

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5-6

ROK XXIX

1976

Ks. Stanisław Grzybek

EGZYSTENCJALNE WARTOŚCI STAREGO TESTAMENTU

Przeglądając współczesną bibliografię biblijną¹, możemy zauważyć ciekawe zjawisko, że coraz mniej autorów poświęca swoje prace problematyce związanej z powstawaniem i strukturą literacką ksiąg Starego Testamentu, a coraz więcej zajmuje się zagadnieniami religijnymi i teologicznymi Biblii². Nie jest to tylko rezultat odnowy biblijnej, zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II, ale w głównej mierze wynika z odkrycia w Starym Testamencie jego istotnych, nieprzemijających wartości.

Jeszcze do niedawna wielu katolików, za właściwe Pismo św. uważało tylko Nowy Testament. W nim widziało jedyną księgę zawierającą pełne Objawienie Boże. Trzeba było dopiero Konstytucji o Bożym Objawieniu, która rozwiała wszelkie na ten temat wątpliwości, stwierdzając, że „Bóg sprawca natchnienia i autor ksiąg obu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej, wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Te-

¹ Por. H. Cazelles, *Bulletin theologique sur le Pentateuque*, w: „Bulletin de Theologie Biblique”, Rome 1972, t. II, 3-23; J. Harvey, *Litterature sapientiale et theologie biblique*, w: „Bulletin de Theologie Biblique”, Rome 1971, t. I, 318-329.

² Por. J. Schreiner i inni, *Wort und Botschaft, Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, Würzburg 1969; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1972; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Mainz 1972².

stamencie uzyskują swój pełny sens i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament” (nr 16).

Nie ulega zatem żadnej wątpliwości, że Stary Testament stanowi źródło i podstawę do właściwego zrozumienia Nowego Testamentu i choćby tylko z tej racji nie można go uważać za wyłączną własność Narodu Wybranego. Można powiedzieć, że ze względu na swój uniwersalistyczny charakter stanowi on własność całej ludzkości. Jest on w pełnym tego słowa znaczeniu, teźże ludzkości religijną przygodą. Konkretny charakter tej przygody polega na tym, że Pan Bóg włącza się w nią dobrowolnie, niejako wpisuje się w dzieje człowieka i dzieje świata. Jest w tych dziejach, w pełni obecny i zaangażowany. Jeśli tak, to nie można powiedzieć, że Stary Testament to historia ludzkości czy Narodu Wybranego, a jeśli już to jest historia, to przede wszystkim historia religijna i święta, a nie żadną miarą historia powszechna czy świecka.

Każdy, kto choć trochę zna Stary Testament to wie, że opisane w nim wydarzenia, niemal w całości były spisywane z perspektywy kilku czy kilkunastu wieków³, od czasów w których miały miejsce, że autorami ich, żeby nie powiedzieć redaktorami, byli przeważnie kapłani — lub specjalnie powołani przez Boga mężowie boży, z tego też względu z konieczności rzeczy nadawali oni swoim opisom piętno i cechy sobie właściwe. Przez swoje opisy pragnęli nie tyle zaspokoić ciekawość czytelnika, ile przekazać mu religijne pouczenie. Nie ulega wątpliwości, że te pouczenia miały charakter egzystencjalny.

Co to znaczy? To znaczy, że były związane w pełni z osobą ludzką, z jej egzystencją, z jej konkretnymi potrzebami. Chodziło w przekazywanych opisach nie o to, co to zdarzenie znaczyło w przeszłości, ale jaka jest jego lekcja życia w teraźniejszości. Zilustrujmy tę tezę przykładem zaczerpniętym choćby z tzw. Testamentu Jozuego (Joz rr. 23. 24).

Zdaniem wielu współczesnych egzegetów⁴ testament ten został spisany względnie preredagowany w czasach Niewoli Babilońskiej (VI w. przed Chr.), wtedy gdy Izraelici odchodzili od wiary w prawdziwego Boga i ulegali wpływom babilońskim. Ażeby ich uratować przed bałwochwalstwem, autorzy tego testamentu, wspominając dawne czasy świetności narodowej (szczepowej?) i religijnej za życia Jozuego, zachęcają do kultu prawdziwego Boga, grożąc równocześnie konsekwencjami za wszelkiego rodzaju odstępstwa od Jahwe. Dla osiągnięcia swego celu wkładają w usta Jozuego wiele mówiące słowa: *Bójcie się więc Jahwe i służcie Mu w szczerości i w prawdzie. Usuniecie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki... Jeśli opuścicie Jahwe, aby służyć bogom obcym, ześle na was*

³ Por. J. Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, szczególnie ss. 194—231.

⁴ Por. J. M. Miller — G. M. Tucker, *The Book of Joshua*, Cambridge 1974, szczególnie ss. 2—9 i 172—182.

znów nieszczęścia, a choć przedtem dobrze wam czynił teraz sprowadzi zagładę... I odrzekł lud Jozuemu: Bogu naszemu Jahwe chcemy służyć i głosu Jego chcemy słuchać (Joz 24, 14. 20. 24). Już pobieżna analiza tego tekstu wykazuje, że nie mógł go wygłosić Jozue, bo w jego czasach problem bałwochwalstwa nie rysował się tak drastycznie, jak to miało miejsce np. w Niewoli Babilońskiej. Autorzy tego tekstu pragnąc za wszelką cenę utrzymać naród we wierze ojców, powołują się w swojej argumentacji na przykłady z przeszłości, wydobytą z niej świetlane wzory ludzi, którzy w każdym czasie mogą być aktualni i godni naśladowania. W ten sposób przeszłość zostaje uwspółcześniona, a dzieje biblijne nabierają egzystencjalnego charakteru. W tym znaczeniu Stary Testament jest także dziś aktualny i posiada nie tylko egzystencjalne ale i kerygmaticzne znaczenie. Wskazał na to już św. Paweł, kiedy pisał w liście do Rzymian: *To zaś co kiedyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze jaką niosą Pisma podtrzymały swoją nadzieję* (15, 4).

Aby jednak w pełni ukazać egzystencjalny charakter Pisma św. trzeba stale mieć na uwadze dwie rzeczy: 1. Nie wolno opisanych w nim wydarzeń interpretować w oderwaniu ich od całości Biblii, oraz 2. unikać alegorycznych i akkomodowanych interpretacji treści Pisma św. Nie ma bowiem w Biblii takiego wydarzenia, które miałyby znaczenie samo dla siebie i nie wiązałyby się czy to z dziejami Narodu Wybranego, czy z dziejami całej ludzkości. Jeśli np. autor biblijny opisuje historię Izaaka i jego ofiarę, czy doświadczenie Boże, zesłane na sprawiedliwego Joba, to wcale nie chce nas pouczać o wydarzeniach jakie miały miejsce w życiu tych ludzi, tylko pragnie nas przekonać, że życie ludzkie tylko wtedy ma swój sens jeśli naznaczone ofiarą, przynosi przez nią zbawienie innym. W oparciu o taką interpretację możemy mówić, że Stary Testament jest wiecznie żywą i wiecznie aktualną księgą. Nie tylko jest dziełem literackim, które można postawić w jednym rzędzie, razem z najpiękniejszą literaturą świata, ale jest także księgą Boga, z której czerpały przez wieki i czerpać będą nadal natchnienie i zachętę do religijnego i świętego życia najgłębsze umysły ludzkie. Wszystko to działo się i nadal dzieje się będzie w oparciu o objawioną Prawdę Bożą, tak wspaniale przekazaną nam przez autorów natchnionych na kartach Pisma św. Dotarcie do tej prawdy powinno być celem każdego człowieka, który szczerze zabiera się do lektury Biblii.

Konstytucja O Bożym Objawieniu tak się na ten temat wyraża: „Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być wyrażona przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia” (nr 11). Jest oczywiście, że nie chodzi tu o prawdę naukową, ale o tzw. prawdę zbawienną (=veritas salutaris), a więc o prawdę mającą swoje pełne pokrycie w biblijnej historii zbawienia czło-

wieka. Taka prawda w pełnym tego słowa znaczeniu dotyka egzystencji ludzkiej, z niej wychodzi, o nią się opiera i tylko w łączności z nią nabiera właściwych sobie rumieńców życia. Szukając tej prawdy przede wszystkim na kartach Starego Testamentu, tym samym docieramy do najgłębszych jego egzystencjalnych wartości. Najogólniej możemy je sprowadzić do trzech: Bóg—człowiek—historia zbawienia. To są najistotniejsze tematy zarówno Starego jak i Nowego Testamentu⁵.

I. MONOTEIZM IZRAELSKI

J. L. Mc Kenzie⁶, zastanawiając się nad uniwersalnymi wartościami Starego Testamentu stawia bardzo słuszne twierdzenie, że „Jeśli umieszcza się Stary Testament w rzędzie wielkiej literatury poszukującej Boga, to trzeba przyznać, że szukał on Boga i niczego więcej”. Tak jest w rzeczywistości. Autorem biblijnym jak nikomu innemu chodziło przede wszystkim o ukazanie obrazu Boga nie tyle transcendentnego ile ze wszech miar immanentnego. Bóg immanentny, to Bóg tkwiący w świecie, nie tyle kochający człowieka, ile w nim zakochany, trzymający „rękę” na pulsie życia ludzkiego, krótko mówiąc Bóg bliski stworzonego przez siebie świata i człowieka. Mimo jednak tej bliskości Bóg nie dał się nigdy poznać człowiekowi. Mojżesz widział tylko Jego *plecy* (Wj 33, 23), gdy wstępował na górę Synaj, widział *chwałę Jahwe* (= *samogo Boga*), *jak ogień pożerający na szczycie góry* (Wj 24, 18), Izajasz oglądał Boga przez zasłonę gęstych dymów, unoszących się z kadzielnic serafinów (Iz 6, 3nn), Ezechielowi ukazała się *wyciągnięta ręka w której był zwój księgi* (Ez 2, 9), wszystko to razem wzięte nie dawało wystarczających danych by przy ich pomocy sprecyzować definicję Boga. Wszystko to było bardzo mgliste i niepewne. Z tej też racji analizując wypowiedzi Starego Testamentu o Bogu, można mówić nie tyle o poznaniu Boga, ile o Jego doświadczeniu⁷. To doświadczenie zaś było, nie czym innym, jak tylko spotkaniem się żywego Boga z żywym człowiekiem. Stary Testament dostarcza nam niezliczonych przykładów takich spotkań, w których zawsze pobrzmiewały echa historii, głównie w tym celu aby tym spotkaniom dodać pewnych cech, właściwych konkretnym i realnym wydarzeniom.

Do takich spotkań, najbardziej klasycznych, w których aspekt egzystencjalny nie ulega żadnej dyskusji, jest objawienie się Boga Mojżeszowi w krzaku ognistym. (Wj 3, 1—4, 18). Z całej tej długiej

⁵ Por. A. Gelin, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, Paris 1952.

⁶ Por. J. L. Mc Kenzie, *Wartości Starego Testamentu*, art. w: „Concilium”, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, tłum. polskie „Pallottinum” 1—10 (1966/7) ss. 627—644.

⁷ Por. J. L. Mc Kenzie, *art. cyt.* s. 641.

historii, w której wszystko nacechowane jest realizmem i troską o człowieka, najważniejsza jest odpowiedź Boga, dana Mojżeszowi na jego zapytanie, jakie jest Imię Boga. Mojżesz usłyszał odpowiedź: *Jestem który jestem. Tak powiesz synom Izraela: ten który jest, posłał mnie do was* (Wj 3, 14).

Dawniej tłumaczyli egzegeci tę wypowiedź statycznie, dziś tłumaczy się ją dynamicznie, a więc egzystencjalnie⁸. Można by ją sparafrazować w następujący sposób: Nie pytaj mnie kim jestem ale idź i wyprowadź mój naród z niewoli. *Ja będę z tobą. Znakiem zaś dla ciebie, że ja cię posyłam, będzie to, że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze* (Wj 3, 12). Tak więc gdy wy, dzięki mojej interwencji przejdziecie szczęśliwie przez Morze Czerwone, unikniecie niebezpieczeństw pustyni, posiadziecie Ziemię Obiecaną, to ty się przekonasz po moich czynach kim ja będę. Będę tym kim będę. Będę waszym Bogiem. Historia Starożytnego Wschodu, nie zna bogów, którzy by byli tak bardzo zainteresowani życiem i losami swoich poddanych, jak Bóg Starego Testamentu był zainteresowany losem swojego narodu. Dlatego na tym tle zrozumiąta jest wypowiedzi Mojżesza: *Bo którzy naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Bóg nasz Jahwe, ilekroć Go wzywamy? Który naród wielki ma prawa i nakazy, tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję* (Pwt 4, 7). Z wypowiedzi tej wynika, że wielkość Boga-Jahwe i Jego stała obecność z człowiekiem ukazywała się w faktach i wypowiedziach przez Niego wygłaszanych. Fakty przypomniano stale narodowi, zaś wypowiedzi Boga aby nie uleciały z pamięci ujęto w formułki prawne. Stąd też można powiedzieć, że Prawo, którego najwspanialszym wyrazem jest Dekalog jest także wyrazem czulej troski Boga o losy i szczęście stworzonego przez Niego człowieka.

Nie wnikając w tej chwili w strukturę literacką Dekalogu, czas jego powstania i ujęcia go w te formułki prawne, którymi obecnie dysponujemy, jedno można o nim powiedzieć: jest on w tej chwili jednym z najwspanialszych wyrazów egzystencjalnych wartości Starożytnego Testamentu. Jego trzy pierwsze przykazania, to nie tylko pewne „novum” w relacji do prawodawstwa sąsiednich pogańskich narodów, ale to przede wszystkim permanentne objawianie się człowiekowi żywego Boga, pozostającego nieustannie na usługach stworzonego przez siebie człowieka. Wyrażenie: *Ja jestem Jahwe, twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej z domu niewoli, nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie* (Wj 20, 2. 3), nie jest tylko zwykłą proklamacją majestatu Boga, ale jest przypomnieniem Izraelowi wydarzenia historycznego, które poprzez ingerencję w nie samego Boga staje się stale aktualne. Posiada zatem swoją egzystencjalną wartość dla wszystkich

⁸ Por. M. Reisel, *The mysterious name of YHWH*, Groningen 1957, s. 4. Dziś wielu współczesnych egzegetów popiera względnie szerzej rozwija hipotezę przedstawioną przez niego.

pokoleń ludzkich. Zmusza człowieka do pewnej refleksji, której końcowy wniosek może być tylko jeden: Jeśli Bóg jest mocniejszy od Faraona, jeśli mocną swoją „ręką” wyprowadza i przeprowadza naród, to takiemu Bogu trzeba nie tylko zaufać, ale przede wszystkim oddawać Mu należny kult. Jest to bowiem jedyny Bóg żywy.

Zagadnienie Boga żywego, które przewija się poprzez wszystkie karty Pisma św., szczególnie uwzględnione zostało w tzw. dokumencie Jahwistycznym, w wielu nieraz prymitywnych i niezgrabnych wyrażeniach antropomorficznych. Twierdzenia, że Bóg ma oczy (Am 9, 4), ręce (Am 9, 2), palce (Pwt 9, 10), nogi (Nah 1, 3), usta (Jer 9, 11), że mówi (Kpl 4, 1), słucha (Rdz 17, 20), przechodzi się po raj (Rdz 3, 8), zamyka arkę Noego (Rdz 7, 16), wszystko to ma na celu podkreślić, że Bóg jest osobą, że żyje i działa jak konkretna osoba. To jednak Jego działanie nie jest anonimowe, ale zawsze zaadresowane do konkretnego człowieka, albo związane z jego konkretnymi potrzebami. Stąd jest działaniem egzystencjalnym.

Kiedy Biblia określa Boga jako osobę to równocześnie zaznacza, że jest to osoba inna od osoby ludzkiej. *Jestem Bogiem a nie człowiekiem* czytamy u proroka Ozeasa 11, 9. Zasadnicza różnica między osobą Boską a człowiekiem jest ta, że Bóg trwa wiecznie, a człowiek przemija. Określił to bardzo jednoznacznie prorok Izajasz w swoim powiedzeniu: *Egipcjanie to ludzie a nie Bóg, ich konie to ciała a nie duch. Gdy Jahwe wyciągnie rękę runie wspomóżyciel, upadnie wspomagany i zginą oni wszyscy razem* (Iz 31, 3). W tej wypowiedzi nie należy się doszukiwać wzmianki o ciele i duszy człowieka, słowo bowiem „ciało” oznacza to co słabe i co przemija, zaś słowo „duch” to co mocne i co trwa wiecznie. Bóg jest zatem zawsze ten sam i trwa wiecznie, w przeciwieństwie do bóstw pogańskich które są „nicością” (Jer 2, 5) i nie istnieją. Z tej też racji nie mogą nic pomóc człowiekowi, a zatem nie ma żadnej relacji między nimi a potrzebującej od Boga pomocy człowiekiem.

Ta relacja jest właściwa tylko Bogu-Jahwe, a jej najwspanialszym wyrazem jest przymierze, jakie tenże Bóg zawarł z narodem wybranym. Może sam opis zawarcia tego przymierza nie ukazuje nam tego pełnego bogactwa mieszczących się w nim kerygmatacznych i egzystencjalnych treści, niemniej te treści już są w nim mocno podkreślone. Wynikają one z obustronnych zobowiązań Boga i człowieka. Bóg zobowiązuje się opiekować narodem wybranym, przyrzeka mu liczne potomstwo, pragnie uczynić go *królestwem kapłanów i narodem świętym* (Wj 19, 6). W zamian za to wszystko naród ma być wierny Bogu i zachowywać Jego przykazania. Tą drogą naród wszedł w ścisły kontakt z Bogiem. Od tego momentu szczególnie prorocy będą bardzo często wracać do idei przymierza, głównie w czasach niewoli i po niewoli babilońskiej. Przymierze dla nich będzie tym wydarzeniem, które umocni wiarę Izraelitów i zrodzi zapewnienie, że P. Bóg nie dopuści

do ostatecznej zagłady tych których wybrał i umiłował. Warto zatem w życiu zaufać takiemu Bogu.

Rozpracowując tę ideę ścisłej łączności Boga z człowiekiem, prorocy, szczególnie po Niewoli Babilońskiej posłużą się właściwie nie znanym dotychczas obrazem Boga, jako najlepszego Ojca. Nikt tak nie jest złączony z sobą, jak ojciec ze swoimi dziećmi. Prorocy, zwłaszcza Deutero-Izajasz nazywają Boga terminem: „Ojciec nasz” i tym zawołaniem każą się wszystkim do Niego zwracać. Trito-Izajasz woła do Niego: *Boś Ty jest naszym Ojcem. Zaiste nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje. Tyś Jahwe naszym Ojcem, Odkupiciel nasz to Twoje święte imię* (Iz 63, 16). Jeśli zważymy, że wypowiedź ta pojawia się w kontekście odnowienia przymierza, oraz wybawienia Izraela i zabezpieczenia mu szczęśliwej przyszłości, to musimy powiedzieć, że jest to wyjątkowe określenie Boga i może być zrozumiane tylko w kontekście kerygmatycznych i egzystencjalnych wartości Starego Testamentu.

II. ANTROPOLOGIA BIBLIJNA

Jeszcze wyraźniej i dokładniej zarysują się przed nami egzystencjalne wartości Starego Testamentu, gdy uświadomimy sobie jaka jest biblijna wizja człowieka. Już tu na samym początku można powiedzieć, że jest ona wyjątkowa i nie ma odpowiednika dla siebie w całym Starożytnym Wschodzie.

Człowiek jest ściśle związany z Bogiem, a jego historia jest równocześnie historią samego Boga⁹. Pojawia się on przed nami nie tylko w dwóch opowiadaniach (Rdz 1, 1—2, 4b i 2, 7—24), które o nim mówią, ale Biblia wraca do niego niemal w każdej księdze Starego Testamentu. To co o człowieku czytamy w księdze Rodzaju stanowi tylko podstawę do różnorodnych refleksji na jego temat, poszerzonych i pogłębianych w innych księgach.

Odnosnie człowieka można powiedzieć na podstawie Starego Testamentu dwie rzeczy: 1. że jest stworzeniem Bożym, które nosi na sobie obraz Boga, razem ze wszystkimi jego konsekwencjami, oraz 2. że jako stworzenie nie został nigdy pozostawiony ślepego losowi, ale stale czuwa nad nim „oko” Opatrzności Bożej. Zarówno pierwsza jak i druga myśl posiadają niezwykle egzystencjalny charakter i nalaadowane są olbrzymią dozą optymizmu. Słuszna jest zatem uwaga autora psalmu 8, który zastanawiając się nad pozycją człowieka w świecie, pełen zdumienia woła do Boga: *Czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym syn człowieczy, że się nim opiekujesz? Uczyniłeś go nie wiele mniejszym od Boga, chwałą i czcią go uwieńczyłeś* (8, 5n).

⁹ Por. J. L. Mc Kenzie, *art. cyt.* s. 630.

Człowiek od samego początku stworzenia pojawia się od razu jako najważniejsza istota na świecie. W opowiadaniu Jahwistycznym (Rdz 2, 4b—24) stanowi centrum stworzonego świata, wokół którego wszystko się obraca, i bez którego nic się nie dzieje. On temu światu nadaje właściwy sens i pełne znaczenie. Świat bez człowieka nie miał by najmniejszego sensu. W opowiadaniu Kapłańskim (P) natomiast człowiek jest koroną stworzenia, jest postawiony na jego szczycie, jako najdoskonalsze stworzenie. Wszystko to razem wzięte uczy nas, że Bóg chciał uczynić człowieka bardzo szczęśliwym, a jego egzystencji nadać kosmiczne wymiary. Już samo to, że człowieka umieścił na tym świecie, że poddał ten świat pod jego panowanie, że powiedział do pierwszych ludzi, *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28), już to samo świadczy, jak bardzo Bóg ukochał człowieka. Jeśli dodamy do tego świadomość, że człowiek jest obrazem Boga, że nosi w sobie coś z Niego¹⁰, że wolno mu z tym Bogiem żyć w przyjaźni a nawet nazywać Go swoim Ojcem, to niewątpliwie możemy utwierdzić się w przekonaniu, że Boga bardzo zależy na człowieku.

Żeby temu człowiekowi dać pełne szczęście i ochronić go przed ewentualnymi niebezpieczeństwami, postanowił, że człowiek ma żyć we wspólnocie. Słowa Boga: *Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc* (Rdz 2, 18), są najlepszym potwierdzeniem słuszności tej tezy. Rodzina to pierwsza najmniejsza wspólnota w której Bóg umieści człowieka. Zaraz po niej pójdą inne: szczerp, pokolenia, społeczeństwo, naród. Każda z tych wspólnot na swój sposób dowartościowuje człowieka i troszczy się bardzo o jego egzystencję. Przede wszystkim dodają człowiekowi poczucia pewności siebie. Człowiek świadomy tego, że w życiu swoim może liczyć zawsze na pomoc członków tej grupy do której należy, a przede wszystkim na pomoc Boga od którego w całości zależy, z zupełnie innym nastawieniem idzie przez życie. Pokrzepia go stale świadomość, że nigdy w życiu nie jest sam, a każdy jego czyn, dobry czy zły z miejsca zostanie poddany sądowi zarówno grupy do której należy, jak też i sądowi Boga od którego człowiek pochodzi.

Jak bardzo Stary Testament jest egzystencjalny, świadczy o tym jeszcze i ten fakt, że człowiek pojawia się na jego stronicach jako całym wolny i świadome swoich czynów stworzenie. Można powiedzieć, że człowiek w Starym Testamencie jest wolny zewnętrznie i wolny wewnętrznie. Chyba najmocniej ta wolność została zaakcentowana w samych początkach życia człowieka na ziemi. Gdy Pan Bóg powiedział do pierwszych ludzi w raju: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść* (Rdz 2, 16n), zakaz tu wyrażony nie jest żad-

¹⁰ Por. C. Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn 1968, ss. 205—214.

nym ograniczeniem wolności, ale zawiera przestrożę przed ewentualnymi konsekwencjami, gdyby człowiek sprzeciwił się woli Bożej. Doświadczenie mówi nam, że człowiek nie usłuchał głosu Boga, ściągnął na siebie daleko idące konsekwencje, ale udowodnił, że jest wolny. Będzie w Biblii jeszcze często dawał takie smutne dowody swojej wolności (np. zabójstwo Abla, Potop, wieża Babel, Sodoma i Gomora, złoty cielec itp.), postawi na swoim, ale ostatecznie dojdzie do przekonania, że nie tędy prowadzi droga do prawdziwej wolności. Każdy grzech, bo tak trzeba określić wyżej wymienione fakty, ogranicza wolność człowieka i pozbawia go tego co my określamy krótkim terminem: szczęście. Tylko grzech krępuje wolność człowieka, nic więcej. Stary Testament wolność człowieka uważa za najwspanialszy dar Boży. W tym duchu, redaktorzy księgi Powtórzonego Prawa przekazali narodowi wybranemu, a przez nich nam wszystkim ostatnią wolę Mojżesza: *Biorę dziś przeciw wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo miłując Boga swego Jahwe, słuchając jego głosu i lgnąc do Niego, bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Jahwe poprzysiął dać przodkom twoim* (Powt 30, 19n). Wiele mówiące w tym tekście jest słowo: wybierajcie! A więc macie wolność. Oczywiście Mojżesz radzi wybrać drogę służby Bogu, ale wcale do niej nie zmusza. Kreśli tylko jakie będą konsekwencje wybrania względnie odrzucenia przez Izraelitów tej drogi.

Cytowane wyżej wypowiedzi Starego Testamentu, jak też i wiele innych ukazują nam Boga zatroskanego o losy człowieka. Ta troska szczególnie mocno jest wyeksponowana w tzw. księgach prorockich i dydaktycznych. Psalmista mówi: *Chociaż mnie opuścili ojciec mój i matka, to jednak Jahwe mnie przygarnął* (27, 19), On się o mnie zatroszczył. Bardzo często do tego tematu troski o człowieka czy też o cały naród wraca Jezus Syrach w swej księdze w tzw. „Pochwale Ojców” (rr. 44—50). Wyliczając różne postacie z przeszłości narodu, jak np.: Noego, Abrahama, Mojżesza, Jczuego, Dawida, Salomona czy innych, wyliczając ich cnoty, wiarę, posłuszeństwo, ducha ofiary, modlitwy, poświęcenia, tym samym współczesnia te postacie i pragnie wykazać, że one nie tylko miały znaczenie w przeszłości narodu, ale są stale aktualne. Z tej też racji można stale na nich się wzorować i naśladować ich cnoty, bo one także i w dzisiejszych czasach (tj. czasy Machabejskie początek II w. przed Chr.) bardzo wiele mówią współczesnemu człowiekowi. Inną sprawą jest fakt, że autorzy ksiąg mądrościowych nie kładą nacisku na samo wydarzenie, na które się powołują, ale na moralno-dydaktyczną lekcję życia, jaką każdy czytelnik z tego wydarzenia może dla siebie wyciągnąć. Przez to również podkreślają stałą aktualność tych ksiąg, które choć napisane „wczoraj”, także i „dzis” są ważne, i każdemu człowiekowi, żyjącemu w różnych epokach dziejów ludzkich zawsze mają coś do powiedzenia.

III. HISTORIA ZBAWIENIA CZŁOWIEKA

Kiedy zastanawiamy się zarówno nad faktem Objawienia jak również i nad jego treścią, dochodzimy do stwierdzenia, że Bóg objawił się człowiekowi nie po to, aby zaspokoić jego ciekawość, ale aby go zbawić. Na samym początku należy zaznaczyć, że w Starym Testamencie zbawienie znaczy co innego aniżeli w Nowym Testamencie. P. Grelot¹¹ stoi na stanowisku, że zbawienie ma sens negatywny i pozytywny. Zbawić w sensie negatywnym znaczy uchronić od zła, od choroby, wyrwać z niebezpiecznej sytuacji, zaś pozytywnie zbawić znaczy ustawić człowieka w bezpiecznej i spokojnej sytuacji, w takiej w której ani jemu samemu ani jego życiu już nic nie zagraża. Pan Bóg pragnąc zbawić człowieka to właśnie miał na względzie. Przez wybawienie go z doczesnych niebezpieczeństw powoli przygotowywał mu drogę do idealnego wybawienia, które będzie miało miejsce w przyszłym królestwie mesjańskim. Tak zatem patrząc na treść Starego Testamentu można powiedzieć, że nie jest on zbiorem żadnych przepisów dogmatycznych czy moralnych, ani zestawem wskazówek dydaktycznych czy mądrościowych, ale jest właściwie zarysem ogólnej historii zbawienia. Tę historię zbawienia Pan Bóg realizował (idąc po linii rozumowania Konstytucji O Bożym Objawieniu) przez swoje słowa, przez wydarzenia i przez różnego rodzaju instytucje (królestwo, kapłaństwo, ofiary, kult, prorocy itp.), z których główną rolę odgrywa wybranie Izraela, jako narodu pośredniczącego w realizacji tego zbawienia.

Mówiąc o wybraniu Izraela, trzeba jasno podkreślić, że nie miało ono miejsca ani ze względu na jego zasługi, ani dla niego samego, ale dokonało się z myślą o całej ludzkości. Izrael spełnia tu rolę jakiegoś pośrednika, łącznika między nim a całą ludzkością. Takie ustawienie zagadnienia wszystkim wydarzeniom, wchodzącym w skład tejże historii nadaje od razu uniwersalistyczne znaczenie. Tak więc na tej podstawie nie można powiedzieć, że np. wybranie Abrahama, czy przejście przez Morze Czerwone, czy też zdobycie Ziemi Obiecanej dokonało się raz kiedyś i utonęło w morzu historii. Ono dokonuje się stale, ono trwa. Kiedy zatem te wydarzenia czyta w Biblii współczesny człowiek, nie może w nich widzieć tylko faktu z minionej przeszłości jakiegoś narodu, ale wydarzenie, które dziś dla niego posiada nieprzemijające znaczenie. Abraham został wybrany przez Boga nie dla niego samego ale dla nas. W jego wybraniu musimy dostrzec cień swojego własnego wybrania. Izraelici przeszli przez Morze Czerwone nie dlatego, że Bóg miał w nich swoje upodobanie, ale że ich przejście i ocalenie, nas którzy to dziś czytamy ma napełnić nadzieją, że my także przejdziemy przez życie i będziemy ocaleni przez Boga.

¹¹ Por. P. Grelot, *Sens chretien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, ss. 91nn.

Naród Wybrany otrzymał Ziemię Obiecaną, która rzeczywiście stała się ich miejscem zamieszkania, ale ona jest i pozostanie zawsze dla nas symbolem innej Ziemi Obiecanej, która czeka na nas w przyszłym Królestwie Mesjańskim. Takie spojrzenie na Historię Zbawienia czyni poszczególne jej etapy bardzo egzystencjalnymi, a nas utwierdza w przekonaniu, że Biblia to nie zwykłe dzieje ludzkości, ale jej święta Historia Zbawienia¹².

Zasadniczy akcent położony na takie rozumienie Historii Zbawienia spotkamy dopiero w księgach prorockich i mądrościowych, gdzie spotykamy już wyraźnie teologiczną interpretację tego, co przekazali nam wcześniej autorzy, piszący tzw. historię Izraela. W ich wypowiedziach górę bierze refleksja nad opisanym przez nich wydarzeniem, aniżeli sama treść przedstawianego wydarzenia. Posługując się tu językiem C. H. Dodda¹³, można powiedzieć, że prorocy i autorzy ksiąg mądrościowych przesunęli akcent z samego wydarzenia na zobowiązanie, jakie z tego wydarzenia wynika. Zobowiązanie to zaś zaciągają na siebie nie tylko ci którzy żyli w dawnych czasach, może nawet współczesnym opowiadanym wydarzeniom, ale przede wszystkim my, ludzie żyjący dziś, nam bowiem jest przede wszystkim potrzebne zbawienie.

Bardzo ważną rolę także przy opisywanych wydarzeniach mają słowa i wypowiedzi Boże. Przyjmuje się powszechnie, że one albo stanowią interpretację wydarzeń, albo wydarzenia są potwierdzeniem prawdziwości wypowiedzianych przez Boga słów. W Izraelu była pewna kategoria ludzi do których Bóg wypowiedział swoje „słowa”, a którzy z kolei przekazywali je ludowi. Wtedy używali oni najczęściej formułki: „rzekł Pan do mnie” albo „mowa Boga”, lub jeszcze mocniej „wyrocznia Jahwe”. Wszystkie te oświadczenia miały uzasadnić ludowi prawdziwość tego co owi wybrani ludzie będą głosili swojemu ludowi. Izraelici z czasem wiązali te słowa Boże w pewne zdania i dłuższe twierdzenia i nadawali im charakter zawsze obowiązujących przepisów prawnych. Na tej drodze ukształtował się dekalog z „dziesięciu słowami Boga”, oraz można powiedzieć cała księga Powtórzonego Prawa. Aby jej dodać większego autorytetu jej redaktorzy włożą w usta Mojżesza znamienne słowa: *Stuchaj Izraelu Jego (tj. Boga) nakazów i przyłgnij do Niego, bo to jest twoje życie, czyli długie lata 30, 20*. Słowa te jak wynika z kontekstu, nie były zaadresowane do przebywania na ziemi, którą Jahwe przysiągł dać ojcom twoim (Powt konkretnego człowieka, żyjącego w konkretnym czasie, ale odnosić się miały do wszystkich ludzi, stąd ich znaczenie jest uniwersalne i ponadczasowe. Można zatem powiedzieć, że jest egzystencjalne.

¹² Por. S. Grzybek, *Pismo św. historią zbawienia*, w: „Idee przewodnie soborowej Konstytucji O Bożym Objawieniu”, Kraków 1968, ss. 89—120.

¹³ Cytuję za J. L. Mc Kenzie, *art. cyt. s. 646*.

Bardzo wielką rolę w określaniu egzystencjalnego charakteru Historii Zbawienia odegrały w Izraelu tzw. instytucje¹⁴ zarówno świeckie jak i religijne. Właściwie nie można w Izraelu mówić o świeckich instytucjach, jeśli się zważy, że mamy do czynienia z państwem teokratycznym, gdzie wszystko było regulowane prawem Bożym, a Bóg był najwyższym królem. Jedne zależały się o drugie i oba rodzaje tych instytucji ulegały ciągłej ewolucji, zależnie od potrzeb czasu i ludzi. To dostosowywanie tych instytucji do konkretnej życiowej sytuacji ludzi nadawało im ciągłej aktualności i dlatego w każdej epoce życia narodu były one niezwykle ważne. Mam tu na myśli przede wszystkim kult religijny z jego ofiarami, miejscami kultu, osobami poświęconymi Bogu, z wszelkiego rodzaju świętami, które zawsze stanowiły dla człowieka żyjącego na ziemi nieustanne przypomnienie jego celu życia i wiecznego przeznaczenia. W Izraelu wszystko co żyło służyło realizacji tego celu, a więc królowie, kapłani, prorocy, mędrcy oni wszyscy działali zgodnie ukazując każdy na swój sposób swoim poddanym wizję przyszłego eschatologicznego i mesjańskiego królestwa. Historia zaś i zachodzące w niej fakty dodawały im tylko argumentów potwierdzających słusność ich tez. W takim oświeceniu znaczenie Starego Testamentu urasta do rangi księgi, która nie jest własnością tylko jednego narodu ale należy do całej ludzkości.

IV. EGZYSTENCJALNE WARTOŚCI STAREGO TESTAMENTU DLA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wynikają one już choćby z tego, że Stary Testament jest księgą całej ludzkości, a więc jest i księgą chrześcijan. Ale szczególnie możemy tę wartość uwypuklić, gdy poszukamy dla Starego Testamentu dowodów na jego wartość w Nowym Testamencie. Wynikają one z niektórych wypowiedzi Chrystusa, który często stawiał tezę, że nie przyszedł zniszczyć *Prawa ani Proroków ale je wypełnić*, (Mt 5, 17) i dodawał, że *ani jedna kreska ani jedna jota nie zmieni się w Prawie aż się wszystko spełni* (Mt 5, 18). O Nim także napisał św. Paweł, że *celem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego kto wierzy* (Rz 10, 4). Ewangelieści często opisując fakty z życia Chrystusa odwołują się do ich zapowiedzi, zapisanych w Starym Testamencie. Niech nam tu wystarczy choćby wypowiedź św. Mateusza, który po opisaniu sceny narodzenia się Chrystusa dodaje znamiennej uwagę: *A to się wszystko stało, aby się wypełniło słowo Pańskie, wypowiedziane przez proroka: Oto dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emanuel, to znaczy Bóg z nami* (Mt 1, 22n). Na tym tle bardzo słuszną wydaje się wypowiedź F. Dreyfusa, który pisze, że „w oczach autorów Nowego Testamentu ludzie i zdarzenia Starego Testamentu mają bardziej niż kiedykolwiek wartość egzystencjalną, jako wymaganie na-

¹⁴ Mówi o tym szeroko P. Grelot, dz. cyt. ss. 184—187 i 227—242.

śladowania, bądź przeciwnie, unikania jakichś sposobów postępowania, albo jako wezwanie do podjęcia osobistej decyzji nawrócenia”¹⁵.

Nie zależnie od tego stwierdzenia mają one jeszcze wartość ze względu na samą osobę Jezusa Chrystusa, w którym Objawienie dane w Starym Testamencie osiągnęło swój punkt szczytowy i dzięki któremu starotestamentalne przymierze nabrało kosmicznych wymiarów przez ustanowienie przez Chrystusa Nowego Przymierza, naznaczonego Jego Krwią i zbawczą śmiercią na krzyżu. Można powiedzieć, że bez Starego Testamentu wiele czynności Chrystusa a tym bardziej Jego wypowiedzi byłoby dla nas dziś wcale albo mało zrozumiałe. Mam tu na myśli całą typologię Starego Testamentu i takie postaci jak Mojżesza, Abrahama, Dawida, Izajasza czy Jeremiasza, których zarówno wypowiedzi jak i ich działanie oglądane przez pryzmat życia i wypowiedzi Jezusa Chrystusa nabierają swojego właściwego znaczenia i zyskują swoją pełną weryfikację. Wszystko to co powiedzieli o Chrystusie wybrani przez Boga ludzie w Starym Testamencie nie może być inaczej odczytane jak tylko jako owoc otrzymanego przez nich Bożego Objawienia. Stąd istnieje absolutna konieczność, jak to wspomnieliśmy już wyżej, odczytywania myśli Bożej wyrażonej w Starym Testamencie w kontekście całego Pisma św., a nawet na tle tradycji chrześcijańskiej pierwszych wieków, która to tradycja miała najwięcej danych aby należycie i zgodnie z myślą autora rozumieć treść Starego Testamentu. Ona też także należycie określiła egzystencjalne wartości Starego Testamentu, dając temu wyraz zarówno w sztuce starochrześcijańskiej jak i w wymaganiach stawianych swoim wyznawcom, należącym do pierwszych gmin Chrystusowego Kościoła.

*
* *

Kończąc powyższe refleksje, trzeba zaznaczyć, że nie wyczerpują one przebogatej problematyki, związanej z interesującym nas zagadnieniem. Niemniej rysują one problem i mogą stanowić podstawę do następującego podsumowania:

1. Stary Testament nie jest księgą ani własnością jednego narodu. Jest to dar Boży dany całej ludzkości, przekazany nam przez autorów natchnionych, w celu lepszego zrozumienia zawartej w nim mowy Bożej, która jest wieczna i nie przemija nigdy. Jest zatem zawsze aktualna.

2. Stary Testament przemawia do nas przez „facta et dicta Dei”, tj. przez słowa i czyny Boga, na które człowiek jest zobowiązany odpowiedzieć posłuszeństwem wiary (KO, nr 5). Te czyny i słowa Boże mają go utwierdzić w przekonaniu, że Bóg niczego więcej przez nie nie pragnie, jak tylko zbawienia człowieka. W tym celu wybrał jeden

¹⁵ Por. F. Dreyfus, *Egzystencjalna wartość Starego Testamentu*, art. w: „Concilium” tłum. polskie „Pallottinum”, 1—10/1966/7, s. 648.

naród i przez ustanowione w nim instytucje pomagał człowiekowi do osiągnięcia zbawienia.

3. Stary Testament będąc historią Zbawienia człowieka, nie jest historią powszechną ani świecką ale religijną i świętą. On przygotowuje nas i podprowadza na spotkanie z Chrystusem, który jest celem i sensem Starego Testamentu. *Finis legis Christus* (Rz 10, 4). Z tej racji kto pragnie należycie zrozumieć Stary Testament musi go zawsze czytać przez pryzmat Testamentu Nowego, zgodnie z augustynowską zasadą, że „*Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet*”. (Quaest. in Hept. 2, 73; PL 34, 623).

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Władysław Borowski, CRL

KANTYK MOJŻESZA I MIRIAM (Wj 15, 1—21)

1. WSTĘP HISTORYCZNY. Od czasu upadku Hyksosów w Egipcie przeżył Lud Boży najtrudniejsze chwile za panowania Seti I (ok. 1314—1298) oraz Ramzesa II (ok. 1298—1232). Tłumaczy się to ówczesnymi warunkami politycznymi w Kanaanie, który był kluczem do całego Bliskiego Wschodu. Dzięki interwencji Boga i posłannictwu Mojżesza udało się Izraelitom opuścić teren niegościnnego władcy Egiptu¹.

