

SŁOWA BOŻE

UPOMNIENIA ŻYCIOWE

1.

Z listu św. Pawła do Rzymian (r. 12, 1—21)

Upominam was, bracia, przez Boga miłosiernego:

składajcie ciała swoje Bogu jako ofiarę żywą, świętą i miłą, oddając mu w ten sposób cześć duchową. I nie przyjmujcie zwyczajów tego świata, ale odmieńcie się przez nowy sposób myślenia, byście odróżniali, co wolał Bożą, co Jemu miłe, co doskonałe.

Na mocy łaski mi udzielonej powiadam każdemu, który się do nas zalicza:

by nie pragnął niczego ponad to, czego pragnąć należy, i by pragnął tego roztropnie — stosownie do stopnia we wierze, jakiego Bóg każdemu udzielił. [Bo jak w jednym ciele wiele mamy członków a nie wszystkie członki tę samą wykonują czynność, tak nas wielu razem jedno tworzy ciało w Chrystusie a każdy z osobna jest członkiem drugiego. Zależnie od łaski nam danej różne mamy dary.....

Kto ma urząd, niech go pełni.

Kto ma dar nauczania, niech naucza.

Kto ma dar upominania, niech upomina.

Kto daje jałmużnę, niech ją daje z prostotą.

Kto jest przełożonym, niech będzie sumiennym.

Kto miłosierdzie okazuje, niech to czyni z uśmiechem.

*Trzeba wam miłować bez obłudy,
nienawidzić zła, żyć się z dobrym,
z miłością braterską kochać się wzajemnie,
wyprzedzać jedni drugich w grzecznościach,
w gorliwości nie ustawać,
duchem gorzeć,*

służyć Panu w pokorze,
 cieszyć się nadzieją,
 być cierpliwym w niedoli,
 trwać stale w modlitwie,
 potrzebom wiernych zaradzać,
 gościnnością się odznaczać,
 błogosławić krzywdzących,
 błogosławić a nie przeklinać,
 płakać z płaczącymi,
 cieszyć się z cieszącymi,
 nie piąć się ku wysokościom,
 trzymać się nizin,
 nie mieć o sobie wielkich wyobrażeń,
 nie odplacać nikomu złem za złe,
 nie dać się pokonać złu,
 lecz pokonać dobrem zło.

2.

Z księgi Tobiasza (r. 4, 3—19) ¹⁾

(Słuchaj, synu mój, słów moich ust,
 jako fundament złóż je w sercu swoim).

Gdy umrę, pochowaj mnie
 a nie zapominaj o matce swojej.

Szanuj ją po wszystkie dni swego życia
 i czyń co jej się podoba, nie zasmucaj jej.

Pamiętaj, synu, ile cierpiąta,
 gdy cię pod sercem nosiła.

A gdy umrze, pochowaj ją obok mnie w tym samym grobie.
 Pamiętaj, synu, każdego dnia o Panu, Bogu naszym,
 uważaj, byś nie zgrzeszył, byś nie przestąpił Jego przykazań.

Żyj sprawiedliwie po wszystkie dni swego życia
 a nie chodź drogami niesprawiedliwości.

Wszystkim sprawiedliwie żyjącym dawaj jałmużnę z dobytku
 a nie okazuj niechęci dając jałmużnę. swego

¹⁾ Jest to tzw. Testament Tobiasza. Tekst księgi spisany około 200 przed Chr. po hebrajsku lub aramejsku, zachował się tylko w języku greckim (Por. Septuagintę Rahifsa I, s. 1012). Wulgata posiada nieco odmienny tekst, którego pochodzenia nie znamy.

Nie odwracaj oblicza od żadnego biedaka,
to i Bóg nie odwróci swego oblicza od ciebie.

W miarę tego, co posiadasz, dawaj jałmużnę,
gdy mało posiadasz, nie wstydź się dawać z małego,
tak sobie zbierasz skarb piękny na dzień niedoli,
bo miłosierdzie od śmierci wybawia
i nie pozwala nam zstąpić w ciemności.

Albowiem ofiarą dobrą jest miłosierdzie w oczach Najwyższego
ze strony tych, którzy je okazują.

A dalej, synu, miłuj swych braci,
nie odwracaj się z dumnym sercem od swych braci,
od synów i córek swego narodu.

Bo duma zgubę powoduje i nieład ogromny
a z niegodziwości płynie wielka nędzą,
bo niegodziwość matką jest głodu.

Nie zatrzymuj ani przez noc zapłaty robotnikowi,
natychmiast masz mu ją wypłacać,
a tak Bogu służąc otrzymasz nagrodę.

Zważaj na siebie we wszystkich pracach swoich,
okazuj się dobrze wychowanym w obejściu swoim,
a co tobie niemiłe, nie czynź drugiemu.

Oddaj biednemu część swego chleba
a część swoich szat nagiemu.

Cokolwiek ci zbywa, oddawaj jako jałmużnę,
a niech twe oko nie patrzy niechętnie, gdy czynisz miłosierdzie.

Szukaj rady u człowieka roztropnego,
a nie gardź nigdy dobrą radą.

W każdym zaś czasie błogosław Pana Boga
i proś Go, aby proste były drogi twoje.

Nie martw się, synu, żeśmy zubożeli,
posiadasz wiele, gdy Boga się boisz
i wystrzegasz się grzechu wszelkiego
i czynisz co się Jemu najwięcej podoba.

A Tobiasz odpowiedział:

Ojcze uczynię wszystko, coś mi nakazał.

3.

Z księgi Przypowieści (r. 6, 6—11)²⁾

Idźże do mrówki, leniuchu,
 przypatrz się jej pracy, abys zmańdrzał.
 Choć nie ma nad sobą ni księcia ni pana ni dozorczy,
 przygotowuje sobie latem swój pokarm,
 zbiera żywność w czasie żniw.
 Jak długo, leniuchu, jeszcze leżeć będziesz,
 kiedy wreszcie ze snu się podniesiesz?
 „Jeszcze trochę spać, jeszcze trochę drzemać,
 trochę ręce złożyć, by sobie wypocząć“ —
 a zniecka przyjdzie na ciebie bieda jak gość
 a niedola jak złodziej.
 Nie kochaj snu, byś nie zubożał,
 miej oczy otwarte a będziesz miał chleb w obfitości.
 Praca wszelaka zysk przynosi,
 lecz próżne gadanie do nędzy prowadzi.
 Próźniak rękę do misy kładzie,
 ale do ust jej już nie podnosi.
 Nie dziw się, gdy Jahwe cię ćwiczy,
 i nie złość się, gdy chłostę zsyła.
 Bo kogo Jahwe kocha, tego chłostuje,
 jak ojciec syna, gdy go lubi.
 O dwie rzeczy Cię błagam,
 nie odmawiaj mi ich, dopóki nie umrę:
 obłudę i kłamstwo oddalaj ode mnie,
 nie dawaj mi ani ubóstwa ani bogactwa,
 pozwól mi jadać chleb mój codzienny.

Kraków

Przełożył Ks. ALEKSY KLAWEK

MODLITWA POBOŻNEGO BIEDAKA

Psalm 26 — Wulg. 25.

**Bądź mi sędzią sprawiedliwym, Jahwe,
 bo ja swą drogą w niewinności chodzę,
 ufam Jahwie, nigdy się nie waham.**

²⁾ Teksty częściowo z czasów Salomona (X w. przed Chr.), częściowo z okresu późniejszego.

Doświadczaj mnie, Jahwe, badaj mnie,
przenikaj nerki me i serce moje!

Patrz przed oczyma mymi stoi dobroć Twoja,
trwam wiernie przy tobie na drogach swoich.
Nie bywam wśród kłamstwa służalców,
nie bratam się z obłudnikami,
nienawidzę tej zgrai nędzników,
z krzywdzicielami razem nie siadam.

W niewinności swe ręce umyвам
i obchodzę ołtarz twój, Jahwe,
ażebym głośno twoją chwałę śpiewać,
i chwalić wszystkie twe dzieła przedziwne.
Kocham, o Jahwe, twój dom przybytek,
to miejsce, w którym mieszka twoja „chwała“.

O nie trać mej duszy wraz z grzesznikami,
wraz z krwiożercami mojego żywota!
Ich ręce są zbrodnią splamione
a ich prawica z wyzysku bogata.
A ja w niewinności drogą swą chodzę,
o wybaw mnie, Jahwe, miej litość nade mną.
Na ziemi równej stoi noga moja,
wspólnie z chórami słać cię będę, o Jahwe!

I

Codziennie odmawia się część psalmu 26 (25) we Mszy św. po offertorium, kiedy po ofiarowaniu chleba i wina kapłan umywa ręce. Ponieważ w wierszu 6 psalmu zachodzą słowa: *lavabo inter innocentes (in innocentia) manus meas*, uważano, że psalm jest modlitwą odpowiednią przy liturgicznym umywaniu rąk. Jedyne dla tego, że w psalmie jest wzmianka o umywaniu rąk, wciągnięto go do liturgii mszalnej, z którą on poza tym nie ma nic wspólnego.

Trudno zaliczyć psalm 26 do cenniejszych utworów liryki religijnej, nie odznacza się bowiem ani głębszą myślą teologiczną ani też wytworniejszą formą poetycką. Częściowo nawet razi nas swą treścią, zanadto przypomina psychikę Starego Testamentu a za mało zbliża się do wyżyn Nowego Przymierza.

Jednakże psalm jest bardzo charakterystyczny dla poznania myśli religijnej w epoce przedchrystusowej. Personalizm w nim dość

słabo się zaznacza. Czyni on raczej wrażenie formuły, modlitwy ułożonej dla użytku wielu — tak jak wielka część modlitw zawartych w naszych ksiąteczkach do nabożeństwa. Odmalowuje więc sposób myślenia i modlenia się w kołach religijnych pewnego okresu i stąd zasługuje na naszą szczególniejszą uwagę.

Co do czasu powstania psalmu zdania są podzielone. Czy można go przypisać Dawidowi? Nie jest rzeczą niemożliwą, by był napisany około roku 1000 przed Chr., ale słowa „*Kocham twój dom przybytek*“ i wzmianka o „*obchodzeniu ołtarza*“ przemawiają raczej za powstaniem późniejszym, kiedy kult w świątyni już był unormowany i zaopatrzony w chóry śpiewaków. Najwięcej prawdopodobieństwa posiada hipoteza, że napisano go za czasów króla Jozjasza (639—609). Wówczas było prawo Mojżeszowe częściowo zapomniane, nawet w pewnej pogardzie, zaczęła się budzić reakcja, przeczytano królowi księgę Deuteronomium (?), której groźby go wzruszyły i nakłoniły do reform religijnych i społecznych ¹⁾.

W narodzie było silne wrzenie wewnętrzne, warstwy wyższe trwały jeszcze w obojętności, ale doły już dopominały się zmiany warunków. I to należy wyraźnie zaznaczyć, że nie były to tylko dwa obozy różniące się zapatrywaniem religijnym — obóz gorliwców i obojętnych, ale obozy społecznie różne; tu sfera niższa a tam wyższa, tu biedacy a tam bogacze. Ludność biedna trwała wiernie przy Jahwie, przypominała sobie, że prawo Mojżeszowe będące od lat w poniewierce, stawało w obronie ludu uciśnionego, i dlatego domagała się zmiany stosunków przez interwencję Jahwy, modliła się o reformę społeczną i religijną, szła za głosem proroków.

Na razie jeszcze górą są bogacze, nie bardzo wierni Jahwie. Otóż znalazł się w obozie biedaków człowiek, który — nie tyle w imieniu swoim jak w imieniu wszystkich towarzyszy niedoli — woła do Boga o pomoc: „*Bądź nam sędzią sprawiedliwym, Jahwe*“ lub jak inni przekładają: *Ius redde mihi, Domine — Fais-moi justice, Yahvé — Oddaj mi sprawiedliwość*, prosząc Jahwę, by go jaknajdłużej przy życiu zachował, dłużej „od grzeszników i krwiożerców“. Poeta żyje widocznie razem z braćmi równomyślącymi w trudnych warunkach życiowych i dlatego woła „*o wybaw mnie, Jahwe, miej litość nade mną*“.

Trudno nam bliżej określić, jakiego rodzaju to były trudności,

¹⁾ Szczególnie prorok Jeremiasz podkreśla społeczne reformy króla Jozjasza. Por. 22.15: *Jozjasz dbał o sprawiedliwość dla biednych i uciśnionych, dobrze wówczas się działo.*

z jakiej udreki pragnie być autor wybawiony. Niektórzy myślą o przejściach osobistych, sądzą, że psalmista jest chory lub zagrożony procesem, który mógłby się skończyć dla niego straceniem, lecz całość psalmu raczej za tym przemawia, że autor i jego otoczenie przykro odczuwa ucisk społeczny ze strony bogaczy, których „*ręce są zbrodnią splamione, których prawica z wyzysku bogata*“, tzn. którzy krzywdzą lud i wyzyskują go. Przygnębieni duchowo i wyczerpani fizycznie nędzarze izraelscy, Jahwie wierni, zdają się być bliscy śmierci i dlatego błagają o przywrócenie sił i przedłużenie dni żywota.

Ale psalmista nie tylko prosi, on powołuje się niejako na swoje prawo. Jako członek narodu, z którym Jahwe zawarł umowę — *berith*, — na podstawie zasady prawnej *do ut des*, przypomina on Bogu, że starał się wszystkie zobowiązania płynące z przymierza Izraela z Jahwą wiernie zachować, że wobec takiego stanu rzeczy powinien i Jahwe spełnić obowiązek, jaki wziął na siebie, i stanąć w obronie ludu uciśnionego. Tym właśnie się tłumaczy, że autor wzywa Boga, by na nim przeprowadził dokładne badanie, i że dalej zaznacza swoją niewinność, że żyje zdala od grzeszników i spełnia z radością swe obowiązki religijne²⁾.

Ten sposób myślenia odpowiada epoce Jozjasza, kiedy to z jednej strony pod wpływem proroka Jeremiasza i Sofoniasza gorliwość religijna się wzmaga a z drugiej strony opozycja sfer wyższych dość silnie się zarysowuje. Zapał religijny utrzymywał się w mniejszych lub większych kołach, podobnych do późniejszych stowarzyszeń pogańskich, tzw. misteriiów, lub bractw pobożnych w chrześcijaństwie lub też sekt pietystycznych w Anglii i Ameryce. W takich właśnie kołach powstał najprawdopodobniej nasz psalm.

II

Rozważmy bliżej tekst psalmu.

Psalmista wzywa Jahwę o sąd nad sobą, zwraca się do Boga jako

²⁾ Tak samo postępuje Job. Por. 23, 10—12:

„Przecież ON zna moją drogę,
niech więc mnie bada —
a złotem się okaże!
Śladem jego szła moja noga,
trzymałem się jego drogi
i nie zstępowałem z niej,
nakazów ust jego nigdy nie zaniedbał,
słowa jego warg ukryłem w swej pierśi“.

do sędziego, od którego domaga się sprawiedliwości i oczekuje obrony. Ten sposób przemawiania do Bóstwa nas dzisiaj razi, ale jest on cechą religijności starozakonnej, opartej na myśleniu prawniczym. Bez narażenia czci Bożej może się człowiek z Jahwą prawować, modlitwa jego może się zamienić w żądanie obrony prawnej.

Jeżeli uwzględnimy ten właśnie podkład prawny, łatwiej zrozumiemy dalszy ciąg psalmu, który nas w równej mierze razi podkreśleniem niewinności i wyliczaniem dobrych uczynków. Punktem wyjścia dla psalmisty był obraz trybunału Bożego, przed którym psalmista staje w roli oskarżonego i winowajcy, a ponieważ w każdym sądzie ma oskarżony prawo do obrony, nic dziwnego, że i tu obwiniony się broni, powołując się na swój bogobojny tryb życia i podając na dowód prawdy liczne szczegóły ze swego zachowania się w stosunku do prawa Bożego. Ten sam objaw mamy w religii egipskiej, gdzie zmarły staje przed sądem Ozyrysa i stwierdza przed nim swoją niewinność³⁾:

Nie postępowałem fałszywie wobec ludzi..
 Nie znam nikczemności,
 Nie czyniłem niczego.
 Nie przywiodłem nikogo do choroby.
 Nie byłem przyczyną niczyjego płaczu.
 Nie zabijałem, nie spowodowałem niczyjej śmierci.
 Nie postępowałem źle z nikim.
 Nie umniejszałem potraw ofiarnych w świątyni..
 Jestem czysty, jestem czysty, jestem czysty..

To samo czyni faryzeusz w przeciwieństwie do pokornego celnika, jak czytamy w Ewangelii (Łuk. 18, 11) i za to otrzymuje naganę od Zbawiciela. Ewangelia wprowadza inny typ myślenia i modlenia się. Następuje sublimacja form religijnych i przekreślenie podstaw prawnych w stosunku do Boga. A u świętego Pawła zauważyć można, jak jeszcze walka wewnątrz człowieka się odbywa między dawnym a nowym typem religijności. Apostoł pisze w I liście do Koryntian 4, 4: *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum — do żadnej winy się nie poczuwam, ale przez to usprawiedliwiony nie jestem, bo który mnie sądzi to Pan.* Paweł podkreśla wprawdzie swoją niewinność, ale sąd nad sobą zostawia Bogu.

Poza tym można jeszcze psychologicznie poniekąd uniewinnić

³⁾ Por. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1950, s. 34 n. — ks. Szczepański, *Egipt, Lwów 1922*, s. 129 n.

psalmistę. Czyż i my przy spowiedzi, gdy w rachunku sumienia nie skonstatujemy większego upadku, nie notujemy z zadowoleniem tego faktu? Oczywiście nie wolno nam się tym chełpić — bo święty Paweł wyraźnie uczy: *kto się chlubi niech się Panem chlubi*, (1 Kor 1, 3 1), ale wolno nam fakt ten sobie uprzytomnić. To właśnie czyni psalmista, lecz zbyt silnie to akcentuje i w tym właśnie ujawnia się niższość poziomu jego pobożności.

Na ogół można stwierdzić, że psalm w swej całości jest dowodem, jak głęboko autor jest z Jahwą złączony, jak mu „*bez wahania ufa*“ i z jaką szczerością zwraca się do Boga swego. Pod tym względem psalm zasługuje na uznanie i nie wolno nam autorowi psalmu czynić osobistego zarzutu, że za wiele się chełpi swą gorliwością. Był on dzieckiem swego czasu i modlił się tak, jak wówczas się modlono, jak jeszcze modlił się faryzeusz ewangeliczny.

Żądając sądu nad sobą woła psalmista: *doświadczej mnie, badaj mnie, przenikaj nerki moje i serce moje*; używa wyrazów zapożyczonych od złotnika, próbującego najrozmaitszymi sposobami stwierdzić prawdziwość i wartość złota czy srebra. „Nerki“ jako tajemniczy dla ówczesnych organ wewnętrzny są obrazem siły duchowej człowieka, tak samo jak „serce“, które aż po dzień dzisiejszy zachowało swoje symboliczne znaczenie — z tą różnicą, że dzisiaj symbolizuje wyłącznie uczucie a dawniej było metaforą na wszystkie siły wewnętrzne razem wzięte, na rozum, wolę i uczucie jednocześnie.

Zapewnienie psalmisty: *ambulo in veritate tua* brzmi w dosłownym tłumaczeniu: *chodzę w prawdzie twojej*, (Boże), ale według tekstu hebrajskiego należy raczej tłumaczyć: „*chodzę w wierności w stosunku do ciebie*, (Boże), bo rzeczownik *'emet* oznacza częściej wierność (*fidelitas* — por. Psalm 116) aniżeli „prawdę“.

Następuje charakterystyka obozu bogaczy. Autor ostrych używa słów, nazywa ich kłamcami i obłudnikami, tzn. ludźmi, którzy chytrze i podstępnie swe plany przeprowadzają, którzy są źli na wskroś, którzy krzywdzą lud. Albowiem *rešâ'im* czyli *impij* to nie ludzie niereligijni, jak się zwykle mniema, lecz najczęściej to ludzie krzywdzący innych. Mamy tu bardzo trafną charakterystykę sfer rządzących i ich nikczemnej roboty. Psalmista odżegnuje się od nich i przeciwstawia im swoje własne życie, swoje umiłowanie kultu i domu Bożego.

Autor razem z gronem przyjaciół kocha świątynię Jahwy. Gdy do niej wstępuje, umywa ręce, staje przed ołtarzem, na którym pło-

nie stale ogień pożerający zwierzęta ofiarne, obchodzi go śpiewając psalmy dziękczynne i pochwalne ⁴⁾). Ze szczerym wzruszeniem bierze udział w tych wzniosłych ceremoniach, bo wierzy, że tam w świątyni, w celi najświętszej, zamieszkała „chwała Boża“, że tam jest obecny majestat Boży — *qábôd* względnie *szechinâ* — bo obłok, który towarzyszył Izraelitom na pustyni i symbolizował obecność Jahwy, spoczął między skrzydłami cherubów nad arką przymierza. Najsilniej jednak psalmista akcentuje to, że umywa swe ręce *in innocentia* — *w niewinności*; trzykrotnie, na początku, w środku psalmu i przy końcu wspomina o tej nienaganności swego życia, bo uważa, że to motyw, który najpewniej u Jahwy zadecyduje o zesłaniu opieki i pomocy. Takie było jego przekonanie, jakkolwiek my dzisiaj inaczej sądzimy wiedząc, że wszystko zależy od łaski Bożej, bo kierujemy się słowami świętego Pawła, który o sobie stwierdza (1 Kor 15, 10): „z łaski Bożej jestem tym czym jestem“ i... gdzie indziej pisze (Rzym 11, 6): *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia — jeżeli coś z łaski, to nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską.*

W ostatniej części psalmu błaga psalmista Boga o litość, prosi o wybawienie od rychłej śmierci. Prośba ta nie jest wprost niechrześcijańska, ale jednak ma tło wyraźnie starozakonne. Ponieważ bliższe szczegóły o życiu przyszłym, o niebie czy piekle, nie były jeszcze ludzkości objawione, lud bał się zejścia do podziemia, do szeolu, i często błagał Boga, aby mu raczył życie przedłużyć i godzinę śmierci odsunąć. Stąd rozumiała staję się modlitwa autora, który jeszcze chce żyć, by ujrzeć więcej sprawiedliwości na ziemi i móc za wszystko chwalić Jahwę w świątyni. Nadto dorzuca ponownie kilka uwag o swoich przeciwnikach, nazywa ich „grzesznikami“, tj. według etymologii słowa *chattâ'im*: odstępcami, zdrajcami sprawy Bożej, nazywa ich „mężami krwi“, którzy krwawe w kraju rządy sprawują i biedny lud dręczą, których ręce pełne są zbrodni a prawica przekupna pełna łapówek, wymuszanych od ludzi.

Mimo pewnych niedociągnięć ma jednak psalm poziom etyczny na owe czasy stosunkowo wysoki. Bo chociaż nienawidzi autor tej zgrai nędzników, nie ciska na nich przekleństwa, nie prosi Boga

⁴⁾ Czy to było rzeczywiście obchodzenie ołtarza w procesji czy też tylko stawanie rzędem około ołtarza, nie da się stwierdzić, bo ten szczegół liturgiczny nie jest w źródłach dość jasno opisany. Wyraz hebrajski użyty przez psalmistę dopuszcza jedną i drugą interpretację.

o ich ukaranie, jak to czytamy w wielu innych psalmach. Autor myśli o sobie a los przeciwnika nic go nie obchodzi. Spokojnie tedy kończy swój utwór i zaznacza:

1) że noga jego stoi „na ziemi równej“, na wyrównanym, pięknym terenie świątyni, gdzie się potknąć nie można. Jest to obraz życia człowieka zrównoważonego, który na Bogu polega i ma przez Boga zapewnioną przyszłość szczęśliwą (por. psalm 27, 11). Droga nierówna i śliska natomiast jest symbolem życia niespokojnego ludzi zdala od Boga żyjących, którym grozi zguba i niedola (por. psalm 35, 6 i 73, 18).

2) że pełen ufności, iż zostanie wysłuchany, Jahwie publicznie dziękować będzie w czasie nabożeństw, w których udział weźmie, aby wspólnie z chórami lewickimi śpiewać psalmy pochwalne. O publicznym podziękowaniu psalmista wspomina, a nie o modlitwie prywatnej, bo psalm ma pomimo formy jednostkowej, pomimo tylokrotnego powtarzania słówka „ja“, sens zbiorowy, jest prawdopodobnie wypowiedzią wspólną obozu biedaków.

Stwierdzając w psalmie tendencje społeczno-religijne, dopiero go w całości rozumiemy. Przekonujemy się, że była to pieśń w swoim czasie bardzo aktualna, pieśń ludu błagającego Jahwę o lepsze jutro. Z punktu widzenia teologicznego ma psalm znaczenie minimalne, ale uwzględniając jego zabarwienie społeczne poznajemy jego doniosłość i rozumiemy, jak silnie brzmiała w uszach pierwszych słuchaczy uwertura psalmu: *szofteni Jahwe — iudica me Domine!* Była ona po prostu krzykiem o sprawiedliwość. Ale to krzyk dusz związanych ściśle z Bogiem i oczekujących od Jahwy ratunku. Innymi słowy fundamentem, punktem wyjścia psalmu jest mimo wszystko idea religijna, chociaż jej autor tylko lekko dotyka.

Układ stroficzny psalmu nie jest całkiem jasny. Natomiast rytmika jest dość prawidłowa: 3+3 akcenty w poszczególnych wierszach z wyjątkiem wiersza pierwszego, który ma 3+2 względnie 2+3 sylaby akcentowane.

III

Ważny pod względem liturgicznym szczegół o umywaniu rąk zawiera psalm w wierszu 6. Istniał w prawie Mojżeszowym przepis, aby kapłani przed czynnościami religijnymi umywali ręce i nogi, podany w księdze Exodus 30, 17-21: *...niech Aaron i jego synowie ręce i nogi umywają. Ile razy wchodzi do namiotu Objawienia, niech*

się wodą myją, aby nie pomarli (tj. by nie zostali na śmierć skazani) i także gdy przystępują do ołtarza... W tym celu była przed świątynią wielka miednica ustawiona a później od czasów Salomona był tam wielki basen, nazwany „morzem miedzianym“. Później także wszyscy wstępujący do świątyni ręce umywali. Ablucje podobne były także nakazane kapłanom babilońskim i egipskim. W ogóle jest to ceremonia od czasów prehistorycznych wszędzie spotykana, także u Greków i Rzymian mamy jej ślady. Było to z początku zwykle oczyszczenie od brudu i pyłu, ale powoli nabrał ten ryt znaczenia symbolicznego, zwłaszcza że wodzie przypisywano szczególną siłę i moc jakoby magiczną. Szczególnie u Arabów są obmywania religijne bardzo często w użytku.

W Biblii jest umywanie rąk przede wszystkim ceremonią symbolizującą czystość i nieskazitelność, z jaką czciciele Jahwy winni się zjawiać przed jego ołtarzem. W pewnych wypadkach oznacza ono wyraźnie niewinność. Tak np. czytamy Deut. 21, 6-7: *„Wszyscy starsi miasta, w którym kogoś zabito, umywają ręce nad jałowicą, której nad potokiem kark złamano, i oświadczają: ręce nasze tej krwi nie przelały, ani oczy nasze tego czynu nie widziały“*. W tym oto specjalnym sensie jest wzmianka o umywaniu rąk w wierszu 6: *w niewinności umyłam ręce swoje*. Tak samo w psalmie 73, 13:

*Czyż więc daremnie zachowałem serce czyste
i umywałem w niewinności swe ręce?*

A w Nowym Testamencie znana jest scena z Ewangelii Mateusza 27, 24, gdzie Piłat przed skazaniem Chrystusa umywa ręce, wzorując się prawdopodobnie na zwyczaju przyjętym przez Żydów, którzy gest ten doskonale zrozumieli. Schodzą się więc w wierszu 6 dwie myśli: autor umywa ręce przed wejściem do świątyni, bo tak nakazuje zwyczaj liturgiczny, ale umywa je w poczuciu swej niewinności, bo nosi w sobie to przeświadczenie, że nie ma na sumieniu żadnych uczynków, które by mu zabraniały wstępu na święte miejsce.

Umywanie rąk jako ceremonia symboliczna przeszła i do chrześcijaństwa. Kropielnica i zegnanie się wodą święconą przy wejściu do kościoła jest reminiscencją zwyczaju starozakonnego. Święty Jan Chryzostom wspomina, że chrześcijanie przed modlitwą ręce myją. Píše on w homilii do II listu do Koryntian 4, 13: *„Niechże w przybytkach Pana, w których odprawiają się modły, będą źródła wody, ażeby chcący się modlić najpierw ręce umyli a potem dopiero je*

w modlitwie wznosili⁵. Myto ręce i z tego względu, że przyjmowano nimi komunię św. Umywanie rąk przez kapłana w zakrystii przede mszą św. jest pradawnym zwyczajem. W liturgii św. Chryzostoma kapłan umywa ręce przy ubieraniu szat odmawiając słowa psalmu: *lavabo*. Kościół wschodni nie zna umywania rąk w czasie mszy św., tylko przede mszą św., przy czym recytuje się psalm 26, 6-12. Także na Zachodzie umywano niekiedy ręce w zakrystii przy recytacji wiersza *lavabo*⁵).

Umywanie rąk po offertorium tłumaczy się tym, że kapłan po odbieraniu darów ofiarowanych przez wiernych ręce umywał. Istniało i drugie umywanie rąk po okadzeniu ołtarza. Jedno i drugie było wskazane, ponieważ ręce przy tych czynnościach łatwo się zbrudziły. Od dawien dawna odmawia się przy tym wiersze psalmu 26, od *lavabo* do końca. W rycie dominikańskim natomiast recytuje się tylko trzy wersety, tj. wiersz 6-8, od *lavabo do dilexi decorem domus tuae*. Praktyka dominikańska jest całkiem racjonalna, bo wiersze *ne perdas cum impiis...* nie bardzo się łączą z dalszymi modłami liturgicznymi. Może przygotowana obecnie reforma liturgii mszalnej i o tym pomyśli, by pójść za przykładem rytu dominikańskiego i skrócić psalm do trzech wierszy, które się doskonale nadają na modlitwę dla celebrującego kapłana bez sztucznego naciągania tekstu.

Dopóki jednak wiersze 6-12 służą za modlitwę przy umywaniu rąk, musimy w nie włożyć pewien sens zastosowany do akcji liturgicznej, jakkolwiek nie łączący się z historyczną treścią psalmu. Alegoryzacja, którą podaje św. Augustyn w swych *Enarrationes in psalmos* (M. P. L. 36, c. 187-197) nie ma żadnego związku ze mszą św., ma charakter ogólno-życiowy i zwraca głównie uwagę na łączność Starego Przymierza z Nowym. Więcej już skorzystać można z komentarza Dionizego Kartuzja lub wyjaśnień Gihra w znanej monografii o mszy św.

Czas przyszyły *lavabo* ułatwia nam zrozumienie psalmu w duchu liturgii i Nowego Testamentu. Celebrans spragniony większej świętości a czujący swoją niegodność staje w jednym szeregu z „*niewinnymi*“, tj. wiernymi, którzy nie mają cięższych win na sumieniu i przygotowują się do przyjęcia komunii św. *Innocentes* to są w pojęciu dawnych wieków ci wierni, którzy mają prawo do udziału w misterium mszy św. w przeciwieństwie do katechumenów i po-

⁵) Por. Dictionnaire d'Arch. et Lit. I, 105 art. Bain i VIII, 2003 art. Lavement.

kutników stojących w przedsionku kościoła a uczestniczących w liturgii tylko aż do Ewangelii. Razem więc z „niewinnymi“ pragnie kapłan umyć ręce, by sobie jeszcze silniej uprzytomnić konieczność nieskazitelnosci moralnej. Ceremonię umywania rąk można też uważać za pewnego rodzaju sacramentale, które połączone z aktami wewnętrznymi powoduje zupełniejsze jeszcze oczyszczenie i uświęcenie duszy.

A kapłanowi chodzi o tę szatę godową, bo nie tylko przed ziemskim staje ołtarzem, ale przed tym jedynym właściwym stołem ofiarnym, na którym Chrystus ofiaruje siebie samego Ojcu niebieskiemu, przed ołtarzem niebieskim, *altare coeleste*, jak mówi św. Augustyn, *altare sublime*, jak się wyraża kanon mszy św., aby się tam wsłuchiwać w śpiewy chórów anielskich powtarzających potrójne Sanctus, aby mógł za chwilę — w prefacji — głos swój połączyć z Cherubami i Serafami celem wysławiania wielkich tajemnic Bożych. Pamiętajmy o tym, że prefacje mają szczególnie ten cel, aby słać poszczególne tajemnice Objawienia i że dlatego w dawnych wiekach prawie każde święto miało swoją osobną prefację. Stąd słusznie słowa psalmu: *ut enarrem omnia mirabilia tua* odnieść nam wolno do prefacji.

Wpatrując się tedy w niebiosa, które są pałacem Najwyższego i których czar i piękno nam odsłonił św. Jan w swej Apokalipsie, woła kapłan: *kocham, o Panie, piękno twojego przybytku, to miejsce, w którym mieszka twoja chwała*. Budzi się w kapłanie tęsknota za ojczyzną wieczną, ale równocześnie zjawia się lęk, czy też kiedyś dotrze do niej, więc błaga Boga, by w dzień sądu nie został zaliczony do „*koźłów po lewicy*“ (Mat. 25, 32) razem z największymi grzesznikami — świętokradcami, mordercami, krzywdzicielami, oszustami — by dostąpił miłosierdzia Bożego i stał się uczestnikiem odkupienia w Chrystusie. Powołuje się na swoją „niewinność“ czyli na swój stan łaski, ale równocześnie jest sobie świadom, że ją nie sobie zawdzięcza, lecz działaniu sakramentu chrztu świętego. A ponieważ ze chrztem św. otrzymał łaskę wiary, może śmiało — bez niewłaściwego wynoszenia się i chełpienia — o sobie twierdzić, że noga jego stoi *in directo*, na fundamencie prostym, równym a mocnym, na gruncie skalistym, na jakim zbudowany jest Kościół i prawda chrześcijańska (według słów św. Pawła I Tym. 3, 15). Uczucie wdzięczności w nim się odzywa, więc składa przyrzeczenie, że Boga słać będzie: za łaskę wiary i możliwość udziału w mi-

steriach Bożych, do których przede wszystkim się zalicza liturgia eucharystyczna.

Kapłan pragnie sławić Boga *in ecclesiis* czyli na wszystkich nabożeństwach, ilekroć się wierni zbiorą na modlitwę, czy w czasie mszy św., czy podczas śpiewu godzin kanonicznych. Przypomina sobie wezwanie liturgiczne *Benedicamus Domino* i przygotowuje się tak do odśpiewania prefacji, która ma być echem śpiewu rozlegającego się w niebiosach według wizji Izajasza (r. 6) i św. Jana Apostoła (Obj. 5, 9-14; 7,9-11).

W podobnym duchu mogą i wierni razem z kapłanem odmawiać i rozważać lavabo mszalne, które jednak domaga się innego przekładu aniżeli tekst hebrajski psalmu. Tekstowo bowiem Wulgata, z której czerpał mszał, różni się nieco od Biblii masoreckiej.

Oto próba przekładu:

*Z niewinnymi pospołu pragnę umyć swe ręce,
abym mógł stanąć przed ołtarzem twoim, Panie,
i usłyszeć śpiew twojej chwały
i sławić wszystkie twe dzieła przedziwne.
O Panie, ja kocham twój przybytek piękny,
to miejsce, w którym mieszka twoja chwała.
O nie trać, Boże, wraz z grzesznikami mej duszy
mojego żywota razem z mężami krawawymi,
do których rąk przyłgnęły krzywdy ludzkie,
których prawica przekupna pełna jest darów.
Ja zaś przychodzę w niewinności swojej,
o wybaw mnie i zlituj się nade mną,
na wspólnych zebraniach sławić cię będę, o Panie!*

Wreszcie jeszcze zaznaczyć trzeba, że w czasie pasyjnym słowa *ne perdas cum impiis* zachodzą jako wersykuł w jutrzni i nonie pacierzy kapłańskich. Używa ich Kościoł — podobnie jak wyżej wskazano — w sensie eschatologicznym. W czasie pasyjnym, tj. w okresie pokuty, myśli wiernych zwrócone są na sąd Boży, więc ciśnie się na ich usta prośba, by im Bóg nie zgotował losu grzeszników, lecz ich zaliczył do trzody wybranych.

REKONSTRUKCJA PIERWOTNEGO DEKALOGU

Jeden z bardzo starych psalmów babilońskich we wspaniałej formie kreśli nam cierpienia króla Tabiktubela, męża sprawiedliwego, który żali się iż cierpi nieświadomy swej winy. W zadziwiająco drobiazgowy sposób robi ów król rachunek ze swoim sumieniem, ale to nie wyrzuca mu żadnego przekroczenia z licznych religijnych przepisów. Nie mogąc przeto dociec przyczyny zła, jakie nań spadło, pełny szczerego sceptycyzmu woła nieszczęśliwy król:

„To co kto za dobre uważa, może być złe przed Bóstwem.

Któż bowiem mógłby wyrozumieć myśli bogów w niebie?

