

OSTATNIA WIECZERZA W ŚWIETLE OSTATNICH DYSKUSJI ¹⁾

Nie dziwnego, że od czasu, kiedy reformatorowie XVI w. usunęli z Eucharystii moment transsubstancjacji, powątpiewanie o charakterze i istocie Ostatniej Wieczerzy nie przestawało niepokoić teologów. Na sile zyskało ono wówczas, kiedy pod koniec w. XIX poczęto wykuwać nowe pociski przeciwko autentyczności naszych Ewangelii. Nie oszczędzono przy tej sposobności Ostatniej Wieczerzy, tworząc wokoło niej mnóstwo hipotez i teorii, mających rzekomo wyjaśnić jej właściwy charakter, a w rzeczy samej zupełnie zniekształcić historyczny obraz. Zdumienie nas ogarnie, kiedy przegłębniemy indeks bibliograficzny licznych wypowiedzi na ten temat po stronie protestanckiej ²⁾ i porównamy je ze skąpymi raczej liczbowo apologiami katolickimi ³⁾.

Zasadniczym przedmiotem zainteresowań w tej dziedzinie w ostatnim 60-leciu są zwłaszcza trzy kwestie:

1. Charakter Ostatniej Wieczerzy,
2. Krytyka tekstu eucharystycznego, zwłaszcza Łuk. 22, 19b-20,
3. Sens i znaczenie słów ustanowienia.

1. Charakter Ostatniej Wieczerzy

Czy Ostatnia Wieczerza miała charakter uczty paschalnej czy też zwykłej biesiady przyjacielskiej? — Oto problem, który w wypadku zaprzeczenia charakteru paschalnego Ostatniej Wieczerzy może się stać podstawą do wyciągania wniosków o olbrzymiej wadze dogmatycznej.

Przeciwko charakterowi paschalnemu Ostatniej Wieczerzy wysuwali autorowie dwa podstawowe argumenty: 1) Chrystus odprawił ostatnią wieczerzę dnia 13 nizan, kiedy to nie wolno było odprawić uczty paschalnych; 2) W relacjach ewangelistów na temat

¹⁾ Na marginesie książki J. Jeremiasa: *Die Abendsmahlworte Jesu*, Göttingen, 1949. Jest to drugie wydanie książki poprawione i uzupełnione najnowszymi zdobyczami nauki biblijnej.

²⁾ Por. podaną literaturę: Grimm-Zahn, *Leben Jesu* VI, 100—133; Jeremias, o. c., we wstępie; Burkhard Frischkopf, *Die neuesten Erörterungen über die Abendsmahlfrage*, Münster 1921, we wstępie.

³⁾ Bickell G., *Messe u. Pascha*, Mainz 1872; Wilh. Berning, *Die Einsetzung der h. Eucharistie*, Münster 1901; B. Frischkopf, o. c.

ostatnich dwóch dni życia Chrystusa na ziemi można się doszukać takich faktów, które przemawiają za tezą, że dzień śmierci Chrystusa był dniem przygotowania przed paschą tj. 14 nizan, a wobec tego Ostatnia Wieczerza odbyła się dnia 13 nizan; między innymi por. notatkę św. Jana 18, 28, że przywódcy żydowscy zachowują się w dzień śmierci Jezusowej tak, jakby w tym samym dniu mieli jeszcze pożywać paschę⁴⁾. Otóż czołowym szermierzem tego stanowiska jest Spitta⁵⁾, który, opierając się na czwartym ewangelistcie i przyjmując jego dane jako decydujące, tudzież wykorzystując pewne niejasności w sądzie o terminie Ostatniej Wieczerzy pomiędzy synoptykami a św. Janem, chce dowieść, że synoptycy nie znali daty śmierci Chrystusa i tych wypadków, jakieg się odbywały kilka dni wstecz. Wtórjuje mu liczny zastęp innych krytyków⁶⁾.