Droga prowadziła przez Ramzes (egipskie Pi-Ramasse, dziś Qantir) do Sukkot (dziś Tel-el-Mashuta), a stamtąd do Etam (egipskie *htm* lub *tmt*), następnie Mojżesz skierował całą karawanę na południe idącą między Jeziorem Gorzkim a dzisiejszym Gebel Genuffe. 8 km od Jeziora Gorzkiego, a 24 km od Clysma (dziś Suez Seti), zbudował fortecę, aby strzec brodu, który znajdował się między Jeziorem Gorzkim a zatoką Morza Czerwonego. Miejsce to zalane było przypływem morza. By dojść do Synaju, należało poczekać na jego odpływ. Tu nastąpiła znana nam interwencja Boża. Sam opis wypadku można sobie odtworzyć na podstawie opowiadań biblijnych i badań terenowych łącznie z wykopaliskami na tym miejscu. Bóg posłużył się wiatrem, który wiał całą noc i osuszył bród. Mojżesz przeprowadził Izraelitów jeszcze nad ranem (Wj 14, 21n — 15, 8). Egipcjanie widząc, co się stało, urządzili pościg za uciekinierami, sądząc, że sytuacja im sprzyja. Tu jednak czekała ich gorzka pułapka. Wicher ustał, a wody wróciły na swoje miejsce, co uczyniło popłoch w szeregach egipskich

¹ H. Lubczyk, *Die Theologische Bedeutung des Auszugs aus Aegyten in prophetischer Überlieferung*, Münster 1960; M. Copisarow, *The Ancient Egyptian, Greek and Hebrew Concept of the Red Sea*, w: VT 12 (1962) 1—12; P. Montet, *Egypt i Biblia* (przekład — E. Zwoliński) Warszawa 1968, s. 40—51.

(Wj 14, 27—30; 15, 1—27). Komentatorzy słusznie widzą tutaj cud², zwany apologetycznie cudem *quoad modum*, dzięki towarzyszącym okolicznościom.

2. ZAGADNIENIA LITERACKIE. Kantyk (w. 1—18) Mojżesza można określić jako hymn na cześć Boga, podobnie jak kantyk Miriam (w. 21) W w. 2 i 13 mamy jeszcze dodatkowo dziękczynienie za ocalenie od wroga górującego nad ludem Bożym swoją siłą fizyczną. W przeciwieństwie do innych hymnów, gdzie jest mowa tylko o tym, kim Bóg jest, posiadamy tutaj uwielbienie Boga za to, kim jest, i co uczynił nad Morzem Trzciniowym, aby ocalić Izraela od niechybnej zguby. Można przeto nazwać jeden i drugi kantyk: hymnem dziękczynnym (por. Ps 136).

Już pobieżne spojrzenie na całość naszej perykopy pozwoli nam zauważyć, że kantyk Mojżesza (w. 1—18) jest rozszerzeniem krótszego kantyku Miriam (w. 21). W. 1 jest powtórzeniem w. 21, za wyjątkiem jednego słowa: „śpiewajcie” zamienionego w w. 1 na „zaśpiewam”.

Łącznikiem pomiędzy obydwoma kantykami jest krótki tekst pisany prozą (w. 19—20), pochodzący z innego środowiska, a tylko później dołączony do naszego tekstu. Nie jest to jednak tekst nowy. Na jego starożytność wskazuje wyrażenie „siostra Aarona” na oznaczenie Miriam. Autor widocznie nie znał jeszcze tradycji kapłańskiej (południowej, czyli tekst pochodzi prawdopodobnie z północy), która dokładnie ustaliła genealogię rodziny Mojżesza. Nas przecież obchodziłby bardziej stosunek Miriam do wielkiego reformatora ludu Bożego w okresie jego wyjścia z Egiptu aniżeli — do mniej ważnej osoby Aarona. Sama Miriam musiała jednak być bardzo znaną osobą w tradycji Izraela, jeżeli mamy określenie jej jako „prorokini” i zachował się przypisany jej kantyk.

Do umieszczenia kantyku Mojżesza (w. 1—18) w czasie dopomoże nam rozbiór literacki i wyrażenia języka kananejskiego, jakie tu spotykamy, a znane skądinąd w źródłach ugaryckich. Hymn dziękczynny dłuższy, składa się z dwu części: I: w. 2—10 oraz II: w. 11—17. W. 1 jest wstępem, a w. 18 zakończeniem. Każda z dwu głównych części zawiera ogólną pochwałę Boga (w. 2—3 i 11—13) oraz szczegółowy poetycki opis wypadków nad Morzem Trzciniowym (w. 4—10) i wprowadzenie Ludu Bożego w posiadanie Ziemi Obiecanej, (w. 14—17). Uderza nas brak wzmianki o samym przejściu przez Morze. Cały akcent położony został na zniszczeniu wrogów, podobnie jak w drugiej — na opanowaniu Ziemi Świętej.

Można stąd wyprowadzić wniosek na temat pochodzenia tych pieśni dziękczynnych. Trudno przypuścić, aby to było dzieło kilku pokoleń, dodających cegiełkę za cegiełką do już istniejącego zrębu dzieła literackiego. Żywość opowiadania, logiczny podział całości, wojowniczy

² Por. E. Galbiatti — A. Piazza, *Biblia księgą zamkniętą?* Warszawa 1971, s. 234—236.

ton wskazuje na jednego tylko autora. Wiele wyrażen można dzisiaj łatwiej zrozumieć na skutek porównania z podobnymi wyrażeniami ugaryckimi, zachowanymi w poematach, których pochodzenie trzeba określić na 2 tysiąclecie przed Chr. Podobnie kananejska konstrukcja w 6: 11. 16 wskazuje na starożytność pochodzenia tegoż hymnu dziękczynnego. Do tego samego wniosku prowadzi i kaligrafia. Wiadomo, że w 10 wieku zmieniono ją na terenie Palestyny. W hymnie dziękczynnym posiadamy jeszcze częściowo zachowaną kaligrafię dawną, co wskazuje na okres Sędziów.

Istnieje podstawa do twierdzenia, że kantyki te mają pochodzenie kultowe. W w. 21 posiadamy „śpiewajcie”, co dobrze odpowiada sytuacji przedstawionej w części pisanej prozą. Niewiasty wzięły bębenki i tańczyły. Przypomina to 1 Sm 18, 5n, gdzie podobnie niewiasty wychodzą naprzeciw mężów wracających z wojny. Tu nie mamy jednak podobnej sytuacji. Cały Izrael przeszedł przez Morze Trzciniowe. Można to tylko zrozumieć na tle sytuacji liturgiczno-kultowej. Niewiasty grały i tańczyły, a reszta wiernych szła ich śladem. Czyniono tak w okresie Świąt. Wtedy była odpowiednia pora, aby śpiewać na cześć Boga — Zbawcy Ludu Bożego.

W. 1 posiada zmienioną formę „śpiewajcie” na „zaśpiewam”. Jesteśmy w odrębnej sytuacji. Jeżeli tam chodziło o pobudzenie do wspólnego dziękczynienia, to tutaj całość wykonuje znany nam z Psalmów przewodnik chóru. Jednostka zastępowała cały lud Boży zbrany w miejscu świętym. Inni brali czynny udział w wychwalaniu Boga Jahwe za Jego dobroć. „Ja” hymnu przechodzi automatycznie w „ja” zbiorowe.

Jeżeli sobie chcemy lepiej uzmysłowić odtworzenie tych hymnów w czasie świąt, to musimy pamiętać o okoliczności „wspominania” dawnych „czynów Jahwe”. „Czyny” te trzeba było zaktualizować dla ogółu wierzących, aby ich podnosiły na duchu. Z hymnu dziękczynnego łatwo było wyprowadzić wniosek na temat miłości Jahwe do swego ludu. Trudno dzisiaj rozstrzygnąć, ile racji ma I. E. Engnell³, który utrzymuje, że istniał wpływ Babilonii, opisujący walkę Marduka z mocami ciemności, na omawiany hymn i cały kult Izraela. Prawdą jest, iż Izrael od początku wierzył w historyczność pokonania armii egipskiej przez Jahwe. Nie można tu mówić o jakimś micie.

3. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA. Wyjaśnienie normalne, wiersz po wierszu znajdzie czytelnik w każdym komentarzu do Księgi Wyjścia. Nam chodzi raczej o wypuklenie głównych idei, około których grupują się inne jakoby ich następstwo logiczne.

a) W. 18 nazywa Boga „Królem na wieki, na zawsze”. Znał ten tytuł⁴ Kanaan i nadawał go dwom swoim bóstwom: El, z racji aktu

³ I. E. Engnell, *Paesah — Massot and the Problem of Patrinitism*, *Orientalia Sueciana* 1 (1953) 39 nn.

⁴ W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, wyd. 2. Berlin 1966; A. S. Kapelrud, *Nochmals Jahwe mälak*, VT 13 (1963) 2.

stworzenia i źródła wszelkiego życia, oraz Baalowi dla jego troski o ludzi. Tytuły te łatwo przeniósł Izrael na Jahwe. W naszym hymnie ukazują się tak pojęcie opiekuna swoich poddanych (w. 2. 3) jak i stwórcy ludu Bożego (w. 16). Nie wiadomo, który z tych tytułów jest starszy. Nas interesuje znaczenie Boga jako dobroczyńcy, bo o nim jest więcej mowy w hymnie.

Na starożytność tytułu Króla w odniesieniu do Jahwe wskazują fakt używania go przez autorów piszących poematy jeszcze w epoce Sędziów (np. Lb 23, 21; Pp 33, 5; 1 Sm 8, 7). Bóg chciał przebywać wśród swojego ludu jako Król i obrońca. Idea ta była żywa przede wszystkim w Izraelu północnym jako wynik wyboru Izraela na lud Boży i przymierza w nim zawartego, co ilustrowano pojęciem „przymierza” znanego z kontaktu z mocarstwami hetyckimi⁵ i mezopotamskimi. Podkreślano tym sposobem już w zaczątku teokrację, czyli panowanie Boga na świecie, skąd wyłoni się eschatologia. Zaznaczył to autor w słowach „na wieki, na zawsze”.

b) Drugim ważnym przedmiotem Boga w tym hymnie dziękczynnym jest jego nieporównywalność. Wiara Izraela wyraża się w w. 11. Zaczyna się pytaniem retorycznym: „Któż”. Odpowiedź brzmi: „Nikt”. Dowodem jest pokonanie wojska egipskiego. W w. 12 mówi autor o czynach i cudach zdziałanych przez Boga, pozwalających ludowi Bożemu egzystować w kręgu kulturowym, do którego zmierzał po wyjściu z Egiptu. Znajdujemy tu wytłumaczenie na powiedzenie: „Wśród bogów” (w. 11b) i „przemożny w świętości” (w. 11d). Można tu znać razem z w. 12 albo jako zakończenie części I, albo jako początek II. Normalnie w historii zbawienia występują razem: wyjście z Egiptu, podróż przez pustynię Synaju łącznie z wkroczeniem do Ziemi Obiecanej (por. Pp 6, 2nn; 26, 5nn; Joz 2nn; 1 Sm 12, 3; Jer 2, 6n; 32, 21n; Am 2, 10: itd.). Ważnym czynnikiem jest tytuł „w świętości” (w. 11n) w kontekście z innymi bogami (w. 11b). Przeżycie świętości Boga łącznie z niezrównanym Jego majestatem niszczącym napadających wrogów był podstawą praktycznego monoteizmu⁶. „Przemożny” równa się pojęciu hebrajskiemu: *nor'a* przekładanemu często jako „straszny” a w rzeczywistości: „Godny czci”. Świętość budzi w człowieku jakąś bliżej niewypowiedzianą bojaźń, która dawała mu przeżycie własnej słabości, więcej — nicości. Był to przymiot pozytywny — poczucie siły i potęgi (por. Ps 99, 3; 111, 9; Iz 29, 23). Nic dziwnego, że właśnie czyny Boże, jakich dokonał w historii Swojego ludu, były przedmiotem tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Dzięki nim nadano Jahwe nazwę Król, bo można Go było nazwać „wybawcą” (w. 2b).

⁵ Inne właściwości semantyczne *berit* por.: E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, Berlin — New York, 1973.

⁶ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, wyd. 7, Stuttgart — Göttingen 1962, s. 143 n; C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahwe in the Old Testament*, Leiden 1966, specjalnie s. 97.

c) W. 3. nazywa Boga „Mężnym we wojnie”, dosłownie: „Mężem wojny”. Nie chodzi o jakiegoś boga wojny. Podkreśla się tylko pomoc w zniszczeniu wrogów. Wyrażają to bliżej obrazy takie jak: „prawica” (w. 6a i 6c) lub „ogromna wielkość” (w. 7a) czyli potęga. Poeta posługuje się konkretami, chcąc dać wyobrażenie wielkości Boga. Stąd mówi się o „gniewie” (w. 7c), wysłanym przez Boga; twierdzi się, że Bóg „zakipiał złością”, „dmuchnął wiatrem” (w. 10a). Nie zapomnijmy, że mamy do czynienia z poezją, która sobie może pozwolić na taki język. Wszchemoc Boga przedstawia nam przeciwieństwo w w. 9 i 10. Dumna przemoc wroga, która nie liczyła się z Jahwe, uległa i utonęła w morzu. Stąd to częste powtarzanie w różnych odcieniach o „koniach i wozach”, które utonęły (por. W. 1 cd; 4 abcd; 5 ab; 10 cd; 12 ab).

d) Czym w takim ujęciu jest natura? Narzędziem w rękę Boga (w. 8). Co dziwnego, że wrogowie się przerazili, jeżeli „fale morskie zdrętwiały”? Pierwsza część (w. 2—10) jest tylko wstępem do punktu kulminacyjnego całości, jakim jest opanowanie Kanaanu. „Święta ziemia” (w. 13d) odnosi się podobnie jak w w. 17; „góry” cały górzysty kraj Palestyny — „własności” Boga. Każdy król posiadał „własność” („skarb” — *segulla*, por. Wj 19, 5—6). Tutaj *nahālā* posiada podobne znaczenie. Z ludów Palestyny mowa jest, mowa w hymnie o dwu najważniejszych: Filistynach (w. 14d) i Kananejczykach (w. 15ef), w osobach ich władców. Z ludów zajordańskich wspomina się tylko królów Edonu i Moabu.

4. WYJAŚNIENIA TYPICZNE. Śpiewanie tego hymnu dziękczynnego w kulcie miało jeszcze inną wymowę. Egipt uchodził w tradycji religijnej za symbol siły, która starała się odwieść lud Boży od jego celu i przeznaczenia, a przede wszystkim od dobroczyńcy jakim był Jahwe. Gdy rodziły się trudności związane z dojściem do Ziemi Obiecanej, wraca stale magnes Egiptu (por. Lb 13, 1—14; 23 itd.). Egipt stanowił pokusę dla ludzi bez ideału (por. Wj 14, 12; Lb 11, 5), choć wiadomym było, że Lud Boży był tam ciemniony (Wj 1—13). Siła ta stale jednak przyciągała słabe jednostki (por. Jer 44, 8). Egipt urósł do roli symbolu zła i bezbożności. Nic dziwnego, że wypadek nad Morzem Trzciniowym przeszedł do liturgii Kościoła. W *Exultet* śpiewamy⁷: „jest to ta sama noc, w której niegdyś ojców naszych, synów Izraela, wywiodłeś z Egiptu i przeprowadziłeś suchą nogą przez Morze Czerwone. Jest to ta sama noc, która światłem ognistego słupa rozpostarła ciemności grzechu, a teraz ta sama noc uwalnia wszystkich wierzących w Chrystusa na całej ziemi od zepsucia pogańskiego życia i od mroku grzechu, do łaski przywraca i gromadzi w społeczności świętych”.

Tekst ten zależny jest od 1 Kor 10, 1—3, gdzie powiedziano między innymi, że *Nasi ojcowie wszyscy co prawda zostali pod obłokiem,*

⁷ Tekst polski z oficjalnego przekładu w *Mszale Polskim*.

wszyscy przeszli morze i wszyscy byli ochrzczeni (w imię) Mojżesza w obłoku i w morzu...

Podkreślono w tych dokumentach dwie rzeczy:

1) Lud wybrany nazwano „naszymi przodkami”. Gmina Koryntu składała się głównie z pogan, nie Żydów. Św. Paweł uznawał tym samym Izraela Starego Testamentu za duchowego przodka chrześcijan. W Liście do Galatów (6, 16—16) nazywa chrześcijan „Izraelem Bożym”. „Obłok” i „Morze” wprowadza nas w kontekst Wyjścia z Egiptu. Przejście przez Morze równało się uwolnieniu z sytuacji pogańskiej, a „obłok” symbol obecności Bożej łącznie z wyjściem z Egiptu był symbolem chrztu świętego. Interwencja Boża miała kiedyś na celu zgromadzenie ludu Bożego wokół osoby Mojżesza i zawarcie przymierza (Wj 19, 5—6; 24, 8). Podobnie chrześcijanie przez chrzest święty wchodzą w ścisłą łączność z Chrystusem, stając się tym samym ludem przymierza.⁸

Wypełniając typologię Starego Testamentu wprowadzają sakramenta święte do eschatologii u mesjanizmu społecznego. Uświęcony Lud Boży staje się już obecnie ludem mesjanistycznym, Izraelem „według Ducha” (1 Kor 10, 18.)⁹ Jesteśmy wolni od wrogów i niewoli grzechu.

5. UWAGI KOŃCOWE. Streszczając to, co wyżej powiedziano, trzeba podkreślić silne monoteistyczne zabarwienie hymnu. Autor nie walczy z obcymi bogami, występuje tylko przeciw wrogom ludu Bożego. Wynik walki i opanowania „Ziemi Świętej” jest bardziej wynikiem interwencji Bożej niż działania ludzkiego. Przypomina to specyfikę Jahwizmu w wydaniu pokoleń skoncentrowanych wokół Efraima i Manasses, gdzie z trudnością godzono się z faktem istnienia króla ziemskiego w Izraelu. Stąd doniosłość zakończenia hymnu nazywającego Boga Królem, którego zadaniem była obrona podlegającego Mu w sposób specjalny ludu.

Pierwotnie istniał tylko krótki hymn Miriam zachęcający wiernych do oddania czci Bogu jako Wybawcy. Z biegiem czasu rozbudowano zawartą w nim myśl: „Niezrównany Pan”, który wtrącił niezwyciężoną armię Faraona do morza. Utworzony w ten sposób hymn zawierał również drugą część opiewającą szczególną opiekę Bożą nad Izraelem w ziemi Kanaan. Podkreślono uniwersalizm królewskiego tytułu Boga.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW BOROWSKI, CRL

⁸ Tekst i wyjaśnienie por. Ks. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965; (Pismo św. N. T.) s. 220 ab; T. Ballarini, *Paolo, Vita, Apostolato*; Scritti, Marietti, Torino (1968), s. 492 ab; H. D. Wendland, *Die Briefe an Korinther*, Göttingen 1965, wyd. 11, s. 71.

⁹ Por. O. A. Jankowski OSB., *Ku zbawieniu poprzez ekonomię Starego Prawa*, w: *Drogi Zbawienia*, Poznań—Warszawa—Lublin (1970), s. 106—143, specjalnie: s. 141—143.

POKŁON MAGÓW (Mt 2, 1—12)

W poprzednich dwu perykopach Mateusz starał się ukazać zasadnicze prawdy o osobie Jezusa. Sporządził w nich niejako kartę wizytową, w której przedstawił Jego pochodzenie ziemskie z rodu Dawida poprzez Józefa, oraz sposób, w jaki się zjawił On na świecie, mimo że Józef nie jest Jego naturalnym ojcem, a Maryja w chwili poczęcia była i pozostała dziewicą. Teraz autor pierwszej Ewangelii pragnie wykazać, że mimo owych nadzwyczajnych okoliczności narodzenia Mesjasza, może nawet mając na myśli tych, którzy uważali, że Mesjasz zjawi się niespodziewanie bez możliwości określenia miejsca przybycia (por. J 7, 27)¹. Jezus przybył rzeczywiście, bo znane jest miejsce Jego urodzenia, ucieczka do Egiptu i pobyt w Nazarecie a wszystko to miało miejsce wtedy, gdy w Palestynie rządził Herod Wielki, ojciec Archelausa.

Wyraźne chęci wskazania na miejsce i czas w następujących perykopach dowodził cały szereg nazw miejscowości i odniesień chronologicznych².

I. STRUKTURA PERYKOPY

Uważna lektura opowiadania o magach pozwala dostrzec przypuszczalne założenia strukturalne jej autora. Jej podstawę stanowią wymienione w niej dwie nazwy miejscowości: Jerozolima i Betlejem. W tych dwóch miejscowościach skoncentrował on po kilka scen, które wydają się sobie odpowiadać nawzajem.

Opowiadanie omawia zasadniczo dwa wydarzenia: pierwsze, w którym zasadniczą rolę odgrywa Herod w Jerozolimie, oraz drugie, w którym rolę główną odgrywają magowie w drodze do Betlejem i w samym Betlejem. W obu jest mowa o szukaniu Mesjasza: przez Heroda w Piśmie św., oraz przez magów — osobiście w Betlejem.² W pierwszym i drugim jest mowa o gwieździe: w pierwszej części o jej istnieniu i zniknięciu w Jerozolimie, w drugiej — o ukazaniu się jej w drodze do Betlejem oraz wskazaniu miejsca, gdzie jest Dziecię. A. Paul doszukuje się jeszcze innej regularności w budowie perykopy: W Jerozolimie stawiane są pytania: magowie pytają Heroda o miejsce

¹ Por. R. Brown, *The Gospel according to John 1—XII*. A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, New York 1966, 317 n.

² Na to zwracano już wcześniej uwagę. Por. K. Stendhal, *Quis et Unde*. An Analysis of Mt 1—2, *Judentum, Christentum, Kirche*. Festschrift für Joachim Jeremias, Berlin² 1964, 94—105; zob. też J. Duncan — M. Derret, *Further Light on the Narratives of the Nativity*, w: „*Novum Testamentum*” 17 (1975) 81—108, a zwł. 95—105.

narodzenia Chrystusa (ww. 1—2). Magowie otrzymują na nie odpowiedź przez pośrednictwo gwiazdy w Betlejem (ww. 9—10). W Jerozolimie Herod przerażony pyta o Chrystusa autorów ksiąg świętych (ww. 3—6), w Betlejem — magowie uradowani znajdują Chrystusa w osobie Jezusa i oddają Mu pokłon (w. 11). W Jerozolimie Herod domaga się od magów odnalezienia Chrystusa i powrotu z wiadomością do stolicy (ww. 7—8), w Betlejem — magowie postanawiają wracać inną drogą do krainy swojej (w. 12). W ten sposób zarysowuje się walka między Jerozolimą i Betlejem³.

Inną regularnością jest w perykopie użycie wyrazu *gennaō*, przez który autor nawiązuje do poprzednich perykop. Forma przymiotnika słownego: *gennethentos* przypomina *biblos geneseōs* z Mt 1, 1, *ex hēs egennēthē* z 1, 16, *hē genesis* z 1, 18. Nie jest to nawiązanie przypadkowe; powtarzający się ten sam motyw wskazuje na zaakcentowanie „genezy” Jezusa na ziemi. Związek perykopy o magach z poprzednimi uwidocznił się także we wprowadzającym *tou de*, podobnie jak to miało miejsce w 1, 18, gdzie spotykamy tę samą formułę wprowadzającą. Charakterystyczne jest jednak w tym zdaniu wprowadzającym opuszczenie tytułu mesjasza: *christos*. Również to pominięcie jest uzasadnione tym, że w opowiadaniu nie chodzi o ustalenie tożsamości Jezusa, jak w genealogii, ale o miejsce i czas jego narodzenia. Odpowiedź na to pytanie, kim jest Jezus, została tutaj sformułowana pośrednio, gdyż godność mesjańska Jezusa podkreśla właśnie miejsce jego narodzenia, mające swój ścisły związek z Dawidem, królem Izraela (por. 1 Sm 16)⁴.

Analiza poprzednich perykop wykazuje, że mają one swe „wzory” w tekstach starotestamentalnych. Autor ewangelii korzystał z nich świadomie, z nich też czerpał natchnienie w ustaleniu modelu konstrukcji literackiej. A skoro takie modele stoją u podstaw dwu perykop poprzednich, to domyślać się ich można również i w opowiadaniu o magach. I rzeczywiście na ślad istniejących związków naprowadzają nas pewne terminy występujące w perykopie o magach i opowiadaniu o Balaamie, znanym z Lb 22, 1—24, 25. Opowiadanie o Balaamie co do wielkości przerasta znacznie to, co czytamy w Mt 2, 1—12, ale to — jak się okazuje — nie przeszkadzało autorowi ewangelii, aby wydobyć z tej długiej historii to, co uważał za stosowne dla swojej myśli teologicznej. Tymi terminami wspólnymi w obu opowiadaniach są: gwiazda (*astēr*), oddawać pokłon (*proskynein*), Wschód (*anatolē*). Te właśnie terminy pozwalają odkryć coś więcej, a mianowicie to, że we wspomnianym opisie w księdze Liczb dostrzec można dialog między królem Moabu Balakiem i prorokiem Balaamem, który przywędrował ze Wschodu. Przedmiotem dialogu jest Izrael. Ballam, chociaż

³ Por. A. Paul, *L'evangile de l'Enfance selon s. Matthieu*, Paris 1968, 68 n.

⁴ J. Łach, *Jezus, syn Dawida*, Warszawa 1973, 115—117.

jest prorokiem pogańskim, staje się instrumentem Bożym do przekazywania prawdy o rzekomym intruzie, jakim jest Izrael na polach moabskich. Otóż i w opowiadaniu o magach mamy dialog prowadzony z nimi przez Heroda a przedmiotem dialogu jest Jezus, który jest królem Izraela⁵. Lektura opowiadania z księgi Liczb wykazuje istnienie całego szeregu innych szczegółów, nie posiadających analogii z opowiadaniem o magach. To jednak wcale nie podważa naszego spostrzeżenia o istniejącym podobieństwie motywów, oraz tego, że nie są one bynajmniej przypadkowe.

II. EGZEGEZA TEKSTU Mt 2, 1—12

Tou de Iesou gennethentos — gdy przeto Jezus narodził się... W ten sposób rozpoczyna się relacja o magach. Zakłada się już przebywanie Jezusa pośród mieszkańców Palestyny, chociaż nie powiedziano wcześniej nic na temat samych wydarzeń z narodzeniem związanych a podawanych przez Łukasza. Fakt ten przez autora pierwszej ewangelii nie był rozpatrywany także w poprzedniej perykopie. Dostrzegamy znaczną różnicę między tą relacją a opisami apokryficznymi, pełnymi niezwykłych szczegółów, jakie towarzyszyły zjawieniu się na świecie mesjasza w ciełe ludzkim⁶. Partykuła *de* łączy rozpoczynające się opowiadanie z poprzednimi. Z nich już czytelnik dowiedział się, kto to jest Jezus, dlatego też nie ma teraz potrzeby powtarzania tytułu *Chrystus*, który został wyjaśniony we wcześniejszych perykopach. Na umieszczenie tutaj imienia Jezus, a nie Chrystus wpłynąć musiał fakt, że przedmiotem opowiadania o magach jest to, co towarzyszy zjawieniu się Chrystusa w ciełe.

En Bethleem — w *Betlejem*... precyzuje ściślej miejsce narodzenia i jest równocześnie nawiązaniem do idei znanej ze starotestamentalnej tradycji, że Mesjasz ma pochodzenie dawidowe (1 Sm 16, 4). Było ono miejscowością o poważnym znaczeniu zwłaszcza w czasach, gdy Jerozolima znajdowała się jeszcze w rękach Jebuzytów. Nazwa miasta pochodzi z czasów przedizraelskich. W listach amarneńskich występuje nazwa *Bet-lahamu*. Świadczy ona, że w miejscowości tej znajdował się dom (*bet*) bóstwa Lahamu, który był bogiem wojny. Wymienia go epos Enuma-elisz⁷. Arabowie słysząc nazwę *betlahm* mają na myśli „dom chleba”, lub „dom mięsa”. *Ihm* w językach semickich oznacza główny przedmiot pożywienia: na terenach bardziej cywilizowanych jest to chleb, na stepach — mięso zwierzęce, nad morzem — ryba⁸.

⁵ A. Paul, *L'evangile de l'Enfance*, dz. cyt. str. 100—103.

⁶ Por. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 4 1968, I, 272—309.

⁷ Por. ANET, 61—70.

⁸ Por. Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, III. Das goldene Zeitalter Davids, Innsbruck 1959, 99, przyp. 16.

Miasto te, odległe od Jerozolimy o ok. 7 km w kierunku południowym, podobnie jak Bet-Geder, czy Kiriath-Jearim zamieszkałe przez klan Efratejczyków (por. 1 Krn 2, 51; 4, 4; zob. Rt 1, 2) znano także pod nazwą Efrata (por. Mich 5, 1; Rt 4, 11; 1 Krn 2, 24). Jak świadczy Joz 15, 59 zaliczone ono zostało do posiadłości Judy. Było miejscem zamieszkania pewnego lewity w czasach Sędziów (Sdz 17, 7), ojczyzną szeregu znamienitych mężów, jak Booza (Rt 2, 1), Jessego (Rt 4, 22; 1 Sm 16, 1), synów Seruji (2 Sm 2, 32) a zwłaszcza Dawida (1 Sm 17, 17 i in.)⁹. Dopiero teksty proroków i nowotestamentalne nadają miejscu urodzenia Dawida znaczenie teologiczne.

Nazwa *Betlejem Judzkie* ma tutaj znaczenie podwójne. Najprzód przymiotnik „Judzkie” wyraźnie precyzuje, że w opowiadaniu chodzi o miasto na terenie posiadłości plemienia Judy w przeciwieństwie do innego Betlejem, leżącego na terenie posiadłości Zabulona (Joz 19, 15), które było miejscem urodzenia sędziego Ibsena. Obecne hebr. *bet lehem haggelilit* leżące między Nazaretem i Haifą zostało usytuowane na terenie prawdopodobnie starożytnego Betlejem galilejskiego. Po wtóre przymiotnik ten dodany do nazwy miasta nawiązuje do tradycji pokolenia Judy, szczególnie do błogosławieństwa danego mu przez Jakuba (Rdz 49, 9—10).

Za czasów Heroda króla... W ten sposób autor podał chronologię narodzenia Jezusa. Nie jest ona dokładna, nie podano tu nawet, o którego Heroda chodzi. Wyjaśnia tę wątpliwość dopiero w. 22 opowiadania o ucieczce do Egiptu. Stąd wiadomo, że autor wymienia tutaj imię Heroda Wielkiego, który zyskał władzę w r. 40 przed Chr. dzięki rzymskiemu senatorowi, albowiem ostatni król dynastii hasmonejskiej Arystobul II (40—37) związany był z Partami przeciw Rzymianom. Z pomocą wojska rzymskiego Herod wkroczył do Jerozolimy w r. 37 i dzięki zręczności, jaką wykazał w okresie walki o władzę w Rzymie, utrzymał się na tronie także po r. 23, kiedy ostatecznie został pokonany Antoniusz, a cesarzem został Oktawian. Herod sprawował rządy do śmierci, która nastąpiła między 27 marca i 11 kwietnia r. 750 od zał. miasta Rzymu, czyli w 4 roku przed pocz. ery chrześcijańskiej. Era chrześcijańska, której początek (tj. 1 rok) wyznaczono na r. 754 od zał. Rzymu, rozpoczyna się przeto później, niż zjawił się na świecie Chrystus. Błąd powstał z powodu mylnych obliczeń mnicha Dionizego Małego żyjącego w w. VI.

Autor pierwszej ewangelii mówi o magach ze Wschodu. Tym samym wyjawia się on wiążąc ich szczególnie z ludźmi z Persji¹⁰, wier-

⁹ Por. o Betlejem: F. M. Abel, *Geographie*, II, 276; L. Vincent, *Bethléem, Le sanctuaire de la Nativité*, RB 45 (1936) 544—574; 46 (1937) 93—121; D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalem² 1955, 82—165; J. Bagatti, *Bethleem*, RB 72 (1965) 270—272.

¹⁰ Por. na ten temat G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930, 99.

nymi uczniami Zaratustry i pilnymi stróżami jego doktryny. W czasach poprzedzających erę chrześcijańską mieli oni niemały wpływ nie tylko na religię, ale i na politykę¹¹. Ich zainteresowania filozoficzno-teologiczne były przyczyną dociekań związanych z astrologią i astronomią, a fama o ich wiedzy mogła być znana także w Palestynie. Prawdopodobnie ten wzgląd stał się przyczyną wprowadzenia ich do kerygmy, której tematem było uznanie w Jezusie Mesjasza.

Według opowiadania ewangelisty bezpośrednią przyczyną przyjścia ich do Jerozolimy była gwiazda. Gwiazdę tę mieli oni widzieć na Wschodzie (2, 2), ona ich miała przyprowadzić do Jerozolimy, co zdaje się wynikać z zapytania Heroda o czas jej ukazania (2, 7) i wreszcie miała ona prowadzić ich po wyjściu z Jerozolimy i zatrzymać się nad miejscem.

Jak należy tłumaczyć zjawisko wspomnianej gwiazdy? Od dawna stanowi ona *crux exegetarum*, kiedy się starają wyjaśnić je historycznie. Różne były to tłumaczenia:

Najdłużej wyjaśniano wzmianki o gwieździe w perykopie i o magach zjawiskiem tzw. „wielkiego układu” planet Jupitera i Saturna w znaku Ryb, który miał miejsce w 7 roku przed Chr. Ponieważ Jowisz uważany był w starożytnej astrologii na Wschodzie za gwiazdę królewską, Saturn za gwiazdę Izraela, zaś obraz gwiezdny Ryby wskazywał czasy ostateczne, dlatego sądzono, że w ten sposób zorientowani mędrcy mogli dojść do przekonania, że chodzi o króla izraelskiego¹².

Tłumaczono też ów tekst zjawiskiem komety, która miała być przewodnikiem magów poczynając od ich ojczyzny, aż do domu rodziny Jezusa w Betlejem. Hipotezę tę przyjmował już Orygenes, a po nim cały szereg starszych i nowszych autorów. W ten sposób tłumaczył tekst Polak, A. U. Fic¹³.

Tak ten ostatni, jak i wszyscy inni naptykając na trudności w samym tekście, szczególnie w wypowiedzi o prowadzeniu mędrców z Jerozolimy do Betlejem i zatrzymaniu się gwiazdy nad miejscem zamieszkania Dziecięcia, uciekają się do często dziwnych interpretacji tychże. Oto jak pisze ks. A. Fic: „Jeżeli przerażają nas takie wyrażenia, jak „szła przed nimi” (gwiazda), „stanęła”, to wystarczy przypomnieć sobie opowiadania autorów starożytnych, którzy w ten sposób opisują prowadzenie ludzi przez gwiazdy. Należy też pamiętać, że w pojęciu starożytnych Semitów przyroda, zwłaszcza niebieska,

¹¹ Por. S. Garofalo, *Gli evangeli*, Marietti 1964, 14.

¹² Por. E. Nellesen, *Das Kind und seine Mutter*, SBS 39, Stuttgart 1969, 118. Cytuje on E. Stauffera, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 34—36. 49 n.; H. W. van der Vaart-Smita, *Geboren zu Bethlehem. Weihnachten, wie es wirklich war*, Düsseldorf 1961, 116—118; H. J. Gamma, *Sachkunde zur biblischen Geschichte*, München 1965, 123—125; H. A. Mertensa, *Handbuch der Bibelkunde*, Düsseldorf 1966, 704—706.

¹³ A. U. Fic, *Jezus Chrystus, Tajemnice dzieciństwa*, Poznań 1951, 230.

była bardzo ożywiona; gwiazdy uchodziły nawet za istoty żyjące, były poruszane przez aniołów lub nawet z nimi się utożsamiały¹⁴.

W powyższej wypowiedzi zauważyć można, przyznać to musimy, wielką troskę o zachowanie historyczności opowiadania, i dlatego dopiero tam, gdzie nie można w żaden sposób wyjaśnić opisywanych zjawisk, próbowano się uciec do pojmowania tych części opisów jako przenośnie, obrazy, twierdzenia o charakterze teologicznym, wypowiedziane przy pomocy specjalnego rodzaju literackiego. Czytelnikowi łatwo dostrzec te usiłowania. Powstają przeto ze zrozumiałych względów wątpliwości, czy rzeczywiście takie były zamiary autora biblijnego, czy owe przenośnie i obrazy nie były stosowane przez niego już tam, gdzie doszukujemy się jeszcze relacji historycznej. Okazuje się, że próby historycznego wyjaśnienia zjawiska gwiazdy, czy kometa, czy konstelacja gwiazd, czy nawet cudownym słupem ognistym, podobnym do tego, który prowadził Izraelitów przez pustynię synajską, nie są wystarczające i nasuwają wątpliwości. Wydaje się przeto, że mamy tutaj do czynienia z trudnym do odczytania rodzajem literackim, który jest obecnie zapoznany.

W opowiadaniu, które omawiamy, główny temat stanowi nowonarodzony król żydowski (*gdzie jest mający się narodzić król...*, w. 1). Otóż ten temat kojarzyć się mógł z gwiazdami. Według wierzeń ludów starożytnego Wschodu każda nowa gwiazda zjawiająca się na firmamencie miała oznaczać narodziny jakiejś znacznej osobistości, szczególnie zaś króla. Co więcej — każdy człowiek miał jakąś „swoją gwiazdę”. Ciekawy wywód znajdujemy w tej materii u Pliniusza Starszego¹⁵ w jego *Historia naturalis*. Zna on te poglądy ludu i stara się je podważyć, uważając za niedorzeczność rodzenie się gwiazdy ze zrodzeniem się człowieka. Gwiazdy te bowiem musiałyby również zniknąć z firmamentu z chwilą śmierci każdego człowieka. Ale przekonanie to nie było tylko przymiotem ludzi nieuczonych. Swetoniusz bowiem, opisując pobyt w Apolonii cesarza Augusta, w towarzystwie Agryppy, podaje, że udał się on do astrologa, który przepowiadał Agryppie z jego gwiazdy taką niewiarygodnie wspaniałą przyszłość, że cesarz obawiał się podać Theogenosowi astrologowi datę swoich urodzin, aby się nie wydało, że jego gwiazda zdradziło może niższość cesarza. Ale gdy Theogenos rozpoznał jego losy i upadł na twarz, wtedy August uwierzył w swoje przeznaczenie, kazał opublikować horoskop, oraz polecił wybić monetę srebrną z wizerunkiem Kaprikorna, który był jego właśnie gwiazdą¹⁶. Z zapisu Swetoniusza wnioskować można, że przekonanie o związku losów ludzkich ze zjawiskami gwiazdowymi były rozpowszechnione szeroko.

¹⁴ Tamże, 230—231.

¹⁵ Pliniusz Starszy, *Historia naturalis*, II, VI, 8.

¹⁶ Por. G. Swetoniusz, *Zywoty cesarzy* — przekł. polski J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1960, 121 n. Por. też A. Paul, dz. cyt., 105.

Ale i sama lektura Biblii dowodzi czegoś podobnego. Według jej różnych autorów gwiazdy przepowiadały poniżenie Egiptu i Babilonu (Iz 13, 10), dawały znaki o śmierci faraona (Ez 32, 7), czy też o mającym nadejść dniu Jahwe (Joel 2, 10; 4, 15). W apokaliptycznych tekstach ewangelii synoptycznych też znajdują się wypowiedzi o znakach dawanych przez gwiazdy (por. Mk 13, 25; Mt 24, 29). W Apok 6, 13 i 8, 10 jest mowa nawet o spadaniu gwiazd na ziemię. W biblijnych tekstach symbolizują one dwanaście izraelskich pokoleń (Apok 12, 1), to samo oznaczało prawdopodobnie siedem gwiazd: Apok 1, 17, 20; 2, 1; 3, 1). Oznaczały one także króla (Ez 32, 7; Iz 14, 12), lub Mesjasza (Lb 24, 17; por. Apok 2, 28; 22, 16). Wydaje się przeto zrozumiałe, że i w opowiadaniu o magach, którzy rzeczywiście mogli przybyć do Jerozolimy, autor stworzył obrazy podobne do przytaczanych wyżej. Jeżeli to byli magowie, to autor związał ich astrologią i znajomością gwiazd. Jeżeli byli ich znawcami, mogli się z nich, w przekonaniu autora ewangelii, zorientować o nadejściu Mesjasza. Ta supozycja połączyła za sobą inne wyobrażenia, a mianowicie, że gwiazda prowadziła magów do Jerozolimy, że następnie wiodła ich do Betlejem, aż wreszcie się zatrzymała nad miejscem przebywania króla izraelskiego. Tak więc gwiazda, o której czytamy w perykopie, istniała tylko w wyobrażeniach autora opowiadania. Wprowadzając ten element wskazał na ważną w jego przekonaniu prawdę: Jezus jest królem nie mniejszym od innych królów. Jest on rzeczywiście pomazańcem Bożym¹⁷. Wychodząc z tego założenia autor przeciwstawił Jezusa przede wszystkim Herodowi i dlatego tak ułożył opowiadanie, aby ów wprowadzony element gwiazdy nie został w tym pominięty. W tym celu także wykorzystał cytaty starotestamentalny, przytoczony przez wprowadzonych do opowiadania wszystkich arcykapłanów i uczonych narodu. Otóż oni dysponując, zdawać by się mogło, pełnym arsenałem dowodów nie byli przekonani o Jezusie, nawet po upewnieniu się, że Betlejem jest według zapowiedzi miejscem jego urodzenia. To właśnie pomnaża ich winę. Przeciwnie, ci, którzy uznają Jezusa za Mesjasza nie mając tak wielkich i jasnych dowodów, godni są nie tylko podziwu ale i wiecznej pamięci.

