

sami duszpasterze-katecheci, a poprzez nich nasi wierni. Opracowanie dobrych, na wiedzy biblijnej opartych, komentarzy, wzgl. krótkich wprowadzeń do czytań Pisma św., tak jak to zainicjowały diecezje kielecka oraz miesięcznik *Msza święta*, są jak najbardziej pożądane. Na opracowanie dobrych komentarzy czekają jeszcze nowe obrzędy Chrztu św., pogrzebu chrześcijańskiego, sakramentu chorych i niektóre sakramentalia. Wierni nasi byliby na pewno wdzięczni za wyjaśnienie im w świetle Biblii i historii zbawienia takich obrzędów, gestów i postaw, jak zanurzenie w wodzie chrzcielnej, namaszczenie olejem św. albo krzyżmem, nakładanie rąk przy chrzcie, bierzmowaniu i święceniach kapłańskich, sens liturgicznego milczenia, obrzęd przywdziania nowej szaty, symboliki ognia, wody, popiołu itp. Im wcześniej to uczynimy, tym więcej pożytku będzie z tego dla wiernych, a naszym duszpasterzom na parafii, i tak już przeciążonym pracą katechetyczną, oddamy wielką pomoc.

Jeśli chodzi o zadania duszpasterzy i katechetów, to praca ich, ażeby była skuteczna, musi prowadzić do osobowego spotkania człowieka z Bogiem, tj. do spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym, obecnym i działającym w liturgii, czyli musi formować u wiernych pobożność liturgiczną, zaangażowaną w plan Boży zbawienia. W tym też celu musi ona brać za punkt wyjścia katechezę mistagogiczną opartą na Biblii i na tekstach liturgicznych, tak ażeby to, co wyrażamy przez kult publiczny, przez gesty i modlitwę, wpływało z wewnętrznej postawy oświeconej wiarą i tę wiarę utwierdzało a zarazem rzutowało na postępowanie chrześcijańskie. Chodzi o to, ażeby wiara, czyli dogmat, kult oraz życie chrześcijańskie nie szły każde swoim torem, odosobnione, lecz pozostawały w ścisłej korelacji i się dopełniały, wpływały jedno z drugiego w myśl sławnego adagium (*Lex credendi legem statuat supplicandi*) zalecającego, ażeby pobożność i modlitwa liturgiczna wpływały z zdrowych dogmatów wiary, a równocześnie, ażeby rzutowały na *lex agendi*, tj. na postawę chrześcijan w ich codziennym życiu.

Pelplin

KS. BOLESŁAW KOSECKI

Ks. Kazimierz Romaniuk

HERMENEUTYKA BIBLIJNA A TEOLOGIA LITURGII

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że hermeneutyka biblijna stanowi od pewnego czasu przedmiot szczególnego zainteresowania za-

równy biblistów jak teologów¹, zaś pewne osiągnięcia z zakresu hermeneutyki przyczyniają się w sposób wyjątkowy do rozwoju teologii liturgii. Mamy tu na myśli przede wszystkim teologię biblijną, której zaistnienie jako odrębnej dyscypliny i dzisiejszy rozkwit uważać należy za proste następstwo szczególnego zainteresowania się hermeneutyką biblijną². Oczywiście tego stwierdzenia a w rezultacie wpływ teologii biblijnej na liturgię ukażą się w pełni gdy przyjrzymy się nieco dokładniej głównym etapom dziejów hermeneutyki biblijnej³.

I

O hermeneutyce biblijnej w sensie zbliżonym do dzisiejszego sposobu pojmowania tej dyscypliny można mówić poczynając dopiero od czasu Oświecenia⁴.

A. Upraszczaając sprawę cokolwiek można słusznie zauważyć, że w sposobie interpretowania Biblii dominuje na tym pierwszym etapie racjonalizm, którego pewne nieco złagodzone formy znajdowały niekiedy zwolenników również wśród egzegetów katolickich. Biblia stała się coraz bardziej księgą jedną z wielu, a przedstawione w tej księdze zdarzenia cudowne uznawano za zwykłe fikcje literackie.