Stanowisko katolickie w oparciu o dowody tekstowe w sposób zdecydowany podaje, że Ostatnia Wieczerza miała charakter paschalny, a wszystkie pozorne sprzeczności wyłoniły się na tle niedomówień ewangelistów z jednej strony, a naszej nieznamomości wielu zwyczajów rytualnych i liturgicznych u Żydów za czasów Chrystusa z drugiej strony. Najsilniejszymi dowodami są aż nazbyt wyraźne twierdzenia synoptyków, że Jezus miał zamiar odprawić ucztę paschalną w przeddzień swojej męki (Mat. 26, 17-20; Mar. 14, 12nn; Łuk. 22, 7nn). Wprawdzie czwarty ewangelista nigdzie nie podaje, jakoby Ostatnia Wieczerza miała charakter paschalny ani też nie podaje szczegółów, które by prowadziły do takiego wniosku; nigdzie też nie nazywa opisaną ucztę paschą, ale ogólnym terminem: *deipnon* = ucztą. Stąd wydawało by się, że św. Jan nie uznaje odbytej przez Chrystusa ucztę za paschę a W. Bauer w swoim komentarzu do św. Jana podaje, że czwarty ewangelista „cicho protestuje przeciwko ujęciu starszych ewangelistów“. — Jednakże argumenty te nie są przekonujące ze względu na ich negatywny tylko charakter. To bowiem, że św. Jan nie nazywa ucztę Jezusowej paschalną, nie jest przekonujące, tym bardziej, że charakter całej czwartej ewangelii jest uzupełniający; św. Jan z zasady opuszcza te fakty, które opisali poprzednicy.

Niewątpliwą zasługą J. Jeremiasa jest to, że do powyższej dy-

4) Por. Strack-Billerbeck II, str. 827nn.

5) Die uchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles, Gött, 1893, cyt. Frischkopf, o. c. str. 53nn.

6) J. Jeremias, o. c. we wstępie.

skusji przydał kilka nowych spostrzeżeń, wydobytych wnikliwie z tekstu a świadczących o charakterze paschalnym Ostatniej Wieczerzy:

1. Według świadectwa Mar. 14, 13 (paral.) i św. Jana 18, 1 Jezus odprawił Ostatnią Wieczerzę w mieście Jerozolimie. Jest to wzmianka niezwykła. W czasie swoich częstych wizyt w Jerozolimie Zbawiciel miał zwyczaj przyjmowania gościny w Betanii, gdzie były życzliwe dla niego serca. Tym razem udaje się on do miasta, aby ucztować. Fakt ten dowodzi, że Chrystus odprawił ucztę paschalną, gdyż wedle przepisów rabinistycznych pielgrzymi byli zobowiązani odprawić ją w obrębie murów świętego miasta, początkowo nawet w samej świątyni na wzór ofiar zapokojnych (Powt. Pr. 16, 7; II Kron. 35, 13n). Później przepis ten został rozszerzony do całego miasta świętego (Pes. V, 10; VII, 12n. X, 1nn).

2. Według I Kor. 11, 23 i Jana 13, 3 Ostatnia Wieczerza odbyła się w nocy a według synoptyków (Mat. 26, 20, Mar. 14, 17) Jezus przyszedł do miasta, „kiedy wieczór nadchodził“. Jest to znowu niezwykle. Nigdzie w ewangeliach nie ma mowy o ucztach wieczorowych. W Palestynie istniał zwyczaj przyjmowania pokarmów dwa razy na dzień: pierwszy raz w godzinach 10-11, a drugi raz ku wieczorowi. Według przepisów rabinistycznych uczta mogła się przeciągnąć do późna w noc tylko z okazji uroczystości obrzezania (Dt. R. 9, 1 do 31, 14; Qoh. R. 3, 4 do 3, 2.), wesela (Ber. I, 1) i paschy.

3. Chrystus był zwykle otoczony licznymi słuchaczami (także w czasie uczty), teraz zaś występuje „z dwunastoma“, która to liczba najzupełniej odpowiada przepisom rabinistycznym (Tos. Pes. IV, 3. B. J. VI, 9, 3), że w uczcie paschalnej musi brać udział conajmniej 10 osób, ale nie więcej jak 20.

4. Ewangelisci podają (Mat. 26, 20; Mar. 14, 18. Łuk. 22, 14; Jan 13, 23, 25, 28), że Chrystus przy Ostatniej Wieczerzy leżał z uczniami. Tymczasem w czasie zwykłych uczt żydowskich, zwłaszcza ubogich lub średnio zamożnych, panował zwyczaj siedzenia, a tylko przy ucztach paschalnych przybierano postawę leżącą, zwłaszcza przy niektórych ceremoniach ⁷⁾.

