

OŚWIADCZENIE EPISKOPATU

Episkopat polski, zabierając głos w sprawach publicznych czyni to w duchu posłannictwa Kościoła, który zobowiązuje wiernych do przestrzegania wskazań moralności chrześcijańskiej, zarówno w życiu osobistym jak i społecznym.

Jak doniosła Polska Agencja Prasowa, zostały ujawnione w kurii krakowskiej wykroczenia przeciwko obowiązującym przepisom walutowym, i toczy się śledztwo o udział niektórych pracowników kurii w działalności wrogiej interesom Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Episkopat stwierdza, że udział katolików, a tym bardziej duchowieństwa w akcji podziemnej i w dywersji gospodarczej jest nie tylko sprzeczny z dobrem narodu, ale również szkodliwy dla działalności Kościoła katolickiego w Polsce.

Stwierdzając powyższe Episkopat zastrzega się również przeciwko tendencjom obcej propagandy, usiłującej uczynić Kościół w Polsce terenem i narzędziem politycznej działalności antypaństwowej.

Kierując się tymi zasadami Episkopat poczuwa się do obowiązku współdziałania w umacnianiu moralności społecznej, tak niezbędnej dla niepodległości i dobrobytu Polski.

W imieniu Episkopatu

Biskup ZYGMUNT CHOROMAŃSKI
sekretarz Episkopatu

OŚWIADCZENIE W SPRAWIE ZAJŚĆ KRAKOWSKICH

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, uważa za swój obowiązek oświadczyć, że potępia działalność księży oskarżonych w procesie krakowskim, tak jak zawsze potępiał działalność konspiracyjną skierowaną przeciwko Polsce Ludowej, zwłaszcza ze strony duchowieństwa.

Wydział Teologiczny U. J. stwierdza, że działalność szpiegowska i udział w niej duchownych jest sprzeczna z zasadami moralnymi Kościoła katolickiego i nie godzi się z zadaniami duchowieństwa, którego obowiązkiem jest praca duszpasterska.

Wyrazem stanowiska Wydziału Teologicznego U. J. wobec Polski Ludowej jest oświadczenie ogłoszone w numerze II (1952) organu Wydziału „Polonia Sacra“.

Ks. WŁADYSŁAW WICHER
prodziekan W. T.

Ks. TADEUSZ KRUSZYŃSKI
dziekan W. T.

I Z R A E L

I

Przed paru laty G. A. Danell opublikował książkę pt. *Studies in the name Israel in the Old Testament* (Uppsala 1946), w której podał wyniki swych badań nad biblijną nazwą „Izrael“.

Wychodząc ze stwierdzenia, że opisana w Gen. 32, 25 nn. walka protoplasty narodu, Jakuba, z Elohimem oraz zmiana imienia Jakuba na „Izrael“ ma charakter legendy kultycznej i jest późnego pochodzenia, Danell wyraził pogląd, iż nazwa „Izrael“ dotyczyła pierwotnie nie jakiegoś pojedynczego szczepu hebrajskiego, lecz raczej pewnej grupy szczepów hebrajskich, pozostających w łączności (amfiktionia) ze sobą.

Fakt, że nazwą „Izrael“ oznaczano przede wszystkim szczepy, zamieszkujące środkową i północną Palestynę, a następnie powstałe po rozłamie narodu w X w. przed Chr. państwo „północne“, nie świadczy bynajmniej, iż ten właśnie odłam narodu był „Izraelem“ właściwym, w przeciwieństwie do nieizraelskiego szczepu, noszącego nazwę „Juda“. Teksty biblijne nie dają podstaw do takiego przypuszczenia, a ponadto wyraźnie mówią o Izraelu nawet w czasach panowania Dawida czy Salomona, kiedy to szczep Juda stał na czele całego narodu. Nawet z podwójnej stosowanej również przez Biblię nazwy „Juda-Izrael“ nie wynika jakieś uprzywilejowane stanowisko tego pierwszego mniejszego odłamu narodu. Jeżeli po wspomnianym rozłamie po śmierci Salomona powstałe państwo północne otrzymało nazwę „izraelskiego“, to jedynie ze względu na to, że obejmowało ono większość szczepów izraelskich. Autor zwraca przy tym uwagę na znamienny szczegół, iż w państwie południowym czyli „judzkim“ Jahwe był zawsze czczony jako „Bóg Izraela“.

Przystępując do analizy tekstów biblijnych, w których występuje nazwa „Izrael“, Danell podał charakterystyczny dla dzisiej-

szych poglądów niekatolickich podział ksiąg Starego Testamentu na trzy grupy w zależności od autorów tych ksiąg. Mianowicie oprócz ksiąg prorockich wyodrębnił dwie jeszcze grupy: utwory tzw. „Deuteronomisty“ i „Kronikarza“. Deuteronomiście przypisał autorstwo ksiąg: Powtórzonego Prawa (Deuteronomium), Jozuego, Sędziów, Samuela i Królów. Aczkolwiek księgi te w swej obecnej znanej nam postaci mają być wynikiem ostatecznej „jerozolimskiej“ redakcji materiału historycznego (redaktorem tym byłby jakiś Judejczyk, „Deuteronomista“, w połowie VI w. przed Chr.), większość tego materiału pochodzi rzekomo z tradycji szczepów północnych czyli „izraelskich“.

Na podstawie więc wspomnianych ksiąg Danell doszedł do następujących wniosków co do nazwy „Izrael“:

W księdze Deuteronomium nazwa „Izrael“ występuje bądź sama, bądź w wyrażeniach: *benê-Israël* czy *kol-Israël* (wyrażenie rzekomo charakterystyczne dla tej księgi). Ponadto w tejże księdze spotkać można dwa inne odpowiedniki nazwy „Izrael“: „Jakub“ i „Jezurun“ (trzykrotnie w części poetyckiej). Podobnie rzecz się przedstawia i w księdze Jozuego, przy czym wyrażenie *kol-Israël* ma tu również niekiedy znaczenie zgromadzenia religijnego (kultycznego; np. 8,33; 23,2 a być może i 3,17). Księga Sędziów dowolnie operuje nazwami „Israel“ lub „bene-Israel“, wyrażając przez to, jak przystało na dzieło Deuteronomisty, ideę jedności narodu. A chociaż w księdze tej przedstawiona została również działalność pojedynczych szczepów izraelskich, można wyczuć, iż chodzi tu zawsze o jeden naród. Ta jedność narodowa szczepów została szczególnie podkreślona w opowiadaniu o Gedeonie czy o Jeftem, przede wszystkim zaś w pieśni Debory. W księgach Samuela i Królów po raz pierwszy występuje w związku z panowaniem Saula termin „Juda“, oznaczający zarówno terytorium jak i ludność. Nazwa ta nie wyraża jednak jakiegoś przeciwstawienia do nazwy „Izrael“, ale dotyczy pewnej tylko części dwunastu zjednoczonych szczepów izraelskich. Toteż państwo Saula jest oczywiście „izraelskim“, łączność zaś „Judy“ z „Izraelem“ jest zupełnie ścisła, nawet pomimo antagonizmu pomiędzy Saulem a Dawidem, Judejczykiem. Również gdy po śmierci Saula Dawid stanął na czele całego narodu, rządzone przezeń państwo było „izraelskim“. Podwójna nazwa w księdze Samuela: „Juda i Izrael“ czy „Izrael i Juda“, używana naprzemian,

oznaczała bądź cały naród, bądź królestwo Dawida, tak że właściwie była synonimem nazwy „Izrael“.

Natomiast w księdze Królów nazwa „Izrael“ ma bądź węższe bądź też szersze znaczenie w zależności od opisywanych wydarzeń. W opisach, dotyczących panowania Salomona, dwa te znaczenia — węższe i szersze — występują obok siebie, nawet niekiedy w tym samym wierszu. Zaznaczyć jednakże trzeba, że i tu nazwa „Izrael“ dotyczy przede wszystkim całego narodu, rządzonego przez Salomona. W nazwie podwójnej, jaka również często w tych księgach występuje, kolejność „Izrael-Juda“ czy „Juda-Izrael“ jest dowolna. Nawet po podziale państwa Salomona państwo „judzkie“ (południowe) pozostanie zawsze państwem „izraelskim“, oczywiście w szerszym tej nazwy znaczeniu.

W psalmach „Izrael“ nie występuje jako synonim nazwy „Juda“; naród zaś został nazwany na przemian „Izrael“ lub „Jakub“, zwłaszcza w wypowiedziach dotyczących kultu i to bez względu na to, że przecież głównym ośrodkiem kultu była Jerozolima.

Szczególną uwagę zwrócił Danell na nazwę „Izrael“ w księgach prorockich. U pierwszych, zdaniem autora, „proroków-pisarzy“: Amosa i Ozeasza, nazwa „Izrael“ odnosi się przede wszystkim do państwa północnego. Jednakże prorocy ci używają jej i w szerszym znaczeniu. Jak zaznacza Danell, Amos i Ozeasz w pewnym przynajmniej stopniu liczyli się z odrodzeniem narodu po katastrofie, jaką zapowiadali. Dla Amosa, jak również i dla Ozeasza (rozdziały 1—3), odnowienie narodu izraelskiego („Izraela“) było równoznaczne z restauracją dynastii Dawida, co jest bardzo znamienne.

Izajasz (Danell ma tu na myśli jedynie część pierwszą księgi tego proroka, mianowicie rozdziały: 1—39) nie jest ścisły co do sposobu używania omawianej nazwy. Prawdopodobnie punktem wyjścia dla niego było szersze znaczenie nazwy „Izrael“. Mimo to terminem „Izrael“ określa on państwo północne, używając przy tym synonimów takich, jak Efraim lub Jakub. Rzecz godna podkreślenia, że tenże prorok stosuje nazwę „Izrael“ i do państwa judzkiego, uważając je za część całego narodu izraelskiego. Po upadku państwa północnego w VIII w. przed Chr. zarówno Izajasz, jak i współczesny mu Micheasz, nazywają państwo judzkie „Izrael“ albo „Jakub“. Ma to swe uzasadnienie zwłaszcza ze względu na głoszoną przez Izajasza ideę odrodzenia się „resztki“ Izraela; w danym wypadku, gdy już

państwo północne nie istniało, za taką „resztkę“ narodu można by uważać niewielkie państwo judzkie.

Zarówno Jeremiasz, jak i Ezechiel, nazywają mieszkańców państwa judzkiego, bądź pozostających w kraju, bądź też uprowadzonych przez Nebukadnezara do Babilonu, „Izraelem“ („Dom Izraela“). Jednakże Danell zdaje się skłaniać do przypuszczenia, iż po r. 597 Jeremiasz używał terminu „Juda“ na oznaczenie tej części ludności, która nie została uprowadzona do niewoli w związku z najazdem na Jerozolimę. Poza tym obaj wspomniani prorocy stosują nazwę „Izrael“ również do szczepów centralnych i północnych, mówiąc o przeszłości lub o czasach przyszłych.

Wspomniana w związku z księgami Amosa i Ozeasza ogólno-izraelska, Dawidowa, nadzieja co do przyszłego odrodzenia narodu znalazła również swój wyraz w księgach proroków: Izajasza, Micheasza, Jeremiasza i Ezechiela, chociaż w odmiennej nieco formie. Mianowicie prorocy ci wyraźnie, zwłaszcza Jeremiasz i Ezechiel, mówią o katastrofie, jaka ma nawiedzić państwo judzkie i Jerozolimę. Ta jednakże katastrofa nie będzie końcem istnienia narodu, lecz początkiem nowej ery. Wygnańcy, tak z państwa północnego, jak i południowego, są więc tym narodem przyszłości.

Omawiając zupełnie oddzielnie drugą część księgi Izajasza (rozdziały: 40—66), jako utwór jakiegoś nieznanego autora („Deuteroizajasz“), Danell podkreśla, że w tym utworze perspektywa przyszłości jest bardziej ograniczona, niż w księgach wspomnianych wyżej proroków. „Deuteroizajasz“ nie bierze w rachubę, zdaniem autora, północnych szczepów izraelskich. Używane w tym anonimowym utworze nazwy „Izrael“ i „Jakub“ dotyczyć by miały tylko byłych mieszkańców państwa południowego, albo też obywateli tego państwa żyjących na wygnaniu. Również w przeciwieństwie do wspomnianych wyżej proroków, zwłaszcza Izajasza i Jeremiasza, „David redivivus“ nie został wyraźnie przez „Deuteroizajasza“ wspomniany, chyba że słowa o „Słudze Jahwy“ w 55.3 można by uważać za aluzję do tego nowego Dawida. Zdaniem Danella, ograniczenie znaczenia nazwy „Izrael“ w księdze „Deuteroizajasza“ staje się coraz większe. Zamiast bowiem nazwy „Izrael-Jakub“ występują w rozdziałach końcowych: „Syjon—Jerozolima“. W ostatnich rozdziałach (56—66; Danel uważa je za dzieło innego jeszcze autora tzw. Tritozajasza) wszystko coraz bardziej skupia

się wokół Jerozolimy tak, że nazwę „Izrael“ można spotkać chyba tylko przypadkowo.

Podobnie rzecz się przedstawia i w księgach Ageusza i Zachariasza (rozdziały: 1—8; Danell przyjmuje hipotezę co do Deutero i Tritozachariasza), gdzie centralnym punktem jest świątynia jerozolimska, której charakter nie jest już nawet tak uniwersalnym, jak u Tritozachariasza lub Tritozachariasza. Natomiast u Ageusza i Zachariasza (rozdziały: 1—8) występują przynajmniej aluzje do nowego Dawida, przy czym u Zachariasza wyrazem tej idei jest osoba arcykapłana (6,11) podobnie, jak u Ezechiela osoba „księcia“.

Do szczegółów, dotyczących stosowania nazwy „Izrael“ przez proroków, jeszcze wrócimy. Tymczasem w dalszym ciągu zwróćmy uwagę na spostrzeżenia Danella co do nazwy „Izrael“, występującej w dziele tzw. „Kronikarza“, autora ksiąg: Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza.

W tym właśnie dziele „Kronikarza“ można odnaleźć wspomnianą już wyżej ogólno-izraelską a zarazem „Dawidową“ ideę w określeniach, dotyczących narodu izraelskiego. W księdze Kronik z jednej strony Izraelici, należący do szczepów północnych, są tak samo traktowani co do swych praw i obowiązków, zwłaszcza religijnych, jak i ci, którzy pochodzili ze szczepu „Juda“; z drugiej zaś strony zostało tu podkreślone naczelne w narodzie stanowisko judzkiej dynastii Dawida. Ponadto księgi te wyrażają pogląd, że Izraelici północni przez swe odstępstwo po śmierci Salomona od dynastii Dawidowej tym samym nie tylko zerwali łączność polityczną, ale wprost odpadli od Jahwy. Muszą więc wrócić do społeczności religijnej izraelskiej, reprezentowanej przez przedstawicieli szczepu Juda.

Nazwa „Izrael“ jest dość często używana również i w księgach Ezdrasza oraz Nehemiasza. Jednakże w pewnych częściach księgi Nehemiasza (pamiętniki Nehemiasza) przeważa nazwa „Juda“. Fakt ten należało by, być może, tłumaczyć tym, że nazwa „Juda“ była używana w języku codziennym, natomiast wspomniany „Kronikarz“ zastosował nazwę „Izrael“ ze specjalnych względów. Mianowicie chodziło mu o podkreślenie, że Judea jest rzeczywistym Izraelem, integralną częścią dwunastoszczepowego narodu, wybranego przez Jahwę, spadkobiercą obietnic, danych temu narodowi przez Boga. Ten punkt widzenia „Kronikarza“ byłby więc zgodny z poglądami

proroków: Izajasza, Micheasza, Jeremiasza, Ezechiela i „Deuteronomisty“.

W swych wnioskach ogólnych Danell stwierdza, że nie jest rzeczą łatwą ustalić na podstawie przeanalizowanych przez niego ksiąg jakąś ogólną zasadę w stosowaniu nazwy „Izrael“ przez Biblię. Autor uchyla pogląd, że nazwa „Juda“ zdobyła sobie przewagę nad nazwą „Izrael“ dlatego, że prorocy jak Ageusz czy Proto-Zachariasz chcieli w ten sposób wyodrębnić Izraelitów, zamieszkujących centralną i północną Palestynę, od Samarytan, którzy rościli sobie pretensje przynależenia do narodu izraelskiego. Pogląd ten nie da się utrzymać z tego względu, że przecież w tak wybitnie „antysamarytańskim“ utworze „Kronikarza“ nazwa „Izrael“ została niejednokrotnie użyta. Danell jest raczej skłonny przypuszczać, że istniały dwie różne metody samoobrony przed Samarytanami: jedna, polegająca na przedstawieniu szczepu Juda jako prawdziwego Izraela, z którym szczepy północne łatwo mogą się połączyć; druga, bardziej ciasna, „sekciarska“, pozwalająca zastąpić nazwę „Juda“ bardziej szaczną nazwą „Izrael“. Nazwa „Juda“, według autora, była bowiem w codziennym użyciu, podczas gdy nazwa „Izrael“ miała by, zdaniem Danella, swe potwierdzenie bądź w psalmie 114,2, bądź zwłaszcza u Malachiasza 2,11; 3,4. Jednakże w księdze Daniela (którą autor w zasadzie pomija) w rozdziale 13 „Juda“ występuje jako nazwa szaczną w przeciwieństwie do nazw: „Izrael“ i „Kanaan“. Podobnie przedstawia się sprawa i w księdze Ester.

II.

Podane w powyższym streszczeniu wyniki badań G. A. Danella nad nazwą „Izrael“ w Biblii, nie wyczerpują oczywiście zagadnień, jakie ten autor w swej księdze poruszył. Ponieważ jednak te zagadnienia zostały niekiedy potraktowane może zbyt jednostronnie, a zwłaszcza ponieważ Danell ma swój specjalny sposób podejścia do ksiąg Starego Testamentu, następująco poważne zastrzeżenia, spróbujmy obiektywnie, uwzględniając spostrzeżenia, podane w omawianej książce, zbadać postawione wyżej zagadnienie pochodzenia i znaczenia biblijnej nazwy „Izrael“.

Zacznijmy od epizodu, w którym zostały przedstawione: pochodzenie i znaczenie (etymologia) terminu „Izrael“, Gen. 32, 25—29.

O ile samo wydarzenie: zmaganie się Jakuba, syna Izaaka, z jakąś tajemniczą postacią, nazwaną następnie Elohim, przy odpowiedniej interpretacji, nie może być co do swej obiektywnej wartości kwestionowane (najprawdopodobniej wewnętrzne przeżycia Jakuba wobec bliskiego spotkania z bratem, Ezawem, pałającym zemstą), o tyle podana w związku z tym etymologia nowego imienia, jakie wtedy tenże Jakub otrzymał, nastęrcza poważną trudność. Pomijając różne dociekania filologiczne co do właściwej etymologii terminu „Izrael“, wystarczy tu uwzględnić najbardziej prawdopodobne spostrzeżenia, że termin ten jako imię własne raczej, aniżeli nazwa (geograficzna czy etnograficzna), należy do szeregu innych, podobnie zbudowanych imion teoforycznych, wyrażających życzenie względnie prośbę (czasownik w imperfectum wraz z elementem „El“). Więc sens imienia Izrael jest: „niech El okaże się władcą“ lub „o by El p a n o w a ł“ — w założeniu, że *sarah* znaczy „panować“.

Pierwszym więc wnioskiem, jaki nasuwa się w związku z podaną przez księgę Genesis etymologią terminu „Izrael“, było by to, iż chodzi tu o imię własne osoby, nie zaś o nazwę klanu czy szczepu. Przepuszczenie takie potwierdzałyby przytoczona wyżej, naukowa etymologia imienia „Izrael“ oraz fakt, że w Biblii są bardzo rzadkie teoforyczne nazwy klanów lub szczepów; a i te, które spotykamy (Abimael, Abdeel czy Jerahmeel) zdają się pochodzić raczej od imion własnych.

Co się tyczy wniosku drugiego, mianowicie łączności pochodzenia imienia „Izrael“ z opisanym w księdze Genesis epizodem walki Jakuba z Elohimem, to sprawa o tyle się komplikuje, że ludowe etymologie biblijne, oparte przeważnie na grze wyrazów, mających podobne brzmienie, służyły głównie do upamiętnienia jakichś wydarzeń lub też do podkreślenia charakteru czy roli jakichś osób, których imiona usiłowano potem uzasadnić. Wprowadzona więc w związku z walką Jakuba etymologia terminu „Izrael“ najprawdopodobniej nie przedstawia faktycznego pochodzenia tego terminu, lecz tylko w swoisty sposób go wyjaśnia.

Można by więc uważać kwestię pochodzenia nazwy względnie imienia „Izrael“ za otwartą, a w dzisiejszym stanie badań naukowych, za jeszcze niedojrzałą do rozwiązania.

Mówiąc o pochodzeniu nazwy czy imienia „Izrael“, mamy na

myśli raczej pytanie: dlaczego pewien przynajmniej odłam szczepów hebrajskich, pochodzący od Abrahama-Hebrajczyka, otrzymał nazwę „Izrael“. W związku z tym pytaniem istnieją dwie możliwości: albo, tak jak to przedstawia Biblia, „Izrael“ było imieniem Jakuba i następnie stało się nazwą etnograficzną, oznaczającą jego potomków, protoplastów dwunastu szczepów, z których powstał naród; albo nazwę etnograficzną „Izrael“, dotyczącą pewnego odłamu szczepów hebrajskich, połączono z osobą Jakuba, który był de facto protoplastą tego odłamu.

Jak już wyżej wspomniano, zagadnienia tego nie można rozwiązać. Biorąc pod uwagę świadectwo Biblii oraz fakt, wyżej wspomniany, że termin „Izrael“ jest raczej imieniem własnym, aniżeli nazwą (etnograficzną czy geograficzną), pierwsza możliwość wydaje się bardziej prawdopodobną, nawet pomimo nie budzącej zaufania etymologii biblijnej tegoż terminu.

Jest rzeczą charakterystyczną, że począwszy od księgi Wyjścia Hebrajczycy, którzy najpierw przebywali w Egipcie, a następnie wyemigrowali do Kanaan, noszą nazwę „synowie Izraela“ — bene Israel. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że sprawa jest prosta: wyrażenie „bene Israel“ oznaczało, jeżeli nie „synów“ w ścisłym tego słowa znaczeniu, to przynajmniej „potomków“ Jakuba—„Izraela“. Wiemy jednakże, jak szerokie znaczenie może mieć w języku Biblii wyraz „ben“ = syn. Mianowicie oprócz znaczenia zasadniczego, mniej lub więcej ścisłego („syn“, „potomek“), może posiadać i inne znaczenie; a więc: „mieszkaniec jakiegoś terytorium“ (np. bene-Quedem) lub „członek jakiejś społeczności albo zrzeszenia“ (np. bene-nebiim). Ze względu jednak na to, że nazwa bene-Israel tak dobrze pasuje do właściwego Semitom ustroju patriarchalnego, jest rzeczą najbardziej prawdopodobną, że oznacza ona ludność, złożoną z klanów, których przodkiem względnie głową był „Izrael“.

Przejdźmy z kolei do zagadnienia stosunku imion: Jakub i Izrael. Jak już wspomniano, według księgi Genesis (32,25 nn. i 35,9 nn.) „Izrael“ było imieniem, które otrzymał patriarcha i protoplasta dwunastu szczepów hebrajskich, Jakub. Należy podkreślić, że ta zmiana imienia wiąże się ściśle z powrotem Jakuba z Paddan-Aram. Jest to bardzo znamienita okoliczność, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę dwa momenty, podkreślone przez Biblię w związku z tym powrotem Jakuba. Mianowicie moment walki, tak charakterystyczny

w biografii Jakuba oraz moment religijny. Właśnie o ten moment religijny głównie chodzi w naświetleniu zagadnienia „Izrael“.

Danell, którego ogólne spostrzeżenia zostały wyżej podane, jest zdania, iż przedstawiona w księdze Genesis postać Jakuba ma niejako dwa aspekty, zależnie od tego, czy tłem opowiadań o tej postaci jest terytorium na wschód, czy też na zachód od Jordanu. Według niego, Jakub występuje w Przedjordaniu, a więc na zachód od Jordanu, jako założyciel względnie twórcą kultu¹⁾ i właśnie w związku z tym otrzymuje miano „Izrael“. Nazwa ta, zdaniem Danella, wiąże się z sanktuarium w Betel (Gen. 35,9), które było ośrodkiem kultu pewnego bóstwa kanaańskiego. Właśnie Jakub miał wprowadzić ten kult i dla swego szczepu czy szczepów i dlatego otrzymał nazwę „Izrael“. Dlaczego właśnie tę nazwę? Autor wyjaśnia to w następujący sposób. Na steli faraona Merneptaha (XIII w.) odpowiednikiem nazwy „Izrael“ jest słowo *jsr-ir*. Ten element *jsr*, względnie *isr* (w dokumentach egipskich z czasów faraonów Seti I i Ramzesa II, w. XIV/XIII), został utożsamiony przez W. M. Müllera z semicką nazwą boga Aszer. Nazwa Aszer była odpowiednikiem męskim nazwy bogini Aszery. Ponieważ w sanktuariach kanaańskich przedmiotem kultu były: „massebah“ — kamień ustawiony pionowo — i pień drzewa, zwany „aszerah“, symbolizujący boginię płodności Aszerę, Danell sądzi, iż „massebah“, — jako męski odpowiednik bogini Aszery — był nazywany Aszer. Fakt, że Jakub w Betel ustawił kamień (betyl — massebah) i że właśnie w Betel otrzymał, już po powrocie do Kanaanu, imię „Izrael“ (Gen. 35,10), jest dla Danella podstawą do twierdzenia, że to nowe imię zawdzięczał Jakub bogu Aszer, gdyż wprowadził kult tego boga kanaańskiego do swoich szczepów, które wskutek tego zaczęły się nazywać „Izrael“. Na potwierdzenie tego swego poglądu autor powołuje się na znamienny termin „eben Israel“ („kamień Izraela“) w Gen. 49,24 oraz „sur Israel“ („skała“; u Iz. 4,14 synonim wyrazu eben).

Ta sugestywna hipoteza Danella nasuwa jednak zastrzeżenia następujące. Nic nie wiemy o bogu kanaańskim, noszącym nazwę Aszer i czczonym jako massebah; powtórę kolejność wydarzeń, opi-

¹⁾ Autor nie podziela więc poglądu, który wyraził I. Engnell w książce „Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East“ (Uppsala 1943, 177), jakoby „Izrael“ było nazwą nie jednostki, lecz grupy szczepów, mieszkających na zachód od Jordanu, podczas gdy „Jakub“ — nazwą szczepów, mieszkających na wschód od tej rzeki.

sana w księdze Genesis, jest zgoła inna: najpierw Jakub, w drodze do Paddan-Aram, namaścił kamień w Betel, wracając następnie do Kanaanu, już nie w Betel, lecz w Zajordaniu nad Jabbokiem otrzymał imię „Izrael“, wreszcie w Betel zostało potwierdzone jego imię „Izrael“. Zresztą samo zestawienie nazwy „Izrael“ (pomijając element el) z nazwą „Aszer“, i to na podstawie dokumentów egipskich, również musi budzić zastrzeżenie.

Jednakże we wspomnianej hipotezie, którą wysunął Danell, jest prawdopodobnie nieco słuszności. Jak zaznaczono wyżej, z wędrówką Jakuba do Paddan-Aram wiąże się pewien moment religijny: ustawienie i namaszczenie kamienia w Betel, walka z Elohimem nad Jabbokiem, wreszcie przymierze z Bogiem w Betel, połączone ze wzniesieniem tam ołtarza i odrzuceniem innych bogów (Gen. 35, 1—15). W związku z tym należy podkreślić, że z przejętym przez Jakuba sanktuarium kanaańskim w Betel łączy się ściśle nazwa Boga EL; śledząc zaś opis historii Jakuba, można by powiedzieć, że ta nazwa El jest bardzo charakterystyczna (por. Gen. 31,13; 33,20; 35,1.3.11, a nawet 28,3 i 48,3), gdyż dziwnie jakoś wiąże się z Jakubem. Wprawdzie i w historii Abrahama występuje ona, ale zawsze w połączeniu z innymi wyrazami: el-szaddaj, el-eljon (Gen. 14,20.22) czy el-roi (16,13), przy czym, jak wynika przynajmniej z Gen. 14,20.22 a być może i z Gen. 16,13, jest kanaańską nazwą Boga. Natomiast w historii Jakuba nazwa ta nie ma żadnego określenia; owszem w Gen. 31,13 i 35,1.3, gdy jest mowa o kulcie sprawowanym przez tegoż Jakuba w Betel, nazwa El występuje w połączeniu z rodzajnikiem: ha-El, co jest bardzo znamienne. Rodzajnik ten bowiem wskazuje, że chodzi tu już nie o jakieś bóstwo kanaańskie, ale o Boga, które Jakub pojmował w taki sam sposób, jak jego przodek Abraham czy jego ojciec Izaak. Identyczność Boga ha-El z Bogiem przodków Jakuba została niejednokrotnie następnie podkreślona, zwłaszcza w Gen. 46,3.

Można się więc zgodzić z Danellem, że Jakub był istotnie inicjatorem kultu Boga ha-El; jednakże nie jakiegos bóstwa kanaańskiego. Jakub tylko przyswoił sobie i swym szczepom nazwę kanaańską lub, ściślej rzecz biorąc, ogólnosemicką, na określenie Boga, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi i jemu samemu.

I tu właśnie dochodzimy do najbardziej istotnego punktu całego zagadnienia. Mianowicie najprawdopodobniej w związku z tym wprowadzeniem przez Jakuba imienia Bożego El należy szukać

genezy nazwy „Izrael“. Czy było to zawołanie bojowe szczepów, pochodzących od Jakuba (isra-El: „niech triumfuje El“, lub zależnie od znaczenia czasownika *sârâh*, użytego tu w imperfectum, „niech panuje El“), czy wprost dewiza Jakuba — mniejsza o to. Jedno wydaje się prawdopodobne; mianowicie, że nazwa „Izrael“, z której następnie tradycja ludowa uczyniła imię własne Jakuba, stoi w ścisłym związku z pewnym etapem rozwoju pojęć religijnych, względnie samej religii patriarchów.

W świetle przedstawionej wyżej propozycji co do rozwiązania kwestii pochodzenia i znaczenia nazwy „Izrael“, zagadnienie wzajemnego stosunku nazw etnograficznych: „Izrael“ („Izraelici“) do „Hebrajczycy“ schodzi na plan drugi.

Danell omawia również i to zagadnienie. Przede wszystkim więc przyjmuje on pogląd, który przedstawił M. Noth w swojej książce pt. „Das System der zwölf Stämme Israels“ (Stuttgart 1930, 91 n.). Noth jest zdania, że Mojżesz, wyprowadziwszy Hebrajczyków z Egiptu, uformował na Synaju religijną społeczność czcicieli Jahwy. Społeczność ta, po wejściu do Kanaanu, połączyła się z unią szczepów również hebrajskich, noszących nazwę „Izrael“. Danell słusznie zauważa, że skoro ci przybywszy tak ściśle połączyli się z mieszkającym w Kanaanie Izraelem, to już przedtem musieli mieć z tymże Izraelem jakąś łączność, że więc Hebrajczycy już w Egipcie byli „Izraelitami“. Pomimo jednak tego zastrzeżenia, Danell w nieco odmienny tylko sposób formułuje pogląd M. Notha.

Mianowicie, że przybywający z Egiptu (właściwie z Synaju) do Kanaanu szczepy hebrajskie, czczące Boga Jahwe, połączyły się w Kanaanie z religijną grupą „izraelską“ pod warunkiem, że Jahwe będzie uznany Bogiem całej tej federacji. Echem tego rodzaju unii jest, według Danella, rozdział 24 księgi Jozuego, gdzie podczas przymierza w Sychem, odnowionego przez Jozuego, Jahwe został utożsamiony z Bogiem „Izraela“.

Przypuszczenie takie wydaje się jednak mało prawdopodobne, gdyż trudno je uzasadnić danymi biblijnymi. Wprawdzie potomkowie Jakuba w czasie swego pobytu w Egipcie byli nazywani Hebrajczykami przez Egipcjan (Ex. 1,15.16.19; 2,6.7.11.13), a nawet sam Mojżesz w rozmowie z faraonem nazwał Jahwę „Bogiem Hebrajczyków“ (Ex. 3,18; 5,3; 7,16; 9,1). Jednakże zaraz w tej samej księdze Wyjścia (Ex.) występuje termin bene-Israel, jako ekwiwalent terminu „Hebrajczycy“. Można by się więc zgodzić jedynie

na to, że Izraelici po przybyciu do Kanaanu połączyli się, jak przypuszcza W. F. Albright, z mieszkającymi tam już od czasu wędrówki Abrahama Hebrajczykami, którzy w ten sposób weszli do narodu izraelskiego.

A teraz przejdźmy do kwestii stosowania przez Biblię nazwy etnograficznej „Izrael“. Nazwa ta występuje bądź sama, bądź w połączeniu z wyrazami: bet („Dom“), bene albo kol-isz (1 Sam. 17,19; 2 Sam. 16,15) i oznacza bądź cały naród (np. Deut. 6,4; Sam. 17,22; 2 Sam. 24,9), bądź szczepy, zamieszkujące centralno-północną część Palestyny w przeciwstawieniu do szczepu Juda (np. 2 Sam. 2,9; 3,10; 4,1; 12,17 1 Reg. 1,35; 12,1), bądź państwo północne („izraelskie“; np. 1 Reg. 12,19; 2 Reg. 1,1), a nawet jak już wspomniano, i państwo judzkie.