Kto plany boże zgłębić może pełne niejasności?

Gdzież pojęli drogę bożą ludzie ciemni...“ (34-40) ¹⁾.

Ta sama nieświadomość obowiązków religijnych względem bóstwa była w Egipcie. Egipcjanin bowiem, stając na sądzie pośmiertnym — jak to opisuje księga zmarłych sięgająca w swych najstarszych warstwach czasów budowy piramid — wylicza skrupulatnie całą przedługą litanię zakazów i nakazów ²⁾, a jednak nie zawierały one całokształtu religijnych obowiązków, jak to trafnie zauważa H. Gressman ³⁾.

Ową niemoc poznania wszystkich obowiązków względem bóstwa wyznają i najwięksi z filozofów starożytności. Platon w dialogu z Alcybjadesem (II, 13) tak mówi: „Mamy czekać, aż ktoś przyjdzie i pouczy nas o sposobie, jak mamy zachować się względem bogów i ludzi“.

Takich i tym podobnych skarg moglibyśmy wiele znaleźć w religijnych i filozoficznych utworach starożytności. Nie znajdziemy tylko takiej skargi w religijnych księgach Izraela, w Biblii. Naród ów bowiem otrzymał u zarania swego bytu narodowego pod górą Synaj od swego Boga Jahwy za pośrednictwem Mojżesza kamienne tablice z wypisanymi na nich dziesięcioma słowami „*aszereth haddebârîm*“. Tradycja biblijna określając owe dziesięć słów bożych takimi terminami, jak „*edûth*“ uroczyście ogłoszone prawo — czy

¹⁾ H. Gressmann, Aitor. Texte und Bilder, Berlin 1924, 273 nn.

²⁾ Zob. A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin, 1902, 117; G. Roeder Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1923, 275; H. Gressmann, dz. cyt. 29; W. Szczepański, Egipt, Lwów 1922, 128.

³⁾ Die Schriften des A. T. II, 241.

„berith“ — przymierze, chciała zaznaczyć iż owe „dziesięć słów“ to podstawa i streszczenie całego przymierza. I rzeczywiście cała Tora to tylko komentarz Mojżesza i następnych pokoleń do „dziesięciu słów“ wypisanych na kamiennych tablicach. Także kaznodziejska działalność proroków to nic innego, jak tylko ciągła zachęta Izraelitów do wypełniania woli Jahwy, wyrażonej w owych dziesięciu słowach. Pisma nakoniec biblijne o charakterze sapiencjalnym to też nic innego, jak tylko rozważania bogatych w treść przykazań kamiennych tablic. Symboliczna liczba 10, na jaką tradycja izraelska podzieliła treść tablic kamiennych, wskazuje na przekonanie Izraelitów o jednolitości obowiązków zawartych na tych tablicach ⁴⁾).

Różne zagadnienia łączą się z dekalogiem biblijnym. Uczni hołdujący ewolucjonizmowi skrajnemu w Biblii usiłują widzieć w dekalogu nie fundament całego gmachu religii starotestamentowej, ale jedynie jego najbardziej strzelistą wieżycę. Dekalog miałby być nie początkiem religii izraelskiej, ale jej syntetycznym zakończeniem.

Inni uczeni badając dekalog w świetle odnalezionych kodeksów starożytnych narodów, jak Egipcjan, Babilończyków, Hetejczyków, itp. ulegali sugestywnemu działaniu tych kodeksów, uważając dekalog biblijny już to za całkowite ⁵⁾, już to za częściowe ⁶⁾ naśladownictwo owych pozabiblijnych kodeksów. Porównywanie dokładne tych kodeksów z dekalogiem jest bezsprzecznie pożyteczne, gdyż okazuje słuszność wypowiedzi starożytnego wieszczka Bileama: „Co to za naród? Sam jeden mieszka i między narody się nie zalicza“ (Nr 23, 9).

Ale nie te zagadnienia mają nas obecnie obchodzić, raczej chcemy

⁴⁾ Geneza ujęta jest w 10 toledoth; 10 patriarchów żyło przed i 10 po potopie; Sodomie Bóg przebaczyłby dla 10 sprawiedliwych; 10 plagami chłoczszcze Jahwe Egipt; od Efraima od Jozuego było 10 pokoleń; Mich 1, 10-15 zapowiada karę 10 miastom; wg. apokalipsy Henocha (93 r.) bieg dziejów rozpada się na 10 tygodni; u Mt 25, 1-13 mówi Chrystus o 10 pannach głupich i 10 mądrych; św. Paweł wylicza 10 grzechów, które zamykają drogę do nieba (1 Kor 6, 9); 10 rzeczy nie zdoła Apostoła oderwać od Chr. (Rzym 8, 38); Apok 2, 10 mówi o 10 dniach utrapienia; 10 głów i 10 rogów będzie miał smok, przeciwnik Chrystusa (Tamże 17, 12).

⁵⁾ H. Gunkel, Die orientalischen Literaturen, Göttingen, 1900, 75; O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, Leipzig, 1906, 88; R. Kittel, Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921, 45.

⁶⁾ H. Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen, 1913, 478; H. Schmidt Mose und der Dekalog, w: Forsch. zur Relig. u. Lit. des A. und N. Test. N. F. 19. I (1923) 82.

omówić tekst dekalogu i zastanowić się nad zjawiskiem, które uderzyć musi każdego, że istnieją dwa teksty dekalogu różniące się nieco od siebie. W jakiej więc formie otrzymali Izraelici dekalog, czy w takiej, jaką mamy w redakcji księgi Exodus (20, 2-17), czy też w takiej, jaka się znajduje w Deuteronomium (5, 6-18)?

Ze względu na tę okoliczność, iż wyznawcy różnych religii opierających swój stosunek do Boga i bliźniego na dekalogu, odmiennie go dzielą na poszczególne przykazania, dlatego zastanowimy się, jaką powagą naukową cieszy się nasz tradycyjny podział katechizmowy na przykazania.

A następnie, ponieważ w paralelnych miejscach biblijnych o dekalogu istnieją rozbieżności co do porządku następstwa poszczególnych przykazań, zastanowimy się, czy sposób wyliczania przykazań katechizmowy odpowiada temu parządkowi, w jakim usłyszeli „dzieci słów“ Izraelici z ust przedwiecznego Prawodawcy. Oto potrójne zagadnienie, na jakie pragniemy dać odpowiedź.

Zanim jednak przystąpimy do rozstrząsania kwestii, podamy tekst dekalogu w obu jego relacjach:

Ex. 20, 2—17.

2. Jam Jahwe, Bóg twój, którym cię wyprowadził z ziemi Egiptu z domu niewoli.
3. Nie będziesz miał innych bogów oprócz mnie.
4. Nie uczynisz sobie posągu, ani jakiegoś obrazu tego, co jest na niebie w górze, albo na ziemi na dole, albo w wodzie pod ziemią.
5. Nie będziesz się rzucał przed nimi, ani nie powinienes przywieść się do tego, abyś im cześć oddawał, ponieważ ja Jahwe, Bogiem gorliwym jestem, karząc na dzieciach do trzeciego i czwartego pokolenia grzech ojców, którzy Mnie nienawidzą.
6. Okazując zaś zlitowanie aż do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Mię miłują i strzegą przykazań Moich.

Deut. 5, 6—22.

6. Jam Jahwe, Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi Egiptu z domu niewoli.
7. Nie będziesz miał innych bogów oprócz mnie.
8. Nie uczynisz sobie posągu wszelkiego rodzaju tego, co jest na niebie w górze, albo na ziemi na dole, albo w wodzie pod ziemią.
9. Nie będziesz się rzucał przed nimi, ani nie powinienes przywieść się do tego, byś im cześć oddawał, ponieważ ja Jahwe Bogiem gorliwym jestem, karząc na dzieciach do trzeciego i czwartego pokolenia grzech ojców, którzy Mię nienawidzą.
10. Okazując zaś zlitowanie aż do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Mię miłują.
11. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy, Boga twego bez uszanowania

7. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy, Boga twego bez uszanowania, bo nie zostawi Jahwe bez kary tego, który wymawia imię Jego bez uszanowania.

8. Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcać.

9. Sześć dni będziesz pracował i będziesz wykonywał wszelkie prace swoje.

10. Siódmy zaś dzień to szabat dla Jahwy, Boga twego; nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty ani syn twój ani córka twoja ani niewolnik twój ani niewolnica twoja ani bydło twoje ani przychodzień, który jest w bramach twoich.

11. Ponieważ w sześciu dniach stworzył Jahwe niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nich jest, dnia siódmego odpoczął, przeto pobłogosławił Jahwe, dzień siódmy i poświęcił go.

12. Czcij ojca i matkę twoją, by długie były dni twoje na ziemi, którą Jahwe, Bóg twój da tobie.

13. Nie zabijaj.

14. Nie cudzołóż.

15. Nie kradnij.

16. Nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu.

17a. Nie pożądaj domu bliźniego twego.

17b. Nie pożądaj żony bliźniego twego ani niewolnika ani niewolnicy ani wołu ani osła, ani żadnej rzeczy, które są bliźniego twego.

bo nie zostawi Jahwe bez kary tego, który wymawia imię Jego bez uszanowania.

12. Zachowuj dzień szabatu, jak ci przykazał Jahwe Bóg twój.

13. Sześć dni będziesz pracował i będziesz wykonywał wszelkie prace swoje.

14. Siódmy dzień to szabat dla Jahwy Boga twego, bo nie będziesz weń czynił żadnej roboty, ty i syn twój i córka twoja, niewolnik i niewolnica twoja i wół i osioł i wszelkie bydło twoje i przychodzień, który jest w bramach twoich, aby odpoczął niewolnik twój i niewolnica twoja, jako i ty.

15. A pamiętaj, żeś był niewolnikiem w ziemi egipskiej i wywiódł cię Jahwe, Bóg twój stamtąd ręką mozną i ramieniem wyciągniętym; przeto kazał ci Jahwe, Bóg twój obchodzić dzień szabatu.

16. Czcij ojca i matkę twoją, jak przykazał ci Jahwe, Bóg twój, by przedłużyły się dni twoje i dobrze ci się powodziło na ziemi, którą Bóg da tobie.

17. I nie zabijaj.

18. I nie cudzołóż.

19. I nie kradnij.

20. I nie dawaj świadectwa obłudnego, przeciw bliźniemu twemu.

21. I nie pożądaj żony bliźniego twego.

22. I nie „pożądaj“ domu bliźniego twego ani pola jego ani niewolnika ani niewolnicy ani wołu ani osła, ani żadnej rzeczy, które są bliźniego twego.

I

Jeśli idzie o odpowiedź na pierwsze wyżej postawione pytanie, w jakiej mianowicie formie otrzymali Izraelici dekalog, to na podstawie słów biblijnych umieszczonych bezpośrednio przed dekalogiem w Ex 20, 1: „I mówił Bóg wszystkie te słowa: jam jest Jahwe, Bóg twój, którym cię wywiódł z Egiptu...” wynikałoby, że miał ów dekalog pierwotny taką formę, jaką ma obecnie w Exodus 20, 2-17. Tak też sądziło wielu starszych egzegetów ⁷⁾, inni jednak temu przeczą ⁸⁾, a wydaje się, że słusznie. Jak bowiem Ewangelisti mimo identycznej formy wprowadzającej przed przytaczaniem mów Chrystusa ujmowali je wiernie tylko co do istotnej treści, nie zaś też wiernie co do słów, jak na to wskazują paralelne ustępy synoptyków, tak też i autor Exodusu mógł tylko przytoczyć wiernie słowa dekalogu co do istotnej jego treści.

Ponadto cały szereg argumentów pozytywnych zda się przemawiać za formą krótszą ogłoszonego przez Jahwę dekalogu a później spisane go na dwóch tablicach kamiennych.

Dekalog miał być normą postępowania dla wszystkich Izraelitów a tego rodzaju normy bywają zredagowane zwyczajnie w formie krótkiej, lapidarnej, by mogły być przez wszystkich łatwo spamiętane. Unika się w tego rodzaju ujęciach zdań uzupełniających, wyrażając tylko to, co jest istotne.

Dekalog ogłoszony przez Jahwę z góry Synaj miał być wryty na kamiennych tablicach. Rycie na kamieniu połączone jest z męczącym trudem. Toteż przy tego rodzaju napisach, o ile to tylko można, unika się rozwlekłości, pisze się jedynie to, co jest konieczne do zrozumienia treści. Jeśli zaś wystarczy w dzisiejszym nauczaniu podawanie dekalogu w formie krótkiej, czemuż to miało by nie wystarczać Izraelitom za czasów Mojżesza?

Dekalog i z tej przyczyny musiał być napisany w formie krótkiej, iż był napisany na pewno na małych tablicach, gdyż według relacji biblijnej Mojżesz sam owe tablice mógł znieść z góry Synaj i przynieść je do obozujących Izraelitów na dolinie (Ex 35, 15).

Dekalog musiał być podany we formie krótkiej i z racji symet-

⁷⁾ F. de Hummelauer, Comment. in Deut. (Parisiis 1897) 230; P. Sanda, Mose und der Pentateuch AA. IX, 4-5 Münster i. W. 1924) s. 182; F. Kortleitner, Formae cultus Mosaici cum caeteris religionibus antiqui Orientis comparatae, 61.

⁸⁾ A. Eberharter, Décaloque, art w Suppl. Vig. Dict. II, 342. P. Heinisch, Das Buch Exodus, Bonn 1934, 166.

rycznych. Na podstawie bowiem starej tradycji pierwsza tablica kamienna miała zawierać przykazania dotyczące się obowiązków względem Boga, zaś druga tablica obejmowała przykazania odnoszące się do bliźniego. Jeśliby dekalog miał być wyryty na tablicach kamiennych w takiej formie, jaką ma obecnie w Exodus, to wtedy nie byłoby symetrii w rozmieszczeniu poszczególnych liter na obu tablicach.

Tablica bowiem pierwsza miała by aż 146 liter, podczas gdy tablica druga tylko 26.

Dekalogu w formie krótkiej domaga się zwłaszcza porównanie dekalogu w Ex 20, 2-17 z dekalogiem w Deut 5, 6-22. Pewne rozbieżności przy zasadniczej tożsamości najłatwiej mogą być wyjaśnione, iż źródłem obu tych dekalogów nieco różniących się od siebie był jakiś wspólny pierwotny krótszy dekalog. Gdyby bowiem ów pierwotny dekalog miał formę jednego z dekalogów zawartych w Pięcioksięgu, to nie ośmieliliby się nikt zmieniać owego dekalogu nawet w jego treści nieistotnej, tym więcej, że dekalog ów pierwotny musiał być często odczytywany ludowi z tablic kamiennych, a jako taki był nietykalną świętością Izraela. Wszelkie zmiany w nim dokonywane spotykały się na pewno z żywą reakcją, której by ślady ujawniły się w księgach biblijnych czy też w tradycji. Exodus tedy i Deuteronomium włączając w swą treść dekalog wypisany na tablicach kamiennych nie zmieniały jego treści, nie zmieniałyby też i motywacji tej treści, gdyby takowe znajdowały się w dekalogu wypisanym na kamiennych tablicach. Księgi te jedynie mogły dać krótki komentarz do przepisów wyrytych na kamiennych tablicach. Komentarz taki byłby zresztą w duchu literatury biblijnej, która jak już wspomnieliśmy wyżej była komentarzem w większej części obu kamiennych tablic.

Choć powyższe rozumowanie jest jasne i nie nasuwa większych trudności, to jednak trudną jest rzeczą konkretne przedstawienie tekstu owego pierwotnego dekalogu. Przeróżne są wyniki przedsięwziętych prób rekonstrukcji owego tekstu.

R. Kittel ⁹⁾ oraz W. Nowack ¹⁰⁾ tak sobie ujmują brzmienie pierwotnego dekalogu:

⁹⁾ Dz. cyt. 552.

¹⁰⁾ Beich. 33 zur ZAW., Giessen 1917, 383.

1. Ja jestem Jahwe, Bogiem twoim, nie powinienes mieć obok mnie żadnych innych bogów.
2. Nie czyn sobie żadnego obrazu Boga.
3. Nie miej na ustach imienia Bożego przy rzeczach błahych¹¹⁾.
4. Pamiętaj o święceniu szabatu.
5. Czcij ojca i matkę.
6. Nie zabijaj.
7. Nie cudzołóż.
8. Nie kradnij.
9. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu.
10. Nie pożądaj domu bliźniego twego.

Podobnie rekonstruuje pierwotny dekalog A. Lods: ¹²⁾.

Jam jest Jahwe Bóg twój.

1. Nie będziesz miał innego boga przede mną.
2. Nie uczynisz sobie obrazu rzeźbionego.
3. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy do rzeczy grzesznych.
4. Pamiętaj o dniu szabatu aby go uświęcić.
5. Czcij ojca i matkę twoją.
6. Nie zabijaj.
7. Nie popełniaj cudzołóstwa.
8. Nie kradnij.
9. Nie będziesz składał fałszywego świadectwa naprzeciw bliźniego twego.
10. Nie będziesz pożądał domu (tj. własności) twego bliźniego.

Najprawdopodobniej pierwotny dekalog miał taką formę, jaką ma w katechizmie, co zresztą przyznaje F. Feldman ¹³⁾ a ostatnio A. Bentzen ¹⁴⁾. Jeśli idzie o urzędowy katechizm kardynała Gasparri'ego ¹⁵⁾, to tym się różni odeń dekalog pierwotny, iż przykazanie zabraniające oddawania czci cudzym bogom zakazywało też sporządzania wszelkiego wyobrażania bóstwa i oddawania mu czci. Przykazanie zaś trzecie nakazywało święcić dzień szabatni, a nie dzień święty. Brzmiał tedy ów dekalog pierwotny następująco:

Jam jest Jahwe Bóg twój:

1. Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną i nie uczynisz posągu ani jakiegos obrazu.
2. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy bez uszanowania.
3. Pamiętaj o dniu szabatu aby go uświęcać.

¹¹⁾ W. Nowack, Dz cyt. ma „Nie będziesz nadużywał imienia Bożego“.

¹²⁾ Histoire de la littérature hébraïque et juive, Paris 1950, 338.

¹³⁾ Das Alter des Dekalogs, Bonner Zeitschr. für Th. und Seels. (1924) 218.

¹⁴⁾ Introduction to the Old Testament, Copenhaga 1948, t II, 52.

¹⁵⁾ Catechismus catholicus, Romae, 1930, 19 nn. por. tł. pol. Ks. Jana Korzonkiewicza, Warszawa 1941, 72, n.

4. Czcij ojca i matkę swoją.
5. Nie zabijaj.
6. Nie cudzołóż.
7. Nie kradnij.
8. Nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu.
9. Nie pożądaj żony bliźniego twego.
10. Nie pożądaj domu (własności) bliźniego twego.

Jak się okazuje z przytoczonych wyżej prób zrekonstruowania tekstu pierwotnego dekalogu, to rozbieżności występują głównie przy odtworzeniu tylko niektórych przykazań.

Pierwsza taka rozbieżność zachodzi przy przykazaniu zakazującym plastycznego wyobrażenia sobie Jahwy.

A. Lods¹⁶⁾ a przed nim P. Karge¹⁷⁾ oraz A. Gambert¹⁸⁾ idąc za lekcją, jaka jest w masoreckim tekście Deut 5, 8, uważali mylnie, iż początkowo dekalog miał zakazywać jedynie rzeźb. Później jednak zacieśniono ten zakaz także do wszelkich innych wyobrażeń Jahwy nadając mu taki charakter, jaki ma on obecnie w Exod 20, 5: „*Niż uczynisz sobie posągu ani jakiegokolwiek obrazu*“.

Takie ujęcie tego pierwotnego zakazu wydaje nam się jednak błędnym, gdyż w LXX ma ów zakaz w obu recenzjach dekalogu taką samą lekcję, jaką mamy w masoreckim Ex 20, 5, dlatego słusznie należy przyjąć lekcję w masoreckim Deuteronomium za lekcję zepsutą. Przepisowacz mianowicie opuścił małą literę *waw* w tym zakazie, co spowodowało zamianę ogólnego pierwotnego zakazu w szczegółowy zakaz. Zresztą tradycja izraelska też wyraźnie wskazuje na to, że oryginalną lekcją w naszym wypadku był zakaz sporządzania wszelkich podobizn Jahwy, gdyż opowiada ona, iż zaraz po ogłoszeniu dekalogu złamali Izraelici przymierze przez ulanie złotego cielca. Jeśli tedy przymierze zostało złamane, to widocznie istniał już wtedy zakaz sporządzania nie tylko rzeźby, ale też wszelkich innych obrazów.

Druga rozbieżność w odtworzeniu pierwotnego tekstu dekalogu istnieje przy zakazie grzesznego pożądania. Bardzo wielu uczonych utrzymuje, iż pierwotnie było tylko jedno przykazanie zabraniające

¹⁶⁾ Dz. cyt. 338.

¹⁷⁾ Geschichte des Bundesgedankens im A. T. (A A. II, 1-4 Münster i. W. 1910), 385.

¹⁸⁾ Le décaloque, art. w Revue de Théologie et de Philosophie, Nouv. Série 14 (1926) 198.

grzesznego pożądanego w ogóle¹⁹⁾, względnie jedynie cudzej własności²⁰⁾ wyrażonej przez rzeczownik mający wówczas znaczenie ogólnikowe „*baïth*“.

To ogólnikowe wyrażenie poczęto powoli konkretyzować przez wyliczanie różnych przedmiotów wchodzących w zakres abstrakcyjnego pojęcia własności, jak żony, niewolnicy, niewolnika, woła i osła. W pewnym momencie czasu — przypuszcza Heinisch²¹⁾, ktoś nieznany zrozumiał wyraz „*baïth*“ mający dotąd znaczenie ogólne w znaczeniu szczegółowym, w znaczeniu budynku. To błędne zrozumienie stało się powodem, że żonę umieszczano przed domem chcąc przez to podkreślić pierwszeństwo kobiety przed budynkiem.

To tłumaczenie nie wyjaśnia nam jednak, dlaczego to przykazanie jest wyrażone w Ex 20, 17 podwójnym terminem „nie pożąday“. A ponadto opiera się na samym tylko przypuszczeniu, toteż raczej prawdopodobniejsze jest tłumaczenie inne, poparte także powagą różnych tekstów. Wydaje się nam mianowicie, iż w pierwotnym dekalogu były dwa przykazania zakazujące pożądanego. Jedno z nich brzmiało: (*lô' shit'awwe*) „nie pożąday żony bliźniego twego“, oraz drugie „nie pożąday (*lô' thachmod*) majątności bliźniego twego“. Później te dwa różne terminy zidentyfikowano: *tithawwe* zastąpiono przez *thachmod*. To zidentyfikowanie dało powód do błędu zwanego haplografią. Kopista napisawszy pierwszy raz *lô' thachmod* zamiast pisać *'eszeth re'ekha* napisał *bêth re'ekha*. Zauważywszy teraz iż opuścił *'eszeth re'ekha*, by nie zniszczyć zapisanego materiału, napisał jeszcze raz *lô' thachmod 'eszeth re'ekha* i dodał inne przedmioty skonkretyzowanej cudzej własności. Nie umieścił już pola, gdyż to by nie harmonizowało teraz z dawnym symetrycznym wyliczaniem cudzej własności: dom, pole; niewolnik i niewolnica; wół i osioł. Za taką rekonstrukcją brzmienia ostatnich dwóch przykazań pierwotnego dekalogu przemawiają kryteria zewnętrzne jak i wewnętrzne.

Jeśli chodzi o pierwszego rodzaju kryteria, to taką lekcję różniącą dwa przykazania pożądanego ma nie tylko dekalog zreferowany przez masoreckie Deut 5, 17, ale też taką lekcję mają dekalog w Exodus i Deuteronomium w LXX, u Symmachusa i Teodocjana. Także cenny hebrajski tekst dekalogu papirusu Nash —

¹⁹⁾ Art. cyt. 198.

²⁰⁾ W. Nowack art. cyt. 383; R. Kittel, dz. cyt. 552; A. Lods, dz. cyt. 338.

²¹⁾ Das Buch Exodus 157.

pochodzący według Allbright'a ²²⁾ z pierwszego wieku przed Chr., zaś według Bentzen'a ²³⁾ z pierwszego wieku po Chr., — chociaż w innych przykazaniach ma lekcję Exodus, to w dwóch ostatnich ma lekcję według Deuteronomium.

Również i kryteria wewnętrzne przemawiają za przyjęciem dwóch zakazów grzesznego pożądania, gdyż wtedy będzie paralelizm w przykazaniach, który zapewne był w pierwotnym dekalogu. Przykazaniu cudzołóstwa odpowiada zakaz pożądania cudzej żony, przykazaniu zaś kradzieży zakaz pożądania cudzej własności.

W rekonstrukcji innych przykazań pierwotnego dekalogu uczeni są zgodni. I tak, jeśli idzie o odtworzenie pierwszego terminu przykazania o szabacie, a mianowicie, czy brzmiał on *zâkhôr* tj. pamiętaj (Ex 20, 8), czy też *szâmôr* tj. zachowaj, (Deut 5, 12) to powszechnie przyjmują formę *zâkhôr* jako pierwotną, gdyż wydaje się, iż forma *szâmôr* została wprowadzona przez późniejszych rygorystów, którym się zdawało, że dawniejsza forma może być powodem dyspensowania się od szabatu ²⁴⁾.

Również wszyscy uczeni są zgodni, iż pierwotny dekalog zakazywał składać przeciw bliźniemu 'ed *szequer* świadectwa fałszywego (por. Ex 20, 16). Wyraz bowiem 'ed *szâw*' znajdujący się w Deut 5, 18 jest pochodzenia późniejszego. Dowodzi tego Peters ²⁵⁾ z faktu, iż 'éd łączy się w Biblii zwyczajnie z wyrazem „*szequer*“. Owego zaś wyrazu *szâw*' użył kopista w dekalogu w Deuteronomium mechanicznie pod wpływem napisania już tego wyrazu przy przykazaniu zakazującym użycia imienia Jahwy nadaremno.

A zatem przy pomocy krytyki tekstu można dojść do uzasadnienia naukowego prawdopodobieństwa, iż pierwotny dekalog pokrywał się z naszym dekalogiem katechizmowym.

Przy pomocy zaś krytyki literackiej można wyjaśnić różne dodatki częściowo wspólne, częściowo zaś różne w obu recenzjach dekalogu.

Dodatki wspólne mają wiele kolorytu deuteronomistycznego. Dość by tu wspomnieć takie wyrażenia, jak „w twoich bramach“ zamiast „w swoich miastach“; „Dom niewoli“ zamiast Egipt. Wyra-

²²⁾ Por. The Biblical Archeologist, Baltimore 1948, 55.

²³⁾ Dz. cyt. II, 52.

²⁴⁾ P. Karge, Dz. cyt. 184.

²⁵⁾ Die älteste Abschrift der zehn Gebote: Der Papyrus Nash, München 1905, 35.

zenia te są częste w Deuteronomium, rzadziej zaś przychodzą w innych częściach Pięcioksięgu. Z tego samego środowiska deuteronomistycznego, które gdzieś za króla Ezechiasza nadało prawdopodobnie dzisiejszy wygląd tradycji mojżeszowej zredagowanej w Deuteronomium, pochodzi wspólne obu dekalogom umotywowanie miłością Boga przykazania oddawania czci jedynie Jahwie. Wzywanie do miłowania Jahwy, toć przecież centralna idea ostatniej księgi Pięcioksięgu, podczas gdy inne księgi wzywają raczej do bojaźni bożej. Od redaktora Deuteronomium pochodzi też umotywowanie nakazu czci rodziców z zapewnieniem długiego życia na ziemi, danej Izraelitom przez Jahwę (por. Deuter. 6, 20 — 25; 8, 11 — 20).

Od redaktora Deuteronomium pochodzą tym więcej wszystkie dodatki właściwe tylko dekalogowi włączonemu w ramy tejże księgi. Filantropijne umotywowanie szabatniego odpoczynku od prac, który ma w równej mierze objąć Izraelitów, jak i niewolników, oraz także i robocze zwierzęta, wołu i osła, nadzwyczaj harmonizuje z filantropijnym duchem całego Deuteronomium, które tak troskliwie zajmowało się wszelką nędzą (zob. 14, 28; 15, 11; — 18; 16, 11; 17, 6; 20, 1 — 20; 23, 15; 24, 17).

Zaś teologiczna motywacja w Ex. 20, 8 — 11 przykazania szabatnu przykładem szabatnu bożego po dokonaniu dzieł stworzenia może pochodzić ze środowiska kapłańskiego, które gdzieś w czasie niewoli babilońskiej zredagowało zarówno historyczne, jak i prawnicze tradycje mojżeszowe, szczególnie te, które dotyczyły kultu. W motywacji bowiem tego przykazania mamy analogiczny charakter teologiczny, jaki się ujawnia w Gen. 2, 3, które to miejsce według powszechnej opinii krytyków należy do najpóźniejszej warstwy Pięcioksięgu, zredagowanej przez tzw. środowisko kapłańskie²⁶⁾.

Tak tedy dekalog był ogłoszony przez Jahwę w formie mniej więcej takiej, jaką ma w naszych katechizmach, a dodatki znajdujące się w obu recenzjach dekalogu mojżeszowego Pięcioksięgu pochodzą prawdopodobnie od redaktorów mojżeszowej tradycji²⁷⁾.

II

Nie tylko jest rozbieżność w rekonstrukcji pierwotnego tekstu dekalogu, ale również w podzieleniu go na poszczególne przykazania.

²⁶⁾ R. de Vaux, *La Genèse*, Paris 1951, 39.

²⁷⁾ Nie ma powodu, by pójść za szkołą Wellhausena i przydzielić dekalog w Exodusie „P“ a w Deuteron. „D“. Por. Mowinckel, *Le décalogue*, Strasbourg 1927.

Pismo św., podając tekst dekalogu, zaznacza jedynie iż mieści się w tym tekście 10 przykazań, ale nie podaje dokładnych wskazówek, jak należy podzielić biblijny tekst dekalogu, aby otrzymać z niego 10 wyłączających się oddzielnych przykazań. Toteż od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy panuje w tym względzie rozbieżność. Mamy trzy główne sposoby wydzielenia 10 przykazań z biblijnych tekstów dekalogu.

Jeden podział tzw. żydowsko-hellenistyczny, gdyż do najstarszych jego zwolenników należą dwaj Żydzi-helleniści, Filon aleksandryjski²⁸⁾ i Józef Flawiusz²⁹⁾. Za tym podziałem opowiedzieli się niektórzy pisarze kościelni, jak św. Teofil antiocheński³⁰⁾, Tertulian³¹⁾ oraz prawdopodobnie³²⁾ Orygenes. Za Orygenesem poszło wielu ojców Kościoła wschodniego, jak św. Grzegorz z Nazjanzu³³⁾ św. Cyryl aleksandryjski³⁴⁾ a z zachodnich św. Ambroży³⁵⁾ i prawdopodobnie św. Hieronim³⁶⁾. Tego podziału trzyma się dotąd grecki Kościół prawosławny, w czasach zaś reformacji opowiedzieli się za tym podziałem również i kalwini i anglikanie po zerwaniu z Kościołem.

Drugi podział dekalogu zowie się pospolicie palestyńskim, gdyż jak świadczy Targum³⁷⁾ czy też Talmud jerozolimski, był on przyjętym głównie przez Żydów palestyńskich. Od wieków średnich podział ów dzięki opowiedzeniu się za nim słynnego Mojżesza Majmonidesa począł się przyjmować u wszystkich Żydów, i dziś jest on jedynym podziałem całej ortodoksji żydowskiej³⁸⁾.

Trzecia wreszcie klasyfikacja dekalogu zowie się augustiańską, nie jakoby św. Augustyn był jej twórcą, ale jedynie dlatego, że św. Augustyn w specjalnym traktacie na ten temat uznał ów podział za najśluszniejszy³⁹⁾. Nie jest pewnym, kto pierwszy trzymał

²⁸⁾ Philonis Opera, ed. Cohn, vol. 4, De decalogo 65.

²⁹⁾ Flavii Jos. opera, ed Niese, vol. I. Antiquit. iud. lib. 3, c. 5, n. 5.

³⁰⁾ Ad Autolyicum 1, 2, n. 35 P. G. 6, 1108.

³¹⁾ Adv. Judaeos c. 2, P. L. 2, 599.

³²⁾ In Ex. homilia, 8, 2, P. G. 12, 35.

³³⁾ P. G. 37, 476.

³⁴⁾ Contra Julianum, 1, 5. P. G. 76, 735.

³⁵⁾ In Ps. 51, n. 33 P. L. 16, 1180.

³⁶⁾ P. L. 25, 908.

³⁷⁾ Zob. P. Kahle, Masoreten des Westens, Stuttgart 1930, II, 58 n.

³⁸⁾ Zob. B. Jacob, The Decalogue, art. w Jew. Quart. Rev. 14 (1933) 148.

³⁹⁾ Quaestiones in Ex. 71 (Corpus. Scr. Lat. 23), 135.

się tej klasyfikacji, ale to nie ulega wątpliwości, że przyjmował ją Klemens aleksandryjski⁴⁰). W Kościele zachodnim dzięki powadze Doktora z Hippony przyjął się powszechnie ów podział, zatrzymali go też luteranie po zerwaniu z Kościołem.

Odrębności tych trzech różnych podziałów dekalogu na poszczególne przykazania unaocznia nam najlepiej następujące zestawienie:

Podział palestyński	Podział helleniński	Podz. augustiański
I. Jam jest Jahwe Bóg twój (Ex. 20, 3).	Nie będziesz miał bogów cudzych oprócz mnie (Ex 20, 3).	Nie będziesz miał bogów cudzych oprócz mnie. Nie uczynisz sobie posągu, ani jakiegokolwiek obrazu... (Ex. 20, 3-6).
II. Nie będziesz miał bogów cudzych oprócz mnie. Nie uczynisz sobie posągu, ani jakiegokolwiek obrazu (3-6).	Nie uczynisz sobie posągu (7). ani jakiegokolwiek obrazu... (4-6).	Nie będziesz wzywał imienia Jahwy nadaremno...
III. Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy nadaremno... (7).	Nie będziesz wymawiał imienia Jahwy nadaremno.	Pamiętaj o dniu szabatnim, aby go uświęcić... (8-11).
IV. Pamiętaj o dniu szabatnim, aby go uświęcić... (8-11).	Pamiętaj o dniu szabatnim, aby go uświęcić... (8-11).	Czczij ojca i matkę swoją... (12).
V. Czczij ojca i matkę swoją... (12).	Czczij ojca i matkę swoją... (12).	Nie zabijaj (13).
VI. Nie zabijaj. (13).	Nie zabijaj (13).	Nie cudzołóż (14).
VII. Nie cudzołóż (14).	Nie cudzołóż (14).	Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu (16).
VIII. Nie kradnij (15).	Nie kradnij (15).	Nie pożądaj żony bliźniego (17a).
IX. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniego twego (16).	Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniego twego (16).	Nie pożądaj domu bliźniego twego... (17b).
X. Nie pożądaj domu bliźniego twego, ani nie pożądaj żony bliźniego twego...	Nie pożądaj domu bliźniego twego, ani nie pożądaj żony bliźniego twego... (17).	

Najsłuszniejszy wydaje się być podział augustiański. Podział palestyński bezpodstawnie za pierwsze przykazanie uważa słowa: „Jam jest Jahwe Bóg twój“, gdyż słowa te tworzą tylko wstęp do dekalogu.

⁴⁰) Strom. 6, 16 (Corp. Scr. Ber.) 2, 56.

Podział aleksandryjski zaś niesłusznie rozdzielił zakaz oddawania czci cudzym bogom od zakazu sporządzania obrazów Jahwy. W starożytności było to jedno przykazanie, jak to wreszcie za jedno przykazanie uważali Żydzi palestyńscy. Kult bowiem jednego nadziemskiego, duchowego Boga, nie mógł się wówczas utrzymać bez równoczesnego zakazu przedstawiania sobie tego Boga, gdyż w starożytności utożsamiano zwyczajnie obraz z samym bóstwem, jakie ów obraz przedstawiał. Zakaz tedy czci obrazów miał być zewnętrznym wyrazem wiary w Jahwę jako jednego Boga.

Oba na koniec podziały, tak aleksandryjski, jak palestyński, niesłusznie, jak widzieliśmy wyżej, opowiadają się za błędną krytycznie masorecką lekcją w Ex. 20, 17, uznają jedno tylko przykazanie, zakazujące grzesznego pożądanja. Żona w dekalogu pierwotnym traktowana jest jako osoba związana ze swym mężem węzłem małżeńskim, nie zaś jako rzecz, jako część jego majątku. Dwa różne gatunkowo przedmioty domagają się zdaniem św. Tomasza z Akwinu ⁴¹⁾ dwóch zakazów, które by położyły tamę dwom pożądlivościom specyficznie różnym: pożądlivości ciała i pożądlivości oczu.

Tak tedy nie tylko z racji biblijnych ale też ściśle rozumowych należy przyjąć za racjonalniejszy podział dekalogu augustiański.

