

Suski, Andrzej

Hymniczne cytaty Nowego Testamentu w świetle "Formgeschichte"

Studia Płockie 5, 7-22

1977

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Andrzej Suski

HYMNICZNE CYTATY NOWEGO TESTAMENTU W ŚWIETLE „FORMGESCHICHTE”

Treść: I. Liturgiczne „Sitz im Leben” hymnów wczesnego chrześcijaństwa. II. Cytaty hymniczne w Nowym Testamencie. III. Wpływ hymnodyki judaizmu i hellenizmu na hymny Nowego Testamentu.

Metoda historii form okazała się skutecznym narzędziem badań nie tylko w przypadku ewangelii, ale także pozostałych pism Nowego Testamentu. Zwolennicy kierunku historyczno-morfologicznego odwołują się do powszechnie znanego faktu, że poszczególne pisma Nowego Testamentu, które reprezentują różne rodzaje literackie (ewangelie, dzieje, listy, apokalipse), przekazują w mniejszym lub większym zakresie materiał wcześniejszych tradycji w całym bogactwie form i formuł literackich.¹ Ich różnorodność tłumaczą oni przede wszystkim odmiennym „Sitz im Leben”, czyli „sytuacją historyczno-socjalną w jakiej właśnie te formy powstały”.² Specyficzne sytuacje i potrzeby pierwotnego Kościoła (np. ewangelizacja pogan, katecheza wiernych, liturgia itp.) stanowiłyby zasadniczą przyczynę powstania różnych form literackich, które wystąpiły w Nowym Testamencie. Zwrócenie uwagi na ścisłe powiązania między formą i jej „siedliskiem życiowym” dało nowy impuls badaniom nad formami i ich genezą. Znajomość formy bowiem umożliwia w pewnej mierze poznanie jej „siedliska życiowego”, a przez to poszerza wiadomości o życiu pierwotnego Kościoła. Z kolei orientacja w warunkach i potrzebach życiowych pierwszych gmin chrześcijańskich ułatwia rozpoznanie odpowiadających im form literackich w Nowym Testamencie. Badania za pomocą *Formgeschichte* nie poprzestają na klasyfikacji tekstów według form i określeniu ich „Sitz im Leben”, ale również mają na celu odtworzenie historii danej formy, stąd nazwa dla całego kierunku *Geschichte der Formen* (historia form).

Jedną z częściej stosowanych form w Nowym Testamencie, zwłaszcza w tzw. listach, jest hymn. Cechuje go liturgiczna frazeologia oraz podniosły styl. W odróżnieniu zaś od pozostałych form liturgicznego pochodzenia jest on uwiel-

¹ Por. Zimmermann H., Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1968, s. 135.
² Dibelius M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1966, s. 7.

biającym i wysławiającym wyszczególnieniem dzieł i przymiotów Boga lub Chrystusa.³

Zagadnieniu hymnów Nowego Testamentu poświęcono wiele uwagi. W ostatnich dziesiątkach lat ukazało się szereg publikacji na ich temat⁴, a wśród nich kilka opracowań o charakterze monograficznym.⁵ Hymnami zaczęto się interesować już pod koniec ubiegłego stulecia przy okazji badań nad tradycjami, kolometrią i stylem tekstów Nowego Testamentu. W znacznej mierze przyczynił się do tego kierunek kerygmaticznej interpretacji Nowego Testamentu, którego czołowym reprezentantem był A. Seeberg.⁶ W pracy poświęconej katechizmowi pierwotnego chrześcijaństwa zwrócił on uwagę na bogato wykorzystany przez autorów biblijnych materiał wcześniejszych tradycji ze szczególnym uwzględnieniem wyznań wiary i hymnów. Studia nad kolometrią, czyli podziałem tekstów *kata kola* (tzn. na stychy), miały również wpływ na ożywienie zainteresowań hymnami w Nowym Testamencie. Już w 1897 roku J. Weiss podzielił na stychy dwa znane teksty hymniczne Rz 11, 33—36 i Flp 2,5—11.⁷ Cennym wkładem w badania nad hymnami była publikacja E. Nordena, który w oparciu o bogaty materiał porównawczy z literatury hellenistycznej, judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej opisał charakterystyczne właściwości stylu tekstów liturgicznych, a w szczególności hymnicznych.⁸

Rosnąca liczba publikacji na temat hymnów Nowego Testamentu, wieloaspektowość problematyki i różnorodność proponowanych rozwiązań kwestii dyskutowanych dyktują potrzebę ogólnego wprowadzenia do hymnodyki nowotestamentalnej celem zorientowania czytelnika w podstawowych kierunkach badań na tym odcinku. Egzegeci interesują się nimi w aspekcie krytyki literackiej, historii, redakcji, historii religii oraz z punktu widzenia teologii pierwotnego Kościoła. Omówienie tych aspektów przerasta jednak możliwości jednego artykułu i dlatego zacieśnimy się wyłącznie do zagadnień związanych

³ Podobną definicję hymnu podaje: Deichgräber R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, s. 22.

⁴ Historię badań nad hymnami szerzej omówili: Deichgräber R., dz. cyt., s. 11—22; Rese M., *Formeln und Lieder in Neuen Testament. Eine notwendige Anmerkungen, Verkündigung und Forschung* 15 (1970) 77—85.

⁵ Na szczególną uwagę zasługują: Schille G., *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965; Gabathuler H., *Jesus Christus Haupt der Kirche — Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1, 15—20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*, Zürich 1965; Schattenmann J., *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, München 1965; Deichgräber R., dz. cyt.; Martin R. P., *Carmen Christi. Philippians II, 5—11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967; Jörns K., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971 Sanders J., *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*, Cambridge 1971; Wengst K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972; Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

⁶ Seeberg A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903—München 1966. O wkładzie Seeberga w badania nad hymnami Nowego Testamentu pisze F. Hahn w przedmowie do wydania z 1966 roku. Na temat zaś całego kierunku kerygmaticznej interpretacji Nowego Testamentu zob.: Neufeld V. H., *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963, s. 1—12.

⁷ Weiss J., *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, W: *Theologische Studien für B. Weiss*, Göttingen 1897, s. 165—247. Z innych prac tego typu warto wspomnieć: Schütz R., *Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament*, ZNW 21 (1922) 161—184; Lohmeyer E., *Das Proemium des Epheserbriefes*, *Theologische Blätter* 5 (1926) 120—125; Debrunner A., *Grundsätzliches über Kolometrie im Neuen Testament*, *Theologische Blätter* 5 (1926) 231—234.

⁸ Norden E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913 — Stuttgart 1971, s. 143—400.

z *Formgeschichte*, tzn. 1. poznania „siedliska życiowego” hymnów wczesnochrześcijańskich na podstawie najstarszych relacji, które o nich wzmiankują; 2. ustalenia kryteriów gwarantujących prawdopodobieństwo rozpoznania cytatu hymnicznego w Nowym Testamencie; 3. ukazania historii formy hymnów Nowego Testamentu w świetle wpływów hymnodyki judaizmu i hellenizmu.

Tematyka hymniczna interesuje nie tylko biblistów, ale również historyków dogmatów i liturgii chrześcijańskiej. Wiadomo bowiem, że nowotestamentalne cytaty wyznań wiary i hymnów przekazują najstarsze formuły doktrynalne chrześcijaństwa i z tej racji stanowią niezwykle cenny materiał dla badań w zakresie historii doktryny.⁹ Nie mniejszą wartość przedstawiają one dla historyka liturgii udostępniając mu kontakt z pierwszymi tekstami liturgicznymi Kościoła.¹⁰

I. LITURGICZNE „SITZ IM LEBEN” HYMNÓW WCZESNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

O hymnach wczesnego chrześcijaństwa i roli, jaką odegrały w życiu pierwotnego Kościoła wiadomo przede wszystkim z trzech krótkich relacji Nowego Testamentu (Kol 3,16—17; Ef 5,18—21; 1 Kor 14,15,26) oraz ze świadectwa Pliniusza Młodszeo (Epist. Lib. X, 96). Kompozycje hymniczne wzmiankowane są tu dwa razy jako „psalmy, hymny i pieśni duchowe” (Kol 3,16; Ef 5,19), przy czym z uwagi na pleonastyczny charakter wyrażenia poszczególne słowa wypada traktować synonimicznie. Przez hymny więc rozumiano kompozycje zbliżone do psalmu lub ody. Prawdopodobnie do nich nawiązuje św. Paweł w 1 Kor 14,26 pisząc o psalmie wykonywanym podczas liturgicznego zebrania gminy. Zapewne do nich również czyni aluzję list Pliniusza w słowach „*carmen Christo quasi deo dicere*”. Trzeba jednak zaznaczyć, że najstarsze świadectwa o hymnach wczesnego chrześcijaństwa są dość ogólnikowe a przez to niezbyt jasne. Przekazano je bowiem przy okazji innych zagadnień niż informacje o kulcie pierwszych chrześcijan. Niemniej aluzje do liturgicznego „Sitz im Leben” hymnów są dość czytelne. Cennym materiałem porównawczym, który ułatwia poznanie „siedliska życiowego” hymnów pierwotnego Kościoła, jest relacja Filona Aleksandryjskiego (*De vita contemplativa*) o hymnach jednej z sekt judaizmu hellenistycznego tego okresu.