B. W tej sytuacji Kościół czując się stróżem Słowa objawionego, zareagował bardzo energicznie, dając tym samym początek nowemu kierunkowi, który przez pewien czas dominował w hermeneutyce biblijnej, a konsekwentnie i w egzegezie zwłaszcza katolickiej. Kierunek ten zwany niekiedy historycyzmem biblijnym zyskał sobie z czasem wielu zwolenników także wśród egzegetów niekatolickich, do czego przyczynił się wyraźnie widoczny w tym czasie rozwój archeologii, geografii oraz innych dyscyplin pomocniczych egzegezy. Dla egzegezy uprawianej według tych zasad hermeneutycznych były znamienne próby zharmonizowania danych biblijnych z wynikami badań nauk przyrodniczych, konkordyzm w wyjaśnieniu pierwszych

¹ Zob. dla przykładu R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grandes axes de la recherche contemporaine*, Paris 1963; E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1958²; R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique* (Cahiers de la Revue Biblique 8), Paris 1967 (bibliografia); G. Ebeling, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze), Tübingen 1965, I, 110—136.

² Zob. w związku z tym K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Studia Teol. Vars. 8 (1970) 377—404.

³ Por. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg—München, 1958, 115—128; 415—520; K. Romaniuk, *Wegweiser im das Neue Testament* (Die Welt der Bibel 17), Düsseldorf 1967², 17—55; N. Lohfink, *Katholische Bibelwissenschaft und historisch — kritische Methode*, Theol. Jahrbuch 1969, 89—103.

⁴ Por. A. Bea, *Biblische Hermeneutik*, L-ThK 2, 435—439.

rozdziałów księgi Rodzaju, harmonizowanie historii biblijnej z pozabiblijnymi dziejami ludzkości, gromadzenie realiów archeologiczno-histerycznych w wyjaśnianiu poszczególnych fragmentów zarówno Starego jak zwłaszcza Nowego Testamentu. W realiach owych, których kumulowanie stwarzało wdzięczne pole do demonstrowania godnej podziwu erudycji, stawały się niedostrzegalne idee przewodnie, myśli główne, na których przekazaniu autorom natchnionym szczególnie zależało. Łatwo więc można było przewidzieć, że tak uprawiana egzegeza nie może liczyć na długowieczność.

C. Rozpoczął się okres badań podejmowanych z różnego punktu widzenia, ale zmierzających zawsze do jednego celu: do lepszego, dokładniejszego, pełniejszego wydobywania myśli autorów natchnionych. Tak np. szkoła tzw. form literackich (*Formgeschichte*) zajmuje się poszczególnymi jednostkami literackimi, bada gatunki literackie tekstów biblijnych, próbuje odnaleźć ich genezę — najczęściej poza Biblią — ustalić prawa, które wpływają na powstanie określonych gatunków literackich (*Sitz im Leben*) i odkryć zależność między formą zewnętrzną a treścią poszczególnych ksiąg biblijnych⁵. Egzegeci pracujący według *formgeschichtliche Methode* pragną, między innymi, dać odpowiedź na pytanie, jaką myśl autor natchniony chciał wyrazić przez to, że taką a nie inną formą literacką posłużył się w danej księdze, opisie rzekomo cudownego wydarzenia lub w sprawozdaniu o charakterze kronikarsko-histerycznym. *Formgeschichte* nie interesuje się większymi całościami literackimi, jakim są np. całe księgi, które uważa za prawie mechaniczną kompilację pomniejszych jednostek literackich przekazywanych w postaci odizolowanej przez tradycję ustne⁶.