III

Po ustaleniu przykazań dekalogu należy kilka słów przynajmniej poświęcić ich kolejności. I tu bowiem nie ma zgody i to w samym obecnie istniejącym tekście biblijnym. Przypuszczalnie Żydzi do czasu istnienia w świątyni tablic kamiennych wyliczali przykazania w takim porządku, w jakim były wypisane na kamiennych tablicach. Po zaginięciu arki przymierza razem z tablicami dekalogu zatarła się powoli pamięć prawidłowego ich wyliczania. Kiedy to nastąpiło, trudno ustalić. W każdym razie błędnie utrzymuje np. L. Heibluth ⁴²⁾, że nastąpiło to po zburzeniu drugiej świątyni, gdyż tłumacze LXX podają przykazania w innym porządku, niż je mamy w TM. Ponadto zmiany te występują w różnych odpisach tekstu hebrajskiego, jakim jest Pięcioksiąg Samarytański, czy papirus Nash, oraz w różnych tłumaczeniach na języki późniejsze, jak Wulgata, czy też w cytatach dekalogu przez hagiografów Nowego Test.

⁴¹⁾ Sum. Theol. II, II ae, q. 100, art. 4.

⁴²⁾ Über ursprüngliche Einteilung des Dekalogs. Altona 1873, 3.

Na podstawie owych różnych świadków pierwotnego tekstu dekalogu zbierzemy owe zmiany w kolejnym następstwie przykazań Bożych, to przedstawiają się one następująco:

1. TM Ex i Sam Ex i Deut — IV, V, VI, VII, VIII, X, IX.
2. TM Deut — IV, V, VI, VII, VIII, IX, X.
3. LXX Ex — IV, VI, VII, V, VIII, IX, X.
4. LXX Deut — IV, VI, V, VII, VIII, IX, X.
5. Mt 19, 20 (gr) i Łk 18, 20 (Wulg). — V, VI, VII, VIII, IV.
6. Mk 10, 19 (Wulg); Łk 18, 20 (gr) — VI, V, VII, VIII, IV.
7. Rzym 13, 9 (Wulg) i Nash — VI, V, VII, VIII, IX.
8. Rzym 13, 9 (gr) — VI, V, VII, IX.
9. Mt 5, 21, 27 — V, VI.
10. Jak 2, 11 — VI, V.

Oprócz omówionych już wyżej rozbieżności czy ma być najpierw przykazanie X czy IX czy też odwrotnie IX czy X mamy jeszcze rozbieżności w wyliczaniu przykazań V oraz VI. Raz mamy kolejność VI, V, kiedy indziej znów odwrotnie: V, VI. Ze względu na to, że w tekście M. oraz Sam. mamy V, VI, dlatego z powodu większej powagi, jaką się cieszą teksty oryginalne od tłumaczeń, należy opowiedzieć się za tą kolejnością. Wyliczanie IV przykazania po VIII jako występujące tylko w niektórych miejscach N. Test., a jako nieznanne w St. Test., nie może być brane pod uwagę.

Św. Tomasz ⁴³⁾ wykazuje, iż powszechnie przyjęty porządek przykazań odpowiada znakomicie zdrowemu rozsądkowi. Celem bowiem człowieka jest poznanie Boga i obowiązków względem Niego, a potem dopiero obowiązków względem bliźniego, jak zadaniem każdego żołnierza jest najpierw poznać swego wodza, a później dopiero innych żołnierzy. Człowiek zaś wtedy poznaje należycie swego Boga, gdy przez wiarę zna Go za jedyną i najwyższą Istotę, która wymaga oddawania Jej czci i wiernej służby. Stąd mamy w dekalogu zakaz czci cudzych bóstw, wzywania nadaremno imienia Jahwy, nakaz oddawania Bogu siódmego dnia w tygodniu. Jest tu stopniowanie od ważniejszych przykazań do mniej ważnych. Takie też samo stopniowanie istnieje przy przykazaniach drugiej tablicy. Najpierw jest tu polecenie szanowania rodziców, później idą zakazy hierarchicznie ułożone. Na pierwszym miejscu idzie zakaz zabójstwa, później cudzołóstwa, kradzieży i pożądania, gdyż większy jest grzech popełniony

⁴³⁾ Sum. Theol. II, IIae, q. 100, art. 4.

uczynkiem, niż ustami czy sercem. To samo uhierarchizowanie widzimy w wyliczaniu grzechów czynnych. Najpierw idzie zabójstwo, gdyż odbiera bliźniemu życie, największe dobro, później następuje cudzołóstwo, gdyż odbiera bliźniemu wyłączone prawo do prawowitej żony, następnie mamy grzech kradzieży, gdyż chodzi tu stosunkowo o mniejsze dobro.

Konkludując tedy nasze rozważania na nasz temat, należy przyjąć jako bardzo prawdopodobne:

1. iż ów dekalog miał formę krótką i zwięzłą;
2. iż najprawdopodobniej poszczególne przykazania wypowiedziane ustami Przedwiecznego Prawodawcy z góry Synaj pokrywają się z podziałem tzw. augustiańskim;
3. iż porządek, w jakim objawił Jahwe te przykazania Izraelitom, pokrywa się z porządkiem używanym w Kościele katolickim.

Z powyższego dociekania możemy na koniec i to stwierdzić, jak Kościół otrzymawszy w spadku po starotestamentowej synagodze najcenniejszy jej skarb, jakim jest bezsprzecznie dekalog, strzegł tak pieczołowicie tego tekstu, podziału na przykazania, porządku tychże przykazań, iż one pokrywają się w zupełności, jak widzieliśmy, z naukowymi badaniami współczesnej zdrowej krytyki.

Tarnów

Ks. STANISŁAW ŁACH

BÓSTWA FENICJAN W ŚWIETLE NOWSZYCH ODKRYĆ

1.

Odkrycia dokonane na ziemiach starożytnego Wschodu pozwoliły nam poznać nie tylko charakter i życie jego mieszkańców, nie tylko ich dzieje i kulturę, ale one dostarczyły nam i materiału, dzięki któremu zapoznajemy się również z ich sposobem myślenia, z ich wyobraźnią, a przede wszystkim z ich religijnymi wyobrażeniami. Obok religii Babilonii, Asyrii, Egipcjan i Hetytów, nauka dzisiejsza jest w stanie odtworzyć także religijne wierzenia Syrii przedhellenistycznej, a mianowicie tej części, którą zwiemy Fenicją.

Fenicjan wspomina kilkakrotnie już epos Homera. Mówi o ich

żegludze i handlu, o ich artyźmie w wyrabianiu dzbanów srebrnych i szat niewieścich, o mieście Sydon „spizolśniącym“ itd.¹⁾

Jakie stosunki łączyły Izraela z Fenicją, dowiadujemy się z Pism Starego Testamentu. Hiram, król miasta Tyru, dostarcza Dawidowi drzewa budulcowego, rzemieślników i fachowców potrzebnych do budowy pałacu (II Sam. 5, 11n.). W opisie budowy świątyni Salomońskiej czytamy o architektach fenickich, o fachowcach pochodzących z m. Gebal-Byblos, którzy Salomonowi służyli radą i pomocą (I Reg. 5,32). Stosunki między Izraelem a Fenicją zacieśniły się, kiedy król Achab wziął sobie Izebel, księżniczkę z miasta Sidon, za żonę. Związek ten przyniósł wiele złego dla Izraela, szczególnie kiedy Izebel zaczęła propagować kult Baala, różne zwyczaje pogańskie i tyranizować wiernych Izraelitów, szczególnie Proroków; gdyby Bóg nie zesłał przez Eliasza pomocy, szczególnie wówczas na górze Karmel, pogaństwo byłoby ogarnęło cały lud izraelski (I Reg. 16,30 nn.). Z ostrą naganą i zapowiedzią upadku zwraca się Prorok Ezechiel przeciw miastu fenickiemu Tyr za jego pychę i radość wyrażoną z powodu zniszczenia miasta Jeruzalem przez babilońskiego króla Nebukadnezara (Ez. rr. 26—28)²⁾.

Również dokumenty klinowe z epoki el-Amarna (XIV. wiek przed Chr.), dalej kroniki królów asyryjskich, kiedy mówią o ich wyprawach wojennych na zachód ku Syrii, wymieniają szereg miast fenickich.

Ewangelie św. (Mat. 15,21—28. Mk 7,24—30) opowiadają, jak nasz Zbawiciel odwiedził okolice miast Tyru i Sidonu, gdzie uzdrowił córeczkę niewiasty „kanaanejskiej“. Wcześniej powstała tu gmina chrześcijańska; św. Paweł wracając ze swej trzeciej podróży misyjnej zatrzymał się w Tyrze przez 7 dni (Act. 21,3nn.).

Jeżeli chodzi o kolonie fenickie, szczególnie w Afryce północnej, warto wskazać na pisma pisarzy chrześcijańskich, jak Tertulliana i św. Augustyna, w których jest mowa o obyczajach ludności mówiącej tam wtenczas jeszcze językiem pokrewnym z fenickim³⁾.

Nazwa „Fenicja“ jest greckiego pochodzenia; prawdopodobnie jest to tłumaczenie dawniejszej nazwy „Kinahna, Kinahhi“, którą spotykamy w korespondencji z el-Amarna, w dokumentach

¹⁾ K. J. Beloch, Griech. Geschichte 1926 I, 2, str. 65 nn.

²⁾ J. Herrman, Ezechiel 1924, str. 173 nn.

³⁾ R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, str. 98 n. — J. Dölger, Antike u. Christentum 1929 I 92 n.

hetyckich z Boghazkői, oraz w biblijnej formie Kanaan⁴⁾. W tekstach pochodzących z Nuzi na wschód od rzeki Tigris zachodzi wyraz kinahhu i oznacza „purpurę“, stąd gr. *phoinêjs*, *phoinikeos*, tj. czerwony⁵⁾. W starożytnym Ugarit (dziś Ras Szamra), w północnej Syrii, archeolodzy stwierdzili urządzenia dla wyrabiania tej farby⁶⁾. Septuaginta mówi o *basileis tês Phoinikês* tam, gdzie w biblijnym tekście czytamy o królach Kanaanitów, którzy mieszkają nad morzem (Joz. 5,1). Również monety z czasów Seleucydów potwierdzają, że *Phoinike* to *Chna* czyli *Kena'*. Chłopi afrykańscy pochodzenia fenickiego za czasów św. Augustyna nazywali siebie Chanani. Niewiasta z Ewangelii św. z okolicy m. Sidon zwana jest *Chananaia* (Mat. 15,22), u św. Marka Syrophoinikissa⁷⁾.

O religii Fenicjan wzgl. Kanaanitów mieliśmy dotąd skąpe tylko wiadomości. Pisarze biblijni mówią ogólnie o różnych Baalach i Asztartach, których kult uprawiali i mieszkańcy Palestyny, a przed którymi ostrzegał Izraelitów już Mojżesz przed ich wejściem do ziemi obiecanej. Autorowie biblijni jednak nie podali, jak sobie owe bóstwa wyobrażano. Także wykopaliska przeprowadzone w Palestynie nie dały zadawalniających wyników; tekstów oryginalnych o treści religijnej ruiny starych miast palestyńskich dotąd nie wydawały⁸⁾. Starożytni pisarze, jak Filon z fenickiego miasta Byblos (1. wiek po Chr.) lub Lucjan w swym dziele *de dea Syria*, dostarczyli nam nieco materiału o mitach i kultach fenickich, ale przedstawili je w świetle religii późniejszej, już shellenizowanej⁹⁾. Dopiero odkrycia w Ras Szamra (Ugarit) obdarzyły nas oryginalnymi tekstami mitycznymi, pochodzącymi z czasów 15/14 wieku przed Chr. Dokumenty te są zredagowane w języku semickim, starokanaanejskim, a w piśmie klinowym tzw. alfabetycznym odmiennym od pisma klinowego tzw. sylabowego i ideogramowego czyli akkadyjskiego.

Czy na podstawie tych tekstów ugaryckich można jednak mó-

⁴⁾ J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Taf.* II 1915, str. 1133.

⁵⁾ *Zeitschr. f. altt. Wiss.* 1936, t. 54, str. 135.

⁶⁾ *Syria* 1935, t. 16, str. 168.

⁷⁾ B. Maisler, *Untersuch. z. Gesch. u. Ethnogr. Syriens u. Pal.*, 1930, str. 58 nn. — P. Abel, *Géogr. de la Palestine* I 1933 str. 254 n.

⁸⁾ P. H. Vincent, *Canaan* 1907, str. 90 nn., 152 nn. — St. A. Cook, *The religion of ancient Palestine in the light of archaeology* 1930.

⁹⁾ M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 1905², str. 396 nn.

wić o religii Fenicjan? Miasto Ugarit, skąd nowe te dokumenty pochodzą, leży w północnej Syrii w pobliżu Antiochii, zaś miasta fenickie jak Sidon, Tyr, Byblos, Beirut, leżą dalej na południu. Już w korespondencji z el-Amarna wynika, w jakich bliskich stosunkach żyli władcy południowych miast Fenicji z miastem Ugarit. Abimilki z miasta Tyr donosi faraonowi o katastrofie, zniszczeniu, jakiemu uległo m. Ugarit (Kn. 151,55 nn.). W innym liście czytamy, że od faraona odpadły miasta począwszy od południa od Gubla-Byblos aż do Ugarit (Kn 98,5 nn.). Także odkrycia w samym Ugarit potwierdzają, jakie stosunki utrzymywała południowa Fenicja z miastem Ugarit. Otóż znaleziono list fenickiego króla miasta Beirut (*Bêrûti*), skierowany do syna, który był gubernatorem w Ugarit¹⁰). Tak to węzły polityczne łączyły południową Fenicję z północnym wybrzeżem Syrii; prawdopodobnie Fenicjanie założyli tu kolonie swoje, jak to wiemy o ich koloniach zakładanych na wyspach Morza Śródziemnego aż ku północnej Afryce. Jak w południowej Fenicji tak i tu, w Ugarit czczono bóstwa zwane Baalami i Asztartami.

Miasto Ugarit leżało na skrzyżowaniu głównych dróg handlowych, biegnących od południa z Egiptu przez południową Fenicję na północ, z Wschodu od Babilonii wzdłuż rzeki Eufrat ku zachodowi, z północy od Azji Mn., a od zachodu, od wysp leżących w obrębie kultury egejskiej. Ugarit było jakby bramą wjazdową do wnętrza Azji¹¹). Oczywiście, że takie stosunki odbić się musiały i na religii tych Fenicjan północnych. Do ich panteonu weszły i bóstwa obce, ale również i bóstwa ugaryckie znalazły przyjęcie u innych ludów.

W fenickim mieście Byblos pojawiły się podczas wykopalisk nowszych figurki podobne do bóstw egipskich, jak Chonsu, Aton, Amon, Izyda, pochodzące z 2. tysiąclecia przed Chr.¹²). Najbardziej wymownym dowodem wpływów idących z Babilonii jest pismo klinowe i język akkadyjski uchodzący wówczas za język międzynarodowy, dalej wokabularze sumersko-akkadyjskie, którymi posługiwano się również w Syrii, w Ugarit¹³). Z bóstw, których kult przedostał się ze Wschodu do Syrii, wymienić należy m. in. boga Dagan. W samym mieście Ugarit znaleziono płyty kamienne z na-

¹⁰) Syria 1940 t. 21, str. 247 nn.

¹¹) A. Götze, Hethiter, Churriter u. Assyrer, 1936 str. 129.

¹²) Revue d'Assyriol. 1945/46, t. 40 str. 107.

¹³) Syria 1931, t. 12, str. 225 nn.

pisem boga *D-g-n*¹⁴), teksty mityczne wspominają boga *B-n-D-g-n*. W korespondencji asyryjskiej spotykamy go w formie *Daguna*¹⁵), stąd może w Biblii wspomniany bóg *Dagon*. Filon z Byblos z epoki hellenizmu tłumaczy nazwę *dagon* jako *sition*, tj. zboże; byłyby to więc bóg urodzaju¹⁶).

W północnej Syrii w miejscowości el-Miszrife, gdzie w roku 1927 odkryto dawniejsze Qatna, stwierdzono, że istnieć tu musiała nawet kolonia sumersko-akkadyjska z osobną świątynią¹⁷). Świątynia ta poświęcona była bogini zwanej w dokumentach z Qatna „*Nin-é-gal*“ (w j. sumerskim), w tłumaczeniu akkadyjskim nazywano ją „*bêlat ekallim*“, tj. pani pałacu, odpowiadałaby więc sumerskiej bogini *Innini*, akkad. *Isztar*. W Qatna kult ten zaszczerpiony został z początkiem 2. tysiąclecia i zachował się jeszcze późno w inskrypcjach w Nerab w półn. Syrii jako *n-k-l*¹⁸). Nazwa tej bogini była również znana w Ugarit, o czym świadczą teksty tam znalezione¹⁹).

Napływ ludności churyckiej jak i sąsiedztwo państwa Mitanni, którego ludność była pochodzenia churyckiego, sprawiły, że i bóstwa churyckie znalazły swoich czcicieli w Ugarit, jak o tym świadczą nazwy bóstw *H-b-t*, tj. *Hepat* oraz *Sz-w-szk*, tj. *Szauszka*, nazwa bogini Isztar w Mitanii; z innych bóstw churyckich teksty ugaryckie wspominają jeszcze *t-m-g*, tj. *Szimegi*, *'-t-t-b*, tj. *Asztabi*²⁰). Nazwę bogini *Hepat* wzgl. *Hepa* znaleźliśmy już z imion księżniczek *Gilu-Hepa* i *Tatu-Hepa* pochodzących z państwa Mitanni; boginię *Szauszka* wspomina już Tuszrat, księżkę państwa Mitanni, w jednym z listów z el-Amarna²¹).

Że i koloniści mikeńscy przybyli z własnymi bóstwami do półn. Syrii, do Ugarit, tego dowodem byłaby rzeźba wykonana z kości słoniowej, przedstawiająca boginię trzymającą w rękach kłosa, w otoczeniu kóz stojących na tylnych nogach. Styl rzeźby jest mikeński według zdania archeologów francuskich²²), inaczej sądzi Gal-ling, uważając ją jako pochodzącą z Mitanni²³).

¹⁴) Syria 1935, t. 12, str. 177 nn.

¹⁵) E. Behrens, Assyrisch-babyl. Briefe kult. Inhalts 1906, str. 7.

¹⁶) Ch. Jean, Le milieu biblique t. III 1936 str. 282.

¹⁷) Syria 1930 t. 11 str. 311 nn. — Rev. d'Assyr. 1949 t. 43 str. 1 nn. 137 nn.

¹⁸) Rev. d'Assyr. 1949 t. 43, str. 8 nn.

¹⁹) Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1933, t. 51, str. 100.

²⁰) Syria 1934 t. 15, str. 153. — 1940 t. 21, str. 40.

²¹) A. Ungnad, Subartu, str. 167 nn.

²²) Syria 1929, t. 10, str. 292 pl. LVI.

²³) Bibl. Reallexikon 1934, kol. 225.

Z bóstw rodzimych czczonych przez Fenicjan wysuwa się na pierwsze miejsce bóg El.

Jako ogólną i najstarszą nazwę bóstwa u Semitów znamy wyraz *ilu* (w języku akkadyjskim) wzgl. *el* u zachodnich Semitów²⁴). Już dawno stwierdził J. Hehn, że u Fenicjan, Aramejczyków, u północnych i u starożytnych południowych Arabów istniało jeszcze osobne bóstwo pod nazwą *el*²⁵). Potwierdzają to również teksty z Ras Szamra²⁶).

Ugarycki bóg *El* nosi różne epiteta, które pozwalają go bliżej scharakteryzować. Zwany on jest królem — *el-m-l-k* (II AB col. IV 37)²⁷). Tytuł ten stawia go ponad innych bogów, podobnie jak babilońskiego boga Marduk, którego zwano „*sar ilâni bêl bêlê*“, tj. król bogów, pan nad pany²⁸). Wiemy z babilońskiego eposu „*enuma elisz*“, że przed wszczęciem walki z potworem, Tiamat zwanym, obwołali zebrani bogowie Marduka swoim królem (IV 28). Wśród bogów ugaryckich przyśwaja sobie tytuł „króla“ bóg Baal, o czym będzie jeszcze mowa.

Z innych dokumentów wiemy, że w Syrii czczono osobne bóstwo o nazwie *M-l-k* — król. Tego dowodem są imiona własne zachowane w korespondencji z el-Amarna, jak np. *Abdi-Milki* z *Gubla-Byblos* (Kn. 123,37) lub *Abi-Milki*, książę m. Tyr. (Kn. 152,2), *Ili-Milku*, tj. moim bogiem jest *Milku* (Kn. 151,45). W kronikach asyryjskich występują również książęta feniccy, których imiona zawierają jako składnik nazwę boga *Milku*, jak *Abimilki*, *Ahimilki*. Tak Zimmermann²⁹) jak i inni są zdania, że składnik w imionach o nazwie boga *M l k* jest pochodzenia zachodnio-semickiego. Stąd wędrował on na wschód w kierunku Babilonii, jak o tym świadczy nazwa miejscowości zachowana w korespondencji z *M a r i* nad rzeką Eufurat: *I-luum-Mu-lu-ukki*. Forma *Muluk* odpowiadałaby transkrypcji *Moloch* w greckim przekładzie LXX³⁰). Bóstwo *Moloch* było według II Reg.

²⁴) J. Hehn, Die bibl. u. babylon. Gottesidee 1913 str. 150.

²⁵) I. c. 191 nn.

²⁶) Rev. Bibl. 1931 t. 40 str. 34 nr 1, 2. — Z. f. alt. Wiss. 1933 t. 51 str. 82. — Por. inskrypcję aram. z Sudjin z 8. w. przed Chr., Rev. d'Ass. 1931, str. 170.

²⁷) Teksty ugaryckie-mityczne oznaczone są liczbami i literami przez ich wydawcę M. Virolleaud.

²⁸) Zimmermann w KAT wyd. 3. str. 374.

²⁹) KAT, wyd. 3, str. 470.

³⁰) Rev. d'Assyr. 1938 t. 35 str. 178.

23,10 n. czczone i w Palestynie przez zbałamuconych Judejczyków. Dziwnym się jednak wydaje, że w panteonie ugaryckim nie figuruje osobne bóstwo o podobnej nazwie³¹⁾.

El jest nie tylko najwyższym, ale i najstarszym bóstwem; na to wskazuje przydomek mu dany: *ab sz-n-m* (tj. ojciec łą) (I AB col. I 8; II AB col. IV—V 24). Możliwie w związku z tym atrybutem nazywa Filon z Byblos boga *Elos* z grecka *Kronos*³²⁾.

Mity ugaryckie zwiąż boga *El* także *sz-r-el*, tj. byk *El* (II AB col. IV 38—39.47—48; V AB, E 43). Według Virolleaud'a wskazywałoby to określenie na jego siłę, płodność³³⁾. W panteonie babilońskim zwanym jest Bóg *Sin*, tj. bóg miesiąca, „*abu* - ojciec“ i „*buru* - byczek“³⁴⁾. Dlatego Ditlef Nielsen wnioskuje z epitetonu przydanego bogu *El*, że i on był pierwotnie bóstwem miesiąca³⁵⁾. Według R. Russaud'a, powołującego się na pisarza Serviusa („*omnes in illis partibus sole m colunt, qui ipsorum lingua El dicitur*“) byłby *El* bóstwem słońca³⁶⁾. Prawdopodobnie zachodzi tu akomodacja do greckiego boga *Helios*.

Wykopaliska w Ras Szamra wydały m. in. rzeźbę, przedstawiającą bóstwo z brodą i rogami, siedzące na tronie, nad którym wznosi się skrzydlaty dysk słońca. Czy rzeźba ta odnosi się do boga *El*, nie można stwierdzić z braku napisu³⁷⁾. Rogi zgodne by były z jego tytułem *szôr el*. O brodzie boga *El* mówią teksty ugaryckie.

Nie znalazł się dotąd żaden mit o stworzeniu świata na wzór babilońskiego *enuma elisz*. Z tytułów nadanych bogu *El* wiemy, że jest on panem całej ziemi (*'rs el* — tj. ziemia boga *El* — I AB col. I 37). Jako *ab dm* jest on ojcem czyli stwórcą ludzi³⁸⁾. Istniało nawet osobne bóstwo *dm* — Adam zwane, bóg ziemi wzgl. ludzi, jak to wykazuje starofenicka inskrypcja pochodząca z wyspy Cypr z 9 wieku przed Chr.³⁹⁾.

Rezydencja boga *El* mieściła się na „górze *El*“ (*sz-d El* I AB

³¹⁾ Zeitschr. f. altt. Wiss. 1933 t. 51 str. 99.

³²⁾ fr. II 12b, Lagrange, Études 1905, str. 422.

³³⁾ Danel 1936, str. 102.

³⁴⁾ KAT wyd. 3 str. 362.

³⁵⁾ Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes 1936 str. 16.

³⁶⁾ Syria 1931 t. 12 str. 74 not. 1.

³⁷⁾ Syria 1937 t. 17 str. 128.

³⁸⁾ Virolleaud, La légende de Keret 1936 str. 13.

³⁹⁾ Rev. d'Assyr. 1947 t. 41, str. 201 nn.

col. I 6—7; sz d m El I AB col. III 26)⁴⁰⁾ albo na górach położonych nad „ujściem rzek, wśród źródeł oceanów“ (*mbk nhrm qrb* (') *pq thmtm* — I AB col. 15—6)⁴¹⁾. Z religii babilońskiej przytoczyć można analogiczne tytuły bogów. Bóg Ellil zwany jest *szadû rabû*, tj. wielka góra; miał on w mieście Nippur świątynię zwaną w języku sumerskim *e-kur*, tj. dom góry, przysługującą mu jako panu ziemi. Bóg Ea zwanym był *szar apsi*, tj. król głębin wodnych, pan wszelkich wód; miał on swoją rezydencję nad morzem, gdzie wtenczas uchodziły rzeki Eufrat i Tygrys⁴²⁾. Według eposu o Gilgameszu został Utnapisztim, który ocalał z potopu, zrównany z bogami i przeniesiony nad ujście rzek (XI 194—193).

Boga El zestawiają mity ugaryckie z boginią zwaną 'sz r t — El i Aszerat. Że Aszerat jest boginią, wynika z parallelismus membrorum jak 'sz-r-t s r m 'lt s d n m, tj. Aszerat (mieszkańców) miasta Tyr, Elat Sidończyków; Aszerat i Elat (boginia) jest jedną i tą samą postacią⁴³⁾. Należy ona do panteonu zachodnio-semickiego. W korespondencji z el-Amarna nosi książę kraju Amurru imię *Abdi-Aszirtu* (sługa bogini Aszirtu). Inna pisownia tej bogini jest *Asz-ra-tum*, *A-szi-ir ta*, *Asz-ta-ti*. W dokumencie znalezionym w palestyńskim mieście Ta'anak, (tell Ta'annek) pochodzącym prawdopodobnie z okresu el-Amarna, zachodzi również nazwa tej bogini jako *Aszirat*⁴⁴⁾. W inskrypcjach pochodzących z babil. miasta Uruk (Warka) pojawia się Aszratu w towarzystwie babilońskiego boga Anu *sz-ra-a-hi-tu* z wyjaśnieniem, że chodzi tu o *asz-rat-a-hi-i-tum* tj. Aszrat obca⁴⁵⁾.

Podobnie jak El nosi i Aszerat w tekstach ugaryckich różne epiteta. Zwaną jest *r-b-t 'sz-r-t y m czyli* „wielka Aszerat morza“. Że *y m* znaczy tu „morze, a nie dzień (hebr. *jām*, a nie *jōm*), wynika z paralelizmu *ym* i *nhr* (rzeka)⁴⁶⁾. Podobnie jak inne bóstwa ma i ona swoją własną siedzibę, świątynię i to jak El nad morzem.

Liczne jest potomstwo; teksty mówią o 70 synach (*s b ' m b n sz r t* — II AB col. VI 46); liczbę 70 należy brać symbolicznie jako

⁴⁰⁾ Ztschr. f. altt. Wiss. 1939, str. 204.

⁴¹⁾ Tamże.

⁴²⁾ KAT, wyd. 3, str. 355 n. 359.

⁴³⁾ Syria 1939 t. 20 tekst AO 17315 nr 5 str. 129; 1931 t. 12 str. 350; Rev. d'Assyr. 1935 str. 18.

⁴⁴⁾ Sellin, Tell Tacannek 1904, list I 2.

⁴⁵⁾ KAT, wyd. 3, str. 437. — Reallex. d. Ass. 1929 I 169.

⁴⁶⁾ Virolleaud, La déesse 'Anat 1938, str. 52.

określenie na mnogość. Na jego potomstwo wskazuje też określenie jak *'sz r t w b n h*, tj. Aszerat i jej synowie (II AB col. IV—V49; I AB col. I 12—13; V AB, E 44—45)⁴⁷⁾. Dlatego zwią ją też *r b t e l m*, tj. pani bogów (II AB col. IV—V64—65) albo *knit e l m*, tj. twórczyni bogów (II AB col. I 23; II AB col. IV—V 31—32).

Rzadko spotyka się w tekstach ugaryckich nazwę bogini *'sz t r* wzgl. *'sz t r t*⁴⁸⁾. Ch. Jean nie widzi różnicy między boginiami o nazwach Asztart, Aszerat i Elat⁴⁹⁾. W tekstach biblijnych mamy *Aszera* (Jud. 3.7. I Reg. 18,19. II Reg. 23,4) obok *Asztoret* (I Sam. 31,10 u Filistynów, I Reg. 11,5.33, II Reg. 23, 13 u Sidończyków).

Najczęściej spotykamy się w Pismach biblijnych z nazwą bóstwa kanaanejskiego wzgl. fenickiego *Ba'al*, co znaczy „Pan“, dlatego dla bliższego określenia dodaje mu się jakiś epiteton, jak *Ba'al szamén* (pan nieba), *Ba'al zebul* (nie: Beelzebub), w kronikach asyryjskich *ba-'-li-sa-pu-na*. W ugaryckich tekstach pojawia się obok *Ba'ala* jeszcze postać zwana *Aliyan Ba'al*. Obie postacie mają tyle podobieństwa do siebie, że H. Bauer uważa je za identyczne⁵⁰⁾, przynajmniej wydaje mu się ich stosunek do siebie niejasnym⁵¹⁾. Bliższa jednak analiza mitów wykaże, że *Ba'al* i *Aliyan Ba'al* są to dwie różne postacie.

Tak *Ba'al* jak i *Aliyan Ba'al* reprezentują przyrodę, zanikającą i znowu do życia się budzącą stosownie do pór roku. Kiedy wysycha drzewo oliwne i owoc drzew, kiedy więc wegetacja z końcem lata objawia brak życia, zstępuje *Ba'al* do wnętrza ziemi⁵²⁾. Po *Ba'alu* zstępuje i *Al Ba'al* do podziemi. *Ba'al* nakazuje *Al Ba'alowi*, żeby z chwilą zstąpienia zabrał z sobą wszelkie istotne rzeczy należące do niego jak chmury, wiatry, deszcze itp. Tekst dodaje „a usłuchał *Al Ba'al*“. Jako wróg obydwóch bóstw występuje *Mt (Mot)*. Symbolizuje on gorącą porę roku, kiedy zboże dojrzewa w przeciwieństwie do *Ba'alów*, reprezentantów wegetacji ożywiającej się w porze deszczowej⁵³⁾. Kiedy znowu nadchodzi pora zmiany, że *Ba'al* i *Al Ba'al* mają objąć panowanie nad przyrodą, słyszymy, jak *Ba'al* walczy z b. *Mot* (I AB col. VII 6—22), jak bogini *'Anat*

⁴⁷⁾ Ztschr. f. altt. Wiss. 1939, str. 195

⁴⁸⁾ Ztschr. f. altt. Wiss. 1933 t. 51, str. 91.

⁴⁹⁾ Le milieu biblique III 1936, str. 285.

⁵⁰⁾ Zeitschr. f. altt. Wiss. 1933 t. 51 str. 87.

⁵¹⁾ dto t. 53 str. 55.

⁵²⁾ Syria 1934 t. 15 str. 316.

⁵³⁾ Ztschr. f. altt. Wiss. 1933 t. 51, str. 95.

rozprawia się z b. Mot i odnosi nad nim zwycięstwo (I AB col. II 31—36). Mot znika a z pojawieniem się Al. Ba'ala wraca życie w przyrodzie: „niebiosa zsyłają urodzajność, a strumienie przynoszą miód“ (I AB col. III—IV 6—7)⁵⁴. Ba'al znowu „otwiera upusty chmur, Ba'al zsyła grzmoty“ (II AB col. VII 28—29).

Analogiczną postać do b. Mot. mamy w ugaryckiej legendzie o *Danelu*, w osobie *Aqat*, syna *Danela*, który zostaje zabity przez *Ytpn*, wysłanego przez boginię 'Anat. *Aqat* umiera, kiedy żniwa zostają ukończone⁵⁵).

Mity te przypominają podobne starowschodnie wersje o bóstwach wegetacji. Według legendy egipskiej zostaje Ozyrys zabity przez brata swego Seta. Skrzynia, w której zamknięte było ciało Ozyrysa, spuszczone do rzeki Nil, przybywa do miasta Byblos nad wybrzeżem fenickim. Ozyrysa szuka i oplakuje Izyda; pomścił go potem syn jego Horus. Widzimy, jak legenda ta łączy Egipt z Fenicją, co świadczy o starodawnych stosunkach łączących oba te kraje⁵⁶).

U Hetytów jest bogiem wegetacji *Telipinusz*, ojcem jego bóg burz. *Telipinusz* opuszcza ziemię, tak że ustaje wszelki urodzaj; bogowie zarówno jak ludzie cierpią głód i nędzę. Wszyscy bogowie wybierają się, aby go odszukać. Po długim szukaniu *Telipinusz* wraca, zabłysło i zagrzmiało, przyroda znowu odżyła⁵⁷).

Reprezentantem wegetacji w Babiloni był *Dumu-zi*, którego po zstąpieniu do podziemi oplakuje bogini Ninni. I z jego powrotem ożywia się przyroda⁵⁸).

Do mitu o Ba'alu nawiązuje, jak się wydaje, i prorok *Eliasz*, kiedy nad Palestyną zapanowała susza. *Eliasz* naśmiewa się z proroków Ba'ala tańczących około ołtarza wzniesionego na górze *Karmel*. Drwi sobie z nich: wołajcie głośniej, może jest Ba'al zajęty albo w podróży zasnął (I Reg. 18,27). Według mitu jest Ba'al w czasie suszy w podziemiach.

Mity starowschodnie pełne są opisów walk, jakie staczają bogowie z różnymi potworami, wrogimi im siłami. Słyszeliśmy o walce, którą staczał bóg Ba'al z bogiem Mot. Mity ugaryckie opowiadają jeszcze o innych walkach boga Ba'ala. Walczy on z niejakim *Ksr*,

⁵⁴) Rev. de l'hist. des relig. 1935, str. 57.

⁵⁵) Virolleaud, *Danel*, str. 96 nn.

⁵⁶) A. Erman, *Die Religion der Ägypter* 1934 str. 70 nn.

⁵⁷) A. Götz, *Kleinasien* 1933 str. 134 nn.

⁵⁸) Ch. Jean, *Le milieu biblique III* 1936, str. 168 n./221 n.

który pragnął obalić tron Ba'ala. Virolleaud wyobraża sobie, że tron Ba'ala stał na wzgórzu nad morzem⁵⁹). Walka skończyła się zwycięstwem Ba'ala. Mniej szczęśliwym był Ba'al w walce w fantastycznych postaciach zwanych 'qgm⁶⁰). Chociaż walczył jak byk i wspomagany był przez Bn — Dgn, Ba'al poległ w tej walce. Mity ugaryckie mówią jeszcze o walce Ba'ala z potworem w postaci węża o 7 głowach, który był prawdopodobnie stróżem nad złotem, mieszcącym się w górze Safon. Potwór ten nosi nazwę Lt n (Lotan). Ba'al pokonał tego smoka, chcąc przywłaszczyć sobie złoto, potrzebne mu do przyozdobienia świątyni własnej⁶¹). Opis tego potwora znalazł się również u pisarzy biblijnych, u Izajasza 27,1 i Ps. 74,14. Lotan zwie się tu *Lewjatan*. Autorowie posługują się obrazem przejętym z mitów znanych i w Palestynie, aby przedstawić, jak Bóg Izraela rozprawi się w dniu Sądu z wszelkimi mocami wrogimi⁶²).

Analiza tekstów ugaryckich naprowadza nas na ślady, że między Ba'alem a bogiem El zachodzi jakiś rozdzwiek. Mity II AB col. IV—V jak i V AB, E 11, podkreślają, że Ba'al nie ma świątyni jak inne bóstwa. Może została ona zniszczona przez jego wrogów. Bogini Aszerat i jej synowie domagają się od boga El wystawienia świątyni dla Ba'ala. Bogini Anat domaga się tego samego, w zamian za co chce nadać brodzie boga El młodszy wygląd. Ślady tego dysonansu między El a Ba'alem dają się zauważyć w micie V AB, D. Czytamy tu, jak Ba'al pokonał ulubieńców boga El⁶³). Kiedy narreszcie przyznano Ba'alowi wystawienie świątyni, — radosną tę nowinę przyniosła Ba'alowi bogini Anat — tedy zasiadł Ba'al w niej i ogłosił się królem nad bogami, mówiąc: „Ja sam jestem królem nad bogami“ (II AB col. VII 49—50)⁶⁴). Innymi słowy: Ba'al przywłaszcza sobie tytuł króla nad panteonem, jaki przysługuje właściwie bogu El.