Uznając element gwiazdy tylko za obraz, a nie rzeczywistość historyczną, w niczym nie podważamy obiektywnej prawdy o Jezusie Chry-

¹⁷ Bardzo ciekawa okazuje się egzegeza tekstu Lb 24, 17, z którego zapewne autor opowiadania zaczerpnął obraz gwiazdy, w Dokumentie Damascyńskim (VII, 18—21): „Gwiazda, tj. znawca Prawa, przybywa do Damaszku, jak napisano: „„Gwiazda wschodzi z Jakuba i z Izraela podnosi się berło””. Gwiazda, to wódz Zrzeszenia, który w chwili przybycia będzie znał wszystkich synów Seta”. Gwiazda tutaj nie ma wcale znaczenia historycznego, lecz symbolizuje człowieka. Por. na ten temat: na temat różnych interpretacji gwiazdy: A. Paul, dz. cyt., 104—115. Zob. też A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien*. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 76—84.

stusie, jego rzeczywistym narodzeniu się w Betlejem, ani też prawdy o jego dziewiczym urodzeniu, która to prawda obok wskazania na godność Józefa, przekazyciela przywilejów i zapowiedzi dotyczących jego pokolenia, stanowi główną tezę poprzedniej perykopy. Historyczność tej prawdy nie podważało wcale to, że sen, o którym czytamy w opowiadaniu był także tylko obrazem.

Elthomen proskynēsai autō — *przyszliśmy pokłonić się jemu...* jest następnym dowodem na to, co było zamiarem autora opowiadania. Magowie przekonani o zjawieniu się króla izraelskiego tylko dzięki jednemu znakowi, przybywają po to, aby się pokłonić, tj. dokonać proskynezy. Proskyneza polegała przede wszystkim na padnięciu na kolana, na zakryciu ust ręką, (sumeryjskie: *ni-tur-tur*, tzn. uczynić się małymi; babilońskie: *labām appa* — splaszczyc nos; hebrajskie: *hista-hawa* — upaść na ziemię), czyli oddaniu czci szczególnie królowi. Jeżeli przeto autor mówi o proskynezie magów, to świadczy, że gestem tym wyrażają oni wiarę w godność królewską Jezusa¹⁸, oraz Boga.

Słowa: *akousas de ho basileus Hērōdēs* — *gdy więc król Herod usłyszał...* rozpoczynają drugi akt dramatu. Herod nazwany został tutaj królem, zgodnie z rzeczywistością historyczną. Charakterystyczne jest jednak, że w dalszej części opowiadania tytuł ten został pominięty. Wydaje się, że jest to pominięcie zamierzone przez Mateusza. Wyraził on w ten sposób przekonanie, że Herod właściwie przestał być już królem dlatego, że przyszedł na jego miejsce inny król, zapowiedziany Mesjasz. Herod został odrzucony, jak kiedyś Saul, który ustąpić musiał miejsca Dawidowi, namaszczoneму przez proroka Samuela (1 Sm 16).

Hērōdēs etarachthē kai pāsa Hierosolyma met'autou — *Herod przeraził się, a z nim cała Jerozolima*. Przerazenie, o którym tutaj mowa, może mieć — według zamierzeń autora — dwa powody. Pierwszy, to zmiana na tronie, a więc wzgląd ziemski. Taki strach mógł powstać u Heroda, który obawiał się nie tylko pozbawienia go władzy, ale też sądu nowego władcy. Drugi powód — to strach przed sądem eschatologicznym, jaki miał towarzyszyć przybyciu Mesjasza¹⁹.

Archiereis kai grammateis — *arcykapłani i uczeni* (w Piśmie) — wezwani przez Heroda a wzmiankowani w opowiadaniu dowodzą wielkiej powagi sytuacji wynikłej z narodzenia Jezusa. Nazwa „arcykapłani” odnosić się może do żyjących, a usuniętych z urzędu najwyższych kapłanów w Jerozolimie. Zwyczaj pozbawiania urzędu mający przychylny polityczny, zapoczątkowany w czasach dominacji Seleucydów, mocno się dał we znaki tej instytucji w okresie rządów Heroda, a po-

¹⁸ Por. Th. Ohm, *Proskynese*, art. w: RGG³, V, 640—641.

¹⁹ Por. T. G. Smith, *The Conception of Judgement in the Fourth Gospel*, Diss. Southern Baptist Seminary 1952; E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952) 1—16.

tem w czasach rządów prokuratorów był trudnym do usunięcia zwyczajem. Mateusz piszący w okresie kadencji kapłaństwa i znający wówczas panującą sytuację w tym względzie, mówi o arcykapłanach, którzy nie sprawowali aktualnie urzędu, oraz o aktualnym arcykapłanie. Autor nie wymienia żadnego imienia arcykapłana z okresu rządów Heroda Wielkiego. Zresztą to mu nie było potrzebne.

Uczeni w Piśmie pochodzili z różnych środowisk, a szczególnie spośród Faryzeuszów i Saduceuszów. Dzięki znajomości Pisma św. mieli oni prawo nauczania, zabierania głosu w dyskusjach. Autor wspomina ich w opowiadaniu dlatego, aby wypowiedzi przytaczanej ze St. Testamentu nadać rangę trafności jej stosowania do mającego przyjść Mesjasza. Uwaga o zebraniu wszystkich arcykapłanów i uczonych ludu nie oznacza tutaj wcale, że z całej Palestyny zostali zwolani żyjący arcykapłani i uczeni, ale że chodzi o tych jedynie, którzy byli jego przedstawicielami i zasiadali w Sanhedrynie, będącym autentycznym przedstawicielem narodu²⁰.

Cytat ze Starego Testamentu, dokładnie z księgi Micheasza 5, 1 w TM: *w^eattāh bēt-lehem 'efrātāh šā'ir lihjôt b^ealpē j^ehūdāh* — a ty Betlejem Efraha najmniejszym będące wśród plemion judzkich — odbiega swym brzmieniem od tego, który został przytoczony w naszym tekście. Zamiast bowiem określenia „Efrata” podano „ziemio Judy”, co nie tylko odróżnia je od miejscowości w posiadłościach Zabulona (Joz 19, 15', ale nawiązuje do idei mesjańskich związanych z Dawidem (por. Sdz 17, 7—9; 19, 1—18; Rut 1, 1; 1 Sm 17, 12). Nadto Mateusz nie mówi, że Betlejem jest najmniejsze, ale że *nie jest najmniejsze* (*oudamōs* — wcale nie²¹). Nie wiemy, skąd autor pierwszej Ewangelii zaczerpnął taką wersję tekstu. Możliwe, że pochodziła ona z aktualnej interpretacji uczonych w Piśmie. Jest to chyba parafraza tekstu oryginalnego, który faktycznie i tak można zrozumieć. Można bowiem mówić: „jesteś wprawdzie najmniejsze, ale z ciebie wyjdzie...” albo „wcale nie jesteś najmniejsze, bo z ciebie wywodzić się będzie...”²². Nie jest też wykluczone, że zmiana jest dziełem ewangelisty, który sam dokonuje parafrazy tekstu²³ po to, aby lepiej uwydatnić prawdę, którą zamierzył. Inna zmiana, wprowadzona przez autora znajduje się w drugiej części cytatu. Zamiast bowiem: „z ciebie mi wyjdzie ten, który będzie władał w Izraelu (TM: *mim^ekā li jēšē'*) czytamy: z ciebie bowiem wyjdzie wódz... (*ek sou gar exeusetai hēgoumenos*). Znow więc znajdujemy tutaj określenie wprost (wódz), zamiast omówienia, obrazu, użytego przez Micheasza.

²⁰ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. II. Kultura, Poznań 1958, 171—180.

²¹ W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin⁵ 1958, 1172.

²² Por. W. Szczepański, *Cztery Ewangelie*, Wstęp, nowy przekład i komentarz, Kraaków 1917, II, 10.

²³ Por. A. Paul, dz. cyt. str. 130.

Dalsza część cytatu odbiega od tekstu Mich 5, 1 jeszcze bardziej, gdyż pomijając wzmiankę o pochodzeniu „wodza”, o losach wygnanych, którzy powrócą (5, 2), Mateusz podaje dopiero, że ów wódz będzie pasterzował nad ludem moim, nad Izraelem, co odpowiada tylko częściowo tekstowi Mich 5, 3: *i powstanie, a paść będzie mocą Jahwe*. Ów celowo dokonany przeskok uwydatnia mocno przymioty Mesjasza, który podobnie jak kiedyś Dawid pasący trzodę swego ojca, będzie pasł, czyli rządził, ludem Ojca niebieskiego. Idea pasterza ludu izraelskiego, sprawowana z ramienia Boga, znana jest z szeregu tekstów. Pasterzem nazwany został Mojżesz (Ps 77, 21), Jozue (Lb 27, 15—20), Dawid (Ps 78, 70 nn.; 2 Sm 7, 8; por. 2 Sm 5, 2; 24, 17). Władza „pasterza” została przez Boga zlecona, gdyż On sam jest jego pasterzem (Rdz 49, 24). A już w sposób szczególny pasterzem ma być ten, który przyjdzie, aby prowadzić trzodę mądrze i roztropnie (por. Jer 3, 15; 23, 4). Nie będzie wielu pasterzy, lecz tylko jeden; będzie nim nowy Dawid (Ez 34, 23 n.). Pod tym jednym pasterzem zjednoczone zostaną Juda i Izrael, które były dotąd nieprzyjaciółki, złączą się one w jeden naród (Ez 37, 22, 24; por. Mich 2, 12 n.). Takiego idealnego pasterza całego Izraela przedstawia w opowiadaniu o magach Mateusz, gdy przytacza tekst prorocstwa²⁴.

Autor opowiadania przedstawia nową scenę. Jest nią namawianie magów przez Heroda, aby dowiedzieli się o nowym królu i aby mu o nim donieśli. W ten sposób daje on poznać charakter Heroda, który nie jest zdolny przeciwstawić się samolubnej i przyziemnej polityce mimo tak przekonywującej wypowiedzi proroczej. Autor charakteryzuje w ten sposób Jerozolimę, która symbolizuje cały naród izraelski, a szczególnie przywódców tego narodu. Właśnie owi przywódcy stają się wrogami Jezusa. Taką charakterystykę zapoczątkowaną w niniejszej perykopie Mateusz podaje w całym dziele²⁵. Najbardziej wymownym tekstem w tym względzie jest opis dyskusji na temat synostwa dawidowego Mesjasza (Mt 22, 41—44). Według Mateusza Mesjasz jest synem Dawida i o tym przekonani są wszyscy. Jednak uznanie w nim Jezusa, a zwłaszcza w połączeniu z prawdą o synostwie Bożym Mesjasza okazało się niemożliwe. Argumenty po temu były niezaprzeczalne: *I nikt nie mógł mu odpowiedzieć słowa, ani też nikt nie ośmielił się od tej chwili pytać go o cokolwiek* (Mt 22, 44), ale one nie przemogły złej woli Faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Nastąpił wtedy jakby ostateczny rozrachunek z przywódcami narodu. Podczas gdy wszyscy uznają Jezusa za syna dawidowego i za syna Bożego, obdarzonego godnością mesjańską, nie czynią tego ci, którzy powinni o tym sami

²⁴ Por. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Mattäus*, Göttingen 1964, 17; zob. też S. Amsler, *David roi et Messie*, Neuchatel 1963, 56.

²⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, 227 n.

przekonywać innych. Swego uporu nie mają czym wytłumaczyć²⁶. Ten stan rzeczy miał miejsce od momentu zjawienia się Jezusa na ziemi.

Następna scena przedstawiona została w tonie pełnym entuzjazmu.

Oto poszczególne jego elementy:

... wysłuchawszy króla — odeszli ...
gwiazda ... poprzedzała ich ...
widząc gwiazdę uradowali się bardzo ...
weszli do domu,
zobaczyli dziecię wraz z Maryją ...
padli na twarz,
oddali pokłon...
ofiarowali dary.

Przewodnią myślą autora, układającego tę część opowiadania było ukazanie wielkiej różnicy w uznawaniu Jezusa Mesjaszem, jaka ujawniła się między przywódcą politycznym Izraela i jego poddanymi w Jerozolimie, a tymi, którzy przybyli do niego ze Wschodu. Ideę tę zawarł przede wszystkim w słynnym tekście o rozesłaniu apostołów: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody ...* (28, 19). Ale ten tekst, stanowiący niejako syntezę doktryny poprzedzony został innymi, niemniej jednoznacznymi w tym względzie (por. 3, 8—9; 5, 21. 27. 33. 43; 12, 8; 21, 43—46; 23; 24, 14; 26, 13)²⁷. Warto tutaj zauważyć, że owa tożsamość idei dowodzi, iż cała ewangelia miała jednego autora, który wprawdzie korzystał z całego szeregu źródeł, ale ułożył je i przeredagował nie tracąc z oczu poczynionych założeń teologicznych. Biorąc pod uwagę owe założenia teologiczne w układaniu opowiadania o przybyciu magów z Jerozolimy do Betlejem nie mamy możliwości ustalenia historyczności poszczególnych tych zdarzeń. Nie było to bowiem bezpośrednim celem ich autora. Fakt przybycia cudzoziemców do Betlejem był wystarczającym powodem do nadania mu oprawy wydarzenia o skonkretyzowanym przebiegu.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

²⁶ J. Łach, *Jezus, syn Dawida*, dz. cyt., 96.

²⁷ L. Vaganay, *Evangile selon saint Matthieu*, art. w DBS, V, 953.

Ks. Andrzej Suski

STRUKTURA LITERACKA PERYKOPY O DOBRYM PASTERZU (J 10, 1—18)

Na temat perykopy o Dobrym Pasterzu wypowiadało się wielu autorów¹. Zwrócili oni uwagę na występujące tu paralelizmy wyrażań i wyczuwalny rytm. Próbowaliśmy podzielić tekst na strofy, określić jego specyficzną formę literacką, dotrzeć do wykorzystanych tradycji, by w oparciu o nie wyróżnić pewne elementy, które pierwotnie miały istnieć niezależnie od siebie.

Zasadniczy jednak problem dotyczy zwartości kompozycyjnej perykopy. Zdaniem R. Bultmanna trudno dopatrzeć się w niej uporządkowanej całości, co najwyżej można mówić o luźno powiązanych jednostkach, które łączą obraz pasterza i owiec². Podobne opinie podzielał H. Strathmann³ i E. Schick⁴. Wnikliwsze jednak badania nad

¹ Bibliografia na temat perykopy o Dobrym Pasterzu (J 10) jest dość obszerna. Nie licząc komentarzy na uwagę zasługują następujące pozycje: F. Spitta, *Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums*, ZNW 10 (1909) 59—80; 103—127; J. A. Gregy, *I am the Good Shepherd*, ExPT 31 (1919—20) 491—493; E. C. Hoskyns, *The Good Shepherd*, „Theology” 2 (1921) 202—207; J. Döllner, *Das Gleichnis vom Guten Hirten in Palästinischer Beleuchtung*, TPQ 74 (1921) 265—266; E. Modersohn, *Jesus der Gute Hirt*, Bad Blankenberg 1935; E. Fascher, „*Ich bin die Tür*”. *Eine Studie zu Joh 10, 1—18*, „Deutsche Theologie” 9 (1942) 33—57; 118—133; tenże, *Zur Auslegung von Joh 10, 17—18*, „Deutsche Theologie” 8 (1941) 37—66; L. Soubigou, *Le Pasteur, la porte et les brebis*, „Année Théologique” 7 (1946) 244—253; J. Schneider, *Zur Komposition von Joh 10*, w: „*Coincidence Neotestamentica*” XI Lund 1947, 220—225; G. Faccio, *Il Pastore Buono* (Giov. 10, 1—6), TerSa 23 (1948) 105—112; J. Quasten, *The Parable of the Good Shepherd* (Jo 10, 1—21), CBQ 10 (1948) 1—12; J. A. T. Robinson, *The Parable of John 10, 1—5*, ZNW 46 (1955) 233—240; P. W. Meyer, *A Note on John 10, 1—18*, JBL 75 (1956) 232—235; D. M. Stanley, *I am the Good Shepherd*, „Worship” 35 (1961) 287—293; A. George, *Je suis la porte des brebis*, BiViChr 51 (1963) 18—25; D. Mollat, *Le bon pasteur*; Jean 10, 11—18. 26—30, BiViChr 52(1963) 25—35; J. J. O'Rourke, *Jo 10, 1—18: series parabolarum?* VD 42 (1964) 22—25; O. Kiefer, *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10, 1—18*, Stuttgart 1967; A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1—18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, Rom 1967; I. de la Potterie, *Le Bon Pasteur*, w: *Populus Dei*, II. Studi A. Card. Ottaviani, Roma 1969, 927—968; K. Stemberger, *Les brebis du Bon Pasteur*, AssS 25 (1969) 62—70; J. D. M. Derrett, *The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Haggadah*, StTh 27 (1973) 25—50; F. Gryglewicz, *Jezus jako brama i pasterz, w: Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, 251—273.

² Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1952, 272.

³ Por. H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1954, 9.

⁴ Por. E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1956, 14, 97.

strukturą literacką perykopy o Dobrym Pasterzu (J 10, 1—18) prowadzą do innych wniosków. Autorzy podkreślają jej zwartość kompozycyjną o której świadczą między innymi słowa tematyczne, inkluzyje oraz paralelizmy⁵. Wydaje się jednak, że w analizach struktury literackiej tekstu zbyt mało uwagi poświęca się zapowiedziom tematycznym. Praca A. Vanhoye na temat struktury literackiej listu do Hebrajczyków może posłużyć za wzór tego typu badań⁶. Autor wykazał w niej, że poszczególne sekcje listu rozpoczynają się zdaniem tematycznym, które z kolei podejmują zapowiedzi tematyczne podsekcji. Znajomość takiej właśnie struktury pozwala wnioskować o planowym układzie tematycznym i zwartości tematycznej utworu oraz ułatwia rozpoznanie jego zasadniczych treści. W przypadku J 10, 1—18 rzecz przedstawia się następująco:

I. PAROIMIA (10, 1—5)

- (1^a) Zaprawdę powiadam wam:
 (1^b) Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę
 lecz wdzierą się inną drogą — (1^c) ten jest złodziejem
 i rozbójnikiem
 (2^b) Kto jednak wchodzi przez bramę— (2^b) jest pasterzem owiec
 (3^a) Temu odźwierny otwiera a owce słuchają jego głosu
 (3^b) woła on swoje owce po imieniu i wyprowadza je.
 (4^a) A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele
 (4^b) a owce postępują za nim — (4^c) ponieważ głos jego znają
 (5^a) Natomiast za obcym nie postępują
 (5^b) lecz będą od niego uciekać — (5^c) ponieważ nie znają
 głosu obcych.
 (6) Tę przypowieść (paroimian) opowiedział im Jezus, lecz oni nie
 pojęli znaczenia tego, co im mówił.
 (7^a) Powtórnie więc powiedział do nich Jezus:
 (7^b) Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam:

II. MOWA WYJAŚNIAJĄCA (10, 7^c—18)

- (7^c) JA JESTEM BRAMĄ OWIEC
 (8^a) Wszyscy, którzy przede mną przyszli
 (8^b) są złodziejami i rozbójnikami
 (8^c) a nie posłuchały ich owce.
 (9^a) Ja jestem bramą
 (9^b) Jeśli ktoś wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony
 (9^c) wejdzie i wyjdzie i znajdzie paszę

⁵ Por. A. J. Simonis, dz. cyt., 12—39; O. Kiefer, dz. cyt., 10—26.

⁶ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1963.

- (10^a) Złodziej przychodzi po to, aby kraść, zabijać i niszczyć
 (10^b) ja przyszedłem po to, aby życie miały i miały je w obfitości.
 (11) JA JESTEM DOBRYM PASTERZEM. DOBRY PASTERZ
 DAJE ŻYCIE ZA OWCE SWOJE.
 (12^a) Najemnik zaś i ten, kto nie jest pasterzem, którego owce nie znają
 (12^b) widzi nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka
 (12^c) a wilk porywa je i rozprasza
 (13) a to dlatego, że jest najemnikiem i nie troszczy się o owce.
 (14^a) Ja jestem dobrym pasterzem
 (14^b) i znam moje
 (14^c) i moje mnie znają
 (15^a) i podobnie mnie zna Ojciec
 (15^b) i ja znam Ojca.
 (15^c) I życie moje oddaję za owce.
 (16^a) Mam także i inne owce, które nie są z tej owczarni
 (16^b) i te muszę przyprowadzić
 (16^c) i będą słuchać głosu mego
 (16^d) i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz.
 (17) Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo ja życie moje oddaję aby je znów odzyskać
 (18^a) nikt mi go nie zabiera, lecz ja od siebie je oddaję
 (18^b) mam je moc odebrać i mam je moc znów odzyskać
 (18^c) taki nakaz otrzymałem od mego Ojca.

Perykopa o Dobrym Pasterzu dzieli się na dwie części, które wprowadza identyczna formuła: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” (ww. 1^a i 7^b). Uwaga redaktora (ww. 6—7^a) określa charakter pierwszej — chodzi mianowicie o mowę zagadkową (paroimia). Druga spełnia funkcję wyjaśnienia, ponieważ słuchacze „nie zrozumieli tego, co im (Jezus) powiedział”. Można więc przypuszczać, że między mową zagadkową (ww. 1^b—5) i mową wyjaśniającą (ww. 7^c—18) zachodzą powiązania tematyczne. Zaczniemy od omówienia pierwszej, by następnie przeanalizować pod względem literackim drugą.

I. MOWA ZAGADKOWA (ww. 1^b—5)

Pierwsze dwa zdania tej mowy (ww. 1^b—2), szczególnie wyeksponowane w całości perykopy, pełnią funkcję wprowadzenia tematycznego:

Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę
 lecz wdziera się inną drogą — ten jest złodziejem i rozbójnikiem
 Kto jednak wchodzi przez bramę — jest pasterzem owiec.

Pomiędzy zdaniem o treści negatywnej i zdaniem o treści pozytywnej zachodzi paralelizm przeciwstawny, który kontrastuje złodzieja

i rozbójnika z pasterzem owiec⁷. Kontrast wnosi akcenty polemiczne i służy dla podkreślenia wyrażenia: „jest pasterzem owiec”. Fakt, że zamyka ono wstęp mowy zagadkowej świadczy o jego pozycji emfaticznej. Uwypukleniu zasadniczych i powiązanych z tym wyrażeniem treści służy również powtarzające się w obu członach słownictwo: *eiserchomenos dia tes tyras; ton probaton*.

Na zasadzie paralelizmu przeciwstawnego zbudowane są także końcowe ww. 4—5. Tym razem Jezus kontrastuje pasterza z „obcym”. Za pierwszym owce postępują (4^b), ponieważ głos jego znają (4^c), za drugim zaś nie postępują (5^a), ponieważ nie znają głosu obcych (5^c).

Z powyższego wynika, że mowę zagadkową rozpoczynają i kończą wyrażenia układające się w paralelizmy przeciwstawne, które tym różnią się między sobą, że pierwszy wychodzi od zdania o znaczeniu negatywnym i przechodzi do zdania o treści pozytywnej (ww. 1^b—2), natomiast drugi wychodzi od stwierdzenia pozytywnego po którym następuje negatywne (ww. 4—5). Obydwa razem tworzą figurę chiazmu (A—B—B¹—A¹)⁸.

W zakresie ww. 3—4 można zauważyć kolejne paralelizmy w układzie chiasmowym, które świadczą o kunsztownej strukturze literackiej mowy. Chodzi o działalność pasterza względem owiec i reakcję owiec na działalność pasterza:

owce słuchają jego głosu (3 ^a)	owce... głos jego znają (4 ^c)
wyprowadza (3 ^b)	wyprowadzi (4 ^a)

W pozycji paralelnej występują nadto wyrażenia w. 3^{a-b} a następnie w. 4^{a-b}. W pierwszym przypadku jest mowa o tym, że owce znają głos pasterza a ten woła je po imieniu (*phones//phonei*), w drugim zaś czynności pasterza, który kroczy na czele owiec odpowiada reakcja owiec, które za nim postępują (*poreuetai//akolouthei*).

Ww. 1—2 podkreślają moment *wejścia* do owczarni a z kolei ww. 3—5 koncentrują się na aspekcie *wyjścia* z owczarni. Zawsze jednak chodzi o naświetlenie zasadniczego motywu tzn. pasterza. Po tym można poznać pasterza, że wchodzi do owczarni właściwą drogą, rozpoznany zarówno przez odzwiernego jak owce, by następnie wyjść na czele owiec, które za nim postępują. Na kanwie schematu „wejść—wyjść” jawi się również motyw drugorzędny, złodzieja i rozbójnika, nazwanego pod koniec oględnie „obcym”. Wchodzi on do owczarni nielegalną drogą i wychodzi bez owiec, gdyż te od niego uciekają.

⁷ Paralelizmy przeciwstawne z zastosowaniem imiesłowów występują często w ewangelii janowej — por. 3, 6, 18, 20, 31, 36; 4, 13 n.; 7, 18 itd.

⁸ Chiazm jest dość częstym zjawiskiem zarówno w Starym jak Nowym Testamencie — por. N. W. Lund, *The presence of Chiasmus in the Old Testament*, *AJSL* 46 (1929—30) 104—126; tenże, *Chiasmus in the New Testament*, The University of North Carolina Press 1942; J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefer*, *ZNW* 49 (1958) 145—156; A. Vanhoye, dz. cyt., 60—61; W. Bühlmann—K. Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, Fribourg 1973, 40—42.

Pod względem tematycznym i literackim ww. 1^b—5 stanowią zwartą całość. Można w niej wyróżnić wprowadzenie tematyczne (ww. 1—2) i jego rozwinięcie (ww. 3—5). Wśród różnych motywów wprowadzenia na pierwszy plan wysuwa się postać pasterza. Część rozwijająca temat uwypukla jego działalność względem owiec i reakcję owiec na działalność pasterza. Osoba zaś złodzieja i rozbójnika służy do uwydatnienia postaci pierwszoplanowej czyli spełnia rolę drugoplanową. Paralelizmy zachodzące między wyrażeniami mowy zagadkowej scalają ją w zwartą jednostkę literacką.

II. MOWA WYJAŚNIAJĄCA (ww. 7^c—18)

Na skutek niezrozumienia u słuchaczy tego, co Jezus powiedział *en paroimia* następuje wyjaśnienie. Według J 16, 25. 29 Jezus przemawiał *en paroimias*, ponieważ jednak uczniowie nie mogli Go zrozumieć zapowiedział objawienie *en parresia*. *Paroimia* u Jana nie jest jednoznacznym odpowiednikiem paraboli u synoptyków. Trudno ją nawet utożsamiać z alegorią⁹. Mowa zagadkowa bowiem zawiera szereg konkretnych choć ukrytych aluzji do osoby i misji Jezusa, które mogły być w pełni zrozumiane przez kolejne objawienie. Chodzi więc o dwa etapy objawienia. Jest to schemat charakterystyczny dla apokaliptyki żydowskiej, gdzie po mowie enigmatycznej (opis wizji, snów, obrazów symbolicznych itd.) następowało jej wyjaśnienie.

W przypadku J 10, 7^c—18 wyjaśnienie dotyczy przede wszystkim słów „brama” i „pasterz”, które wysunęły się na pierwszy plan we wprowadzeniu tematycznym mowy zagadkowej (ww. 1—2). W mowie wyjaśniającej Jezus wiąże je ściśle ze swoją osobą: „Ja jestem bramą” (ww. 7^c i 9^a); „Ja jestem dobrym pasterzem” (ww. 11 i 14^a). Mając na uwadze te właśnie wyrażenia egzegeci dzielą mowę wyjaśniającą na dwie sekcje: ww. 7^c—10 i ww. 11—18. Tu jednak powstają pytania na które dotychczas nie dano zadawalającej odpowiedzi: jaką rolę spełniają wyrażenia typu *ego eimi* w strukturze obydwu sekcji? Dlaczego występują jako dublety? Chodzi o przypadek czy planowe ich zastosowanie. Analiza struktury literackiej pozwala określić ich funkcję i celowość: są one zapowiedziami tematycznymi sekcji i ich podsekcji.

1. Pierwsza sekcja mowy wyjaśniającej: „Ja jestem bramą owiec” (ww. 7^c—10)

Pierwsza sekcja mowy wyjaśniającej skupia się na motywie bramy, druga zaś na motywie pasterza. Kolejność omawianych motywów nie jest przypadkowa, ponieważ już w ogólnym wprowadzeniu tema-

⁹ Por. I. de la Potterie, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Roma 1973, 57—59.

tycznym (ww. 1—2) wystąpiły one w takim właśnie porządku. Związek pierwszej sekcji ww. 1—2 jest tym ściślejszy, że podejmuje ona również inne motywy tam zapowiedziane, tzn. owiec oraz złodzieja i rozbójnika, poprzedzające i przygotowujące zasadniczy motyw pasterza.

Zdanie wprowadzające („Ja jestem bramą owiec” — w. 7^c) pełni funkcję tematu sekcji, która dzieli się na dwie jednostki o negatywnym (ww. 8) i pozytywnym (ww. 9—10) ładunku treściowym. Operowanie kontrastami, gdzie punktem wyjścia jest wzmianka o postaci negatywnej, służy uwypukleniu postaci pozytywnej. Taki właśnie układ wystąpił już na początku mowy zagadkowej (ww. 1—2). Tym razem jednak kontrast polega na zestawieniu złodzieja i rozbójnika z Jezusem w roli bramy a nie na przeciwstawieniu złodzieja i rozbójnika pasterzowi. Przy założeniu, że Jezus jest bramą owiec (w. 7^c) wszyscy inni, którzy przed Nim przyszli, mogą być tylko złodziejami i rozbójnikami, ponieważ nie weszli do owczarni właściwą drogą i nie zyskali tam posłuchu (w. 8)¹⁰.

Od w. 9 rozpoczyna się druga jednostka sekcji. Na pierwszy plan wysuwa się osoba Jezusa w roli bramy. Zapowiedziany w w. 7^c temat sekcji został częściowo powtórzony w w. 9^a, gdzie pełni rolę podtytułu.¹¹ Dwa paralelne wyrażenia w. 9^{b-c} rozwijają treść podtytułu ukazując funkcję Jezusa względem tych, którzy uznają w Nim bramę ku zbawieniu. Można tu zauważyć następujące odpowiedniki: wejście//wejdzie; będzie zbawiony//znajdzie paszę.¹² Myśl o zbawieniu w sensie pełni życia przyniesionego przez Jezusa rozwijają dwa kolejne wyrażenia paralelno-przeciwstawne (w. 10):

Złodziej przychodzi po to, aby kraść, zabijać i niszczyć

ja przyszedłem po to, aby życie miały i miały je w obfitości.

Dwa końcowe wyrażenia w. 10 występują w pozycji paralelnej do

¹⁰ Motyw bramy w mowie zagadkowej został potraktowany w kategorii przestrzennej, natomiast mowa wyjaśniająca ujmuje go w kategorii czasowej.

¹¹ W strukturze literackiej mowy wyjaśniającej ww. 7. 9 pełnią rolę zapowiedzi tematycznych i stanowią istotne elementy kompozycyjne, stąd przypuszczenia R. Bultmanna (dz. cyt., 287), że są one wrętami ewangelisty wydają się mało prawdopodobne. Autentyczność tych wierszy kwestionuje również E. Schweizer, *Ego eimi*, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johannischen Bildreden, Göttingen² 1965, 142. Przeciw tym przypuszczeniom przemawia również fakt, że w. 9 zdradza wyraźnie janowy charakter — por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II Teil, Kommentar zu Kap. 5—12, Freiburg 1971, 368 przyp. 1.

¹² Żyźne pastwiska w Starym Testamencie kojarzą się z ideą troski Boga-Pasterza względem Izraela-owczarni (por. Ps 23, 3). Ez 34, 12—15 łączy ten obraz z myślą o zbawieniu Izraela spod władzy obcych narodów a Iz 49, 9 n. z eschatologicznymi błogosławieństwami.

dwóch pierwszych wyrażen sekcji następujących po zapowiedzi tematycznej (w. 8^a–^b):

wszyscy, którzy przede mną przyszli (8 ^a)	ja przyszedłem (10 ^b)
są złodziejami (8 ^b)	złodziej (10 ^a)

W ten sposób sekcja stanowi spoiwą całość tak pod względem literackim jak tematycznym.

2. Druga sekcja mowy wyjaśniającej: „Ja jestem dobrym pasterzem” (ww. 11–18)

Jak w ogólnym temacie perykopy (ww. 1–2) motyw bramy pełni rolę podrzędną i przygotowawczą względem motywu pierwszoplanowego, tzn. pasterza, tak również w mowie analogiczne związki łączą pierwszą i drugą sekcję. Podczas gdy w pierwszej Jezus utożsamia się z bramą owiec, w drugiej nazwał siebie dobrym pasterzem. Ze zrozumiałych względów sekcja druga została bardziej rozbudowana od pierwszej. Pod względem struktury jednak są do siebie podobne. Do wspólnych elementów należą: 1. zapowiedź tematyczna sekcji; 2. następująca po niej jednostka antytetyczna, która wprowadza kontrastowego bohatera; 3. kolejne podtytuły sekcji i odpowiadające im podsekcje, które pozytywnie rozwijają zapowiedziany temat. Różnica między dwoma sekcjami mowy wyjaśniającej polega na tym, że pierwsza posiada tylko jeden podtytuł, z pewną modyfikacją powtarzający tytuł całej sekcji, druga zaś otwiera dwa podtytuły, które wzięte razem odpowiadają treściowo ogólnej zapowiedzi tematycznej sekcji. Fundamentalna struktura drugiej sekcji przedstawia się następująco:

1. Zapowiedź tematyczna sekcji: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie za owce swoje” (w. 11)
2. Jednostka antytetyczna, która wprowadza osobę najemnika i tego, kto nie jest pasterzem (ww. 12–13)
3. Pierwsza podsekcja (ww. 14–15^a): podtytuł — „Ja jestem dobrym pasterzem (ww. 14); rozwinięcie ww. 14^b–15^b)
4. Druga podsekcja (ww. 15^c–18): podtytuł — „I życie moje oddaję za owce (w. 15^c); rozwinięcie (ww. 16–18)

Jednostka antytetyczna (ww. 12–13) omawia postawę najemnika (pasterza niższego rzędu) i tego, kto nie jest pasterzem względem owiec. W chwili niebezpieczeństwa zostawia on trzodę na pastwę wilka i sam ucieka. Analogia ww. 12–13 z mową zagadkową polega między innymi na tym, że w obydwu przypadkach mówi się o braku znajomości u owiec tego, kto nie jest właściwym pasterzem. Postacie występujące w ww. 12–13 uwydatnia następujący układ chiastyczny:

najemnik... owce (12 ^a)	najemnik... owce (13)
wilk (12 ^b)	wilk (12 ^c)

W pierwszym układzie paralelnym na uwagę zasługuje również pewna korelacja wyrażen: „którego owce nie znają” (12^a) — „nie troszczy się i owce” (13). Podkreśla ona wzajemną obcość między najemnikiem i owcami. W drugim zaś układzie paralelnym korelacja dotyczy czasowników: „opuszcza... i ucieka” (12^b) — „porywa i rozprasza” (12^c)

Pierwsza podsekcja (wv. 14^a—15^b) ukazuje Jezusa w funkcji dobrego pasterza zgodnie ze swoim podtytułem: „Ja jestem dobrym pasterczem” (w. 14^a). Według mowy zagadkowej (wv. 3—4) pasterczem owiec jest ten, kto zna je z imienia i sam jest rozpoznany przez nie. Wv. 14^b—15^b podejmują ten temat przenosząc go na płaszczyznę osobową. Tym razem bowiem chodzi już o intymne poznanie między Jezusem i „jego” (uczniami), którego wzorem i fundamentem jest nadprzyrodzone poznanie między Ojcem i Jezusem¹³. Czasownik *ginoskein* jest tematycznym słowem podsekcji i występuje cztery razy, czyli w każdym stychu. Dwa pierwsze stychy (w. 14^{b-c}) cechuje chiastyczny układ słów:

znam	znają
moje	moje

Kolejne dwa stychy występują również w pozycji paralelnej (w. 15^{a-b}): mnie zna Ojciec // ja znam Ojca. Dobroć Jezusa jako pasterza polega więc na doskonałym poznaniu uczniów, którzy ze swej strony znają swego Pasterza. Należy tu uwzględnić biblijne znaczenie czasownika *ginosko*¹⁴.

Druga podsekcja daje kolejną motywację dobroci pasterskiej Jezusa. Tytuł podsekcji podał ją w formie ogólnego stwierdzenia: „Dobry pasterz daje życie za owce swoje” (w. 11). Tytuł zaś drugiej podsekcji konkretyzuje tę zasadę odnosząc ją do osoby Jezusa, który mówi o sobie: „I życie moje oddaję za owce” (w. 15^c). O jakie jednak owce chodzi? W mowie zagadkowej, nawiązującej do wydarzeń w świątyni jerozolimskiej podczas święta Namiotów, Jezus miał na myśli owczarnię Izraela, w mowie zaś wyjaśniającej perspektywa znacznie się rozszerza. Oprócz owiec *wyprowadzonych* z judaizmu Jezus pragnie *przewodzą* do swej owczarni także inne owce, które do Izraela nie należą. Egzegeci jednomyślnie widzą tu aluzję do chrześcijan pogańskiego pochodzenia. Podsekcja dzieli się na dwie jednostki z których pierwsza (w. 16) nawiązując do ostatniego słowa tematycznego (*ton probaton* — w. 15^c) precyzuje o jakie owce chodzi, druga zaś (wv. 17—18) rozwija pierwszą część podtytułu („I życie moje oddaję” — w. 15^c) a nawet ją dosłownie powtarza (w. 17). W drugiej jednostce brak już wzmianki o owcach a cała uwaga skupia się na temacie dobrowolności ofiary Jezusa zgodnie z wolą Ojca oraz na aspekcie swobodnego dy-

¹³ Słowo *kathos* może oznaczać podobieństwo jak również wskazywać na fundament — por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin⁵ 1963, kol. 709: „begründend”.

¹⁴ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., 374—375.

sponowania życiem. Pierwszą jednostkę cechuje następujący układ słów:

owczarnia (16^a) owczarnia (16^d)
 przyprrowadzić (16^b) słuchać (16^c)

Podobna forma chiazmu cechuje także drugą jednostkę:

Ojciec (17) Ojciec (18^e)
 oddają (18^a) oddają (18^b)

Nadto z uwagi na zastosowanie czasowników można mówić o następujących paralelizmach: *tithemi* (w. 17) // *tithemi* (w. 18^a); *labein* (18^b) // *elabon* (18^c).

WNIOSKI

Analiza strukturalna mowy o Dobrym Pasterzu (J 10, 1—18) ujawniła zwartość tematyczną i kompozycyjną perykopy.

1. Planowość tematyczna mowy. Ww. 1—2 pełnią funkcję ogólnego wprowadzenia tematycznego najpierw dla mowy zagadkowej (ww. 1—5), a następnie dla mowy wyjaśniającej (ww. 7—18). Ta ostatnia dzieli się na dwie sekcje, poprzedzone tytułami, które rozpadają się na mniejsze jednostki z kolejnymi podtytułami. Wprowadzenie tematyczne całej perykopy (ww. 1—2) eksponuje motyw brany a zwłaszcza motyw pasterza owiec. Mowa wyjaśniająca transponuje powyższe motywy odnosząc je w zapowiedziach tematycznych sekcji do osoby Jezusa: on jest bramą owiec (w 7), a przede wszystkim jest dobrym pasterzem, który daje życie za owce swoje (w. 11).

2. Środki scalania pod względem literackim. Częstym zjawiskiem jest tu paralelizm antyetyczny, który rządzi tak poszczególnymi wyrażeniami jak również większymi jednostkami w zakresie sekcji. Kontrast służy do uwydatniania cech osoby i posłannictwa Jezusa. Liczne paralelizmy, scalające wyrażenia w zwartą całość kompozycyjną, świadczą o finezji literackiej utworu. Na szczególną uwagę zasługują figura retoryczna znana pod nazwą chiazmu.

Płock

KS. ANDRZEJ SUSKI

Ks. Jan Szlaga

OBRZĘDY STAREGO PRZYMIERZA WEDŁUG HBR 9, 6—7

Opis obrzędów, które dokonywały się w przybytku jest równie lakoniczny, jak i samego przybytku (Hbr 9, 1—5). Z długiej, a jednocześnie bogatej w różne rodzaje ofiar historii Izraela autor Hbr wy-

mienia tylko krwawą ofiarę składaną raz w roku przez arcykapłana w Dniu Pojednania. Nie interesują go również wcale przepisy o innych świętach ustanowionych dla sprawowania uroczystego kultu w świątyni.

Uwaga autora skupia się na czynnościach sakralnych, które miały miejsce tylko w pierwszej części przybytku, i na tym obrzędzie, jaki wolno było sprawować wyłącznie arcykapłanowi w drugiej części:

9, 6:	Tak zaś było urządzone,	—
	że do pierwszego przybytku	A
	o każdym czasie wchodzili kapłani	B
	sprawujący funkcje liturgiczne,	C
9, 7:	do drugiego zaś	A ₁
	tylko raz w roku sam arcykapłan	B ₁
	nie bez krwi, którą ofiarowuje za siebie	
	i za grzechy popełnione	C ₁
	przez lud z nieświadomości.	

