

HARMONIA OBYDWU TESTAMENTÓW W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ

Zagadnienie harmonii obu Testamentów można rozważać pod podwójnym aspektem, a mianowicie dogmatycznym, który polega na precyzowaniu nauki Kościoła, wypowiedzi Ojców na ten temat, oraz filologiczno-literackim, który konkretnie przy pomocy naukowej metody filologicznej i literackiej wykazuje łączność i jedność obydwu Testamentów pod względem językowym i literackim, a konsekwentnie i teologicznym. Zajmiemy się tu tym drugim aspektem. Nowe światło na to zagadnienie rzuciły ostatnio badania rodzajów literackich w Piśmie św., wprowadzone oficjalnie do egzegezy katolickiej przez encyklikę Piusa XII *Divino Afflante Spiritu*¹. W związku z tymi badaniami w interesującym nas zagadnieniu dadzą się bez trudności zauważyć dwa nurty w egzegezie współczesnej: pierwszy łączy się ściśle z bardzo modną dzisiaj metodą paralelizmów biblijnych, drugi zaś, o charakterze wybitnie literackim, stara się uzasadnić zależność struktur literackich, czy też konkretnych rodzajów literackich od odpowiadających im rodzajów literackich w Starym Testamencie. Ten ostatni nurt można by nazwać harmonią literacką lub harmonią rodzajów literackich obu Testamentów.

I. METODA PARALELIZMÓW BIBLIJNYCH A HARMONIA OBU TESTAMENTÓW

Metoda paralelizmów biblijnych we współczesnym tego słowa znaczeniu i jej naukowe zastosowanie do egzegezy jest rzeczą dosyć nową. Zwrócił na nią uwagę, wypracował metodę i zastosowanie praktyczne A. Robert², szukając współczesnych naukowych argumentów za alegoryczną interpretacją Pieśni nad Pieśniami. Badania rodzajów literackich w St. Testamencie metodą filologiczną wykazały, że księgi biblijne powstałe pod koniec monarchii, a szczególnie w okresie niewoli i po niewoli babilońskiej posiadają jedną wspólną cechę nazwaną przez Roberta *style anthologique* lub *procédé anthologique*. Styl ten — jak wskazuje sama nazwa — polega na ponownym użyciu, na wykorzystaniu w znaczeniu dosłownym, względnie równoważnym terminów i formuł pism biblijnych dawniejszych³. Księgi biblijne wspomnianego

¹ EB, 558—560. L. A. Schökel, *Dove va l'esegesi cattolica?*, „La Civiltà Cattolica”, 111 (1960) 3.

² *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, „Vivre et Penser”, 3 (1944) 192—213, *Littéraires (genres)*, DBS, t. V, s. 405—421; R. Bloch, *Midrash*, DBS, s. 1270.

³ A. Robert, *Littéraires*, s. 411.

okresu nawiązują do literatury biblijnej wcześniejszej, powtarzają i rozwijają tematy, obrazy, wyrażenia i terminy ksiąg dawniejszych; naśladują je nie tylko w słowach, lecz także w ideach⁴. Można powiedzieć, że w pewien sposób je imitują. To specyficzne zjawisko literackie nie było przypadkowe i miało głębokie uzasadnienie psychologiczne. Naród w czasie niewoli znalazł się w wielkim nieszczęściu: spontanicznie szukano przyczyn niepowodzeń i pytano, kiedy nieszczęście się skończy. Odpowiedź na to pytanie mogło dać tylko Pismo św., a szczególnie prorocy. Zwrócono się więc do dawnych ksiąg i szukano odpowiedzi. Pod wpływem rozczytywania się w tych księgach i medytacji nad nimi powstawały nowe księgi biblijne, które były ściśle zrośnięte z poprzednimi, a nawet były pewnego rodzaju komentarzami do nich. Do stwierdzenia tego bardzo doniosłego faktu doszedł Robert przy pomocy metody paralelizmów biblijnych, polegającej na badaniu i precyzowaniu sensów, jakie przyjmują terminy w różnych tekstach, pochodzących z różnych ksiąg. Przy pomocy konkordancji i synops zbiera się miejsca, w których występuje ten sam termin, obraz czy formuła, precyzuje się ich sens i przy pomocy zestawień i porównań wnioskuje się o ich identyczności, względnie tylko o podobieństwie. Oczywiście, nie chodzi tu tylko o jakieś mechaniczne kumulowanie referencji bez idei przewodniej; referencje znaczeniowe są tylko te, w których terminy identyczne lub synonimy powtarzają się w kontekście zawierającym myśl identyczną lub pozytywnie analogiczną. U podstaw tej metody leży znana w hermeneutyce katolickiej zasada miejsc paralelnych, która w metodzie paralelizmów biblijnych została pogłębiona, rozpracowana metodologicznie i, co jest zupełną nowością, została użyta jako klucz do badań rodzajów literackich w Piśmie św. Styl antologiczny możemy bez trudności dostrzec w księgach prorockich, sapiencjalnych i w Psalmach. Należy przy tym zaznaczyć, że powtarzanie terminów, obrazów czy idei ksiąg dawniejszych nie jest jakimś mechanicznym kalkowaniem, lecz żywym, refleksyjnym i w świetle natchnienia świadomym wykorzystaniem bogactwa ksiąg dawniejszych. Dzięki temu biblijna literatura powygnaniowa, korzystając szeroką ręką z terminologii, formuł, obrazów i idei ksiąg dawniejszych, nadaje im jednak aspekt nowy i w wielu punktach oryginalny. Ustawia je w nowym świetle, w nowej perspektywie.

A. Robert nie zajął się sam zastosowaniem metody paralelizmów biblijnych do N. Testamentu, rzucił jednak kilka idei, które wytyczyły drogę i zachęciły do badań w tej dziedzinie. Rodzaje literackie N. Testamentu są — zdaniem Roberta — refleksem rodzajów literackich S. Testamentu i jak przewidywał już wtedy, badania przyszłości bez żadnej wątpliwości bardziej jeszcze uwypuklą wewnętrzną łączność obydwu literatur⁵. Przewidywania jego miały się wkrótce spełnić. Uczeń bowiem Roberta, A. Feuillet w specjalnej monografii pogłębił metodę swego profesora, zastosowując ją do interpretacji Pieśni nad Pieśniami, i wskazując na zastosowanie jej w egzegezie. „Metoda paralelizmów biblijnych — pisze on — znajduje swe zastosowanie

⁴ R. Bloch, l. c., s. 1270.

⁵ A. Robert, *Littéraires*, s. 419.

w N. Testamencie tak samo jak i w Starym"⁶. To znaczy i w Nowym również bez trudności spotykamy ten tak zwany *style anthologique*. Zjawisko to S. M. Iglesias określił mianem *procedimiento imitativo*, podkreślając z naciskiem, że jest ono szeroko rozpowszechnione w całym N. Testamencie⁷. Niektórzy hagiografowie N. Przymierza świadomie korzystają z ksiąg Starego i naśladują je. Klasycznym przykładem pod tym względem jest Apokalipsa św. Jana, która pod względem literackim dużo zawdzięcza pismom prorockim, a szczególnie prorokom symbolizującym, jakimi byli Ezechiel i Daniel.

O stylu antologicznym można mówić również w ramach samego N. Testamentu: tak jak w Starym autorzy późniejsi korzystali z wcześniejszych, z podobnym zjawiskiem możemy się spotkać również w Nowym. Badania pod tym względem są jednak bardzo ubogie, dlatego też z tej dziedziny należy zasygnalizować pracę F. Gryglewicza⁸, który na podstawie bogatego materiału porównawczego wykazał zależność listu św. Jakuba od ewangelii św. Mateusza. Przypuszczenie autora, że Jakub pisząc swój list, miał pod ręką tekst grecki Mateusza, wydaje się jak najbardziej uzasadnione i zgodne ze stylem antologicznym obu Testamentów.

Metoda paralelizmów biblijnych zastosowana do Biblii okazała się niezwykle płodna i rzuciła zupełnie nowe światło na harmonię obu Testamentów. Okazała się ona niezastąpiona w dwóch szczególnie wypadkach, a mianowicie w interpretacji tekstów trudniejszych oraz w teologii biblijnej.

Jeżeli chodzi o pierwsze zastosowanie tej metody do interpretacji tekstów trudniejszych, jest ono już powszechnym zjawiskiem w egzegezie katolickiej. Na szczególną uwagę jednak zasługują prace S. Lyonnet, S. Schmidta i O. Kussa nad tekstami o sprawiedliwości Bożej z listu do Rzymian, oraz prace A. Feuilleta nad tekstami eschatologicznymi Ewangelii⁹. Opierając się na tej ścisłej łączności obu Testamentów, twierdzą, że na-przód należy zbadać kontekst starotestamentowy, a szczególnie te miejsca, do których teksty czyniły jakąś aluzję. I to jest pierwszy etap tej metody. Drugim etapem jest sprecyzowanie terminów w paralelnych tekstach S. Testamentu i zastosowanie ich do trudnych tekstów Pawłowych czy ewangelicznych. Tak pojęta metoda strzeże przed narzucaniem tekstom biblijnym

⁶ A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris 1957, s. 228.

⁷ S. Munoz Iglesias, *Generos literarios en los Evangelios*, W: *Los generos literarios de la Sacrada Escritura*, Barcelona 1957, s. 228.

⁸ *L'épître de St. Jacques et l'Évangile de St. Matthieu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, VIII (1961), z. 4, s. 33—35.

⁹ Por. S. Lyonnet, *De iustitia Dei in epistula ad Romanos*, „Verbum Domini”, XXV (1947) 23—34, 118—144, 193—203, 257—264; *La notion de justice de Dieu en Rom. III, 5 et l'exégèse paulinienne du „Miserere”*, W: *Sacra Pagina*, Paris 1959, t. II, s. 342—356; S. Schmidt, *S. Pauli „iustitia Dei” notione iustitiae, quae in V. T. et apud S. Paulum habetur, dilucidata*, „Verbum Domini”, XXXVII (1959) 96—105; O. Kuss, *Der Römer Brief*, Regensburg 1957, s. 115—121; A. Feuillet, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, „Nouvelle Revue Théologique”, LXXI (1949) 701—722, 806—828. *Parousie*, W: DBS, t. VI, s. 1331—1419.

współczesnych pojęć teologicznych czy też pojęć zaczerpniętych ze środowiska obcego hagiografowi, a ustawia je w ich środowisku naturalnym i genetycznym, pozwalając odkryć autentyczną myśl autora natchnionego. Najlepszym bowiem interpretatorem Pisma św. jest Pismo św.

Najbardziej jednak płodna okazała się metoda paralelizmów biblijnych w teologii N. Testamentu; nie można bowiem zrozumieć bogactwa treści teologicznej N. Przymierza, jak tylko w świetle Starego, w świetle idei środowiska, które było środowiskiem semickim¹⁰. Należy więc zestawić terminologię nowotestamentalną z jej przygotowaniem w Septuagincie. Tego rodzaju prace prowadzone są już od wielu lat; wykazały one, że dzieło zbawcze Chrystusa, cała rzeczywistość nadprzyrodzona, jaką obdarzył ludzkość, zostały przedstawione przy pomocy tych starych uświęconych terminów teologicznych S. Testamentu. Tak czynił już sam Chrystus, który naukę swoją przedstawiał w uświęconej terminologii biblijnej, nadając jej walor chrześcijański, tak czynili apostołowie i hagiografowie N. Testamentu¹¹.

