

7) Krew Pamiątki Eucharystycznej. W znanym tekście A I 66, 2. 3 Justyn mówi o krwi, którą Jezus przybrał dla naszego zbawienia i która w przemianie Eucharystii jest krwią wcielonego Jezusa. Powołuje się przy tym na słowa konsekracji kielicha przez Jezusa według Mt 26, 28⁸. Jezus przekazał nam sprawowanie kielicha „wśród modłów eucharystycznych na pamiątkę krwi swojej” (D 70, 4). Można tu widzieć odniesienie do Pawłowego tekstu w 1 Kor 11, 25.

W kontekście wyżej przedstawionej nauki Justyna o krwi Chrystusa, interpretacja Rdz 49, 11 o krwi winogron ma charakter wyraźnie chrystologiczny i jest — według naszego Apologety — dowodem na Bóstwo Jezusa i Jego dziewicze poczęcie. Częste powoływanie się na ten tekst świadczy, że Justyn przywiązywał doń dość dużą wagę w dyskusji chrystologicznej, zwłaszcza z żydami.

Nauka Justyna uległa wpływom stoicyzmu⁹. Jako filozof chciał połączyć filozofię z chrześcijaństwem. Niemniej jednak trzeba zwrócić uwagę na Justyna jako interpretatora Pisma Świętego¹⁰. W jakim stopniu w swoich wywodach biblijnych odzwierciedlał egzegezę judaizmu palestyńskiego, pozostaje — mimo pewnych już prac na ten temat¹¹ — jeszcze do zbadania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁸ Por. A. J. Bellinzoni, *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr* (Suppl. NT 17), Leiden 1967.

⁹ Por. R. Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

¹⁰ Na temat inspiracji Pisma Świętego u Justyna por. A. Gomez Nogueira, *La inspiration biblico-profética en el pensamiento de San Justin*, „Helmantica” 18 (1967) 55—87; J. Chmiel, *L'inspiration biblique chez Saint Justin*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977) 155—164.

¹¹ Por. W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63—84), (Quaderni di Vetera Christianorum 14), Bari 1979.

Ks. Kazimierz Hoła

PRZEKŁADY SŁOWA „MYSTERION” W ŁACIŃSKICH TŁUMACZENIACH BIBLIJNYCH

1. DLACZEGO PRZEKŁAD NA SACRAMENTUM LUB NA MYSTERIUM?

Greckie słowo *mystērion* odegrało ważną rolę w dziejach teologii chrześcijańskiej. Przełożone zostało bowiem w piśmiennictwie chrześcijańskim na łacińskie *sacramentum*, które stało się później

fachowym terminem teologicznym na oznaczenie owego wydarzenia zbawczego, jakie w naszym dzisiejszym języku nazywamy sakramentem. Pierwszy chrześcijański przekład *mysterium* na *sacramentum* dokonany został, jak wiadomo, w tłumaczeniach Biblii. Z faktem tym wiąże się szereg ciekawych problemów. Antycypując rezultaty dociekań, które zostaną przedłożone w dalszym toku niniejszego artykułu, zauważmy najpierw, że podstawowa treść znaczeniowa wyrażu *mystērion* jest odmienna od analogicznej treści terminu *sacramentum*. Nadto, precyzując rzecz bliżej, dodajmy, że starołacińskie tłumaczenia Biblii pochodzenia afrykańskiego, zwane Afrą, przekładają *mystērion* prawie zawsze na *sacramentum*¹, natomiast w tłumaczeniach obszaru europejskiego bywa różnie: starołacińskie tłumaczenia zwane Italą oddają *mystērion* niekiedy przez zapożyczone z greckiego słowo *mysterium*, innym razem znów przez *sacramentum*²; podobnie rzecz się przedstawia w Wulgacie, która jednak już przeszło dwukrotnie częściej przekłada *mystērion* przez *mysterium* niż przez *sacramentum*. Powstają w związku z tym pytania: jak, tzn. na jakiej podstawie doszło do przekładu *mystērion* na *sacramentum*, a następnie dlaczego wymienione tłumaczenia w pewnych przypadkach przekładają *mystērion* na *sacramentum*, w innych zaś posługują się zapożyczonym z greckiego słowem *mysterium*? Zdaniem poważnych uczonych sprawa ta nie została dotąd zadowalająco wyjaśniona. Skłania to do podejmowania dalszych dociekań zmierzających do rozwiązania problemu. Zadaniu temu ma właśnie służyć niniejszy artykuł. Autor pragnie przedłożyć w nim rezultaty własnych poszukiwań, które, jak sądzi, rozwiązanie to przybliży. Przed wyłożeniem właściwej próby hipotetycznego rozwiązania problemu uważa jednak za celowe przedłożenie wyników badań prowadzonych przez autorów zajmujących się tą kwestią.

