

literacki *Didache* w opracowaniu greckim⁴⁴, uważanego jako klasyczny schemat katechetyczno-dydaktyczny „dwóch dróg”, sprzyjał zapewne przenikaniu tradycji; chodziło mianowicie o „podręcznik służący do kierowania (odległą) gminą”⁴⁵. Nauka Dwunastu Apostołów kombinuje na wzór 1QS 3, 13nn „dwie drogi” z nauką o „dwóch duchach”⁴⁶, jednak w odwrotnych proporcjach niż Qumran; przybierają tu one postać „dwóch aniołów”: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis*. Oprócz wspólnego z Qumran określenia „dróg” jako „światła” i „ciemności”, „życia” i „śmierci”⁴⁷, obie recenzje *Didache* akcentują mocno ich nieprzejdane przeciwieństwo⁴⁸.

Analogiczną do łacińskiej recenzji *Didache* tradycję reprezentuje list Barnaby 18, 1nn⁴⁹, przedstawiając transcendentne postacie jako kierowników „dwóch dróg”. Jedynie *Pasterz Hermasa* rozwinął spekulację dualistyczną nad rozdzieleniem w życiu człowieka w kierunku psychologicznym⁵⁰. Także i to pismo jednak przesuwa akcent w rozważaniu „dróg” w kierunku transcendentnym, zgodnie z przyjętą podówczas metodą refleksji teologicznej.

Łódź

KS. L. R. STACHOWIAK

Ks. Michał Peter, Poznań

PISMO ŚW. W ŻYCIU LUDU BOŻEGO

Próbując określić jak najzwięźlejszą istotę Soboru Watykańskiego II można go nazwać — nie bez słuszności — Soborem samookreślenia się Kościoła. Albowiem spojrzenie na Kościół od wewnątrz, jako na lud Boży wiedziony światłem Ducha Świętego, a także spojrze-

⁴⁴ Por. F. X. Funk, *Patres Apostolici* I, Tubingae 1901, 2 i J. P. Audeť, *Didache*, 138 (226).

⁴⁵ Tak J. Schmid, *Didache, Reallexikon für Antike und Christentum* III, 1009—1013, zwł. 1010.

⁴⁶ Grecka recenzja nie wymienia natomiast wcale „dwóch duchów” — por. 1, 1 oraz J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 226.

⁴⁷ Jako ciekawostkę a zarazem pewien wskaźnik zależności tradycyjnej między Qumran a *Nauką XII Apostołów* można przytoczyć wyrażenie *in saeculo*, odpowiadające qumrańskiemu *btbl* (1QS 4, 2), posiada je jedynie recezja łacińska.

⁴⁸ Synopsę poszczególnych tekstów i recenzji sporządził J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 138.

⁴⁹ Tekst grecki zob. F. X. Funk, *dz. cyt.*, 90—91.

⁵⁰ Nie wymienia on formalnie schematu „dwóch dróg”, choć zna go niewątpliwie. Por. *Mand. VI*, 1, 2—4, gdzie autor przeciwstawia „drogę prawą” drodze „krzywej”.

nie od zewnątrz, jako organizację hierarchiczną kierującą się zasadami własnego prawa, stanowiło jak gdyby punkt wyjściowy a zarazem docelowy długich obrad dostojnego Grona Ojców. W drugim rozdziale Konstytucji Dogmatycznej o Kościele w zwięzłych słowach tak oto nakreślono schematycznie zaistnienie Ludu Bożego:

„Miły jest Bogu każdy, kto się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi między nimi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Jakoż wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł Przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie”.