Badania te rozwijają się w kilku kierunkach. Na szczególną uwagę zasługują prace nad terminologią soteriologiczną, która należy do fundamentalnych pojęć nowotestamentalnych¹². Chodzi mianowicie o takie terminy, jak „zbawić”, „odkupić”, „wyzwolić”, „Zbawiciel”. Do niedawna terminologię tę wyprowadzano z greki hellenistycznej, co w dużej mierze miało wpływ na sformułowania nowotestamentalnej teologii zbawienia. Badania tych samych pojęć metodą paralelizmów biblijnych wykazały nie tylko ich koloryt semicki, ale również ich pochodzenie i zależność od terminologii soteriologicznej starotestamentowej. Wybawienie narodu izraelskiego z niewoli egipskiej i uczynienie go szczególną i umiłowaną własnością Boga, stało się typem zbawienia mesjańskiego¹³. Te same terminy zostały użyte w N. Testamencie na określenie zbawczego dzieła Chrystusa: i tak Chrystus jest Zbawicielem (Soter) ludzkości jak Jahwe był Zbawicielem swego ludu; Chrystus odkupił rodzaj ludzki, tak jak Jahwe odkupił swój naród. Należy jednak mocno podkreślić, że N. Testament nie tylko przejmuje terminy z Septuaginty, aby przy ich pomocy przedstawić teologię zbawienia, ale również wzbogaca je w nową treść. Elementem zupełnie nowym w soteriologii

¹⁰ Por. A. Feuillet, et S. Lyonnet, *Quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament étudiés à la lumière de l'Ancien Testament*, W: *Introduction à la Bible* sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, Paris 1959, t. II, s. 769 n.

¹¹ J. Levie, *La Bible parole humaine et message de Dieu*, Paris 1958, s. 287 n.

¹² Por. Lorenzo de Lorenzi, *Gesù lytrotos: Atti 7, 35*, „Rivista Biblica”, VII (1959) 294—321, VIII (1960) 10—41; O. Cullmann, *Christologie du N. Testament*, Neuchâtel—Paris 1958, s. 206—212; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione: II De vocabulario redemptionis*, Romae 1960; C. Romaniuk, *De caritate Patris et Filii, in soteriologia s. Pauli*, „Verbum Domini”, XXXIX (1961) 248—254.

¹³ Por. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris 1959⁶, s. 35 n.

nowotestamentalnej jest fakt, iż to „odkupienie”, „zbawienie” dokonało się przez krew i cierpienie samego Syna Bożego, czyli przez akt posłuszeństwa i miłości najwyższej¹⁴. Obok terminologii soteriologicznej należy zwrócić uwagę na pewne tytuły i pojęcia, które zostały wprost zaczerpnięte z ksiąg S. Przymierza i tylko w ich świetle mogą być zrozumiane. Chrystus obdarzany jest tytułem: „Pana”¹⁵, „Pasterza”¹⁶, „Oblubieńca”¹⁷, „Baranka”¹⁸; wszystkie te tytuły zostały przygotowane w S. Testamencie, a w Nowym zostały do tego stopnia udoskonalone, że stały się odpowiednie na określenie samego Chrystusa. Z pojęć zaś wypada podkreślić następujące: obietnica, wybór-powołanie, przymierze, królestwo; z biegiem czasu wzbogacone i oczyszczone z naleciałości ziemskich, posłużyły do przedstawienia dzieła Chrystusa i dóbr, jakimi obdarzył świat. Wreszcie temat wiary, pustyni, nawrócenia, reszty, ubogich, dnia Jahwe, ziemi obiecanej, powróci w teologii nowotestamentalnej¹⁹.

Z tych bardzo szkicowych rozważań widać jak głęboko jest złączona teologia N. Testamentu z jej przygotowaniem w Starym: jest ona kresem i udoskonaleniem teologii S. Przymierza, złączona z nią tak ściśle jak kwiat z łodygą, jak gałązka z pniem, te same bowiem Boże soki wypełniają je, ten sam odwieczny Boży plan realizowany jest w obydwóch. Metoda paralelizmów biblijnych, która tak uwypukliła jedność obu Testamentów, jest jedyną słuszną metodą w teologii biblijnej. Dopiero na bazie tej metody filologiczno-historycznej można dać syntezę teologii biblijnej.

Słusznie jednak podkreśla A. Feuillet²⁰, że na tę jedność obu Testamentów możemy spojrzeć również retrospektywnie wychodząc od N. Testamentu, czyli od wypełnienia się eschatologicznego rzeczywistości starotestamentowych. I faktycznie teksty i teologia S. Testamentu w świetle Nowego otrzymują nowe naświetlenie i nabierają permanentnej aktualności. J. Lévie²¹ powie to dobitnie: „żydzi współcześni Jezusowi, aby go zrozumieć, opierali się na całej swej przeszłości religijnej, dla nas chrześcijan perspektywy się odwróciły: to właśnie od Chrystusa wychodzi światło,

¹⁴ S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, s. 66.

¹⁵ Por. O. Cullmann, *Christologie du N. Testament*, s. 169—202.

¹⁶ R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, s. 97 n.

¹⁷ Por. M. E. Boismard, *L'ami de l'époux*, W: *Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, s. 288 n.; J. Kudasiwicz, *Geneza Pawłowej symboliki małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, V (1958) z. 2, s. 5—30; tenże, *Despondi enim vos uni viro... 2 Cor 11, 2—3*, tamże, IX (1962) z. 2, s. 129—156.

¹⁸ Por. M. E. Boismard, *Du baptême à Cana*, Paris 1956, s. 43—60; De La Potterie, *Ecce l'Agnello di Dio*, „Bibbia e Oriente”, I (1959) 161—169; Ks. Bp H. Strąkowski, *Chrystus-Baranek w Piśmie św.*, Lublin 1961, s. 109—121.

¹⁹ Por. G. Saldarini, *I grandi temi dell'Antico Testamento*, W: *Incontri Biblici*, Milano 1960, s. 135; A. Gelin, op. cit., s. 836.

²⁰ *Quelques thèmes majeurs*, s. 770—918.

²¹ Op. cit., s. 289.

które rozjaśnia cały S. Testament i przez Niego i w Nim rozumiemy lepiej to wszystko, co go przygotowało".

I tak fakt stworzenia człowieka i wyniesienia go do porządku nadprzyrodzonego, ciężar pierwotnej winy, nędza człowieka po upadku — wszystkie te pojęcia zawarte są bez wątpienia w pierwszych rozdziałach ks. Rodzaju, ale cała ich głębia i znaczenie widoczne są dopiero w świetle Ewangelii; konieczny był dramat męki i Kalwaria, aby odkryć przed wzrokiem ludzkim dokładne rozmiary tych wydarzeń. Dopiero cierpienia Boga-człowieka mogły naprawić to, co w pierwszy poranek historii ludzkości było tragedią²². Wydarzenia centralne historii: Chrystus i Jego Ewangelia rzucają światło w przeszłość, wyjaśniając zawile drogi, jakimi Bóg prowadził człowieka, w zamian za to S. Testament przygotował i wyjaśnił wydarzenie centralne historii: przyjście Chrystusa²³.

W tym kierunku idą współczesne teologie biblijne S. Testamentu. W. Eichrodt we wstępie do swego klasycznego dzieła wyraźnie podkreśla, że dopiero w objawieniu Chrystusa można pojąć całą głębię teologii S. Przymierza; związek obu Testamentów jest witalny i dwukierunkowy: od S. Przymierza do Chrystusa i od Chrystusa do S. Przymierza. Bez Chrystusa i Ewangelii nie może być zrozumiany S. Testament. Podstawą tej wzajemnej łączności tych na pozór różnych światów jest fakt, że obydwa opierają się na czynie tego samego Boga, który w obydwu Testamentach ma ten sam wielki cel: budowę swego Królestwa. Dopiero w świetle N. Przymierza otwiera się przed nami całe znaczenie starotestamentowego świata idei. Bez zrozumienia i bez ogarnięcia tej podwójnej relacji obu Testamentów niemożliwe jest określenie teologii biblijnej i jej metody²⁴. Założenie jak najbardziej słuszne nie zostało jednak konsekwentnie przeprowadzone przez całe dzieło. Harmonię obu Testamentów podkreślił również wyraźnie E. Jacob: teologia starotestamentalna — według niego — jeśli nie opiera się tylko na pewnych izolowanych tekstach, lecz na całej Biblii, nie może być niczym innym, jak tylko chrystologią, ponieważ w Chrystusie łączy się i dochodzi do doskonałości to, co było objawione w S. Przymierzu przez wydarzenia, osoby, czy instytucje. Bez uwzględnienia zasady jedności obu Testamentów nie można mówić o teologii starotestamentalnej²⁵. Na charakter chrystologiczny teologii S. Testamentu specjalną uwagę zwrócił jednak O. Proksch. Wszelka teologia — według niego — jest chrystologią. Chrystus jest jedyną formą naszego świata widzialnego, w którym dokonało się pełne objawienie Boga. W Chrystusie teologia znajduje punkt centralny historii. Konsekwentnie więc On rządzi przeszłością, przyszłością i terażniej-

²² P. Denis, *Les origines du monde et de l'humanité*, Paris 1950, s. 163 n.

²³ Por. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel—Paris 1957, s. 93.

²⁴ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1959⁶, t. I, s. 1 n.

²⁵ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel—Paris 1955, s. 10 n.

szością. Figura więc Chrystusa nadaje nierozzerwalną jedność obu Testamentom: S. Testament oczekiwał przyjscia Chrystusa, Nowy opisuje Jego życie ziemskie, a historia Kościoła jest oczekiwaniem Jego drugiego przyjscia²⁶. Chrystologia dla Prokscha jest ideą centralną teologii starotestamentowej. Niestety, zasady tej nie zastosował wystarczająco w swej syntezie teologicznej, chrystologia nie wychodzi jako idea centralna jego dzieła. Idee mesjańskie, które są kwiatem chrystologii starotestamentalnej, omawia na końcu swego dzieła i bardzo krótko. Dlatego też rację ma F. Festorazzi twierdząc, że teologia Prokscha ma charakter teocentryczny, a nie chrystocentryczny²⁷. T. G. Vriezen również z naciskiem podkreśla jedność obydwu Testamentów, a szczególnie charakter centralny N. Testamentu, z czego wypływa chrześcijańska perspektywa konstrukcji teologii starotestamentalnej. Teologię tę można dogłębnie wyjaśnić wychodząc od Chrystusa i ksiąg N. Przymierza²⁸. Wreszcie B. von Rad w swej teologii biblijnej, która jest raczej historią religii, zwraca uwagę na jedność obu Testamentów: N. Testament jest ukoronowaniem Starego i światłem w jego interpretacji. Całą trzecią część drugiego tomu swojego dzieła poświęca problemowi „urzeczywistnienia S. Testamentu w Nowym”, rozważając następujące problemy: wspólna mowa obu Testamentów, przygotowanie nowotestamentowego dzieła zbawienia przez Stary, obydwie Testamety legitymują się wzajemnie²⁹. Z punktu widzenia katolickiego teologia ta jest nie do przyjęcia w swych założeniach, niemniej za element pozytywny należy uznać próbę konfrontacji obu Testamentów. Warto również wspomnieć P. van Imschoota, autora najnowszej katolickiej teologii biblijnej S. Testamentu; kładzie on również we wstępie swego dzieła wielki nacisk na jedność Starego i N. Przymierza: istnieje między nimi harmonia i podobieństwo, lecz również i różnica, wynikająca z niedoskonałości i braków S. Testamentu³⁰. Założenie to jednak nie znalazło żadnego echa w dziele. Teologia ta sprawia raczej wrażenie zbioru monografii na poszczególne pojęcia biblijne.