Zdaje się, że tytuł „króla“ bogów związany był z siedzibą na górze zwanej w tekstach ugaryckich *sp n*; dlatego w listach składanych ofiar czytamy o *el sp n*, tj. bóg (góry) Safon oraz *B' l sp n*,

⁵⁹) Syria 1935 t. 16 str. 39.

⁶⁰) Syria 1935 t. 16 str. 250.

⁶¹) Zeitschr. f. altt. Wiss. 1939, str. 210 nn.

⁶²) O. Eissfeldt, Baal Zaphon 1932, str. 24 — de Vaux w Rev. Bibl. 1937, t. 46, str. 545.

⁶³) Zob. uwagę 61.

⁶⁴) Rev. de l'hist. des relig. 1935, str. 31.

tj. Ba'al góry Safon. Nazwa boga *Ba'al Safon* zachodzi również w dokumentach asyryjskich, np. w traktacie zawartym między asyryjskim królem Asarhaddonem (7. wiek przed Chr.), a królem Baal miasta fenickiego Tyr i to w formie: *ba-al-sa-pu-nu*. Także góra boga Baal Safon wspomniana jest w rocznikach asyryjskiego króla Tiglatpileasara III (8. wiek) jako *szadu ba-'-li-sa pu na*. Bogu Ba'al Safon poświęcona jest płyta kamienna pochodząca od urzędnika egipskiego Mami, popisana hieroglifami egipskimi, a znaleziona w Ras Szamra (ok. 1300 przed Chr.)⁶⁵). Możliwe, że chodzi tu o górę wznoszącą się nad okolicą miasta Ugarit (1770 m wysoka), zwaną w czasach hellenistyczno-rzymskich Mons Casius z siedzibą boga Zeus Casius, dziś *el-akra'*.

Po zniknięciu Al. Ba'ala zwraca się bóg El do bogini Aszerat, żeby w miejsce Al. Ba'ala zrobić królem jednego z jej synów. Wypadł na *'Asztar-'rf*, który oświadcza: *l' amlk b srrt spn*, tj. zaprawdę zaprawdę chcę być królem na wyżynach Safon (I AB col. I 25—34). Postać *'Asztar-'rf* występuje tylko tu i nic bliższego o niej nie wiadomo. Kiedy chodziło o wystawienie świątyni dla Ba'ala, mówi Al. Ba'al do architekta *K sz r w Hss*, żeby wznosił świątynię na wyżynach Safon. Tu potem ogłosił się Ba'al królem nad bogami; tym może tłumaczy się nazwa boga Ba'al Safon⁶⁶).

W dokumentach późniejszej epoki widzimy faktycznie Ba'ala na pierwszym miejscu, dopiero za nim wspomniany jest bóg El, np. w inskrypcji fenickiej z Karatepe (tj. czarny pagórek — w języku tureckim). Jest to bilingwa w języku fenickim i hetyckim, pisanym hieroglifami hetyckimi⁶⁷).

Może dzwierciedla się w zdobyciu władzy królewskiej przez Ba'ala jakieś posunięcie polityczne nam bliżej nieznane. Przypominam tu babiloński mit o bogu Marduk, któremu za pokonanie wrogiej Tiamat bogowie przyznali tytuł *szar ilāni bēl belē* „król bogów, pan nad pany“⁶⁸). Dawniej uchodził bóg Ellil za króla bogów; Marduk zaś przyszedł do znaczenia, kiedy Hammurabi, król Babilonu, stworzył zjednoczone państwo babilońskie⁶⁹).

Najruchliwszym bóstwem w panteonie ugaryckim jest bogini

⁶⁵) Der Alte Orient 1933 t. 24, str. 7 tabl. I 1.

⁶⁶) O. Eissfeldt, Baal Zaphen, Zeus Kasius 1932, str. 1 nn.

⁶⁷) Rev. d'Assyriologie 1948. t. 42, str. 161 nn.

⁶⁸) KAT wyd. 3 str. 374.

⁶⁹) B. Meißner, Babylonien u. Assyrien II str. 7.

'Anat, znana już dawniej z napisów późnofenicickich ⁷⁰⁾. Nazwa Elat wskazuje na to, że zalicza się ją do bóstw. Stały jej przydomek jest „*btl't 'nt*, tj. panna 'Anat“. Jest ona siostrą boga Al. Ba'ala; mówi ona bowiem do boga Mot: *tn' hy* — daj brata mego (I AB col. II 12) ⁷¹⁾.

W odróżnieniu od boga El, którego tytułuje „królu nasz“ nazywa ona Al. Ba'ala „naszym księciem“ (*szptn* — V AB, E40). Jest ona wrogiem boga Mot, który usunął jej brata, Al. Ba'ala. Ponieważ Mot personifikuje porę gorącą, kiedy dojrzewają kłosa, pada Mot z końcem lata pod sierpem bogini 'Anat (I AB col. II 31 nn.). Z usunięciem Mota następuje okres, w którym znowu pojawić się ma Al. Ba'al. Bóg El wysła boginię 'Anat do bogini Śpś, aby odszukać Al. Ba'ala. Al. Ba'al z swej strony wysła sługi swoje do 'Anat, aby jej wskazać, gdzie go można odnaleźć i jak go trzeba wzmacnić na siłach (V AB, C 10—14) ⁷²⁾.

Od czasów Nowego Państwa egipskiego weszła bogini 'Anat także do panteonu egipskiego jako 'Anta ⁷³⁾, prawdopodobnie drogą przez Palestynę; spotykamy ją bowiem w mieście palestyńskim Bethsean, gdzie Egipcjanie przez długi czas utrzymywali własny garnizon ⁷⁴⁾. Uderza jej wojowniczy charakter ⁷⁵⁾. Z tej strony przedstawia się 'Anat i w tekstach z Ras Szamra (mianowicie w V AB, B 26—28), gdzie ona grzeźnie w krwi ludzkiej aż do kolan. R. Dus-saud jest zdania, że te mityczne opowiadania o masakrach dokonanych przez 'Anat recytowano w świątyniach wśród ceremonii religijnych, związanych z poglądami Fenicjan, według których życie bóstw odnawiać się musi przez krew ludzką ⁷⁶⁾. Restaurację życia zaczyna 'Anat od siebie, myjąc sobie ręce we krwi (V AB, B 32—33). Następnie przeprowadza operację odmłodzenia u boga El (V AB, E 32—33), usuwając siwy wygląd jego brody. W nagrodę za tę usługę żąda 'Anat ożywienia Al. Ba'ala, a dla Ba'ala budowy świątyni, o czym poprzednio już była mowa.

W Palestynie samej przypominają nazwę bogini 'Anat niektóre

⁷⁰⁾ Der Alte Orient 1907 t. 8 str. 21.

⁷¹⁾ Ztschr. f. alt. Wiss. 1937, str. 90.

⁷²⁾ Rev. de l'hist. des relig. 1937 t. 116, str. 131.

⁷³⁾ A. Erman, Die Religion d. Aegypter 1934 str. 77. 150/348.

⁷⁴⁾ K. Galling, Bibl. Reallex. 1937, col. 224.

⁷⁵⁾ Rev. Bibl. 1928 t. 37, str. 540 n.

⁷⁶⁾ Rev. de l'hist. d. relig. 1938, str. 138.

miejsowości jak Beth, 'Anath⁷⁷⁾ i Anathoth⁷⁸⁾. Dalej w Górnym Egipcie odnaleziono archiwum kolonii żydowskiej, w Elefantine; w dokumentach tych zachodzą nazwy złożone z bóstw jak 'Anatjahu i 'Anatbetel. Zestawienie bogini 'Anat z nazwą Boga Jahu charakteryzuje kolonię żydowską w Elefantine jako sekciarską⁷⁹⁾. Być może, że nazwę bogini 'A. przyjęli ci żydzi od Fenicjan, którzy jako najemni dowódcy przybyli tu już w 7. i 6. wieku przed Chr. do Elefantine, wzgl. Assuan i uwiecznili się swymi napisami na różnych budowlach egipskich⁸⁰⁾.

Także wśród imion starobabilońskich, pochodzących z czasów króla Hammurabiego, pojawiają się takie, których składnikiem są nazwy bogini 'Anat, Ba'al i Mot, jak np. *Mu-ti-a-na-ta*, *Zi-im-ri-ha-na-ta*, *Ba-ah-lum-AN*, *Mu-ti-ba-al*, *Mu-ti-a-hi*, *Mu-ut-ha-li* itp.⁸¹⁾. W imionach jak *Mu-ti-ba-al* oraz *M-u-ti-a-na-ta* zestawione są imiona bóstw sobie zupełnie przeciwnych. Podobne zestawienie bóstw sobie przeciwnych mamy w imionach późnofenicckich, np. *Eszmun-Melkart*, które symbolizują lato i zimę⁸²⁾. Inne bóstwa kanaanejskie z składnikiem Ba'al powędrowały także na zachód, jak np. *Ba'al-Lebanon*, które się pojawia na wyspie Cypr i w Kartaginie w północnej Afryce lub *Ba'al-Hamman* w Kartaginie; bóstwo Ba'al ma tu przydomek, wzięty od gór Libanu i Amanus w Syrii⁸³⁾. Niektóre bóstwa występują w tekstach ugaryckich o dwóch nazwach połączonych z sobą spójnikiem *w* (i) np. *Ksizr w Hss*, zajęty przy budowie świątyni Ba'alowej; u Filona z Byblos występuje ten bóg tylko pod nazwą *Chuser*, który uchodzi za wynalazcę nawigacji, a więc za technika wśród bogów⁸⁴⁾. Innym takim bóstwem dwumiennym jest *Gbl w Ugr*, tak może nazwanym od miast Gubla-Byblos i Ugarit?⁸⁵⁾. Oprócz tych bóstw istnieje w panteonie ugaryckim szereg innych, o których teksty za mało nam podają szcze-

⁷⁷⁾ P. Abel, Géographie de la Palestine 1938 II, str. 265.

⁷⁸⁾ KAT wyd. 3, str. 353.

⁷⁹⁾ A. Ungnad, *Aram. Papyrus a. Eleph.* 1911, str. 345. E. Meyer, *Der Pap. fund. v. Elef.* 1912, str. 59. Ch. Jean, *le milieu bibl.* III, str. 454 nn.

⁸⁰⁾ *Der Alte Orient* 1907, t. 8, str. 23.

⁸¹⁾ Th. Bauer, *Ostkanaanäer* 1926, str. 35, 52, 73.

⁸²⁾ *Der Alte Orient* 1907 t. 8, str. 20.

⁸³⁾ *Syria* 1940 t. 21, str. 231.

⁸⁴⁾ Lagrange, *Etudes*, str. 417 n. — *Ztschr. f. altt. Wiss.* 1933, str. 100.

⁸⁵⁾ *Z. f. altt. Wiss.* 1935, str. 58.

głów, aby je można lepiej scharakteryzować, jak np. bóg *Rszp*, którego nazwa zachodzi także w późniejszych napisach fenickich ⁸⁶).

Charakter boski przyznawano u Fenicjan, jak się zdaje, także duchom zmarłych, znajdujących się w podziemiach ⁸⁷). W el-Amruni w Trypolitanii znaleziono swego czasu bilingwę, zredagowaną w języku semickim i łacińskim. Inskrypcja ta brzmi *l'lnm r'p'm*, w tłumaczeniu łacińskim: *d[is] m[anibus]*, tj. boskim duchom zmarłych ⁸⁸). Ten sam charakter noszą duchy zmarłych i w tekstach ugaryckich, np. w inwokacji skierowanej do bogini *Špś* (I AB col. VI 45—46) „*špś rpem thtk, špś thtk 'elny*m“, tj. *Špś!* Rephaim są pod tobą; pod tobą są elonym!“ ⁸⁹). Boginia *Špś* byłaby według tekstu protektorką zmarłych. Nazwę *rp'm* spotykamy później u Fenicjan na sarkofagach miasta Sidon, gdzie w klątwie rzuconej na każdego, ktoby dopuścił się profanacji grobu, czytamy „nie ma mieć potomstwa w życiu pod słońcem ani miejsca spokoju u *rp'm*“ ⁹⁰).

Do podziemi zstępują według mitów ugaryckich córki *Belal'a*, zwane *Koszaro*th, które Virolleaud nazywa *divinités funéraires* ⁹¹), aby opłakiwać zmarłego ⁹²). Według legendy „Danel“ tenże gości owe *Koszaro*th przez 7 dni (II D 30—39). W innym fragmentarycznym tekście tej samej legendy gości się *rpum* również przez 7 dni ⁹³). Widocznie zachodzi jakiś związek między owymi *Kaszaro*th a *rpum* — duchami podziemnymi; może ma to coś wspólnego z fazami księżyca. Virolleaud uważa wspomnianego *Hll*, ojca *Koszaro*th, za personifikację księżyca przybierającego ⁹⁴). W mitach ugaryckich figuruje jeszcze *ysz*b — *elm*, którego V. uważa jako pana nad duchami zmarłych ⁹⁵).

Rpum pojawiają się jeszcze w mitach o Ba'alu i bogini 'Anat, są jakby asystentami Ba'ala. W związku z budową pałacu Baalowego składa się ofiary z wołów i innej zwie-

⁸⁶) Rev. Bibl. 1928 t. 37, str. 512 nn.

⁸⁷) Lagrange, Etudes, str. 314 nn.

⁸⁸) M. Lidzbarski, Handb. d. nordsem. Epigraphikstr. 435. J. Friedrich w Arch. f. Orientf. 1935 t. 10, str. 83.

⁸⁹) Syria 1934, t. 9, str. 239.

⁹⁰) M. Lidzbarski, Kanaanäische Inschr. 1907, str. 16.

⁹¹) Syria 1934, str. 239 not. 3.

⁹²) La légende phénicienne de Danel, 1936, str. 105.

⁹³) I c. str. 228.

⁹⁴) Syria 1936 t. 17, str. 214.

⁹⁵) Syria 1935, str. 310.

rzyny, przeznaczonej dla *Rephaïm*. Tekst mówi o uroczystości, która trwała sześć dni, a wśród której *Rpum* spożywać mogli mięso zwierząt ofiarowanych i pić wyborne wina⁹⁶). Ze względu na fragmentaryczny charakter tekstów pozostaje wiele niejasności, które wyswietlić mogą tylko dalsze dokumenty z Ras Szamra.

Wynika z powyższego zestawienia tekstów o *Rpum*, że nazwa ta, znana z Pism Starego Testamentu w pisowni *Rephaïm*, która również oznacza duchy zmarłych, jest pochodzenia pre-izraelskiego, może fenickiego. U Izraelitów oznaczała nazwa „*Rephaïm*“ duchy mieszkańców, którzy przed ich wejściem zaludniali Palestynę, a którym przypisywano groby, zwane u archeologów dolmenami⁹⁷). W każdym razie Izraelici nie ubóstwiali owych *Rephaïm* ani nie składano im ofiar jak u ludów sąsiednich⁹⁸).

3.

Panteon Fenicjan, który dzięki tekstom ugaryckim przedstawia się nam w kształtach już wyraźniejszych niż dotąd, dowodzi na nowo, że monoteizm Izraela nie mógł wyrósć na gruncie kanaanjskim wzgl. fenickim. Fakt, że jedno z bóstw stawia się wyżej nad inne, nazywając je królem panteonu, jest ogólnym zjawiskiem w religiach semickich. Zjawisko to dowodzi, że tylko monoteizm odpowiada duchowi ludzkiemu z natury, że tylko jeden Bóg jest Panem wszystkiego. Z głębi całej duszy woła dlatego autor Ex. 15,11 „*Kto jest jak Ty między bogami, o Jahwe!*“ Duch człowieka był na drodze monoteizmu, kiedy obwołał jedno z bóstw najwyższym w panteonie, ale tego kroku, tj. usunięcia wszystkich innych bóstw, nigdy nie uczynił⁹⁹). Poganizm nie mógł się zdobyć na usunięcie reszty panteonu, bo uważałby taką religię za bóstwo, zbliżające ją do *atheotês*¹⁰⁰). Główną przeszkodę do zbliżenia się do monoteizmu w pogaństwie stanowiło ściśle związanie bóstwa z przyrodą, utożsamienie bóstwa z różnolitym ukształtowaniem przyrody, co doprowadzić musiało do polidemonizmu i politeizmu¹⁰¹).

⁹⁶) Syria 1941 t. 22, str. 23 n. 28.

⁹⁷) P. Karge, *Rephaim* 1917, str. 620 nn.

⁹⁸) P. Heinisch, *Die Trauergebräuche b. d. Israeliten* (1931) str. 84 nn.

⁹⁹) N. Peters, *Die Religion d. A. T.* 1913, str. 16 nn.

¹⁰⁰) E. Schürer, *Geschichte d. jüd. Volkes* 1909, t. III, str. 548.

¹⁰¹) W. Eichrodt, *Theologie d. A. T.* 1933 I, str. 103.

Niewidzialny Bóg Izraela oddał królestwo nad światem Swemu reprezentantowi widzialnemu, aby tenże mógł dokonać prześlągania za grzechy Izraela i całej ludzkości. Krytyka liberalna szuka tego odpowiednika Zbawiciela w mitach babilońskich, egipskich, a z nowszą w religiach ziemi Kanaan. Ale idea mesjańska nie jest wzięta z tej ziemi ani z poganizmu, nie została też przeszczepiona na grunt izraelski; bo genezą mesjanizmu jest monoteizm Izraela i jak ten, tak i tamten są pochodzenia Boskiego. Przyznać można najwyżej, że idea mesjańska została ubrana w formę językową i obrazową, przystępną ludowi izraelskiemu, który z rasy i języka był spokrewiony z sąsiadującymi z nim ludami ¹⁰²).

Takim formalnym elementem, w który ubrana została przepowiednia patriarchy Jakuba, skierowana do syna jego Judy, jest obraz o berle, charakteryzujący przyszłe królestwo Mesjasza (Gen. 49,10). Także następny wiersz odnoszący się do postaci Mesjasza: „który wiąże do szczepu winnego swoje ośle a do winogrona młode swej oślidy, który czyści w winie suknię swoją, a w soku winogrona szatę swoją“ (Gen. 49,11), służy jako obraz malujący błogosławieństwo, które spłynie na ziemię w czasach mesjańskich. Obraz ten jest wzięty z ówczesnej wyobraźni semickiej, jak tego dowodem tekst ugarycki: ‘*db gpn ’tnth* — tj. uczynił szczep winny oślidy swojej (II AB col. 4,7) ¹⁰³). Nie odpowiada jednak rzeczywistości, jeżeli H. Schmidt dalej twierdzi, jakoby Izrael wzięwszy Kanaan w posiadanie swoje, znalazł tam też eschatologię, której część stanowi mesjanizm ¹⁰⁴); albowiem wiersze wyjęte z mitu o Al. Ba ‘alu jak „niebiosa zesłały oliwę, strumienie przyniosły miód, i poznałem, że żyje Al. Ba ‘al, że jest Zbl pan ziemi“ (I AB col. III, 6 nn.) malują tylko ożywienie przyrody z chwilą pojawienia się Al. Ba ‘ala. Żaden Ba ‘al nie cierpi i umiera, aby Boga prześlągać za grzechy ludzkie. I ten negatywny wynik w odkryciach Ras Szamra jest nowym potwierdzeniem, że prawda o Mesjaszu, o królu i kapłanie w jednej osobie *secundum ordinem Melchisedech*, nie jest żadnym mitem, ale objawieniem nadprzyrodzonym.

Katowice

Ks. JÓZEF JELITO

¹⁰²) Zob. artykuł autora w „Ruchu bibl.“ 1950 str. 351 nn.

¹⁰³) H. Schmidt, Der Mythos vom wiederkehrenden König im A. T., 1933, str. 7 not. 2. — A. Jirku w Zeitschr. d. dtsh. morgenld. Ges. 1935, t. 89, str. 376.

¹⁰⁴) 1. c. str. 8.

PISMO ŚW. W LITURGII ¹⁾

Interpretacja proroczej księgi Nowego Testamentu, Apokalipsy, nie jest łatwa. W ciągu wieków wiele sposobów tłumaczenia tej księgi, a w niej specjalnie IV i V rozdziału, było podsuwanych jako najbardziej prawdopodobne. Wydaje się nam jednak, że jak przypowieści Chrystusa Pana w Ewangeliach, nie mityczny ani astrologiczny miały podkład, ale realne życie mieszkańców Palestyny, tak samo w IV i V rozdziale Apokalipsy nie babilońska intronizacja Marduka jest tematem wizji św. Jana, ale niebiańska uroczystość, której realnym podkładem w świadomości autora było niedzielne nabożeństwo jego wiernych.

Świątynia niebiańska, którą oglądał św. Jan w swej wizji, nie inaczej wyglądała niż świątynia Boża w Jerozolimie. W świątyni zaś tej na naczelnym miejscu stał tron Boży, a na nim „Siedzący” — postać Boga-Ojca: „A który siedział, był podobny z wejścia kamieniowi jaspisu i sardiusza, a tęcza była wokół stolicy podobna wyglądowni szmaragdu. A wokół stolicy stolic dwadzieścia i cztery, a na stolicach siedziało dwudziestu i czterech starców obleczonych w szaty białe, a na głowach ich korony złote. A ze stolicy wychodziły błyskawice i głosy i gromy, a siedem lamp gorzało przed stolicą, które są siedem duchów Bożych. A przed stolicą jakoby morze szklane, podobne do kryształu, a w pośrodku stolicy i wokół stolicy czworo zwierząt pełnych oczu z przodu i z tyłu. A zwierzę pierwsze podobne do lwa, a drugie zwierzę podobne do cielca, a trzecie zwierzę mające oblicze jakoby człowieka, a czwarte zwierzę podobne do orła latającego. A czworo zwierząt: każde z nich miało po sześć skrzydeł, a wokół i wewnątrz pełne są oczu, i odpoczynku nie miały we dnie i w nocy mówiąc: święty, święty, święty Pan Bóg wszechmogący, który był i który jest i który ma przyjść“ ²⁾.

Obok Boga-Ojca, którego nieustannie adorują w niebie, św. Jan widzi Chrystusa Pana: „I widziałem: a oto w pośrodku stolicy i czworga zwierząt, i w pośrodku starców Baranek stojący jakoby zabity, mający siedem rogów i oczu siedem, które są siedem duchów Bożych posłanych na wszystkie ziemie“ ³⁾.

¹⁾ Referat wygłoszony w Tygodniu Liturgicznym, dnia 23 marca 1952 r., w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. — Dzieło O. Daniélou S. J. o podobnym tytule nie było mi dostępne.

²⁾ Apok. 4, 3—8.

³⁾ Apok. 5, 6.

Kiedy zaczynało się nabożeństwo, wtedy Baranek „wziął księgę z prawicy siedzącego na stolicy“ Boga-Ojca, „księgę zapisaną wewnątrz i zewnątrz, zapieczętowaną siedmioma pieczęciami“. On bowiem tylko jeden jest tym „lwem z pokolenia Judy“, „korzeniem Dawida“, „który jest godzien otworzyć księgę i rozłamać jej pieczęć“.

Gdy Baranek „otworzył księgę, czworo zwierząt i dwudziestu czterech starców upadło przed Barankiem, a każdy z nich miał cytry i czasze złote, pełne wonności, które są modlitwy świętych“⁴⁾. Jak dzisiaj jeszcze, kadzidło palące się i unoszący się z niego dym jest symbolem modlitw wszystkich wiernych. Starcy w liczbie dwudziestu czterech są ich przedstawicielami. Oprócz modlitw unoszących się do Siedzącego na stolicy i do Baranka, wierni śpiewają na ich cześć pieśń nową: „Godzien jesteś, Panie, otrzymać księgę i otworzyć pieczęcie jej, boś jest zabity i odkupiłeś nas Bogu przez krew twoją ze wszelkiego pokolenia i języka i ludu i narodu i uczyniłeś nas Bogu naszymu królestwem i kapłanami i będziemy królować na ziemi“⁵⁾.

Do nabożeństwa wiernych będących w świątyni przyłączają się niezliczone liczby anielskich chórów i „wszelkie stworzenie, które jest na niebie i na ziemi i pod ziemią i co na morzu jest i co w nim“: „I widziałem i słyszałem głos wielu aniołów wokoło stolicy i zwierząt i starców, a była liczba ich tysiące mówiących głosem wielkim: Godzien jest Baranek, który jest zabity, otrzymać moc i bóstwo i mądrość i siłę i cześć i chwałę i błogosławieństwo. A wszelkie stworzenie... słyszałem mówiących: Siedzącemu na stolicy i Barankowi błogosławieństwo i cześć i chwała i moc na wieki wieków“⁶⁾.

Tak w nabożeństwie niebiańskim bierze udział cały świat łącznie z niebiańskimi duchami i nierozumnym ziemskim stworzeniem.

W wizji swojej św. Jan nie uwzględnił wszystkich elementów niedzielnego nabożeństwa wiernych, uwzględnił jednak najważniejsze: adorację Boga, modlitwę łącznie ze śpiewem i czytaniem księgi wziętej z Bożej prawicy — Pisma św.

Zwyczaj czytania Pisma św. w czasie nabożeństwa, o którym świadczy św. Jan w swej Apokalipsie, sięga poza chrześcijańską Mszę św., choćby ona była w najprostszej jeszcze formie. Już w świę-

⁴⁾ Apok. 5, 8.

⁵⁾ Apok. 5, 9.

⁶⁾ Apok. 5, 11—13

tyni Jerozolimskiej co pewien czas czytano Pismo św. Zdarzało się to przy nadzwyczajnych okolicznościach, np. z racji znalezienia zagubionych tekstów ksiąg świętych za Jozjasza (ok. 622 r. przed ChrP.)⁷⁾ i za czasów odnowienia życia religijnego przeprowadzonego przez Nehemiasza (po 444 przed ChrP.)⁸⁾. Później stale czytano Pismo św. w niektóre święta. Tak na zakończenie sobotniego roku czytano wyjątek z Deuteronomium. Chrześcijanie słuchali tego czytania w 34 i 41 r. W tym ostatnim roku prawdopodobnie niejeden z nich był świadkiem, jak w czasie słuchania świętych tekstów, które nakazywały usunięcia spośród mieszkańców Palestyny każdego obcokrajowca, król Herod Agrippa I przypomniał sobie swoje idumejskie pochodzenie i zaczął płakać. Wtedy jednak obecny przy tym tłum wołał: Nie płacz! Tyś nasz! Tyś jest nasz brat!⁹⁾.

W bóżnicach systematycznie stale czytano już wtedy Pismo św. Torę podzieloną na 154 parasze czytano przez trzy lata. Bóżnice datują się od niewoli babilońskiej. Od tego więc czasu rozpoczęło się prawdopodobnie czytanie Tory w synagogałnym nabożeństwie. Kiedy zaczęto czytanie proroków? — nie wiadomo. W czasach Chrystusa Pana czytano proroków również. Księgi proroków podzielone na 154 haftarot czytano w ten sposób, że przeczytano ni mniej ni więcej tylko trzy hebrajskie wiersze, tłumaczono zaraz na język aramejski. Inne księgi Pisma św. były specjalnie przeznaczone na niektóre święta¹⁰⁾. Chrystus Pan w synagodze nie jeden raz czytał Pismo św., zwłaszcza wtedy, gdy chodził i nauczał. Czytał je także wiele razy św. Paweł. Czytanie bowiem oprócz modlitwy, stanowiło najważniejszą część synagogałnego nabożeństwa.

W chrześcijańskim nabożeństwie najważniejsze było nie czytanie, lecz powtórzenie Ostatniej Wieczerzy z Konsekracją i Komunią św. Przed właściwą jednak czynnością ofiarną na sposób synagogałnych nabożeństw czytano Pismo św. „W dniu nazwanym dniem słońca wszyscy, którzy mieszkają w mieście i w okolicy, zbierają się na jednym miejscu i czyta się wspomnienia Apostołów lub pisma proroków... Potem, gdy zatrzyma się ten, który czyta, przewodni-

⁷⁾ por. 2 Kron 34, 14 nn. 29 nn.

⁸⁾ Por. Neh 8, 1 nn.

⁹⁾ Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant saint Paul, Paris 1948, 75.

¹⁰⁾ N. Peters, Unsere Bibel, Paderborn 1935, 249.

czący zabiera głos, aby pouczyć (słuchających) i upomnieć ich do naśladowania tych pięknych (nauk)“ — tak pisze św. Justyn ¹¹⁾.

To czytanie „proroków i Apostołów“, jak pisze wcześniejszy jeszcze kanon Muratoriego ¹²⁾, obejmowało już teraz nie tylko teksty Starego Testamentu. Przede wszystkim czytano to, co dotyczyło Chrystusa Pana, a więc ze Starego Testamentu przepowiednie i teksty mesjańskie, a potem opisy o ich wypełnieniu, Ewangelie zatem, listy Apostołów i wszelkie pisma, które uważano za natchnione przez Boga. Kościół określając, które księgi trzeba zaliczyć do kanonu ksiąg świętych, pomiędzy innymi względami kierował się również tym właśnie sprawdzianem. Do kanonu Pisma św. wciągnięte zostały te księgi, które przez cały Kościół były uznawane za święte i czytane w czasie nabożeństw. Poszczególne gminy kościelne mogły się pod tym względem mylić. Wiemy bowiem, że w niektórych kościołach czytano jako święte np. listy papieża Klemensa, III i IV księgę Ezdrasza. Skutkiem tego później w niektórych kodeksach Pisma św. na końcu te księgi również zostały przepisane. Jeden z najlepszych, tzw. kodeks Aleksandryjski, ma na końcu listy papieża Klemensa. Cały jednak Kościół był innego zdania i dlatego księgi te pozostały poza kanonem ksiąg natchnionych.

Fragmenty poszczególnych pism Starego Testamentu przeznaczone do czytania w Kościele, zostały z czasem ustalone. Na każdą niedzielę, każdy dzień wyznaczona została odpowiednia część natchnionego tekstu, a dziś wiemy, że przynajmniej od czwartego wieku było już zaznaczane w specjalnych księgach, co w danym dniu czytać należy. Jakkolwiek były różnice w poszczególnych kościołach, to jednak św. Ambroży i św. Augustyn upominają, żeby nie przerywać porządku czytania Pisma św. w czasie nabożeństwa, chyba że wypada jakieś święto, które ma swoją specjalną Lekcję i Ewangelię ¹³⁾.

Dzisiaj fragmenty prawie wszystkich ksiąg świętych są czytane w rocznym okresie liturgii, bądź to we Mszałach, bądź w Brewiarzu; przy tym we Mszale każde święto i każdy dzień ma sobie specjalnie wyznaczone teksty. W Brewiarzu w lekcjach pierwszego nokturnu czyta się kolejno fragmenty ksiąg Pisma św. z wyjątkiem

¹¹⁾ Apol. 67; por P. Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste I, Berlin 1907, 62 nn.

¹²⁾ P. Glaue, dz. cyt. 79 n.

¹³⁾ P. le Brun, Explication de la messe, Paris 1949, 186.

Ewangelii, której początek w trzecim nokturnie dnia nawiązuje do fragmentu Ewangelii czytanego tego samego dnia we Mszaie. Ewangelia zatem w księgach liturgicznych systematycznie czytana nie jest, tak jak inne pisma natchnione. Faktycznie jednak czyta się jej więcej niż innych pism. Już w same niedziele i najważniejsze święta roku czyta się blisko czwartą część, a przecież oprócz tego są dni powszednie.

Mimo to w lekcjach brewiarzowych niektóre księgi Pisma św. nie są uwzględnione. Tymi księgami, to z Nowego Testamentu drugi list św. Jana, a ze Starego Testamentu Księgi Jozuego, Sędziów, Rut, Ezdrasza i Nehemiasza.

Drugi list św. Jana jest bardzo krótki i w treści nie przynosi nic nowego po dwóch innych listach św. Jana. Prawdopodobnie też dlatego został on zapomniany lub nawet świadomie pominięty. Księgi Jozuego, Sędziów, Ezdrasza i Nehemiasza, to księgi historyczne. Możliwe, że przez to trudno było z tych ksiąg wybrać odpowiednio do Brewiarza teksty. Rut i jej mąż Booz są już wspomniani w genealogii Chrystusa Pana w Ewangelii św. Mateusza. Księga więc Rut, która o tych osobach opowiada, nie znalazła przez to już miejsca w brewiarzowych lekcjach ¹⁴⁾.

Mówiąc o uwzględnieniu ksiąg Pisma św. w liturgii wychodzimy poza samo czytanie, to znaczy Lekcję i Ewangelię, a obejmujemy wszystkie inne teksty zawarte w liturgicznych księgach. W księgach tych bowiem poza małą częścią obejmującą modlitwy właściwe (w ścisłym znaczeniu) oraz w Brewiarzu lekcje drugiego i trzeciego nokturnu, które zresztą także mają swe oparcie w Biblii, wszystkie inne teksty pełną dłonią korzystają z Pisma św. Można stwierdzić, że wszystkie one są złożone ze słów biblijnych, fragmentów zdań, nawet całych części bezpośrednio wziętych ze Starego lub Nowego Testamentu. Przy tym zwroty biblijne przechodząc do Mszału czy Brewiarza, czy jakiegokolwiek innej liturgicznej księgi, nie straciły swego biblijnego znaczenia. Teksty te w liturgii pozostały nadal tekstami biblijnymi. Poza nimi jednak nie tylko homilie Ojców Kościoła, które są komentarzami cytowanych w Brewiarzu natchnionych tekstów, ale nawet te modlitwy, hymny i inne teksty liturgiczne, które w Kościele mają swe źródło pochodzenia i w jego tradycji, nie inną oddychają atmosferą, nie innego używają słów-

¹⁴⁾ Ks. W. Gronkowski, Pismo św. w liturgii. *Mysterium Christi VII* (1936) 150

nictwa, ani innych form wyrażania swych myśli, jak tylko te, które w Piśmie św. spotykamy¹⁵⁾.

Przykładem, jak Kościół z Pisma św. korzystał w liturgii, może być kanon Mszy św., w którym powtarza się zasadnicza część Ostatniej Wieczerzy. Relacje o niej z Pisma św. całymi zdaniami weszły do liturgii.

Po innych modlitwach, których słowa w wielu wypadkach nawiązują do słów biblijnych, właściwa konsekracja rozpoczyna się słowami: *Qui pridie quam pateretur accepit panem* — który w przeddzień męki swojej wziął chleb, które nawiązują do słów św. Pawła: *Dominus Jesus in qua nocte tradebatur accepit panem — Pan Jezus tej nocy, której został wydany, wziął chleb* (1 Cor. 11,23). Następnie Kościół dodaje z tradycji wzięte, a pełne uczucia słowa: „w święte i czcigodne swe ręce, a podniósłszy oczy ku niebu do Ciebie, Boga, Ojca swego wszechmogącego“. Zaraz jednak wraca do biblijnego tekstu: „dzięki czyniąc łamał i mówił“ (1 Cor. 11,24), który rozszerza słowami wziętymi z synoptycznych Ewangelii „wziął chleb, błogosławił, łamał i dając uczniom mówił“ (Mat. 26,26, Mk. 14,22, Łk. 22,19) „bierzcie i jedzcie“, to tekst św. Mateusza, (26,26), a słowa „z tego wszyscy“, to dodatek Kościoła pochodzący z tradycji.

Słowa samej konsekracji chleba u trzech Ewangelistów i u św. Pawła powtarzają się jednakowo (Mat. 26,26, Mk 14,22, Łk. 22,19, 1 Cor. 1, 11,24). Liturgia do słów tych dodała słowo „enim“ (bo-wiem).

W konsekracji wina słowa wstępne „w podobny sposób po wieczerzy“ *simili modo postquam coenatum est*) nawiązują do słów św. Pawła i św. Łukasza *similiter postquam coenavit* (1 Cor. 11,25, Łk. 22,20). Pełne gorącego uczucia słowa „biorąc i ten przezacny kielich w święte i czcigodne ręce swoje“ znów pochodzą z kościelnej tradycji. Tekst biblijny mówi o tym, że Chrystus Pan wziął kielich w swe ręce, ale fakt ten opisuje spokojnie. Dalsze słowa „znowu czyniąc Tobie dzięki błogosławił i dał uczniom swoim mówiąc“ nawiązują do opisów św. Mateusza (26,27) i św. Marka (14,23). Słowa „bierzcie i pijcie z niego wszyscy“ są prawie dokładnym powtórzeniem tekstu św. Mateusza (26,27). Same słowa konsekracji kie-

¹⁵⁾ L. Bouyer, *Liturgie et l'exégèse spirituelle*, La Maison-Deu 7 (1946) 27.

licha „Ten jest bowiem kielich krwi mojej, Nowego i wiecznego przymierza, tajemnica wiary, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów“, składają się tak samo jak i słowa poprzednie, z elementów wziętych z czterech opisów biblijnych, do których na równych prawach wszedł piąty element kościelnej tradycji.