Szczególne znaczenie dla historii hymnodyki wczesnego chrześcijaństwa mają dwa teksty Nowego Testamentu, w których występuje rzeczownik *hymnos* (Kol 3,16; Ef 5,19). Teksty z czasownikiem *hymnein* niewiele wyjaśniają w tym względzie, ponieważ nadmieniają o psalmodii judaizmu (Mk 14, 26; Mt 26, 30) lub są tak ogólnikowe, że trudno z nich coś konkretnego wywnioskować (Dz 16, 26; Hbr 2, 12). Wyżej wzmiankowane relacje Kol 3, 16—17 i Ef 5, 18—21 przejawiają wiele podobieństw, stąd wystarczy omówić pierwszą a następnie uwzględnić specyficzne akcenty drugiej.¹¹ Kol 3, 16—17 brzmi następująco:

⁹ Por. Kelly J. N., *Early Christian Creeds*, London 1972, s. 13—23; Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451)*, London 1965, s. 16—17; Liebaert J., *L'incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris 1966, s. 19—26.

¹⁰ Por. Baumstark A., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923—Darmstadt 1971, s. 104; Hamman A., *La Prière. I. Le Nouveau Testament*, Tournai 1959, s. 278 nn; Delling G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952, s. 77—88; Nagel D. W., *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlin 1970, s. 20—21.

¹¹ Obydwa teksty zestawili i omówił: Sohngen O., *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik. Die Begründung des Singens im Neuen Testament*, W: *Leiturgia IV*, München 1961, s. 2—15. Por. Suski A., *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14 (1976) nr 1, s. 29—41.

- 16 „Słowo Chrystusa niech w was zamieszkuje z (całym swym) bogactwem: z wszelką mądrością nauczając i napominając się nawzajem przez psalmy, hymny i pieśni duchowe, z wdzięcznością śpiewając Bogu w sercach waszych.
- 17 I wszystko, cokolwiek będziecie działali słowem lub czynem, wszystko (czyńcie) w imię Pana Jezusa dziękując Bogu Ojcu przez Niego”.

Przy interpretacji tego tekstu egzegeci napotykać pewne trudności. Pierwsza polega na ustaleniu związków między zdaniem głównym i następującym po nim zdaniem podrzędnym (w. 16), gdyż anakolutyczne imiesłowy zdania podrzędnego (*didaskontes kai nouthetountes... adontes*) dość luźno łączą się z poprzedzającym je wyrażeniem w funkcji zdania głównego: „Słowo Chrystusa niech w was zamieszkuje z (całym swym) bogactwem”. Prawdopodobnie chodzi tu o coś więcej niż podkreślenie równoczesności akcji i słusznie niektórzy przypuszczają, że treści zdania głównego i pobocznego wzajemnie się warunkują. Tak więc można przyjąć, że słowo Chrystusa zamieszkujące w wiernych, uzewnętrznia się jako nauka w formie psalmów, hymnów i pieśni duchowych, ale jednocześnie owe kompozycje, będąc środkiem nauczania, przyczyniają się do pełniejszego zamieszkiwania słowa Chrystusa w tych, którzy je wykonują lub słuchając przyjmują za własne. Autor listu do Kolosan widzi zachodzące powiązania między hymnami, nauczaniem i ubogacaniem się w duchowe wartości. Hymny nie tylko spełniały funkcję pouczenia doktrynalnego, ale również wyznaczały linię postępowania etycznego, na co zdaje się wskazywać imiesłowy *nouthetountes*.¹² Postulaty tego typu jak „słowo Chrystusa niech w was zamieszkuje z (całym swym) bogactwem” (Kol 3, 16) lub „napełniajcie się Duchem” (Ef 5, 18) dość wyraźnie podkreślają egzystencjalne zadania hymnów, gdyż wyznaczają cele, do których chrześcijanin winien dążyć, by dobrze i bezpiecznie przeżył „złe dni” (Ef 5, 16). Według autora listu do Efezjan psalmy, hymny i pieśni duchowe są źródłem poznania woli Pana (5, 17). Prawdopodobnie jest to aluzja do ich kerygmatycznych treści, dzięki którym hymny mogły spełniać funkcję normatywnego pouczenia tak w zakresie doktrynalnym, jak i etycznym.

Imiesłowy *eucharistountes* (Kol 3, 17; Ef 5, 20) wskazuje na dziękczynny aspekt hymnów, który łączy się ściśle z aspektem doksolologicznym. Już w hymnach judaizmu trudno wyznaczyć granicę między uwielbieniem i dziękczynieniem. Wprawdzie całe życie chrześcijanina jest dziękczynieniem dla Boga, ale w szczególności sposób dziękuje on Bogu przez psalmy, hymny i pieśni duchowe. Kol 3, 15—17 uwydatnia tę myśl przez trzykrotne użycie słów pochodzących od *charis* (*eucharistoi, en chariti, eucharistountes*), a Ef 5, 19—20 przez następujące korelacje: *psalmois-psallontes, odais-adontes, hymnois-eucharistountes*.

Niewiele można wywnioskować o właściwościach hymnów ze słów „psalmy, hymny i pieśni duchowe” (Kol 3, 16; Ef 5, 19). Samo bowiem wyrażenie oraz jego kontekst nie dają podstaw do rozróżnień znaczeniowych między psalmem, hymnem i pieśnią, stąd wypada trzem rzeczownikom przypisać znaczenie synonimiczne.¹³ Potwierdza to również zastosowanie tychże słów w literaturze judeo-hellenistycznej, gdzie używano je zamiennie.¹⁴ Na uwagę tylko zasługuje fakt, że Ef 5, 19, bardziej niż Kol 3, 16, uwydatnia muzyczny aspekt hymnów, ponieważ oprócz imiesłowu *adontes* umieszcza także imiesłowy *psallontes*. Praw-

¹² Por. Deichgräber R., dz. cyt., s. 188—196.

¹³ Por. Kroll J., *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Darmstadt 1968, s. 7—8.

¹⁴ Por. Dellling G., *Hymnos*. W: TWNT t. VIII, s. 499—500; Laporte J., *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1972, s. 47—49.

dopodobnie więc hymny komponowane z myślą o śpiewie. Na chrześcijańskie, a nie judaistyczne, pochodzenie wzmiankowanych tu psalmów wskazuje 1 Kor 14, 15. 26.