Jak wynika z tych podejmowanych badań, teologia biblijna, dając nam syntezę nauki objawionej, równocześnie wykazała tę przedziwną łączność obydwu Testamentów. Teologia N. Testamentu, oparta na metodzie paralelizmów biblijnych, włączyła w swą syntezę Stary, wzajemnie zaś teologia S. Testamentu coraz częściej i szerzej w syntezę swą włącza Nowy. I dzięki temu we współczesnej teologii biblijnej harmonia obu Testamentów znalazła swój najdoskonalszy wyraz.

²⁶ O. Proksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, s. 1—12.

²⁷ *Rassegna di teologia biblica dell'Antico Testamento*, „Rivista Biblica”, X (1962) 306.

²⁸ T. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wagonigen 1949, cytuję za F. Festorazzi, l. c., s. 311 n.

²⁹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1960, t. II, s. 329—424.

³⁰ P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, t. I, s. 2 n.

Metoda paralelizmów biblijnych stosowana w egzegezie i teologii biblijnej jest jak najbardziej zgodna z katolickimi zasadami hermeneutyki, jest ona pogłębieniem zasady miejsc paralelnych, jak również zgadza się z teologią objawienia. Pismo św. bowiem utrwała objawienie. Objawienie to jest jedno, jednorodne i ciągle. Punktu kulminacyjnego osiąga w tajemnicy Słowa Wcielonego, które jest centrem całej ekonomii zbawienia. S. Testament był jej przygotowaniem, realizacja historyczna nastąpiła w osobie i dziele Chrystusa w Ewangeliach, recepcja zaś dokonała się w nowym Izraelu w Kościele — Ciele Mistycznym Chrystusa. Ta przedziwna jedność planu Bożego widoczna jest w całym Piśmie św. Religia S. Testamentu była już skoncentrowana na Chrystusie, a religia chrześcijańska nie jest zniesieniem tamtej, lecz jej pełnią. Tajemnica Chrystusa jest więc jedynym przedmiotem Pisma i zadaniem chrześcijańskiej interpretacji Biblii jest wykazanie tego. Katolicka egzegeza S. Testamentu, aby być kompletną, musi wykazać tę uniwersalną obecność Chrystusa w Piśmie św. Jak widzieliśmy z licznych przykładów, metoda paralelizmów biblijnych odpowiada w sposób doskonały temu postulatowi.

Metodzie paralelizmów biblijnych grożą jednak pewne i poważne niebezpieczeństwa. Nie wystarczy zestawienie miejsc paralelnych na podstawie tylko zewnętrznych podobieństw czy czysto werbalnych analogii. Nie wolno również, jak czynili niektórzy, zbyt mechanicznie przenosić terminów, instytucji czy wyrażeń S. Testamentu do Nowego³¹. Istnieje podobieństwo nieraz bardzo głębokie, ale nie identyczność: wiara Abrahama nie jest identyczna z wiarą w Chrystusa, spożywania manny przez Żydów na pustyni nie można identyfikować z Komunią Eucharystyczną. N. Testament przejmując terminologię, obrazy ze S. Testamentu wzbogacał je w nową treść. Istnieje więc kontynuacja, ale i przerwanie, różnice; istnieje kontynuacja witalna tego samego Bożego planu, istnieje różnica i nowość, a tym, co nadaje tę nową treść i orientację, jest postać Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

II. HARMONIA LITERACKA OBU TESTAMENTÓW

Drugi nurt we współczesnej egzegezie określany mianem harmonii literackiej obu Testamentów robi jeszcze krok dalej. Stara się mianowicie wykazać, że nie tylko cytaty, formuły, obrazy i terminologia N. Testamentu są zaczerpnięte ze Starego, lecz również struktury i formy literackie są oparte na odpowiednich wzorach literackich S. Testamentu. I w tym nurcie można wyróżnić bez trudności dwa kierunki: jeden bada struktury literackie całych ksiąg, a szczególnie Ewangelii i ich paralelne wzory w S. Testamencie, drugi zaś bada konkretne, zdeterminowane rodzaje literackie w Ewangeliach w świetle rodzajów literackich starotestamentowych. Samo postawienie w ten sposób problemu opiera się na dwóch oczywistych założeniach: Istnienie na-przód wspomnianego już wyżej stylu antologicznego, który naprowadza na

³¹ Tak czynił np. W. Vischer, w pracy swej *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel—Paris 1949, cytowany przez A. Feuilleta, *Quelques thèmes majeurs...*, s. 917.

przypuszczenie, że autorzy N. Przymierza również w formach literackich zależni będą od Starego oraz założenie, że nie tylko Ewangelie jako całości tworzą pewne gatunki literackie, ale że również w Ewangeliach istnieją konkretne rodzaje literackie. Krótko mówiąc, nie tylko można mówić o rodzajach literackich Ewangelii, lecz również o rodzajach literackich w Ewangeliach. Badania te jednak na szerszą skalę prowadzone są dopiero od kilkunastu, a nawet od kilku lat. Niektóre próby są bardzo nieśmiałe, autorzy zastrzegają się, że chodzi im raczej o przypuszczenia czy hipotezy. Jest to bowiem teren rzeczywiście bardzo subtelny, łączący się ściśle z walorem historycznym ksiąg biblijnych; wywołuje dużo sprzeciwów, dla niektórych jest nawet powodem zgorznięcia, czego wyraźne echa spotykamy w artykule Mons. A. Romeo³².

a) Najlepiej rozwinięte są badania nad strukturą literacką ewangelii św. Jana i nad jej odpowiednimi wzorami w S. Testamencie. Prace H. Sahlina³³, J. Zienera³⁴ i M. E. Bosmarda³⁵ rzuciły dużo nowego i ciekawego światła na interpretację czwartej ewangelii. Wszyscy oni opierają się na typologii czwartej ewangelii, każdy jednak pojmuje ją na własny sposób.

Podstawową tezę Sahlina³⁶ jest twierdzenie, że czwarta ewangelia przedstawia czyn zbawczy Chrystusa jako odpowiednik do wyjścia Izraela z Egiptu i do jego wejścia do Ziemi Obiecanej, czyli jako odpowiednik do historii świętej, która rozpoczęła się objawieniem Boga Mojżeszowi w krzaku ognistym, i rozciąga się aż do poświęcenia świątyni Salomona. Nić więc łączącą dzieło św. Jana widzi Sahlin w naśladowaniu schematu wielkich idei czy wydarzeń, jakie rozegrały się w historii Izraela na przestrzeni kilku wieków: od Mojżesza do Salomona. Czwarta ewangelia bowiem z założenia swego chce być ewangelią zbawienia; według pojęć S. Testamentu, tak bardzo zakorzenionych w mentalności żydowskiej, zbawienie Izraela miało swój typ w uwolnieniu z Egiptu. Historia Wyjścia nie była dla Żydów tylko odległym faktem, lecz żyjącą historią, szczególnie w czasach Chrystusa. U podstaw więc kompozycyjnych czwartej ewangelii leży typologia Exodus. Sahlin³⁷ więc analizuje kolejne perykopy ewangelii Janowej i szuka im typologicznych odpowiedników w historii Izraela. I tak cudowi w Kanie (J 2) odpowiada pierwsza plaga egipska: Mojżesz zamienia wodę w krew (Wj 7, 14—25); rozmowie Nikodema i nauce Chrystusa o chrzcie św. odpowiada uratowanie Izraela dzięki cudownemu przejściu przez Morze Czerwone (Wj 14, 19—15, 20). Rozmowa Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej typologiczny odpowiednik ma w Wj 15, 27: Izrael przy wodach Elim; uzdrowienie paralityka przy Betzeta (J 5), w ks. Wj 15, 26 Bóg występuje jako lekarz Izraela;

³² *L'enciclica „Divino afflante Spiritu” e le „opiniones novae”, „Divinitas”, III (1960) 387—456; por. szczególnie dop. 127 i 129.*

³³ *Zur Typologie des Johannesevangelium*, Uppsala 1950.

³⁴ *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, „Biblica”, XXXVIII (1957) 396—418; XXXIX (1958) 37—60.

³⁵ *L'Évangile à quatre dimensions*, „Lumière et Vie”, I (1951/52) 94—114. *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1953. *Du Baptême à Cana*, Paris 1956.

³⁶ *Op. cit.*, s. 5.

³⁷ *Ibid.*, s. 8—59.

rozmnożenie chleba i mowa eucharystyczna ma za typ mannę (Wj 16); przypowieść o dobrym pasterzu (J 10) ma swój wzór typologiczny w Jozuem jako pasterzu (Lb 27, 16 n); wskrzeszenie Łazarza ilustruje czyn Jozuego, przejście przez Jordan; namaszczenie Jezusa w Betanii ma za typ namaszczenie Salomona; obmycie nóg i ostatnia wieczerza odpowiada poświęceniu świątyni Salomona (1 Krl 8) i wreszcie arcykapłańska modlitwa Chrystusa ma swój odpowiednik w modlitwie Salomona przy poświęceniu świątyni. Po tych szczegółowych zestawieniach Sahlina konkluduje, że Jan w całej swej ewangelii chciał podać typologiczną paralelę do tradycji Exodusu. W pracy Sahlina nie brak niezwykle trafnych i słusznych spostrzeżeń w zestawieniach św. Jana z ks. Wyjścia, naciągane jednak i zupełnie zewnętrzne są paralele Janowe z ks. Liczb czy 1 Królewską, np. nieprzekonywająca i bezpodstawna jest paralela między wskrzeszeniem Łazarza a przejściem przez Jordan, namaszczenie Jezusa a namaszczenie Salomona, modlitwa arcykapłańska a modlitwa Salomona i wreszcie ostatnia wieczerza i poświęcenie świątyni, są to tylko paralele czysto zewnętrzne i nie wydaje się słuszne, że były one typem dla św. Jana.