Układ obydwu wyżej przytoczonych wierszy jest paralelny symetryczny¹; stychy A i A₁ wymieniają przybytek, B i B₁ wspominają wchodzących do poszczególnych jego części liturgów, C i C₁ mówią o ich funkcjach. Wprowadzona w 9, 7 partykuła *de* sprawia, iż jest to jednocześnie paralelizm antytetyczny; o ile bowiem do pierwszej części przybytku dostęp mieli wszyscy kapłani i o każdej porze, o tyle do drugiej, wcześniej (9, 3) nazwanej świętym świętych, sam tylko arcykapłan i to jedynie raz w roku. Różnie wreszcie określa autor cel wejścia liturgów do przeznaczonych dla nich części przybytku; dla kapłanów wejście do przybytku znaczyło spełniać *tes latreias*, dla arcykapłana *prospHEREIN*, z zaznaczeniem, że chodzi o ofiarę z krwi.

Bardzo krótka jest więc ta charakterystyka liturgii przybytku. Zapewne i tutaj o takim ujęciu zdecydowała ta sama okoliczność, co i w poprzednim fragmencie (Hbr 9, 5): *o czym szczegółowo nie ma potrzeby mówić*. Zakładając u odbiorców swego Listu dobrą znajomość przedmiotu, autor Hbr pragnął podkreślić jedynie ważniejsze niedoskonałości liturgii starotestamentowej. Pierwszą z nich było niewątpliwie ograniczenie roli samych kapłanów. Przy niezwykle rozwiniętej organizacji kapłaństwa (wg 1 Krn 24, 3—4 obowiązywał podział na 24 klasy, przy czym każda z nich pełniła kolejno dyżur tygodniowy) ich rola ograniczała się do samych tylko *latraiai*², to znaczy do składania rano i wieczorem ofiary z kadzidła na ołtarzu ka-

¹ Por. A. Van hoye, *Der Brief an die Hebräer*. Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung, Fano 1966, 21.

² *Latreia* jest terminem technicznym na oznaczenie czynności kultycznych; w tym znaczeniu posługują się nim FlavAnt XIV 10, 21; FlavBJ I 7, 153; II 17, 409; Filon, *De somniis* I 214; *De ebrietate* 129; List Arysteasa 186. Nie można jednak z tym terminem wiązać innych funkcji, aniżeli te, które wyznaczyło kapłanom Prawo ST; por. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, II 252.

dzenia, do utrzymania w należyтым porządku lamp świecznika siedmioramiennego, w każdy szabaty do zmieniania chlebów pokładnych, a nadto z okazji niektórych ofiar do namaszczenia rogów ołtarza kadzenia³.

Ofiara zaś, z którą wiązało się przebłaganie Jahwe i nadzieja odpuszczenia grzechów, zatem najważniejsza z czynności liturgicznych Starego Testamentu, możliwa była tylko raz w roku i zastrzeżona samemu arcykapłanowi. Prawodawca izraelski ustalił bowiem, iż cały obrzęd Dnia Pojednania łącznie z wejściem do miejsca najświętszego wolno odprawiać raz w roku, przy czym skuteczność pośrednictwa arcykapłana została uzależniona od bezwarunkowego spełnienia wszystkich szczegółowych postanowień rytualnych⁴; wiązała się zatem nie z godnością osobistą arcykapłana, lecz wynikała ze sprawowanego przezeń urzędu⁵. Liturgia tego dnia, do której nawiązuje autor Hbr, zaczęła się w dramatycznych okolicznościach śmierci dwóch synów Aarona (Kpł 10, 1—2; 16, 1), którzy sprzeniewierzyli się przepisom rytuału. Już one same w sobie, niezależnie od ostrzeżenia Jahwe (Kpł 16, 2), stanowiły pogładową lekcję szacunku dla miejsca najświętszego. Ani Aaronowi, ani jego synom, ani następnym pokoleniom arcykapłanów nie wolno było, w myśl zasad Tory, zbliżyć się do miejsca najświętszego w żadnym innym czasie. Jakkolwiek przepisy o Dniu Pojednania przekazane w Kpł 16 nie zawierają apodyktycznego sformułowania, że tylko arcykapłan może wchodzić do miejsca najświętszego, ograniczenie to wynika z samego kontekstu rytuału, a szczególnie z Kpł 16, 17: *i nie będzie nikogo w namiocie spotkania, gdy arcykapłan będzie wchodził dla dokonania obrzędu oczyszczenia w miejscu najświętszym aż do jego wyjścia*.

Wejście do miejsca najświętszego jako istotna część liturgii Dnia Pojednania można wprawdzie nazwać czynnością jednorazową, faktycznie jednak arcykapłan w tym Dniu wchodził tam trzy razy. Najpierw napełniał złotą kadzielnicę żarzącym się ogniem, pobranym z ołtarza całopalenia, a następnie w miejscu najświętszym nasypywał na ten ogień pełną garść wonnego kadzidła. Wonny obłok zakrywał wówczas przebłagalnię, nad którą według przekonania Izraelitów zwykł był ukazywać się Jahwe. Z drugim wejściem łączyło się pokropienie miejsca najświętszego i samej przebłagalni krwią wołu, z trzecim zaś wejściem pokropienie krwią kozła⁶.

Niedoskonałością liturgii starotestamentowej było jednak nie tylko

³ Por. też S. Łach, *List do Hebrajczyków* (PNT X), Poznań 1959, 215.

⁴ Por. E. Zawisewski, *Dzień Pojednania według przekazów biblijnych*, RTK 12 (1965) z. 1, s. 15.

⁵ Tamże 16.

⁶ Por. E. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT*, Roma 1956, 258—261; E. Auerbach, *Neujahrs- und Versöhnungsfest in den biblischen Quellen*, VT 8 (1958) 337—347; S. Łach, *Księga Kapłańska* (PST II 1), Poznań 1970, 212—213.

ograniczenie praw arcykapłana do jednorazowego nawiedzenia miejsca najświętszego, ale i to, że dla przebłagania Jahwe musiał tam wchodzić z krwią zabitych zwierząt. O szczegółach tego warunku mówi Kpł 16, autor zaś Hbr ogranicza się do stwierdzenia, że wejście arcykapłana łączyło się z ofiarą krwi. Według bowiem przekonania Izraelitów wejście to było połączone z niebezpieczeństwem dla arcykapłana⁷, jak z niebezpieczeństwem śmierci wiązało każde spotkanie z Jahwe (por. Iz 6, 5).

Zabezpieczeniem arcykapłana była krew wnoszona przez niego do przybytku przed arkę przymierza. Kpł 16 nie mówi w związku z tym o ofierze z krwi, lecz jedynie o jej wniesieniu do miejsca najświętszego i pokropienia nią arki i samego miejsca, faktycznie jednak czasownik *qārab* ma funkcję terminu technicznego na oznaczenie rytu ofiarniczego⁸. W formie hifil (*hiqrīb*) oznacza on pierwszy akt obrzędu ofiarniczego, bądź w ogóle złożenie ofiary. To drugie znaczenie nieobce jest także Kpł 7, 8, gdzie *hiqrīb* jest pars pro toto całego obrzędu ofiary całopalnej, składanej przez zwykłego Izraelitę. Krew jako zertwa była istotą wszystkich ofiar krwawych (por. Hbr 9, 22), ale jej aplikacja miała w porównaniu z liturgią Dnia Pojednania zawsze skromniejszą oprawę obrzędową. O ile bowiem w zwykłych ofiarach ograniczano się do jej wylania przy ołtarzu całopalenia, bądź do pomazania rogów ołtarza kadzenia lub pokropienia nią zasłony przed miejscem najświętszym, o tyle w Dniu Pojednania miał miejsce najwyższy stopień aplikacji krwi ofiarnej — wniesienie jej do miejsca najświętszego i pokropienie nią przebłagalni arki przymierza. Ponieważ więc jedynie na tym aspekcie liturgii ofiary Dnia Pojednania zależało autorowi Hbr, pomija symboliczną ceremonię wypędzenia kozła ofiarnego; nie był on bowiem, jak wymagała tego Tora ofiar, przeznaczony dla Jahwe, lecz dla Azazela, demona pustyni. Wydaje się przeto, iż słusznie można przypuszczać, że przez wniesienie krwi autor Hbr rozumiał ofiarę zadośćuczynienia, której w 9, 12—14 przeciwstawi zadośćczyniącą ofiarę Chrystusa⁹.

Cel zaś ofiary Dnia Pojednania był podwójny. Arcykapłan bowiem składał ją za siebie i za grzechy popełnione przez lud z nieświadomości. Grecka konstrukcja tej frazy nie pozwala na taki przekład, jaki ma Wulgata: *pro sua et populi ignorantia*. W takim bowiem razie rodzajnik *tōn* musiały się znajdować także (albo przynajmniej) przed *heautou*, a cała fraza powinna brzmieć wówczas: *peri tōn heautou kai (tōn) tou laou agnoematōn*. Wydaje się zatem, jakoby wg Hbr ofiara ta w odniesieniu do arcykapłana miałyby mieć walor pełniejszy, gdyż

⁷ Por. Filon Aleksandryjski, *In Exodum XVI 2—16*.

⁸ Por. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970, 70—71.

⁹ Por. A. Vanhoye, *Mundatio per sanguinem (Hebr 9, 22—23)*, VD 44 (1966) 177—191; O znaczeniu ceremonii z kozłem ofiarnym por. S. Lyonet, *De ritu capri emissarii*, VD 39 (1961) 35—38.

składał ją za siebie, w stosunku zaś do ludu miałyby odpuszczać jedynie jego *agnoëmata*¹⁰.

Co oznacza termin *agnoëmata*? Poza Hbr 9, 7 nie występuje on w NT, a w LXX należy do rzadkości (1 Mch 13, 39; Tb 3, 3; Syr 23, 2), bardzo często był natomiast używany w środowisku stoików, którzy wyrażali nim ideę występku popełnionego z nieświadomości¹¹. Chociaż szczególnie przepisów o rytuale ofiar za tego rodzaju grzechy różnią się między sobą w poszczególnych warstwach Pięcioksięgu, zgodne są one jednak co do tego, że grzechy te są odpuszczalne, ponieważ zostały popełnione nieświadomie (*bišgāgāh*), w przeciwieństwie do grzechów popełnionych z pełną świadomością (*bejād rāmāh*)¹². Porównując nasz tekst z Hbr 5, 2, można by niemal wszystkie grzechy zaliczyć do grupy występków popełnionych z nieświadomości (*arcykapłan [...] może współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędzą*), ponieważ grzeszący nie jest w stanie pojąć zła płynącego ze swego postępowania. W takim zatem sensie pod grzechy, za które arcykapłan składał ofiarę w Dniu Pojednania, można by podciągnąć wszystkie wykroczenia przeciw prawu Bożemu. Jednakże tekst Hbr 9, 13 każe tu (w 9, 7) w *agnoëmata* widzieć raczej tylko wykroczenia rytualne, grzechy czysto zewnętrzne, sprowadzające tzw. nieczystość kultyczną. Porównując bowiem skutki ofiary Chrystusa i ofiar starotestamentowych, autor Hbr w 9, 13 stwierdził stanowczo, że te ostatnie sprawiały tylko „oczyszczenie ciała” u „zanieczyszczonych”. Jednak nie zanieczyszczenia kultyczne były zmorą ludzi żyjących za pierwszego przymierza, lecz grzechy i występki, za które w pełni był w stanie zadośćuczynić dopiero Chrystus¹³.

Liturgia Dnia Pojednania była zatem czymś wyjątkowym pośród rytów Starego Testamentu. Jej uroczysty charakter usprawiedliwiony był przede wszystkim tym, że sprawowano ją raz w roku, a wyłączny udział arcykapłana jako jedyne uprawnione liturga, nadawał świętu oprawę wyjątkowej powagi¹⁴. Filon z Aleksandrii¹⁵ uważał Dzień Pojednania za najprzedniejsze święto, a według traktatu *Joma*¹⁶ tylko to święto, choć wiele jest dni w roku, zasługiwało na miano dnia *par excellence*. Syrach (50, 19) w opisie Dnia Pojednania odpra-

¹⁰ Por. A. Van hoye, *Expiation ancienne et sacrifice du Christ* (Héb 9, 2—12), „Assemblées du Seigneur” 72 (1964) 18—35.

¹¹ O takich występkach szczegółowe postanowienia zawiera Kpł 4, 1—5, 13 oraz Lb 15, 22—30.

¹² Por. R. Bultmann, TWNT I 117. Podobne znaczenie por. Diodor Siculus 1, 71, 3. Por. też H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer* (NDT 9,) Göttingen 1968, 120.

¹³ Por. A. Van hoye, *Mundatio*, dz. cyt., 179—181.

¹⁴ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1965², 354.

¹⁵ *De septenario* 23.

¹⁶ *Joma* 8, 9; por. *Menahoth* 93b; *Zebachim* 6a. StrBill III 742.

wianym przez arcykapłana Szymona II, syna Oniasza II, stwierdza, iż były to wspaniałe obrzędy.

Wymieniając Dzień Pojednania jako jedyne spośród wielu świąt hebrajskich, również autor Hbr uszanował jego niezwykle dostojęstwo, podkreślając przy tym, że wejście arcykapłana do miejsca najświętszego było punktem kulminacyjnym nie tylko tego jednego dnia, ale stanowiło także uwieńczenie wszystkich darów i ofiar, jakie składano w ciągu całego roku (Hbr 9, 9)¹⁷. Nieco inaczej jednak niż tradycja żydowska widzi autor Hbr skuteczność ofiar Dnia Pojednania. Tradycja ta utrzymywała bowiem, że każdy uczestnik liturgii Dnia Pojednania zyskuje odpuszczenie wszystkich grzechów¹⁸, co z biegiem czasu doprowadziło do wytworzenia się u ludzi postawy dufności, wprost skłaniającej do popełniania grzechów¹⁹. Dlatego rabbi Ismael²⁰ uczył, że Dzień Pojednania nie przyniesie odpuszczenia grzechów ściągających na człowieka śmierć przez wyrok trybunału lub dotyczący profanacji imienia Bożego. Autor Hbr cytowanym wyżej stwierdzeniem, iż krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy sprawiały tylko oczyszczenie ciała, jeszcze bardziej ograniczył skuteczność rytów Dnia Pojednania.

Spojrzenie zatem autora Hbr na kult i liturgię Starego Testamentu już w samym opisie kompetencji kapłanów i arcykapłana ma wydźwięk pesymistyczny. Wprawdzie bowiem przybytek był miejscem, z którym wiązano wiarę, iż objawia się w nim Jahwe, jednak dostęp do niego był wielorako ograniczony, a skuteczność składanych ofiar niewielka, dotycząca samej tylko sfery tzw. nieczystości kultycznych. Mimo bogatej oprawy obrzędowej i rozbudowanej instytucji kapłaństwa ofiary Starego Testamentu nie były w stanie udoskonalić człowieka.

Lublin

Ks. JAN SZLAGA

¹⁷ Por. A. Van h o y c, *Mundatio*, dz. cyt., 181.

¹⁸ J. B o n s i r v e n, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1935, II 103.

¹⁹ *Joma* 8, 9: jeśli ktoś powie; „zgrzeszę, ale Dzień Pojednania mnie oczyści”, wtedy Dzień Pojednania właśnie nie oczyści.

²⁰ Por. J. B o n s i r v e n, dz. cyt., II 92—93; C. S p i c q, dz. cyt., II 253.

Ks. Jerzy Chmiel

KONCEPCJA MIŁOŚCI W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. JANA

Św. Jan Apostoł może być słusznie nazwany „Apostolem miłości”. Najpierw dlatego, że w czwartej ewangelii określa sam siebie mianem „ucznia, którego Jezus miłował”¹. Następnie dlatego, że napisał najpiękniejsze chyba karty o miłości Boga i bliźniego. W większym stopniu niż czwarta ewangelia pierwszy jego list jest wymownym tego dowodem. List ten bowiem objętościowo mniejszy od Ewangelii posiada dużą częstotliwość słów na wyrażenie pojęcia miłości. Św. Jan należy wraz ze św. Pawłem do tych pierwszych Teologów, którzy najbardziej rozwinęli naukę o *agapè* chrześcijańskiej. Pierwszy list Jana można śmiało postawić obok „*magnae chartae charitatis*”, jaką jest 13. rozdział pierwszego listu do Koryntian. A. Nygren słusznie utrzymuje, że formuły janowe, jak: *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8. 16), *Tak Bóg umiłował świat...* (J 3, 16), na równi z hymnem 1 Kor 13, przyczyniły się wybitnie do uplasowania *agapè* w centrum chrześcijaństwa. Lecz właśnie koncepcja janowa osiągnęła z punktu widzenia formalnego najwyższy szczyt w stwierdzeniu pierwszego listu, że *Bóg jest miłością*². Koncepcja miłości, którą *ukochany uczeń Jezusa* przedstawia w swym liście jest jego własna, oryginalna; może nie tyle sięga głębi, jak Paweł, ile raczej szybuje ku wyżynom. Nie bez przyczyn otrzymał Jan od tradycji patrystycznej tytuł „Teologa”³.

Wydaje się więc rzeczą słuszną, by mówiąc o koncepcji miłości u Jana, wziąć przede wszystkim pod uwagę jego pierwszy list. Oczywiście, egzegeza listu nie może być wyizolowana od kontaktu z Ewangelią. Powszechnie przyjmuje się, że list jest jakby dopełnieniem Ewangelii, zwłaszcza w przedmiocie miłości, choć nie brak pojedynczych głosów, że list Jana jest czasowo wcześniejszy od Ewangelii. Najlepszą metodą egzegezy myśli Jana — jak zresztą każdej egzegezy — jest ta, która pozwala „interpretować Jana słowami samego Jana”⁴.

W związku z tym nasuwa się problem redakcji listu. Nie wchodząc w detale dość skomplikowanego problemu redakcyjnego, nie możemy jednak zgodzić się na hipotezę stopniowego powstawania listu, wysuwaną przez egzegetów protestanckich, poczynawszy od Bultmanna. Zauważmy stopniowe łągodzenie pozycji protestantów. Kiedy

¹ J 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20.

² *Erôs et Agapè*, Paris 1944, I, ss. 159 nn.

³ Zob. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, 3 tomy, Paris 1966—68.

⁴ „Interpréter Jean par lui-même” — wyrażenie W. Grossouw, *Glorification du Christ*, w: *Evangile de Jean*, Recherches Bibliques VI, Bruges, s. 132. Por. także bibliografię do 1 J u E. Haenchen, *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen*, w: „Theologische Rundschau” 26 (1960) 1—43; 267—291. Jako komentarz-baza: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herder Theol. Kommentar XIII, 3), Freiburg ²1963.

jeszcze Bultmann utrzymuje, że do pierwszej redakcji listu (*Vorlage*) doszły późniejsze uzupełnienia i dopracowania (*Bearbeitung*), a nadto interpolacje tekstu pochodzące z kół klerykalnych (*kirchliche Redaktion*)⁵, to już Nauck rozróżniając dalej jeszcze dwie redakcje, sądzi, że pochodzą one z ręki jednego i tego samego autora, piszącego do „grupy czytelników, którzy przeszli z apostazji z powrotem na wiarę i potrzebują umocnienia”⁶. Poza to wedle założeń współczesnej krytyki literackiej, dzieło literackie trzeba traktować jako pewną całość organiczną⁷, bez zniekształcającej wiwisekcji na pojedyncze warstwy redakcyjne.

Te wszystkie uwagi wstępne ułatwią nam podjęcie właściwego tematu. Zaczniemy od analizy terminologii miłości w pierwszym liście, by następnie przejść do właściwej egzegezy tekstów w oparciu o analizę stylistyczną listu.

I. TERMINOLOGIA

Słownik pierwszego listu janowego obejmuje na wyrażenie pojęć „miłości”, „miłować” trzy słowa o tym samym źródłosłowie, a mianowicie: czasownik *agapân*, rzeczownik *agapê* i przymiotnik odślawny *agapêtos*.

Należy zauważyć, że rzeczownik *agapê* jest absolutnie nieznany w grece klasycznej i hellenistycznej (znany jest inny rzeczownik o tym samym znaczeniu: *agapêsis*), podczas gdy czasownik *agapân* występuje tam dość często. Początki sementyczne rzeczownika *agapê* nie są dla nas dotąd jasne. Pozostawmy filozofom spory co do tego, czy słowo to jest pochodzenia biblijnego, tzn. czy tłumacze Septuaginty ukuli ten wyraz na podobieństwo fonetyczne hebrajskiego *'ahabâh*: „kochać”, czy też jest skrótem od *agapêsis*, czy wreszcie jest formą dialektyczną podobnie jak *oikodomê*. Zadowolmy się tym, co jest obecnie filologicznie pewne: słowo *agapê* pojawia się po raz pierwszy w kołach judeo-aleksandryjskich i było używane powszech-

⁵ R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefs*, w: Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927, ss. 138—158. Tenże, *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefs*, w: In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, ss. 189—201. — Por. J. Chmiel, *Czy Pierwszy List św. Jana jest rozbudowaną homilią chrześcijańską?*, RBL 26 (1973) 1—3:

⁶ W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957. — J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*, London 1966, zaproponował nowe rozwiązanie pochodzenia i struktury 1 J, które jednak nie wytrzymuje krytyki; zom. w tym względzie recenzję I. de la Potterie, w: „Biblica” 49 (1968) 137—139. Por. ponadto: A. Feuillet, *Etude structurale de la première épître de saint Jean*, w: *Neues Testament und Geschichte*, Festschrift O. Cullmann, Tübingen 1972. — G. Giurrisato, *Struttura della prima lettera di Giovanni*, „Rivista Biblica” 21 (1973) 361—381.

⁷ Zob. L. Alonso Schökel, *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, New York 1965.

nie w Egipcie. Taki jest wynik bardzo interesujących biblistykę badań papirusologii greckiej⁸.

O wiele bardziej interesującym dla nas jest wniosek, jaki możemy wyciągnąć z użycia rzeczownika *agapê* w Septuagincie. Mianowicie Septuaginta używa z predylekcją terminów: *agapê*, *agapân* (na niekorzyść innych klasycznych, jak: *erôs* czy *philein*) na wyrażenie wszystkich form miłości ludzkiej i Boskiej, miłości w sensie religijnym i w sensie świeckim. Zwłaszcza w pismach prorockich i mądrościowych obserwuje się pewną „sakralizację” pojęcia świeckiego miłości. Tak np. w *Pieśni nad pieśniami* uczucia miłości ukochanej i ukochanego, a więc miłości ludzkiej, takiej jaką Bóg stworzył, służą według tradycyjnego schematu „małżeństwo — przymierze” do wyrażenia stosunku, jaki powinien zachodzić między Jahwe a wybranym Izraelem. Zakładając, że *agapê* janowa posiada ten sam zakres semantyczny co *agapê* Biblii greckiej, dojdziemy do bardzo ważnego pierwszego stwierdzenia odnośnie koncepcji miłości u Jana: *agapê* w pierwszym jego liście obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego i wszystkie przejawy działalności Bożej. Jest więc koncepcja integralna w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Taki wniosek wydaje się mieć ogromne znaczenie dla teologii, a szczególnie dla tzw. teologii świata, czy teologii wartości doczesnych. *Agapê* janowa nie jest alienacją człowieka od miłości ziemskiej. Miłość seksualna nie jest na cenzurowanym. Sprawy ciała partycypują w sprawach ducha, tak jak sprawy ludzkie partycypują w sprawach Bożych. J. M. González-Ruiz słusznie podkreśla, że teologia św. Pawła zwalcza wszelką alienację od spraw ziemskich⁹. Wydaje się, że św. Jan podobnie zwalcza alienację człowieka i jego ludzkich spraw w swej koncepcji teologicznej miłości. Nie potrzeba chyba udawadniać, jakie znaczenie ma koncepcja takiej miłości dla moralnej i ascetyki katolickiej.

Po tym semantycznym przedstawieniu *agapê* janowej przejdźmy do jej funkcji teologicznej.

II. STRUKTURA LISTU W FUNKCJI TEOLOGII MIŁOŚCI

Aby zrozumieć całą wymowę teologiczną pierwszego listu janowego, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na jego strukturę literacką.

Ułożenie planu strukturalnego listu przyprowadza egzegetów do rozpacz. Wielu z nich rezygnuje z podania planu regularnego, zadawalając się smutnym stwierdzeniem, że list jest zbiorem „anaforyzmów” (Jacquier, Gryglewicz, Kohler, Williams, Bultmann). Trud-

⁸ Zob. C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Studia Hellenist. 10), Leiden 1955. M. Lattke, *Einheit im Wort*, München 1975.

⁹ *Il cristianesimo non è un umanesimo*, Cittadella Editrice, Assisi, ss. 83 nn.

ność polega na tym, że list posiada specyficzną strukturę, zbyt skomplikowaną na pierwszy rzut oka. To skomplikowanie wyraża się w ustawicznym powtarzaniu motywów, ciągłym *ritornello*. Niektórzy egzegeci porównują rozwój idei listu do fal morskich (Nauck), inni bardziej muzykalni, do symfonii (van Loewenich). Istotnie, doskonale się czyta i recytuje tekst grecki listu przy szumie morza czy na tle muzyki o powracających motywach, np. przy Boleznie Ravela. Nie można jednak sprowadzać postępu myśli w liście do przeżyć estetycznych. Należy podejrzewać, że tak skomplikowana struktura listu nie jest wynikiem niedopatrzania autora, lecz służy do podkreślenia idei zasadniczych listu aż do pewnej przesady. Taka postawa jest psychologicznie usprawiedliwiona: kto chce zaakcentować jakąś rzecz zasadniczej wagi, ucieka się do tego chwytu stylistycznego, jakim są powtórzenia. Autorowi listu chodził przede wszystkim o przypomnienie czytelnikom spraw wiary, które słyszeli po raz pierwszy w czasie chrztu, a o których zapomnieli przez swoje tragiczne odstępstwo. Jest to ponadto postawa ojca, który zwraca się do swych umiłowanych dzieci — *agapêtoi* (zauważmy częstotliwość użycia wezwania *agapêtoi*: 6 razy): ojciec chce, by dzieci nic nie uroniły z jego dobrych rad, więc powtórzenie nie zaszkodzi. Nie zapominajmy w końcu, jaką rolę w stylistyce biblijnej odgrywały paralelizmy, synonimia, antytezy. Była to ogromna pomoc mnemotechniczna: wszak *ex auditu* przyszła nasza wiara!

Plan listu można tak przedstawić. Autor pokazuje nasze zjednoczenie z Bogiem (*koinonía*) w dwu aspektach: pierwszy aspekt to chodzenie w światłości, drugi to przybranie za synów Bożych i praktykowanie miłości bliźniego połączone z wiarą. Te dwa fundamentalne aspekty przejawiają się w potrójnym cyklu, który na kształt spirali wznosi się coraz to wyżej, uwidaczniając te same elementy w coraz to nowym położeniu (1 cykl: 1, 5 — 2, 28; 2 cykl: 2, 29 — 4, 6; 3 cykl 4, 7 — 5, 12). Analiza poszczególnych cykli doprowadza do następujących wniosków.

1. Oba aspekty naszego zjednoczenia z Bogiem są aksjomatyzowane¹⁰: to znaczy, posiadają *principium* ogólne, które wydaje się kierować każdym poszczególnym aspektem. I tak chodzenie w światłości jest motywowane tym, że *Bóg jest światłością* (1, 5). Praktykowanie zaś miłości braci wynika stąd, że *Bóg jest miłością* (4, 8. 16). Oba te *principia* odpowiadają sobie wzajemnie. Bliższa egzegeza tekstów wykazuje, że odpowiedniość tychże formuł jest nie tylko literacka, ale teologiczna: dwie te formuły wyrażają jedną rzeczywistość. Jest to rzeczywistość objawiającego się Boga, który poprzez

¹⁰ Odnośnie aksjomatyzacji prawd wiary zob. K. Rahner, *A la recherche d'un „abrégé” de la foi chrétienne*, w: „Concilium” 23 (1967) 65—76. — F. Varillon, *Un abrégé de la foi catholique*, w: „Etudes”, październik 1967, 291—315.

Syna Swojego Jezusa Chrystusa objawia nam Siebie samego. Miłość objawiającego się nam Boga jest światłem. Metafora światła służy więc do wyrażenia miłości Boga objawiającej. Światło jest więc blaskiem miłości ¹¹.

Należy tutaj zauważyć, że taka teofania jest epifanią miłości w znaczeniu etymologicznym. Etymologicznie bowiem *epipháneia* oznacza to, co pokazuje się na powierzchni błyszcząc. Od czasów Homera słowo *epipháneia* oznaczało ukazanie się bóstwa w postaci cielesnej. Z biegiem czasu obok tego znaczenia religijnego słowo to zyskało nowe znaczenie, świeckie. Mianowicie w czasach hellenistycznych, epifania oznaczała uroczyste wejście księcia, a potem cesarza, do miasta. Dalej, epifania odnosiła się do cech nadzwyczajnych bóstwa lub człowieka; w języku hellenistycznym jest używana razem z *lamprótês* i *doxa* w sensie blasku, splendoru ukazującej się postaci. Tak więc dochodzimy do znaczenia „światelnego” słowa *epipháneia*.

Św. Jan nie używa rzeczownika *epipháneia*. Jest to zrozumiałe ze względu na reminiscencje kultu cesarskiego, jakie ten termin zawierał w sobie i jak był powszechnie podówczas rozumiany. Warto przy okazji zanotować oddanie w sposób błędny przez tłumaczy Septuaginty hebrajskiego *nôra*^c (= „być strasznym”) przez „błyszcząc”, „ukazywać się”, zapewne nie bez wpływu potocznego rozumienia hellenistycznego *epipháneia*. Autor pierwszego listu natomiast używa czasownika *phaneroûn*: objawiać się (9 razy).

I tak w 4, 9 czytamy:

*W tym objawiła się (ephanêrôthê) miłość Boga ku nam,
że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat,
abyśmy życie mieli dzięki Niemu.*

Widzimy z tego, że rewelacja miłości skupia się w fakcie historycznym przyjścia Syna Jednorodzonego. Możemy więc w teologii pierwszego listu wyprowadzić taki ciąg:

historia zbawienia ze swym epicentrum w fakcie
paschalnym

|
teologia objawienia

|
teologia miłości

Od zasady, że *Bóg jest Miłością*, prowadzi linia prosta rewelacji do misji i śmierci zbawczej Jezusa Chrystusa. Teologia miłości jest jakby punktem wyjścia dla teologii objawienia. I to nas prowadzi do drugiego stwierdzenia odnośnie koncepcji miłości: koncepcja miłości w pierwszym liście Jana zakłada fakt Objawienia. Jest to więc koncepcja miłości objawionej.

¹¹ Zob. J. Chmiel, *Lumière et Charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971. — A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972.

2. Analiza literacka listu nie może pominąć roli, jaką w strukturze listu zajmuje pojęcie „przykazanie” (*entolè*). Autor listu podkreśla obowiązek wierności wobec przykazań, a zwłaszcza przykazania miłości braterskiej. Napomnienie Apostoła wraca raz po raz; przytoczmy dla przykładu

4, 11: *powinniśmy (opheilomen) miłować się wzajemnie.*

Obowiązek miłości jest natury moralnej, na co wskazuje użycie czasownika *opheilò*.

Przykazanie miłości bliźniego jest pochodzenia Boskiego; podkreśla to z naciskiem Autor:

3, 11: *taka bowiem jest wola Boża,
którą objawiono nam na początku,
abyśmy się wzajemnie miłowali.*

Zwróćmy uwagę na dwa terminy: „objawiono” i „od początku”. Obowiązek miłości Autor listu motywuje nie tylko autorytetem Boga („wola Boża”), lecz ingerencją Boga objawiającego swą miłość, ingerencją, która domaga się zaangażowania człowieka w wierze. Jesteśmy w sferze teologii objawienia i teologii wiary. Teologii objawienia, gdyż Apostoł motywuje dalej:

4, 11: *Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłowal,
to i my powinniśmy miłować się wzajemnie.*

Teologii wiary, gdyż przypomina czytelnikom moment objęcia wiary w chwili swojego chrztu poprzez osobisty akt wiary:

2, 7: *Umiłowani, nie piszę do was o nowym przykazaniu,
ale o przykazaniu istniejącym od dawna,
które mieliśmy od samego początku;
tym dawnym przykazaniem jest nauka, którąście słyszeli.*

„Początek” (*archè*) oznacza w pierwotnej kerygmie chrześcijańskiej *initium fidei*, które prowadzi do pełnego wyznawania wiary od momentu aktu chrztu. Ten fakt zapoczątkowania życia chrześcijańskiego, a więc pełnego zaangażowania się człowieka, jest bardzo mocno podkreślony: dość powiedzieć, że zwrot „od początku” (*ap'archès*) występuje w liście 8 razy. Zauważmy dalej, jak pojęcie wiary i miłości zostało formalnie podporządkowane pojęciu przykazania w

3, 23: *Przykazanie Jego zaś jest takie:
abyśmy wierzyli w imię Jezusa Chrystusa, Jego Syna,
i miłowali się wzajemnie,
jak nam dał przykazanie.*

Teraz łatwiej można zrozumieć ładunek teologiczny, jaki Autor listu daje miłości bliźniego:

a) Miłość bliźniego jest kryterium zjednoczenia z Bogiem:

2, 3: *Po tym zaś poznajemy, że Go znamy,
jeśli zachowujemy Jego przykazania.*

b) Miłość bliźniego — co więcej — jest znakiem pełnego życia chrześcijańskiego.

Ten znak jest zarazem rzeczywistością chrześcijańską, którą Autor określa zwrotem *chodzenie w światłości* (1, 7). *Chodzenie w światłości* u Jana ma nie tylko znaczenie moralne, jak u św. Pawła, lecz nabiera specyficznego charakteru teologicznego: jest to postawa chrześcijanina nadsluchującego Objawienia Bożego. Strukturalnie *chodzenie w światłości* jest w funkcji zasady *Bóg jest światłością* (1, 5), tzn. Bóg nam się objawia. Będąc dziećmi Bożymi — a w rzeczywistości nimi jesteśmy, jak potwierdza z emfazą Autor w 3, 1 — jesteśmy synami światłości, a przez to samo synami miłości. To nie jest retoryka słów, to jest rzeczywistość. I właśnie taką rzeczywistością jest miłość bliźniego.

To wszystko pomaga nam sformułować trzecie spostrzeżenie na temat koncepcji miłości janowej: miłość jest kryterium, znakiem i rzeczywistością.

3. Śledząc dalej rozwój myśli Autora listu — rozwój „spiralny” — odnosimy wrażenie, iż Autor chce niejako sprowadzić mozolnie budowaną koncepcję miłości z wyżyn teologicznych do codziennej *praxis* chrześcijańskiej. Znajdujemy się bowiem nagle wobec takich stwierdzeń:

- 4, 20: *Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga,
a brata swego nienawidził, jest kłamcą,
albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi,
nie może miłować Boga, którego nie widzi.*
- 4, 21: *Takie zaś mamy przykazanie od niego,
aby ten, kto miłuje Boga,
miłował też i brata swego.*

Może się więc wydawać, że Jan ogranicza swą koncepcję miłości integralnej, że sprowadza miłość Boga do miłości bliźniego. Wobec tego nie ma potrzeby mówić o miłości Boga jako takiej, wystarczy mówić o miłości bliźniego, która będzie miłości Boga znakiem i kryterium. Takie odczytanie listu narzuca się sugestywnie i istotnie wielu teologów współczesnych idzie na nie. Niestety, jest to odczytanie niedokładne, cząstkowe, a przez to fałszywe¹².

Zacznijmy od spostrzeżeń tekstualnych. Wielokrotnie Autor listu używa zwrotu *miłość Boga (agapè tou Theou)*. Pytamy, czy chodzi o dopełniacz obiektywny czy też subiektywny; innymi słowy, czy jest mowa o naszej miłości wobec Boga, czy o miłości Boga dla nas. Gramatycznie rzecz biorąc należy tak odpowiedzieć: nie ma sensu rozróżnianie między dopełniaczem obiektywnym a subiektywnym, jeżeli kontekst w tym nie pomaga. Należy raczej mówić o dopełniaczu *generaliter determinans*, tzn. takim, który obejmuje całokształt stosunków między podmiotem a przedmiotem miłości¹³. Jest więc w ta-

¹² Zob. krytykę K. Rahnera przeprowadzoną przez H. Urs von Balthasar, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1968, ss. 81 nn.

¹³ Zob. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, ss. 12 nn. Tenże, *Analysis philologica NT graeci*, Romae 1960, ad 1 J 2, 15.

kim ujęciu miejsce i na miłość Boga względem nas, i na miłość naszą okazywaną Bogu. Że Autor mówi o miłości Boga dla nas, nie ulega kwestii: teksty na to są wyraźne, np.

4, 9: *objawiła się miłość Boga ku nam;*

4, 11: *Bóg tak nas umiłował.*

Pozostaje kwestia miłości naszej wobec Boga: czy sprowadza się ona do miłości naszych braci, czy też ma za przedmiot osobny Boga? Ten problem można nazwać problemem krzyżowym miłości w pierwszym liście Jana.

Zasadniczo i formalnie Stary Testament nie łączy nigdzie dwu obowiązków miłości bliźniego. W tradycji deuteronomicznej *'áhab* wyraża miłość Boga i miłość ludzką we wszelakich jej przejawach. Ponadto w tej tradycji pojęcie miłości łączy się z pojęciem przymierza (*berit*): kochać Boga oznacza więc służyć Mu, chodzić Jego drogami, strzec i wypełniać Jego przykazania. W koncepcjach późniejszych mają miejsce nieśmiałe próby asocjacji dwóch przykazań miłości. I tak w tekstach mądrościowych miłość Boga ku nam powoduje mądrość, a miłość mądrości z kolei wywołuje miłość Boga¹⁴. Ciekawym dokumentem teologii epoki przełomu Starego i Nowego Testamentu są *Testamenty 12 Patriarchów*, gdzie przykazanie miłości Boga jest nierozzerwalnie związane z przykazaniem miłości bliźniego¹⁵.

W Nowym Testamencie przykład teologicznej asocjacji dwóch przykazań miłości znajdujemy u synoptyków w perykopie o największym przykazaniu (Mk 12, 28—34; Mt 22, 34—40; Łk 10, 25—28). Każdy z synoptyków wykazuje właściwą sobie perspektywę teologiczną, ale dążenie wszystkich jest wspólne: usiłowanie połączenia dwóch przykazań miłości bez niebezpieczeństwa absorpcji któregoś z nich.

Wobec tych wszystkich usiłowań teologii biblijnej próba św. Jana w pierwszym liście wypada najpomysłniej.

Jan nie identyfikuje bynajmniej miłości Boga ku ludziom z miłością wobec Boga; ustala tylko między nimi jak najściślejsze więzy i czyni to w sposób, który trzeba uznać za najszcześniejszy. Zaslugą Jana Teologa pierwszego listu jest:

— zaakcentowanie objawienia miłości Boga człowiekowi; w tym sensie miłość Boża jest pierwsza w stosunku do miłości bliźniego (4, 7—12. 19);

¹⁴ Tekst klasyczny Syr 4, 14: „miłujących ją (mądrość) Pan będzie miłował.” Zob. C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1957. — J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, w: „Ephem. Theol. Lovan.” 40 (1964) 252—299. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) 106—119.

¹⁵ Nie wchodzimy tutaj w szczegóły dyskusji o pochodzeniu tego apokryfu. Jedni bowiem, jak A. Dupont Sommer, A. Jaubert, M. Philonenko, opowiadają się za interpretacją chrześcijańską apokryfu, drudzy zaś, jak M. De Jonge, J. T. Milik, przyjmują wręcz jego chrześcijańskie autorstwo.

— połączenie dwóch miłości w jedną objawioną (4, 21);
 — podkreślenie prymatu praktycznego miłości bliźniego (4, 20).
 Według pierwszego listu janowego miłość Boga jest wyodrębniona, jej kryterium jest miłość bliźniego. Czytamy w

5, 2. 3: *Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań.*

A że najwstępniejsza egzegeza miała już trudności z interpretacją miłości Boga w pierwszym liście janowym, niech zaświadczą następujące szczegóły z krytyki tekstu. W 4, 10 tłumacz Wulgaty dodał *prior: In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos...*, podczas gdy tekst grecki nie ma tego. Zapewne uczynił to pod wpływem następującego w. 19: *autos prótos*. W tymże 4, 19 tłumacz dodał *Deum: Nos ergo diligamus Deum*, podczas gdy tekst grecki ogranicza się tylko do *hemeis agapômen*. Te poprawki tekstualne w Wulgacie zdają się wskazywać niechybnie na troskę tłumacza o właściwą interpretację *agapê* janowej. Najstarsza tradycja egzegetyczna opowiada się więc za autonomizacją miłości do Boga.

III. PEŁNOWYMIAROWOŚĆ MIŁOŚCI.

To co charakteryzuje epifanię miłości według Jana, to nie tylko objawienie się jednego przymiotu Bożego, lecz przede wszystkim to, że Bóg, który jest Miłością, objawił się ludziom w Swym Jednorodnym Synu. Dwa przykazania miłości — tak umiejętnie zespolone w teologiczną caliznę w pierwszym liście — rzutują i na koncepcję miłości. *Agapê* janowa ma dwa pełne wymiary: wertykalny i horyzontalny. Wertykalny to ten kierunek, który idzie od Boga do człowieka: Bóg Miłość objawia się człowiekowi jako światłość i człowiek chodzi w światłości. Horyzontalny zaś wymiar jest wykreślony stosunkiem dwu miłości ludzkich: tej do Boga i tej do człowieka. Te dwa wymiary są nieodłączne; nie może jeden istnieć bez drugiego. Stosunek tych dwóch wymiarów *agapê* określają doskonale dwie uzupełniające się adekwatnie formuły pierwszego listu: *Bóg jest światłością i Bóg jest Miłością*.

Dochodzimy tutaj w końcu do ostatniego ważnego stwierdzenia: koncepcja miłości w pierwszym liście św. Jana jest pełnowymiarowa, uwzględnia bowiem wszystkie aspekty i te dwa podstawowe wymiary, które składają się na pełną miłość.