Przynależność do owego starotestamentowego ludu Bożego — *qahal Jahwe* (*G. ekklesia theou*) polegała nie tylko na pochodzeniu od wspólnego przodka, Abrahama (tzn. na wspólnocie krwi), lecz obok tego na wspólnocie obyczajaju, prawa (Tora) oraz kultu. Dopiero całość tych zasad tworzyła jedność ludu „świętego”, tzn. według pojęć Hebrajczyków odłączonego od innych ludów i stanowiącego wyłączną własność Jahwe. Z czasem prawa obywatelstwa w Izraelu udzielano także i takim osobom, które nie pochodziły wprawdzie z pnia Abrahamowego, które jednak przyjęły za swoje zasady życia moralno-religijnego oraz kultu, właściwego Izraelowi. W ten sposób rozwijała się idea „duchowego Izraela”, która miała być zrealizowana w pełni w szczepie „nowego Przymierza” — według słów Proroka Jeremiasza (31, 31).

Dlatego w Konstytucji o Kościele czytamy dalej: „Wszystko to (tzn. wybór i pouczanie Izraela przez Boga) jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego Przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie... Chrystus ustanowił to nowe Przymierze... powołując spośród żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi miał się zrodzić w jedno i być nowym Ludem Bożym... rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem¹, narodem świętym, ludem nabytym... co niegdyś nie był ludem, teraz zaś stał się ludem Bożym (1 P 2, 9—10)”. Przejmując niemal dosłownie ten tekst z Księgi Wyjścia (19, 6), św. Piotr, a za nim Sobór, bardzo wyraźnie podkreślają więc prawdę, że Kościół zajął miejsce Izraela, stając się w pełnym znaczeniu tego słowa Ludem Bożym (*laos theou*), ludem „pełni czasów” (Gal 4, 4).

Ten to nowy Lud Boży opiera swe życie na wspólnocie obyczajaju i prawa, a także jedności nowego kultu; przejmuje on bowiem

¹ „królewskim kapłaństwem” jest tłumaczeniem niedokładnym. W tekście hebrajskim mamy: *mamleket kohanim* = królestwo kapłanów. LXX natomiast czyta: królestwo Boże (*elohim*). Biblia Tysiąclecia 1 P 2, 9 przekłada: królestwem kapłaństwa.

i według słów Chrystusa „dopełnia” Stary Zakon, budując na nim jeszcze doskonalszą jedność wierzących: w Mistycznym Ciele Chrystusa.

1. ELEMENTY SKŁADOWE ORGANIZMU KOŚCIOŁA

Wiadomo, że Kościół — jako Lud Boży pielgrzymujący przez wieki — ma historycznie ujmowane dwa etapy: Kościół pierwotny, czyli społeczność Apostolską pierwszego wieku oraz Kościół następnych generacji czyli dalszych pokoleń chrześcijan. Oczywiście, że organiczny rozwój Kościoła dokonywał się — że użyjemy współczesnych nam zwrotów — ilościowo, nie jakościowo. Oznacza to, że rozwój Kościoła wspierał się na już ustalonym, niezmiennym fundamencie tych części składowych, które właśnie utworzyły Kościół pierwotny. Karol Rahner² nazywa je „elementami konstytucyjnymi” Kościoła. Do nich to trzeba zaliczyć przede wszystkim: całość prawd objawionych, prymat Piotra, sukcesję Apostolską, Sakramenta święte, jedność społeczności Kościoła, a wreszcie i Pismo święte.

Właśnie Pismo święte. I tutaj dostrzegamy znamienne różnice między Nowym a Starym Przymierzem. Dla Izraela mianowicie Księgi święte były zawsze czymś, co jeszcze nie było gotowe, lecz narastało, rodziło się, pomnażało. Wprawdzie starsze Księgi, jak Pięcioksiąg lub znaczna część Psalterza, przez dłuższy czas oddziaływały na mentalność i życie tego wybranego ludu, młodsze jednak — mądrościowe a nawet i niektóre prorockie przez swoje narastanie — ciągle na nowo zmieniały liczbę i skład świętych Pism. Ten postępujący proces dobiegł końca wraz z Księgą Mądrości (I wiek przed Chr.) dopiero wówczas, gdy już kończyła się właśnie historyczna rola Starego Zakonu. Zatem dopiero jego spadkobierca, nowy Lud Boży, otrzymał — z rąk swego Mistrza — całość świętych kart Starego Objawienia, i uczynił je swoim skarbem.