D. Lecz właśnie ten brak zainteresowania się konstrukcjami literackimi lub stroną redakcyjną większych całości tekstów biblijnych stał się powodem do zastrzeżeń, które coraz wyraźniej poczęto zgłaszać pod adresem posiadającej skądinąd już wielkie zasługi szkoły form literackich. Zwrócono uwagę na to, że pomijanie całkowitym milczeniem strony redakcyjnej poszczególnych ksiąg biblijnych jest świadomym sprowadzaniem działalności autorów natchnionych do roli bezmyślnych kompilatorów, z których żaden nie zamierzał przekazać czegoś szczególnego od siebie. Staje się jednak wtedy wobec problemu dość znacznych odrębności w redagowaniu tego samego pod względem treści materiału. Czym wytłumaczyć te rozbieżności, jak zrozumieć odmiennosć konstrukcyjną np. czterech Ewangelii, które

⁵ Zob. w związku z tym magistralną pozycję: K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen 1664, szczeg. 30—41.

⁶ Związłą ocenę tej metody z punktu widzenia egzegezy katolickiej podaje R. Schnackenburg, *Formgeschichtliche Methode*, L-ThK 4, 212.

w rzeczywistości dotyczą tej samej Dobrej Nowiny. Czy ramy redakcyjne ksiąg natchnionych nie wyrażają również jakichś treści? Czy właśnie w nich, w koncepcjach całościowych poszczególnych ksiąg, nie powinno się szukać idei przewodnich, jakie przyświecały autorom natchnionym? Oto pytania, z którymi wystąpiła *redaktionsgeschichtliche Schule*, czyli szkoła dziejów redakcji ksiąg świętych⁷. Widać więc z tego, że do zaistnienia *Redaktionsgeschichte* nie doszłoby wogóle, gdyby nie istniała przedtem już szkoła form literackich. Do nowej metody badania tekstów biblijnych Kościół odniósł się z całym uznaniem. Nic dziwnego tedy, że egzegeci katoliccy⁸ posiadają zasługi nie mniejsze niż protestanci⁹ w popularyzacji i uściśleniu tej metody badania tekstu natchnionego.

E. Nie należy przy tym zapominać o usługach, jakie egzegetom pracującym według tej metody oddają typologie biblijne¹⁰, oraz tzw. *sensus plenior*¹¹. Natomiast o typologiach w ogóle i o sensie pełniejszym wogóle nie mogłoby być mowy bez ustawicznego odwoływania się do harmonii obydwu Testamentów, bez ciągłego stosowania Augustynowej zasady hermeneutycznej: *In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet*, co w sposób wyczerpujący przedstawił w swej obszernej monografii C. Larcher¹².

F. I tak oto, z pewnością bez wyraźnych zamierzeń w tym względzie, został przygotowany grunt pod pierwsze konstrukcje z zakresu

⁷ Zob. J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode* (Theologische Arbeiten XXII), Berlin 1965.

⁸ Por. np. J. Gnilka, *Die Verstockung Israels — Jes. 6, 9—10 in der Theologie der Synoptiker* (Studien zum Alten und Neuen Testament 3), München 1961; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1961²; H. Schürmann, *Zur Traditionen — und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*, BZ 2(1959) 82—82; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1959.

⁹ Zob. szczególnie H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960³; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Gütersloh 1964².

¹⁰ Zob. w związku z tym W. Eichrodt, *Typological Exegesis an Appropriate Method* (Essays on Old Testament Interpretation), London 1963, 214 nn; S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel 1960.

¹¹ Zob. przede wszystkim R. E. Brown, *The Sensus Plenior in the Last Ten Years*, C B Q 25 (1963) 262—285; tegoż autora: *The „Sensus Plenior” of Sacred Scripture*, Baltimore 1955, pozycja ciągle jeszcze najważniejsza, gdy chodzi o systematykę i sposób pojmowania istoty sensu pełniejszego w Biblii.