Wydaje się, że wiele trudnych problemów w dzisiejszym chrześcijaństwie powstaje w związku z widzeniem tylko horyzontalnym. Jak słusznie zauważa o. J. Daniélou, „horyzontalizm ogranicza się do spro-

wadzenia chrześcijaństwa do wymiarów miłości bliźniego. Początki takiej dążności są łatwe do odgadnięcia. Dążność taka wypływa z faktu, że w moralnej chrześcijańskiej akcent został położony zbyt jednostronnie na obowiązki religijne, podczas gdy obowiązek społeczny chrześcijan został może niedostatecznie uwzględniony. Lecz na skutek gwałtownej reakcji horyzontalizm zdążył do umniejszenia wymiaru wertykalnego stosunku do Boga, kultu, modlitwy, w celu sprowadzenia chrześcijaństwa do wymiaru służby społecznej. Jest rzeczą nade wszystko pewną, że w chrześcijaństwie miłość do Boga jest takim samym wymiarem zasadniczym jak miłość bliźniego... Horyzontalizm jest wyrazem kryzysu odczucia Boga w łonie chrześcijaństwa”¹⁶.

Dobrze odczytany pierwszy list janowy pozwala w należytych proporcjach uchwycić relacje „horyzontalizmu” i „wertykalizmu” w chrześcijaństwie. Koncepcja *agapè* janowej sprowadza nas do źródła autentycznego widzenia pełnowymiarowego, gdyż — jak stwierdza Autor listu:

*Co było od początku,
co usłyszeliśmy,
co ujrzeliśmy naszymi oczami,
na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce,
o Słowie Życia...
więc dajemy świadectwo... (1, 1. 2).*

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹⁶ J. Danielou, *Sull'„orizzontalismo”*, w: „Osservatore Romano” z 3 października 1968, s. 3. Na temat odczytania listu Janowego w teologii patrystycznej zob. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris 1975.

Ks. Adam Kubiś

TYTUŁ „MĘCZENNIK” *

Jak dotąd, w problematyce męczeńskiej XX w. najczęściej pasjonowała uczonych kwestia ewolucji sensu słowa: *mártys*. Wiadomo bowiem, że słowo to od połowy II wieku służy chrześcijanom jako na-

* Niniejszy artykuł stanowi część odczytu wygłoszonego na Sympozjum pt.: *Świętość i kult świętych w okresie patrystycznym*, zorganizowanym w dniach od 31. V. do 2 VI. 1976 r. w Krakowie przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

zwa dla specjalnych świadków, tzn. takich, którzy przelali krew za Chrystusa. W powszechnym użyciu jednak określano nim wówczas wszelkich świadków jakichkolwiek zdarzeń, zwłaszcza świadków zeznających w sądzie. Istnieje duży problem, jak doszło do zmiany tego znaczenia słowa *mártys*.

H. Delehaye w oparciu o szczegółową analizę tekstów Pisma świętego i Ojców Kościoła naszkicował dobrze samą ewolucję treściową słowa *mártys*. „Najpierw oznaczało ono — powiada — świadków życia i zmartwychwstania Chrystusa, tzn. apostołów. Również sam Jezus był nazywany świadkiem wiernych. Kiedy apostołowie i współczesni Zbawiciela przeminęli, tytuł ten przeszedł na ludzi poświadczających prawdę chrześcijaństwa i składających w chwilach niebezpieczeństwa dowody niezachwianego przywiązania do swojej wiary. W czasie, w którym świadectwo to pociągało za sobą z reguły śmierć, określenie zostało zarezerwowane wyłącznie dla tych, którzy swoje wyznanie pieczętowali przelaniem krwi”¹.

Stwierdzenie powyższe nie wyczerpuje wszakże w pełni problemu. Problem ten w jakiejś mierze widział już J. B. Lighfoot², ale dopiero F. Kattenbusch sformułował go z całą ostrością w artykule *Der Märtyrertitel*, opublikowanym w 1903 r. Między innymi pisał on tam, co następuje: „Słowo *mártys* oznacza po prostu świadka. Świadkiem jest natomiast osoba posiadająca specjalne kwalifikacje do poświadczenia innym istnienia faktu sobie dobrze znanego. Lecz jaką znajomość rzeczy posiadali męczennicy, która nie byłaby udziałem innych chrześcijan? Następnie, do kogo było zaadresowane ich świadectwo? Czy do sędziego? Nic wszakże nie wskazuje, żeby męczennicy mieli do powiedzenia sędziom takie sprawy, o których nie świadczyliby wyznawcy. Co spowodowało, że w wypadku zwolnienia ich po złożeniu świadectwa, mimo szacunku, jakim ich otaczano, nie zasługiwali już na tytuł męczennika? Czy można powiedzieć, że ich świadectwo było zaadresowane do chrześcijan? W takim razie dlaczego i jak? Czy może byli ludźmi wiedzącymi więcej i lepiej, niż zwykli wierni? Z kolei śmierć, wzięta sama w sobie, nie sprawia, że ktoś staje się świadkiem. A zatem, w jaki sposób fakt poniesienia śmierci czynił kogoś męczennikiem? Czy przy tym tytule ma się do czynienia z poszerzeniem podstawowego znaczenia słowa? Jeżeli tak, to jaki poszerzony sens wchodziłby ewentualnie w grę”³.

Nad tak sformulowanym problemem rozpoczęła się olbrzymia dy-

¹ *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, (*Subsidia hagiographica* 17), Bruxelles 1927, s. 95. Por. tamże, ss. 76—95; R. P. Casey, *Note V. Mártyś*, w: *The Beginnings of Christianity, I/5: The Acts of the Apostles*, ed. Kirsopp Lake — Cadbury H. J., London 1933, ss. 30—37.

² *The Apostolic Fathers, Part I, Vol. 1: S. Clement of Rome*, London 1890, s. 26.

³ *Der Märtyrertitel*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*”, 4 (1903) 111—112. Por. Delehaye, *Sanctus*, s. 96; F. Dornseiff, *Der Märtyrer: Name und Bewertung*, „*Archiv für*

skusja która swoje apogeum osiągnęła w latach 1914—1918 w Niemczech. Wzięły w niej udział wówczas wielkie autorytety naukowe, a mianowicie: K. Holl⁴, P. Corssen⁵, D. A. Schlatter⁶, R. Reitzenstein⁷, H. Strathmann⁸, L. Wohleb⁹, O. Krüger¹⁰, H. Doergens¹¹. Dyskusja ta z czasem robiła wrażenie formalnej kłótni. Po tych latach, badania dotyczące kwestii mianownictwa męczenników były nadal kontynuowane, choć już nie z takim samym nasileniem. Ostatnio na wyszczególnienie zasługują rozwiązania: N. Broxa¹² i H. Krafta¹³.

Religionswissenschaft, 22 (1923/24) 133; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis Terminologie*, (Studien zum Alten und Neuen Testament 5), München 1961, s. 13.

⁴ *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik”, 33 (1914) 521—556; *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer*, tamże, 37 (1916) 253—259; *Pseudomartys*, „Hermes” 52 (1917) 301—307. Po raz ostatni K. Holl powrócił do tej kwestii w 1921 r. z okazji nieco innego problemu: *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, w: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, (Phil.-hist. Klasse 1921, ss. 920—947.

⁵ *Begriff und Wesen des Märtyres in der alten Kirche*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik”, 35 (1915) 481—501; *MARTYS und PSEUDOMARTYS. Eine Betrachtung über 1 Kor 15*, tamże, 37 (1916) 424—427; *Über die Bildung und Bedeutung der Komposita pseudoprofētēs, pseudomantis, pseudomartys. Eine Erwiderung*, „Sokrates”, 72 (1918) 106—114.

⁶ *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche*, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 19), Gütersloh 1915.

⁷ *Historia monachorum und historia lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und des N. Testaments 24), Göttingen 1956, ss. 85 nn, 257; *Bemerkungen zur Martyrienliteratur. I. Die Bezeichnung Märtyrer*, w: *Nachrichten von der königlichen lichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, (Phil.-hist. Klasse 1916), ss. 417—467; *Der Titel Märtyrer*, „Hermes”, 52 (1917) 442—452.

⁸ *Der Märtyrer. Ein Bericht über neue Untersuchungen zur Geschichte des Wortes und der Anschauung*, „Theologisches Literaturblatt”, 37 (1916) 337—343; 353—357; *Mártys*, „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament”, 4 (1942) 477—520.

⁹ Recenzje artykułów K. Holla; *Die Vorstellung vom Märtyrer und Märtyrerakte*; *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer* oraz P. Corsena: *Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche*; *MARTYS und PSEUDOMARTYS*, „Wochenschrift für klassische Philologie”, 33 (1916) 967—971.

¹⁰ *Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche”, 17 (1916) 264—269.

¹¹ *Zur Geschichte des Begriffes „Martyr”*, „Der Katholik”, 21 (1918) 205—208.

¹² Oprócz dzieła cyt. w przyp. 3 należy jeszcze wzmiankować: „*Zeuge seiner Leiden*”. *Zum Verständnis der Interpretation Ign 11, 2*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 85 (1963) 218—220.

¹³ *Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels*, w: *Ecclesia und Res publica*, (K. D. Schmidt zum 65 Geburtstag), wyd. 6. Kretschmar und B. Lohse, Göttingen 1961, ss. 64—75.

W sumie zostały zaproponowane różne rozwiązania. Jedne z nich obracają się prawie wyłącznie w sferze spekulacji, inne znów trzymają się mocno tekstów. N. Brox — idąc zresztą za wcześniejszymi sugestiami — podzielił je na trzy grupy zależnie od punktu wyjścia, z którego wychodzą. Tą drogą otrzymał rozwiązanie bazujące bądź na Starym Testamencie i judaizmie, bądź na Nowym Testamencie, bądź też na literaturze pogańskiej, a zwłaszcza stoickiej. Ale oprócz tych rozwiązań istnieją jeszcze inne, a mianowicie P. Corsena, H. Delehayea i samego N. Broxa, nie mieszczące się w powyższym schemacie. Wspólną ich cechą jest to, że wykluczają biblijne jak i hellenistyczne pochodzenie tytułu męczennika. Według P. Corsena ważną rolę odegrał tu sam rodzaj procesu. H. Delehayea rolę tę przypisuje dowolności panującej w kształtowaniu się języka. N. Brox uważa, że decydujący wpływ miała polemika antydoketystyczna.

Co sądzić o całej kwestii dzisiaj i jakie wnioski z niej wyciągnąć? Myślę, że opinia H. Delehayea wyrażona na ten temat z górą pół wieku pozostaje w jakiejś mierze aktualna. Wielki bollandysta stwierdził wtedy, że „podczas kontrowersji powtarzano częstokroć te same rzeczy i niepotrzebnie ją komplikowano argumentami bez znaczenia, że przesadnie subtelna egzegeza wcale nie przyczyniła się do jej wyświeślenia i wreszcie, że wszyscy, którzy brali w niej udział nie mieli jednakowo jasnego widzenia rzeczy. By móc iść wszędzie tam, gdzie prowadzą, należałoby wpierw upewnić się, czy nie jest się oszukany ich sugestiami”¹⁴.

Przechodząc następnie do bardziej szczegółowych ocen trzeba powiedzieć, że wielka ilość rozwiązań bazujących na pojęciach i słownictwie Starego — K. Holl, D. A. Schlatter, F. Dornseiff, H. W. Surkau¹⁵ — w szczególności Nowego Testamentu — F. Kattenbusch, H. F. Campenhausen¹⁶, K. Asting¹⁷, R. P. Casey, H. Strathmann, E. Günter¹⁸, S. Giet¹⁹, H. Hocedez²⁰, E. Peterson²¹, S. E. Sherman²², H.

¹⁴ *Sanctus*, s. 75.

¹⁵ *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit, (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und des N. Testament 54)*, Göttingen 1938, ss. 7—8; 82—134; 135—144.

¹⁶ *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964, ss. 29—33; 41—46; 53.

¹⁷ *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes“, „Evangelium“ und „Zeugnis“*, Stuttgart 1939, ss. 709—712.

¹⁸ *Zeuge und Martyrer*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche“, 47 (1956) 145—161.

¹⁹ *Les origines bibliques de l'idée de martyre*, „Lumière et vie“, 36 (1958) 181—187.

²⁰ *Le concept de martyr*, „Nouvelle revue Théologique“, 55 (1928) 81—99; 198—208.

²¹ *Zeuge der Wahrheit (Der Märtyrer und die Kirche)*, w: tenże, *Theologische Traktate*, München 1951, ss. 165—224, zwłaszcza 171—172.

²² *The Nature of Martyrdom. A Dogmatic and Moral Analysis to the Teaching of St. Thomas Aquinas*, (A Dissertation), Paterson 1942, ss. 3—26.

Kraft — świadczy o ich słabości i niewystarczalności. Dla O. Michela fakt, że nie można bez reszty odszukać późniejszego tytułu męczennika w Nowym Testamencie stanowi nawet jeden z ważniejszych rezultatów dyskusji²³. Również szukanie w filozoficznej literaturze pogańskiej istnienia terminologii męczeńskiej prześladowanego Kościoła — J. Geffekan²⁴, R. Reitzenstein — zakończyło się niepowodzeniem. Zdaniem N. Broxa jakiś bezpośredni wpływ jest tu wykluczony. Niemniej, uważa on, że rozwiązania zakotwiczone w hellenizmie zdają się być nieco bliższe centrum zagadnienia od biblijnych — starających się przerzucić pomost pomiędzy świadkami słowa i tytułem męczennik, ponieważ zakładają antycypację świadectwa czynu w odniesieniu do nazwy świadków przez krew.²⁵

Osobiście wydaje mi się, że hipotezy stworzone przez H. Dalehaye'a i N. Broxa wskazują właściwą drogę rozwiązania zagadnienia. W rzeczy samej są one w stosunku do siebie komplementarne. W ich ujęciu zagadka chrześcijańskiej nomenklatury martyrologicznej może być rozwiązana jedynie w świetle sytuacji historycznej Kościoła pierwszej połowy II wieku. Wtedy to bowiem — jak zauważa H. Delehaye — męczeństwo stało się w języku potocznym chrześcijan po prostu synonimem śmierci poniesionej dla Chrystusa, tracąc równocześnie swe dawne etymologiczne skojarzenia. N. Brox z kolei twierdzi nieco więcej. Próbuje on w polemice antydoketystycznej znaleźć moment, miejsce i przede wszystkim wystarczającą rację sensu technicznego, tzn. świadka przez krew, słowa *mártys*. Dokęci bowiem ciało Chrystusa uważali za „pozór”. Męczeństwo wiernych służyło także jako dowód realności tego ciała a ich cierpienia ukazywały prawdę męki Jezusowej. W konsekwencji umierający za Chrystusa człowiek odgrywał w oczach prawowiernych chrześcijan rolę świadka. Natomiast fakt, że słowo *mártys* służyło jeszcze przez pewien czas, mniej więcej do połowy III wieku, również dla oznaczenia świadków słowa, tłumaczyłby się dalej według N. Broxa — tym, że ówczesna literatura zarówno pogańska jak i judejska oraz chrześcijańska przedstawiała męczenników jako wielkich mówców, a więc i jako świadków słowa.²⁶

I choć sceptyczna opinia F. Kattenbuscha wypowiedziana z górami 70 lat temu i stwierdzająca, że tytuł męczennika jako taki stanowi zagadkę²⁷, w pewnej mierze pozostaje nadal aktualna, nie ulega wątpli-

²³ Zum „Märtyrer“ — Problem, „Theologische Blätter”, 17 (1938) 87; Por. także: M. Barth, *Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel*, Zollikon — Zürich 1946, s. 28.

²⁴ *Die christlichen Martyrien*, „Hermes”, 45 (1910) 481—505.

²⁵ *Zeuge und Märtyrer*, s. 189.

²⁶ A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, (Pontificia Universitas Gregoriana, *Facultas Theologica*), Roma 1968, ss. 38—39.

²⁷ *Der Märtyrertitel*, s. 127: „Im gewissen Masse aber ist und bleibt der Märtyrertitel doch als solcher ein Rätsel”.

wości, że toczona wokół niego dyskusja wniosła wiele światła w całe zagadnienie. Przy okazji wyszła też na jaw wielka rola męczenników w rozszerzaniu się wiary chrześcijańskiej w okresie patrystycznym.²⁸ Następne wieki nie zmieniły już nic w tym, co zostało wtedy utrwalone, odnośnie nazwy męczennik. Greckie słowo *mártys* w różnych swoich wersjach, oznaczało zawsze chrześcijanina, który oddał życie za wiarę. Było stale terminem technicznym przy równoczesnej elastyczności zastosowania.²⁹

Kraków

KS. ADAM KUBIŚ

²⁸ B. De Gaiffier, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, „La Maison — Dieu”, 52 (1957) 24—25.

²⁹ H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen 1961, s. 207.

ANALECTA CRACOVIENSIA

Studia filozoficzno-teologiczne krakowskiego ośrodka teologicznego

Ukazały się dotychczas:

Tom I (1969)

Tom II (1970)

Tom III (1971)

Tom IV (1972)

Tom V i VI (1973—74)

Niebawem ukaże się

Tom VI (1975)

S. Lucyna Mistecka, CR

BIBLIJNA WIZJA CZŁOWIEKA

Trudno oczekiwać jednolitej wizji człowieka w Biblii, ponieważ powstawała ona w ciągu wielu wieków, w kręgu różnorodnych tradycji, pisało ją bardzo wielu pisarzy natchnionych i to przede wszystkim językiem poetyckim. Dlatego też szata literacka tych tekstów nie może nam przesłaniać treści, w której zawarta jest prawda o człowieku — obrazie Boga powstałym z ziemi, lecz nie ograniczającym się do niej.

Już na pierwszych stronach Biblii ukazuje się Bóg, który miał „ideę” człowieka wypowiedzianą w określonym czasie aktem twórczym. Powstała więc istota, w której odbił się akt poznawczy samego Boga, zdolność panowania i zdolność miłowania. Taka wizja człowieka jawi nam się w Rdz 1, 26—27, gdzie cały nacisk położony jest na jego podobieństwo do Stwórcy. Wyraża się ono w tym, że Adam przez umiejętność panowania nad światem ma w swej naturze najwięcej z Boga, więcej niż inne stworzenia i stąd pochodzi jego szczególna godność i wywyższenie nad resztą świata (por. Syr 17, 1—4; 7—10). Również w Rdz 2, 4—7 opisującym pierwotny stan szczęścia chodzi nie o to, jak człowiek został stworzony, lecz kim jest ze swej natury. Pisarz święty przypatrując się bacznie życiu ludzkiemu i oceniając je w odniesieniu do Boga-Stwórcy uświadamia sobie, że każdy człowiek musi umrzeć — jest więc kruchy w swoim bycie i nie sam ze siebie jest tym, kim jest. Podkreśla to autor przypisując jego powstanie „garncarskiej” pracy Boga, od której człowiek zupełnie zależy, podobnie jak glina w rękę garncarza (Jb 10, 8—9; Syr 33, 13; Rz 10, 20).

Biblista wskazuje także na to, że człowiek żyje tak długo, jak długo oddycha — ożywia go bowiem Boże tchnienie (Rdz 2, 7), przez które staje się duszą żyjącą, a więc osobowym bytem. Człowieka jednak nie wydała ziemia, jest on osobnym dziełem Boga i jego obrazem w ścisłym znaczeniu. Stąd pierwotna wizja człowieka, jaka nam jawi się w Biblii, to człowiek:

- pan całej przyrody podporządkowujący ją sobie przez tworzenie nowych wartości dzięki pracy,
- używający przyrody do zaspokojenia swoich potrzeb,

- żyjący we wspólnocie małżeńskiej, dzięki której rozmnaża się,
- posłuszny Bogu w nakazie odpoczynku świątecznego,
- utrzymujący się w granicach nakreślonych mu wolą Stwórcy, wyrażoną w zakazie spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła.

Biblia więc ukazuje człowiekowi, któremu na świecie wiele wolno, który ma szerokie możliwości rozwoju swojej osobowości, ale jednak są granice, których mu przekraczać nie wolno. W zakazie danym przez Boga mieści się myśl o pewnej ofierze. Człowiek, którego Bóg traktuje poważnie, ma uznać nadrzędność Boga nie tylko nad całym wszechświatem, ale także i nad sobą. Dlatego związany z Bogiem relacją zależności życiowej musi wyrazić swoją wolność przez dobrowolne posłuszeństwo. Toteż w Biblii człowiek jest rozpatrywany przede wszystkim w jego związku z Bogiem. Przekazuje ona człowiekowi posłannictwo odkupienia i zbawienia i stąd przedstawia go w kategorii postaw, jakie przyjmuje i celów, do jakich dąży. Ta orientacja człowieka nie jest czymś przypadkowym, przygodnym, ale nader centralnym, jako że czyni z niego innego człowieka. Sedno sprawy polega przeto na jedności i całego człowieka bądź oddającego się rzeczą przemijającym, bądź kierowanym lub rządzonego przez Boga.

Ten człowiek jako niepodzielna całość ontyczna jest ukazany w Rdz 3 w rozterce między dobrem i złem, następnie zaś w upadku religijno-moralnym. Adam nie utrzymał się w granicach nakreślonych mu przez Stwórcę i tak *grzech wszedł na świat* (Rdz 5, 12). Od tej pory na kartach Biblii ukazany jest głęboki rozdźwięk w zwartej i niepodzielnej osobowości człowieka. Zło zbiera swoje żniwo we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, a w samym człowieku dochodzi do wyraźnego ścierania się między dobrem i złem, w sensie etycznym oczywiście. Choć człowiek w rozumieniu Biblii nadal jest jednością, to jednak w ciele zaczyna ona upatrywać element najmniej podatny na ducha. Do ciała ludzkiego należy wszystko co przemijalne, śmiertelne, słabe i ograniczone w odróżnieniu od mocy, nieskończoności i nieograniczoności Boga, które reprezentuje w człowieku duch. Pismo św. w wielu miejscach mówi o głębokiej nędzy, której człowiek doświadcza i daje odpowiedź na pytanie, które od dawna stawiała starożytność: „skąd zło?” — jednak zadawalającej odpowiedzi nie znalazła. Dopiero Biblia rozwiązała ten intrygujący problem: zło na świecie jest skutkiem grzechu popełnionego za podszeptem szatana.

Skutki pierwszej winy owocują szybko i dalsze rozdziały tej księgi ukazują nam, w jaki sposób zerwanie pierwszej więzi odbiło się na wszystkich więzach społecznych. Bardzo wyraźnie tu widać, że człowiek zrywając jedność z Bogiem nie umie już żyć z drugim człowiekiem (Rdz 4, 6—7), w bigamii Lemeka (4, 19) oraz jego „pieśni o mieczu” (4, 23—24), w której przekracza granice dozwolonej obrony i kary. Zło szeroką falą wkracza w życie ludzi, by istnieć obok dobra. To

zło w całej jaskrawości ukaże Biblia w dziejach ludzkości przed potopem urzędstawiając przewrotne nastawienie serc ludzi. Potop nie nawrócił człowieka i w dalszym ciągu historia święta jest jednym pasmem buntu człowieka, który chce polegać na samym sobie i chce być „jak Bóg”. Dlatego też jego historia to ustawiczne podziały, wojny, rozdarcia wewnątrz rodziny ludzkiej, odchodzenia od Boga, ale też i próby powrotów.

Z nakazem Bożym w raju jest jednocześnie związana groźba śmierci (Rdz 2, 16—17). Przekroczenie tego polecenia ściągnęło na Adama śmierć przez wygnanie z raju (Rdz 3, 24; Rz 5, 12; Mdr 2, 24). Stąd też na kartach Pisma św. jawi się myśl o znikomości ludzkiej, o lęku przed tym, co stanie się z człowiekiem po śmierci, o lęku przed szeptem (Syr 17, 1—2; 2 Sm 14, 14; Ps 38, 6—7; Ekl 3, 21). Pomimo tego człowiek z wczesnych opowiadań biblijnych zaczyna mieć już niejasne przeczucie swego wiecznego trwania przez długie życie dane w raju przez Jahwe (Wj 20, 12), przez dobre imię u potomnych (2 Sm 18, 18; Iz 56, 5), trwanie na zawsze w Bogu (Ps 16, 7—11; 73, 23, 26) czy też poprzez szczęście w przyjaźni z Nim (2 Mch 7, 29). Obietnica, jaką daje Chrystus pokutującemu łotrowi: *Zaprawdę powiadam ci: dziś będziesz ze mną w raju* na jego prośbę: *Jezu wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa* (Łk 23, 42) jest już przejściem długiej drogi w myśleniu i przekonaniu człowieka Biblii, że jego życie nie kończy się ze śmiercią.

Bóg mimo oporu i odstępstwa człowieka nawiązał z nim na nowo stosunki i sam wkracza w jego historię, by mu dopomóc odnaleźć światło i prawdę. Wybiera więc Abrahama na ojca narodu, z którego przyjdzie zbawienie zapowiedziane człowiekowi po jego pierwszym upadku w raju (Rdz 3, 15).

Grzech i od tej pory skłonność do złego w żadnym wypadku nie narusza autonomii człowieka. Dlatego jest on osobiście odpowiedzialny za swoje postępowanie moralne i to w wielu miejscach akcentuje Pismo św. (Syr 15, 16—16; Oz 4, 6; Mt 16, 27). Ten człowiek, *nie wiele mniejszy od aniołów* (Ps 8, 6) z chwilą wybrania Abrahama na ojca nowej ludzkości, staje się przedmiotem specjalnej troski Boga, który wymaga wiary i całkowitego zawierzenia (Iz 1, 9). Autor Hb 11, 1—40 ukazuje wirę praojców, dzięki której *stali się godni pochwały* i wybrania dla realizowania myśli Bożej, by odnowić człowieka przez Jezusa Chrystusa. Tę wiarę realizuje się przez uczciwe życie, głównie zaś przez uszanowanie praw drugiego człowieka, co widać wyraźnie u Izajasza (1, 17). W przeciwnym wypadku Bóg okazuje swój gniew i nie przebacza tak łatwo i lekko. Bierze On grzech poważnie, tak że Jozue może nawet powiedzieć, że *...jest Bogiem zazdrosnym i nie przebaczy występkom i grzechom naszym* (24, 19).

Jeśli człowiek uzna w sobie grzech, który stanowi przeszkodę do powstania żywej wspólnoty między nim a Bogiem i drugim człowie-

kiem, to Bóg gotów jest zgładzić popełnione winy i przywrócić swoje błogosławieństwo. Interwencja proroków była w tej sprawie zdecydowana. Dla ludzi o splamionych rękach żywa wspólnota z Bogiem jest próżnym marzeniem (Iz 1, 15), by usunąć je trzeba zasadniczo zmienić swoje postępowanie (Iz 1, 16). Te wszystkie rozdarcia w człowieku, jego odejścia od Boga i nieudolne próby powrotów ukazują mu potrzebę pomocy. Wzywa on poprzez wielowiekową swoją historię okrzykiem św. Pawła Tego, któryby go ratował: *Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wyzwoli z ciała / co wiedzie ku / tej śmierci?* (Rz 7, 24) I w ten sposób rozpoczyna się dialog człowieka-grzesznika ze swoim Zbawcą — Nowym Adamem.

To, co Bóg przez Mojżesza powiedział Ludowi Wybranemu *Będziecie dla mnie ludźmi świętymi* (Wj 22, 30), znalazło swoje całkowite i nowe potwierdzenie w słowach Chrystusa: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48). W oparciu o naukę Chrystusa, św. Paweł ukazał nam *nowego człowieka, który jest stworzony według wzoru Boga w sprawiedliwości i świętości...* (Ef 4, 24). Tym nowym człowiekiem to przede wszystkim Chrystus (2, 15) rozpoznany w cierpiącym Siudze Jahwe (Iz 42. 52. 53) i Ten, którego Bóg uczynił dla nas grzechem, aby człowiek w Nim stał się sprawiedliwością Bożą (2 Kor 5, 21). Nowym człowiekiem jest również chrześcijanin, który przyjmując chrzest zanurzający go w śmierć został razem z Chrystusem pogrzebany po to, aby mógł wkroczyć w nowe życie (Rz 6, 4). W oparciu o własne dogłębne przeżyte doświadczenia, Paweł ukazuje nowego człowieka, który ustawicznie dzięki duchowi zwyciężyła swoją cielesność, umiera dla grzechu, zmienia swoje myślenie, nieustannie się rozwija i pozwala się ogarnąć przez Chrystusa, by odnowić się na obraz swego Stwórcy (Rz 8, 8; 12, 2; Kol 3, 10).

Człowiek odrodzony w Chrystusie jest wolny, jednak *nie wszystko przynosi korzyść* precyzuje św. Paweł w 1 Kor 10, 23, gdyż często okoliczności życiowe tak się układają, że z konieczności trzeba zrezygnować z niektórych przysługujących praw, jeśli tego domaga się dobro bliźniego (1 Kor 8—10; Rz 14). Tak rozumiana wolność jest nieodłączna od miłości bliźniego.

Na kartach Ewangelii Chrystus Pan ukazuje nam człowieka, którego życie musi być ciągłym umieraniem, po którym jednak nie będzie śmierci na wieki: *bo jeśli kto zachowa naukę moją, ten śmierci nie zazna na wieki* (J 8, 51).

Chyba można pokusić się o to, by biblijną wizję człowieka streścić w słowach św. Pawła z Rz 8, 29—30: *Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu jego Syna, aby on był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał — tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił — tych też obdarzył chwałą.*

Generalnie ukazuje nam tutaj św. Paweł historyczne etapy realizo-

wania się zbawczego planu Bożego, którego celem było doprowadzić ludzi do podobieństwa Jego Syna. Człowiek choć jest fragmentem wszechświata, zajmuje w nim stanowisko uprzywilejowane i prawda o nim wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego, w której natura ludzka została wyniesiona do tak wysokiej godności (por. KDK 22).

S. LUCYNA MISTECKA, C R.

Ks. Marian Filipiak

POWOŁANIE LUDU BOŻEGO (Wj 19, 5—6)

I.

Według relacji Wj 19, 1—3, w trzecim miesiącu od chwili wyjścia z Egiptu, pokolenia izraelskie doszły pod górę Synaj. Mojżesz otrzymał wówczas od Boga polecenie, aby przekazał ludowi Boże zamiary zawarcia specjalnego przymierza z Izraelem. Przygotowaniem do tego przymierza były wielkie Boże czyny, które towarzyszyły wyprowadzeniu z Egiptu synów Izraela i działały się następnie w drodze do ziemi obiecanej. *Wyście widzieli, co uczynilem Egipcjowi, jak was niosłem na skrzydłach orlich i przywiodłem was do mnie* (Wj 19, 4; por. Pwt 32, 11). Pamięć o tych „znakach” Bożych winna skłaniać Izraelitów do całkowitego zdania się na Boga i do posłuszeństwa Jego nakazom. Jest to zresztą warunkiem zawarcia przymierza. *Jeśli teraz będziecie chętnie słuchać mego głosu i przestrzegać (zasad) mojego przymierza, staniecie się szczególną moją własnością spośród wszystkich narodów; do mnie bowiem należy cała ziemia. Wy więc, będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Oto słowa, które przekażesz synom Izraela* (Wj 19, 5—6). Odpowiedź ludu była następująca: *Uczynimy wszystko, co Jahwe rozkazał* (Wj 19, 7—8). Następuje fakt o kapitalnym znaczeniu dla Izraelitów: zawarcie przymierza. Z tą chwilą stali się „narodem wybranym”. To, co Bóg postanowił na początku dziejów ludzkości gdy wyznaczał granice narodom (Pwt 32, 8—9), zaczął realizować już w czasach patriarchów (Rdz 12, 4. 7. 9; Jr 11, 5), zawierając przymierze z praojcami Izraela; teraz natomiast, z chwilą zawarcia przymierza synajskiego, następuje uroczyste, definitywne związanie się Boga z Izraelem. W Egipcie Izrael nie był jeszcze narodem w pełnym znaczeniu tego słowa, gdyż nie posiadał swojego władcy, prawa i ziemi. Od chwili zawarcia przymierza szczerp Izraela ma swojego Władcę i Prawo. Nie tyle świadomość rasowa, ile przyjęcie Boga za Pana i skupienie się wokół Niego powoli rodziło w nich świadomość,

że tworzą jeden naród związany jedną wiarą w jednego Boga, który ich uczynił swoją „szczególną własnością”, „królestwem kapłanów”, „ludem świętym” (Wj 19, 5—6), to znaczy — wybrał ich spośród wszystkich narodów i przeznaczył do specjalnej misji.

Na czym ta misja polegała? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy przeanalizować terminy, które określają ideę wybraństwa. Autor księgi Wyjścia wyraża ją najpierw przy pomocy słowa *seḡullāh*, który w języku hebrajskim oznacza: „zysk, mienie, własność”. Inne księgi biblijne mówiąc o „wybraństwie” używają najczęściej słowa *bāhar*, to znaczy „wybrać”. Autor tekstu Wj 19, 5 użył terminu *seḡullāh* najprawdopodobniej po to, by zaakcentować społeczną rolę wybraństwa Izraela. Słowo to bowiem oznacza tego rodzaju „własność”, za którą można nabyć inną rzecz, na której nabyciu właścicielowi szczególnie zależy. Izrael stał się tego rodzaju własnością, za pośrednictwem której Bóg „nabędzie” inne narody, uczyni je swoim ludem Bożym. Izrael będzie pośrednikiem między Jahwe a innymi narodami: otrzyma i przechowa prawdy religijne dla dobra całej ludzkości. Wybranie Izraela niewątpliwie zapewniło temu narodowi specjalne przywileje, przede wszystkim jednak miało na celu dobro całego rodzaju ludzkiego. Wybranie przez Boga to niezасłużona przez Izraela łaska Boga. Wybrał on to małe plemię izraelskie bez kultury, bez znaczenia i nie mające niczego, co by mogło je zalecać Bogu kierując się jedynie niepojętą, bezinteresowną miłością. *Jeśli Jahwe związał się z wami i wybrał was, to nie dlatego, że byliście najliczniejszym narodem, gdyż jesteście najmniejszym spośród narodów. Ale to z miłości ku wam...* (Pwt 7, 7—8; por. Oz 2, 15; 9, 15; 11, 1; 12, 10; 13, 42; 1 Kor 1, 27—28). Dlatego świadomość wybrania przez Boga nie powinna być dla żydów powodem zarozumiałości czy ekskluzywizmu narodowego. Wybraństwo oznacza bowiem nie panowanie ani wyższość nad innymi, ale zobowiązanie do szczególniejszej służby Bogu. Toteż prorocy raz po raz muszą występować przeciw błędnym zapatrywaniom na zabezpieczenie narodu od jakichkolwiek nieszczęść i karzą lekkomyślnie powtarzanie usypiających słów: *Nieszczęście nie przyjdzie na nas* (Mich 3, 11; por. Am 5, 14. 18; Iz 28, 14; Jr 14, 13; 23, 17), bo *z nami jest Bóg* (Iz 8, 10), bo *Izrael jest pierwszym narodem* (Am 6, 1). Samo wybraństwo nie może być gwarancją bezpieczeństwa ani też podstawą do lekceważenia zapowiedzianej kary. Grzech bowiem jest tym cięższy, im więcej łaski Bożej doznał grzeszący.

Spoleczną rolę wybraństwa Izraela wyraża następnie określenie Izraelitów jako „królestwa kapłanów” (*mamleket kohanim*), to jest takie królestwo, które wśród innych narodów świata będzie spełniało rolę kapłańską. Podobnie jak kapłani stoją bliżej bóstwa aniżeli lud, tak Izraelici będą stać bliżej Jahwe aniżeli inne narody. W Izraelu wprawdzie było jedno pokolenie kapłańskie (Lewiego), jednak Izraelici zdobywali coraz lepszą świadomość swojego charakteru kapłańskie-

go. Określali się jako zgromadzenie (*qāhāl*) synów Izraela, to znaczy po grecku *Eklesia*, „Kościół”. Jest to naród, który skupiał się wokół świątyni pod przewodnictwem swoich przewodników duchowych i świeckich. Królestwo izraelskie nie miało być królestwem świeckim, opartym na broni i sile człowieka, lecz duchowym, zwróconym ku sprawom religijnym. Całe życie tego narodu przenikała służba Boża; naród ten istniał dla Boga. Życie wyłącznie świeckie, szukanie dóbr wyłącznie świeckich — było zdradą. Istotna funkcja kapłańska sprowadza się do pośrednictwa: kapłan składa Bogu ofiary i modlitwy wiernych, a wiernym przekazuje słowo i błogosławieństwo Boże. Taką właśnie funkcją jest przypisana Izraelowi: jest ludem — kapłanem (por. Iz 61, 6; 2 Mch 2, 17—18; P 2, 9; Obj 1, 6; 5, 10; 20, 6), jedynym w świecie ludem, który przekaze rodzajowi ludzkiemu dobrą nowinę o Bogu prawdziwym, Stwórcy i Zbawcy. Tę „dobrą nowinę” Bóg przekazał Izraelowi przez swoje czyny zbawcze oraz ustami swoich wysłańców. Izrael ma ją przekazać innym narodom. W charakterze kapłańskim Izraela mieści się jego misyjne powołanie (por. Iz 43, 21: „*Lud, który dla siebie stworzyłem, głosić będzie moją chwałę*”).

Naród izraelski, partner przymierza z Bogiem, został następnie określony jako naród święty (*gój qādōš*), to jest naród wyłączony z kręgu innych narodów i przeznaczony na szczególniejszą służbę Boga. *Jesteś ludem świętym Jahwe, twój Bóg. Wszak ciebie wybrał Jahwe, twój Bóg, za własny lud, ze wszystkich narodów, które są na ziemi* (Pwt 7, 6; por. Iz 43, 11; 62, 12). Świętość w Starym Testamencie zawiera w sobie ideę oddzielenia, wyodrębnienia, wyłączenia z codziennego, świeckiego użytku i przeznaczenie dla Boga. Dlatego świętymi nazywają księgi biblijne różne przedmioty używane w kulcie (szaty kapłańskie, sprzęty przybytku, sam przybytek) oraz święta (por. Wj 16, 23; 31, 14—15; 35, 2); te ostatnie są „świętymi”, ponieważ są to dni, które Bóg zarezerwował dla siebie jako dni kultu i zakazał w tych dniach wykonywania pracy na własny pożytek.

Starotestamentalne pojęcie świętości zawierało ponadto w sobie ideę jakiejś mocy tajemniczej spływającej z Boga na wszystko, co się z Nim w jakiś sposób łączyło. W wypadku ludzi pojęcie to wyrażało w pierwszym rzędzie ideę świętości moralnej: *Świętymi bądźcie, ponieważ ja Jahwe, Bóg wasz, jestem święty* (Kpł 19, 2). Izraelici mają szczególny obowiązek prowadzić taki sposób życia, który ich najbardziej zbliża do Boga. Jak Jahwe jest świętym nie tylko przez swą różność od wszystkiego, co jest poza Nim, ale także przez swą sprawiedliwość miłości, tak również Izrael jako lud święty, winien wyróżniać się nie tylko przez „święty” sposób życia, który ma go wyróżniać od innych narodów pogańskich, lecz także przez sprawiedliwość i dobroć okazywaną zarówno współrodakom, jak i cudzoziemcom, którzy wśród nich mieszkają, a nawet wrogom. *Miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej* (Pwt 10, 19).

Gdy wróg twój laknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą (Przp 25, 21; zob. też Wj 23, 4—5).

II.