A pisma Nowego Zakonu? Otóż tym razem Opatrzność nie kazała czekać na nie wielu setkom lat i wielu pokoleniom. Powstają one razem z pierwszą, apostołską generacją chrześcijan; są wyrazem najdoskonalszego Objawienia Bożego w Chrystusie i przez Chrystusa, a zarazem wyrazem życia i konstytuowania się organizmu pierwotnego Kościoła. Są więc także jakby samookreśleniem się nowego Ludu Bożego, pisemnym skonkretyzowaniem (pod tchnieniem Ducha Bożego) tego, w co on wierzył i za co się uważał. Pisma Nowego Przymierza powstają bowiem jako etapy życia pierwotnego Kościoła: wspomnienia o Mistrzu, kazania, listy, praktyczne napomnienia, notki kronikarskie działalności misyjnej, modlitwy społeczności, itd. Fakt zaistnienia Kościoła, który sam jest normą wiary chrześcijańskiej, łączy się najściślej z powstaniem jego Pism świę-

² W pracy pt.: *Über die Schriftinspiration*, Freiburg i. B. 1958.

tych, które również są kanonem czyli normą wiary. Nowy Testament więc nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem, jakąś neutralną literaturą w Kościele, lecz stanowi wyraz pełnego życia pierwszej generacji Bożego Ludu. Kościół tworząc w swym łonie Pisma święte a zarazem te — a nie inne — określając jako Boże, objawia przy tym istotny rys swej tożsamości, świadomość siebie samego. Stąd istnieje tak ściśle, bezpośrednie powiązanie Nowego Testamentu z Ludem Bożym Nowego Przymierza, że jednego bez drugiego nawet pomyśleć nie można. Tym tłumaczy się fakt, później tylekroć sprawdzalny w życiu Kościoła, że objaśniać Biblię we właściwy sposób, w tym duchu w jakim została napisana, może tylko sam Kościół jako całość, albo też tylko te jednostki, osoby, które są z nim ściśle związane z życiem wiary. Kto się odrywa od łączności z życiem Ludu Bożego, traci możliwość pełnego, teologicznego ujmowania treści jego świętych Ksiąg.

2. PISMO ŚWIĘTE W DOTYCHCZASOWYM ŻYCIU KOŚCIOŁA

a) Starożytność

Od samego początku Kościół był świadom tego, że Pismo święte obu Testamentów jest słowem Bożym, będąc także autentycznym wyrazem życia społeczności Ludu Bożego. Dlatego stale odwoływano się do Biblii w uzasadnieniu nauki i działalności Kościoła. Podobnie jak św. Piotr wspomina lekturę listów św. Pawła (2 P 3, 15n), a św. Paweł chwali Tymoteusza za lekturę Starego Testamentu (2 Tym 3, 14—17), tak i Ojcowie Kościoła wczytywali się nieustannie w święte Księgi; czerpali z nich pożywkę i dla osobistej pobożności, i treść do pouczeń kaznodziejsko-katechetycznych. Duchowieństwo zatem, a później w wybitny sposób klasztory stały się ośrodkami promieniowania znajomości i ukochania Biblii. Przeliczne rękopisy tekstów biblijnych, pochodzące z takich ośrodków jak Aleksandria, Rzym, Monte Cassino, Fulda, Bobbio — świadczą o tym starochrześcijańskim i średniowiecznym „ruchu biblijnym”. Biblia stała się bowiem nie tylko elementem kultu w świętej Liturgii, lecz także i medytacji, owej szlachetnej formy wchodzenia w rzeczywistość Bożą, nawiązania wirtualnego dialogu z Bogiem żywym. Chrześcijanie z niższych warstw społecznych, nie umiejący pisać i czytać, także nie byli pozbawieni znajomości Biblii, gdyż jej treścią karmili ich przeobficie biskupi i kapłani, sami rozczytani i żyjący natchnionym Słowem Bożym. Warto na przykład wspomnieć — z czasów świętego Hieronima — żywą reakcję gminy chrześcijańskiej miasta Oea na zmianę tekstu, wprowadzoną przez świętego Egzegetę do Księgi Jonasza³.