2. REZULTATY DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Autorzy zajmujący się sformułowanymi wyżej problemami zstawnawiają się najpierw, dlaczego najstarsze afrykańskie przekłady łacińskie Biblii tłumaczą, jak wspomniano, prawie zawsze *mystērion* na *sacramentum*. Dla wyjaśnienia tego faktu podają jako powód, że ówczesne chrześcijaństwo przyjmując pozycję obronną w odniesieniu do pogan unikało wyrażań, które trąciły „pogaństwem”, do ta-

¹ Zob. J. Finken-zeller, Sakrament. III — Dogmengeschichtlich, w: LThK² 9,221.

² Trudno ustalić dokładnie proporcję tych przekładów, gdyż z dostępnej dzisiaj, wydawanej przez OO. Benedyktynów z Beuren *Vetus Latina* ukazało się dotąd kilka tomów, zawierających niewielką część z zaplanowanej całości. Zob. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań 1973, s. 68.

kich zaś należał niewątpliwie termin *mysterium* używany w literaturze łacińskiej m.in. na oznaczenie pogańskich misteriów religijnych. Wymieniona racja odpowiada wprawdzie — i jak się wydaje zadowalająco — na pytanie, dlaczego w najstarszych przekładach łacińskich Biblii nie posłużono się odpowiednikiem *mysterium*, jednakże nie tłumaczy, dlaczego zastosowano termin *sacramentum*. Wyjaśnieniem mogłoby być tutaj tylko wykazanie, w jaki sposób *sacramentum* znaczeniowo odpowiednik dla *mystērion*. I tutaj zaczynają się poważne trudności. Zasadnicza trudność, jak zaznaczono we wstępie do niniejszej kwestii, polega bowiem na tym, że podstawowe, etymologiczne znaczenie słowa *mystērion* (= tajemnica) jest różne od analogicznego znaczenia słowa *sacramentum* (= święte). Jeśli jednak Afra, a później Itala i Wulgata, faktycznie przekłada jedno na drugie, to musiało już chyba wcześniej nastąpić zrównanie albo przynajmniej zbliżenie ich znaczeń. Powstaje w związku z tym szereg dalszych pytań: jaki był przebieg tego zjawiska i w jakim kierunku zmierzał? Czy *mystērion* zbliżyło się w swym rozwoju semantycznym do *sacramentum*, czy też odwrotnie? A może wzajemnie zbliżyły się one do siebie?

Próby rozwiązania tych problemów podjęto już przed ostatnią wojną światową. Zapoczątkowała je hipoteza J. Ghellincka i E. Backera³, dotycząca nieco innego zagadnienia, mianowicie procesu chrystianizacji pojęcia *sacramentum*. Według nich punktem wyjścia dla chrystianizacji wymienionego terminu (i odpowiadającego mu pojęcia) było klasyczne jego rozumienie jako przysięgi, pisarzem zaś, który odegrał decydującą rolę w jego rozwoju, miał być Tertulian. Zdaniem ich wyszedł on od wzmiankowanego znaczenia klasycznego tj. przysięgi wojskowej — *sacramentum militiae*, a następnie inspirując się ideą służby Chrystusowej — *militia Christi*, zastosował termin *sacramentum* do chrztu, który uznał za przysięgę *par excellence*: jest ona według niego konsekracją i zaangażowaniem się przyrównywalnym do poświęcenia się — *devotio*. W ten sposób Tertulian miał otworzyć drogę do dalszego rozwoju znaczenia terminu *sacramentum*, tj. w szczególności do zastosowania go do pojęcia inicjacji chrześcijańskiej⁴.

Hipoteza ta spotkała się z ostrą krytyką m.in. ze strony takich autorów, jak M. Sainio i A. Kolping. Zarzucono jej przypisywanie przesadnej roli Tertulianowi, nieliczenie się z faktem występowania słowa *sacramentum* o określonym znaczeniu w pierwszych przekładach Biblii oraz zbyt słabe oparcie w źródłach, ze względu na ograniczoną ilość miejsc, w których *sacramentum* zastosowane jest

³ Por. R. Braun, „*Deus christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Paris 1962, s. 436 n.