W księdze Wyjścia Bóg nazywa Izrael swoim „synem” i to synem „pierworodnym” (Wj 4, 22—23). To drugie określenie wyraźnie sugeruje, że Bóg w przyszłości „usynowi” również inne narody. Wydarzenia opisane w tej księdze dają więc początek epepei zbawienia. Odnosząca się do Izraela obietnica Boża z Wj 19, 5—6 znalazła pełną realizację w „nowym Izraelu”, to jest w kościele, w którym wszystkim wiernym przypada zaszczytny tytuł „świętych”. *Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem (Bogu) na własność przyrzeczoną...* (1 P 2, 9; por. 1 Tes 1, 4). Wierni są nowym narodem wybranym, który ma spełniać misję kapłańską wśród wszystkich innych narodów. Ale i wybraństwo nowego Izraela jest łaską Bożą niezasłużoną: *Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to co niemocne, aby mocnych poniżyć...* (1 Kor 1, 27—29). Jan Chrzyciel zwraca się do swoich słuchaczy z ostrzeżeniem: *Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc godny owoc nawrócenia, a nie myślcie, że możecie sobie mówić: „Abrahama mamy za ojca”, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi* (Mt 3, 7—9). Dlatego książe Apostołów św. Piotr napomina: *Toteż starajcie się bracia przez dobre uczynki utrwać swe powołanie i wybraństwo* (2 P 1, 10). Jak tedy wybraństwo w Starym Testamencie wyodrębniało Izrael od wszystkich narodów, tak też wybraństwo „nowego Izraela” wyodrębnia je spośród wyznawców innych religii świata. Ale wybraństwo to nie tylko znak umiłowania ze strony Boga, to nie tylko przywilej, lecz przede wszystkim — zobowiązanie. Stary Izrael spełnił swoje zadanie wobec innych: lud Biblii przekazał ludzkości dobrą nowinę o Bogu prawdziwym, Stwórcy i Zbawcy i o przeznaczeniu wszystkich ludzi do zbawienia. Nowy Izrael, „lud święty”, ma o tej prawdzie dawać świadectwo wszystkim narodom świętością swego życia. Chrystus określił wyraźnie, na czym ta świętość polega: *Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13, 35). Znaczy to, że świętość ma się wyrażać nie tylko przez praktyki pobożne (słuchanie słowa Bożego, przyjmowanie sakramentów, modlitwa), ale przede wszystkim przez praktykowanie miłości bliźniego. Praktyki pobożne mają uzdalniać nas do coraz doskonalszego wypełniania przykazania miłości bliźniego. Nakaz ten przyniósł już Stary Testament: *...miłuj bliźniego swego jak samego siebie...* (Kpł 19, 17—18; por. Pwt 10, 19). Nie ma to być miłość uczuciowa, ale czynna, weryfikująca się w codziennym życiu. *Jeśli spotkasz wołu twego wro-*

ga albo jego osła blakającego się, odprowadź je do niego. Jeśli ujrzysz, że osioł twego wroga upadł pod swoim ciężarem, nie ominiesz go, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą (Wj 23, 4—5). Gdy wróg twój laknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą... (Przp 25, 21—22). W tego rodzaju miłości bliźniego zawiera się przeznaczenie człowieka do kochania, do przezwycięzania wszelkiej nienawiści, do służby bliźnim. W stosunku człowieka do innych ludzi jest wewnętrznie zawarta jego relacja do Boga. Wszelka decyzja człowieka wobec ludzkości, zawiera jakieś jego stanowisko wobec Boga. Dlatego odpowiedzialność wobec Boga zawsze zawiera w sobie konkretną odpowiedzialność wobec ludzkości. Wyrażają to dobitnie słowa Chrystusa: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili* (Mt 25, 41. 45). Postawa każdego człowieka wobec innych ludzi jest realizacją i zewnętrznym wyrazem miłości wobec Boga. Kto miłuje bliźniego, wypełnia Prawo: *Całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak samego siebie* (Gal 5, 14). *Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa* (Rz 13, 10b). Oba teksty świętego Pawła są niewątpliwie nawiązaniem do starotestamentalnego przykazania miłości bliźniego Kpł 19, 17—18. W ten sposób w chrześcijaństwie stosunki międzyludzkie zostały uświęcone jako stosunek człowieka do Boga. *Jeżeli ktoś mówi: miłuję Boga, a przy tym nienawidzi brata swego, jest kłamcą. Bo kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może też miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20). Kto więc zaniedbuje doczesną miłość widzialnych ludzi, by się wyłącznie oddać miłości wiecznego i niewidzialnego Boga, żyje w kłamstwie. Wtedy zatracą się i to co doczesne i to co wieczne, gdyż są one — w porządku miłości — organicznie złączone (zob. 1 Kor 13, 8. 13). Nasza ludzka, przyrodzona miłość we właściwym i pełnym sensie kieruje się do człowieka jako do swego pełnego celu. I gdybyśmy nie kochali człowieka, nie byłoby w naszej duszy głosu przywołującego Boga ani „terenu”, na który Bóg może wnieść stworzoną dla nas, osobną miłość nadprzyrodzoną, stanowiącą osobowe, realne spotkanie z Bogiem. Ale jest i odwrotnie: miłość człowieka do Boga, jeśli jest autentyczna, pociąga za sobą miłość ludzi i służbę ludziom. *Każdy, kto miłuje Ojca, miłuje także Jego dziecko* (1 J 5, 1).

Tak pojęta miłość bliźniego jest dlatego największym w Prawie przykazaniem (Mt 22, 36—40), jest czymś więcej niż *wszystkie całopalenia i ofiary* (Mk 12, 32—33), znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (J 13, 34—35), jedynym i ostatecznym kryterium na sądzie ostatecznym (Mt 25, 31—46) — ponieważ wyraża się ona nie w sporadycznych dobrych uczynkach, ale w całej działalności człowieka zorientowanej w kierunku dobra wszystkich — bez żadnego wyjątku — ludzi. Przykazanie miłości bliźniego oznacza wprost, że chrześcijanin swoją codzienną pracą ma przyczyniać się do postępu i szczęścia całej ludzkości. Chrześcijanin winien sobie uświadomić jaśniej niż ktokol-

wiek inny, że świat wraz ze wszystkimi jego dobrami Bóg stworzył dla człowieka i polecił mu ustawicznie te dobra rozwijać i udoskonalać dla dobra rodzaju ludzkiego. Człowiek nie ma żyć z łaski przyrody, ma nad nią panować, ma ją ujarzmić i wciągać w swoją służbę. Dla chrześcijan nie jest to tylko postulat natury ekonomicznej, ale zobowiązanie wynikające z ducha ich religii. *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną...* (Rdz 1, 28). Świat nie jest pałacem, który wpieryw zbudował Bóg, a potem dopiero wprowadził do niego człowieka — króla wszechświata; z nieuporządkowanej ziemi człowiek ma dopiero uczynić godne siebie mieszkanie. Na ziemi sobie powierzonej człowiek współdziała z Bogiem w przekształcaniu świata od ziarna do owocu, od potencji do aktualizacji, od niedoskonałości do doskonałości. Bóg nie jest podobny do zazdrosnego Zeusa, który karze Prometeusza za udzielenie człowiekowi daru ognia.

Przekształcanie świata, wykorzystywanie jego niezmiernych bogactw, ma się jednak dokonywać dla dobra całej wspólnoty ludzkiej, dla wszystkich jej członków, a nie tylko dla uprzywilejowanych. Świat jest tak wyposażony przez Boga, że dla wszystkich jego mieszkańców wystarczy środków do życia; potrzeba jedynie sprawiedliwego podziału dóbr tej ziemi oraz rzetelnej pracy. Dlatego Pismo Święte z jednej strony obarcza wielką odpowiedzialnością tych, którzy są sprawcami niesprawiedliwości społecznej (por. Przp 13, 23), a z drugiej — gromi próżniactwo i ludzi leniwych. Lenistwo mędrcy izraelscy traktują jako źródło różnorodnego zła: *Lenistwo bowiem nauczyło ludzi wiele złego* (Syr 33, 28). Być może dlatego św. Paweł nakazuje unikać ludzi żyjących w próżniactwie (2 Tes 3, 6—15). Biblia wskazuje na bezwartościowość człowieka leniwego (Syr 22, 1—2), na jego szkodliwość społeczną (por. Przp 20, 4). Biblia zna też i najsurowiej potępia ten rodzaj ludzi społecznie szkodliwych, którzy prowadzą życie próżniacze, którzy dobra stanowiące własność społeczną — obracają na własne przyjemności (Koh 10, 19). Natomiast Biblia bardzo ceni dobrze wykonaną pracę, zaradność i zapał w pracy (Syr 38, 26. 28. 30; Koh 11, 6). Wychwała zalety ciężko pracującej, godnej szacunku żony, która *chleba nie spożywa w próżniactwie* (Przp 31, 27).

Świętość nowego, duchowego Izraela ma się wyrażać nie tylko w rzetelnej pracy pojmowanej jako służba bliźnim, ale także we wszystkich aktach swego życia. Całe życie starego Izraela przenikała służba Boża, tak samo chrześcijanin całym swym istnieniem ma wielbić Boga. Motyw uniwersalny chwaleń Boga zawarty jest w samej naturze człowieka. Wyraża to dobitnie autor Ps 8: człowiek odkrywający swą wyższość nad całym światem nie może tego faktu wypowiedzieć adekwatnie chwając siebie samego, lecz jedynie Boga. On właśnie uczynił człowieka *mało co mniejszym od Boga*. Fascynacja nad własnymi możliwościami (przy równoczesnej świadomości swej nędzy i ma-

łości) musi ostatecznie skierować człowieka do Boga, od którego cała wielkość człowieka pochodzi. Dlatego należałoby za autorem Ps 8 powtarzać często: *O Boże nasz, jakże wspaniałe jest Twoje imię na całej ziemi* (Ps 8, 2. 10).

Tak pojmowana i tak realizowana misja „nowego Izraela” przybliża dzień, w którym wszyscy mieszkańcy ziemi poczują się jedną, wielką rodziną dzieci Bożych, zmierzającą do swego wiekuistego przeznaczenia.

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W KRAKOWIE
poleca swoje wydawnictwa:

- **NOWY TESTAMENT**, w przekładzie Ks. Jakuba Wujka przedruk fotooffsetowy wydania z r. 1593. zł 50.—
- **Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu**, praca zbiorowa, zł 76.—
- **Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele**, praca zbiorowa, zł 120.—
- **Ks. I. RÓŻYCKI, Podstawy sakramentologii**, zł 52.—

KS. MAX ZERWICK SJ (1901—1975)

„Wśród licznych pokoleń wychowanków Biblicum nieliczni są ci, którzy nie znali O. Zerwicka” — napisał w nekrologu rektor Biblicum, ks. C. M. Martini SJ. Istotnie, postać ks. Zerwicka zapisała się doskonale w pamięci również polskich studentów w Biblicum.

Urodzony 26 maja 1901 r. w Lindau, w Bawarii, nad Jeziorem Bodeńskim, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1920 r. i został wyświęcony na kapłana w 1931 r. Uzyskał stopień doktora teologii w Innsbrucku i filologii klasycznej w Wiedniu. Od 1936 r. wykładał w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie przede wszystkim greczyznę biblijną, ale także prowadził kursy egzegezy (od 1953 r.). Był długoletnim redaktorem (1939—1969) łaćnińskiego czasopisma *Verbum Domini*.

Zmarł 10 października 1975 r. w szpitalu monachijskim.

Owoce jego studiów są prace:

- *Untersuchungen zum Markusstil*, Roma 1937;
- *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma, 1 wyd. 1944, 5 wyd. 1966. Wyd. angielskie: M. Zerwick, J. Smith, *Biblical Greek. Illustrated by Examples*, Rome 1963;
- *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae, 1 wyd. 1953, 3 wyd. 1966. Obecnie ukazuje się wydanie angielskie: M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, vol. I. Gospels — Acts, Rome 1974;
- *Lettera agli Efesini* (Commenti spirituali del N. T.), Città Nuova Editrice, 3 wyd. 1968;
- *Cristo nostra pace*, ed. Marietti 1974.

Sferę Jego zainteresowań naukowych można by określić: od precyzyjnej filologii do sensu duchowego. Dewizą Jego egzegezy mogą być słowa, które napisał w 1941 r. w *Verbum Domini*: „W tajemnicę ksiąg świętych tak winniśmy wnikać, by nie rozwiązywać jej tylko od strony słowa i sensu słownego, lecz objąć równocześnie — jako organicznie związane — i tajemnicę Bożą, i słowo ludzkie, które jest tej tajemnicy nosicielem, przekaznikiem i pierwszym tłumaczem.

Tak w swoim życiu wiązał skrupulatne badania filologiczne z głębokim życiem wewnętrznym, z duchem modlitwy i ofiary. I takim też pozostanie we wdzięcznej pamięci tych, którzy Go słuchali.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. JOSEF SCHMID (1893—1975)

4 września 1975 r. zmarł ks. prof. dr Josef Schmid, znany biblista, profesor zwyczajny egzegezy NT w uniwersytecie w Monachium.

Urodził się 26 I 1893 r. w Holzhausen (Bawaria), został wyświęcony na kapłana w 1920 r. Od r. 1922 z małą przerwą pracował naukowo w uniwersytecie monachijskim.

Jego zainteresowania i publikacje naukowe szły w kierunku introdukcji nowotestamentalnych i krytyki tekstualnej. Zajmował się problematyką listów Pawłowych, wniósł wiele propozycji i rozwiązań do problemu synoptycznego. Naczelne jego dzieło to *Matthäus und Lukas* (1930). Odnaczył się w opracowywaniu historii tekstu greckiego Apokalipsy (monografia w r. 1956). Wiele trudu poniósł w dziedzinie leksykograficznej jako współpracownik od samego początku *Lexikon für Theologie und Kirche*. Położył wielkie zasługi w wydawaniu monografii naukowych wielu swoich doktorzowanych uczniów. Zostawił po sobie wspomnienie wybitnego, pracowitego i oddanego Kościołowi egzegety katolickiego.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

O. SYLWESTER SALLER (1895 — 1976)

22 stycznia 1976 r. zmarł w Jerozolimie o. Sylwester Saller, OFM, senior archeologów palestyńskich.

Urodzony w r. 1895 w Petosky (Michigan, USA), wykładał przez sześć lat w kolegium Teutopolis (Illinois), następnie studiował na Antonianum w Rzymie, by następnie udać się w 1930 r. do Ziemi Świętej, gdzie już pozostał do końca życia. W Jerozolimie prowadził wykłady z archeologii i kierownictwo wykopalisk we Franciszkańskim Studium Biblijnym.

Z jego nazwiskiem łączą się następujące wykopaliska:

- 1) W latach 1933—37 kierował pracami na Górze Nebo, wśród ruin klasztorów w Ras Siyagha, gdzie odkrył resztki sanktuarium z V—VI w., wzniesionego ku czci Mojżesza.
- 2) W latach 1941—42 ukończył badania w sanktuarium św. Jana Chrzciciela w Ain Karim. Znalezione tam resztki kultu pogańskiego z czasów rzymskich (ceramika herodiańska), potwierdzającego starożytność miejsca oraz przypominającego znany fakt, że cesarz Hadrian prowadził akcję poganizacji wszystkich sanktuariów hebrajskich i chrześcijańskich.
- 3) Wreszcie w 1949 r. badał ruiny wokół tzw. grobu Łazarza na wschodnim stoku Góry Oliwnej, w El-Azariyeh. Miejsce to było zabudowane kościołami od IV w.

O. Saller specjalizował się w ceramice, której był nieprzeciętnym znawcą. Z tej dziedziny pochodzi wiele jego publikacji. Znany jest też jego katalog synagog w Palestynie.

O. Sylwester Saller pozostanie w pamięci obok tych słynnych archeologów Palestyny — już zmarłych, jak Vincent, Albright, Glueck, de Vaux, których badania posunęły znacznie naszą wiedzę o Ziemi Świętej.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. MARIUS RIGHETTI (1882 — 1975)

8 lipca 1975 Pan odwołał do pełni życia, ks. Mariusza Righetti, który chociaż mało znany, to przecież znacząco wpisał się w historię życia liturgicznego. Należał do tej grupy ludzi, którzy na czele z kard. Mercaro zabiegali o rozwój Ruchu Liturgicznego w Italii. Zmarły pracował zawsze na parafii. Był więc przede wszystkim praktykiem, duszpasterzem. Jeszcze 29 czerwca 1975 jako 93-letni starzec udawał się na sprawowanie uroczystej liturgii. (W tym właśnie dniu nieszczęśliwie upadł, a w kilka dni potem zmarł w szpitalu). Pracował jako duszpasterz wielkomiejski w Genui.

I to chyba należy bardzo mocno podziwiać, że wśród licznych zajęć duszpasterskich umiał znaleźć czas na systematyczne studium, które początkowo dotyczyło muzyki kościelnej (śpiew gregoriański). Opanował również trzy języki obce: angielski, francuski, niemiecki. Po drugiej wojnie światowej jego zainteresowania naukowe skierowały się na studium historii liturgii. Owocem niezwykle żmudnej pracy było 4 tomowe dzieło. Dzieło jego życia *Il Manuale di Storia Liturgica*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1948 r. Pracę tę tłumaczono także na inne języki m. in. na hiszpański. W r. 1956 ukazało się drugie wydanie *Storia Liturgica*. Po wyczerpaniu nakładu autor przygotował III wydanie dołączając postanowienia Vaticanum II. Najnowsze wydanie z 1966 r. *Il Manuale di Storia Liturgica — Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II*, obejmuje:

- t. 1 Introductione Generale.
- t. 2 L'Anno Ecclesiastico. Il Breviario.
- t. 3 La Messa. L'Eucharistia.
- t. 4 I Sacramenti. I Sacramentali. Indici.

Umiejętność łączenia gruntownej wiedzy z pobożnością i gorliwością duszpasterską sprawiła, że powołano go na członka komisji przygotowującej schemat o liturgii. W czasie Soboru należał do *periti*, a następnie pełnił funkcję konsultora i relatora w Radzie do Wykonania Konstytucji o św. Liturgii.

Pozostanie również prawdą, że nie sposób przystępować do studium historii służby Bożej nie zapoznawszy się z gruntownym, pełnym interesujących szczegółów dziełem zmarłego, którego Pan włączył w koncelebrę Liturgii niebiańskiej.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

Ks. Jan Kowalski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1975

W roku sprawozdawczym, pięćdziesiątym piątym istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, kierował nim Zarząd wybrany na Nadzwyczajnym Walnym Zebraniu w dniu 30 maja 1975 r. w składzie: Ks. Prof. Dr habil. Bolesław Przybyszewski — prezes, Ks. Dr Kazimierz Drzymała SJ — wiceprezes, Ks. Dr Jan Kowalski — sekretarz, Ks. Lic. Mieczysław Piłat SDB — skarbnik i Ks. Dr habil. Antoni Baciński — bibliotekarz.

Zebranie Zwyczajne PTT odbyte w dniu 24. I. 1975 nie mogło udzielić absolutorium ustępującemu Zarządowi ze względu na brak wniosku ze strony Komisji Rewizyjnej, której członkowie w większości dłuższy czas chorowali. Jej przewodniczący Ks. Dr Stanisław Dąbrowski zgłosił wniosek o przedłużenie kadencji Zarządu PTT do 31 maja 1975 r., który zresztą działał w tym samym składzie, jak po Walnym Zebraniu Nadzwyczajnym. Działalność PTT w roku sprawozdawczym odbywała się ściśle według Statutu i obejmowała akcję odczytową na zebraniach zwyczajnych

i sekcyjnych, oraz akcją wydawniczą. Zarząd powołał nową sekcję ogólnoteologiczną w Tuchowie przy Instytucie Teologicznym OO. Redemptorystów.

I.

W comiesięcznych prawie zebraniach zwyczajnych brali udział, poza członkami zwyczajnymi i wspierającymi, także księża, których interesowała poruszana problematyka. Była ona różnorodna. Na czoło wysuwały się zagadnienia historyczne i biblijne. Ks. Dr Kazimierz Drzymała SJ mówił o „Kandydacie na ołtarze O. Wojciechu Marii Baudissie, jezuitcie, reformatorze zakonu bazylikańskiego” (20. II. 1975).

W związku zaś z beatyfikacją M. Teresy Ledóchowskiej wygłosił także referat: „Przed beatyfikacją Sługi Bożej Matki Teresy Ledóchowskiej” (16. X. 1975). Ks. Mgr Stanisław Świącicki jeszcze raz poruszył sprawę obrony Jasnej Góry w epoce „potopu szwedzkiego”. Wygłosił on odczyt: „Nowy spór o obronę Częstochowy” (18. IX. 1975). Złoty Jubileusz Metropolii Krakowskiej uczczono referatem Ks. Dr habil. Antoniego Bacińskiego CM „Pięćdziesięciolecie Metropolii Krakowskiej” (15. I. 1976).

Problematykę biblijną otwarł referat Ks. Dra Mariana Ejsmonta „Dlaczego w psalmach są złorzeczenia” (17. IV. 1975). S. Dr Emilia Ehrlich OSU, mówiła o „Kobiecie w Piśmie św.” (15. V. 1975). Zaś z racji 10-lecia uchwalenia Konstytucji dotyczącej Objawienia Bożego Ks. Doc. Dr Jerzy Chmiel wygłosił referat „Bilans, Dei Verbum”. W 10-lecie Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym” (18. XII. 1975).

Z kwestiami aktualnymi dla członków PTT a dotyczącymi *Analecta Cracoviensia* — organu naukowego Polskiego Towarzystwa Teologicznego” (20. XI. 1975) zapoznał zebranych Ks. Dr Adam Kubiś.

Frekwencja na zebraniach zwyczajnych była zadawalająca. W rezydencji Metropolity Krakowskiego gromadziło się zawsze około 80 osób.

II.

Aktywnie działały prawie wszystkie sekcje Towarzystwa. Niektóre z nich wprowadziły nowy sposób pracy (biblijna).

Sekcja filozoficzna, której przewodniczył Ks. Prof. Dr habil. Tadeusz Wojciechowski, odbyła cztery zebrania. Referaty wygłosili: Ks. Prof. Dr Kazimierz Klósak, „Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata” (28. II. 1975), Dr Stanisław Grygiel „Profanacja albo kontemplacja i Sakrament” (16. V. 1975), Ks. Bp Doc. Dr habil. Bohdan Bejze „Założenia redakcyjne i przydatność dydaktyczna” Studiów z filozofii Boga” (30. X. 1975) i Ks. Prof. Dr habil. Tadeusz Wojciechowski „O eksperymencie J. J. Delpass'a” (14. I. 1976).

Na czele sekcji biblijno-liturgicznej stał Ks. Doc. Dr habil. Jerzy Chmiel. Trzy zebrania (14. i 28. V. oraz 15. X. 1975) poświęcono omawianiu projektu opracowania „Vademecum biblijnego”. Natomiast 15. XI. 1975 odczyt wygłosił Mgr Tytus Górski „Międzynarodowy Kongres archeologii chrześcijańskiej w Rzymie”.

Sekcja apologetyczno-religioznawcza, której przewodniczącym był O. Dr Wiesław Szymona OP, odbywała zebrania w dwu podsekcjach: apologetycznej z referatem O. Dra Franciszka Gołębiowskiego OP, „Zmartwychwstanie Jezusa przedmiotem naszej wiary czy jej uzasadnieniem” (17. V. 1975) i religioznawczej z odczytami Ks. Mgra Stanisława Świącickiego na temat: „Przemiany obyczajowe i ich wpływ na podstawę religijną młodzieży” (15. IV. 1975) „Stosunek Kościoła do świata” (20. V. i 10. VI. 1975).

Sprawnie i intensywnie pracowała sekcja dogmatyczno-moralna, którą kierował O. Dr Jan Wichrowicz OP. Odbyla ona sześć zebrań. Wydzwięk ascetyczny miał odczyt: O. Dra Otto — Jakuba Filka OCD „Doświadczenia mistyczne” (5. II: 1975), Dra Mariana Lisowskiego OFM, „Rola czynników filozoficzno-religijnych w powstawaniu nałogu pijaństwa” (8. X. 1975), O. Dra Bogdana Brzuska OFM ref. „Podstawy teologiczne życia i posłannictwa zakonnego” (12. XI. 1975) i O. Dra Wojciecha Zmarza OFM „Uwagi o heroiczności cnót na podstawie dekretów wydanych za Pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI” (7. I. 1976). Problematykę ściśle moralną podejmowali: Ks. Prof. Dr habil. Tadeusz Slipko SJ „Kwestie sporne w etycznej problematyce transplantacji serca” (13. III: 1975) i O. Dr Edward Kaczyński OP „Teologia Nowego Przymierza” a spirytualistyczne i „legalistyczne” tendencje w teologii moralnej” (3. XII. 1975).

Na czele sekcji historyczno-kanonistycznej stał Ks. Dr Kazimierz Drzymała SJ. Na pięciu zebraniach przeważała problematyka historyczna. Ks. Dr Jan Kuś mówił o „Kościele św. Jadwigi na Stradomiu” (29. IV. 1975), oraz o „Działalności patriotycznej Ks. Stanisława Stojalowskiego” (12. XI. 1975). Referat Ks. Dra Bronisława Natońskiego SJ omawiał postać Ks. Mariana Morawskiego (seniora), profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego (8. X. 1975). O. Dr Marian Kanior OSB zajął się sprawą „Konfederacji Barskiej w Tyńcu” (14. I. 1976). Jedynie Ks. Doc. Dr habil. Tadeusz Pieronek poruszył zagadnienie prawno-kanoniczne w referacie „Wpływ prawa statutowego miasta Rzymu na formowanie się instytucji podwójnego wyroku zgodnego w prawie kanonicznym” (28. II: 1975).

W klasztorze OO Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej miała siedzibę sekcja homiletyczno-duszpasterska, której kierownictwo spoczywało w rękach O. Dra Letusa Szpuchy OFM bern. Na dwóch posiedzeniach (21. I. i 12. V. 1975) O. Dr Wiesław Murawiec OFM bern. wygłosił dwuczęściowy referat: „Bernardyni wśród Polonii zagranicznej od r. 1939 do chwili obecnej”. 750-letnią rocznicę śmierci św. Franciszka z Asyżu uczczono referatem O. Mgra Augustyna Chadama OFM bern. „Rola Pisma św. w duchowej formacji św. Franciszka z Asyżu” (11. XI. 1975).

Sekcja ogólnoteologiczna w Tarnowie, kierowana przez Ks. Dra Leopolda Regnera zbierała się dwukrotnie. Prof. Dr Izydora Dąmbora wygłosiła referat na temat „Zagadnienie czasu w filozofii Pascala” (21. IV. 1975) a Ks. Ks. Profesorowie J. Dudziak i P. Gajda „Obecny stan prac Komisji dla rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, ze szczególnym nowych przepisów w zakresie procesu małżeńskiego” (21. X. 1975).

Także ogólnoteologiczna sekcja w Tuchowie przy Instytucie Teologicznym OO. Redemptorystów miała dziesięć posiedzeń. Przewodniczył im O. Dr Andrzej Rębacz CSSR. Tematyka referatów była różnorodna. Do odczytów z problematyki ascetycznej zaliczyć trzeba wystąpienie O. Dra Antoniego Bazieliha „Zarys duchowości katolicyzmu w Polsce” i O. Mgra Jana Byczkowskiego „Teologiczne podstawy kultu Serca Jezusowego”. Na tematy teologiczno-moralne mówili: O. Mgr Wojciech Bołoz „Ludzkie prawo do życia a eutanazja”, O. Dr Henryk Piszkałski: „Życie psychiczne człowieka w stanie prenatalnym”. Zagadnieniami pastoralno-dydaktycznymi zajęli się O. Dr Henryk Pagiewski „Ambona i konfesjonał w tworzeniu obyczaju trzeźwości” i O. Dr Jan Wojnowski „Współczesne pojęcie i zadania apologetyki oraz fundamentalnej i na ambonie”. Z biblistyki O. Dr Stanisław Stańczyk poruszył problem „Pojęcia bojaźni Bożej w księdze Syracha”. Był też referat O. Dra Jana Wojnowskiego poświęcony mariologii „Mariologia św. Alfonsa Liguori wczoraj i dziś”. Streszczenie swego wystąpienia na Międzynarodowym Kongresie Muzycznym „Musica antiqua Europae Orientalis” w Bydgoszczy dał O. Dr Józef Scibor.

III.

Sekcja Wydawnicza PTT, którą kierował Ks. Prof. Dr Stanisław Grzybek wydała kolejny rocznik *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* w nakładzie 3 200, dwa roczniki *Analecta Cracoviensia* (t. V i VI) w nakładzie po 500 egzemplarzy każdy oraz *Małą Dogmatykę* w nakładzie 2 000 egzemplarzy. „Koszty wytworzenia” wymienionych wydawnictw wyniosły 539.669.80 zł.

IV.

W roku sprawozdawczym liczba członków zwyczajnych i wspierających PTT wzrosła do 222. Zmarli członkowie zwyczajni Ks. Leonard Skwarczewski i Ks. Prof. Władysław Konieczka oraz członek wspierający Inż. Włodzimierz Czartoryski. W planach Zarządu PTT jest stworzenie sekcji przyjaciół popierania nauk teologicznych.

Kraków—Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

czasopismo poświęcone aktualnym zagadnieniom biblijnym i liturgicznym we współczesnym Kościele, bogaty zestaw materiałów duszpasterskich: refleksje, szkice homiletyczne

Niektóre zeszyty tematyczne:

- nr 1—2 (1974): Odnowiona liturgia pogrzebu
- nr 1—2 (1975): Odnowiona liturgia sakramentu bierzmowania
- nr 4—5 (1975): XII Kongres Biblistów Polskich — Wrocław 1974
- nr 2—3 (1976): Teologia i obrzędy pokuty
- nr 4 (1976): Stare i nowe ruchy odnowy liturgicznej

Tylko prenumerata zapewnia regularne otrzymywanie czasopisma. O warunkach prenumeraty zob. ostatnia str. okładki.

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

Ks. Stanisław Grzybek

HOMILIE ADWENTOWE Rok C

I NIEDZIELA ADWENTU

Czyt. I: Jer 33, 14—16

Czyt. II: 1 Tess 3, 12—4, 2

Ew.: Łk 21, 25—28. 34—36

DRUGIE PRZYJŚCIE CHRYSTUSA

1. Nigdy tak jasno i tak wyraźnie nie mówił Kościół do nas o powtórnym przyjściu Chrystusa, jak to uczynił w dzisiejszych czytaniach mszalnych. Wszystkie one, zarówno czytanie z proroka Jeremiasza, jak i z listu św. Pawła do Tessaloniczan synchronizują ze słyszonym przed chwilą urywkiem Ewangelii św. Łukasza. Wszystkie one są jakimś poważnym przypomnieniem, wzywającym nas do głębokiej refleksji, że *Dzień Pański* (Joel 3, 1—5) jest blisko, a ostateczna katastrofa kosmiczna świata nie taka daleka. Historia zna takie katastrofy. Upadła Niniwa i Babilonia, zagłada przyszła na Sodomę i Gomorę, zniszczono Samarię, przyjdzie także koniec i na Jerozolimę. *Gdy ujrzycie, że to wszystko się dzieje, wiedźcie, że blisko jest królestwo Boże* (Łk 21, 31). *Podnieście głowy wasze, ponieważ się przybliża odkupienie wasze* (Łk 21, 28).

Dziś w pierwszą niedzielę Adwentu, gdy myślimy już bardzo poważnie o Bożym Narodzeniu, o tym konkretnym przyjściu do nas Chrystusa, Kościół korzysta z okazji i pragnie nas uwrażliwić na jeszcze inne Jego przyjście. Na to które będzie miało miejsce na końcu świata.

2. Jakie to będzie przyjście? Przede wszystkim będzie ono inne od przyjścia pierwszego. Gdy tamto było ciche i ukryte, to będzie z *potęgą wielką i z majestatem* (w. 27). Gdy tamtego przyjścia nie poprzedziły żadne znaki, to będzie związane ze zjawiskami atmosferycznymi, tak wielkimi, że *moce niebieskie poruszone będą* (Iz 34, 4; Łk 21, 26). Gdy tamto przyjście oglądała tylko mała grupka pasterzy i wtajemniczonych osób, to odbędzie się na oczach całego świata. Gdy przy pierwszym przyjściu trudno było uwierzyć, że rodzące się małe

dziecię jest obiecany Mesjaszem, podczas tego przyjścia znikną wszelkie wątpliwości. Ukaże się bowiem na niebie znak *Syna Czołowieczego, nadchodzącego w obłoku* (Dn 7, 13). Niektórzy Ojcowie Kościoła mówią, że tym znakiem będzie krzyż Chrystusa z ukrzyżowanym na nim boskim Zbawcą. Bez względu jednak na to jaki to będzie ten znak, jedno jest pewne: będzie to jakiś wielki i niecodzienny sygnał, chciałoby się powiedzieć, jakiegoś „larum” wzywające ludzi do pokuty i do poprawy życia. Do takiego wniosku upoważnia nas w dzisiejszej Ewangelii sam św. Łukasz, kiedy mówi: *A gdy to wszystko zacznie się dziać, nabierzcie ducha i podnieście głowy wasze, bo się przybliży odkupienie wasze* (21, 28).

3. Wydaje się, że w dzisiejszej Ewangelii, św. Łukasz apeluje nie tyle do naszego serca ile do rozsądku. Jest świadom, że człowiek współczesny zapracowany i zagoniony, zajęty tysiącem spraw, obarczony niezliczonymi troskami, jakie niesie mu ze sobą niemal każdy dzień jego życia, mimowoli traci ze swego pola widzenia to co najważniejsze: troskę o swoje wieczne zbawienie. Advent jest takim okresem czasu, w którym ta właśnie troska powinna wysunąć się w naszym życiu na pierwszy plan: troska o swoje zbawienie.

Powtórne przyjście Chrystusa nie może nas zaskoczyć, nie może zastać nas nie przygotowanymi. Ponieważ jednak nie znamy ani dnia ani czasu tego przyjścia, a według wszelkich danych będzie ono nagłe i niespodziewane, *Jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego przyjścia* (Łk 17, 24), dlatego musimy się na nie już teraz przygotować. Przygotowanie to zaś sprowadza się do dwóch czynności: do *c z u w a n i a* i do *m o d l i t w y*. Wzywa nas do tego dzisiejsza Ewangelia św.: *Czuwajcie więc i módlcie się w każdym czasie, abyście mogli uniknąć tego wszystkiego co ma nastąpić i stanąć przed Synem Człowieczym* (w. 26).

Nie pierwszy raz słyszymy te słowa. Nie pierwszy raz Kościół o to do nas apeluje. Skierował je już kiedyś do swoich uczniów sam Chrystus w tragicznej godzinie swej męki w Ogrojcu, wtedy kiedy mówił: *Czuwajcie i módlcie się, bo nie wiecie dnia ani godziny*. Mówił o nim św. Piotr w swoim I liście: *Bracia, trzeźwi bądźcie, i czuwajcie, bo przeciwnik wasz diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogoby pożreć* (5, 8). Czuwanie jest charakterystyczną formą modlitwy współczesnego Kościoła. Dołączmy się do tych dla których dziś czuwanie i modlitwa stały się chlebem powszednim.

Czuwać, to znaczy wyciszyć siebie, czuwać to skierować swe myśli ku Chrystusowi, czuwać, to snuć nieustannie refleksje. Inaczej mówiąc — czuwać to znaczy modlić się całym sobą. Modlić się i nasłuchiwać, czy Pan nie nadchodzi, aby gdy przyjdzie nie zastał nas nieprzygotowanych.

4. Msza św. w której teraz uczestniczymy to także czuwanie i wyczekiwanie. Wyczekiwanie na ten moment, w którym Pan do nas przyjdzie, w którym zechce nas posilić swoim chlebem. Ale stawia jednak warunek: bądźcie na to przygotowani. Im lepiej będziemy przygotowani teraz na spotkanie z Chrystusem tym piękniej i bogaciej wypadnie nasze ostatnie z Nim spotkanie, wtedy, gdy przyjdzie w majestacie i w chwale.

II NIEDZIELA ADWENTU

Czyt. I: Bar 5, 1—9

Czyt. II: Flp 1, 4—6. 8—11

Ew.: Łk 3, 1—6

POŚLANNICTWO JANA CHRZCICIELA

I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże
(Łk 3, 6).

1. Ile razy Pismo św. pragnie przekonać czytelników o ważności jakiejś sprawy, tyle razy maluje ją zarówno w oparciu o tło historyczne jak i jakąś genealogię. Jan Chrzciciel, jak i jego pojawienie się nad brzegami Jordanu, to była bardzo ważna sprawa. Sprawa w której chodziło nie o byle jaką stawkę, ale samo zbawienie człowieka. Dlatego też św. Łukasz przedstawił nam wielkiego poprzednika Chrystusa tak, jak on sam na to zasługiwał i jak zasługiwała sprawa, której on poświęcił całe swoje życie.

Jan Chrzciciel to nie żadna fikcja ani żaden symbol. To postać historyczna. Działał za czasów cesarza Tyberiusza, za rządów namiestnika Piłata, podczas kadencji dwóch arcykapłanów Annasza i Kajfasza. A więc w latach 28—30 po narodzeniu Chrystusa. Jeszcze po dzień dzisiejszy można oglądać to miejsce, z którego nauczał i na którym udzielał chrztu pokuty. Zapisał się dobrze w sercu i pamięci tych, którzy wyczuwali w nim wysłannika samego Boga.

2. Gdybyśmy chcieli krótko i zwięźle scharakteryzować jego misję, na podstawie dzisiejszej Ewangelii, moglibyśmy ją sprowadzić do dwóch czynności: 1. przygotowywał Chrystusowi drogę do serc ludzkich i 2. oczyszczał te serca ludzkie na przyjęcie Pana.

Był świadom tego, że Chrystus jako Mesjasz nie może kroczyć wyboistą drogą. Nie może także chodzić drogami śliskimi i krętymi. Dlatego nawoływał: *Przygotowujcie drogę Panu, prostujcie Jemu ścieżki... drogi kręte niech się staną prostymi, a wyboiste drogami gładkimi* (Iz 40, 4n). To wołanie Jana Chrzciciela, nie było tylko jakimś „głosem na puszczy” to było wezwanie rzucone całemu narodowi. Aby przeko-

nać swoich rodaków o słuszności tezy którą głosił, odwoływał się do autorytetu proroka Izajasza. Izraelici widzieli kto to był Izajasz, jaka moc Boża zawarta była w jego prorocत्वach. Oni na tych prorocत्वach opierali całą swoją wiarę i całą nadzieję. Dlatego zacytowanie teraz przez Jana Chrzciciela słów proroka Izajasza nie mogło nie wstrząsnąć ich sumieniami, nie pobudzić ich do szczerzej pokuty, nie zmusić ich do refleksji. A droga tej refleksji była taka: Jeśli przychodzi Mesjasz, to trzeba się zabrać do generalnych porządków. Trzeba natychmiast przygotować Mu drogę. Trzeba wyzbyć się pychy i egoizmu, zazdrości i żądzы zła, kręćtwa i nieuczciwości. Trzeba to wszystko powyrzucać z siebie, wszelkie nierówności pościnać i zniwelować, ukazać mu jasną, promienną i prostą drogę do serc naszych. Mesjasz może iść tylko taką drogą. Na inną On nie wstąpi.

3. Aby ułatwić swoim rodakom to żądanie Jan Chrzciciel zaczął im *głosić chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów* (w. 3). Wzywał po prostu do „metanoi”, tj. do przemiany. Każdy człowiek, w jakimkolwiek obecnie jest stanie, wołał, musi się przemienić. Jeśli jest zły, musi się stać dobry, jeśli jest dobry, musi być jeszcze lepszy.

„Każdy”, mówił, bo zbawienie, które przynosi Mesjasz, jest dla wszystkich. Przecież prorok Izajasz mówił, że „wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże”. Zatem od tego obowiązku przemieniania się nie można nikogo dyspensować. Ono jest pierwszym i zasadniczym warunkiem, w oparciu o który może dopiero dojść do owocującego spotkania człowieka z Bogiem.

Przemiana ta ma obejmować zrzucenie z siebie starego człowieka i przyobleczenie się w człowieka nowego. Obmycie wodą podczas udzielanego przez Jana chrztu to właśnie miało wyrażać. Trzeba się obmyć, czyli oczyścić ze starych brudów i stać się człowiekiem światłości. Z Chrystusem można się spotkać i można z Nim rozmawiać tylko na takiej płaszczyźnie. Dlatego przemiana tak rozumiana nie jest rzeczą łatwą. Wymaga dużo trudu, ofiary i samozaparcia. Ale czy nie warto się na nią zdecydować, czy nie warto się jej podjąć, mając przed sobą, za jej cenę wizję radosnego spotkania się z Panem? Jeśli szczerze myślimy o Bożym Narodzeniu, jeśli naprawdę chcemy je przeżyć po chrześcijańsku, to nie odkładajmy tego, co dzisiejsza Ewangelia nazywa „chrztem nawrócenia”, ale nawracajmy się już od dziś, nawracajmy się codziennie, z każdym dniem poprawiając i udoskonalając siebie, tak by w ostateczności został w nas ukształtowany Chrystus.

4. Jakże bardzo pomagają nam w tym Msza św., w której obecnie uczestniczymy. Ona jest tym pojednaniem nas z Chrystusem, ona jest naszym oczyszczeniem i uświęceniem. Ona jest naszym prawdziwym chrztem pokuty. Bylebyśmy tylko umieli ją dobrze przeżyć, bylebyśmy zrozumieli, że w dzisiejszych czasach tylko przez nią wiedzie droga do odrodzenia się i narodzenia w nas Chrystusa.

III NIEDZIELA ADWENTU

Czyt. I: Sof 3, 14—18a

Czyt. II: Flp 4, 4—7

Ew.: Łk 3, 10—18

SZCZEGÓŁOWE ZOBOWIĄZANIA

Cóż więc mamy czynić (Łk 3, 10).

1. Religia chrześcijańska nie jest żadnym systemem filozoficznym, ani też zbiorem dogmatów, twierdzeń czy przykazań. Ona wychodzi z życia i tego życia dotyka i dlatego można powiedzieć, że jest samym życiem. Jeśli tak, to bardzo słuszne było pytanie postawione Janowi Chrzcicielowi przez otaczające go tłumy: *Cóż więc mamy czynić?* Jeśli Mesjasz jest już blisko, jeśli Jego królestwo jest już „w drzewiach” co robić, żeby Go przyjąć godnie, tak jak na to zasługuje sam wysłannik nieba? Pytanie było jasne, dlatego i odpowiedź Jana była taka sama. Zawierała ona dwa rodzaje zaleceń-zobowiązań: ogólne i szczególne.

2. Zalecenia ogólne wynikały z naczelnego przykazania miłości Boga i bliźniego: Bądźcie miłosierni, dzielcie się tym co posiadacie z potrzebującymi, niech życie wasze będzie jednym wielkim świadectwem dobroci i miłości. Wasza religijność nie może sprowadzać się do nieustannych deklaracji i oświadczeń na rzecz potrzebującego człowieka, ale musi wychodzić temu człowiekowi na przeciw. Musi mieć otwarte serce i wyciągnięte ku drugiemu ręce. Wszystko to ma się opierać na oświadczeniu Chrystusa, że *cokolwiek uczynicie jednemu z braci moich najmniejszych to tak jakbyście mnie uczynili* (Mt 25, 40).