³ Zob. 104 list św. Augustyna do św. Hieronima, np. w dziele ks. J. Czujka, *Św. Hieronim. Listy II*, Warszawa 1963, 358.

b) Średniowiecze

W wiekach średnich religia przeniknęła zupełnie życie codzienne, a Biblia była księgą znaną wszystkim. Olbrzymie „Postylle”, powstałe w tym okresie (że wspomnimy tylko takich ich autorów, jak Hugona a Sancto Caro, św. Alberta Wielkiego, Mikołaja z Liry), były możliwe dzięki temu, że z jednej strony miało miejsce stałe studium prywatne świętych Ksiąg, z drugiej zaś strony istniało społeczne „zamówienie” na taką literaturę. I nie jest to już winą żyjących wówczas ludzi, lecz stopnia ówczesnej wiedzy świeckiej, że w Biblii szukano wtedy także odpowiedzi na pytania szczegółowe, dotyczące np. zagadnień przyrodniczych czy historycznych. Zbyt dosłowne pojmowanie wielu tekstów, lub przeciwnie — alegoryzowanie trudniejszych miejsc, nieznamość rozmaitych gatunków literatury staro-wschodniej, zawartych w Biblii, itp. względy spowodowały oczywiście niejedne niewłaściwe interpretacje. Ale znajdowały się one, że tak powiemy, na peryferiach życia ówczesnych społeczeństw. Nigdy w Kościele nie doszło do tego, by uważać Biblię za jedyne źródło wszelkiej wiedzy, także i świeckiej, jak na przykład takie przeko-nanie wykształciło się u Arabów z ich Koranem⁴. Kościół jakby instynktownie rozumiał, że religijne pouczenie jest najistotniejszą treścią pouczeń Biblii — co już św. Augustyn wyraził w lapidarnym zdaniu, że poprzez święte Księgi Bóg „chciał kształcić chrześcijan, nie matematyków”.

c) Czasy nowsze

Kiedy z rozwojem Odrodzenia zerwano ze średniowiecznym idea-łem „ora et labora”, laicyzacja zaczęła obejmować szerokim nurtem całe społeczności chrześcijańskie. Osłabło zainteresowanie Biblią u szer-okich mas. Do tego doszły wnet rozłamy Reformacji, spowodowane zarówno kontrowersją naukowo-biblijną i ascetyczną, jak i wzglę-dami natury politycznej. W związku z tym stanem rzeczy, począwszy od Soboru w Trydencie Kościół wypowiada się na temat Biblii, czę-ściowo i okresowo ograniczając jej lekturę wśród wiernych. Wła-ściwe pojmowanie znanego adagium prawnego: „Distingue tempora et concordabis iura” — umożliwiała jednak zrozumienie faktu, że w danym okresie nie chodziło o odsunięcie ludu od lektury Biblii, lecz o zabezpieczenie jej nieskażoności i właściwego odczytywania jej pouczeń.

Tak więc Sobór Trydencki dekretem z 8.4.1546. ogłosił łacińską Wulgatę autentycznym tekstem Kościoła, aby przeciwstawić się nie-mieckiej Biblii Lutera, pomniejszonej o tzw. księgi deuterokanoniczne. Sobór zażądał także cenzury kościelnej na druk egzemplarzy Biblii,

⁴ Dopiero po drugiej wojnie światowej w arabskim uniwersytecie Al Azhar w Kairze otwarto katedrę nauk przyrodniczych. Przedtem stu-dium Koranu zastępowało wszystko.

grożąc inaczej ekskomuniką. Skomplikowane czasy i niezwykle silne kontrowersje tłumaczą to surowe zagrożenie, wydane przez Kościół.