Po dalszych modlitwach kanonu, w których oprócz słów biblijnych i zwrotów, znajdujemy wspomnienie świętych osób z Pisma św., kanon powtarza dosłownie znaną modlitwę Chrystusa Pana „Ojciec nasz“ z Ewangelii św. Mateusza (16,9—13), powtarza dalej Komunię św. z Ostatniej Wieczerzy, powtarza wreszcie codziennie wspaniały początek Ewangelii św. Jana.

Więcej jeszcze niż w kanonie, biblijne źródło liturgii jest widoczne w zmiennych częściach Mszy św. Np. w IV niedzielę W. Postu Introit powtarza słowa Izajasza proroka (66,10—11). „Wesel się Jeruzalem...“, a później słowa Psalmu 121,1. Lekcja i Ewangelia stanowi czytanie wyjęte z 4 rozdziału listu św. Pawła do Galatów (4,22—31) o dwóch synach Abrahama, oraz z 6 rozdz. Ewangelii św. Jana (6,1—15) o rozmnożeniu chleba. Graduał i Tractus powtarzają słowa Psalmu 121,1 i 7 „Uradowałem się...“ częściowo odmawiane już w Introicie, a następnie z Psalmu 124,1—2, Offeritorium słowa Psalmu 134,3,6, a wiersz po Komunii św. z Psalmu 121,3—4.

Podobnie jest we wszystkich formularzach Mszy św., w których głównie przez odpowiednio wybrane z Pisma św. teksty Lekcji i Ewangelii jest uwidoczniiony charakter każdego święta i zakwalifikowana tajemnica, którą święto głosi¹⁶).

W Breviarzu Lekcje i tzw. „capitula“ różnych godzin kanonicznych w szerokiej mierze charakter ten jeszcze uwydatniają. W okresach przygotowawczych do poszczególnych świąt teksty St. Test. mają pierwszeństwo, święta same i związane z nim świąteczne dni, to czas, kiedy dominuje Nowy Testament.

Poza tym zaś poszczególne okresy roku mają odpowiednio dobrane teksty. W Adwencie, kiedy oczekujemy przyjścia Chrystusa Pana, czytamy prorocstwo Izajasza, a w okresie Bożego Narodzenia listy św. Pawła. W czasie czterech tygodni Wielkiego Postu Pięćcioksiąg, od niedzieli pasyjnej proroka Jeremiasza, ale w okresie

¹⁶ I. Herwegen, *L'Écriture Sainte dans la Liturgie*. La Maison-Dieu 5 (1946) 11.

Wielkanocnym Dzieje Apostolskie, Apokalipsę i listy Apostolskie. Po Zielonych Świątkach wracamy do Starego Testamentu, do jego ksiąg historycznych. Od sierpnia, okresu żniw, czytamy księgi mądrościowe; od września, gdy koniec lata jest tak widoczny, księgi mówiące o cierpieniu: Joba, Judyty, Estery; październik opowiada o heroicznym walkach Machabeuszów; listopad, pełen zimowych ciemności, przynosi nam prorocstwo z czasów babilońskiej niewoli Ezechiela i Daniela, do których dołączono wszystkich proroków, tzw. mniejszych, aby tekstami o końcu świata i sądzie ostatecznym zakończyć rok kościelny. W ten sposób nie tylko charakter poszczególnych świąt jest uwydatniony, ale jeszcze myśli nasuwające się wiernemu w każdej porze roku, znajdują w liturgicznych tekstach biblijne oświetlenie¹⁷⁾.

Usiłowanie zrozumienia wszystkich tych liturgicznych tekstów jak wszystkich zresztą tekstów liturgicznych, bez, choćby początkowego, wprowadzenia w teksty biblijne, musi z konieczności mieć się z celem.

Zarówno we Mszałe, w Rytuale, Brewiarzu, jak i we wszystkich innych księgach liturgicznych Kościoła katolickiego, szerokie mają zastosowanie księgi Starego Testamentu. Teksty pochodzące ze Starego Testamentu stawiane są w nich obok tekstów z Testamentu Nowego, owszem, teksty te są mieszane ze sobą. Kościół, jak w nauce, tak samo i w księgach liturgicznych nie robi żadnej różnicy pomiędzy jednymi księgami, a drugimi, wszystkie bowiem zarówno są święte i zarówno natchnione. Nikt też nie gorszy się tym, że kapłan Nowego Testamentu udzielając wiernemu Sakramentów świętych odmawia modlitwy oparte o teksty Starego Testamentu. Pomiedzy tekstami bowiem Pisma św. nie ma przedziału, ale przeciwnie, zgodnie z myślą św. Pawła Ap. jeden Testament z drugiego wynika, a „o bydwu jeden Bóg jest autorem“, Kościół zaś wszystkie księgi tak Starego jak i Nowego Testamentu przyjmuje „i czci z równymi wyrazami szacunku i przywiązania“¹⁸⁾.

Przez odpowiednie zestawienie tekstów Starego Testamentu z Nowym, teksty te zostają wzajemnie odpowiednio naświetlone, uwydatniona ich dziś i zawsze żywa myśl. Np. w trzecią niedzielę Wielkiego Postu paralela przeprowadzona w ten sposób pomiędzy

¹⁷⁾ I. Herwegen, art. cyt. 15 nn.

¹⁸⁾ Denzinger 783; 1787, 206; ks. W. Gronkowski, art. cyt. 152 n.

Mojżeszem, który wyprowadza wodę ze skały, a sceną ze Samarytanką przy studni Jakubowej wskazuje, że obydwie sceny są typami wody Chrztu św., łaski, która prowadzi do żywota i zbawienia¹⁹⁾.

Spomiędzy wszystkich ksiąg Pisma św. jest jednak w liturgii Kościoła księga jedna specjalnie uprzywilejowana. Gdy z innych czyta się tylko fragmenty, z tej poza fragmentami rozrzuconymi hojną dłonią po wszystkich księgach liturgicznych, czyta się ją całą; gdy tamte czyta się raz w roku, tę co tydzień w całości — to Psalterz. Sto pięćdziesiąt Psalmów pochodzących w zasadniczej swej części od Dawida stanowi główną część codziennej brewiarzowej modlitwy każdego kapłana, poza bardzo licznymi fragmentami Psalmów, a nawet całymi Psalmami lub kilku Psalmami zawsze specjalnie dobranymi, odmawianymi we Mszałe, przy wszystkich sakramentach i Sakramentaliach oraz przy wszystkich czynnościach liturgicznych. Aby wyjaśnić powód tego specjalnego uprzywilejowania Psalmów w liturgii kościelnej, trzeba sięgnąć znów w przeszłość.

Psalmy były słowami modlitwy kapłanów w świątyni jerozolimskiej, a ci, którzy z pielgrzymką szli do tej świątyni, nie inne pieśni śpiewali, tylko właśnie Psalmy. Czy w uroczystościach domowych, czy przy zwykłej pracy, zawsze śpiewano Psalmy. Św. Hieronim widział i słyszał, jak palestyńscy rolnicy i robotnicy na polu, w winnicach, w czasie pracy nucili te właśnie pieśni²⁰⁾. Psalterz to była pierwsza książeczka do nabożeństwa używana w świątyni i w synagodze. Świątynia jerozolimska minęła i synagoga, ale natchniona księga Psalmów została, aby nowy naród Boży jej się słowami modlił tak samo, jak modlił się Chrystus Pan w czasie Ostatniej Wieczerzy, jak ich słowa powtarzał nawet w chwili swego konania na krzyżu. Psalmy odmawiali wszyscy i znali je na pamięć, a piękna, ogromnie szeroka rozpiętość ich myśli i głębia ich nastroju spowodowały, że od początku nie tylko kapłani i pustelnicy, ale wszyscy wierni Psalmy odmawiali przy każdej sposobności²¹⁾. „Kolosseum, więzienia i katakumby rzymskie, pałace ce-

¹⁹⁾ I. Herwegen, art. cyt. 12 n; ks. Peter w RBL 1952, zeszyt 3.

²⁰⁾ Ep. 18, Zob. X F. A. Symon, Psalterz Dawidowy do użytku wiernych. Kraków 1917, XVI; Ks. W. Gronkowski art. cyt. 161.

²¹⁾ A. Miller, Die Psalmen. Freiburg im B 1924, 177 nn; Ks. W. Gronkowski art. cyt. 158 nn.

zarów i pustynie Tebaidy rozbrzmiewały ustawicznie echem Psalmów". Św. Augustyn zaś pisze o sobie: „O jakim płakał przy tych hymnach i pieśniach Twoich, o Boże, wzruszony do głębi głosami Kościoła twego, który tak wdzięcznie je wyśpiewuje. Te głosy wnikały w uszy moje, a ich treść wpływała do serca mego i rozpałała uczucia pobożne aż popłynęły łzy. I tak mi dobrze było z nimi“²²).

Mówiąc o tekstach Pisma św. branych do czytania w czasie kościelnych nabożeństw, mówiąc o tekstach modlitw zawartych w liturgicznych księgach, musimy odnieść ostatecznie wrażenie o wpływie Pisma św. na liturgię. Wpływ ten faktycznie jest bardzo wielki. Kościół w porównaniu z biblijnym źródłem tak mało korzystał w liturgicznych księgach ze źródeł innych, od Pisma św. niezależnych, że o liturgicznych księgach możemy w równej mierze mówić jako o księgach biblijnych. Czemu tak jest?

Przyczynę, dla której Kościół przede wszystkim z Biblii korzysta w sformułowaniu swych modlitw, trzeba widzieć w tym, że biblijne teksty są natchnione i od Boga pochodzą. Innym tekstom, chyba, że wyrosły z tej samej biblijnej gleby, brak tej nadprzyrodzonej siły, ducha, którymi Kościół chce żyć zarówno w swoich kapłanach jak i wiernych, zarówno w życiu jak i w modlitwie, prywatnej jak i oficjalnej modlitwie liturgicznej.

Charakterystycznym jednak dla życia Kościoła jest fakt, że Pismo św. będąc głównym źródłem liturgii równocześnie samo z liturgii czerpie bardzo wiele — to mianowicie, że nie stało się dokumentem tylko historycznym, że jest księgą, która żyje i wpływa na chrześcijańskie życie wiernych. Poprzez liturgię historyczne osoby i ich postawa opowiedziane w Piśmie św. wyzwoliły się z ograniczonej swojej jednostkowości, a stały się symbolami, które w świetle dokonanego już odkupienia wskazują na drogę do tych przyszłych dóbr, których pierwociny, jak nauczał św. Paweł, już są w naszym posiadaniu. Modlitwy zaś i to głównie starotestamentowe, wyjęte z Psalmów, wkładane w usta Chrystusa Pana, Najśw. Maryi Panny, a odmawiane przez wiernych, w prośbie do Boga o łaski, łączą cały Kościół w jedną wielką całość zwaną znów przez św. Pawła ciałem Chrystusowym.

Natchnione święte księgi, teksty spisane kiedyś, w Kościele nie zostały tylko złożone na półkach, by je pokrywały warstwy kurzu.

²²) In. Ps. 144 n. 12. Zob. X. F. A. Symon, dz. cyt. XIX n.; Ks. W. Gronkowski art. cyt. 163.

Przeciwnie, one poprzez liturgiczne księgi, liturgię samą, doznają najgłębszej czci, jakiej doznać mogą, poprzez liturgiczne modły żyją w duszach wiernych²³⁾.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

SZKICE

ZNACZENIE ŁEZ W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Rozważanie Ernesta Hello

I

A duch Boży unosił się nad wodami (Gen. 1, 2)



Na początku... Duch Boży unosił się nad wodami.

Słowa Pisma świętego są echem zawsze brzmącym.

Jaki jest sens tych tajemniczych wód, które płyną z oczu i serca człowieka?

Powtarzam;

„Ciemności były nad Otchłanią a Duch Boży unosił się nad wodami“.

Bóg — mówi Pismo święte — przeniknął Otchłań i przeniknął serce człowieka. Pismo święte stwierdza przez to i wykazuje, że przed wzrokiem Wszechmocnego nic się nie ukryje. Wymienia Otchłań i serce człowieka, bo tylko one mogłyby się ukryć, gdyby w ogóle cokolwiek przed okiem Stwórcy ukryć się dało.

Otchłań i serce człowieka są braćmi, którzy w równej mierze pokryci są skrzydłami ciemności. Pokrewieństwo ich imienia wyjawia nam pokrewieństwo tajemnicy w nich zawartej, wyjawia pewną równość, która ich jednoczy pod skrzydłami ciemności. Otchłań ukryta jest tak samo jak serce ludzkie. Serce ludzkie tak samo ukryte jak Otchłań. Tajemnica Otchłani jest obrazem tajemniczości serca ludzkiego. Ciemność zalega Otchłań i ciemność okrywa serce ludzkie.

„A Duch Boży unosił się nad wodami“.

Istnieją wody, które przez okienko serca wytryskują: lzy, które z oczu płyną.

Są w Piśmie św. pewne sprawy, które się ściśle z sobą łączą i których tajemnicza jedność jak błyskawica rozdziera ciemności. W miejscu ciem-

²³⁾ W. Kahle, Die Stellung der Bibel im liturgischen Weltbilde. Bibel und Liturgie IX (1934-5) n.; G. Morin, Pour un mouvement liturgique pastoral. Études de pastorale liturgique. Paris 1944, 21 n.; I. Herwegen, art. cyt. 19.

ności potrzebne nam są wszelkie pomoce a wszelkie ślady światła są tak cenne, że — o ile to możliwe — żadnego z nich utracić nie wolno.

Do tych tajemniczych jedności, na które wskazują Święte Teksty, trzeba także zaliczyć jedność modlitwy i łez.

Łzy są czymś tajemniczym i do ich istoty należy, że stale osiągają swój cel. Przed łzami Wszechmoc pełna zdziwienia ustępuje. Łzy należą do najlepszej broni, jaką Bóg daje człowiekowi, gdy chce, by człowiek u Niego swój cel osiągnął. Jest to bowiem charakterystycznym dla wspaniałości Boga, że ustępuje przed modlitwą człowieka. Modlitwy i łzy są narzędziami walki, które Bóg nam daje do rąk. Bóg sam nam je daje, Bóg sam nas przysposabia i uzbraja do tej walki, którą nam, z Nim samym staczać każe.

Walka Jakuba z Aniołem jest wzniosłym udramatyzowanym obrazem walki modlitewnej. Walka Mojżesza podobną przedstawia scenę.

Tak samo rzekł Bóg przez usta Ezechiela, że szuka człowieka, który by przed Nim stanął i zuchwale Mu się przeciwstawiał, aby pomóc ziemi.

Do takiej walki potrzeba broni a jedynie Bóg, który sam do niej przywoła, może nam jej dostarczyć. Nasza bezgraniczna słabość niech nam przychodzi z pomocą! Nasze modlitwy i nasze łzy, oznaki naszej słabości, niech będą naszą potęgą i naszą siłą!

Według słów świętej Róży Limańskiej łzy stanowią własność Boga a ktokolwiek je przelewa nie myśląc o Bogu, Mu je kradnie.

Słowa te wskazują na świętość łez. Pozbawiono łzy świętości. Zabrano im ich blask i ich czystość. Ale one pozostają tym, czym są z pochodzenia: własnością Boga. Zastrzegł je sobie Bóg, jak zastrzegł sobie swoje „Anatema“.

Łzy oznaczają spokój. Modlitwa i rozmyślanie znajdują we łzach swój szabat, swój odpoczynek. Łzy święte wszystko, czegokolwiek się dotkną, zmieniają; pozbawiając pewnych właściwości a dając wzamian inne, prowadzą wszystko do Boga. Łzy dają ukojenie, orzeźwienie, piękno. Są perłami wielkiego morza, perłami nader cennymi.

Głównym zajęciem człowieka — to praca.

Wszelka działalność ludzka przypomina dzieło stworzenia świata w sześciu dniach. Łzy przypominają odpoczynek dnia siódmego.

One przynoszą pokój, piękno, skupienie i milczenie. Wyjawiają tajemnice, których słowo wypowiedzieć nie potrafi. Mogą być wylane z przyczyny tego czy innego człowieka, ale do człowieka nie należą.

Duch Boży rości sobie prawo do nich i cokolwiek jest w nich wzniosłego, pochodzi od Niego.

Łzy poprzedzają wspaniałe działanie Wszechmocy.

Łzy, które są oznaką słabości i które na ogół w oczach ludzi uchodzą za słabość, łzy, których niekiedy ludzie się wstydzą — te łzy poprzedzają w Boskim porządku akty Wszechmocy i zmuszają Boga do działania.

W porządku Boskim łzy oznaczają czyn.

W porządku ludzkim odwrotnie — wielu się kryje, gdy płacze. Są na ziemi ludzie, którzy we łzach widzą coś niegodnego siebie — nie

wiedząc, że sami są niegodni łez! Wielu mniema, że łzy to rzecz kobiet, a każda wzmianka o łzach brzmi w ich ustach pogardliwie.

Ale łzy są czynem. Jest to prawda wielka, prawda wzniosła.

W języku Kościoła istnieją zapomniane piękności. Piękności te spotkał ten sam los, co gwiazdy na niebie: *assiduitate viluerunt* — przyzwyczajenie zabrało im ich wartość.

Język Kościoła mówi o aktach czyli o czynach Wiary, Nadziei, Miłości i Skruchy.

W oczach ludzi świata oznacza Wiara i Nadzieja tylko słabą pociechę. Miłość jest słowem, w które duch świata wkłada pewną pogardliwą litość, a Skrucha oznacza łamanie się i załamanie.

Czyż to łamanie się, to kruszenie się, nie jest dla tych, którzy go nie zaznali, czymś równej godnym pogardy jak bezwład?

Jednakże Wiara, Nadzieja, Miłość, i Skrucha — to czyn prawdziwy i czyn wyteżony! Są one czynem potężnym, czynem w swej istocie.

Wiara jest czynem, Nadzieja jest czynem, Miłość jest czynem i Skrucha jest czynem.

To co w oczach, które duch świata zaciemnił, jest ucieleśnieniem bezwładu, oznacza w rzeczywistości czyn, siłę i potęgę.

Skrucha w szczególniejszy sposób łączy się ze łzami, i dlatego bliżej nią się zajmujemy.

Człowiek łamiący się, skruszony uchodzi w języku świata za człowieka już niezdolnego do niczego. W języku Prawdy człowiek skruszony uchodzi za człowieka, który wykonuje czyn najwznioślejszy, czyn gwałtowny.

To on porywa gwałtem ku sobie Królestwo Niebieskie.

Samson był uwięziony w mieście Gaza a Filistyni strzegli bram. Sądził, że są pewni swej zdobyczy. Mieli w ręku swego wroga.

Ale Samson podniósł się o północy, wziął bramy więzienne na swe barki i zaniósł je na wzgórze. Był to czyn niezwyklej mocy, dokonany przez człowieka niezwyklej mocy.

Rozważmy teraz, do czego zdolny jest człowiek łamiący się, skruszony. Podnosi się o północy osaczony przez wrogów. Śmierć i piekło otaczają jego więzienie i zdaje się, że mają go w swej mocy. Ale zjawia się u niego zwątpienie, łamanie się, skrucha, zjawiają się łzy. A bramy więzienne, za którymi on jęczy, nie tylko się otwierają, ale zanosi je na wzgórze, na wzgórze, które zrasza łzami swoimi. A sprawy, które mu strumienie łez wyciskają, towarzyszą mu na wzgórze. Tam żyje on w towarzystwie swego łamania się, swego żalu, swej skruchy i uczucia te zanosi na miejsce wyniosłe, którego bez tej skruchy nie byłby może nigdy poznał.

Woda skruchy, w której wielu dopatruje się tylko słabości, działa tak, jak biblijny bohater. Ona zanosi bramy więzienne na wzgórze.

Błądzenie i przyzwyczajenie odebrały rzeczom i słowom istotną ich wartość. Istnieje sposób niski patrzenia na rzeczy wzniosłe, pozbawiający ich swego blasku.

Do majestatu łez nie ustosunkowano się z większą czcią aniżeli do innych spraw. Majestat ten uległ shańbieniu przez błądzenie i przyzwyczajenie. Błądzenie shańbiło go przez niedocenywanie, przyzwyczajenie

przez poniżanie. Przyzwyczajanie stępia wszystkie miecze, przyćmiewa ich blask i osłabia ostrość ich cięcia.

Przyzwyczajanie mówienia lekko o sprawach wielkich czyni z nich rzeczy małe, ale tylko pozornie.

Czas już by pomścić ży.

Archimedes powiedział; dajcie mi stały punkt a ruszę z posad świat.
O kiedyż zaniosę bramy swego więzienia na wzgórze?

II

I Jezus zapłakał (Jan 11, 35)

I Jezus zapłakał.

Zważać nam trzeba na stopniowanie łoż wspomnianych w Ewangelii. Zmarłą córeczkę Jaira wskrzesił Jezus zaraz po zgonie.

Syn wdowy z Naim miał już być pochowany. Zabrano go matce, niesiono go do grobu.

Już bardzo był oddalony od życia, silnie zbratany z śmiercią. Ale Łazarz był jeszcze bardziej oddalony od życia i jeszcze silniej zbratany z śmiercią. Od czterech dni leżał w grobie, już nikt nie miał nadziei, by wrócił do życia. Była zrazu nadzieja; ale już zgasła, gdyż śmierć dokonała swego dzieła, dokonała rozkładu ciała. Łazarz już cuchnął.

Ewangelia w swej prostocie i niezrównanej ścisłości podaje nam ten straszny szczegół, stwierdzający niezbitie zgon.

Marta mówi do Jezusa: *Łazarz już cuchnie.*

To nie Maria czyni tę uwagę, ale Marta. Nie zapomnijmy, że słowa te pochodzą od Marty a nie od Marii Magdaleny.

To Marta rzekła o bracie swoim: *wiem, że zmartwychwstanie w dzień ostateczny.*

Jezus oświadczył: *brat twój zmartwychwstanie*, na co ona odpowiedziała: *wiem, że zmartwychwstanie w dzień ostateczny.* Marta odkłada zmartwychwstanie brata swojego na dzień ogólnego zmartwychwstania, nie przeczuwa, że inny będzie los zmarłego Łazarza aniżeli wszystkich innych zmarłych. Nie zna tajemnicy około osoby Łazarza, miesza ją z tajemnicą zmartwychwstania wszystkich zmarłych. Zna tylko prawo ogólne, nie zna możliwości wyjątku.

Jakaż to chluba i chwała móc patrzeć na wyjątek! Marta nie widząc jeszcze tego, w chwili gdy Chrystus mówi: *odejmijcie kamień* powtarza: *Panie, on cuchnie.* Jakże silnie wierzy w śmierć, jakże stanowczo ją stwierdza. A Jezus odpowiada: *czyż ci nie powiedziałem, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?*

Chwała Boża! Słowem tym określa szczególne wskrzeszenie zmarłego, który z woli Boga podlegał wyjątkowemu prawu.

Odpowiadając Marcie, wyjaśnia słowo przed chwilą wypowiedziane: *brat twój zmartwychwstanie.* Miał tu na myśli nie tylko ogólne zmartwychwstanie, ale to szczególne wskrzeszenie. Nie chciał, by los Łazarza równy był innym. A wspominając o tej różnicy, o tym wyjątku, o tym wyróżnieniu nazywa to „*Chwałą Bożą*“.

Odejmijcie kamień, rzecze Chrystus, zanim przemówi do Łazarza. Mógł być sam odwalić kamień siłą tej samej woli, którą zdobył śmierci wydziera. Ale trud ten zostawia ludziom, bo do tego oni są zdolni. Samo wskrzeszenie zmarłego zostawia sobie, gdyż On posiada tylko moc wskrzeszania. Odstepuje ludziom pewną część w dziele wskrzeszenia, która leży w możliwości ich ramion. Sw. Augustyn zwraca uwagę na ten właśnie moment, na ten podział pracy. Ludzie odejmując kamień grobowy współdziałali przy wskrzeszeniu w takiej mierze, w jakiej to odpowiadało ich słabym siłom. Ten, który działać może, to, co możliwe i co niemożliwe, pierwsze pozostawia ludziom, drugie sobie zachowuje.

A oto popłynęły łzy z oczu Jezusa.

Zmartwychwstanie bliskie! Amen!

Przy dwóch innych wskrzeszeniach, o których mówi Ewangelia, płaczą inni, przy wskrzeszeniu Łazarza płacze Jezus.

Skąd płyną te łzy? Z jakiej głębi, z jakiej przepaści? To przecież Jezus płacze.

Przed nim ciało zmarłego Łazarza — Łazarza, człowieka zwykłego, a równocześnie Łazarza, symbolicznego przedstawiciela ludzkości.

Miał przed oczyma zmarłego a w nim uosobienie śmierci.

A zmarły był Mu przyjacielem!

Jakież uczucie musiał wzbudzić w sercu Jezusa widok zmarłego a jakie z drugiej strony widok śmierci!

Któż zdoła pojąć, jakim okiem patrzył na nią, do jakiej aż głębi ją odczuwał?

Któż zdoła pojąć, co dla niego słowo to znaczyło, czym w jego pojęciu było słowo: śmierć.

Ludzie mogą uciekać przed obrazem śmierci, szukając zapomnienia, odnosząc się do niej lekkomyślnie lub zuchwale. Mają tysiące możliwości ucieczki a miłość własna dostarcza im ze swej strony zaślepienia, które ich rzuca w wir rozrywek światowych.

Ale Jezus nie zna ani zaślepienia ani miłości własnej ani lekkomyślności, On widział śmierć w swej istocie. Widział ją bez osłony, widział w swej strasznej nagości. Widział grzech, którego skutkiem i cieniem jest śmierć. Widział, czym jest śmierć, i wiedział, jak drogo opłaci zwycięstwo nad nią.

„I Jezus zapłakał“.

Słowa te stanowią odrębny wiersz. Cały jeden wiersz poświęcił ewangelista łzom Jezusowym.

Thumaczyła I. W.

OBJAWIENIE A CZŁOWIEK

Skąd wzięłem się na świecie, jaki jest sens i cel mej wędrówki? Jak starym jest świat, tak starym jest to pytanie. Interesowało ono każdego człowieka, ale odpowiedzi były na nie bardzo różne. Tak różne i tak nieraz krańcowe i tak sprzeczne ze sobą, że słynny prof. Carrel¹⁾, zastanawiając się nad nimi, nie zawahał się postawić tezy, że człowiek to właściwie istota nieznaną, niezbadaną i trudną do pojęcia.

Teza nie we wszystkim słuszna, a nawet krzywdząca. Zapomniał bowiem jej autor, rozważając ten problem, sięgnąć do jednego źródła, poradzić się jednej księgi, po prostu zapytać się co sądzi o człowieku Pismo św.? Księga napisana pod natchnieniem Ducha Św., mająca Boga za autora, tego Boga, który nas ani nie chce, ani nie może w błąd wprowadzić. Cóż ona mówi o człowieku albo co przez nią sam Bóg o nim nas poucza?

Pismo św. jest pełne podziwu i uznania dla człowieka. Rozkoszuje się jego wielkością i godnością, jakby chciało powiedzieć, że człowiek to nie kółko w maszynie wszechświata, to nie zwyczajny zjadacz chleba, to nie wysoko zorganizowana materia, ale to coś więcej, to pan i władca tej materii, to księżę i król wszechświata. Tak rozumiał godność człowieka królewski prorok Dawid i tak ją przedstawił potomnym w swej wieczornej modlitwie do Jahwy. „*Quid est homo, quia magnificas eum*” — wołał do Boga w ps. VIII:

„Czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz,
czymże syn człowieczy, że Ty się nim opiekujesz?

Tyś mało niższym od Boga go uczynił,
uwieńczyłeś chwałą i godnością,
ustanowiłeś władcą nad swych rąk dziełami,
poddąłeś wszystko pod stopy jego...
wszystko co sunie wód szlakami...“²⁾.

Wszystkie narody starożytne źródło wielkości człowieka widziały w jego boskim pochodzeniu. Dlatego twierdziły, że człowiek ma w sobie coś z Boga, że poprostu jest Jego krewnym³⁾. W babilońskim poemacie, o stworzeniu świata, zaczynającym się od słów „*Enuma elias*” czytamy, że Bóg stwarzając człowieka, użył do tego swej własnej krwi. Podobnie wyrażają się inne babilońskie, asyryjskie i egipskie opisy stworzenia świata, podkreślając przez to różnice, jakie zachodzą między człowiekiem a zwierzętami oraz podobieństwo między nim a Bogiem-Stwórcą.

Pismo św., gdy mówi o stworzeniu człowieka inaczej je przedstawia, aniżeli stworzenia świata. Do stworzenia świata Bóg przystąpił bezpośrednio, powtarza się w opisie stale jeden refren: „*I rzekł Bóg... i stało*

¹⁾ A. Carrel, Człowiek istota nieznaną, Warszawa, Wyd. „Biblioteki Wiedzy”, s. 2 n.

²⁾ A. Klawek, *Quam admirabile est nomen Tuum*, art. w „Ruchu Bibl.” Kraków 1948, s. 6 n.

³⁾ Fr. Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig 1903, s. 33.

się⁴⁾. Do stworzenia człowieka natomiast zabrał się po pewnym namyśle. Zasięgnął rady u siebie samego i po niej dopiero powziął postanowienie: „Uczyńmy człowieka”⁵⁾. Wielkie, potężne, brzemienne w skutki postanowienie. Mógł sobie na nie pozwolić tylko Dawca Życia, tylko Wszechmogący Bóg. Od chwili, kiedy ono rozbrzmiało po szerokiej ziemi, od tej chwili, zaczęły bić serca ludzkie i biją po dzień dzisiejszy nieustannie, wielbiąc Majestat Tego, który je powołał do życia.

Wiara w stworzenie człowieka, przewija się po przez wszystkie karty Pisma św. Podsumowaniem jej i wyrazem jest modlitwa sprawiedliwego Joba, zanoszona do Boga-Stwórcy:

„Ręce Twoje natrudziły się i ukształtowały mnie,
troszczyły się o mnie.....
W skórę i ciało oblekłeś mnie,
przeplotłeś je kośćmi i ścięgnami,
życiem i łaską obdarzyłeś mnie,
a Opatrzność Twoja strzegła ducha mego⁶⁾).

Podobnie wyraża się matka siedmiu braci Machabeuszów, patrząca na śmierć męczeńską swych dzieci, z ręki króla Antiocha. Dodając im otuchy woła do nich: „*Nie wiem, jakoście się w żywocie moim ukazali, bo nie ja ducha i duszę wam dałam i nie ja części waszego ciała złączyłam ze sobą, ale Stworzyciel świata, który sprawił człowiecze narodzenie*”⁷⁾.

Tak, tylko Stworzyciel świata sprawia człowiecze narodzenie. Jemu zawdzięcza swe życie pierwszy człowiek, jak i wszyscy ludzie, żyjący na ziemi. W Starym Test. żyło przekonanie, że człowiek człowiekowi życia dać nie może⁸⁾. Pochodzi ono tylko od Boga. Jaką drogą pochodzi i jak doszło do pojawienia się człowieka na ziemi, o tym prosto i obrazowo, nie drogą naukowych analiz, mówi Ks. Rodzaju: „*I utworzył Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza dech żywota i stał się człowiek istotą żyjącą*”⁹⁾. Dwa pierwiastki są tu podkreślone w człowieku: materialny i duchowy. Bóg jest dawcą jednego i drugiego. Oczywiście, że stwarzając człowieka, nie robił tego na sposób ludzki. Bóg nie jest garncarzem, który obrabia w swych rękach glinę, by jej nadać kształty pięknego naczynia. On jednym aktem swej myśli mógł powołać do bytu człowieka, tak jak powołał wszechświat cały. Jeśli zaś autor natchniony używa do tego opisu form zaczerpniętych z codziennego życia, to czyni to celowo. Pod formą obrazu, tak jak obrazową jest mowa wszystkich ludzi Wschodu, chce przedstawić wielką prawdę, że z ziemi pochodzi ciało ludzkie i kiedyś do ziemi powróci. Dusza zaś jest specjalnym dziełem

⁴⁾ Ks. Rodz. 1, 3.

⁵⁾ Ks. Rodz. 1, 26.

⁶⁾ Job. 10, 8—12. — Przekład Ks. A. Klawka w RBL II (1949) s. 306.

⁷⁾ II Mach. 7, 22. 23.

⁸⁾ Job. 10, 8—12.

⁹⁾ Ks. Rodz. 2, 7.

Boga i nie mogła żadną miarą powstać drogą ewolucji ze zwierzęcej duszy. Jest ona, jak się wyraża prof. Heinisch¹⁰⁾, wynikiem specjalnego aktu twórczego Boga. Nadana została człowiekowi od zewnątrz, co wyrażają słowa: „*Bóg tchnął dech w nozdrza jego i stał się człowiek istotą żyjącą*“. Tak więc całe opowiadanie o stworzeniu człowieka jest w istotnych swych punktach historyczne, zaś prawdy w nim zawarte wyrażone są pod formą obrazów. Wszystko zaś zmierza ku temu, by wskazać człowiekowi na jego Boskie pochodzenie, a tym samym na wielką godność jego. Dlatego słusznie woła Leon Wielki papież: „Obudź się, człowieku, i zwróć uwagę na wielką godność twojej natury. Pomyśl, że jesteś stworzony na obraz i podobieństwo Boże“¹¹⁾. Wiara w stworzenie człowieka przez Boga nie ulega zatem żadnej wątpliwości. „Że Bóg nas stworzył — mówi św. Augustyn — w to nie wątpi żaden człowiek, był by bowiem wielkim niewdzięcznikiem“¹²⁾.

Jeśli zatem pochodzenie Boskie człowieka jest faktem, jakie wynikają z tego dla nas konsekwencje? Przede wszystkim wielkie szczęście dla człowieka. Bóg stworzył człowieka dla jego szczęścia. „*Quia Deus bonus est, nos sumus*“ — woła św. Augustyn¹³⁾. Według babilońskich kosmogonii bogowie stworzyli człowieka po to, aby im służył i troszczył się o ich dobrobyt i adorował ich ustawicznie w świątyni¹⁴⁾. Stworzyli go dla siebie, dla swojej wygody. Jakże diametralnie przeciwnie jest w Biblii! Prawdziwy Bóg nie potrzebuje łaski człowieka, nie chce jego ofiar, nie korzysta z jego dobrobytu. On stworzył go po to, aby się szczęściem swoim z nim podzielić, a szczęście człowieka polega na aktach miłości okazywanych mu przez Boga.

Bóg w miłości swej nieskończonej oddał wszystko człowiekowi. Oddał mu nawet siebie samego. Człowiek umieszczony w raju rozkoszy, korzysta ze wszystkich dobrodziejstw Bożych. Suma jego szczęścia polegała na wzajemnym poufałym obcowaniu z Bogiem. Wyraził to autor natchniony także w obrazowej formie, opisując jak Bóg „*przechadzał się po raju*“¹⁵⁾, jak rozmawiał z Adamem, jak go napełniał Sobą. Jakaż szalona różnica między takim Bogiem a całą plejadą pogańskich bóstw i bożków, mieszkających zdala od człowieka, gdzieś na odległym Olimpie, nie interesujących się zgoła losem swoich stworzeń. Miał słuszność Mojżesz, że się przechwalał, widząc w pogaństwie ten dystans między stworzeniem i ich Stwórcą, miał słuszność, że wołał: „*nie masz takiego narodu, który by miał bogi tak przybliżające się do niego, jako nasz naród Izraelski*“¹⁶⁾. Jakże blisko był Bóg Adama, jak blisko jest dziś każdego czło-

10) P. Heinisch, *Geschichte des Al. Testaments*, Bonn 1950, s. 17.

11) Leon W., P. L. 54, s. 220.

12) Św. Augustyn, P. L. 38, s. 171.

13) Św. Augustyn, P. L. 34, s. 34.

14) Ks. Fr. Manthey, *Zagadnienie człowieka w mądrości starobabilońskiej*, w *Rocz. Fil. Lublin* 1950, s. 206.

15) Ks. Rodz. 1, 28.

16) Pow. Pr. 4, 7.

wieka. Zdziwienie i onieśmienie nas ogarnia, gdy o tym myślimy. To samo zdziwienie ogarniało przed wiekami sprawiedliwego Joba i ono kładło mu na usta pełne głębokiej treści słowa: „*czymże jest człowiek, że go tak wywyższasz, że przykładasz doń serce swoje?*“¹⁷⁾.

Przedziwne jest współzycie człowieka z Bogiem. Właśnie w wyniku tego współzycia, człowiek otrzymuje władzę nad światem. Zaznaczyło się to od razu w mowie Wszechmogącego Boga do pierwszej pary ludzkiej: „*I błogosławił im Bóg i rzekł do nich: Roście i rozmnażajcie się i napętniajcie ziemię i zdobywajcie ją i panujcie... nad całą ziemią*“¹⁸⁾. Człowiek wychodzi z tej mowy Stwórcy jako administrator Boży świata.