Zalecenia szczególne wypowiedziane były pod adresem specjalnych grup ludzkich: celników i żołnierzy, ale dziś odnoszą się one także do tych wszystkich, którzy jakiegokolwiek spełniają życiowe powołanie. Wszystkich obowiązuje zwykła ludzka uczciwość, unikanie nadmiernych zysków, i szacunek dla drugiej osoby ludzkiej. Nikomu nie wolno nadużywać posiadanej przez siebie władzy, wykorzystywać powierzonego mu przez Opatrzność stanowiska. Wobec Chrystusa nie ma przełożonych i podwładnych, wszyscy jesteśmy sobie równi. Na tym tle jakże jednoznacznie i wiążąco brzmią słowa wielkiego poprzednika Chrystusa: *Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz zawsze poprzestawajcie na swoim żołdzie* (w. 14).

Kiedy przygotowujemy się na przyjście Chrystusa i pragniemy z Nim serdecznie i ściśle się zjednoczyć, to pomyślmy najpierw o tym, czy i w jaki sposób jesteśmy zjednoczeni z naszymi braćmi. On przychodzi do nas wszystkich, dlatego my wszyscy musimy sobie wzajemnie pomagać i służyć. Pókośnie i po chrześcijańsku realizowane przykazanie miłości Boga i człowieka, to najlepszy sposób przeżywania Adwentu i oczekiwania na Boże Narodzenie.

3. Bardzo stanowcza i jednoznaczna mowa Jana Chrzciciela wzbudziła u niektórych wątpliwość, czy aby on sam już nie jest tym obiecany Mesjaszem. Jan rozwiał te wątpliwości, wskazując na różnicę, jaka jest między jego chrztem, a chrztem Jezusa Chrystusa. Powiedział: *Ja was chrzczę wodą, lecz idzie mocniejszy ode mnie... On chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem* (w. 16). Słowo „chrzcić” użyte tu przez poprzednika Chrystusa nie ma tego samego znaczenia jakie posiada w czasach dzisiejszych. Dawniej „chrzcić Duchem Świętym i ogniem” znaczyło tyle co być poddanym pod sąd Chrystusa. (Por. Mk 10, 38—39; Łk 12, 49n; Dz 1, 5).

Jan Chrzciciel przestrzega, że dla tych którzy nie przyjmą jego chrztu, chrzest Chrystusa będzie surowy i ostry, ci zaś którzy zgodzą się na jego chrzest z wody, chrzest Chrystusa, czyli Jego sąd nad nimi będzie już o wiele łagodniejszy i lżejszy. Dlatego jego nawoływanie do chrztu pokuty jest tak bardzo ważne. Rozumiały ten jego głos liczne rzesze Izraelitów i tak gromadnie szły do niego nad Jordan. On był dla nich jakimś symbolem tej rzeczywistości która niebawem miała nadejść. Oni rozumieli, że jeśli ona nadejdzie trzeba się na nią jakoś przygotować. Stąd tak bardzo odczuwali potrzebę pokuty i pojednania. Działalność Jana Chrzciciela nie była niczym innym jak tylko przygotowaniem terenu pod działalność Mesjasza. Teren ten zaś Jan przygotowywał w dwojaki sposób:

1. Przekonywał, że Mesjasz już przyszedł, że ten, którego przepowiedali prorocy, na którego czekali patriarchowie, w którego wierzył cały naród, jest już wśród nas. On nie jest tylko symbolem, zjawą, ale rzeczywistością. Konkretnym Mesjaszem.

2. Jeśli zaś jest, to trzeba jakoś Go powitać, trzeba w konkretny sposób Go przyjąć, trzeba się do Niego ustosunkować. Trzeba to wszystko zrobić w tym celu, aby życie nasze było i lżejsze i piękniejsze, aby przepromienione było Bogiem. Boga nie można zostawić samemu sobie ani przejść obok Niego obojętnie. Stąd potrzeba naszej wewnętrznej mobilizacji i gotowości na Jego przyjęcie.

4. Tej postawy uczy nas każda Msza św., a więc i ta obecna w której teraz uczestniczymy. Ona wyrabia w nas nawyk gotowości na przyjęcie Pana i na to przyjęcie konkretne w obecnej Komunii św. i na to drugie, które nastąpi w dzień Bożego Narodzenia.

IV NIEDZIELA ADWENTU

Czyt. I: Mich 5, 2—5a

Czyt. II: Hbr 10, 5—10

Ew.: Łk 1, 39—45

NOSICIELKA BOGA

*A skądże mi to, że Matka Pana mego
przyszła do mnie (Łk 1, 43).*

1. Zimne i smutne, pełne melancholii i głębokiej zadumy byłyby adwentowe dni, gdyby na ich horyzoncie nie pojawiła się świetlana i promienna postać Matki Bożej. Gdyby nie ona, nie ta, która ciepłem swojego serca, świętością swej duszy, głębią swej miłości nauczyła ludzi i ukazała im nowe drogi i nowe możliwości spotykania się na co dzień z Bogiem.

Kościół wprowadza Ją dziś w IV-tą niedzielę Adwentu do liturgii, aby nam pokazać jak prawdziwy i wierny wyznawca Chrystusa ma się przygotować na Jego Boże Narodzenie. Kościół uczy nas, że w sercu Maryji skrzyżowały się i przecięły ze sobą dwa Adwenty: ten pierwszy powszechny, który przeżywał cały naród wybrany i ten drugi, specyficzny który był tylko jej udziałem. Jak wszyscy Izraelici tak i ona oczekiwała na przyjście Mesjasza, ale ani na moment nie przypuszczała, że to oczekiwanie skończy się z chwilą w której zawita do Niej Archanioł Gabriel i powie do niej: *Oto poczniesz i porodzisz syna, któremu nadasz imię Jezus* (Łk 1, 31). Od tego momentu zaczyna się dla Maryji drugi Adwent, znany tylko Bogu i Jej samej. Adwent oczekiwania na konkretne Boże Narodzenie, na przyjście na świat Syna Bożego w ludzkim ciele. Dzisiejsza Ewangelia wprowadza nas w ten właśnie Adwent. Przyjrzyjmy się jak on wyglądał w jej życiu i ile ona nam z niego przekazała.

2. Maryja przeżyła ten Adwent niezwykle radośnie. Z dna swej głębokiej pokory, z serca przepelnionego niewymownym szczęściem wypowiada słowa: *Uwielbiam duszo moja Pana, bo uczynił mi wielkie rzeczy ten, który jest możliwy i święte imię Jego* (Łk 1, 46. 49). Z tą pieśnią na ustach biegnie do swojej krewnej świętej Elżbiety, by się z nią podzielić radosną wiadomością, że jest nosicielką Boga. Jej uciążliwa podróż z dalekiego Nazaret do odległego 7 km od Jerozolimy Ain Karim, miasta w którym mieszkała ze swoim mężem Zachariaszem św. Elżbieta, ma swoją rzeczywistą i symboliczną wymowę. Uczy nas jednej prawdy, że jeśli człowiek ma w sercu Boga, to nie powinien Go ukrywać dla siebie, ale obnosić się z Nim po całym świecie. Powinien Go ukazywać każdemu człowiekowi. P. Bóg nie jest prywatną własnością jednostki, ale jest wspólnym dobrem wszystkich.

Tak też odczytała i przyjęła wizytę Matki Bożej u siebie św. Elżbieta. Z tej też racji z jej ust wypłynęły pod adresem Matki Najśw., jako Matki Zbawiciela świata słowa pozdrowienia: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona. A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (w. 42n). Rzecz prosta. Przyszła dlatego, bo chciała Bogiem uradować św. Elżbietę, a w jej osobie całą ludzkość. Chciała jej powiedzieć, że era mesjańska już się zaczęła, że zwycięstwo dobra nad złem już jest dokonane i że ból i grzech już więcej nad ludźmi triumfować nie będą. To są prawdziwe powody do radości.

Czy my dziś w ten sam sposób odczytujemy tę wizytę? Czy wyciągamy z niej dla siebie potrzebne nam wnioski? Czy umiemy cieszyć innych posiadaniem Boga, którego w sercu swoim nosimy? Czy dajemy tego Boga drugiemu człowiekowi? To nie są retoryczne pytania! Musimy sobie samym dziś na nie dać jednoznaczną odpowiedź, taką która stała by się radością i Matki Najśw. i Jej Syna.

3. Obecność Matki Najśw. u św. Elżbiety jest obecnością Boga wśród nas. Od chwili zwiastowania stało się jasne, że Bóg nie będzie już mieszkał tylko w domach z kamieni i marmuru, ale że najgodniejszym dla Niego mieszkaniem staje się serce ludzkie. Pierwszym takim sercem w którym on realnie i istotnie zamieszkał było serce Maryi. Wybrał je sam Bóg, a przygotował je dla Jego Syna sam Duch Święty. Maryja jest zatem prawdziwym domem Boga między ludźmi. Jest świątynią Najwyższego. Jeśli Ona dziś w Adwencie staje przed nami, to po to, aby nam dać jakąś lekcję życia. Aby nas nauczyć, że Adwent to nie jest tylko okres czekania na Boże Narodzenie, ale to czas troski i nieustannych zabiegów o to, aby Chrystus jak najprędzej narodził się w sercach naszych. Każdy z nas ma się już teraz o to postarać. Każdy z nas ma stanąć w dzień Bożego Narodzenia już z Chrystusem w swoim sercu. Będzie to wtedy spotkanie podobne do tego, jakie kiedyś miało miejsce w Ain Karim, w spotkaniu między Matką Najśw., a św. Elżbietą. Tam spotkał się Jan Chrzciciel z Mesjaszem, tu spotyka się prosty człowiek ze swoim Bogiem. Jakże powinien z tego spotkania być szczęśliwy, jak bardzo już na samą myśl o nim cieszyć się już teraz.

4. To co przeżywać będziemy w dzień Bożego Narodzenia, przeżywamy na pewien sposób już teraz w każdej Mszy św. Pomyślmy o tym, że obecna Msza św. jest także Bożym Narodzeniem, zamieszkaniem Boga między ludźmi. Przecież modlimy się w czasie jej odprawiania: „Daj nam Boże przez to misterium wody i wina uczestniczyć w Bóstwie Chrystusa, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”. Niech przez jego uczestnictwo w naszym człowieczeństwie nastąpi nasze uczestnictwo w Jego Bóstwie.

Ks. Jerzy Chmiel

MIŁOŚĆ ZA MIŁOŚĆ!

(2 niedziela po B. Narodz., rok C)

1. MĄDROŚĆ OBJAWIENIA.

Kiedy w Księdze Syracha czytamy dzisiaj o mądrości, zastanawiamy się, czym ona jest?

Obejmuje ona znajomość praw rządzących światem i życiem:

*Przykazał mi Stwórca wszystkiego,
Ten, co mnie stworzył,
Wyznaczył mi mieszkanie.*

Ale mądrość polegająca na rozpoznaniu Stwórcy poprzez stworzenia zaczęła pełnić świętą służbę i zamieszkała wśród ludu przez Boga wybranego. Stało się to wtedy, kiedy Bóg wszedł w dzieje ludzkie, zamieszkał w historii. Chodzi tu więc nie tylko o przyrodzone poznanie Boga, lecz o ów szczególnie sposób, w jaki Bóg dał się poznać ludziom, który to sposób nazywamy Objawieniem.

„Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić Siebie samego i ujawnić nam tajemnicę swojej woli” — czytamy w Konstytucji Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym (KO 2).

Objawienie Boże jest zatem wyrazem mądrości Bożej, o której czytamy w Księdze Syracha.

2. OBJAWIENIE MIŁOŚCI BOŻEJ.

„Przez objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” — czytamy dalej w Konstytucji o Objawieniu Bożym.

To miłość Boga była motywem objawienia się ludziom. O tym tajemniczym planie zbawczym Boga pisze św. Paweł w czytany dzisiaj urywku Listu do Efezjan:

*Z miłości przeznaczył nas (Bóg) dla siebie
jako przybranych synów
przez Jezusa Chrystusa,
według postanowienia swej-woli,
ku chwale majestatu swej łaski,
którą obdarzył nas w Umiłowanym.*

Szczytem i dopełnieniem owej mądrości, rozkorzenionej w narodzie wybranym, jest miłość Boga, który zaprasza nas do wspólnoty z sobą. Winniśmy mieć oczy otwarte, aby rozpoznawać — jak pisze św. Paweł — tego ducha mądrości i objawienia w głębszym poznawaniu samego Boga (Ef 1, 17).

3. TYLKO PRZEZ MIŁOŚĆ.

Z powyższych prawd płynie ważny wniosek: na miłość objawiającego się Boga winniśmy odpowiedzieć miłością. Miłość na miłość.

W Konstytucji soborowej o Kościele czytamy takie zdanie: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem” (KK 14).

Zastanówmy się nad tym zdaniem. Jeżeli nie mamy miłości, to tkwimy w Kościele(to znaczy w Chrystusie) biernie, „ciałem”, co jakże łatwo może stać się obcym ciałem. Tylko przez miłość jesteśmy zdolni do przebywania z Bogiem, do odpowiedzi na Jego zaproszenie skierowane do nas w Objawieniu.

Nie wystarczy tutaj zimna, wyrachowana „mądrość”, tu mądrość staje się miłością.

4. ŚWIATŁO I MIŁOŚĆ.

Papież Jan XXIII zapytany w 1962 r. przez przywódcę delegacji kapłanów szintoistów z Tokio, czym według niego jest religia, odpowiedział: „Jest światłem i miłością” (E luce e amore). Jest to dobry komentarz do słów Prologu Ewangelii św. Jana: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na świat przychodzącego.*

Tą światłością prawdziwą jest Jezus Chrystus, Objawienie Ojca. To jest pełnia mądrości zapowiadanej w Starym Przymierzu. Jezus Chrystus jest zaproszeniem Ojca do wspólnoty miłości:

*Wszystkim, którzy Go przyjęli,
dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi.*

Człowiek nie może nie zauważyć tego zaproszenia Boga: może je tylko przyjąć albo odrzucić. Znany pisarz i myśliciel francuski, André Malraux, powiedział: „Nikt nie może ująć przed Bogiem. Problem podstawowy naszych czasów wygląda tak: czy jest możliwe czuć się zespolonym z ludźmi, jeśli się nie przyjmie transcendencji? Na jakiej innej podstawie potrafi człowiek oprzeć najwyższe wartości? Na jakiej transcendencji nie objawionej może człowiek umocnić swoją wspólnotę z innymi ludźmi?”

Człowiek, który odpowiada na zaproszenie Boga, tym samym potwierdza samego siebie, swoje człowieczeństwo. Objawiający się Bóg nie przekreśla człowieka, nie umniejsza jego roli; przeciwnie — objawiający się Bóg wywyższa człowieka.

*Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas.*

Oto mądrość, która zamieszkała pośród swego ludu. Jediną odpowiedzią na to jest miłość człowieka, który zaufał Bogu objawiającemu mu swoją miłość. Miłość za miłość!

NA GŁĘBI.

(5 niedziela zwykła, rok C)

1. ŚWIĘTOŚĆ BOGA I SŁABOŚĆ CZŁOWIEKA.

Pierwsze czytanie liturgii słowa przedstawia nam powołanie proroka Izajasza. W symbolicznym opisie znajdujemy dwie prawdy, które narzucają się nam od razu: świętość Boga i słabość człowieka. Te dwie prawdy odczuwamy w sobie, kiedy analizujemy swoje poczynania, kiedy robimy bilans swojej działalności, aktywów i pasywów. Ile nieudanych, zmarnowanych, zaprzeczonych sytuacji, okazji, rzeczy! Wówczas opadają nam ręce, gorycz zalewa nam serce, pogrążamy się w smutku i bezradności.

Tę sytuację ludzką przedstawiają nam filozofowie. Martin Heidegger, niedawno zmarły wielki filozof współczesny, pisał: „Czujemy, że płyniemy w pustce — przebywamy na łonie chaosu, w którym się pogrążamy”. „Właściwością człowieka i świata — pisze Ernest Bloch — jest oczekiwanie i brak”.

W takiej sytuacji Bóg niejako wyciąga do nas ręce — w symboliczny sposób przedstawił to Izajasz pisząc o serafinie dotykającym rozżarzonym węglem ust proroka dla oczyszczenia.

Przyznajmy szczerze: tylko myśl religijna potrafi obudzić nas z letargu duchowego, z bezczynności; uwolnić od przygniatającego smutku, rozproszyć duchowe ciemności.

Słabość człowieka zostaje przewyciężona przez świętość Boga.

2. MOC ZMARTWYCHWSTAŁEGO.

Czytamy dzisiaj najstarsze świadectwo literackie o zmartwychwstaniu Jezusa, mianowicie urywek z I listu św. Pawła do Koryntian. Jest to przypomnienie podstawowej prawdy chrześcijaństwa: zmartwychwstanie Jezusa jest i pozostanie ośrodkiem naszej wiary i mocy działania.

„Wśród wszystkich wydarzeń historii Zmartwychwstanie jest jedynym wydarzeniem, które obejmuje w jakiś sposób całą rzeczywistość ludzką i całą rzeczywistość kosmiczną” — powiedział kiedyś patriarcha Atenagoras.

W świetle Zmartwychwstania bowiem jesteśmy zdolni zobaczyć możliwe rozwiązania dręczących nas problemów:

- że do osiągnięć dochodzi się przez trud,
- że cierpienie ma swój sens,
- że zmartwychwstanie to owoc świadomego współdziałania z Bogiem.

Zmęczonemu człowiekowi przychodzi z pomocą Zmartwychwstały Chrystus.

3. WYPŁYŃ NA GŁĘBIĘ.

Przez całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie ułowili. Te słowa Szymona wyrażają nasz trud i wysiłek przy znikomości osiągnięć. Jakże łatwo ulega się wtedy zniechęceniu.

A Jezus rzekł: *Wypluć na głębię.*

Co jest tą głębią?

Jest to najpierw szerokie patrzenie, nie tylko w kategoriach jednego dnia, ale spojrzenie obejmujące całość ludzkiego bytowania. Jesteśmy powołani do poławu nie tylko w tym życiu, ale i w przyszłym. Historia uczy, że na początku wszystkich wielkich przedsięwzięć ludzkości leżą nikłe osiągnięcia. Tak jak u zarania chrześcijaństwa znajdujemy skargę rybaka, że nic z ryb nie ułowił. *Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił.* Owa nikła skarga galilejskiego rybaka zamieniła się dzisiaj w potężną troskę Kościoła o zbawienie ludzi.

To jest ta głębia — ktoś potrafił przewidzieć wówczas przyszłe wydarzenia? Któż w rybaku Szymonie skarżącym się Panu widział opokę Kościoła?

Zarzućcie sieci na połów — to nakaz Pana. Nie wolno nam zapominać o działaniu teraz w tym życiu. Sobór Watykański II podkreśla ważność pełnego zaangażowania całego człowieka stworzonego przez Boga, odkupionego i dążącego do Boga.

„Normą działalności ludzkiej jest to — czytamy w Konstytucji soborowej o Kościele — żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnienie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie” (KDK 35).

Zadaniem chrześcijanina w świecie jest trwać na głębi i przy zarzuconych sieciach.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

„Żaden dar Boży nie jest cenniejszy niż miłość.”

„Miłość zna jedno: coraz bardziej wzrastać.”

Św. Augustyn

*

„Więzią braterstwa, podstawą pokoju, źródłem trwałej jedności jest miłość, większa niż nadzieja i wiara. Uprzedza ona uczynki i każde męczeństwo. Pozostanie z nami w Królestwie niebieskim na wieki.”

Św. Cyprian

T. PENAR, *Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, Rome 1975, Biblical Institute Press, XVI+115.

Ks. Tadeusz Penar, profesor Seminarium duchownego w Pelplinie, ogłosił drukiem w Rzymie pod powyższym tytułem swoją dysertację doktorską opracowaną na Pap. Instytucie Biblijnym pod kierunkiem prof. M. Dahooda.

Autor w swej rozprawie zajął się oceną filologiczną odnajdywanych fragmentów najpierw w Kairze (1896 r.), następnie w Qumran (1962) i w Masadzie (1965). Teksty te wydane przez takich uczonych jak I. Levi (*Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1904), czy F. Vattioni (*Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1968) oraz Y. Yadin (*The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965) były już przedmiotem studiów uczonego A. A. Di Lella (*The Hebrew Text of Sirach. A Text-critical and Historical Study*, Hague 1966).

Wielki postęp, jaki nastąpił w ostatnich czasach w północno-zachodniej semitologii, postawił przed biblistami postulat uwzględniania w egzegezie ksiąg biblijnych osiągnięć tej semitologii, zwłaszcza jej filologii. Szczególnie ten kierunek badań prezentuje dziś promotor ks. Penara wspomniany prof. Dahood, czy to w swoim studium nad księgą Przysłów (*Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Rome 1963) czy zwłaszcza w swoim trzypięciotomowym komentarzu do Psalmów (*Psalms I—III. The Anchor Bible*, Garden City, New York 1966, 1968, 1970).

Ten kierunek badań zaprezentował w swej pracy nad Syrachem Ks. Penar. Poddał mianowicie filologicznej analizie więcej niż sto wierszy z tej księgi i wykazał w świetle paralel ugarycko-fenickich, że teksty uważane przez dotychczasową biblistykę za zepsute są faktycznie dobrze przechowane. Autor Syracha posiadał głęboką wiedzę języka hebrajskiego i był zaznajomiony z różnymi jej subtelnosciami.

Badania Ks. P. nad tekstem Syracha są nowością w biblistyce. Wprawdzie można wysunąć przeciw tej metodzie wątpliwości, czy ona w tak późno powstałej księdze jest właściwą. Księga bowiem Syracha została w pierwszej połowie II wieku przed Chr., a napisy ugaryckie i fenickie są od nich czasowo znacznie odległe. Ks. P. słusznie jednak zaznacza, że można przyjąć wpływ pośredni, tj. poprzez wcześniejszą literaturę biblijną. Gdy się bowiem porówna ze sobą księgi biblijne, to się musi skonstatować, mimo dzielącego je czasu powstania, stosunkowo wielkie podobieństwo językowe. Można jednak przyjąć w księdze Syracha także wpływ bezpośredni, gdyż autor tej księgi sam zaznacza, że korzystał w swoim dziele z tego, czego nauczył się od starców, a ci znów zaczerpnęli od swoich ojców (8, 9).

Pracę Ks. P. znamionuje wybitna znajomość języka hebrajskiego oraz języków ugaryckiego i fenicko-punickiego. Przystąpił bowiem do opracowania swej tezy doktorskiej po opracowaniu razem ze wspomnianym Dahoodem *The Grammar of the Psalter* (zob. M. Dahood, *The Psalms*, III vol., dz. cyt. str. 361—466).

WALTER ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1975², s. 230.

Chociaż Autor omawianej przez nas jego pozycji zaznacza, że jej drugie wydanie (1975 r.) niewiele się różni od wydania pierwszego (1972), to jednak dokładniejsze zapoznanie się z nią, głębsza jej analiza pozwalają na stwierdzenie, że mamy właściwie do czynienia z zupełnie nowym dziełem. Niezależnie od tego, że Autor w wydaniu drugim uzupełnił i powiększył bibliografię, i wprowadził dwa nowe rozdziały (Teologia księgi Kronik i Starotestamentalna Apokalipsyka), to oprócz tego w samym ujęciu zagadnienia wprowadził cały szereg innowacji.

Przed wszystkim od strony metodologicznej zwraca uwagę, że w odczytywaniu myśli teologicznej S. T. nie należy kłaść akcentu na filologiczną interpretację pewnych wyrażeń, ponieważ sama analiza filologiczna jeszcze nie stanowi wszystkim. Nie daje ona pełnego poznania treści teologicznej, jaką autor natchniony zamknął w używanych przez siebie terminach. Do treści tej można dotrzeć przede wszystkim w oparciu o tekst i kontekst, a także w oparciu o inne księgi w których użyte jest interesujące nas pojęcie czy wyrażenie. Na poparcie tej tezy Autor posługuje się pewnymi przykładami. Np. aby zrozumieć sens Rdz 1, 26: „uczynimy człowieka na nasz obraz podobnego nam”, Autor proponuje przeanalizowanie tego wiersza w kontekście Ps 8, 6 „uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów”, względnie w kontekście pism deuteronomistycznych, które podają już dojrzałą teologię S. T. (s. 29).

Dzięki takiej analizie i egzegezie Autor dochodzi bardzo często do dość oryginalnych stwierdzeń i sformułowań. Np. Widzi pewne analogie między pojęciem stwarzania, a królowania Jahwe (s. 32). Kiedy omawia znaczenie „selem” i „demut” dochodzi do wniosku, że nie chodzi tu o żadne podobieństwo fizyczne czy nawet moralne człowieka do Boga, ale prosto o odpowiedź skąd wziął się człowiek? On jest od Boga (s. 28).

Całą swoją teologię S. T. opiera W. Zimmerli na jednym zdaniu: „Ja jestem Jahwe twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2; Pwt 5, 6n). To zdanie pozwala mu na postawienie twierdzenia, że Jahwe jest przede wszystkim Bogiem Izraela. Nie rozumie jednak tego wyłącznie w tym sensie, jakoby Jahwe był plemiennym Bogiem Izraelitów, lecz że jest On Bogiem bardzo bliskim i interesującym się losami swojego ludu. Bardzo mocno W. Zimmerli akcentuje w swej pracy immanentny charakter Boga — Jahwe. Chociaż uznaje, że jest on Bogiem ponadświatowym i transcendentnym, co szczególnie ukazuje się w świętości Boga, to jednak przede wszystkim jest On Bogiem bardzo bliskim człowiekowi.

Jednym z podstawowych dowodów tej bliskości Boga jest Jego przymierze, które On zawiera z narodem wybranym. Przez to przymierze Jahwe włączył się w historię Izraela (s. 49) i od tego momentu sam kieruje dziejami tej historii. Ma to miejsce wtedy, gdy Jahwe prowadzi wojny w imieniu swego narodu (s. 50), gdy błogosławi swojemu ludowi, lub sprawuje nad nim swój sąd (s. 68), lub daje mu ziemię Kanaan na wieczne dziedzictwo. Jest stale obecny ze swoim ludem, błogosławiąc mu w wykonywaniu jego pasterskiego czy rolniczego stylu życia. Bardzo słuszna jest uwaga Autora, że w wielu wypadkach P. Bóg nie ingeruje sam, ale działa przez ludzi, szczególnie wybranych przez siebie patriarchów, proroków, królów czy kapłanów.

Szukając myśli teologicznej S. T. Zimmerli nie jest bezkrytyczny. Wielką rolę pod tym względem odgrywają w jego ujęciu dokumenty z których powstał S. T., głównie Pięcioksiąg. Dlatego też rozróżnia ujęcie teologiczne Jahwisty od Elohisty, ale niemal zawsze opowiada się za zdaniem wypowiedzianym w dokumencie P. Często też z tej racji odwołuje się do

oceny omawianej przez siebie rzeczywistości wyrażonej przez Deuteronomistykę. (Dtrn).

Wydaje się, że jego „Zarys teologii S. T.” jest nie tyle zarysem teologii, ile zarysem historii teologii. Bardzo jasno bowiem przedstawia ewolucję pewnych pojęć teologicznych, omawiając je właśnie na tle dziejów narodu wybranego. Szczytem teologii jego zdaniem są wypowiedzi autorów ksiąg mądrościowych, dlatego w wątpliwych sprawach odsyła czytelnika po rozstrzygnięcie problemu albo do Mdr, albo do Jb, względnie do Ps. Niewolę Babilońską bardzo słusznie uważa jako wielkie wydarzenie, które zasadniczo wpłynęło na zmianę pojęć, a nawet wierzeń Izraelitów. Stąd bardzo często jest u niego mowa o teologii z przed i po Niewoli Babilońskiej. Głównym reprezentantem tej teologii po niewoli jest jego zdaniem Deuteriozajasz. Jego wypowiedzi o wyraźnie teologicznym aspekcie stanowią podstawę do skonstruowania sobie właściwego obrazu Boga w S. T.

Punktem centralnym omawianej pracy jest Bóg „człowiek zaś i stworzony przez Boga świat, wchodzi w rachubę o tyle o ile pozostaje w jakiejś relacji do Boga. Takie ujęcie zagadnienia narzuciło Autorowi podział swej pracy, nieco odmienny od innych teologii biblijnych (choćby teologii P. v. Imschoota, G. v. Rada, Eichrodta, czy Ch. Vriezena). U niego wszystko obraca się wokół P. Boga. Stąd cz. I Pojęcie Boga (Imię Boga, Jahwe, Bóg Izraela od Egiptu, Stwórca, Król, wybranie, przymierze), cz. II Dary Jahwe (Co P. Bóg daje człowiekowi: opiekuje się nim albo bezpośrednio, albo pośrednio przez wybranych ludzi), cz. III Przykazania Jahwe, cz. IV i V można by zatytułować: życie człowieka we wspólnocie z Bogiem.

Na marginesie tego ostatniego bardzo słusznie akcentuje W. Zimmerli, że to życie nie polega na sprawowaniu kultu, na nabożeństwach, rytualnej czystości, ile na współżyciu z bliźnimi i odpowiedniej relacji człowieka do materialnych wartości (s. 115n). Pod tym względem omawiany Autor różni się od ujęć jemu współczesnych teologów biblijnych.

Można się z Autorem nie zgadzać na odinku pewnych drugorzędnych problemów, jak np. czasu powstawania świąt w Izraelu, znaczenia i charakteru święta Paschy, swoistej interpretacji księgi Joba, ale to są zagadnienia, które w zasadzie nie obniżają wartości skądinąd bardzo pożytecznego i potrzebnego na dziś dzieła. Może ono stanowić bardzo wydatną pomoc dla tych wszystkich, którzy czytając Pismo św., szczególnie S. T. szczerze szukają w nim nadprzyrodzonej i bożej treści.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

W. FENEBERG, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 36), München 1974.

Prolog ewangelii według św. Marka doczekał się ostatnio kilku studiów monograficznych (L. E. Keck, R. Pesch, R. Trevijano Etcheverria); jest to zrozumiałe skoro uważa się go jako początek ewangelii w ogóle. Trudniej jednak zrozumieć, kiedy to uczeni stosując nawet podobną metodę dochodzą w studiach biblijnych do różnych wniosków.

Zdaniem W. Feneberga powodem tych rozbieżności jest swoista wizja powstania Nowego Testamentu jaką wytwarza sobie każdy poszczególny autor (s. 14). Upraszczając z konieczności kryterium podziału, wyróżnia dwa czynniki podkreślane przez uczonych jako decydujące dla powstania ewangelii: albo wkład indywidualny, albo czynnik społeczny. To kryterium pozwala mu podzielić autorów na dwie grupy. Do pierwszej zalicza O. Cullmanna i W. Marxsena, którzy jednocześnie silnieją akcentują postać ziemską Jezusa, to znaczy bardziej Jego naukę i czyny niż Krzyż i Zmartwychwstanie. Różnią się jednak podejściem: jeżeli pierwszy próbuje określić słowa i czyny Jezusa historycznie, to drugi patrzy na nie więcej oczami ewangelisty. W drugiej grupie W. Feneberg widzi R. Bultmanna oraz

G. Schillego, którzy zajmują drugie z wyżej wymienionych stanowisk.

Skutki praktyczne wspomnianej wizji Autor stara się wykazać na przykładzie interpretacji Chrztu Jezusa przez wymienionych egzegetów-teologów. Uwypuklenie ich bardziej skrajnych rozwiązań ułatwia mu uzasadnienie postawionego założenia. Krytycznie ocenia więc wyrowadzenie elementów kościelnych z *ipsissima verba et facta Jesu* (O. Cullmann); pewnego rodzaju synkretyzm religijny, na bazie którego miałyby powstać chrześcijaństwo (R. Bultmann); pomniejszenie roli społeczności kształtującej i przekazującej taką, a nie inną tradycję (W. Marxsen); bezpodstawne założenie o trzech kręgach pierwotnych tradycji, które w procesie ekumenicznym miałyby doprowadzić do scalenia istniejącej tradycji (G. Schille).

Po omówieniu powyższych interpretacji W. Feneberg usiłuje w rozdziale czwartym (ss. 121—144) naszkicować własną wizję powstania N. T. (*Geschichtsbild*). Podkreślając niepowtarzalność ewangelii na tle ówczesnej literatury, zwraca jednocześnie uwagę na różnorodność tradycji, z których wyrosły. Dalej zauważa słusznie, że różnorodność gatunków i języków w jednym dziele, zakłada niewątpliwie dłuższy czas jego powstawania na bazie miejscowych (palestyńskich) tradycji. Dlatego też jako warunek poprawnej egzegezy Autor proponuje tzw. *Traditionsgeschichtliche Deutung*, czyli uwzględnienie zależności między tworzeniem się ewangelii, a ich podłożem historyczno-kulturowym. Ta metoda, jego zdaniem, ułatwia określenie formy literackiej ewangelii jako całości (*Formbestimmung*), a co za tym idzie, ukierunkowaniu egzegezy szczegółowej (zob. podtytuł). Na tej płaszczyźnie też widzi możliwość uniknięcia przeciwstawiania indywidualnego wkładu redaktora-ewangelisty, twórczej roli społeczności, co nie odpowiada ewangelii jako całości. Zbliżając się do poglądów G. Schillego, przyznaje redaktorowi tylko funkcję drugorzędą. Natomiast decydujący krok w powstawaniu ewangelii widzi w oderwaniu się chrześcijaństwa od judaizmu, czego punktem zwrotnym, według niego, było zburzenie Jerozolimy. Od tego momentu dopiero miałyby się rozpocząć owa drugorzędna rola ewangelistów-literatów, którzy dostosowywali istniejącą tradycję do nowych warunków. Wykazanie tej adaptacji na konkretnych przykładach stawia za cel egzegezy (por. s. 138n.). Takie zadanie wydaje się jednak podyktowane hipotezą mało prawdopodobną, ponieważ zburzenie Jerozolimy nie jest w stanie wytłumaczyć zmian naniesionych przez ewangelistów.

Dopiero ostatni rozdział (ss. 145—201) poświęcony jest interpretacji prologu Marka, ograniczonego do pierwszych jedenastu wierszy. Zgodnie z proponowaną metodą, omawia tradycję i redakcję kilkunastu pojęć wybranych z tekstu. Jednak brakuje między nimi jednego z najbardziej zasadniczych, mianowicie: *éremos*. Może właśnie pominięcie tego wyrażenia spowodowało zawężenie prologu tylko do Mk 1, 1—11, gdy tymczasem wszyscy trzej Autorzy wymienieli na początku, zaliczają do niego także wiersze następne aż do piętnastego włącznie. Tej całości słowo „pustynia” nadaje jednojęzyczny geograficzny, która dla Marka posiada ważne znaczenie teologiczne. Podobnie też nie zostało dowartościowane znaczenie kompozycyjne słowa *euaggélion*, które otwiera i zamyka Mk 1, 1—15. Oprócz Mk 1, 1 omawiana praca przypisuje to słowo tradycji. Dla zrozumienia prologu Marka przeprowadzone badania tradycji i redakcji niektórych pojęć, wnoszą niewątpliwie dużo treści. Omawiając znaczenie pojęcia „chrzest” słusznie zwraca uwagę na ostatnie prace odkrywcze w tym zakresie (Y. Ysebaert, F. Lentzen-Deis).

Studium W. Feneberga powinno przekonać do oceniania konkretnych rozwiązań egzegetycznych w świetle poglądów danego autora odnośnie jego wizji powstania N. T. Krytyczna zaś lektura tej dysertacji wskazuje na potrzebę analizy strukturalnej tekstu.

Rzym

KS. TOMASZ HERGESEL

KS. FELIKS GRYGLEWICZ, *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 216.

Ks. prof. Feliks Gryglewicz od wielu lat zajmuje się zagadnieniami teologii św. Łukasza, dziedziną, która dopiero w ostatnich latach zaczęła absorbować biblistów. Obecne dzieło stanowi zbiór piętnastu artykułów, które z wyjątkiem niewielu, są owocem prac pisanych pod kierunkiem ks. prof. F. Gryglewicza na KUL-u. Otwiera je artykuł redaktora całego zbioru zatytułowanego *Bóg i jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza* (s. 9—45). Ks. F. Gryglewicz ukazuje w nim jak Bóg, którego Łukasz przedstawia jako istotę dobrą, miłosierną i którego on jeden określa tytułem „Władcy” i „Najwyższego” posiada realizowany od wieków plan zbawienia ludzi. Wola Boża z tym planem związana wyrażona jest w tekstach biblijnych Starego Testamentu. Urzeczywistnienie się tego planu Łukasz widział na osobie Jezusa.

Ks. Edward Michoń w zwięzłym artykule *Jezus podczas męki u św. Łukasza* (s. 46—57) ukazuje jak cała historia męki została przez Łukasza tak ułożona, aby podkreślić, że mimo cierpień i śmierci Jezus jest Mesjaszem i budowniczym Królestwa Bożego na ziemi.

Ks. Michał Czajkowski w artykule *Wniebowstąpienie Jezusa* (s. 58—71) informuje o współczesnym rozumieniu tekstów Łk 24, 50—53 i Dz 1, 1—3, 5—12. Wniebowstąpienie nie jest ani ruchem w przestrzeni, ani ruchem w czasie. Sam opis jest świadomym zamysłem literackim i teologicznym Łukasza, któremu za tło służył Stary Testament. Samo Wniebowstąpienie jest uwielbieniem Chrystusa, jest obietnicą jego powrotu i punktem wyjścia misji Kościoła.

Ks. Hubert Ordon w artykule *Znaczenie określenia 'Duch Jezusa' w Dz 16, 7* rozpatruje kwestię czy w omawianym tekście chodzi o Ducha św. czy o samego Chrystusa i dochodzi do wniosku, że Duch Jezusa z Dz 16, 7 „jest tą samą rzeczywistością, która w Dz 16, 6 otrzymała nazwę „Ducha św.” (s. 78).

Ks. Mirosław Kokot w pracy *Magnificat w świetle Psalmów* (s. 80—87) podkreśla, że istotną rolę w zrozumieniu tego hymnu odgrywają Psalmi, szczególnie zaś te z nich, które opiewają uwolnienie Izraela z niewoli egipskiej i babilońskiej, a następnie psalmy o charakterze mesjańskim. Maryja patrzy na dzieje Izraela oczami autorów tych Psalmów, ale już w świetle spełnionych przyrzeczeń Bożych zapowiadających przyjście Mesjasza-Zbawiciela.

W pracy *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza* (s. 125—140) (Łk 2, 19, 51b) (s. 88—104). O. Władysław Sotowski rozważa kwestię, jak i czy „Ewangelista poprzez ten logion zwraca uwagę na źródło swoich wiadomości” oraz jakie znaczenie teologiczne posiadają te wiersze w świetle kontekstu (s. 89). Autor w zasadzie przyjmuje propozycję R. Laurentin'a, który widzi w Łk 1—2 dwie płaszczyzny: historyczną, którą stanowią dane faktyczne o dzieciństwie Jezusa, oraz midraszową, a więc dane biblijne. w świetle których to opowiadanie jest przedstawione. A zatem wiersze 2, 19, 51b są wskazówką przemawiającą za historycznością jądra opisu Łk 1—2. Podkreślają one jednocześnie, że medytacja nad zdarzeniami, oświetlana Pismem św. została zapoczątkowana w sercu Maryji:

Ks. Józef Wilk w artykule *Teologia Łukasowej Ewangelii Dzieciństwa* (s. 105—124) wprowadza nas w bogactwo teologicznej treści tej części Ewangelii. Trzy główne problemy można w niej wyróżnić: spełnienie nadziei mesjańskich, ukryte życie Jezusa i tajemnica Jego osoby. Ponadto Ewangelia Dzieciństwa nie zawęża swego zainteresowania jedynie do podania faktów historycznych, lecz również uwypukla ich teologiczne znaczenie. Cennym wkładem autora jest pokazanie podobieństw i różnic pomiędzy Łk 1—2 a prologiem Ewangelii św. Jana. Obaj Ewangelisci podkreślają

myśl o zamieszkaniu Boga wśród ludzi. Różnice natomiast pomiędzy Łukaszem i Janem dotyczą Maryi, która u Łukasza zajmuje miejsce pierwszoplanowe, natomiast Jan jedynie poprzez aluzję nawiązuje do tajemnicy dzwiczego narodzenia Jezusa (J 1, 13) a podkreśla mocniej bóstwo Chrystusa.

W pracy *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza* (s. 125—140) ks. Franciszek Józwiak ukazuje Łukasza jako Ewangelistę modlitwy, która stanowi dlań charakterystyczny element chrześcijaństwa. Ma ona pierwszeństwo przed działaniem i jest jego niezbędnym warunkiem. Ma być wytrwała i odznaczać się bezgranicznym zaufaniem do Boga.

Studium ks. Janusza Czerskiego *Pojęcie Świętości w trzeciej Ewangelii i w Dziejach Apostolskich* (s. 141—157) wprowadza nas w problem, „czym odróżniają się poszczególne typy świętości, jakie są ich cechy i jaką ideę świętości kreśli Łukasz?” (s. 142). Bóg jest źródłem wszelkiej świętości, od niej bowiem zależą wszystkie inne. Składają się na nią takie cechy jak miłość, potęga i opozycja do grzechu. Świętość Chrystusa Łukasz ukazał na tle Jego godności mesjańskiej. Polega ona na doskonałym posłuszeństwie woli Ojca. Użycie terminu „Święty” jako tytułu mesjańskiego jest oryginalną myślą Łukasza.