⁴ Relacjonuję za: R. Braun, dz. cyt. s. 435, przyp. 2.

w odniesieniu do chrztu; toteż dzisiaj hipoteza ta nie jest już podtrzymywana⁵.

Kontynuując już po wojnie dociekania nad problemem chrystianizacji słowa *sacramentum*, ciekawą hipotezę wysunął cytowany wyżej A. Kolping. Zdaniem jego *sacramentum* stało się wyrażeniem potocznym w języku mówionym Afryki rzymskiej ze swym pierwotnym znaczeniem „uświęcającego środka”⁶. Na szczególną uwagę zasługuje w tej hipotezie słuszne, jak się wydaje, spostrzeżenie, że rozwój językowy jakiegoś słowa i pojęcia nie ogranicza się do samego języka pisanego.

Rozwiązanie problemu przekładu *mystērion* na *sacramentum* przybliżyły natomiast więcej dociekania prowadzone w okresie wojennym i powojennym przez M. Sainio, C. Mohrmanna i M. Verhelijena. Sainio, a później Mohrmann, zwrócił uwagę na mało znany przez leksykografów sens słowa *sacramentum*, mianowicie zauważył, że u pewnych pisarzy pogańskich I i II wieku jest ono używane w znaczeniu „więzi świętej i prawnej”, „unii świętej”. Opierając się na tym spostrzeżeniu Sainio doszedł do wniosku, że punktem wyjścia dla chrześcijańskiego znaczenia *sacramentum* była „jedność” zawarta w więzi zamkniętych społeczności religijnych, które określało przedchrześcijańskie znaczenie słowa *mystērion*. W tym założeniu był więc rzeczą zrozumiałą przekład *mystērion* na *sacramentum* o bliskoznacznym sensie więzi świętej⁷. Wychodząc z podobnego założenia Mohrmann wysunął przypuszczenie, że zbliżenie znaczeniowe między *mystērion* a *sacramentum* nastąpiło w języku wspólnot chrześcijańskich II wieku, wtedy gdy *mystērion* ewoluując od idei teologicznej abstrakcyjnej, jaką oznaczało w Nowym Testamencie, przybrało sens bardziej konkretny, tj. sens więzi świętej i prawnej, charakterystyczny dla słowa *sacramentum* u wzmiankowanych pisarzy pogańskich I i II wieku. Taki sens sprzyjał zastosowaniu słowa *sacramentum* przez tłumaczy greckiej Biblii w miejscach, gdzie *mystērion* oznacza unię mistyczną Chrystusa z wiernymi, jak np. w Kol 1,27. Vice versa zaś *sacramentum*, zdaniem Mohrmanna, uległo powszechnemu zjawisku morfologicznemu, polegającemu na osłabieniu sensu konkretyzującego przyrostka *-mentum*, który w późniejszej łacinie stał się prostym przyrostkiem nominalnym, nie mającym ścisłego znaczenia. W ten sposób *sacramentum* mogło zacząć oznaczać po prostu „rzecz święta” — *sacrum*, dzięki czemu mogło zostać wyeliminowane wyrażenie *sacrum*, *sacra*⁸. Wreszcie Verhelijen dla wyjaśnienia zrównania *sacramentum*-*mystērion* odwołał się do żydowskiej prehistorii *sacramentum* chrześcijańskie-

⁵ Tamże, s. 437.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, przyp. 4; s. 438 przyp. 1.

go. Zdaniem Verhelijęna zdumiewające i niewytłumaczalne byłoby przekładanie słowa *mystērion* o znaczeniu „sekrety” na termin *sacramentum* o znaczeniu „pieniężnego zastawu” czy „unii świętej”; zaczął tedy szukać rozwiązania na innej drodze, mianowicie w judaizmie i literaturze rabinistycznej. W rezultacie poczynionych poszukiwań stwierdził, że u Symmachusa i Teodocjana *mystērion* stosowane jest wielokrotnie jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *sōd*, które w Biblii występuje w takich znaczeniach, jak: „społeczność”, „zgrupowanie”, „obrada”, „plan”, „zamiar”, „zaufanie”, „sekrety”, „intymność”. Kontynuując dalej swe dociekania Verhelijęn doszedł do wniosku, że szczególną rolę w procesie zrównania *mystērion* z *sacramentum* odegrało *sōd* w Ps 25 (24),14, bowiem literatura rabinistyczna zaaplikowała ten wiersz do obrzezania, które w mowie potocznej nazywano również pieczęcią. Tej to synagogalnej *sōd—mystērion* = pieczęci chrześcijanie przeciwstawili swoją „pieczęć”, tj. chrzest. Słowo *signaculum*, jakim tę „pieczęć” oznaczano, zasugerowało z kolei dla pierwotnego wyrazu *sōd—mystērion* termin *sacramentum*, bowiem jego znaczenie „więzi świętej” czyniło je szczególnie podatnym dla oddania sensu pojęcia *sōd*. W następstwie takiego zrównania między *sōd* a *sacramentum* łaciński ten termin stał się ostatecznie zdolnym przyjąć znaczenie „tajemnicy” istotne dla *mystērion*⁹.

3. PRÓBA WŁASNEGO ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Przedłożone tutaj rezultaty badawczych poszukiwań wnoszą sporo światła do interesującego nas zagadnienia, niemniej jednak wiele problemów pozostawiają bez odpowiedzi względnie nie rozwiązują ich zadowalająco. Nie od rzeczy będzie tedy podjęcie próby skonstruowania hipotezy, która by sprawę posunęła dalej naprzód. W hipotezie tej starać się będziemy wykorzystać słuszne, według naszego mniemania, rezultaty dotychczasowych badań, uzupełniając je jednak wynikami własnych dociekań, a następnie harmonizując jedne i drugie w logiczną całość.

a. Przekład *mystērion* na *sacramentum* w tłumaczeniach afrykańskich

Przekład *mystērion* na *sacramentum* był możliwy na zasadzie pokrewieństwa znaczeniowego między owymi terminami, przy czym w grę mogło wchodzić jedno lub więcej pokrewieństw dostrzeżonych przez wymienionych uprzednio badaczy. Sądzymy jednak, że pokrewieństwa te stanowią w rzeczywistości słabą podstawę do przekła-

⁹ Tamże, s. 438.

du. Bowiem ze sensem „więzi świętej”, czy „unii świętej”, do jakiego odwołują się hipotezy wysunięte przez Sainio, Mohrmanna i Verhelijena, spotykamy się rzadko, zarówno w biblijnym *mystērion*, jak i w *sacramentum* u cytowanych pisarzy pogańskich I i II wieku. Wydaje się, że o wiele mocniejszą podstawą dla przekładu było inne pokrewieństwo znaczeniowe, na jakie nie zwrócili dotąd uwagi — jak można na podstawie dostępnej literatury sądzić — badacze zajmujący się naszym problemem. Starowią je z jednej strony właśnie sens „świętości” zawarty również w słowie *mystērion*. Nie był to wprawdzie sens pierwotny, niemniej jednak wymienione słowo bywało używane przez starożytnych pogańskich pisarzy na oznaczenie świętych sprzętów i przedmiotów, zwłaszcza rekwizytów wiezionych podczas słynnych misteriiw pogańskich do Eleusis, a także na oznaczenie przysięgi wojskowej¹⁰, w tych znaczeniach cecha świętości zawarta była w sposób b. mocny. Z drugiej zaś strony w łacińskim terminie *sacramentum*, używanym pierwotnie na oznaczenie przysięgi wojskowej, zawarta była cecha nie tylko świętości, lecz i tajemniczości; żołnierze bowiem przez przysięgę zobowiązywali się m.in. do zachowania tajemnic wojskowych. wymienione pokrewieństwa stwarzały tedy wystarczającą podstawę do przekładu *mystērion* na *sacramentum* i odwrotnie. Sam przebieg przekładu mógł się oczywiście urzeczywistniać na wiele rozmaitych sposobów. Możemy sobie wyobrazić, że słowo *mystērion* w znaczeniu „święte rekwizyty” lub „święta przysięga wojskowa” zostało przetłumaczone w żywej mowie na *sacramentum*; odwrotnie także *sacramentum* w znaczeniu „świętej przysięgi” przeniesiono na *mystērion*. Zarazem jednak na *sacramentum* przeniesiono cechę tajemniczości, podstawową w oryginalnym *mystērion*, lecz utajoną i w konsekwencji mniej lub więcej domyślną w oryginalnym *sacramentum*. Z czasem jednak cecha ta uzyskała prawo „równego obywatelstwa”, a wreszcie stała się cechą dominującą, tak że *sacramentum* zaczęło oznaczać przede wszystkim rzecz tajemniczą, lecz zarazem i świętą. Oddziaływanie *sacramentum* na *mystērion* spowodowało natomiast, że cecha świętości doszła w nim mocniej do głosu; zachowało ono jednak na stałe swe pierwotne, dominujące znaczenie tajemnicy. Tak dokonany proces przekładu w mowie żywej został następnie odzwierciedlony w przekładach pisemnych. Nie są jednak wykluczone nieco inne sposoby przekładu: równie dobrze można sobie wyobrazić odwrotną kolejność jego faz, tzn. że najpierw przekład został dokonany na piśmie, a następnie znalazło to odzwierciedlenie w mowie żywej.

Przedłożone tutaj dociekania pozwoliły dać nam hipotetyczną, lecz — jak się wydaje — dosyć przekonującą odpowiedź na

¹⁰ Zob. *Słownik grecko-polski* pod red. Z. Abramowiczówny, t. III, Warszawa 1962, s. 181 pod hasłem *mystērion*.

pierwsze z postawionych głównych pytań, tj. dlaczego najstarsze afrykańskie tłumaczenia Biblii unikają prawie wszędzie przekładu *mystērion* na *mysterium* i na jakiej podstawie przekładają ów grecki termin na łacińskie *sacramentum*. Dodajmy tu jeszcze, że wyjątkiem od tej reguły jest przekład 2 Tes 2,7: tutaj właśnie *mystērion* tłumaczone jest na *mysterium*. W świetle przedłożonej wyżej naszej hipotezy wyjaśnienie tego odstępstwa nie przedstawia żadnej trudności: *mystērion tēs anomias* w tym tekście oznacza wszakże „tajemnicę nieprawości”, czyli zła, nie mogło więc być oddane przez *sacramentum* oznaczające tajemnicę tak czy inaczej świętą. Nic nie stało natomiast na przeszkodzie, by użyć tu zapożyczonego słowa *mysterium*, które było wyrazem potocznym już u Cycerona dla oznaczenia misterii religijnych (pogańskich). W tym też znaczeniu używa go Tertulian, pierwszy spośród pisarzy chrześcijańskich posługujących się językiem łacińskim, używając zwrotu *sacramenta divina* jako przeciwstawienie do *idolorum mysteria*. Rozróżnienie to, jak się przypuszcza, było odąd potoczne w użyciu w języku wspólnot afrykańskich¹¹.

b. Przekład *mystērion* na *sacramentum* lub na *mysterium* w tłumaczeniu Wulgaty

Pozostał nam teraz do rozwiązania drugi z postawionych problemów, mianowicie, dlaczego łacińskie przekłady Biblii z terenu europejskiego tłumaczą *mystērion* niekiedy na *mysterium*, innym razem znów na *sacramentum*. Ponieważ, jak wspomniano wyżej, źródła dotyczące przekładów wcześniejszych są trudno dostępne, ograniczymy nasze poszukiwania do przekładu Wulgaty; spodziewamy się jednak, że rezultaty tych poszukiwań rzucą właściwe światło również i na przekłady wcześniejsze.

Dociekania nasze rozpoczniemy od analizy porównawczej tekstów Nowego Testamentu, w których występuje *mystērion* przekładane na *mysterium* lub na *sacramentum*, albowiem w nich, jak zobaczymy, znajdziemy pewne kryterium ułatwiające nam z dużym prawdopodobieństwem wyjaśnić tłumaczenie słowa *mystērion* również i w Starym Testamencie.

Bacniejsze przypatrzenie się wymienionym tekstom i porównanie ich ze sobą pozwala wyciągnąć wniosek, że przekład *mystērion* na *sacramentum* występuje wszędzie tam, gdzie chodzi o bliżej określoną tajemnicę objawioną przez Boga. Z tej racji jest to tajemnica święta. Jest nią przede wszystkim Chrystus i Jego dzieło zbawcze i właśnie do tak pojętej tajemnicy świętej zastosowane jest zawsze słowo *sacramentum* w listach Pawłowych. Tak więc w Ef 1,9 n. pisze on o tajemnicy woli Boga według Jego postanowienia, które

¹¹ Por. R. Braun, dz. cyt. s. 436 przyp. 1.

powziął w Chrystusie, aby wszystko na nowo w Nim zjednoczyć; w Ef 3,3 wspomina o tej samej tajemnicy, co wyraża zwrotem, że ją przedtem opisał; w Ef 3,9 mówi o jej wykonaniu; w Ef 5,32 rozprawia o tajemnicy odnoszącej się do Chrystusa i Kościoła; wreszcie w Kol 1,27 i w Tm 3,16 tajemnicą nazywa wprost Chrystusa¹². W pozostałych miejscach w listach Pawłowych, w których w tekście greckim użyte jest *mystērion*, tłumaczone jest ono przez Wulgatę na *mysterium*. We wszystkich tych miejscach nie mamy bowiem do czynienia z „tajemnicą świętą”, jaką oddaje *sacramentum*, tj. z określoną tajemnicą objawioną przez Boga. *Mysterium* będzie więc oznaczać za każdym razem tajemnicę, której brak jest wymienionych przymiotów, a więc, po pierwsze, tajemnicę Bożą czy Chrystusową, ukrytą lub nawet objawioną, nazwaną w ten sposób wyraźnie lub mającą taki charakter na podstawie kontekstu, lecz bliżej, konkretniej nieokreślona; po wtóre zaś wszelką inną tajemnicę, co do której nie ma wzmianki ani z kontekstu wprost nie wynika, że jest przez Boga objawiona. A zatem w Rz 16,25 pisze Paweł o tajemnicy dla dawnych wieków ukrytej, teraz jednak objawionej przez Boga, lecz nie określa, na czym ona polega; podobnie w 1 Kor 2,7 mówi ogólnie o ukrytej tajemnicy mądrości, przeznaczonej przed wiekami ku naszej chwale. W Kol 1,26 wspomina najpierw o tajemnicy ukrytej przed wiekami, dopiero w następnym wierszu określa, że jest nią Chrystus; stąd zrozumiałe jest, że w tłumaczeniu łacińskim *mystērion* w wierszu 26 oddane zostaje przez *mysterium*, a w wierszu 27 przez *sacramentum*. W Kol 2,2 zachęca chrześcijan, by dotarli do tajemnicy Boga, Chrystusa¹³, znów jednak bliżej jej nie określa; podobnie w Kol 4,3 czyni wzmiankę o bliżej nieokreślonej tajemnicy Chrystusowej. W 1 Kor 4,1 wspomina o szafarzach Bożych tajemnic; w 1 Kor 14,2 o mówiących pod wpływem Ducha rzeczy tajemne; w Ef 6,19 o głoszeniu tajemnicy wiary. W Ef 3,4 mówi wprawdzie o tajemnicy Chrystusa, którą — jak wynika z Ef 3,3 — bliżej opisał, lecz rozpatruje ją tutaj niejako w aspekcie rozumowym, tzn. pod tym względem, jak on sam ją rozumie, a więc w odróżnieniu od jej aspektu objawieniowego, stąd znów zrozumiałe jest

¹² We wszystkich cytowanych w artykule tekstach Pisma Św. w języku polskim, z wyjątkiem Kol 2,2 i Mdr 12,5 posługujemy się tłumaczeniem: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych... pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965.

¹³ W tekście greckim występuje kilka odmiennych wariantów. Różnice sprowadzają się do tego, że *mystērion* użyte jest albo w połączeniu z dopełniaczem *tu theou*, albo *tu christou*, albo wreszcie z jednym i drugim. Dopełniacz ten w sposób najbardziej naturalny należy tłumaczyć jako genetivus possessivus, a więc chodzi tu o tajemnicę Boga, Chrystusa. Tak też tłumaczy go krytyczne wydanie Biblii Jerozolimskiej. Zob. *Die Bibel*. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalem Bibel, hrsg. v. D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle, Leipzig 1969, s. 1698.

chyba, że *mystērion* w Ef 3,3 przetłumaczone jest na *sacramentum*, a w Ef 3,4 na *mysterium*. O tajemnicach bez wzmianki, że są objawione przez Boga, pisze następnie Paweł w Rz 11,25 i w 1 Kor 15,51. Wreszcie w 2 Tes 2,7 mówi o działaniu tajemnicy nieprawości. I tu zrozumiałe jest użycie *mysterium*, a nie *sacramentum*, gdyż nie ma mowy o tym, jakoby była to tajemnica objawiona przez Boga.

Ustalone na podstawie analizy porównawczej tekstów św. Pawła kryterium stosowania *mysterium* czy *sacramentum* sprawdza się także w odniesieniu do pozostałych miejsc w Nowym Testamencie, w których w oryginale greckim występuje *mystērion*. Jest to jeden paralelny tekst w Ewangeliach synoptycznych i cztery teksty w Apokalipsie.

W Mk 4,11 Jezus mówił o tajemnicy Królestwa Bożego (w miejscach paralelnych Mt 3,11 i Łk 8,10 termin ten użyty jest w liczbie mnogiej), lecz bliżej jej nie określa; stąd w tłumaczeniach łacińskich mamy *mysterium*.

W Apokalipsie, w 1,29, tajemnicę siedmiu gwiazd i siedmiu świeczników objawia Janowi „podobny do Syna Człowieczego”. Nie dziwi tu użycie *sacramentum*, bo jest to konkretna tajemnica objawiona przez Chrystusa. Natomiast w 10,7 anioł zapowiada, że dokona się (jakaś) tajemnica Boga, lecz jej bliżej nie określa. Zgodnie z naszym kryterium mamy w tłumaczeniu *mysterium*. W 17,5 tajemnicą nazwana jest wprost niewiasta „macierz nierządnic”. Zrozumiałe jest tu użycie w przekładzie *mysterium*, a nie *sacramentum*, gdyż chodzi o „tajemnicę”, która jest przeciwieństwem „tajemnicy świętej”. Wreszcie nieco dalej, w 17,7, gdzie jest mowa o „tajemnicy niewiasty”, słowo *mystērion* ma zupełnie inny sens, albowiem oznacza konkretną tajemnicę objawioną przez Boga za pośrednictwem anioła, a więc znów przetłumaczone jest na *sacramentum*.

A czy da się zastosować nasze kryterium do Starego Testamentu? Zobaczmy, że i w tych księgach tłumaczenie słowa *mystērion* stosuje się do wymienionego kryterium przy wprowadzeniu nieznanych jego uzupełnień.

Mystērion tłumaczone jest na *sacramentum*, podobnie jak w Nowym Testamencie, zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z określoną tajemnicą objawioną przez Boga i z tej racji, jak można wnioskować, noszącą cechy świętości. Znaczenie takie występuje kilka razy w Księdze Daniela, tj. 2,18; 2,30; 4,6; 2,47. W trzech pierwszych spośród wymienionych miejsc *sacramentum* tłumaczące *mystērion* określone jest konkretnie poprzedzającym zaimkiem wskazującym *hoc* (*hoc sacramentum* = ta tajemnica), w czwartym natomiast miejscu słowo to poprzedzone jest zaimkiem *omne* (*omne sacramentum*). Adekwatny jego odpowiednik polski brzmi, jak wiadomo, „wszystek”, „każdy”. Jest to tzw. zaimek przymiotny upowszechniający,

który również, aczkolwiek w mniejszym stopniu niż zaimek wskazujący, określa następujący po nim rzeczownik; zatem i tu tłumaczenie *omne sacramentum* stosuje się do podanej wyżej reguły. W tejże samej Księdze Daniela *mystērion* przekładane jest natomiast na *mysterium* tam, gdzie tajemnica względnie tajemnice objawione przez Boga nie są bliżej określone (2,19; 2,28; 2,29; 2,47), albo też — jak to ma miejsce w 2,27 — chodzi o tajemnicę, która w danym przypadku nie jest (jeszcze) objawiona przez Boga.

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia kilka pozostałych tekstów zawierających *mystērion* tłumaczone na *mysterium* lub na *sacramentum*, w odniesieniu do których zasada, przy pomocy której uzasadniłszy taki czy inny przekład, okazałaby się niewystarczająca; potrzebne więc będzie pewne jej uzupełnienie.

Mystērion na *sacramentum* tłumaczone jest jeszcze w czterech miejscach: Tb 12,7; Mdr 2,22; 6,24; 12,5. Wydaje się, że w miejscach tych przekład taki uzasadniony jest faktem zawierania się w mniejszym lub większym stopniu cechy świętości wynikającej z odniesienia do Boga tajemnicy, o której w danym przypadku jest mowa. Zobaczmy to bliżej. W Tb 12,7 anioł Rafał, będący zwiastunem Boga, mówi do Tobiasza: „Ukrywać tajemnice królewskie jest rzeczą piękną”. Tutaj cecha świętości wynika z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że o tajemnicy takiej mówi wysłannik Boga, a po wtóre, że chodzi o tajemnice królewskie, bowiem, jak wiadomo, król w Izraelu był uważany za świętego pomazańca Bożego, więc i ukrywanie jego tajemnic musiano uważać za coś świętego. Z kolei w Mdr 2,22 natchniony autor mówi najpierw ogólnie o „tajemnicach Bożych”, lecz w drugiej części wiersza określa je bliżej: chodzi o „nagrodę za prawość” i „odpłatę dusz czystych”. Nieco dalej, w 6,22 (w wydaniu łacińskim Wulgaty 6,24) tenże sam autor mówi o „tajemnicach” (domyślnie: mądrości), lecz i one mają bliski związek z Bogiem, gdyż w 7,15 prosi on Go o natchnienie, by dał mu słowa odpowiednie myślom i myśli godne tego, co mu dano.

Ostatni interesujący nas tekst z księgi Mądrości, tj. 12,5, jest b. niejasny i sprawia tłumaczom wiele kłopotu. Tłumaczenie Wulgaty znacznie różni się tutaj od dzisiejszych tłumaczeń. Niemniej ważne jest to, że *mystērion* zawarte w wymienionym wierszu odnosi ona do Boga i przekłada: *a medio sacramento tuo*, co ks. Wujek tłumaczy przez: „z pośrodku tajemnicy Twojej”¹⁴.

Ostatnią pozycję w naszych dociekaniach zajmują wreszcie cztery teksty, w których *mystērion* przetłumaczone jest na *mysterium* z zupełnie oczywistego powodu: chodzi w nich bowiem o tajemnice nie mające odniesienia do Boga, a więc niczym nieuzasadnione by-

¹⁴ Zob. *Pismo święte Starego Testamentu w przekładzie polskim* J. Wujka, Kraków² 1956, s. 735.

łoby stosowanie w ich tłumaczeniu *sacramentum*. Są to: Jdt 2,2; Prz 20,19; Syr 22,22; (w wydaniu łacińskim 22,27); 27,21 (w wyd. łac. 27,24).

Kraków

Ks. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Jan Świsłak

GEOGRAFIA APOSTOLATU BIBLIJNEGO W POLSCE W OSTATNIM TRZYDZIESTOLECIU POWOJENNYM

Dla wszystkich, którzy interesują się współczesnym duszpasterstwem polskim, nie jest rzeczą obojętną, jaką rolę pełni w nim Pismo Święte. To zainteresowanie Biblią spotęgował Sobór Watykański II, polecając otworzyć wiernym szeroko Jej skarbiec (KO,22). Jak wygląda w Polsce realizacja tego postulat? Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzi na powyższe pytanie¹. Podstawę do jego opracowania stanowią periodyki diecezjalne, zawierające urzędowe dokumenty ordynariuszy oraz rozporządzenia i programy duszpasterskie kurii biskupich.

I. APOSTOLAT BIBLIJNY W PIERWSZYM DZIESIĘCIOLECIU POWOJENNYM

W pierwszych latach powojennych w warunkach polskich, najpilniejszą sprawą było dostarczenie wiernych tekstów Pisma Świętego oraz zachęta do czytania indywidualnego lub wspólnotowego w ramach nabożeństw popołudniowych. Tylko nieliczne diecezje do powyższej sprawy nawiązywały w urzędowych dokumentach. Już w roku 1946 ordynariusz diecezji lubelskiej, ks. bp S. Wyszyński, wydał rozporządzenie nt. „Prace duszpasterskie w okresie Adwentu”, w którym m. in. postuluje, by kapłani zachęcali wiernych do czytania Pisma Świętego w rodzinach podczas długich wieczorów zimowych. W tej samej diecezji lubelskiej w programie pracy duszpasterskiej na rok 1948, zwrócono uwagę na potrzebę zespołowej

¹ Szersze omówienie apostołatu biblijnego w dokumentach Kościoła w Polsce znajdziemy w pierwszym rozdziale mojej pracy doktorskiej nt. „Biblia w duszpasterstwie polskim w okresie powojennym w świetle urzędowych dokumentów kościelnych”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Grzybka na Wydziale Teologicznym ATK, Warszawa 1978.