Klemensowi XI, w roku 1713, przyszło przeciwstawić się — w Konstytucji „Unigenitus” — błędom Paschazjusza Quesnel’a filipina-jansenisty, domagającego się od wszystkich wiernych lektury Pisma świętego jako nieodzownej do zbawienia⁵.

Pius VI w r. 1794, w Konstytucji „Auctorem fidei” zwalcza błędy samozwańczego synodu z Pistoli w Toskanii (z roku 1786, biskup Scipio Rici). Papież wypowiada twierdzenie, że brak osobistej lektury Pisma świętego nie musi powodować zaciemnienia wiary co do podstawowych prawd religijnych (Denzinger 1567).

Grzegorz XVI przeciwstawia się tajnym stowarzyszeniom biblijnym we Włoszech, które wydały teksty interpolowane, często w połączeniu z bałamutną wykładnią. Encyklika „Inter praecipuos” z roku 1844 przypomina, że wolno czytać Pismo święte w językach nowożytnych, lecz zaaprobowane przez Kościół (biskupa Ordynariusza) lub zaopatrzone w objaśnienia zaczerpnięte z Ojców Kościoła i uczonych teologów katolickich⁶.

Leon XIII w roku 1897 (Konstyt. „Officiorum ac munerum”) przypomina o konieczności cenzury kościelnej przy wydaniach Pisma świętego.

Pius X wreszcie zmierzył się z błędami modernizmu. Z tego powodu odnośne kanony, wprowadzone do C.I.C. (1911 r.), stanowią jeszcze zaostrezenie decyzji, wydanych przez Grzegorza XVI. I tak kanon 1385 nakazuje cenzurę kościelną przy wydaniach Biblii; can. 1391 przy tłumaczeniach na języki nowożytny domaga się zarówno aprobaty Stolicy św. lub biskupa Ordynariusza, jak i objaśnień ułożonych na podstawie nauki Ojców Kościoła i uczonych teologów. Can. 1399 zabrania lektury Pisma świętego wydanego przez akatolików; uzupełnieniem tego kanonu jest can. 1400: teologowie mogą czytać wydania akatolickie, jeśli komentarz zawarty w nich nie zwalcza wyraźnie dogmatów. Inni wierni muszą mieć zezwolenie na czytanie, podobnie jak na lekturę innych ksiąg zakazanych indeksem.

Sformułowanie ograniczeń lektury, ustalone w ten sposób Prawem Kanonicznym, w pewnej mierze zahamowało lekturę Pisma świętego u szerokich warstw katolików; nie stworzyło także najko-

⁵ Odnośny tekst wg Denzingera (nr 1429) brzmi: „Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae Scripturae”. Niedokładnie zatem pisze ks. prof. Dąbrowski w T. P. nr 47 (930) z 20.11.1966 r., że Klemens XI „uznał za błędne twierdzenie, że Pismo św. przeznaczone jest dla wszystkich”.

⁶ „...ut permissa porro habeatur lectio vulgarium versionum, quae ab Apostolica Sede approbatae, aut cum annotationibus desumptis ex sanctis Eccl. Patribus vel ex doctis catholicisque viris editae fuerint”...

rzystniejszych warunków do rozwoju naukowej egzegezy Pisma świętego w Kościele. Wprawdzie z myślą o oczekiwany rozwój egzegezy powołał Pius X do życia Papieski Instytut Biblijny (w roku 1909), jednak rozwijająca się kontrowersja z racjonalizmem biblijnym wielu autorów protestanckich nie sprzyjała podówczas rozkwitowi pozytywnej biblistyki w Kościele.