5. Znamienne, że w czasie Ostatniej Wieczerzy używano wina,

⁷⁾ Franz Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum, Leipzig 1873: przy ucztach bogatszych obywateli żydowskich przyjmowano postawę leżącą według zwyczaju grecko-rzymskiego, ale prastarym zwyczajem izraelskim uczestnicy siedzieli przy stole.

a picie wina wśród biedniejszych i średnio zamożnych obywateli Palestyny było zwyczajem głównie w czasie większych uroczystości, jak np. obrzezania, zaręczyn, wesel, pogrzebów, w czasie rocznych świąt pielgrzymich oraz poświęcenia i pożegnania szabatu. Poza tym używano wina jako środka leczniczego. Podkreślenie przez ewangelistów, że w czasie Ostatniej Wieczerzy był kielich z winem, wskazuje na paschalny jej charakter. Tym bardziej, że w ewangeliami tylko dwa razy wspomniano o używaniu wina przez Jezusa (Mat. 11. 16-19 i Jan 2, 1-11).

6. Według Jana 13, 29 uczniowie przypuszczali, że Judasz wyszedł z wieczerzika celem udzielenia jałmużny ubogim: „Albowiem niektórzy sądzili, jako że Judasz miał trzos, że Jezus mu powiedział: Zakup, czego nam potrzeba na święto, lub aby rozdał go ubogim“. Istotnie: zwyczaj rozdawania jałmużny panował w nocy paschalnej, o czym wspomina między innymi Józef Flawiusz (Antt. XVIII, 22, 29n), że bramy świątyni otwierali kapłani w nocy i już wówczas gromadzili się tam ubodzy prosząc pielgrzymów o jałmużnę.

7. Uczta Jezusowa kończyła się odśpiewaniem hymnu (Mat. 26, 30, Mar. 14, 26), którego nie można utożsamiać ze zwykłym śpiewem, jaki kończył uczty nie-paschalne — zwykle w nastroju aż nazbyt wesołym, ale chodziło tu o drugą część hallelu, śpiewanego pod koniec uczty paschalnej a który sami rabini nazywali „*himnon*“.

8. Znamienne jeszcze, że po uczcie paschalnej Chrystus nie powraca do Betanii, jakby nakazywał zwyczaj, gdzie znalazłby przygotowany odpoczynek, ale do Ogrodu Oliwnego, należącego jeszcze do obrębu, w którym można było odprawiać paschę, którego nikt nie mógł opuścić przed nastaniem świtu⁸⁾.

W omawianiu daty uczty paschalnej Jeremias opuścił gąszcz dyskusji na temat teorii tłumaczących względnie godzących synopty-

⁸⁾ Jeremias przytacza jeszcze inny dowód na charakter paschalny Ostatniej Wieczerzy: ewangelisci wspominają, że „w czasie, gdy oni jedli“, Chrystus „wziął chleb“. Otóż przy ucztach niepaschalnych gospodarz domu zaraz na wstępie brał i łamał chleb i rozdawał go uczestnikom a w czasie uczty paschalnej dopiero w trakcie spożywania innych pokarmów.

Nie możemy się jednak zgodzić na to, aby ów łamany chleb w czasie uczty i spożywany razem z sałatą, był tym, o którym wspomina ewangelista. Owo łamanie chleba przez Chrystusa było przypuszczalnie poza ceremoniałem paschalnym w związku z ustanowieniem Eucharystii. Jeremias nie chciałby poza ścisłym ceremoniałem paschalnym widzieć czegoś więcej przy Ostatniej Wieczerzy Jezusa.

ków ze św. Janem a tylko przytoczył najnowsze badania astronomiczne O. Gerhardt'a⁹⁾, na które później zgodził się K. Schoch¹⁰⁾, że najprawdopodobniejszą datą śmierci Jezusowej jest dzień 15 nizan r. 30 (względnie także 33) tj. 7 kwietnia, a zatem popiera zdanie synoptyków¹¹⁾. Nie jest jednak wykluczoną datą 14 nizan, jako że obserwacja wzrokowa nowiu księżycowego, na której opierała się komisja kalendarzowa w Jerozolimie za czasów Chrystusa Pana, mogła się nie pokrywać z obliczeniami matematyczno-astronomicznymi.