Pierwszy list do Koryntian jest o tyle cennym świadectwem, że zawiera najstarsze wzmianki o liturgii gmin chrześcijańskich wywodzących się z hel-lenizmu.¹⁵ Św. Paweł, omawiając różne problemy tej gminy, między innymi poruszył w nim kwestię glossolalii, a przy okazji wyszczególnił kilka typów modlitw liturgicznych: psalm, eulogie, dziękczynienie, responsoryjne «Amen» (14, 15—17).¹⁶ Wszystko wskazuje na to, że miał on tu na uwadze kompozycje powstałe w gminie korynckiej, ponieważ podzielił je na dwie grupy z racji na sposób powstania i przydatność katechetyczną. Część modlitw była owocem charyzmatycznej improwizacji niektórych uczestników zebrań liturgicznych i dlatego mało zrozumiała dla współobecnych, zwłaszcza katechumenów (w. 16).¹⁷ Autor listu daje wyraz swym obawom w następujących słowach: „Ty wprawdzie pięknie dzięki czynisz, lecz drugi się tym nie buduje” (14, 17). Budowanie wspólnoty (*oikodome*), rozumiane jako umacnianie wiary jej członków, stało się zasadniczym kryterium przy ocenie przydatności modlitw charyzmatycznych, stąd postulat, by teksty liturgiczne, pełniące także funkcję katechetyczną, były jasne i komunikatywne dla wszystkich.¹⁸ Nic więc dziwnego, że św. Paweł opowiedział się za drugim członem alternatywy: „mogę śpiewać duchem, ale mogę śpiewać i umysłem” (14, 15). Umysł (*nous*), któremu autor przeciwstawia ducha (*pneuma*), uchodził za siedzibę myśli i władzy wolitywnej człowieka (por. Rz 7, 23—25; 12, 2; 14, 4), za podmiot prawa naturalnego (Rz 2, 14) i poznania naturalnego (Rz 1, 20) a także za zdolność myślenia i mówienia w sposób jasny (2 Tes 2, 2). Ostatnie znaczenie ma na uwadze św. Paweł przekładając modlitwy skomponowane pod wpływem umysłu nad modlitwy o charakterze ekstazy: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu (*pneumati*) jakże na twoje dziękczynienie odpowie «Amen» ktoś nie wtajemniczony, skoro nie rozumie tego co ty mówisz?” (14, 16). Do jakich więc wniosków końcowych dochodzi autor listu? Podsumowaniem rozważań, a zarazem praktyczną wskazówką, jest w. 26: „Cóż więc pozostaje, bracia? Kiedy się razem zbieracie (*synerchesthe*), każdy z was przynosi psalm (*hekastos psalmon echei*) lub naukę... niech wszystko służy zbudowaniu”. Z poprzednich wierszy (w. 15) wiadomo, o jaki psalm chodzi.¹⁹ Z tej racji, że psalm glossolaliczny nie przyczynia się skutecznie do budowania wspólnoty, św. Paweł zaleca psalmy skomponowane po uprzednim przemyśleniu, a przez to zrozumiałe i pouczające. W tym punkcie zachodzi zbieżność z Kol 3, 16 (*didaskontes kai nouthetountes*): psalm chrześcijański winien spełniać rolę pouczenia w ramach liturgii.

Wprawdzie aluzja do liturgicznych zebrań chrześcijan jest bardziej czytelna w 1 Kor 14 niż w Kol 3, 16—17 i Ef 5, 18—21, to jednak dwa ostatnie teksty pozwalają także przypuszczać, że hymny stanowiły ważny element kultu sprawowanego we wspólnocie. Świadczy o tym między innymi wzmianka o „wzajemnym” pouczeniu się przez psalmy, hymny i pieśni duchowe (*heau-*

¹⁵ Por. Hahn F., *Der urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart 1970, s. 56.

¹⁶ Szerzej zagadnienie to omawia: Schweizer E., *The Service of Worship. An Exposition of 1 Corinthians 14*, Interpretation 13 (1959) 400—408. Emery P. Y., *Le service de la parole selon 1 Cor 14*, W: *Parole dans la liturgie*, Paris 1970, s. 65—79.

¹⁷ Por. Bieder W., *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus. Das Beten des Geistes und das Beten im Geiste*, Theologische Zeitschrift 4 (1948) 22—40.

¹⁸ Na kryterium to zwraca uwagę: Cullmann O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950, s. 34.

¹⁹ Słusznie na temat tego tekstu pisze W. Bauer (*Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*, Tübingen 1930, s. 171), że gdyby chodziło o psalm ze Starego Testamentu, czasownik *echei* nie miałby sensu. Św. Paweł wzmiankuje więc kompozycje gminy korynckiej.

toi — Kol 3, 16; Ef 5, 19). Słusznie wyjaśnia H. Schlier wyrażenie *lalei heautois* (Ef 5, 19) jako „mówienie jeden do drugiego” (dat. directionis), a nie w sensie *soliloquium*.²⁰ Najbliższy zaś kontekst (Ef 5, 5—18) sugeruje kontrast między zebraniem chrześcijan a pogańskimi bankietami, podczas których upijano się winem²¹: „nie upijajcie się winem... ale napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie w psalmach, hymnach i pieśniach duchowych” (5, 18—19). Niewiele da się powiedzieć o samej liturgii, do której nawiązują wzmiankowane wyżej teksty. Na podstawie 1 Kor 14 można przypuszczać, że chodzi o liturgię słowa, zapożyczoną z synagogi, ponieważ tekst ten wyszczególnia charakterystyczne dla niej elementy: psalm, modlitwę (*proseuchomai*), eulogię (*eulogein*), dziękczynienie (*eucharistein, eucharistia*), responsoryjne «Amen» (ww. 15—16). Nadto św. Paweł nadmienia również o prorocztwie (*propheteia*), nauce (*didache*), wyjawianiu rzeczy skrytych (*apokalipsis*), wyjaśnianiu (*hermeneia*), przemawianiu językami (*glossa*), wiedzy (*gnosis*), co wskazywałoby na ten właśnie typ liturgii (por. ww. 6, 24). Nie znaczy to, że liturgia słowa była jedynym „Sitz im Leben” hymnów we wczesnym chrześcijaństwie. Badania nad cytowanymi hymnicznymi Nowego Testamentu wskazują na możliwość liturgii chrzcielnej²² lub eucharystycznej²³. Podobne wnioski usprawiedliwiają także świadectwo Pliniusza.

List Pliniusza Młodszego (r. 111/112), prokuratora Pontu i Bitynii, do cesarza Trajana stanowi kolejne świadectwo na rzecz hymnów pierwotnego Kościoła.²⁴ Autor listu w kilku zdaniach opisał zebrania chrześcijan podległej mu prowincji powołując się na zeznania tych, którzy od chrześcijaństwa odstąpili.²⁵ Różnie jednak interpretowano zawarte w liście wyrażenie: *stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere* (Epist. Lib. X, 96).²⁶ Wszyscy komentatorzy jednak zgadzają się, że Pliniusz miał na myśli regularnie odbywane zebrania chrześcijan (*essent soliti*) przed wschodem słońca (*ante lucem*). Prawdopodobnie była to liturgia niedzielna, choć trudno określić, czy miała charakter eucharystyczny, czy raczej chrzcielny.²⁷ Niektórzy dopatrują się w tekście aluzji do zwykłej liturgii słowa, ponieważ chrzcielnej nie sprawowano

²⁰ Por. Schlier H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968, s. 246.

²¹ Podobnym kontrastem posłużył się Filon Aleksandryjski (*De vita contemplativa* §§ 40—64) opisując liturgiczne zebrania terapeutów, które zestawia z pogańskimi uctwami.

²² Na chrzcielne „Sitz im Leben” niektórych hymnów Nowego Testamentu zwracano niejednokrotnie uwagę np. Käsemann E., *Eine Tauf liturgie*. W: *Festschrift für R. Bultmann*, Stuttgart 1949, s. 133—148; Boismard M. E., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.

²³ Za eucharystycznym „Sitz im Leben” Fil 2, 6—11 opowiedział się Lohmeyer E., *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11*, Heidelberg 1928=Darmstadt 1961, s. 65 nn.

²⁴ Na temat kwestii czasu, miejsca i okoliczności napisania listu zob. Shervin-White A. N., *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, s. 691—710.

²⁵ Por. Mohlenberg G., *Carmen Christo quasi Deo*, *Rivista di Archeologia Cristiana* 14 (1937) 93—122.

²⁶ Sumaryczne wiadomości o różnych możliwościach interpretacyjnych tekstu podaje: Martin R. P., *A Footnote to Pliny's Account of Christian Worship*, *Vox Evangelica* 3 (1964) 51—57.