Zauważyć jednak należy, że nazwa „Izrael“ w odniesieniu do państwa południowego („judzkiego“) jest stosowana głównie przez proroków (w 2 Reg. 21,8 również w przepowiedni). Można by się więc zgodzić z Danellem, że nazwanie państwa judzkiego „Izraelem“ było zarówno wyrazem pewnej tendencji, wynikającej z idei religijnej, głoszonej przez proroków, jak i stanowiło mniej ścisły, poetycki, sposób operowania tą nazwą. Wnioski Danella co do stosowania nazwy „Izrael“ w księgach prorockich wydają się słuszne. Prorokom istotnie chodziło o podkreślenie, że mieszkańcy państwa judzkiego są przecież częścią wybranego przez Boga narodu izraelskiego. O ile więc idea wybrania narodu przez Boga łączyła się głównie z nazwą „Izrael“, o tyle idea niezniszczalnej dynastii Dawida, jedynie właściwej i danej narodowi izraelskiemu przez Boga, była raczej uwidoczniiona w nazwie „Juda“. Szczep „Juda“, ze względu na związaną z nim ogólnoizraelską dynastią, mógł bowiem słusznie uchodzić za reprezentanta całego narodu.

Co się tyczy ksiąg: Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza, to tutaj może nie tyle należało by położyć nacisk na jakieś tendencje religijne czy narodowościowe (problem samarytański) w stosowaniu nazw „Izrael“ względnie „Juda“, jak to podkreśla Danell, ile raczej na fakt, że powstała po niewoli babilońskiej religijno-polityczna społeczność izraelska była głównie skoncentrowana na terytorium dawnego szczepu judzkiego wokół Jerozolimy. Jest więc rzeczą bardzo prawdopodobną, że tak, jak co do nazwy „Izrael“, tak też odnośnie do nazwy „Juda“ względy terytorialne (pomimo, że nazwa

„Izrael“ miała przede wszystkim znaczenie etnograficzne) nie były bez znaczenia.

W rezultacie można by powiedzieć, że nazwa „Izrael“, zwłaszcza po upadku państwa północnego („izraelskiego“) w VIII w. przed Chr., coraz bardziej nabierała znaczenia religijnego dzięki prorokom, zapatrzonym w religijne posłannictwo patriarchów, szczególnie Jakuba - Izraela, spadkobiercy obietnic Bożych, przypięczętowanych tylokrotnie powtarzaniem przymierzem Izraela z Bogiem. Dopiero po niewoli, szczególnie od chwili odbudowy świątyni w Jerozolimie, zaczyna przeważać nazwa Juda, która podobnie jak w czasach przed niewolą oznaczała bądź mieszkańców terytorium judzkiego (por. Iz. 3,8 Oz. 4,15), bądź społeczność religijną, powstałą, po niewoli w Palestynie (Neh. 4,4), bądź wreszcie prowincję perską (Ag. 1,1.14; 2,2.21). Stopniowo nazwa ta tak się rozpowszechniła, że przybrała sens nie tylko religijny, ale i narodowościowy. Nazwie tej zawdzięczamy zarówno terminy łacińskie: Judaea, Judaeus, jak i przejęte z języka łacińskiego za pośrednictwem języków nowożytnych wyrazy: Żyd, Żydzi (por. francuskie Juif, angielskie Jew).

Pod wpływem ksiąg Nowego Testamentu termin „Izrael“ przybrał u chrześcijan specyficzne znaczenie, mianowicie jako społeczność duchowa, która uwierzyła w mesjańskie posłannictwo Jezusa Chrystusa, przepowiedzianego przez proroków izraelskich (stąd też nazwa chrześcijan: „naród wybrany“, „Izrael duchowy“).

Warszawa

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC

POGLĄDY ŚW. PAWŁA NA PRACĘ FIZYCZNĄ

Z problemem pracy fizycznej spotykamy się już na pierwszych kartach Pisma św. Pan Bóg umieścił człowieka w raju po to, „*aby go uprawiał, i strzegł go*“¹⁾. Po upadku pierwszych ludzi obowiązek pracy został jeszcze ściślej podkreślony. Praca stała się nieodzownym warunkiem życia, i została połączona z poważnym wysiłkiem ze strony człowieka. *W pocie czoła będziesz spożywał chleb swój*“²⁾. Pan Bóg podając Mojżeszowi dekalog, jeszcze dokładniej określił obo-

¹⁾ Rodz. 2, 15.

²⁾ Rodz. 3, 9.

wiązek pracy: „Przez sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką pracę swoją, lecz dzień siódmy jest szabatem, poświęconym Panu“³⁾).

Ludzkość różnie ustosunkowała się do tego nakazu Stwórcy. Świat pogański, zarówno grecki jak i rzymski, zlekceważył pracę fizyczną. Z pogardą wyrażał się o niej. Pracą, jak twierdzi G. Naumann⁴⁾, dla Rzymianina czy Greka, była jedynie sztuka, nauka, lub wykonywanie wolnych zawodów w służbie państwa. W ścisłym znaczeniu pracował w czasach greckich czy rzymskich tylko niewolnik. Prof. Weinard⁵⁾ doskonale w swoim obszernym dziele charakteryzuje stanowisko greków do pracy: „Idzie przez świat starożytny jakby jakiś bunt, ucieczka przed pracą, pogarda pracy. Herakles, człowiek antycznego świata, został przez bogów zadrażniony i zniszczony pracą. Wszelkiego rodzaju prace fizyczne uważali Grecy za zapożyczone od barbarzyńców i odpowiednio nimi pogardzali, tak jak pogardzali samym barbarzyństwem“. Podobne stanowisko wobec pracy zajmowali Rzymianie. Cicero⁶⁾ pisze o niej: „Za pospolite i brudne uchodzi zajęcie wszystkich najemnych robotników, którym płaci się za pracę, a nie artyzm. Osiągnięty przy tym zarobek jest tylko zadatką niewolnictwa. Rzemieślnicy wszyscy razem wzięci mają brudne zajęcie a warsztat ich pracy nie jest żadnym przyzwoitym miejscem dla wolnego człowieka“.

Tak współcześni św. Pawłowi poganie podchodzili do pracy. Diametralnie przeciwne stanowisko zajmowali wobec niej Żydzi. W oparciu o St. Testament, który pracę chwalił, zalecał i wskazywał na jej dobrodziejstwa⁷⁾, współczesne św. Pawłowi żydowstwo, uważało pracę za swój obowiązek. Ciekawe są wypowiedzi Talmudu na ten temat:⁸⁾ Rabbimeja (około 50 r. przed Chr.) nauczyciel R. Hillela, powtarzał często uczniom słowa: „kochaj pracę!“; Rabbi Tarfon (ok. 110 po Chr.) nauczał, że P. Bóg dopiero wtedy zamieszkał wśród Żydów, gdy oni wykonali pracę, jaka było im wyznaczona. Każdy powinien pracować, bo śmierć zaskoczy człowieka w tym momencie, gdy będzie on bezczynny; Rabbi Juda ben Ilai nauczał, że

³⁾ Ks. Wyj. 20, 9.

⁴⁾ G. Nauman, Arbeit, art. w R. G. G., I, s. 658.

⁵⁾ Weinand, Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, M. Gladbach 1911, s. 10n.

⁶⁾ Cicero, De Officiis, 1, 42.

⁷⁾ Por. Ps. 104; Przyp. 6, 6-11; Ekk-tyk 2, 4-26; Madr. 10.

⁸⁾ Por. Ks. F. Gryglewicz, Robotnik Palestyński, s. 110, (w manuskrypcie).

każdy człowiek jako ojciec ma obowiązek swojego syna nauczyć jakiegoś rzemiosła; ojciec, który by tego nie zrobił, syna swego nauczy złodziejstwa.

Każdy wykształcony rabin musiał znać jakieś rzemiosło. Ponieważ nauka — jak wiemy —⁹⁾ w szkołach była bezpłatna, uczeni rabini byli zmuszeni zarabiać na własne utrzymanie fizyczną pracą. W Misznie czytamy ciekawe twierdzenie: „Piękne jest studium Tory w połączeniu ze świeckim zajęciem. Zajęcie to bowiem razem z Torą odpędza z głowy grzechy. Każde studiowanie Tory, bez połączenia go z pracą, prowadzi ostatecznie do upadku i jest przyczyną grzechu“¹⁰⁾. Z tego założenia wychodząc, wszyscy rabini zachęcali swoich uczniów do pracy, i do wyuczenia się jakiegoś zawodu. Niewątpliwie słuchał tych zachęt także i św. Paweł, gdy studiował, przede wszystkim w rodzinnym Tarsus, a potem w Jerozolimie. Zachęty te jednak dla niego były zbyt słabe. Zamiłowanie do pracy wyniósł bowiem z rodzinnego domu i ze środowiska, z którego pochodził. Ojciec jego według wszelkiego prawdopodobieństwa, jak twierdzi J. Holzner^{10a)}, posiadał warsztat tkacki w którym wyrabiano ze słynnej cylicyjskiej koziej sierści płótna namiotowe i sporządzano same namioty. Św. Paweł uczył się w domu ojca od najemnych robotników, względnie niewolników, rzemiosła tkackiego i szycia namiotów.

Warunki ku temu były w tej okolicy bardzo pomyślne. Pasterze kóz z pobliskich gór Taurusu dostarczali do miasta czarnej wełny, którą w warsztatach tkackich przerabiano na sznury namiotowe i pasy nieprzemakalnego płótna, a potem zszywano i sporządzano gotowe namioty. Odbiorców na namioty było bardzo dużo. Namiot służył bowiem w owych czasach za dom mieszkalny, szczególnie dla podróżujących beduinów¹¹⁾. Jeszcze dziś głównym zajęciem mieszkańców Tarsu jest przemysł tkacki. Obok wielkich fabryk pędzonych wodami Kydmosu znajduje się wiele małych warsztatów rozrzuconych po wąskich, ciasnych uliczkach miasta¹²⁾. Paweł 19 wieków temu pracował w jednym z takich warsztatów.

⁹⁾ A. Steimann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, Bonn 1935, s. 32.

¹⁰⁾ Miszna, *Pirque aboth*, 2, 2.

^{10a)} J. Holzner, *Paulus*, Freiburg in Br. 1937, s. 11.

¹¹⁾ Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, s. 25n.

¹²⁾ J. Holzner, *d. c.* s. 12.

Zastanawiając się dziś nad jego pracą, nasuwa się pytanie, jakiego właściwie św. Paweł wyuczył się zawodu? Schuster-Holzammer¹³⁾, twierdzi wyraźnie, że wyrabiał namioty ze skór, że nie był tkaczem płócien. Podobnego zdania jest J. Jeremias¹⁴⁾, za którym idzie O. Bauernfeind¹⁵⁾, twierdząc, że św. Paweł prawdopodobnie pracował przy skórach zwierzęcych. Dobschütz¹⁶⁾ sądzi, że praca Pawła polegała na zszywaniu pasów skór w jedno wielkie namiotowe nakrycie. Przeciwnego zdania jest O. Cohausz. W swoim komentarzu do Dziejów Ap. pisze on, że św. Paweł po przybyciu do Koryntu: „jako wyuczony tkacz materiałów namiotowych, chciał dostać się do tkacza w mieście“¹⁷⁾. Ks. E. Dąbrowski¹⁸⁾ mówi ogólnie, że św. Paweł zajmował się wyrobem namiotów, nie analizując bliżej tego zagadnienia. Po rozwiązaniu kwestii, sięgnijmy do samego źródła, tj. do Dziejów Apostolskich. W rozdz. XVIII czytamy, że św. Paweł przybywszy do Koryntu, zamieszkał u żyda Akwili, a „*że wykonywał to samo rzemiosło, zamieszkał z nimi i pracował. A rzemiosłem ich było wyrabianie namiotów*“¹⁹⁾. Tekst grecki ma: „*skénopoioi êsan*“, Vulg.: „*erant scenofactoriae artis*“²⁰⁾. Fr. Zorell²⁰⁾, rozumie przez to słowo człowieka, który wyrabia namioty ze skóry, z materiałów utkanych z sierści koziej lub z płótna. Są to najczęściej namioty przenośne, używane przez podróżnych na Wschodzie w czasie drogi. Św. Paweł tkał takie materiały i z nich potem sporządzał namioty. Fr. Pözl²¹⁾, dodaje jeszcze, że w znaczeniu tego słowa mieści się także sporządzanie podpórek i kołków namiotowych, słowem wszelkiego sprzętu, jaki jest potrzebny do całości namiotu. Nie jest zgodne z prawdą jego twierdzenie wypowiedziane we wcześniejszej i obszerniejszej, pod tym samym tytułem wydanej pracy, że św. Paweł nie tkał materiałów na namioty, gdyż to wymagało wielu narzędzi i przyborów, w ogóle całego warsztatu, a przewożenie tego ze sobą utrudniało

¹³⁾ Schuster-Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte, Freiburg in Br. 1926, II, s. 547.

¹⁴⁾ J. Jeremias, Zöllner und Sünder, art. w ZnW. 1931, s. 229.

¹⁵⁾ O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, Leipzig, 1939, s. 299.

¹⁶⁾ V. Dobschütz, Kommentar über das N. Test., X, Göttingen 1909, s. 97.

¹⁷⁾ O. Cohausz, Apostelgeschichte, Freiburg in Br. 1936 w: Die Heil. Schrift für das Leben erkl., s. 415.

¹⁸⁾ Ks. E. Dąbrowski, Dzieje Pawła z Tarsu, Warszawa 1947, s. 63, 280.

¹⁹⁾ Dz. Ap. 18, 3.

²⁰⁾ Fr. Zorell, Novi Testamenti Lexicon Graecum, Parisiis, 1911, s. 520n.

²¹⁾ Fr. Pözl, Der Weltapostel Paulus, Münster in W. 1914, w BZfr. VII s. 4.

by mu pracę apostołską, jak również szybkie przenoszenie się z miejsca na miejsce²²⁾. Stwierdzamy, że Paweł nie potrzebował warsztatu; jak wynika z jego własnych wypowiedzi, gdzie tylko przyszedł do miasta, zaraz szukał ludzi z warsztatem i narzędziami i do takich zgłaszał się z prośbą o pracę. Często powtarza się u niego zwrot: „Wy wiecie, że na potrzeby swoje i tych, którzy byli ze mną, pracowały te ręce“^{22a)}. Całym warsztatem Pawłowym i jego narzędziami były tylko jego ręce. Nie czytamy nigdzie w jego listach wzmianki o przewożeniu ze sobą narzędzi pracy. Gdyby je miał, nie skarżył by się może na trud i wysiłek, jaki był udziałem jego w czasie wykonywania zawodu. „Pamiętacie bracia — pisze do Tessaloniczan — naszą pracę i zmęczenie. Pracowaliśmy w nocy i za dnia“²³⁾.

Dłaczego jednak św. Paweł wykonując urząd apostoła Chrystusowego, głosząc szczytne hasła Ewangelii, jeszcze mimo tego pracował fizycznie? Sam przecież szeroko rozprowadza i udowadnia w I liście do Koryntian w rozdz. 9 tezę, że temu, który pracuje nad duszami, dla Chrystusa, i Jego Ewangelii, należy się utrzymanie od tych, wśród których pracuje. „Tak też Pan postanowił, aby ci, co Ewangelię opowiadają, z Ewangelii żyli“²⁴⁾. Wynika to także z prawa natury i z pozytywnego prawa Bożego. Powołując się na prawo natury św. Paweł stwierdza: „Kto kiedy służbę wojskową własnym kosztem odbywa? Kto sadi winnicę a z owocu jej nie je? Kto trzodę pasie a mlekiem trzody się nie żywi“²⁵⁾. Oprócz tych argumentów rozumowych na poparcie swej tezy przytacza jeszcze św. Paweł dowody z prawa możeszowego. „Czy według ludzkiej mądrości to mówię, czy i Zakon tego nie mówi? Albowiem w Zakonie możeszowym jest napisane: nie zawiążesz pyska wołowi młóćącemu“²⁶⁾. W liście do Tymoteusza powtarza ten sam argument dodając na poparcie słowa samego Chrystusa „godzien jest robotnik zapłaty swojej“²⁷⁾. Jeżeli tak jest, „to czyż my — pyta się Koryntian — nie mamy prawa jeść i pić“²⁸⁾. Powołuje się nawet na zwyczaj, z którego korzystali niektórzy Apostołowie, jak św. Piotr, że za swoją

²²⁾ Fr. Pözl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, s. 20.

^{22a)} Dz. Ap. 20, 34.

²³⁾ I Tes. 2, 9.

²⁴⁾ I Kor. 9, 14.

²⁵⁾ I Kor. 9, 7.

²⁶⁾ I Kor. 9, 8n.

²⁷⁾ I Tym. 5, 18.

²⁸⁾ I Kor. 9, 4.

pracę apostolską tu i ówdzie przyjmowali od pobożnych niewiast pożywienie i korzystali z ich drobnych usług. On jeden wspólnie z Barnabą tego nie czynił, choć mieli do tego wszelkie prawa.

Ciekawe są racje, jakie św. Paweł podaje na poparcie takiego swojego postępowania. Zasadniczym i głównym powodem jest to, że pracować wypadło mu wśród pogan. Św. Paweł chce dokładnie wypełnić polecenie Chrystusa, chce być odpowiednim apostołem pogan, by ich wszystkich pozyskać dla nieba. Z tego względu zachodzi potrzeba, aby być całkiem od nich materialnie niezależnym. Szczególnie jest to ważne w początkach jego pracy nad niewiernymi. Założenie Pawła brzmiało: nie zrazić pogan do Ewangelii i przekonać do siebie. Dlatego mówi: „*Nie korzystaliśmy z tego prawa (tj. z prawa zapłaty za pracę), lecz wszystko znosimy, abyśmy jakiej przeszkody Ewangelii Chrystusowej nie stawili*“²⁹). W ten sposób podchodząc do nich, mógł im oświadczyć, że nie szuka ich dóbr materialnych, tylko nieśmiertelnych dusz. „*Albowiem nie szukam tego, co wasze, lecz was*“³⁰). Św. Paweł zdawał sobie dobrze sprawę że gdyby słuchacze jego spostrzegli u niego własny interes i gdyby go chwycili na chciwości, byłby raz na zawsze stracony jego wysiłek apostolski. Mając wśród nich, jak wiemy wielu niechętnych sobie, a nawet wrogów, był pod tym względem bardzo ostrożny. Zresztą pracować wypadło mu zawsze wśród biednych. Nie mógł zatem dopuścić do tego, żeby oni narzekali zaraz na początku, że chrześcijaństwo jest ciężkie, że wymaga ofiar materialnych. Nie chciał zrażać do Ewangelii także bogatych. Od jednych i od drugich chciał być niezależny. Czynił to w tym celu, jak się wyraża w liście do Tesaloniczan, aby „*nikogo z was nie obciążać*“³¹).

Podkreślał to często. Zapowiadając swoje przyście do jakiejś gminy, zaznaczał z góry, że nie przychodzi w celach zysku, czy zarobku materialnego, nie chce od nich żadnego wsparcia, tylko chce ich pozyskać dla Chrystusa. Do Koryntian pisze: „*Oto już trzeci raz jestem gotów przyjść do was i nie będę wam ciężarem, albowiem nie szukam tego, co wasze jest ale was*“³²).

Św. Paweł obcując od dzieciństwa wśród pogań, znał doskonale ich nastawienie i stosunek do pracy. Chciał to uprzedzenie przełamać, dlatego sam musiał zacząć od pracy. Pracował, aby innych przy-

²⁹) II Kor. 9, 12.

³⁰) II Kor. 12, 15.

³¹) I Tes. 2, 9.

³²) II Kor. 12, 14.

kładem swoim nauczyć pracowitości. W II liście do Tess. uskarża się, że nie jest to taka łatwa sprawa, zmienić czyjeś zapatrywania. Nawet nowo ochrzczeni nie chcieli się dać tak łatwo przekonać do obowiązku pracy. Zabierali się do niej, gdy on był z nimi, a po jego odejściu porzucali na nowo. Dlatego pisze do gminy w Tessalonikach: „Słyszeliśmy bowiem, że niektórzy między wami niespokojnie postępują, nic nie pracując, ale niepożyteczne rzeczy czynią. Tym, co są tacy, nakazujemy, aby w cichości pracując jedli swój własny chleb“³³). Św. Paweł mógł sobie pozwolić na taki rozkaz, gdyż sam nieustannie dawał wspaniały przykład pracy. Słusznie pisze o nim P. Kost³⁴), jak wspaniale musiało to działać, gdy w świątyniach w czasie nabożeństwa chrześcijanie odczytywali sobie listy Pawła, zwłaszcza te miejsca, które mówiły o pracy, a były poparte jego własną mozolną pracą.

Pracą swoją zachęcał także św. Paweł innych do realizowania ogólnego nakazu Stwórcy, z którego wynika, jak to powyżej nadmieniliśmy, że człowiek stworzony jest do pracy. Postępowanie św. Pawła miało aspekt moralny, uczyło, jak praktycznie wygląda chrześcijaństwo w oparciu o pracę. „Prosimy was — pisze w liście do Tess. jakby jakiś socjolog — abyście byli spokojni i rękami swoimi pracowali, jakieśmy wam przykazywali“³⁵). Wynika z tego, że św. Paweł nakazywał pracę. Nawet groził tym, którzy od niej stronili. W II liście do Tess. zaznacza: „gdy byliśmy u was, tośmy wam przykazywali, że jeśli kto nie chce pracować, niechaj też nie je“³⁶). Człowiekiem nie chcącym pracować nakazuje się św. Paweł bliżej zając, zachęcać go, upominać jak brata, a gdy to nie pomoże, odsunąć się od niego, ale i wtedy nie uważać go za przyjaciela³⁷). Zaznaczam przy tym, że odciąganie się od pracy w ówczesnych gminach miało najczęściej swoje źródło w nieroztropnym oczekiwaniu paruzji — po co pracować, jeżeli już się zbliża koniec świata?

Takie podejście do pracy św. Pawła miało jeszcze inny cel: podkreślić ascetyczno-moralne wartości pracy. Praca bowiem powinna zapewnić człowiekowi nie tylko środki do życia, ale wyrobić w nim i ducha i ciało. Wtedy człowiek podnosi sam w sobie wartość pracy.

³³) II Tes. 3, 11. 12.

³⁴) P. Kost, Der heilige Paulus als Handarbeiter, w Theol. pr. Quartalschr. Linz 1924, s. 434.

³⁵) I Tes. 4, 10. 11.

³⁶) II Tes. 3, 10.

³⁷) II Tes. 3, 13nn.

W przeciwnym razie wykonuje swoje zajęcia jak niewolnik, który pracuje wtedy, gdy patrzą na niego ręce pana. Wyrobić w sobie umiłowanie pracy, podejście do niej radosne, to między innymi stanowiło poważny powód i samej pracy i wypowiedzi Pawłowych o pracy.

P. Kost³⁸⁾ w cytowanym wyżej artykule podaje jeszcze jeden powód, dla którego św. Paweł pracował a który właściwie sprowadzić można do pierwszego naszego motywu. Św. Paweł, pisze P. Kost, pracował dla idei, czyli jak powiedzieliśmy wyżej dla Chrystusa. Święty idealizm, jaki płonął w jego apostołskim sercu, nakazywał więcej czynić, aniżeli był do tego zobowiązany, z racji swego powołania. Nie chciał brać zapłaty za głoszenie Ewangelii. „*Cóż tedy jest moją zapłatą?*“ — pyta w I liście do Koryntian i sam sobie odpowiada: „*Żebym opowiadając Ewangelię, darmo ją opowiadał, żebym prawa mojego nie nadużył w Ewangelii*“³⁹⁾. Św. Paweł chciał zyskać jak najwięcej zasług dla nieba, dlatego wszędzie, gdzie mógł, wyłączał ze swej pracy pierwiastek egoistyczny, osobisty. Pracował z miłości dla Boga i dla bliźnich. Lękał się, by przez swój nietakt i nieroztropność przypadkiem nie zaszkodzić świętej sprawie. „*Wszystko znosimy, abyśmy jakiejś przeszkody nie stawili Ewangelii*“⁴⁰⁾. Z zarobionych przez siebie skromnych dochodów wspierał nawet innych, powołując się na słowa samego Chrystusa; że: „*więcej jest szczęścia wtedy, kiedy się daje, aniżeli kiedy się bierze*“⁴¹⁾.

Kiedy jednak św. Paweł, głosząc Ewangelię, miał jeszcze czas na fizyczną pracę? Przy słabych swoich siłach, jak mógł podolać jednemu i drugiemu? Fakt fizycznej pracy konstatują Dz. Ap; dlatego nie ułoga on najmniejszej wątpliwości. Czytamy w nich, że Paweł z Aten udał się do Koryntu i tam zamieszkał u żyda Akwili, który przybył niedawno z Italii. Tam „*przyłączył się do nich, mieszkał przy nich i pracował z nimi, bo wykonywali jedno rzemiosło*“⁴²⁾. Pracował z nimi, Gr. „*êrgadzeto*“ Vulg. „*operabatur*“, tj. ręcznie pracował. Jeśli chodzi o formę i czas pracy, to sam św. Paweł nam na to pytanie udziela odpowiedzi. „*Albowiem pamiętacie, bracia, naszą pracę i zmęczenie. Pracowaliśmy w nocy i za dnia, aby nikogo*

⁴³⁾ I Tes. 2. 9.

³⁸⁾ P. Kost, a. c. s. 436.

³⁹⁾ I Kor. 9, 18.

⁴⁰⁾ I Kor. 9, 12.

⁴¹⁾ Dz. Ap. 20, 35.

⁴²⁾ Dz. Ap. 18, 3.

z was nie obciążyc“⁴³⁾). Tę samą myśl powtarza w II liście do Tess.“: *Nie jedliśmy chleba za darmo od kogoś, lecz w pracy i zmęczeniu pracując w nocy i za dnia“*

Jak należy rozumieć słowa św. Pawła o pracy „w nocy i za dnia“? Deissmann⁴⁵⁾ twierdzi, że za noc trzeba uważać godziny przed wschodem słońca. Ponieważ dzień pracy na Wschodzie w miastach jońskich zaczynał się zwykle około godz. 5 i trwał do 11, św. Paweł pracował by zatem fizycznie od 1 lub 2 po północy, do czasu w którym wszyscy normalnie kończyli pracę, a więc przeciętnie 8—10 godzin dziennie. Potem, gdy ludzie opuszczali swoje zajęcia, on rozpoczął nauczanie Ewangelii, które trwało od 11 do 16. A zatem ogólnie pracował św. Paweł do 16 godzin dziennie. Resztę doby poświęcał na dyktowanie listów pisarzowi, na przygotowanie się do następnego dnia, na obmyślenie odpowiedzi na zarzuty, na odpoczynek i na modlitwę. Nic więc dziwnego, że taki tryb życia, wyczerpywał jego i tak słabe siły fizyczne i był częstokroć przyczyną narzekań ze strony Pawła. Często uskarżał się św. Paweł na trud, zmęczenie i wysiłek wkładany w pracę, ale nigdy ani od pracy nie odstąpił, ani do nikogo ręki po wsparcie nie wyciągnął. „*Nie pragnąłem niczyjego srebra ani złota, ani niczyich szat“* stwierdza św. Paweł z dumą i pewnością siebie: „*A gdy byłem u was, cierpiałem niedostatek, nikomu nie byłem ciężarem“*, woła w II liście do Koryntian, „*pracowaliśmy robiąc własnymi rękami“*⁴⁶⁾). Często powtarza się u Pawła zwrot: „*w zmęczeniu i w pracy“*, Gr. „*en kopó*“. Fr. Hauck⁴⁷⁾ stwierdza, że to wyrażenie zachodzi bardzo często u św. Pawła, bo aż 19 razy i oznacza przede wszystkim jego ręczną fizyczną pracę, której rezultatem jest fizyczne zmęczenie i wyczerpanie.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁴³⁾ I Tes. 2. 9.

⁴⁴⁾ II Tes. 3. 8.

⁴⁵⁾ Deissmann, Paulus, Tübingen 1912, s. 40.

⁴⁶⁾ Dz. Ap. 20, 33; II Kor. 11, 9; I Kor. 4, 12.

⁴⁷⁾ Fr. Hauck, „Kopos“, art. w Th. Wörterbuch z NT., Stuttgart 1938, III. s. 828.

LEKCJA ZE MSZY ŚW. „RORATE COELI“ (Iz. 7, 10-15)

Siódmy rozdział księgi proroka Izajasza zawiera słynne proroctwo o Emmanuelu i jego matce (7, 14), dlatego też był on i jest do dziś przedmiotem szczególnego zainteresowania naukowego¹⁾. Liberalni protestanci przeczą istnieniu w nim sensu mesjańskiego, a już szczególnie maryjnego (dziewicze poczęcie). Katolicy, różniąc się w szczegółach, zgadzają się jednak co do istotnej interpretacji tradycyjnej odnosząc proroctwo nie tylko do Chrystusa-Emmanuela, ale i Jego Matki, jako zapowiedzianej przez usta Izajasza Dziewicy. Ostatnio egzegezą Iz. 7, 14 zajął się P. F. Ceuppens, O. P. (w jednym z rozdziałów dzieła pt. *De Mariologia Biblica*, Roma 1948, s. 24-44) zbierając dotychczasowe wypowiedzi egzegetów i wyjaśniając słuszność tradycyjnej nauki Kościoła.

T E K S T (Iz. 7,10—16)²⁾

Tekst Vulgaty:

7,10. Et adiecit Dominus loqui ad Achaz dicens:

11. Pete tibi signum a Domino Deo tuo in profundum inferni sive in excelsum supra.
12. Et dixit Achaz: Non petam et non tentabo Dominum
13. Et dixit: Audite ergo, domus David: numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?
14. Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel.
15. Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum.
16. Quia, antequam sciat puer reprobare malum et eligere bonum, derelinquetur terra, quam tu detestaris a facie duorum regum suorum.

Tłum. polskie z tekstu hebrajskiego³⁾:

7,10. I dalej przemówił Jahwe do Achaza tymi słowy:

11. Poproś dla siebie o znak od Jahwy, twego Boga, czy to głęboko w otchłani, czy też wysoko w górze.

¹⁾ Literaturę starszą zebrał J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam Prophe-tam, Cursus Scripturae Sacrae*, Parisiis 1887. L. nowsza: Lusseau-Collomb, *Exegèse des messages proprement messianiques. Manuel d'Études Bibliques*, Paris 1934, 144. — J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn 1937, 68. — *Dictionnaire de la Bible, Supplément XX*, Paris 1947. — Z polskich autorów komentował Iz. 7,14 ks. J. Archutowski, *Proroctwo Izajasza o Emmanuelu*, *Przegląd Powszechny* 1923, 159, 25—37 i 136—147, a także O. K. Smoroński, *C. SS. R., Matka Boska w świetle Pisma św. St. T.*, Tuchów 1936.

²⁾ Lekcja mszalna zawiera wiersze 7,10—15. Jednak ze względu na to, że wiersz 16 łączy się ściśle z 15, dołączyłem go w tłumaczeniu i komentarzu.

³⁾ Ustalenie tekstu przeprowadzałem, porównując wydanie krytyczne Kittel-Kahle, *Biblia hebraica*, Stuttgart⁴ 1949 z nowoodkrytymi manuskryp-

12. Ale Achaz odpowiedział: Nie będę prosił i nie będę wystawiał Jahwy na próbę.
13. Wtedy rzekł Izajasz: Słuchajcież przeto, domu Dawidowy. Czyż mało wam być przykrymi dla ludzi, że jeszcze przykreść sprawiacie memu Bogu?
14. Dlatego Pan sam da wam znak. Oto (co widzę): Dziewica poczynająca i rodząca syna. A nazwie go imieniem Emmanuel.
15. Śmietaną i miód będzie spożywał do czasu, gdy nauczy się odrzucać zło, a wybierać dobro.
16. Albowiem zanim nauczy się chłopiec odrzucać zło, a wybierać dobro, będzie opuszczona ziemia, której dwóch królów ty się lękasz.

KOMENTARZ

1. Sytuacja historyczna

Początek rozdziału 7.⁴⁾ wprowadza nas w czasy króla Achaza, który w 20. roku życia rozpoczął rządy w małym Królestwie Judzkim. Achaz należał do słabych władców, dopuszczonych przez Boga do panowania nad narodem, gdy ten sprzeniewierzył się przymierzu (por. Iz. 3, 4). Bałwochwalstwo, w które popadł Achaz, ściągnęło karę Bożą: po latach pokoju i dobrobytu spadły na Judę ciosy jeden po drugim. Oto Aram⁵⁾ i Izrael, jak również pomniejsze państwa sąsiednie, poczynają zapuszczać się w dzierżawy judzkie łupiąc, co im w ręce padnie. Zamieszki te historycy zwykli nazywać wojną syro-efraimską. Relacje o niej zebrane z ksiąg 2 Król. i 2 Kronik pozwalają tylko w przybliżeniu ustalić chronologicznie następstwo wypadków. Kluczem do zrozumienia konfliktu jest wiersz 6 rozdziału 7 prorocstwa Izajasza. Oto Syria wraz z Efraimem⁶⁾ postanowiła „przyłączyć do siebie Judę“. Utworzyła się bowiem koalicja państw pragnących zrzucić jarzmo asyryjskiego trybutu, który od roku 738

tami Izajasza, wydanymi w publikacji pt.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. 1, The Isaiah Manuscript and Habakkuk Commentary*, New Haven 1950.

⁴⁾ Źródłami historycznymi do opracowania tego rozdziału są oprócz Izajasza Księga 2 Król. (rozdz. 15—18), 2 Kronik (rozdz. 27—29) oraz pamiętniki Tiglatpilesara III (babil. Pulu) zachowane we fragmentach, a zebrane i opracowane krytycznie przez Gressmanna H. w *Altorient. Texte u. Bilder zum A. T.*, Tübingen 1909.

⁵⁾ Aram = (po grecku) Syria, ze stolicą w Damaszku.

⁶⁾ Efraim — to czołowe plemię w państwie Izrael, dlatego więc to państwo bywa nazywane często „Domem Efraima“ lub krótko „Efraimem“.

obciążał Syrię, Izraela i inne, mniejsze państewka⁷⁾. Pora zdawała się odpowiednią, gdyż Asyria prowadziła właśnie uciążliwe walki z Medami na północy i nie mogła większych sił przeznaczyć zaraz na uspokojenie ewentualnego powstania. Jednakże państwo judzkie z obawy przed potęgą asyryjską nie kwapiło się z przyłączeniem do aliantów. Oni więc postanowili złamać siłą upór Achaza. Naprzód Edomici, z pomocą Aramejczyków, staczają zwycięską bitwę o Elat, port judzki nad Zatoką Akabską Morza Czerwonego (2 Kron. 28, 5; 2 Król. 16, 6). Tymczasem król izraelski Pekach uderza z północy i bez większej trudności zajmuje znaczną część kraju, zagarnia łupy i uprowadza pokaźną liczbę jeńców. Dopiero energiczna interwencja nieznanego nam bliżej proroka Odeda (2 Kron. 28, 9-15) skłoniła króla izraelskiego do uwolnienia jeńców. Być może (źródła milczą o tym), że Achazowi obiecano zwrot grabieży za cenę przystąpienia do koalicji. Jednakże obietnica ta nie przekonała króla judzkiego.

Wówczas alianci postanowili zdobyć Jerozolimę, usunąć Achaza i na jego miejscu osadzić powolnego planom syryjskim Tabeala (Iz. 7, 6). Atak przypuszczono zewsząd. Filistyni z zachodu wtargnęli do doliny Szefera zajmując szereg miejscowości. Równocześnie wpadli Edomici z pd.-wschodu zabijając i rabując (2 Kron. 28, 17). Główna armia napastnicza miała uderzyć od północy. Prowadzili ją: Resin, król aramejski, wraz z Pekachem, królem izraelskim. Tak przedstawiała się sytuacja, którą maluje wiersz 1. rozdziału 7. Wiadomość o wrogu grożącym od północy szybko dotarła do stolicy Judei wywołując zrozumiałe poruszenie. Wprawdzie miasto było nieźle ufortyfikowane, a wznosząc się na górze skalistej było już z natury trudne do zdobycia, jednakże liczba nieprzyjaciół, tudzież ich bezwzględność, nie wróżyły niczego dobrego. Prorok porównywa strach króla judzkiego i jego poddanych do drzenia liści na drzewie podczas wiatru (Iz. 7, 2).

Zastanawia nas fakt, dlaczego Izajasz mówiąc o grożącym niebezpieczeństwie wyraził się: „donesiono domowi Dawida“ (7, 2) — a nie powiedział po prostu: doniesiono królowi — lub: doniesiono na dwór króla. Domyślamy się, że jakiś nacisk jest położony na wyrażeniu: domowi Dawida. I słusznie. Nadszedł przecież moment wyjątkowy w dziejach państwa judzkiego. Po raz pierwszy w jego historii (od podziału za Roboama w r. 933) grozi mu zniszczenie i zagłada, grozi usunięcie z tronu króla z linii Dawida oraz objęcie rządów przez

⁷⁾ Por. Gressmann, Alt. T. u. B., 114.

obcego władcę. A przecież Jahwe rodowi Dawida zapewnił był szczególną opiekę (Ps. 89, 30) i powiedział: „stolica twoja będzie trwała zawsze“ (2 Sam. 7, 16) a nawet przyobiecał, że miłosierdzia swego nie poskąpi, choćby naród nie dotrzymał Mu zaprzysiężonej wierności (2 Sam. 7, 14). Wobec tego zamierzenia koalicji godzą nie tylko w Judeę, lecz również w jej Najwyższego Władcę Jahwę. On więc, aby dotrzymać swej obietnicy, zniweczy zamysły wrogów i zachowa tron dla potomków Dawida, choćby jednym z nich był taki Achaz. Pamięć o obietnicy Bożej mogła być teraz uchronić króla i jego lud od zbyt wielu obaw na przyszłość. Że się stało inaczej, to świadczy o tym, „jak źle było już z wiarą w Jahwę w Królestwie Judzkim“ (Kautzsch).

2. Achaz wobec propozycji proroka (7, 10—12)

Po słowach wiersza 9b, w których Izajasz zalecił Achazowi wiarę w skuteczną pomoc Jahwy, król waha się, co rzec w odpowiedzi. Nie chce zrezygnować z własnych pomysłów politycznych (tzn. by wezwać na pomoc Asyrię). Aby mu dopomóc do właściwej decyzji, prorok proponuje mu, by prosił Boga o znak potwierdzający Jego opiekę (zapowiedzianą w w. 7-9). Oto rada proroka: „Proś dla siebie o znak Jahwy twego Boga“. Zaimka „twego“ używa prorok celowo przypominając Achazowi, że jest królem w państwie teokratycznym, że więc Jahwe jest najprawdziwiej jego opiekunem.

Achaz jednak nie dowierzał radzie proroka. Obludnie tłumaczy, że nie chce lekkomyślnie wzywać pomocy Bożej (por. Dt. 16, 16). Boi się może, by cudowny jakiś znak, zrozumiały dla jego otoczenia, nie utrudnił mu wykonania własnych pomysłów. Raczej jednak może lekceważyć sobie Boga i Jego moc. Nie chce rzekomo „wystawiać Jahwy na próbę“, nie chce próbować, czy On naprawdę dość mocny, by móc dać znak odpowiedni. W takim oświadczeniu ironicznym tkwi wielka obraza Boga. Nic dziwnego, bo Achaz obraził Go niedawno gorszymi czynami przyłączając się do bałwochwalców tudzież oddając swego syna na krwawą ofiarę dla Molocha (2 Król. 16, 3).

3. Znak wybrany przez Boga (7, 13—14)

Niesposób z tekstu wyczytać, o jakim znaku myślał prorok w 11 w. 8). Jednakże słowa: „głęboko w otchłani czy też wysoko w górze“

⁸⁾ F. Fischer w dziele cyt. sugeruje myśl o piorunie z jasnego nieba lub o trzęsieniu ziemi (s. 69). F. Steinmetzer bardziej ogólnie się wyraża: „So

przypominają z księgi 3 Król. rozdział 8, wiersz 23 i zdają się wyrażać przekonanie, że Achaz może prosić o jakikolwiek rozumny znak. Znak ten, według kontekstu, ma być jakimś faktem, który spełniony natychmiast lub później poręczy prawdę zapowiedzi o mającym zniknąć niebezpieczeństwie syro-efraimskim.

Wyraz znak (hebr. 'ôt) występuje 2 razy w naszym tekście, w wierszach 11 i 14. A zatem wypada zapytać się, czy ten wyraz ma w obu wierszach jednakowe znaczenie. Otóż w w. 14 wyraz 'ôt nie jest połączony z żadnymi przydawkami, które by go bliżej określały, należy więc rozumieć go tak, jak w wierszu, w którym występuje po raz pierwszy, to jest w w. 11⁹⁾. Tam zaś oznacza on znak opieki Bożej i życzliwości dla narodu, potwierdzenie, iż trzeba liczyć na pomoc w niebezpieczeństwie. Takie samo znaczenie ma więc wyraz „znak“ w wierszu 14. Dlatego trzeba odrzucić tłumaczenie Kittel'a i Fischera, którzy w pojęciu „znak“ z w. 14 dopatrują się także zapowiedzi kary¹⁰⁾, ulegając sugestii płynącej z sensu wiersza 13 (gniew proroka). Owszem, Izajasz zapowie także karę (w rozdz. 7, w. 17-25), o której mówił warunkowo w w. 9b, ale zapowie niezależnie od proroctwa z w. 14.

W takim ujęciu pewną trudność sprawia jednak wyraz *lâkên* (dlatego), który rozpoczyna wiersz 14 i zawiera sens przyczynowy, jak gdyby łącząc go z groźbą proroka wyrażoną w wierszu 13b: staliście się przykrymi Bogu, dlatego da wam znak, a będzie to znak kary. Tak rozumował np. Kittel. Otóż połączenie wiersza 13 z 14 przy pomocy słowa *lâkên* należy inaczej pojmować: Ponieważ wy, domu Dawida, nie prosiliście o znak Boży, dlatego Bóg da znak motu proprio — lub: Ponieważ wy nie prosiliście o znak, dlatego Bóg odbiera wam możliwość wyboru i sam go wybierze¹¹⁾. Fakt, że

wird das Zeichen, für das man sonst keine passende Erklärung finden kann, darin bestehen, dass die Rettung vor dem Feinde als unausbleiblich sicher hergestellt wird“ (Neutest. Abhandl., Münster 1910, 30).

⁹⁾ Łączność pomiędzy wierszami 11—14 jest zupełnie jasna i z punktu widzenia literacko-krytycznego nie dopuszcza wątpliwości, stąd też jednokrotne znaczenie pojęcia 'ôt w obu wierszach narzuca się samo przez się.

¹⁰⁾ Kittel R., *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha 1910, s. 481; Fischer J., dz. cyt. s. 69.

¹¹⁾ Por. Vaccari A., S. J., *De signo Emmanuelis Is. 7. Verbum Domini* 1937, 17, s. 69.

¹²⁾ „Quia tu, o Achaz, cum tuis non facitis quod debetis, hinc Deus faciet aliquid dignum se, non quod debet, sed quod misericorditer decernit, scilicet dabit longe mirabilius et potentius, quam sit haec liberatio

sam Bóg ma obrać znak, pozwala przypuszczać, że będzie to znak nadzwyczajny, szczególny, cudowny. Tak wnioskował słusznie z uroczystego brzmienia tekstu Cornelius a Lapide¹²). Gesenius w swym Słowniku podaje szereg znaczeń wyrazu 'ôt, a zastosowanie tego wyrazu w prorocztwie Izajasza w rozdz. 7 w. 14 zalicza do szóstej grupy znaczeń, do cudów (Wunder), gdyż „to miejsce posiada głębsze znaczenie i wskazuje na ingerencję wyższej Siły“¹³).

Oczywiście, Pan Bóg mógł być zmienić naturę znaku, gdy on Achaz nie chciał prosić i zamiast znaku życzliwości mógł dać znak groźby zapowiadającej karę, ale tekst nie dostarcza nam na to dowodów. Przy tym należy silnie podkreślić, że właśnie przyjmując, iż pojęcie znaku z w. 11 jest równoznaczne z pojęciem znaku z w. 14, możemy z samego tekstu wnioskować o tym, że narodzenie się Emmanuela, zapowiedziane jako znak, będzie miało cechy cudowności.

Ostatnim zagadnieniem, które wiąże się z pojmowaniem istoty znaku jest pytanie, czy ten znak jest określony co do swej istotnej treści całkowicie w w. 14, czy też częściowo jeszcze poza nim. Odpowiedź brzmi: całkowicie, gdyż wskazuje na to bezpośrednio połączenie wyrazu *hinnēh* = (oto) z wyrazem 'ôt = (znak)¹⁴). Większość autorów protestanckich dopatruje się wprawdzie określenia znaku w w. 14, ale treści tego określenia nie odnosi do poczęcia Mesjasza, lecz do urodzenia się syna którejś z żon Achaza lub żony Izajasza itp. Ich zapatrywaniemi zajmujemy się pokrótce w końcowym rozdziale.

Durand, Condamin, Hoonacker, Archutowski i i. widzą znak w zniszczeniu ziemi judzkiej przez Asyryjczyków, opisanym rzekomo w rozdz. 7, wierszach 15-25, a narodzenie Emmanuela pojmują jedynie jako zdarzenie łączące się z onym znakiem. Tłumaczenie to jest nie do przyjęcia, gdyż nie wiadomo, czego znakiem byłoby to zniszczenie ziemi; nadto również dlatego, ponieważ celem uniknięcia dalszych trudności autorzy ci tłumaczą zwykle partykułę *hinnēh* z w. 14 nie przez „oto“ = (*ecce*), lecz „si“, „*supposito quod*“. Tymczasem u Izajasza ta partykuła nigdy nie ma tego znaczenia¹⁵), jak to wykazują słowniki Gesenius-Buhl'a, Königa i i.

vestra a me hic praedicta, signum potentiae. bonitatis et misericordiae, Messiam de illibata Virgine nasciturum“ (cyt. u Vaccari'ego, s. 49).

¹²) Gesenius - Buhl, Hebr. u. Aramäisches Handwörterbuch über das A. T., Leipzig 17 1921, s. 19.

¹⁴) Por. Schulz A., 'Alma w Bibl. Zeitschrift 1935, s. 239.

¹⁵) Tak Simon-Prado, Vetus Test. liber I (Praellectiones Bibl. ad usum scholarum). Taurini 1940, s. 360, — oraz P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 26.

W ostatnich latach niektórzy katolicy¹⁶⁾ chcąc uniknąć trudności w tłumaczeniu znaczenia proroctwa dla Achaza, dopatrują się zapowiedzianego znaku w imieniu syna Izajasza, Szear-Jaszuba; z tym synem Izajasz poszedł do Achaza (7, 3), o nim też, według tych autorów, mówi wiersz 16 rozdz. 7. Temu tłumaczeniu jednak sprzeciwia się solenność, z jaką zapowiedziany jest znak; nadto nie wychodzi na dobro dowolność, z jaką ci autorzy łączą poszczególne wiersze rozdziału siódmego (rozdzielając bez wystarczających racji nawet wiersz 14a od 14b)¹⁷⁾; a w końcu przeczy także Tradycja Ojców, zgodnie upatrująca znak właśnie w wierszu 14 (w początku Mesjasza)¹⁸⁾.

4. Cudowne poczęcie Mesjasza jako zapowiedziany znak (7, 14)

Z powyższych rozważań rodzi się przeświadczenie, że w wierszu 14 znajduje się zapowiedź szczególnego jakiegoś, cudownego znaku, pochodzącego od Boga. Na czym ten znak ma polegać? Czy znaczenie dosłowne poszczególnych wyrazów wiersza 14 pozwala na tłumaczenie go w sensie mesjańskim i maryjnym, zgodnym z Tradycją Kościoła św., czy też trzeba dodatkowych danych do wykrycia tego sensu właściwego?

Za tym drugim zdaniem opowiada się (za Gressmanem) F. Steinmetzer¹⁹⁾. Według niego „faktycznie musi się przyjąć, że (w tekście Izajasza) jest mowa o jakiejś czcigodnej, starożytnej, wśród ludu szczególnie znanej przepowiedni“ (s. 35) „o urodzeniu się cudownego dziecka, księcia pokoju“ (s. 36). Ta przepowiednia, przypomniana Achazowi, miała w jego duszy wzbudzić nadzieję, że państwo judzkie będzie wybawione z ręki wrogów; Izajasz bowiem to właśnie miał

¹⁶⁾ Por. Bird, T. E., Who is the Boy in Isaias 7,16 (The Cath. Bibl. Quaterly) tudzież Feuillet A., Dict. de la Bible, Suppl. XX, 657 i nast.

¹⁷⁾ Jest wprawdzie faktem niezaprzeczalnym, że tekst Iz. nie został nam przekazany w formie doskonałej, gdyż są w nim przestawienia i glossy, ale trudno przypuścić aż tak daleko idącą bezmyślność przepisywaczy czy glosatorów, by zupełnie pomieszały zapowiedź kary z zapowiedzią dobrobytu i zmuszali nas do przyjęcia takiego układu, jaki podaje A. Feuillet w Dict. d. l. Bible, Suppl. XX, 657—8: a) 14a—16; b) 17—20, 23—25; c) 14b—c, 15, 21—22.

¹⁸⁾ Wypowiedzi Ojców są — rzecz jasna — echem Mt. 1,23, a nie tylko egzegezą tekstu Iz. Por. św. Justyn, Apolog. 1,33; P. G. 6,381. — Św. Ireneusz, Adv. Haer. 3,21; P. G. 7,950. — Tert., Adv. Iudaeos 9; P. L. 2,617. — Oryg., Contra Celsum 34; P. G. 11,728. — Św. Epif., Adv. Haer. 54,3; P. G. 41,965 i i.

¹⁹⁾ Die Geschichte der Geburt u. Kindheit Christi (Neutest. Abhandl.), Münster in W. 1910.

mu zwiastować. Nie zależało mu natomiast na tym, by zapowiedź cudownego poczęcia dziecka była dla wszystkich zrozumiała. Przy tym jednak — pisze Steinmetzer — „wyraża się prorok tak, że tej cudowności poczęcia można się było domyślić z jego słów“ (s. 38). Ze faktycznie się tego domyślano, potwierdzenie tego S. widzi w Psalmie 21, 10, u proroka Micheasza w rozdz. 5, 5, a wreszcie u Jeremiasza w rozdz. 31, 22, albowiem w tych miejscach Pisma św. nie ma mowy o ojcu Mesjasza, lecz jedynie o jego matce; w tłumaczeniu zaś Septuaginty słowo Iz. z rozdziału 7 wiersza 14: *'almāh* — oddano wyraźnie przez *parthenos* = dziewica.

W odniesieniu do owych trzech miejsc Pisma św. trzeba jednak stwierdzić, co następuje: 1) prorok Micheasz był współczesny Izajaszowi a jego prorocтво w swych wyrażeniach pokrywa się prawie z Izajaszowym i może być (według opinii wielu uczonych) zwykłym powtórzeniem tamtego lub nawiązaniem do niego w innej nieco formie; 2) Jer. 31, 22 dziś już nikt nie komentuje w znaczeniu mesjańskim²⁰⁾; 3) myśl z Psalmu 21, 10 (i 11) jest zbyt ogólna, by można z niej czerpać argument o wyraźnym i zamierzonym wyłączeniu ojca przy poczęciu Mesjasza. Tak więc Steinmetzerowi nie udało się dowieść, że tłumaczenie LXX-y jest tylko ostatnim ogniwem we właściwym odczytaniu przez Izraelitów treści Izajaszowego prorocтва. Znaczna większość egzegetów uważa, że brak nam danych w Piśmie św. do stwierdzenia, jak Żydzi pojmowali Iz. 7, 14, ale z największym prawdopodobieństwem należy przypuszczać, że nie komentowali go w sensie dziewiczego poczęcia²¹⁾, zajęci zbytnio myślą o pochodzeniu Mesjasza od Dawida.

Stąd wypływa wniosek, że tłumacz LXX-y oddał *'almāh* przez *parthenos* dlatego, ponieważ skłoniły go do tego względy tekstualne, podobnie jak uczynił to w Gn. 24, 43 mając słuszne ku temu racje. Wobec tego nie pozostaje nam nic innego, jak analiza egzegetyczna wiersza 14b, która da odpowiedź na pytanie, czy tłumacz LXX-y słusznie dopatrywał się u Izajasza przepowiedni o dziewiczym poczęciu Mesjasza.

E m m a n u e l

„Głównym punktem całego prorocтва jest słowo Emmanuel; w nim osobiście zostaje nam podany, że się tak wyrażę, klucz do

²⁰⁾ Zob. Ceuppens, dz. cyt., s. 60.

²¹⁾ Z nowszych autorów por. P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 37, oraz Prümm

odtworzenia właściwego sensu proroctwa“²²⁾. Hebrajskie symboliczne słowo *'immānū-'ēl* oznacza: „Bóg (jest) z nami“ i występuje w St. T. tylko 2 razy: Iz. 7, 14 tudzież Iz. 8, 8. Jest ono imieniem teoforycznym, jak wiele podobnych imion izraelskich, a rozpatrywane samo w sobie nie pozwala jeszcze wnosić o nadzwyczajności noszącej je osoby. Dopiero kontekst może wpłynąć decydująco na jego tłumaczenie. Mimo dotychczasowego niekoniecznie szczęśliwego układu mów Izajasza obserwujemy w nich pewien rozwój myśli o Emmanuelu, poczynając od jego zapowiedzianych urodzin (7, 14) a kończąc na pełni jego pokojowych rządów (rozd. 11). I tak w Iz. 8, 8 ziemia judzka nazwana jest ziemią Emmanuela, podczas gdy w innych miejscach i księgach St. T. ziemia Judy jest nazywana własnością Jahwy (Iz. 14, 2; Jer. 2, 17; 1 Sam. 26, 19 itd.). A zatem Emmanuel to wysłannik Jahwy rządzący Judą, to nie kto inny, tylko Mesjasz, o którym St. T., szczególnie w Psalmach, mówi jako o potężnym władcy i zdobywcy obcych ludów. W dalszych rozdziałach księgi Izajasza (9 i 10) prorok przepowiada upadek Damaszku i Samarii, pychę i ukaranie Asyrii, a poza tym powraca do swej myśli z rozdz. 7 malując z upodobaniem świetność czasów mesjańskich i postać samego Mesjasza, jak ją ogląda w swojej proroczej wizji. Nie wypowiada już imienia Emmanuel, ale to zbyteczne, bo z treści wynika jasno, że osoba Emmanuela-Mejasza jest ogniwem, które łączy dość luźno skądinąd związane z sobą przepowiednie rozdz. 7-12. Dlatego to ustaliła się w pismach egzegetów nazwa określająca te rozdziały jako „Księgę Emmanuela“²³⁾. W rozdz. 9, wierszach 6 i 7, prorok wymienia przymioty „Maluczkiego, który narodził się nam, syna, który został nam dany“²⁴⁾. Nawet racjonałiści odnoszą je do Mesjasza²⁵⁾. Wreszcie w rozdz. 11 wierszach 1-10 prorok w obrazie symbolicznym przedstawia pokój, jaki przyniesie światu panowanie Emmanuela.

Jesteśmy więc uprawnieni do tego, aby widzieć w rozdziałach

Karl, T. J., *Der Christliche Glaube u. die altheidnische Welt*, Leipzig 1935, s. 263.

²²⁾ Knabenbauer J., *Comm. in Is.*, Parisii 1887, s. 184.

²³⁾ Por. Archutowski J., *Proroctwo Iz. o Emmanuelu*, *Przegl. Powsz.* 1923, 159, s. 34 i nast.

²⁴⁾ Dopełnienie „nam“ jest wyraźną paralełą do etymologicznego znaczenia wyrazu Emmanuel: Bóg (jest) z nami.

²⁵⁾ Por. odnośną uwagę Leimbacha K. w dziele: *Das Buch des Propheten Isaias*, Fulda² 1908, s. 58.

2; 9 i 11 dalsze rozwinięcie wypowiedzi z rozdz. 7 wiersza 14 i pojmować te wiersze jako prorocstwo mesjańskie ²⁶). Popierają nas w tym całkowicie objaśnienia Ojców ²⁷).

Nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie. Ilekroć księgi St. T. mówią o trudnościach przeżywanych przez naród wybrany lub o karach zsyłanych nań przez Boga (np. o klęskach w walce z wrogiem) zawsze głoszą, iż część narodu się ocali (resztką, nasienie święte itp.). Dlaczegoż tak ma być? Albowiem według planów Opatrzności ta reszta jest potrzebna, by z niej się rozwinęło przyszłe królestwo mesjańskie. Z tego zaś wynika, że naród będzie ostatecznie zawsze ocalony ze względu na Mesjasza. Także więc i obecna inwazja syro-efraimska będzie unicestwiona dzięki Mesjaszowi, który nazwany jest w rozdz. 7, 14 Emmanuelem.

A zatem Emmanuel to Mesjasz, Chrystus Jezus. Wobec tego zaś słowo *'almāh*, którym w w. 14 nazwano Jego Matkę, odnosi się bez wątpienia do Matki Najświętszej. Pozostaje zatem do rozwiązania problem, jaką treść wyraża to słowo w tekście prorocstwa.

'A l m a h

Gesenius-Buhl tak tłumaczy znaczenie wyrazu *'almah*: *mannbares Mädchen, puella nubilis, virgo matura* — i dodaje, że ten wyraz „oznacza dziewczynę jedynie jako dorosłą, a nie jako dziewicę, bez względu na to, czy jest ona zamężna czy nie“ (w słowniku cyt. na str. 594). Na takie znaczenie wskazuje pochodzenie słowa *'almāh* od pnia: *'alam* = *esse fortem, esse nubilem, esse virilem*. Jednak w użyciu niekiedy zmienia się nieco znaczenie słowa, odchodząc od znaczenia etymologicznego na korzyść jakiegoś innego, bardziej specjalnego. Z powodu więc ważności zagadnienia trzeba sprawdzić to znaczenie na podstawie analizy treściowej tych miejsc Pisma św., w których występuje słowo *'almāh* ²⁸). Oprócz Iz. 7, 14 jest ich sześć (gdź słowo *'alamōth* z Psalmu 45 wiersza 1 oraz z księgi 1 Kron, rozdz. 15 w. 20 jest terminem muzycznym, a przeto nie wchodzi w rachubę):

²⁶) Por. Robert, Maria — *Études sur la Sainte Vierge*, Paris 1949: „Seule l'interprétation messianique est raisonnable, parce qu'elle tient compte de la dignité exceptionnelle que les chapitres suivants prêtent à ce même personnage“ (s. 37).

²⁷) Zob. odnośnik 17.

²⁸) Analizę tę przeprowadzają także: Knabenbauer J., dz. cyt., Schäfer A., *Die Gottes Mutter in der Heiligen Schrift*, Münster 1887, Ceuppens, dz. cyt. i inni.

Gn 24,43. Sługa Abrahama Eliezer ma dla Izaaka sprowadzić od krewnych z Mezopotamii żonę; nie ma wątpliwości, że chodzi o osobę młodą i nieposzlakowanych obyczajów, a więc o dziewicę. Podkreśla to zresztą wyraźnie Gn. 24, 16 („której żaden mężczyzna nie poznał“), gdzie nawet zrównane jest pojęcie *'almāh* z pojęciem *betūlāh* (= dziewica), wbrew temu, co sądzi Gesenius.

Ex. 2,8. Siostra małego Mojżesza, pozostawionego w koszyku na wodach Nilu, nazwana jest *'almāh*. Chociaż w tekście brak wiadomości, z których wynikało by, że jest ona dziewicą, przecież trudno byłoby temu zaprzeczyć.

Ps. 68,26. W śpiewach publicznych należących do kultu Jahwy z pewnością nie pozwalano brać udziału niewiastom zamężnym ani pannom wątpliwych obyczajów; ponieważ wszystko w tym kulcie miało być „sine macula“, przeto także śpiewaczki były młodymi pannami, dziewicami.

Pieśń n. P. 1,2. Służebnice oblubienicy królewskiej, stale przy niej gotowe do usług i stanowiące jej orszak honorowy, to z pewnością kwiat młodzieży żeńskiej — dziewice.

Pieśń n. P. 6, 7. Tekst odróżnia wyraźnie *'alāmōt* (1. mn.) od żon króla i jego nałożnic; są to więc panny-dziewice²⁹⁾.

Przysł. 30, 19. Prawdziwy atak przypuszczają racjoniści do tego tekstu (np. Loisy, Hölscher) i twierdzą, że chodzi tu bez wątpienia o niewiastę młodą, lecz zepsutą, o kobietę sprzedajną lub o cudzołożną małżonkę³⁰⁾. Tymczasem ten tekst wydaje się nam bardzo niejasny, toteż nowsi egzegeci katoliccy uważają wiersz 20 za glossę. Po jej usunięciu myśl wiersza 19 występuje rzeczywiście daleko jaśniej: „Jak dziwnym i trudnym do pojęcia jest, że wielkie i ciężkie orły latają w powietrzu, że węże bez nóg potrafią tak szybko czołgać się po gładkich skałach, że ciężki okręt jest unoszony przez lekką wodę i porusza się po niej swobodnie, w równym stopniu dziwnym i niezrozumiałym jest, dlaczego silny mężczyzna pozwala pociągowi

²⁹⁾ Por. egzegezę wskazanych tu tekstów także u Luss.-Collomb, w dz. cyt. na str. 148 i nast.

³⁰⁾ Schulz A., *'Alma*, *Bibl. Zeitfr* 1935, 238 — opowiada się za tłumaczeniem LXX, Peszitto i Wulgaty, które nie czytają: *ba 'almāh*, lecz: *ba 'alūmmāh* = w młodości. W tej wersji trudność upada; jednakże większość autorów (m. in. Fischer) domyśla się nieścisłości w tłumaczeniu Septuaginty (wskazuje na nią paralelizm członów), za którą poszły inne tłumaczenia późniejsze.

do młodej panny (*'almāh*) owładnąć sobą tak, że w końcu oboje tworzą jedno ciało (Gn. 2, 24)³¹⁾.

Powyższe teksty Pisma św. wykazują, że „w St. T. słowo *'almāh* oznacza zawsze młodą panienkę, która jest dziewicą“³²⁾ lub co najmniej uchodzi za taką.

W języku hebrajskim istnieje wyraz *betūlāh*, który — jak mówi św. Hieronim — oznacza wprost i jedynie dziewicę bez względu na wiek, tak młodą jak starą (według Ceuppensa wyraz ten więc podkreśla fizyczny stan dziewictwa). Jest też wyraz *na'arāh* oznaczający młodą niewiastę zamężną (Rut 2, 5; 4, 12; Dt. 22, 15; Jud. 19, 3) lub niezamężną (3 Król. 1, 2; Est. 2, 3). Ale prorok wybrał pod natchnieniem wyraz *'almāh*, widocznie aby wykluczyć myśl o zwykłym małżeństwie, jak również możliwość podeszłego wieku.

Wobec tego samo znaczenie wyrazu *'almāh* w Biblii już poważnie nasuwa myśl o dziewictwie, a nie oznacza tylko dziewczyny dorosłej, jak to podaje Gesenius.

Tłumaczenia tekstu hebrajskiego idą w zasadzie po linii pojmowania prorocstwa w sensie dziewiczego poczęcia. Tłum. syryjskie (I w. przed Chr.) ma „*alimto*“ lub „*bethulto*“; Targum Jonatana ben Uzziela — „*ullemeta*“ (równoznaczne z *'almah*); Vulgata — „*virgo*“; Septuaginta (III-II w. przed Chr.) — „*parthenos*“ = dziewica. Tak więc przekład LXX dał nam (według dyskutowanej jeszcze zresztą nowszej nomenklatury biblijnej) sensum pleniorem słowa *'almāh*, sens zamierzony faktycznie przez Boga, a inne tłumaczenia późniejsze poszły za tym przekładem. Trzeba oczywiście pamiętać, że Żydzi nie zwrócili większej uwagi na prorocstwo Iz. 7, 14³³⁾; ponieważ oczekiwali i oczekują Mesjasza jako wielkiego wprawdzie, ale równego im naturą człowieka, nie oczekują niczego osobliwego w jego poczęciu i urodzeniu³⁴⁾.

Pewne światło na znaczenie słowa *'almāh* rzuciły także odkrycia z Ras Szamra. Ch. Virolleaux w czasopiśmie „Syria“, 14 (1933) podaje na str. 140 następujący tekst odcyfrowany z pisma fenickiego: *ašt tqh btk glmt ts'rb* = weźmiesz niewiastę do swego domu, pannę

³¹⁾ Fischer J., dz. cyt. s. 71. (Podaje swobodne tłumaczenie z jęz. niem.). Podobnie tłumaczy to miejsce Ceuppens, dz. cyt., s. 27.

³²⁾ Dict. d. l. Bible, Paris 1903, t. 3, s. 391. — S. Hieronim, Contra Jovin. I 32, P. L. 23,254.

³³⁾ Zob. Strack H., Einleitung in den Talmud, Leipzig 1908.

³⁴⁾ Tak Lagrange M. J., Évang. selon S. Matthieu, Paris 1927, s. 16.

(*glmt* = hebr. 'almāh) wprowadzisz na swój dziedziniec³⁵). Owa *glmt* — odpowiadająca bez wątpienia hebrajskiemu 'almāh (tożsamość spółgłosek), — tzn. panna, która ma być wprowadzona w dom czyli pojęta za żonę, jest na pewno młodą panną, więc niewiastą niezamężną, dziewicą, bo tylko taka była ze wszech miar godna stać się żoną i zająć poczesne miejsce w rodzinie.

Dla naszej krytyki tekstu proroctwa są ważne łączące się z wyrazem 'almāh w w. 14 dwa imiesłowy lub — według innej opinii — przymiotnik i imiesłów: *harah* = (brzemienna), *jôlêdet* = (rodząca). Te dwa orzeczenia imienne „wyrażają w kontekście ten sam czas, mają znaczenie przyszłoczasowe“ (König). W wizji proroka zjednoczyły się tu trzy pojęcia: panna, osoba brzemienna i osoba rodząca. Tekst hebr. podaje nam więc zdanie, w którym podmiot i orzeczenie dają nam sens złożony (*sensus compositus*): treść pojęcia 'almāh (= młoda panna, dziewica) nie ulega zmianie, lecz wzbogaca się dwoma cechami (przymiotami): brzemienna i rodząca. Tutaj paradoksalne połączenie dziewictwa z macierzyństwem jest możliwe, albowiem „Bóg sam da wam znak“.

Gdyby w tekście proroctwa nie chodziło o dziewictwo w samym poczęciu i urodzeniu, lecz gdyby cała godność i chwała niewiasty polegała na fakcie, że jest matką Mesjasza-Emmanuela, wówczas prorok nie mógłby w tak szczególny sposób podkreślać godności matki właśnie jako dziewicy, skoro i tak to jej dziewictwo miało by być utracone przez zwyczajne poczęcie w małżeństwie. Jeśli więc prorok tak silnie podkreśla niezwykłość faktu, dając poczynającej i rodzącej tytuł 'almāh, tytuł młodej panny, dziewicy, widocznie kładzie nacisk na cudowność tego faktu zwiastując dziewicze poczęcie.

W Wulgacie znajdujemy orzeczenie czasownikowe w zdaniu: *Virgo concipiet et pariet filium*, w którym łączność między podmiotem i orzeczeniem dwukrotnym dopuszcza pojmowanie rozdzielne (*sensus divisus*): w wizji proroka ona jest panną a przestaje nią być, gdy pocznie i porodzi czyli staje się matką³⁶). Feldmann sądzi,

³⁵) Cytat ten podaje również O. K. Smcrański, C. SS. R., *Matka Boska w świetle Pisma św. St. T.*, Tuchów 1936, s. 18.

³⁶) Steinmetzer w dz. cyt. na s. 38 czyni uwagę, że samo znaczenie przydawek użytych: *hārāh* i *jôlêdet* — w połączeniu z 'ma' i mogli się słuchacza czy czytelnika, by słowa Izajasza rozumiał — jak się wyraża scholastyka — in *sensu composito*. Na pojmowanie ich in *sensu composito* wpływa natomiast pojęcie „znaku“ (w. 14 a), gdyż ma to być znak szczególny, dany przez Boga.

że zdania z Wulgaty nie wolno rozumieć w sensie rozdzielnym, co objaśnia następującym rozumowaniem: „nie można powiedzieć, że zdanie: „Panna pocznie“ należy tak rozumieć, jak zdanie: ślepy widzi (bo przestał być ślepcem); gdybyśmy ślepcę postawili w sytuacji wiersza 7 14, znaczyłyby to, że ślepy widzi dzięki cudownie używanej władzy, podobnie jak dziewica rodzi, ale w cudowny sposób“³⁷⁾.

W wizji proroczej nie ma prawa bytu *sensus divisus*: prorok widzi jakoby jednym rzutem oka to, co będzie. Jeśli więc Izajasz widzi (i opisuje) pannę-dziewicę (*'almah*) jako poczynającą i rodzącą, łączy najwidoczniej te pojęcia i w tym połączeniu dopatruje się cudu, owego szczególnego znaku.

W prorocztwie Izajasza nie ma mowy o ojcu dziecka. Jest to tym bardziej znamienne, że u Żydów na terenie rodziny jedynie ojciec miał znaczenie, rola zaś matki była bardzo ograniczona. Jeśli w dodatku przyjmiemy jako słuszniejszą lekcję tekstu masoreckiego: *kârâ't* = *vocabit*, nazwie — i będziemy tłumaczyli, że matka nada imię swemu dziecku (było to w zasadzie przywilejem ojca), spostrzeżemy, jak dalece sam tekst hebrajski sugeruje myśl, że Emmanuel-Mesjasz nie ma zwykłego, ziemskiego ojca. W dodatku jest faktem, że w całym St. Testamencie nie ma mowy ani razu o narodzeniu się dziecka z matki, którą by nazywano *'almāh*. To wszystko świadczy więc o cudowności w poczęciu Emmanuela.

Szereg uczonych protestanckich, głównie starszych, również widzi „*nativitatem miraculosam*“ Mesjasza w prorocztwie Izajaszowym (np. Calvin, E. F. C. Rosenmüller, S. R. Driver, K. Von Orelli)³⁸⁾. W ostatnich czasach Procksch skłonił się nawet do tłumaczenia w sensie tradycyjnym Kościoła.

Sumując rozważania o wyrazie *'almah* trzeba przyjąć, że oznacza on pannę młodą (nacisk położony na młodości), dojrzałą, niezamężną, która jest lub przynajmniej uchodzi powszechnie za dziewicę. Nie ma zaś żadnych dowodów przeciw dziewictwu matki Emmanuela. Cały kontekst w prorocztwie Izajasza podkreśla wielką jej godność, a w poczęciu przez nią i urodzeniu syna dopatruje się czegoś niezwykłego, cudownego. Tekst pozwala dopatrywać się cudu właśnie w połączeniu dziewictwa z macierzyństwem.

³⁷⁾ Por. Feldmann, *Das Buch Isaias*, Münster 1925, s. 90.

³⁸⁾ Ich wypowiedzi notuje P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 38.

Tak więc *'almāh* w Iz. 7, 14 jest Dziewicą³⁹⁾. Jedyne to tłumaczenie pozwala odnaleźć w wierszu 14 zapowiedziany poprzednio znak Boży. Jedyne ono harmonizuje z całością tekstu utrzymując jego naturalną powagę i namaszczenie.

Nowy Testament a Iz. 7,14

Św. Mateusz w rozdz. 1, w. 22 i 23 swojej ewangelii opowiada, że Matka Najśw. poczęła za sprawą Ducha św. Interpretuje przy tym zdanie proroctwa Iz. 7, 14, albowiem stwierdza, że Bóg przez proroka zapowiedział był już dawno to zdarzenie. Apostoł więc nie tylko kładzie kres wszelkim wątpliwościom co do prawdy o dziewiczym poczęciu Chrystusa, lecz najwyraźniej w sposób nieomylny zapewnia nas, iż Bóg zamierzył i ogłosił (przez proroka) przepowiednię o tym cudzie. Słusznie więc twierdzimy, że w tym i tylko w tym sensie należy komentować proroctwo Izajaszowe.

5. Znaczenie proroctwa (o znaku Bożym) dla Achaza i jego współczesnych

Powyżej stwierdziliśmy, że jedynym znakiem, o którym mówi Izajasz w rozdz. 7 w. 14, jest nadzwyczajne poczęcie Mesjasza. Ono jednak *de facto* nastąpiło dopiero po kilku wiekach. Nasuwa się więc pytanie: może prorok oczekiwał narodzenia się Emmanuela w najbliższym czasie? Tekst jednak nie przemawia za tym. Emmanuel ma się zjawić po najeździe Asyrii, a więc i po wojnie syro-efraimskiej (9, 1-7); a ma przy tym jak różdżka wyrosnąć z korzenia Jessego, z pnia Dawidowego uciętego (11, 1), co oznacza jakieś wielkie zniszczenie i przemiany, które nawiedzą ród Dawidowy; to wszystko zaś wymagało dłuższego okresu czasu⁴⁰⁾.

Jeśli więc nie zaraz ma się narodzić ów Mesjasz, wyłania się nowa, poważna trudność: jak Chrystus-Emmanuel, narodzony dopiero po upływie wieków, mógł być znakiem wybawienia dla Achaza i jego państwa z aktualnego niebezpieczeństwa? Przecież ono jest bardzo bliskie i ratunek, jaki by był, powinien nadejść zaraz. Rozwiązanie tego problemu omówiłem już częściowo w ustępie: Cudowne poczęcie Mesjasza jako zapowiedziany znak. Tutaj uzupełniam to rozwiązanie.

³⁹⁾ Por. Dict. d. l. Bible, t. 3, s. 982: „le mot *'Almāh* dans Is. 7,14 indique une vierge proprement dite“.

⁴⁰⁾ Por. Vaccari, art. cyt., 81 i nast. — Zob. też Ceuppens, dz. cyt., s. 44.

Trudność odpowiedzi na nasze pytanie skłoniła wielu komentatorów proroctwa Izajasza do szukania znaku Bożego w czym innym aniżeli w dziewiczym poczęciu Mesjasza. Z polskich autorów np. ks. Archutowski poszedł za V. Hoonacker'em⁴¹⁾ doszukującym się znaku w najściu syryjskim: wojsko Asyrii miało być pomocą, stało się zaś karą dla Judy⁴²⁾.

A. Feuillet — jak notowaliśmy to w ustępie 4 — podaje szczególną interpretację proroctwa uważając za znak dany Achazowi syna Izajasza Szear-Jaszuba. Ponieważ przy tym w sposób naprawdę dowolny przedstawia tekst (por. odnośnik 16), wywody jego nie są przekonujące⁴³⁾.

Jednakże tekst i kontekst proroctwa, jak wykazałem powyżej, wskazuje niedwuznacznie na to, że znakiem zapowiedzianym będzie dziewicze poczęcie i narodzenie Mesjasza. Uzasadnieniem pierwszorzędym zapowiedzi tego znaku jest zagrożenie dynastii Dawidowej; grozi jej zagłada ze strony wrogiej koalicji. Mesjasz będzie kiedyś potomkiem tej dynastii, a przeto zapowiedź jego cudownego poczęcia i narodzenia gwarantuje w pełni jej zachowanie. Uzasadnieniem drugorzędym zapowiedzi znaku jest pragnienie Achaza i jego poddanych, aby Judea jak najrychlej była uwolniona od wrogów. To uwolnienie zależy bowiem ściśle od trwałości domu Dawida. Gdy zatem prorok zapowiada, że Mesjasz, potomek Dawida, ma przyjść na świat w nadzwyczajnych okolicznościach, tym samym zapewnia Achaza i cały naród żydowski, że Jahwe wybawi Judę z aktualnego niebezpieczeństwa właśnie ze względu na tron Dawida⁴⁴⁾ (zob. księgę 2 Sam. 7, 16).

Ponieważ idea Mesjasza jako zbawcy i wielkiego króla była żywa w narodzie, szczególnie po rozpowszechnieniu się Psalmów mesjańskich⁴⁵⁾, proroctwo Izajaszowe mogło uczynić Mesjasza jednym z głównych przedmiotów nadziei oraz zainteresowania ludu zagro-

⁴¹⁾ Archutowski J., art. cyt., s. 144.

⁴²⁾ Podobnie tłumaczy znak Riener G., *De signo demonstrativo in V. T., Verbum Domini* 19 (1939), 248.

⁴³⁾ Z tłumaczeniem A. Feuillet'a polemizuje P. F. Ceuppens, dz. cyt., s. 41.

⁴⁴⁾ Tak mniej więcej pojmuje nasz znak Vaccari, art. cyt. 81. — Zob. też: Leimbach K., *Das Buch des Proph. Isaias*, s. 61 n. i Knabenbauer J., *Comin. in Is.*, s. 176.

⁴⁵⁾ Tym się tłumaczy częściowo nieoczekiwane wprowadzenie Emmanuela do mowy proroka. Jednak stąd nie wolno wnioskować, że także cudowne narodzenie się Mesjasza było już znane ludowi i zapowiedziane. Jedynie ogólna

zonego napadem wrogów. Skutek ogłoszenia tego proroctwa mógł więc być wielki. Dodajmy jeszcze, że Achaz wykpiłby proroka za jakieś nierealne fantazje. Toteż np. Feldmann przypuszcza, że cały naród judzki pocieszył się w swej trwodze przypomnieniem oczekiwanego Mesjasza ⁴⁶). Co do Achaza samego i jego dworu, nie przywiązywali oni wagi szczególniejszej do Izajaszowej zapowiedzi. Oto bowiem Achaz mimo wszystko wezwał pomocy asyryjskiej. Brak mu było zaufania do proroka, brak rzetelnej religijności i szczerzej bogobojności. Toteż dlatego prorok zapowie w dalszym ciągu karę Bożą (7, 17-25), która spadnie na Judeę.

6. Komentarz do wierszy 15 i 16 rozdz. 7.

Wiersz 15 siódmego rozdziału stanowi prawdziwy *crux interpretum*. Wielu poważnych egzegetów utrzymuje, że wiersz ten nie łączy się logicznie z wierszami 14 i 16, że tedy należy go uznać jako glossę (tak m. i. Marti, Duham, Dennefeld). Drudzy zatrzymują go, ale różnią się w poglądach na to, czy przepowiada on pomyślne i dostatnie, czy też niepomyślne i ubogie stosunki gospodarcze w kraju, w którym Mesjasz spędzi pierwsze lata dzieciństwa. Poważne raczej przemawiają jednak za tym, by wiersz ten rozumieć jako zapowiedź przyszłości pomyślnej pod względem gospodarczym. Steinmetzer bowiem przypomina z naciskiem, że zawsze w St. T. wyrazy: *debasz* = (miód) i *chēleb* = (kwaśne mleko, gęste mleko, śmietana), służą do stwierdzenia żyzności gleby w kraju i wynikającego z niej dobrobytu (por. wyrażenie: „ziemia mlekiem i miodem płynąca“ Ex. 3, 8 itd.) ⁴⁷). Podobnie wypowiada się też Vaccari. W naszym tekście więc 15 wiersz tłumaczony jako wskaźnik pewnego dobrobytu, łączy się wbrew pozorom wcale nieźle z wierszami 14, 16 i 17. Oto zapowiedź cudownego narodzenia się Emmanuela-Mesjasza jest pociechą dla narodu pogrążonego w lęku (w. 14). A przeto pokój powróci wkrótce do kraju judzkiego. Ten pokój będzie trwał i potem, a gdy dziecko Emmanuel dojdzie do lat rozeznania w sprawach moralnych,

idea o Mesjaszu była znana, a szczegóły dorzucała Opatrzność powoli, przygotowując umysły pod prawdę N. Testamentu.

⁴⁶) Feldmann F., *Das Buch Isaias*, Münster 1925, s. 90.

⁴⁷) Por. Steinmetzer, dz. cyt., s. 32. Jedyne wyjątek stanowi Iz. 7,22 (jak to St. słusznie zaznacza), gdzie te słowa oznaczają na pewno ubóstwo i nędzę. Jednakże przez nieoczekiwane użycie zwrotu „obfitość mleka“ zdradza się ten wiersz jako glossa, późniejszy wtwór, nie harmonizujący z kontekstem.

a więc w ciągu może lat 7, zaistnieje i będzie trwał w kraju dobrobyt. (w 15). Natomiast kraje zagrażające teraz Judzie ulegną zniszczeniu (w 16) ⁴⁸⁾. Chłopiec z wiersza 7, 16 (*han-na'ar*) to Mesjasz, Emmanuel. Przed upływem jego dzieciństwa (do lat rozeznania) ulegnie zniszczeniu ziemia sprzymierzonych wrogów Judei. Mamy tu do czynienia z częstym na terenie St. T. brakiem perspektywy proroczej. Izajasz — jak to zaznaczono powyżej — nie spodziewał się rychłego przyjścia na świat Emmanuela. Mimo to jest Mesjasz tak bliski myślom i uczuciom proroka, że tenże (Izajasz) używa liczby lat chłopca jako miary czasu w odniesieniu do klęski państw sprzymierzonych. Z tego wynika oczywiście, że wzmianka o mleku i miodzie odnosi się raczej do czasów Achaza (w przybliżeniu lat 734-728 przed Chr.) niż czasów narodzenia się Chrystusa Pana, który miał — jak wiemy — bardzo ubogie dzieciństwo: urodzony w stajence, złożony w żłobie, spożywający chleb wygnańczy w Egipcie itd. ⁴⁹⁾.

Historia potwierdziła przepowiednię wiersza 15 odnośnie do czasów Achaza. Podczas gdy syryjski Damaszek, stolica Resina, padł w r. 732 ⁵⁰⁾, a Królestwo Izraelskie straciło większą część swych ziem (Galileę, część dzierżaw szczepu Neftali itd.), których mieszkańców król asyryjski deportował do swego kraju (księga 2 Król. 15, 29), Judea cieszyła się względny spokojem i rozwijała się pomysłnie, osiągając nawet pewien dobrobyt. Syria i Izrael okazały

⁴⁸⁾ Ceuppens P. F., opowiadając się za pojmoaniem „butyrum et mel comedere“ u Iz. 7,15 jako przepowiedni biedy i ubóstwa, napotyka na trudność niezwykłą w połączeniu wiersza 15 z 16-tym; 16. wiersz bowiem podaje powód, dla którego zapanuje w Judzie względny dostatek: bo jego obaj wrogowie zostaną pokonani, a ich ziemie zniszczone. Aby podtrzymać swe pojmoanie wiersza 15, C. (dz. cyt., s. 32) każe w poszczególnych wierszach dopatrywać się kolejno przedstawienia przez proroka następstwa wypadków: wiersz 15 = desolatio Iudaeae (quando sciet puer.); wiersz 16 = desolatio Syriae et Samariae (antequam sciet puer...). Jednakże partykuła *ki* = quia rozpoczynająca wiersz 16 wskazuje raczej na wyjaśnienie treści wiersza poprzedniego, a nie na proste następstwo wypadków. Dlatego tłumaczenie C. nie jest przekonujące.

⁴⁹⁾ Niesłusznie więc zarówno Schäfer (dz. cyt., s. 44—45) jak i Delitzsch. Fr. (Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890, s. 99), tłumaczący zresztą wiersz o miodzie i mleku w sensie ubóstwa ziemi judzkiej, dopatrują się w tekście również przepowiedni o ubóstwie dzieciństwa Jezusowego.

⁵⁰⁾ Szczegóły o oblężeniu Damaszku przez Tiglat-Pilezera zob. u Gressmanna, A. O. T., s. 144.

się zatem rzeczywiście „główniami kurzącymi się“ (Iz. 7, 4), które już nie zdołały wywołać pożaru w Judei, gdyż niebawem zgasły.

7. 'Almah w świetle krytyki

Ponieważ tekst 7. rozdziału księgi Izajasza wyraźnie zapowiada jakiś znak Boży szczególnie i cudowny, a zapowiada go w w. 14, Żydzi jak i krytycy protestancyjscy doszukują się wprawdzie wiadomości o owym znaku w tym miejscu Pisma św., lecz pojmują go bardzo rozmaicie.

Zestawimy poniżej przytaczane najczęściej tłumaczenia, które nie dają zadowalającego rozwiązania problemu. Sprawdza się na nich powiedzenie Dennefelda, że wszelkie tłumaczenie, które odrzuca tezę o dziewiczym poczęciu przepowiedzianym przez Izajasza (co stwierdzono wyżej), nie zadawała rzetelnego badacza, bo jest oparte na więcej lub mniej wyraźnym pogwałceniu tekstu i kontekstu prorocstwa⁵¹). Podłożem tych tłumaczeń jest najczęściej racjonalistyczny przesąd niemożliwości cudów a nawet w ogóle zaprzeczenie nadprzyrodzoności (por. „Il n'y a pas de surnature!“ Renana).

a) Czy Emmanuelem jest Ezechiasz?

Już św. Hieronim i św. Justyn (Dial. c. Tryf. 66, 68, 71, 77) zbijają twierdzenie, jakoby Emmanuelem był syn Achaza Ezechiasz. Za tą tezą miałby przemawiać fakt, że pochodził z rodu Dawida, był królem Judei pobożnym i wiernym Jahwie, a za jego czasów Jerozolima została wprost cudownie ocalona od zajęcia przez wojska asyryjskie (w 701 r. przed Chr.).

Jakkolwiek chronologia tych czasów nie jest we wszystkim dokładna, pewnym jest, że Ezechiasz jako 25-letni mężczyzna (2 Król. 18, 2) zaczął panować najpóźniej około r. 720, czyli w chwili ogłoszenia naszego prorocstwa (tj. około r. 735) miał już co najmniej 10 lat, nie mógł więc być dopiero zapowiedziany. Niedowiarek i bałwochwalca Achaz nie był godzien (por. tenor prorocstwa) zostać ojcem Mesjasza⁵²). Zresztą chyba nikt nie odważyłby się przypisać Ezechiaszowi przymiotów dziecięcia z w. Iz. 9, 5: „Bóg mocny“, „Ojciec pokoju“. Matki Ezechiasza nie możemy nazwać 'almāh, bo jest już zwykłą żoną ('iššāh). Gdyby o nią chodziło, Izajasz zapo-

⁵¹) Por. Dennefeld, La Sainte Bible. t. VII, Paris 1947.

⁵²) Por. Hölscher G., Die Propheten, s. 229: „sonst die Erfüllung der Weissagung dem Achaz in die Hand gegeben wäre“.

wiedziałyby to królowi w słowach: Twoja żona porodzi itp. — a nie uciekałyby się do obrazowej wizji. Był bowiem człowiekiem roztropnym i trzeźwym.

b) Czy *'almāh* jest jedną z podrzędnych żon Achaza?

Matką zapowiedzianego Emmanuela nie mogła być jedna z podrzędnych żon Achaza, gdyż ten Emmanuel miał zasiąść na tronie Judei, a tylko pierworodny syn głównej małżonki miał prawo do dziedziczenia tronu (pomijam już liczne inne względy przemawiające przeciw tej hipotezie).

c) Czy *'almāh* jest żoną Izajasza?

Św. Hieronim w swym Comm. in Is. przechował nam wiadomość, że niektórzy z współczesnych mu uważają za Emmanuela drugiego syna proroka imieniem *Maher-szālal-hász-baz*. Ale żona proroka będąc i żoną i matką (Szear-Jaszuba), nie była już *'almāh*, tzn. młodą, niezamężną niewiastą-dziewicą. Zresztą trudno przypuścić, by prorok wiedząc o przymiotach Emanuela uważał swego syna za przyszłego władcę. Samo zaś narodzenie się syna w małżeństwie proroka nie było by wcale szczególnym znakiem Bożym.

Zwolennicy tego tłumaczenia (protestanci: Gesenius, Hitzig, Diestel, Meinhold; żydzi: Aben-Ezra, Jarhi; katolicy: R. Simon, Calmet, a głównie Schegg) nie odbierają prorocत्वu sensu mesjańskiego, lecz narodziny syna proroka uważają za figurę narodzenia Mesjasza, pojmują je więc w sensie typicznym.

Ostatnio także J. Steinmann⁵³⁾ utrzymuje, że prorocत्व Izajasza zapowiada narodzenie się Ezechiasza, które jest typem narodzin Mesjasza. Sens typiczny w księgach St. T. istnieje, ale tutaj jest

⁵³⁾ Steinmann J., *Le Prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps* (Collection „Lectio Divina“, n. 5), Paris 1950; recenzja w *Revue Biblique*, nr 1 (ze stycznia) r. 1951. Steinmann jest przekonany, że jego tłumaczenie ma wielką przewagę nad innymi, bo utrzymuje bez trudności obecny porządek wierszy w tekście hebrajskim, a wymaga jedynie pewnych poprawek w datach 2 Księgi Królewskiej. Przypomina, że tłumaczenie typiczne było powszechne wśród katolików w 17 i 18 wieku. Wreszcie zaznacza, że jego tłumaczenie nie pomniejsza znaczenia prorocत्वa, zawierającego w zarodku (en germe) elementy mesjańskie. Mimo to wydaje się wątpliwym, by uroczysta zapowiedź specjalnego Bożego znaku miała się odnosić do syna bezbożnego Achaza, choćby tylko in sensu typico. Można też mieć wątpliwości co do łączenia przez St. Księgi 2 Król. 18,2 i Iz. 8,2 przez tezę, że dziewicą matką Emmanuela będzie Abijāh, żona Achaza, z mianem *'almāh*.

on nie do przyjęcia. „Trzeba by wskazać — mówi ks. Archutowski — kto miał być tym synem, którego dziewicze narodzenie mogło być typem dziewiczego narodzenia Mesjasza, bo tylko wówczas można mówić o typicznym znaczeniu proroctwa. Przy tym zaznaczyć trzeba, że przymioty osobiste i charakter działalności Emmanuela, o których prorok mówi w następnych rozdziałach, muszą w znaczeniu właściwym i literalnym całkowicie odpowiadać przymiotom i działalności danej osoby“⁵⁴). Oczywiście, osoby takiej nie sposób odnaleźć, jeśli się nie przyjmie, że jest nią przyszły Mesjasz.

d) Czy *'almāh* jest uosobieniem „domu Dawida“ lub wiernej części narodu żydowskiego?

W warunkach, jakie poznaliśmy z rozdz. 7, „dom Dawida“ nie może być pojmowany alegorycznie jako dziewica; niewierność Jahwie i bałwochwalstwo są cudzołóstwem według słownika biblijnego. Zresztą tej hipotezie brak zupełnie oparcia w tekście, który najwyraźniej rozróżnia dwie osoby: *'Almę* i Emmanuela.

e) Czy *'almāh* oznacza jakiś zespół albo zbiór osób?

Wielu protestantów (Marti, Cheyne, Duhm, Löhr, Guthe i i.) przypuszcza, że w tekście Izajasza 7, 14 chodzi o młode niewiasty żydowskie, które wkrótce będą brzemienne i porodzą synów w czasie, gdy Judea będzie już wolna od swych wrogów; one więc będą mogły powitać swych potomków okrzykiem: „Emmanuel!“ (Bóg z nami!) — i będą mogły nadać im na pamiątkę to imię symboliczne⁵⁵).

Czy wolno doszukiwać się liczby mnogiej w wyrazie, który oznacza matkę Emmanuela? Chyba nie, gdyż *'almāh* jest formą liczby pojedynczej z rodzajnikiem i może oznaczać tylko pewną określoną osobę, nie zaś wiele młodych panien. Fischer jednak sądzi, że uznanie formy *'almāh* za formę liczby mnogiej było by gramatycznie dopuszczalne, gdyż „*ha*“ może być w pewnych wypadkach rodzajnikiem generalnym, zastosowanym do całego rodzaju⁵⁶). Ale w tekście Iz. 7, 14 takie uznanie nie jest możliwe, gdyż konsekwentnie i wyraz Emmanuel musiałby się dać podobnie wytłumaczyć, to jednak wobec braku rodzajnika i wobec wybitnie osobowego charakteru zapowiedzianego dziecka (7, 14; 8, 8; 9, 5, 6 itd.) jest wykluczone. A więc skoro „jedno dziecko, to i jedna matka“ (Fischer).

⁵⁴) Art. cyt., s. 32.

⁵⁵) Z tłumaczeniem kollekt. polemizuje Fischer J. w dz. cyt. na s. 72.

⁵⁶) Por. Fischer J., dz. cyt., s. 71. F. podaje przykład: Der Fisch lebt im Wasser, tj. das Genus Fisch lebt im Wasser.

Tłumaczenie to jest dalej nieprawdopodobne także dlatego, że za głoskę uważa Iz. 7, 15.17 a zepsucia tekstu dopatruje się u Iz. 8, 8. Także protestant Hölscher polemizuje z tłumaczeniem kolektywnym uważając je za naciągnięte i wprost niepoważne⁵⁷⁾.

f) Czy *'almāh* jest jakąś kobietą, wskazaną przez Izajasza?

Tekst nie pozwala na takie przypuszczenie. Musiałaby być wyraźna wzmianka w tekście o tym, że prorok wygłaszając przepowiednię wskazał jakąś kobietę przechodzącą może niedaleko lub stojącą obok. Inaczej: quod gratis asseritur, gratis negatur⁵⁸⁾. Zresztą to tłumaczenie, podobnie jak poprzednie (e), nie liczy się z solennością, z jaką prorok zapowiada znak Boży. Zwykle urodzenie dziecka nie było by takim osobliwym znakiem.

g) Czy można proroctwo o *'almāh* uważać za wymysł Izajasza, głównie na podstawie Pięcioksiągu, którego dwie części: J(-ahwista) i E(-lohista) — właśnie wtedy zostały zestawione?

Izaak, Samson, Samuel rodzą się w sposób niezwykle, dzięki ingerencji Bożej, bo dotychczas matki ich były niepłodne. Podobnie jest w proroctwie Iz. 7, 14.

Biblia podkreśla tylko fakt, że wbrew ludzkiemu spodziewaniu te kobiety stały się w późnym wieku matkami. Od spóźnionego zapłodnienia jednak różni się dziewicze poczęcie całkowicie. Żydzi też nigdy w tych opowiadaniach nie dopatrywali się poczęcia dziewiczego ani nie wytworzyli tradycji, która by Izajaszowi mogła myśl o tak wielkim cudzie nasunąć.

h) Czy proroctwo o *'almāh* zostało zapożyczone z mitów wschodnich?

Modnym poprostu stał się w ostatnich dziesiątkach lat zarzut, że Kościół pierwszych wieków przejął myśl o dziewiczym poczęciu Chrystusa z mitów wschodnich⁵⁹⁾. Ale i pod adresem Izajasza wy-

⁵⁷⁾ Hölscher G., Die Propheten, Leipzig 1914, s. 230: „Aber solche Benennung mit einem symbolischen Namen hat für mein Empfinden nur bei einem einzelnen Kinde Platz, bei vielen wirkt sie grotesk“

⁵⁸⁾ Por. Duhm B., cytowany u Steinm. na s. 436: „Auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das mindestens in der Niederschrift näher hätte bezeichnet werden müssen“.

⁵⁹⁾ Gruntowną odprawę daje im m. in. Steinmann A., Die Jungfrauen-geburt u. die vergleichende Religionsgeschichte (Theologie u. Glaube 1918, 433—466), a z polskich uczonych ks. prof. Klawek A. w rozprawie: Noc Betelejemska — historia czy legenda? Pozn. — W., 1921.

suwają niektórzy (Strauss, Kittel) ten zarzut. Ponieważ mit perski o Mitrasię (zrodzonym „dziewiczo“ ze skały) oraz mit indyjski o Buddzie (który w postaci białego słonia z nieba zstąpił w łono swej matki Mai), pochodzą już z czasów po-Izajaszowych, nie można ich tedy odnosić do naszego proroka. Natomiast wysuwa się przypuszczenie, że mit grecki o Zeusie, wykarmionym przez Amalteę lub egipski o Ozyrysie lub też babiloński o Isztar (Astarte, Venus) z dzieckiem na ręku mogły stanowić dla Izajasza źródło do pomysłu o *'almāh*-mater Emmanuela.

Odpowiadając na te zarzuty wypada stwierdzić, w oparciu o rzetelne badania naukowe mitów⁶⁰⁾, że mity te nie wykazują wcale przekonania o dziewictwie matek-bogin, lecz albo (babil. i egipskie) dowodzą miłości bogów względem ludzi i łączenia się ich z ziemiankami, albo też usiłują (greckie i rzymskie) udowodnić pochodzenie wybitnych osobistości bohaterów narodowych (Perseusz, Herakles) od bogów, by dodać im blasku i znaczenia. Zawsze jednak mniej lub więcej wyraźnie występuje osoba ojca, mężczyzny lub samo semen virile (por. mit perski o Saoshyancie), co — rzecz jasna — przekreśla myśl o dziewiczym poczęciu⁶¹⁾.

Poza tym trzeba stwierdzić, że u Izajasza *'almāh* nie jest boginią, lecz człowiekiem. Jej syn Emmanuel nie narodził się jak mityczni herosowie i pół-bogowie, lecz dopiero ma się narodzić.

Zresztą prorocy Starego Test., nauczyciele narodu z woli Jahwy, wcale nie byli skłonni do przyjmowania mitologicznych oraz często zmysłowości i sensacją tchnących opowieści pogańskich.

Różne inne przypuszczenia, podobne do omówionych powyżej (a-h)⁶²⁾, stoją w jawnej sprzeczności z historycznymi i uznanymi za pewne okolicznościami, w których Izajasz ogłosił swe Proroctwo.

⁶⁰⁾ Por. np.: Cumont F., *Die Mysterien des Mithra* (niem. przekł. G. Gehricka), Leipzig 1911; Erman A., *Die ägyptische Religion*, Berlin 1909; Jastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, Giessen 1912 itp.

⁶¹⁾ Por. art. cyt. Steinmanna. — Nadto: Grützmacher, *Die Jungfraugeburt* (Bibl. Zeit. u. Streitfragen II, 5 Berlin 1906).

⁶²⁾ Do owych dowolnych przypuszczeń i wniosków racjonalistów można odnieść słusznie to, co Cumont powiedział o Plutarchu i Jamblichusie, mianowicie o ich ocenie religii egipskiej: „Die nebelhaften Ideen der orientalischen Priester erlauben jedem, in ihnen die Phantome zu erblicken, denen er nachjagt; die individuelle Phantasie hat freie Bahn, und der Dilettantismus der Gebildeten liebt es, diese geschmeidigen Lehren nach seinem Geschmack zu modeln“ (*Die orient. Relig. in röm. Heidentum*, Leipzig u. Berlin 1910, s. 105), cyt. u Steinm. na s. 446.

Konkludując stwierdzamy więc, że jedynie tłumaczenie proctwa Izajaszowego w sensie dziewiczego poczęcia Mesjasza harmonizuje z tekstem i kontekstem. Wolą Bożą było bowiem, aby dogmat wiary św. o dziewictwie Najśw. Panny w poczęciu i porodzeniu Boskiego jej Syna był przepowiedziany przez proroka.

Kraków

Ks. MICHAŁ PETER

FORMIZM A PROBLEM CHRYSOLOGICZNY

Formizm (Formgeschichte), liberalny kierunek krytyki literackiej synoptyków, który rozwinął się w Niemczech po pierwszej wojnie światowej, obrał sobie za przedmiot swych badań prehistorię ewangelii synoptycznych dla wyświecenia tajemnicy Jezusa i chrześcijaństwa. Nazwa szkoły formistycznej (Formgeschichte) ma swe uzasadnienie w tym, że poznanie najstarszych warstw ustnej tradycji chrześcijańskiej, oraz jej przekazywania osiąga się zgodnie z metodą tego kierunku przy pomocy analizy poszczególnych fragmentów ewangelii synoptycznych¹⁾.

Ponieważ wnioski szkoły formistycznej nie ograniczają się wyłącznie do dziedziny literackiej ewangelii synoptycznych, lecz również nie zgodnie z duchem chrześcijaństwa naświetlają jej treść, a zwłaszcza problem chrystologiczny, jest rzeczą odpowiednią podać krytyce rozwiązanie przez formistów problemu chrystologicznego.

¹⁾ Termin formizm na określenie Formgeschichte przyjął w wykładach apologetyki Ks. Prof. Bolesław Radomski w Lublinie. Głównymi przedstawicielami formizmu są: Albertz M., Bertram G., Bultmann R., Dibelius M., Schmidt K. L.

Bibliografię kierunku do roku 1946 podaje wyczerpująco Benoit P., w *Revue Biblique* 53/1946/481—2, oraz ks. Bogdan Jankowski w *Collectanea Theologica* 21/1949/77—80.

Z nowych publikacji z zakresu formizmu należy wymienić następujące: Albertz M., *Die Botschaft des N. T.*, Zürich 1947; Bultmann R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; Bultmann R., *Zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, art. w *Theol. Literaturzeitung*, Leipzig 1947 (271—4); Mörgenthaler, *Formgeschichte u. Gleichnisauslegung*, art. w *Münch. Theol. Zeitschrift*, 1950 (1—16); Schelkle K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.*, Ein Beitrag zur Formgeschichte u. zur Theol. des N. T. Heidelberg 1949.

Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji wyczerpującego zbadania wysuniętego zagadnienia, zamierza tylko w krótkim wykładzie dla jego zgłębienia przedstawić wprzód metodę i jej zastosowanie w problemie chrystologicznym w celu uwypuklenia naturalistycznych i apriorystycznych prób rozwiązania tajemnicy Jezusa.

Badania formizmu nawiązują do tak zwanej kwestii synoptycznej, która w zakresie badań tradycji chrześcijańskiej o Jezusie usiłuje ustalić stopień zależności literackiej pierwszych trzech ewangelii, redakcję ich tekstu jako końcowego procesu tradycji, oraz stosunek do poprzedzających je dwu źródeł, Q (Logia) i G (Ur Mc. wzgl. Mc.). Formizm zasadniczo przyjmuje hipotezę dwu źródeł²⁾, ale ponieważ jego zdaniem nie tłumaczy ona dostatecznie historii przedliterackiej genezy i procesu przekazywania poszczególnych fragmentów życia Jezusa,³⁾ jako warstwy wcześniejszej od Q i G, dlatego formizm stawia sobie za zadanie wykrycie ustnej tradycji chrześcijańskiej form jednostek literackich, poprzedzających ewangelie synoptyczne i ich źródła.

Punktem wyjścia badań formizmu są teksty ewangelii synoptycznych, będących wyrazem przejściowego stadium literacko ukształconej tradycji. Formizm wprowadza różnicę między samą treścią tradycji, mieszczącą się u synoptyków, a późniejszą redakcją ewangelii, dokonaną przez poszczególnych ich autorów. Do elementów redakcyjnych zalicza: plan organiczny, topograficzny i chronologiczny ewangelii, a uważając je tylko za subiektywny twór redaktorów, odmawia im wartości obiektywnej dla poznania życia Jezusa⁴⁾. W wyniku rozróżnienia elementów redakcyjnych od treści tradycji, formizm uzyskuje luźne fragmenty starochrześcijańskiego podania, produktu anonimowej społeczności⁵⁾. Następnie bada formę owych fragmentów w stadium poprzedzającym redakcję ewangelii, prawa przekazywania i genezę witalną (Sitz im Leben), czyli motywy i czynniki, z których pochodzą poszczególne formy.

Badania formy dokonuje przez analizę i przez porównanie poszczególnych fragmentów ewangelii synoptycznych. Analiza ta do-

²⁾ Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2 wyd., Göttingen 1931, str. 2; Dibelius M., *Jesus*, Berlin 1939, str. 16.

³⁾ Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2 wyd. Tübingen 1933, str. 8.

⁴⁾ Schmidt K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

⁵⁾ Dibelius M., *Die Formgeschichte...* str. 1 nst.

prowadza do rekonstrukcji jednostek literackich w kolejnych stadiach ich rozwoju. Porównanie jednostek literackich pozwala wyróżnić i określić grupy gatunków tematowych, czyli form literackich. Każda forma ma inny styl, który według jednego z głównych przedstawicieli kierunku, Dibeliusa, jest czymś ponadindywidualnym, socjologicznym⁶⁾. Formalne właściwości danego fragmentu decydują o jego przynależności do gatunku literackiego pojmowanego przez formistów jako twór socjologiczny.

Dibelius wymienia pięć gatunków jednostek literackich ewangelii synoptycznych: paradigmata, nowele, legendy, mity i przypowieści parenetyczne; natomiast Bultmann wyróżnia apoftegmata, słowa Jezusa, opowiadania o cudach, legendy itp. Tę odmienną klasyfikację i terminologię gatunków literackich u głównych przedstawicieli formizmu powoduje subiektywny pogląd autorów na motyw decydujący o formie. Według Dibeliusa jest nim chrześcijańskie życie np. kazanie, które ukuło formę; według Bultmanna natomiast temat i treść fragmentu, które zadecydowały o jego formie i o wejściu do tradycji.

Po dokonaniu klasyfikacji form literackich, formizm bada prawa i tendencje rozwojowe form w tradycji ustnej. Prawa te w myśl poglądów kierunku są wykrywane przez stwierdzanie podobieństw jakie zachodzą między poszczególnymi jednostkami ewangelii synoptycznych, a późniejszymi źródłami chrześcijańskimi tak apokryficznymi, jak kanonicznymi, przez stwierdzanie równoległości w rozwoju form w literaturze judaistyczno-hellenistycznej, pokrewnej swymi gatunkami literackimi synoptykom, a tradycją ludową i chrześcijańską. W konsekwencji zastosowania powyższych podobieństw i równoległości, formizm rozróżnia w tradycji chrześcijańskiej warstwę starszą i młodszą i orzeka o stopniu wierności w przekazywaniu treści poszczególnych fragmentów traktujących o Jezusie.

O ile jednak skierowanie uwagi na tradycję przedsynoptyczną i wyróżnienie w niej odrębnych form i gatunków literackich zasługuje w badaniach formizmu na uznanie, gdyż stwarza możliwości określenia atmosfery literackiej źródeł ewangelii, o tyle krytyczne zastrzeżenie budzi metodycznie błędne stosowanie analogii między tematyką ewangelii synoptycznych a tematyką elementów współczesnej im literatury judaistyczno-hellenistycznej czy ludowej. Ele-

⁶⁾ Dibelius M., *Die Formgeschichte...* str. 7.

mentów bowiem treściowych nie można interpretować formą, bo ewentualne paralele zachodzące między równoległe rozwijającymi się pod względem formy jednostkami literackimi, nie świadczą o analogii treściowej⁷⁾. Stosując to fałszywie utworzone prawo o równoległości między rozwojem formy a treści, formiści popełniają błąd metodyczny, gdyż przedstawiają przeobrażenia się tradycyjnego obrazu Jezusa wiary w mit o Jezusie. Odkryte przez siebie rzekome prawo analogii, formiści różnie pojmują i różnie stosują i dlatego co do sposobu przeobrażania bardzo się między sobą różnią⁸⁾.

Natomiast mniej różnią się między sobą w określaniu motywów genezy form i przekazywania, czyli tak zwanego „Sitz im Leben“, to jest motywów, z których pochodzą poszczególne formy, będące ich źródłem. W najogólniejszym znaczeniu, wszelkie potrzeby życia chrześcijańskiego są owym „Sitz im Leben“, szczególnie zaś wyrażają się one w potrzebach misyjnych, dydaktycznych, apologetycznych, albo też są to płynące z wiary religijne przekonania wiernych, jak np. pozbawiony podstaw historycznych a wyrosły z nastroju psychicznego gminy podczas przeżyć wielkanocnych kult Jezusa⁹⁾.

„Sitz im Leben“ ma więc według poglądów formizmu swe siedlisko w życiu gminy chrześcijańskiej, a stąd niemal wszystko, co wiemy z pierwszych trzech ewangelii o Jezusie, jest wytworem tradycji przedsynoptycznej. Jeden tylko z przedstawicieli formizmu, Albertz, umiejscawia „Sitz im Leben“ w życiu samego Jezusa, wiążąc tym samym formę z historycznymi faktami jego życia¹⁰⁾.

Motywów tradycji, decydujących o formie i jej przekazywaniu, formizm dopatruje się w treściowych elementach poszczególnych gatunków literackich ewangelii synoptycznych (Bultmann) lub w ich stronie formalnej (Dibelius).

Bultmann, zwolennik metody analitycznej, usiłuje ustalić pojedyncze fragmenty, z których, jako z części, powstała całość ewangelii. Dzięki atomizacji ewangelii, Bultmann określa pochodzenie i czas powstania różnych warstw tradycji (tradycja palestyńska i tradycja hellenistyczna) a ponadto w tradycji palestyńskiej roz-

⁷⁾ Schick E., *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940, str. 10.

⁸⁾ Schick E., dz. cyt. str. 79.

⁹⁾ Bertram G., *Neues Testament und historische Methode*, Tübingen 1928, 16.

¹⁰⁾ Albertz M., *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921, Einl. s. VI.

różnia treść pochodzącą od gminy pierwotnej, od elementów, będących tworem jej ewolucji ¹¹⁾).

Dibelius zaś stosując metodę konstrukcyjną, usiłuje odtworzyć warunki i funkcje życiowe gminy chrześcijańskiej w celu odkrycia w niej motywów, które wpłynęły na powstanie form ¹²⁾. Rezultatem badań Dibeliusa jest twierdzenie, że życie chrześcijańskie, jak kazania, nauczanie itp. wykuło formy, oraz że te same czynniki były środkiem propagującym wspomnienia uczniów o Jezusie ¹³⁾.

Po scharakteryzowaniu metody przystępujemy do przedstawienia rozwiązań problemu chrystologicznego przez wymienionych formistów. W. formizm na pierwszy plan wysuwają się i najbardziej rzucają się w oczy skrajne i sceptyczne poglądy Bultmanna, który utrzymuje, że wszystko co wiemy z ewangelii synoptycznych o Jezusie, prócz faktu jego istnienia, działalności nad morzem Genenezaret i śmierci jest przeżyciem religijnym gminy pierwotnej w związku z osobą i nauką Jezusa ¹⁴⁾. Między Jezusem a nami jest gminna społeczność chrześcijańska, interpretująca historię w świetle swoich przeżyć religijnych. Stąd dzisiaj nie możemy wiedzieć, czego nauczał Jezus i co czynił, gdyż poznać możemy tylko Chrystusa wiary, czyli kim był Chrystus dla poszczególnych pokoleń chrześcijańskich, które będąc pod silnym doznaniem wielkanocnym, że Jezus jest Mesjaszem i Zbawicielem, wyjęły Go spod kategorii historycznych i nadały jego życiu znaczenie ponadhistoryczne. Jeśli więc najstarsza warstwa tradycji chrześcijańskiej dochodząca w swych początkach aż do świadków naocznych nie zna odnośnie życia Jezusa faktów historycznych, a treścią tej tradycji są tylko refleksje teologiczne gminy, wynika stąd, że obecnie nie mamy żadnych środków poznania Jezusa historycznego, tylko Jezusa wiary. Jedynie zaś dostępne nam dzisiaj dla poznania życia Jezusa źródło chrześcijańskie, ewangelie synoptyczne, nie może odzwierciedlić Jego historycznego życia, ponieważ historią się nie zajmowało ¹⁵⁾; daje natomiast wgląd w zakres wiary i w jej ewolucję w gminach palestyńsko-hellenistycznych, przeobrażających Jezusa wiary w mit o Jezusie.

¹¹⁾ Bultmann R., dz. cyt. str. 393 nst.

¹²⁾ Dibelius M., *Die Formgeschichte...* str. 9.

¹³⁾ Dibelius M., *Tamże*, str. 12—13.

¹⁴⁾ Bultmann R., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 2 wyd. Giessen 1930, str. 33 nst. Por. Fascher E., *Die formgeschichtliche Methode*, Giessen 1924, str. 144.

¹⁵⁾ Bultmann R., *Jesus*, Berlin 1936, str. 12.

Z mitu o Jezusie wyrosła religia chrześcijańska. A dały jej początek wielkanocne przeżycia uczniów Jezusa, wyznawców późno-judaistycznej religii. Później idee starotestamentalne zasilły nową religię; a znów rozwój i typową postać zawdzięcza ona duchowym siłom pogańskiego hellenizmu, posiadającego naleciałości orientalne¹⁶⁾. Historyczny Jezus ze swoją nauką mieści się jeszcze w ramach judaizmu, chrześcijaństwo zaś jest już tworem późniejszym od Niego niezależnym¹⁷⁾.

Drugi wybitny przedstawiciel formizmu, wyżej wspomniany, Dibelius, nie podziela skrajnie sceptycznego stanowiska Bultmanna. Twierdzi on, że kwestia historyczności nauki i działalności Jezusa nie da się rozwiązać na płaszczyźnie krytyczno-literackiego badania form gatunków literackich ewangelii synoptycznych. Formizm może jedynie wykazać ewolucję zniekształcania faktu historycznego, dokonywującą się w chwili nadawania temu faktowi formy¹⁸⁾. Nie znaczy to, by Dibelius przyjmował prawdę historyczną, zawartą w poszczególnych fragmentach synoptycznych. Uznaje on jednak pogląd, że tradycja chrześcijańska, od historycznej osoby Jezusa, poprzez wiarę spowodowaną przeżyciami wielkanocnymi i kult Chrystusa „przeszła w mit, gnozę i kościół“¹⁹⁾, ale przynajmniej w paradygmatach (luźne opowiadania, jakimi posługiwano się w kazaniach, w których Chrystus występuje jako nauczyciel), dopuszcza istnienie pewnych szczegółów o wartości relatywnie historycznej. A wartość ich jest relatywnie historyczna dzięki temu, że mogły być kontrolowane przez świadków naocznych życia Jezusa²⁰⁾. Dzisiaj jednakowoż odkrycie autentycznych słów i czynów Jezusa jest nam „ledwo dostępne“²¹⁾. Naruszanie prawdy historycznej odnośnie osoby Jezusa

¹⁶⁾ Bultmann R., *Das Urchristentum...* str. 7: *Der Ursprung des Urchristentums als eines historischen Phänomens liegt im Schosse der spätjüdischen Religion... Das Urchristentum ist jedoch ein komplexes Phänomen. Sein Wachstum und seine Gestalt sind alsbald befruchtet und bestimmt worden durch die geistigen Kräfte des heidnischen Hellenismus... aber auch durch das Einströmen vorderorientalischer Religionen bewegt und bereichert wurde.* — Por. też str. 78.

¹⁷⁾ Bultmann R., *Das Urchristentum...* str. 78: *In den Rahmen der jüdischen Religion gehört auch die Verkündigung Jesu. Jesus war kein Christ, sondern ein Jude...*

¹⁸⁾ Dibelius M., *Die Formgeschichte...* str. 211.

¹⁹⁾ Dibelius M., *Tamże*, str. 287—8.

²⁰⁾ Dibelius M., *Tamże*, str. 59; *Jesus*, str. 27.

²¹⁾ Dibelius M., *Jesus*, str. 73.

dokonano w chwili przekładania opowiadań o Jezusie z języka aramejskiego na język grecki i w momencie powstawania nowych form dla tych opowiadań. Wtedy interpolowano tylko obce idee, zaś zmian zasadniczych i istotnych dokonała później gmina chrześcijańska w związku z wywyższeniem Jezusa do godności Boga ²²). Stąd cuda Jezusa, Jego nauka, i Kościół, są wytworem gminy chrześcijańskiej, w której wybitną i twórczą rolę odegrał Paweł. Sam Jezus był przekonany o bliskim końcu świata, dlatego działalność Jego ograniczała się jedynie do wzbudzenia dyspozycji potrzebnych na przyście Boga, i z tego powodu Jezus nie stworzył żadnej nauki, nie dał żadnych przykazań, nie ustalił praw modlitwy ²³).

Wprawdzie Dibelius nie oddziela nauki i czynów Jezusa od Jego osoby, ²⁴) jak czyni to Bultmann, przyjmuje nawet pewne wypowiedzi i czyny za autentyczne, w rzeczywistości jednak działalność Jezusa i obiektywną treść Jego nauki uznaje za historyczne, ale w bardzo szczupłym zakresie.

Po przedstawieniu doktryny głównych przedstawicieli formizmu odnośnie problemu chrystologicznego, przechodzimy z kolei do jej oceny. Wiele dotąd na ten temat pisano ²⁵). Poddano ostrzu krytyki metodę kierunku. Zarzucano jej przede wszystkim bazowanie na niedowiedzionych tezach (np. teoria kazań Dibeliusa), subiektywizm autorów, przejawiający się w różnicy pojmowania „Sitz im Leben“ dla poszczególnych form, czy praw rozwoju, gdy tymczasem zdaniem krytyków formizmu życie gminy chrześcijańskiej może dać najogólniejszą wskazówkę, informującą o motywach genezy formy i tendencji rozwojowej tejże formy ²⁶). Krytykowano także przecenianie roli motywów, kształtujących formy, pełniących równocześnie funkcję faktorów zmieniających treść; krytykowano uzależnianie stwierdzenia autentyczności historycznych relacji od literackich badań formy. Zwrócono wreszcie uwagę, że u podstaw metody kierunku są presupozycje filozoficzne, decydujące z góry o agnoscytycznych i naturalistycznych osiągnięciach formizmu odnośnie problemu chrystologicznego ²⁷).

²²) Dibelius M., *Jesus*, str. 19,21.

²³) Dibelius M., *Geschichtliche u. übergeschichtliche Rel. im Christentum*, str. 32 nst., 73 nst.; *Jesus*, str. 77 nst., 86 nst.

²⁴) Dibelius M., *Jesus*, str. 75.

²⁵) Zob. Schick E., dz. cyt. 251 nst.

²⁶) Koehler L., *Das formgeschichtliche Problem des N. T.*, Tübingen 1927,34.

²⁷) Por. Fascher, dz. cyt. str. 130,233; Köhler, dz. cyt. str. 41; Schick, dz.

Na ten głos ostatniej krytyki chcemy obecnie zwrócić uwagę i wykazać, że u podstaw problemu chrystologicznego w ujęciu szkoły formistycznej są założenia filozoficzne, podważające autentyczność literacką i historyczną synoptyków, traktujących o Jezusie.

Według poglądów omawianej szkoły ewangelie synoptyczne stworzyła gmina chrześcijańska, ewangelisci to tylko redaktorowie. Chrześcijanie spodziewając się bliskiego końca świata nie mieli zamiaru pisać biografii Jezusa. Ewangelie zawierają tylko refleksje teologiczne ówczesnej gminy chrześcijańskiej, interpretujące niektóre fakty z życia Jezusa. Tylko dlatego niektóre, gdyż większość zdarzeń z życia Jezusa nie zachowała się w tradycji chrześcijańskiej²⁸⁾. To natomiast co dzisiaj wiemy o Chrystusie, jest wytworem starochrześcijańskiej gminy. Pomijam niekrytyczne założenia metody formistycznej odnośnie koncepcji eschatologicznych pierwszych chrześcijan, bo na ten temat już pisano²⁹⁾, pomijam także sprzeczne z prawami psychologicznymi i moralnymi założenie zaginięcia w tradycji ustnej szczegółów historycznych a zachowanie się tylko religijno-moralnych fragmentów³⁰⁾, chcę bowiem zająć się tylko źródłem poglądu formizmu na powstanie ewangelii.

Tak jak każde dzieło literackie, tak i ewangelie są tworem społeczności — oto pogląd ogólnie przyjęty z kierunku socjologicznego, pogląd usuwający człowieka z literacko historycznej pozycji na rzecz anonimowej społeczności. Protoplastą tego kierunku jest Herder, z tym jednak zastrzeżeniem, że uznawał on apostołów jako tradentów, formizm natomiast całkowicie eliminuje autorytet apostołowski w dziele tworzenia tradycji³¹⁾.

Genezę ewangelii tłumaczą nie ewangelie, ale czynniki poza nimi będące³²⁾. Są nimi prawa determinujące powstanie każdego dzieła

cyt. 252 nst., oraz Benoit: *Réflexion sur la „Formgeschichtliche Methode“* str. 507 w *Revue Biblique* 1946 r. Przed wysuniętymi zarzutami przez wymienionych autorów broni formizm Grobel K. *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Göttingen 1937.

²⁸⁾ Zob. Schmidt K. L., dz. cyt.

²⁹⁾ Por. Schmaus M., *Das Eschatologische im Christentum*. art. „Aus der Theol. der Zeit“, Regensburg 1948, str. 56—84.

³⁰⁾ Ks. Prof. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, I, Warszawa 1937, str. 34—5.

³¹⁾ Herder J. G., *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien*, 1796, str. 388.

³²⁾ Schultz F., *Die Entwicklung der Literaturwissenschaft, Philosophie der Literaturwissenschaft*, 1930, str. 9—10.

literackiego, a także i ewangelii, jakkolwiek one należą do literatury ludowej (Kleinliteratur) a nie światowej (Weltlit.). Ponieważ ewangelie są ogniwem w procesie rozwojowym rzeczywistości literackiej, dlatego formizm odszukuje najpierw wzory form literackich we współczesnej im literaturze, w celu uchwycenia związku genetycznego i ustalenia podobieństw tak formalnych jak i treściowych elementów w zestawionych ze sobą utworach. Ale stwierdzenie podobieństw i ustalenie między nimi genetycznych uzależnień czy wpływów, okazało się subiektywnym i dowolnym osiągnięciem badacza. Dokładne bowiem określenie genezy i wpływów literatury odległej od nas o prawie 2000 lat wymyka się spod badań człowieka dzisiejszego a wysunięcie jednej przyczyny, gdzie istnieć mogło kilka, zmienić może obraz rzeczy, tym bardziej że przedmiotem badania jest rzeczywistość religijna o skomplikowanej strukturze.

Można natomiast przyjąć tezę formizmu, że ewangelie synoptyczne nie są tworem czysto indywidualnym ewangelistów, lecz refleksem ustnej tradycji chrześcijańskiej³³). Ale teza ta nie może wykluczyć osobistej pracy ewangelistów jako autorów, a nie tylko redaktorów ewangelii. Studium każdej ewangelii synoptycznej wykazuje jednolitość języka, stylu, oryginalny plan, dzięki czemu ewangelici są prawdziwymi twórcami swoich ewangelii. Niewątpliwie w celu przekazania pokoleniom chrześcijańskim wiadomości o Jezusie, ewangelici przyjęli formy ze znanej współczesnym literatury świeckiej czy religijnej, ale w formach tych, z uwagi na świadków naocznych życia Jezusa, zawarli wiernie prawdę historyczną. Stąd teza formizmu o twórczej funkcji gminy chrześcijańskiej w dziele tworzenia tradycji jest przeceniona, sprzeciwia się historii³⁴) i nowoczesnym badaniom nad powstaniem utworów literackich³⁵). Ludowa forma poszczególnych fragmentów materiału synoptycznego nie dowodzi anonimowego ich pochodzenia, dowodzi natomiast, że twórcy ich pochodzili z ludu. Innych wniosków z badań formy odnośnie autentyczności literackiej synoptyków wyciągnąć nie można³⁶).

³³) Florit E., *Il metodo delle „Storia delle forme“ e sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935, str. 42.

³⁴) Schick E., dz. cyt. str. 181.

³⁵) Kwiatkowski W., dz. cyt. str. 35—6; por. Stefania Skwarczyńska, *Systematyka głównych kierunków w badaniach literackich*, t. I, Łódź 1948.

³⁶) Schick E., dz. cyt. 266.

Podobnie nie da się ustalić dokładnie linii między starszą i młodszą warstwą tradycji starochrześcijańskiej, jako różnych warstw tradycji, według analogii z geologią. Geolog ma do czynienia z tworem natury. Analityk* musi traktować ewangelię jako dzieło sztuki. Dzieło to nie jest złożone w tym sensie, jakoby połączono w nim samodzielne fragmenty w stanie niewiele zmienionym na kształt mozaiki czy kamieni w budynku. Wyodrębnienie tradycji palestyńskiej i hellenistycznej na podstawie analizy źródeł oraz wyróżnienie jeszcze w poszczególnej warstwie tradycji jednostek jako atomów literackich, w myśl przyrodniczych założeń pozytywizmu, prowadzi do zniekształcenia źródeł i opartego na nich życia i osoby Jezusa. Tymczasem prace Diltheya i Rickerta są bodaj pierwsze, które zwróciły uwagę na konieczność stosowania syntezy w badaniach dzieła literackiego jako tworu humanistycznego oraz na wyeliminowanie w nim dla braku podstaw krytycznych metod przyrodniczych. Można stosować w badaniach literackich analizę, ale zawsze w połączeniu z całością utworu, bo inaczej zabija się jego dynamikę, życie, uniemożliwia poznanie jego prawdy i piękna³⁷⁾.

Wprowadzenie natomiast w koncepcję ewangelii dualizmu treści i formy, przyjęte przez formizm z kierunku filologicznego, ustala między treścią a formą sztywną granicę, rozbija jedność i stanowi doskonałą odskocznicę dla wprowadzenia filozoficznych poglądów na historyczność relacji tradycji chrześcijańskiej o Jezusie.

Przedstawiciele formizmu są bowiem wiernymi spadkobiercami filozofii Hegla, która głosiła, że jedyną rzeczywistością jest idea. Ona jest jednością i ciągłością, ona utożsamia się z bytem, z jej ewolucji powstaje wszelka rzeczywistość konkretna a także historyczna. Dzieje nie są mozaiką przypadkowych wydarzeń, lecz jednolitym i koniecznym rozwojem idei³⁸⁾. Tezę Hegla rozwinął i zastosował do ewangelii Dawid Fr. Strauss, dzięki czemu doszedł do wniosku, że przedmiotem historii jest ewolucja idei a nie dzieje osób. Wobec tego jego zdaniem ewangelie przedstawiają dzieje idei religijnej. Idea zaś jest prawdziwa, chociażby nigdy nie miała historycznego bytu³⁹⁾. Naturalną konsekwencją takiej konstrukcji jest przyjęcie w ewangelii mitu o Jezusie. Mit Jezusa, to jakby objawienie się Boga

³⁷⁾ Czerny Z., Stan badań literackich we Francji po wojnie. Księga referatów. str. 477—9.

³⁸⁾ Tatarkiewicz W., Historia filozofii, t. II, wyd. 2., Kraków 1949, 296 nst.

³⁹⁾ Fascher E., dz. cyt. str. 223.

w sensie typicznym, unaocznione w kulcie albo w kazaniu. Idea nieosobowa (immanentna) wyrażająca się w ewolucji ludzkości zastępuje Boga osobowego i transcendentnego ⁴⁰⁾.

Nie trudno dostrzec w tym rozumowaniu wybiegu naturalizmu, który dąży do uniezależnienia chrześcijaństwa od faktów transcendentnych, osoby zaś Jezusa od historycznych dokumentów. Geneza tego zjawiska da się wytłumaczyć przecenieniem metody empirycznej we wszelkich badaniach naukowych. Przyjęto zasadę z filozofii Kanta, że tylko rzeczy widzialne mogą być poznane ⁴¹⁾, oraz tezę pozytywizmu, że zjawiska historyczne wywołują przyczyny zeterminowane, działające według stałych, niezmiennych praw ⁴²⁾. Historia w takim ujęciu przeciwstawia się ostro zakotwiczeniu zasady faktów historycznych tak w wolnej woli człowieka jak i w sferze pozanaturalnej.

Nie więc dziwnego, że przedstawiciele formizmu bazując na takich założeniach teoretyczno-filozoficznych konstruują różne argumenty w celu wykazania słuszności swoich koncepcji. Argumenty te można ująć w zdaniu: ponieważ pierwiastek nadprzyrodzony jest niepoznawalny, a więc nie istnieje, dlatego relacje synoptyków o nadprzyrodzonym charakterze życia Jezusa, jako pozbawione podstawy krytyczno-historycznej, są dogmatycznym refleksem gminy chrześcijańskiej.

Powyższe poglądy najwyraźniej występują w pracach Bultmanna i Bertrama. Pierwszy w miejsce obiektywnej historii proponuje w myśl filozofii egzystencjalizmu dialog z historią ⁴³⁾. Zadanie historyka polega na przedstawieniu aktualnej egzystencji człowieka, przy pomocy analizy zjawisk przeszłych, czyli na ożywieniu przeszłości, w celu uświadomienia człowiekowi, że w historii zawsze idzie o jego sprawy. Prawdziwość chrześcijaństwa zależy tylko od osobistych zapatrywań a nie od danych obiektywnych ⁴⁴⁾.

⁴⁰⁾ Benoit P., art. cyt. str. 507.

⁴¹⁾ Kant E., *Kritik der reinen Vernunft*, Suppl. III § 23, str. 670. 681, wyd. Kehrbacha.

⁴²⁾ Bourdeau L., *Historia i historycy. Studium historyczne o historii uważanej jako umiejętność pozytywna*, 1891, str. 25.

⁴³⁾ Bultmann R., *Jesus*, str. 8.

⁴⁴⁾ Bultmann R., *Das Urchristentum...* str. 8: Die Behauptung der Wahrheit des Christentums ist, wie die irgend einer Religion oder Weltanschauung, immer Sache persönlicher Entscheidung.

Jeżeli pojęcie przeszłości osiąga się przez zrozumienie samego siebie ⁴⁵⁾, staje się rzeczą jasną, dlaczego do badań Bultmanna przeniknęły pewne właściwości subiektywne wyrażające się w jego dążeniu do wyeliminowania historii a zastąpienia jej dowolnym wykładem, tłumaczącym egzystencję ludzką. Także jasnym się staje, dlaczego do jego badań przedostała się tendencja agnoscycytna, usuwająca z życia Jezusa to wszystko, co może stanowić tylko przedmiot powątpiewania.

Agnoscycytno-egzestencjalnej koncepcji historii Jezusa przeciwstawia Bertram ujęcie ahistoryczne. Zgadza się z Bultmannem, że obrazu Jezusa nie da się odtworzyć, ale nie dlatego, że obraz Jezusa przekazany przez ewangelistów jest niehistoryczny, lecz ahistoryczny czyli niedostępny współczesnym badaniom historycznym ⁴⁶⁾. Próba złagodzenia skrajnie sceptycznego stanowiska Bultmanna w związku z historią Jezusa podjęta przez Bertrama kwestii nie rozwiązuje; jest ucieczką do irracjonalizmu, tłumaczącego jedną niewiadomą innymi niewiadomymi, oraz jaskrawym symptomem kryzysu teologii protestanckiej bazującej na apriorystycznych teoriach filozofii historii.

Tymczasem w badaniach historycznych nie wolno kierować się założeniami teoretyczno-filozoficznymi. Do zadań historyka należy tylko wykrycie wiarygodnych faktów, które chociażby nawet nie miały paraleli w doświadczeniu historycznym, możliwości ich zaistnienia historyk kwestionować nie może; ponieważ to przekracza jego zadanie, zwłaszcza że granice poznania historycznego, nie są granicami poznania rzeczywistości ⁴⁸⁾. Tylko w okresie pozytywizmu wierzone w możliwość całkowitego zracjonalizowania wyjaśnienia faktu przyczynami zdeterminowanymi. Dziś natomiast, jak poucza prof. Handelsmann, należy sobie zdać jasno sprawę, że przy tłumaczeniu zjawisk musimy dopuścić istnienie większej ilości „cudów“, które nie dadzą się wytłumaczyć tylko rozumowo ⁴⁹⁾. Filozoficzne zaś kryterium, że wszystko co jest niezgodne z rozumem, nie istnieje.

⁴⁵⁾ Bultmann R., *Jesus*, str. 7.

⁴⁶⁾ Bertram G., dz. cyt. str. 41

⁴⁷⁾ Schick E., dz. cyt. str. 97.

⁴⁸⁾ Kwiatkowski W., dz. cyt. str. 25.

⁴⁹⁾ Handelsmann M. *Historyka. zasady metodologii i teorii poznania historycznego*, wyd. 2, Warszawa 1928, str. 263.

ocenić trzeba jako niekrytyczne, ponieważ nie zawsze to, co jest zgodne z rozumem, jest historyczne⁵⁰⁾.

Obce prawdzie historycznej i prawom psychologiczno-moralnym jest twierdzenie formizmu, że ubóstwienie Jezusa nie sięga wydarzeń historycznych, lecz jest tylko refleksem teologicznym pierwotnego chrześcijaństwa. Byłoby zagadką nie do rozwiązania, w jaki sposób mogła powstać wiara w Jezusa, jeśli apostołowie i pierwsi chrześcijanie nic nadzwyczajnego w Nim nie spostrzegli. Samorzutne ubóstwienie człowieka jest nie do przyjęcia w gminie mono-teistyczno-judaistycznej, tym bardziej, że gminy helleńskie w początkach nie odgrywały w chrześcijaństwie prawie żadnej roli. Nadto przeciwko przeprowadzeniu tak zasadniczych zmian w tradycji przemawia zbyt krótki czas, dzielący tradycję od powstania synoptyków. Przy tym pamiętać trzeba, że wiara wiernych uzależniona była tylko od nauki głoszonej im przez apostołów. Wynika to z nakazu misyjnego Chrystusa (Mt. 28, 19 nst.), który chociażby nawet nie był historyczny, jak twierdzą formiści⁵¹⁾, dowodzi jednak przekonania gminy pierwotnej o nadrzędności autorytetu apostoelskiego w rzeczach wiary. Wreszcie nie można pominąć roli świadków nacownych, jako czynnika kontrolującego wiadomości biograficzne o Jezusie. Tradenci mają na uwadze nietylko czynniki literackie, które kształtują formę, ale przede wszystkim prawdę historyczną. Z połowy II wieku znamy oświadczenie Papiasza, biskupa Hierapolis (Eus., H. E. 3, 39) o darzeniu większym zaufaniem źródeł chrystologicznych ustnych aniżeli pisemnych i relację Quadratusa (tamże 4, 3) w Apologii, którą wręczył Hadrianowi (117-138), że za jego czasów żyły jeszcze osoby wskrzeszone przez Jezusa⁵²⁾.

Skoro więc tradycja chrześcijańska kształtowała się w takich okolicznościach, nie mogła zmienić prawdy historycznej o Jezusie i wyidealizować Jezusa historii jako Jezusa wiary. Nie wiara wymyśliła historię, lecz historia dała podłoże wierze w Jezusa, obiecanego Mesjasza i Zbawiciela.

Wrocław

Ks. EUGENIUSZ TOMASZEWSKI

⁵⁰⁾ Kwiatkowski W., dz. cyt. str. 32.

⁵¹⁾ Dibelius M., Die Formgeschichte... str. 285

⁵²⁾ Zob. Hoffmann Jean G. H., Les Vies de Jésus et le Jésus d'histoire, Paris 1947, str. 202.

OSTATNIA WIECZERZA W ŚWIETLE OSTATNICH DYSKUSJI ¹⁾

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

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

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

1. Charakter Ostatniej Wieczerzy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁾ J. Jeremias, o. c. we wstępie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Tekst Ostatniej Wieczerzy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Dlaczego czwarty Ewangelista milczy na temat słów ustanowienia?

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

b) Łuk. 22, 19b-20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁾ Por. Jeremias, o. c. str. 71.

¹⁵⁾ Evangile selon S. Luc.

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

c) Słowa ustanowienia:

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

3. Znaczenie słów ustanowienia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nysa

Ks. JAN DROZD S. D. S.

HEBRAJSKA ETYMOLOGIA SŁOWA „MISSA“

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

La'amôd 'al qorbân missâh bejôm adônênô.

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

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

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

słowa „Missa“, jako rzecz zupełnie naturalną, przyjmuje np. G. Ellard, S. J. i Jungmann S. J.²⁾

Z różnych sposobów tłumaczenia pochodzenia słowa „Missa“, jako poważne i godne dyskusji mogą wchodzić w rachubę jedynie dwie etymologie, a mianowicie: powyższa łacińska, wywodząca słowo to od łacińskiego czasownika „mittere“, i druga, hebrajska, wywodząca słowo „Missa“ od hebrajskiego rzeczownika „missâh“. Nad pierwszą nie zatrzymujemy się już dłużej. Jest bowiem w sobie prosta i jasna, oraz ogólnie znana. Natomiast szczegółowo omówimy drugą, hebrajską etymologię. Jeden z dawniejszych już autorów katolickich, William E. Addis, wyraża się o tej hebrajskiej etymologii bardzo ujemnie. Zbijając tę etymologię, mówi on: Wstyd nam, że się tak długo zatrzymujemy nad tego rodzaju kwestią; lecz, niestety, rodzaj ludzi przyjmujących tego rodzaju teorię jeszcze nie wyginął³⁾. Czy ten wstyd i skarga są uzasadnione, o tym się przekonamy. Adrian Fortescue, w tomie IX amerykańskiej encyklopedii katolickiej, nazywa etymologię hebrajską słowa „Missa“ urojeniem (a fanciful explanation).

Przystępujemy więc do rzeczy.

Dr Drach twierdzi we wspomnianym katechizmie z całą stanowczością, że słowo łacińskie „Missa“, jako termin liturgiczny łaciński oznaczający Mszę św., nie jest pochodzenia łacińskiego, lecz hebrajskiego. Pochodzi ono od hebrajskiego wyrazu *missah*, który zachodzi tylko jeden jedyny raz w całym Piśmie św., a mianowicie w Deut. 16,10, gdzie oznacza bezkrwawą ofiarę, jaką mieli Izraelici składać Bogu w święto Tygodni, czyli w dzień Zielonych Świątek. Argumentacja, jaką Dr Drach przeprowadza, jest bardzo krótka i zwięzła. Odrzuca on interpretację łacińską słowa „Missa“ głównie dla trzech przyczyn. Najpierw słowo „Missa“ wzięte w swym znaczeniu łacińskim nie wyraża w żaden sposób samej istoty Mszy św., którą powinno wyrażać, tak jak to czynią określenia na Mszę św. w innych liturgiach. Następnie, liturgia grecka nie nazywa Mszy św. terminem odpowiadającym treścią łacińskiemu słowu „missa“ („dimissio“). Jakkolwiek w liturgii greckiej istnieje formuła odpowiadająca formule łacińskiej „Ite, missa est“, a mianowicie: *apolytis*

²⁾ Christian Life and Worship, Milwaukee 1945, p. 153 ss.; Missarum solemnia I (Wien 1949) p. 225 ss.

³⁾ William E. Addis — Thomas Arnold, A Catholic Dictionary, London: 1893.

estin, to jednak nie przyszło nigdy Grekom do głowy, żeby Mszę św. nazywać wyrazem *apolyxis* albo *aphesis*. A wreszcie, formuła „*Ite, missa est*“ jest tak mało istotną częścią liturgii Mszy św., że często jest ona opuszczona, a pewne obrządki w ogóle jej nie posiadają. Zresztą interpretacja łacińska słowa „*Missa*“ nastęrcza niejedną trudność. Mówi Dr Drach, że bardzo wielu uczonych sądzi, iż słowo łacińskie „*Missa*“ nie jest niczym innym, jak tylko prostą reprodukcją hebrajskiego rzeczownika *missâh*. Przytacza on także nazwiska kilku autorów przyjmujących etymologię hebrajską, a mianowicie Générard'a, papieża Benedykta XIV, Reuchlin'a, Baroniusza, Pontas'a i Grimaud'a⁴⁾.

Dokładne studium hebrajskiej etymologii słowa liturgicznego „*Missa*“ zajęło by dużo czasu. Ponieważ jednak kwestia ta jest bardzo interesująca, warto posłuchać przynajmniej kilku autorów, broniących tej etymologii, i rozważyć ich racje i argumenty.

1. Autorzy, broniący etymologii hebrajskiej słowa „*Missa*“

Zacznijmy od kard. Baroniusza. Kard. Baronius referuje tradycję, według której słowo łacińskie „*Missa*“ pochodzi od hebrajskiego *missâh*, w pierwszym tomie swoich Roczników (*Annales ecclesiastici*). Przytaczam jego słowa w brzmieniu łacińskim. Otóż pisze on: „*Neque tamen praetermittendum, quod dum multa sint huius sacrificii nomina, illud est antiquissimum et apud Latinos usitatus et frequentius: Missa; quod quidem (sicut et Christiana fides profitetur) ex Hebraica vel Chaldaica nomenclatura acceptum esse videtur. Quod enim in nostra Vulgata legitur: Spontanea oblatio, Hebraicum et Chaldaicum dicitur: Missah, quam offerebant Domino in gratiarum actionem de fructibus terrae, qua et vescebantur in templo cum recordatione praeteritae servitutis et ab eadem liberationis. Quae quidem omnia cum optime conveniant praedicto a Christo instituto sacrificio, eo potius maiores nostri usi sunt nomine cuiuspiam alterius sacrificii: nam et ea potissimum ratione ab illis id factum esse videtur, quod spontanea revelatur prima illa sui ipsius a Domino nostro Iesu Christo facta oblatio... Iam quidem creditur eiusmodi nomen ab ipsis Apostolis Petro et Paulo, ex Hebraicis fontibus, traditum esse Romanis, quod et Iacobus, Hierosolymorum Episcopus, idemque Apostolus et frater Do-*

⁴⁾ Le pieux hébraisant, str. 38—39.

mini tradidit suis, nam eadem usus est voce in sua, quam posteris reliquit Missa, de cuius certa fide ac veritate suo loco pluribus agemus“⁵⁾).

A zatem według tradycji przytoczonej przez ks. Kard. Boroniusza, słowo łacińskie „Missa“ pochodzi od hebrajskiego *missûh* (Deut. 16,10), którym to terminem posługiwali się apostołowie a który apostołowie św. Piotr i św. Paweł przekazali Kościołowi łacińskiemu, zaś św. Jakub, apostoł i pierwszy biskup jerozolimski, swoim wiernym.

Przystępujemy do ks. arcybiskupa G. Générard'a, sławnego hebraisty i tłumacza pism rabinistycznych. Chyba nikt nie broni hebrajskiej interpretacji słowa „Missa“ z taką stanowczością, jak on w swoim traktacie o liturgii Mszy św. apostołowskiej, napisanym w r. 1592⁶⁾. Cały rozdział VII swego traktatu poświęca on interpretacji słowa „Missa“. Zatrzymamy się nad tym autorem nieco dłużej. Jego bowiem dane i uwagi, jakie przytacza, są bardzo cenne i nie spotykamy ich gdzieindziej.

Ks. arcyb. Générard odrzuca na wstępie łacińską interpretację słowa „Missa“. Stwierdza, że imiona i nazwy nadaje się przedmiotom na podstawie natury rzeczy określonej, na podstawie cechy charakterystycznej albo głównej czynności osoby i rzeczy, a wreszcie na podstawie części, wzgl. części wybitniejszej (w terminach łacińskich: *ex natura rei*, *ex propria rei nota*, *ex parte praestantiore*). Tymczasem w interpretacji łacińskiej Msza św. nazwana jest na podstawie części, a raczej części zupełnie drobnej i drugorzędnej: *a minima parte*, *vel potius particula*, *vel accidente*. Chcieć w ten sposób określać i nazywać misterium tak wielkie i święte, jakim jest Msza św., znaczyłoby to samo, co chcieć nazywać człowieka „palcem“ lub „paznokciem“, na tej tylko podstawie, że człowiek posiada palec i paznokieć. Albo też, żeby więcej zbliżyć się do rzeczy: znaczyło by to, to samo, co chcieć nazywać misterium lub obrzęd ofiarny pogański wyrazem *Illicet*, ponieważ nabożeństwa pogańskie tym właśnie słowem się kończyły, i na słowo to uczestnicy rozchodzili się do swoich domów. Takie tłumaczenie słowa „Missa“ jest niedorzecznością (*une absurdité*).

⁵⁾ Card. Caesar Baronius, *Annales ecclesiastici*, Romae, 1593, t. I, pp. 158—159.

⁶⁾ Gilbert Générard, *Archevesque d'Aix. Traicté de la liturgie ou Sainte Messe, selon l'usage et forme des Apostres, et de leur disciple Saint Denys, Apostre des François*. Dernière édition Paris, 1602.

Słowo więc „Missa“ nie znaczy ani „odprawa“ i „pożegnanie“, ani też „posyłanie“ (tzn. wznoszenie i posyłanie modłów do Boga, jak tłumaczy św. Tomasz, Summa Theologica III, qu. 83, art. 4, ad 9), lecz „ofiara wybitna i szczególna“. Jeżeli słowo „Missa“ określa Misterium albo akcję mistyczną (tzn. Mszę św.), to wtedy nie może oznaczać „odprawy“ i „pożegnania“. I wtedy słowo to nie jest pochodzenia łacińskiego ani greckiego, lecz hebrajskiego, wzięte z Deuteronomium, a wprowadzone do liturgii przez apostołów.

Rzeczą znamioną, mówi ks. arcyb. Générard, jest to, że w innych liturgiach nazwa na Ofiarę Nowego Zakonu zawiera w sobie pojęcie ofiary. Dlaczego zatem w liturgii łacińskiej słowo „Missa“ ma posiadać to niedorzeczne znaczenie, jakie mu przypisują zwolennicy interpretacji łacińskiej, a mianowicie: „zwolnienie“, „odprawa“, „pożegnanie“? Dlatego jest to rzeczą nierozumną nadawać słowu „Missa“ znaczenie „pożegnania“, „zwolnienia“, albo „odprawy“, dla tej błahej racji, że pozwalano, wzgl. kazano uczestnikom rozejść się do domów, gdy święta Ofiara została ukończona. Pożegnanie bowiem na końcu Mszy św. jest najmniejszą i najmniej znaczącą częścią całości liturgicznej. A prócz tego takie określenie nie jest tylko zimne i bez treści, lecz także nie jest zdolne wyrażać jakąś tajemnicę i misterium.

Dalej mówi ks. Générard, że w pierwotnym Kościele święte misteria były wykonywane w języku hebrajskim, lecz za czasów cesarza Hadriana zaczęto je wykonywać w języku greckim w Kościele wschodnim. Cytuje przy tym słowa Duranda: „In primitiva Ecclesia mysteria Hebraice celebrabantur, sed tempore Hadriani imperatoris Graece coepere in Ecclesia Orientali“ 7).

Według ks. Générarda słowo hebrajskie *missâh* w Piśmie św. oznacza właściwie „ofiara wystarczająca“ (oblation suffisante) (str. 34 v.). Pierwotnym terminem na Ofiarę Nowego Zakonu, mówi ks. arcybiskup, było słowo „Missa“, ponieważ jest ono pochodzenia hebrajskiego i syryjskiego, i ponieważ wśród Żydów i Syryjczyków zaczął się formować pierwotny Kościół. Dzięki zaś szczególnej Opatrzności Boskiej określenie to zachowało się właśnie w Kościele łacińskim, ażeby tam, gdzie znajduje się stolica św. Piotra, księcia

7) Guilielmus Durandus, episcopus Mendensis, Rationale divinorum officiorum, Moguntiae, 1559, lib. IV, c. 1.

apostołów, było ono znakiem i dowodem prawdziwego Kościoła apostołskiego.

Autor zwraca następnie uwagę na to, że w Deut. 16,10 bezkrwawa ofiara zielonościwkowa nazwana jest *missath nedhâbhâh* oblatio spontanea, w Lev. 23,16 zaś ta sama ofiara ma przydomek *minchâh chadhâschâh* oblatio nova. I twierdzi, że słusznie ta ofiara zielonościwkowa nazywa się w Lev. 23,16 „ofiara nową“. Ta nazwa przysługuje jej z dwóch względów, a mianowicie: najpierw ze względu na literę (tzn. ze względu na sens słowa), ponieważ ofiara ta rzeczywiście była nowa, pochodząc z świeżego zbioru pszenicy, a po drugie ze względu na sens mistyczny, ponieważ ofiara ta była figurą nowej bezkrwawej Ofiary Nowego Zakonu, która również miała pochodzić z świeżej i czystej mąki pszenicznej i miała być złożoną Bogu w dzień Zielonych Świątek, w dzień Zesłania Ducha Św. (str. 29 v.).

Jak zatem ofiara zielonościwkowa starotestamentowa miała być każdego roku ofiarą nową, podobnie miała być ofiarą nową ofiara bezkrwawa Nowego Zakonu, której tamta była typem czyli przedobrażeniem. Bezkrwawa ofiara Nowego Zakonu miała być rzeczywiście ofiarą nową, i to przede wszystkim ze względu na nowe i niezwykle właściwości, jakie miały ją cechować. Rabini, mówi ks. arcyb. Générard, nie są zdolni dokładnie powiedzieć, jakie te właściwości są i na czym one polegają, ale mówią o nich w sposób metaforyczny i obrazowy, gdy wyjaśniają teksty proroków. Tak Rab. David Kimchi⁸⁾ mówi o przemianie natury, jaka w epoce mesjańskiej ma się dokonać w pszenicy. W swoim komentarzu do słów Ozeasza (Os. 14,8): „Convertentur sedentes in umbra eius (Israel), vivent tritico et flore bunt sicut vinea...“, czyni on następującą uwagę (tłumaczenie łacińskie ks. Générarda): „Magistri nostri felicitis memoriae exponunt, quod erit transmutatio naturae (*sinnui tebaa*)⁹⁾ in tritico in futurum, quando venerit Redemptor“ (str. 30 v.).

Ks. arcyb. Générard dopatruje się bezkrwawej ofiary Nowego Zakonu w hebrajskim słowie *missâh* na podstawie egzegezy psalmu 71 (hebrajski 72), a mianowicie wiersza 16 tegoż psalmu, gdzie zachodzi w tekście hebrajskim wyraz *pissâh*. Ojcowie Synagogi, jak

⁸⁾ Rab. David Kimchi żył w Hiszpanii od 1160—1235.

⁹⁾ Dokładnie: *Szinnûj tébha*.

mówi Rab. Salomon ben Isaac Jarchi¹⁰) w swym komentarzu do tego psalmu (Ps. 72,16), rozumieją przez słowa *pissath bar* (dosłownie: particula frumenti, tritici) chleby, które mają cechować epokę mesjańską. Mówi Rabbi Salomon (w tłumaczeniu łacińskim): „Magistri nostri explanarunt (hunc textum) de certis placentis dierum Messiae, quas vocant Gluscajoth, quemadmodum et totum psalmum de Rege Messia“. I mówi ks. Générard, że rabini na tej podstawie tłumaczą słowa *pissath bar* przez *glúsqâôth*¹¹), że w Ps. 71,16 (72,16) zamiast słowa *pissâh* dopatrują się innego słowa, a mianowicie słowa *missâh*. Autor psalmu bowiem, ich zdaniem, zastosował w słowie *pissâh* zasadę kabalistyczną o zamianie między sobą spółgłosek „Bumaph“, zastępując pierwotną spółgłoską „m“ przez „p“, „ph“, i to w tym celu, żeby przez tę zamianę liter zaznaczyć ową nadprzyrodzoną przemianę natury, jaka ma się dokonać w epoce mesjańskiej w pszennych chlebach (zielonościątkowych), składanych w ofierze Panu Bogu a nazwanych w tekście biblijnych *missâh*, względnie *pissâh* (str. 30 v.).

Ofiara zielonościątkowa Starego Zakonu, mówi ks. arcyb. Générard, była figurą bezkrwawej ofiary Nowego Zakonu, powtórzonej przez apostołów po raz pierwszy w dzień Zesłania Ducha Św. I była nią pod pięciorakim względem: a) Pod względem materii, ponieważ ofiara ta w Starym Zakonie pochodzić musiała z świeżego zbioru pszenicy. b) Pod względem formy, ponieważ składana była w postaci pszennych chlebów. c) Pod względem czasu i charakteru, gdyż ofiara starozakonna z pierwocin pszenicy składana była w dzień Zielonych Świątek (stąd nazwa dnia: festum Primitivorum). W dzień Zesłania Ducha Św. apostołowie mieli otrzymać pierwociny (primitiae) łask i charyzmatów Ducha Św., i poraz pierwszy mieli powtórzyć bezkrwawą ofiarę Nowego Zakonu. d) Ofiara mojrzeszowa przedobrażała ofiarę nowozakonną pod względem nazwy, gdyż jak Mojżesz w natchnieniu proroczym ofierze tej dał nazwę *missâh*, tak samo uczynił i Kościół, nazywając tę samą ofiarę tym samym mianem (lecz zlatynizowanym): Missa.

¹⁰) Rab. Salomon ben Isaac Jarchi, nazywany imieniem kontrahowanym Raschi, żył od 1040—1105.

¹¹) Rzeczownik „*glúsqâ*“, l. mn. „*glúsqâôth*“ wywodzi się z języka greckiego. Pochodzi od greckiego „*glykys*“, „słodki“. Stąd jego sens: „słodycze“, „placki“.

e) Wreszcie pod względem przydomka, gdyż tak ofiara moizeszowa, jak i ofiara nowozakonna mają przydomek „ofiary nowej“ (str. 31 r.).

Lecz słowo „Missa“ pojawia się w liturgii łacińskiej późno. Na to odpowiada ks. Générard, że przyczyną tego jest sens łaciński słowa „Missa“ („odprawa“, „pożegnanie“), który sam przez się narzucał się starym chrześcijanom, jak się narzuca i nam dzisiaj. Dlatego to wzbraniano się przez długi czas używać słowa hebrajskiego *Missâh*, które w wymowie miało to samo brzmienie, co łacińskie słowo „missa“ („pożegnanie“, „odprawa“) i którego sens, bardzo pospolity i trywialny, nie odpowiadał wcale godności ofiary Nowego Zakonu (str. 35 r.).

Gilbert Grimaud. Gilbert Grimaud poświęca pierwszy rozdział pierwszej części swego traktatu o liturgii świętej etymologii słowa „Missa“¹²⁾.

Słowo „Missa“ pochodzi od hebrajskiego *missâh* (Deut. 16,10). W słowie łacińskim „Missa“ (Msza św.) ukrywa się hebrajskie słowo *missâh* bez żadnych zmian w brzmieniu, a z zachowaniem przedziwnych relacji pomiędzy figurą (przedobrażeniem) a rzeczywistością, pomiędzy cieniem a prawdą, pomiędzy nazwą a rzeczą oznaczoną (str. 3).

Słowo *missâh*, jak przyznają Izraelici, pochodzi znów od słowa *mas*, oznaczającego „daninę“, uiszczaną przez poddanych zwierzchnikowi. I nie ma odpowiedniejszego wyrazu, który by lepiej odpowiadał znaczeniu ofiary Mszy św., która jest daniną, złożoną dobrowolnie przez Chrystusa Pana Bogu Ojcu jako najwyższemu Zwierzchnikowi.

Rzeczą bardzo znamieną i przedziwną jest to, że ofiara zielonoświątkowa, nazwana w Deut. 16,10 *missâh*, wzgl. w pełnym brzmieniu *missath nedhabhâh*, oblatio spontanea, w Lev. 23,16 nazwana jest *minchâh chadhâschâh*, oblatio nova, oraz, że ofiara ta składana była w postaci dwóch chlebów, pochodzących z nowego zbioru pszenicy. Te chleby były wyraźną figurą Chleba Żywego, który z nieba zstąpił, który codziennie składany bywa w ofierze.

Owe dwa chleby z nowej pszenicy, które tworzyły starotestamentową „ofiara dobrowolną“, nazwaną *missâh*, składano w ofierze Panu Bogu w dzień Zielonych Świątek. Również w ten sam dzień Zielonych Świątek, lecz o kilkanaście stuleci później, tzn. w dzień

¹²⁾ Gilbert Grimaud. La liturgie sacrée, Lyon 1666.

Zesłania Ducha Św., apostołowie zaczęli powtarzać bezkrwawą ofiarę Nowego Zakonu, czyli odprawiać Mszę św. To potwierdzają Hezychiusz, Rabanus Maurus, Beda Venerabilis, Strabus i in. (str. 5).

Słowo „Missa“ przez długi czas nie było przez chrześcijan używane. Dlaczego? Dawni chrześcijanie nie używali go dlatego, żeby uniknąć posądzenia, że praktykują kult żydowski, o co byli by posądzeni, gdyby byli używali terminu „Missa“ na określenie Mszy św. Ten termin bowiem przypominał poganom ofiarę żydowską, zwaną *missâh*. Z tego to powodu apostołowie i pierwsi chrześcijanie starali się o to, by nie tylko zarzucić ceremonie i zwyczaje przejęte z Synagogi, lecz także usunąć z liturgii słowa hebrajskie. Lecz później, kiedy antagonizm między judaizmem i chrześcijaństwem już zniknął, i kiedy judaizm odszedł w cień przed światłem Ewangelii, Kościół począł swobodnie posługiwać się słowem hebrajskim *missâh*, we formie zlatynizowanej „Missa“. Ten wyraz przyjął się i utrwalił w Kościele łacińskim.

Reuchlin, największy hebraista w epoce humanizmu, utrzymuje, że słowo „Missa“ jest pochodzenia hebrajskiego i że pochodzi od rzeczownika *missâh*. W jego słowniku hebrajskim czytamy pod wyrazem *missah* następujące słowa: *Missâh oblatio, quae fit superiori domino propter debitum munus personale...*, quod nomen nos Christiani sacrificio nostro impositum retinuimus usque ad hoc tempus, ut a nobis appelletur „missa“, quod a Graecis „liturgia“. Nota igitur, quod „missa“ neque graecum neque latinum est, sed hebraicum, sicut etiam „pascha“ neque graecum neque latinum extat, sed ab Hebraeis mutuatur...¹³⁾

Wspomina dr Drach¹⁴⁾, że papież Benedykt XIV w swym traktacie o Mszy św. mówi, iż „opinia, wywodząca słowo „Missa“ z języka hebrajskiego, da się podtrzymać“. Lecz rzecz ma się nieco inaczej. W swoim traktacie o Mszy św.¹⁵⁾ Papież Benedykt XIV referuje trzy interpretacje słowa „Missa“, a mianowicie na pierwszym miejscu interpretację hebrajską, następnie interpretację germańską, a wreszcie interpretację łacińską w jej podwójnej formie.

¹³⁾ Joannis Reuchlini, *Lexicon hebraicum et in hebraicam grammaticen commentarii*, Basileae, 1637.

¹⁴⁾ Pius philohebraeus, str. 39.

¹⁵⁾ Benedicti XIV, *Pont. Opt. Max., olim Prosperi Cardinalis de Lambertini, De sacrosancto Missae Sacrificio. Opera omnia*, t. IX, Romae, 1748.

Papież z góry odrzuca interpretację germańską. Hebrajską po prostu tylko cytuje, nie wydając o niej sądu. Za mniej prawdopodobną uważa interpretację łacińską, pojmującą słowo „Missa“, jako „posyłanie“, wzgl. „wznoszenie“ modłów i ofiar do Boga (tłumaczenie św. Tomasza z Akwinu). Z jego przedstawienia sprawy można jedynie wysnuć wniosek, że interpretacji hebrajskiej nie odrzuca.

Dalej twierdzi dr Drach, że hebrajską etymologię słowa „Missa“ przyjmuje także Jan Pontas w swoich *Casus conscientiae*¹⁶⁾.

Hebrajską etymologię słowa „Missa“ przyjmuje wreszcie, jak mówi Adrian Fortescue, Luter¹⁷⁾.

2. Bliższe szczegóły i uzupełnienia

W księgach Mojżesza szczególnie cztery teksty mówią nam o święcie Tygodni, czyli dniu Zielonych Świątek, a mianowicie: Ex. 23,16; 34,22; Lev. 23,15—22; Deut. 16,9—12. Te teksty łączą się ściśle ze sobą i wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają. Zrozumienie związku wzajemnego, jaki istnieje pomiędzy tymi tekstami, pozwoli nam zrozumieć bieg myśli ks. Générarda, w której zachodzą pewne niedopowiedzenia. Otóż te wszystkie teksty mówią o uroczystości Zielonych Świątek. Ex 23,16 i 34,22 mówi nam o wprowadzeniu święta Tygodni jako święta nakazanego. Lev. 23,15—22 podaje nam szczegółowy rytuał uroczystości Zielonych Świątek. Wreszcie Deut. 16,9—12 przypomina (jako ostatnią dyspozycję Mojżesza) obowiązek święcenia uroczystości Zielonych Świątek: dzień ten ma cechować ofiara dobrowolna i ochocza, miła Bogu, oraz radość i wesele całej rodziny izraelskiej. W Deut. 16,10 ofiara zielonoświątkowa jest nazwana, jak już wiemy, *missath nedhâbhâh* oblatio spontanea. W Lev. 23,16 ta sama ofiara jest nazwana *minchâh chadhâschâh* oblatio nova. Z Lev. 23,17 wynika, że ofiarę tę składano w postaci dwóch pszennych chlebów, jako pierwociny z nowych żniw. Dlatego to w Ex. 23,16 święto to jest nazwane świętem Pierwocin, *chagh bikkurim*, festum Primitivorum. Wreszcie w Ex. 34,22 czytamy wyraźnie, że w dzień Zielonych Świątek składano w ofierze Panu Bogu pierwociny z żniw pszenicy: „primitias messis triticeae“. Stąd wynika, że owe dwa chleby, wspomniane w Lev. 23,17, musiały pochodzić z mąki pszennej. Teksty te zatem mówią o pszenicy

¹⁶⁾ Jean Pontas, *Dictionnaire de cas de conscience*, Paris, 1715, t. II.

¹⁷⁾ *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX, s. v.

i o chlebach pszennych. Również o pszenicy i o chlebach mówią teksty rabinistyczne, odnoszące się do czasów mesjańskich, przytaczane przez ks. Générarda.

Przypatrzmy się komentarzowi Rab. Dawida Kimchi'ego do Os. 14,8, cytowanemu przez ks. arcyb. Générard'a. Istnieje tłumaczenie łacińskie tego komentarza przez Wilhelma Coddæusa¹⁸⁾. Przytaczam objaśnienie Kimchi'ego do Os. 14,8 w całości, ponieważ zawiera ono w sobie prawdę dogmatyczną chrześcijańską o transubstancjacji chleba i wina. Tekst brzmi w tłumaczeniu łacińskim: „Sunt qui exponunt: *Wechijjû dhâghân*, quod erit commutatio naturæ in tritico in futurum, quando venerit Redemptor, quia vivificabunt illud in morem vitis: nec necesse habebunt serere triticum nisi semel, ut vitem, et alia id genus. Ac memorantur doctores nostri, felicitis recordationis, commutationis naturæ, quæ in posterum in tritico futura est“.

Nie można nie domyśleć się w tym tekście naszej prawdy dogmatycznej o przeistoczeniu Chleba i Wina. Prawdę o Transubstancjacji widzi w tym tekście Raymundus Martini, o którym będzie mowa niżej. Lecz w tekście tym jeszcze druga prawda dogmatyczna się ukrywa, a mianowicie prawda o jedności, oraz wiekuistej wartości i żywotności Ofiary Chrystusowej. Tekst bowiem mówi o tym, że tylko raz jeden wystarczy zasiać mistyczną pszenicę, podobnie jak tylko jeden raz wystarczy zasadzić winny szczep. Pszenica raz jeden tylko zasiana i winny szczep raz tylko zasadzony, samorzutnie i wiecznie rodzić będą owoc. Taka właśnie jest natura i skuteczność jednorazowej Ofiary Chrystusowej.

Jak widzimy, Rab. David Kimchi przytacza tradycję Ojców Synagogi, zawierającą prawdę dogmatyczną o przeistoczeniu Chleba i Wina, oraz o jedności i wiekuistej żywotności Ofiary Chrystusowej, prawdę ściśle chrześcijańską, ubraną w piękną szatę alegorii. Lecz — niestety — Rab. Kimchi nie zaznacza, że tradycja ta ma związek ze starotestamentową ofiarą Zielonych Świątek, nazwaną w Deut. 16,10 *missath nedhâhbâh* oblatio spontanea.

Przystępujemy do egzegezy Ps. 71,16 (hebr. 72,16). Ciekawa jest egzegeza rabinistyczna psalmu 71 (hebr. 72), który cały uważany jest za mesjanistyczny. Szczególnie interesuje nas interpretacja

¹⁸⁾ Gulielmus Coddæus, Hoseas Propheta, ebraice et chaldaice, cum duplici versione latina, cum commentariis trium Doctissimorum Judæorum, Lugduni Batavorum, 1612.

wiersza 16, w którym ks. Générard dopatruje się pierwotnego słowa *missâh* w miejsce obecnego *pissâh*. Ten wiersz (Ps. 71,16) bywa niejednokrotnie cytowany w pismach rabinów, jako mówiący o cudownym chlebie, wzgl. cudownych chlebach, mających cechować epokę mesjańską. Nawet Rab. Raschi, który stara się cały ten psalm odnieść do króla Salomona, wypowiada w związku z w. 16, tj. z słowami *pissat bar*, następującą uwagę: „Magistri nostri explanarunt (i. e. huic textum) de placentis dierum Messiae, quemadmodum et totum psalmum de diebus Messiae“. Tę samą interpretację słów *pissath bar*, w sensie chlebów mesjańskich, podają jeszcze inne komentarze hebrajskie, starożytne i średniowieczne, a mianowicie: *Midrasz Qoheleth* (ad 1,9), *Siphre Dhebhârîm* (ad 32,12), *Kethûhbôth* (w rozdz. *Schenê dajjânê*), *Bereszith Rabbâ* (ad 39,1 i 14,18), oraz Targum Jonathan (zaginiony) do Ps. 71,16 (hebr. 72,16)¹⁹.

Tak księga Bereszith Rabba ad 14,18 (tzn. Gen. 14,18) widzi w osobie Melchizedecha przedobrażenie przyszłego Mesjasza i porównuje ofiarę Melchizedecha z chleba i wina z ofiarą mesjańską w Ps. 71,16, nazwaną *pissath bar*. „Melchisedec: Quis est iste? Ist est Rex iustus et Salvator Rex Messias... Et quid docet dicendum: Protulit panem et vinum? Quasi dicat: Placenta tritici in terra (Ps. 71,16“²⁰).

Midrasz Qoheleth nie tylko widzi w wyrażeniu *pissath bar* chleby mesjańskie, ale, co więcej, mówi, że tym chlebem mistycznym będzie sam Mesjasz. W objaśnieniu bowiem do 1,9 czytamy: „R. Barachias in nomine R. Ishac dixit: Quod quemadmodum fuit Redemptor primus, id est Moses, ita erit Redemptor ultimus. Sicut enim Redemptor primus fecit descendere manna, sicut dictum est: Ego pluam vobis panem de coelo (Ex. 16,4), ita quoque Redemptor ultimus, id est Messias, erit placenta frumenti in terra (Ps. 71,16)“²¹.

Co znaczy właściwie słowo *pissâh*? Jakie jest jego tłumaczenie w Ps. 71,16? Vulgata tłumaczy: *Et erit firmamentum in terra in*

¹⁹ Por.: Petri Galatini, De arcanis catholicae veritatis libri XII, Parisiis, 1603, lib. X, cap. IV: De sacrificio Messiae. Dzieło to zostało napisane około r. 1518. Galatinus, franciszkanin i spowiednik pap. Leona X, był izraelitą konwertytą. Następnie: Raymundus Martini, O. P., Pugio fidei, Parisiis, 1651, pars III, dist. III, cap. XV: De Sanctissima Eucharistia. To dzieło zostało napisane w w. XIII, około r. 1278. Raymundus Martini był prawdopodobnie także izraelskiego pochodzenia. Obaj autorzy nie traktują o etymologii słowa „Missa“. Petrus Galatinus czerpie bardzo obficie z dzieła Raymunda Martini.

²¹ Petrus Galatinus, op. cit., col. 541. Wydanie tekstu hebrajskiego

summ̄is montium; Septuaginta: *Estai st̄erigma en t̄e ḡe...* Peschitta: *Nehweh aikh s̄ugh̄o dha'bh̄ur̄o bhar'ō...* (tj.: Erit velut copia frumenti in terra...) ²¹⁾. W tekstach tych słowo *pissâh* jest tłumaczone jako „copia“, „obfitość“ (od rdzenia *psh*) i jako „umocnienie“. W tym drugim wypadku musiano czytać inne słowo, prawdopodobnie *s' d* „umacniam“, „utwierdzam“. Z obecnego tekstu masoreckiego wynikałoby, że słowo *pissâh* pochodzi od rdzenia *psh*. Buxtorf pojmuje to słowo jako formę żeńską rzeczownika męskiego *pas* (od rdzenia *pss*, deficit, imminutus fuit), a jego znaczenie, jako *pars, particula* ²³⁾. W tym wypadku słowo to byłoby tej samej formacji, co słowo *missâh*.

Lecz na jakiej podstawie dopatrywano się w wyrażeniu *pissath bar* pojęcia pszennych chlebów? To pojęcie mógł nasunąć wyraz *bar*, zboże, pszenica.

Lecz idźmy dalej. Targum Jonathana do Psalmów (zaginiony), cytowany w niektórych pismach hebrajskich i chrześcijańskich, tłumaczy Ps. 71,16: *Erit sacrificium panis in terra in capite montium Ecclesiae* ²⁴⁾. Galatinus mówi, że ta parafraza aramejska Jonathana, choć rzadka, bywa cytowana tak przez chrześcijan, jak i przez izraelitów. W słowach tych widzi Galatinus wyraźną aluzję do bezkrwawej ofiary Nowego Zakonu. Mówi on: „Videat qui habet oculos, quod sicut dictum est, ille est Messias, de quo loquitur totus psalmus. Cum ergo ait: *Erit placenta panis in terra in capite montium, vult dicere, quod placenta panis fiet sacrificium in capitibus sacerdotum, qui sunt in Ecclesia*“. Raymundus Martini w tym miejscu mówi: „Montes Ecclesiae: sunt eius Praelati et Sacerdotes, in quibus haec scriptura tunc videtur impleta, quando elevant Corpus Christi super caput suum (op. cit., p. 653).

Skoro Jonathan ben Uzziel tłumaczy w Ps. 71,16 słowa „*pissath bar*“ przez „*sacrificium panis*“, to musiał on mieć ku temu pewną podstawę. Może miał przed sobą, tłumacząc ten psalm, tekst hebrajski, w którym się znajdował, w tym miejscu, wyraz oznaczający „ofiara“. Otóż, jak wiemy, ks. Générard utrzymuje, że w tym

księgi Midrasz Qoheleth: Sal. Buber, Midrasch Suta, Berlin, 1894. Midrasz ten, w tym wydaniu, wiersza tego (Qoh. 1, 9) nie objaśnia. Raymundus Martini tekstu tego nie przytacza.

²²⁾ Tak tłumaczy: Brianus Walton, Biblia Polyglotta, Londini, 1657.

²³⁾ J. Buxtorf, Lexicon hebraicum et chaldaicum, Glasgae, 1824.

²⁴⁾ Petrus Galatinus, op. cit., col. 541. Raymundus Martini, op. cit., p. 653

miejszu należy czytać, zamiast wyrazu *pissâh*, słowo *missâh*, które znajduje się w Deut. 16,10, a które oznacza właśnie „ofiara”. Miał tutaj natchniony autor psalmu zastosować zasadę zamiany między sobą liter i napisać, zamiast wyrazu *missâh*, który miał w myśli, słowo *pissâh*, żeby tym sposobem zaznaczyć ową cudowną przemianę natury, która w epoce mesjańskiej miała się dokonać w pszenicy.

Co o tym sądzić? Co do zasady kabalistycznej o permutacji liter, to jest rzeczą pewną, że taka zasada istniała. Stosowano ją szczególnie w pisowni imienia „Jehowa”²⁵⁾. Lecz nie wiemy, kiedy ta zasada powstała. Raczej można by przypuścić, że o ile w Ps. 71,16, w tekście hebrajskim, rzeczywiście istniał wyraz *missâh*, to został on zastąpiony przez słowo *pissâh* w I w. po Chrystusie, kiedy to tekst hebrajski Pisma św. ustalono.

Nasuwa się nam teraz pytanie, skąd rabini posiadali tę chrześcijańską prawdę o transsubstancjacji pszenicy i winnego szczepu, o której była mowa wyżej, jak również i inne prawdy tego rodzaju. Nie przyjęli jej od chrześcijan. Takie przejęcie jest z góry wykluczone. Otóż prawda ta i podobne mogą pochodzić jedynie z tradycji żydowskiej starotestamentowej istniejącej od bardzo dawna oddzielnie od ksiąg świętych Starego Testamentu, a będącej udziałem tylko wybranych i wtajemniczonych. Tradycja ta, o której traktuje dr Drach w swym dziele o Kościele i Synagodze²⁶⁾ a która jest nam znana, lecz przez nas źle zrozumiana, nazywa się *Qabbâlâh* (od hebrajskiego „qabbêl”, „accipere”, „przyjmować”, tzn. przyjmować pewne prawdy od poprzedników i przodków). Pospolicie nazywamy ją Kabałą. Jeżeli dzisiaj znajdują się w pismach rabinistycznych pewne prawdy identyczne lub zgodne z prawdą chrześcijańską, to pochodzą one ze starożytnej tradycji żydowskiej. I fakt sam, że one przechowały się aż do naszych dni, jest dowodem ich autentyczności i starożytności. Stąd dla nas wniosek, że rabinistyczna prawda o transsubstancjacji pszenicy i winnego szczepu, zupełnie zgodna z prawdą chrześcijańską, należy do starożytnej tradycji Synagogi. Należy ona mianowicie do owej warstwy tej tradycji (*Qabbâlâh*), pierwotnej i starożytnej, którą nazywamy Kabałą chrześcijańską (*Cabbala christiana*) a która zachowała się szczególnie w księgach mistycznych *Zohar*.

²⁵⁾ Dr Drach, De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue. Paris, 1844, t. I, p. 501.

²⁶⁾ Tamże t. II, pp. XV—XXXVI.

Jak widzimy, istnieje tradycja hebrajska pozabiblijna, tradycja starożytna, mówiąca o chlebach mesjańskich (Ps. 71,16), o ofierze tych chlebów (Jonathan, Targum do Ps. 71,16), oraz o transubstancjacji pszenicy i winnego szczepu (Rab. Kimchi, komentarz do Os, 14,8). Są to prawdy bezsprzecznie chrześcijańskie. Lecz jaki one mają związek z ofiarą Zielonych Świątek i z nazwą tej ofiary *missâh* w Deut. 16,10? Ten związek explicite nigdzie nie jest zaznaczony. W żadnej z owych eksplikacyj rabinistycznych, które przytoczyliśmy, nie jest wyraźnie powiedziane, że odnoszą się one do ofiary Zielonych Świątek.

Czyż jednak niezależnie od tego istnieje pewien związek pomiędzy starą tradycją hebrajską o cudownych chlebach mesjańskich, a ofiarą Zielonych Świątek i jej nazwą *missâh*? Owszem, istnieje związek rzeczowy i obiektywny. Do jakiej, bowiem pszenicy i do jakich chlebów odnosi się tradycja Ojców Synagogi? W jakiej pszenicy, wzgl. w jakich chlebach (pszennych) ma się dokonać cudowna przemiana natury? Musi to być ten rodzaj pszenicy i chlebów, który jest najwięcej znany i najwyraźniej podkreślany tak w księgach Starego Testamentu, jak i w tradycji hebrajskiej pozabiblijnej. Jak wynika z księgi Bereszith Rabba (14,18) i z Targumu Jonathana do Psalmów (72,16), są to chleby, posiadające charakter ofiarny. Są to pszenica i chleby par excellence, pszenica i chleby używane jako materia ofiarna (materia sacrificii) w liturgii starego Zakonu a Izraelitom dobrze znane. Które one są?

Znamy szczególnie trzy rodzaje chlebów, o których mówią księgi Mojżeszowe, a mianowicie: praśne chleby wielkanocne, pszenne chleby zielonoświątkowe i pszenne chleby pokładne (*panes propositionis*). Którym z tych trzech gatunków chlebów przysługuje tytuł chlebów ofiarnych i to chlebów par excellence? Ten tytuł nie przysługuje ani praśnym chlebom wielkanocnym ani też, częściowo przynajmniej, pszennym chlebom pokładnym. Tamte bowiem nie posiadają charakteru ofiarnego i nie posiadają charakteru pierwocin, nie pochodząc z świeżego zbioru pszenicy. Chleby zaś pokładne, jakkolwiek posiadają znaczenie chlebów ofiarnych, nie posiadają jednak charakteru pierwocin (*bikkûrim*, *primitiae*). Pozostaje zatem jedynie pszeniczna ofiara Zielonych Świątek, jako ofiara pszeniczna par excellence. Jak już wiemy z tekstów biblijnych, zaczerpniętych z ksiąg Mojżesza, ofiara ta pochodziła z nowych żniw pszenicy, skąd nazwa uroczystości *chag bikkûrim*, „święto Pierwocin“,

a następnie, ofiarę tę składano we formie dwóch pszennych chle-
bów, i to kwaszonych, co, jeśli to odniesiemy do bezkrwawej ofiary
eucharystycznej, może mieć głęboki i piękny sens. Ferment w tym
wypadku może oznaczać ożywiająca i odmieniająca moc Eucharystii.
O tej to ofierze chlebow, znamionujących uroczystość Zielonych
Świątek, mówią wielokrotnie i z naciskiem księgi Mojżesza, a tak
samo Talmud babiloński i komentarze Rab. Raschi'ego. Wynika
stąd, że pszenica, ściślej pszenne chleby, które stanowiły materię
ofiary zielonoświątkowej, były to pszenica i chleby o wybitnym
znaczeniu, pszenica i chleby par excellence. Skoro więc tradycja
Ojców Synagogi mówi o chlebach mesjańskich, o cudownych właści-
wościach tych chlebow, oraz o cudownej przemianie natury, czyli
transubstancji chleba i wina, mającej nastąpić w czasach mesjań-
skich, to tradycja ta nie może stać w związku z pszenicą, wzgl.
pszennymi chlebami, będącymi w zwykłym codziennym życiu Izra-
ela. Tradycja ta musi suponować pszenicę, wzgl. pszenne chleby,
będące w użyciu liturgicznym i oficjalnym starej Synagogi. Tę zaś
pszenicę, wzgl. tymi chlebami są chleby ofiarne, cechujące uroczy-
stość Zielonych Świątek. A zatem tradycja hebrajska o chlebach
mesjańskich i o transubstancji pszenicy i winnego szczepu musi
stać w związku z bezkrwawą ofiarą Zielonych Świątek i jej nazwą
minchâh chadâschâh i *missath nedhâbhâh*.

Ze związku rzeczowego istniejącego pomiędzy tradycją hebrajską,
o której mówimy, a starotestamentową ofiarą zielonoświątkową wy-
nika związek typiczny (figuralny) pomiędzy tąże ofiarą zielono-
świątkową a ofiarą eucharystyczną. Bezkrwawa ofiara Zielonych
Świątek w Starym Zakonie była typem (przedobrażeniem) bezkrwa-
wej ofiary Nowego Zakonu. Ten zaś związek typiczny, zachodzący
między starotestamentową ofiarą Zielonych Świątek, a bezkrwawą
ofiarą Nowego Testamentu, mógł kiedyś stanowić podstawę i uza-
sadnienie do przeniesienia nazwy starotestamentowej ofiary zielo-
noświątkowej *missath nedhâbhâh*, wzgl. krótko *missâh* na bez-
krwawą ofiarę Nowego Zakonu, czyli na Mszę św..

Lecz w ofierze zielonoświątkowej, jak na pozór może się wyda-
wać, brak jednego czynnika, który jednak figuruje w tradycji, wy-
żej omawianej. Jest nim owoc winnego szczepu, wino. Szczegółowy
rytuał uroczystości Zielonych Świątek w Lev. 23,15—21 tego czyn-
nika nie wymienia. Z tego jednak nie wynika jeszcze koniecznie,
że go nie było. Pszeniczna ofiara zielonoświątkowa była ofiarą

mączną. W Lev. 23,16 ma ona nazwę *minchâh*. A temu rodzajowi ofiar towarzyszyła libacja wina. Dr Drach definiuje ten rodzaj ofiar jako ofiary mączne, którym towarzyszyła libacja wina ²⁷⁾. Tak np. w Lev. 23,13 jest mowa o libacji wina w związku z mączną ofiarą *minchâh* wielkanocną. Nic zatem nie narusza i nie psuje związku typicznego, istniejącego między ofiarą zielonościwkową w Starym Zakonie a bezkrwawą ofiarą eucharystyczną Nowego Zakonu.

3. Znaczenie hebrajskiego słowa „missâh“

Tekst Deut. 16,10 brzmi:

„Obchodzić będziesz święto Tygodni dla Jahwy, swego Boga, (dając) dar dobrowolny swej ręki.....“ (...*missath nidbath...*)

Vulgata tłumaczy odnośnie słowa: *oblationem spontaneam manus tuae*.

Septuaginta: *Kathôs hê chejr sou ischyej* = jak potrafi ręka twoja.

Peszitta: ...pro modo separationis manuum tuarum.

Targum Onkelosa: *iuxta oblationem spontaneam manus tuae*.

Targum Ps. Jonatana: *secundum sufficientiam liberalitatis manuum vestrarum* ²⁸⁾.

Jak widzimy, tłumaczenia wyrażenia *missath nedhâbhâh* w starożytnych przekładach różnią się między sobą. Bardzo wiernie tłumaczy je Wulgata: *oblatio spontanea (voluntaria)*. Septuaginta stosuje parafrazę nie odpowiadającą właściwemu znaczeniu słów *missath nedhâbhâh*, ale raczej tłumaczeniu Peszitty i, pod względem sensu, parafrazie aramejskiej Pseudo - Jonathana. Najwierniej tłumaczy Onkelos, pozostawiając te dwa słowa hebrajskie bez żadnej zmiany. Czyni on tak nieraz w swej parafrazie, przytaczając pewne słowa i zwroty hebrajskie bez zmiany, jeśli one posiadają ważniejsze znaczenie. Na tej podstawie można by przypuścić, że i słowa *missath nedhâbhâh* miały dla niego pewien określony sens, że stanowiły, być może, terminus technicus i określenie na bezkrwawą ofiarę zielonościwkową.

Słowo *missâh* w języku hebrajskim jest to forma żeńska rzeczownika *mas* (pierwiastek *mss*). Oba rzeczowniki, męski i żeński,

²⁷⁾ Tamże t. I, p. 117.

²⁸⁾ Przekłady tekstów według Biblii Waltona.

oznaczają „daninę“. Buxtorf podaje: „Tributum“ vel „sufficientia“ ex chaldaica significatione²⁹⁾. Według Michaelisa oznacza wyraz *mas*, prócz „daniny“, także „pańszczyznę“. Mówi on: *Mas*: tributum; ex usu tamen linguae plerumque non de tributo, quod aere penditur, sed quod labore absolvitur et servitio poni solet. *Missâh*: Tributum quibusdam in lexicis, in aliis aliter vertitur. Mihi quidem praeplacet, quod habent: *messath*: sufficientia, ita ut *missath nidbhath jâdkhâ* sit: spontaneum munus, quantum dare manus tua sine tua molestia potest³⁰⁾. Lecz właściwe znaczenie słowa „*missâh*“ w języku hebrajskim jest: „danina“, „tributum“. Znaczenie zaś „sufficientia“, „wystarczalność“ jest zapożyczone z języka aramejskiego.

Rab. Aben Ezra³¹⁾ w swym komentarzu do Deut. 16,10 wywodzi słowo *missah* od rzeczownika *nês*, oznaczającym „sztandar“. Mówi on: że słowo to pochodzi od *nês* i oznacza „wzniesienie ręki“. To „wzniesienie ręki“ w znaczeniu konkretnym oznacza, jak tłumaczy Dr Drach¹²⁾, rzecz, którą wznosi się na ręce do góry, a więc ofiarę. W tym tłumaczeniu zatem słowo *missâh* daje sens bardzo dobry. Lecz gramatycznie pochodzenie słowa *missâh* od pierwiastka *nss*, od którego pochodzi rzeczownik *nês*, jest niemożliwym.

Interpretacja pierwsza, według której słowo *missâh* jest formą żeńską rzeczownika *mas* (od pierwiastka *mss*) i oznacza „daninę“, nie nastęrcza żadnych trudności, tak pod względem rzeczowym, jak i gramatycznym.

W języku aramejskim mamy również dwa słowa, odpowiadające hebrajskim formom *mas* i *missâh*, a mianowicie: *missâ* i *missthâ*. Forma *missâ* jest to status emphaticus męskiego rzeczownika *mas* i oznacza: „haracz“, „daninę“, „podatek“. Rab. Dr Jastrow podaje: *impost, tribute, tax.*³²⁾ Forma zaś żeńska tego rzeczownika, a mianowicie *missthâ* (st. emph.) oznacza „obfitość“, „dostatek“. Dr Jastrow podaje: *plenty, enough*. W języku syryjskim rzeczownik żeń-

²⁹⁾ Lexicon hebraicum et chaldaicum.

³⁰⁾ J. D. Michaelis, Supplementa ad lexica hebraica, Gottingae, 1784—92, t. V, p. 1528.

³¹⁾ Rab. Abraham Ibn Ezra, z Toledo, żył od 1092—1167.

³²⁾ Pius philohebraeus, str. 38.

³³⁾ Dr Marcus Jastrow, A Dictionary of the Thargums, the Talmud Babli and Yeruschalmi, and the Midraschic Literature, London - New York 1903. — Dr J. urodził się w Rogoźnie, woj. poznańskim.

ski *mestkâ* (st. emph.) odpowiadający hebrajskiemu *missâh* znaczy: „sufficientia“³⁴).

Pojęcie „danina“ zawarte w słowie *missâh* odpowiada bardzo dobrze znaczeniu Ofiary eucharystycznej Chrystusa. Ks. arcyb. Générard przyjmuje sens „sufficientia“, jaki posiada słowo „*missâh*“ w języku aramejskim. W tym wypadku, jego zdaniem, słowo *missâh* (sufficientia) wyraża wystarczającą pod każdym względem czyli nieskończoną wartość Ofiary Chrystusowej³⁵).

Czy słowo łacińskie „Missa“, w naszym założeniu, że jest pochodzenia hebrajskiego, pochodzi z języka hebrajskiego wprost, czy też pośrednio, za pośrednictwem języka aramejskiego? Bez wątpienia pochodzi ono z języka hebrajskiego wprost. Wyrażenie hebrajskie *missath nedhâbhâh*, wzgl. w skröceniu *missâh*, wzięte z języka liturgicznego Synagogi, było za czasów apostołskich terminem technicznym na Ofiarę eucharystyczną. Było ono wyrażeniem ustalonym i utartym, jak inne wyrażenia hebrajskie, np. „Amen“, „Alleluia“, „Hosanna“.

4. Pierwotne znaczenie łacińskiego liturgicznego terminu „Missa“

Kiedy pojawia się po raz pierwszy łaciński liturgiczny termin „Missa“ i jakie jest wówczas jego znaczenie?

Sam wyraz „*missa*“, jako taki, pochodzi od słowa „*mittere*“ (w znaczeniu: „*dimittere*“). Rzecz jasna i zrozumiała. Jest on formą późno-łacińską, która zastąpiła pierwotną formę „*missio*“ i oznacza „pożegnanie“, „odprawę“³⁶). Wyraz ten w tym samym znaczeniu przeszedł do późnego języka greckiego z pisownią: *missa* i *minsa*³⁷). Przytacza ks. Vigouroux w Encyklopedii Biblijnej Suetoniusa Żywot Kaliguli (Caligula, cap. 25), gdzie znajduje się słowo „*missa*“, na dowód, że forma ta pojawia się w języku łacińskim już bardzo wcześnie. Lecz w przytoczonym miejscu słowo „*missa*“ nie jest rzeczownikiem. Wynika to tak z tekstu łacińskiego, jak i z tłumaczenia francuskiego „Żywotów cesarów“ przez Henryka Ailloud³⁸). Nie

³⁴) Frid. Schulthess, *Lexicon syropalaestinum*, Berolini, 1903.

³⁶) *Traicté de la liturgie*, p. 32 v.

³⁶) Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1840—50.

³⁷) E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* Boston, 1870.

³⁸) *Suetonii Vita Caesarum*, éd Henri Ailloud, Paris, 1932.

chodzi nam jednak w tej chwili o etymologię łacińskiego wyrazu „missa“ jako takiego. Chodzi nam o znaczenie tego wyrazu jako terminu liturgicznego, jakie posiadał w pierwszych czasach pojawienia się w liturgii.

Po raz pierwszy pojawia się wyraz „missa“, jako termin liturgiczny, w liście pap. Piusa I (ca. 140—ca. 155), pisany do Justusa, biskupa Wiednia³⁹). W liście tym czytamy: *Antequam Roma existiisses, soror nostra Euprepia, sicut bene recordaris, titulum domus suae pauperibus assignavit, ubi nunc cum pauperibus nostris comorantes missas agimus*. W tekście tym, pochodzącym z w. II, wyraz „missa“ oznacza bez wątplenia Mszę św. Lecz istnieją pewne zastrzeżenia co do autentyczności tego listu. Encyklopedia archeologii chrześcijańskiej i liturgii Dom F. Cabrol'a i Dom H. Leclercq'a listu tego nie cytuje. Adrian Fortescue uważa jego autentyczność za bardzo wątpliwą⁴⁰). Jednakowoż list ten figuruje, jako list pap. Piusa I, w kolekcji Gallard'a⁴¹) i w kolekcji Mansi'ego⁴²). Cytuje go, jako list pap. Piusa I, Jaffe w swoich Rejestrach⁴³). Komentarz do tego listu, w kolekcji Mansi'ego, mówi, że pierwotne warunki Kościoła w Rzymie, o których list ten wspomina, świadczą o jego starożytności. Kard. Baronius uznaje jego autentyczność.

W w. III wyraz liturgiczny „missa“ występuje w liście pap. Korneliusza (251—253), adresowanym do Lupinusa, biskupa Wiednia. Czytamy w nim: *Scias, frater carissime, aream dominicam a vento persecutionis acerrime commoveri, et edictis imperatorum christianos ubique tormentis variis affici: nam in urbe Roma imperator ad hoc constitutus est; unde publice neque in cryptis notioribus missas agere christianis licet*⁴⁴). W liście tym słowo „missa“ oznacza bez wątplenia również Mszę św., jak w liście poprzednim. Oznacza ono bowiem świętą akcję liturgiczną, cechującą starożytnych chrześcijan. Tą zaś akcją świętą może być tylko Msza św. List

³⁹) J. P. Migne, P. G., t. V, col. 1125, Epist. III.

⁴⁰) The Catholic Encyclopedia, vol. IX, p. 791.

⁴¹) Andreae Gallardi, Bibliotheca Veterum Patrum, Venetiis, 1788, t. I., p. 672.

⁴²) J. Dominicus Mansi, Sacrorum Conciliorum amplissima collectio, Florentiae, 1759, t. I, col. 677.

⁴³) Philippus Jaffe, Regestra Pontificum Romanorum, Leipzig, 1885, t. I, pp. 7—8.

⁴⁴) Migne, P. L., t. III, col. 839.

ten pap. Korneliusza znajduje się w kolekcji Mansi'ego (t. I, col. 829). Rejestruje go także Jaffe (t. I, p. 13).

Słowo „missa“, w znaczeniu „Msza św.“, znajduje się w liście św. Ambrożego (Epistola XX,4), pisany w r. 385, w którym to liście czytamy: *Sequenti die, erat autem Dominica, post lectionem atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisterio tradebam basilicae, ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent Ariani*⁴⁵⁾. W tekście tym słowo „missa“ oznacza zupełnie niedwuznacznie i niewątpliwie Ofiarę Mszy św. To samo słowo i w tym samym znaczeniu znajdujemy w kazaniach św. Ambrożego (Sermo XXV, 5)⁴⁶⁾.

W kazaniach św. Augustyna (Sermo 69) słowo „missa“ oznacza „pożegnanie“, „odprawę“⁴⁷⁾. W *Itinerarium Eterji* (Sylwji) z końca w. IV wyraz ten bywa użyty raz w znaczeniu „Mszy św.“, raz w znaczeniu „pożegnania“ przy końcu Mszy św.⁴⁸⁾.

Jak widzimy, w końcu w. IV słowo liturgiczne „missa“ występuje w znaczeniu podwójnym: raz ono oznacza całą akcję Mszy św., raz tylko jej ostatni akt, pożegnanie i odprawę.

Pomijam inne teksty. Pragnę przytoczyć jeszcze z późniejszych wieków dwa teksty, w których znajdujemy wyjaśnienie słowa „missa“, a mianowicie teksty św. Izydora z Seville (w. VII) i Florusa diakona z Lyonu (w. IX). Mówi P. Drews, że pierwsze wyjaśnienie słowa „missa“ w sensie „pożegnania“ i „odprawy“ podaje św. Izydor z Seville i że to jego wyjaśnienie stało się podstawą interpretacji łacińskiej słowa „Missa“, Msza św.“, dzisiaj ogólnie przyjętej⁴⁹⁾. Św. Izydor pisze w swoich *Etymologiach* (*Etymologiarum lib. VI,19*): *Missa, tempore sacrificii, est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita: Si quis catechumenus remansit, exeat foras, et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati noscuntur*⁵⁰⁾. Uderza nas wyraźnie roz-

⁴⁵⁾ Migne, P. L., t. 16, col. 995.

⁴⁶⁾ Migne, P. L., t. 17, col. 656.

⁴⁷⁾ Migne, P. L., t. 38, col. 324.

⁴⁸⁾ Różne wydania, jak np.: W. Heraeus, *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, Heidelberg, 1929. Aug. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn, 1927.

⁴⁹⁾ *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, Leipzig, 1903, Bd. XII

⁵⁰⁾ Migne, P. L., t. 82, col. 252.

różnienie dwóch terminów i dwóch pojęć w przytoczonym tekście, a mianowicie: *sacrificium* i *missa*. *Sacrificium* oznacza Mszę św., „*missa*“ jeden z jej aktów, pożegnanie przy końcu Mszy św. katechumenów. Florus diaconus wyjaśnia słowo „*missa*“ w następujący sposób (De actione Missae): *Missa nihil aliud intelligitur, quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tum diaconus esse pronuntiat, quum populus solemni observationi dimittitur*⁵¹⁾.

Z biegiem czasu termin „*missa*“, oznaczający jeden, a mianowicie końcowy akt liturgii Mszy św., przeniesiono na całą liturgię Mszy św. Zakres pojęcia „*missa*“ rozszerzył się do całej akcji liturgicznej, jaką jest Msza św. Taka jest dzisiejsza powszechnie przyjęta interpretacja wyrazu „*Missa*“, „*Msza św.*“. Wyraz ten, jak mówi O. G. Ellard, S. J., w sobie zupełnie pospolity, a nawet trywialny, doszedł do wielkiego znaczenia i godności, odkąd zaczął oznaczać najświętsze Misterium chrześcijaństwa⁵²⁾.

Można by przytoczyć jeszcze mnóstwo tekstów łacińskich, w których występuje liturgiczne słowo „*missa*“. Jak widzieliśmy wyżej, w tekstach, pochodzących z w. IV, słowo „*missa*“ posiada już podwójny sens „ofiary“ i „pożegnania“. Ten podwójny sens, tak „ofiary“ jak i „pożegnania“, wynika zwykle jasno sam z siebie z danego tekstu. Czasem jednak do słowa „*missa*“ bywa dodane jeszcze krótkie wyjaśnienie. I rzecz znamienita, takiego wyjaśnienia nie spotykamy tam, gdzie słowo to posiada znaczenie „ofiary“, ofiary Mszy św. Natomiast znajdujemy je tam, gdzie ono oznacza „pożegnanie“. W tej krótkiej uwadze, czy wyjaśnieniu, jakie spotykamy, jest położony nacisk na to znaczenie, zawarte w słowie „*missa*“. W ten sposób odróżnia się i odgranicza sens „pożegnania“ od pojęcia „ofiary“, które suponuje się, jako znane i zrozumiałe samo przez się. Nigdy nie zachodzi u pisarzy chrześcijańskich potrzeba zwrócenia uwagi czytelników na to, że słowo „*missa*“ oznacza ofiarę i że w danym wypadku przez to słowo należy rozumieć ofiarę Mszy św. Stąd zdaje się wynikać, że słowo łacińskie „*missa*“, jako termin liturgiczny, posiadało już z dawna przyjęty i zdeterminowany sens „ofiary“, i że ten sens jest jego sensem pierwotnym i właściwym. W tych wypadkach zatem, w których słowo „*missa*“ oznacza niedwuznacznie ofiarę Mszy św., słowo to nie może pochodzić od

⁵¹⁾ Migne, P. L., t. 119, col. 72.

⁵²⁾ Christian Life and Worship, p. 153

łacińskiego czasownika „mittere“. W tych wypadkach ono prawdopodobnie pochodzi od hebrajskiego wyrazu „missah“ i jest jego najzwyczajniejszą transkrypcją.

Lecz już w tekstach, pochodzących z końca w. IV i początku w. V, spotykamy słowo „missa“, oznaczające niewątpliwie „pożegnanie“ i „odprawę“, a więc pochodzące od czasownika „mittere“ („dimittere“). Cóż stąd wynika? Słowo „missa“, oznaczające „pożegnanie“ i „odprawę“, nie może przecież być pochodzenia hebrajskiego. Zdaje się stąd wynikać, że istniały, że tak powiem, dwa słowa „missa“. Najpierw istniało tylko jedno słowo „missa“, to, które spotykamy w liście pap. Piusa I i w liście pap. Korneliusza. To słowo jest łacińską transkrypcją hebrajskiego wyrazu *missâh*, jako apostołskiego terminu na bezkrwawą Ofiarę Nowego Zakonu; Później pojawia się łacińska forma rzeczownika „missa“, pochodząca od czasownika „mittere“, która wypiera z użycia pierwotną formę „missio“. Oba słowa „missa“, łacińskie i hebrajskie, istnieją obok siebie w liturgii łacińskiej. I na nieszczęście mają to samo brzmienie i tę samą pisownię.

5. Wniosek ostateczny

Paul Drews⁵³⁾, w encyklopedii protestanckiej, referuje bardzo obszernie łacińską interpretację słowa „Missa“. A mimo to oświadcza, że jest wobec niej sceptycznie nastawiony. Racją zaś jego sceptycyzmu jest fakt, że podczas gdy pomiędzy liturgią łacińską a grecką istnieje we wszystkich punktach ścisły paralelizm, tego paralelizmu brak w tak bardzo ważnym punkcie, jakim jest nazwa Mszy św. w obu liturgiach. Grecy, mówi on, nigdy nie nazywają Mszy św. *apolyxis*, *dimissio*, słowem wziętym z liturgicznej formuły pożegnania. Jak widzimy, w tym punkcie zgadza on się z Dr Drachem, który również kładzie nacisk na ten fakt. I słusznie. Wprawdzie Grecy nie posiadają w swej liturgii słowa, które by znajdowało się w etymologicznym związku z hebrajskim słowem *missâh*, ale posiadają na Mszę św. określenie, które wyraża sens słowa hebrajskiego *missâh*, czyli „ofiare“. Tym określeniem jest wyraz *prosphora*⁵⁴⁾. W Septuagincie, w Ps. 39,6 i in., *prosphora* jest tłumaczeniem hebrajskiego, *minchâh* = ofiara mączna.

⁵³⁾ Realenzyklopedie für prot. Theologie und Kirche, t. XII.

⁵⁴⁾ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Eastern Liturgies, Oxford, 1896, 519.39.