2. Tekst Ostatniej Wieczerzy

O ile w poprzednim zagadnieniu Jeremias stoi na stanowisku wybitnie tradycyjnym, to w dyskusji nad tekstem, niestety, nie wychodzi poza ramy szkoły liberalnej. Zgodnie z jej tendencjami w opisie Ostatniej Wieczerzy widzi zlepek różnych fragmentów, narastających z czasem na siebie: „Opowiadanie poszczególnych Ewangelistów na temat Ostatniej Wieczerzy w dzisiejszej postaci jest wynikiem żywego, narastającego procesu Tradycji“ — twierdzi autor. W skład całego opisu wchodzi rzekomo następujące fragmenty:

1. Najstarszym elementem w tym opisie są „tak zwane“ słowa ustanowienia (Mar. 14, 22-24 paral.), zbliżające się pod względem czasu powstania do aramejskiego Kerygma (= pierwotny tekst aramejski, będący źródłem głównie dla Marka).

2. Opowiadanie o zdradzie Judasza (Mar. 14, 17-21 paral.) jest pierwotnym urywkiem dłuższego opowiadania — dla tego, że jest wspólne wszystkim czterem ewangelistom.

3. Wszystkie inne szczegóły są bądź to opowiadaniem fantastycznym (Sonderüberlieferung) (Łuk. 22, 15-18; Mar. 14, 25, Mat. 26, 29 i umycie nóg Jan 13, 1-20), bądź kompozycją autorską (= spór

⁹⁾ B. O. Gerhardt, *Der Stern des Messias, Das Geburts -u. das Todesdatum Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, Leipzig 1922.

¹⁰⁾ W *Biblica* 9 (1928) 48 nn twierdzi, że dniem śmierci Chrystusa = 7 kwietnia 30 r. = 14 nizan.

¹¹⁾ Wobec tego z nieznanych nam powodów liturgicznych lub innych pewna część Izraelitów odprawiła uctwę paschalną dnia 15 nizan. Wydaje mi się, że podwójna pascha — 15 i 14 nizan — była możliwa wówczas, kiedy następowało zetknięcie się paschy z szabatem (15 nizan w piątek). Wówczas święto paschy przenoszono na szabat. Atoli nigdzie w tekstach rabinistycznych nie ma na to potwierdzenia.

o pierwszeństwo u Łukasza 22, 24-38), bądź też uzupełnieniem (= opowiadanie o uczcie paschalnej Mar. 14, 12-16 paral.).

Zbytecznym jest — przypuszczam — polemizować na ten temat w tym miejscu z autorem. Autor po odrzuceniu autentyczności ewangelii musiał przejść do obozu ewolucjonistów. Kontrargumentów dostarczy nam każdy dobry komentarz katolicki do ewangelii. Atoli w porównaniu z takimi teologami jak W. Brandt, Spitta, J. Hoffmann, A. Schweitzer (np. Brandt: „na pewno jest niehistorycznym, aby Chrystus przy swojej uczcie paschalnej myślał o swej bliskiej śmierci“), Jeremias stoi na gruncie realizmu historycznego: nie zaprzecza, że Chrystus odprawił ucztę paschalną, a tylko ewangelie uważa za elaborat czasów późniejszych i to napisanych jako kompilacja na podstawie innych źródeł, które zaginęły.

Z kolei skupia się autor nad słowami ustanowienia i porusza tu głównie następujące kwestie:

a) Dlaczego czwarty Ewangelista milczy na temat słów ustanowienia?

Celem tłumaczenia tego milczenia autor wysuwa hipotezę, że czwarty ewangelista celowo nie mówi nic o Eucharystii ze względu na disciplinę arcani, która już wówczas miała mieć zastosowanie, kiedy Jan pisał swoją ewangelię. Dla udowodnienia swej hipotezy przytacza mnóstwo faktów. Dla nas oczywiście dowody te są zbyteczne, albowiem przyjmujemy jako historyczny rozdz. 6 czwartego ewangelisty, w którym stanowczo wyraziście i plastycznie wyznaje swoją wiarę w Eucharystię aniżeli synoptycy. Jeżeli zatem opuścił wzmianki o niej przy opisie Ostatniej Wieczerzy, to w związku ze stałą zasadą: omijania tego wszystkiego, co powiedzieli już poprzednicy. Gdyby naprawdę wpływała na św. Jana dyscyplina arcani, to w pierwszym rzędzie musiałyby usunąć opis obietnicy Eucharystii (w r. 6).

b) Łuk. 22, 19b-20.

Westcott i Hort (*The New Testament II*, App. 63) uznali w. 19b-20 rozdziału 22 jako wysoce podejrzany, gdyż nie posiadają go kodeksy: D a ff²ⁱ 1 i od tego czasu wielu protestanckich teologów uważało go za nieautentyczny (Wendt, Schürer, Haupt, J. Weiss, Grass, Grafe i inni. Por. Frischkopf o. c., str. 27). Między innymi zagadnieniem tym zainteresował się także Eberhard Nestle¹²⁾ i doszedł do wniosku,

¹²⁾ Einführung in das griechische Neue Testament³, Göttingen, 1909.

że tak zwany „tekst zachodni“, którego głównym przedstawicielem jest kod. D, zawiera właściwości harmonii ewangelicznej, spokrewnionej z Diatessaronem Tacjana. Tezę tę poparł wieloma dowodami v. Soden (Die Schriften des N. T.), które by wskazywały na wpływ Tacjana na Klemensa Al., Hippolita, Ireneusza, jak również na kodeksy syr. sin. i cur. oraz na przekłady starołacińskie.

Do tych faktów nawiązuje Jeremias. Jeżeli Marcjon (Tert. Adv. Marc. IV, 40) i Tacjan (prawdopodobnie!) używali tekstu dłuższego (z Łuk. 22, 19b-20), to w takim razie już ok. r. 140 był on używany w Rzymie (na zachodzie). Fakt ten uważa J. za definitywnie udowodniony przez A. Potta, A. v. Harnacka, i dzięki temu przypuszczenie Sodena, że Tacjan jest winien wszelkich odchyłeń w tekście greckim, w przekładach a nawet u Ojców Kościoła, upada. Wpływ Diatessaronu Tacjana odbił się szczególnie na przekładach syryjskich (syr. sin. i cur.). Z porównania zaś kodeksów D it oraz syr. (sin. i cur.) wynika dziwne podobieństwo, wobec czego — wnioskuje Jeremias — kodeks D jest pod silnym wpływem owego pierwotnego, dłuższego tekstu, z którego Marcjon i Tacjan korzystali za swej bytności w Rzymie.

Dlaczego jednak kod. D, pomimo że jest pod „silnym wpływem“ tekstu dłuższego, nie posiada Łuk. 22, 19b-20? — Wpłynęła na to widocznie disciplina arcani. Ręka jakiegoś teologa wykreśliła go z początkiem II w.

Żmudna ta i z wielkim trudem budowana hipoteza, wokoło której autor nagromadził mnóstwo literatury i dowodów, nie może być przyjęta:

1. Jeżeli istotnie disciplina arcani wpłynęła na kod. D, to dlaczego zachował on w. 19a, w którym mieści się konsekracja chleba: „to jest ciało moje“?

2. Nie posiadamy tekstu Tacjana, a jego rekonstrukcja nie została jeszcze dokonana, przekłady zaś, zwłaszcza we formie komentarzy dokonane¹⁴⁾, nigdy nie mogą zastąpić oryginału, zwłaszcza w dyskusji nad tak drobnym urywkiem.

3. Słusznie zatem twierdzi Lagrange¹⁵⁾, że powodem usunięcia w przytoczonych kodeksach r. 22, 19b-20 i przesunąć wierszowych

¹³⁾ Pracowali nad nią: E. Preuschen, A. Pott i Plooi, niestety śmierć przedwczesna przekreśliła dalszą ich pracę.

¹⁴⁾ Por. Jeremias, o. c. str. 71.

¹⁵⁾ Evangile selon S. Luc.

w kod. syr. sin. i cur. jest tendencja do usunięcia jednego kielicha (Łukasz podaje, że Chrystus dwa razy podawał uczniom kielich), aby tak szarmonizować tekst Łukaszowy, z pozostałymi synoptykami.

c) Słowa ustanowienia:

Zgodnie ze stanowiskiem krytyków, że tylko to, co wspólne wszystkim ewangelistom, może pochodzić z najstarszej tradycji a wszystko inne będzie naroślą czasów późniejszych i liturgii, dochodzi J. do wniosku, że przy konsekracji chleba pierwotnymi są słowa: „bierzcie: to jest ciało moje“, a przy konsekracji wina autentycznymi są: „to jest krew moja przymierza, która się wylewa za wielu“. Najstarszymi tekstami to tekst św. Pawła i Marka, które zdradzają dużo niezależności od siebie, w każdym razie nie zdają się wskazywać na wspólne źródło greckie ze względu na liczne semityzmy u św. Marka; atoli ponieważ teksty te zgadzają się ze sobą w zasadniczych rysach, dlatego „poza tymi tekstami znajduje się wspólna tradycja wieczer-
nikowa, którą stanowił tekst aramejski, jak na to wskazują semi-
tyzmy św. Marka“¹⁶).

3. Znaczenie słów ustanowienia

Nie dziw, że szczególnie ten moment występuje u krytyków w skrajnej rozbieżności od zrozumienia słów konsekracyjnych po stronie katolickiej. Usuwa się ze zdarzenia wieczerzikowego wszystko to, co świadczy o cudowności i nadprzyrodzoności, a w najlepszym wypadku czyni się wysiłki, aby Ostatnią Wieczerzę ścieśnić do ram wyłącznie rytualnych. W związku z tym przed oczyma naszymi pokazuje się szereg najróżnorodniejszych hipotez, zgodnych w jednym punkcie: słów Chrystusowych nie można traktować dosłownie¹²).

J. Jeremias nawiązuje do poglądów krytycznych, uwzględnia podkład historyczny wydarzeń i słów wieczerzikowych oraz charakter paschalny. Dlatego w niektórych momentach będzie się on zbliżał do obozu tradycyjnego, nie mniej w rzeczy istotnej dzieli błędy teologii krytycznej. I tak:

1. Przyznaje, że w zdaniu „to jest ciało moje“ (*aram. den bisri*) i „to jest krew moja“ (*aram. dēn 'idmī*) zaimek „to“ jest podmiotem. Nie odnosi się on do czynności „łamania chleba“ ani „rozlewania wina“; takie ujęcie było by wówczas tylko możliwe, gdyby słowa

¹⁶) Za Lietzmannem, *Messe u. Herrenmahl*, Bonn 1926.

¹⁷) Por. Frischkopf, o. c. str. 101 nn.

te wyszły z ust Jezusowych w momencie dokonywania tych czynności. Tekst natomiast wskazywałby na to, że słowa te odnoszą się raczej do rozdawania. Ale i rozdawanie nie może być brane pod uwagę, gdyż np. między wymówieniem modlitwy nad kielichem a jego rozdzieleniem upływa dość dużo czasu¹⁸⁾. Wobec tego „to“ musi oznaczać chleb i wino — twierdzi Jeremias. Dowodzi tego zwyczaj żydowski odnoszenia słów rytualnych do chleba i wina oraz prastara praktyka i wiara Kościoła.

2. Mięso i krew zwierząt w Starym Testamencie były elementami ofiarnymi. Jezus zatem wymawiając słowa powyższe stosował je do siebie jako do ofiary-baranka, jakby o tym świadczyło powiedzenie Jezusowe, że krew jego się rozlewa. Nie chodziło tu jednak — podkreśla Jeremias — o tożsamość, ale tylko o porównanie Jezusa z barankiem wielkanocnym (ein Gleichnis). Najwidoczniej w czasie haggady — wstępnej części uczty paschalnej, kiedy to ojciec rodziny tłumaczył znaczenie całej uroczystości — Jezus wyjaśniał uczniom swoim, że teraz On na podobieństwo tego baranka daje im siebie samego na pożywienie. Dla rodowitego Żyda — powiada J. słusznie — spożywanie krwi było czymś nie do pomyślenia (Rodz. 9. 4; Kapł. 3. 17; 7. 26 itd.). Podobnie jak poszczególne potrawy uczty paschalnej miały swoją symboliczną wymowę, tak samo również baranek wielkanocny był symbolem zjednoczenia się z Chrystusem. Co więcej, przez porównanie siebie z barankiem chce Chrystus podkreślić charakter zbawczy w mającej nadejść śmierci i to „za wielu“, to znaczy za cały świat. Przez podanie im do pożywienia „chleba“ i „wina“ chce Chrystus pouczyć, że uczniów swoich przypuszcza do udziału w sile zbawczej Swej śmierci.

