

Janusz Tum

"Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostoelskim o zmartwychwstaniu Jezusa", Jerzy Chmiel, Kraków 1979 : [recenzja]

Collectanea Theologica 52/1, 217-219

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wienie paralytyka, uzdrowienie człowieka z uschniętą ręką w szabat, przekleństwo drzewa figowego. Prawdopodobnie taki sens Jezus nadał również czynnościom związanym z uwolnieniem z opętania. Wjazd uroczysty Jezusa do Jerozolimy nie był pojmowany przez Jezusa jako symboliczny; takowy sens nadany został temu wydarzeniu przez pierwszych głosicieli Dobrej Nowiny. Sens intencjonalnie głębszy niż tylko zdarzenie historyczne, nadany został przez Jezusa Ostatniej Wieczerzy (autorka nie omawia tego zagadnienia szczegółowo, gdyż uważa, że ze względu na złożoność problematyki, należy się nim zająć w osobnej pracy).

To rozszerzone pojmowanie wydarzeń, szczególnie zaś wykonywanych czynności dostrzegamy w nauczaniu prorockim. Ci wybrani mężowie często posługują się w swej działalności takimi czynami, które mają coś symbolizować, na coś zwracać uwagę. Ale te czyny proroków różnią się tym od Jezusowych, że same z siebie nie mają właściwie racji bytu (por. Jer 16, 2; Iz 20, 2; 1 Krl 11, 30; Zach 6, 11; Oz 1, 2); jest to zwykle działanie na wyobraźnię słuchaczy przy pomocy rzeczy. Jezus natomiast kontaktuje się bezpośrednio z ludźmi; uzdrowia ich, ucztuje z nimi, wybiera dwunastu. Czyny Jezusa same z siebie mają sens, są realne, a zarazem znaczące.

3. Analiza pojedynczych czynności Jezusowych podjęta w pracy M. Trautmann dowodzi wystarczająco poczynione w dwu poprzednich punktach spostrzeżenia. Analiza opisu powołania dwunastu uczniów i ich rozesłania nawiązuje do Izraela jako całości, która była przedmiotem zbawczych dzieł Boga. Analiza opisów uzdrowień dowodzi, że to Jezus dokonuje oczekiwanego zbawienia całego Izraela rozumianego w swym wymiarze eschatologicznym. Spektakularnym obrazem dokonującego się zbawienia było oczyszczenie przez Jezusa świątyni jerozolimskiej. O powszechności zbawienia świadczy znów opis, analizowany również przez M. Trautmann, ucztę z celnikami. Fakt ten wskazuje na odrzucenie funkcjonującego dotychczas podziału ludzi na czystych i nieczystych, gdyż zbawienie adresowane jest do wszystkich ludzi.

4. Takie dwupoziomowe ujmowanie zdarzeń przez Jezusa i przez tych, którzy przekazywali potem wieść o słowach i czynach Jezusa stanowi istotną treść ewangelii o zbawieniu. Słuszne jest spostrzeżenie autorki rozprawy, że powyższe jej twierdzenia podkreślające zdecydowanie wagę czynów Jezusa jako istotną treść Dobrej Nowiny o zbawieniu podważa zasadniczo wyniki badań M. Dibeliusa, który uważał, że czyny Jezusa wzmiankowane w pierwotnej kerygmie stanowiły tylko ilustrację ewangelii. W badaniach swoich autorka wykazała również, że bezzasadne są twierdzenia R. Bultmanna, który uważał, że gmina pierwotna zbierała, i nawet tworzyła opowiadania o czynach Jezusa ze względów apologetycznych. Po tej linii rozumowania poszedł również H. Conzelmann i dlatego nie można według autorki rozprawy przyjąć jego twierdzenia, że ewangelia stworzona została dopiero przez pierwotną gminę.

Maria Trautmann przygotowała omawianą rozprawę doktorską pod kierunkiem prof. R. Schnackenburga. Tak więc autorce, jak i jej promotorowi należy się wdzięczność za podjęcie tematu ważnego tak dla biblistów, jak i apologetów.

ks. Jan Łach, Warszawa

ks. Jerzy CHMIEL, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostoelskim o zmartwychwstaniu Jezusa*, Kraków 1979, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, s. 222.