Ten stan rzeczy, spowodowany częściowo także i niezupełnie jeszcze wypróbowanymi wówczas metodami egzegezy biblijnej i archeologii zmienił się stopniowo na lepsze. Punktem zwrotnym stała się jednak dopiero encyklika Piusa XII „*Divino Afflante Spiritu*” z r. 1943. W tej encyklice Papież w § 4 mówi o ponownym odzyskaniu zaufania do Biblii, jakie obserwujemy i w Kościele Katolickim, i u niekatolików. Zaznacza się przy tym: „Tę zmianę położenia zawdzięcza się nietrudzonej pracy, do jakiej egzegeci katolicy przyłożyli się z całych sił, nie dając się odwieść przez trudności i przeciwności, by wyniki dzisiejszych naukowych badań na polu archeologii, historii i językoznawstwa wykorzystać w rozwiązywaniu nowych zagadnień⁷”. Bujny rozkwit twórczości biblistów katolickich po roku 1943 był błogosławionym owocem encykliki. On też przyczynił się w głównej mierze do zajęcia takiego stanowiska, jakie w stosunku do Biblii znamionuje II Sobór Watykański (przede wszystkim w „*Dei Verbum*” czyli Konstytucji Dogmatycznej o Boskim Objawieniu ogłoszonej 18.XI.1965).

3. PISMO ŚWIĘTE W PRZYSZŁOŚCI KOŚCIOŁA

Słusznie można powiedzieć, że II Sobór Watykański dał nam podwójną naukę o Piśmie świętym: praktyczną i teoretyczną. Przez naukę praktyczną rozumiemy nie tylko wymowną, w okresie obrad co dzień uroczyste ponawianą intronizację Ewangelii św.⁸, lecz także bardzo obfite korzystanie z Pisma św. zarówno w dyskusjach Ojców Soboru, jak i we wszystkich dokumentach soborowych. Naukę teoretyczną o Biblii stanowią wypowiedzi Soboru wprost na jej temat, zawarte w Konstytucji o Kościele, o świętej Liturgii, w Dekrecie o Seminariach, a przede wszystkim we wspomnianej już Konstytucji o Boskim Objawieniu. Ujmując treść tych dokumentów w najogólniejszej myśli stwierdzamy, że Sobór chce tętnąć w cały Kościół zrozumienie najściślejszej łączności, jaka z natury rzeczy — jak na to wskazaliśmy wyżej — istnieje między Biblią a całym Ludem Bożym. Sobór pragnie niejako stawić nas w rzeczywistości pierwszych wieków, byśmy żyjąc w Kościele oddychali na codzien słowami natchnionych Ksiąg, pulsujących życiem Bożym. Pragnie

⁷ Ench. Bibl. 562.

⁸ Tę intronizowaną Księgę stanowił *Codex Urbinas latinus*, ozdobiony wspaniałymi miniaturami, powstały w Urbino między 1474 a 1486 rokiem.

więc Sobór uczynić Biblię na nowo książką praktycznego życia duchowego, aby ona stanowiła podstawę naszych świadomych przekonań, źródło wiary i potęgującej się żywotnej pobożności.

Kiedy idzie o szczegółowe wskazania Soboru w tym względzie, to najjaśniejsze zawarte są one w VI rozdziale Konstytucji „*Dei Verbum*”, który nosił tytuł: „*De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae*”. Można je sprowadzić do kilku punktów, nieco tylko rozszerzając je i adaptując do polskiej rzeczywistości:

a) Istnieje wielkie zapotrzebowanie na przekłady Pisma św. z języków oryginalnych. Ani Wulgata ani Septuaginta już nie wystarczają, gdy Liturgia Słowa w coraz obfitszej mierze podaje wiernym święte teksty w ich ojczystym języku. Na naszym gruncie nie wystarcza już ks. Wujek (choćby zrecenziony unowocześniony przez ks. prof. E. Dąbrowskiego — gdy idzie o Nowy Testament), i dlatego z wdzięcznością przyjęliśmy Biblię Tysiąclecia (r. 1965). Czekamy na jej dalsze udoskonalenia (np. na wygładzenie języka polskiego przekładu), a także na dalsze przekłady. We Francji czy w Niemczech istnieje obok siebie kilka różnych przekładów z komentarzami o rozmaitej objętości, a każdy z nich spełnia swoje zadanie i trafia do rąk właściwego odbiorcy. Powoli także rozwija się praca nad tzw. Biblią Ekumeniczną (przygotowywaną przez przedstawicieli różnych wyznań), do ułożenia której zachęca Konstytucja. Wydano już pięknie List do Rzymian, niegdyś tak kontrowersyjny z powodu jego protestanckiej interpretacji.