3. Ostatnią wieczerzę należy powtarzać nie koniecznie dlatego, że taki rozkaz został dany przez Chrystusa, co Jeremias poddaje w wątpliwość, ale że liturgia przechowała taki zwyczaj i w związku z tym w późniejszym czasie do tekstu dostał się ów „dodatek“, wyrażający obowiązek powtarzania: „to czyńcie na moją pamiątkę“.

Zestawiając wyniki pracy Jeremiasa zauważamy, że oprócz podkreślenia charakteru paschalnego, w czym stanął na stanowisku tradycyjnym, pod wieloma innymi ważnymi względami autor uległ zbyt niemu krytycyzmowi. Przyznać trzeba autorowi, że do pracy

¹⁸⁾ Autor stanął na stanowisku, że Chrystus rozdał uczniom trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa“, nad którym przewodniczący uczty odmawiał dość długie modlitwy.

swiej zgromadził bardzo dużo materiału, okazał w niektórych punktach dużo wnikliwości, ale na skutek wadliwego założenia, że ewangelie powstały drogą ewolucji, rezultat jego dociekań stoi w jaskrawej sprzeczności z teologią tradycyjną.

Nysa

Ks. JAN DROZD S. D. S.

HEBRAJSKA ETYMOLOGIA SŁOWA „MISSA“

W swym niedużym dziełku: „Le pieux hébraisant“ (Paris 1853), stanowiącym rodzaj katechizmu katolickiego, hebrajsko-łacińskiego, zaopatrzonym w bardzo cenne uwagi krytyczne i gramatyczne do tekstu hebrajskiego, podaje nam Dr Drach, rabin-konwertyta, tekst sześciu przykazań kościelnych, z jednej strony po hebrajsku, według własnego tłumaczenia, z drugiej po francusku. Drugiemu przykazaniu daje brzmienie następujące:

La'amôd 'al qorbân missâh bejôm adônênô.

Tłumaczy więc słowo *missa* przez *missâh* i dodaje w objaśnieniu na str. 37—39, że wszyscy izraelici-konwertyci, którzy pisali po hebrajsku na temat Mszy św., posługiwali się słowem hebrajskim „missâh“, wziętym z Deut. 16,10, gdzie ono oznacza bezkrwawą ofiarę, składaną Bogu w święto Tygodni, czyli w dzień Zielonych Świątek.

Jaka jest właściwa etymologia słowa łacińskiego „Missa“ a w konsekwencji także naszego wyrazu „Msza św.“? Dzisiaj bowiem przyjmuje się ogólnie, że słowo „Missa“ jest pochodzenia łacińskiego, że mianowicie jest ono rzeczownikiem późno-łacińskim, pochodzącym od słowa „mittere“ (w znaczeniu „dimittere“), a więc oznaczającym „odprawę“, „pożegnanie“. Jest ono późno-łacińską formą używaną w miejsce pierwotnej formy „missio“ (w znaczeniu „dimissio“). Zdanie to jest tak powszechnie przyjęte, że w dziełach traktujących o Mszy św. nie wchodzi się nawet w dyskusję nad etymologią słowa „Missa“. Uważa się, że jego pochodzenie jest zupełnie jasne i zrozumiałe. Tak np. znany autor dzieł liturgicznych, Adrian Fortescue, w swym dziele o Mszy św., przyjmuje, jako rzecz pewną ponad wszelką wątpliwość, że słowo „Missa“ jest pochodzenia łacińskiego¹⁾. Spośród nowszych autorów etymologię łacińską

¹⁾ The Mass. A Study of the Roman Liturgy. London, 1922. p. 399.