Ks. Jan Bielaszewski w pracy *Teologiczna treść perykopy o Marii i Marcie* (Łk 10, 38—42) (s. 158—164) wyszukuje i analizuje teologiczne implikacje, „które tkwią zarówno w przedstawionych faktach jak i wypowiedziach Jezusowych” (s. 158). Na podstawie analizy słownictwa Septuaginty wydaje się uzasadnione twierdzenie, że Jezus-Bóg jest „częstką” Marii. Autorem samej tej myśli jest z pewnością Jezus. Jednakże późniejszy redaktor zawarł w opowiadaniu częściowo i swoją myśl, podkreślając, że cała mądrość człowieka płynie z przyjęcia słowa Bożego, dzięki któremu zdobywa on nową, ponadczasową i nieprzemijającą egzystencję jedności z Bogiem. W tym też aspekcie „zawierałaby się teologia przepowiadania słowa Bożego oraz pochwała i wysokie wartościowanie słuchania go i czytania przez chrześcijan” (s. 164).

W artykule *Symbolika miecza u Łk 22, 35—38* ks. Jan Szłaga przeprowadza subtelną analizę wymienionej perykopy i ukazuje, iż Jezus wybrał miecz jako symbol słowa Bożego, jako nowy oręż uczniów. Symboliki tej jednak uczniowie początkowo nie zrozumieli zafascynowani politycznie zabarwionymi ideami mesjańskimi.

Praca *Symbolika szaty Chrystusowej* (Łk 23, 11) ks. Bronisława Żółnierczyka podaje ciekawe rozwiązanie symbolicznego znaczenia szaty, w jaką ubrał Herod Jezusa po przesłuchaniu. Nie miała ona na celu oznaczać wyszydzenie Jezusa, ale podkreślić jego niewinność (s. 172—178).

Ks. Ryszard Rubinkiewicz w artykule *Znaczenie 'otwarcia oczu' u Łk 24, 31* (s. 179—189) wskazuje, że w perykopie o uczniach z Emaus w scenie rozpoznania Chrystusa mieści się treść, iż przy Bożej pomocy i dobrej woli człowieka można dojść do właściwego poznania Chrystusa poprzez wnika-
nie w treść Pisma św.

Ks. Edward Szymanek w artykule *Chrytologiczna treść wyrażenia „Pais Theou” w Dziejach Apostolskich* (s. 190—203) wykazuje, że na treść wyrażenia składają się dwa aspekty: „aspekt Sługi, czyli tego, który jest zależny od Boga i posłuszny Bogu, a czyni to dobrowolnie; oraz aspekt Syna w znaczeniu metaforycznym, czyli tego, który stanowi dla Boga przedmiot umiłowania i upodobania, a sam obdarza Boga synowską miłością” (s. 202).

Dzieło zamyka artykuł O. prof. Hugolina Langkammera zatytułowany *Paweł i Łukasz w swoich teologicznych poglądach* (s. 204—213). Profesor KUL-u wskazuje, że wspólne Łukaszowi i Pawłowi są takie tematy, jak uniwersalizm zbawienia, „Moc Ducha” towarzysząca zbawczej działalności Jezusa, nacisk położony na modlitwę, podkreślenie radości, jako specy-

ficznej cechy chrześcijanina, życie wewnętrzne, oraz rola kobiety w społeczeństwie. Jednakże słusznie autor podkreśla, że teologia Łukasza brana w całości jest inna od teologii Pawła. „Może nie dorówna ona teologii Pawłowej. Trudno ją określić. Dopiero w ostatnich latach zaczęto uznawać Łukasza w ogóle jako teologa. Nic więc dziwnego, że jesteśmy w stadium próbnym ustalenia zasadniczych rysów jego teologii, jej założeń i celowości” (s. 212).

Pożyteczność i celowość opracowania niektórych zagadnień z teologii św. Łukasza nie ulega wątpliwości. Ks. F. Gryglewicz słusznie powiedział w przedmowie, że „Łukasz ma własne oblicze... głównie dzięki własnej teologicznej myśli, która przebija poprzez wykorzystane dokumenty i przejęte z tradycji opowiadania, a przede wszystkim przez własne ich opracowanie” (s. 6). Opracowania jego teologii dopiero się pojawiają, a ostatnio opublikowana praca J. Navone, *Themes of St. Luke*, Rome 1970, jest jedną ze szczęśliwych prób ukazania Łukasza jako teologa. Dlatego należy się cieszyć, że biblistyka polska idzie w czołówce we współczesnych zainteresowaniach biblistów i potrafi dać swój własny do nich wkład. Artykuły po większej części posiadają charakter informacyjny, wprowadzający w dane zagadnienia. Stąd też może zrezygnowano z przypisów, a ograniczono się w ostatecznej redakcji do podania po każdym z nich ważniejszej literatury przedmiotu. W tej sytuacji należało uzgodnić wśród autorów przynajmniej te poglądy, które stanowią przedmiot oddzielnych prac. Tak na przykład na stronie 53 czytamy, że „Herod obleka Jezusa w białą, błyszczącą szatę w celu wyśmiania Jego królewskiej godności”, natomiast z artykułu ks. Żołnierczyka (s. 172 n.) dowiadujemy się, że biała szata oznaczała w tym wypadku niewinność Jezusa. Tego rodzaju usterki w niczym jednak nie pomniejszają wartości samego dzieła, które z pewnością posłuży szerokiemu ogółowi jako wprowadzenie w teologiczne zagadnienia autora trzeciej Ewangelii.

Kraków

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB

KS. FELIKS GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza, Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz*, Poznań—Warszawa 1974, str. 452, Wyd. „Pallotinum”.

Ukazanie się drukiem niniejszego komentarza do Ewangelii św. Łukasza w serii komentarzy do Nowego Testamentu, wydawanych przez Wydawnictwo „Pallotinum”, należy uznać za bardzo wielkie osiągnięcie polskiej biblistyki. Już od dawna zarówno bibliści, jak i świeccy teologowie czekali na ten komentarz. Wprawdzie mieliśmy do dyspozycji wcześniej wydane komentarze do listów pawłowych, czy do Dziejów Apostolskich, ale to przecież nie mogło zastąpić komentarza do Ewangelii. Ewangelia, tak bogato reprezentowana po II Soborze Watykańskim w czytaniach liturgicznych, a ciągle jeszcze nie w pełni zrozumiana, dzięki temu właśnie komentarzowi staje się dla wszystkich którzy się nią interesują jaśniejsza i bliższa. Dlatego Autorowi tego komentarza ks. prof. F. Gryglewiczowi należy się od nas i uznanie i szczerą wdzięczność.

Komentarz napisany jest według ogólnie przyjętych przez redaktorów założeń: posiada wstęp, tekst samej Ewangelii w polskim przekładzie, uwagi dotyczące krytyki tekstu, komentarz do tekstu oraz tzw. ekskursy. Niezależnie od tego, że plan omawianego dzieła jest podobny do planu wszystkich dotychczas wydrukowanych w tej serii komentarzy, niemniej posiada on swoje oryginalne rysy.

We Wstępie Autor bardzo słusznie wyakcentował dwa zagadnienia: osobę samego autora trzeciej Ewangelii (s. 40—46), oraz aspekty teologiczne i moralne omawianego przez siebie dzieła (s. 61—77).

Ciągle jeszcze dziś czytając trzecią Ewangelię pytamy się gdzie leży geneza jej oryginalności, ścisłości jej przekazów i jasności jej celu. Właśnie Ks. F. Gryglewicz daje na to pytanie odpowiedź kreśląc sylwetkę jej autora. Słuszne jest jego twierdzenie, że „Łukasz to człowiek o delikatnej duszy artysty” (s. 45) i chociaż „nie spełniał w pierwotnym Kościele żadnych oficjalnych funkcji, był jednak postacią pierwszoplanową, bo w nim koncentrowały się prawie wszystkie nurty pierwotnego chrześcijaństwa” (s. 46). To zdanie, uważam stanowi klucz do zrozumienia i treści i sensu lukaszowej Ewangelii. Przez wniknięcie w psychikę św. Łukasza Autor omawianego komentarza ułatwia nam właściwe zrozumienie treści interesującej nas Ewangelii.

Niemniej ważne i oryginalne są Jego sformułowania dotyczące aspektów teologiczno-moralnych trzeciej Ewangelii. Mówiąc o nich raz poraz Autor odwołuje się do psychiki św. Łukasza i tam szuka na nie właściwej odpowiedzi. Słusznie zauważył Ks. G., że jeśli Łukasz interesują tak żywo plany Boże dotyczące zbawienia człowieka, życiowej misji Jezusa, samej osoby Boskiego Mistrza (miłosiernego lekarza odpuszczającego grzechy), zagadnienia eklezjologiczne, to dzieje się tak dlatego, że Łukasz to „człowiek zaangażowany w sprawy wiary i Kościoła” (s. 61). Uważam za bardzo oryginalną myśl, że ewangelia Łukasza pisana była „zarówno do bezpośrednich słuchaczy, jak i do wiernych żyjących wiele lat później” (s. 77). Właśnie dlatego jest ona dziś tak bardzo aktualna.

Samo tłumaczenie tekstu Ewangelii nie wymaga bliższego omówienia. Jest jasne i przejrzyste, współczesne i zrozumiałe, a jednak nie rażąco nowoczesne. Wszystkie użyte w nim wyrażenia są dostosowane do powagi dzieła, którego treść mają przybliżyć nawet nie obeznanemu z Ewangelią czytelnikowi. Wątpliwości dotyczące samego tekstu stara się Autor rozwiązać w aparacie krytycznym, w którym podaje różne wersje tłumaczeń, znajdujące się w różnych kodeksach. Wybór tej czy innej wersji pozostawia do decyzji czytelnika.

Wydaje się, że najwięcej wysiłku włożył Autor w sam komentarz, który należy ocenić jak najbardziej pozytywnie. Zawsze Autor stara się wczuć w ducha piszącego Ewangelię św. Łukasza i w oparciu o wszelkie dostępne Mu środki (strukturę literacką, Sitz im Leben, nową hermeneutykę biblijną) wydobyć z komentowanej Ewangelii najbardziej autentyczną myśl jej autora. Słusznie zaznacza Ks. G., że Ewangelii św. Łukasza przyswieca jedna naczelną ideą: przedstawić osobę Jezusa, który od samego początku realizuje konsekwentnie dzieło zbawienia (s. 91). „Jezus bowiem w ujęciu Łukasza, spełnia przede wszystkim tę rolę względem ludzi: ratuje ich i zbawia” (s. 106). Jezus zbawia własny naród i zbawia wszystkich ludzi (s. 112). „Ujęcie osoby Jezusa jako Zbawiciela oraz uniwersalne Jego znaczenie, to ulubione myśli Łukasza” (s. 123). W omawianym komentarzu można wyczytać, że św. Łukasz jest historykiem, ale nawet wtedy gdy odwołuje się do historii ma na względzie teologiczne jej aspekty (s. 116).

Z komentarza wynika, że św. Łukasz nie miał specjalnych powiązań z Qumrańczykami. (por. ss. 83, 100, 109, 118 i inne). Jego Ewangelia jest już pewną teologiczną refleksją pierwotnego Kościoła nad osobą i nauką Chrystusa. Słusznie twierdzi Ks. G., że Ewangelia dzieciństwa (1, 5—2, 51) stanowi sama dla siebie odrębną całość, nie była pierwotnie zamierzona przez św. Łukasza, niemniej nie można jej nazywać legendą (s. 82). Choć nie należała ona do kościelnej katechezy, to „jednak jej historyczna wartość nie budzi żadnych wątpliwości” (s. 82). Całkiem słusznie Autor komentarza wyjaśnia jej trudności rodzajem literackim, zbliżonym do żydowskiego midraszu czy haggady.

Komentarz sam nie jest przeładowany informacjami dotyczącymi struktury literackiej, czy budowy poszczególnych epizodów, nie ma w nim za dużo informacji historycznych czy archeologicznych, czytając go odnosi się

wrażenie, że jego Autor chciał nam podać w nim przede wszystkim teologię Łukasza, co wydaje się zupełnie słuszne i bardzo konieczne. W komentarzu można też zauważyć, że Łukasz choć był Grekiem, to jednak znał dobrze S. T., i „Ewangelia jego wiąże się ze środowiskiem żydowskim, choć Łukasz redagował ją z myślą o czytelnikach ze świata hellenistycznego” (s. 363). Ciekawie Ks. G., uwzględnia w nim częste albo pośrednie albo bezpośrednie odnośnienie się św. Łukasza w swojej Ewangelii do prorocत्व i epizodów ze S. T. (Np. odnośnienie się do proroków „Iz 7, 14; 42, 6n; 61, 1n; Mi 5, 1; Ps 2, 7n; 1 Sm 10, 2 itd).

Tzw. Ekskursy stanowią uwieńczenie dzieła. Zawierają one dobrą dobrą problematykę przede wszystkim teologiczną. Ponieważ problematyka ta, swoją objętością przekraczała ramy komentarza, dlatego potraktowano ją całkiem oddzielnie. Każdy ekskurs można nazwać małą monografią omawiającą wszechstronnie zawarte w niej zagadnienie. Na specjalne podkreślenie zasługuje ekskurs pt. „Bóg w Ewangelii św. Łukasza” (ss. 363—374). Bardzo ciekawa jest uwaga Ks. G., że Łukasz choć znał pojęcie Boga, nakreślone na kartach S. T., to jednak nie przejął tego obrazu bezkrytycznie, ale go rozwinął i poszerzył o swoje własne i gminy chrześcijańskiej doświadczenia. Z tej też racji Bóg w Ewangelii jego jest Istotą transcendentną, duchową i wszechmocną, ale przede wszystkim miłosierną i kochającą człowieka. Pełny obraz Boga w ujęciu św. Łukasza, zdaniem Ks. G., zupełnie słusznie spotkać możemy w maryjnym hymnie „Magnificat” (s. 374).

Na zakończenie należy jeszcze stwierdzić, że omawiany komentarz jest pisany pięknym językiem polskim, jest jasny i przejrzysty i dlatego czyta się go z wielkim zainteresowaniem i z ogromną korzyścią. Korekta drukarska przeprowadzona bardzo starannie, znalazłem tylko dwa błędy (ss. 122 i 137). Za staranne wydanie dzieła należy się Wydawnictwu „Pallottinum” szczególne uznanie.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

JOHN J. GUNTHER, *St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, Leiden, E. J. Brill, 1973, s. IX+323.

Identyfikacja przeciwników św. Pawła oraz ich poglądy należą do kontrowersyjnych zagadnień, co do których w dalszym ciągu nie ma jednomyślności wśród komentatorów *corpus Paulinum* i historyków chrześcijaństwa pierwotnego. Opinie uczonych różnicują się już w samych nazwach oponentów: jedni nazywają ich judaizującymi, inni gnostykami lub synkretystami. Wśród przeciwników Apostoła pogan pojawiają się bowiem różne ugrupowania judeo-chrześcijańskie, do których przyłączali się także niektórzy chrześcijanie pochodzenia pogańskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że ich poglądy mają ścisłą łączność z judaizmem palestyńskim z I w. po Chr. Odkrycia pism esseńskich w Qumran nad Morzem Martwym rzuciły nowe światło na judaizm palestyński sprzed 70 r. po Chr. i wysławiły źródło doktryn wielu sekt judeo-chrześcijańskich.

W pismach qumrańskich i apokaliptyce żydowskiej Gunther dopatruje się bezpośredniego podłoża poglądów przeciwników Pawła. W swym studium zebrał bogaty przegląd nauk żydowskich kół sekciarskich z I i II w., które dotyczą takich zagadnień, jak: rola Prawa, stosunek do judaizmu, obreżanie, przestrzeganie świąt i pór, posty, wstrzemięźliwość płciowa, świętość, obmicia rytualne, posiłki sakralne, kapłan i świątynia, angelologia, chrystologia, pneumatologia, gnoza i autorytet apostolski. Różnorodne teksty dotyczące poruszanych zagadnień wraz z ich analizą autor rozmieścił w dziesięciu nierównych rozdziałach poprzedzonych spisem treści, krótkim wprowadzeniem i listą skrótów.

Pierwszy rozdział na temat źródeł stanowi odrębną część pracy, w której autor krytycznie przedstawia dokumentację poglądów przeciwników Pawła. Mamy tu przegląd różnych opinii rzeczoznawców na temat przeciwników Pawła oraz omówienie pism reprezentujących apokaliptykę żydowską i sekty judeo-chrześcijańskie. Jako źródło doktryn stanowiących przedmiot kontrowersji Gunther wskazuje następujące teksty: list do Galatów, 1—2 do Koryntian, r. 3 listu do Filipian, r. 16 listu do Rzymian, list do Kolosan, list do Efezjan, list do Hebrajczyków, listy pasterskie, 1 Piotra, Objawienie św. Jana, listy Ignacego, Apokalipsę Piotra, Wniebowzięcie Izajasza, Księga Elchasaaja, etiopski Testament Pana naszego Jezusa w Galilei, Testament XII Patriarchów, Paralipomena Jeremiasza (4 Barucha), 2 Henocha (słowańska Księga sekretów Henocha), Testament Abrahama, Testament Hioba, Testament Adama, 3 Barucha, czwarta Księga Sybillińska oraz 1 Henocha. Z powyższego przeglądu tekstów branych jako źródło doktryny przeciwników Pawła wynika, że autor ustawia sprawę kontrowersji paulińskiej na szerszej płaszczyźnie literackiej i doktrynalnej.

W kolejnych rozdziałach Gunther grupuje materiał dotyczący Pawłowej polemiki antyjudajstycznej pod następującymi tytułami: Judaistyczny legalizm (ss. 59—94), Ascetyzm (ss. 96—133), Separatyzm kapłański (ss. 134—171), Angelologia (ss. 172—208), Mesjanizm i pneumatologia (ss. 209—270), Apokaliptyczny, mistyczny gnostycyzm (ss. 271—297), Autorytet apostołski (ss. 298—307). W poszczególnych rozdziałach autor stosuje metodę porównawczą: najpierw przytacza i analizuje teksty z *corpus Paulinum*, a następnie ukazuje analogiczne tematy w pismach qumrańskich, w apokaliptyce żydowskiej i w pismach judeo-chrześcijańskich. Osąd co do tego, które elementy doktrynalne z literatury sekciarskiej są brane bezpośrednio pod uwagę w odnośnych tekstach Pawłowych, autor rozprawy pozostawia czytelnikowi.

Gunther skrętnie wykorzystuje w swej pracy wiadomości o temat sekt żydowskich przekazane przez Justyna, Ireneusza, Tertuliana, Epifaniasza, Filastra, Euzebiusza i in. Wśród dokumentów qumrańskich szczególną uwagę zwrócił na 1 QS, 1 QM, 1QpHab i 11QMelch.

Przypuszczenie, że w 11 QMelch są wyrażone poglądy, które stanowią załączek nauk późniejszych sekt judeo-chrześcijańskich znajduje potwierdzenie w studium poświęconym temu dokumentowi przez J. T. Milika w JJS 23, 1972, 95—114 (*Milki-sedeq et Milki-reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens*). Zdaniem Milika dokument stanowi fragment obszerniejszego dzieła pt. „Komentarz na okresy”, które z kolei ma być esseńską przeróbką szeroko rozpowszechnionego w judaizmie palestyńskim utworu pt. „Wizja Amrama”. Szluznie Gunther kieruje także znaczną uwagę na 1 Henocha. Ze studium Milika na temat literatury henochiańskiej (*Problèmes de la littérature Hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, HTR 64, 1971, 333—378) wynika, że już esseńczycy z Qumran dysponowali rodzajem pięcioksięgu podającego sekciarskie nauki przypisywane przedpotopowemu patriarsze Henochowi. Sekciarski charakter ma zwłaszcza „Księga Gigantów”, z której fragmenty znaleziono w grotach qumrańskich.

Osobny rozdział poświęca autor analizie 2 Kor 6, 14—7, 1 (ss. 308—313), gdyż — jego zdaniem — fragment ten stanowi interpolację wyrażającą poglądy przeciwników Pawła. Książkę zamyka rozdział zestawiający tematy i wnioski autora (ss. 314—317), po czym następuje indeks autorów (ss. 318—322) i bardzo ogólny indeks odniesień (s. 323).

W swoich wnioskach autor opowiada się za podstawową jednością przeciwników paulinizmu oraz za ciągłością tego kierunku aż do II w. Judaizujących łączyły wspólne poglądy religijne i wyjaśnienia teologiczne. Mimo pewnych zbyt subiektywnych wypowiedzi na temat genezy i daty powstania niektórych pism z *corpus Paulinum*, praca Gunthera odznacza się rzetelnością i obiektywizmem. W oparciu o bogaty materiał dowodowy

ukazuje ona całe zaplecze trudnych dyskusji teologicznych w listach św. Pawła skierowanych przeciwko judaizującym. Okazuje się przy tym, że dyskusje Pawła nie dotyczyły spraw drugorzędnych, gdyż decydowały one o religijnym i teologicznym profilu chrześcijaństwa. Dlatego dzieło Gunthera spotka się zapewne z uznaniem i wdzięcznością komentatorów *corpus Paulinum*.

Kraków

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

R. J. SWANSON, *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels*, Western North Carolina Press, Dillsboro 1975, stron 620.

Jest to angielska synopsa 4 Ewangelii, ułożona nie w pionowych kolumnach, lecz poziomo wierszami. Autor zestawia kolejno dla poszczególnych 4 Ewangelii teksty paralelne, umieszcza je dokładnie jeden pod drugim, przy czym podkreśleniem zaznacza wyrazy równobrzmiące z tą Ewangelią, która w danej sekcji jest tekstem głównym.

Tę nową próbę synoptycznego przedstawienia Ewangelii należy uznać za bardzo udaną. Przy pracy nad tekstem jednej Ewangelii czytelnik ma od razu przed oczyma przejrzyste podany cały kontekst paralelny z dokładnym zaznaczeniem wszystkich podobieństw i różnic redakcyjnych. Jedynym mankamentem tego systemu jest to, że przy jego pomocy trudniejsze aniżeli w tradycyjnych synopsach jest jednocześnie śledzenie całego toku narracji wszystkich Ewangelii w porównaniu z jedną, uznaną za tekst źródłowy i wiodący.

Tekst angielski w synopsie Swansona pochodzi z *Revised Standard Version of the Bible*. Wkrótce ma się ukazać na 900 stronach tak samo opracowany przez tegoż autora tekst grecki Ewangelii.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

BATTISTA MONDIN, *Le teologie del nostro tempo*, Edizioni Paoline, Alba 1975.

Wiek XX jest świadkiem głębokich przemian cywilizacyjno-kulturowych i wraz z nimi powstawania nowych koncepcji świata, człowieka i historii, jak: egzystencjalizm i strukturalizm, neotomizm i marksizm, neopozytywizm i personalizm. W tej ogólnej sytuacji teologia, której główne zadanie polega na dawaniu poszczególnym generacjom zrozumiałej i „atrakcyjnej” interpretacji: Objawienia Bożego, musi w oparciu o aktualne systemy myślowe, podejmować trud odpowiedniej prezentacji orędzia chrześcijańskiego. Wysiłki tego rodzaju były zawsze podejmowane w Kościele, ale nie będzie przesadą powiedzieć, że wiek XX ma pod tym względem najliczniejsze i bardzo zróżnicowane doświadczenia. B. Mondin zebrał i przedstawił spośród nich najbardziej reprezentatywne i głośne.

Okres odrodzenia i rozwoju teologii w XX w. rozpoczął się po pierwszej wojnie światowej. Złożyły się na to głównie powstanie nowych filozofii i bliższy kontakt ze źródłami biblijnymi i patrystycznymi chrześcijaństwa. Do czołowych przedstawicieli odnowy teologicznej Autor zalicza tutaj Chenu, Congara, Daniélou, De Lubaca, Guardiniego, Teilharda de Chardin, Rahnera w Kościele katolickim, oraz Bartha, Bultmanna, Tillicha, Brunnera, Gogartena, Niebuhra, Bonhoeffera po stronie protestanckiej. Pierwsi nawiązywali przeważnie do neotomizmu, drudzy z kolei opierali się z reguły na egzystencjalizmie. Wymienione nazwiska, mimo wszystkich różnic jakie je dzielą, pozostaną trwale związane z osiągnięciami teologii przedsoborowej.

Po Vaticanum II, w dziele adaptacji teologicznej, sformułowane zostały kiedyś bardzo radykalnie, zaznaczyły się — zdaniem Mondina — następujące cztery orientacje: teologia radykalna, zwana również teologią „śmiałości”, teologia Boga, teologia nadziei, teologia życia praktycznego (postępu, politycznego, wyzwolenia) i teologia krzyża. Autor analizuje przyczyny powstania tych nowych kierunków, prezentuje sylwetki głównych przedstawicieli, szkicuje i krytycznie ocenia idee przewodnie. Nie pominął on także bardzo dyskusyjnego w XX wieku problemu teologii naturalnej rozważanej zarówno od strony religijności, jaką człowiek posiada niezależnie od Objawienia i instytucji kościelnych, jak i od strony teologii filozoficznej, która problematykę Boga podejmuje wyłącznie w oparciu o kategorie myślenia racjonalnego. Książka kończy się uwagami na temat sytuacji teologii włoskiej.

Nie ulega wątpliwości, że B. Mondin należy do wybitnych znawców współczesnej teologii. Dla dzisiejszych ludzi, potrzebujących szybko pewnych i bezstronnych informacji, dzieło *Teologie współczesne* stanowi niewątpliwie cenną pozycję: jest zwięzłą, udokumentowaną i jasno wyłożoną panoramą teologiczną.

Kraków

KS. ADAM KUBIS

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM, *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975, Katolicki Uniwersytet Lubelski, mała poligrafia, ss. 152.

Dobrze się stało, że ukazał się skrypt O. Langkammera na temat Męki Chrystusa. Dawał się bowiem odczuć brak polskiej publikacji tego typu, praca ks. J. Kaczmarczyka, *Męka Jezusa Chrystusa podług czterech Ewangelii* (Kraków 1932) jest już przestarzała, a zdaje się nigdy nie zyskała większego rozgłosu.

Skrypt składa się z dwóch części i z Aneksów.

Cz. I: Wprowadzenie, w którym Autor przedstawia stan współczesnych badań, prezentując równocześnie własną koncepcję. Oto słowa Autora; „Wszelkie badania nad męką Pańską powinny się rozpocząć od Marka, ponieważ ta najstarsza ewangelia prezentuje i zarazem odzwierciedla ten opis męki, który przekazała nam tradycja (opis przedmarkowy). Z drugiej strony łatwo wykazać, że zarówno Mateusz, jak i Łukasz opierają się na markowym opisie męki Pańskiej. Wiele zbieżności z opisem Marka zauważa się nawet u Jana. Wynika z tego, że Marek jest pierwszym rzecznikiem tradycji o mecie Jezusa; za nim idą Mateusz i Łukasz. Ostatni ewangelista prezentuje także własne opisy, nie znane tradycji markowej.” (s. 3). Uważa dalej Autor, że wszelkie próby rekonstrukcji jakiegoś opisu „pramęki” są skazane na niepowodzenie, gdyż tekst męki Jezusa nie stwarza możliwości do odtworzenia tego.

Cz. II to komentarz do opisu Markowego, a ponieważ są uwzględnione dodatki i warianty innych ewangelistów, dlatego można to uważać za komentarz do relacji wszystkich ewangelistów.

Trzy Aneksy zajmują się kolejno: problemem nowotestamentowych przekazów o Eucharystii, opisami apokryficznymi męki i zmartwychwstania Jezusa oraz hymnami pasyjnymi w 1 P.

Choćby publikacja L. jest pomyślana jako skrypt dla studentów teologii, może jednak oddać cenne usługi homiletom na okres Wielkiego Postu. W tendencji odświeżania języka kerygmatycznego w duszpasterstwie nie wolno zapominać o pomocy, jaką przynosi współczesna biblistyka. A praca L. niewątpliwie do tych pomocy należy.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, ss. 164.

Temat powołania ma już bogatą literaturę obcojęzyczną, natomiast u nas ciągle leżał odłogiem. Książka ks. K. Romaniuka ma za zadanie wypełnić tę lukę; co więcej — Autor ma świadomość syntetycznego potraktowania całego zagadnienia powołania w ujęciu biblijnym. Praca ma bogatą *Vorgeschichte*: powstała bowiem z wykładów w Seminarium duchownym i z dyskusji na seminarium naukowym. Posiada więc warstwę popularyzacyjną i umiarkowany aparat naukowy.

Dwie części wypełniają treść pracy. Cz. I: powołanie w Starym Testamencie obejmuje powołania zbiorowe i indywidualne — te ostatnie bardzo szczegółowo potraktowane. Jeżeli zaś chodzi o powołania w Nowym Testamencie — co jest przedmiotem cz. II — to mamy nie tylko dokładną analizę powołań indywidualnych, lecz także wnikliwie omówione powołanie kolektywne w kontekście historii zbawienia. Całość kończy rozdział „porenetyczny” mówiący o moralnych konsekwencjach powołania.

Jak w każdej syntetycznej i pionierskiej pracy, pewne spostrzeżenia mogą budzić dyskusję i dobrze by było, gdyby się taka wywiązała: zbyt ważny to problem — powołanie, by poprzestać tylko na grzesznościowych uwagach. Np. można dyskutować, czy nakazy wyjścia skierowane do powołanych przez Boga, miały za zadanie tylko zmniejszanie odległości między Bogiem a człowiekiem (por. s. 159) — zbyt spaczalnie to potraktowanie sprawy. Miłośnika szczegółów razi niekonsekwentne podanie sigłów Ksiąg Królewskich. Lecz to wszystko nie umniejsza wartości omawianej pracy i serii, w której się ta praca ukazała, mianowicie *Attende lectioni*. Z sympatią należy więc odnotować ukazanie się drugiej pozycji w tej serii i życzyć dalszych pożytecznych tomików.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

ALFRED CHOLEWIŃSKI — *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie*, Rome 1976, stron XXVII + 350.

W serii *Analecta Biblica* jako 66 pozycja tej słynnej serii wydawanej w Rzymie przez Papieski Instytut Biblijny, (a obejmującej przeważnie prace doktorskie z nauk biblijnych, pisane pod kierunkiem profesorów tegoż Instytutu), ukazała się rozprawa doktorska jezuity polskiego — X. A. Cholewińskiego napisana pod kierunkiem X. prof. N. Lohfinka.

Autor tej rozprawy (jak pisze o tym w przedmowie już podczas swych studiów biblijnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim), zainteresował się dyskusjami nad powstaniem Kodeksu świętości (Hg = *Heiligkeitsgesetz*, tj. Kpł 17—26) i Kodeksu deuteronomicznego (Dt), toteż postanowił w Rzymie zająć się dokładnie tymi dyskusjami i wyjaśnić przyczyny wprowadzenia w Izraelu Hg po uroczystie promulgowanym w 621 r. przed Chr. za panowania króla Jozjasza Dt.

Już pierwsze zetknięcie się Autora omawianej rozprawy z obu kodeksami, jak to sam wyznaje we wspomnianej już przedmowie, naprowadziło go do wniosku, że Hg jest uzupełnieniem Dt. Jednakże dokładniejsza analiza obu kodeksów ukazała, że jak Dt miało powolne powstawanie, tak samo też i Hg powstawało powoli — (jak to utrzymywali słusznie tacy uczeni jak: Klostermann, B. Baentsch, O. Eissfeldt, K. Elleger, R. Kilian, Ch. Feucht i inni.

Ma wprawdzie ów kodeks świętości bez wątpienia pewną jednolitość, która się głównie ujawnia we wspólnej idei świętości, jaka przepaja całe to dzieło i spaja je w logiczną kompozycję, ale o jego złożoności świadczą różne argumenty rzeczowe i formalne.

Do argumentów rzeczowych należą przede wszystkim liczne powtórzenia tych samych przepisów. Jedne z tych przepisów mogły pochodzić z czasów podeuteronomicznych, ale inne już nawet z prawodawstwa wczesnoizraelskiego.

I tak w pierwszym rozdziale Hg (tj. Kpł 17) obok przepisu zakazującego spożywania krwi i padliny, który sięga samych początków pobytu Izraelitów w Kanaanie (zob. w. w. 10 .13. 14b), mamy przepis podeuteronomiczny w w.w. 3. 4. 8. 9., który nakazuje Izraelitom zabijanie zwierząt jedynie przy wejściu do Namiotu spotkania. Wyraźnie znosi tu prawodawca dotychczasowe zezwolenie na ubój na polach, na użytek prywatny zwierząt używanych na żertyw ofiarne, zaznaczając, że każdy ubój tych zwierząt ma charakter ofiarny. Podobną złożoność starszych przepisów z młodszymi, możemy zaobserwować i w innych rozdziałach Hg.

Również na złożoność Hg z praw pochodzących z różnych okresów czasu i różnych środowisk, wskazuje sformułowanie ich w różny sposób, czy to apodyktyczny, czy kazuistyczny, czy mieszany.

Mając tę złożoność Hg na względzie, X. Cholewiński w pierwszej części swej pracy, zajął się krytyką redagowania Hg (*Redaktionskritik*).

Jak wiemy, istniały w nauce różne opinie o redakcji Hg. I tak: E. Baentsch utrzymywał, że Hg powstał z połączenia przez jednego redaktora trzech dzieł powstałych w różnym czasie, zaś A. Bertholet wyróżnił w Hg aż 12 różnych niezależnie od siebie istniejących fragmentów, które połączyło 2 redaktorów. Natomiast O. Eissfeldt przyjmował 5 zbiorów, które kończyły się ogólnymi zachętami. Według Kiliana nad Hg miało pracować 3 redaktorów. Ch. Feucht przyjmował w Hg najpierw pierwotny kodeks, mający obejmować Kpł 18—23 A, powstały przed Dt, do którego między 625—605 r. miano dodać Kpł 25, a w czasie niewoli Kpł 26.

X. Cholewiński, niezależnie od tych wszystkich prób, zanalizował w 9 rozdziałach kolejno 10 rozdziałów Kpł 17—26, poświęcając im poza Kpł 21—22 (r. 5) osobny rozdział.

Omówił zaś Kpł 21—22 w jednym rozdziale, gdyż oba te rozdziały są przynależne do siebie (por. Baentsch, Bertholet, Kilian). Obydwa zajmują się kultem, a mianowicie osobami oddanymi kultowi i ofiarami. W końcowym rozdziale tej pierwszej części (str. 131—145) mamy zebrane wyniki poprzednich rozdziałów, a mianowicie; co w Hg jest dawniejsze, co wcześniej zredagowane, a co później zostało opracowane — oznaczył to stopniowe narastanie Hg przy pomocy kolejnych liczb arabskich dodawanych do litery H.

Po tej skrupulatnej analizie znów X. Cholewiński wraca do postawionego sobie pytania, czy Hg jest uzupełnieniem Dt, ale go już bardziej precyzując; pyta się polski uczoney, który z licznych redaktorów przez swoją pracę nad redagowaniem Hg usiłował uzupełnić Dt.

Tym drugim tak sformułowanym pytaniem zajmuje się druga część pracy X. Cholewińskiego, nosząca tytuł *Vergleich der Gesetze von HG und Dt*. (str. 145—320).

Jest to najobszerniejsza i zasadnicza część pracy. Zawiera ona sześć rozdziałów.

W części trzeciej pracy (331—345): *Ergebnisse* zajmuje się X. Cholewiński wynikami, jakie nasunęło porównanie Hg z Dt. Najpierw zaznaczono, że i Dt jest kodeksem złożonym. Nie jest to wprawdzie osiągnięcie nowe, ale osiągnięte nowym sposobem i dlatego jest nie mniej cenne. Bardzo też cenne jest wyjaśnienie podobieństw Hg z P, o czym mówi X. Cholewiński w drugim rozdziale tej części swej pracy. I to odkrycie było znane w nauce biblijnej; wskutek tego aż do czasów A. Klostermanna uważano Hg za część P. Także 3 rozdział tej części zajmujący się ustaleniem ojczyzny Kodeksu świętości był też przedmiotem dociekań różnych uczonych, ale i tu X. Cholewiński szedł własną drogą. X. Cholewiński

ski sądzi, że redaktorzy Hg rekrutowali się z kapłanów nastawionych anty-deuteronomicznie.

Pracę X. Cholewińskiego poprzedzają dwa spisy: cytowanej literatury i cytowanych serii komentarzy, oraz spis ważniejszych skrótów. Kończy się zaś dzieło X. Cholewińskiego dwoma rejestrami: rejestrem szerzej cytowanych ksiąg biblijnych i rejestrem cytowanych autorów.

Praca X. Cholewińskiego wysunęła jej autora do czołówki biblistów świata. Najpierw już sam problem postawiony w pracy zasługuje na pochwałę, gdyż wprowadził X. Cholewińskiego do problematyki najważniejszej części zbioru ksiąg Starego Testamentu, jakim jest Pięcioksiąg.

Oprócz tematu zasługuje też na uznanie metoda pracy X. Cholewińskiego. Jest on samodzielny w swych badaniach. Jedynie pod koniec swych badań zwykle porównuje je z badaniami innych uczonych, aby czegoś nie pominąć, czy aby wobec innych wyników zająć krytyczne stanowisko.

Inną dodatnią cechą dzieła X. Cholewińskiego jest jego niezwykła przejrzystość. Toteż nic dziwnego, że dzieło X. Cholewińskiego zostało nie tylko przyjęte jako praca doktorska na Pap. Inst. Bibl. i nie tylko zostało włączone do serii *Analecta Biblica*, ale jej autor otrzymał zaproszenie na profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego — jako trzeci Polak pracujący na tej Uczelni — po XX. prof. Szczepańskim i Semkowskim.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa* (Attende lectioni 3), Katowice 1976, ss. 240.

Jest to właściwie pierwsza polska monografia biblijna, która stosuje metodę historii form (*Formgeschichte*) w zdrowym wydaniu. Przedmiotem analizy stały się hymny ku czci Chrystusa wyodrębnione z tekstów NT. Jest to dalej pierwsza polska monografia o hymnach chrystologicznych, a jedna z pierwszych w literaturze światowej. Autor wspomina o pionierskiej pracy J. T. Sandersa, *The NT Christological Hymns*, London 1971 (szkoda, że nie podaje tytułu tej pracy ani w przedmowie, ani w załączanej bibliografii). Uwadze Autora wymknęła się inna praca, która w jakiś sposób omawia poruszaną problematykę: J. Schattenmann, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, München 1965.

Wszystko to świadczy na korzyść opublikowanej monografii i ułatwia jej uzyskać kredyt zaufania czytelnika. Tym bardziej, że jest adresowana nie tylko do specjalistów; autor pisze, że jak tylko mógł, wystrzegając się języka naukowego, co jest chyba przesadą, gdyż rezygnując z akademickiego aparatu naukowego (w postaci nadmiernych przypisów i bibliografii niemalże od Adama i Ewy), mógł więcej troski poświęcić klarowności języka, na czym praca tylko zyskała.

(Tak już zupełnie na marginesie trzeba stwierdzić, że wśród naszych teologów panuje lęk pisania językiem literackim, w którym by można czytać pracę z pewną przyjemnością, choć nie bez pewnego trudu. Filozofowie to potrafią robić, a bibliści, którzy przecież obcuja na codzień z barwnym językiem Biblii, starają się pisać sucho, bezbarwnie i nudnie, co wcale naukowe nie jest. Punkt do medytacji).

Wracając do naszej monografii pochwalić należy jej Autora za logiczne rozłożenie materiału. Po wstępie wyjaśniającym rodzaj literacki i znaczenie hymnów ku czci Chrystusa w tekstach NT następuje osiem rozdziałów zajmujących się kolejno, prologiem Jana, hymnami w Kol, Rz, 1 Tm, Flp, Ef, Hbr oraz trzema hymnami pasyjnymi w 1 P. Na zakończe-

nie mamy „podsumowanie chrystologiczne”, gdzie zamierzeniem Autora jest „mimo różnicowań (...) ukazać jeden obraz Chrystusa” (s. 178).

Na pochwałę zasługuje umieszczenie indeksów autorów, a zwłaszcza tekstów biblijnych. Każda szanująca się publikacja biblijna powinna mieć taki indeks biblijny.

Pisał gdzieś Z. Poniatowski, że nie ma w bibliotyce polskiej opracowań monograficznych z zakresu chrystologii. Trudno było zaprzeczyć. Ale teraz, kiedyśmy otrzymali taką monografię oraz inną tegoż autora: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, możemy już nie mieć kompleksu zaniedbania. No cóż, dorabiamy się, a zaniedbania nie zawsze z naszej płyną winy.

Książkę o Langkammera trzeba polecić nie tylko studentom teologii, ale wszystkim tym, którzy chcą zgłębić problem Chrystusa u źródeł. W szczególny sposób nadaje się dla zespołów, grup biblijnych, dla których (wspólna) medytacja nad słowem Bożym może być źródłem autentycznej religijności.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

M. KOTLARCZYK, *Sztuka żywego słowa. Dykcja — ekspresja — magia*, Rzym 1975, ss. 402.

Książka Mieczysława Kotlarczyka składa się z trzech części: część I: Dykcja i część II: Ekspresja, w kształcie nieznacznie różnym, były wydane jako jedna publikacja pt. *Podstawy sztuki żywego słowa* (Warszawa 1961 i 1965). Natomiast część III: Magia jest *novum* omawianej książki.

Jest to opis faktów głównie z dziedziny metapsychologii, opis zjawisk, które miały miejsce w dziejach sztuki żywego słowa, a bez których wiedza o przedmiocie byłaby niepełna.

Cenny to wkład do techniki i kultury żywego słowa, które choć przechodzi dziś pewien kryzys, to jednak jest zawsze na nie zapotrzebowanie. Dlatego piękna praca M. Kotlarczyka jest godna polecenia wszystkim tym, którzy zajmują się głoszeniem słowa Bożego. Książka to użyteczna nie tylko dla homiletów i liturgistów, lecz także dla tłumaczy tekstów biblijnych i liturgicznych.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL