

SŁOWA BOŻE

MODLITWA POKUTNA AZARIASZA

(Daniel 3, 24-45)

Azariasz wraz z Danielem, Ananiaszem i Mizaelem zostali przez króla babilońskiego Nabuchodonosora (Nebukadnezara), panującego 605—562, wrzuceni do pieca z ogniem gorejącym. Bóg ich cudownie ocalił.

I chodzili wśród płomieni, sławiąc Boga i chwając Pana. I przystanął Azariasz i zaczął się modlić, otworzył usta i rzekł spośród ognia:

*Błogosławiony jesteś, Panie, Boże ojców naszych,
a pełne chwały i sławy jest twoje imię na wieki.
Albowiem sprawiedliwy jesteś we wszystkim, coś dla nas uczynił
a wszystkie twoje czyny są usprawiedliwione
a drogi twoje prawe
a wszystkie wyroki są sprawiedliwe.
Dokonywałaś sądów sprawiedliwych
We wszystkim, coś na nas sprowadził
i na miasto święte ojców naszych, na Jeruzalem
Bośmy grzeszyli i źle czynili, odstępując od Ciebie;
Grzeszyliśmy we wszystkim,
nie słuchaliśmy przykazań twoich, nie przestrzegaliśmy ich,
nie postępowaliśmy, jak nam nakazałaś, aby dobrze nam było.
Wszystko, coś na nas sprowadził,
i wszystko, coś z nami uczynił,
uczyniłaś na podstawie sądu słusznego
więc ust nam otworzyć nie wolno.*

*Wstyd i hańba spadły na sługi twoje
na tych, którzy ciebie się boją.
Przez wzgląd na imię swoje,*

*nie odrzucaj nas całkiem
 nie zrywaj przymierza!
 Nie oddalaj od nas miłosierdzia swego
 przez pamięć na Abrahama, swego ulubieńca,
 na Izaaka, sługę swego, i Izraela, który święty był tobie,
 którym obiecałeś dać potomstwo tak liczne,
 jak gwiazdy na niebie, jak piasek na wybrzeżu morskim,
 bośmy mniejsi się stali od innych narodów,
 i poniżeni jesteśmy w całym świecie dla grzechów naszych.*

*Nie mamy ani ofiar całopalnych ani żertw
 ani obiat ani kadzideł,
 ani miejsca, gdzie byśmy pierwociny składali,
 aby dostąpić miłosierdzia twego.
 Ale racz nas przyjąć
 przychodzących z duszą skruszoną i z duchem pokornym,
 jakobyśmy przychodzili z barankami i cielcami na całopalenie,
 z setkami tysięcy jagniąt tłustych;
 niech tyle dziś znaczy przed tobą nasza ofiara
 i skutek odnosi u ciebie.
 Wszak hańby nie doznają ufający tobie.
 A teraz całym sercem idziemy za tobą
 i z trwogą cię czcimy
 i twego oblicza szukamy
 O nie okrywaj nas hańbą,
 ale postępuj z nami według wyrozumiałości swojej
 i według ogromu miłosierdzia swego.*

*Niech wszyscy poznają, żeś Ty, o Panie, Bogiem jedynym,
 żeś pełen chwały na całej ziemi!*

MODLITWA POKUTNA Z KSIĘGI MĄDROŚCI

(Rozdz. 15, 1-3)

*A tyś, o Panie, dobry i wierny,
 cierpliwy i rządzący wszystkim z łaskawością.
 Bo chociaż grzeszymy, twoimi pozostajemy,
 gdyż dobrze znamy potęgę twoją.*

*Ale my grzeszyć nie chcemy,
bo my wiemy, że do ciebie należymy.
Albowiem poznawanie ciebie — to sprawiedliwość doskonała,
a zrozumienie twojej potęgi — to nieśmiertelności początek.*

MODLITWA POKUTNA CELNIKA

(Łuk. 18, 13)

*A celnik, stojąc z daleka, nie śmiał nawet oczu podnieść ku niebu,
ale uderzał się w piersi, mówiąc:
„Boże, bądź miłosierny mnie grzesznemu“.*

MODLITWA POKUTNA DOBREGO ŁOTRA

(Łuk. 23, 41—42).

*A drugi z łotrów (na krzyżu wiszących)... tak odpowiedział:
myśmy sprawiedliwie zasądzeni, słuszną odbieramy zapłatę za to,
cośmy uczynili. O Jezu, pamiętaj o mnie, gdy przybędziesz z kró-
lestwem twoim.*

Przełożył z greckiego **Ks. ALEKSY KLAWEK**

WITAJMY STWÓRCĘ ŚWIATA

Psalm 94 (Wulg. 95).

*Chodźcie, witajmy Jahwę z radością,
wznośmy okrzyki wesole Opoce naszego zbawienia,
wstępujmy z pieniami przed Jego oblicze,
czcijmy Go głośno pieśniami.*

*Albowiem Bóg wielki jest Jahwe,
królem On wielkim ponad wszystkie bogi.
W Jego to rękę są ziemi głębiny,
górszczyty do Niego należą.
Jego jest morze — bo On je uczynił,
i ląd — bo Jego ręce utworzyły go.*

*Chodźcie, padajmy na twarz, składajmy pokłony,
Kłękajmy przed Jahwą, naszym Stworzycielem.
Albowiem On Bogiem jest naszym
a myśmy gromadką z Jego pastwiska,
owcami pod Jego ręki opieką.*

*Obyście dzisiaj głos mój usłyszeli!
 Nie zatwardzajcie serc swych, jak w Meribie,
 jak w owym dniu pod Massą na pustyni,
 gdzie ze mną igrali ojcowie wasi,
 nie dowierzali mi, choć na me cuda patrzyli.*

*Na ród ten ze wstrętem przez lat czterdzieści patrzałem,
 mówiłem: to lud o sercu przewrotnym,
 który zrozumieć dróg moich nie chce.
 Wreszcie przysiągłem w gniewie Swoim:
 „Nie wejdą nigdy do mojej krainy“!*

Każdego dnia, krótko po północy lub wczesnym rankiem, rozlega się po kościołach i kaplicach klasztornych i w katedrach biskupich śpiew lub uroczysta recytacja psalmu 94 (95): *Venite exsultemus Domino*. Dawniej także, z rozkazu synodów polskich, po wszystkich kościołach parafialnych śpiewano w niedziele i święta łacińską jutrznię, której początek stanowi właśnie psalm 94. Jest to spuścizna po św. Benedykcie († 543), który w 9 rozdziale swej Reguły przepisał, by psalm ten codziennie odmawiano na rozpoczęcie dnia i officium. Może już przed nim chrześcijanie na Wschodzie psalmu tego używali przy modlitwach porannych, ale na razie brak nam bliższych o tym wiadomości.

Trudno o lepszy wybór. Albowiem wezwanie: *venite, exsultemus Domino*, tj. „chodźcie, radujmy się głośno przed Panem“ (witajmy Pana z radością), doskonale się nadaje na modlitwę wstępną do pacierzy liturgicznych. Kiedy jeszcze mroki świat otulają i ogół ludzkości we śnie szuka odpoczynku, słudzy Pańscy wzywają się wzajemnie do pójścia do kościoła, „przed oblicze Pana“, by uczyć Boga-Stworzyciela godnymi pieniami. Następnie rzucają się w myśli na twarz przed Władcą wszechświata, aby tym gestem uznać władzę Bożą nad ziemią i człowiekiem a równocześnie usłyszeć upomnienie Boga: „Zechciejcie dzisiaj słuchać mego głosu“ i surowe zagrożenie: w razie nieposłuszeństwa „nie wejdziecie przynigdy do Królestwa Bożego“.

Owszem, wprowadzenie psalmu do liturgii zawdzięczamy św. Benedyktowi, ale pierwszy, który zwrócił uwagę na głębokie myśli psalmu, to św. Paweł. On to nam w liście do Żydów (3, 7—4, 13) zostawił oryginalną parafrazę homiletyczną tej prostej a wspaniałej pieśni biblijnej. W liturgii greckiej recytuje się początek psalmu w nieco

zmienionej formie przed każdą godziną kanoniczną, by się słowami psalmisty zachęcić do służby Bożej. Oto przekład tego wezwania: ¹⁾)

Chodźcie, adorujmy i padajmy na twarz przed Bogiem,
naszym Królem;
chodźcie, adorujmy i padajmy na twarz przed Chrystusem,
naszym Królem i Bogiem;
chodźcie, adorujmy i padajmy na twarz przed tymże Chrystusem,
naszym Królem i Bogiem!

Kiedy psalm 95 został ułożony i kto jest jego autorem, nie da się stwierdzić. Tekst hebrajski nie podaje autora, Biblia grecka LXX przypisuje go Dawidowi, ale nie wiadomo, na jakiej podstawie to czyni. List do Żydów, opierając się na Septuagincie, wspomina mi-mochodem, że to słowa „Dawidowe“, ale powiedzenia tego nie należy tak ściśle interpretować, bo zwrot „in David dicendo“ czyli „Dawid mówi“ ma raczej ten sens, że „Księga Dawidowa“ czyli psalterz tak mówi. „Dawid mówi“ (Mar 12, 37 Dzieje 2, 25; 4, 25 Rzym 4, 6; 11, 9) to zwykła formuła cytowania psalterza, nie można więc z tych słów żadnego wniosku wysnuwać co do autorstwa psalmu.

Jedynie z treści i formy psalmu możemy z pewnym prawdopodobieństwem skonstatować wiek powstania. Psalm składa się z dwóch części; pierwsza część to hymn wzywający do chwalenia Boga, jak je od dawien dawna i po wszystkie czasy układano, część druga to upomnienie i karcenie, jakie chętnie stosowali prorocy. Stąd słuszne przypuszczenie egzegetów, że psalm powstał w chwili, kiedy już działali prorocy i ludowi przypominali z jednej strony monoteizm a z drugiej życie etyczne, czyli w epoce Izajasza, około roku 700 przed Chr., lub za Jeremiasza, czyli 100 lat później, co jednak jest mniej prawdopodobne. Zwraca się też słusznie uwagę na podobieństwo psalmu 95 z psalmem 81, który tak samo ma po krótkim hymnie dłuższe upomnienie prorocze i więcej jeszcze przypomina mowy proroków, a z tego podobieństwa wynika dalszy wniosek, że oba psalmy powstały w czasach, kiedy już prorocy swoje idee w dusze ludu wpajali.

Teologicznie ważnym momentem jest podkreślanie w psalmie prawdy, że Jahwe jest Stworzycielem wszechświata, że ląd i morze Jego są dziełem i dlatego właśnie Mu podlegają, że nie tylko istoty rozumne, nie tylko człowiek, ale i przyroda cała jest zależna od Boga.

¹⁾ Por. Prinz Max von Sachsen, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung. Regensburg 1914. s. 542.

Jahwe jest jej władcą bezwzględny. Jednakże myśl ta jest tutaj tylko krótko zaznaczona, dopiero w epoce hellenistycznej zostanie ona szeroko rozprawiona i doprowadzi do ułożenia „hymnu trzech młodzieńców“ (Księga Daniela, 3, 57—88), który wzywa po kolei całą przyrodę, martwą i żywą, do sławienia Boga.

Drugim teologicznie ważnym momentem jest bliższe określenie Jahwy jako „Króla ponad wszystkie bogi“. Dla nas to myśl niezrozumiała, ale i Miriam w swej pieśni nad Morzem Czerwonym woła: „Któż tobie równy wśród bogów, o Jahwe!“ (Exod 15, 11). Kiedyś bowiem wierzone — i nawet bardzo długo — że bóstwa pogańskie naprawdę istnieją a Jahwę uważano za bóstwo potężniejsze od wszystkich bogów. I właśnie dlatego, że był Bogiem silniejszym od innych, był Bogiem prawdziwym. Był to okres tzw. henoteizmu, kiedy jedno bóstwo w praktyce czczono, ale innym nie odmawiano istnienia i władzy nad pewnym ograniczonym terytorium, co się dopiero zmieniło po powstaniu monoteizmu czyli wiary w jednego Boga, obok którego nie ma innych bóstw, chyba tylko w fantazji ludów. Zwrot: „bóg ponad wszystkie bogi“ to formuła, sięgająca bardzo dawnych czasów, kiedy jeszcze nie zrozumiano dogłębnie idei jednego Boga, formuła i później zachowana, chociaż już straciła właściwy sens, bo monoteizm już się przyjął, ale używano jej dlatego, że była tradycją wiekową przechowaną, że posiadała piętno pewnego piękna i patynę archaizmu. Ponieważ przeto słowa: „Król wielki ponad wszystkie bogi“ uważamy za formułę liturgiczną, nie wolno posądzać autora psalmu, jakoby był tylko henoteistą a nie monoteistą.

Tekst nie we wszystkich wierszach jest jasny, dlatego też dawne przekłady łacińskie mają brzmienie nieco odmienne, inaczej brzmiał tekst w psalterium Gallicanum, zachowany w III nokturnie święta Trzech Króli — także w najnowszych brewiarzach z psalterzem Piusa XII go nie usunięto — inaczej w dawnym psalterium Romanum, czyli w tej formie, która stanowi codzienny początek officium, inaczej znów w nowym psalterzu rzymskim Piusa XII. Także sposób liczenia wierszy jest niejednolity — aż 6 rozmaitych sposobów stwierdzono²⁾ — ale to już teraz kwestia mniejszej wagi, kiedy od 5 lat w psalterzu rzymskim posiadamy tekst naukowo opracowany a oparty na oryginalnym hebrajskim.

²⁾ Por. Calès, *Le livre de psaumes II* (Paris 1956) s. 196.

Nuta radosna, liryczna przeważa w pierwszej części psalmu, słychać po prostu wesołe okrzyki i śpiewy, z jakimi czciciele Jahwy śpieszą przed Jego ołtarz. Czy to pielgrzymi, czy też mieszkańcy Jerozolimy, przybywający na zwykłe święta i szabaty do świątyni, trudno powiedzieć. Sytuacja w każdym razie jest jasna. Chór lewitów wraz z kapłanami wita przybywających na dziedziniec świątyni i wzywa ich, by cześć oddali Jahwie, który włada nad głębią mórz, nad przepaściami ziemi, nad lądem i szczytami gór. Jak chóry serafinów u Izajasza (6, 2—3) nieustannie śpiewają:

*Święty, święty, święty, Jahwe, (Pan) Zastępów,
Cała ziemia pełna chwały Jego!*

tak tutaj lud wierny ma Jahwie pieniami składać hold godny. Rzecz ciekawa, że autor — tak samo, jak Izajasz — pieśnią i modłom przyznaje pierwszeństwo przed ofiarą, bo o tych wcale nie wspomina. Jest jednak pewna różnica w ujęciu sceny u proroka i psalmisty: tam góruje majestat Boży a tutaj radość, z jaką człowiek zbliża się do swego Stwórcy. I w psalmie jest majestat Boży wyraźnie uwydatniony, ale równocześnie złagodzony uwagą, że Jahwe jest pasterzem swego narodu, że lud jest jakby trzodą owiec pod Jego stałą a czulą opieką. Dosłownie brzmi odnośny wiersz: „myśmy ludem jego pastwiska“, lecz to powiedzenie nie bardzo jest zrozumiałe. Nie uwzględniono w dotychczasowej egzegezie, że hebrajskie *‘am* oznacza nie tylko „lud, naród“, ale także — i to na pierwszym miejscu — „skupisko, gromadę“ bo wywodzi się od pnia *‘amam* = łączyć, skupiać. Także w nowym psalterzu należało słowo *populus* zastąpić innym, np. *grex*. Dopiero po dokonaniu tej zmiany obraz jest zrozumiały.

Zamiast dawnego: *iubilemus Deo salutari nostro* mamy w nowym psalterzu: *acclamemus Petrae salutis nostrae*. Jahwe nazwany jest w oryginale hebrajskim: „Opoką naszego zbawienia“. Obraz ten sięga czasów przedhistorycznych, kiedy człowiek przed nieprzyjacielem się ratował ucieczką w góry, na skałę wysoką, na której znaleźli ocalenie, bo tam wróg dotrzeć nie zdołał. Taką właśnie górą, opoką dającą schronienie bezpieczne, jest Jahwe dla swego ludu. Prawdopodobnie jest to także aluzja do świątyni, zbudowanej na skalistym wzgórzu syjońskim, na której dziedzińcu znajdują się wierni, wzywani przez psalmistę do modlitwy, a którzy tam się czują bezpieczni, jak o tym świadczy chociażby pieśń Izajasza (26, 1—6):

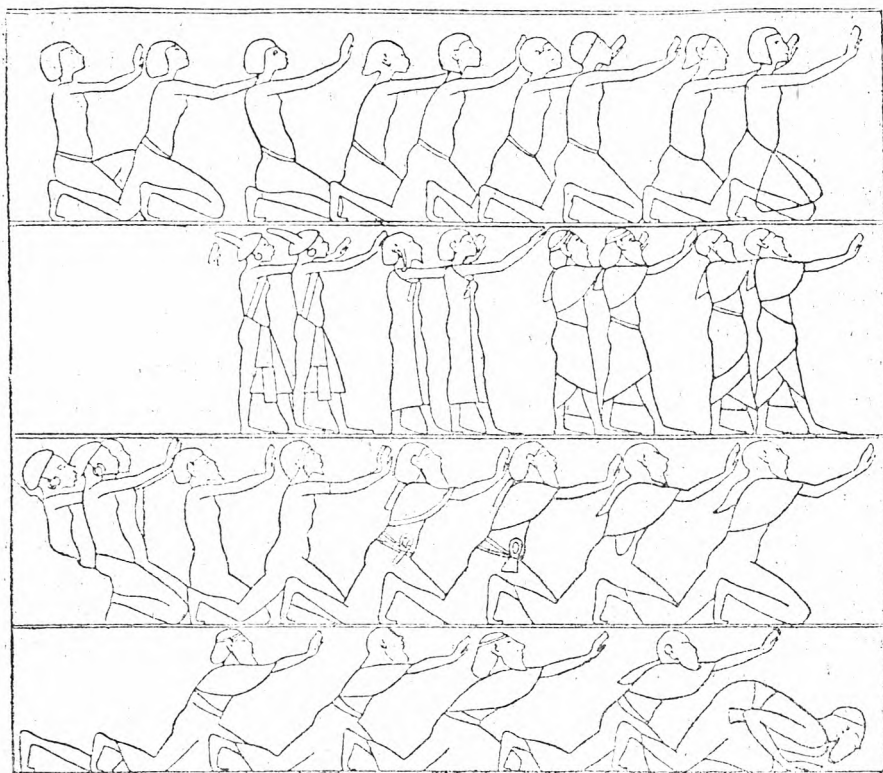
*Gród mamy silny,
bezpieczeństwo dają
mury i wwały...*

*Jahwie wam ufać
po wiek wiekiusty,
albowiem Opoką
jest Jahwe na wieki!*

Analogiczny obraz mamy w psalmie 27, 5—6:

*ON mnie ukrywa w swoim przybytku
w złowrogim dniu,
ostania mnie w głębi swojego namiotu,
na skale wysoko mnie postawia
i oto ma głowa dumnie się wznosi
nad wrogi wokóło.*

Trudno także oddać dokładnie w językach europejskich trzy wyrazy techniczne, oznaczające gesty hołdu: „padajmy na twarz — składajmy pokłony — kłękajmy“. Ma się wrażenie, że to pleonazm poetycki, że to częściowo synonimy, ale w rzeczywistości tak nie jest. Każde z tych trzech słów hebrajskich wyraża inną nieco czynność, której jednak z całą pewnością bliżej określić nie możemy. Z dołączonej ryciny, pochodzącej z Tell Amarna, przekonać się można, w jaki sposób w dawnych wiekach Bóstwu hołdy składano. Jakkolwiek obraz ten przedstawia scenę egipską, cześć oddawaną bogu-Słońcu, to jednak przypuszczać nam wolno, że i w Jerozolimie tak samo Jahwę adorowano, zwłaszcza, że na obrazku egipskim występują także semici jako czciciele, bo poznać ich można po stroju i brodzie. Wykonując przepisaną adorację, rzucał się Izraelita na twarz, przy czym podnosił rękę na znak hołdu, które to czynności w epoce greckiej nazwano *proskynêsis*. Odnośne słowo hebrajskie brzmi *hisztachawah*. Po pewnym trwaniu w tej pozycji podnoszono głowę, kłękano i znów pochyłano głowę, czyli składano Bogu na kłęczkach pokłony, a te właśnie wyraża hebrajski czasownik *kara'*. Wreszcie trwano jeszcze pewien czas w pozycji kłęczącej, jak to widzimy na rycinie, a to liturgiczne kłęknięcie zwało się po hebrajsku *bêrakh*. Niewątpliwie także słowo *q-d-m* (*qidde*) ma znaczenie liturgiczne: stanąć przed obliczem Jahiwy w pozycji adorującej, tj. z ręką wzniesioną.



Adoracja słońca za czasów Amenofisa IV (1375—1350).

II.

Scena się zmienia. Wyznawcy Jahwy już hołd oddali swemu Bogu, podnoszą się, aby wsłuchiwać się w dalszy śpiew chóru lewitów, który teraz naśladuje głos Boga. Padają słowa ostre i twarde, podobne do gromu, bo grom to głos Jahwy, który tu sam gromi i karci swój lud, wzywając go do wierności. Wypomina mu dawne grzechy, przypomina dawną dobroć, ale równocześnie prosi go i błaga, aby wreszcie zechciał się upamiętać, bo inaczej — odmówi spełnienia obietnic. Tak tylko przemawia Bóg kochający i sprawiedliwość i pokój: *misericordia et pax osculatae sunt* (ps. 85). Ważkie to słowa, które psalmista włożył w usta Jahwy. Niewątpliwie, ilekroć je śpiewano czy recytowano, dreszcz lęku i niepokoju przesywał serca słuchaczy. Zwłaszcza przy

ostatnich słowach, kiedy Jahwe straszną składa przysięgę, że nikogo nie wpuści do Bożej krainy. Ta groźba prorocza musiała za każdym razem w duszach wywołać odpowiednią reakcję, musiała wywołać przysięgę ludu na wierność Jahwie.

Słowa, jakie psalmista kładzie w usta Jahwy, są refleksją poetyczną nad kilku scenami z czasów pobytu Izraela na pustyni, które nam opisują Księgi Mojżeszowe. Otóż lud, obozujący pod Rafidim, w oazie położonej na północny zachód od góry Synaj, zaczął się burzyć, ponieważ dla ludzi i zwierząt wody zabrakło (Exod. 17). Na rozkaz Boży Mojżesz uderzył w skałę i woda wytrysła i popłynęła strumieniami. Dalej zaś czytamy w wierszu 7: *A nazwał (Mojżesz) miejsce to Massa i Meriba, ponieważ Izraelici tu się zbuntowali* (po hebr. *rib*) *i Jahwę sprowokowali* (w hebr. *nasah* względnie *nissah*), *wołając: czy jest Jahwe z nami czy nie?* Podobne zajście powtórzyło się później pod Kadesz, jak o tym pisze księga Numeri 20, 1—13. *M a s s a i M e r i b a* to nazwy miejscowości, które się utrwaliły w pamięci Izraela z powodu buntu ludu i cudu przez Jahwę dokonanego, a nazwy które ówym miejscom w pustyni nadano, są dobrze dobrane, bo etymologicznie oznaczają „bunt“ = *meribah* i „prowokację“ = *massah*. W Biblii greckiej nie pozostawiono im brzmienia oryginalnego, lecz przetłumaczono je na język grecki: *peirasmos kai loidorêsis* w Ex 17, 7 a *parapikrasmos* i *pikrasmos* w psalmie 94. Dlatego też w liście do Żydów mamy *parapikrasmos* i *peirasmos* (3, 8). W łacinie pozostawiono tenże przekład imienia własnego, więc czytamy w psalterium Romanum: *in „exacerbatione“ secundum diem „tentationis“* a w psalterium Gallicanum: *in „irritatione“ secundum diem „tentationis“*. Innymi słowy: *exacerbatio (irritatio)* to przekład hebrajskiego Meriba a *tentatio* przekład hebr. Massa.

Imiona hebrajskie brzmiały dla ucha greckiego czy rzymskiego bardzo dziwnie i obco, dlatego wstawiano nieraz w ich miejsce ekwiwalenty rodzime. Przy przekładaniu tychże tekstów na języki współczesne wyłaniają się niemałe trudności, zwłaszcza jeżeli się chce oddać występującą tu grę słów, stąd też nie ma jednolitości w tłumaczeniu odnośnych wierszy w księdze psalmów czy w liście do Żydów³⁾.

³⁾ Ks. Wujek tłumaczy: „jako w drażnieniu wedle dnia kuszenia na puszczy;“ Biblia gdańska: „jako w Meryba a jako czasu kuszenia na puszczy;“ (tak samo ma Szeruda); Staff: „jako w miejscu buntu, w dzień kuszenia na puszczy;“ Arcybp Symon: „jak w Rokoszu w dzień kuszenia na puszczy;“ Klawek: „jakoście ongiś czynili w „przekorze“ w dzień ów „kuszenia“ na

Nowy przekład rzymski przywraca tekstowi właściwą szatę hebrajską — *in Meriba, die Massa* — i teraz wspomniane trudności znikają, oczywiście u św. Pawła (ad Hebr. 3, 8) tekst dawny z swoimi skopułami musi pozostać nietknięty.

Już przed psalmistą Mojżesz wypomina Izraelowi bunt pod Meribą, bo kiedy ludowi ogłasza przykazanie miłości Bożej (Deut. 6, 17), dodaje w wierszu 16: „Nie będziecie prowokowali Jahwy, Waszego Boga, jak prowokowaliście Go pod Massą“. Między tekstem Księgi Deuteronomium a naszym psalmem jest inne jeszcze podobieństwo. Psalm grozi, że Izraelici w razie nieposłuszeństwa nie wejdą do ziemi obiecanej, Deuteronomium natomiast stwierdza pozytywnie: „Zachowujcie przykazania Jahwy, waszego Boga..., aby dobrze ci się wiodło, abys wziął w posiadanie piękną ziemię, którą Jahwe przysięgą przyobiecwał ojcom twoim“.

A jakaż to przysięga, którą Jahwe złożył w gniewie swoim? Otóż psalmista parafrazuje tu opowiadanie z księgi Numeri 14, 21. Wówczas Izraelici, dowiedziawszy się od wywiadowców umyślnie do ziemi Kanaan wysłanych, że ludność tamtejsza silna i obcym niechętna, że niełatwo przybyszów do siebie wpuści, zbuntowali się i zażądali powrotu do Egiptu. Z trudem wielkim Mojżesz bunt uśmierzył a dla braku wiary i ufności w pomoc i potęgę Jahwy został lud srodze ukarany, mianowicie przez lat 40 miał się tulać po pustyni a nikt z dorosłych nie miał dotrzeć do ziemi Kanaan, oprócz Kaleba i Jozuego. Tak oto przysięgł Jahwe (14, 21): „Jakom żyw... wszyscy ci mężowie, którzy na moją chwałę⁴⁾ oczyma patrzyli i na wszystkie cuda, które czyniłem w Egipcie i na pustyni, a jednak mnie aż dziesięciokrotnie prowokowali i mnie nie posłuchali, nie ujrzą ziemi, którą przysięgą przyobiecalem ich ojcom“. Ten wyrok przez Jahwę na lud wydany jest w następnych wierszach (26—37) jeszcze dokładniej rozprawiony, ale

pustyni“; Dąbrowski: „jako w buncie na pustyni w dniu próby“; Tymczak: „Jako w Meriba wasi ojcowie, w Massa na puszczy mię próbowali“.

Powstaje też pytanie, czy pozostawić przekład *tentatio*, *tentare* = kuszenie, kusić. Ponieważ w stosunku do Boga słowa kusić (kusić Boga) już się nie używa, należy go zastąpić innym. *Tentare Deum* to hebraizm, którego sens jest: prowokować, wzywać Boga, igrać z Bogiem. próbować, czy Bóg naprawdę jest wszechmocny itp., żądać, by cudów dokonał, i czekać, czy to potrafi.

⁴⁾ „Chwała“ (= hebr. *K a b o d*) oznacza obłok względnie słup ognisty, w jakim Jahwe ukazywał się na pustyni.

psalmista go streszcza w kilku słowach: *non introibunt in requiem meam*. Dawniejsze przekłady łacińskie mają *si introibunt*, a to stąd pochodzi, że niewolniczo hebrajskie *'im* przetłumaczono na *si*, nie uwzględniając, że partykuła *'im* przed przysięgą oznacza negację.

„Nie wejdą do pokoju mego“ — tak brzmią słowa przysięgi, lecz one nie są całkiem jasne, bo zaraz nasuwa się pytanie: co znaczy tutaj „pokój“? Biblia gdańska ma: „nie wejdą do odpocznienia mego“, jak samo tłumaczy Arcybiskup Symon i inni, Ks. Klawek: „nie wejdą do mojej siedziby“, Ks. Wujek i Staff: „nie wejdą do pokoju mego“, a ks. Tymczak: „nie wejdzie w siedzib spokojnych prog“i. Łacińskie *requies* i greckie *katapausis* to przekład hebrajskiego *menûchah*, które się wywodzi od słowa *nûach* = spoczywać i oznacza odpoczynek, ale także miejsce (ziemię, dom), w którym człowiek znajduje odpoczynek czyli stałą, miłą siedzibę. Angielskie *home* lub niemieckie *Heim* najlepiej oddaje treść wyrazu. Izrael nie ma wejść do ziemi Kanaan, która miała się stać specjalną siedzibą Jahwy i ojczyzną narodu wybranego — oto treść przysięgi. Najlepiej może odpowiada tekstowi oryginalnemu przekład: „Nie wejdą nigdy do krainy mojej“. Słowo „nigdy“ dodano, by mocniej uwydatnić charakter przysięgi.

Św. Paweł opiera się na tekście greckim i stąd bierze słowo *kata-pausis* = odpoczywanie za tło swoich rozważań, przez co oczywiście oddala się od sensu historycznego psalmu.

Rytmika psalmu nie jest całkiem jasna, przeważają wiersze o 3 akcentach. Także strofika szwankuje. Można psalm na 5 strof podzielić, ale jest to podział dość dowolny. Nawet podział na wiersze nastęrcza trudności. Stąd wniosek, że autor strof w swój utwór nie wprowadził. A strofy, na które egzegeci psalm dzielą, stanowią raczej dyspozycję treściową a nie mają nic wspólnego z formalną strofiką, która się wyraźnie zaznacza w wielu innych psalmach.

III.

Druga część psalmu — część prorocza — została przez św. Pawła — względnie przez jednego z jego współpracowników — homiletycznie rozprawiona i wykorzystana. Wywody listu do Żydów — bo o nim mowa (3, 7—4, 13) — nie są łatwe, dość sztuczne i zawile dla naszych pojęć, bo oparte na rozumowaniu szkolnym rabinów, które nie bardzo odpowiada naszemu sposobowi myślenia i wnioskowania. Jest to po prostu inna logika. Jasne oczywiście są

upomnienia natury moralnej, ale kiedy autor się rozwodzi nad znaczeniem słowa „dzisiaj“ a w końcowej części nad słowem „odpocznienie“, potrzeba pewnego wysiłku rozumowego aby podążyć za jego argumentacją. W rezultacie usiłuje autor wykazać,

1) że to „dziś“ psalmisty odnosi się także do „dnia dzisiejszego“, tj. do epoki Nowego Testamentu, że więc groźba i przysięga w psalmie zawarta dotyczy również chrześcijan;

2) że świat nadal oczekuje „wejścia do odpoczynku Krainy“ czyli wejścia do królestwa Bożego, bo tym właśnie jest ta odpoczniku Bożego Kraina, przez psalmistę przepowiedziana a już w raju przez Boga symbolicznie zaznaczona.

Autor bierze więc słowo *katapausis* = odpocznienie w sensie przenośnym. Ciekawe jest także jego stwierdzenie, że odpoczywanie Boga-Stworzyciela w siódmym dniu jest jakoby obrazem i przepowiednią odpoczynku, jaki Bóg przygotowuje swoim wybrancom, że przeto ten „odpoczynek“ jest ideałem i oczekiwaniem ludzkości od chwili zaistnienia świata aż do jego całkowitej realizacji w niebie. Podobną myśl porusza Objawienie św. Jana (14, 13), gdzie głos Boży zwiastuje tym, którzy w Panu umierają „by odpoczęli od prac swoich“. Występuje tu już jasno myśl, że szczęśliwość niebieska jest wiecznym szabatem.

Z pożytkiem stosować możemy tę alegoryzację przy odmawianiu i rozważaniu psalmu 95 i z jego treści wysnuć zawsze aktualne myśli o konieczności wiary i posłuszeństwa w stosunku do Boga, by kiedyś dojść do „krainy Bożego odpoczynku“ i przeżywać wieczny szabat.

• Tak oto brzmią wywody listu do Żydów:

• Dłatego — jak mówi Duch święty —
 „Dziś, gdy jego głos usłyszycie,
 nie zatwardzajcie swych serc, jak w chwili buntu,
 w dniu igrania na pustyni,
 gdzie ze mną igrali ojcowie wasi,
 niedowierzali mi, choć na me cuda patrzyli —
 przez lat czterdzieści“.

• Dłatego „oburzałem się na pokolenie to
 i rzekłem: zawsze są w sercu przewrotni,
 nie chcą zrozumieć moich dróg.

• Przeto przysiągłem w gniewie swoim:
 nie wejdą do mej odpoczniku Krainy“

Uważajcie, bracia, by w nikim z was nie było serca przewrotnego i niewiernego, które by odejść chciało od Boga żywego, a zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia, póki „dziś“ mówimy, aby nikt z Was, przez grzech omamiony, nie stał się człowiekiem zatwardziałym. Jesteśmy przecież towarzyszami Chrystusa, o ile tylko przy pierwotnym doń zaufaniu wytrwamy do końca.

Jeśli jest powiedziane:

*Dziś gdy jego głos usłyszycie,
nie zatwardzajcie swych serc, jak w chwili buntu,*

to więc niektórzy „słyszeli“ a jednak się zbuntowali, ale nie wszyscy, którzy dzięki Mojżeszowi wyszli z Egiptu. Na kogo więc „oburzał się przez lat czterdzieści“? Czyż nie na tych, którzy zgrzeszyli, których ciała pokryły pustynię? A którym to przysiągł, że *nie wejdą do Jego odpoczynku krainy*“, jeżeli nie tym, którzy słuchać nie chcieli? Widziemy przeto, że wejść nie mogli z powodu braku wiary⁵⁾.

Miejmy się więc na baczności, by ktoś z was nie sądził, że obietnica o wejściu do „Krainy odpoczynku“ już nie ma znaczenia, i myślał, że ona się do niego nie odnosi. Jest przecież tak n a m, jak i m ogłoszona. Ale wieść usłyszana im nic nie pomogła, bo nie przyjęli z wiarą słów usłyszanych. Albowiem do „Krainy odpoczynku“ wędziemy, jeżeli u w i e r z y m y.

Owszem, powiedział:

*„Przeto przysiągłem w gniewie swoim,
nie wejdą do mej odpoczynku Krainy“,*

ale pewne Jego dzieła już od początku świata istnieją. Tak przecież kiedyś rzekł o siódmym dniu: „*I odpoczął Bóg w siódmym dniu od wszystkich prac swoich*“ — a potem znów: „*nie wejdą do mej odpoczynku Krainy*“ (tj. tam, gdzie ja odpoczywam). Ponieważ więc niektórzy tam wejść mają, a ci, którym to najpierw ogłoszono, z powodu nieposłuszeństwa nie weszli, znowu dzień pewien wyznacza, nowe „dziś“, po dłuższym czasie obwieszczając przez Dawida, jak wyżej powiedziano:

*Dziś, gdy jego głos usłyszycie,
nie zatwardzajcie swych serc.*

⁵⁾ Ponieważ mocy Bożej nie dość wierzyli, dlatego nie słuchali rozkazów Jego.

Bo gdyby im Jozue już był dał tę „odpoczynku Krainę“, nigdy by już potem o innym nowym dniu nie mówiono.

Dlatego dla ludu Bożego przeznaczony jest inny odpoczynek szabatowy. A kto wchodzi do „Jego odpoczynku Krainy“, ten od prac swych tak odpoczywa, jak Bóg odpoczął od swoich.

Spieszmy się przeto wejść do „Jego odpoczynku Krainy“, by nikt nie upadł przez ten sam brak posłuszeństwa.

Albowiem żywe jest słowo Boże i skuteczne a ostrzej tnące niż miecz obosieczny i głęboko wchodzące, aż duszę od ducha rozdziela, kości od szpiku. Ono sędzią myśli i pragnień serca. Zadne stworzenie nie ukryje się przed nim, lecz wszystko jest odkryte i ujawnione oczom tego, przed którym odpowiadać będziemy.

IV.

Ponieważ psalm 95 z psalmem 81 tworzy osobny rodzaj psalmodii, dlatego i ten psalm podajemy w przekładzie. Tutaj tak samo chór lewitów wzywa lud do udziału w nabożeństwie, w uroczystościach świątecznych. Trudno jednak ustalić, jakie święto autor ma na myśli, czy święto wielkanocne, czy święto namiotów czy też Nowy Rok, bo w każdej z tych świąt wspomniano z wdzięcznością wybawienie z niewoli egipskiej.

W drugiej części, od wiersza 6, mamy — jak w psalmie 95 — głos Boży: Jahwe sam przemawia do swego ludu, przypomina swoją dobroć, karci za niesforność, żąda zachowania dekalogu, nawiązuje do sceny w Meribie. Końcowe słowa nie mają tej siły, co w psalmie 95, nie ma tu przysięgi ani groźby. Bo autor każe Jahwie tylko żale wywodzić, że z powodu zatwardziałości serc nie może Izraelowi tak pomagać, jak by tego pragnął. Ma się wrażenie, że brak zakończenia, że ostatnia strofa wypadła.

Czas powstania psalmu niepewny, ale prawdopodobnie pochodzi z epoki Izajaszowej, z tych samych kół, w których ułożono psalm 95. Calès i Nötscher⁶⁾ myślą raczej o epoce Jeremiasza, ale tu żadnej pewności nie osiągniemy.

Oto przekład psalmu:

⁶⁾ Calès, Le livre des psaumes II s. 80; Nötscher, Die Psalmen, Würzburg 1947, s. 165. Por. wyżej s. 149.

I

Witajcie Boga, naszego wspomożyciela,
wznóście okrzyki Bogu Jakubowemu,
zaczniście pieśń i w bęben uderzcie
i w cytrę wdzięczną i harfę.

Na trąbie zatrąbcie na nów księżycy,
w dniu pełni na dzień nasz świąteczny!

Bo takie prawo jest w Izraelu,
takie przykazanie Boga Jakuba,
taką ustawę dał On potomkom Józefa,
gdy wychodzili z ziemi egipskiej.

II

Mowę słyszę dotąd mi nieznaną:
Wolne od brzemion są plecy,
dłonie się koszów pozbyły! ⁶⁾
Wolałeś w ucisku a jam cię wyzwolił,
z chmury grzmowej odpowiedź ci dałem,
przy wodzie w Meribie cię wypróbowałem.

Słuchaj, ludu mój, zaklinam ciebie,
obyś mnie słuchać chciał, Izraelu!
Nie będziesz bogów cudzych miał u siebie,
nie będziesz czołem bił przed bogiem obcym
Jam Jahwe, twój Bóg,
którym cię wywiódł z ziemi egipskiej
Otwórzcie usta a ja je napelnię.

Nie słuchał jednak lud mój mego głosu
Izrael nie zważał wcale na mnie.
Więc zostawiłem ich w ich serc zatwardziałości
i odtąd szli za zachciankami swymi.

Ach gdyby lud mój był mnie słuchał,
gdyby był Izrael chodził moimi drogami
Wraz byłbym zgnębił ich przeciwników
i na ich nieprzyjaciół swoją dłoń położył.

⁶⁾ Aluzja do prac jakie wykonywali Izraelici w Egipcie przy budowlach.
W koszach noszono cegły i glinę.

*Pochlebiać zaczęliby Jahwie jego wrogowie,
 lecz przesądzony byłby los ich na wieki.
 A lud swój byłbym karmił pszenicą najtłustszą⁷⁾
 i sycił go miodem z opoki.*

V.

Na koniec podamy przekład J a n a K o c h a n o w s k i e g o, który główny zrąb myśli psalmisty doskonale wierszem oddał. Szkoda wielka, że trudne do tłumaczenia wiersze ze wzmianką o Meribie, zawierające miłą grę słów, zostały przez poetę opuszczone. Także ostatni wiersz psalmu wypadł dość blado, bo charakter przysięgi za mało występuje a słowa: *non introibunt in requiem meam* ogólnikowo tylko są przełożone.

Pójdźmy z ochotą, Panu chwałę dajmy
 I Jego łaskę wieczną wyznawajmy!
 Stawmy się przed Nim, zbawcą wszech trudności,
 Szafarzem zdrowia i trwałych radości.
 Spieszmy się k'niemu, spieszmy się z dziękami
 I z wdzięcznym luteń dźwiękiem i z pieśniami.
 Pan to jest wielki, król niezwycięzony,
 Nad insze wszystkie bogi przełożony;
 W Jego są ręku ziemskie głębokości
 I niedostępne górne wysokości;
 Jego jest morze, i On je sam sprawił
 I wszystkorodną ziemię On postawił.
 Pójdźmy, ściągawszy ręce swe do Pana,
 A nie mieszkaćmy upaść na kolana
 Przed majestatem Jego wielmożności:
 To jest nasz Twórca, to jest Pan litości;
 A my lud Jego, o których On w czasie
 Zawždy przemyśla i które sam pasie.
 Dziś, jeśli w uszy swoje usłyszycie
 Naświętobliwszy głos Jego, pomnicie
 Serca przyłożyć: nie swych ojców wzorem,
 Którzy mię szczerym na puszczy uporem
 Słuchać nie chcieli, ale doświadczali
 Możności mojej a też jój doznali.
 Przez lat czterdzieści ten lud mię frasował,
 Ktoremum ja też tak długo folgował,

⁷⁾ Wiersz ten stosuje się w liturgii alegorycznie do Eucharystii: *Ci-
 bavit eos ex adipe frumenti* (Introit mszy św. na Boże Ciało).

Zem rzekł nakoniec: ci ludzie szalcją
 Ani uważyc moich słów umieją.
 Przetom też przysięgl, gniewem zapalony,
 Że ich miał minąć pokój namieniony.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

„IN SPIRITU HUMILITATIS“

Codziennie powtarzamy we mszy św. po ofiarowaniu chleba i wina słowa, w których ofiarujemy samych siebie Bogu: „Pokornych duchem i skruszonych w sercu racz nas przyjąć, o Panie, a tak niech się dokona dzisiaj ofiara nasza przed obliczem Twoim, by się Tobie, Panie Boże, podobała“. Modlitwa ta jest prawie dosłownym powtórzeniem słów Azariasza, skazanego wraz ze swymi towarzyszami przez króla Nabuchodonozora na spalenie w piecu, Dan. 3, 39—40: „Ze skruszonym sercem i z duchem upokorzonym niech będziemy przyjęci przez Ciebie. Jak gdybyśmy złożyli ofiarę z baranów i wołów i z tysięcy tłustych jagniąt, taką wartość niech ma dzisiaj ofiara nasza przed obliczem Twoim, aby się Tobie podobała. Nie dozna bowiem zawodu ten, kto w Tobie pokłada nadzieję“ (zob. wyżej str. 145 n. cały tekst). Historia tych teologicznie tak ważnych słów sięga jednak jeszcze dalej wstecz. Według ogólnie przyjętego zdania wyrażenie „ze skruszonym sercem i z duchem upokorzonym“ wzięte jest z psalmu 51 (50), „Miserere“, który, przynajmniej w nasarszych swych częściach, pochodzi od króla Dawida. W w. 19 czytamy tam znane słowa: „Ofiarą moją, o Boże, jest duch skruszony; skruszonym i upokorzonym sercem, Boże, nie wzgardzisz“.

Przypatrzmy się tedy bliżej tym głównym etapom długowiekowego rozwoju zasadniczej idei zawartej w modlitwie „In spiritu humilitatis“.

1.

Ofiara sama jest tak stara, jak starą jest ludzkość. Nie ma wprawdzie w Biblii wyraźnej wzmianki o tym, żeby już pierwsi rodzice w raju składali ofiary; fakt, że sporządzili sobie odzienie ze skór zwierzęcych (Gen. 3, 21), pozwala najwyżej na wniosek prawdopodobień-

stwa. Przypuszczenie to jednak znajduje swoje potwierdzenie w opisie ofiary, jaką już synowie ich, Kain i Abel, złożyli Bogu (Gen. 4, 3nn). Również według babilońskiego opowiadania o stworzeniu świata „Enuma elisz“ znali ofiarę już pierwsi ludzie. Jeżeli przeto Bóg, zawierając przymierze z narodem izraelskim i powołując go do swej szczególnej służby jako „królestwo kapłańskie i naród święty“ (Ex. 19, 6), zobowiązał go do ustawicznych i licznych ofiar, to ten pozytywny nakaz Boży ma swoją podstawę w samej również naturze człowieka, w której, jak przypuszczać należy, idea i potrzeba ofiary, zwłaszcza po upadku, zrodziły się samorzutnie ¹⁾).

Ważnym przy tym dla naszego tematu jest stwierdzenie, że idea ofiary nie wyrosła z przekonania, jakoby Bóg potrzebował darów człowieka, bo takie pojęcie byłoby sprzeczne z pojęciem duchowości Boga, z jakim się w Biblii spotykamy od samego początku. Jeżeli zaś niektóre wyrażenia biblijne zdawałyby się świadczyć o tym, że uważano ofiary za pokarm dla Jahwy (np. Lev. 3, 11. 16; 21, 6. 17; Num. 28, 2), czy też, że wyobrażano sobie, iż Bogu miłą jest wonność ofiary (np. Gen. 8, 21; Lev. 1, 9; I Sam. 26, 19), to wiemy skądinąd, że wyrażenia takie uważać należy za antropomorfizmy lub przenośnie, z jakimi spotykamy się zresztą i w późniejszych księgach i jakich używamy i dziś jeszcze, gdy np. przy ofiarowaniu kielicha prosimy, by „wzniósł się przed oblicze Boskiego majestatu jako miła woń“ ²⁾).

Nie był też pierwotnym motywem ofiary lęk przed potęgą Bożą czy zamiar uśmierzenia Jego gniewu i zyskania sobie Jego względów. Najstarsze bowiem ofiary są wyrazem czci i uwielbienia najwyższego Pana oraz wdzięczności za doznane dobrodziejstwa. Toteż już w opisie ofiary Kaina i Abła wyraźnie położony jest nacisk na to, że nie same dary złożone stanowią istotę ofiary, ale wewnętrzne usposobienie człowieka, które przez ofiarę znajduje tylko swój zewnętrzny wyraz. Myśl ta powtarzana jest potem niejednokrotnie na wielu kartach St. Testamentu. „Lepsze jest posłuszeństwo, niż ofiara“ — powiada Samuel (I Sam. 15, 22), a według pss. 15 i 24 ten tylko zbliżyć się może do przybytku Pańskiego (by wziąć udział w ofierze), kto cnotliwe prowadzi życie. Wprawdzie w czasach późniejszego upadku religijnego zaczęło się szerzyć przekonanie, jakoby samym złożeniem darów ofiarnych można było uczynić zadość przepisom prawa i zobowiązać nie-

¹⁾ Por. jednak K a l t E., *Bibl. Reallexikon*. Paderborn 1958, II, kol. 265.

²⁾ Por. H e i n i s c h P., *Theologie des Alten Testam.*, Bonn 1940, str. 192.

jako w ten sposób Boga do świadczenia dobrodziejstw. Wtedy jednak prorocy takie poglądy stanowczo potępiają, a czynią to w słowach tak ostrych, iż można by sądzić, że zakazują składania ofiar w ogóle — jak też rzeczywiście sądzi krytyka racjonalistyczna — gdy tymczasem chodzi tu tylko o dobitne podkreślenie myśli, że żadnej wartości nie ma ofiara w oczach Pana, jeżeli nie towarzyszy jej odpowiednie usposobienie wewnętrzne ofiarodawcy (por. np. Iz. 1, 11—14; Jer. 6, 20; 7, 21n; Am. 5, 21—24; Oz. 6, 6; Mich. 6, 7).

2.

Ze wewnętrzna postawa stanowi istotny czynnik ofiary, uwydatnia się w szczególności przy ofierze przebłagalnej za grzech. Uznanie swej winy i wynagrodzenie krzywdy były zawsze warunkiem jej skuteczności. Ponadto wymagało prawo w niektórych wypadkach prócz złożenia ofiary również i wyznania winy (Lev. 5, 5; Num. 5, 7). Dopiero Dawid jednak po raz pierwszy wypowiada myśl, że sama skrucha wewnętrzna, „złamany duch i serce skruszony“, stanowi już ofiarę, owszem, że jest ona ofiarą uprzywilejowaną, mającą większą wartość w oczach Bożych, niż najoblitsze nawet ofiary całopalne, bo wtedy, kiedy nie można przebłagać Boga żadną inną ofiarą, ona jedna zdolna jest wyjednać człowiekowi przebaczenie, gdyż tej ofiary Bóg nigdy nie odrzuci³⁾.

Nieszczęsny to był dzień w historii Izraela, kiedy Dawid, założyciel monarchii teokratycznej, z którym łączyła się nadzieja mesjańska narodu, dopuścił się występku z Betsabką, stając się nadto mordercą jej męża Uriasza. Wielki był ogrom winy — ale i wielką była skrucha króla. Złamany na duchu, po długich walkach wewnętrznych, wyznaje przed prorokiem Natanem: „Zgrzeszyłem przeciwko Panu“. Pojął Dawid, na czym polega istota grzechu; nie to stanowiło w pierwszym rzędzie o wielkości jego upadku, że krzywdę wyrządził człowiekowi, ale że sprzeniewierzył się Bogu samemu. „Tobie samemu zgrzeszyłem“ — wyzna później w ps. 51. To głębokie upokorzenie się monarchy i uznanie wielkości swej winy zjednywa mu znowu utraconą łaskę. „Przebacza ci więc Pan“ — pada dlatego natychmiast odpowiedź proroka (II Sam. 12, 13).

W całym tym wstrząsającym przeżyciu króla tkwi jednak mimo to jakiś szczególny tragizm. Dawid wie, że każda wina wymaga za-

³⁾ C l o s e n G., *Wege in die hl. Schrift*, Regensburg 1959, str. 148n.

dośćuczynienia. Prawo przepisywało różnego rodzaju ofiary przebiegalne za poszczególne przestępstwa; za cudzołóstwo jednak i za zabójstwo nie była przewidziana żadna ofiara; za te zbrodnie należało winowajcę ukarać śmiercią (Lev. 21, 10; Deut. 22, 22; Jan 8, 5; — Ex. 21, 12—14; Num. 35, 31). Dla króla jednak, który zależny był jedynie od Boga samego, nie było trybunału ludzkiego, przed którym by się mógł stawić. Tak więc z jednej strony czuł ciężący na nim obowiązek zadośćuczynienia, z drugiej natomiast widział niemożliwość spełnienia tego obowiązku. Nastąpiła wprawdzie zapowiedziana przez proroka kara za grzech — śmierć pochodzącego z cudzołóstwa syna — ale ta kara nie dotknęła go osobiście w tej mierze, jakiej wymagało przewinienie. Szamotało się więc nadal serce wielkiego grzesznika w niepokoju i pragnieniu zupełnego zgładzenia swej winy, pragnęło jakiegoś innego przynajmniej rodzaju śmierci, jakiejś nadzwyczajnej ofiary, która by i w tym tragicznym położeniu zdolną była przejednać obrażony Majestat, ofiary, która by przewyższała wszystkie inne przewidziane przez prawo. I oto wśród tej wewnętrznej rozterki, z tego niepokoju serca rodzi się w duszy Dawida idea o ofierze „upokorzonego ducha i złamanego serca“. Uprzytomnił sobie, że ugięcie się przed prorokiem jego królewskiej pychy i pokorne wyznanie przed nim winy, płynące z przytłoczonego ogromem przewinienia serca, wyjednało mu natychmiastowe przebaczenie. Poznał więc, że to jest owa ofiara nadzwyczajna, skuteczna i w tym wypadku, kiedy niewystarczające są przepisy prawa odnoszące się do zewnętrznego kultu, ofiara, która zmywa najcięższe nawet przewinienia, uprzywilejowana w oczach Bożych, bo tą ofiarą nigdy On nie wzgardzi. Dlatego napisze później: „Ponieważ ofiary przyjąć nie zechcesz — a złożyłbym ofiarę całopalenia, gdybyś w niej miał upodobanie — przeto ofiarą moją jest duch upokorzony, a Ty skruszonym sercem, o Boże, nie wzgardzisz“⁴⁾.

3.

Odtąd idea ofiary serca szerzyć się będzie dalej w Izraelu, bo generacje przyszłe, które śpiewać będą psalmy Dawidowe, powtarzać będą również i swoimi czynią jego słowa o „skruszonym sercu i upokorzonym duchu“. Nie pouczy nas historia nigdy o tym, ilu rozbitków

⁴⁾ Tak raczej należy czytać tekst hebrajski; koniektury według Herkenne H., *Das Buch der Psalmen*, Bonn 1936, str. 191.

życiowych znalazło przez nie drogę do portu miłosierdzia Bożego, dla ilu serc zbolących i bliskich rozpaczy były one pociechą i ukojeniem w tragicznych chwilach życia. Dzieje święte notują taki wypadek dopiero w pięćset blisko lat później, kiedy podobną ofiarę składa Bogu młody męczennik Azariasz. Umieszczona w księdze Daniela 3, 26—45 modlitwa pokutna Azariasza utrzymana jest cała w duchu psalmów; utwierdza nas to w przekonaniu, że jego słowa o „skruszonym sercu i duchu upokorzonym“ wzięte są z Dawidowego „Miserere“. Psalm ten musiał stać się zresztą ulubioną modlitwą wygnańców; świadczą o tym dodane w niewoli dwa ostatnie wiersze, zawierające prośbę o odbudowę Jerozolimy, gdzie by można składać znowu przepisane ofiary. Wyrażenia podobne powtarzają się co prawda częściej również i w innych psalmach (34, 19; 69, 21; 147, 3) i u proroków (Iz. 57, 15; 61, 1; Jer. 44, 10), wszędzie jednak tam oznaczają one tylko smutek, zwątpienie czy rozpacz, a nie mieszczą w sobie pojęcia ofiary. Bo też wyrażenie hebrajskie w odniesieniu do serca znaczy dosłownie „rozbite, złamane“, nie zawiera więc samo w sobie myśli o żalu, z jaką zwykliśmy je łączyć mówiąc o sercu „skruszonym“. Jedynie zachodzące u Iz. 66, 2 pokrewne wyrażenia „ubodzy i pokornego ducha“ użyte jako przeciwstawienie dla podkreślenia niewłaściwego postępowania tych, którzy zewnętrznymi tylko zadowalają się ofiarami, mogą mieścić w sobie podobne znaczenie. Dopiero w modlitwie Azariasza jednak słowa te użyte są wyraźnie w tym samym znaczeniu, w jakim ich użył pokutujący król Dawid. Wprawdzie mocne, obrazowe wyrażenia hebrajskie doznały w tekście greckim — a w następstwie i w łacińskim — pewnego osłabienia; niemniej jednak zawarta w nich idea ofiary serca wykazuje tu już pewien dalszy stopień rozwoju.

Sytuacja bowiem, w jakiej zwraca się do Boga Azariasz, jest jednak odmienną od tej, w jakiej znalazł się po swym upadku Dawid. Uprowadzony do niewoli wraz z Danielem i dwoma innymi towarzyszami dzieli Azariasz losy całego narodu izraelskiego po owej strasznej katastrofie, jaką było zburzenie Jerozolimy w r. 587. Zdawano sobie sprawę z tego, że klęska narodu i okropna niewola są następstwami niewierności wobec Jahwy i dlatego szlachetniejsze przynajmniej jednostki żywiły pragnienie przebłagania Boga i zadośćuczynienia za dawne winy. Do nich należał i Azariasz wraz z towarzyszami. Ale Azariasz świadom sobie jest również tego, że nie za własne tylko cierpi winy, lecz także za winy całego narodu. To poczucie solidarności z całym narodem przemawia wyraźnie z jego modlitwy,

w której raczej wina wspólna wysuwa się na pierwszy plan. Toteż taką chciałby złożyć Bogu ofiarę, która by zmyła winę ogólną i przywróciła narodowi utraconą łaskę. Tymczasem świątynia, w której składano kiedyś obfite ofiary przebłagalne, leżała w gruzach, a na obczyźnie wszelka ofiara była niemożliwa.

Ale oto sam król babiloński stawia go w obliczu takiej właśnie ofiary. Urażony w swej dumie śmiałym prorocstwem Daniela o upadku monarchii babilońskiej i o nastaniu wiecznego królestwa Bożego władca, który marzył o panowaniu nad całym światem, wystawia przebywającego na jego dworze Azariasza — któremu nadano babilońskie imię Abdenago (czyli Abed-Nego, tj. sługa boga Nego) — oraz jego towarzyszy na ciężką próbę: przez oddanie publicznej czci wystawionemu z nakazu króla posągowi mieli się zaprzeczyć swego Boga. Mimo czekającej ich niechybnej śmierci w płomieniach w razie przeciwstawienia się rozkazowi królewskiemu dochowują wierności Jahwie. Wyrok króla skazujący ich na spalenie ma być wykonany niezwłocznie. W obliczu śmierci odmawia Azariasz modlitwę pokutną, która w zasadniczej swej formie była prawdopodobnie wspólną własnością wygnañców⁵⁾, modlitwę, która jest wzruszającym Confiteor odmówionym w imieniu całego narodu. Nie mogąc zaś złożyć Bogu ofiary przebłagalnej według przepisów rytualnych, podejmuje Azariasz myśl Dawida o wewnętrznej ofierze skruszonego serca, prosząc Boga, by ją przyjął zechciał w miejsce tysięcy wołów i baranów. A w głębokiej ufności w miłosierdzie Boże przekonany o tym, że ta ofiara większą ma wartość, niż wszelkie inne i zgładzić może wszelką winę, ponieważ Bóg nigdy jej nie odrzuci, dodaje: „Nie dozna bowiem nigdy zawodu ten, kto w Tobie pokłada nadzieję“. Azariasz jednak składa tę ofiarę nie tylko za siebie, jak niegdyś król Dawid, ale również za cały swój naród. Z całego bowiem kontekstu jasno wynika, że nie tylko swoich towarzyszy ma on na myśli, gdy mówi o „ofierze naszej“.

To jedna myśl, dzięki której której rozszerzoną została Dawidowa koncepcja o wewnętrznej ofierze serca. Ale jest i druga, która ideę tę pogłębia. Młodzi męczennicy nie są przecież pozbawieni wszelkiej zgoła możliwości złożenia należnej ofiary, jak kiedyś Dawid; przeciwnie — stoją wszak w obliczu najcięższej ofiary, ofiary własnego życia. Dlatego też modlitwa Azariasza wyraża niewątpliwie również gotowość złożenia tej największej ofiary zewnętrznej. Myśl ta mieściła się

⁵⁾ Por. Goettsberger J., Das Buch Daniel, Bonn 1928. str. 30n.

wprawdzie zawsze w pewnym sensie w słowach tej modlitwy, konkretna jednak sytuacja sprawia, że jest ona teraz równocześnie wyrazem własnego poświęcenia się w mającej niebawem nastąpić realnej ofierze.

4.

Te dwa aspekty sprawiły, że modlitwa „In spiritu humilitatis“ dojrzała w swej głębokiej treści do tego, by Kościół mógł ją przejąć prawie dosłownie do ordo missae, bo tak pojęta wyraża najdoskonalej istotę składanej przez nas ofiary eucharystycznej. W Azariaszu zaś i jego towarzyszach, których ofiarę Bóg przyjął, chociaż nie zażądał od nich rzeczywistej ofiary życia — czego dowodem jest cudowne ich ocalenie — widzieć możemy typ otaczającej ołtarz gromady wiernych, którzy wraz z kapłanem łączą się wewnątrz z ofiarą Bczego Baranka. Według prądu bowiem ogólnie w Kościele przekonania mającego swe dogmatyczne uzasadnienie w nauce o Ciele Mistycznym, nie tylko sam Chrystus składa na ołtarzu ofiarę, ale i wierni poszczególni jak i cała społeczność w tę ofiarę realnie są włączeni. Stwierdza to wyraźnie encyklika o Mistycznym Ciele Chrystusa: „Tu bowiem szafarze zastępują nie tylko naszego Zbawcę, lecz także całe mistyczne Ciało oraz poszczególnych wiernych; tu również wierni, zjednoczeni wspólnym duchem ofiary i modlitwy, składają niepokalanego Baranka... przez ręce kapłana Ojcu Przedwiecznemu, jako najmilszą ofiarę chwały i prześlągania za potrzeby całego Kościoła. Jak tedy Boski Odkupiciel, umierając na krzyżu, samego siebie Ojcu Przedwiecznemu ofiarował jako Głowa całego rodu ludzkiego, tak w tej ofierze czystej składa nie tylko samego siebie Ojcu niebieskiemu w ofierze, jako Głowa Kościoła, lecz wraz z sobą także mistyczne swoje członki“⁶⁾

Z zestawienia zasadniczych myśli powyższych wypowiedzi encykliki wydobyć możemy jasno już sformułowany wniosek, o który nam chodzi. Jeżeli mianowicie „również wierni składają w ofierze niepokalanego Baranka“, a z drugiej strony „Boski Odkupiciel składa w ofierze wraz z sobą także mistyczne swoje członki“ — wynika z tego logicznie, że wierni przez Chrystusa i w Chrystusie samych siebie składają Bogu rzeczywiście w ofierze.

⁶⁾ Encykl. „Mystici Corporis Christi“, wyd. „Głosu Karmelu“, Kraków 1944, str. 68.

Myśl tę uwydatniają jasno niektóre sekrety mszy św. Tak np. sekret mszy św. na cześć Trójcy Przenajśw. zawiera słowa: „Przez tę ofiarę uczyni nas samych dla Ciebie godnym na wieki darem ofiarnym“. Podobnie modlimy się we mszy św. wotywniej na cześć Marii „Pośredniczki wszystkich łask“: „Te dary ofiarne niech z nas samych uczynią za łaską Twoją wieczną dla Ciebie ofiarę“. Wśród stałych zaś modlitw odmawianych w czasie każdej mszy św. wyraża ideę ofiary samego siebie właśnie modlitwa „In spiritu humilitatis“.

Bezpośrednio po ofiarowaniu chleba i wina, które w Ciało i Krew Chrystusa przemienione być mają, dołącza kapłan — a wraz z nim i wierni — do tych darów również ofiarę własnego „ja“, by podobnie jak chleb i wino, przemienione zostało w „ja“ Chrystusowe, w znaczeniu słów św. Pawła: „Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus“ (Gal. 2, 20) i by w ten sposób przez Chrystusa i w Chrystusie stało się ofiarą miłą Bogu — „ut placeat Tibi, Domine Deus“. Jeżeli zaś taką stać się ma ofiarą, jeżeli ludzkie „ja“ włączone być ma w Chrystusowe i jak najściślej z Nim być zespolone, trzeba, by się przedtem wyzbyło wszystkiego, co je od Boga oddziela, by złamało w sobie dążność do autonomii wyrażającą się w każdym grzechu, by poniżyło w sobie pychę będącą istotą każdego wyłamania się spod prawa Bożego, trzeba, by zostało „z Chrystusem przybite do krzyża“ (Gal. 2, 19). Tak wyzute z wszystkiego, co w zbuntowanej przeciw Bogu ludzkiej naturze ma swe korzenie, przyjęte być może dopiero w jedność Chrystusową, by „przyobleczone w Pana Jezusa Chrystusa“ (Rom. 13, 14), w Nim złożone mogło być Bogu jako miły dar. Tak przeto „pokora ducha i serce skruszone“, najbardziej wartościowa ofiara, jaką człowiek od siebie złożyć może Bogu, stanowi podstawę naszej ofiary eucharystycznej. Ten głęboki sens, który w zasadzie tkwi w słowach psalmu „Miserere“, jest najcenniejszą spuścizną, jaką pokutujący Dawid przekazał w dziedzictwie ludzkości. Również i jego więc wina — to w tym znaczeniu dla nas „felix culpa“.

Ale podobnie, jak niegdyś Azariasz i jego towarzysze zwrócili się do Boga słowami Dawida przed mającą nastąpić faktyczną ofiarą, wyrażając w nich gotowość poświęcenia samych siebie jako ekspiację za grzechy nie tylko własne, ale i całego ludu, tak dzisiaj kapłan i wierni tę również treść wkładają w modlitwę ofiarną. Wszak i wierni otaczający ołtarz stoją przed rzeczywistą ofiarą, która się niebawem ma spełnić. Przytem jednak zasięg treści słów Azariasza rozszerza się tu

niepomierne, bo wierni wyrażają w nich gotowość realnego uczestnictwa w ofierze, która jest ekspiacją za grzechy całego świata. Nie jako poszczególne jednostki tylko, ale jako przedstawiciele całego rodu ludzkiego składamy ofiarę eucharystyczną wspólnie z Chrystusem, który jako drugi Adam w imieniu całej ludzkości daje Bogu godne zadośćuczynienie. „W pokorze ducha i ze skruszonym sercem“ składa przeto kapłan swoją ofiarę nawet w wypadku, gdy osobiście święte prowadzi życie, bo jako „alter Christus“ czuje się obarczonym winą całego świata.

Szczytowy stopień rozwoju osiąga zawarta w tej modlitwie idea ofiary w ordo missae przez to, że jest tu wyrazem ofiary, która całą swoją wartość, wartość największą, bo nieskończoną, czerpie z ofiary Chrystusowej. Od chwili bowiem, kiedy człowiek uniezależnił się od Boga, źródła żywej wody, a pobudował sobie w swym własnym „ja“ nędzne cysterny, których wody rychło się wyczerpały, stał się on niezdolnym o własnych siłach wrócić do źródła życia. Jak planeta oderwana od słońca krąży dokoła własnej swej osi, tak oddalony od Boga człowiek własne „ja“ uczynił punktem centralnym wszystkich swych pragnień i dążeń. Dopiero nowy człowiek, Chrystus, pozostający w najściślejszym zjednoczeniu z Bogiem, sprowadził go na drogę powrotną; przez przerwienie punktu centralnego na Chrystusa odzyskuje człowiek dopiero możliwość ponownego zbliżenia się do Boga. Ofiara serca, gotowość poświęcenia samego siebie w realnej ofierze, by „dopełnić tego, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusowym“ (Kol. 1, 24), znajduje swą najdoskonalszą realizację w owej tajemniczej wewnętrznej łączności z jedyną uprzywilejowaną ofiarą Nowego Zakonu.

Bielsko

Ks. KONRAD MARKLOWSKI

DANIEL ROPS: DZIEJE CHRYSTUSA

Uwagi krytyczne

I

W r. 1946 ukazało się w Paryżu dzieło Daniela Ropsa pt.: „Jésus en son temps“ (Jezus na tle swej epoki). W przeciągu dwóch lat miało już ono 346 wydań a dziś, jak przypuszczać można, około pół miliona egzemplarzy rozeszło się po Francji i za granicą, gdzie ponadto liczne

przekłady na języki europejskie szerzą sławę Autora i znajomość Boskiej Osoby Zbawiciela. To tak cenne i bardzo pożyteczne dzieło znane i świetnego pisarza francuskiego pojawiło się także u nas w Polsce w latach 1950 i n. w dwóch tomach pt. „Dzieje Chrystusa“ w przekładzie dokonany przez p. Zofię Starowieyską-Morstinową.

Katolicka publiczność polska miała sposobność zaznajomić się tak z osobą Szanownego Autora jak i z jego dziełem, choćby za pośrednictwem „Tygodnika Powszechnego“ lub z warszawskiego tygodnika „Dziś i Jutro“. Ocena pracy znakomitego pisarza francuskiego wypadła oczywiście bardzo dobrze i owiana była nadzwyczajną życzliwością dla autora katolickiego, który jako człowiek świecki ale głęboko religijny w przeciwieństwie do apostaty Renana potrafił nam żywo i plastycznie odmalować Boską postać Jezusa Chrystusa na tle epoki.

Dotąd jednak, o ile mi wiadomo, nie ukazała się u nas recenzja „Dziejów Chrystusa“ ze stanowiska ścisłej egzegezy katolickiej. Tego zadania podejmuję się obecnie i na życzenie Redakcji Ruchu Biblijnego ogłaszam niniejszym me spostrzeżenia i uwagi, jakie mi się nasunęły przy czytaniu tak francuskiego oryginału jak i jego polskiego tłumaczenia.

Zanim jednak przystąpię do właściwej oceny pracy Ropsa, pozwolę sobie najpierw podać Czytelnikom R. B. kilka najważniejszych szczegółów odnoszących się do Autora wspomnianego dzieła i do jego działalności literackiej. Czynię to zaś na podstawie wiadomości umieszczonych w Tygodniku Powszechnym nr 179 i 316.

Daniel Rops urodził się we Francji w miejscowości Épinal 19 stycznia 1901 r., a więc przed kilku miesiącami ukończył 50 lat swego pracowitego życia. Mieszka on obecnie w Neuilly nad Sekwaną niedaleko Paryża. Rops należy do najwybitniejszych pisarzy katolickich we Francji obok Maritaina, Mauriaca, Claudela, Mouniera, Bernanosa. Jest on znakomitym powieściopisarzem, poetą, nowelistą, głębokim myślicielem, autorem szkiców filozoficznych i krytycznych studiów literackich. Napisał dotąd ok. 60 dzieł tłumaczonych na 12 języków świata z japońskim włącznie. W języku polskim ukazały się dotąd „Dusza w mroku“ (L'âme obscure) wyd. w r. 1955 i „Świat bez duszy“ (Le monde sans âme) 1 wyd. w r. 1936 a drugie w r. 1948 nakładem Księgarni „Homo“ we Wrocławiu i ostatnio „Dzieje Chrystusa“.

Autor, ukończywszy w r. 1928 studia wyższe z dziedziny geografii i historii, pracował aż do r. 1945 w szkolnictwie średnim i tu okazał się świetnym nauczycielem i wychowawcą. W r. 1945 porzucił dotychczasowe zajęcia i oddał się wyłącznie pracy pisarskiej, to jest napisaniu Dziejów Kościoła katolickiego, które mają się ukazać w najbliższej przyszłości w 6 tomach. Dotąd wyszły z druku dwa tomy a mianowicie: „L'Église des Apôtres et des Mar-

tyrs" (Kościół apostołów i męczenników), 1948, s. 719, i *L'Église des temps barbares* (Kościół czasów barbarzyńskich) r. 1950. W r. 1946 otrzymał Rops odznaczenie ze strony Akademii francuskiej za swą dotychczasową działalność literacką w formie przyznania mu „grand prix de littérature”.

Z przeróżnych dzieł i prac R. biblistę interesuje przede wszystkim jego „*Histoire Sainte*“, obejmująca dwa tomy, a mianowicie: „*Le peuple de la Bible*“, Paris 1943—1946, s. 468. (Recenzja tego dzieła pióra ks. dra St. Grzybka ukazała się w *Ruchu Bibl.* 1950, s. 375 n.) i „*Jésus en son temps*“.

Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w r. 1945 a „nouvelle édition revue et corrigée“ w czerwcu 1947 r.

Piękne i niewątpliwie bardzo cenne dzieło R. o Chrystusie napisane z prawdziwym talentem literackim, z szeroką znajomością omawianego przez siebie tematu, podbiło wnet serca i umysły czytelników katolickich tak we Francji jak i poza jej granicami, nie też dziwnego, że kilkanaście narodów zakupiło prawo przekładu „Jezusa w swej epoce“ na swe języki ojczyste.

Przystępując następnie do właściwej oceny „*Dziejów Chrystusa*“, zaznaczam na wstępie, że w niniejszej obszernej recenzji uwzględnię w pierwszym rzędzie tekst oryginalny z 335 wydania z r. 1947 a w drugim tekst polski w przekładzie p. Morstinowej.

Tekst francuski przygotował Autor, jak to sam zaznaczył przy końcu swej pracy, od czerwca 1942 r. do lutego 1944 r., a więc niespełna trzy lata wystarczyły wybitnemu pisarzowi do napisania tego słynnego dziś na cały świat katolicki dzieła o Chrystusie. Obejmuje ono 609 stron. W przypisach (aneksach) omówił R. dwa zagadnienia a mianowicie: Jezus i krytyka (s. 611—621) i Tajemnicze oblicze z całunu turyńskiego (621—634), wskazówki bibliograficzne (635—639), wreszcie, spis poruszanych w dziele kwestyj, spis rzeczy oraz mapek i planów (641—647). We wstępie zatytułowanym „*Jak poznajemy Jezusa*“ (s. 7—72) przedstawił R. dokumenty, na podstawie których historyk może do pewnego stopnia odtworzyć postać Jezusa z Nazaretu. Z tego wstępu, napisanego jasno i przystępnie, może dowiedzieć się czytelnik, jak powstał kanon N. T., co to są apokryfy, jaka jest wartość historyczna ewangelii synoptycznych i św. Jana, w jakim znaczeniu można powiedzieć za Renanem, że tło geograficzne Palestyny jest niejako „piątą ewangelią“.

Właściwe „*Dzieje Chrystusa*“ składają się z 12 rozdziałów, które Autor zatytułował w następujący sposób: 1) Głos wołający na pustyni.

2) Dziewica-Matka i Dziecię-Bóg. 3) Jeden kanton (powiat) w Imperium (Cesarstwie). 4) Siewca wyszedł siał. 5) Nasienie Kościoła (w przekładzie p. M. „Ziarno które wydało Kościół“). 6) Syn Człowieczy-Syn Boży. 7) Ziarno wśród skał na gruncie skalistym. 8) Znak sprzeciwu (op. w polskim przekładzie). 9) Ostatnie dni. 10) Proces Jezusa. 11) Jeśli ziarno pszeniczne nie obumrze. 12) Zwycięstwo nad śmiercią.

Przekład polski „Dziejów Chrystusa“ mieści się w dwóch tomach, które obejmują 331 i 328 stron. Słusznie uczyniło wydawnictwo „Pax“ w Warszawie, że ze względów praktycznych tekst oryginalny francuski podzieliło na dwie części i wydało je na lepszym niż w Paryżu papierze. Nie rozumiem tylko, co było powodem, że Wydawca tytuł francuski „Jésus en son temps“, odpowiadający znakomicie treści dzieła, to jest „Jezus na tle swej epoki“ zmienił na „Dzieje Chrystusa“, przypominający Papiniego „Storia di Cristo“. Autor bowiem w swej pracy nie przedstawia nam bynajmniej dziejów czy historii Chrystusa, lecz na tle ówczesnych stosunków panujących w świecie grecko-rzymskim i na podstawie wybranych tekstów z ewangelii namalował nam żywą postać Chrystusa Boga-Człowieka, jaką sobie wyobraził w swej fantazji i wypieścił w swym gorącym i czułym sercu wierzącego chrześcijanina-katolika.

Do napisania „Dziejów Chrystusa“ przystąpił Rops po należytych i sumiennych przygotowaniach. Zapoznał się więc najpierw ze źródłami historycznymi i bogatą literaturą, zwłaszcza biblijną, w której wydobywał umiejętnie te wiadomości, które mu były potrzebne do odmalowania stosunków panujących w imperium rzymskim a w szczególności w Palestynie podczas działalności Chrystusa Pana. Do źródeł, jakimi się posługiwał Autor przy pisaniu swej pracy, należały przede wszystkim Ewangelie i apokryfy, dzieła historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, dzieła pisarzy greckich (Homera, Platona) i rzymskich (Horacego, Pliniusza Młodszeo, Suetoniusza, Tacyta), dzieła pisarzy i Ojców Kościoła tak wschodniego jak zachodniego (np. Justyna, Klemensa Al., Orygenesza, Chryzostoma, Nikefora, Kalista, Ambrożego, Hieronima, Augustyna).

Co się zaś tyczy literatury biblijnej, z której korzystał R. w swej pracy, to cennych i gruntownych wiadomości z zakresu N. T. udzielili mu najwybitniejsi współcześni egzegeci francuscy, jak Lagrange, Prat, Fillion, Grandmaison, Huby, Lebreton, Batiffol a z włoskich Ricciotti.

Na tych biblistów Rops częściej się w swej pracy powołuje — znać, że miał tych autorów w rękę i nimi się posługiwał. Ze starszych pisarzy francuskich wymienić należy Bossueta, Pascala (Myśli), Chateaubrianda. Rzecz jasna, że Autor znał dobrze dzieła Claudela, Mauriaca, Papiniego, zajmujące się życiem Chrystusa.

Jeśli chodzi o dzieła pisarzy obozu racjonalistycznego, to Autor najczęściej przytacza Renana, którego fantastyczne nieraz poglądy na osobę i działalność Chrystusa zawarte w jego „Vie de Jésus“ z r. 1863 poddaje gruntownej i przekonywującej krytyce. Oprócz Renana znał Rops także dzieła biblijne Loisy'ego oraz znanych we Francji autorów niekatolickich, do których zaliczają się Salomon Reinach, Couchoud, Guignebert, Goguel. Z nimi również rozprawia się Autor kilkakrotnie, zwłaszcza przy końcu dzieła.

Przy czytaniu „Dziejów Chrystusa“ uderzyć musi każdego uważnego czytelnika szczególniejsze zainteresowanie Autora sztuką religijną, w szczególności malarstwem i rzeźbą, tak średniowieczną jak nowoczesną. Natchnienie do swej twórczości artystycznej czerpali malarze i rzeźbiarze głównie z ewangelii a także w znacznej mierze z apokryfów, które wyrosły z wyobraźni ludów Wschodu jako uzupełnienie do autentycznych ewangelii. One to w dalszym ciągu pobudzały wyobraźnię artystów do malowania obrazów czy rzeźbienia różnych religijnych figur po najsłynniejszych katedrach francuskich, włoskich czy niemieckich. Autor wymienił w swej pracy około 40 malarzy i rzeźbiarzy przeważnie włoskich, którzy wsławili się na polu sztuki kościelnej. Daniel Rops jest, jak to już wspomniałem wyżej, z zawodu swego i powołania historykiem, powieściopisarzem, psychologiem, poetą a przede wszystkim szczerze i głęboko wierzącym katolikiem i dlatego też do najlepszych i najbardziej udatnych w jego dziele należą mym zdaniem te ustępy, w których, że się tak wyrażę, mógł iść za popędem swego serca, mógł malować kierowany intuicją stosunki religijne i społeczne tak w świecie rzymskim jak żydowskim, mógł jako wnikliwy i wrażliwy psycholog odtwarzać usposobienia i charaktery tak Boskiego Mistrza, jak i Jego Matki i Apostołów, mógł wreszcie na podstawie autopsji i własnych przeżyć w kraju Zbawiciela opisywać barwnie i plastycznie przyrodę i różne miejscowości w Ziemi św. Natomiast autor Dziejów Chrystusa nie był nigdy zawodowym biblistą i dlatego na polu egzegezy, gdzie z konieczności posługiwać się musiał nieznaną sobie dotąd literaturą, trafiają mu się nieraz niedokładności, nieściśłości a nawet rozmaite błędy. Wskazują one tylko na niedoskonałość wszyst-

kiego, co ludzkie; nie umniejszają one jednak w zasadzie wartości pracy R., jeśli weźmiemy pod uwagę całość jego dzieła literackiego.

Dla lepszego uzmysłowienia Czytelnikowi szczególniejszych przymiotów i zalet literackich, którymi się odznacza dzieło R., podam obecnie w przekładzie p. M. kilka znanienszych przykładów odnoszących się do charakterystyki Chrystusa, jego nauki oraz topografii Palestyny.

Z okazji opisu pierwszego wypędzenia przekupniów ze świątyni (Jan 2, 15—22) Rops w następujący sposób charakteryzuje gorliwość Zbawiciela o chwałę i czystość domu Bożego. „Łatwo zrozumieć, że dusza gorliwa nie mogła bez bólu znieść tego widoku: niski merkantyizm sklepików z dewocjonaliami w Lourdes i Lisieux w podobny sposób obraża uczucia najprymitywniejszego szacunku, jaki winien jest człowiek miejscom świętym, a wszystkie owe gipsowe „praktyczne” i nietłukące się posążki Matki Boskiej i świętych pomagają nam zrozumieć święty gniew Jezusa... Gdy Jezus znalazł się wśród tych wszystkich kupeczących, oburzył się do głębi: ukreślił bicz z kilku powrozów i począł smagać kupeczyków i faktorów, znajdujących się na dziedzińcu, potem wywrócił stoły i pulpity pod krużgankami i zrzucił na ziemię monety, dobrał się nawet do gieldziarzy wymieniających drachmy i sestercje...

Wydarzenie to pozwala nam dostrzec ważny rys duszy Jezusa, ważny rys Jego ludzkiego charakteru. Będąc człowiekiem odczuwa namiętności ludzkie: gniewa się, miota, uderza. Ten żyd nerwowy, który, nie bacząc na tłum, ośmiela się podnieść głos protestu, wzrusza nas bardziej niż te pobożne figurki, które każą nam czcić człowieka mdłego, bez wyrazu i bez charakteru“ (I s. 222).

W tomie II. ss. 20—48 znajdują się przepiękne ustępy Autora, charakteryzujące ludzką i boską naturę Chrystusa, które warto tu choć w urywkach przytoczyć. „Kto bez uprzedzeń bada Chrystusa ewangelicznego, widzi, że jest to postać zbudowana niezmiernie konsekwentnie, silna i oparta o niewzruszone fundamenty. Ani razu nie można podchwycić w nim oznak próżności czy przesady tak często objawiających się u komediantów Ani na chwilę nie pozuje dla galerii“ (s. 22). „Nie ma bardziej fałszywego słowa na określenie Chrystusa jak: oszust, nie ma w nim bowiem ani śladu oszustwa, nawet takiego, jakie każdy z nas popełnia codziennie, pragnąc się wydać lepszym, niż jest. Słynne powiedzenie o źdźble słomy i belce (Łk. 6, 42) zawiera nie tylko lekcję pokory, ale i lekcję prawdy: i nie tylko nauka Jezusa, ale i przykład Jego życia nakazują nam być prawdziwymi, nigdy nie ulegać pokusie pozowania, zawsze wydawać się takimi, jakimi jesteśmy“. „Rzeczą najbardziej godną podziwu jest to, że owe trzy właściwości: prawda, stanowczość i autorytet, są w tak zupełnej międy sobą równowadze: to tłumaczy doskonałą prostotę Jezusa. Nie ma nic bardziej fałszywego, jak wyobrażać sobie Jezusa sztywnego, jak widzieć w Nim żadną namiętnością nieporuszony posąg. Takie postacie, jak w St. Testamencie Mojżesz a w Nowym Jan Chrzciciel, wydają nam się bardziej monumentalne. W ludzkim życiu Chrystusa istnieją także i uśmiechy: jeden z najśłodszych towarzyszy słowom:

„dopuszczcie dzieciakom przyjść do mnie“. Czasami widzimy u niego jakby lekką złośliwość: np. w dialogu o daninie należnej cesarzowi (Mk. 12, 13 nn.). Słynna odpowiedź Jezusa: „Oddajcież tedy, co jest cesarskiego..“ wydaje się naprawdę wysoce ironiczna... Widzimy w jego życiu także i gniew, wielki, wspaniały gniew, który kipi i wybucha, gdy pożerająca Go gorliwość Boża została podrażniona szaleństwem lub dobrowolną nieświadomością ludzi. Wtedy to „Jego męska siła zbiera jak rzeka, zdaje się rosnąć i zwielokrotnić, aby w końcu wystąpić z brzegów“ (L. de Grandmaison). Wtedy także widzimy, że należy do owej rasy gwałtowników, która wydaje proroków, ale która także rzuca się, wzburza i poddaje oburzeniom nie mającym nic wspólnego z pobudkami duchowymi. Gdy rzuca się z biczem w rękę na kupczących w świątyni, gdy z jakąś namiętną wymową ciska prawdę w oczy doktorom i faryzeuszom, gdy szpicłom króla Antypasa odpowiada: „Idźcie i powiedzcie temu lisowi“, widzimy w Nim człowieka, w którego żyłach płynie prawdziwa, czerwona krew. Jest naprawdę przeciwieństwem szablonowych, zmumifikowanych profesorów. (Saint-sulpiciards). Można by powiedzieć o Nim tak jak o postaciach najlepszych powieści: że ma w sobie wszelkie sprzeczności i najróżnorodniejsze możliwości, gdyby nie było całkiem oczywiste, że u Niego wszystko jest zamknięte w ramach doskonałej jednolitości i gdyby nie to, że unoszące Go odruchy gwałtownych uczuć i namiętności nie pozabawiają Go najzupełniej jasności spojrzenia i opanowania. Jezus nigdy nie przeczy samemu sobie: niekonsekwencji nie ma w Nim ani śladu. Ten sam Zbawiciel, który oddaje swe życie za człowieka, oburza się jego złością „jakby istniała jakaś sprzeczność pomiędzy faktem miłości do ludzkości a nienawiści do niej“ pisze Chesterton.

Mamy jeszcze i inny dowód doskonałej równowagi Jezusa, a jest to także jeden z najbardziej ludzkich rysów Jego charakteru: to poczucie rzeczywistości, poczucie konkretności, którego dowody daje nam na każdym miejscu. Wizjonerzy będący wyłącznie wizjonerami, to ludzie, dla których rzeczywistość nie istnieje... Jezus zawsze stąpa po ziemi. Dla Niego świat zewnętrzny istnieje naprawdę. Często podkreślano, że w Ewangelii cały mały świat palestyński jest oddany z uderzającą prawdą. Mamy tu wszystko: i ziemię i porę roku, i wiatr, który wieje, i deszcz, na który ludzie czekają, i zboże dojrzewające na wiosnę i całą bogatą a malowniczą roślinność zarówno jak i zwierzęta — począwszy od osła a skończywszy na skorpionie. Mamy także i ludzi, wszyscy są ukazani w typowych ruchach i czynnościach: siewca rzuca ziarno na ziemię, kobiety z dzbanem na głowie idą lekko kołyszącym się krokiem ku studni, a rybacy zarzucają sieci. To poczucie rzeczywistości odbija się także i w mowie Jezusa: jest zupełnie wyraźne nawet poprzez tłumaczenia: Jezus jest zawsze rzeczowy i dokładny. Mówiąc do ludzi mających bliski kontakt z ziemią Jezus używa wyrazów ścisłych, takich, jakie lubią chłopci. Patrząc na ten zdrowy realizm, na tę dokładność wyrażenia i poczucie konkretności, musimy w nich widzieć dowód wewnętrznej równowagi i siły ducha: widzimy też, że Jezus kocha ten świat, o którym mówi, bo dobrze się mówi tylko o rzeczach, którym oddało się serce...“ (s. 26).

W ustępie zatytułowanym „Serce Boga” (II. 28 nn.) czytamy przepiękne uwagi Autora na temat miłości Jezusa względem ludzi. „Trudno sobie wyobrazić — pisze R. — człowieka bardziej niż Jezusa dalekiego od owych suchych teoretyków przepojonych pewnością siebie a sztywnych poczuciem swych praw, którzy z góry i uroczyście wygłaszają swoje orzeczenia i z najtkliwszego posłannictwa, o jakim świat słyszał, robią system okrutnych przepisów i nieubłaganych formulek. Gdy w w. XVII Kościół katolicki chciał się przeciwstawić zbroczeniom jansenistów, powoływał się przede wszystkim na miłość Jezusa do ludzi... Kult Serca Jezusowego skryształizował się w r. 1670... Pius IX i Pius XI dodali kościelnym uroczystościom Serca Jezusowego wielkiego blasku. A jeśli — bo to trzeba przyznać — estetyczny wygląd figurek mających przedstawiać Serce Jezusa w postaci cielesnej bywa często niegodny swych wielkich zamierzeń, to jednak duch ożywiający to nabożeństwo jest głęboko trafny i doskonale odpowiada najbardziej zasadniczemu rysowi Chrystusowego oblicza.

Pełno jest w Ewangelii danych, które wskazują, że Jezus był dostępny ludzkim uczuciom, że był zdolny odczuwać dla tego lub owego prawdziwą przyjaźń, serdeczność i tkliwość; znał nawet ów tajemniczy pociąg, który sprawia, choć nie wiemy dlaczego, że jakąś istotę pragniemy poznać bliżej i zdobyć jej miłość. I tak przedmiotem takiej właśnie szczególnej czułości Jezusa był św. Jan, uczeń, który spoczywał na Jego piersiach. Także i dla owej rodziny w Betanii, dla której uczyni najgłośniejszy może a ostatni ze swych cudów, miał Jezus przyjaźń, o której wspomina czwarta ewangelia (Jan 11. 5)...

Ale Chrystus, którego niewyczerpaną miłość opiewał św. Bernard, którego „poufałą przyjaźń” sławi Naśladowanie, to ktoś więcej jeszcze niż człowiek o wiernych i pełnych delikatności uczuciach w stosunku do kilku uprzywilejowanych. Ta jego przyjaźń wzrusza nas, bo czyni nam Go bliskim. Ale widzimy w Nim coś więcej. Jezus daje dowody nigdy niewyczerpującej się dobroci względem wszystkich ludzi, względem tych wszystkich, którzy się do Niego zbliżają i błagają Go... Należy On do tej kategorii istot — a właściwie jest ich wzorem — które zawsze, na każde oczekiwanie odpowiadają miłością, które mają litość dla każdej nędzy, dla każdej przewiny...

Aby uzupełnić te uwagi, trzeba by jeszcze powiedzieć, że miłości Jezusowej towarzyszyły zalety, które nie zawsze posiada miłość ludzka. Znamy dobrze tę życzliwość, która nie jest niczym innym jak najzupełniejszą wobec drugich obojętnością. Jezus, jak widzieliśmy, bywał gwałtowny. To podkreśla jeszcze bardziej Jego łagodność. I nigdy nie widzimy, aby dał się komukolwiek oszukać, tak jak te paniusie z towarzystw dobroczynnych, które żebracy okpiwają jak chcą. Jego sąd jest jasny i trzeźwy. Przekona się o tym Piotr, któremu Nauczyciel przepowie, że w chwili niebezpieczeństwa zabraknie mu odwagi i zaprze się tego, za którego, jak twierdził, chce oddać życie. Ale trzeźwości tej towarzyszy niezwykła delikatność. U wielu ludzi miłosiernych przyzwyczajenie do ludzkiej biedy oraz do występków będących jej następstwem wypompowuje wszelką żywą wodę z serca; ich dobroć staje się szorst-

ka i administracyjna: biedny jest dla nich już tylko numerem, a przyznanie mu kartek na chleb lub na parę bučików wyczerpuje wszelkie wobec niego obowiązki. Jakżeż inna jest postawa Jezusa?! Jakżeż delikatny jest wobec tej Samarytanki, której serce przeniknął na wylot...“ (s. 32).

„Kochać, być pokornym, zaprzecić się samego siebie: oto alfa i omega nauki Chrystusa. Co do reszty niech zaufa Bogu“ (II, 81).

Piękne i trafne zarazem są uwagi Ropsa dotyczące miłości, która według niego jest prawdziwą bronią Kościoła. (I. 321 n). „Kościół nie wydając bitew doczesnych wpisuje on w rejestry historii swe najcenniejsze zwycięstwa, wyczyny Krzyżowców okazały się z czasem czynami jałowymi, ale cicha ofiara misjonarza lub promieniejące miłosierdzie córki św. Wincentego nie okazują się nigdy ani zbędne ani nieużyteczne... Nawet wobec jawnych grzeszników należy postępować łagodnie i z umiarem napominając ich, zanim się ich potępi, najpierw w cztery oczy, potem w obecności dwu albo trzech osób (Mt. 18, 15 nn.). Należy postępować łagodnie i z wyrozumiałością nawet z tymi, którzy nie są chrześcijanami, którzy może jeszcze kroczą po błędnych drogach ale mają dobre intencje. Świętemu Janowi, który widział jak jakiś człowiek wypędził czarta w imię Jezusa i który się tym zgorzzył, odpowiedział Chrystus: „Nie masz nikogo, kto by czynił cuda w imię moje, a mógł zaraz źle mówić o mnie. Kto bowiem nie jest przeciwko wam, ten z wami jest“ (Mk 9, 38 nn. Łk. 9, 49 n.). Niechże więc Kościół szuka tego, co łączy, a nie tego, co dzieli.

Tak szkoleni, tak w wielu jeszcze innych rozmowach przygotowywani do czekającego ich zadania, apostołowie będą musieli znaleźć w sobie potrzebną siłę, aby gdy nadejdzie pora, podjąć dzieło rozpoczęte przez Jezusa i by dać Jego słowu należny rozgłos i zasięg. Do nich to osobiście, bardziej niż do rzesz słuchających Kazania na Górze, odnosi się słynne, nieraz powtarzane słowo Jezusa: „Wy jesteście solą ziemi“ (Mt. 5, 15). Rzeczywiście nie nie okaże się tak dla chrześcijaństwa szkodliwe jak rozluźnienie i zwietrzienie przenikające tę lub inną część Kościoła: a wszystkie przełomy i kryzysy, przez jakie Kościół przeszedł na przestrzeni wieków, były zawsze na dnie spowodowane niewiernością chrześcijan dla prawdziwej nauki Chrystusa“.

Z powyższych przykładów, jakie przytoczyłem z dzieła Ropsa, można poznać z jednej strony jego sposób pisania a z drugiej jego wnikliwe spostrzeżenia odnośnie do Osoby Chrystusa Pana i Jego dzieła na ziemi, którym jest Kościół katolicki.

Nie mniej piękne, żywe i plastyczne są, jak to już nadmienilem wyżej, jego opisy Palestyny jak np. Galilei z uroczym jeziorem tyberiadzkim, Judci, Jordanu i Morza Martwego, Taboru i Góry Oliwnej. Z opisów powyższych widać, że kreślił je pisarz, który nie tylko widział osobiście najważniejsze okolice Ziemi św., ale który jako prawdziwy chrześcijanin odczuwał dla nich w swym sercu pewnego rodzaju pietyzm religijny, wszak przez ten maleńki kraik, jakim w stosunku do wielkiego Imperium rzymskiego była Palestyna, a w szczególności Galilea, przechodził często podczas swej publicznej działalności Zbawiciel świata. I znów warto może będzie dla przykładu przyto-

czyć na tym miejscu większy urywek z dzieła R. pt.: „Dni Galilejskie“ (I. 255—7):

„Rola Galilei w jej najurodzajniejszych okolicach — to glinka aluwialna o czerwonej barwie. Gdy lemiesz otwiera w niej bruzdy, są one podobne do ran: potem ziemia przybierze barwę wrzosowisk, a gdy zjeży się kłosami swego wspaniałego zboża, często wyższego niż człowiek, przypomina szmat purpury, haftowany złotem. Czarnoziemi Rosji i żółte lessy Chin robią podobne, może jeszcze silniejsze wrażenie urodzajności, ale w dolinie Ezdrelon i w Genezaret tajemniczy jakiś symbolizm każe nam z bogactwem pszenicy łączyć wspomnienie o ciele i krwi. W tę błogosławioną ziemię postanawia Siewca rzucić ziarno swej nauki. Przez długie miesiące pozostanie wierny swej prowincji, w której upłynęło Jego dzieciństwo i gdzie po raz pierwszy naszkicował plan przedsięwziętego dzieła. Więcej niż dwie trzecie Jego zawodu nauczycielskiego upłynie w otoczeniu tych równin i tych pagórków, a także tego jeziora, z którego wyłowil ludzi. Spośród trzech pozostałych prowincji Palestyny dwie, Samaria i Perea, zobaczą Go tylko jako przechodnia, a ostatnia Judea, ta, dla której zostawi swój wysiłek ostateczny, uraczy Go napojem z gorzkich ziół, przedśmiertnym pragnieniem i drzewem Krzyża. Sceny ewangeliczne rozgrywające się w Galilei są skąpane w łagodnym i jasnym świetle. Tu na tych zboczach górskich, na tych cichych wybrzeżach Jezus na pewno doznał szczęścia.

Galilea licząca od wschodu na zachód około czterdziestu kilometrów, a rozciągająca się z północy na południe na przestrzeni ośmdziesięciu, jest prowincją maleńką, o wiele mniejszą, niż francuski departament. Liczba ludności nie musiała przekraczać trzystu tysięcy dusz. W nader szczupłych ramach rozgrywała się zatem działalność Jezusa, co w pewnym sensie tłumaczy szybki wzrost Jego sławy. Ale kraj, choć mały, jest urozmaicony: wyraźnie zarysowują się różnice pomiędzy Galileą wysokogórską, Galileą łagodnych wzgórz i nisko położonymi okolicami Tyberiadzkiego Jeziora. Dwoma osiami dość zawilego rysunku plastycznego tego kraju są — z jednej strony długa dolina historycznego potoku Kison, rozciągająca się u stóp tego górskiego łańcucha, który kończy się wrzynającą się w morze ostrogą góry Karmel, z drugiej, głębiej położona rozpadlina Jordanu. „Cała prowincja jest bogata, wszędzie urodzajna i obfita w plon — pisze Józef Flawiusz — okryta drzewami wszelkich gatunków: nawet najmniej pracowitych zachęca do rolnictwa, toteż cała jest uprawiona, żadne pole nie leży tu odlogiem. A wsie i miasta są tu liczne, bo żywności jest w tym kraju wiele“. Urodzajność ziemi, względna wilgotność klimatu, obfitość żywych wód, spływających z Hermonu, wszystko to stanowi bogactwo w kraju śródziemnomorskiego Wschodu wprost zadziwiającej. „Łatwiej jest — powiada rabinistyczne przysłowie — wyżywić w Galilei samymi owocami całą legię, niż wychować jedno dziecko w reszcie krajów Izraela“. A drzewo oliwne nie jest jedynym produktem tego kraju: rosną tu w wielkiej obfitości pszenica, jęczmień, winna latorośl, palmy i wiele innych pożytecznych roślin; figi — jak twierdzi Józef — dojrzewają przez dziesięć miesięcy w roku. Tu więc, w tym krajobrazie, który pozostał do dziś

taki, jakim był podówczas, należy wyobrazić sobie Mesjasza nauczającego zebrane dokoła Niego rzesze. I chyba nie bardzo różne od wzgórz francuskich, od zboczy lombardzkich, tokańskich czy umbryjskich są te galilejskie wyżyny upstrzone makami i stokrociami, pocięte w małe pólka o zawiłym rysunku, usiane białymi wioskami, wetkniętymi w bukiety drzew..

Jeśli zaś chodzi o jezioro, to fizyczna jego rama nie zmieniła się oczywiście: jest tak samo połyskliwe i tak samo przeźroczyste jak wówczas, gdy na nie patrzył Jezus, a piasek i czarny żwir jego wybrzeża zmieszany z drobnymi białymi muszelkami jest tak samo łagodny jak ten piasek, który deptały Jego stopy. Ale istnieje jedna wielka różnica: o wiele bardziej niż dziś zaludnione brzegi jeziora były wtedy wprost usiane kwitnącymi osadami: za naszych dni żywa pozostała wyłącznie Tyberiada, w innych miejscowościach ewangelicznych widzimy tylko pole ruin, obozowiska plemion koczowniczych, czasami parę trzcinowych szałasów. Ale wówczas, gdy Jezus wiódł przez te okolice swoich uczniów, był to rodzaj Rivieri, coś w rodzaju tych włoskich jezior, gdzie jak nad jeziorem Como czy Garda miasta, wioski i wille gęsto obsiadły brzegi przejrzystych wód". W podobny sposób opisuje Rops Judeę, Jordan z Morzem Martwym, Jerozolimę z górą Oliwną, górę Tabor itd.

II.

Nie sposób jednak przepisywać tych wszystkich barwnych i żywych opisów Palestyny, w które obfituje praca francuskiego pisarza, aby więc nie przedłużać zanadto ram niniejszej recenzji, przechodzę z kolei do szczegółowego omówienia różnych usterek znajdujących się w jego pięknym i cennym dziele. Zacznę od chronologii działalności Chrystusa Pana podczas Jego publicznego nauczania, które Autor ocenił na dwa lata i kilka miesięcy, przy czym na działalność Jezusa w Galilei przyjął przeszło pięćset dni (18 miesięcy), (I. 257), natomiast pobyt Jezusa w Judei i w Zajordaniu miał wynosić ok. 12 miesięcy. Autor poszedł pod tym względem w ślady najwybitniejszych egzegetów katolickich ostatnich czasów, którzy jak de Grandmaison, Lagrange, Lebreton, Prat, Turner i Ricciotti opowiedzieli się za przeszło dwuletnią działalnością Jezusa. Pogląd powyższy nazywa Autor: *l'opinion moyenne plus admise* („najbardziej utartym mniemaniem“). Jest to jednak niezgodne z prawdą, bo jak nam wiadomo przeważna liczba egzegetów i historyków katolickich przyjmuje przeszło trzyletnią działalność publiczną Chrystusa Pana i ten właśnie pogląd jest jak dotąd „najbardziej utarty“ i przyjęty powszechnie w nauczaniu kościelnym. Z tego jednak nie wynika bynajmniej, by musiał on być bezwzględnie prawdziwy, w sprawie bowiem chronologii

publicznej działalności Chrystusa Pana nie posiadamy tradycji apostołskiej ani pewnej tradycji historycznej, mamy zaś tylko trzy różnie lub więcej prawdopodobne hipotezy, oparte na analizie tekstów ewangelicznych. I tak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa najczęściej rozpowszechniona była opinia przyjmująca jednoroczną działalność Chrystusa Pana. Za opinią tą szli gnostycy w II w., Klemens Al., Tertulian, Juliusz Afrykański, Orygenes w kom. na Mateusza i w dziele przeciw Kelsowi (w niektórych jednak miejscach swych pism zdaje się przyjmować trzechletnią działalność Zbawiciela), dalej Pseudo-Cyprian, Laktancjusz, św. Efrem, św. Filastriusz, Quintus Julius Hilarianus, św. Wenancjusz. Hipoteza ta jednak nie przyjęła się w Kościele — opierała się ona na ewangeliach synoptycznych, które znają tylko jedną Paschę w działalności Chrystusa i na prorocत्वie Iza-jasza 61, 1, na które powoływał się Chrystus w swym przemówieniu w Nazarecie (Łk. 4, 18) „o roku miłościwym Pana“ — rok ten miał oznaczać jeden rok działalności Chrystusowej. W ostatnich czasach odnowił tę hipotezę J. van Bebbber (1898) a za nim poszli Belser, Mader, Cladder i inni. (Por. Ruffini, *Chronologia V. et N. T.* Roma 1924, s. 110).

Inni jednak bibliści, uwzględniając raczej ewangelię św. Jana, która w działalności Chrystusa przyjmuje co najmniej trzy paschy, poszli w ślady św. Ireneusza, Apollinarego z Laodycei, św. Epifaniasza oraz św. Cyryla A. i opowiedzieli się za dwoma latami nauczania Jezusowego. Do nich należą z nowszych egzegetów Zellinger, Pfaettisch, Schmidt i wspomniani wyżej przez Ropsa bibliści francuscy.

Euzebiusz, biskup z Cezarei Palest. a za nim św. Hieronim, opierając się na prorocत्वie Daniela (9, 27) o siedmiu tygodniach i o połowie tygodnia, przyjęli przeszło trzechletnią działalność Chrystusa. Zdanie to podzielali ze starszych pisarzy: Melito ze Sardes, św. Cyryl jeroz., św. Chryzostom i Ps. Ignacy. Późniejsi autorowie „*vix non omnes*“ poszli za Euzebiuszem i Hieronimem. W najnowszych czasach zapatrywanie powyższe przyjęli według Ruffiniego Cornely, Ladeuze, Levrier, Homanner, Murillo, Nisius, Rinieri, Hartl, Hetzenauer. Wśród egzegetów polskich przyjęła się również ta opinia, choć mnie osobiście bardziej odpowiada hipoteza dwuletniej działalności Jezusa, bo wyszukanie czwartej Paschy w ewangelii św. Jana napotyka na niemałe trudności. W każdym razie w imię prawdy stwierdzić należy, że hipoteza trzechletniej a nie dwuletniej działalności Jezusa ma jak dotąd najwięcej wśród egzegetów zwolenników.

Na s. I, 123 czytamy: Wydaje się, że i Józef i Maria byli pochodzenia Dawidowego. Co do Józefa dwaj ewangeliści stwierdzają to wyraźnie... (s. 124). „Jeśli zaś chodzi o Marię, to jej przynależność do domu Dawidowego należy do wierzeń tradycyjnych..... teorię tę podtrzymywali Ojcowie Kościoła począwszy od wieku II“.

W powyższych zdaniach nie bardzo poprawne pod względem dogmatycznym wydają mi się wyrażenia: „wydaje się“ i „teoria“ (w przekładzie polskim, bo w oryg. tekście mamy „doctrine“, co oznacza doktrynę, naukę a nie teorię).

Dla wierzącego katolika opierającego swą wiarę na słowie Bożym, zawartym tak w Piśmie św. jak i w autentycznej tradycji apostołskiej, nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, że tak Józef jak i Maria pochodzili obydwójce z rodu Dawidowego. Jeśli bowiem za Józefem świadczy wyraźnie świadectwo Ewangelii, to za Marią przemawia tradycja apostołska, znajdująca się w pismach pisarzy i Ojców Kościoła. Należą do nich: Ignacy Ant., Justyn, Tacjan, Ireneusz, Tertulian i wszyscy następni Ojcowie Kościoła. Wyrażenie Autora — il semble „wydaje się“ mogłoby być wytłumaczone w tym sensie, jakoby wierzenie oparte na tradycji miało mniejszą i to nie bardzo pewną wartość niż świadectwo ewangelii. Justyn M. zaznaczył słusznie, że tylko Matka N. pochodząca z rodu Dawida mogła przekazać Jezusowi krew królewską i urzeczywistnić w całej pełni przepowiednie mesjańskie, które przyobiecowały Dawidowi, że Mesjasz narodzi się z jego rodu. Czyż Jezus nie mógł równocześnie u c h o d z i ć i b y ć synem tego króla? W y d a w a ć się przez tego, którego lud uważał za jego ojca a b y ć przez tą, przez którą otrzymał swą naturę ludzką (Por. Fillion, Vie ed N. S. Christ, I. 484 n.).

Racjoniści twierdzą wprawdzie, że M. N. pochodziła z pokolenia Lewi, jak jej krewna Elżbieta, i że wiara tradycyjna w pochodzenie Marii z rodu Dawidowego powstała ze względów dogmatycznych (nie mających nic wspólnego z prawdziwą historią) dopiero w wieku II. Z tego jednak, że była krewną Elżbiety nie wynika zupełnie, by nie mogła równocześnie pochodzić także z rodu króla Dawida. Pokrewieństwo bowiem między Elżbietą a Marią pochodziło z małżeństwa zawartego między członkiem rodziny Dawida a niewiastą pochodzącą z pokolenia Lewiego. Tak więc Zbawiciel zdaniem św. Augustyna należał do dwóch najsłynniejszych pokoleń izraelskich, to jest Judy i Lewiego.

Wierzenie tradycyjne o pochodzeniu Marii z rodu Dawida nie jest zatem, jak to mylnie przełożyła tłumaczka żadną teorią, dopuszcza-

jącą mimo wszystko błąd, lecz nauką pewną opartą na tradycji kościelnej.

Na s. 137 czytamy następujący ustęp odnoszący się do narodzin P. Jezusa w stajence betlejemskiej: „Krótki werset u św. Łukasza (2, 7) streszcza wszystko, co wiemy o tym wydarzeniu tak prostym a zarazem tak nadzwyczajnym „i porodziła syna swego pierworodnego, i uwinęła go w pieluszki i złożyła w żłobie“. Próżne tu są wszelkie ozdoby i dodatki. Ze zdania tego wnosić można, że Maria była sama, że nie było żadnej kobiety mogącej jej pomóc. Teologowie wysnuli stąd daleko idące wnioski o cudownych okolicznościach tych narodzin i o dziewictwie Marii rodzącej“. Wyrażenie powyższe jest mym zdaniem, jeżeli nie zupełnie błędne, to co najmniej nie bardzo fortunate. Zdaje się bowiem z niego wynikać, że teologowie wyciągnęli wnioski przesadne a tym samym nie bardzo zgodne z prawdą. W kwestiach dogmatycznych należy się zawsze wyrażać możliwie ściśle i dokładnie.

We wstępie „do Dziejów Chrystusa“, zatytułowany w oryginale „Comment connaissons nous Jésus“, a w przekładzie polskim „Skąd znamy Chrystusa“ (9—82), Autor starał się zaznajomić Czytelnika ze źródłami, z których czerpał wiadomości do napisania życia i działalności Jezusa. W rozdziale tym napisanym jasno i przystępnie przedstawił nam Rops na podstawie dostępnej mu literatury powstanie kanonu N. T. i apokryfów odnoszących się do życia Chrystusa Pana i wykazał wartość i znaczenie Ewangelii tak synoptycznych jak Janowej. Są one pierwszorzędnym źródłem historycznym, na którym można się spokojnie oprzeć w kreśleniu życiorysu Chrystusa Pana.

Do ustępu powyższego wkradły się jednak pewne nieścisłości a nawet błędy, na niektóre z nich zwrócę obecnie uwagę Czytelnika, by mógł poprawić sobie tekst Autora w przekładzie polskim.

I tak najpierw na s. 32 w przypisku 1 czytamy, że dopiero sobór trydencki uznał list do Hebrajczyków za Pawłowy, podczas gdy sobór kartagiński uznał go za anonimowy. Wyrażenie powyższe nie jest zgodne z prawdą historyczną, bo sobór kartagiński VI z r. 419 przyjmuje wyraźnie 14 listów Pawłowych a sobór kartagiński III z r. 397 podobnie jak i synod w Hipponie z r. 393 wymieniają wprawdzie 13 listów Pawłowych, ale z dodatkiem „ejusdem epistola ad Hebraeos“, a więc i według tych synodów list do Hebrajczyków nie był w ścisłym tego słowa znaczeniu bezimiennym.

Nr s. 39 u dołu znajduje się następujący ustęp: „Dziś nawet najostrzejsza krytyka kwestionuje już tylko dwa z tych listów (Pawło-

wych), to jest II do Tessaloniczan i list do Efezjan, co do pozostałych nikt już nie wątpi, że autorem ich jest Apostoł Pogan“. A gdzie list do Hebrajczyków i listy pasterskie, które jak wiadomo z każdego Wstępu do N. T. są nie mniej od wymienionych kwestionowane i zwalczane jako nie-Pawłowe przez krytykę racjonalistyczną?

Niejasne są wywody Autora w sprawie czasu powstania ewangelii św. Marka. Na s. bowiem 42 pisze między innymi, że opowiadanie Marka jest najstarsze ze wszystkich (na s. 25 ewangelię Marka wymienia na pierwszym miejscu), na s. 48 czytamy natomiast odmienne zapatrywanie R. co do czasu powstania ewangelii Marka. Pisze on bowiem w tej sprawie, jak następuje: „Pierwszą ewangelią jest ewangelia św. Mateusza: jest pierwszą co do miejsca, jakie zajmuje w N. T., pierwsza prawdopodobnie (sans doute) co do daty powstania, pierwsza przede wszystkim co do znaczenia, jakie przypisywali jej pierwsi chrześcijanie“.

Wreszcie na s. 58 czytamy: „W obecnym stanie nauki kwestię synoptyków można streścić w ten sposób: z katechezy apostołskiej powstaje najpierw aramejski tekst św. Mateusza. Św. Marek, który pisze później, czerpie także z tego samego źródła ustnego“. Na s. 316 w tablicy chronologicznej podaje R. następujące daty dotyczące powstania dwóch pierwszych ewangelii synoptycznych: Św. Mateusz pisze swą ewangelię po aramejsku w latach 50—55, św. Marek pisze swą ewangelię po grecku w latach 55—62“.

A więc ostatecznie według R. pierwszą była ewangelia aramejska św. Mateusza, co się zgadza z pierwotną tradycją Kościoła i orzeczeniem Komisji Biblijnej z 19 czerwca 1911 r. Jakże więc wytłumaczyć tę rażącą wprost rozbieżność w poglądach Autora co do czasu powstania ewangelii św. Marka? Według mego zapatrywania da się ona wyjaśnić w następujący sposób. Przed r. 1911 pewna ilość egzegetów francuskich przyjęła za liberalną szkołą niemiecką nieuzasadnione, jak się później okazało, zapatrywanie, że pierwszym co do czasu powstania ewangelistą był Marek a nie Mateusz. Kiedy jednak Komisja Biblijna to zdanie potępiła, egzegeci katolicy posłuszni jej wskazówkom wysunęli od tego czasu z powrotem tradycyjne zapatrywanie, że pierwsza ewangelia napisana została przez Mateusza w języku aramejskim a dopiero później ewangelia grecka Marka. Otóż R. korzystał widocznie z komentarzy pisanych przed r. 1911 i po r. 1911, w których nastąpiła zmiana stanowiska egzegetów francuskich do czasu powstania pierwszych ewangelii. Autor zaś pisząc pośpiesznie swe

dzieło a nie będąc zawodowym bibliścią, pozostawił mimo woli ślady tej literatury, z której czerpał.

Odgłos powyższego mylnego zapatrywania R. znalazłem przypadkowo w tygodniku warszawskim „Dziś i Jutro“ z 21 stycznia 1951 r. nr 3 s. 6 w artykule p. Jana Dobraczyńskiego pt.: „Stare porachunki“.

Nieściśłości poważnej dopuścił się tu p. D. właśnie w sprawie pierwszeństwa ewangelii św. Marka. Odnośnie do tego punktu Autor tak się wyraża: „Stanowczo nie uprzedzajmy Ojca świętego w tworzeniu dogmatów! Do niedawna „obowiązywała“ wszystkich egzegetów katolickich opinia, że ewangelia św. Mateusza jest chronologicznie pierwsza. Dziś w opatrzonej watykańskim Imprimatur książce Daniel-Ropsa (*Jésus en son temps*) przyznaje się pierwsze miejsce św. Markowi“. Nie znam niestety tego wydania dzieła R., które zostało opatrzone watykańskim imprimatur, może to jest imprimatur dla przekładu włoskiego, bo francuski tekst ma imprimatur paryskie z r. 1944 — a może p. D. za imprimatur watykańskie wziął list pochwalny i podziękowanie Ojca św. dla Ropsa za jego cenne dzieło, — w każdym razie stwierdzić muszę, że według nauki katolickiej Papież nie tworzy bynajmniej nowych dogmatów wiary, jak to często heretycy i sekciarze Kościołowi zarzucają, lecz tylko nieomylnym swym wyrokiem ustala pewną prawdę wiary, która już istniała w tradycji kościelnej i zobowiązuje wszystkich katolików do wierzenia w nią pod groźbą utraty zbawienia. To pierwsze — po drugie nie mi nie wiadomo, by po jakimś nieznanym mi imprimatur watykańskim przestało obowiązywać egzegetów katolickich orzeczenie Komisji Biblijnej z r. 1911, przyznające na podstawie tradycji pierwotnego Kościoła pierwszeństwo ewangelii aramejskiej św. Mateusza, co zresztą (jak wykazałem wyżej) przyjął sam Rops w swej pracy. Ale choćby nawet R. bronił konsekwentnie swej tezy o pierwszeństwie ewangelii Marka, czego nie uczynił ani w oryginalnym wydaniu z r. 1947, ani w przekładzie polskim p. Morstinowej (które jak się zdaje jest oparte na wcześniejszym nie poprawionym wydaniu), to nawet rzekome watykańskie imprimatur nie mogło znieść orzeczenia Komisji Bibl.

A teraz z kolei przypatrzmy się innym niedokładnościom Ropsa w d z i e d z i n i e e g z e g e z y.

Na s. 56 (I) pisze on między innymi: „Pewne różnice są zupełnie niezrozumiałe: dlaczego św. Łukasz, ewangelista pogan, opuszcza tak wrzuszający przecież epizod z niewiastą chananejską, opowiedziany przez św. Marka (7, 24 nn.)? Byłby on przecież dowodem, że Jezus

serdecznie przyjmuje tych pogan, którzy się do Niego zwracali“. Łukasz opuścił powyższy epizod o niewieście chauanejskiej prawdopodobnie, jak sądzę, dlatego, bo tu według św. Marka i Mateusza (15, 26) Jezus nazwał pogan zwyczajem żydowskim „psami“. Tego rodzaju wyrażenie ubliżało oczywiście poganom i dlatego Łukasz tę scenę opuścił. Zaznaczyć dalej należy, że Chrystus nie okazywał wcale serdeczności owej pogance, owszem cała Jego postawa względem niej była początkowo niezyczliwa, dopiero wielka jej wiara skłoniła Go do uczynienia cudu i uzdrowienia jej opętanej przez czarta córki.

Na s. 97 czytamy: „Prawa były ciężkie, bardzo ciężkie, ale naród dźwigał je chętnie“ — pytanie, czy chętnie, może raczej spokojnie i z pewną rezygnacją. Wszak św. Piotr na soborze jerozolimskim wypowiedział te znamienne słowa, z których wcale nie wynika, by żydzi chętnie dźwigać mieli jarzmo prawa Mojżeszowego: „Czemuż więc kusicie teraz Boga, chcąc na szyję uczniów nałożyć jarzmo, którego ani ojcowie nasi ani my nie mogliśmy udźwignąć?“

Takich przesadnych wyrażeń u poety-powieściopisarza R. można znaleźć w jego egzegezie znacznie więcej. Skąd Autor wie, że w ewangeliiach istnieją liczne ślady przywiązania Jezusa do dzieci (II. 33, uw. 1)? W ewangeliiach napotykamy właściwie tylko dwa teksty odnoszące się do dzieci, a mianowicie: P. Jezus uczy apostołów pokory na przykładzie dziecka (Mat. 18, 1—5; Mk. 9, 33—41; Łk. 9, 46—50) i Chrystus błogosławi dzieci (Mt. 19, 13—15; Mk. 10, 13—16 i Łk. 15—17). Rzecz jasna, że P. Jezus mógł częściej okazywać swą życzliwość dla niewinnych dzieci, ale ewangeliści o tym nie wspominają i dlatego z dwóch przykładów nie powinno się robić „licznych“ śladów.

Na s. 146 czytamy: „Liczbę przybyszów (to jest Magów-Mędrców) ustala się na trzech zapewne dlatego, by mogli wyobrazić trzy okresy ludzkiego życia lub też by jeden mógł być przedstawicielem rasy semickiej, drugi całej reszty białych a trzeci murzynów“ — Liczba magów w legendzie chrześcijańskiej wahała się między liczbą dwa a dwanaście, liczba trzy ustaliła się na Zachodzie zapewne na podstawie trzech darów, jakie Mędrcy złożyli Zbawicielowi — po ustaleniu zaś tej liczby zaczęto się w niej dopatrywać głębszego symbolicznego znaczenia. Autor różne opowiadania wschodnie o magach uważa słusznie za legendę, nie wierzy też w autentyczność ich relikwii, które znajdują się w katedrze kolońskiej.

Na s. 210 wspomina Rops żarliwe tłumy, które były obecne podczas chrztu Chrystusa nad Jordanem. Ewangelie jednak nie mówią

nam nie o tłumach ludu i prawdopodobnie ich nie było, głos Boży z nieba skierowany był do Jezusa i do Jana Chrzciciela a nie do tłumów ludu. Według Prata (I, 162) mogli świadkami chrztu Jezusa być pierwsi Jego uczniowie, bo widocznie pod wpływem tej niebiańskiej sceny tak szybko zdecydowali się na wezwanie Jana Chrzciciela pójść za Jezusem. Ale to jest tylko przypuszczenie, nie posiadające wyraźnych podstaw w ewangelii.

Według R. (s. 211 n.) „Jezus wybrał spośród uczniów Jana trzech swoich współziomków: Andrzeja, Jana, Szymona, wszyscy razem wyruszyli do swojej prowincji. W Betsajdzie, ojczystym mieście Andrzeja i Szymona Piotra, dobrał sobie znowu dwóch ludzi“ (tj. Filipa i Natanaela). Osobiście uważam za prawdopodobniejsze zapatrywanie tych egzegetów, którzy nie w Betsajdzie, lecz jeszcze nad Jordanem przyjmują powołanie przez Jezusa tych dwóch ostatnich uczniów i że Jan przyprowadził do Jezusa swego brata Jakuba, podobnie jak to uczynił Andrzej ze swym bratem Szymonem. Jan bowiem w swej ewangelii unika wyraźnych wzmianek tak o sobie jak i o całej swojej rodzinie.

„Trzech spośród pięciu uczniów: Szymon, Andrzej i Jan, pozostało, jak się zdaje, na brzegach jeziora, gdzie ich zatrzymała praca. Tylko Filip i Natanael towarzyszą swemu Mistrzowi. Udaje on się do Kany Galilejskiej, aby wziąć udział w uczcie weselnej“ (I. 213 n.). Nie wiem, czy to zapatrywanie odpowiada zupełnie prawdzie. Zwyczajnie bowiem przyjmuje się, że wszyscy przez Jezusa powołani uczniowie w liczbie 6 czy 5 brali udział w uczcie weselnej razem ze swym Mistrzem.

Niezrozumiałym jest dla mnie przypuszczenie Autora, dlaczego właśnie Filip miał zapraszać Jezusa do Kafarnaum, kiedy sam pochodził z Betsajdy a nie z Kafarnaum a nie nam nie wiadomo z ewangelii, by tam miał osiąść na stałe po opuszczeniu swego rodzinnego miasteczka.

Na s. 257 pisze Rops: „Tak to przez przeszło pięćset dni będzie Jezus przemierzał Galileję, w większości zapewne pieszo, posługując się jednak czasami jakimś jucznym zwierzęciem, gdyż niektóre Jego poruszenia są zbyt szybkie, aby mogły być poruszeniami piechura“. Czy to prawda? Autor nie przytoczył w tym miejscu tekstów ewangelicznych na poparcie swego domysłu.

Na s. 263 trędowaty uzdrowiony wciska się w tłum. Według ewangelii Łukasza uzdrowienie trędowatego miało miejsce w jakimś nie-

znanym nam miasteczku, ale ewangelista nie wspomina nie o tłumie, trędotowemu nie wolno było zbliżyć się do ludzi. Autor twierdzi, że ów trędotawy po swym uzdrowieniu udał się do miasta kapłańskiego w Kades, ale czy w tym mieście mógł złożyć przepisaną Bogu ofiarę? Wszak ofiary składać można było tylko w świątyni jerozolimskiej. Być może, że z Kades po uzyskaniu od kapłana świadectwa wyzdrowienia udał się do Jerozolimy, by tam złożyć ofiarę na podziękowanie Bogu za wyzdrowienie. Na s. 264 wspomina Rops o uzdrowieniu „obcego“ tj. głuchoniemego ślepeca na terenie Fenicji. Otóż na podstawie ewangelii św. Marka 7, 21 nn. stwierdzić można bez trudności, że ów głuchoniemy nie był wcale ślepcem, że owego głuchoniemego uzdrowił Chrystus nie na terenie Fenicji, lecz w Dekapolu, wreszcie nie można z całą stanowczością twierdzić, że ów ślepy musiał być poganinem. W Dekapolu bowiem mieszkali nie tylko sami poganie ale także (choć w mniejszości) żydzi.

Na s. 285 tak pisze R. o stanie duchowym Jana Chrzciciela w więzieniu, kiedy wysyłał swych uczniów do Jezusa ze słynnym pytaniem, czy jest rzeczywiście Mesjaszem, czy też na innego należy jeszcze czekać: „Czy więc dziki (farouche), wierny swym zasadom prorok zmienił teraz zdanie? (odnośnie do charakteru mesjańskiego Jezusa, który rozpoznał przy Jego chrzcie). Nie wiemy, jak było: czy drażyło go powątpiewanie, które tak łatwo kiełkuje na kwaśnym gruncie więzień, czy też, jak każdy żyd, niecierpliwił się, chcąc oglądać czyny politycznej potęgi stwierdzające posłannictwo Odkupiciela Izraela, czy też może po prostu chciał w swej pokorze oddać na usługi Mesjasza wiarę swoich uczniów? Pobudki tego kroku nie są jasne“.

Zapewne można i tego rodzaju domysły czynić na temat pobudki, która skłoniła Jana do wysłania uczniów do Jezusa z powyższym zapytaniem, ale jeśli się uwzględni z jednej strony słowa Chrystusa wypowiedziane do rzeszy o Janie: „Coście wyszli na puszcę widzieć? Trzcinę chwiejącą się od wiatru“ (Mt. 7, 7 i Łk. 7, 24) a następnie: „Nie powstał między narodzonymi z niewiast większy od Jana Chrzciciela“ (Mt. 11, 11), a z drugiej weźmie się pod uwagę egzegezę katolicką, która do 19 w. stale i jednomyślnie wykluczała jako przyczynę poselstwa Janowego jakąkolwiek niecierpliwość, wahanie czy wątpliwość w duszy wielkiego Poprzednika Chrystusowego, to nie widzę żadnej racji, dlaczego niektórzy egzegeci katoliccy pod wpływem liberalnej krytyki racjonalistycznej porzucają dawne stanowisko pisarzy kościelnych i jako bardziej psychologicznie uzasadnione przyjmują poglądy

racjonalizmem podszytej teologii protestanckiej. Sądzę zatem, że R. niepotrzebnie wystąpił w swym dziele z domysłem (dogmatycznie nieuzasadnionym) powątpiewania czy niecierpliwości w duszy Jana w chwili wysyłania uczniów do Chrystusa Pana. Lepiej mym zdaniem trzymać się w tym względzie stanowiska tradycyjnego i przyjmując, że Jan wysłał uczniów do Zbawiciela z powodu ich wątpliwości co do charakteru mesjańskiego Jezusa z Nazaretu a nie pod wpływem wątpliwości czy chwilowego podrażnienia. Ponieważ ani lud żydowski ani uczniowie Jana, którzy przy nim pozostali, nie mogli sami wyrobić sobie należytego przekonania, czy Jezus jest rzeczywiście prawdziwym Mesjaszem, czy też może dopiero jego poprzednikiem (Eliaszem), po dłuższym zapewne zastanowieniu zgodnie z wolą Ducha św., który zawsze nim kierował i w więzieniu nawet Jego światło i łaska go nie opuściły, wysłał uczniów do Jezusa z zapytaniem, które tak ich jak i cały naród izraelski żywo obchodziło. W odpowiedzi swej udzielonej Janowi przez jego uczniów Jezus przyznał niedwuznacznie, powołując się na spełnienie proroctwa Izajasza (35, 5 nn.), że jest prawdziwym Mesjaszem, którego żydzi z utęsknieniem od dawna oczekiwali¹⁾.

Na s. 320 pisze R. jak następuje: „Pobożny żyd powracając z targu, gdzie mógł się pokalać przez zetknięcie z poganinem, musiał zużyć pięćset litrów wody, aby się oczyścić: dla Palestyny była to ilość olbrzymia“.

Czy tak było w rzeczywistości? Co o tej sprawie pisze Prata (I. 444) w swym niezrównanym dziele „Życie Jezusa“, z którego R. korzystał? Czytamy u niego takie wyjaśnienie w naszej kwestii: Kiedy pobożny żyd wracał z targu, gdzie był narażony na nieczyste dotknięcie, powinien był zanurzyć ręce w wodzie płynącej albo w zbiorniku zawierającym co najmniej 500 litrów czystej wody. Taka była teoria, której się nie dało zastosować w Judei, w kraju tak bardzo ubogim w wodę“. Oto przykład, jak R. powierzchownie czytał dzieło Prata i jak zniekształcił jego objaśnienie dotyczące umywania rąk przez pobożnych żydów, w celach rytualnych.

Na s. II, 75 i 137 R. idąc w ślady niektórych egzegetów katolickich (między innymi Prata) utożsamia przypowieść o 10 minach (Łk. 19, 11 nn.) z przypowieścią o 5 talentach (Mt. 25, 14 nn.), przy czym

¹⁾ Obszerniej poruszyłem tę sprawę w mej rozprawie pt.: „Poselstwo św. Jana Chrzciciela do Chrystusa w świetle historii egzegezy i krytyki biblijnej“, Warszawa 1924, stron 112.

na s. 137 chyba przez przeoczenie pisze: „Druga przypowieść — o dziesięciu talentach“. Można co prawda utożsamiać treść jednej przypowieści z drugą, bo rzeczywiście istnieje między obu przypowieściami podobieństwo tak co do istotnej idei jak i co do formy, ale żadną miarą nie wolno identyfikować miny (grzywny) z talentem, bo ten ostatni miał wartość znacznie większą od miny, która równała się stu drachmom attyckim a więc przedwojennym ok. 185 zł., podczas gdy talent srebra wynosił ponad 11.000 zł. Osobiście jestem przeciwny identyfikowaniu obu wspomnianych przypowieści co do treści, a to z powodu znacznych różnic, jakie między nimi zachodzą. Sądzę, że sam Jezus wypowiedział obie przypowieści w różnych okolicznościach²⁾.

Według R. (II. 143) Judasz zdrajca cisnął pieniądze pod nogi radnych — pierwszy raz dowiaduję się o tym, dotąd bowiem wiedziałem z Mt. 27, 3 nn., że Judasz porzucił srebrniki (tj. sykle — wartości czterech drachm czy rzymskich denarów) w świątyni.

W tekście greckim mamy „eis ton naon“, czyli do przybytku, to jest na miejsce święte. Wyraz grecki „naos“ oznacza w znaczeniu ścisłym miejsce święte, gdzie znajdował się ołtarz kadzenia, świecznik siedmioramienny i stół dla chlebów pokładnych, w znaczeniu zaś obszerniejszym oznaczał dziedzińce wewnętrzne świątyni, dostępne samym żydom w przeciwieństwie do „hieron“, dziedzińca pogan. Judasz zatem w swej wściekłości względem kapłanów żydowskich rzucić mógł owe srebrniki w stronę wejścia ku miejscu świętemu, od którego — z dziedzińca Izraela — oddalony był o jakie 30 metrów. (Por. Prät II. 419 uwaga). Judasz, jak z ewangelii św. Mateusza wynika, odniósł wprawdzie pieniądze przedniejszym kapłanom i starszynie, ale ci widocznie ich od niego nie przyjęli, kiedy „porzucił je w świątyni“.

Na s. II. 203 pisze R. o biczowaniu Pana Jezusa i podkreśla różnicę w opisie Mateusza i Marka co do narzędzi tej srogiej karni, jakiej poddany został Chrystus przed ukrzyżowaniem. Ja niestety nie mogłem się dopatrzeć tej różnicy między obu ewangelistami.

Na s. 230 wspomina Autor o tunice całodzianej Chrystusa, o którą oprawcy Jego rzucili los pod krzyżem, przy czym co do jej pochodzenia wyraża następujące przypuszczenie: „Czyż był to dar jednej z pobożnych kobiet, czy też szydercza szata Heroda?“ Nie rozumiem, skąd tego rodzaju myśl o szyderczej szacie Heroda mogła przyjść Rop-

²⁾ Por. Dausch, Die drei aelteren Evangelien, Bonn 1918, s. 508.

sowi do głowy? Czy nie można by przyjąć tego zapatrywania, że całodziana szata-tunika była dziełem Matki Najświętszej?

Na s. 237 twierdzi Autor, że od czasu cudu w Kanie straciliśmy z oczu Dziewicę-Matkę. A przecież u Marka 3, 11 nn. spotykamy jeszcze wzmiankę o M. N. Widocznie Rops ten tekst przeoczył i nie uwzględnił go w swej pracy.

Na tym kończę wykaz ważniejszych usterek Ropsa na polu egzegezy a przechodzę z kolei do przedstawienia niektórych nieścisłości w dziedzinie topografii i archeologii biblijnej.

Zacznijmy od niedokładności, które się wkradły do dzieła R. przy opisie bazyliki Grobu Pańskiego. I tak na s. II. 246 zamiast 4 kolumnek powinno być 6, zamiast żelaznych schodów kamienne. Na następnej stronie czytamy: „Sto czarnych masywnych kolumn... otacza wnętrze półkolistego presbiterium...“ Zdziwiałam się owa setka kolumn, bo jej nigdy w bazylice Grobu Pańskiego nie zauważyłem. Zdziwiły mnie również następujące zdania, znajdujące się w tekście polskim: „Wchodzi do kaplicy Grobu Pańskiego jedynie księży w szatach kapłańskich“. W oryginalnym tekście 335 wydania dzieła Ropsa tego zdania nie znalazłem, musiało się ono znajdować w poprzednich wydaniach niepoprawionych przez Autora. Trzeba tu zgodnie z prawdą stwierdzić, że do kaplicy Grobu Pańskiego może wchodzić każdy człowiek bez względu na płeć czy wyznanie w chwilach wolnych od nabożeństw w różnych obrządkach chrześcijańskich, a nie tylko „księży w szatach kapłańskich“. Dalej nie mógłbym także z własnej autopsji potwierdzić zdania, że „we wnętrzu płonie tysiąc świec, tworząc zaduch i smród nie do zniesienia“. Nie mogę po prostu wyobrazić sobie, gdzie może się pomieścić tysiąc świec wspomnianych przez naszego Autora. Ale mniejsza o ścisłą dokładność w tak drobiazgowej sprawie.

W sprawie słynnego pretorium Pilata, to jest miejsca, gdzie namiestnik rzymski skazał Jezusa na śmierć, Rops opowiedział się za Antonią, to jest fortecą zbudowaną przez Heroda W. na skraju miasta świętego na północ od świątyni jerozolimskiej i nazwaną tak przez pochlebstwo dla Antoniusza. Zdanie to jest dziś uważane za bardzo prawdopodobne, jeśli nie zupełnie pewne, po wykopaliskach dokonanych przez O. O. Dominikanów na terytorium Sióstr Syjońskich. Przyjmując więc należy, że Pilat w roku śmierci Chrystusa przebywał podczas świąt Paschy w twierdzy Antonia w pobliżu świątyni, aby na wypadek możliwych rozruchów móc je stłumić szybko i w zarodku. Trudno mi

jednak zgodzić się z Autorem, by prokuratorzy rzymscy przebywający w Jerozolimie mieszkali (zawsze) w Antonii, mieszkali oni raczej według świadectwa Józefa Flawiusza w dawnym pałacu Heroda Wielkiego a tylko wyjątkowo raczej, jak to miało miejsce w roku ukrzyżowania Chrystusa, przenosili się na mieszkanie do twierdzy Antonia ³⁾).

Na s. 118 t. II. czytamy takie zdanie: „Wszędzie istniały pyszne pałace pobudowane przez arcykapłanów i tetrarchów, a w głębi strzegąc bramy wiodącej ku morzu wieża Dawida, odbudowana na fundamentach tych olbrzymich tarasów, na których król poeta śpiewał ongiś Przedwiecznemu swe Psalmi“. Zauważyć jednak należy, że zapatrywanie R. dotyczące tak zwanej dzisiaj wieży Dawidowej nie ma silnych podstaw w historii i topografii Jerozolimy i dlatego nowsi archeolodzy nie przypisują budowy tej wieży Dawidowi, lecz Herodowi W., który ją nazwał ku czci swego brata wieżą Fazael. Jeśli bowiem, jak to słusznie podkreślili OO. Assumpcjonieści w swym Przewodniku po Ziemi św. („La Palestine“ z r. 1922), miasto Dawidowe znajdowało się na tak zwanym Ofelu w pobliżu sadzawki Siloe w południowo-wschodniej stronie Jerozolimy, to trudno szukać cytadeli Dawidowej tak daleko od miejsca jego zwyczajnego zamieszkania.

Według Ropsa praojcowie Jezusa, potomka Dawidowego, „sypiali (raczej spoczywali) w głębi doliny rozciągającej się po lewej stronie, pośród mnóstwa białych grobów...“. Co do mnie jednak za prawdopodobniejszy uważam pogląd tych archeologów, którzy grobów królów żydowskich (od Dawida do Ezechjasza) doszukują się w niedawno odnalezionych grobach żydowskich na Ofelu.

Nieścisle są także wyrażenia Autora dotyczące Cedronu i Tyropeonu. Cedron bowiem jest tylko zimowym potokiem, mającym wodę podczas deszczów zimowych i dlatego nie powinno się go nazywać rzeką (rivière), Tyropeon zaś nie jest wcale potokiem, lecz kotliną dzielącą Jerozolimę na miasto górne i dolne, na część zachodnią i wschodnią.

Na s. 99 (II) pisze Rops: „W małej wiosce El-Azarie, znajdującej się na miejscu Betanii, a przechowującej w swej nazwie wspomnienie cudu (wskrzeszenia Łazarza), pokazują jeszcze jakiś grób: ale nie świadczy o tym, by miał to być ten sam grób, z którego na rozkaz Je-

³⁾ Odmienne jest w tym względzie zapatrywanie ks. Dąbrowskiego, który mimo wykopalisk pretorium Piłata chce widzieć w pałacu Heroda a nie w Antonii. (Por. Na szlakach działalności Chrystusa w Palestynie s. 156—166).

zusa wyszedł Łazarz“: Owszem świadczy o tym starożytna tradycja, sięgająca czasów św. Hieronima, który wspomina o kościele zbudowanym na tym miejscu, w każdym razie nie świadczy przeciw autentyczności grobu Łazarza. Czy nie za daleko pośuuwa Autor swój krytycym wobec tradycyjnych miejsc świętych?

W przypisku na s. II. 72 znajdują się następujące błędy: Najpierw nie ma w starożytnym Jerycho żadnej rzeki Ain-Sultan tylko źródło Ain Sultan zwane źródłem Elizeusza, tworzy ono strumyk a nie rzekę, jedna część tego źródła-potoka użyźnia dolinę Jerycha a druga uchodzi do potoka El Kelt a z nim do Jordanu. W dalszym ciągu pisze Tłumaczka: „Z Jerycha (kananejskiego) pozostała tylko głęboka studnia, gdzie znaleziono wiele zabytków archeologicznych“. Tymczasem u Autora nie ma wzmianki o żadnej studni tylko o „tell“, jest to arabski wyraz na oznaczenie wzniesienia, powstałego na miejscu ruin jakiejś starożytnej miejscowości, które jednak daje się łatwo odróżnić od naturalnego pagórka.

Na s. 83 n. (I t.) naszkicował Autor piękny, zbyt może poetycki opis Jordanu, w którym przychodzą takie wyrażenia jak: „Mulisty nurt przelewa się z jedwabnym szelestem“ (o takim nigdy w życiu nie słyzałem), albo: „Ta dolina dolnego Jordanu, jedyne miejsce świata, leżące 350 — właściwie 392 m — poniżej poziomu morza, zdradza niesamowitość swego położenia przedziwną ospałością, jaka tu ogarnia człowieka, niepokojem wprost mineralnym“ (!). Co to ma znaczyć?

Niżej na s. 84 czytamy: „Ku południowi wzdłuż liliowych (?!) wyniosłości Gór Moabskich nieruchome Morze Martwe mieni się niestrudzenie to barwą szafiru, to cyny, a jego piękno ma w sobie coś złowrogiego. Twarde słońce nie może nigdy całkowicie rozproszyć mgieł pełzających po jego ciężkich wodach a daleko po dolinie rozwleka się zapach siarki i smoły, zapach rozpaczy i grzechu, przywodzący nam na pamięć Sodomę i Gomorę“. I tu może p. R. popuścił nieco cugli swej wrodzonej fantazji, bo w rzeczywistości tego wszystkiego nad M. M. nie widziałem ani też nie czułem zapachu siarki i smoły, choć trzykrotnie byłem nad Morzem Martwym. Na korzyść Autora należy podnieść, że w oryginalnym tekście znajduje się przysłówek „souvent“ często, a więc nie zawsze po dolinie rozwleka się zapach siarki i smoły. Tłumaczka ten wyraz w przekładzie swym opuściła albo też, co jest również możliwe, nie znalazła go w tym wydaniu R., z którego przy tłumaczeniu korzystała.

Autor wbrew ogólnie przyjętej tradycji, która przyjmuje, że Chrystus nauczył swych uczniów modlitwy Pańskiej na górze Oliwnej, skłonny byłby raczej „idąc w ślady innych“ (co za inni chciałoby się wiedzieć) opowiedzieć się za miejscowością Efrem i wówczas zdarzenie to miałyby miejsce podczas pobytu Jezusa w tym mieście w ostatnim miesiącu jego życia. (Jan 11, 54). I tak pisze dalej Rops: „Wtedy modlitwa nabrałaby szczególnego znaczenia, byłaby rodzajem testamentu i rodzajem ostatecznego zlecenia. Efrem — dzisiejszy Tajbeh — leży w najwyższym punkcie (830 m) judejskiej wyżyny, na skalnym występie zwróconym ku wschodowi. Jest to miła osada położona wśród winnic i brzoskwiniowych sadów. Widok jest wspaniały: obejmuje pustynną, jarami pociętą równinę, zapadlinę dolnego Jordanu i Morze Martwe rozłożone u stóp pagórków (raczej: stromych nadbrzeżnych urwisk) Moabskich. Jeśli szerokie horyzonty i fizyczne poczucie głębi mają podsuwać umysłowi pewnego rodzaju analogię z Boską nieskończonością, to żadne inne ramy nie nadają się lepiej niż te, by w nich umieścić owe proste słowa, przez które człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem“. Czy to na pięknie natury oparte przypuszczenie Autora jest słuszne, śmiem wątpić. Uważam osobiście za bardziej prawdopodobne i bardziej zgodne z prawdą historyczną, że Jezus na Górze Oliwnej a nie na wyżynie Efremu dał uczniom swoim a za ich pośrednictwem całej ludzkości wzór najpiękniejszej w świecie modlitwy. Próżno we wzmiankowanym już dziele (II. 28) uważa tradycję umieszczającą Modlitwę Pańską na Górze Oliwnej jako „bien inspirée“. Podobnego zapatrywania jest także uczony francuski Fillion, nie wspominając już wielu innych egzegetów katolickich tak dawniejszych jak nowocześniejszych. Szkoda, że Autor, wojujący dość często ogólnikami, nie przytoczył choć jednego nazwiska z pośród tych biblistów katolickich, którzy nie górę Oliwną, lecz Efrem chcieliby uważać za miejsce Modlitwy Pańskiej.

Na s. 88 (II) czytamy w polskim przekładzie (w francuskim oryginale tego nie znajduję) co następuje: „Dzisiaj kościołem Ojca nasz jest kościół odnowiony przez Krzyżowców a położony trochę niżej (od bazyliki Eleona, gdzie w ostatnich czasach wzniesiono nową bazylikę ku czci Serca Jezusowego). Od r. 1876 włączyli go do swego opactwa francuscy karmelici“. W rzeczywistości należy to miejsce, na którym według starodawnej tradycji Jezus nauczył swych uczniów modlitwy Pańskiej, nie do Karmelitów lecz do Karmelitanek francuskich.

Na s. I. 125 Autor nie dość poprawnie przedstawił prawo żydowskiego lewiratu. Według Deut. 25, 5 nie wszystkie dzieci zrodzone z bratowej miały być przypisane zmarłemu bratu dla zachowania jego rodu, lecz tylko pierwotny syn, pochodzący z takiego małżeństwa lewirackiego, miał prawo uchodzić za syna i dziedzica zmarłego.

Na s. 220 (I) czytamy: „Na dziedziniec pogan mieli wstęp wszyscy nawet i poganie. Napis — dziś odnaleziony — wskazywał im granicę, której pod karą śmierci przekroczyć nie śmieli“. Tekst francuski nie zawiera wcale zupełnie niewłaściwego wyrazu „dziś“, bo dziś to rok 1871, w którym to roku znany archeolog francuski Clermont-Ganneau znalazł przypadkowo na cmentarzu poza murami dawnej świątyni jerozolimskiej (obecnie Haram esz Szerif) napis w greckim języku następującej treści: „Zaden cudzoziemiec niechaj się nie odważy przekroczyć bariery i wejść do wnętrza. Kto by jednak na tym przychwycony został sam sobie przypisze winę, gdy zostanie na śmierć skazany“. Wyraz dziś albo znajdował się w pierwszych wydaniach Ropsa albo go Tłumaczka niepotrzebnie od siebie do tekstu wtrąciła.

Jeśli chodzi o niedokładności natury historycznej, to wspomnę na tym miejscu tylko o jednej, a mianowicie o rzekomym zgnieceniu powstania Galilejczyków dokonany przez namiestnika rzymskiego Piłata, o czym wzmiankować ma Łuk. 13, 1. Pisze o tym Rops (II, 190 i 195) jak następuje: „Owego roku 30 Piłat musiał wiedzieć o głuchym rozdrażnieniu, jakie panowało wśród jego poddanych; niedawno były przykre zajścia w Galilei, jest więc prawdopodobne, że zamieszkał właśnie w tej potężnej budowli“ (to jest w twierdzy Antonia). A na s. 195 czytamy: „Piłat i Heród Antypas nie bardzo się lubili: królik nie mógł zapewne darować Rzymianinowi, że zbyt silną ręką zdusił rozruchy ludowe na jego własnym terytorium...“. Pierwszy raz dowiaduję się od Autora, że Piłat zgniół powstanie żydowskie na terytorium Heroda Antypy. Z ewangelii Łukasza 13, 1, na którą się R. powołuje, wcale to nie wynika. Czytamy tam tylko tyle: „A na ten czas przybyli niektórzy oznajmując mu o Galilejczykach, których krew zmieszał Piłat z ich ofiarami“. A więc zgniecenie zaburzenia wywołanego przez gorących Galilejczyków musiało nastąpić w Jerozolimie na dziedzińcu świątyni, w chwili, gdy za nich kapłani składali ofiary: Według Dauscha miało to miejsce na dziedzińcu kapłanów, na który mieli dostęp także zwyczajni żydzi podczas składania ofiar. Żołnierze rzymscy w pogoni za Galilejczykami wdarli się na dziedziniec kapła-

nów i tam pewną ich ilość wymordowali na miejscu świętym podczas zabijania zwierząt ofiarnych, tak iż krew pomordowanych pomieszała się z krwią ofiar przez nich w ofierze Bogu składanych. Tak tłumaczą powyższy fakt Łukasza egzegeci katoliccy, których miałem w rękę i znów nie wiem, na jakiej egzegezie oparł Autor swe twierdzenie.

Na koniec jeszcze kilka innych uwag. Autor lubi dość często powoływać się na stare tradycje, nie zawsze jednak odróżnia je od legend, nie mających należytych podstaw historycznych. I tak np. (I. 308) pisze: „W Korożain upatruje tradycja przyszłą ojczyznę Antychrysta“. Co prawda Autor ma w mym wydaniu „la tradition légendaire“, tego jednak dodatku nie ma przekład polski, więc albo Tłumaczka ten wyraz w pośpiechu opuściła, albo dodał go R. w swym poprawionym wydaniu swego dzieła.

Autor zdaje się nie rozróżniać między sprzecznościami a pewnymi rozbieżnościami w opisach ewangelistów (n. p. I. 124 n.). Według nauki Kościoła w nieomylnym słowie Bożym nie może być prawdziwych sprzeczności, mogą być tylko pozorne, które przy dobrej woli dadzą się przynajmniej do pewnego stopnia wyjaśnić. Rops sądzi, że jeśli chodzi o wiarogodność ewangelii, wystarczy historykowi ich zgodność w sprawach zasadniczych, wobec czego w sprawach mniejszej wagi można by przyjąć w Piśmie św. drobne sprzeczności. To prawda, że historykowi świeckiemu wystarczy może zgodność w rzeczach istotnych, ale wierzącego czytelnika może niemile dotknąć tego rodzaju uwaga i dlatego, jak sądzę, lepiej w dziele, przeznaczonym głównie dla ludzi świeckich, nie poruszać takich trudności egzegetycznych, których nie da się łatwo rozwiązać a które wymagają dłuższego i głębszego przygotowania naukowo-biblijnego.

W podawaniu odległości Autor nie trzyma się stale jednej miary i tak raz używa kilometrów a innym razem mil (zdaje się wynoszących tylko 4 km, por. s. I. 211 nn.).

Czy potrzebne i właściwe było przytaczanie tekstu z Pieśni nad Pieśniami (bądź co bądź uważanego przez Kościół za natchniony) do tańca Salome?

Przy końcu niniejszej recenzji wspomnieć mi wypada o zapatrywaniu Ropsa w sprawie „Tajemniczego oblicza z Turyńskiego całunu“ (II. 300—309). Autor w sposób spokojny, rzeczowy i bezstronny przedstawił to nader ciekawe i interesujące dziś katolików, zwłaszcza włoskich i francuskich, zagadnienie dotyczące wyglądu Chrystusa Pana.

Rops skłania się raczej (podobnie jak u nas Ks. Gronkowski i ks. Dąbrowski a przeciwnie jak p. Dobraczyński) do zaprzeczenia autentyczności całunu, idąc w tym względzie za jednomyślną opinią historyków i egzegetów katolickich (jak dominikanina prof. Brauna, Lebretona, Huby'ego, bolandystów, dominikanów ze Szkoły Biblijnej w Jerozolimie). Rops kończy swój artykuł w tej sprawie następującymi słowami: „Kościół katolicki pozwalając wiernym czcić ten piękny obraz nie wypowiedział się co do jego autentyczności. Papież Pius XI w Osservatore Romano z dnia 7—8 września 1936 r. wyraził się o całunie turyńskim jako o rzeczy świętej, tak świętej, jak może nic innego na ziemi: przedmiot tajemniczy, ale na pewno nie zrobiony ręką ludzką“. Ale to ostateczne oświadczenie nie oznacza jeszcze orzeczenia doktrynalnego, to też możemy się trzymać twierdzenia O. Brauna: „Ponieważ autorytet Kościoła nie jest zaangażowany w dyskusję, która jest zupełnie swobodna, każdy może myśleć, co uważa za stosowne“.

Powyższe uwagi pozwoliły nam wyrobić sobie należyty sąd o nieprzeciętnej wartości i wielkim znaczeniu dzieła Ropsa „Jezus na tle swej epoki“. Ma ono, jak każde dzieło ludzkie, braki i niedomagania zwłaszcza w dziedzinie egzegetycznej, ale ma również niezrównane wprost zalety, zwłaszcza w dziedzinie apologetyki chrześcijańskiej. Przez wydanie tego dzieła Autor przyczynił się do umocnienia wiary w bóstwo Chrystusa tak w swej ojczystej Francji, jak w innych krajach.

III.

Obecnie zwrócę uwagę na przekład dzieła Ropsa na język polski, którego dokonała p. Zofia ze Starowiejskich Morstinowa. Tytuł polskiego przekładu „Dzieje Chrystusa“ jest moim zdaniem, jak wspominałem już wyżej, niewłaściwy i powinien raczej brzmieć „Jezus na tle swej epoki“. Szanowna tłumaczka jako literatka i powieściopisarka, troszcząc się więcej o piękno formy i poprawność stylu niż o dokładność w dziedzinie historii, nie zaznaczyła na karcie tytułowej, z jakiego wydania francuskiego dokonała tłumaczenia dzieła Ropsa, skutkiem czego recenzent mając w ręku (jak się zdaje) wydanie francuskie późniejsze od tego, którym się Tłumaczka posługiwała, nie jest w stanie niejednokrotnie ustalić, czy różnice zachodzące między oryginalnym tekstem francuskim a jej przekładem (mam na myśli różne dodatki, opuszczenia i zmiany tekstu) pochodzą od Tłumaczki czy też od samego Autora. Ale mniejsza o to, bo te różnice nie dotyczą rze-

czy istotnych, ale drugorzędnych, choć niektóre z nich zmieniają do pewnego stopnia sens pewnych wyrażeń w stosunku do wydania „przejrzanego i poprawionego“.

Przekład polski nie jest zupełny, nie obejmuje on całości dzieła R., brak mu przede wszystkim jednego rozdziału (8) pt. „Znak sprzeciwu“ (s. 397—436) i kilku innych drobniejszych ustępów. Widocznie wydawnictwo „Dziejów Chrystusa“ uznało te ustępy za mniej odpowiednie i dlatego je pominięto w polskim tłumaczeniu. A jednak wspomniany wyżej r. 8 byłby moim zdaniem bardzo pożyteczny i dla naszych polskich czytelników.

Rzecz zupełnie zrozumiała, że w „Dziejach Chrystusa“ znajdować się musi wiele tekstów biblijnych, zwłaszcza z ewangelii, na których Autor głównie się opierał. Szanowna Tłumaczka w przekładzie swym korzystała już to z ks. Dąbrowskiego, jeśli chodzi o N. T., już to z poprawionego Wujka w wydaniu OO. Jezuitów z r. 1935 (O. Stysia) przy St. T. Nie zawsze jednak przekład polski zgadza się z francuskim, bo Rops opierał się na przekładzie francuskim (Crampona ?), dokonany z tekstu oryginalnego a nie z Wulgaty, jak teksty Stysia czy Dąbrowskiego.

Tłumaczenie dzieł z języków obcych nie jest rzeczą bynajmniej łatwą, owszem jest nieraz bardzo trudną, bo jeśli tłumacz będzie się starał głównie o jasność w swym przekładzie, może utracić na tym wierność w oddaniu prawdziwej myśli Autora. Aby (wedle możliwości) pogodzić wierność z jasnością, tłumacz powinien znać dobrze tak język oryginału, z którego tłumaczy, jak i język, na który dane dzieło przekłada, powinien znać ducha obu języków, gdyż sama znajomość słownictwa obu języków nie wystarcza, by być dobrym tłumaczem. P. Morstinowa, tłumaczka „Dziejów Chrystusa“, zna oto dobrze tak metodę tłumaczenia jak i przymioty, jakimi powinien odznaczać się tłumacz czy tłumaczka przy swej żmudnej i odpowiedzialnej pracy, pisała bowiem o tym niedawno w Tygodniku Powszechnym z 15 kwietnia b. r. nr 15, s. 5 w następujący sposób: „O tłumaczeniach panują wyobrażenia najfatalniejsze. Była paniusia, która zna dwa języki, uważa się za kwalifikowaną i powołaną tłumaczkę. Jakie tego rezultaty, wiemy, choć nie zawsze doceniamy... Na to żeby dobrze tłumaczyć, trzeba w pewnym sensie być lepszym rzemieślnikiem niż na to, by pisać. Tłumacz musi formę i język do pierwowzoru świadomie dobrać i dopasować. Aby to zrobić dobrze, musi oryginał poznać dogłębnie, poznać

i zrozumieć, o czym też paniusie nie wiedzą, myśląc, że rozumieją wszystko, rozumiejąc słówka. Tłumacz musi przeniknąć tajniki języka; aby szczęśliwie dokonać owej arcytrudnej przeprowadzki dzieła z jednego języka w drugi, musi oprócz języka znać dobrze kultury obydwu narodów, obydwu narodów psychikę, uczuciowość, wrażliwość, smak...“.

Do powyższych całkiem zresztą słusznych uwag p. M. Alina Świderska w artykuliku pt.: „O, tłumaczach i tłumaczeniach“ (Por. „Dziś i Jutro“ nr 23 z 10 czerwca br. s. 10) dodała dwa warunki niezbędne, żeby przekład był dobry. „Przede wszystkim — pisze p. Ś. — tłumacz od pierwszej chwili, gdy weźmie do ręki książkę, którą ma przekładać, powinien od razu zacząć myśleć po polsku. To jest jeszcze ważniejsze niż znajomość danego języka. Widuję nieraz przekłady, którym nie można zarzucić. Polszczyzna nienaganna, składnia poprawna, a jednak i ta składnia i ta polszczyzna są jakieś sztywne, martwe, jest w nich coś nienaturalnego. Czemu? Gdyż brak im tej swobody, jaką ma człowiek wyrażający się we własnym języku. Rzecz czyta się ciężko“.

„Następnie — trzeba rozumieć to, co się tłumaczy. Proszę się nie śmiać. To nie jest tak proste, jak się wydaje. Można bardzo dobrze znać język a jednak nie zrozumieć tego, co autor chciał powiedzieć. Trafia się często, że tłumacz zajęty mozolnym spolszczaniem zdania, zbyt mało zwraca uwagi na jego treść, podczas gdy na odwrót nawet przy niedoskonałej znajomości języka, jeśli się dokładnie zrozumiało o co idzie, znajdzie się zawsze odpowiednie wyrażenie... Tymczasem tłumacze często nie wiedzą jasno, co znaczy zwrot, który przekładają“...

Po tych ogólnych uwagach, odnoszących się do tłumaczy i przekładów, mogę przystąpić do bardziej szczegółowej oceny „Dziejów Chrystusa“ pióra p. M. i to tak pod względem formalnym jak i rzeczowym.

Z przytoczonych w pierwszej części recenzji „Dziejów Chrystusa“ dłuższych wyjątków z dzieła R. w przekładzie p. M. można się łatwo przekonać, że Tłumaczka starała się wedle możliwości wywiązać ze swego trudnego zadania, które jej zostało powierzone. Przekład jej czyta się na ogół biorąc gładko, nie odczuwa się w nim częstszych chropowatości stylistycznych, jednym słowem, o ile mi wolno jako egzegecie sąd w tej sprawie wyrazić, przekład p. M. jest pod względem stylu poprawny a miejscami nawet bardzo piękny.

Tłumaczka, mająca już niewątpliwie wielkie zasługi na polu literatury i publicystyki katolickiej, używa w swym przekładzie dość często wyrazów pochodzenia obcego, gdzie można bez najmniejszej trudności użyć słów czysto polskich: dlaczego więc, pytam się miłośników języka polskiego (a takimi są zawodowi literaci), mamy się koniecznie zapożyczać u obcych; jeśli w bogatym słownictwie polskim znajdujemy odpowiednie wyrażenia na wierne oddanie myśli autora, którego dzieło na nasz język przekładamy? Czemu więc p. M. używa w swym przekładzie wyrazów takich jak: oponent, fenomen, akwedukty, termy, masakra, emfaza, bryza, prekursor, obserwancja, deformacja, słowa frapujące itp., kiedy można się bez tych wyrazów obcych doskonale obejść, używając odpowiednich wyrazów rodzimych. Tyle w obronie czystości języka polskiego, tak w dziełach oryginalnych jak i w przekładach z języków obcych.

P. M. w tłumaczeniu swym starała się więcej o jasność aniżeli o ścisłość i wierność w oddawaniu myśli oryginału. I tak np. chcąc uprzystępnąć polskiemu czytelnikowi pewne wyrażenia biblijne, do których przywykł od młodości, poprawia, mym zdaniem, niepotrzebnie Autora, który użył w danym wypadku wyrażen ze stanowiska biblijnego zupełnie poprawnych. A więc biblijni „magowie“, których możemy nazywać mędrcami, jeśli nie chcemy użyć wyrazu „magowie“, ale nigdy królami, otrzymali w przekładzie polskim utartą legendarną nazwę „Trzech Króli“, która jednak, jak wiadomo, nie odpowiada prawdzie historycznej.

Tłumaczka często w swym przekładzie wyraz francuski „grand prêtre“ przekłada przez „wielki kapłan“, podczas gdy w archeologii biblijnej używa się stale nazwy „arcykapłan“, której to nazwy i p. M. używa na równi z powyższą. Należało być pod tym względem konsekwentnym.

Na oznaczenie uczonych w Piśmie używa tekst łaciński wyrazu „scriba“ a francuski „le scribe“, który to wyraz p. M. bardzo niefortunnie mym zdaniem przekłada stale jako „skrybowie“. Polski wyraz „skrybowie“ brzmi nieco trywialnie i nie powinno się iść w tym względzie za tekstem łacińskim czy francuskim, lecz po polsku oddać ten wyraz przez przyjęty u nas wyraz: uczeni czy uczeni w Piśmie.

Na s. 219 w oryginalnym tekście czytamy: Les scribes ou docteurs. Wyrażenie to przetłumaczyła p. M.: „Uczeni w Piśmie, skrybowie i doktorzy“ jest to tłumaczenie niezgodne z oryginałem, który utożsamia

słusznie uczonych w Piśmie (scribes) z doktorami — tymczasem nasza Tłumaczka z jednej kategorii uczonych w Piśmie zrobiła trzy (jak się wydaje) kategorie uczonych zakonnych.

Co do liczb, zauważyłem następujące przeoczenia: na s. I, 35 u dołu zamiast „tysiąc“ ma być „tysiąc trzysta“; na s. I, 127 czytamy: Dziś Betleem jest to osada licząca dziewięćset dusz, cała jej ludność jest chrześcijańska. Tymczasem w rzeczywistości Betleem liczy według Ropsa dziewięć tysięcy mieszkańców. Tenże autor pisze, że prawie cała ludność B. jest chrześcijańska, Pani M. opuściła „prawie“ i zrobiła ludność Betleemu chrześcijańską. Dziś według wiadomości otrzymanych (10 kwietnia b. r.) od O. Borkowskiego z Jerozolimy, Betleem liczyć ma ok. 12 tysięcy mieszkańców, z których połowa katolików, druga zaś połowa przypada głównie na prawosławnych Greków a częściowo także na muzułmanów. Na s. I, 220 czytamy, że Heród W. kazał się celem odbudowy wnętrza świątyni wyuczyć rzemiosła murarskiego tysiącom kapłanów, tymczasem chodzi tu tylko o tysiąc kapłanów, a nie o tysiące. Na s. I, 272 Łukasz ma podawać ośm przekleństw, w rzeczywistości podaje ich tylko cztery. Na s. II, 122 pisze Tł. o 12000 (słownie dwanaście tysięcy) ofiarnych owcach; Autor ma deux cent mille a więc dwieście tysięcy a nie dwanaście.

Jakkolwiek p. M. zna bardzo dobrze język francuski, to jednak skutkiem pośpiechu przy tłumaczeniu wkradła się do jej przekładu pewna ilość niedokładności i usterek, na które z kolei zamierzam zwrócić uwagę. I tak na s. I, 29 czytamy, że apokryficznej ewangelii św. Piotra patronował przypuszczalnie Książę Apostołów. Jest to nieprawda, bo św. Piotr nie mógł ewangelii apokryficznej patronować (patronował ewangelii św. Marka); z tekstu francuskiego, który jest w tym względzie zupełnie poprawny, wynika tylko tyle, że ewangelia apokr. Piotra umieszczala się (podsuwała się) pod powagę Piotra. Na s. 35 w przypisku u dołu Tłumaczka niezgodnie z tekstem oryginalnym podała, że kodeks watykański skopiowany został z jeszcze starszego manuskryptu, że uważany jest za jeden (z dwóch) najdoskonalszych tekstów ewangelii. W rzeczywistości chodzi w naszym wypadku o tekst syński a nie watykański. Na s. 87 czytamy: los przeznaczył Zachariasza na okadzenie ołtarzy, ale w miejscu świętym był tylko jeden ołtarz kadzenia. S. 92 mylna jest wzmianka Tł., jakoby tylko prorok Malachiasz działał po powrocie z niewoli babilońskiej, w tekście francuskim czytamy, że „au temps du retour“ działali także Prorocy Aggeusz i Zachariasz. Na s. 158 p. M. błędnie przetłumaczyła przypisek Autora: „Obecnie jedynie OO. Franciszkanie mają prawo wejścia do grotty“. „Les Franciscains n'ont plus qu'un droit de passage vers la grotte“. Czyli że Franciszkanie wypędzeni z głównej nawy bazyliki Narodzenia przez prawosławnych Greków mają obecnie tylko prawo przej-

ścia przez nią ku grocie. Prawo wejścia do groty mają nie tylko Franciszkanie ale także Grecy i Ormianie. Na s. 171 pisze p. M o powiększeniu przez Heroda Filipa jego stolicy Cezarei w ten sposób, że zbudował sobie na wschód od ujścia Jordanu do jeziora „nową Betsajdę zwaną Juliadą“. Ponieważ Betsajda leży na południe od Cezarei Filipowej co najmniej jakie 40 km, przeto nie może tu być mowy o powiększeniu stolicy, lecz o jej „podwojeniu — dublowaniu“, czyli o budowie drugiej stolicy nad brzegiem uroczego jeziora Genezaret.

Do s. 54 dodać należy jeszcze, że p. M. ze skrótu Ap. zrobiła Apostoła (Jude), pominęła zaś Apokalipsę, która zaczyna się od tych samych liter, co i apostoł. Na s. 126 Tłumaczka z miejscowości Sulam skutkiem wadliwej interpunkcji w tekście oryginalnym zrobiła mężczyznę Sulama.

Na s. 311 nazwała Tł. Filipa i Jakuba synami Alfeusza, tymczasem tylko Jakub był synem Alfeusza. Wyraz francuski „fils“ p. M. wzięła mylnie za liczbę mnogą, gdy tymczasem jest on w liczbie pojedynczej i służy do odróżnienia Jakuba syna Zebedeusza od Jakuba syna Alfeuszowego.

Na s. II, 119 w przypisku czytamy: „Dlaczego (Grecy) prosili Jezusa o posłuchanie? Może dlatego, że znajdowali się w tej chwili na dziedzińcu wiernych a wszystkim nieobrzezanym, którzy by śmieli wdrzeć się w to miejsce świątyni groziła kara śmierci“. P. M. przetłumaczyła tekst francuski mylnie, bo według oryginału Jezus znajdował się na dziedzińcu wiernych a nie Grecy. Tym ostatnim nie wolno było wychodzić poza dziedziniec pogan i dlatego prosili Jezusa, by udzielił im posłuchania na dziedzińcu świątyni dostępnym wszystkim. Na s. 176 wyraz „palme“ przetłumaczyła jako „palma“, gdy tymczasem powinno być długość „piędzi“ a nie palmy — arcykapłan bowiem nie mógł rozdzierać swej szaty z oburzenia na długość palmy!!

Na s. 184 mamy wyraz „Bachan“ zamiast Baszan, na s. 196 zamiast „trybuni ludowi“ powinno być „wojskowi“. Na s. 175 pierwszy wiersz od góry zamiast wojska królewskie powinno być „rzymskie“. Na s. 182 wyraz fr. „doctrines“ przetłumaczyła p. M. przez teorie, co jest zupełnie niewłaściwe, gdyż nie chodzi tu o żadną teorię, lecz o dogmat nieśmiertelności duszy i życia pożagrobowego; należało zostawić i w polskim języku: doktryny-nauki. Na s. 280 nn. wyrazy Betsajda Julius przełożyła p. M. przez Betsajdę Juliuszową, tłumaczenie to jest nieodpowiednie, bo Filip nie wybudował nowej stolicy ku czci „jakiegoś“ nieznanego nam Juliusza, lecz ku czci Julii, córki Augusta. Wyraz francuski „agneau“ należało tłumaczyć stale przez „baranek“ a nie przez jagnię; nikt przecież nie mówi o jagnięciu paschalnym czy wielkanocnym, lecz o baranku. L'enfant prodigue to syn marnotrawny a nie dzicicę marnotrawne. Na s. 316 Tłumaczka podała, że Dzieje Apost. wspominają o córce Szymona Piotra, w rzeczywistości nie Dz. Ap. wspominają o tym, lecz Acta Martyrum, tj. Dzieje Męczenników. Na s. II, 67 zamiast Betanii powinno być Betsajda, bo w tej miejscowości uleczył Chrystus ślepego a nie w Betanii. (Por. Mk. 8. 22).

Do błędów drukarskich zaliczyć należy między innymi następujące: s. I, 154 zamiast partogeneza ma być: parthenogeneza, na s. I, 179 zamiast

aeropag ma być areopag; w t. II, s. 106 zamiast Medzel ma być Medźdel, s. 266 zamiast metafizyczne ma być: metapsychiczne.

Po polsku pisze się: Assumpejoniści a nie Assompejoniści. W polskim języku nie ma, jak w francuskim, sekty monofizyzmu, lecz monofizytyzm.

Na s. II, 260 w przypisku wyraz fr. „on sait“ p. M. przełożyła zbyt swobodnie i do tego mylnie: można przypuszczać. Wiemy bowiem na pewno, że Jezus objawił się po swym zmartwychwstaniu Piotrowi.

Na s. II, 157 Tłumaczka przypowieść o pannach mądrych i głupich nazwała od siebie „historyjką“ — czy słusznie? Na s. II, 159n. wydrukowano sekwencję ze Mszy żałobnej „Dies irae“ w tekście łacińskim, Rops ma ją w tekście francuskim, dlaczego nie dodano do tekstu oryginalnego przekładu polskiego?

W tłumaczeniu polskim R. znajduje się obok wielu pożytecznych przypisków Autora także nieznaczna ilość uwag ze strony p. M. Wyjaśniają one niektóre wyrażenia francuskie czy łacińskie (np. sudarium, porta, perykopa itp.). Są one na ogół trafne i pożyteczne, dla czytelnika polskiego przydałoby się ich znacznie więcej.

Na tym kończę moje uwagi i spostrzeżenia dotyczące przekładu dzieła Daniela Ropsa. Tłumaczenie p. M. jest, jak już wspomniałem wyżej, miejscami bardzo dobre i znakomite, w niektórych jednak miejscach zwłaszcza tam, gdzie chodzi o ścisłość w dziedzinie historycznej, archeologicznej, topograficznej, jednym słowem biblijnej, tam Tłumaczka (podobnie jak i Autor) popełniła szereg nieścisłości a nawet drobnych błędów. Dlatego w następnym wydaniu powinny koniecznie zniknąć wspomniane wyżej usterki.

W każdym razie mimo wszystko należy się Tłumaczce szczerza wdzięczność za udostępnienie dzieła Ropsa polskiej publiczności.

Kraków

Ks. Piotr Stach

„WIELKI ZNAK NA NIEBIE”

(Apokalipsa 12, 1—6)

Jubileuszowy rok 1950 znalazł radosny wydźwięk w uroczystym ogłoszeniu przez Głowę Kościoła dogmatu o Wniebowzięciu Najśw. Marii Panny. Tradycje długich wieków przekazujące z pokolenia na pokolenie święto Wniebowzięcia Matki Bożej; tajemnice chwalebego Różańca o przeniesieniu do nieba Najśw. Panny z duszą i ciałem; pobożne pieśni maryjne i liczne obrazy, malowane przez Tycjanów i Murillów, to znów przez mniejsze talenty, ale nie mniej gorące serca zostały przez autorytet papieski, ku radości całego chrześcijaństwa, potwierdzone jako prawda objawiona i artykuł wiary.

Prastare święto Wniebowzięcia Najśw. Marii Panny obchodzić będziemy odtąd z pełniejszą radością; oficjalna obowiązująca nas liturgia dała temu pośpiesznie wyraz, zamieniając dotychczasowy formularz mszalny na nowy, piękniejszy jeszcze i pełniejszy w treść i wesele nieba i ziemi. Ewangelia uroczystości głosi z nowym triumfem „Magnificat” i powtarza wielokrotnym echem po całej kuli ziemskiej ziszczające się proroctwo *ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes*. Graduał wstępując w górne regiony łączy się z pieśnią chórów anielskich: „Alleluja, alleluja. Assumpta est Maria in caelum: gaudet exercitus Angelorum. Alleluja”. Introit zaś roztacza przewspaniały obraz na ogromnym ekranie, jakim jest skłon niebieski, cytując początek 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana: *Signum magnum apparuit in caelo; mulier amicta sole et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim*.

Kościół chce odtąd w dzień Wniebowzięcia Najśw. Marii Panny wyobrazać przed oczyma duszy swych wiernych tę tajemnicę owym wielkim znakiem Objawienia Janowego, jaki ujrzał na skalistym Patmos apostoł i prorok: *Niewiasta ubrana w słońce — pod jej stopami księżyc — a wkoło jej głowy korona z gwiazd dwunastu*.

Tym samym odzywa się znów i to jeszcze natarczywiej niż dotąd pytanie: czy 12 rozdz. Apok. mówi o Najśw. Marii Pannie bezpośrednio — czy tylko w przenośni; czy Introit nowego formularza tylko modo accommodato rozumie cytowany wiersz albo czy odnosi się wręcz do Królowej Wniebowziętej? Przypuszczenie, że chodzi tu o znaczenie pośrednie, o akomodację tylko, ma w sobie coś sztucznego — ale przyznajmy to spokojnie, nie jest ani niedorzeczne, ani nie sprzeciwiałoby się regułom interpretacji tekstów biblijnych. Cyto-

wane wiersze, stawiane na wstępie formularza mszalnego, wywołują bezpośrednio wizję Wniebowziętej. Czy poprzestać na tym odruchowym wrażeniu — czy też należy je skorygować, jak tego żąda wielu egzegetów, i zadowolić się myślą, że cytowany wiersz jest lekkim szkicem o płynnych konturach, które tylko w pewien sposób z daleka i niewyraźnie wyobrazają postać Królowej nieba i ziemi? W tym drugim wypadku powstaje jednak trudność, której nie można zlekceważyć po wyraźnym przypomnieniu bulli *Munificentissimus Deus*. Głowa Kościoła zaznacza mianowicie w swym urzędowym doktrynalnym oświadczeniu o Wniebowzięciu N. M. P., że *sacra Liturgia, cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae supremo Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput*. Otóż tu liturgia posługuje się na samym wstępie publicznych i uroczystych modlitw nowego formularza Mszy św., przeznaczonej na Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny, słowami Objawienia św. Jana o *Mulier amicta sole* — chcąc najwidoczniej głosić chwałę Matki Bożej do nieba wziętej. Lecz Ojciec Święty mówi jeszcze dobitniej: *...scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa Muliere amicta sole, quam Joannes Apostolus in insula Patmos contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt*".

A kiedy w swej bulli dogmatyzującej dochodzi już do ogłoszenia artykułu, zanim orzeknie: *definimus... Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestis vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam* — powie wyraźnie: *... quae veritas Sacris Litteris innititur*... Jeżeli bulla dogmatyzacyjna wymienia ze Starego Testamentu tylko figury typiczne i to w sposób ogólny, zaś o *Mulier amicta sole* z 12-go rozdziału Apokalipsy mówi wyraźnie, to narzuca się samo przez się pytanie, czy 12-ty rozdział Apokalipsy nie wypada uważać *kat' exochên* za ten tekst, który nazwany jest w bulli: *Sacrae Litterae, quibus haec veritas innititur?* Ponieważ zastrzeżenia niektórych egzegetów w odniesieniu do tłumaczenia 12-go rozdziału Apokalipsy polegają, moim zdaniem, na błędnych przesłankach, przeto wnikliwa egzegeza tego tekstu jest wskazaną i jest aktualną ze względu na brzmienie bulli *Munificentissimus Deus*.

Dwunasty rozdział rozpoczyna drugą część Apokalipsy św. Jana. Apokalipsa jest teologią historii ludzkości, a zwłaszcza historii Kościoła. Dzieje ludzkości nie są dziełem przypadku, lecz są pełną sensu

historią kierowaną przez Opatrzność Bożą. Ludzkość kroczy przez wieki w trudzie i znoju, poprzez triumfy i upadki do celu, który nie ziści się na tej ziemi, lecz w wieczności. Na ziemi walczy „civitas huius mundi” z „civitas Dei”. Wróg Boga, diabeł, może na podstawie tajemniczego werdyktu Bożego, mieszać się do spraw ludzkich, może szkodzić człowiekowi na ziemi i w wieczności. Apok. rozwija przed oczyma czytelnika dramat tej walki między Bogiem i szatanem i pokazuje, jak niebo bierze udział w tej zawziętej walce człowieka na ziemi. Zło bierze często górę. Kościół, który jest przeciw Królestwem Bożym na ziemi, ulega w swej zewnętrznej strukturze niejednokrotnie siłom piekielnym. Lecz Bóg nie opuści go i zwycięstwo jest pewne. Apokalipsa, opisując tę walkę, jest zarazem księgą pocieszenia dla chrześcijan wszystkich wieków.

Druga część Objawienia św. Jana, rozpoczynająca się właśnie 12 rozdziałem, odnosi się szczególnie do dziejów Kościoła. Ponadto daje ten rozdział pod względem formalnym skrót problemów, które w następnych rozdziałach rozprawdzone są szczegółowo.

Zaraz pierwsze wiersze roztaczają przed oczyma duszy wspaniałą wizję: „Niewiasta obleczona w słońce” ukazuje się na niebie; korona z 12 gwiazd otacza jej głowę a księżyc ściele się pod jej nogi. Potem ustawia się naprzeciw Niewiasty smok o niebываłej sile, aby pożreć dziecko, które Niewiasta ma zrodzić. Następne wizje przedstawiają walkę między Niewiastą i smokiem, między dobrem i złem. Bóg roztacza nad Niewiastą swą opiekę, ale smok nie ustaje w swych napaściach i szykuje się do walki ostatecznej. Rozdziały następujące mówią o tej gigantycznej walce w szczegółowych obrazach, a końcowa wizja o niebieskim Jeruzalem zamyka wspaniałym akordem opowieść o zwycięstwie Boga nad piekłem.

Osoba Niewiasty 12 rozdz. ściąga na siebie całą uwagę czytelnika; stoi ona w walce z jakimś złem koniecznym, które przewyższa wszelkie siły ziemskie. Kim jest ta Niewiasta? Jestże to Kościół Chrystusowy, jak tego chcą dziś liczni egzegeci? Lub jest to owa niewiasta protoewangelii, między którą a wężem Bóg położył nieprzyjaźń? Lub jest to wręcz Najśw. Maria Panna? Bulla *Munificentissimus Deus* stwierdza: *scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa Muliere amicta sole, quam Joannes Apostolus in insula Patmos contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt*. Czy możemy przyjąć aspekt dawnych scholastyków i w jakiej mierze możemy to uczynić? Bulla dogmatyczna opie-

wa w swej wiążącej definicji: *Immaculatam Deiparam... fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam* i powiada na innym miejscu ogólnikowo ... *quae veritas Sacris Litteris innititur...*“.

Chociaż więc orzeczenie papieskie nie opiera się na ściśle określonym tekście biblijnym, to stwierdza przecież, że Pismo św. w ogóle tę prawdę zawiera.

Stąd powstaje jeszcze jeden powód, aby stawić na nowo pytanie, czy rozdz. 12 Apokalipsy mówi o Najświętszej Marii Pannie — i czy mówi o jej wniebowzięciu¹⁾.

Rozdz. 12 jest klasycznym przykładem sztuki kompozycyjnej, jaką stosuje autor Apokalipsy w swym dziele.

Najpierw należy wymienić tzw. metodę rekapitulacji. Polega ona na tym, że autor nie rozwija jakiejś myśli od razu, lecz wraca do niej za kilkakrotnym nawrotem, dodając coraz to nowe szczegóły i uzupełniając w taki sposób pierwotny szkicowy obraz. Potem trzeba zwrócić uwagę na szczególny charakter wizji apokaliptycznych. Wizje te nie liczą się z możliwością eksperymentalną, taką, jaką znamy na jawie. Można by je raczej przyrównać do widzeń we śnie: gdzie senna mara jest częstokroć zgoła fantastyczna i nieprawdopodobna a jednak wyraża jakąś ideę lub przeżycie. Podobnie nie powinno nas gorszyć nieprawdopodobieństwo niektórych obrazów apokaliptycznych. A raczej trzeba uchwycić myśl przewodnią danej wizji i zgłębić ją.

Wizje apokaliptyczne posługują się symbolami. Św. Jan nazywa je *sêmeia*. Symbol wyraża jakąś osobę, jakieś wydarzenie, lub rzecz jakąś. Aby odcyfrować hieroglif, którym są zwłaszcza dla dzisiejszego czytelnika symbole, trzeba znać ich pochodzenie, charakter, czas i sposób, w jaki posługuje się nim autor tej proroczej księgi. Tutaj pragnę zwrócić uwagę jedynie na te formy literackie, których znajomość potrzebna jest do odczytania zajmujących nas w 12 rozdziale symboli.

Więc ta sama rzeczywistość lub ta sama osoba może być wyrażona przez różne symbole stosownie do różnych aspektów, w jakich występuje.

Z drugiej strony może jeden symbol być wyrazem różnych rzeczywistości lub osób, które wykazują jednak jakąś wewnętrzną więź. Przekonywującym przykładem jest w tym względzie 17, 9, gdzie dana

¹⁾ Wypada mi podkreślić, że następujące wywody egzegetyczne wypracowałem przed opublikowaniem bulli „*Munificentissimus Deus*“. Por. też moja pracę w *Ateneum Kapłańskim* 1949, s. 422nn.

jest interpretacja 7 głów bestii wynurzającej się z morza. Jest tam mianowicie powiedziane: „siedem głów to siedem pagórków, na których rozsiadła się niewiasta; jest to zarazem siedmiu królów”.

Ten wielostronny sens symbolu wypływa zresztą z samej natury symbolu, a symbol nie jest znakiem ściśle określonym, jakim jest np. liczba lub figura geometryczna. Sztandar symbolizuje nie tylko ojczyznę, ale może wyrażać równocześnie wolność, honor, ideał patriotyczny i religijny.

W tym związku warto podkreślić, że osoby, które występują w Apokalipsie, są niemal zawsze — poza zupełnie oczywistymi i bezspornymi wyjątkami — symbolami, a nie osobistościami historycznymi. Więc nie jest wcale to samo, gdy św. Jan widzi we wstępnej wizji Syna Człowieczego z insygniami Boskiego Majestatu i kiedy św. Paweł, zbliżając się do Damaszku, widzi Chrystusa Chwalebego; lub kiedy Apostołowie widzą zmartwychwstałego Pana. W tym rozumieniu Niewiasta apokaliptyczna 12 rozdz. nie jest oczywiście Najśw. Marią Panną, tak jak nie jest Kościołem Chrystusowym.

Wracając jeszcze do ogólnego zagadnienia interpretacji symbolów ostrzec trzeba przed dowolnym i bezkrytycznym ich tłumaczeniem. Trzeba mieć na uwadze źródło lub źródła, z których symbole się wywodzą. Pierwszorzędnym źródłem symboliki, jaką spotykamy u św. Jana, jest Stary Testament, a zwłaszcza prorocтва apokaliptyczne Daniela i Ezechiela; w nich też znajdujemy niejednokrotnie klucz do rozwiązania symboli Apokalipsy.

Poza tym pamiętać należy o środowisku hellenistycznym, w którym zrodziła się Apokalipsa, bo w pewnej mierze wycisnęło ono także swe piętno na symbolach Objawienia Janowego. A w końcu trzeba uświadomić sobie, że symbole jako znak znajdują swą wykładnię oczywiście także w samym sobie, w swym charakterze i że takie znaczenie nawet w pierwszym rzędzie uwzględnić trzeba.

Na tym miejscu trzeba jeszcze krótko wspomnieć o symbolice liczb, która znajduje swe zastosowanie w Apokalipsie św. Jana, a także, i to nawet dość obficie, w 12 rozdziale, który nas bliżej zajmuje.

Liczby znajdujące się w Apokalipsie nie mają prawie nigdy pierwotnego znaczenia numerycznego, lecz są wyrazem na jakąś ideę, są symbolami.

Podstawową poniekąd liczbą jest siódemka. Liczba 7 oznacza pełnię, doskonałość w jakimś względzie. Spotykamy ją jako liczbę

świętą często w księgach St. Testamentu. Wystarczy przypomnieć 7 dni tygodnia, 7 miesiąc jest miesiącem wielkich świąt, 7 rok jest rokiem szabatowym, a 50 dzień t. j. pierwszy po 7×7 dni jest Pięćdziesiątnicą, dniem Zielonych Świątek. Apokalipsa stosuje tę liczbę bardzo często: mówi np. o 7 Duchach Bożych, o 7 rogach i 7 oczach baranka, o 7 kościołach, o 7 pieczęciach i. t. d.

W konsekwencji oznacza $3\frac{1}{2}$ — więc połowa 7, liczba, która poniekąd łączy liczbę doskonałą — jakiś brak, niedoskonałość, ale także niedomaganie, walkę i prześladowanie. Holtzmann nazywa ją charakterystycznie: „Die gebrochene Siebenzahl“. Kiedy więc Apokalipsa wzmiankować będzie czas walki i okres ukrycia Kościoła, wymieni liczbę $3\frac{1}{2}$ lat — lub jej ekwiwalenty: 42 miesiące lub 1260 dni. Z tego wynika, że liczby te nie są określeniem arytmetycznym, lecz symbolem i wszelkie próby wyliczania, na ich podstawie, trwania wojen i kataklizmów dziejowych zawodzić muszą.

Apokal. 12, 14 powiada, że niewiasta, która porodziła syna, ucieka przed prześladowaniem smoka na pustynię, uniesiona skrzydłami wielkiego orła; na pustyni zaś *karmi ją przez jeden czas i czasy i przez połowę czasu daleko od oblicza smoka*. Stwierdzamy zatem już tutaj — jako wniosek z powyższych wywodów — że chodzi w tych słowach Apokalipsy przede wszystkim o znaczeniu czasów walki, jakie Kościół przechodzić będzie na tej ziemi. Czasy te trwać będą przez całe dzieje Kościoła, z różnym natężeniem, aż do końca wieków. Aby dać wyraz tej myśli, Apokalipsa posługuje się właśnie liczbą $3\frac{1}{2}$ lat.

Wiersze 13—14, o których była właśnie mowa, powtarzają w innych słowach wiersz 6-ty: *Niewiasta uciekła na pustynię, gdzie Bóg zgotował jej schronienie, aby była tam karmiona podczas 1260 dni*. Te 1260 dni równają się $3\frac{1}{2}$ latom. Zaś przeliczenie $3\frac{1}{2}$ lat na dni nie uzasadnia się tylko chęcią nadania stylowi pewnego urozmaicenia. Mianowicie w 11 rozdziale, więc w tym, który poprzedza rozdział, o którym tu szerzej rozprawiamy, mowa jest także o losach sług Bożych i o klęsce i śmierci. Ale śmierć ta ma trwać — tylko $3\frac{1}{2}$ dni; potem zmartwychwstana. Liczba symboliczna 1260 dni w 12 rozdziale — $3\frac{1}{2}$ dnia w 11 rozdz. wyrażają zatem myśl, że Kościół przez cały czas swego trwania, aż do paruzji Chrystusa przy końcu świata staczać będzie walkę z szatanem (1260 dni). Niekiedy nawet ponosić będzie klęski zewnętrzne, tak, że wydawać się będzie, że zło triumfuje. Ale ten czas klęski nie będzie długotrwały ($3\frac{1}{2}$ dnia), potem nastąpi zmartwychwstanie, aby na nowo zdobywać dusze dla Królestwa Bożego.

Wydaje się, że powyższe zwroty są jasne i przekonywujące. Egzegeza, która by odstąpiła od takiej wykładni i chciała doszukać się w liczbach naszego rozdziału dat historycznych, z konieczności zeszlaby na manowce. Dlatego nie wydają mi się trafne wywody O. Jugie'go²⁾, który dopatruje się w 12 rozdziale wręcz świadectwa o Wniebowzięciu Najświętszej Marii Panny. O. Jugie łączy mianowicie ucieczkę Niewiasty apokaliptycznej na pustynię z ucieczką chrześcijan z Jeruzolimy przed zburzeniem miasta w 70 r. Euzebiusz i Epifaniusz podają, że gmina Jerozolimska, cudownie powiadomiona o zbliżającej się katastrofie, opuściła święte miasto, aby udać się do Pelli, miasta położonego na drugiej stronie Jordanu. O. Jugie przypuszcza, że Najśw. M. P. żyła jeszcze w tym czasie i że opuściła miasto święte wraz z innymi chrześcijanami. Ten fakt łączy z 12, 6: *Niewiasta uciekła na pustynię, gdzie ma miejsce zgotowane przez Boga...* Dalej przypuszcza O. Jugie, że N. Maria Panna zakończyła swój doczesny żywot właśnie w Pelli i że tamże miało miejsce Jej Wniebowzięcie. A pobyt w Pelli przeciągnąłby się do 3½ lat, czyli 1260 dni. Pella, położona — jak mówi O. Jugie — na pustyni, jest symbolem nieba. A *skrzydła wielkiego orła*, o których mówi 14 w., wskazywałyby bezpośrednio na Wniebowzięcie, dokonane przez wszechmoc Boską. — Wątpię, żeby tłumaczenie O. Jugie'go mogło znaleźć dużo zwolenników. Bo jakże może pustynia symbolizować niebo? (A nawet Pella nie jest położona na pustyni!) Jak można ucieczkę Niewiasty na pustynię łączyć z wniebowzięciem, które jest przecież triumfalnym wstąpieniem do nieba? Poza tym nie posiadamy nigdzie historycznego dowodu na to, że N. M. P. udała się rzeczywiście do Pelli i że Jej pobyt w tym mieście trwał właśnie 1260 dni. A nadewszystko 3½ roku i 1260 dni symbolizują jedynie czas walki i udreki Kościoła i nie są liczbami w zwykłym znaczeniu. I w taki sposób skierowują te symboliczne liczby wykładnię tych wierszy i całego 12 rozdziału w zupełnie innym kierunku, niż ten, który obrał O. Jugie. Innymi słowy, we wzmiankowanych wierszach nie można dopatrywać się aluzji do Wniebowzięcia Najśw. Marii Panny.

Po tych niezbędnych uwagach przystępujemy do ścisłej egzegezy niektórych wierszy 12 rozdziału Apokalipsy, aby odpowiedzieć na pytanie, czy 12 rozdział mówi o Najśw. Marii Pannie i czy wspomina o Jej wniebowzięciu.

²⁾ Jugie Martin, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944.

W pierwszej wizji 12 rozdziału ukazują się wspaniałe *znak wielki na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, a księżyc pod jej nogami, a na głowie jej korona z gwiazd dwunastu* (12, 1). Kim jest ta niewiasta?

Pierwsze wrażenie, jakie odnosi czytający te słowa, skierowuje myśl jego na postać Matki Bożej. Dawniejsi i późniejsi egzegeci łączyli też i łączą ten wiersz z Najświętszą Marią Panną, a liturgia i pieśń kościelna przejęły symbol wizji Janowej, aby przedstawić chwałę Matki Najśw. Taka wykładnia znajduje też swe potwierdzenie w dalszych wierszach naszego rozdziału. Bo w. 5 powiada o Niewieście, że *porodziła syna, mężczyznę, który miał rządzić wszystkimi narodami laską żelazną*. Cytata zaczerpnięta jest z mesjańskiego psalmu 2 i odnosi się bezpośrednio do Mesjasza. Więc Matką tego Syna jest Matka Mesjasza, Matka Chrystusowa. W. 5 powiada dalej, że *syn jej był porwany do Boga i do stolicy jego*. Ta wzmianka o wniebowstąpieniu Chrystusa Pana utwierdza nas tym więcej w przekonaniu, że Objawienie Janowe mówi o Matce Bożej.

Przeciwko temu tłumaczeniu powstaną trudności, które niebawem przedstawimy. Lecz już tutaj chcę zaznaczyć, że jakiegokolwiek wagi byłyby te trudności, to nie można gwałtem zamykać oczu na oczywiste i niesporne orzeczenia wiersza 5., który wskazuje na osobę Matki Chrystusowej. Najśw. Maria Panna jest bezspornie prototypem owej *Niewiasty obleczonej w słońce* wizji Janowej.

Chociaż protoewangelia z pierwszych rozdziałów Genesis znała różne tłumaczenia, to jednak niewiasta, między którą z jednej strony i węzem z drugiej strony Bóg kładzie nienawiść, uważana jest niemal powszechnie za Matkę Chrystusową. Nie można ustrzec się wrażenia, że w 12 rozdziale Apokalipsy ta sama niewiasta się zjawia: potomstwem jej jest ono chłopię z 5 wiersza; i między nią i jej potomstwem a smokiem toczy się właśnie ta nienawistna walka, zapowiedziana przez Boga w samym zaraniu dziejów ludzkości. I ten szczegół utwierdza nas w przekonaniu, że 12 rozdział Objawienia Janowego mówi o Matce Bożej.

Takiej jasnej i pewnej interpretacji przeciwstawiają się jednak poważne trudności. Waga ich jest tak wielka, że dużo egzegetów zarzuca tłumaczenie Niewiasty apokaliptycznej przez osobę Najśw. Marii Panny zupełnie i przeczy, że 12 rozdział wogóle o niej wspomina.

J. Weiss³⁾ np. zauważa, że kluczem do rozwiązania pytania: kim

³⁾ Weiss J. und Heitmüller W., Das Johannes-Evangelium, die Johannesbriefe und die Offenbarung des Johannes. Die Schriften des N T IV, Göttingen 1918.

jest „Niewiasta obleczona w słońce“, jest w. 17, który wymienia *loipoi toû spermatos* — resztę jej potomstwa, którzy zachowują przykazanie Boże i mają świadectwo Jezusa Chrystusa. Rozgniewany smok idzie, aby walczyć z tą resztą potomstwa Niewiasty.

Niewątpliwie jest tu mowa o wiernych Chrystusowych, będących w zacieklej walce ze smokiem-szatanem. Matką tych wiernych zaś jest Kościół. Stąd zdaje się, wniosek przekonywujący i konieczny, że Niewiasta apokaliptyczna jest znakiem-symbolem Kościoła nagabywanego i ściganego przez piekło i szatanów. Najświętsza Maria Panna nie miała innego potomstwa jak Pana Jezusa. Zaś określenie *reszty jej potomstwa* jako tych, którzy mają świadectwo Jezusa Chrystusa charakteryzuje je wyraźnie jako uczniów Chrystusowych.

Wiersz 2 powiada ponadto o *Niewieście obleczonej w słońce, że wołała rodząc i męczyła się, aby porodzić*. Ten szczegół sprzeciwia się także myśli, że mogła by tu być mowa o Matce Bożej, która porodziła przecież Syna Bożego bez bólów. Symbol rodzącej w bólach Niewiasty wskazywał by raczej znów na Kościół Chrystusowy, który w cierpieniach rodzi swe dzieci, który z trudem i w ciągłej walce zdobywa nowych wyznawców ewangelii.

Oczywiście, że ci, którzy na podstawie tych dowodów widzą w Niewieście apokaliptycznej wyłącznie symbol Kościoła, winni wskazać, że dwie cechy, o których wspomnieliśmy wyżej, pogodzić się dadzą z taką interpretacją: idzie mianowicie o określenie syna Niewiasty przez prorocstwo 2 psalmu jako Mesjasza i o wniebowstąpienie tegoż syna (w. 5). Karrer ⁴⁾ n. p. czyni to w następujący sposób: „Ponieważ Niewiasta oznacza gminę chrześcijańską, dlatego też mesjanistyczny owoc żywota rozumieć trzeba kolektywnie; wszyscy członkowie Królestwa mesjańskiego są przecież powołani do duchowego panowania nad światem (Mat. 19, 28; Łuk. 22, 28). Oczywiście zna prorok także indywidualnego Mesjasza i Matkę Jego; ale tu idzie o postacie czasów ostatecznych. Niewiasta niebieska, która rodzi w boleściach... nie jest oczywiście Matką Jezusa, lecz matką alegoryczną chrześcijańską. I chłopię zrodzone w boleściach, ale przeznaczone do panowania i *porwane do Boga i tronu Jego*, aby ująć przed napaścią wroga, podczas kiedy rodzeństwo jego, *reszta potomstwa* Niewiasty pozostaje na ziemi (12, 17) — to nie Jezus, syn Marii, lecz pierworodny potomek Izraela: ci, którzy

⁴⁾ Karrer, Die Geheime Offenbarung, Benzinger, Einsiedeln, Köln 1950, 100.

zrodzeni z Boga „mają serce dzielne” (Bossuet) i wstępują do nieba po przebytej próbie, podczas gdy ich bracia i siostry na razie jeszcze toczyć muszą bój na ziemi. Innymi słowy, ściśła egzegeza naszego tekstu może wizję prorocze odnieść jedynie do postaci alegorycznych, a nie historycznych osób dziejów zbawienia; podobnie jak smok nie jest indywidualnym zwierzęciem, lecz wyłącznie symboliczną figurą, alegorią tego, co Bogu jest wrogiem. Przez to, że wielu egzegetów (nie wszyscy) dopatrywać się chcą w tekście także wskazówek o Marii, gmatwa się skądinąd jasna linia Apokalipsy aż do jaskrawej niezgodności z innymi prawdami objawionymi. Czymś innym jest swobodne stosowanie niektórych rysów obrazu w celach liturgicznych oraz w literaturze budującej... Niektóre rysy mesjanistycznej Niewiasty (choć tekst odnosi się tylko do gminy chrześcijańskiej i jej dzieci), można w odpowiedniej aplikacji stosować do Marii”.

Sztuczność takiego tłumaczenia jest aż nadto widoczna. A chociaż stosowanie 2 psalmu mesjańskiego oraz wniebowstąpienia chłopięcia z 12 rozdz. do gminy chrześcijańskiej jest naciągane i nieprzekonywujące, zatrzymuje się interpretacja egzegetyczna przeważnie na tym stopniu i pozostawia tłumaczenie symbolu Niewiasty apokaliptycznej w tym niejasnym i mętym stanie.

Aby posunąć sprawę naprzód, ku jaśniejszej egzegezie i usunięciu trudności, trzeba zastosować do symboliki 12 rozdziału te prawa literackie, o których wyżej była mowa.

Na wstępie trzeba jeszcze stwierdzić, że między osobą Najśw. Marii Panny a Kościołem zachodzą ideowe relacje, które pozwalają nam pod pewnym względem nazwać Matkę Bożą typem Kościoła Chrystusowego. Najśw. Maria Panna jest mianowicie Matką Bożą — podczas kiedy Kościół nazwać możemy matką synów Bożych, matką wiernych. Matka Boska stała pod krzyżem jako matka Bolesciwa i jako „*corredemptrix nostra*”; serce jej przeszły miecz boleści wedle zapowiedzi starca Symeona, zaś kościół Chrystusowy trafnie symbolizowany jest w słowach Apokalipsy, która powiada o Niewieście, że *wolała rodząc i męcząc się, aby porodzić*. Kościół wszystkich czasów znał ucisk i prześladowanie wiernych a droga jego przez wieki znaczona jest krwią męczeńską. Matka Boża stała się pod krzyżem matką wszystkich wiernych, których jej opiece polecił konający Zbawiciel. Wierni chrześcijanie zaś są jej synami. Więc *reszta jej potomstwa* wiersza 17., tzn. wierni Chrystusowi, nie bez słuszności uważani być mogą także za synów Najśw. Marii Panny.

Wobec tej ideowej łączności między Najśw. Marią Panną a Kościołem staje się pod względem literackim możliwym, żeby jeden symbol (t. j. Niewiasta obleczona w słońce) stał się wyrazem na dwie osoby czy też dwie rzeczywistości (tj. na Najśw. Marię Pannę oraz na Kościół). Że symbol może mieć wielokrotne znaczenie bezpośrednio, o tym mowa wyżej. Tutaj zachodzi właśnie ten przypadek. „Niewiasta obleczona w słońce” symbolizuje na jednym miejscu bezpośrednio Najśw. Marię Pannę — a pośrednio Kościół; na innym zaś miejscu symbolizuje bezpośrednio Kościół — a pośrednio Najśw. Marię Pannę.

Dla zrozumienia innej symboliki rozdziału 12 przypominam jeszcze drugą regułę, która także była już wyżej uzasadniona, że jedna rzeczywistość może być wyrażona przez kilka symboli, przez co jej określenie staje się pełniejsze i wielostronne. Więc w naszym 12 rozdz. symbolem Kościoła jest raz „Niewiasta obleczona w słońce” — ale także „reszta potomstwa Niewiasty”.

Podczas kiedy „Niewiasta” prześladowana przez smoka na „dwóch skrzydłach orła wielkiego leci na pustynię na miejsce swoje” — „reszta jej potomstwa” toczy krwawy bój ze smokiem. Kościół przedstawiony jest mianowicie pod dwoma aspektami; dusza Kościoła: jego życie duchowe, sakramenta św., egzystencja jego (Niewiasta) pozostaje nietknięta od napaści piekła, znajduje się pod opieką Bożą „na pustyni... gdzie ją żywią przez czas i czasy i jeszcze połowę czasu z dala od oblicza węża” — zaś członkowie tego Kościoła, wierni, „reszta potomstwa Niewiasty” narażona jest na ataki smoka, walczy z szatanem, ulega niekiedy w tej walce i odnosi ciężkie rany⁵⁾.

Rozdział 12 Apokalipsy przedstawia walkę między „civitas Dei” i „civitas huius mundi”, która trwać będzie aż do końca wieków. Bramy piekielne nie przemogą Kościoła, bo Bóg udzielać będzie siły i pomocy nadprzyrodzonej. Kościół symbolizowany jest w tej wizji apokaliptycznej przez „Niewiastę obleczoną w słońce”. Zaś prototypem tej Niewiasty jest Najśw. Maria Panna. Ponieważ zaś Najśw. Maria Panna jest pod pewnym względem typem Kościoła Chrystusowego a Kościół jej antytypem — więc niektóre wypowiedzi odno-

⁵⁾ Przypominam tutaj, że liczby podane w związku z cytowanymi miejscami mają — jak to wyżej wyłożyłem — znaczenie symboliczne. Niewiasta jest wedle w. 6 na pustyni, w opiece Bożej przez 1260 dni; wedle w. 14. jest na bezpiecznej pustyni 5½ roku; tzn. Kościół, istota jego, strzeżony jest wszechmocą Bożą przez cały czas walki, symbolizowany przez 3½ lat — równoznaczne 1260 dni — aż do końca wieków.

szące się bezpośrednio do Najśw. Marii Panny mają swe pośrednie zastosowanie także do Kościoła; i na odwrót inne wypowiedzi, odnoszące się bezpośrednio do Kościoła, pośrednio łączą się z osobą Matki Bożej. W taki to sposób jest *Niewiasta obleczona w słońce* symbolem Najśw. Marii Panny wręcz — a nie tylko modo accommodato. Św. Jan ujrzawszy wielki znak na niebie widział Matkę Bożą w chwale niebieskiej *obleczoną w słońce a księżyc pod jej stopami, a na głowie Jej koronę z gwiazd dwunastu*.

Św. Jan widział na Patmos oczywiście tylko symbol Najśw. Dziewicy, a nie Ją samą. Ale symbol ten wyraża najtrafniej pojęcie o chwalebnej Matce Bożej, będąc obrazem o kosmicznych wymiarach i dobierając do wyrażenia wzniosłej i świetlanej myśli to, co stworzenie ma najwspanialszego: słońce, księżyc i gwiazdy.

Lecz czas już odpowiedzieć jasno na pytanie, czy 12 rozdz. Apokalipsy mówi o wniebowzięciu Najśw. Marii Panny. Dotychczasowe rozważania zbliżyły nas znacznie do sformułowania odpowiedzi na to pytanie. Mianowicie wiemy już, że „Niewiasta obleczona w słońce” jest symbolem Najśw. Marii Panny i że o niej jest mowa w 12 rozdziale.

A teraz chcemy sobie uświadomić, że wizję tę apokaliptyczną spisał Jan, apostoł, który znał z bliska i przez długie lata Matkę Bożą. Po odejściu Zbawiciela z ziemi miał on szczęście opiekować się nią; i on był też najprawdopodobniej obecnym przy jej zaślęciu. Maria, Matka Jezusowa, którą znał św. Jan, była niewiastą skromną, która starała się niczym nie wyróżniać spomiędzy innych kobiet, której życie płynęło w cichości wśród zajęć domowych i modlitwy.

Jeżeli więc w 12 rozdziale pisze św. Jan w wyrazach pełnych wzniosłości i wspaniałości, przypominających psalm 103, który mówi o majestacie Bożym: *amicтус lumine sicut vestimento* jest to wyrazem jego hołdu dla Matki Bożej, jest wyrazem jego wzniosłej mariologii: Najśw. Maria Panna jest przez Boga wywyższona ponad wszystkie stworzenie, jest królową nieba i ziemi. Oczywiście, rozdz. 12 Apokalipsy nie jest traktatem mariologicznym. Nawet ewangelie pokrywają życie Matki Bożej względny milczeniem. Stąd wynika, że wnioski, które z księgi Objawienia poczynić możemy w nas obchodzącej kwestii, nie tworzą systematycznej całości ani nie określają jasno wszystkich punktów naszego zagadnienia, t. zn. wniebowzięcia Matki Bożej.

Jaką naukę mariologiczną podaje nam zatem 12 rozdz. Apokalipsy? W wspaniałej wizji apokaliptycznej widzimy Najśw. Marię

Pannę w chwale kosmicznej; w chwale, która przewyższa wszelką wspaniałość ziemską, wszelkie stworzenie, a nawet duchy niebieskie. Jest matką Mesjasza i Matką Bożą. A równocześnie jest matką wszystkich chrześcijan. Bóg chroni ją i broni przed wściekłą napaścią szatana, jej zawziętego wroga.

Najśw. Maria Panna, Niewiasta apokaliptyczna jest typem Kościoła Chrystusowego, walczącego na tym świecie; a to jest jeszcze jednym tytułem Jej chwały; bo Jej osoba symbolizuje Królestwo Boże na ziemi.

Czyż można wobec takiego stanu rzeczy przypuścić, że św. Jan, prorok chwały Niewiasty apokaliptycznej, mniemał, że ciało Najśw. Marii Panny, tej Niewiasty obleczonej w słońce, pozostaje w grobie, że tam się rozpada i ulega zgniliznie, podobnie jak ciała innych śmiertelnych?

Wyrok śmierci zapadł nad ludzkością w chwili, kiedy pierwsza niewiasta Ewa popełniła grzech i poddała się przez to pod władzę węża-szatana. Św. Jan zaś widzi na Patmos Niewiastę, która nie ulega przemocy szatańskiej; która walczy ze smokiem, wsparta możnym ramieniem Bożym; bezgrzeszna, nie podpada też pod wyrok śmierci, który jest karą za grzech. Rozdz. 20, 10 opowiada jak to *Diabeł... wrzucony został w jezioro ognia i siarki, gdzie i bestie i fałszywy prorok będą męczeni we dnie i w nocy na wieki wieków*. A potem *wrzucono śmierć i piekło w jezioro ogniste* (w. 14). Jeżeli więc klęska szatana łączy się tak ściśle z zniesieniem wyroku śmierci — czyż nie wolno nam z opisu niebieskiej chwały, jaka otacza w 12 rozdz. Najśw. Marię Pannę, wnioskować, że św. Jan wiedział i wierzył w to, że Najśw. Maria Panna nie uległa śmierci i jej skutkom; to znaczy, że Jej ciało nie pozostawało w grobie, oddane na pastwę zgnilizny?

Św. Jan nie formułuje swej wiary w tę prawdę w opowiadaniu historycznym: Apokalipsa nie stwarzała tej możliwości; lecz wyraża ją w symbolu. Symbol zaś, jako znak na pewną ideę, wyraża piękniej i lepiej sprawy nadprzyrodzone i fakty, które przekraczają nasze empiryczne doświadczenia, niż to uczynić jest w stanie zwykłe opowiadanie.

Niewiasta apokaliptyczna 12 rozdz. jest brzemienna i rodzi chłopię, które w. 5 określa jako Mesjasza. Prawdą jest, że analizując symbol nie można stosować zwykłych zasad logicznych i nie można wyciągnąć wniosków zwykłym trybem syllogizmu. Lecz z drugiej strony

symbol nie może zawierać w sobie sprzeczności ani dysonansu, który pozbawiłby go wewnętrznej harmonii.

Otóż w Niewieście apokaliptycznej rozpoznajemy Matkę Mesjasza; rodzi ona syna, którym jest Chrystus Pan. Czyż można wobec tego faktu ograniczyć znak na niebie do symbolu duszy Najśw. Marii Panny? Czyż nie zwraca się raczej myśl nasza do całej osobowości Matki Bożej, do Jej duszy i ciała? Taka argumentacja nie jest pozbawiona słuszności. Ks. Kominek ⁶⁾ przemawiając w Ottawie na temat wiary pierwszych wieków w wniebowzięcie N. Marii Pan., zwraca uwagę na to, że cześć oddawana od początków Kościoła macierzyństwu Najśw. Marii Panny, odnosi się do „fizycznej osoby” Matki Bożej w jej aktualnej egzystencji — a nie tylko do jej egzystencji minionej albo oczekiwanej w przyszłości. Tym samym, twierdzi Kominek, cześć Macierzyństwa Matki Bożej stała się, choć pośrednio, wyznaniem wiary, że Matka Boska jest w niebie z duszą i ciałem, tak jak ongi na ziemi była Matką Boga duszą i ciałem. Bo inaczej odnosiłby się ten kult Kościoła nie do Matki Bożej, lecz do tej, która była dawniej na ziemi Matką Bożą.

Ponieważ taką myśl należy wykluczyć, staje się oczywistym, że pradawny kult Macierzyństwa Najśw. Marii Panny zawiera już w sobie wiarę w wniebowzięcie Matki Bożej z duszą i z ciałem.

Jeżeli symbol rodzącej Niewiasty każe nam słusznie myśleć o Matce Bożej wziętej do nieba z duszą i ciałem — to z drugiej strony stwierdzić musimy, że nie uprawnia nas do żadnych wniosków na temat, jak dokonało się wniebowzięcie. Jugie ⁷⁾ dopatrywał się w 14 wierszu wskazówki na wniebowzięcie: *I dano niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, aby leciała na pustynię na miejsce swoje, gdzie ją żywią przez czas i czasy i przez połowę czasu, z dala od oblicza węża.* Lecz wiersz ten odnosi się do Kościoła a nie do osoby Najśw. Marii Panny. Symbol orła wyobraża opiekę Boską nad Kościołem, która w czasach walki chroni go i zachowuje bezpiecznie.

Liczba 3^{1/2} lat wskazuje także tylko na czas walki zmagani Kościoła — i nie ma nic do czynienia z ewentualnym pobytom Najśw. Marii Panny w mieście Pella, jak chce Jugie.

⁶⁾ Revue de l'Université d'Ottawa, Vol. 19, Nr 2. 1942, Avril—Juin. Les journées d'études mariales 246—52.

⁷⁾ Op. cit.

Przylączamy się do tych „scholastici doctores” — o których mówi bulla „*Munificentissimus Deus*”: *qui in illa Muliere amicta sole... Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt.*

Niewiasta obleczona w słońce jest Królową nieba i ziemi, wziętą do nieba z duszą i ciałem.

Warszawa

Ks. SEWERYN KOWALSKI

JAK UDOSTĘPNIĆ LUDOWI UDZIAŁ W LITURGII SAKRAMENTÓW ŚWIĘTYCH ¹⁾

WSTĘP

POTRZEBA WPROWADZENIA WIERNYCH W ZROZUMIENIE LITURGII SAKR.

Zacny Ks. Smith z miłej książki Marshalla pt. „Chwała córy królewskiej”. „...otworzył swój rytuał i puścił się pędem przez Ordo Baptisti Parvulorum, ponieważ był głodny i spieszył się na lunch, którego nie mógł zjeść, dopóki nie przemieni tych dzieci w potencjalnych świętych i dziedziców królestwa niebieskiego... Accipe sal sapientiae — rzekł w pewnej chwili kapłan — dziewczynka zapiszczała, spróbowałszy soli, ale chłopiec połknął ją łapczywie, otwierając błyszczące, niebieskie oczy w łagodnym zdumieniu. Rodzice skrzypieli nowymi butami i patrzyli na księdza z bezmyślną potulnością”.

Ta dobrze podpatrzona scena przypomina mi się, kiedy — Czcigodnym Kapłanom — mam przedstawić sposoby udostępnienia wiernym udziału w sakramentach: chrztu, małżeństwa i namaszczenia. Bo i mnie stają przed oczyma szeregi naszych wiernych, którzy nie znając dostatecznie liturgii sakramentów św., „z bezmyślną potulnością” patrzą na różnorodne obrzędy sakramentalne i widzą w nich niekiedy jakieś „kościelne zaklęcia” czy też „pobożne zamawiania”. Albowiem dla wielu to wszystko, co czynimy w chwili udzielania sakramentów św., jest zbyt wielkim misterium. Oczywiście liturgia sakramentalna w swych ostatecznych głębinach pozostanie zawsze misterium dla

¹⁾ Referat wygłoszony na kursie liturgicznym dla duchowieństwa Archidiecezji Poznańskiej dnia 21. 9. 1950 r. w Arcybiskupim Seminarium Duchowym w Poznaniu.

umysłu ludzkiego, ale zdaje się, iż nasi parafianie stoją aż nazbyt daleko od tych tajemnic.

Św. Tomasz z Akwinu poucza, że „ceremonie sakramentów zawierają naukę nadprzyrodzoną. Ponieważ zaś normalny tryb nauczania postępuje od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, od zewnętrznych do duchowych, więc najlepszą metodą nauczania prawd wiecznych będzie uwidocznienie wewnętrznych skutków łaski na duszy za pomocą wymownych obrzędów, zmuszających umysł do refleksji i wprowadzających go w znaczenie naszych świętych tajemnic“. Im bardziej więc zbliży się wiernym zrozumienie liturgii sakramentalnej, tym bardziej też uprzystępną im życie nadprzyrodzone. A Ojciec św. Pius XII, rzuca takie słuszne pytania: „Jaki jest w istocie cel zabiegów duszpasterskich, jeżeli nie ten, by człowiek żył, rósł i umierał w łasce Bożej? ...czynności liturgiczne, ofiara mszy św., administracja sakramentów św. — tego wszystkiego nie wolno pojmować, jako czegoś oddzielonego od życia“. I gdyby kapłani nie dążyli do tego, by wprowadzić wiernych w to życie nadprzyrodzone, gdyby tego nie starali się czynić w sposób budujący i zachęcający, wtedy — powiada dosłownie Ojciec św. — „kapłani, którzy by swoje czynności, funkcje kapłańskie odprawiali w sposób zmechanizowany, niedbały i odstraszcający, byli by w dobie zwłaszcza obecnej „omnino inexcusabiles“.

Referat niniejszy ma właśnie przedstawić niektóre możliwości, jakie stają przed duszpasterzem, by wiernym, którzy tak często widzą zewnętrzną stronę sakramentów św., dać możliwość zrozumienia, iż właśnie przez sakramenta święte spływają na nas błogosławione owoce Chrystusowej męki.

A. SAKRAMENT CHRZTU ŚW.

I. Traktowanie sakramentu odrodzenia po macoszemu.

Dawne księgi liturgiczne rozpoczynały opis sakramentu chrztu św. tym znamiennym a pięknym tytułem: „Ad christianum faciendum“. Wiemy także, jak ongiś uroczyście i dostojnie przyjmowano do Kościoła należycie przygotowanego katechumena. Niestety dzisiaj chrzest jest chyba ze wszystkich sakramentów najbardziej po macoszemu traktowany. „Między definicją katechizmową — pisze Ks. Błotnicki — że chrzest jest pierwszym i najważniejszym sakramentem, a praktyką

udzielania chrztu w naszych kościołach, istnieje duża dysproporcja. Okoliczności miejsca, czasu i sposobu udzielania go, czynią zeń w praktyce jakiegoś kopcieszka wśród sakramentów. Udziela się go jakby „na marginesie“ naszej pracy w kościele. Nie ma tu często określonego czasu, brak mu uroczystego nastroju“. Musimy przyznać, iż za dni naszych jest chrzest udzielany w sposób tak nieznaczny i tak mało rzucający się w oczy, że większość wiernych nie zwraca nań uwagi. Zresztą poza rodzicami chrzestnymi nie ma najczęściej nikogo więcej w kościele. A jeżeli wierni licznie przybyli do świątyni na jakieś uroczyste nabożeństwo, to wtedy chrztu udziela się albo w zakrystii (wbrew przepisom), albo gdzieś na boczkach kościoła. Nic więc dziwnego, że wielu naszych wiernych sądzi, jakoby ten akt liturgiczny był tylko zwyczajną formalnością, konieczną wyłącznie do tego, ażeby w przyszłości uniknąć różnych kłopotów. Nie zdają zaś sobie sprawy, przynajmniej dostatecznie, z tego, że w chwili chrztu św. dokonuje się decydujący krok w życiu nowego człowieka, krok, jaki go przenosi z porządku grzechu do porządku łaski, odradza duchowo i włącza w mistyczne Ciało Chrystusa Pana.

II. Wprowadzenie dalsze.

Sposoby wprowadzenia wiernych w liturgię chrzcielną możemy podzielić na dalsze i bliższe czyli bezpośrednie.

- 1) Do pierwszych należeć będą przede wszystkim specjalne kazania czy też nauki. W tym względzie nasuwają się następujące tematy takich kazań: a) Co to jest chrzest św.? b) Łaski sakramentu odrodzenia duchowego. c) Liturgia chrztu św. w dawnych wiekach. d) Obecne obrzędy chrztu św. e) Obowiązki rodziców chrzestnych. f) Katolikiem jestem. W naukach tych należało by m. i. przypomnieć wiernym, iż odwlekanie terminu chrztu św. jest grzechem ciężkim, oraz zachęcić, by nie tylko rodzice chrzestni, lecz także cała rodzina przybyła do kościoła na tę ważną i doniosłą uroczystość.
- 2) W kościołach, obsługiwanych przez więcej kapłanów, można by udostępnić wiernym liturgię W. Soboty, pouczając obecnych, w chwili odpowiednich czynności celebransy, o wspianiałych w swej treści modlitwach, nawiązujących do chrztu św.
- 3) Przy okazji zapisu chrztu w Biurze Parafialnym można by wręczyć zainteresowanym małe broszurki, traktujące o istocie chrztu św.

i wyjaśniające jego obrzędy, z serdeczną zachętą do ich przestudowania.

- 4) Pewien duszpasterz propagował w swojej parafii tzw. „stolik chrzcielny“, jaki w dniu chrztu św. powinien znajdować się w domach wiernych. Na małym stoliku, przykrytym białym obrusem, położono białą sukienkę dziecka. Na sukience wyhaftowany symbol Ducha św., unoszącego się nad falami wody. Prócz tego umieszczono tam czepeczek, świecę i medalik, przeznaczony dla dziecka. Myślę, iż taki stolik, stworzył by w domach wiernych pewną atmosferę powagi i dostojności, tak bardzo potrzebną w tym uroczystym dniu.

III. Wprowadzenie bezpośrednie.

- 1) Gdy zbliża się akt chrztu św., kościelny przygotowuje wszystko co potrzebne przy chrzcielnicy i na ołtarzu. Zarówno szaty jak i naczynia liturgiczne winny być piękne i czyste. Brudna komża, pokapany woskiem ołtarz, zanieczyszczone naczynie z solą święconą, wszystko to źle oddziałuje na obecnych, którzy przecież najczęściej są z innej parafii i łatwiej dostrzegą to, co niezauważone zostanie przez własnych parafian. Na ołtarzu winny palić się dwie świece, a wśród nich niech będzie krzyż z relikwiami.
- 2) W oznaczonym czasie kapłan wychodzi z zakrystii i to nie sam, ale w towarzystwie kilku ministrantów, którzy formują pewnego rodzaju procesję. Na czele procesji postępuje ministrant z krzyżem, z którym ustawia się później za rodzicami chrzestnymi, u głowy dziecka. Za nim, ubrani w czyste komeżki, równo i wolno, idą inni ministranci, z których jedni mogą nieść rytuał i ręczniczki, drudzy oleje św. i naczynie z solą św., jeszcze inni potrzebną ilość świec.
- 3) Miłą i pożyteczną inowacją były by specjalne tablice, zawierające modlitwy przy chrzcie św. używane oraz krótkie wyjaśnienie samych obrzędów. Zainteresowani otrzymali by je w chwili wejścia do kościoła i czas pozostały do rozpoczęcia ceremonii mogli by poświęcić na zapoznanie się z liturgią chrztu św.
- 4) Ale nie mniej potrzebne było by ustne pouczenie ze strony kapłana. Zdaje się, iż najdogodniejszą ku temu okazją była by chwila, gdy kończą się ceremonie u drzwi kościelnych a pochód ma wyruszyć do chrzcielnicy. Oto wzór takiego przemówienia: „Po drodze do chrzcielnicy odmawiać będziemy Wierzę w Boga i Ojcie

nasz. Dawniej gdy chrzczono dorosłych, oni sami odmawiali te modlitwy. Poza tym odbywał się w tym miejscu specjalny egzamin ze znajomości prawd wiary. Dzisiaj chrzci się niemowlęta i dlatego rodzice chrzestni za nie odmawiają wyznanie wiary, zobowiązując się zarazem do rzetelnej troski, aby te dzieci kiedyś rzeczywiście знаły Wierzę i Ojciec nasz, oraz według praw Bożych żyły. Kapłan przy samym akcie powiada: „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha św.“, na co żaden język ludzki nie poważy się odpowiedzieć „amen“. Albowiem odpowiedzią ma być nie dźwięk słów, lecz całe życie nowego chrześcijanina. Ta biała szata jest symbolem niewinności dziecka, stającego się za chwilę dzieckiem Bożym. Tę zaś niewinność duszy zachowa ono tylko wtedy, gdy w życiu swoim będzie zawsze postępowało za światłem Jezusa Chrystusa, którego znakiem ta płonąca świeca. Wy zaś, drodzy państwo, jesteście nie tylko świadkami chrztu, ale rzeczywistymi, duchowymi rodzicami tego dziecka, boć chrzest św. według nauki Kościoła to narodziny dla nieba. Jako duszpasterz nakładam więc na was obowiązek dbania o religijne życie tego dziecka, o to by nadprzyrodzone życie wiary, nadziei i miłości w duszy tego dziecięcia nigdy nie zamarło. W tej właśnie intencji, świadomi swych poważnych obowiązków, odmawiajcie po drodze uważnie i nabożnie: Wierzę i Ojciec nasz“.

- 5) W dawnych wiekach nowoochrzczeni, gdy w niedzielę przewodnią zdejmowali swe „alby“, otrzymywali od biskupa pamiątkowe „agnuski“ czyli wyciskane z wosku krążki, pochodzące z paschału roku poprzedniego. Dzisiaj wiadomo, iż rodzice chrzestni wręczają swemu chrześniakowi pewną pamiątkę, tzw. „wiązarek“. Często spotykaną formą jego jest pewnego rodzaju koperta wytłaczana, pokryta z jednej strony materiałem, na którym znajduje się woskowa laleczka. Prócz tego w ozdobnym tym pudełeczku można jeszcze zauważyć miernej wartości wierszyk okolicznościowy. Takie bezwartościowe i tandetne podarunki należało by zwalczać. Mnie osobiście ofiarowali rodzice chrzestni coś znacznie cenniejszego, bo plik akcji jakiejś fabryki. Ale przedsiębiorstwo zbankrutowało jeszcze nim do szkoły zacząłem chodzić, a pamiątkowe akcje ostatnia wojna zmiotła kompletnie. Najmilszym podarkiem będzie zawsze coś, co odnosi się do życia religijnego, jak medaliki, różańce, ryngrafy itp. Przy okazji można by także ofiarować rodzicom chrzestnym jakiś artystyczny obrazek, gdzie winny być wypisane najważniejsze ich obowiązki w stosunku do chrześniaka. Byłby to jeszcze

- jeden moment pobudzający ich do poważniejszego traktowania przyjętych zobowiązań.
- 6) Niezwykle wzniosłą było by rzeczą, gdyby rodzice chrzestni przystąpili w samą uroczystość do komunii św. i to w intencji dziecka, oraz swojej, by godnie wypełnili swe zadania. Ks. Błotnicki radzi nawet, ażeby w wypadku, gdy w kościele będzie więcej chrztów w jednym dniu, odprawić rano mszę św. w intencji nowonarodzonych, połączyć z odpowiednią przemową, a potem takie snuje wspomnienia: „Czytałem swego czasu opis chrztu w jakiejś parafii austriackiej. O ile on się różni od chrztów naszych! Rodzina dziecka dnia poprzedniego ustroiła chrzcielnicę, a nawet sąsiedni ołtarz i drogę od wielkich drzwi do chrzcielnicy w zieleń i kwiaty. O oznaczonej godzinie przyniesiono dziecko w otoczeniu rodziny, sąsiadów i przyjaciół. Chórem odmawiano Wierzę w Boga i Ojce nasz. Po chrzcie — w czasie mszy św. — cała rodzina dziecka była u komunii św. I jeszcze jeden ciekawy szczegół: świeca, którą wręczono przy chrzcie rodzicom chrzestnym w zastępstwie dziecka, zabrana do domu, będzie drogocennym towarzyszem nowego chrześcijanina. Trzymać ją będzie płonąca przy pierwszej komunii św., zapala ją przy ślubie, a kiedyś podadzą ją do ręki umierającemu chrześcijaninowi na znak, że wiary dochował i w łasce, otrzymanej po raz pierwszy na chrzcie św., schodzi z tego świata“.
- 7) Wspomniałem, iż byłoby rzeczą bardzo wskazaną zachęcać całą rodzinę dziecka, do wzięcia udziału w obrzędach chrztu św. w kościele. Przy tej okazji, zaraz po chrzcie św. można by przeprowadzić tzw. „wywód“. W mojej parafii wręcza się młodym matkom specjalne tablice z wypisanymi modlitwami liturgicznymi, a po skończonej ceremonii każda matka otrzymuje obrazek Matki Boskiej z Dzieciątkiem Jezus i z napisem na odwrocie: „Z błogosławieństwem duszpasterskim dla matki i dziecka“. Drobne te szczegóły podnoszą w oczach niewiast sam akt tzw. „wyvodu“ i dają im możliwość właściwego w nim uczestniczenia.

IV. R o c z n i c a c h r z t u ś w .

Pierwsi chrześcijanie uroczystość odnawiali przymierze chrztu św. Działo się to corocznie w pewien oznaczony dzień. Św. Grzegorz z Nazjanzu nazywa go „jaśniejącym dniem światła“. Celem jego było umocnienie słabnących w wierze, oraz pełniejsze powiązanie

chrztu z życiem codziennym. W późniejszych czasach sporadycznie spotykamy podobne zwyczaje, jak np. w wiekach średnich w Europie pld. (Pascha annotinum), lub w XVI w. w diecezji mediolańskiej (prywatne odnowienie przyrzeczeń chrzestnych zaprowadzone przez św. Karola Boromeusza). W XVII w. we Francji zaczęto łączyć publiczne odnowienie przyrzeczeń chrztu św. z uroczystością I-ej komunii św. Początek temu zwyczajowi dali O. O. Jezuici w swoich kolegiach.

Obchodzenie rocznicy chrztu św. byłoby wielkim pożytkiem duchowym dla każdego chrześcijanina i dawało by mu bogatą treść dla rozważań i osobistych przeżyć. Wtedy dzień imienia byłby dniem zewnętrznej radości, a obchód rocznicy chrztu św. prawdziwym świętem duchowym. — Gdy młodzież rzymska w 73 rocznicę chrztu Ojca św. Piusa XI złożyła mu hołd, wtedy papież powiedział im wzruszony: „Jakże piękny wybrałyście dzień, moje drogie dzieci, aby odwiedzić swego starego ojca!... Dzień chrztu Naszego to największy dzień Naszego życia, podobnie jak dla was dzień waszego chrztu pozostanie największym dniem waszego życia...“.

Z życia św. Ludwika, króla francuskiego, przekazała nam historia następujące piękne i wzniosłe słowa: „Kąplica zamkowa, w której przyjąłem chrzest, więcej dla mnie znaczy niż katedra w Reims, gdzie odbyła się moja koronacja; przez chrzest stałem się dziećciem Bożym, a to godność wyższa od godności królewskiej“. Oby nasze starania odnośnie zbliżenia naszych wiernych do liturgii sakramentu chrztu św., spowodowały w ich sercach podobne przekonania.

B) SAKRAMENT MAŁŻENSTWA.

I. „Sancta enim res est matrimonium“.

„Sancta enim res est matrimonium, sancteque tractandum“ — poucza Rytuał Rzymski (tit. 7. c. 1. n. 18). Albowiem dwoje ludzi, w obliczu Boga i Kościoła, mają zadzierzgnąć na całe życie, na dołę i niedołę, nierozzerwalny węzeł, ustanowiony w Raju przez samego Stwórcę, a podniesiony przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. A zawierając ten dozgonny związek, powinni pamiętać, iż „przed grzechem małżeństwo przedobrażało związek Bogą z duszą — teraz zaś, prócz tego, symbolizuje ono związek Chrystusa z Kościołem oraz dwóch natur w jednej Chrystusa osobie“.

II. Wprowadzenie dalsze.

- 1) Pierwszym sposobem wprowadzenia wiernych w liturgię sakramentu małżeństwa pozostaną zawsze kazania lub też nauki stanowe. Nasuwają się tutaj następujące tematy takich nauk: a) Co to jest małżeństwo? b) Małżeństwo chrześcijańskie. c) Łaski sakramentu małżeństwa. d) Obowiązki małżonków. e) Przeszkody małżeńskie. f) Obrzędy sakramentu małżeństwa.
- 2) W chwili gdy młodzi przynoszą na zapowiedzi, odbywała by się znana nam, podstawowa nauka przedślubna. Przy tej okazji duszpasterz mógł by wręczyć młodym książeczkę, traktującą o małżeństwie i jego obrzędach. Narzeczeni mieli by obowiązek dokładnego zapoznania się z treścią tej książeczki, z czego później zdawali by relację.
- 3) W naszych czasach właściwie stosunkowo rzadko odbywają się śluby w łączności ze mszą św. A szkoda! Dlaczego? Bo a) na ołtarzu najpełniej się urzeczywistnia dokonana na krzyżu tajemnica związku Chrystusa z Kościołem, związku, jakiego małżeństwo jest figurą (Dom Lefebvre O. S. B.). Potem b) pamiętać trzeba, że Kościół ma w swojej liturgii osobną mszę św. (pro sponso et sponsa) ze specjalnymi, bardzo uroczystymi modlitwami i benedykcjami dla nowożeńców (jest to tzw. ślub rzymski).
O. Donceur T. J. („Retours en chrétienté“ — Paris 1933) przekazuje piękne wydarzenie, jakiego sam był świadkiem: Dwoje młodych ludzi zawierało tzw. ślub rzymski“. Panna młoda sama sporządziła hostię (jako symbol roli małżonki przy domowym ognisku), a podczas mszy św., na offertorium podała ją mężowi. Ten zaś ofiarował ją z kolei celebransowi do konsekrowania. I tę właśnie hostię, przełamaną na dwoje, podał kapłan owym młodym małżonkom przy komunii św.
- 4) Gdy narzeczeni zjawiają się po raz drugi w Biurze Parafialnym, duszpasterz nie tylko stwierdza, czy rzeczywiście zapoznali się z treścią wręczonej im swego czasu broszurki o sakramencie małżeństwa, lecz także szczegółowo objaśnia im obrzędy i modlitwy sakramentalne. Takie pouczenie da nupturientom pełniejsze zrozumienie tego, co przy ołtarzu będzie się działo i wprowadzi tak bardzo pożądany ład i spokój przy samych ceremoniach. Zakłada się oczywiście, iż także ministranci są należycie pouczeni.

III. Wprowadzenie bezpośrednie.

Pamiętając o konieczności wyrugowania z kościoła pewnych rzeczy nieodpowiednich, jak np. ustawicznego fotografowania, wątpliwej wartości produkcji wokalnych, składania jeszcze w świątyni życzeń itp., starać się możemy o wprowadzenie pewnych momentów, jakie w znacznym stopniu podniosą ceremonie ślubne.

- 1) Gdy narzeczeni wchodzą do kościoła, panuje albo grobowa cisza, albo też słychać kroki i biegi różnego rodzaju gapiów. Nie wiem czy to było by zgodne z zasadami liturgii, ale w każdym razie odegranie przez organistę jakiejś fugi czy innego utworu w chwili wkraczania narzeczonych do kościoła, podniosło by powagę nastroju.
- 2) Uważam za rzecz słuszną i piękną zarazem, gdy celebrans zwróci uwagę obecnych na wielkość i doniosłość dokonywanego się aktu i poleci wszystkim powstać na czas składania przysięgi małżeńskiej. Dobrze też będzie, gdy zachęci się wiernych do modlitw w intencji nowożeńców. Z tego samego też powodu można by wprowadzić zwyczaj wspólnego śpiewu wiernych w chwili odchodzenia młodych od ołtarza. Nadają się ku temu dwie pieśni, a mianowicie: „Pod Twą obronę Ojczyzna na niebie“ oraz „Pobłogosław Jezus drogi“. W czasie śpiewu niech by nowożeńcy pozostali jeszcze pewien czas na klęcznikach i pomodlili się żarliwie.

Z czasów mego pobytu w Krakowie, podczas okupacji, przypominam sobie, iż pewien kapłan, bezpośrednio po ceremoniach ślubnych, jeszcze przy ołtarzu, składał nowożeńcom swoje duszpasterskie życzenia. Wprawdzie młodzi mile to przyjmowali, ale pamiętając o zakazie składania życzeń przez innych (pomijając już inne powody), sami tego czynić nie powinniśmy. Osobiście uważam, iż znacznie piękniejszym i pożyteczniejszym wyrazem naszych życzeń dla nowożeńców mogła by się stać artystycznie wykonana kartka z wypisaną modlitwą stanową dla małżonków chrześcijańskich. Ewentualnie można by na takiej kartce zamieścić swoje osobiste życzenia, przepojone duchem kapłańskim i pragnieniem zyskania dla nowej rodziny obfitych łask niebieskich. Ofiarując młodym taką modlitwę, mogliśmy ich zachęcić do codziennego jej odmawiania.

IV. Rocznica zawarcia ślubu.

Obchodzenie rocznicy ślubu jest rzeczą godną pochwały. Podczas mszy św., odprawianej w intencji małżonków, niech przystąpią do komunii św., rozważą swoje obowiązki i otrzymane dobrodziejstwa Boże.

C) SAKRAMENT NAMASZCZENIA.

I. Przedśmiertna godzina.

„Człowiek odrodzony na chrzcie, umocniony przez bierzmowanie, karmiony eucharystią, oczyszczony przez pokutę, dochodzi według normalnego procesu rozwoju do tego okresu, iż droga jego pielgrzymstwa się kończy, prace codzienne i dzieła z rąk się wymykają, ustaje borykanie się ze zwykłymi trudnościami, a nadchodzi decydująca godzina, która ma rozstrzygnąć czy dany członek Chrystusa ma należeć do Niego na zawsze. Tą poważną chwilą w życiu człowieka, w której musi podjąć ostatni bój, jest godzina przedśmiertna“ (O. Otto k. b.). W tej ważnej godzinie nasza odporność przeciw złemu zostaje nadwyrężona, a ta słabość duchowa jest obok choroby ciała, pozostałością grzechów pierwotnego i osobistych. Groźna to słabość, gdyż szatan pragnie z niej wyciągnąć korzyści dla siebie. Ale na tę rozstrzygającą godzinę ustanowił Chrystus Pan osobny sakrament, sakrament namaszczenia olejem św.

II. Wprowadzenie dalsze.

- 1) Podobnie jak przy innych sakramentach, tak też i tutaj najważniejszym sposobem zbliżenia wiernych do liturgii sakramentu namaszczenia pozostaną zawsze specjalne kazania i nauki stanowe. Narzucają się tutaj następujące tematy: a) Co to jest sakrament namaszczenia olejem św. b) Błogosławione skutki tego sakramentu dla duszy i ciała chorego. c) Obrzędy sakramentu namaszczenia d) Piękno modlitw sakramentu namaszczenia olejem św.

Pouczać wiernych o tym sakramencie, miejmy na uwadze względy roztropności i opuszczajmy słowo: „Ostatnie“. Słyszymy także często następujące wyrażenie: „umarł, opatrzony olejami św.“. Ponieważ tylko jeden olej św. jest w tym sakramencie używany, dlatego też wypada prostować to błędne wyrażenie. A wreszcie po-

uczając wiernych o ścisłym obowiązku rychłego wezwania kapłana do chorego, możemy im przypomnieć, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był bardzo chwalebny zwyczaj, mianowicie chorzy, w miarę możliwości, przybywali do kościoła i tutaj klęcząc lub siedząc przyjmowali sakrament namaszczenia. Przyjmowali go więc zawczasu, jak to dzisiaj jeszcze czyni lud wiejski. Jest to prawdziwie chrześcijańska postawa wobec zbliżającej się śmierci.

- 2) Dalszą pomocą przy wprowadzeniu wiernych w liturgię tego sakramentu mogły by się stać książeczki, traktujące o istocie sakramentu namaszczenia i podające jego obrzędy. Wobec ich braków nasuwa się potrzeba przygotowania we własnym zakresie pewnego rodzaju tablic, zawierających najważniejsze modlitwy sakramentu namaszczenia, pouczenia o obrzędach jego oraz o sposobie zachowania się domowników. Wykonane na tekturze i ochronione celofanem przez długi czas mogły by spełniać swe zadanie. Idąc do chorego, kapłan zabierał by je ze sobą i w chwili wejścia do domu chorego wręczał by je obecnym.
- 3) Często się zdarza iż nasi wierni nie wiedzą co przygotować na przyjęcie kapłana, przychodzącego do chorego. Zauważamy często, że albo stolik wcale nie jest przygotowany, albo tak „zawalony“ różnymi obrazkami i figurkami, iż absolutnie nie ma miejsca, by złożyć na nim Najśw. Sakrament. Ponieważ jednorazowe pouczenie nie zawsze wystarczy, dlatego za szczęśliwy należy uważać pomysł pewnego duszpasterza, który na tablicy ogłoszeń umieścił dobrze wykonany rysunek, przedstawiający jasno to wszystko, co w takim wypadku domownicy winni przygotować.

III. Wprowadzenie bezpośrednie.

- 1) Idąc do chorego, zabieramy zwykle jednego ministranta, niekiedy nawet nie przybranego w swój strój ministrancki. Uważam, iż — znowu w miarę możliwości — było by rzeczą wskazaną chodzenie do chorego jak najbardziej uroczyście, a więc w asyście kilku ministrantów. W pewnym miasteczku tak zwykł czynić tamtejszy proboszcz i domagał się jeszcze i tego, by każdy z ministrantów niósł w ręku świecę płonąca. Takie postępowanie podniosłoby w wybitny sposób sakrament namaszczenia w oczach parafian.
- 2) Wierni powinni pamiętać o tym, by wyjść naprzeciw kapłana z płonąca świecą, przyklęknąć na widok Najśw. Sakramentu, a następnie

prowadzić do pokoju chorego. W niektórych stronach panuje piękny zwyczaj podejmowania w tej chwili pieśni eucharystycznych i to aż do komunii św. chorego włącznie. Zwyczaj ten należy uważać za bardzo praktyczny, gdyż z jednej strony podnosi ogólny nastrój, a z drugiej ułatwia głośne spowiadanie chorego, bez niebezpieczeństwa *laesionis sigilli*. Kapłan przychodzi z P. Jezusem i dlatego zachęcać należy wiernych, by pamiętali nie tylko o czystości samego pokoju, w jakim znajduje się chory, lecz także oczyścili drogę doń wiodącą.

Asperges me — modli się kapłan, kropiąc wodą święconą chorego i jego pokój. Słowa te mają przypomnieć, że chrzest, którego wody obmyły chorego na wstępie jego doczesnego życia, rodzą go dla nieba. To zaś pokropienie ma go oczyścić na wyjście z doczesnego, a wejście do wiekuistego żywota.

- 3) Po spowiedzi św. i wiatyku, kapłan ma przystąpić do namaszczenia chorego. Uważam, iż teraz był by stosowny czas, ażeby zarówno chorego, jak i jego otoczenie krótko pouczyć o istocie i skutkach tego sakramentu, o odpuszczeniu zupełnym, udzielanym w godzinę śmierci i jego warunkach, oraz zachęcić wszystkich do gorliwej modlitwy. Ta zachęta do modlitwy zawarta jest w znanych słowach św. Jakuba: „Choruje kto między wami? niech wwiedzie kapłany kościelne, a niech się modlą nad nim, pomazując go olejem w imię Pańskie“. Otóż w formule tego sakramentu zastanawia nas tryb błagalny, podczas gdy w innych sakramentach zazwyczaj używana jest formuła w trybie oznajmującym: np. „ja ciebie chrzczę“, lub „ja ciebie rozgrzeszam“. Oczywiście nie znaczy to, by prócz znaku sakramentalnego brakowało jeszcze czegoś istotnego do otrzymania niechybnej łaski. Nie. Formuła, jaką tutaj ustalili Kościół, daje nam jasno poznać, iż prócz łaski, sakrament ten sprawuje jeszcze inne skutki, zależne od usposobienia chorego i od modlitw obecnych. Niechaj więc wszyscy obecni nie tylko patrzą i płaczą, ale niech się modlą żarliwie. Mając na uwadze trudności chorego w skupieniu się, taka głośna modlitwa nie jest dlań bez większego pożytku.
- 4) Pociuszając chorego i przyrzekając mu swe modlitwy w *memento* mszy św., kapłan nie omieszka zaznaczyć, iż sakrament namaszczenia jest nie tylko sakramentem duchowego pocieszenia, lecz także często — o ile taka wola Boża — przywraca zdrowie ciała. Przy-

pomnieć też może choremu, iż kapłan przed chwilą modlił się: „by Bóg służyć swego udarował zdrowiem, a uleczonego ze wszelkiej niemocy, podniósł prawicą swoją, utwierdził mocą, strzegł potęgą, a zaspokoiwszy wszystkie jego pragnienia, wrócił go Kościołowi swemu świętemu“.

- 5) Po dokonanych obrzędach kapłan daje watę, jakiej używał, do spalania i myje ręce. Drobną a ważną rzeczą, o jakiej nasi wierni powinni pamiętać. Myślę, iż przed pożegnaniem mógłby kapłan wręczyć choremu jakiś stosowny obrazek z odpowiednią dla chorego modlitwą.

IV. Piękno sakramentu namaszczenia.

U kresu ziemskiego pielgrzymowania czeka nas ostatni przedśmiertny bój, „agonia“ po grecku, po polsku „walka“ życia ze śmiercią. I właśnie na tę godzinę konania, na tę ostatnią godzinę naszego ziemskiego życia, jaką wspominamy przy końcu każdego „Zdrowaś Maryjo“, ustanowił Kościół św. bogaty zespół wspaniałych modlitw liturgicznych. Piękno tych modlitw przybliżmy naszym wiernym, a z pewnością będą nimi oczarowani,

ZAKOŃCZENIE.

I jeszcze jedno na zakończenie. Pewien inteligent, po przeczytaniu książki Marshalla pt. „Chwała córki królewskiej“ powiedział pełen szczerzego zdumienia: „Zupełnie się nie spodziewałem, iż Kościół tak wspaniałych modlitw używa przy obrzędach sakramentalnych“. Wydaje mi się, iż to niemniej ważny tytuł, by wszystkim naszym drogim wiernym otworzyć oczy na piękno i wzniosłość liturgii sakramentalnej.

Puszczykowo

Ks. Kazimierz Pielatowski

WIADOMOŚCI I UWAGI

ŚP. KS. DR PAWEŁ SZCZYGIEŁ M. S. C.

Krótkim wspomnieniem zamierzamy uczcić pamięć zasłużonego biblisty i współpracownika naszych czasopism teologicznych.

O. **Paweł Szczygieł** urodził się 7 stycznia 1881 r. w Śmiczu (pow. prudnicki, Śląsk Opolski). Po ukończeniu szkoły powszechnej wstąpił do Zgro-

madzenia Najśw. Serca Jezusowego (założ. w Issoudun we Francji w r. 1854). Rozpoczęte studia gimnazjalne w Antwerpii (Belgia) ukończył w nowozałożonym Domu Misyjnym w Hilstrup w pobliżu Monasteru (Westfalia). Śluby św. złożył w Salzburg-Liefering, a potem udał się na wyższe studia teologiczne do Rzymu, gdzie 25 lipca 1904 r. przyjął święcenia kapłańskie. Tam też specjalizował się w Piśmie św. i językach semickich i uzyskał stopień doktora Teologii. Od r. 1907 aż do r. 1930 był profesorem Pisma św. w zakonnym zakładzie teologicznym w Oeventrop (nad rzeką Rurą).

Przez ostatnie 20 lat swego życia chorował na ciężkie zapalenie nerwów twarzowych, co mu uniemożliwiło dalszą pracę profesorską. W r. 1939 wrócił do swoich do Śmicza i tu zastała go ostatnia wojna. Z powodu coraz to gorszego stanu zdrowia odsunął się całkowicie od pracy duszpasterskiej w zaciszne domowe, oddając się wyłącznie życiu kontemplacyjnemu. Zmarł 25 maja 1950 r. Zwłoki jego spoczęły na cmentarzu w Śmiczu w cieniu kościoła, w którym przyjął chrzest św., pierwszą komunię św. i odprawił swoje Prymicje.

Najpoważniejszą pracą naukową śp. O. Szczygła jest jego obszerny „Komentarz do księgi Joba” (stron 258), wydany w Bonn w r. 1931. O wartości dzieła świadczą liczne pochlebne recenzje (np. ks. Karola Fruhstorfera w Linzer Quartalschrift 87 [1954], 687). O. Szczygł przedstawił jasno problem cierpienia, zawarty w ks. Joba; sądzi, że prawdziwe jest zdanie tradycyjne o historyczności księgi: Job był Arabem i żył w czasie Patriarchów, ziemia Hus leży na południowym wschodzie Morza Martwego. O. Szczygł przypisuje całą księgę jednemu autorowi. Charakter języka i opracowanie problemu cierpienia wskazują, że ks. Joba została napisana w czasach zbliżającej się niewoli. Zmianę prozy rytmicznej i poezji wyjaśnia tym, że hagiograf najprzód utworzył dzieło rytmiczno-prozaiczne a później ułożył je przeważnie w wierszach. Broni silnie autentyczności mocno zaczepianych mów Eliu i rozdziału XXVIII o Mądrości, który jednak jego zdaniem dziś nie jest na właściwym miejscu; należy go umieścić po 42, 6 bezpośrednio przed Epilogiem. Na szczególne podkreślenie zasługują słowa O. Szczygła (str. 5): „Nawet po Objawieniu, dokonany przez krzyż Chrystusa, ks. Joba jest jeszcze powołana do udzielania pociechy i ufności. Natura ludzka ciągle jeszcze skłonna jest spostrzegać w doczesnych nawiedzeniach gniew Boga i wpływ grzechu i potykać się o szczęście cudze. Przykre walki i ciężkie mocowania się z wiarą i o wiarę napelniają niejedną duszę, która z wytechnieniem patrzy, jak szeroko wątpliwości i bunt przeciwko Bogu potrafiły rozrywać wnętrze Joba, nie niszcząc jednakże w rzeczywistości świętości wiary duszy jego i nie powodując rzeczywistego odsuwania się jej i odstąpienia od Boga”.

Poza tym dziełem napisał O. Szczygiel kilkanaście mniejszych prac w języku niemieckim, np.:

„Zur polnischen Katechetik“ w *Theologie und Glaube* 3 (1911), 46n.

„Zum Aufbau der Rede Joh. 6, 25f. Ein Beitrag zum sprachlichen Rhythmus bei Johannes“ w *Pastor Bonus* 24 (1911/12), 257—267.

„Die Parusierede Matth. 24 gemäss ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt“ w *Theologie u. Glaube* 3 (1911), 265—273

„Joh. 1, 1—18“ w *Zeitschrift für kath. Theologie* 36 (1912), 191—196.

„Der Parallelismus stropharum. Ein Beitrag zur hebr. Strophik“ w *Biblische Zeitschrift* 11 (1913), 10—17, 129—142

„Polonica“ w *Theologie und Glaube* 5 (1915), 220—225.

„Psalm 68 (Vulg. 67)“ w *Theologisch-praktische Quartalschrift* 75 (1920), 61—72, 201—212.

„Die Bergpredigt (Mt. 5—7) nach ihrer strophischen Struktur“ w *Pastor Bonus* 34 (1921/22), 449—460, 508—517.

„Zum Aufbau und Gedankengang des Hohen Liedes“ w *Theologie und Glaube* 14 (1922), 35—47.

„Von den Perioden der Wochenprophetie (Dan. 9, 24—27) und den anderen Zahlen bei Daniel“ w *Theol. u. Gl.* 15 (1925), 268—285.

„Zur Parusierede Mt. 24“ w *Theologie u. Gl.* 17 (1925), 379—390.

Wypada tu zaznaczyć, że O. Szczygiel całe życie działał na zachodzie w Westfalii, więc nie dziwnego, że pisał swoje prace przeważnie w języku niemieckim. Trzeba atoli ze szczególnym uznaniem podkreślić, że znał on język polski w mowie i piśmie, pomimo iż nigdy nie uczęszczał do szkoły polskiej, a znajomość języka polskiego wyniósł tylko z domu rodzinnego. Był również uświadomionym ślązakiem-Polakiem, chciał dokonać życia swego na oswobodzonym polskim śląsku Opolskim i dlatego nie wrócił już do Westfalii.

Dlatego, że czuł się Polakiem, chętnie współpracował z pismami polskimi i ogłosił szereg cennych artykułów:

„Rytmika w poezji biblijnej“ w *Ateneum Kapłańskim* 2 (1910), 542—556.

„Z przedhistorycznej epoki kamienia“ w *Miesięczniku Kościelnym* 4 (1910), 178—190.

„Bogactwo i ubóstwo. Uwagi do Mat. 6, 19—34“ w *Ateneum Kapł.* 6 (1911), 210—218.

„Zburzenie Jerozolimy a koniec świata w świetle układu rytmicznego“ w *Miesięczniku Kościelnym* 5 (1911), 94—103, 274—282; odbitka ukazała się w Poznaniu 1911 — recenzję napisał ks. dr J. Kruszyński w *Aten. Kapł.* 6 (1911), 190, 191).

„Nie zabijaj. Uwagi do Mat. 5, 21. 22“ w *Unitas* 7 (1912), 186—192.

„Zarys strofiki hebrajskiej“ w *Aten. Kapł.* 8 (1912), 289—311 i 9 (1913), 213—232.

„Pieśń Debory (Sędz. r. V)“ w *Miesięczniku Kościelnym* 6 (1913), 161—182.

„Daniel i Judyta w księdze Syracha“ w *Przeglądzie Biblijnym* (1937), 117—147.

Requiescat in pace!

Katowice

X. SYLWESTER BAKSIK

REFLEKSJE O ZIEMI ŚWIĘTEJ¹⁾.

Ziemia święta oczarowała mię pod każdym względem i zachwycała. Horyzont przesycony soczystym błękitem i słodycz klimatu potęgowały urok górzystych partyj pustynnych, gajów eukaliptusowych i ciemnozielonych sadów pomarańczowych. Mimozy, kaktusy i drzewa pieprzowe kwitły przy drogach. Leez nade wszystko przenikała mię do żywego wszędzie tutaj obecna prawda ewangeliczna. I na miejscach świętych koło Jerozolimy i Betleemu i szczególnie w Galilei w okolicach jeziora Genezaret odczuwałem ciągle żywą jakoby przytomność Jezusa Chrystusa i wsłuchiwałem się w niezamłkłe odgłosy kazania na górze ośmiu błogosławieństw. Jakże znowu wzruszony byłem w drodze od morza Martwego przez Jerycho ku Jerozolimie, gdy zatrzymałem się przy gospodzie Miłosiernego Samarytanina i przypomniałem sobie nadludzko mądrą przypowieść o tym, kto jest naszym bliźnim. Przeżyłem też niebo na ziemi, gdy doznałem łaski przystąpienia do Stołu Pańskiego w Wierczerniku, na Kalwarii, u grobu Chrystusa, w Betleem, kościele zaśnięcia N. Panny i na Karmelu.

Zwiedziłem Ziemię Świętą wzdłuż i wszerz, stałem nad brzegami Jordanu, przestąpiłem Cedron, śpiewałem kolędy polskie w Betleemie i polskie pieśni wielkopostne na Drodze Krzyżowej, piliem wodę z jedynej studni w Nazarecie, kąpałem się w morzu Martwym i jeziorze Genezaret, klęczałem na górze Oliwnej i ucałowałem ślady stopy na górze Wniebowstąpienia. Byłem nawet w Tel Awiw, ażeby zobaczyć brzydkie nowoczesne miasto. Jakże bardzo żałowałem, że wskutek strajku Arabów nie mogłem się dostać na górę Przemienienia Pańskiego. Doznałem tego szczęścia dopiero w dwa lata później.

¹⁾ Por. Janik Michał, *O wolność i władztwo ducha*, Kraków 1939, 278—280 i 280—284.

Widziałem w różnych latach życia wiele piękności i osobliwości w Europie i Ameryce. Teraz danym mi było ujrzeć tę krawędź nadśródziemnomorskiej Azji, na której mieści się tak słusznie zwana przez Hebrajczyków Ziemia Obiecana. Nazywamy ją dzisiaj Ziemią Świętą. Rzetelność dzisiejszej nazwy odczułem do głębi. Czyż jest bowiem miejsce na ziemi, które by bardziej na to zasługiwało? Czyż jest wśród ludzi całego globu świętsze imię nad Imię Jezusa Chrystusa? Wspomnienie tej ziemi już mnie nigdy nie opuści, a w niej pamięć Jeruzalemu. Kto był tam i przeżył, co ja przeżyłem, ten dopiero rozumiał, że nie ma słodszej obietnicy nad tę, jaką uczynił święty Jan, ukochany uczeń Jezusa, gdy wyprodukował nadejście Nowego Jeruzalemu.

Na pożegnanie Palestyny zwiedziliśmy jeszcze grootę proroka Eliasza w kościele Matki Boskiej Szkaplerznej na belwederze Karmelu. W myślach i oczach unosiłem ślady nauczycielskich wędrówek Jezusa Chrystusa, a wszystkie na tle przedziwnie pięknych krajobrazów Ziemi Obiecanej. Gdzieś daleko, na krawędziach pamięci, pozostały dodatkowe wspomnienia. Jedno z nich — to wspaniały meczet Omara na zwaliskach zburzonej przez Rzymian świątyni Salomona i Heroda, a na jednym z brzegów rozległych fortyfikacyj wyniosła ściana Muru Płaczu, ocalała resztką dawnej świetności.

Już podczas pobytu w Ziemi Świętej głos wewnętrzny skłaniał mię do zwiedzenia Egiptu. Wszakże oba te kraje odegrały najdonioślejszą rolę w dziejach ludzkości europejskiej. Ex Oriente Lux! Stąd wyszło światło, w którego blasku żyjemy. Czy jednak godziło się zamącać przeżycia palestyńskie nowym natłokiem doznań duchowych — tak szybko i tak naraz? Czy nie należało raczej skupić się jeszcze na pewien czas, ażeby przygotować się wewnętrznie do tak ważnej podróży? Dobrze się też stało, że nawet okoliczności zewnętrzne wstrzymały mię od bezpośredniego wykonania zamiaru. Przez cały rok czekałem na nową sposobność. Na wiosnę r. 1937 danym mi było zawinąć okrętem „Polonia“ do Port Said, stąd zaś wybrać się na zwiedzenie Egiptu.

Wycieczka była zaledwie kilkodniowa, mimo to dużo widziałem i niemało zdobyłem materiału do snucia nałogowych moich refleksyj na temat najistotniejszych zagadnień życia duchowego. Refleksje takie mogą się nasuwać wszędzie, ale dla Polaka Egipt celuje pod tym względem. Wszak tutaj stała kolebka Mojżesza, tutaj schroniła się Przenajświętsza Rodzina z niemowlęcym Jezusem przed prześladowaniem Heroda, tutaj przypomniła mi się żywo legendą Napoleońska, wreszcie tutaj Juliusz Słowacki dumiał pod Piramidami i w obliczu Sfinksa.

Widok piramidy Cheopsa oszołomił mię. Jeżeli wiedziało się z historii, że liczy ona już sobie około 5770 lat, a zbudowana jest z 2,500.000 kostek gra-

nitowych każda okrągło po $1\frac{1}{4}$ m³ objętości, osadzonych bez użycia wapna czy cementu, że krawędź kwadratowej podstawy wynosi 235 m długości, a wysokość piramidy 145 m tj. nieco więcej niż wieża tumu sztrasburskiego, było się nad czym zadumać. Dwieście trzydzieści jeden pokoleń ludzkich zapadło od tego czasu w proch, a piramida Cheopsa zdaje się urągać czasowi i ludzkim zachciankom. Jakże wysoka była już wtedy technika, jeżeli i dzisiaj musi zdumiewać! Jak głęboka była już wtedy kultura ludzka, gdy myśl budowniczego zdobyła się na taki monument!

Z pod piramid udałem się ku potężnej postaci boga słońca Hormachu, zwanego popularnie Sfinksem. Wykuty w jednolitej skale, przedstawia lwa z głową ludzką. Długość ciała wynosi 47.35 m, wysokość w miejscu, gdzie głowa, 21.70 m. Niektórzy sądzą, że rzeźba była wykuta już wtedy, gdy Cheops nakazał budować swoją piramidę, inni podają czas późniejszy. Zасыpywany ciągle piaskami pustyni, w chwili, gdy go odwiedził, był przeważnie odkopany. Najbardziej zajęło mnie zwrócone ku wschodowi oblicze boga. Zniekształcone przez czas i bardziej przez świętokradczą rękę fanatyków mahometańskich robi jeszcze nadzwyczajne wrażenie. W oczy Sfinksa wpatrywałem się dobre pół godziny. Z każdej strony patrzyły na mnie, a wyraz spojżenia był nieopisany. Co kazał im mówić genialny ich rzeźbiarz?

Gdy nad tym rozmyślałem, przyszedł mi na pamięć tajemniczy napis grecki, jaki miał się znajdować w świątyni Sais przed zasłoną Izydy: egô eimi pân to gegonos kai on kai esomenon kai ton emon peplon oudeis pô thnêtos apekalypsen.

Był zuchwały młodzieniec, który chciał posąg odsłonić, lecz ledwie ręką dotknął zasłony, padł trupem na miejscu. Czyżby nagle ujrzał Prawdę która była za zasłoną? Odwieczna zagadka. Nie takimże darem nagrodziła Demeter jednego z dwóch synów króla Eleusis, gdy w podziękowaniu za gościnność, i spełniając życzenie, ażeby syn otrzymał nieśmiertelność, ofiarowała mu śmierć? Czyżby i temu synowi objawiona została w ten sposób okryta zasłoną Tajemnica?

Następny dzień poświęciłem na obejrzenie nieznanego światu do niedawna znalezisk w komorach grobowych Tutankhamena. Zobaczyłem tam nacznie, że od tego to faraona poszła myśl kulturalna na Palestynę, Mykeny i Helladę. Może posłannikiem jej był ów wielki „kacurz” Tutankhamen, starszy od Mojżesza i Sokratesa, co to pierwszy w Egipcie miał głosić naukę o Bogu Jedynym, Którym jest Duch? Mojżesz znał już etyczne konsekwencje tej nauki, choć symbolikę jej zbyt jeszcze cieleśnie sobie przedstawił. Później marzyło się o tym Sokratesowi, lecz pamiętając na delfickie gnôthi seauton (poznaj siebie samego) doszedł tylko do tego, że uznał daimônion

(sumienie) we własnym wnętrzu w nakazie etycznego postępowania: adikein tina esti kakourgein (skrzywdzić kogokolwiek jest to uczynić źle). Zapędzony rozumowaniem w nieprzebite gąszcze, ten, którego wyrocznia delficka nazwała najmędrszym z ludzi, powiedział ze smętkiem: „Wiem, że nic nie wiem“. Dlatego, chociaż przeczuwał nieśmiertelność ducha i umarł jak święty za swoją prawdę, zatrzymał się przecież przed zasłoną Izydy. Chociaż przyjął dobrowolnie męczeński kielich cykuty, niepewny Prawdy ofiarował przed śmiercią koguta Eskulapowi, jak nakazywał stary obyczaj helleński.

Rozmyślając nad tym wszystkim w Egipcie, wydało mi się, że okiem ducha ujrzałem jasną drogę, po której Opatrzność prowadziła zbłąkanych potomków Adama ku pełnemu poznaniu Prawdy. Już w Ziemi Świętej, stąpając śladami, upamiętnionymi nauką Ewangelii, uwierzyłem mocno, że Jezus Chrystus prawdziwie powiedział o sobie: „Jam jest Droga, Prawda i Żywot“. Teraz, po całorocznych rozmyślaniach, wydało mi się, że dotknąłem się Prawdy, ujrzałem Ją jako absolutną rzeczywistość i zawołałem w duchu z niewiernym Tomaszem: „Pan mój i Bóg mój!“ A istotą Prawdy było ujrzanie dotykalne, że Jezus Chrystus ofiarował się dobrowolnie na śmierć ciała dla zbawienia świata i dlatego mocą własną powstał z martwych i zasiadł na prawicy Ojca, ażeby stamtąd pojawić się w blasku i majestacie na sąd żywych i umarłych.

NOWE KSIĄŻKI

URBAŃCZYK STANISŁAW:

**Z DAWNYCH STOSUNKÓW JĘZYKOWYCH POLSKO-CZESKICH. CZ. I
BIBLIA KRÓLOWEJ ZOFII A STAROCZESKIE PRZEKŁADY PISMA ŚW.,
KRAKÓW 1946. NAKŁ. POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI. STR. 183.**

Swoje dawne prace¹⁾ na temat Biblii Królowej Zofii uzupełnił prof. Urbańczyk nowymi badaniami i wydał jako jedną z Rozpraw Wydziału Filologicznego (t. LXVII, Nr 2). Sam podtytuł tej pracy: „**Biblia Królowej Zofii a Staroczeskie przekłady Pisma św.**“, wskazuje, że autor pragnie nas zaznaczyć ze znanym i drogocennym zabytkiem językowym z XV wieku.

¹⁾ Por. Urbańczyk: „Jeden czy kilku tłumaczy Biblii Szarospatackiej?“ w *Slavia Occidentalis* XIII; niejednolitość języka Biblii Szarospatackiej w *Sprawozdaniach z czynności i posiedzeń Pol. Akademii Umiej.* 1934 Nr 9, i inne.

Publikację Swą dzieli na trzy rozdziały. W pierwszym informuje czytelnika o dotychczasowych zagadnieniach i opracowaniach paleotypu rękopiśmiennego, omawiając wygląd zewnętrzny Kodeksu Biblii Królowej, zwanego inaczej Kodeksem Szarospatackim, oraz jego genezę, historię i wydania. Następnie mówi o przepisywaczach i tłumaczach zabytku oraz o uzgadnianiu go z wersją łacińską i tłumaczeniami staroczeskimi, uwzględniając szczególnie prace nad staroczeskimi przekładami Biblii i zależności Kodeksu od nich. Drugi rozdział poświęcił wynikom porównywania Biblii królowej Zofii z Biblią Ołomuniecką, dając opis techniki przekładu, uwagi morfologiczne, fonetyczne i składniowe. W zakończeniu tego rozdziału podał prof. Urbańczyk charakterystykę słownika, mieszczącego się już w rozdziale trzecim. 150 „artykułków słownikowych” w kolejności alfabetycznej dają nam możliwość poznania staropolskich dialektyzmów, czechizmów przyjętych na stałe do słownictwa polskiego oraz i czechizmów efemerycznych.

Prof. Urbańczyk nie tylko dał nam całokształt dotychczasowego dorobku badań uczonych polskich i czeskich nad Biblią Królowej Zofii, lecz dorzucił wiele własnych wnikliwych spostrzeżeń na temat zależności języka naszego kodeksu od staroczeskich przekładów. Oprócz autora zagadnieniem tym zajmowało się u nas i zagranicą wielu slawistów jak Nehring Wł., Babiarczyk A., Bernacki L., Hanisch E., Janów J., Jireček J., Malinowski L., Nitsch K., Poliwka J., Semenowič A. i inni, lecz badania ich były prawie zawsze jednostronne czyli zajmowano się zależnością naszego języka od czeskiego a nie odwrotnie. Niezawodnie nasze pomniki językowe średniowiecza są nikłe w porównaniu z czeskimi, ale z tego nie wynika, jakoby wpływu nie było. Polskie pisane i drukowane paleotypy przed XVI wiekiem w większości jeszcze nie zostały zbadane, bo albo pokrywa je pył zapomnienia w bibliotekach klasztornych i innych albo zostały nam skradzione i ukryte w księgozbiorach zagranicą. Znana nasza średniowieczna literatura religijno-ascetyczna wykazuje liczne ślady wpływów czeskich w zakresie pisowni i języka. Zwłaszcza słownik ze względu na bliskie pokrewieństwo językowe uległ silnej czechizacji. Wiek XV jest punktem kulminacyjnym tych kulturalnych i językowych wpływów czeskich. W wieku XVI następuje osłabienie prężności kulturalnej czeskiej, a wzrasta natomiast oddziaływanie naszego języka na czeski i innych słowian. Wymiana kulturalna narodów słowiańskich, głównie Czechów, Rusinów i Polaków, była obopólna od najdawniejszych czasów, zwłaszcza w epoce Chrobrego. Z hegemonią polityczną prawdopodobnie łączyła się hegemonia kulturalna. Język nasz ówczesny stał się zapewne potężnym pośrednikiem wymiany myśli kulturalnej wśród słowiańszczyzny.

Niestety reakcja pogańska za Mieszka II, a później zaborcza polityka Wacławów czeskich zniszczyły wszelkie ślady tych wpływów. Niezawodnie dalsze prace na ten temat będą i również zaakcentują oddziaływanie języka polskiego na czeski. Wiadomo mi, że jedna z bibliotek naszych posiada rękopis czeski Nowego Testamentu z r. 1460, który wraz z innymi zabytkami może posłużyć jako materiał do badania w tej dziedzinie. Prof. Otrębski, omawiając publikację Urbańczyka²⁾ słusznie podniósł, że ktokolwiek przystępuje do badań nad czechizmami musi zdać sobie sprawę przede wszystkim z tego, że język polski należy do grupy słowiańskiej. Skoro więc o pewnym wyrazie polskim stwierdzimy, że posiada odpowiedniki na całym obszarze słowiańskim, nie mamy prawa bez ważnych powodów przypisywać temu wyrazowi obcego pochodzenia. Usiłowanie Urbańczyka — inkluduje Otrębski — aby stwierdzić bardzo daleko idącą czechizację języka pol. okazały się bezowocne. Ja ze swej strony radbym zaznaczyć, że autor w porównaniu z poprzednikami-badaczami odznacza się umiarkowaniem w sądach, jeśli chodzi o możliwość czechizmów w średniowiecznym słownictwie polskim.

Prof. Urbańczyk wraz z innymi badaczami, jest zdania, iż tekst Biblii Królowej Zofii był przeróbką z jakichś przekładów czeskich, głównie Biblii Ołomunieckiej, i reasumując badania własne z uwzględnieniem Smonowiča i Hanischa dochodzi do przekonania: 1) że czeski przekład (pierwowzór naszego kodeksu) pochodził z łacińskiego prototypu, który się w wielu miejscach zasadniczo różnił od dzisiejszej Wulgaty, 2) nie wolno mówić — tak się wyraża, — że przekład czeski czy polski jest błędny, niedokładny, niedoleżny, póki się nie upewnimy w wariantach Wulgaty i Itali (str. 21). Wolno nam się zgodzić z powyższymi wywodami autora z tym jednak zastrzeżeniem, że tłumacz czeski nie mógł używać kodeksu a nawet wariantów Itali. Itale bowiem znamy tylko w wyjątkach bądź to z cytatów Ojców Kościoła bądź kodeksów fragmentarycznych. Teksty Itali dość szybko uległy zniszczeniu przez zacytanie lub w pożogach wojen i miejsce jej zajęło tłumaczenie św. Hieronima zwane później Wulgatą. W okresie kiedy dokonano przekładu Kodeksu Szarospatackiego na polski a przedtem na czeski, Itala nie była używana. Prof. Urbańczyk uskarża się, iż nie udało mu się natrafić w Krakowie na dzieło Sabatiera z XVIII wieku o Itali (n. b. nie wspomina o zebranych materiałach w tej dziedzinie przez prob. monachijskiego J. Denka). Zdaje mi się, iż choćby prace Sabatiera odnalazł, na niewiele by się to zdało, należałoby uwzględnić raczej, chcąc porównywać wersję łacińską z dawniejszymi przekładami czeskimi i polskimi, pracę Vercellone pt. „Variae lectio-

²⁾ W *Slavia Occidentalis* t. XIX (1948) str. 452.

nes Vulgatae latine Bibliorum editionis" (Romae 1860/4), albo wczesne rękopisy Wulgaty nigdy nie wydane, a znajdujące się w niektórych klasztorach polskich lub czeskich.

Publikacja Urbańczyka zestawiająca tekst Biblii królowej Zofii z przekładami staroczeskimi i podająca w słowniku wiele staropolskich dialektyzmów, jak i inne w tej dziedzinie opracowania, zdaniem Taszyckiego³⁾ stana się być może podstawą przyszłej o doniosłym znaczeniu monografii na temat wpływów języka staroczeskiego i jego znaczenia na powstawanie języka literackiego polskiego oraz wyświecił w dużej mierze zagadnienia kształtowania się literackiej polszczyzny.

Na temat genezy i historii języka literackiego toczy się bowiem dyskusja już od dłuższego czasu. Ostatnio wznowił i ożywił ją prof. Taszycki artykułem w „Twórczości“ (1949 Nr 12) pt. „Powstanie i pochodzenie polskiego języka literackiego. Kraków kolebką literackiej polszczyzny“. Taszycki dzięki własnym długoletnim badaniom historyczno-dialektologicznym i zdobyciom naukowym na tym polu Rudnickiego, Małeckiego, Szobera i van Wijka uważa, że kolebką języka literackiego była Małopolska i że powstanie jego przypada na drugą połowę XVI wieku. Aby uzasadnić swą tezę rozróżnia dwa terminy: dialekt kulturalny i język literacki. Pierwszy jest podłożem drugiego. Dialekt kulturalny mniemaniem Taszyckiego jest słowem mówionym i pisanim warstw wykształconych, w nim zostały napisane pierwsze w języku narodowym zabytki i z niego dopiero wytworzył się język literacki. Język zaś literacki (Górnickiego, Orzechowskiego, Kochanowskiego, Skargi i innych) stał się organem piśmiennictwa o wysokim poziomie wyrobienia artystycznego, normą jednolitą oddawania swych myśli przez ludzi, której winni się trzymać stale w mowie i piśmie następne pokolenia. Inne co do tej sprawy miał poglądy Brückner a potem Nitsch, Lehr-Splawiński, Janów, Urbańczyk⁴⁾, Rospond⁵⁾ i wielu innych. Zdaniem ich ukształtowanie się języka literackiego nastąpiło o wiele wcześniej. Wiek XVI, zwłaszcza jego druga połowa, zrodziła wprawdzie wysoką kulturę i arcyzm naszego języka, ale genezy jego należy szukać w poprzednich wiekach właśnie pośród takich zabytków jak nasz Kodeks Szarospatacki, który według Taszyckiego jest silnie i zdecydo-

³⁾ Por. jego recenzję w *Języku Polskim* 1947 str. 86 i n.

⁴⁾ W artykule pt. *W sprawie polskiego języka literackiego* (*Język Polski* 1950, str. 97—109; 145—160).

⁵⁾ W monografii: *Studia nad językiem polskim XVI wieku*, Wrocław, 1949. (Jan Seklucjan, Stan. Murzynowski, Jan Sandecki-Małecki, Grzegorz Orszak, str. 452 i n.).

wanie nacechowany pod względem dialektycznym, nie posiada jednak jeszcze cech języka literackiego⁶⁾. Również tłumaczów i przepisywaczy Biblii królowej Zofii wywodzi Taszycki z Małopolski, nie zaś jak Urbańczyk i Nitsch z północnej Polski czy Wielkopolski. Sądzymy, że uzgodnienie poglądów naszych językoznawców rychło nie nastąpi, ale niezawodnie wniesie wiele nowego materiału konstruktywnego do badań nad genezą i kształtowaniem się literackiej polszczyzny.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

Polskie Towarzystwo Teologiczne

poleca uwadze nowe numery kwartalnika

„POLONIA SACRA“ (1951)

Treść numerów:

- II. **Ks. Aleksy Klawek** — W hołdzie Wielkiemu Biskupowi
Ks. Stanisław Grzybek — Śp. Biskup Teodor Kubina
Ks. Kazimierz Klószak — Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga
Ks. Piotr Bober — Najstarsze księgi oficjalatu sandomierskiego
 Recenzje
- III. **O. Hieronim Wyczawski** — Przemyskie biskupstwo Piotra Gembickiego 1636-1642
Ks. Teofil Długosz — Korektury rzymskie w statutach synodów prowincjonalnych gnieźnieńskich z r. 1607, 1628, 1634.
Jan Janów — Historia Zuzanny
Ks. Andrzej Bardecki — Ankieta w sprawie psychologii powołania kapłańskiego
Ks. Piotr Bober — Przegląd czasopiśmiennictwa kanonicznego za okres 1940-1949 (Dok.)

Zgłoszenia prenumeraty i sprzedaży komisowej przyjmuje P. P. K. „Ruch“ Kraków, ul. Lubicz 42. Wszelkie wpłaty przekazywać należy na konto P. P. K. „Ruch“ Kraków IV-9684/110 zaznaczając na odwrocie przekazu tytuł czasopisma i okres na jaki wpływa przekazywana suma.

Prenumerata roczna wynosi 30 zł, półroczna 15 zł, cena pojedynczego numeru 750 zł.

⁶⁾ Język Polski 1947 str. 86.