b) Przy studium Pisma świętego nie wolno przeoczyć koniecznego s z a c u n k u dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Z objaśnienia Biblii bez liczenia się z opinią Ojców i Urzędu wyrosło bowiem wiele błędów: Marcjona, manicheistów, arian, nestorian, protestantów i im pokrewnych. Bardzo wymowny jest złośliwy dystych łaciński z XVI wieku, mówiący o objaśnianiu Pisma św. przez różne ośrodki religijne:

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Urząd Nauczycielski czuwa więc nad tym, by interpretacja szła zasadniczo po linii Tradycji. Starożytny tytuł biskupa (*episkopos* czyli „nadzorca”) podkreśla właśnie ten jego urząd czuwania nad tym, aby objaśnienia nie wyszły poza ramy objawionej prawdy.

c) Biblia ma być duszą teologii. Wszystkie dyscypliny teologiczne, szczególnie dogmatyka i teologia moralna, mają odtąd jeszcze wyraźniej bazować na Słowie Bożym, a nawet — co brzmi wprost paradoksalnie — mają odmładzać się Biblią! Ideałem nie

⁹ Na temat tej Konstytucji pierwsze artykuły napisali u nas: ks. prof. A. Klawek (RBL 19, 1966: T.P. nr 28 (911) z 10.7.1966) oraz ks. prof. E. Dąbrowski (T.P. 47 (930) z 20.11.1966).

ma więc być skrupulatne systematyzowanie prawd wiary i określanie ich kwalifikacji teologicznej, lecz podawanie ich w żywym kontekście Biblii, w aspekcie dziejów Zbawienia. Sobór każe bowiem pojmować Objawienie Boże nie tyle jako sumę abstrakcyjnych prawd wiary, lecz nade wszystko jako osobisty dialog człowieka z Bogiem, prowadzący dzieło zbawiania świata. A takie ujęcie żąda oczywiście nowego opracowania całokształtu teologii. Pierwsze szczęśliwe próby stanowią na razie głównie dwie prace: Henryka Schliera „Bibeltheologie (w: Quaestiones disputatae) oraz na wielką skalę zakrojone „Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik” J. Feinera i M. Löhrera, Einsiedeln 1965 (I tom liczy 1934 strony). Niewątpliwie upłynie jeszcze sporo czasu, zanim kiełkująca dziś roślina nowego ujęcia teologii (porzucająca „koryto Arystotelesa”) zakwitnie i wyda owoce. Wierzymy jednak, że dojdzie do tego, i że wówczas nowa forma żywej teologii przestanie być dla świeckich katolików niezrozumiałym naukowym, obciążającym pamięć lecz nie poruszającym serca.

Gdy idzie o duszpasterzy-praktyków, to rodzi się konieczność ułatwienia im zapoznania się ze współczesną teologią biblijną. Na czoło wysuwa się tu oczywiście problem rodzajów literackich w Ewangeliach świętych, a także problem „prawdziwości” pouczeń Biblii który to termin wprowadza Konstytucja „Dei Verbum” w miejsce „nieomyślności”.

d) Kaznodziejstwo i katechizacja mają być bardziej przesycone Pismem świętym. „Omnis ergo praedicator ecclesiastica — sicut ipsa religio christiana — Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet” (§ 21 „Dei Verbum”). Jest to konieczne, gdyż jedynie „Boże słowo jest żywe i skuteczne” (Hbr 4, 12). W § 24 raz jeszcze wraca Konstytucja do tego zagadnienia, przypominając o homilii liturgicznej, budowanej na słowie Pisma świętego. Dotychczas przy nauczaniu religii wychodzono raczej z katechizmu, często w procesie nauczania dążąc jedynie do przyswojenia nauczanym usystematyzowanych definicją prawd wiary, nie zawsze doprowadzając te osoby do przeżywania tych prawd, do bardziej osobistego przyswajania ich sobie. Gdy idzie o kaznodziejstwo, to w całym Kościele obserwowano dotychczas znamieny fakt, że duchowni w praktyce mało korzystali ze zdobytej w Seminarium znajomości egzegezy i zasad jej stosowania.

e) W całym Kościele rodzi się obecnie paląca potrzeba ruchu biblijnego podobnego może do „ruchu liturgicznego” (któremu ożywczy impuls dał austriacki liturgista, Pius Parsch), albo raczej idącego w parze z tym ruchem. Godziny Biblijne, Tygodnie Biblijne, Koła Biblijne, Zrzeszenia miłośników Biblii, Wystawy Biblijne, Konkursy Biblijne itp., oto różne formy upragnionego „ruchu”, jedynie gdzie indziej rozwijającego się na razie w polskiej krainie.

Kończąc szkicowanie garści uwag na temat stosunku do Biblii Ludu Bożego narzuca mi się raz jeszcze obraz uroczystej intronizacji Ewangelii, jaka miała miejsce na Soborze. W tej dostojnej ceremonii, nawiązującej do Soboru Efeskiego, zawierał się nie tylko spory ładunek emocjonalny. Był to zarazem wymowny symbol: przywrócenie Biblii należnego Jej miejsca w Kościele. Prorok Izajasz w 40 rozdziale swej Księgi przypomina nam bowiem, że:

*Trawa usycha, więdnie kwiat,
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki (w. 8).*

Najlepszy wyraz zrozumienia tej myśli Proroka mamy przez to, że z całą żarliwą, rozumną energią włączymy się w ducha biblijnej odnowy Kościoła. A najlepsza forma tego włączenia się?: osobista, codzienna lektura Biblii, zażyłe obcowanie z Nią. Tylko za cenę tego wysiłku staniemy się Jej prawdziwymi miłośnikami, a co za tym idzie — także umiejętnymi nauczycielami. I tylko wtedy jedność Ludu Bożego z natchnionym Słowem Bożym wyda swoje błogosławione owoce.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

Ks. Kazimierz Drzymała S.J., Kraków

**KS. WALENTY PROKULSKI S.J., WYBITNY EGZEGETA
N. TESTAMENTU
(1888—1968)**

Dnia 26 kwietnia 1968 r. w Kolegium Księży Jezuitów przy ul. Kopernika w Krakowie rozstał się z tym światem w 80 roku życia i 50 kapłaństwa ks. Walenty Prokulski, tłumacz Pisma św. oraz długoletni profesor egzegezy Nowego Testamentu w różnych seminariach duchownych w Polsce.

I. POCHODZENIE I LATA SZKOLNE

Urodził się 4 maja 1888 r. w miejscowości Głobikówna, w powiecie jasielskim, w województwie rzeszowskim i był synem Wojciecha i Wiktorii z domu Jędrzejczyk. Pierwsze cztery klasy gimnazjalne dawnego typu ukończył w Dębicy, a piątą w Małym Seminarium w Tarnowie, gdzie nabrał powołania do życia zakonnego. Dnia 14 lipca 1907 r. wstąpił do zakonu księży jezuitów w Starej Wsi, w województwie rzeszowskim. Rektorem i mistrzem nowicjuszy był wówczas ks. Ludwik Cichoń, znakomity pedagog, który wychował kilkuset jezuitów polskich. Po nowicjacie złożył dnia 9 lipca