²⁷ Za eucharystycznym charakterem wzmiankowanej liturgii opowiada się Dölger F., *Sol Salutis*, Münster 1925, s. 108; hipotezę chrzcielną podtrzymują: Lietzmann H., *Die liturgischen Angaben des Plinius*. W: *Geschichtliche Studien*. Fest. A. Hauck, Leipzig 1916, s. 34—38; Kurfes A., *Plinius und der urchristliche Gottesdienst*, *ZNW* 35 (1936) 295—298.

w każdą niedzielę, a eucharystyczną dopiero przed wieczorem²⁸. W zależności od przyjętej interpretacji w tym względzie wyjaśniano zagadkowe słowo *carmen*. Byli tacy (np. H. Lietzmann), którzy przypisywali mu znaczenie chrześcijańskiego wyznania wiary, inni chrześcijańskiej wersji synagogałnego Shema (S. L. Mohler), suplikacji (F. Dölger) lub psalmu (C. J. Kraemer). Najbardziej jednak prawdopodobną wydaje się opinia O. Casela, który w łacińskim słowie *carmen* widział odpowiednik greckiego *hymnos*.²⁹ W jaki sposób wykonywano wspomniany *carmen*? Z listu Pliniusza wynikałoby, że w formie recytacji (*carmen dicere*), ale Tertulian, najstarszy komentator tego listu, pisze *ad caenandum Christo ut deo* (Apol. II, 6), gdyż w takim sensie pisarze łacini używali zwrotu *carmen dicere*. Niewątpliwie były to kompozycje typowo chrześcijańskie, o czym świadczy adresat uwielbienia: *Christo quasi deo*.

Dziełko Filona Aleksandryjskiego, znane pod tytułem „De vita contemplativa”, opisuje życie współczesnej autorowi sekty żydowskiej w diasporze egipskiej.³⁰ Terapeuci (*therapeutoi*) żyli we wspólnotach o charakterze monastycznym i pod wieloma względami przypominali pierwszych chrześcijan. Podobieństwa są tak zaskakujące, że niektórzy komentatorzy dzieł Filona (już Euzebiusz z Cezarei) upatrywali w terapeutach judeochrześcijańskich lub autorstwo dziełka przypisywali anonimowemu autorowi z trzeciego wieku.³¹ Wnikliwsze jednak badania potwierdziły autentyczność pisma, które dziś powszechnie przyznaje się Filonowi.³² W pewnej mierze jest ono apologią judaizmu i dlatego idealizuje styl życia opisywanej wspólnoty. Jest rzeczą znamioną, że Filon dużo uwagi poświęca liturgicznym zebraniom terapeutów kontrastując je z ucztami pogan (§§ 40—89). Częściowo przypominały one nabożeństwa synagogałne. Fakt ten o tyle jest zrozumiały, że terapeuci, mimo pewnych cech myślicieli greckich, byli gorliwymi wyznawcami judaizmu i łączyli kontemplację z praktykami judaizmu (przestrzeganiem szabatu, odmawianiem prywatnych i wspólnych modlitw, świętowaniem niektórych dni).³³ Szczególnie uroczyste obchodzili święto wypadające po siedmiu tygodniach, które nazywano *megiste heorte* (§65). W tym dniu wszyscy członkowie gminy, łącznie z niewiastami żyjącymi w dziewictwie, gromadzili się na wspólnej uczcie, którą przewodniczący rozpoczął alegoryczną homilią do tekstu biblijnego, a następnie śpiewem hymnu (*hymnon adei* — § 80). Po nim kolejno śpiewali hymny inni uczestnicy zebrania, podczas gdy pozostali, słuchając w skupieniu, włączali się w śpiew refrenów. Mógł to być hymn kompozycji wykonującego lub innych autorów. Do ulubionych bowiem zajęć terapeutów należało komponowanie hymnów na cześć Boga według różnych rytmów i melodii (§ 29). Podkreślając bogactwo możli-

²⁸ Por. Kraemer C. J., Pliny and the Early Church Service, *Classical Philology* 29 (1934) 293—300; Mohler S. L., The Bithynian Christians Again, *Classical Philology* 30 (1935) 167—169; Coulter C. C., Further Notes on the Ritual of the Bithynian Christians, *Classical Philology* 35 (1940) 60—67; Shervin-White A. N., dz. cyt., s. 702—704.

²⁹ W recenzji do pracy F. Dölgera (Sol Salutis) zamieszczonej w *Theologische Revue* 20 (1921) 182—185). Podobnie wypowiada się: Stanley D. M., *Carmenque Christo quasi deo dicere*, *Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958) 173—191; Martin R. P., dz. cyt., s. 54.

³⁰ Cytuję za wydaniem z serii: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. 29, Paris 1963.

³¹ Por. Lucius P. E., *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Strasbourg 1879.

³² Por. Massebieau L., *Le traité de la vie contemplative de Philon et la question des Thérapeutes*, *Revue de l'Histoire des Religions* 16 (1887) 170—198; 284—319.

³³ Zamiłowaniem do kontemplacji cechuje również środowisko qumrańskie. Por. Geoltrain P., *La contemplation à Qumran et chez les Thérapeutes*, *Semitica* 9 (1959) 49—57. Niemniej pod niektórymi względami terapeuci różnili się od qumrańczyków. Zob. Simon M., *Les sectes juives au temps des Jésus*, Paris 1960, s. 107 nn.

wości utworów hymnicznych nadmieniał Filon o kompozycjach hexametrycznych, trymetrycznych³⁴, hymnach procesyjnych i ofiarniczych, częściach solowych i chórowych, wyraźnie uwydatniając ich walory estetyczne (§ 80). Po rytualnej uczcie następowała wigilia, którą wypełniano śpiewem hymnów, z tym, że wykonanie solowe zamieniano na chórowe (§ 84). Dwa chóry, męczyzn i niewiast, pod kierunkiem uzdolnionych kantorów, śpiewały naprzemiennie o cudzie wyjścia z niewoli egipskiej. I tym razem skorzystał Filon ze sposobności, aby nadmienić o pięknie i bogactwie hymnów, którym towarzyszył rytualny taniec. Dramatyzacja obrzędu oraz świadomość zbawczej ingerencji Boga w historię Izraela potęgowały entuzjazm religijny (zob. *entousiontes* — § 87), wyrażany we wspólnym śpiewie hymnów dziękczynnych na cześć Boga-Zbawiciela (*tous eucharistous hymnous eis ton soteran theon edon* — § 87). Urzeczony pięknem treści, harmonią muzyczną i wykonaniem hymnów wrócił do nich Filon raz jeszcze pod koniec § 88. Uwagi na ich temat zakończył następująco: „Celem tych myśli, słów i chorałów była pobożność”. Z całości dzieła wynika, że hymny terapeutów były kompozycjami zróżnicowanymi pod względem literackim i muzycznym, nawiązywały do wcześniejszych hymnów judaizmu, wyrażały uwielbienie i dziękczynienie dla Boga za Jego zbawcze dzieła oraz stanowiły ważny element liturgii wspólnoty, podczas której wykonywano je solowo lub chórowo.

Widoczne analogie między stylem życia terapeutów i pierwszych chrześcijan pozwalają również wnioskować o pewnych podobieństwach w zakresie życia liturgicznego, a w szczególności w przypadku komponowania, wykonywania i roli hymnów. Informacje Filona stawiają w jaśniejszym świetle zagadkowe wyrażenia przytoczonych wyżej świadectw o hymnach pierwotnego Kościoła. Wyrażenia *lalein heautois* (Ef 5, 19) i *secum invicem* (Pliniusz) można rozumieć jako aluzję do antyfonalnego wykonania hymnów, a pleonastyczny zwrot „psalmy, hymny i pieśni duchowe” (Kol 3, 16; Ef 5, 19) łatwo kojarzyć sobie z tym, co Filon przekazał o bogactwie treściowym i muzycznym hymnów. Pomiedzy świadectwem Filona i relacjami o hymnach chrześcijańskich zachodzi zgodność na temat ich funkcji dziękczynnej. Na uwagę zasługuje również fakt, że tak Filon, jak Pliniusz nadmieniają o nocnych czuwaniach, które wypełniano śpiewem hymnów.

Na podstawie dotychczasowych rozważań można powiedzieć, że hymny wczesnego chrześcijaństwa odgrywały poważną rolę w liturgii pierwotnego Kościoła i prawdopodobnie powstały na użytek liturgiczny. Będąc wyrazem uwielbienia dla Boga i Chrystusa, spełniały także funkcję dziękczynienia i pouczenia doktrynalnego, a przez to wyznaczały drogę postępowania etycznego. Przez hymn rozumiano kompozycję zbliżoną do psalmu i pieśni.

II. CYTATY HYMNICZNE W NOWYM TESTAMENCIE

Część hymnów liturgicznych wczesnego chrześcijaństwa zachowała się dzięki ich wtórnemu „Sitz im Leben”, tzn. jako cytaty w Nowym Testamencie. Najstarsza kolekcja psalmów chrześcijańskich pochodzi dopiero z II wieku.³⁵ Materiał hymniczny w Nowym Testamencie zwraca na siebie uwagę przez pod-

³⁴ Wyglądałoby na to, że Filon ma tu na myśli kompozycje odpowiadające regułom poezji klasycznej, ale wypowiedź tę wypada rozumieć w kontekście podobnych sformułowań Józefa Flawiusza (*Antiq. Jud.*, VII, 12, 3), który także przypisuje Dawidowi autorstwo pieśni o podobnym metrum, czego brać dosłownie nie podobna.

³⁵ Tzw. Ody Salomona. Na temat tych kompozycji zob.: Leclercq H., *Odes de Salomon*. W: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. 12, kol. 1908—1921.

niosłość stylu, liturgiczną frazeologię i ton uwielbienia. Nie każdy jednak tekst o takich właściwościach można uważać za cytat hymniczny, ponieważ istnieje ewentualność stylizacji, którą należy uwzględnić w badaniach nad hymnami.⁸⁶ Prawdopodobieństwo rozpoznania cytatu zapewnia krytyczna analiza tekstu przy zastosowaniu różnych kryteriów, które pokrótce omówimy.⁸⁷ Dzięki nim egzegeci zidentyfikowali następujące fragmenty hymniczne: Flp 2, 6—11; Kol 1, 15—20; 1 Tm 3, 16; 1 P 2, 22—24; Łk 2, 46—55 (Magnificat); Łk 1, 68—79 (Benedictus); Rz 11, 33—36; Ef 1, 3—14; 1 P 1, 3—5.

Powszechnie wiadomo, że obce źródło można cytować w sposób wyraźny lub niewyraźny. W pierwszym przypadku sam cytujący zaznacza, że posłużył się cudzym tekstem (np. Ef 5, 14: *dio legei*).⁸⁸ Do tej kategorii cytatów zbliżają się niektóre teksty listów pasterskich opatrzone formułą *pistos ho logos*.⁸⁹ W drugim zaś przypadku rozpoznanie cytatu należy do czytelnika. Pierwsi odbiorcy Nowego Testamentu byli w tej korzystniejszej sytuacji, że lepiej znali przytaczane źródła i łatwo je mogli rozpoznać. Dzisiejszemu czytelnikowi ułatwia to zadanie wypracowana metoda badań literackich, która uwzględni specyfikę analizowanego tekstu oraz jego odrębność względem najbliższego kontekstu.

1. Teksty hymniczne cechuje przede wszystkim ton uwielbienia wyrażony w formułach o znaczeniu doksolologicznym⁴⁰ lub uroczystych tytułach pod adresem Boga lub Chrystusa.⁴¹

2. Inną właściwością hymnów jest szczególna koncentracja uwagi na osobie i dziełach adresata uwielbienia. Najczęściej mówi się o Nim, rzadziej do Niego, stąd sygnałem formalnym hymnu jest wyrażenie rozpoczynające się od zaimków „który” lub „on”.⁴²

3. Kolejnym wskaźnikiem stylu hymnicznego jest kumulacja wyrażen imiesłowowych, względnych i uroczysty styl orzeczeniowy.⁴³

4. Na uwagę zasługuje tzw. *Wir-Stil* (użycie 1 os. l. mnogiej), żywo kontrastujący ze stylem epistolarnym (2 os.), który tłumaczy się tym, że podmiotem wypowiedzi w hymnie jest liturgiczna wspólnota.⁴⁴

5. Hymny, pełne religijnego entuzjazmu,⁴⁵ przejawiają tendencję do pleroforii wyrażen, stąd często stosują słownictwo o znaczeniu pleonastycznym (np. *panta*)⁴⁶, synonimy i konstrukcje rzeczowników w dopełniaczu.

⁸⁶ Por. Schille G., dz. cyt., s. 11.

⁸⁷ Systematyzacją kryteriów rozpoznania materiału cytowanego o właściwościach hymnicznych zajął się: Schille G., dz. cyt., s. 15—18. Wcześniej na niektóre z nich zwrócił uwagę Stauffer E., *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948, s. 316. Por. Fischer K.M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973, s. 110—111.

⁸⁸ Por. Noack B., *Das Zitat in Ephes. 5, 14*, *Studia Theologica* 5 (1951) 52—64.

⁸⁹ Zdaniem wielu współczesnych autorów formuła *pistos ho logos* wskazuje na materiał cytowany — por. Knight G. W., *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, Kampen 1968, 4—30.

⁴⁰ Najczęściej stosowaną formułą uwielbienia w hymnach Nowego Testamentu jest formuła eulogiczna (Łk 1, 68; Ef 1, 3; 2 Kor 1, 3; 1 P 1, 3). Ma ona ciekawą prehistorię w Starym Testamencie — por. Scharbert J., *Die Geschichte der bārūk-Formel*, *Biblische Zeitschrift* 17 (1973) 1—28.

⁴¹ Hymniczne atrybuty Boga i Chrystusa omówił: Deichgräber R., *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, s. 87—105; 178—188.

⁴² Por. Norden E., *Agnostos Theos*, Stuttgart 1971, s. 163—166; 223 nn.

⁴³ Tamże, s. 166 nn; 201 nn.

⁴⁴ Por. Schille G., dz. cyt., s. 17.

⁴⁵ Na aspekt ten zwraca uwagę: Kroll J., *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Darmstadt 1968, s. 10 — „ist der Ausfluss des Enthusiasmus”.

⁴⁶ Por. Norden E., dz. cyt., s. 240—250; Keyssner K., *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Würzburg 1932, s. 30—39; Pöhlmann W., *Die hymnische All-Prädikationen in Kol 1, 15—20*, *ZNW* 64 (1973) 53—74.

6. Do typowych właściwości tekstów hymnicznych należy prosty podział *kata kola* (tzn. na stychy), a w niektórych przypadkach budowa stroficzna.

7. Teksty hymniczne, przeznaczone do recytacji lub śpiewu, cechuje pewna rytmika. Efekt ten osiąga się w różny sposób, między innymi przez stosowanie paralelizmu członów i bezpośrednie następstwo zaimków po czasownikach.

8 Na przykładzie niewyraźnych cytatów Starego Testamentu w Nowym można stwierdzić, że stanowią one częściowo zbyteczną dygresję.⁴⁷ To samo również dotyczy cytatów hymnicznych.

9. Formalnym sygnałem cytatu są w niektórych przypadkach partykuły: recytatywne (np. *gar, de, hoti*) wprowadzają materiał cytowany, reasumujące zaś (np. *ara oun, me oun*) łączą go ponownie z kontekstem.⁴⁸

10. Na ślad obcego źródła może naprowadzić odmiennosc słownictwa (*hapaxlegomena*), choć nie jest to kryterium rozstrzygające — któż bowiem cytuje teksty całkiem obce?

11. Zdarza się, że cytat zostawia widoczne ślady w konstrukcji zdania wprowadzającego, gdyż cytującemu nie zawsze wychodzi harmonijne powiązanie gramatyczne przytaczanego źródła z kontekstem. Skutkiem tego są wyrażenia anakolutyczne.⁴⁹

12. Kolejnym potwierdzeniem wykorzystanego źródła mogą być wyraźnie zaznaczające się wtręty i wyjaśnienia redaktora. Zakłócają one pierwotną formę i spójność cytatu pod względem tematycznym i interpunkcyjnym oraz deformują paralelny układ członów. Same zaś posiadają właściwości słownictwa i teologii cytującego.

13. Wreszcie na uwagę zasługują także różnice teologiczne. W niektórych tekstach liturgicznych, pełnych entuzjazmu, pojawia się wizja tzw. „zrealizowanej eschatologii”.⁵⁰ Tłumaczy się ona intensywnym przeżywaniem obecności Boga i Jego zbawienia w liturgii, co sprawia, że przyszłe zbawienie jawi się jako rzeczywistość aktualna. Redaktor stara się pomniejszyć ten nadmierne optymizm liturgiczny z uwagi na parenezę, która zakłada przekonanie o dążeniu do ostatecznego zbawienia.

Teocentryczne hymny Nowego Testamentu cechuje dość wyraźny układ elementów, zapożyczony z hymnodyki judaizmu: wprowadzenie hymniczne, zdanie tematyczne, część zasadnicza (osnowa) hymnu i zakończenie.⁵¹ Hymny chrystologiczne, pozbawione pierwszego elementu, upodabniają się poniekąd do wyznań wiary i niektórzy autorzy nazywają je hymnicznymi wyznaniem.⁵² Trzeba jednak dodać, że typowe teksty wyznań (np. 1 Kor 15, 3—5) mają prozaiczny charakter, brak im hymnicznej pleroforii, oraz są zakresowo mniejszymi jednostkami literackimi. Podczas gdy hymn uwielbia, credo stwierdza. Stosowanie więc uroczystych atrybutów pod adresem Boga lub Chrystusa przemawiałoby za hymnicznym pochodzeniem tekstu. Różne jest również wykorzystanie Pisma: hymn nawiązuje do tekstów biblijnych, swo-

⁴⁷ Zob. Rz 14, 10—12 i 2Kor 5, 10.

⁴⁸ Por. Schille G., dz. cyt., s. 16—17.

⁴⁹ Tamże, s. 18.

⁵⁰ Na przykładzie tekstów pochodzenia liturgicznego zjawisko to omawia: Gnillka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971, s. 122—128. Por. Aune D. A., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972.

⁵¹ Zob. Łk 1, 46—55 (Magnificat); 1, 68—79 (Benedictus); Ef 1, 3—14; 1 P 1, 3—5.

⁵² Por. Delling G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952, s. 81; Lohse E., *Ein hymnisches Bekenntnis in Kol 2, 13c—15*, W: *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot 1970, s. 427—435.

bodnie je cytując i adaptując, natomiast credo wyraźnie powołuje się na autoritet Starego Testamentu (por. *Kata graphas*- 1 Kor 15, 3—5).

W przypadku hymnów chrystologicznych Nowego Testamentu⁵³ zastanawia dość regularna dwuczęściowość tematyczna. W pierwszej części występują motywy dotyczące ziemskiej egzystencji Chrystusa, w drugiej zaś motyw Jego Zmartwychwstania, wyniesienia lub panowania nad kosmosem.⁵⁴ Znajomość tego schematu ułatwia niekiedy ustalenie zakresu przytaczanego źródła.

Jest rzeczą zrozumiałą, że pierwotny hymn przeszedł próbę adaptacji redaktorskiej i dlatego wymaga rekonstrukcji, która nie zawsze jest łatwym zadaniem. Świadczy o tym rozbieżność w opiniach autorów podejmujących się odtworzenia oryginalnego tekstu hymnicznego.⁵⁵ Zazwyczaj powołują się oni w takich wypadkach na racje formalne i treściowe, np. zasadę paralelizmu, budowę stroficzną, nakładające się schematy treściowe, wyraźne dodatki cytującego itp.⁵⁶ Prawdopodobieństwo rekonstrukcji wzrasta, gdy wyniki uzyskane przy zastosowaniu różnych kryteriów wzajemnie się potwierdzają.

Czasami fragmenty hymniczne występują po sobie seryjnie, stąd należałoby zbadać, czy łączą je jakieś związki. Istnieje bowiem możliwość wykorzystania przez redaktora kilku fragmentów jednego hymnu.⁵⁷ Za pierwotną jednością tychże fragmentów przemawiałyby następujące racje: podobieństwo stylu, słownictwa, a przede wszystkim harmonijny rozwój tematyczny i zwarłość formy połączonych w jedno tekstów hymnicznych.

W pierwotnym „Sitz im Leben”, tzn. w liturgii, hymny były wyrazem uwielbienia i dziękczynienia względem Boga oraz środkiem pouczenia doktrynalnego i motywacją działania etycznego dla chrześcijan. Te zasadnicze funkcje hymnów zaznaczyły się również w ich wtórnym „siedlisku życiowym”, czyli w kontekście literackim Nowego Testamentu. Dla ilustracji przytoczymy kilka najbardziej znamienych przykładów. Hymn listu do Kolosan (1,15—20) występuje w kontekście polemiki ze zwolennikami judaistycznej gnozy (por. 2,16—17). Błędnej nauce, która prowadziła do fałszywego kultu aniołów, przeciwstawia św. Paweł normatywną naukę hymnu o kosmicznej władzy Chrystusa. Hymn spełnia tu rolę argumentu natury doktrynalnej. W innych zaś przypadkach treści hymniczne posłużyły za przesłanki natury parenetycznej. Uniesienie Chrystusa miało stać się wzorem postępowania Jego uczniów. Dla umotywowania parenezy przytoczono fragmenty hymniczne Flp 2,6—11 i 1 P 2, 22—24. Świadczą o tym wyrażenia poprzedzające cytaty hymniczne: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Jezusie Chrystusie” (Flp 2,5); „Do tego bowiem jesteście powołani. Chrystus przecież cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (1 P 2,21). Dziękczynna zaś rola hymnów zaznaczyła się w pozycji, jaką niekiedy zajmują w strukturze listu. Dwa

⁵³ Hymny chrystologiczne nie tylko mówią o Chrystusie, ale również kierują do Niego uwielbienie — zob. Lohfink G., *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?* BZ 18 (1974) 161—179.

⁵⁴ O schemacie „unizienia—wywyższenia” w hymnach Nowego Testamentu pisał: Schweizer E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesu und seinen Nachfolgern*, Zürich 1962, s. 87—109. Por Deichgräber R., dz. cyt., s. 163.

⁵⁵ Charakterystycznym przykładem jest Ef 2, 14—18. Dyskusję na temat tego tekstu omówił: Merklein H., *Zur Tradition und Komposition von Eph 2, 14—18*, BZ 17 (1973) 79—102.

⁵⁶ Ilustracją zastosowania tych zasad może być artykuł: Hunzinger C., *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3, W: Der Ruf Jesu und Antwort der Gemeinde*. Fest. J. Jeremias, Göttingen 1970, s. 142—156.

⁵⁷ Taką hipotezę wysunął R. Bultmann (*Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, W: *Coniectanea Theologica* 11, 1947, s. 1—14) w odniesieniu do 1 P 1, 20 i 3, 18 nn.

hymny (Ef 1,3—14; Kol 1,15—20) wchodzą w zakres epistolarnych dziękczynień Pawłowych.⁵⁸

III. WPLYW HYMNODYKI JUDAIZMU I HELLENIZMU NA HYMNY NOWEGO TESTAMENTU

Zawycząc człowiek zwraca się do Boga z uwielbieniem, dziękczynieniem lub prośbą. Uwielbienie zaś najpełniej wypowiada w hymnie. Nic więc dziwnego, że jest on często stosowaną formą w światowej literaturze religijnej. F. Heiler, w obszernej monografii na temat modlitwy, dochodzi do następującego wniosku: „W pełni wykrystalizowanej formie hymn jest czymś charakterystycznym dla starożytnych religii rytualnych; zaczątki zaś hymnu występują zarówno u ludów pierwotnych, jak również u tych ludów, które nie doszły do złożonego systemu sakralnego”.⁵⁹

Hymny wczesnego chrześcijaństwa należałyby więc badać w kontekście hymnodyki tych kręgów religijnych, które z chrześcijaństwem łączyły ściślejsze powiązania. Fakt, że wyrosło ono na gruncie judaizmu palestyńskiego, za pośrednictwem zaś diaspory weszło w kontakt ze światem hellenistycznym, wyznacza kierunek poszukiwań na odcinku historii formy hymnów Nowego Testamentu.⁶⁰

Powszechnie wiadomo, że liturgia synagogałna wywarła znaczny wpływ na wczesnochrześcijańską liturgię słowa, o czym między innymi świadczy 1 Kor 14.⁶¹ Z kolei liturgia synagogałna czerpała wzorce z liturgii świątynnej, zwłaszcza w przypadku stosowania psalmów.⁶² Rabbi Jose ben Chalafta (pierwsza połowa II wieku) pisze o tzw. *Zemiroth* (Ps 145—150) jako części składowej codziennej liturgii synagogałnej. Oprócz psalmów Starego Testamentu dość często posługiwano się w niej modlitwą uwielbienia, tzw. *berahah*, która pod względem struktury upodabnia się do hymnów.⁶³ W niektórych przypadkach łączy obydwie formy wspólna formuła wprowadzająca typu *bārūk jhwh*.⁶⁴ Istnieją racje, by przypuszczać, że w liturgii synagogałnej diaspory egipskiej prak-

⁵⁸ Zakres epistolarnych dziękczynień Pawłowych omówił: Sanders J. T., *The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus*, JBL 81 (1962) 348—362. Zwrócił on również uwagę na obecność materiału hymnicznego w zakresie niektórych dziękczynień (s. 361—362).

⁵⁹ Heiler F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1920, s. 157.

⁶⁰ Por. Kroll J., dz. cyt., s. 3—4; Wilder A. N., *Early Christian Rhetoric*, London 1964, s. 97—125.

⁶¹ Por. Oesterley W. O., *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925; Rankin O. S., *The Extent of the Influence of the Synagogue upon Christian Worship*, Journal of Jewish Studies 1 (1948—49) 27—32; Dugmore C. W., *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Westminster 1964; Werner E., *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, London—New York 1959.

⁶² Por. Oesterley W. O., dz. cyt., s. 73—76.

⁶³ Przypuszcza się nawet, że praformą hymnu była *berakah* — por. Arens A., *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesang*, Trier 1961, s. 11—15; Audet J. P., *Esquisse historique du genre littéraire de la „bénédiction” juive et de „l’eucharistie” chrétienne*, RB 65 (1958) 371—399, szczeg. s. 376.

⁶⁴ W modlitwach synagogałnych z reguły występuje formuła o charakterze bezpośrednim („błogosławiony jesteś, Jahwe), podczas gdy w Starym Testamencie zdecydowanie przeważa formuła pośrednia („błogosławiony Jahwe”) — por. Towner W. S., „Blessed be Yhwh” and „Blessed art Thou Yhwh”, CBQ 30 (1968) 386—399.

tykowano zwyczaj wykonywania lokalnych kompozycji hymnicznych.⁶⁵ Tego typu psalmy powstawały tak w kregach sekciarskich, które zerwały z kultem świątynnym przenosząc akcent na liturgię słowa (np. Hodajot z Qumran), jak w judaizmie ortodoksyjnym (np. Psalmy Salomona).⁶⁶ Psalmodia późnego judaizmu wyrosła na gruncie psalmodii kanonicznej i mimo pewnych różnic łączy je wiele cech wspólnych.⁶⁷ Odtwarzając przeto prehistorię formy hymnów Nowego Testamentu wypada zacząć od hymnodyki starotestamentalnej, a następnie przejść do psalmodii późnego judaizmu.

Pierwsze wnikliwe studium na temat formy hymnów Starego Testamentu zawdzięczamy H. Gunkelowi, który uznał je za najważniejszy gatunek liryki Izraela.⁶⁸ Badania twórcy *Formgeschichte*, zmierzające do opisu charakterystycznych elementów hymnu biblijnego, opierały się głównie na materiale psalmów kanonicznych. Na drodze pewnej abstrakcji wyróżnił on istotne elementy formy hymnicznej: 1. wprowadzenie czyli wezwanie do uwielbienia Boga; 2. osnowę hymnu; 3. hymniczne zakończenie. Pierwszy element przybiera najczęściej formę samozachęty lub rozkazu skierowanego do innych, by wielbić Boga. Może nim być także formuła typu *bārūk jhwh*. Drugi element pełni rolę motywacji uwielbienia i łączy się z wprowadzeniem poprzez zdanie przyczynowe (łącznik *kî*), względne lub imiesłowowe. W zasadzie wyszczególnia on przymioty i stwórczo-zbawcze dzieła Boga. Trzeci element, podobnie jak pierwszy, występuje w kilku wariantach. Czasami powtarza częściowo lub w całości hymniczne wprowadzenie, innym razem rekapitułuje zasadnicze motywy uwielbienia lub przybiera formę błogosławieństwa, wezwania, *halleluja* itp.

K. Koch wyróżnił dodatkowo w hymnach Starego Testamentu tzw. zapowiedź tematyczną, następującą po wprowadzeniu, która stanowi syntezę teologii hymnu i zapowiada motywy części zasadniczej.⁶⁹ Kolejne próby podziału tekstów w zakresie gatunku hymnicznego nie przyniosły zadowalających i jednoznacznych rezultatów.⁷⁰ Na uwagę zasługuje tu praca C. Westermanna, który usiłował wykazać, że Gunkelowskie hymny i psalmy dziękczynne stanowią jedną grupę tekstów z uwagi na podobną strukturę, ale w zamian dzieli ją na uwielbienie opisowe i narracyjne.⁷¹ Proponowany podział jednak się nie przyjął, ponieważ uwzględnia raczej treściowe, a nie formalne. Niemniej praca C. Westermanna wykazała płynność granic między uwielbieniem i dziękczynieniem w religijnej liryce Izraela.

Hymny Starego Testamentu, jak to wynika z badań H. Gunkela, cechuje bo-

⁶⁵ Racje dla tej hipotezy podaje: Hengel M., *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palestina*, W: *Tradition und Glaube*, Fest. K. G. Kuhn, Göttingen 1971, s. 162—164.

⁶⁶ Por. Holm-Nielsen S., *Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomos*, W: *Bibel und Qumran*, Fest. H. Bardtke, Berlin 1968, s. 112—131.

⁶⁷ Por. Holm-Nielsen S., *The Importance of Late Jewish Psalmody for Understanding of Old Testament Psalmic Tradition*, *Studia Theologica* 14 (1960) 1—53.

⁶⁸ Gunkel H., *Formen der Hymnen*, *Theologische Rundschau* 20 (1917) 265—304; *tenze, Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966, s. 32—94. Znaczenie prac Gunkela dla badań nad hymnami omówił: Klatt W., *Herman Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969, s. 241—252.

⁶⁹ Koch K., *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Biblexegese*, *Neukirchen* 1967, s. 198—199.

⁷⁰ Por. Lipiński E., *Psaumes. Formes et genres littéraires*, *SDB IX* (1973) kol. 7—15.

⁷¹ Westermann C., *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968, s. 20—

gactwo wyrażen imiesłowowych, względnych i atrybutów hymnicznych. Pod tym względem upodabniają się one do hymnicznych kompozycji babilońskich, egipskich i greckich. Zdania hymnów psalterza są na ogół krótkie i luźno ze sobą powiązane. Zazwyczaj posiadają charakter narracyjny (tzw. *Er-Psalmen*) i historyczny (orzeczenie w formie perfectum lub narracyjnym imperfectum). Rytm poezji hebrajskiej opiera się na ilości zgłosek akcentowanych (tzw. rytm techniczno-zewnętrzny) i na paralelizmie członów (tzw. rytm logiczno-wewnętrzny). Ilość zgłosek powtarza się regularnie w stychach według ustalonych schematów. Stychy zaś łączą się w strofy wyznaczone przez rytm i treść.⁷²

Na temat „Sitz im Leben” psalmów Starego Testamentu w ogóle, a hymnów w szczególności, wypowiadało się wielu autorów.⁷³ Według powszechnie przyjętej opinii większość hymnów powstała dla potrzeb liturgii. Trudno jednak powiedzieć, czy od początku istniały one w takiej formie, jaką znamy z psalterza. Zdaniem F. Crüsemanna do niewoli babilońskiej występowały, niezależnie od siebie, dwa typy hymnu kolektywnego (imiesłowowy i rozkazujący), które później połączono w jeden.⁷⁴

Psalmodię późnego judaizmu, którą reprezentują głównie Psalmi Salomona i Hodajot, cechuje wyraźna dezintegracja gatunków. Pojawiają się tu kompozycje gatunkowo mieszane, co bardzo utrudnia ich klasyfikację pod względem formy. Występujące gatunki nawiązują do wcześniejszych wzorców i w zasadzie od nich nie odbiegają. Części hymniczne, podobnie do innych, przeszły jednak pewną ewolucję. Daje się zauważyć częściowy zanik hymnicznego wprowadzenia, a przez to uwielbienie przechodzi w wyznanie o subiektywnym zabarwieniu. Świadczą o tym częste rozważania na temat stosunku psalmisty do Boga oraz zachęty i pouczenia typowe dla literatury mądrościowej.⁷⁵ Refleksyjny ton hymnów wpłynął wydatnie na zmianę konstrukcji zdaniowych. W miejsce krótkich, jedrnych i luźno ze sobą połączonych wyrażen pojawiają się długie okresy zdaniowe, które sprawiają wrażenie łańcuchów zdań pobocznych, kolejno sobie przyporządkowanych. Wynikiem tego między innymi jest brak regularnego metrum, niejednolita długość stychów i zanik wyrazistości w budowie stroficznej.⁷⁶ Autorzy tych kompozycji wykorzystali jednak w dużej mierze frazeologię i tradycje tekstów Starego Testamentu nadając im piętno biblijne.⁷⁷

Refleksyjny charakter psalmodii późnego judaizmu tłumaczono jej specyficznym „Sitz im Leben”. L. Jansen uważa, że powstała w kręgu mądrościowym i służyła religijnemu pouczeniu poza liturgią.⁷⁸ Podobną opinię podziela S. Mowinckel w odniesieniu do psalmów, które określa mianem „learned psalmo-

⁷² Na temat właściwości poezji biblijnej zob. Schökel L. A., *La poésie hébraïque*, W: DSB VIII (1967) kol. 49—90.