Wynika to z podobieństwa, jakie istnieje między człowiekiem a Bogiem. I tu leży istotna różnica człowieka i zwierzęcia. Zwierzę jest tylko dziełem rąk Bożych, człowiek jest Jego odbiciem, nosi obraz Stwórcy w sobie. Kiedy Bóg Wszechmocny postanowił stworzyć człowieka, już wtedy chciał go mieć podobnym do siebie. Już wtedy rzekł: „*Uczyńmy człowieka na obraz nasz, według naszego podobieństwa*“¹⁹⁾. Na czym polega to podobieństwo? Nie na sprawności fizycznej ani na przymiotach ciała, bo w tym raczej człowiek jest podobny do zwierzęcia. Są nawet takie zwierzęta, które pod tym względem przewyższają człowieka. Podobieństwo jego do Boga płynie z duchowej natury człowieka. Określił je krótko i jasno autor natchniony w księdze Eklezjastyka²⁰⁾. Mojżesz zaś powie: „*Oto ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli zachowacie przykazania Jahwy, przekleństwo, jeśli nie zachowacie przykazań Boga waszego*“²¹⁾. Całkiem jasno wskazuje na wolną wolę człowieka prorok Jeremiasz: „*Patrzcie, oto ja kładę przed wami do wyboru: drogę życia i drogę śmierci*“²²⁾. Człowiek może zatem wybierać a to jest cecha, która go upodabnia do swego Stwórcy. Co najważniejsze, podobieństwa swego nie traci nawet człowiek upadły²³⁾. Nosimy zawsze w sobie obraz Boga wiecznego, z tą tylko różnicą, że jeden ma go na wierzchu, promieniuje Bogiem, Bogiem żyje. Inny schował go do wnętrza, udaje że ukrywa przed okiem bliźnich, ale pozbyć się go całkowicie nie potrafi.

Człowiek tęskni za Bogiem, bo jego obraz ma ciągle przed sobą. To mu nadaje wielkiej wartości i to zmusza do szacunku wobec człowieczeństwa. „*Jeśli cześć się należy martwemu posągowi króla — mówi św. Cyryl Jer. — o ileż większa cześć należy się żywemu obrazowi i to takim,*

17) Job. 17, 17 — według tekstu Wulgaty.

18) Ks. Rodz. 1, 28.

19) Ks. Rodz. 1, 26.

20) Ekle-styk. 17, 1—5.

21) Pow. Pr. 11, 26 nn.

22) Jer. 21, 8.

23) Ks. Rodz. 9, 6.

który jest podobizną Wszechmocnego Boga²⁴). Ceniąc zatem człowieka i ceniąc życie ludzkie, uwielbiamy samego Boga, nie mogą wyjść z podziwu, że tak wysoko On Sam ceni swe stworzenie.

Bóg sam w sobie jest wieczny, a kto nosi w sobie obraz wiecznego Boga, nosi także zarodki nieśmiertelnego życia. Bóg chciał pierwotnie, aby i dusza i ciało były nieśmiertelne. Tę ostatnią łaskę według odwiecznych zamiarów Stwórcy człowiek miał sobie sam wysłużyć. Niestety nie wytrzymał czasu próby. Stracił nieśmiertelność ciała, ale została mu jeszcze nieśmiertelna dusza, jako klasyczny wyraz podobieństwa człowieka do Boga. Tkwi w nas po dzień dzisiejszy tęsknota za nieśmiertelnym życiem. Jest ona tylko potwierdzeniem tezy księgi mądrości że: „*Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym*“²⁵). Z ręki Bożej wyszliśmy i do tego Boga, jak pielgrzym do domu ojca swego, wrócić pragniemy. Pięknie mówi Ekklezjastes: „*Wróci się proch do ziemi, z której był wzięty, a duch wróci do Boga, który go dał*“²⁶).

Wiarą w nieśmiertelność duszy, żyły najstarsze pokolenia Izraela. Patriarchowie wierzyli, że po swej śmierci łączą się z ojcami swymi. Do Abrahama mówił Bóg że: będzie pogrzebany w późnej starości swojej i w pokoju odejdzie do ojców swoich²⁷). Duch Samuela mówi do Saula w czasie walki z Filistynami, przepowiadając mu śmierć i klęskę: „*Jutro będziecie ty i twoi synowie przy mnie*“²⁸). Sprawiedliwy Job²⁹), jak i autor psalmu 104, 29, wierzą, że po rozłączeniu się ciała od duszy, Bóg powołuje duszę do siebie i ona żyje tam dalej i na drugim świecie. Pięknie myśl o nieśmiertelności duszy, której wyrazem jest tęsknota za Bogiem przedstawił Psalmista:

Jako jelenź tęskni do źródeł wody,
tak tęskni dusza moja do Ciebie Boże.
Pragnie dusza moja Boga, Boga żywego,
Kiedyż przyjdę i ukazać się przed obliczem Bożym?³⁰).

Izraelici nie mieli takiego pojęcia o duszy, jak my dziś mamy. A jednak mimo tego wierzyli w jej istnienie po śmierci, co więcej byli pewni, że sprawiedliwym, którzy tu cierpieli na ziemi, Pan Bóg odpłaci i wynagrodzi szczęściem wiecznym po śmierci. Jasno przedstawiona jest ta prawda w księdze mądrości, która głównie tym problemem się interesuje. Autor jej stwierdza że:

Dusze sprawiedliwych są w rękę Boga i nie dotknie
ich męka złości.

²⁴) Św. Cyryl Jer. cat. P. G. 33, s. 731.

²⁵) Mądr. 2, 32

²⁶) Eklestes 12, 7.

²⁷) Ks. Rodz. 15, 15.

²⁸) I Sam. 28, 19.

²⁹) Job. 12, 10.

³⁰) Ps. 42, 2, 3.

Zdało się oczom głupich, że umarli, jako karę
 uważano śmierć ich,
 lecz oni są w spokoju.
 I choć przed ludźmi męki cierpieli, nadzieja ich
 pełna jest nieśmiertelności.
 Po małych utrapieniach wiele dobrodziejstw otrzymają,
 bo Bóg ich doświadczył i uznał za godnych siebie³¹⁾.

W tej myśli pisał św. Jan Ew., że utrapienia tego życia nie są godne chwały, jaka się kiedyś w nas objawi, albowiem „*świat przemija i pozadliwość jego, ale ten, który czyni wolę Bożą trwa na wieki*“³²⁾.

Teraz rozumiemy tęsknotę człowieka za Bogiem, tęsknotę duszy za nieśmiertelnością. Nie było by jej, mówi św. Augustyn — „gdyby istota nasza z natury nie była nieśmiertelną“³³⁾. Laktancjusz z dumą stwierdza, że: „nieśmiertelność jest największym dobrem naszym i poto jesteśmy stworzeni, abysmy od samego początku dążyli do jej osiągnięcia“³⁴⁾.

Z tego wynika wielka godność, jaką Pismo św. widzi w każdym człowieku. Według jego nauki, nie ma różnicy, między wolnym a niewolnikiem, między ubogim a bogatym, między uciśnionym a panującym. Wszystkim należy się równa chwała i równy szacunek, bo wszyscy pochodzą od tego samego Boga Stwórcy i wszyscy Jego obraz noszą w swej duszy. Wszyscy jednakowo do nieśmiertelności zostali stworzeni. W pięknych słowach wyraził tę prawdę autor księgi Ekklezjastyk: „*Jeśli ty masz niewolnika, to traktuj go jak siebie samego, jako brata tak go szanuj i nie unosz się gniewem przeciwko temu, który ma taką samą krew jak ty*“³⁵⁾. Sprawiedliwy Job oświadcza przyjaciółom swoim, że szanował zawsze godność człowieka, nikomu ze sług swoich nie wyrządził krzywdy. Szanował każdego, uznając jego Boskie pochodzenie. Dlatego oświadcza, „*jeśli bym naruszył prawo ze sługą moim... cóż bym uczynił, gdy powstanie Bóg? Izali ten, który mnie uczynił w żywocie nie uczynił też i jego? Czyż nie on sam utworzył nas obu razem?*“³⁶⁾. Wzruszająca swoją szczerością ta scena, stwierdza wielką prawdę, że wszyscy ludzie są sobie równi a człowieczeństwo ich powinno być przedmiotem ogólnej czci i szacunku. Pierwszy wspaniały przykład tego szacunku dla człowieka dał sam Bóg, zsyłając na ziemię Syna Swego, który przyjął na siebie ludzką naturę, stwierdzając tym samym raz jeszcze, z jakim szacunkiem odnosi się On sam do stworzenia. Bóg ceni wysoko człowieka i ma do niego wielkie zaufanie.

Niestety człowiek nadużył tego zaufania. Postanowił być większym od swego Stwórcy. Wypowiedział mu posłuszeństwo. Nie zrozumiał wielkiej myśli Bożej w sobie. Prysła jak bańka mydlana cała wizja uroczego

³¹⁾ Mądr. 3, 1—5.

³²⁾ I Jn 2, 17.

³³⁾ Św. Augustyn, De civ. Dei X, 29, 1. P. L. 41, s. 303.

³⁴⁾ Laktancjusz, De immort. anim., 17, 18.

³⁵⁾ Eklestyk 33, 31.

³⁶⁾ Job 31, 13—15.

życia, płynąca ze zjednoczenia człowieka z Bogiem. Miejsce jej zajął smutny realizm, zawarty w słowach: „*W pocie czoła będziesz spożywał chleb swój, ziemia osty i ciernie ci rodzić będzie, dopóki nie powrócisz do niej, boś jest proch i w proch się obrócisz*“³⁷). Człowiek doświadczył na sobie całej grozy tej Bożej przepowiedni: Cicha skarga, płynąca z ust pobożnego Joba jest nazbyt jaskrawym świadectwem tego: „*Człowiek urodzony z niewiasty żyjąc przez czas krótki napelnion bywa wieloma nędzami. Zakwita jak kwiat i..... skruszony bywa i nigdy nie trwa w tymże stanie*“³⁸).

Najsmutniejszą konsekwencją tego rządzenia się człowieka wbrew woli Bożej, jest zarzewie grzechu, jakie od upadku pierwszych rodziców tkwi w każdym z nas. Człowiek pierwszy pozwolił sobie na zuchwały czyn: urodził grzech. Jeszcze w raju go urodził. Świadczy o tym fakt, że po grzechu zaczął się wstydić samego siebie. Uczuł w sobie to, co św. Paweł później nazwie „innym zakonem“. „*Czuję inny zakon w ciele moim, sprzeciwiający się zakonowi ducha*“. Skutki tego są takie, że „*Czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka*“³⁹). Grzech po upadku pierwszych ludzi zrosił się z człowiekiem, pożądliwość opanowała całą naszą naturę i dlatego autor ks. Rodzaju powie, że: „*myśli serca ludzkiego już od młodości są skłonne do złego*“⁴⁰). Grzech jednak sam nie chodzi po świecie. Towarzyszą mu nieodrodni przyjaciele: cierpienia, boleści i choroby. Stąd słusznie mówi cierpliwy Job, że „*bojowaniem jest życie człowieka na ziemi*“⁴¹). Serce ludzkie po grzechu trwa w ciągłej rozterce. Ciągłe dręczą je wyrzuty sumienia, dolegliwości ciała, poczucie swej własnej słabości. Oto stan, jaki człowiek przelicywszy się, przygotował sobie samemu. Autor ks. Eklezjastyk zsumował to wszystko razem i wypowiedział pięknie w swej księdze: „*Wielka troska jest stworzona dla wszystkich ludzi i ciężkie jarzmo nałożone na synów Adamowych, od dnia wyjścia ich z żywota matki, aż do dnia pogrzebania ich wszystkich w ziemię*“⁴²). Taki to los zgotował sobie człowiek sam, przez jedno nieopatrne postąpienie, przez powtórzenie za zbuntowanym aniołem: „non serviam — nie będę Ci służył Boże“.

Bóg mógł skorzystać z tego oświadczenia, mógł się odwrócić od człowieka i zostawić go sobie samemu. Ale On, jak zawsze w miłosierdziu swym niepojęty, nie chce śmierci grzesznika. Tak i teraz wyciąga doń pierwszy swą rękę do zgody. Chce w nim widzieć z powrotem swoje dziecko Boże. Bóg — jak się wyraża św. Paweł — dokonuje stworzenia nowego człowieka. Odnawia w nas ten obraz, który człowiek tak haniebnie zszpecił swoją ręką. Dzieje się to wszystko w Sakramencie Chrztu

³⁷) Ks. Rodz. 3, 19.

³⁸) Job. 14, 1.

³⁹) Rzym. 7, 20, 23.

⁴⁰) Ks. Rodz. 8, 21

⁴¹) Job. 7, 1.

⁴²) Eklezjastyk, 40, 1.

św. Przez chrzest bowiem „*Odżyje każdy w Chrystusie, w ten sposób jest nowym stworzeniem. Stary (człowiek) przeminął, a oto patrzcie, narodził się nowy*“⁴³).

Św. Paweł szeroko w swych listach rozwija myśl o nowym i starym człowieku, zachęcając każdego, by skorzystał ze sposobności i by się stał nowym człowiekiem. „*My wiemy — woła w liście do Rzymian — że nasz stary człowiek został ukrzyżowany, abyśmy dalej nie służyli grzechowi*“⁴⁴).

W tym akcie odnowy człowieka pośredniczy sam Syn Boży, przez swoje zbawcze dzieło odkupienia. Stąd też nowy obraz człowieka nabiera bezcennej wartości. Dlatego, jak mówi św. Paweł, warto „*porzucając poprzedni sposób życia, wyzbyć się starego człowieka, który psuje się przez zwodnicze żądze, a odnowić się duchem umysłu swego i przyoblec się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świątobliwości*“⁴⁵).

W nowym Testamencie to rodzenie się nowego człowieka dokonuje się przez Sakramenta św., szczególnie przez chrzest, pokutę i Eucharystię. Te sakramenta sprawiają, że nowy człowiek się wysubtelnia, delikatnie, nabiera przymiotów dziecka Bożego. Dokonuje się to przez naprawę wnętrza ludzkiego. Stąd św. Paweł rozróżnia między zewnętrznym a wewnętrznym człowiekiem. Temu ostatniemu przysługuje tytuł dziecka Bożego i dziedzica nieba. „*Gdy zewnętrzny nasz człowiek niszczeje — wyraża się św. Paweł — to ten, który jest wewnątrz, z dnia na dzień się odnawia*“⁴⁶). Człowiek zewnętrzny, to człowiek ujmujący życie tylko od strony biologicznej, oceniający je ilością i jakością zdobytego dla siebie pokarmu. Upodobania jego obracają się koło tego, co się da zmierzyć miarą, zważyć wagą i przemienić na brzęczącą monetę. Inaczej człowiek wewnętrzny. On rozpoczyna swą pracę nad budowaniem swego wnętrza od umiłowania Zakonu Bożego⁴⁷). Taki człowiek dopiero ma swą wartość. Św. Paweł modli się do Ojca niebieskiego w liście do Efezjan⁴⁸), by nam wszystkim dał moc, być takimi wewnętrznymi ludźmi. „*Dlatego — woła — klękam na kolana przed ojcem Pana naszego J. Chr., aby dał wam... za sprawą Ducha Jego potężnie wzmocnić się w wewnętrznego człowieka. Aby Chrystus mieszkał przez wiarę w sercach waszych, żebyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani... byli napełnieni wszelką pełnością Bożą*“.

Jeśli człowiek jest takim stworzeniem, wynika jasno z tego jego cel: „*Bóg nie przeznaczył nas do gniewu, ale na nabycie zbawienia przez Pana*

⁴³) II Kor. 1, 7.

⁴⁴) Rzym. 6, 6.

⁴⁵) Ef. 4, 22—24.

⁴⁶) II Kor. 4, 16.

⁴⁷) Rzym. 7, 12.

⁴⁸) Ef. 3, 15 nn.

naszego Jezusa Chrystusa"⁴⁹⁾. By ten szczytny i wielki cel osiągnąć, trzeba myślać, słowem i czynem realizować przez całe życie zbawienne upomnienie Eklezjastes: „*Boga się bój i zachowaj przykazania, bo to jest cały człowiek*"⁵⁰⁾.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

UWAGI I WIADOMOŚCI

FILOZOF POLSKI O ŚPIEWIE GREGORIAŃSKIM

W dziele profesora Mariana Zdziechowskiego pt. „Pessimizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa“, tom I (Kraków 1915), str. X — XIII znajduje się następujący ustęp o pięknie i potędze śpiewu gregoriańskiego:

„Idealizm nieodstępnym jest towarzyszem człowieka, aniołem jego natchnień twórczych, jego nadzieją i mocą; gdy zamiera i słabnie, to po to, aby się wnet odrodzić i z nową siłą i wiarą wzbijać się w sfery, w których milknie bezsilne słowo, a ton jedynym wyrazem duszy się staje. Jakże wymownie, głęboko i pięknie nazwał muzykę poeta-myśliciel, Sully Prudhomme, najpotężniejszą afirmacją niedostateczności materii! Afirmacyi tej objawem najwyższym — muzyka religijna. I potęgą jej zakłęcia obudzone, zmartwychwstały przedemną światy, które zniszczyła filozofia. Ale czerwoną budzicielką ową nie była ta cikliwa i operetkowo płytka muzyka, którą w dnie świąteczne na uroczystych summach w kościołach naszych słyszymy. Ta nic wspólnego z lotem duszy do Boga nie ma. Wraz z naszymi książkami do nabożeństwa, wraz z obrazami i posągami rokokowych Świętych o poprzewracanych oczach i powyciąganych w górę ramionach, nie o pobożności, ale o jej dekadencji wymownie a groźnie świadczy ona, o zwyrodnieniu uczuć religijnych, w którym pustkę wewnętrzną i nieumiejętność skupienia myśli przed obliczem Bożem zastępuje nieszczerą, sentymentalną deklamacją. W rozmowę z Bogiem wprowadza poważna, świadectwem wieków uświęcona, gregoriańską zwaną muzyka, którą w dbałości o duchowe dobro społeczności Chrystusowej tak gorąco i, jak się zdaje, bezskutecznie papież Pius X przywrócić usiłował. Ona jedna z dostojną prostotą porusza wszystkie tony tęsknoty religijnej od *De Profundis* opuszczenia i bojaźni przed gniewem Pana aż do tryumfalnych lotów w *Te Deum*. Jękiem Jeremiaszowych trenów płynie skarga jej utyskiwań nad ułomnością i nieprawością człowieka, nad córką Syonu, *quae peccatum peccavit* i wielkie jest jako morze, skruszenie jej i nie masz boleści „jako boleść moja“. Ale oto Pan wołania jej wysłuchuje, niech odejdą od niej „wszyscy nieprawość czyniący“ — i w upojeniu szczęścia urzeczywistniającej się nadziei zlewa córka Syonu chóry Aniołów i wszystkich mocy niebieskich w hozannę chwały „Ojcu niezmiernego majestatu“...

⁴⁹⁾ I Tes. 5, 9.

⁵⁰⁾ Eklestes 12, 3.

I u podnóża ołtarzy, przy dźwięku organów, w falach tonów odzyskiwała dusza utracony spokój. Lecz nie zdoła człowiek żyć ani samym tylko skruszonym żalem, ani samą egzaltacją wysień zrywających kajdany zmysłowości — i Kościół w trafnym rozumieniu potrzeb natury ludzkiej równoważył jedno i drugie ową nutą niezmaconej żadną mgłą z ziemi, a uroczystej ufnosci w Bogu, która w messyanicznych psalmach nieszpórów tak wspaniale rozbrzmiewa. I na nabożeństwach nieszpórnych najlepsze chwile swego życia wewnętrznego przeżywałem. Wraz z Dixit Dominus schodził powiew pustyni Judei i zwiewając z duszy wątpienia jej i troski i smutki, przenosił w dal brzegów Jordanu, Stawałem wśród ludu wybranego, który „poświęceniem stał się Pana i mocą Jego“. Widziałem namioty pasterskie i trzody liczne i wielbłądy; mędrców jego i patryarchów widziałem „miłościwych, miłosiernych i sprawiedliwych“, w „przykazaniu Pana kochających się wielce“; w ich gronie byłem; zdawało się, że Bóg mię „pomiędzy książęty ludu swojego“ umieszczał, abym dzieło ich w miarę sił słabych prowadził, „od wschodu aż do zachodu imię Pańskie“ roznosząc. Do mnie stosowały się słowa o „błogosławionym mężu, który się boi Pana“, „możne na ziemi będzie potomstwo jego“.... „sława i bogactwo w domu“.... I uczuciem dumnej radości wzembrane, płonęło serce wizją ostatniego psalmu. Z pustynią zlewała się dusza: „Izrael wychodzący z ziemi Egipskiej“ obrazem był jej własnego wyzwolenia; wolna i czysta szła w świat ogień chwały Bożej w nim rozniecać — i w ogniu tym zstępował Bóg, spełniały się oczekiwania proroków i wieszczów.... „Drżała ziemia od oblicza Pańskiego... Morze ujrzało i uciekło.... Góry skakały, jako barani, a pagórki, jako jagnięta“... I jakże wspaniałym był psalm ten wstępem i przygotowaniem do słodczy uwielbienia, w której zgromadzonych w świątyni pograżał Magnificat! Z dymem kadzideł unosiły się dziękczynienia Panu, który: „przyjął Izraela sługę swego“ i „złożył mocarze z stolicy, a podwyższył nizkie“....

Wrażenia te streszczając, nie staję wcale na stanowisku Chateaubrianda, który do umysłów i serc z religii wyzutych usiłował ją wprowadzić jedyną im dostępną ścieżką estetycznych wzruszeń; nie myślę prawdy wiary na pięknie nabożeństw i śpiewów opierać, to jednak stanowczo, choć paradoksalnie, jak zapewne niejeden mi zarzuci, stwierdzam, że żadna dialektyka nie doprowadza do Boga, żadna nie sięga tam, gdzie gaśnie światło świadomości, do bezdennej ciemnej głębi, z kąd wypływa uczucie, które objawieniem przyrodzonym nazwać mamy prawo. Wszystkie dowody apologetyki, że Bóg istnieje, ten tylko dla mnie miały zawsze skutek, że były pobudką do nowych wątpień, ale przed potęgą gregoryańskiego śpiewu, wyrażającego najczystsza i najgłębsza essencją duszy, której żadne słowa, tembardziej rozumowania żadne wyrazić nie są w stanie, wątpienia te ulatniały się gdzieś i ginęły. Nie może być ani bezpodstawną, ani bezprzedmiotową tęsknota za bytem wyższym z siłą taką i namiętnością wybuchająca, nie jest ona tylko marzeniem płonnym, lecz rzeczywistym przecuciem rzeczy przed okiem zmysłowym ukrytych; jest doświadczeniem wewnętrznem wysoko ponad poziom dowodów rozumowych wzniesionem. Głód Boga w sercu człowieka, to głos Boga, który go z nędzy doczesnego istnienia wydobywa i ku sobie podnosi“.

Uwagi autora o słabości i argumentacji teologicznej nie całkiem odpowiadają postulatom apologetyki. Swego czasu — w epoce szerzącego się modernizmu za czasów b. Piusa X — całość książki silnie atakowano, ale mimo to ustęp powyższy publikujemy, bo wywody autora dobitnie wskazują, jak silny wpływ wywiera liturgia na duszę ludzką, na ludzi szukających Boga (por. też np. wyznania Joergensena i Verkadego).

I. W.

ZIEMIA ŚWIĘTA WCZORAJ I DZIŚ

Ziemia Święta — Kraj obłany z jednej strony Morzem Śródziemnym, z drugiej wodami Jordanu, kraj obejmujący wąski pas nadmorski, dolinę rzeki Jordanu i wyżynę od Libanu do Synaju — zawiera w oczach świata wierzącego skarb wielki, bo pamiątki pobytu Zbawiciela na ziemi: ślad Jego stóp, echo Jego słów, krajobraz Jego przypowieści, miasta jego prac, ziemię Jego znoju.

Największym i zarazem najważniejszym skarbem Ziemi Świętej jest Jerozolima, miasto Jego zbawczej męki, miejsce Jego śmierci na krzyżu i grobu Jego chwalebego Zmartwychwstania. Mogą być i są miejsca bardziej uczęszczane przez pobożnych pielgrzymów, mogą być i są miejsca święte sławniejsze Łaskami Boga. Nie ma jednak na tym świecie miejsca droższego dla chrześcijan, dla Chrześcijan wszystkich obrządków i wyznań, jak Jerozolima i w pobliżu niej leżące Betlejem.

Kościół katolicki nie tylko nigdy nie był obojętny na losy tego prawdziwego skarbcza chrześcijańskiego, ale wykazał na przestrzeni dziejów najwięcej inicjatywy, wyrażającej się w tylu próbach odzyskania Ziemi Świętej, a gdy to okazało się niemożliwe, czynił wysiłki, by przynajmniej zabezpieczyć Chrześcijanom dostęp do świętych miejsc.

Niniejszy referat ma na celu, przedstawić warunki w jakich znajdował się przed i znajdzie się po drugiej wojnie światowej kościół założony przez Chrystusa Pana w Jego ziemskiej ojczyźnie — w Palestynie.

Statystyka sporządzona w roku 1940 podaje, że na 1.477.000 mieszkańców Palestyny było 886.000 tj. 60% Arabów-Mahometan, 445.000, to jest 32% Żydów a jedynie 8% Chrześcijan, to jest około 118.000.

Otóż Arabowie Mahometańscy i Arabowie-chrześcijanie jako tubylcy, ściślej, jako ludność współzamieszkująca teren Palestyny od przeszło tysiąc lat, do czasów stosunkowo niedawnych, nie żyli w niezgodzie, ale także nie w przyjaźni. Mahometanie, jako zdobywcy, uważali siebie za panów, Chrześcijan tolerowano tylko, i traktowano jako obywateli mniejwartościowych, jako niewiernych w stosunku do religii proroka.

Gdy jednak, w dniu 2 listopada 1917 roku została ogłoszona słynna deklaracja Balfoura, którą rząd Wielkiej Brytanii zapewnił Żydom w Palestynie utworzenie „ojczystego domu“, ten wzajemny stosunek w obliczu masowej imigracji Żydów się zmienił i wydaje się, że mahometańscy Arabowie, mówiący tym samym językiem co większość Chrześcijan palestyńskich i nie różniący

się zbyt pod względem przynależności rasowej od nich, znaleźli wreszcie wspólną platformę porozumiewawczą, umożliwiającą nową formę współżycia obywateli należących do dwóch odmiennych grup wyznaniowych.

I tak na przykład już w roku 1924 mufti Jerozolimy, występując w imię solidarności narodowej, wezwał mahometańskich Arabów, by łączyli się w swej ideologicznej walce przeciw Syjonistom z Arabami wyznań chrześcijańskich i nie odsprzedawali swoich posiadłości ziemskich kolonistom żydowskim. Mufti powiedział wtedy: „Nie ma tu żadnej różnicy między chrześcijańskimi i mahometańskimi Arabami. W Chrześcijanach nie należy widzieć wrogów mniejszości wyznaniowej, lecz Arabów, i tylko Arabów“.

Za słownymi zapowiedziami zmiany dotychczasowej linii postępowania ze strony Arabów idą czyny. Rok 1928 przynosi faktyczne równouprawnienie Chrześcijan z Mahometanami. W roku tym wybrano po raz pierwszy do egzekutywy Kongresu Arabskiego obok 36 Mahometan 12 Chrześcijan, co, biorąc pod uwagę stosunek liczebny mieszkańców, wynoszący 60:8 było zjawiskiem nawet bardzo dziwnym. W następnych latach widzimy już Chrześcijan w Wielkiej Radzie Arabskiej i w poselstwach do zagranicy. Zaś krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej, ukazała się nawet seria znaczków pocztowych, na których widzimy obok meczetu kościoł chrześcijański.

Po krótkim naszkicowaniu ogólnego położenia Chrześcijan w Palestynie przed drugą wojną światową, przejdźmy z kolei do omówienia poszczególnych społeczności chrześcijańskich spotykanych w tym okresie na terenie Palestyny.

Wiemy już, że ludność zamieszkująca teren Palestyny rozbita jest pod względem wyznaniowym na trzy zasadnicze grupy: Arabów, Żydów, i Chrześcijan. Chrześcijanie, będący w olbrzymiej swej większości pochodzenia arabskiego, rozpadają się również na trzy grupy wyznaniowe. I tak według dostępnych nam danych statystycznych zamieszkiwało Palestynę w roku 1931 43% Prawosławnych, 39% Katolików i 13% Protestantów. Obok tych trzech głównych wyznań chrześcijańskich było i z pewnością dziś pozostało wiele innych wyznań, będących pozostałością po dawnych schizmach. Wśród nich spotykamy: Armeńczyków, Jakobitów, Nestorianów, Koptów, Abisyńczyków itd. Wyznania te, mimo iż posiadają w swoich rękach znaczną część drogich nam pamiątek, ze względu jednak na znikomą ilość wyznawców, nie odgrywają w ogólnym życiu chrześcijaństwa palestyńskiego większej roli. Pięć ostatnio wymienionych wyznań liczy razem około 4.500 wiernych, to jest 5% wszystkich Chrześcijan.

Z wyznań chrześcijańskich intelektualnie i moralnie przodują Katolicy, dzielący się na szereg zróżnicowanych pod względem obrządków grup. Spotykamy aż sześć różnych obrządków wyznania katolickiego, z których obrządek rzymsko-katolicki liczył w roku 1931 21.000 wiernych.

Kler wyznania rzymsko-katolickiego rekrutuje się przeważnie z tubylczych Arabów. Otrzymał on, dzięki owocnej działalności Kustodii Ziemi Świętej i Patriarchatu łacińskiego w Jerozolimie, odpowiednie wykształcenie i uposażenie.

Duszpasterstwo wśród wiernych rzymsko-katolickiego obrządku sprawowało przed wojną 45 księży świeckich na terenie 21 parafii. Duchowieństwo świeckie pracuje prawie że wyłącznie wśród wiernych na stałe przebywających w Ziemi Świętej, natomiast duchowieństwo zakonne opiekuje się przede wszyst-

kim pamiątkami i przybywającymi z różnych stron pielgrzymami. Zakonów i zgromadzeń było przed wojną na terenie całej Palestyny 46, z tego 21 męskich a 26 żeńskich. W zakonach tych przebywało razem 1760 osób zakonnych.

Kustodia Grobu Świętego znajduje się jak wiadomo, w rękach OO. Franciszkanów. Nie jest ona jednak, jak można by przypuszczać pozostałością czy też osiągnięciem wypraw krzyżowych XI i XII wieku, wszak dopiero w czasach okupacji tureckiej, w czternastym wieku, — kiedy to udało się Braciom Mniejszych, mającym od roku 1219 w Jerozolimie swoją placówkę duszpasterską, pozyskać i przywrócić do jedności z kościołem rzymskim pewną grupę Armeniczaków, posiadających na Kalwarii jeden ołtarz, — Stolica Apostolska w roku 1335 zamianowała głównego przełożonego OO. Franciszkanów w Palestynie „Kustoszem Ziemi Świętej“, a zakonowi Braci Mniejszych powierzyła Kustodię Grobu Świętego. Należy bowiem pamiętać, że do roku 1244, to jest z chwilą upadku Cesarstwa Łacińskiego, Katolicy postradali właściwie wszelkie prawa posiadłości do „zagrabionych“, „oreżem zdobytych“ miejsc świętych, jak to się im czasami zarzuca. Od przeszło sześciuset lat trwają więc bracia Mniejsi na swoim posterunku. Około sześć tysięcy zakonników poświęcało się w tym czasie żmudnej i niebezpiecznej pracy pioniersko-duszpasterskiej, której to owocem jest utrzymanie praw i dostępu do świętych miejsc.

Najliczebniejszym, jednak pod wielu względami niedorównującym Kato-likom, wyznaniem chrześcijańskim jest Prawosławie, którego wyznawcy stanowią 43% ogólnej liczby Chrześcijan. Prawosławny patriarchat w Jerozolimie znajdował się przed wojną w nadzwyczaj trudnych warunkach, których przyczyną było przede wszystkim rozbitcie jedności kościoła wschodniego na terenie Palestyny i jego katastrofalne położenie finansowe.

Prawosławny patriarchat w Jerozolimie jako sufragania patriarchatu konstantynopolitańskiego, bywał obsadzany do roku 1931 prawie że wyłącznie duchowieństwem greckiego pochodzenia. Gdy jednak po śmierci patriarchy jerozolimskiego Damianosa wybrano następcę w osobie Tymoteusza Timelisa, również Greka, Prawosławni pochodzenia arabskiego, nie biorący zresztą tym razem udziału w synodzie wyborczym, nie uznali ważności tego wyboru, domagając się, by nie obcokrajowiec, ale Arab został patriarchą. I dopiero za pośrednictwem angielskich mandatariuszy doszło w roku 1938 w tej sprawie do pewnego porozumienia. Główne warunki tego porozumienia, to: patriarchą metropolitą, względnie członkiem kongregacji Grobu Świętego, w której rękę faktycznie spoczywa władza nad Jerozolimą, może zostać jedynie obywatel palestyński. Po drugie: Biskupów mianuje odtąd patriarcha konstantynopolitański jedynie w porozumieniu i za zgodą synodu i ludu miejscowego.

Drugim powodem upadku prawosławnego patriarchatu w Jerozolimie to sytuacja finansowa, która wymagała uporządkowania i ingerencji władz. Aby pokryć długi w wysokości 600 000 funtów sterlingów musiano sprzedać znaczną część posiadłości ziemskich reflektującym na ziemię kolonistom żydowskim, przez co znów poruszono ludność arabską i narażono się na pogardę ze strony nacjonalistów arabskich.

Kler wyższy, w przeważającej części pochodzenia greckiego, doskonale wykształcony, nie posiada ani poparcia ani uznania dla swej pracy ze strony ludu. Kler zaś niższy, z powodu braku Seminarium, nie stojący pod względem

intelektualnym na wysokości swego zadania, nie jest w stanie wypełnić dość solidnie swoich obowiązków.

Z obrządków wyznania katolickiego spotykamy na terenie Palestyny, poza omówionymi już Łacinnikami jeszcze Melkitów, czyli Greków-unitów, Maronitów, Armeńczyków, Syryjczyków czyli nawróconych Nestorianów i Chaldejczyków. Ze wszystkich wymienionych obrządków, jedynie Melkici przedstawiają większą i zwartą grupę. Melkitów było w roku 1931 ponad 12.000. Katolickiemu patriarche obrządku greckiego przysługuje dość niezwykły tytuł: „Patriarcha Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii.“ Melkici posiadają swoje własne Seminarium duchowne, w którym przed wojną studiowało około 150 uczniów. Studia trwają 13 lat, w tym 7 lat studiów przygotowawczych.

Trzecią z kolei grupą chrześcijańską są Protestanci. Ewangelików było w roku 1931 około 6.500, zaś Anglikanów 4.500, czyli razem około 13% wszystkich Chrześcijan palestyńskich. W roku 1840 staraniem króla pruskiego Wilhelma IV i kościoła anglikańskiego założono w Jerozolimie wspólne biskupstwo ewangelicko-anglikańskie. Przetrwowało ono do roku 1888, w którym Anglikanie odłączyli się i założyli własne.

Po drugiej wojnie światowej Palestyna pozostawała nadal pod rządami angielskich mandatariuszy, do chwili wygaśnięcia brytyjskiego mandatu nad Palestyną, tj. do dnia 14 maja 1948 r. Na sześć miesięcy przed wygaśnięciem mandatu, a mianowicie 29 listopada 1947 r. tj. w trzydzieści lat po deklaracji Balfoura, Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych uchwaliło podział Palestyny na obszary arabskie i żydowskie i powzięło uchwałę o utworzeniu samodzielnego Państwa Żydowskiego. Żydzi marzący już od 50 lat o utworzeniu suwerennego Państwa Żydowskiego w Palestynie, przyjęli decyzję ONZ z zadowoleniem, odrzucili ją jednak Arabowie, bo Palestynę chcą widzieć arabską w całości.

Kiedy więc Wielka Brytania zakończyła swój mandat a państwo Izrael po dziewiętnastu wiekach zostało na nowo proklamowane, Palestyna, zostawiona przez ONZ na pastwę antagonizmowi arabsko-żydowskiemu, stała się placem boju. Antagonizm doprowadził do przewidzianych zamieszek. W Palestynie doszło do regularnej wojny żydowsko-arabskiej, zażegnanej w roku 1949 rozejmem. Prace zaś związane z opracowaniem traktatu pokojowego powierzono specjalnej komisji pertraktującej w Lozannie. Jak wiadomo, do zawarcia trwałego pokoju do tej pory nie doszło.

Państwo Izrael, utworzone dnia 14 maja 1948 roku, to jest po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego nad Palestyną, obejmuje obecnie inne obszary, aniżeli te, które mu wyznaczyła uchwała Zgromadzenia Ogólnego ONZ z dnia 29 listopada 1947 roku. Bo kiedy po wojnie arabsko-żydowskiej zawarto rozejm, stanowiska wojsk stały się linią demarkacyjną. Państwo Izrael uzyskało tym samym większe obszary, które być może, zostaną mu przyznane na stałe w przyszłym traktacie pokojowym; obejmując ono obecnie całą krainę południową, tak zwaną Negew, sięgającą aż do Zatoki Arabskiej nad Morzem Czerwonym, a na północy sięga aż do jezioro Hule. Jedynie część środkowa, od Samarii do Hebronu, jest w posiadaniu Arabów transjordańskich.

Z pamiątek chrześcijańskich leży obecnie na terytorium państwa Izrael: Ajin Karim — miasto rodzinne św. Jana Chrzciciela, Nazaret, Kafarnaum,

Tyberias, Kana Galilejska, góry Tabor i Karmel, a z sanktuariów jerozolimskich Wieczernik i Miejsce Zaśnięcia N. M. P. Natomiast stara Jerozolima z Świątynią Grobu Pańskiego, Betlejem i Jerycho są w ręku arabskim.

Zapytajmy z kolei, jaki był i jest stosunek Stolicy Apostolskiej do „Sprawy Palestyńskiej“, do państwa Izrael i do miejsc świętych pozostających dotąd w rękach niechrześcijańskich.

Na wstępie omówienia tego stosunku, nie od rzeczy będzie przypomnieć kilka przynajmniej faktów poprzedzających powojenne wydarzenia palestyńskie.

Otóż wydaje się być rzeczą niezaprzeczną, że wypadki, mające miejsce w Palestynie po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego, są konsekwencją tak zwanego „Ruchu Syjonistycznego“. Głównym twórcą Syjonizmu i szerzycielem idei nowego Państwa Izrael był Teodor Herzl, z którego to inicjatywy, zwołany do Bazylei w roku 1897 Pierwszy Kongres Syjonistyczny, domagał się utworzenia państwa izraelskiego w Palestynie. Twórca nowego Izraela zabiegając o względy u wielu państw nie pominął również Stolicy Apostolskiej, z którą prowadził pertraktacje, mające na celu pozyskanie jej dla swej idei, by Stolicę Apostolską przychylnie ustosunkować do rodzącego się „Ruchu Syjonistycznego“.

Panujący wówczas papież Leon XIII, tak samo jak jego sekretarz stanu kardynał Rampolla, uważał Syjonizm za utopię i zachowywał zupełną neutralność. Dopiero za panowania papieża bł. Piusa X, postanowił Herzl bezpośrednio zbliżyć się do kół watykańskich i poprosił o audiencję, której mu też w styczniu 1904 roku chętnie udzielono.

Herzl zaczął zbijać wszystkie zarzuty wysuwane przeciwko Syjonizmowi i wyraził wówczas zgodę na eksterytorialność miejsc świętych. Pomimo wszystko jednak nie udało mu się przekonać Ojca Świętego i taką tylko usłyszał odpowiedź: „To przykre, że Turcy mają w posiadaniu miejsca święte. Musimy to znosić. Ale sprzyjać uzyskaniu przez Żydów miejsc świętych — non possumus“.

Późniejsza interwencja u kardynała sekretarza stanu Mery del Val, miała ten skutek, że Stolica Apostolska przesiedlanie Żydów do Palestyny uważać zaczęła za zagadnienie humanitaryzmu, mianowicie by ulżyć doli biednej ludności żydowskiej w niektórych państwach europejskich, a nie za kwestię polityki kościelnej, i z tej to racji zachowała przez długie lata bezwzględną neutralność.

Następny etap dla Ruchu Syjonistycznego stanowi wyżej już wspomniana deklaracja Balfoura z dnia 2 listopada 1917 roku, przyznająca żydom siedzibę narodową (*national home*) w Palestynie. Jednak do zupełnej realizacji obietnicy wówczas nie doszło, bo Palestyna stała się po targu wersalskim krajem mandatowym Wielkiej Brytanii, w którym co prawda Żydzi mogli się osiedlać, jednak nie bez pewnych ograniczeń. Przez trzydzieści lat robili więc Żydzi wszystko co mogli, by swój stan posiadania w Palestynie podnieść do maksimum. W jaki sposób wzrosła na skutek Ruchu Syjonistycznego liczba żydowskich mieszkańców Palestyny łatwo sobie wyobrazić. I tak, gdy w roku 1900 zamieszkiwało teren całej Palestyny około 80.000 Żydów, to w roku 1940 liczba Żydów dochodziła już 450.000, obecnie zamieszkuje zaś obszar państwa Izrael 1,200.000 Żydów; zaś plany populacyjne Izraela przewidują, że

liczba żydowskich mieszkańców Izraela w najbliższych latach wzrośnie prawdopodobnie do 2. 000.000. Żydzi dokonują także ogromnych inwestycji, kładąc kres opinii, jakoby Palestyna nie miała szans większego rozwoju gospodarczego. Gdy jeszcze w roku 1914 Palestyna była krajem emigracji arabskiej, od roku 1917 stała się krajem imigracji żydowskiej.

Kiedy zaś z dniem wygaśnięcia brytyjskiego mandatu nad Palestyną plany Teodora Herzla zostały urzeczywistnione, wywołując tym samym w Ziemi Świętej krwawą wojnę arabsko-żydowską, papież Pius XII, przewidując jakoby przyszedł bieg wydarzeń, w trzech kolejno wydanych encyklikach zabierał głos w sprawie oszczędzania i zabezpieczenia sanktuariów chrześcijańskich rozsianych w całej Palestynie i wolegno do nich dostępu. Encyklikami tymi są:

1. *Auspicia Quaedam* z dnia 1 maja 1948 roku
2. *In Multiplicibus* z dnia 24 października 1948 roku
3. *Redemptoris Nostri* z dnia 15 kwietnia 1949 roku.

W encyklice „*In Multiplicibus*“ czytamy: „Jest bardzo wskazane, aby dla Jerozolimy i dla jej okolic, — tam, gdzie znajdują się czcigodne pomniki życia i śmierci Boskiego Zbawiciela — ustanowiono zarząd międzynarodowy, który w obecnych warunkach wydaje się najodpowiedniejszym dla ochrony tych świętych pamiątek. Niechby także udogodniono bezpieczną drogę do miejsc świętych i zapewniono zupełną swobodę w odprawianiu świętych obrzędów i nienaruszono zwyczajów odziedziczonych w spuściźnie po przodkach“.

Zaś w kwietniu roku 1949 w encyklice „*Redemptoris Nostri*“ wysunięto żądanie: „by miejsca święte, znajdujące się nie tylko w Jerozolimie i jej okolicy, lecz również w innych miastach i wioskach Palestyny, — źródło i pokarm pobożności dla każdego Chrześcijanina, — były odpowiednio chronione, przez statut prawny, zagwarantowany przez pewien rodzaj umowy czy zobowiązania międzynarodowego.“

Widzimy zatem, że jest postulatem Kościoła katolickiego, by wyłączyć tak Jerozolimę z jej okolicą, jak i inne tradycją uświęcone miejsca z granic państwa Izraela lub Jordanii, a utworzyć na nich osobną jednostkę administracyjną, zarządzaną przez międzynarodową instancję.

Wołanie to bynajmniej nie przebrzmiało bez echa. Stało się ono mianowicie podstawą dla australijskiego wniosku o umiędzynarodowieniu Jerozolimy z okolicą (w promieniu sześciu do siedmiu kilometrów) oraz o międzynarodowej opiece nad miejscami świętymi, rozrzuconymi po całej Palestynie. Wniosek delegata Australii na Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwalony został znaczną większością głosów w dniu 9 grudnia 1949 roku. Określono wtedy ściśle granice tego umiędzynarodowionego terytorium i wyłoniono Radę Powierniczą, która miała za zadanie opracować odpowiedni statut. Wydawało się wówczas, że uzasadnionym pretensjom świata chrześcijańskiego stanie się zadość. Niestety! Uchwała ONZ, przynajmniej jak dotąd, pozostaje na papierze, a to dlatego, że podczas głosowania 4 kwietnia 1950 roku nad statutem opracowanym przez Radę Powierniczą, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone wstrzymały się od głosowania, co praktycznie miało oznaczać porzucenie idei międzynarodowej Jerozolimy. Pomimo że statut ten został zdecydowaną większością głosów uchwalony, to zarówno Izrael jak i Jordania zachęcone zmianą

polityki dwóch wielkich mocarstw, nie zezwoliły na wprowadzenie go w życie. Wobec zlekceważenia i odrzucenia uchwalonego statutu przez Izrael i Jordanię, Rada Powiernicza na posiedzeniu 14 czerwca 1950 roku postanowiła przedłożyć sprawę na plenum ONZ.

Tak więc obecny stan zabezpieczenia miejsc świętych jest zupełnie nie wystarczający i nie ma też nadziei rychłej poprawy sytuacji; Izrael bowiem, powołuje się w tej sprawie na podstawową zasadę demokratyczną — wolę narodu, — który sobie nie życzy unarodowienia świętych miejsc.

Wypadki ostatnich lat spowodowały fakt, że stanowisko Chrześcijaństwa w Palestynie mocno podupadło i znajduje się obecnie w krytycznej sytuacji. Z około 140.000 Chrześcijan zamieszkujących Palestynę w roku 1947 pozostało na terenie dzisiejszego państwa Izrael jedynie 36.000, w tym Katolików zaledwie kilkanaście tysięcy. Natomiast w arabskiej części Palestyny, liczba Chrześcijan wzrosła na skutek masowej emigracji z państwa Izrael, z 60.000 na 80.000. Zaś poza granicami Palestyny znalazło się w tym samym czasie około 24.000 Chrześcijan, którzy skazani są na nędzny żywot w Syrii i Libanie.

Rezultatem bardzo bolesnym dla świata chrześcijańskiego, tych przeobrażeń polityczno-populacyjnych w Palestynie, jest między innymi zamknięcie na terenie dzisiejszego państwa Izrael pięćdziesięciu placówek kultu chrześcijańskiego, a to z powodu braku wiernych. Obecna struktura geo-polityczna państwa Izrael postawiła patriarchat łaciński w Jerozolimie wraz z Kustodią Ziemi Świętej i z kilkudziesięcioma zakonami i zgromadzeniami w sytuacji tak wyjątkowej, tak niebywałej w kościele katolickim, jaką jest sytuacja pasterza bez owiec, a sztabu bez wojska¹⁾.

Kończę swoje uwagi cytatem z encykliki: *Auspicia quaedam*:

„Jeśli jest na świecie kraj, który każdemu sercu jest drogi, to jest nim niewątpliwie Palestyna, skąd wszystkim narodom przed wiekami przyszło światło, gdzie Słowo stawszy się Ciałem przez śpiew anielski obwieściło ludziom Pokój, a Chrystus na krzyżu rodzajowi ludzkiemu dał zbawienie i zapraszając rozpostartymi ramionami wszystkie narody do wzajemnego uścisku, swoją pieśń miłości przypieczętował Swoją Krwią“.

Kraków

JOZEF LISZKA

MSZAŁ ŁACIŃSKO-POLSKI SPRZED STU LAT

(Przyczynek do historii ruchu liturgicznego w Polsce).

Ojciec św. Pius XII, wspominając w encyklice „*Mediator Dei*“ o środkach pobudzenia wiernych do czynnego uczestnictwa we mszy św., mówi: „Godni są pochwały ci, którzy pragnąc ułatwić udział ludu wiernego we mszy i zapewnić mu zbawienniejsze skutki, dają mu do rąk „*Mszal rzymski*“. („W ten sposób wierni zjednoczeni z kapłanem wspólnie się modlą tymi samymi słowami i w tym samym duchu Kościoła“¹⁾). Papież tu wyraźnie zachęca wiernych

¹⁾ Encyklika o liturgii „*Mediator Dei*“ w tłumaczeniu O. Jana Wierusza Kowalskiego O. S. B., Kielce 1948, Wydawnictwo Verbum, str. 69.

do używania mszału w języku ludowym, choć, jak dalej zaznacza, ten sposób uczestnictwa nie nadaje się dla wszystkich. Zauważymy jednak, że coraz więcej wiernych idąc za wskazówką Głowy Kościoła uczestniczy w obrzędach mszalnych z mszałem w ręku.

Utarło się zdanie, że mszały wzgl. mszaliki tłumaczone na języki ludowe są zjawiskiem stosunkowo późnym w literaturze religijnej, że są one owocem wzmożonego ruchu liturgicznego ostatniego pięćdziesięciolecia. W Polsce miał zatem być pierwszym mszalikiem łacińsko-polskim „Mszał rzymski“ wydany krótko po pierwszej wojnie przez Księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu²⁾. W ślad za nim wyszedł cały szereg większych lub mniejszych mszałów w języku polskim. Najobszerniejszym jest mszał polsko-łaciński wydany przez Opactwo św. Andrzeja w Belgii, który doczekał się nowego opracowania po drugiej wojnie światowej³⁾. Największym pewnie powodzeniem cieszyły się mszały wydane w polskim przekładzie przez ks. dra Michała Kordela nakładem „Mysterium Christi“ w Krakowie⁴⁾.

Mieliśmy jednak już w XIX stuleciu kilka wydań mszału polskiego. Wspomnę choćby mszał łacińsko-polski wydany przez XX. Misjonarzy w Krakowie⁵⁾. Prócz tego znane są dwa inne wydania mszału polskiego z przeszłego stulecia, które również ukazały się w Krakowie⁶⁾. Może nie każdemu wiadomo, że sto lat temu wydrukowano w Berlinie mszał łacińsko-polski pt. „Roczne nabożeństwo według obrządku świętego rzymsko-katolickiego Kościoła“⁷⁾. Przypadkowo odnalazłem jeden egzemplarz tego ciekawego wydawnictwa podczas wojny w bibliotece SS. Urszulanek w Częstochowie.

²⁾ Mszał rzymski w skróceniu, wydany z rozporządzenia Jego Eminencji Edmunda Kardynała Dalbora przez ks. Aleksandra Zychlińskiego, Poznań 1931, Księgarnia św. Wojciecha.

³⁾ Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw niespornych. O. G. Lefèbvre, benedyktyn, przekład polski opracowali mnisi opactwa w Tyńcu — Opactwo św. Piotra i Pawła w Tyńcu — Polska. Opactwo św. Andrzeja Bruges — Belgia.

⁴⁾ Mszał rzymski w polskim przekładzie opracował, uwagami i wstępami poprzedził ks. Michał Kordel, Kraków, nakładem „Mysterium Christi“.— Mszał niedzielny i świąteczny opracowany przez ks. Michała Kordela ukazał się w tym samym wydawnictwie.

⁵⁾ Nabożeństwo kościelne na wszystkie uroczystości, niedzielne i dni całego roku. Kraków, nakładem XX. Misjonarzy z drukarni Aleksandra Słomskiego i Sp. 1893, 983 str.

⁶⁾ Całoroczne Nabożeństwo dla użytku wiernych wyjęte z Mszału Rzymskiego, Kraków, w księgarni S. A. Krzyżanowskiego 1876.

Mszał Rzymski dla użytku wiernych obejmujący całoroczne nabożeństwo poranne, przekład z łacińskiego, w Krakowie w drukarni L. Paszkowskiego pod zarządem J. Łakocińskiego 1874, 1388 str. + XII.

⁷⁾ Roczne nabożeństwo według obrządku świętego rzymsko-katolickiego Kościoła, przez wydawcę Wielkiego i Świętego Tygodnia, w czterech częściach. W Berlinie nakładem księgarni B. Behra, 1844, 1845. Część I str. 318 + XXXVIII, część II str. 476 + XL, część III str. 461 + XL, część IV str. 316 + XL.

Wspomniany modlitewnik liturgiczny obejmuje aż 4 tomy, a drukowany jest w drukarni Edwarda Haenela. Pierwszy tom ukazał się w roku 1844 nakładem Księgarni B. Behra, następne w 1845 r. A zatem przeszło 100 lat temu mieliśmy już w polskiej literaturze religijnej prawie kompletny mszał łacińsko-polski. Ciekawy jest szczegół, że wydawnictwo jest zaopatrzone w Imprimatur ówczesnego biskupa chełmińskiego ks. dra Sedlaga. Cenzorem ze strony władzy kościelnej był ówczesny „Officyał Jeneralny“ (tak tytułowano w owych czasach generalnego wikariusza) i kanonik katedry chełmińskiej w Pelplinie Ks. Stanisław Kostka Dekowski, który później piastował godność biskupa sufragana chełmińskiego. Mszał posiada w pierwszej, drugiej i trzeciej części również aprobatę delegata księcia — biskupa wrocławskiego a proboszcza św. Jadwigi w Berlinie Ks. Brinkmanna. Czwarta zaś część posiada poza tym polecenie ówczesnego Prymasa Polski Ks. arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego, Ks. Leona Przyłuskiego, który m. i. tak pisze o tym dziele: „Przedłożone mi dzieło pt. Roczne nabożeństwo..., opatrzone aprobatą JWJMXa Biskupa Dyecezyi Chełmińskiej i WJMXa Delegata Dyecezyi Wrocławskiej, przejrzałem, i rzeczywiście znalazłem bardzo dogodnie dla osób pobożnych, pragnących łącznie z Kościołem św. zanosić swe modły przed tron Boga tak w czasie Mszy św. w każdą niedzielę i święto odprawianej, jako też i w swoich mieszkaniach w godzinach, w których Duchowieństwo Katolickie po całym okręgu ziemi imieniem Kościoła św. modli się, czyli jak zwykliśmy wyrażać: odmawia Breviarz“⁸⁾. W ten sposób głowa Episkopatu Polskiego już sto lat temu stwierdza pożytek płynący z wydania mszału dla osób pobożnych, pragnących modlić się w łączności z Kościołem, czyli że i wtenczas odczuwano wśród wiernych potrzebę modlitewnika liturgicznego.

Pierwsza część mszału obejmuje nasze niedzielne i niektóre świąteczne msze od adwentu aż do Zmartwychwstania Pańskiego. Druga zaś uwzględnia msze niedzielne i formularze ważniejszych świąt od Zmartwychwstania Pańskiego do końca roku kościelnego. Trzecia część zawiera msze na uroczystości Świętych Pańskich, pominiętych w pierwszym i drugim tomie, wliczając Apostołów, Ewangelistów i Świętych w Polsce szczególnie czczonych, jak np. św. Barbara, św. Jan Nepomucen, św. Stanisław Kostka i inni. Trzeci tom uwzględnia również suchedni i formularze de communi, msze żałobne oraz niektóre msze wotywny. Tak więc pierwsze trzy tomy tworzą prawie ze kompletny mszał. Do każdej lekcji i ewangelii dodano wyjaśnienie ascetyczno-moralne. Wreszcie na końcu trzeciej części wydawca umieścił zwięzły wykład mszy św.

Już w pierwszych trzech tomach spotykamy niektóre hymny brewiarzowe. Czwarta część w całości jest poświęcona brewiarzowi i rytuałowi, zawiera więc mniejsze godziny brewiarzowe, a po tym prymę, tercję, sekstę, nonę wraz z niesporami i kompletę na niedziele i ważniejsze uroczystości doroczne, również officium defunctorum. Z rytuału znajdujemy tam itinerarium, niektóre błogosławieństwa, modlitwy przy udzielaniu ostatniego namaszczenia, ordo commendationis animae, modlitwy przygotowawcze do spowiedzi i komu-

⁸⁾ Roczne nabożeństwo część IV, karta wstępna.

nii św. Mamy też w tej części szczegółowy wykład obrzędów mszalnych, uwagi historyczne o najważniejszych uroczystościach kościelnych oraz krótkie wyjaśnienie modlitwy brewiarzowej. Zawartość 4-tomowego dzieła obejmuje zatem całokształt nabożeństwa liturgicznego. Jedno nas uderza, mianowicie, że wcale nie uwzględniono liturgii Wielkiego Tygodnia, która przecież wiernych przede wszystkim interesuje, ani sakramentu Kapłaństwa. Szczegół ten jednak niebawem się wyjaśni.

Teksty mszału odpowiadają na ogół mszałowi rzymskiemu. Formularze mszalne od tego czasu nie wiele się zmieniły. Tylko w trzech wypadkach stwierdziłem różnicę między tekstem ówczesnym a dzisiejszym, mianowicie w formularzach na uroczystość Serca Jezusowego, Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny. Wiadomo, że nowy formularz mszy św. ku czci Serca Jezusowego zaprowadził za naszych czasów papież Pius XI, gdy podniósł święto Serca Jezusowego do godności duplex I classis cum octava privilegiata. Formularz na Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny, jaki dziś obowiązuje, mianowicie „Signum magnum“, zaprowadzono dopiero w roku ubiegłym z polecenia obecnego papieża z okazji ogłoszenia dogmatu Wniebowzięcia. Msza na 8 grudnia w tym mszale nie uwzględnia jeszcze dogmatu Niepokalanego Poczęcia, mówi tylko o poczęciu Najśw. Maryi Panny, mianowicie kolekta, sekreta i prefacja wspomina tylko „conceptio B. M. V.“ bez dodatku Immaculata⁹⁾. Poza tym formularz ten jest bardzo podobny do formularza na uroczystość Narodzenia Najśw. Maryi Panny. To samo stwierdzamy w oficjalnych mszałach rzymskich sprzed roku 1863. Być może, że w niektórych krajach i środowiskach wspomniano o niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny we mszale i oficjum brewiarzowym już dawniej. Lecz dopiero papież Pius XII po ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia kazał zredagować nowe oficjum i nowy formularz mszalny („Gaudens gaudebo“), gdzie już wyraźnie mówi się o „Immaculata Conceptio“. Formularz ten obowiązuje od 25. IX. 1863¹⁰⁾, a pierwszy tom Roczno nabożeństwa ukazał się przecież już w roku 1844, nie mógł więc jeszcze uwzględnić tego formularza.

W dzień Nowego Roku wspomina autor o procesji, podczas której śpiewa się 5 ewangelii¹¹⁾. Nie zdołałem stwierdzić, czy w obecnych czasach w jakiejkolwiek parafii diecezji chełmińskiej odbywa się w Nowy Rok taka procesja, prawdopodobnie jest to raczej zwyczaj wileński.

W kanonie, obok papieża i biskupa, wymienia się również imię króla panującego. Ponieważ mszał wydany jest w Berlinie, a więc na terenie ówczesnego królestwa pruskiego, chodzi w danym wypadku o króla pruskiego, który, jak wiadomo, był protestantem. Trudno dziś zrozumieć, jak można było imię króla protestanckiego umieścić w kanonie. W średniowieczu wspominało się w kanonie obok papieża i biskupa również imię króla wzgl. cesarza. Zwyczaj ten jednak coraz bardziej szedł w zapomnienie w miarę upadającej potęgi cesarstwa niemieckiego. Już „Missale secundum consue-

⁹⁾ Roczne nabożeństwo część I, str. 269—274.

¹⁰⁾ Dr Heinrich Kellner, *Heortologie*, Freiburg i. Br. 1911, str. 181—199.

¹¹⁾ Roczne nabożeństwo, część I, str. 269—274.

tudinen Romānae Curiae“ nie wspomina króla w kanonie; pomimo to jednak zwyczaj ten zachował się w mszałach aż do XVI stulecia. Skoro zaprowadzono mszał zrewidowany i wydany z polecenia papieża Piusa V, zabroniono wspominać króla w kanonie, chyba że dynastia uzyskała specjalny przywilej od Stolicy Apostolskiej. Tak było np. z dynastią habsburską, która otrzymała na prośbę Marii Teresy od papieża Klemensa XIII przywilej wspomniania imienia króla wzgl. królowej w kanonie¹²⁾. Dodatek „et Rege nostro N“, w tłumaczeniu polskim „Monarchą naszym N“¹³⁾, miałby więc uzasadnienie dla byłej monarchii austriackiej, nigdy zaś dla monarchii pruskiej. Z całą pewnością można stwierdzić, że dodatek ten nie zgadza się z oficjalnym tekstem mszału rzymskiego.

Język polski używany przez wydawcę odpowiada pierwszej połowie XIX stulecia. Spotykamy tam niektóre wyrazy archaiczne, dziś już nie używane, jak np. Niedziela Wierzbna, Niedziela Kwietnia, Dni Kwartałowe, Nowe Lato, Ostatnie Pomazanie itp. Tłumaczenie psalmów oraz innych ustępów Pisma św. podane jest według tekstów Ks. Wujka. Nie zdołałem stwierdzić, czy wydawca przetłumaczył hymny samodzielnie, czy też posłużył się tłumaczeniem wtenczas już istniejącym.

Interesuje nas wreszcie pytanie, kto jest tłumaczem i wydawcą „Rocznego Nabożeństwa“. Kryje się on skromnie pod nazwą wydawcy „Wielkiego i Świętego Tygodnia“. Ale właśnie to określenie ułatwia odkrycie nazwiska tej osoby, mianowicie dziełko „Wielki i Święty Tydzień“ posiada na odwrotnej stronie karty tytułowej następującą uwagę cenzora kościelnego: „Książka pod tytułem: „Wielki i Święty Tydzień czyli Nabożeństwo Wielkiego Tygodnia według Mszału i Breviarza R. K. Kościoła ułożona przez JW. X. S. Kozłowskiego, Kanonika Katedry Wileńskiej, Rektora Seminarium Diecezjalnego, nie zawiera w sobie nic przeciwnego nauce Kościoła św.“¹⁴⁾. Nie ulega wątpliwości, że chodzi w tym wypadku o ks. Szymona Kozłowskiego, który od r. 1846—1848 był profesorem, a od 1851—1863 rektorem seminarium duchownego w Wilnie, później zaś piastował godność biskupa łucko-żytomierskiego, a wreszcie został arcybiskupem mohylewskim i umarł w r. 1899¹⁵⁾. Rzecz jasna, że ten właśnie ks. Kozłowski wydał omówiony powyżej mszał łacińsko-polski, wskazuje na to ten sam sposób tłumaczenia, ten sam język itp. „Wielki i Święty Tydzień“ jest poniekąd V tomem „Rocznego Nabożeństwa“, zawiera on dokładnie wszelkie obrzędy Wielkiego Tygodnia, nie wyłączając modlitw brewiarzowych na Triduum sacrum, oraz święceń olejów św. według pontyfikału i „Mandatium“, czyli ceremonii mycia nóg według mszału rzymskiego. Tak samo uwzględnia on święcenia kapłańskie. Rozumiemy teraz, dlaczego autor te obrzędy pominął w „Rocznym Nabożeństwie“. Coprawda

¹²⁾ Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg i. Br. 1912. II t., str. 166, w przypisku.

¹³⁾ Roczne nabożeństwo część I, str. XII.

¹⁴⁾ Wielki i Święty Tydzień czyli Nabożeństwo Wielkiego Tygodnia w języku polskim i łacińskim, Wilno 1859, nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, karta tytułowa.

¹⁵⁾ Szczegóły te czerpałem z Encyklopedii ks. Nowodworskiego.

mszał ukazał się już w latach 1844—1845, a „Wielki i Święty Tydzień“ dopiero w r. 1859. Trzeba jednak wziąć pod uwagę ten szczegół, że mszał wydany został w Berlinie, a „Wielki i Święty Tydzień“ w Wilnie; przypuszczać należy, że w rękopisie mógł być gotowy przed „Rocznym Nabożeństwem“.

Interesuje nas na koniec jeszcze jedna kwestia, mianowicie dlaczego ks. Kozłowski jako kapłan diecezji wileńskiej starał się u ks. biskupa Sedlaga, ówczesnego biskupa-ordynariusza chełmińskiego, o polecenie i Imprimatur dla swego wydawnictwa. Wystarczyłoby przecież Imprimatur władz kościelnych diecezji wrocławskiej. Co mogło w ogóle łączyć osobę ks. Kozłowskiego z diecezją chełmińską? Trudno dać odpowiedź wyczerpującą na to pytanie. Musimy się zadowolić tylko mniej lub więcej uzasadnionym przypuszczeniem. Najprawdopodobniej chodziło ks. Kozłowskiemu o pozyskanie czytelników i nabywców jego dzieła wśród diecezjan chełmińskich, jak również wśród wiernych archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, gdyż, jak już wspomniałem, IV część „Rocznego Nabożeństwa“ posiada także polecenie ks. arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego. Te dwie diecezje liczyły na terenie byłego królestwa pruskiego najwięcej wiernych mówiących w języku polskim. Widocznie już 100 lat temu panowało wśród wiernych diecezji zachodnich, a zwłaszcza diecezji chełmińskiej, zainteresowanie liturgią. W każdym razie mszał łacińsko-polski ks. Kozłowskiego tworzy ciekawy przyczynek do historii ruchu liturgicznego w Polsce.

Pelplin

Ks. JÓZEF GROCHOCKI

NOWE WYKOPALISKA W JERYCHO

Znane są wykopaliska, które swego czasu odkryły ruiny dawnego Jerycha, grodu przedhistorycznego i grodu z czasów Jozuego. Obecnie przystąpiono do dalszych wykopalisk, które dały niespodziewane wyniki. Z początkiem r. 1951 wyprawa archeologiczna prof. Pritcharda natrafiła na największą do tej pory odkrytą budowlę w Palestynie. Według wszelkiego prawdopodobieństwa odkopano tutaj zimową rezydencję Heroda Wielkiego opisaną m. i przez Józefa Flawiusza, której już od dłuższego czasu poszukiwano.

Przyczyną poszukiwań na tym właśnie terenie był fakt, że arabskiemu rolnikowi corocznie pewna część pomidorów marniała. Archeolog, który o tym się dowiedział, skonstatował, że powodem tego były znajdujące się w ziemi pod polem ruiny. Zaraz przy pierwszych próbnych poszukiwaniach natrafiono na pozostałości murów. Dalsze prace ukazały ruiny budowli o długości 94 m a 50 m szerokości. Tak rozciąłość murów okolnych, jak i odnalezione monety z okresu panowania Heroda Wielkiego (od roku 37 do 4 przed Chr.) przemawiają za tym, że odkryto od dawna poszukiwany pałac królewski. Jest rzeczą godną uwagi, że resztki murów wykazują ślady pożaru, a według relacji Józefa Flawiusza część pałacu, niedługo po śmierci Heroda, uległa wskutek pożaru zniszczeniu i przez syna jego Archelausa została odbudowana.

Pałac składał się z 36 sal i pokoi. Dziedziniec otoczony był kolumnadą, ściany pokryte malowidłami a posadzki wyłożone mozaiką. Wykopaliska wska-

zują także na istnienie wspaniałych urządzeń do ciepłych i zimnych kąpiel. Wodociągi, które do dnia dzisiejszego się zachowały i używane są przez ludność Jerycha, doprowadzały wodę źródlaną z gór do pałacu.

W spiżarniach odnaleziono ułamki dzbanów glinianych, przeznaczonych na wino, które sprowadzano z Samos i innych wysp egejskich, oraz 120 naczyń do przechowywania wonnych olejków i maści. Inne ślady wskazują na to, że dziedziniec upiększały kwiaty i ozdobne drzewa.

Pałac wzniesiony u stóp pagórka leżał kilka metrów poniżej poziomu Morza Śródziemnego a więc powyżej Morza Martwego i kotliny Jordańskiej, miał więc położenie nadzwyczaj dogodne. Na zachód chroniły go wzgórza Judejskie od zimnych wiatrów. Zimą, rozwijała się tu z powodu łagodnego klimatu bujna roślinność.

Pałac ten był za czasów jego twórcy widownią rozpustnego życia dworskiego oraz świadkiem ohydnych mordów i tragedii rodzinnych. W nim też zakończył Herod swe życie. W czasie oblężenia Jerozolimy w r. 70 po Chr. uległ pałac zniszczeniu. Kosztowny kamień budowli zużyli Rzymianie do naprawienia wielkiej drogi rzymskiej, która prowadziła z Jerozolimy do Morza Martwego. W jej podkładzie odnaleziono kilka cennych gzymsów z Herodowego pałacu.

Szczegółowy opis pałacu podaje Józef Flawiusz w: „Wojnie Żydowskiej“, księga I, r. 21, 10.

I. W.

RECENZJE

Dr Georges Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris 1950, str. 320.

Popularyzacyjne, o wysokim poziomie naukowym, wydawnictwo „La vie quotidienne“ dołączyło do poprzednich tomów interesujące dzieło znanego asyriologa Contenau. „Życie codzienne w Babilonie i Assyrii“ (tytuł dzieła) przedstawia nam człowieka kultury mezopotamskiej w jego najzwyklejszych codziennych okolicznościach. Kultura babilońska posiada zbyt szeroką chronologiczną rozpiętość, by można było w jednym tomie zamknąć całokształt historycznej ewolucji. Dlatego autor ogranicza się do w. VIII — VI przed Chr. Rysuje w początkowych rozdziałach szkic geograficzno-historyczny, opisuje codzienne zajęcia i przeciętnie powszechnie zdarzające się zjawiska w życiu zwyczajnego Babilończyka, by przejść potem także do omówienia zwyczajów warstw rządzących i dworu królewskiego. Analiza myśli mezopotamskiej i życia religijnego dopełnia całości obrazu. Autor stara się odmalować przede wszystkim wewnętrzną postawę człowieka kultury babilońskiej, jego świadomość, sposób myślenia, by tym jaśniej wystąpił właściwy sens zwyczajów i obyczajów babilońskich. Książka jest napisana bardzo przystępnie, mimo ogromnej treściwości i zwięzłości. Bogata bibliografia, trafnie obrana, orientuje czytelnika w poszczególnych zjawiskach życia babilońskiego, orientuje

w stanie aktualnej wiedzy naukowej aż do ostatniej chwili i zachęca do pogłębienia przez odpowiednią lekturę.

Jeden rozdział autor opracował z predylekcją i zamknął w nim wiele oryginalnych spostrzeżeń. Jest to rozdział omawiający myśl mezopotamską. Warto przytoczyć najważniejsze idee: Mechanizm myśli babilońskiej nie jest identyczny z mechanizmem myśli europejskiej. Myśl europejska posługuje się przeważnie indukcją i dedukcją, a w małym stopniu analogią. Przeciwnie, rozumowanie przez analogię zajmuje pierwsze miejsce u Babilończyków. I to tłumaczy niezwykle rozwój wróżbiarstwa i magii, które były uważane za nauki, oraz medycyny jako zastosowania magii. Na dnie wierzeń babilońskich tkwi przekonanie o analogicznej budowie świata ziemskiego i niebiańskiego, przekonanie o wzajemnej zależności od siebie obydwu. Cokolwiek dzieje się w jednym świecie, znajduje oddźwięk w drugim. Dalej: żadna rzecz nie istnieje, póki nie ma imienia. Stąd Babilończyk określa jakąkolwiek rzecz zwrotem „To, co nosi imię“. Co nosi imię, może być poznane, owszem otwiera się możliwość wywierania nań wpływu. Wpływ ten można wzmocnić przez głośne wymawianie, pismo, śpiew, rzeźbę. Kto nie chce podlegać wpływom, musi ukrywać swe prawdziwe imię. A nie tylko imię ma tak wielkie znaczenie. Podobną mocą cieszy się też liczba. Za pomocą liczb wszystko można wyrazić. U Babilończyków istniała numeryczna hierarchia bóstw. Znaki piśmienne jednocześnie były znakami liczb. Każde imię można było wyrazić liczbą. Babilończyk był wrażliwy na związek wyrazów i liczb z rzeczami oznaczonymi, dopatrując się specjalnych właściwości nawet w przypadkowej grze wyrazów lub liczb. Rozwiązywanie zagadek było ulubionym ćwiczeniem człowieka z Międzyrzecza. Pismo klinowe ze swej natury jest zagadkowe. Dla umysłu babilońskiego było jednak zbyt prostym i dlatego wynaleziono rozmaite sposoby utrudniające odczytanie. Ze sposobu myślenia przez analogię wypłynęło bogactwo symboliki babilońskiej. Astrologia bujnie kwitnąca czerpała pełnymi garściami z owej symboliki. Myśl mezopotamska ściśle łączy się z pismem. Trwałe wartości kulturalne do ogólnego skarbu ludzkości dorzuciła przez wydoskonalenie pisma. A wraz z pismem, przekazała nam produkt swoich wysiłków w postaci setek tysięcy tabliczek klinowych stanowiących całe biblioteki. Dowiadujemy się z nich, że kultura europejska wiele zawdzięcza ludziom tak dawno żyjącym i że nie tak znowu głębokie przepaści dzielą ludzi z różnych epok i różnych kultur.

Kraków

Ks. EDWARD HARATYM T. J.

Frank Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel 1950, str. 173.

Powiedzenie Voltaire'a: „Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, ale i człowiek odwdzieczył się Bogu w podobny sposób“ — niekoniecznie musi być tłumaczone o Bogu będącym tworem ludzkiej tylko wyobraźni. Jeśli traktuje się poważnie pierwszą część tego zdania, druga nie powinna wywoływać zdziwienia. Dlatego właśnie, że człowiek w sobie nosi obraz Boży, pojęcie jego o Bogu nie może być wolne od elementów ludzkich. Toteż Bóg sam, komunikując się z człowiekiem, stosuje się do jego pojęć i wyobrażeń. Księgi święte zawierające objawienie Boże są tego wymownym świadectwem.

Antropomorfizm w Biblii St. Testamentu, omawiany ogólnie w każdej „Teologii St. Test.“, jest przedmiotem szczegółowej rozprawy paryskiego wykładowcy teologii protestanckiej F. Michaeli. Praca podzielona jest na trzy części. Po zestawieniu najważniejszych wyrazów antropomorficznych w części pierwszej przechodzi autor w drugiej do kwestii późniejszego zaniku niektórych antropomorfizmów, by wreszcie w części trzeciej omówić pochodzenie i znaczenie antropomorfizmu biblijnego. Rozpatrzymy każdą z nich szczegółowiej.

Wyodrębnia autor najpierw poszczególne grupy antropomorfizmów: przypisywanie Bogu ciała i jego części; czynności Boga (widzi, słyszy, mówi, je, odpoczywa itd.); życie efektywne czyli antropopatyzmy (miłość, zazdrość, żal, gniew, zemsta itd.); imiona Boże; mieszkanie Boga (niebo, góra, arka); teofanie. Nie ogranicza się jednak autor do wyliczenia ich tylko na sposób konkordancji, ale szeroko i dokładnie je omawia. Dokładność ta miejscami nawet jest przesadna.

Zastrzeżenie budzić musi wymienienie jako imion Bożych nazw „baal“ (pan) i „melech“ (król). „Baal“ nie zachodzi nigdzie w St. Test. jako imię własne Boga. Autor jednak stara się wykazać, że imienia tego używano w odniesieniu do Boga, a czyni to na podstawie licznych imion własnych, w których skład ta nazwa wchodzi. Tymczasem imiona takie (np. Baalia) nie świadczą jeszcze o tym, że nazwa ta stanowiła również imię Boga w ścisłym znaczeniu. To samo powiedzieć trzeba o nazwie „melech“. Odnoszono ją wprawdzie bardzo często do Boga, szczególnie w sensie eschatologicznym i mesjańskim, nie była ona jednak nigdy imieniem Bożym w znaczeniu właściwym¹⁾.

Najważniejszym jest tu chyba zagadnienie, czy autorowie biblijni, zwłaszcza najstarsi, używali antropomorfizmów jako metafor, czy też rzeczywiście przypisywali Bogu właściwości ludzkie. Autor nie zajmuje się jednak tym problemem szczegółowo, a ogranicza się tylko do ogólnego stwierdzenia, że jak z jednej strony nie można rozumieć wszystkich zwrotów antropomorficznych w znaczeniu dosłownym, tak jednak z drugiej nie można też uważać wszystkich za wyrażenia poetyczne (str. 72). Podkreśla on wprawdzie, że trudno często ustalić granicę między metaforą a opisem realnym, z całego jednak sposobu przedstawienia sprawy wynika, że skłonny jest raczej do przyjmowania realności opisu, nawet tam, gdzie obrazowy sposób mówienia jest dostatecznie widoczny. Tak np. mówi o realnym głosie wychodzącym z ust Bożych, a jako przykłady przytacza miejsca z ksiąg prorockich i z psalmów (str. 17). Podobnie sądzi autor, że Izraelici wyobrażali sobie, iż Bóg mieszka w świątyni na sposób ludzki. Tymczasem, gdy się zważy, że Bóg rzeczywiście w szczególniejszy sposób był obecny w niektórych miejscach, zwroty antropomorficzne o „mieszkaniu“ Jahwy są aż nadto zrozumiałe; nie można jednak wyciągać z nich aż tak daleko idącego wniosku. Można by co najwyżej uczynić tu rozróżnienie między wiarą ludu a autora biblijnego, czego jednak autor nie czyni. Z tego samego też względu nie wytrzymuje krytyki jego twierdzenie, że nawet „skrzynię świętą utożsamiano z samym bóstwem“ (str. 59 i 118). Przytoczone na uzasadnienie tego poglądu miejsca z księgi Jozuego bynajmniej nie uprawniają do takiego sądu.

¹⁾ Por. Heinisch P., Theol. des A. T., Bonn 1940, str. 18 n.

W najjaskrawszej formie występuje antropomorfizm w teofaniach, o których czytamy w najstarszych księgach Pisma św. Tak np. z Mojżeszem rozmawia Bóg „z ust do ust“, a on „jawnie, a nie przez zasłony Pana widzi“ (Num. 12, 8); Jakub zaś mówi: „Widziałem Boga twarzą w twarz“ (Gen. 32, 30). Najciekawszą ale i najtrudniejszą jest tutaj kwestia, jak należy interpretować te i tym podobne opisy. Czy można tu również wszystko, jak sądzi Heinisch, tłumaczyć obrazowym sposobem mówienia²⁾? Czy np. Jakub w rozumieniu hagiografa rzeczywiście stoczył walkę z Bogiem w znaczeniu fizycznym, czy chodzi tu raczej o zobrazowaną walkę duchową, czy też należy rzecz tłumaczyć jeszcze inaczej? Autor skłania się i tu ku zdaniu pierwszemu, czyni to jednak z pewną ostrożnością, bo zdaje sobie sprawę z trudności zagadnienia i dlatego sprawy ostatecznie nie rozstrzyga.

Wyrażenia antropomorficzne spotykamy we wszystkich księgach St. Testamentu. W późniejszych jednak są one mniej realistyczne; znikają z nich przede wszystkim zupełnie teofanie. Późniejsza myśl teologiczna starała się je nawet eliminować z tekstu ksiąg świętych, jak tego dowodzi przykład LXX i Targum Onkelosa. Czy wobec tego — zadaje sobie autor pytanie — można mówić o ewolucji pojęcia Boga w St. Testamencie? Pytaniu temu poświęcona jest druga część pracy. Autor rozstrząsa w niej szczegółowo odnośne teksty, porównując z sobą teksty paralelne w różnych znajdujące się księgach lub też, choć w tej samej zawarte księdze, z różnych pochodzące źródeł (jahwisty, elohisty, deuteronomisty czy kodeksu kapłańskiego). Dochodzi w ten sposób do wniosku, że w ramach samych ksiąg biblijnych stwierdzić można dążność do łagodzenia dawniejszych, zbyt rażących antropomorfizmów. Autorzy późniejsi starali się zwiększyć dystans między Bogiem a człowiekiem; Bóg wprawdzie obcuje z ludźmi, ale jest niewidoczny, lub objawia się we śnie czy w wizji, względnie też posługuje się aniołem jako pośrednikiem. W tym samym też celu głosili późniejsi pisarze biblijni w uroczystych słowach bezwzględna wyższość Boga od człowieka (prorocy), wskazywali na niebezpieczeństwo utraty życia grożące temu, kto by widział Boga lub nawet dotknął się samej tylko arki. oraz przypominali zakaz sporządzania jakichkolwiek wizerunków Jahwy. W żadnym jednak wypadku autorzy ksiąg świętych nie uciekali się do spirytualizacji tekstu. Alegorię wprowadzają tu dopiero późniejsi teologowie żydowski czy chrześcijańscy.

Zauważyć trzeba, że zestawiając teksty z różnych pochodzące źródeł, autor porusza się na terenie bardzo niepewnym. Abstrahując bowiem od słuszności czy niesłuszności teorii Wellhausena o źródłach Pentateuchu lub teorii pokrewnych, trzeba mieć na uwadze, że odróżnienie tekstu „jahwisty“ od tekstu „elohisty“ czy „deuteronomisty“ nie zawsze jest rzeczą łatwą dla samych nawet twórców tych teorii. Wpada tu zresztą autor częściowo w pewien circulus vitiosus, bo z faktu, że dany tekst pochodzi np. z kodeksu kapłańskiego, wnioskuje o jego adaptacji do pojęć późniejszych, podczas gdy te właśnie cechy tekstu, które zdają się świadczyć o późniejszych zmianach, decydują o zaszeregowaniu go do danego źródła.

Wobec tych słabych stron argumentacji w pierwszej i drugiej części ocze-

²⁾ Theol. des A. T., str. 33

kuje się z pewnymi zastrzeżeniami odpowiedzi na postawione pytanie, czy stwierdzić można w St. Test. ewolucję pojęcia Boga. Sądzić by bowiem można biorąc pod uwagę dotychczasowe wywody autora — że odpowiedź na nie będzie twierdząca. Tymczasem autor nie konkretyzuje swego wniosku w tej części w ogóle, a dopiero na końcu rozprawy konkluduje nieoczekiwanie, że „nie można mówić o ewolucji pojęcia Boga w St. Testamencie. Powiemy, że ludzie wyrażali się o Nim w różnoraki sposób, że jednak za tą zewnętrzną szatą wyrażen i wyobrażeń zasadnicza idea, jaką sobie wytworzyli o Bogu, jest we wszystkich księgach biblijnych ta sama“ (str. 166). Wniosek najzupełniej słuszny, ale nie wynikający jasno z przesłanek.

Część trzecia przynosi inny aspekt zagadnienia. Mówiąc o źródłach antropomorfizmu, z którym spotykamy się we wszystkich religiach, wskazuje autor przede wszystkim — rzecz oczywista — na samą naturę ludzką. Antropomorfizm religii semickich ma jednak jeszcze podłoże specyficzne: Bóg pojęty jest w nich jako pan i właściciel (baal) kraju i jego mieszkańców oraz jako osoba, która wchodzi w osobiste stosunki z człowiekiem. Z tego też względu Langrage mówi o „hyperantropomorfizmie“ semickim. Antropomorfizm biblijny zaś wyróżnia się tym jeszcze, że bardziej niż inne religie podkreśla ideę Boga „żywego“. Wreszcie i w samym języku hebrajskim tkwi źródło antropomorfizmu, gdyż język ten na oznaczenie pojęć abstrakcyjnych posługuje się wyrażeniami konkretnymi.

Na tym też polega znaczenie antropomorfizmu biblijnego, że dzięki niemu wypukła się w St. Test. pojęcie Boga żywego w odróżnieniu do martwych bóstw pogańskich. Również osobowość Boga — który nie jest czystą ideą tylko, jak w różnych systemach filozofii greckiej — uwydatnia się właśnie przez antropomorficzny sposób mówienia o Nim. Bóg Izraela bezustannie wchodzi w kontakt z człowiekiem; objawia mu się, przemawiając do niego językiem prostym, przez każdego zrozumiałym. Ma wreszcie antropomorfizm i znaczenie moralne. Bóg mianowicie kładzie na człowieka obowiązek naśladowania Go, a zadanie to ułatwia mu sam, przedstawiając mu swoją świętość na sposób ludzki. Podkreślić przy tym trzeba, że używając antropomorfizmów pisarze natchnieni nigdy nie posunęli się tak daleko, by w jakikolwiek sposób naruszyli świętość Boga, przypisując Mu np. słabości ludzkie lub nawet wręcz grzech, jak się z tym spotykamy w mitach babilońskich czy greckich. W końcu jest i pod tym względem St. Test. przygotowaniem na przyjście Chrystusa. Wcielenie bowiem jest jakoby punktem szczytowym wszelkiego antropomorfizmu; w Chrystusie stało się rzeczywistością to, co dotychczas było tylko wyrazem.

Ostatniej tej części nie można, poza zbytnią rozwlekłością, — cechującą resztą całe dzieło — niczego zarzucić. Dodać by tylko można, że na zjawisko antropomorfizmu, a zwłaszcza na różne jego formy, rzucić by mogło wiele światła zbadanie poszczególnych części Pisma św. z punktu widzenia ich rodzajów literackich; zadanie to jednak nie łatwe, gdyż samo zagadnienie rodzajów literackich w Biblii nie wkroczyło jeszcze na pewne tory.

W rezultacie możemy stwierdzić, że praca ta, aczkolwiek nie przynosi żadnych rewelacji, stanowi jednak bardzo pożyteczną pozycję w literaturze biblijnej, gdyż wyczerpująco omawia interesujący temat, którym dotychczas

tak szczegółowo jeszcze się nie zajęto. Poza wspomnianymi usterekami nie budzi ona pod żadnym względem doktrynalnym — z katolickiego punktu widzenia — żadnych zastrzeżeń.

Bielsko-Biała

Ks. KONRAD MARKLOWSKI

R. de Vaux O. P. — A. M. Steve O. P., *Fouilles à Qaryet el-'Enab*, Paris 1950.

Książka ta napisana jako sprawozdanie z prac archeologicznych wzbudzić może zainteresowanie bibliсты przez fakt, że w miejscowości Qaryet el-'Enab (13 km na zachód od Jerozolimy) tradycja zlokalizowała Łukaszone Emmaus. Tradycja ta znalazła gorliwych zwolenników zwłaszcza w krzyżowcach, co z kolei doprowadziło do przebudowy i rozbudowy dawnej budowli rzymsko-arabskiej i przystosowania jej do potrzeb chrześcijaństwa.

Jeśli chodzi o sam „problem Emmaus“, to nie przestaje on być problemem otwartym. Nazwa ta bowiem związana jest historycznie z dwoma miejscowościami Judei. O jednej z nich wspomina I ks. Machabejska (9, 50) i Józef Flawiusz w swych „Starożytnościach“ (XIII, 1, 3), druga to rzymska kolonia wojskowa założona przez Wespazjana, o której mówi Józef Fl. w „Wojnie Żydowskiej“ (VII, 6, 6). Pierwszą miejscowość dzieli od Jerozolimy ok. 160 stadiów (ok. 30 km), a więc odległość przekazana przez Codex Sinaiticus ewangelii Łukasza (24, 13). Chodziło by w takim razie o greckie Nikopolis (dzisiejsze Amwâs) będące w czasach rzymskich siedzibą rezydującego tu toparchy. Ponieważ inna lekcja odnośnego miejsca ewangelii Łukasza przekazana przez większość i to najlepszych kodeksów, mówi o 60 stadiach dzielących Jerozolimę od miejscowości, gdzie zmartwychwstały Chrystus dał się poznać dwóm swoim uczniom, już od najdawniejszych czasów lokalizowano nówotestamentowe Emmaus poza Nikopolis. Trzeba z góry zaznaczyć, że de Vaux i Steve „problemu Emmaus“ nie rozstrzygnęli. Nie leżało to zresztą w ich zamiarach. Dali wyraźną w rozplanowaniu materiału i wyczerpującą rozprawę archeologiczną, w której treść wplekli historię tradycji ograniczając się na tym odcinku do bezstronnej relacji.

Qaryet leżące przy starodawnym szlaku komunikacyjnym odsłania ślady osady ludzkiej poczynając od epoki brązu. Stary Testament wspomina o tej miejscowości kilkakrotnie (Jos. 9, 17; 15, 9; 15, 60; 18, 14; 18, 15; I Sam 6, 21; 7, 1-2; II Sam. 6, 1-2; Jer. 26, 20; Ezdr. 2, 25; Neh. 7, 29). Dawna nazwa Qiryat-Ba'al ustępuje nowszej Qiryat-Ye'arim; stare sanktuarium Baala gości w czasach Dawida przez 20 lat arkę przymierza; później wzmiankowane będzie w księgach Jeremiasza, Ezdrasza i Nehemiasza. Wiek V po Chr. pozostawia po sobie bazylikę. Krzyżowcy wnoszą kościół połączony z zabudowaniami osadzonego tu w r. 1141 zakonu rycerskiego Joannitów. Zabudowania te objęły również dawny zajazd dla przeciągających tędy karawan. Ruiny tego zespołu (kościół i zabudowania z nim związane) stanowiły przedmiot badań archeologicznych, których wyniki omawia nasza książka. Podobnie jak w dziejach osady Qaryet, tak i na ruinach wspomnianego zespołu różne epoki wycisnęły znamienne swe piętno. Już same założenia konstrukcyjne a dalej style występujące w poszczególnych partiach badanej budowli wskazują na szereg

nawarstwień architektonicznych, z których najstarszy fragment będący murem rezerwuaru wodnego pochodzi z epoki rzymskiego cesarstwa. Na murze tym, okalającym bijące tu źródło, wzniesli krzyżowcy swój kościół.

Z dalszej partii książki dowiadujemy się, że krzyżowcy radykalnie zerwali z dotychczasową bizantyjską tradycją lokalizowania Emmaus w Nikopolis a nie w Qaryet. Wyrazem nowej tendencji jest relacja Alberta d'Aix odnosząca się do ostatniego etapu pierwszej krucjaty (przed dotarciem do Jerozolimy), oraz Libellus de locis sanctis Teodoryka. Jest wielce prawdopodobne, że przekonanie krzyżowców utożsamiających Emmaus z Qaryet el-'Enab nawiązywało do jakichś relacji i opinii chrześcijan-autochtonów, zresztą podana przez Łukasza w wersji znanej krzyżowcom Wulgaty odległość Emmaus od Jerozolimy pozwalała umiejscowić je raczej w Qaryet niż w Nikopolis. Trzeba dodać, że wraz ze zmianą szlaków pielgrzymich zlokalizowano Emmaus w jednej jeszcze miejscowości: El-Qubeibeh i opinia ta miała się utrzymywać od drugiej połowy XIII w. poczynając.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

Adolphe Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.-C.)*, Paris 1950, str. 1054.

Dzieło to ukazało się w serii „Bibliothèque historique“ księgarni Payot w Paryżu. Jest to dzieło pośmiertne autora, poprzedzone przedmową A. Parrot'a, naczelnego konserwatora Departamentu starożytności orientalnych i sztuk mulzumańskich muzeum Louvre'u.

Zmarły A. Lods, członek Instytutu francuskiego i profesor honorowy Uniwersytetu paryskiego, wykładał przez przeszło pięćdziesiąt lat historię i literaturę hebrajską na Fakultecie teologii protestanckiej w Paryżu (Boulevard Arago), następnie na Sorbonie, wreszcie znowu na Fakultecie teologii protestanckiej. Od roku 1892 do 1946 rozstrząsał najróżniejsze problemy z egzegezy, religii i literatury świata semickiego. Posiadał erudycję zadziwiającą. A. Lods był zwolennikiem szkoły Wellhausen'a. Przyjmował jednak uzupełnienia i poprawki, wniesione do teorii Wellhausen'a przez H. Gressmann'a. Historię, cywilizację i szczególnie religię Izraela badał i interpretował w ogólnych ramach historii, cywilizacji i religii innych narodów, a szczególnie narodów starożytnego Wschodu. A. Lods, będąc już na emeryturze, zajął się, w celu wydania drukiem, ostateczną przeróbką swego skryptu wykładów z historii literatury hebrajskiej z okresu pięćdziesięciu lat, uzupełniając i korygując skrypt w miarę postępu nauk biblijnych i dokonywanych coraz to nowszych odkryć archeologicznych na Wschodzie. Odkrycia manuskryptów z grotty Ain Fesza już się nie doczekał. Niniejsze dzieło zatem jest przeróbką i poprawką skryptu wykładów autora z zakresu historii literatury hebrajskiej i żydowskiej, dokonaną przez autora samego. A. Lods jest autorem dzieł: „Israel, des origines jusqu'au milieu du VIII-e siècle“ (1930), „Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme“ (1935), „La Religion d'Israël (1939). Był głównym wydawcą i duszą „La Bible du Centenaire“. Całą historię literatury hebrajskiej i żydowskiej dzieli A. Lods na dziewięć okresów. Pierwszy okres obejmuje czasy przed wystąpieniem wielkich proroków: czasy formowania się tradycji

narodowych. Drugi okres obejmuje początki działania wielkich proroków: od Ozeasza (ca. 760) do reformy Jozjasza (622). Okres trzeci nazywa autor epoką Deuteronomium: od reformy Jozjasza (622) do niewoli babilońskiej (586). Okres czwarty obejmuje czasy niewoli (586 — 538): schyłek profetyzmu i początki formacji prawa kapłańskiego. Okres piąty jest to okres restauracji: od niewoli do Ezdrasza (ca. 538 — 400). Szósty okres sięga od Ezdrasza do powstania Machabejczyków (400 — 167). Okres siódmy obejmuje epokę Chasmoniejczyków (167 — 63). Okres ósmy epokę herodiańską i rzymską aż do zburzenia Jerozolimy (63 przed n. Chr. do 70 po n. Chr.). Okres dziewiąty obejmuje czasy po zburzeniu Jerozolimy aż do powstania Bar Kochby (70 — 135).

Jeśli chodzi o krytykę Pentateuchu, to tzw. „zbiór J“ (jahwistyczny) został uformowany, zdaniem autora, między rokiem 840 a 760 (str. 178 — 182), zaś tzw. „zbiór E“ (elohistyczny) w przeważającej części między rokiem 800 a 760; pewna część „zbioru E“ przypada już na okres wielkich proroków. „Zbiór“ pojmuje tutaj autor jako zbiór tradycji ludowych. W źródle „P“ rozróżnia trzy warstwy. Ostateczna redakcja Pentateuchu została dokonana po schizmie samarytańskiej. Pentateuch w swej obecnej formie powstał, zdaniem Lods'a najwcześniej w ciągu w. IV, a najpóźniej na początku w. II (str. 535 — 536). Długi rozdział poświęca autor „Księdze Przymierza“. Cytuje z uznaniem i omawia pracę ks. H. Cazelles'a na temat „Księgi Przymierza“ (Etudes sur le Code de l'Alliance, Paris, 1946). „Księga Przymierza“, zdaniem A. Lods'a, została napisana pomiędzy r. 900 a 780. Tzw. „dekalog jahwistyczny“ nazywa autor „drugim dekalogiem“ (str. 200), „dekalog elohistyczny“ zaś (Ex. 20) „pierwszym dekalogiem“ (str. 335). „Pierwszy dekalog“ w swej formie pierwotnej powstał w czasie między r. 760 a 622 (str. 338). Co do Deutero-Izajasza (Iz. 40 — 55), to autor broni jedności rozdziałów 40 do 55 księgi Izajasza i powstanie ich umieszcza pomiędzy r. 546 a 538. A. Lods jest zwolennikiem interpretacji kolektywnej pojęcia „Ebed Jahwe“ (str. 465 ss.).

W dodatku do dzieła Lods'a znajduje się krótka historia i analiza manuskryptów z pustyni judzkiej (Ain Feszha) łącznie z bibliografią, odnoszącą się do znalezionych manuskryptów, w opracowaniu A. Parrot'a, oraz uzupełnienie bibliografii do „Historii literatury hebrajskiej i żydowskiej“, opracowane również przez A. Parrot'a. A. Lods podaje literaturę na końcu poszczególnych rozdziałów i cytuje ją równocześnie u dołu stronic.

M. Grandclaudon, *Les livres des Maccabées*, Paris 1951 (La Sainte Bible Pirot-Clamer), t. VIII, 2-e partie. Stron 239, format in-8.

„Biblia Święta“ ks. ks. Piotra i Clamera nie jest jeszcze zupełnie ukończona. Do tego czasu nie ukazał się jeszcze tom I, mający obejmować Genesis i Exodus. Z tomu VIII, obejmującego księgi Małych Proroków i księgi Machabejskie, ukazała się część druga, obejmująca księgi Machabejskie, opracowane przez ks. M. Grandclaudon'a.

Pierwsza księga Machabejska obejmuje okres dziejów narodu wybranego od r. 175 do 135 przed nar. Chr., przedstawiając wypadki prawie zawsze w porządku chronologicznym i uwzględniając szczególnie wydarzenia polityczne i militarne. Autor pochodzenia palestyńskiego, jest współczesnym opisywanych wypadków historycznych. Prócz wspomnień własnych włączył on do księgi

serię dokumentów urzędowych i dyplomatycznych, które czynią z księgi „dzieło najbardziej udokumentowane w Piśmie św.“ (str. 13). Pisał po hebrajsku. Epoka bowiem chasmonejska w dziejach narodu wybranego była okresem renesansu języka hebrajskiego równoległe do odrodzenia narodowego. Księga zawiera liczne ślady frazeologii ksiąg biblijnych historycznych. (str. 17). Autor jest gorącym zwolennikiem rodziny chasmonejskiej. Głosi wiekiistość dynastii dawidowej. Nie był ani faryzeuszem ani saduceuszem; za Jana Hyrkana bowiem, gdy redagował swe dzieło, to rozróżnienie jeszcze nie istniało. Pierwsza księga Machabejska została napisana prawdopodobnie pomiędzy rokiem 140 a 130 przed nar. Chr. Oryginał hebrajski zaginął, zdaje się, bardzo wcześnie. Posiadamy jedynie przekład grecki.

Językiem oryginalnym drugiej księgi Machabejskiej był język grecki. Autor tej księgi, którego cechuje wyraźna mentalność faryzejska, był pochodzenia aleksandryjskiego (str. 128). Księga obejmuje tylko piętnastoletni okres dziejów narodu żydowskiego od r. 176 do 161 przed nar. Chr. Głównym bohaterem tej księgi jest Juda Machabejczyk, który odegrał wybitną rolę w instytucji dwóch świąt, a mianowicie święta religijnego Dedykacji (po hebr. *Chanukkach*, po gr. *Encaenia*), będącego rocznicą oczyszczenia Świątyni i reinstalacji kultu przez Judę Machabejczyka dnia 14 grudnia 164 r., i święta narodowego, tzw. Dnia Nikanora, będącego rocznicą zwycięstwa, odniesionego przez Judę Machabejczyka nad Nikanorem, wodzem naczelnym Demetriusza I, w r. 160. Ponieważ całe opowiadanie drugiej księgi Machabejskiej grawituje dokoła tych dwóch świąt, można powiedzieć, że księga ta została napisana ku czci i chwale świątyni (str. 129 i 142). W paraleli do opisu dwóch świąt znajduje się opis śmierci dwóch wielkich prześladowców narodu żydowskiego: Antiocha IV i Nikanora. Przedstawienie i opis wypadków opiera się nie na porządku chronologicznym, lecz na schemacie literackim (str. 141). Tym się tłumaczy pewne rozbieżności w przedstawieniu tych samych wypadków pomiędzy pierwszą a drugą księgą Machabejską. Druga księga Machabejska jest streszczeniem pięciotomowego dzieła Jasona z Cyreny, które opisywało wypadki historyczne od r. 171 do 162 przed nar. Chr. Jason, prawdopodobnie pochodzenia afrykańskiego, przybył do Jerozolimy w czasie, gdy miasto to znajdowało się pod okupacją Lagidów (str. 131). Był on świadkiem opisywanych przez siebie wypadków i równocześnie korzystał z dokumentów archiwalnych (str. 133). Autor drugiej księgi Machabejskiej, który streścił dzieło Jasona z Cyreny, korzystał z charyzmatu inspiracji. Praca autora jest pewnego rodzaju obszerną „citatio explicita“ (str. 144). Druga księga Machabejska powstała prawdopodobnie między r. 125 a 63 przed nar. Chr.

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

R. de Vaux, O. P., *La Genèse*, Paris 1951. La Bible de Jérusalem. Format in-8, stron 221.

Studium na temat księgi Genesis jest dzisiaj rzadkością. Po dziele ks. J. Chainé'a na ten temat (*Le livre de la Genèse*, Paris, 1948) najnowszą publikacją w języku francuskim jest praca O. R. de Vaux, O. P., dyrektora Szkoły biblijnej w Jerozolimie. Praca ta, opublikowana w serji „La Bible de Jérusalem“, jakkolwiek nie jest komentarzem w ścisłym znaczeniu, zasługuje jednak na

uwagę. Zawiera ona obszerny wstęp, liczący 37 stron, oraz liczne i obszerne wyjaśnienia, towarzyszące tekstowi. We wstępie omawia autor zawiłą i trudną kwestię kompozycji Pentateuchu. Dzisiejsza krytyka Pentateuchu, szczególnie krytyka reprezentowana przez szkołę skandynawską (Nyberg, Birkeland, Pedersen, Engell) odstępuje od teorii czterech źródeł, dokumentów literackich, stworzonej przez Wellhausena, a orientuje się ku koncepcji czterech cykli tradycji. Bada ona nie tylko kompozycję ksiąg, ile raczej formowanie się tradycji. O. R. de Vaux zatył bada we wstępie powstanie i rozwój tradycji. Tradycje te, zdaniem O. R. de Vaux, formowały się przy ośrodkach kultu, sanktuariach, gdzie gromadzili się izraelici. Tam powstawały tak opowiadania epiiczne, które służyły za komentarz do świąt liturgicznych, jak i kolekcje praw. Tradycja jahwistyczna, która przechowała się na terenie Judy, została spisana w swej głównej części za panowania Salomona. Tradycja elohistyczna, nieco młodsza, ustaliła się wśród szczepów północnych. Główna treść kodeksu deuteronomicznego zawiera prawo zwyczajowe północne, przyniesione do Jerozolimy przez lewitów po r. 722. Tradycja kapłańska, która zachowała się dzięki kapłanom jerozolimskim, ustaliła się podczas niewoli babilońskiej i przyjęła się ogólnie po powrocie z niewoli. Wspólne źródło tych różnych tradycji, jak również jądro ustawodawstwa sięga do czasów, w których formował się naród izraelski. Jest rzeczą daremną i bezcelową chcieć ustalić zakres pracy literackiej Mojżesza, jakkolwiek pewna działalność literacka Mojżesza nie może ulegać wątpliwości. O wiele ważniejszą rzeczą, zdaniem O. de Vaux, jest przyjąć mojszowe pochodzenie pierwszego źródła tradycji, tworzących dzisiejszy Pentateuch. „Tradycje te pozostały tradycjami żywymi, które zachowały zamię ośrodków, w których się przechowywały i rozwijały, jak również nowych warunków, którym musiały odpowiadać. Były one nieoddzielne od życia narodu i ponieważ były tradycjami żywymi, zachowały wzlot, nadany im przez Mojżesza“ (str. 21).

Pentateuch, który kreśli historię stosunku Boga do świata i ludzkości, jest księgą fundamentalną religii Izraela. Głównymi tematami, w niej zawartymi, są: Obietnica, Elekcja, Przymierze i Prawo. Księga Genesis zawiera odpowiedź na pytania, dotyczące się świata, życia, cierpienia i śmierci, jakie sobie stawia każdy człowiek, a w dalszym ciągu, począwszy od rozdz. 12, rozwija problem, interesujący każdego izraelitę, mianowicie, dlaczego Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela. Co się tyczy pierwszych jedenastu rozdziałów księgi Genesis, to ich temat, a mianowicie początki świata i człowieka, nie należy do zakresu historii, lecz do zakresu geologii, paleontologii i prehistorii, według naszej klasyfikacji nauk (str. 35). Rozdziały te są historyczne w tym sensie, że fakty podstawowe historii zbawienia, w nich przedstawione, są rzeczywiste. Co się tyczy komentarza samego, to np. „Drzewo żywota“ pojmuje O. de Vaux jako symbol nieśmiertelności, a „Drzewo poznania dobrego i złego“ jako symbol wolnej decyzji i autonomii moralnej człowieka. „Drzewo żywota“, jak uważa O. de Vaux, nie znajdowało się w tekście pierwotnym. „Obraz i podobieństwo“ Boże w człowieku oznacza najpierw podobieństwo fizyczne, a następnie podobieństwo ogólne natury: rozum, wolę, siłę. W opowiadaniu Gen. VI, 1 ss. widzi autor legendę ludową na temat tzw. Nephilim, którzy stanowią analogię do Tytanów, narodzonych ze związku istot niebieskich z ziem-

skimi. Wąż w raju jest ten sam, o którym mówi prorok Amos w 9, 3. Historia potopu jest reminiscencją jednej albo więcej katastrofalnych powodzi w Babilonii, które tradycja rozszerzyła do rozmiarów kataklizmu powszechnego. Opowiadanie o wieży Babel stanowi kontrast do daru języków w dzień Zesłania Ducha św. i do zgromadzenia narodów w niebie w Apokalipsie św. Jana (7, 9 — 10).

Edward Robertson, **The Old Testament Problem. A Re-investigation.** Manchester 1950, stron 238.

E. Robertson jest profesorem języków semickich w uniwersytecie w Manchester. Dzieło jego jest przedrukiem serii artykułów, opublikowanych w „Bulletin of the John Rylands Library“ w Manchester w latach od 1941 do 1947, z dodatkiem dwóch artykułów nowych. Artykuły te znowu są przedrukiem wykładów prof. E. Robertsona, wygłoszonych w John Rylands Library w latach od 1938 do 1946. Najbardziej charakterystycznymi są artykuły: „Temple and Torach“ (str. 33 ss.), „The Priestly Code“ (str. 56 ss.), „The Riddle of the Torach“ (str. 80 ss.), „The Pentateuch Problem“ (str. 137 ss.). Prof. Robertson nie zgadzał się nigdy całkowicie z teorią Grafa-Wellhausena. Opublikowane wykłady podają jej alternatywę. Główna słabość hipotezy źródeł, mówi prof. Robertson, tkwi w podstawach, na których się ona opiera. Hipoteza ta bowiem suponuje u żydów starożytnych akcję literacką i wydawniczą, rozwiniętą do ostatecznych granic i niezwykle skomplikowaną. Wprowadza nas ona do świata literackiego, w którym spotykamy niezliczone mnóstwo autorów i kompilatortw, kopistów, redaktorów i glosatorów. Hipoteza ta suponuje już warunki, rozwinięte dopiero w wieku manuskryptów. Datowane Deuteronomium w czasach Jozjasza jest piętą Achilleusa dla teorii Grafa-Wellhausena. Prof. Robertson twierdzi, że Tora została uformowana z inicjatywy i pod kierownictwem Samuela. Prorok Samuel nie był autorem Tory. On bowiem i jego współpracownicy, redagując Torę, nie stwarzali nic nowego. Oni byli depozytariuszami i stróżami prawa Bożego, danego Mojżeszowi, i tradycji narodowej. Tora, zredagowana przez Samuela i jego współpracowników, była w ten sposób w dosłownym znaczeniu Torą Mojżeszową (str. 33 ss.: „Temple and Torach“). Deuteronomium powstało za czasów Samuela. Jego celem było zjednoczenie kapłaństwa Heli'ego, rozbitego na skutek sporu o pierwszeństwo pomiędzy potomkami Ithamara a potomkami Eleazara. O tym sporze dowiadujemy się z tradycji samarytańskiej. Prof. Robertson wskazuje na niedostateczne uwzględnianie przez uczonych tej tradycji samarytańskiej (str. 137 ss.: „The Pentateuch Problem“; str. 159 ss.: „The Period of the Judges“). Godny uwagi jest pogląd prof. Robertsona na sposób przechowywania i przekazywania tradycji i prawa Mojżeszowego. Według niego depozytariuszami i interpretatorami Prawa Mojżeszowego, jak również depozytariuszami tradycji narodowej byli prorocy. Urząd prorocki istniał już za czasów Mojżesza, który był największym z proroków. Mojżesz otrzymał pełnię ducha proroczego. Ten duch proroctwa, dany Mojżeszowi, przekazywany był poprzez wieki adeptom szkół prorockich przez ordynację (simikah). W ten sposób, mówi prof. Robertson, Duch Mojżesza (Duch św.) unosił się nad wodami Prawa i strzegł jego nieskazitelności, gdy to Prawo później bywało rozwijane i dostosowywane do różnych warunków

życia. W ten sposób Prawo Mojżeszowe pozostało poprzez wieki rzeczywistym i niezmiennym Prawem Mojżeszowym. Ze prorocy byli depozytariuszami i interpretatorami Prawa, wnioskuje prof. Robertson z targumu Jonathana do I Sam. 19, 18-24, gdzie słowo „prorocy“ targum ten tłumaczy przez „saphraja“ (scribae), a słowo „Najoth“ przez „beth ulphana“ (szkoła prawa). Prorocy w Izraelu byli organem urzędowym. Wyposażeni w charyzmat Ducha św., czuwali oni nad czystością i nieskazitelną tradycją Mojżeszową (str. 137 ss.: „The Pentateuch Problem“). Ostateczną słabością dzisiejszej krytyki Starego Testamentu jest, że to, co stworzyły i uformowały kiedyś umysły staro-wschodnie, stara się ona tłumaczyć przy pomocy zachodniego sposobu rozumowania i przy pomocy zachodnich metod interpretacji (str. 80 ss.: „The Riddle of the Torah“). Prof. Robertson zna język hebrajski i literaturę hebrajską. Posiada część i szacunek dla tradycji hebrajskiej i z nią się liczy. Dlatego unika interpretacji błędnych i naiwnych, w jakie obfituje dzisiejsza egzegeza racjonalistyczna i racjonalizująca, odrzucająca tradycję hebrajską i staro-chrześcijańską, a kierująca się jedynie własnym rozumem i własną logiką.

H. L. Ginsberg, **Studies in Koheleth**, New York 1950, stron 46.

Studium prof. H. L. Ginsberga na temat księgi Koheleta jest cennym studium filologicznym. Szeroko i szczegółowo (na str. 16 do 40) stara się autor wykazać, że ks. Koheleta jest tłumaczeniem z oryginału aramejskiego na język hebrajski. Tezę, że Kohelet jest tłumaczeniem z oryginału aramejskiego, wysunął już F. C. Burkitt (*Journal of Theological Studies*, Oxford, 1922), nie przeprowadzając jeszcze dostatecznego i przekonywującego dowodu. Tezę tę wypracował i utwierdził F. Zimmermann (*Journal of Biblical Literature*, New Haven, 1945; *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, 1945 i 1949). Prof. Ginsberg przyjmuje dowody Zimmermana, dodając do nich pewną ilość nowego materiału i nowe punkty widzenia. Oryginał aramejski, zdaniem prof. Ginsberga, powstał w w. III przed nar. Chr., przekład hebrajski zaś w okresie Machabejczyków.

Prof. H. L. Ginsberg jest również autorem krótkiego studium na temat księgi Daniela (*Studies in Daniel*, New York, 1948). W studium tym wykazuje prof. Ginsberg, że hebrajskie rozdziały księgi Daniela są przekładem z oryginału aramejskiego.

Ks. K. BOROWICZ

BIBEL UND KIRCHE. Pismo wydawane przez Katholisches Bibel-Werk, Stuttgart, zeszyt 3 i 4, rok 1951:

P. Dr. Theodor Schwegler O. S. B.: *Die Biblische Urgeschichte im Lichte der Natur- und Geistes-Wissenschaft*. — Dr. Julius Graf: *Jesus und die Samariterin*. — K. Dusberger: *Ein verlorengegangener Wortsinn und seine Wiederentdeckung*. — Was die Heilige Schrift für P. Lacordaire bedeutete.