¹² Por. *L'actualité de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio divina 34), Paris 1962; zob. także R. Murphy, *The Relationship between the Testaments*, C B Q 26 (1964) 349—359; P. Zerata, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Christological Interpretation of the Old Testament*, Angelicum 41 (1964) 51—62.

teologii biblijnej. Teologia biblijna, mimo iż cieszy się już pełną autonomią w *ratio studiorum* prawie każdej uczelni teologicznej, jest dyscypliną względnie młodą i ciągle jeszcze trwają dyskusje nad jej pionem konstrukcyjnym, źródłami i metodą¹³. Lecz już teraz nie ulega wątpliwości, że korzysta ona obficie z osiągnięć *Redaktionsgeschichte* i że również trudno byłoby ją uprawiać bez ciągłego posługiwania się typologiami przy równoczesnym całościowym traktowaniu obydwu Testamentów.

Tak więc genezy teologii biblijnej szukać należy jak widzimy w historii przemian zasad hermeneutycznych, co z drugiej strony umożliwia lepsze zrozumienie samej natury i zadań teologii biblijnej. Określając jej stosunek do o wiele starszej egzegezy¹⁴ można by powiedzieć, że egzegeza jako dyscyplina biblijna zdecydowanie analityczna dostarcza cennych kamyczków, które teologia jako dyscyplina syntetyczna, potrafi układać w piękne, bogate pod względem treści obrazy.

II

Zobaczmy z kolei, jakie usługi oddaje liturgii teologia biblijna z jej historią powstawania i celami, którym ma służyć.

A. Pragnąc odpowiedzieć na to pytanie należy się zastanowić choć przez chwilę nad elementami konstytutywnymi każdej akcji liturgicznej. Otóż teologowie liturgii są dziś na ogół zgodni co do tego, że każda akcja liturgiczna ma na celu 1) przypomnienie przeszłości — 2) zaktualizowanie, wprowadzenie tej przeszłości w teraźniejszość, czyli jej swoiste uobecnienie oraz 3) wyjście ową akcją w przyszłość, która czeka każdego chrześcijanina¹⁵. Samo uświadomienie sobie tych trzech elementów akcji liturgicznej wystarcza już, by dostrzec rozliczne i bardzo bliskie związki teologii liturgii z teologią biblijną. W każdym z tych elementów — i w ich obiektywnej strukturze, i w subiektywnych przeżyciach ludzi uczestniczących w liturgii, liturgia jest nawskroś biblijna, zaś jej treści biblijne są tym bogatsze i tym łatwiej przyswajalne, im bardziej zależy ona nie od egzegezy, lecz wprost od teologii biblijnej.

¹³ Dowodem tego są publikacje o takich np. tytułach: J. van der Ploeg, *Une Théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?* ETL 38 (1962) 417—434; E. Jacob, *Possibilités et limites d'une théologie biblique*, RHPHILR 46 (1966 116—130; R. de Vaux, *Peut-on écrire une Théologie de l'Ancien Testament?* (Melanges Chenu), Paris 1967, 439—449.

¹⁴ Zob. w związku z tym K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Stud Theol Vars 1 (1970) 401—404.

¹⁵ W związku z tym zob. np. J. A. Jungmann, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand*, Theol. Jahrbuch 1963, 357; A. Remi van de Walle, *Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft*, tamże, 448—455.

1) Szczególnie jednak biblijny charakter posiada element pierwszy czyli anamneza akcji liturgicznej. W sprawowaniu Eucharystii element ten implikuje nie tylko takie wydarzenia, jak spożywanie baranka wielkanocnego przy wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej, cudowne nakarmienie Żydów manną, przymierze na Synaju, dzieje Sługi Cierpiącego, lecz całą historię biblijną przybliżania, sprowadzania na nowo człowieka do Boga.

Typologia „*sensus plenior*” harmonia obydwu Testamentów — to sprawy, do których liturgia jeśli w tym wypadku nie odwołuje się bez przerwy, to tylko dlatego, że je permanentnie suponuje.