⁷³ Na szczególną uwagę zasługuje: Mowinckel S., *The Psalms in Israel's Worship*, I—II, Oxford 1967.

⁷⁴ Crüsemann F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969, s. 19—154.

⁷⁵ Por. Jansen H. L., *Die spätjüdische Psalmendichtung ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben“*, Oslo 1937, s. 46—55; Morawe G., *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran*, Berlin 1960, s. 68—78; tenże, *Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (1 QH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen im AT und im Spätjudentum*, *Revue de Qumran* 4 (1962—63) 233—254.

⁷⁶ Por. Carmignac J., *Étude sur les procédés poétique des hymnes*, *Revue de Qumran* 8 (1960) 515—532.

⁷⁷ Tenże, *Les citations de l'Ancient Testament et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les hymnes de Qumran*, *Revue de Qumran* 2 (1957) 357—393.

⁷⁸ Jansen L. H., dz. cyt., s. 95—133.

graphy".⁷⁹ W związku z tym powstaje pytanie co należy rozumieć przez liturgię tego okresu. Przy założeniu, że była nią wyłącznie świątynna liturgia ofiarnicza, można się zgodzić ze zdaniem powyższych autorów. Problem jednak jest bardziej złożony, niż się przypuszcza. Powszechnie bowiem wiadomo, że w późnym judaizmie, obok liturgii świątynnej, rozwijała się synagogalna liturgia słowa, która prawdopodobnie stała się źródłem nowych form liturgicznych i okazją dla adaptacji wcześniejszych.⁸⁰ Tego typu liturgia, ze zrozumiałych względów, cieszyła się dużym powodzeniem w kręgu qumrańskim.⁸¹ Ze świadectwa zaś Filona Aleksandryjskiego (*De vita cont.*) wynika, że alegoryczna homilia do tekstów biblijnych oraz śpiew hymnów stanowiły zasadnicze elementy liturgii terapeutów. Być może więc ten nowy typ liturgii odegrał rolę w ewolucji religijnej liryki Izraela, ponieważ celem liturgii słowa, oprócz uwielbienia Boga, było również pouczenie wiernych, co tłumaczyłoby mądrościowo-refleksyjny charakter psalmodii powstałej na tym podłożu.⁸²

Hymny Nowego Testamentu pod niektórymi względami bardziej zbliżają się do hymnów starotestamentalnych niż psalmodii późnego judaizmu. Świadczy o tym czystość gatunku, zwięzłość zdań i brak elementów refleksyjnych. Tylko Ef 1, 3—14 i 1 P 1, 3—5 stanowiłyby wyjątek w tym zakresie, ponieważ przez rozbudowaną konstrukcję zdaniową bardziej przypominają kompozycje hymnów qumrańskich.⁸³ Nadto niemal wszystkie hymny nowotestamentalne kwalifikują się jako tzw. *Er-Psalmen* (podmiot w 3 os. l. poj.). W niektórych zaś dość wyraźnie odzwierciedla się struktura hymnów Starego Testamentu.⁸⁴ Zanik jednak hymnicznego wprowadzenia świadczyłby o wpływach psalmodii późnego judaizmu.

Niewiele jeszcze można powiedzieć o wpływach hymnodyki pogańskiego hellenizmu na hymny wczesnego chrześcijaństwa, gdyż w dalszym ciągu brak opracowań na ten temat, choć już w 1921 roku J. Kroll pisał o ich potrzebie.⁸⁵ Zapewne kontakt chrześcijaństwa ze światem pogańskim zaznaczył się także w tym zakresie, aczkolwiek nie w tej mierze co z judaizmem. Wiadomo, że w kulcie pogańskim przypisywano hymnom znaczną rolę. Wykonanie ich powierzano specjalnym chórom, a członków nazywano *hymnodoi*. W kulcie Dionizosa niemałe znaczenie odgrywali tzw. *hymnodidaskaloi*.⁸⁶ Tylko nieliczne hymny hellenistyczne z epoki wczesnego chrześcijaństwa przetrwały do naszych czasów, ale znawcy twierdzą, że kontynuują one tradycje wcześniejszej hymnodyki greckiej.⁸⁷ I. des Places omawia dwa hymny, które zbliżają się czasowo

⁷⁹ Mowinckel S., dz. cyt., t. 2, s. 104—125.

⁸⁰ Początki synagogi i kultu synagogalnego owiane są tajemnicą. Niektórzy dopatrują się ich w czasach niewoli babilońskiej, lub wkrótce po niej. Dyskusję na ten temat omówił: Rowley H. H., *Worship in Ancient Israel*, London 1967, s. 213—245; Hruba K., *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution*, Zürich 1971, s. 9—22.

⁸¹ Por. Haag H., *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, *Archiv für Liturgie-Wissenschaft* 10 (1967) 78—109.

⁸² Tezę tę wysunął Holm-Nielsen S., *The Importance of Late Jewish Psalmody for Understanding of Old Testament Psalmody Tradition*, *Studia Theologica* 14 (1960) 9 nn.

⁸³ E. Norden (*Agnostos Theos*, Darmstadt 1971, s. 253) uważał Ef 1, 3—14 za najbardziej monstrualną konstrukcję zdaniową, jaką spotkał w języku greckim. Natomiast K. Kuhn (*Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, NTS 7 (1960—61) 334—336) wskazał na podobieństwa z hymnicznym stylem tekstów qumrańskich.

⁸⁴ Por. przyp. 51.

⁸⁵ Kroll J., dz. cyt., s. 3.

⁸⁶ Por. Dellling G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952, s. 81—83.

⁸⁷ Des Places I., *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, Bib 38 (1957) 113—129.

do epoki Nowego Testamentu:⁸⁸ pierwszy na cześć Zeusa, autorstwa Kleantesa (ok. roku 334—332 przed Chr.), drugi na cześć Izis, pochodzący od Mezomeda (ok. 135 roku po Chr.). Na uwagę zasługuje struktura tychże hymnów: wezwanie skierowane do bóstwa, część wyszczególniająca epitety i dzieła bóstwa oraz prośba. Charakterystyczna dla hymnów pogańskich polinomia (bogactwo tytułów boskich) prawdopodobnie tłumaczy się świadomością niepoznawalności bóstwa. Hymny chrześcijańskie, uwielbiające objawionego Boga, różnią się pod tym względem dość wyraźnie. Inna jest również motywacja uwielbienia, jak słusznie zauważa G. Dellling.⁸⁹ Hymny chrześcijańskie są wyrazem spontanicznego i bezinteresownego uwielbienia, podczas gdy w hymnach pogańskiego hellenizmu służy ono przede wszystkim dla zyskania sympatii bóstwa i stanowi preludium prośby. Mimo sygnalizowanych różnic dają się zauważyć również punkty styczne, które szczególnie uwidacznia hymn na cześć mądrości Boga (Rz 11, 33—36), najbardziej hellenistyczny pod względem struktury i treści z hymnów Nowego Testamentu.⁹⁰ Fakt, że wiele hymnów nowotestamentalnych zbliża się do prozy artystycznej, prawdopodobnie należałoby tłumaczyć wpływami hymnodyki hellenizmu.⁹¹

⁸⁸ Tamże. Hymn na cześć Zeusa wydaje się posiadać wyrazistszą budowę formalną.

⁸⁹ Dellling G., dz. cyt., s. 83.

⁹⁰ Por. Bornkamm G., *Der Lobpreis Gottes Röm 11, 33—36*, W: *Das Ende des Gesetzes*. Paulusstudien, München 1966, s. 70—75; Deichgräber R., dz. cyt., s. 61—64.

⁹¹ Tak przypuszczają: Kroll J., dz. cyt., s. 8; Schattenmann J., *Studien zum neutestamentlichen Proshymnus*, München 1965.