Kerygmat paschalny przebija przez wszystkie pisma Nowego Testamentu, lecz w postaci zbliżonej do formy pierwotnej występuje zwłaszcza w Listach i Dziejach Apostolskich. Materiał ten potraktował autor wybiórczo. Omówił

dwie mowy św. Piotra: wygłoszoną po zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2, 14—36) i po uzdrowieniu chorego w krągankach świątynnych (Dz 3, 12—26; 4, 8—12) oraz świadectwo pierwotnej tradycji zawarte w pierwszym Liście do Koryntian (Kor 15, 3b—5). Selekcja jest zrozumiała, bowiem właśnie w tych tekstach jest najwięcej motywów nawiązujących do tradycji starotestamentowej. Ks. J. Chmiel postawił sobie dwa zadania. Ponieważ — jego zdaniem — akcentowano dotychczas zbyt mocno zależność zasad hermeneutycznych stosowanych przez apostołów od reguł stosowanych w egzegezie judaistycznej, dlatego należałoby zbadać bliżej, w jaki sposób posługiwali się apostołowie Biblią uzasadniając zmartwychwstanie swego Nauczyciela. Po wtóre, chce zweryfikować zdanie teologów, których poglądy sprowadzić można do tezy głoszonej dawniej przez M. Goguela, że wiara w zmartwychwstanie Jezusa powstała wskutek refleksji apostołów nad tekstami biblijnymi. Problem ten o tyle jest nadal aktualny, że poglądy te znalazły odbicie nawet w katechizmach wydawanych za granicą. W opracowaniu posłużył się autor opisem, obejmującym tak badania diachroniczne, jak i syntetyczne (m. in. analiza strukturalna) oraz refleksją teologiczną, która towarzyszy opisowi.

Autor udowodnił, na bazie materiału, który przebadał, że niemożliwe było, aby apostołowie po śmierci swego Mistrza na podstawie lektury ST doszli do przekonania, że On zmartwychwstał. Fragmenty ksiąg, którymi posłużyli się apostołowie głosząc Zmartwychwstanie, w większości przykłałów w ogóle nie dotyczą zmartwychwstania. A jeżeli nawet tradycja judaistyczna odnosiła je do tego wydarzenia, to raczej w kontekście powszechnego zmartwychwstania. Daje się też zauważyć dość dużą swobodę w korzystaniu z tych tekstów. Wprowadzone poprawki aktualizują zapowiedzi starotestamentowe, uważając je za spełnione w Jezusie (taką zasadą hermeneutyczną posługiwali się apostołowie). Można to wytłumaczyć jedynie uprzednią wiarą w Zmartwychwstanie, która szukała uzasadnień w tekstach biblijnych. Skutkiem takich poszukiwań powstały zbiory cytatów (*testimonia*), które C. H. Dodd nazywa „Biblią pierwotnego Kościoła”.

Można jednak pod adresem książki skierować kilka uwag. Metoda, która została przyjęta w punkcie wyjścia rozważań o „trzecim dniu”, opierała się na analizie lingwistycznej. Jak wynika z zestawienia synoptycznego podano w rozdziale czwartym jeszcze większe podobieństwo do zwrotu „trzeciego dnia” (1 Kor 15,4) zawiera druga Księga Królestwa (2 Krl 20,5), aniżeli cytat z księgi Ozeasza (Oz 6,3). Będąc wiernym metodzie należałoby zrobić w tej kwestii przynajmniej krótką uwagę, bo być może tekst ten rzeczywiście nie był tak szeroko komentowany jak cytat z księgi Ozeasza czy Daniela.

Bardzo cennym jest, że wykorzystano w opracowaniu również współczesne metody biblijne wypracowane przez językoznawstwo. Jednak w niektórych przypadkach można mieć duże wątpliwości co do sensowności stosowania niektórych z nich. Na przykład, co daje w przypadku Dz 3, 13n i 4, 11 wykorzystanie modelu aktancjalnego A. J. Greimasa — brak przy nim prawie zupełnie komentarza. Szkoda także, że przy omawianiu problemu tradycji pierwotnej i redakcji mów zawartych w Dziejach poprzestał autor na przytoczeniu poglądów innych komentatorów oraz podaniu kilku argumentów za pierwotnym pochodzeniem tych tekstów, które niestety nie mają zbyt dużej mocy dowodowej (to, że Łukasz wykorzystał autorytet św. Piotra ma świadczyć za tym, że wszystkie mowy tego apostoła pochodzą od niego samego). Może warto by porównać słownictwo mów z aparatem słownikowym trzeciej ewangelii? Szersze opracowanie nie wchodzi tu oczywiście w rachubę.

Uwagę ponadto zwraca bardzo obszerna bibliografia (ponad czwarta część objętości książki).

Aby była kompletną informacją na temat podjęty przez autora można by ją uzupełnić pozycjami polskimi (np. z zakresu metod zastosowanych

w pracy). W ostatnim okresie piszącemu te słowa wpadła w ręce recenzja opracowana przez ks. J. Chmiela, w której postuluje by pozycje biblijne były pisane tak, by się je czytało z przyjemnością. Podsuwa to jako punkt do medytacji biblistom (RBL 29, 1976, 343). Książka napisana jest ładną polszczyzną, ale zupełnie niezrozumiałym jest używanie czy to w tytułach, czy także wewnątrz tekstu dużej ilości zwrotów obcojęzycznych (wszystkie one zostały podkreślone, a jest to uzasadnione zaledwie w kilku przypadkach). Gdy chodzi o tytuły rozdziałów, użyte w nich wyrażenia obce mogą być nawet nieco mylące. Nazywając kerygmat wygłoszony z okazji zesłania Ducha Świętego „kerygmatem pentekostalnym”, chyba nie zależało autorowi na zaakcentowaniu faktu, iż wypowiedziany został w dniu żydowskiego święta Pięćdziesiątnicy? Podobnie rozdział trzeci zatytułowany kerygmatem „taumaturgicznym” nie powinien chyba sugerować aspektu spektakularnego (zdziwienia, podziwu), zgodnie z etymologią tego określenia, lecz to, że jest to kerygmat głoszony w okolicznościach dokonania cudu.

Mimo tych kilku zastrzeżeń, książkę ks. Jerzego Chmiela należy uznać za pozycję cenną i interesującą, i polecić ją, jeśli kogoś nie przestraszą zwroty greckie i hebrajskie, szerokiemu gronu czytelników.

Janusz Tum. Zalesie Górne

Josef FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen: Von der Schrift bis zur Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien 1980, Verlag Herder, s. 225 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, wyd. M. Schmaus, A. Grillmeier SJ, L. Scheffczyk, t. IV, f. l. a.).

Wczesna historia dogmatu o sakramentach osnuta jest wokół dwóch zasadniczych pojęć: greckiego *mysterion* i łacińskiego *sacramentum*. Biblijne pojęcie *mysterion* zawarte w Septuagincie i Nowym Testamencie pochodzi od misteriów greckich, które stanowiły tajemne czynności kultyczne przynoszące zbawienie. Chociaż znaczenie tego słowa w Starym Testamencie jest zróżnicowane, w niektórych przynajmniej wypadkach należy pod nim rozumieć Boży plan zbawienia. Podobne znaczenie ma to pojęcie w listach św. Pawła, gdzie — spośród pism Nowego Testamentu — najczęściej występuje. Łacińskie słowo *sacramentum* oznacza początkowo przysięgę wojskową, potem zaś bywa coraz to bardziej używane dla przetłumaczenia terminu *mysterion*. Najbardziej miarodajnym świadkiem tej ewolucji jest Tertulian, u którego możemy spotkać obydwa znaczenia.

U św. Augustyna spotykamy pierwszy raz słowo *sacramentum* w znaczeniu znaku niewidzialnej Bożej rzeczywistości. Tą rzeczywistością jest zbawcza ekonomia Boża czy Chrystusowe dzieło odkupienia. Św. Augustyn używa wyrażenia „charakter sakramentalny”, ale jeszcze nie oznacza ono u niego niezatartego znamienia duszy, lecz trynitarną formułę chrztu lub cały zewnętrzny obrzęd tego sakramentu.

We wczesnej scholastyce następuje sprecyzowanie pojęcia sakramentu. Pojawiają się definicje, z których największe znaczenie posiada określenie sakramentu podane przez Hugona od św. Wiktora, jako materialnego znaku przedstawiającego i oznaczającego duchową łaskę. W tym okresie też próbuje się opisać strukturę sakramentu, przy czym coraz częściej używa się do tego celu pojęć materii i formy, ale początkowo nie w Arystotelesowskim znaczeniu. W tym czasie pojawiają się też pierwsze załączki wyrażań *opus operans* i *opus operatum*. Formuje się również nauka o charakterze sakramentalnym jako trwałym znamieniu, które jest właściwe dla chrztu, bierzmowania i święceń kapłańskich.

W okresie późniejszej scholastyki następuje w *Sentenciach* Piotra Lombarda ustalenie liczby siedmiu sakramentów. On też wypracowuje dalsze definicje, jak na przykład: „sakrament jest widzialną formą niewi-