2) Uobecnianie tajemnic wspomnianych przy sprawowaniu Eucharystii jest ukazaniem teologii kilku bardzo istotnych tekstów biblijnych, a w pierwszym rzędzie tego oto tak rozpowszechnionego w pierwotnym Kościele zapewnienia: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie* (1 Kor 11, 26). Tak więc każde sprawowanie Eucharystii jest nowym spożywaniem Baranka, nowym zawieraniem przymierza, nowym konaniem Jezusa na krzyżu, tak jak każdy chrzest jest nowym przepłynięciem się przez Morze Czerwone, nowym wchodzeniem w szczególne związki z Jezusem Chrystusem, umierającym, zmartwychstającym i zasiadającym po prawicy Ojca.

3) Trzeci element każdej akcji liturgicznej, czyli owo rzutowanie w przyszłość stwarza atmosferę nie tylko tęsknego wyczekiwania na wybawienie w duchu starotestamentalnym nadziei mesjańskich, lecz także, i może przede wszystkim, wprowadza nas w eschatologię, którą tak intensywnie żyje cały Nowy Testament. *Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do chwalebного swego Ciała* (Flp 3, 20 n).

B. Rozpatrywana z nieco innego punktu widzenia każda akcja liturgiczna ukazuje inne jej trzy elementy składowe: 1) kontemplatywną lekturę Słowa Bożego, 2) przeżywanie obecności Boga i 3) składanie wyznania wiary.

Istnieje w Nowym Testamencie opis wydarzenia, które chyba celowo tak zostało przedstawione, by lepiej mogło ukazać pierwszym chrześcijanom wspomniane przed chwilą trzy elementy w sprawowaniu Eucharystii. Jest to relacja św. Łukasza o spotkaniu Jezusa z dwoma uczniami z Emmaus (Łk 24, 13—35)¹⁶. Spotkanie to zostało opisane tak dokładnie nie dlatego, że samo w sobie na to zasługiwało. Nie była to przecież chrystofania najważniejsza. Dwaj uczniowie

¹⁶ Doskonały komentarz teologiczny do tego tekstu podaje P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur* (Lire la Bible 6), Paris 1966, 279—325; zob. także J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, Lum Vie 31 (1957) 77—92.

z Emmaus nie byli wcale świadkami pierwszoplanowymi, gdyż nie należeli do kolegium dwunastu. O znaczeniu tej relacji decydują jej rysy pouczające, odkrywane właśnie przez teologię biblijną. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że autorowi natchnionemu chodziło o przekazanie nie tylko dwu uczniom z Emmaus, lecz także całemu pierwotnemu Kościołowi istotnych prawd związanych z każdorazowym sprawowaniem Eucharystii¹⁷.

1) Tak więc mają pamiętać pierwsi chrześcijanie, że każdorazowe uroczyste łamanie chleba, zwane inaczej ofiarą eucharystyczną, będzie im niejako ponownie sprowadzać na ziemię i uobecniać Jezusa Chrystusa. Owo łamanie chleba pozostanie odtąd na zawsze wyrazem obecności Chrystusa wśród ludzi¹⁸.

2) „Rozpoznanie Chrystusa po łamaniu chleba” było poprzedzone wyjaśnieniem Pisma. Dokładniej mówiąc chodziło o te wszystkie miejsca „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków” które odnoszą się do Mojżesza. Było to zaś takie wyjaśnienie Pisma, że w słuchających „pałało serce”. Tak wyglądała owa liturgia słowa, pierwsza chyba po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁹.

3) Cały obrzęd został zamknięty wyznaniem wiary, które uczniowie złożyli wszedłszy już w bezpośredni kontakt z Piotrem i resztą apostołów²⁰. Uzgodniono jakby wspólnie treść tego wyznania wiary: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał”²¹. Nie pozostawało już nic innego jak tylko rozpocząć dzieło opowiadania innym o tych niezwykłych przeżyciach religijnych: *Opowiadali, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (24, 35).

¹⁷ Przecistawiając się zdecydowanie egzegetom, którzy w relacji Łukasza o spotkaniu Jezusa z uczniami z Emmaus nie widzą żadnej aluzji do Eucharystii, P. Benoit, zauważa: „J'irai même plus loin, je pense que de tels recits ont été conçus et rédigés dans l'atmosphère des premières assemblées liturgiques. Ce n'est pas seulement le détail de la fin, mais toute l'ordonnance du récit qui suggère un schéma de la synaxe eucharistique”. *Passion et résurrection du Seigneur*, 317.

¹⁸ Oto jeszcze jedna, bardzo słuszna jak się zdaje, uwaga P. Benoit: „Cette pericope est un specimen magnifique de la catéchèse primitive dans un cadre liturgique, de la rencontre du Seigneur dans l'eucharistie” *Passion et résurrection du Seigneur*, 319.

¹⁹ „une sorte d'avant-messe” — według P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur*, 317.

²⁰ Przypomina to cokolwiek wyznanie wiary składane przez wiernych w nowej liturgii Mszy św. zaraz po konsekracji obydwu postaci.

²¹ J. A. Jungmann, zauważa: „Es ist bezeichnend, dass die ältesten Formulierungen der Eucharistia bei nahe identisch sind mit den ältesten Umschreibungen des Glaubens der Kirche im Symbolum: Inkarnation aus der Jungfrau durch die Kraft des Heiligen Geistes, freiwilliges Leiden und Sterben, siegreiche Überwindung in Auferstehung und Himmelfahrt, und die Kirche, die hier versammelte Kirche, als Frucht des Erlösungswerkes”. *Wirkende Kräfte im liturgischen Werden*, Theol. Jahrbuch 1966, 435.

III

Próbowaliśmy wskazywać do tej pory na usługi, jakie liturgii lub dokładniej teologii liturgii oddaje teologia biblijna a pośrednio typologie, *Redaktionsgeschichte* i *sensus plenior*.

A. Wypada na zakończenie przestrzec przed niebezpieczeństwami, jakie kryją się już z samej natury rzeczy w posługiwaniu się wyliczonymi przed chwilą elementami egzegetyczno-biblijnymi. Wszystkie one mianowicie pozostają na usługach mniej lub więcej alegorycznej interpretacji Pisma św. Otóż żaden ze znanych dotąd sposobów wyjaśniania Biblii nie dostarczał tak wielkich możliwości fantazjowania jak egzegeza alegoryczna. Przekonano się o tym już w starożytności wczesnochrześcijańskiej²², z czego nie wynika jednak, że zło tkwi w samym używaniu tej metody. Lecz nie ulega wątpliwości, że jest to metoda najbardziej podatna do tego, by była nadużywana. Od alegorii krok już tylko do racjonalizmu i chęci twierdzenia, że fakty przedstawione w Biblii zostały wymyślone przez autora natchnionego po to, by na ich tle osnuć pewne idee²³. Wiadomo zaś, że tego rodzaju pozbawienie podstaw historycznych Nowego Testamentu godzi w samą istotę chrześcijaństwa. Wszystkie powyższe niebezpieczeństwa grożą także liturgii lub powiedzmy dokładniej: teologicznym interpretacjom liturgii. Liturgia może się stać wtedy obrzędem ezoterycznym, niedostępnym dla prostego ludu Bożego i wymagającym większych i bardziej nie dających się ująć w żadne normy wtajemniczeń niż przedziwne mysteria pogańskie.

B. Przed niebezpieczeństwem dowolności i fantazjowania egzegeze alegoryczną, teologię biblijną i liturgię powinna chronić solidna filologia biblijna, archeologia, historia i inne pomocnicze dyscypliny biblijne. Ani teologia biblijna, ani liturgia nie powinna z nimi nigdy kolidować. Dlatego enuncjacje urzędowe Magisterium Kościelnego ostatnich czasów — a szczególnie może Encyklika *Divino afflante Spiritu* — zachęcając do studium Pisma św. tak bardzo zalecają, coraz wnikliwsze badanie gatunków literackich, języków biblijnych i środowisk, w których powstawała Biblia.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

²² Zob. w związku z tym P. Fernant, *La theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, Bib 34 (1953) 135—158; J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche*, RSR 34 (1947) 257—302.

²³ Zob. w związku z tym J. Pepin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958.