Dlatego też praca Sahlina mimo pewnych bezsprzecznych walorów spotkała się z krytyką. Przeciw tezm Sahlina wystąpił między innymi Ziener, proponując jednak rozwiązanie analogiczne. Nie przyjmuje on tezy Sahlina, według której czwarta ewangelia przedstawia czyn zbawczy Chrystusa jako odpowiednik świętej historii od Mojżesza do Salomona, paralelizmy bowiem przedstawione przez Sahlina — zdaniem jego — nie zawsze są przekonujące. Ewangelia św. Jana nie naśladuje opowiadania Exodusu według porządku Pięcioksięgu, lecz według późnożydowskiego opisu historii Wyjścia, który był podstawą dla autora księgi Mądrości. Dlatego też Ziener zestawia miejsca paralelne tej ewangelii nie z odpowiednimi miejscami ks. Wyjścia, lecz ks. Mądrości; wreszcie w przeciwieństwie do Sahlina, który całą czwartą ewangelię uważał za odpowiednik historii Wyjścia, Ziener widzi tylko paralelizm i podobieństwo w opisie i interpretacji cudów u św. Jana z jednej strony, a w późnożydowskim tłumaczeniu wydarzeń Exodus z drugiej. Autor wychodzi podobnie jak Sahlina z faktu oczywistego, że tak według S. Testamentu, jak również tradycji judaistycznej wybawienie z Egiptu było typem wybawienia mesjańskiego. Wyraźne ślady tej typologii spotykamy również w N. Testamencie, a nawet u samego św. Jana. Ścisłe z tym łączy się typologia Mojżesz — Chrystus. Dla uzasadnienia więc mesjańskości Chrystusa św. Jan starał się wykazać, że cuda Jezusa odpowiadają cudownym wydarzeniom historii Wyjścia i to również było zasadą, według której ewangelista z wielu cudów i znaków Jezusa wybrał te właśnie. Relacja Janowa o znakach Chrystusa odpowiada opisowi ks. Mądrości o dobrodziejstwach Boga wobec swego ludu w czasie Wyjścia z Egiptu. Ziener³⁸ po szczegółowym synoptycznym zestawieniu cudów Exodus

³⁸ Niektóre przykłady paralelizmów przytoczonych przez Zienera: 1° Cudowne zaspokojenie pragnienia: Mdr 11, 4—14; J 2, 1—11. Zaspokojenie głodu: Mdr 16, 20—26; J 6, 1—13. Wybawienie z ciemności: Mdr 18, 1—3—7.

opisanych w ks. Mądrości z cudami Chrystusa u św. Jana konkluduje, że cuda Jezusa odpowiadają dziełom Jahwe wobec swego narodu w czasie Wyjścia z Egiptu. Podobnie jak Jahwe swemu ludowi, tak i Jezus ludziom daje pokarm, napój, światło i życie. Poprzez cuda dzieło Chrystusa jest odbiciem uwolnienia z Egiptu. A ponieważ według wiary Żydów zbawienie mesjańskie odpowiada wybawieniu z Egiptu, dlatego Jezus mógł być dzięki swym cudom uznany za Mesjasza. Celem ewangelisty było pokazać dzieło Jezusa jako odbicie wybawienia z Egiptu, aby przez to doprowadzić ich do wiary w Niego jako Mesjasza. Podobna jest również interpretacja cudów u Jana i w ks. Mądrości. Ziener jednak przyjmuje, że nie można mówić o bezpośredniej zależności czwartej ewangelii od ks. Mądrości, która jest wolnym opracowaniem jakiegoś palestyńskiego dokumentu opisującego historię Wyjścia. Dokument ten mógł być również podstawą dla ewangelisty, i w ten sposób można wyjaśnić podobieństwo i różnice między czwartą ewangelią a ks. Mądrości w opisie znaków³⁹. Hipoteza ta jest najsłabszym punktem dociekań Zienera. Nie ma żadnych solidnych argumentów za istnieniem takiego dokumentu. Zresztą św. Jan nie musiał niewolniczo trzymać się jakiegoś dokumentu, ks. Mądrości czy ks. Wyjścia, lecz mógł pewne idee stamtąd wzięte po swojemu oryginalnie zużytkować w swojej ewangelii.

Dużo punktów styecznych między badaniami Sahlina i Zienera posiadają prace O. Boismarda. W strukturze literackiej czwartej ewangelii, a szczególnie w doborze faktów z życia Jezusa, św. Jan wybrał te, które z powodu ich charakteru symbolicznego dały się łatwo upodobnić do wydarzeń Wyjścia z Egiptu⁴⁰. Aby ten jego zamiar był widoczny dla czytelnika, ewangelista rozłożył je w ten sposób i w tym porządku, aby opis życia Jezusa w pewien sposób odtwarzał historię pierwszego uwolnienia. Zestawia Boismard ze sobą dwie postacie: Mojżesz — Chrystus, jako typ i antytyp, przy czym pracy św. Jana nie sprowadza tylko do mechanicznego naśladowania schematu ks. Wyjścia, czy innych ksiąg biblijnych, lecz podkreśla wyraźnie jego osobisty udział w doborze faktów z życia Jezusa. Całą swoją uwagę koncentruje na typologii Mojżesz — Chrystus: na początku swego życia publicznego Mojżesz posłany został przez Boga do ludu, aby go wybawił z niewoli egipskiej i wprowadził do ziemi obiecanej (Wj 3, 7—10. 16—17), podobnie na początku publicznej działalności Chrystusa św. Jan Chrzciciel świadczy, że Jezus posłany został przez Boga, aby zgładził grzechy świata (J 1, 29—34), uwalniając rodzaj ludzki z niewoli grzechu (J 8, 32—36). Mojżesz otrzymuje od Boga władzę działania znaków (Wj 4, 8. 9. 17. 28. 30), a szczególnie moc zamiany wody Nilu w krew (Wj 4, 2—9). Lud widząc znaki, uwierzył w jego misję; podobnie i Jezus gromadzi pierwszych uczniów, którzy mają później kierować Kościołem; czyni wobec nich cud zamiany wody w wino. Ewangelista podkreśla, że uwierzyli w niego uczniowie z po-

Uleczenie ślepego od urodzenia. Cud uratowania życia: Mdr 16, 6; 16, 5—13; 18, 22 — J 3, 14; 4, 43—54; 5, 1—9a 11, 1—44.

³⁹ Ibid., s. 415.

⁴⁰ M. E. Boismard, *L'Evangile à quatre dimensions*, s. 94—114.

wodu znaku (J 2, 1—11). Przejście przez Morze Czerwone, które w Kościele pierwotnym było uważane za typ chrztu św. (1 Kor 10, 2) odpowiada rozmowie Nikodema, w której Chrystus daje instrukcję o tym sakramencie. W mowie tej utożsamia się Chrystus z węzem miedzianym (Lb 21, 8), który należy do historii Wyjścia. Izraelici przy studni w Beer, Jezus przy studni Jakubowej objawia Samarytance znaczenie wody duchowej, którą daje światu (J 4, 1—15). Cud manny (Wj 16) odpowiada rozmnożeniu chleba (J 6, 32. 35). Po rozbiciu namiotów w Rafidim Izraelici szemrzą przeciw Mojżeszowi z powodu braku wody. Bóg nakazuje mu uderzyć laską w skałę, po czym wypłynęła woda (Wj 17, 1—7; Lb 20, 7—13). W święto namiotów Żydzi szukają Jezusa, aby go zabić (J 7, 1). W mowie wypowiedzianej w to święto Jezus zaprasza wszystkich pragnących, aby przyszli i pili.

Na podstawie analiz i zestawień Boismard konkluduje, że św. Jan wybrał te fakty z życia Jezusa, które dały się zestawić z wydarzeniami z ks. Wyjścia i o ile to było możliwe, tak je zestawił, aby historia Jezusa przedstawiała pierwsze uwolnienie Boże. Św. Jan miał w tym głęboką myśl teologiczną: tak jak Mojżesz był pośrednikiem Starego Przymierza, przez które Bóg zjednoczył się z rodzajem ludzkim, tak dzieło Chrystusa na nowo i definitywnie złączyło Boga z rodzajem ludzkim węzłem miłości wzajemnej w Nowym Przymierzu⁴¹.

O. Boismard jednak w strukturze literackiej czwartej ewangelii widzi coś więcej niż typologię Mojżesz — Chrystus. Św. Jan w budowie literackiej swej ewangelii chciał wykazać paralelizm między dziełem stworzenia Bożego, przedstawionym w Heksameronie, a dziełem mesjańskim Chrystusa, jako nowym stworzeniem. Wychodzi on z tekstu Janowego: „Wiele i innych znaków uczynił Jezus wobec swych uczniów, które nie są zapisane w tej księdze; lecz te są spisane, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym i abyście wierząc życie mieli w imię Jego” (20, 30). Z tekstu jasno wynika, że św. Jan dokonał selekcji czynów i cudów Chrystusa przekazanych przez tradycję apostołską, a motywem tej selekcji było, „abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem”. Dla uzasadnienia tego św. Jan używa symbolizmu liczb, a szczególnie liczby „siedem”. Liczba ta bowiem była dla starożytnych semitów symbolem doskonałości, a w czwartej ewangelii jest symbolem samego Mesjasza (J 15, 22—24). Cuda i mowy Chrystusa są argumentami autentyczności jego misji mesjańskiej. Św. Jan, aby to uzasadnić, podaje siedem wielkich mów⁴² i cudów⁴³ Chrystusa. Po opisie cudów i po mowach Chrystusa św. Jan często dodaje „i wielu uwierzyło w niego”,

⁴¹ Ibid., s. 113 n. Por. F. M. Braun, *L'Évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, „Revue Thomiste”, LX (1960) 165—184; 335—363.

⁴² 1. Rozmowa z Nikodemem (3, 3—21). 2. Rozmowa z Samarytanką (4, 5—27). 3. Mowa po uzdrowieniu paralityka (5, 19—47). 4. Mowa Eucharystyczna (6). 5. Mowa o pochodzeniu Mesjasza (7—8). 6. Mowa o Dobrym Pasterzu (10). 7. Mowa arcykapłańska (14—17).

⁴³ 1. Cud w Kanie. 2. Uzdrawienie syna dworzanina. 3. Rozmnożenie chleba. 4. Chodzenie po morzu. 5. Uzdrawienie paralityka. 6. Uzdrawienie ślepego od urodzenia. 7. Wskreszenie Łazarza.

wskazując na to, że ludzie winni wiarą odpowiedzieć na działalność mesjańską Jezusa. Św. Jan wskazuje siedem różnych tytułów⁴⁴, którymi określał się Chrystus w swej mesjańskiej relacji z ludźmi, oraz siedem różnych imion Jezusa, z których sześć posiada charakter mesjański⁴⁵. Wreszcie św. Jan chciał rozłożyć artystycznie całe życie Jezusa na siedem okresów (tygodni), każdy po siedem dni:⁴⁶ pierwszy tydzień: świadectwo Jana Chrzciciela, powołanie uczniów, Kana; drugi tydzień: pierwsza pascha, (J 2, 13; 4, 54); trzeci tydzień: druga pascha (J 6—5); czwarty tydzień: święto namiotów (J 7—9); piąty tydzień: dedicatio templi (J 10, 11); szósty tydzień: wielki tydzień, trzecia pascha, śmierć Jezusa (J 12—19); siódmy tydzień: tydzień paschalny. Św. Jan chciał więc przedstawić życie Jezusa w 7 tygodniach po 7 dni. Struktura ta odpowiada celowi, jaki św. Jan założył sobie w prologu, a mianowicie wykazanie paralelizmu między dziełem stwórczym a dziełem mesjańskim. Siedem tygodni działalności mesjańskiej Chrystusa odpowiada siedmiu dniom stworzenia. Paralelizm ten nie jest tylko przypuszczeniem, ale jest celowo zamierzony, na co wskazuje wyraźnie porównanie prologu z 1 rozdz. ks. Rodzaju. Pierwsze słowo prologu „na początku” i takie samo pierwsze słowo ks. Rodzaju, wskazują wyraźnie, że nie chodzi tu o przypadek, ale o zamierzoną aluzję. Paralelizm ten potwierdzają dalsze wiersze. Św. Jan więc celowo chciał rozpocząć prolog nawiązaniem do dzieła stworzenia. Twierdzenie to nie jest nowe; przyjmowali je już Ojcowie Kościoła, a dzisiaj jest to już sentencja powszechna.

Siedem tygodni Janowych odpowiada dokładnie siedmiu dniom stworzenia z ks. Rodzaju. Dni stworzenia zwykło się dzielić na dwie paralelne grupy: 3 dni rozdzielenia i 3 dni wypełnienia, czyli ozdoby i wreszcie siódmy dzień odpoczynku. Dni rozdzielenia: w pierwszych trzech dniach opisuje autor ks. Rodzaju rozdzielenie elementów kosmicznych, jako stadium przygotowawcze do ukształtowania świata. Również św. Jan w trzech pierwszych tygodniach zbiera wypadki z życia Jezusa, które symbolicznie przedstawiają rozdzielenie nowej i starej ekonomii. W pierwszym dniu rozdzielił Bóg światło i ciemności, w pierwszym tygodniu św. Jan przeciwstawia chrzest w duchu chrztowi z wody; wino nowej ekonomii w miejsce wody. Dziełem drugiego dnia jest firmament niebieski i rozdzielenie wód, w drugim tygodniu zaś podkreśla św. Jan, że ciało Chrystusa Zmartwychwstałego, a nie świątynia Jerozolimska ma być miejscem kultu (2, 19, 21). W trzecim dniu następuje zebranie wód w jedno miejsce i ukazuje się ziemia; w trzecim tygodniu podkreśla św. Jan, że prawdziwym chlebem życia jest Jezus, nie manna⁴⁷. Paralelizmy te jednak są bardzo dalekie i słabe; w ks. Rodzaju jest czysta separacja, u św. Jana raczej substytucja nowego w miejsce starego. Dni ozdoby: w drugiej trzydniówce opisuje autor

⁴⁴ 1. Chleb życia. 2. Światłość świata. 3. Brama. 4. Dobry Pasterz. 5. Zmartwychwstanie. 6. Droga, prawda i życie. 7. Latorośl prawdziwa.

⁴⁵ Rabbi, Syn Boży, Mesjasz, Król Izraela, Syn człowieczy, Baranek Boży.

⁴⁶ Por. M. E. Boismard, *Le prologue de saint Jean*, s. 136 n.

⁴⁷ M. E. Boismard, *Le prologue...*, s. 137.

ks. Rodzaju sposób napelnienia i ozdoby ziemi przez Stwórcę bytami żywymi, względnie poruszającymi się. Czwarty dzień jest dniem stworzenia ciał niebieskich świecących, aby oddzielić dzień od nocy i aby oświecały ziemię (Rdz 1, 14). W czwartym tygodniu Jezus *ex professo* objawia się jako „światłość świata”; święta namiotów nazywane były również świętami światła (J 7, 2). Uzdrawienie ślepego od urodzenia i symboliczne znaczenie tego czynu. Paralelizm ten jest bardzo wymowny. Piąty dzień stworzenia można by nazwać dniem życia, dominuje w nim bowiem idea życia, pierwsze stworzenie bytów żywych. W piątym tygodniu Jezus przedstawia się jako Pan życia. Jest Dobrym Pasterzem, który daje duszę za owce (J 10, 11), przedstawia się jako „zmartwychwstanie i życie”, potwierdzając to cudem wskrzeszenia Łazarza. Również i ten paralelizm jest bardzo wyraźny: Bóg źródłem życia, Jezus dawcą życia nadprzyrodzonego. W szóstym dniu Bóg stwarza człowieka na obraz i podobieństwo swoje (Rdz 1, 24—27), w szóstym tygodniu dokonuje się stworzenie nowego człowieka. Godzina śmierci Jezusa jest momentem narodzenia nowego człowieka chrześcijanina. Dnia siódmego odpoczął Bóg, a siódmego tygodnia odpoczął Jezus w chwale zmartwychwstania.

Na podstawie tych zestawień i porównań O. Boismard konkluduje, że św. Jan tak w prologu, jak i w całej Ewangelii przedstawia dzieło mesjańskie Chrystusa jako nowe stworzenie. Dla wyrażenia tej idei teologicznej używa symboliki liczby „siedem”, przedstawiając całe dzieło Chrystusa na wzór 7 dni stworzenia.

Badania Boismarda, Sahlina, Zienera i innych wniosły dużo światła do lepszego zrozumienia czwartej ewangelii. Uwydatniły one w sposób bardzo wyraźny harmonię obu Testamentów i podkreśliły jedność kompozycyjną dzieła Janowego, przynajmniej w jego ideach centralnych. Wreszcie, prace te wykazały charakter semicki ewangelii, co zgadza się z duchem jej autora, który był semitą. Te szczegółowe zestawienia i apodyktyczne wnioski budzą jednak dużo zastrzeżeń; brak obiektywnej i nie podlegającej dyskusji podstawy w tych schematycznych podziałach i paralelnych zestawieniach, stąd tak dużo dowolności i subiektywizmu; każdy autor daje swój podział i inaczej widzi paralelizmy między czwartą ewangelią a ks. Rodzaju czy Wyjścia⁴⁸. Gdy się do tego doda badania struktury czwartej ewangelii opartej na innych zasadach, jak np. logicznych⁴⁹ czy tematycznych⁵⁰, wtedy okaże się jeszcze wyraźniej, ile w hipotezach tych jest dowolności. D. Mollat⁵¹ przeprowadzając krytykę wszystkich tych prób rozwiązania zagadki kompozycji czwartej ewangelii zaznacza, że każde z tych rozwiązań posiada tylko część prawdy.

⁴⁸ Por. D. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris 1960², s. 27—31.

⁴⁹ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1959, s. 77, 347—351, 489—491.

⁵⁰ Por. C. H. Dodd, *Le Kerygma apostolique dans le quatrième Évangile*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse”, (1951) 265—274; tenże, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958, s. 289 n.

⁵¹ Op. cit., s. 28.

Plan oparty na schemacie ks. Wyjścia nie jest pozbawiony słuszności. Typologia bowiem Mojżesz — Chrystus była bardzo żywa w tradycji pierwotnego Kościoła, na co wskazuje ewangelia św. Mateusza, Dzieje Ap., a szczególnie list do Hebrajczyków. Św. Jan mógł bez trudności nawiązać do tej tradycji. Należy więc przyjąć, jako rzecz pewną, że u podstaw całej czwartej ewangelii leży idea Exodus; świadczą o tym wyraźnie teksty, w których Chrystus sam porównywał się z Mojżeszem. Należy jednak zastrzec, że ks. Wyjścia czy nawet Rodzaju nie były jedynym źródłem inspiracji Janowej. Nie wszystkie również szczegółowe zestawienia ks. Wyjścia z czwartą ewangelią są uzasadnione. W takiej bowiem supozycji, nie tylko ewangelista przedstawiłby życie Jezusa według schematu Exodusu, ale sam Chrystus musiałby w jakiś sposób całe swoje życie publiczne kierować według schematu i podobieństwa ks. Wyjścia, czyli po prostu żyć i działać z ks. Wyjścia w rękę. Przyjmując więc, że u podstaw czwartej ewangelii leży główna idea teologiczna Exodus, szczegółowe zestawienie paralelizmów nie wydaje się we wszystkich punktach uzasadnione.

Podobnie należy osądzić strukturę czwartej ewangelii opartą na heksameronie i na symbolice liczby siedem. Idea nowego czy drugiego stworzenia była również znana w tradycji pierwotnej, czego wyraźne świadectwo spotykamy w listach św. Pawła. Również u podstaw czwartej ewangelii bez trudu możemy spotkać tę ideę. Nie należy również *a priori* wykluczać symboliki liczby siedem tak ulubionej przez Jana, nie tylko w czwartej ewangelii, lecz także w Apokalipsie. Symbolika ta oznaczała doskonałość i pełnię czasów mesjańskich. Trudności i zastrzeżenia powstają znowu przy konkretnej aplikacji tej zasady do tekstu ewangelii. Paralelizmy z pierwszymi trzema dniami stworzenia nie były zbyt przekonujące, również podział całej ewangelii na 7 tygodni nasuwa wiele trudności i każdy autor inaczej widzi owe 7 okresów⁵².

Poza ewangelią św. Jana najwięcej uwagi poświęcono strukturze ewangelii św. Mateusza i jej starotestamentowym wzorom. Już B. W. Bacon⁵³ starał się wykazać, że św. Mateusz chciał naśladować Pięcioksiąg, dlatego też strukturę swej ewangelii podzielił na pięć części. Zamierzał przez to przedstawić swoją ewangelię jako nową Torę i przeciwstawienie do starej. Podział ewangelii Mateusza na pięć ksiąg przyjął również G. D. Kilpatrick⁵⁴: Mt 1—2 stanowią prolog, 26—28 zaś epilog, pozostałe zaś rozdziały dzielą się

⁵² M. E. Boismard dzieli ewangelię św. Jana na następujące siedem okresów: 1, 19—21; 2, 13—4, 54; 6—5; 7—9; 10—11; 12—19; 20. R. H. Lightfoot zaś następująco: 2, 13—4, 54; 5; 6; 7—10, 39; 10, 40—11, 53; 11, 54—12, 50; 13, 1—20, 31, *St. John's Gospel*, Oxford 1956, s. 11—21. C. H. Dodd, który dla pierwszej części ewangelii (2—12) przyjmuje również podział na siedem części, drugą część zaś, którą określa mianem „Księgi Męki”, dzieli tylko na dwie części (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 289 n.). Podział ten za słuszny uważa również Ph. H. Menoud, *Les études johanniques de Buttman à Barret*, W: *Recherches Bibliques*, Lovanium 1958, t. III, s. 21.

⁵³ *Studies in Matthew*, New York 1930, s. 81 n.

⁵⁴ *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1948, s. 99, 107, 135.

na pięć ksiąg. Podział ten miał mieć wielkie znaczenie teologiczne: Chrystus jest nowym Mojżeszem, Kościół nowym Izraelem, a Ewangelia nową Torą. Podział ten znajduje współcześnie coraz więcej zwolenników⁵⁵. W badaniach swych autorzy opierają się na podwójnym argumencie: 1° predylekcja Mateusza do liczby pięć i 2° częste i wyraźne aluzje do postaci i do dziejów Mojżesza.

Kręgosłup całej ewangelii Mateusza tworzy pięć wielkich mów: 1° Kazanie na górze (5, 1—7, 28). 2° Rady misyjne dla Apostołów (10, 5—11, 1). 3° Mowa w przypowieściach (13, 1—53). 4° Mowa o warunkach przynależności do Królestwa Bożego (18, 1—19, 1). 5° Mowa eschatologiczna (24, 1—26, 1). Na koniec każdej mowy ewangelista dodaje zawsze tę samą formułę: „i stało się to, gdy Jezus wypowiedział te słowa” (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Formuła ta wydaje się potwierdzać, że zamiarem ewangelisty był podział ewangelii na 5 mów, a nie więcej. Liczbę pięć możemy bez trudności spotkać i gdzie indziej. Historię dzieciństwa dzieli Mateusz na pięć epizodów, a każdy z nich oparty jest na cytacie ze St. Testamentu; pięć chlebów dla 5 tys. ludzi (14, 17—21; 16, 9); pięć argumentów w dyskusji z faryzeuszami w Jerozolimie (21, 33 n.); 22, 15 n.; pięć panien mądrych i pięć głupich (25, 1n.); pięć talentów (15, 15 n.). Liczbę pięć można spotkać również jako element kompozycyjny w niektórych sekcjach ewangelii: widoczne to jest szczególnie w 8—9, 34, gdzie następują po sobie 3 cuda + 2 odpowiedzi Jezusa + 3 cuda + 2 kontrowersje + 3 cuda⁵⁶.

Drugim argumentem przemawiającym za tym, że Mateusz chciał przedstawić Chrystusa jako nowego Mojżesza, a ewangelię swą jako nową Torę, są bardzo częste wyraźne zestawienia tych dwóch postaci: kuszenie Chrystusa na pustyni ma dużo analogii z próbą Izraela⁵⁷; scena przemienienia wykazuje również wielkie zbliżenie Chrystusa z Mojżeszem; wreszcie w kazaniu na górze Chrystus ukazuje się jako prawodawca nowej Tory, który uzupełnia i udoskonala prawo stare dane Mojżeszowi na Synaju⁵⁸. W oparciu o te dane wydaje się faktem bezspornym, że u podstaw kompozycji Mateusza była idea przedstawienia swojej ewangelii jako nowej Tory Mesjasza, która nastąpiła po starej; założenie Kościoła jest paralełą ukonstytuowania się ludu obietnicy na pustyni; Torą nowej społeczności Kościoła jest ewangelia. Trudności i zastrzeżenia powstają dopiero przy szczegółowym

⁵⁵ Por. S. Munoz Iglesias, *El evangelio de la infancia en S. Mateo*, W: *Sacra Pagina*, Paris 1959, t. II, s. 146 n; L. Algisi, *Il Vangelo di S. Mateo*, W: *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1959, t. IV, s. 185, 188—192; S. Cavalletti, *Gesù Messia e Mose*, „Antonianum”, XXXVI (1961) 94—101.

⁵⁶ Por. L. Algisi, op. cit., s. 189.

⁵⁷ Por. P. Doble, *The Temptation*, „The Expository Times”, LXXIII (1960) 91—93; G. H. P. Thompson, *Called-Proved-Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narration of Matthew and Luke*, „The Journal of Theological Studies”, XI (1960) 1—12.

⁵⁸ Por. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1962, s. 138—188.

podziale ewangelii na pięć ksiąg analogicznie do pięciu ksiąg Tory⁵⁹. Badania te jednak, może jeszcze niedoskonałe i budzące wiele sprzeciwów, mają wielkie znaczenie dla studiów nad ewangeliami: wykazują one, że ewangeliści to nie kompilatorzy tylko przekazanego przez tradycję materiału, ale świadomi swego celu teologowie i pisarze z prawdziwego zdarzenia.

b) O rodzajach literackich ewangelii pisano i mówiono bardzo dużo, problem zaś rodzajów literackich w ewangeljach dopiero zaczyna wchodzić na warsztat egzegetów katolickich. Nowy Testament, podobnie zresztą jak i Stary, wyraża się w różnych rodzajach literackich; najogólniej możemy je podzielić na dwie wielkie grupy: 1° rodzaje elementarne (np. katechezy, hymny, słowa Chrystusa itp.) oraz 2° syntezy literackie, jak np. cała ewangelia. Pierwsze zakorzenione są głęboko w ustnej tradycji chrześcijańskiej, drugie zaś suponują refleksję autora i skomponowane są według pewnych zasad literackich⁶⁰. Przyjęcie rodzajów elementarnych w ewangeljach ma swoje uzasadnienie w postępowaniu samego Chrystusa, który używał konkretnych, określonych rodzajów literackich: przypowieści, argumentacji egzegetycznej, kontrowersji i innych. Rodzaje te były znane i używane w środowisku palestyńskim. Podobnie i ewangeliści używają określonych rodzajów literackich: genealogii czy prologów klasycznych⁶¹. Te konkretne rodzaje literackie zachowały się w ewangeljach i upoważniają nas do ich badań.

Wreszcie nie miały wpływ na tak postawiony problem miały wyniki, do jakich doszła *Formgeschichte*. Szkoła ta popełniła wiele błędów, ale niektóre jej twierdzenia są słuszne: ewangelie synoptyczne, jak się wyraża Wikenhauser⁶², stanowią *Sammelwerk*. Należy bardzo dokładnie rozróżnić między tradycją a redakcją. Tradycja przekazała tylko konkretne mowy Jezusa czy historyczne opowiadania o nim. Te fragmenty mogą być wydzielone z ram całego dzieła i interpretowane jako pewna tematyczna całość. Poszczególne teksty interpretuje się zawsze w funkcji kontekstu, który nie tworzy w pierwszym rzędzie rozdział czy perykopa, ale właśnie ów element literacki, owa konkretna forma literacka⁶³. Dlatego też słusznie podkreśla Wikenhauser, że tylko na tej drodze można ustalić właściwy sens słowa czy opowiadania ewangelicznego. Klasyfikacja więc poszczególnych jednostek materiału z tradycji według rodzajów literackich jest obowiązkiem egzegety. Nie jest to jednak rzeczą łatwą, dlatego też i tu niejeden błąd popełnili zwolennicy szkoły „historii form”. Ewangelie powstały

⁵⁹ Na sześć mów ewangelię Mateusza dzielią: J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1959, s. 22 n; A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Basel 1959³, s. 133 n. Por. również uwagi krytyczne na temat podziału ewangelii św. Mateusza na pięć ksiąg u M. S. Enslin, *The Five Books of Matthew*, „The Harvard Theolog. Review”, XXIV (1931) 67—97.

⁶⁰ Por. A. Feuillet, P. Grelot, *La critique littéraire du Nouveau Testament*, W: *Introduction à la Bible*, t. I, s. 142.

⁶¹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 320—324.

⁶² Op. cit., s. 196 n.

⁶³ Por. S. Lyonnet, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, „Biblica”, XXXV (1954) 480.

na gruncie palestyńskim w środowiskach semickich, dlatego też ich paraleli literackich nie należy szukać w świecie hellenistycznym, lecz w starotestamentowym i judaistycznym. I właśnie w tym kierunku idą badania egzegetów katolickich. Rodzajów literackich nie można ustalić *a priori*, lecz *a posteriori*, tj. przez analizę odpowiednich rodzajów literackich w obu Testamentach i ich porównywaniu.

Badania nad rodzajem literackim „Zwiastowania” są typowym przykładem zależności konkretnego rodzaju literackiego w ewangeliach od Ś. Testamentu. Badania te zapoczątkowane zostały przez protestantów; P. Humbert⁶⁴ zajął się wyłącznie formą literacką „zwiastowań — narodzin”. W tym samym kierunku, częściowo w oparciu o wyniki Humberta, poszły badania egzegety hiszpańskiego S. Munoz Iglesiasa⁶⁵, który zbadał sześć „zwiastowań” biblijnych: cztery ze Ś. Testamentu: Rdz 17, 18; Sdz 13, 6—7; Wj 3, 4; Sdz 6, 11; Łk 1, 28—33; Łk 1, 11—20. Porównania i analizy tych „zwiastowań” wykazały istnienie *un determinado procedimiento literario*, które było w użyciu wtedy, gdy zapowiadano jakieś nadzwyczajne poczęcie lub specjalną misję bohaterów biblijnych. Substancjalnie bowiem użyty jest ten sam schemat literacki we wszystkich opisach zwiastowań. Autor wyliczył pięć formuł literackich stałych i pięć motywów — elementów, będących we wszystkich opisach „zwiastowań” tak Starego jak Nowego Testamentu. Formuły literackie stałe: 1° *hinne* — oto: poczęcie, narodzenie („oto poczniesz i porodzisz”, „oto panna pocznie i poradzi”), 2° imię chłopca, często teoforyczne („nazwiesz imię jego Jezus”, „nazwane będzie imię jego Emanuel”); 3° *ki* — przyczyna imienia („albowiem on zbawi”); 4° sentencja — przyszłość chłopca („będzie umiał odrzucać zło, a wybierać dobro”); 5° pewna dieta (nie występuje we wszystkich zwiastowaniach). Motywy — elementy: 1° ukazanie się anioła; 2° strach; 3° zwiastowanie; 4° zarzut — pytanie; 5° potwierdzenie. Elementy te bez trudności można znaleźć w wyżej przytoczonych zwiastowaniach. Jeżeli więc Łukasz użył schematu tradycyjnego, powstaje problem rozróżnienia między tym, co jest w opisach tych faktem historycznym, a co jest jedynie formą literacką. Autor co prawda przyznaje, że wszystkie te elementy — motywy mogą być ściśle historyczne, lecz to ich przedziwne wzajemne podobieństwo wydaje się osłabiać ścisłą historyczność i naprowadzać na stwierdzenie, że chodzi tu tylko o *cliché* literacką. Dlatego też bada poszczególne elementy i ich walor historyczny: i tak np. zachowując historyczność interwencji Bożej, formy opisu ukazania się anioła nie należy zdaniem M. Iglesiasa rozumieć ściśle historycznie. Skłania się raczej do wizji wewnętrznej⁶⁶. Podobnie osądza drugi motyw, a mianowicie „strach”. Wnioski te przyjmuje również J. Gewiess⁶⁷ w swym studium nad tekstem Ł 1, 34. Pytanie Maryi: „jakże się to stanie skoro męża nie znam?”

⁶⁴ *Der biblische Verkündigungsstil*, „Archiv für Orientforschung”, X (1935—36) 77—80.

⁶⁵ *El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de las heroes biblicos*, „Estud. Bibl.”, XVI (1957) 329—382.

⁶⁶ Por. S. M. Iglesias, *El Evangelio de la Infancia*, s. 336.

⁶⁷ *Die Marienfrage Lk 1, 34*, „Biblische Zeitschrift”, V (1961) 221—254.

uważa za kompozycję ewangelisty, lubującego się w języku scenicznym i dramatycznym. Wprowadzone ono zostało po to, aby podkreślić dziewiczy charakter zwiastowanego narodzenia. Jest to tym bardziej możliwe — twierdzi on — gdy się zważy, że „pytanie” należało właśnie do schematu zwiastowań starotestamentowych. Do badań swego poprzednika J. Gewiess dorzucił ciekawe studium, w którym starał się uzasadnić, że ten sposób pisania nie tylko zgodny jest ze stylem Łukasza, lecz należy do jego cech specyficznych: autor trzeciej ewangelii lubi w obrazach scenicznych i żywych dialogach przedstawiać bardzo głębokie prawdy doktrynalne. Elementem szczególnym w tym sposobie pisania jest pytanie, kładzione często w usta protagonisty opowiadania.

Wydaje się jednak, że wnioski ich są nie uzasadnione wystarczająco. Pierwsze zastrzeżenie: czy „zwiastowanie” Łukaszowe jest rzeczywiście rodzajem literackim rządzącym się tymi prawami, jakie ustalił Munoz Iglesias. P. Audet⁶⁸, który również zajmował się tym problemem, zupełnie inaczej ustawia rodzaj literacki „zwiastowania”. Zresztą, sam fakt istnienia podobnych elementów czy podobny sposób opisywania nie musi od razu budzić zastrzeżeń przeciw historyczności. Te same sytuacje życiowe są w ten sam sposób opisywane, co wcale nie zmniejsza ich waloru historycznego.

S. Lyonnet⁶⁹, R. Laurentin⁷⁰ i L. Moraldi⁷¹ wzór literacki dla „zwiastowania” Łukaszowego widzą w 3 tekstach mesjańskich: Sof 3, 14—17; Joel 2, 21—27; Zach 9, 9—10. Wszystkie te teksty podobnie jak „zwiastowanie” zaczynają się imperatywem *haire*. Między tymi tekstami a opisem Łukasza widać wyraźną zbieżność filologiczną i teologiczną. Zwiastowanie anioła — zdaniem Moraldiego — zostało przedstawione przez ewangelię jako echo tych trzech prorocत्व mesjańskich. Zapowiedzi proroków były skierowane do „córki Syjońskiej”, tj. do upersonifikowanego Izraela; przedmiotem ich jest radość mesjańska, identyczny jest również przedmiot zwiastowania: Jahwe przybywa zasiąść na Syjonie jako Król i Zbawiciel. Wszystkie te idee możemy spotkać u Łk 1, 26—33 z dwoma tylko modyfikacjami: zwiastowanie skierowane jest do Matki Najśw., a nie do córki Syjońskiej; ten, który przychodzi zamieszkać w niej jako Król i Zbawiciel, jest Jezus Chrystus. Maryję identyfikuje więc ewangelista z córką Syjońską, a Jezusa z Jahwe Królem i Zbawicielem⁷². Ta ostatnia interpretacja mniej budzi sprzeciwów. Widać z tego, jak naprawdę jest trudno o obiektywną podstawę przy klasyfikacji rodzajów literackich. Każdy z autorów widzi to w jakiś inny sposób, dlatego też dużo potrzeba rozwagi i roztropności w wyciąganiu zbyt apodyktycznych wniosków.

⁶⁸ *L'annonce à Marie*, „Rev. Bibl.”, LXIII (1956) 346—374.

⁶⁹ *Il racconto dell'Annunziazione e la maternità divina della Madonna*, „Scuola Catt.”, LXXXII (1954) 411—446.

⁷⁰ *Structure et théologie de Luc I—II*, Paris 1957, s. 64—71.

⁷¹ *Le due Annunziazioni (Lc 1, 5—38)*, W: *Introduzione alla Bibbia*, t. IV, s. 426—476.

⁷² Por. A. G. Hebert, *The Virgin Mary as Daughter of Sion*, „Theology”, LIII (1950) 403—410.

Obok badań nad rodzajem literackim „zwiastowania” ostatnio dużo uwagi poświęcają egzegeci katoliccy badaniom nad rodzajem literackim ewangelii dzieciństwa, tak u Łukasza, jak i u Mateusza. Prace te na gruncie katolickim zapoczątkował E. Burrows⁷³. Na podstawie szczegółowej analizy filologicznej i porównań starał się wykazać podobieństwo między historią dzieciństwa Jezusa, opisaną przez Łukasza, a historią dzieciństwa Samuela (1 Sm 1—3). Zbieżności są uderzające, dlatego konkluduje on, że historia dzieciństwa została skomponowana w stylu starotestamentowym, na wzór historii Samuela. Pracę tę kontynuował i pogłębił S. Muñoz Iglesias⁷⁴. Na łączność Łukaszowej ewangelii dzieciństwa z opisem dzieciństwa Samuela wskazują naprzód wprowadzenia do obydwu opisów, które są prawie identyczne w stylu, w treści i terminologii (1 Sm 1, 1 n. — Łk 1, 5—7). Drugim łącznikiem między obydwoma opisami jest wyraźny cytat z 1 Sm 2, 26 w ewangelii Łukasza 2, 52. Jest również bardzo uderzające podobieństwo w zakończeniach epizodów obydwu opisów (1 Sm 1, 19 — Łk 1, 25; 1 Sm 2, 11 — Łk 1, 56; 1 Sm 2, 20 — Łk 2, 39). Noty intersceniczne w ewangelii św. Łukasza (1, 80; 2, 40; 2, 52), które reasumują w jednym krótkim zdaniu okresy wzrostu i rozwoju Jana Chrzciciela i Chrystusa, wydają się być wzorowane na różnych wzmiankach o Samuelu wznoszącym się w służbie świątyni (1 Sm 2, 21 — Łk 1, 80; 1 Sm 3, 19 — Łk 2, 40; 1 Sm 2, 26 — Łk 2, 52). W tych paralelnych zestawieniach obydwu opisów należy również podkreślić ścisłą łączność Magnifikat z kantyką Anny (1 Sm 2, 1—10 — Łk 1, 46—55). Znak, który w imieniu Boga dany jest Helemu na potwierdzenie wypełnienia się zapowiedzi (1 Sm 2, 34) ma swe wyraźne paralele w ewangelii dzieciństwa: aniołowie dają znak jako dowód wypełnienia się obietnicy Zachariaszowi (1, 20), Maryi (1, 36), pasterzom (2, 12). W ostatnim wypadku spotykamy identyczną formułę u Łukasza i w 1 Samuela. Wreszcie scena ofiarowania Pana Jezusa w świątyni jest paralelna do ofiarowania Samuela na służbę Bogu w świątyni; Symeon rozmawiający z Maryją i błogosławiący rodziców Jezusa (Łk 2, 34 n.) jest paralelny do postaci Helego, który błogosławił rodziców Samuela i rozmawiał z jego ojcem (1 Sm 2, 18 n.)⁷⁵. S. M. Iglesias w oparciu o te podobieństwa twierdzi, że autor ewangelii dzieciństwa celowo naśladował pierwszą księgę Samuela. Stwierdzenie to ma wielkie znaczenie dla interpretacji tekstów Łukaszowych: frazy imitujące lub prawie dosłownie przepisane z księgi Samuela mogą być uważane jako proste akomodacje, których historyczność, zgodnie z zamiarem autora, który je przepisywał, można sprowadzić do minimum. Przeciwnie zaś, zmiany wprowadzone do elementów przepisywanych zwracają uwagę na specjalną intencję i zamiar autora. Brak odpowiedniości między osobami paralelnych opowiadań, jak również akomodacja opisów lub powiedzeń jednej osoby z Księgi Samuela do różnych osób ewangelicznych, wskazuje na ścisłą historyczność tych ostatnich. Gdyby

⁷³ *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essay*, London 1940, s. 1—58.

⁷⁴ *Géneros literarios en los Evangelios*, s. 229—244.

⁷⁵ S. M. Iglesias, *ibid.*, s. 229—232.

bowiem w paralelnych opisach wszystko, co było odnoszone do Samuela, stosowano tylko do Chrystusa, to co do Elqany tylko do Zachariasza, a to co do Anny tylko do Maryi, wtedy można by podejrzewać, że chodzi o skopiowanie osób na podstawie postaci starotestamentalnych. Gdy jednak cechy te są płynne, raz tej osobie przypisywane, innym razem innej, to świadczy to o tym, że autor miał do czynienia z postaciami historycznymi, na określenie których dobiera pewnych formuł, które się dadzą do konkretnej osoby zastosować. Paralelizmy te rzucają również dużo światła na problem autorstwa Łukaszowej ewangelii dzieciństwa. Opis ten posiada wyraźny charakter semicki, co trudno jest pogodzić z Łukaszem, który był pochodzenia helleńskiego i pisał dobrą greką. Burrows⁷⁶ i Iglesias⁷⁷ w ten mniej więcej sposób przedstawiają sprawę autorstwa: pierwszym i zasadniczym źródłem wiadomości była Maryja, o której dwa razy wspomina ewangelista, że zachowywała i rozważała słowa te w sercu swoim (2, 19; 2, 51), ona również dojrzała i zasugerowała ten paralelizm między Samuelem a Jezusem. Maryja nie przekazała jednak bezpośrednio tych wiadomości Łukaszowi, nie ma bowiem pewnych danych, czy Łukasz znał osobiście Najświętszą Maryję, gdyż był on w Jerozolimie dopiero około r. 58—59. Matka Najśw. zaś najprawdopodobniej już wtedy nie żyła. Powiernikiem Maryi i pośrednikiem między nią a Łukaszem był św. Jan, który mógł nawet napisać ewangelię dzieciństwa w języku semickim, już ze schematem naśladowania pierwszej księgi Samuela. Św. Łukasz wreszcie przełożył, dodając od siebie prolog i dwie introdukcje chronologiczno-historyczne: jedną do historii Zachariasza (1, 5), a drugą do narodzenia Chrystusa (2, 1), co było zupełnie zgodne z jego zainteresowaniami historycznymi.

Podobieństwa między 1 Sm a ewangelią dzieciństwa nie da się zaprzeczyć. Należy jednak zaznaczyć, że paralelizmy w wielu punktach są bardzo słabe i zewnętrzne tylko i dadzą się wytłumaczyć w inny sposób: chodzi przecież o to samo środowisko religijne, o tę samą sytuację życiową, dlatego też wydaje się, że wnioski Burrowsa czy M. S. Iglesiasa nie są jeszcze zbyt przekonująco uzasadnione. Nic też dziwnego, że R. Laurentin w swej głębokiej monografii na temat struktury literackiej i teologii Łukaszowej ewangelii dzieciństwa w ogóle nie wspomina o paralelizmie Łk 1—2 a 1 Sm, chociaż zna i cytuje pracę Burrowsa. Punktem wyjścia dla niego są dwa teksty ze S. Testamentu: Dn 9 i Mal 3. Teksty te są jakby trampoliną, z której bierze rozpęd cała kompozycja literacka ewangelii dzieciństwa. Następnie zestawia cały szereg tekstów paralelnych, aby w końcu dojść do stwierdzenia, że Łk 1—2 jest midraszem. Precyzuje jednak natychmiast sens tego terminu, któremu — jak zaznacza — niesłusznie dano sens pejoratywny. Midrasz nie jest synonimem bajki, legendy czy fikcji literackiej. Jest to rodzaj literacki wyjaśniający, budujący, złączony wprost z Pismem św. Istotą więc tego rodzaju nie jest fabuła, lecz refleksja nad Pismem św. Refleksja ta ma za zadanie odpowiedzieć na jakiś nowy problem. Czyli

⁷⁶ Op. cit., s. 39—58.

⁷⁷ *Géneros literarios*, s. 243 n.

mówiąc inaczej, Laurentin spostrzega u Łk 1—2 początki refleksji, medytacji teologicznej nad faktami w świetle S. Testamentu. Ta teologiczna medytacja nad faktami pochodziłaby nie wprost od Łukasza, lecz raczej ze źródła żydowsko-chrześcijańskiego (Jan), a w pierwszym rzędzie od Maryi, o czym wspomina sam tekst (2, 19, 51). Mamy więc do czynienia z opowiadaniem przemyślowanym w funkcji rozmyślenia teologicznego, w czym wielkie znaczenie miała aplikacja typologii S. Testamentu. Nie chodzi więc o jakieś zmniejszanie prawdy historycznej, fakty nie są sfingowane czy wynalezione dla względów teologicznych, lecz są tylko opowiedziane w funkcji teologicznej. Laurentin często podkreśla, że rodzaj literacki podstawowy jest porządku historycznego⁷⁸. Opowiadania te nie są tworem legendy ani fabularną ilustracją idei religijnej, są to tylko różne sposoby opowiadania, respektujące realność faktów: w wyborze epizodów, w sposobie przedstawienia słów, czy akcji lub osób jest wielka gama możliwości, którą mogła wykorzystać *meditatio theologica*. W wywodach Laurentina razi nas może samo słowo midrasz, nie zaś jego argumentacja i sposób, w jaki to słowo rozumie.

Obok badań nad rozwojem literackim ewangelii dzieciństwa u św. Łukasza ostatnio dużo uwagi poświęca się ewangelii dzieciństwa u św. Mateusza. Warto tu odnotować prace następujących egzegetów: J. Racette⁷⁹, S. Munoz Iglesias⁸⁰ i M. M. Bourke⁸¹, K. Stendahl⁸², E. Galbiati⁸³. Mateusz chciał przedstawić narodzenie Jezusa i pierwsze jego lata na wzór narodzenia i młodości Mojżesza. Chciał bowiem przedstawić Chrystusa jako nowego Mojżesza i wybawiciela. Starał się więc dzieciństwo Jezusa przedstawić na wzór dzieciństwa Mojżesza, opierając się na danych dotyczących Mojżesza, nie tylko zawartych w Piśmie św., ale i w tradycji, a nawet legendzie żydowskiej. Wreszcie podział historii dzieciństwa Mateusza na pięć epizodów, każdy oparty na jednym tekście ze S. Testamentu, skłania S. M. Iglesiasa do twierdzenia, że opowiadanie Mateusza ma charakter midraszu haggadycznego⁸⁴. Stwierdzenie to ma wielki wpływ na charakter historyczny Mt 1—2. Rodzaj haggadyczny nie jest koniecznym synonimem czystej fikcji literackiej, lecz — jak twierdzi on — jest to wolne opowiadanie historyczne, czyli opis historyczny z dodaniem pewnych szczegółów ozdobnych, celem lepszego uwydatnienia treści teologicznej, która wynika z czynów realnie zaistniałych. Jest to rodzaj haggadyczno-umiarkowany, ponieważ opiera się na bazie

⁷⁸ Por. R. Laurentin, op. cit., s. 43—96.

⁷⁹ *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, „Sciences Ecclésiastiques” IX (1957) 77—82.

⁸⁰ *El Evangelio de la Infancia en s. Mateo*, s. 121—149.

⁸¹ *The Literary genus of Matthew 1—2*, „Catholic Biblical Quarterly”, XXII (1960) 160—175.

⁸² *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1—2*, W: *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias*, Berlin 1960, s. 94—105.

⁸³ *L'adorazione dei Magi*, „Bibbia e Oriente”, IV (1962) 20—29.

⁸⁴ S. M. Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en s. Mateo*, s. 148.

historycznej, do której należą imiona osób (Jezus, Józef, Maryja, Herod) oraz takie fakty, jak: pochodzenie Jezusa z rodu Dawida, narodzenie w Betlejem, dziewicze poczęcie, przebywanie w Nazaret. Zapytajmy, jaką wartość mają inne fakty, jak np. ucieczka do Egiptu, pokłon Mędrców, rzeź niemowląt itp. S. M. Iglesias dyskretnie milczy, wydaje się jednak, że zalicza je do tych szczegółów ozdobnych, a nie do faktów historycznych. Śmielszy w konkluzji swej jest J. Racette⁸⁵, według którego Mateusz sam nie był przekonany i nie chciał innych przekonać, że wszystko, co opowiedział w tych perykopalach, odpowiada koniecznie faktom rzeczywiście zaistniałym. Ewangelista mógł włączyć w swe opowiadanie taki lub inny szczegół, nie dlatego, że uważał go za historyczny, lecz tylko dlatego, ponieważ wydawał mu się specjalnie odpowiedni dla uwydatnienia jakiegoś fundamentalnego aspektu historycznego, którym było ukazanie się Emanuela, zrodzonego z Dziewicy w Betlejem. Do najśmielszych jednak konkluzji dochodzi M. M. Bourke, który za S. M. Iglesiasem przyjmuje, że Mt 1—2 jest midraszem — haggadycznym, główną jednak paralełą według niego jest nie Jezus—Mojżesz lecz Jezus—Izrael. O ile jego poprzednicy we wnioskach byli bardzo ostrożni, o tyle Bourke wprost wylicza, które elementy nie posiadają wątku historycznego i są dodatkami często legendarnymi⁸⁶. I w ten sposób badania nad rodzajami literackimi w N. Testamencie, które rzuciły tyle nowego światła na harmonię literacką obu Testamentów, równocześnie doprowadziły do pewnej skrajności, do zanegowania waloru historycznego pewnych epizodów z historii dzieciństwa Chrystusa. Wnioski te jednak są słabo udokumentowane⁸⁷. Opierają się jedynie na kryteriach wewnętrznych, które są tak bardzo subiektywne i prawie przez każdego autora inaczej ujmowane. Poza tym z punktu widzenia hermeneutyki katolickiej próby te budzą poważne zastrzeżenia: bardzo niejasne i wątpliwej wartości jest rozróżnienie między „rdzeniem historycznym”, „istotą faktu” a szczegółami ozdobnymi lub nawet elementami legendarnymi. Jakie jest kryterium tego rozróżnienia? Wreszcie jak można pogodzić to wyraźne zmniejszenie historyczności z nauką o nieomyślności biblijnej? Być może, że pogodzenie to jest możliwe, wspomniani jednak autorzy nie podjęli najmniejszego trudu w tym kierunku. Jeżeli chodzi o ewangelię dzieciństwa, trzeba by naprzód sprawdzić, czy tradycja żydowska dotycząca młodości Mojżesza jest czystą legendą, czy może zawiera pewne ziarno prawdy, następnie, czy jest to tradycja rzeczywiście starsza od ewangelii św. Mateusza, który pisząc do Żydów, znających ideę Mesjasza jako nowego Mojżesza, mógł już w ewangelii dzieciństwa w sposób specjalny podkreślić podobieństwa między dwoma bohaterami: Mojżeszem i nowym Mojżeszem-Chrystusem. Dla zaakcentowania tej idei mógł nawet w ewangelii dzieciństwa pewne epizody z życia Jezusa przedstawić dla względów teologicznych jako bardziej lub mniej podobne do życia Mojżesza, co nie znaczy jeszcze, że wprowadzał do ewangelii ele-

⁸⁵ L. c., s. 82.

⁸⁶ M. Bourke, l. c., s. 174.

⁸⁷ Por. E. Galbiati, l. c., s. 24—28.

menty legendarne⁸⁸. Bardziej prawdopodobne wydaje się tłumaczenie E. Galbiatego, który słusznie odrzuca łączność ewangelii dzieciństwa z tradycją czy legendą rabinacką⁸⁹. Są to bowiem w większości teksty późniejsze i podobieństwo do nich jest raczej zewnętrzne. Całą uwagę natomiast zwraca na teksty i aluzje do S. Testamentu, którymi Mateusz wprowadza fakty i naświetla je: np. powrót z Egiptu wyjaśniony został cytatem z ks. Sędziów „nazarejczykiem będzie nazwany” oraz wyraźną aluzją do Wj 4, 19: „ponieważ zmarli ci, którzy szukali duszy twojej” (Mt 2, 20). Z takiego sposobu pisania wynika, że Mateusz nie chciał podać zwykłego opisu faktów, aby zadośćczynić naturalnej ciekawości historycznej, lecz raczej podał nam refleksję teologiczną, w której fakty i osoby starotestamentalne zostały wykorzystane dla scharakteryzowania postaci Chrystusa. Mateuszową ewangelię dzieciństwa z punktu widzenia rodzaju literackiego można by nazwać opowiadaniem w funkcji teologicznej.

W takim rodzaju literackim można rozróżnić rzeczywistość historyczną faktów, która nie wydaje się być najważniejsza dla ewangelisty, oraz ich wartościowanie teologiczne, które jest rzeczą istotną. Rozumowanie powyższe można by przyjąć, ciągle jednak z tym zastrzeżeniem, że fakty zawsze pozostają faktami, naświetlenie teologiczne w oparciu o S. Testament wcale ich nie znosi, ani umniejsza ich waloru historycznego, pogłębia jedynie ich sens teologiczny. Naprzód muszą istnieć fakty, żeby można było mówić o refleksji teologicznej nad nimi. Dlatego też z ewangelii dzieciństwa nie trzeba żadnych faktów eliminować jako szczegółów ozdobnych czy elementów legendarnych. Wszystkie bowiem te fakty są ze sobą tak po mistrzowsku powiązane, że burząc jeden, burzimy wszystkie inne.

Poza tym egzegeta musi zawsze pamiętać, że obowiązują go również i kryteria zewnętrzne, a szczególnie nauka Ojców i urząd nauczycielski Kościoła. Badania te muszą i powinny być prowadzone, pogłębiają bowiem znajomość tekstu i teologii biblijnej, wnioski jednak dotyczące tak ważnych spraw jak historyczność opowiadań ewangelicznych, powinny być wydane po dojrzałym zbadaniu sprawy i z wielką roztropnością, mając zawsze na uwadze przestrożę św. Oficjum w napomnieniu z dn. 24 VI 61 r.: *ut semper debita cum prudentia ac reverentia tantum argumentum pertractent*⁹⁰.

*

Metoda paralelizmów biblijnych i badania nad rodzajami literackimi w ewangeliach należą do najnowszych nurtów w egzegezie katolickiej. Omówione prace i ich rezultaty zostały wzięte wprost z warsztatów biblistów.

⁸⁸ Należy podkreślić, że paralela Mojżesz — Chrystus w Mt 1—2 według wielu autorów nie jest najważniejsza; za podstawową paralelę uważają: Izrael—Chrystus (B o u r k e), lub Salomon—Chrystus (J. E. B r u n s), *The Magi Episode in Matthews*, „Catholic Biblical Quarterly”, XXIII (1961) 51—54, czy też Samson—Chrystus (G a l b i a t i).

⁸⁹ E. Galbiati, l. c., s. 20 n.

⁹⁰ Tekst „monitum” zob. „Rivista Biblica”, XI (1961) 279.

Celowo nie ograniczono się tylko do zasygnalizowania pracy i podania jej rezultatów, ale również wszędzie dano próbkę metody, by zainteresować i zachęcić do badań w tym kierunku. A jest tu jeszcze dużo do zrobienia i do pogłębienia prac dopiero zaczętych.

Wspólnym pozytywnym osiągnięciem tych prac jest wykazanie tej przedziwnej harmonii obu Testamentów nie tylko filologicznej i teologicznej, ale i literackiej. Badania te prowadzą stopniowo do wielkiej syntezy teologiczno-biblijnej, strzegą przed złudnymi paralelami pozabiblijnymi, wykazując oryginalność Pisma św.

Dużo jednak w badaniach tych, szczególnie literackich, jest hipotez i subiektywnych założeń; stąd niektóre wnioski są zbyt skrajne i nie do przyjęcia. Fakt ten z jednej strony zmusza do większej roztropności, z drugiej zaś zachęca do nowych i głębszych badań tych problemów.

THE CONSONANCE OF OLD AND NEW TESTAMENT

The present paper is an attempt of a synthesis of and comment on the consonance of both Testaments. There are two trends of exegesis in this matter: one is closely connected with the biblical paralelisms method, based on the *'style anthologique'* or *'procedimiento imitativo'*. This method has proved very useful in interpretation of more difficult texts of the New Testament, and especially so in biblical theology. The other trend could be called that of the literary consonance of both Testaments: with this method we first study literary structures of a Gospel as a whole and its models in the Old Testament, and then concrete examples of various literary forms in the Gospels, in the light of the Old Testament, e. g. Annunciation, the Gospel of Infancy. This method of investigation has on one hand stressed the remarkable unity and harmony of both Testaments, but, as it is based on evidence strictly internal and often subjective, it has weakened the historical valour of certain episodes of the Gospel of Infancy (Luc 1—2; Mat 1—2) on the other. From the point of view of Catholic hermeneutics its great lack is its neglect to confront its findings with inerrancy and inspiration of the Bible, as well as its complete disregard of the testimony of the Tradition of the Church.