Liturgia apostołska, mówi ks. De Biasi⁵⁵), była substancjalnie ta sama, co liturgia synagogałna, wobec czego zachowały się w liturgii apostołskiej wyrażenia hebrajskie, jak „Amen“, „Hosanna“, „Dominus Deus Sabaoth“, „Epheta“ i in. Tę zależność liturgii apostołskiej od synagogałnej uznają wszyscy liturgiści. Skoro zatem zachowały się w języku liturgicznym łacińskim różne słowa hebrajskie to nasuwa nam się pytanie, dlaczego nie miał się zachować także tak ważny termin hebrajski, jakim jest *missâh*, termin oznaczający bezkrwawą ofiarę Zielonych Świątek, a następnie bezkrwawą Ofiarę Nowego Zakonu, którą — jak mówi tradycja — apostołowie odprawili, w Zielone Świątki, tj. w dzień Zesłania Ducha Św.

Jak mówi Hezychiusz, współczesny św. Hieronima, w swym komentarzu do księgi Leviticus (Hesyhii Presbyteri Hierosolymitani, Commentarius in Leviticum, libri VII. Vide: cap. IX et XXIII), w dniu Zielonych Świątek apostołowie zaczęli odnawiać bezkrwawą Ofiarę Nowego Zakonu. Pisze on: Erat enim dies, qui appellatur Dominicus (tzn. Zielone Świątki), in qua oportebat modis omnibus agere apostolos mystica et sacra (tzn. Najświętszą Ofiarę)⁵⁶). Apostołowie, rzecz rozumiała, musieli posiadać pewne określenie na Mszę św., którą odprawiali, poczynawszy od dnia Zielonych Świątek, w każdą niedzielę. I w tym wypadku nasuwał się sam przez się wyraz *missâh*, oznaczający w Synagodze ofiarę Zielonych Świątek. Ten wyraz następnie przeszedł do języka łacińskiego liturgicznego.

Wyraz hebrajski *missâh* zatem ukrywa się w łacińskim terminie liturgicznym „missa“ w tych wszystkich wypadkach, w których termin ten oznacza „ofiarę“, ofiarę Mszy św., a nie jeden tylko jej akt, akt końcowy, jakim jest pożegnanie i odprawa. Wywodzenie zaś słowa „Missa“, oznaczającego Mszę św., w całości z języka łacińskiego ma swoją przyczynę w tym, że pojawienie się łacińskiej formy „missa“, pochodzącej od czasownika „mittere“, w formule pożegnalnej na końcu Mszy św. spowodowało pomieszanie pojęć.

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

*) Dopisek Redakcji. Autor artykułu bardzo sumiennie i pracowicie zestawiał cały materiał trudno dostępny, dotyczący etymologii słowa

⁵⁵) Valentinus Laurentius De Biasi, Archaeologia biblica, in theologorum, iuristarum, politicorumque usum et commodum, Ratisbonae, 1865, str. 525.

⁵⁶) Migne, P. G., t. 93, col. 891.

Missa. Nie wszyscy się zgodzą na ostateczny wniosek autora, bo jednak wywodzenie wyrazu „missa” z języka łacińskiego jest o wiele prawdopodobniejsze, ale mimo to należy się autorowi wielka wdzięczność, że nam dał pogląd na historię problemu i wy dobył na światło dzienne ciekawe wywody rabinów.

KRZAK GOREJĄCY

Wielkie antyfony, które Kościół śpiewa w ciągu ostatnich dni przed Bożym Narodzeniem, są prawdziwymi perłami adwentowej liturgii.

Już nie tylko układem i poważną melodią zacierają, ale swą treścią stanowią nieraz trudną zagadkę: co autor zamierzał wyśpiewać, skąd czerpał natchnienie, w co wierzył, jak czytał, jak rozumiał Pismo św.? To wszystko są zagadnienia, które powstają, gdy się rozmyśla antyfony brewiarza. Trudności powstać mogą dlatego, że liczne wieki dzielą nas od chwili powstania tych utworów. Trzeba je przecież rozumieć w świetle ówczesnych sposobów myślenia i wypowiadania się.

Okazuje się wtedy trójporozumienie łączące trzy dyscypliny kościelne, mianowicie liturgie, Pismo św. i patrystykę.

Nasze uwagi o antyfonie przeznaczony na dzień 18. XII to trójporozumienie biblijno-liturgiczno-patrystyczne ukazać mają w pełnym świetle.

18 grudnia śpiewamy:

O Panie i Wodzu izraelowego domu, który ukazałeś się Mojżeszowi w ogniu gorejącego krzaka i na Synaju nadałeś prawo — przybądźże do nas...!

Antyfona czerpie natchnienie z Księgi Wyjścia. Słowa poszczególne wyjęte z różnych miejsc²⁾ sprawiają wrażenie, że autor chciał w jednym zdaniu zawrzeć całość wydarzeń tam spisanych. Antyfona zwraca się do Jahwy — to bowiem Imię zostało objawione z gorejącego krzaka³⁾ — powołując się na dawniej dokonane zbawcze dzieło i ponownie wzywa pomocy dla dusz ludzkich.

¹⁾ O Adonai et Dux domus Israel, qui Moysi in igne flammae rubi apparuisti, et ei in Sina legem dedisti: veni ad redimendum nos in brachio extento.

²⁾ Adonai Ex. 6,3. Dux 15,13. In rubo 3,2 n. in Sina legem 20,1 n. redimere in brachio excelso 6,6. in brachio extento 14,26 i 31. manus dextera por. Ex. 3,20; 6,1 i 8; 15,6 i 12; 7,4,5;

³⁾ Jahwe: który jest Ex. 3,14.

„Veni“ — „Przybądź“ to wołanie powtarza się nieustannym echem w Kościołach podczas adwentu. Przygotowanie się i oczekiwanie jest przewodnią myślą tego okresu.

Do kogo zwraca się to „Przybądź“? Co do tego nie ma wątpliwości, że do II Osoby Trójcy św. Adwent wspomina oczekiwanie Jego przyścia ongiś w stajence betlejemskiej a równocześnie przygotowuje drugie przyście w chwale. Wszystkie zwroty adwentowej liturgii o tym mówią⁴⁾. Tak jak Izrael czekał na Mesjasza tysiące lat, my „też Zbawiciela oczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa“⁵⁾ który po raz drugi się ukaze⁶⁾. Tytuł Chrystusa „ten, który ma przyjść“⁷⁾ zachowuje nadal pełną swą wartość i znaczenie. Wierzmy bowiem, że wstąpił na niebiosa... stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych⁸⁾.

Kościół św. oczekuje Go więc i wzywa już nie tylko jako sędziego, ale jako Oblubieńca⁹⁾, nade wszystko jako Zbawiciela, który dokończy rozpoczętego dzieła.

Antyfona „o Adonai“ nie różni się pod tym względem od innych i bez wątpienia zwraca się również do Chrystusa. Jako taka jednak zasługuje na uwagę, bo z osobą oczekiwanego łączy dawne Jego czyny: objawienie w gorejącym krzaku (a więc i imię Jahwe), nadanie praw na górze Synaj i wyprowadzenie ludu z egipskiej niewoli.

Takie stanowisko nie jest dziś pospolite, trzeba więc postawić sobie pytanie, czy jest w ogóle dopuszczalne i jak uzasadnione.

Dążąc do praktycznego wyjaśnienia, wolno pominąć całe przedstawienie tzw. teorii objawień Bożych w St. Testamencie, jak również bogactw znajdujących przez teologów w Księdze Wyjścia. Wystarczy przypomnieć, że w okresie Ojców Kościoła przekonanie o objawieniu Syna Bożego już w St. Testamencie jest tak częste, że można je nazwać powszechnym.

Niech za przykład posłuży zdanie św. Ambrożego: (Chrystus) — ten jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku; o nim mówił Mojżesz: „który jest,

⁴⁾ Modlitwy adw. niedziel.

⁵⁾ Tit. 3,20; I Kor. 1,7.

⁶⁾ Żyd. 9,28.

⁷⁾ Mt. 11,3; 6,14.

⁸⁾ Skład apostołski.

⁹⁾ Orygenes. I hom. in Cant.

posłał mnie. To nie Ojciec w krzaku, nie Ojciec na puszczy — ale Syn mówił do Mojżesza, ten jest więc, który nadał prawa“...¹⁰⁾.

Św. Ambroży uważa to za przedmiot wiary nie wymagający dowodu: „Zaprześć — powiada — dowodów, gdzie trzeba wiary“¹¹⁾. Inni jednak Ojcowie szukają uzasadnień. Wśród nich św. Ireneusz wiele tłumaczy, a niektóre Jego ustępy rzucają obfite światła na antyfonę „o Adonai“¹²⁾.

Św. Biskup pisze o synu Bożym¹³⁾, że „On to właśnie rozmawiał z Mojżeszem z ciernistego krzaku. On to nas wywiódł z Egiptu, to znaczy z wszelkiego bałwochwalstwa... On bowiem na tamtych przygotował nasze (do nas się odnoszące, zbawcze) obietnice. Wpierw przyszłość pokazawszy w obrazie teraz już prawdziwie wyprowadził nas z pogaństwa. On to sprawił, że na pustyni wypłynął obfity strumień wód ze skały, bo On sam jest skałą. On także dał 12 źródeł wody tj. naukę 12 Apostołów itd.“.

Św. Ireneusz opiera dowód na słowach „zstąpiłem, aby wybawić lud mój“¹⁴⁾. Gdzieindziej napisze „On jest bowiem tym, który zstąpił¹⁵⁾ i „od początku zwykł zstępować dla zbawienia ludzi“¹⁶⁾.

Zstępować dla zbawienia ludzi, zbawiać, to jest dzieło Syna Bożego¹⁷⁾, obejmuje ono w każdym razie całą ekonomię zbawienia¹⁸⁾. Samo jego Imię Jezus oznacza „Zbawiciela“¹⁹⁾ i wskazuje na zadanie, jakie pełni poprzez wszystkie wieki. A więc to On zawsze przytomny swemu stworzeniu²⁰⁾ różnymi sposobami zbawia ludzkość: „raz przemawia, nadaje prawa, to znów łaje, karci, czy uwalnia i przy-

¹⁰⁾ Ambr. de fide LI, c. 13. n. 83. PL 16,548: „Hic est Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, qui apparuit in rubo Moysi, de quo Moyses ait: „Qui est, misit me“. Non Pater in rubo, non Pater in eremo, sed Filius Moysi locutus est. Hic est ergo qui legem dedit, ipse est.“

¹¹⁾ Aufer hinc argumentum, ubi fides quaeritur. — ib. nr. 84.

¹²⁾ Dzieła św. Ireneusza przytaczam: Przeciwno herezjom, wyd. Mediolan 1830. (skrót A. H. księga, rozdział, ustęp) i pismo „Dla stwierdzenia nauki apostoelskiej“ wyd. Harnack Texte und Untersuchungen XXXI, 1 (Lipsk 1907). Skrót „Test“.

¹³⁾ Test. 46. Syn Boży jest „który jest“: Jahwe. ib. 2.

¹⁴⁾ Ex. 3,8.

¹⁵⁾ A. H. 3. 6. 2.

¹⁶⁾ A. H. 4. 12. 4.

¹⁷⁾ A. H. 4. 33. 15. „integrum corpus operis Filii Dei.“

¹⁸⁾ A. H. 3. 18. 2. „dispensationem consummans salutis nostrae.“

¹⁹⁾ A. H. 3. 10. 3. „salus, salvator. salutare vere et dicitur et est“. Test. 53.

biera na synów i we właściwym czasie daje dziedzictwo“²²⁾. A wszystko się dokonuje stosownie do okoliczności i zdolności przyjęcia ze strony zbawianych. Upadły rodzaj ludzki nie zna innej drogi zbawienia. Tylko Jezus zbawia, zbawia prawdziwie. Wszyscy przezeń mogą się zbawić i w rzeczywistości zbawiają się wszyscy, którzy weń uwierzyli²³⁾.

Chciało by się odwrócić zdanie „gdziekolwiek pojawi się Jezus, tam zawsze obecne jest i zbawienie“²⁴⁾ i tak wypowiedzieć naukę św. Biskupa: „gdziekolwiek dokonuje się zbawienie, tam sprawcą jest Jezus“ albo jeszcze krócej „*Ubi salus, ibi Jesus* — gdzie zbawienie, tam Jezus“.

Omawiana antyfona wspomina o widzeniu w gorejącym krzaku i o nadaniu praw na górze Synaj — jaki to ma związek ze zbawieniem? Czy wolno te wydarzenia przypisać zbawczej działalności Syna Bożego?

Opisane w Księdze Wyjścia wypadki, do których odwołuje się antyfona „o Adonai“, a więc widzenie Mojżesza, objawienie Imienia Bożego, prowadzenie ludu przez pustynię i nadanie mu praw są jednym aktem wielkiego dramatu zbawienia, który się ciągnie poprzez całą historię św., tworząc jej treść i myśl przewodnią. Zbawienie zaczęło się z chwilą, gdy Bóg zawołał Adama po jego upadku²⁵⁾. Późniejsze wydarzenia, jak zbawienie Noego i jego rodziny z potopu, wybór Abrahama a przede wszystkim wyzwolenie z niewoli egipskiej i wprowadzenie do ziemi obiecanej, są przygotowaniem i proroczym obrazem²⁶⁾ tego, co w rzeczywistości miało się dokonać przez wcielenie Syna Bożego a dopełni się ostatecznie i zakończy za drugim Jego przyjściem.

Obraz już zawiera w sobie coś z tego, co przedstawia; przygotowanie i dokonanie czy urzeczywistnienie składają się na jedną całość — w danym wypadku należą do jednego dzieła zbawienia. Bo „*u b i s a l u s, i b i J e s u s*“.

Do Niego więc, do Zbawiciela, zwraca się słowo „przybądź“ anty-

²⁰⁾ A. H. 3. 16. 8; 3. 18. 1; 4. 6. 8; Test. 52.

²¹⁾ A. H. 4. 28. 2.

²²⁾ A. H. 4. 11. 1.

²³⁾ A. H. 2. 32. 5; 3. 16. 9; 4. 2. 7; 5. 2L. 3; Test. 52.

²⁴⁾ PG 33, 1131 wśród dzieł św. Cyryla Jerozolimskiego.

²⁵⁾ Gen 3. 9.

²⁶⁾ 1 Kor. 10. 6.

fony²⁷⁾. Tak rozumiałby ją św. Ireneusz, tak rozumieliby jego współcześni.

Niezależnie od oceny tych wywodów trzeba powiedzieć, że antyfona „o Adonai“ jest echem tej nauki. To nie znaczy, że św. Ireneusz jest jej autorem, pojawia się bowiem w liturgii nie wcześniej niż w VII w., ale ona odwołuje się i wyjaśnia myśl Bożą na tle wiary wyznawanej przez św. Ireneusza, wiernego świadka tradycji współczesnej.

Choć ta myśl w liturgii nie jest dziś na ogół przyjęta, to jednak jej wyraz znajduje się tu i ówdzie, np.: Imię Boże „który jest“ objawione w gorejącym krzaku stosuje do Zmartwychwstania antyfona Wielkanocnej jutrzni: „Jam jest, który jest... a woła moja jest w prawie Pana Alleluja“²⁸⁾.

Podobnie pieśń Wielko-piątkowa Chrystusowi przypisuje wyprowadzenie ludu z Egiptu:

„Ludu mój ludu, cóżem ci uczynił...“
 „Jam ciebie wywiódł z ziemi faraona
 a tyś zgotował krzyż na me ramiona...“²⁹⁾.

W tym wypadku liturgia idzie za słowami listu św. Judy 5: „Jezus zbawiając lud swój z ziemi egipskiej“ (według tekstu Wulgaty).

Zwroty te mają wartość dokumentu, który świadczy, że liturgię budowały wszystkie wieki — nawet bardzo odległe i dlatego brzmią w niej echa wszystkich najdawniejszych nawet prądów myślowych płynących w Kościele.

Co więcej: dowodzą, że liturgia zachowała swoisty sposób czytania i rozumienia Pisma św., charakterystyczny dla tych czasów, kiedy w Kościele główną księgą teologii było Pismo św. Ono stanowiło

²⁷⁾ Por. w Antyfonach „O“ — słowa „redimere, liberare, salvare“; wszystkie odnoszą się do dzieła Zbawiciela i mają jedno znaczenie.

²⁸⁾ „Ego sum qui sum et consilium meum non est cum impiis, sed in lege Domini voluntas mea est, Alleluja.“ — por Brev. mon. na śś. Joachima i Anny (26 lipca), gdzie słowa 3. 7 stosują się do Wcielenia, tajemnicy przenikającej to święto: „Ego sum Deus patrum vestrorum, dicit Dominus: videns vidit afflictionem populi mei et gemitus ejus audivi et descendi liberare eos, alleluja“.

²⁹⁾ Ego eduxi te de Aegypto... et tu me tradidisti principibus sacerdotum. — Ego ante te aperui mare, et tu aperuisti lancea latus meum. — Ego te praeivi in columna nubis et tu me duxisti ad praetorium Pilati. (Cf-Ant. z Laudesów niedz. T. P.).

podstawę i punkt wyjścia do nauki o Tajemnicach Trójcy św. i Wciele-
lenia w równym stopniu jak i do nauki o moralności.

Św. Ireneusz wierzy głęboko, że Chrystus jest wszędzie „wsiany
w Piśmie³⁰⁾, a zatem wszędzie Go można znaleźć“. Wiara ta jest
wspólna całemu współczesnemu chrześcijaństwu i wywodzi się
wprost od Apostołów; czytamy o św. Pawle, że ją głosił Rzymia-
nom³¹⁾.

Tak szukał Go w Piśmie św. Ireneusz: a w następstwie znajdował
„raz w rozmowie z Abrahamem, raz z Noem, to znów szukającego
Adama, lub kierującego drogę Jakuba, to wreszcie przemawiającego
do Mojżesza z gorejącego krzaka...“³²⁾.

Tak Kościół każe nam go szukać, kiedy mówi: „Idźcie naprzeciw
i mówcie: Oznajmij nam, czyś jest tym, który ma królować“³³⁾.

Owoce takiej wiary i takiego szukania są antyfony adwentowe
pełne głębokiej znajomości Pisma, pełne prawa Bożego a zarazem
pełne niezrównanej poezji.

Stanowią one również trudne zagadki, których nie można roz-
wiązać inaczej, niż odwołując się do całości tradycji Kościoła św.

Tyniec

O. PAWEŁ SZCHANIECKI O. S. B.

³⁰⁾ Inseminatus A. H. 4. 10. 1.

³¹⁾ Fragmentum Muratorianum. v. 44-46 ed. Rauschen. Flor. patr. fasc.
III Bonn. 1905, s. 30: „Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium
earum esse Christum prolixius scripsit.“

³²⁾ A. H. 4, 10, 1 por. 4, 36. 4.

³³⁾ Ite obviam ei et dicite: Nuntia nobis, si tu es ipse, qui regnaturus
es... (resp. I niedz. Adwentu).

SZKICE

A M E N

ROZWAŻANIE ERNESTA HELLO

Uwaga wstępna

Amen — 'âmên (z akcentem na ê) — jest słowem hebrajskim wywodzącym się od pnia '-m-n, który oznacza: „być mocnym, stałym“. Forma 'âmên jest przysłówkiem i oznacza konkretnie: „mocno“, a potem w sensie abstrakcyjnym: „naprawdę, zaiste, istotnie, tak jest, tak będzie“.

W księgach Starego Testamentu najczęściej zachodzi przysłówek „amen“ jako potwierdzenie zapowiedzianego przekleństwa Bożego, np. w słynnej scenie pod górą Garizim (Deut. 27,15 nn): *przeklęty, kto nie trwa przy słowach tego prawa... a rzecze wszystkim lud: amen*; a dalej jako zakończenie modlitwy pochwalnej, aby zaznaczyć, że cześć ta się Bogu naprawdę należy, np. Paral. 16,36; *Błogosławiony niech będzie Jahwe, Bóg Izraela, od wieków na wieki, a wszystkim lud odpowiedział: amen*.

W nabożeństwie synagogałnym zachodzi „amen“ jako odpowiedź (responsorium) obecnych na pewne modlitwy, np. przy wypowiedzeniu błogosławieństwa kapłańskiego (Deut. 6,24—26). Odpowiadając „amen“ na modlitwę głośno odczytaną łączyli się wszyscy z nią duchowo i ją za swoją uznawali.

W Biblii greckiej Sept. przetłumaczono „amen“ na *genojo*, tj. niech tak się stanie. W kilku miejscach jednak zachowano hebrajskie „amen“, co jest dowodem, że „amen“ już się stało formą liturgiczną. Wulgata ma czasem „amen“, czasem „fiat“.

W Nowym Testamencie występują „amen“ jako responsorium liturgiczne np. I liście do Koryntian 14,16: *jakże niewtajemniczony może odpowiedzieć „amen“ na twe błogosławieństwo*, i w Apokalipsie 5,14, gdzie „cztery istoty“ symbolicznie odpowiadają „amen“ na hymn pochwalny wszechświata.

Pan Jezus używa przysłówka „amen“ lub w podwojeniu „amen, amen“ (u św. Jana) jako formuły wstępnej przy pewnych ważniejszych powiedzeniach: *amen, amen dico vobis — zaprawdę powiadam wam* (św. Jan 13,16). Jest to specjalny sposób mówienia Pana Jezusa gdzieindziej nie spotykany.

Dość niezwykle wyrażenie znajduje się w Apokalipsie 3,14. Chrystus Pan nazwany jest *ho amên*. Czytamy tam: *tak mówi ten, który amen się zwie, świadek wierny a prawdziwy*. Zrozumieć można tekst ten jedynie na podstawie porównania z wierszem II Kor. 1,19—20, gdzie powiedziano: u Chrystusa nie ma równocześnie „tak“ i „nie“, jest u niego tylko „tak“, bo wszystkie przepowiednie Boże znalazły w nim swoje

„tak“ (tj. swoje spełnienie). Dał więc św. Jan Panu Jezusowi przydomek „amen“, ponieważ w nim się spełniły wszystkie przepowiednie Starego Zakonu. Przy tym wzorował się prawdopodobnie Apostoł na Izajaszu 65,16, gdzie — według tekstu masoreckiego i Septuaginty — Jahwe nazwany jest: *'Elohê 'âmên*, tj. Bogiem mówiącym amen na modlitwę czy przysięgę człowieka, na znak, że ją przyjmuje względnie zatwierdza.

W papirusach nieraz zamiast „amen“ napisano liczbę 99, bo litery słowa „amen“ jako znaki liczb dają tę cyfrę: $a = 1 + m = 40 + e = 8 + n = 50$ czyli razem 99.

W liturgii chrześcijańskiej stało się „Amen“ zwykłym responsorium wiernych na modlitwy mówione lub śpiewane przez kapłana. Jest to zwyczaj przejęty z synagogi. Zwyczaj zakończenia modlitw prywatnych słówkiem „Amen“ jest naśladowaniem liturgii ogólnie praktykowanym, chociaż nie całkiem uzasadnionym, bo amen powinna odpowiadać druga osoba słuchająca modlitwy, a nie osoba odmawiająca modlitwę. Tego bowiem domaga się sens słowa „Amen“. Jednak zwyczaj poszedł inną drogą; „Amen“ zamieniło się w martwą formułę, której treści nikt sobie nie uświadamia.

Otóż zadanie, jakie stawił sobie Hello: by w martwą formułę wlać właściwą, dawną treść.

Tekst rozważania

Wspaniałość słowa „Amen“ jest tak wielka, że stanowi początek, środek i koniec wszystkiego.

W starożytności trudno było ludziom uwierzyć, że świat powstał z niczego; usiłowano znaleźć pramaterię, z której by świat się rozwinął. Wyobrażenie Wszechmocy tworzącej z niczego było im zbyt proste. A dzisiaj wyobrażenie to jest znowu zbyt proste. W zasadzie wierzy człowiek, że Bóg wszystko z niczego stworzył. Ale ilu jest takich, którzy z pełnym przekonaniem wierzą, że Bóg naprawdę wszystko z niczego stworzył?

Człowiek współczesny zachowuje się podobnie, jak człowiek w starożytności. Stawia sobie pytanie, z jakiej pramaterii mógł być Bóg stworzyć wszechświat.

Pramateria, którą sobie człowiek wyobraża na podstawie sumy możliwych zjawisk, jest czymś prawdopodobnym. Zdaje mu się, że Bóg tylko z takich prawdopodobieństw może stworzyć rzeczywistość. Jednakże Bóg może urzeczywistnić to, co dla ludzi jest bezwzględnie nieprawdopodobne.

Taki jest sens słowa „Amen“ = „fiat“ = „niech się stanie“

Bóg może stworzyć świat z niczego i jeżeli świat raz stworzony potrzebuje ponownego dotknięcia jego wszechpotężnej ręki, może On opór zamienić w narzędzie.

Rozkaz: *Fiat — niech się stanie* — rzucony kiedyś w nicość przez Stwórcę — tłumaczy do pewnego stopnia wspaniałość słowa *Amen*.

Ale słowo hebrajskie „Amen“ jest tak proste, że można weń włożyć rozmaite znaczenia.

Święty Anzelm wypowiedział tę przepiękną modlitwę:

»Amen! — O Boże Izraela, Ty chciałeś, żebym wiedział, że „Amen“ nie jest ani greckim ani łacińskim, lecz hebrajskim wyrazem; dla swej szczególnej wzniosłości nie zostało ono ani przetłumaczone ani zmienione, ażeby określało Twoje IMIĘ, które wspaniałe jest i niezmienne.

Dlatego chciałeś, aby słowo to miało trzy znaczenia. Po pierwsze „Amen“ jest rzeczownikiem; jest imieniem, oznacza święte i straszne Imię, które jest Twoim Imieniem, jak to czytamy w Apokalipsie (3,14):

„To mówi Ten, który Amen się zowie, świadek wierny i prawdziwy, który jest początkiem stworzenia Bożego“.

Dlatego, Panie, Boże mój, który sam Imię to nosisz, proszę Cię i zaklinam wszystkimi uderzeniami swego serca, dla czci tego świętego imienia, które jest Twoim Imieniem, byś moje imię zapisał w księdze żywota, byś przygotował mi u Siebie przybytek razem z tymi, którzy Twego szabatu przestrzegali, którzy poddali się Twojej woli i zachowywali Twoje przymierze, byś w Twoich murach zapewnił mi miejsce i lepsze imię aniżeli to, które mają synowie niewiasty, imię wieczne, które śmierci już nie dozna.

Po drugie używa się wyrazu „Amen“ jako przysłówka. Gdyś Ty, o Boże mój, po ziemi chodził, z ludźmi rozmawiał i pewną prawdę w szczególniejszy sposób chciał utwierdzić, często dodawałeś: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam* — co znaczy: mówię wam prawdę, mówię w sposób prawdziwy, w sposób nieomylny, że tak jest, jak wam mówię. I często powtarzałeś słowo: *Amen, Amen*, aby przez to podwojenie prawdę słów jeszcze dobitniej wyrazić.

Dlatego, Prawdo prawdziwa, miłości umiłowana, która nie zawodziś, błagam Cię usilnie, by Twoja prawda zawsze w mym sercu świeciła i by wszelka złuda świata i szatana była w nim wytopiona.

Po trzecie używa się słowa „Amen“ jako czasownika w tym sensie, w jakim każde życzenie jest niejako czasownikiem. „Amen“ znaczy więc. „Niech się stanie“ i jest odpowiedzią tych wszystkich, którzy pragną i wyglądają tego, o co proszą.

Dlatego też psalmista, na końcu niektórych Psalmów użył tego podwojenia: „Amen, Amen“ — „Fiat, fiat“.

I przeto na końcu swej modlitwy, w której zawarte są wszystkie moje pragnienia i tęsknoty, mówię: „Amen“ — co znaczy: „niech tak się stanie“, aby Tobie, Ojcze, i Synowi i Duchowi Świętemu, Tobie, który w Trójcy jedynym jesteś Bogiem, chwała była po wszystkie wieki — Amen!»

* * *

Tak więc według świętego Doktora z Canterbury oznacza „Amen“ jako rzeczownik trzykrotnie święte imię: imię straszne, imię nieznanne, imię Boże.

„Amen“ jest początkiem i końcem, słowo to rozpoczyna i słowo to wieńczy wszystko.

„Amen“ stworzyło światło i oddzieliło je od ciemności. „Amen“ jest imieniem wiernego i prawdziwego świadka w Apokalipsie.

„Amen“ jest słowem, które rozkazuje, słowem, które żąda, i słowem, które spełniony rozkaz i wysłuchaną prośbę zatwierdza.

„Amen“ jest tchnieniem, które wychodzi z ust Wszechmocy, w chwili, gdy tego zechce, jest spojrzeniem, które skierowuje na stworzenie, w chwili gdy tego pragnie.

„Amen“ jest pierwszym aktem Woli i ostatnim aktem zatwierdzającym szczęśliwość wieczną.

„Amen“ jest czynem, który otwiera i zamyka czas, jest kluczem, który otwiera i zamyka bramy czasu.

„Amen“ jest słowem stworzenia, które jest Apokalipsą początków.

„Amen“ jest słowem Apokalipsy, która tworzy dzień ostateczny.

„Amen“ jest początkiem.

„Amen“ jest końcem.

„Amen“ jest środkiem.

Albowiem w chwili, gdy zwiastowano Wcielenie, zjawia się słowo „Amen“ na ustach Dziewicy wyrażającej swą zgodę. „Amen“ Matki-Dziewicy jest echem „Amen“ Ojca niebieskiego, które gwiazdy z nicości do bytu powołało, aby milionem światła oświecały letnie noce.

„Amen“ spełnia się samo przez siebie. Nie potrzeba mu niczego poza sobą, ono nie zna warunków, nie zna przygotowań.

Czasy są zawisłe od niego, ale ono nie jest zawisłe od czasów.

„Amen“ jest mieczem, który rozcina wszystko, co rozcięte być winno.

„Amen“ jest słowem Wszechmocy i słowem pokornej prośby.

Jest ono słowem modlitwy błagalnej i kontemplacyjnej; znajduje w wysłuchaniu sposobność do nowej prośby, zwilża wargi człowieka żywą ze skały wytryskającą wodą, aby jego pragnienie zwiększyć, aby głębiej skałę wydrążyć, by z niej jeszcze obficie i wspanialej źródło wytrysnęło.

Jest to słowo rozpoczynania, rozważania i spełniania.

„Amen“ jest słowem, które się w czasie i w wieczności od góry do góry rozlega, którego echo się coraz gwałtowniejszym staje, które grzmotom i skrzydłom orłów znaczy drogę.

„Amen“ jest słowem stworzenia i odkupienia; we wszystkich słowach Bożych jest ono zawarte, rozlega się przy stworzeniu światła, przy poselstwie Gabriela i przy odpowiedzi niewiasty, która była córą Abrahama i matką Bożą.

Dlaczegoż nie mamy się zanurzyć w pełni światłości, dlaczegoż nie mamy naszego głosu połączyć z tak licznymi głosami, wołającymi: „Fiat“, „Amen“?

Ta moc człowieka, która daje mu prawo Bogu „tak“ powiedzieć, jest zarazem świadectwem naszej zależności i naszej wielkości. Co zdołamy bez Tego, który Jest? Jezus Chrystus dał na to odpowiedź: „Nic

uczynić nie potraficie“. Z Jego jednak pomocą potrafimy „Amen“ powiedzieć; do słów Boga, który wiecznie do nas przemawia, potrafimy „tak“ powiedzieć.

Możemy: „Amen = tak“ powiedzieć do Słowa, które rzekło: „niech się stanie światłość“. Możemy „Amen“ powiedzieć do Tego, który powiedział: „Jam jest, którym jest“.

Przez „Amen“ przyłącza się człowiek do Prawdy, do radosnych okrzyków zwycięstwa, do hymnu Chwały. Czymże jest ten hymn Chwały, jeżeli nie potwierdzeniem świadomości naszego bytu?

Człowiek musi się zamienić w okrzyk radości, musi się zamienić w żywe „Amen“, które z ziemi wznosi się ku niebu. Cóż mamy uczynić z naszych dusz i ciał, jeśli nie głosy mówiące: „Amen“. Cóż mamy uczynić z naszych słów, naszych myśli, naszych gestów, naszych spojrzeń, jeżeli nie triumfujące „Amen“!

Gdzie nie ma „Amen“, jest pustka, która nam zagraża, przepaść, która nas pochłania. Gdzie zabraknie „Amen“, traci życie ludzkie, które miało by być żywym potwierdzeniem prawdy, swoje przeznaczenie i swoje prawo do bytu.

Cóż to za wzniosłe słowo, które odmawiamy przed i po modlitwie.

„Amen“! Słowo to zawiera w sobie wszystko, czego pragnąć mogą siły ludzkiej duszy od Majestatu Bożego.

Któż nie chciałby echa tego słowa słyszeć w niebiosach? Wyobraźmy sobie człowieka, który na dzieje ludzkości wstecz spogląda. Jego głębokie, wszystko podziwiające i obejmujące spojrzenie śledzi cały świat; przeszłość i teraźniejszość, niewidzialny, naturalny i nadnaturalny porządek, stworzenie, odkupienie, życie świętych, życie ludzi, życie wszelakich istot żyjących, wszystkie dary Stworzyciela dla stworzeń. Wzrok jego przenika, obejmuje, ogarnia, o ile to jest możliwe, wszystko, co otrzymaliśmy od Boga, wszystko, co Bóg dał stworzeniom. Spojrzenie to musiało w swej nieskończonej drodze aż do piekła się wdrzeć, by z żalem wspomnieć sobie miłość i łaski darowane niegdyś szatanowi i potępięcom, łaski odrzucone, by je zgromadzić w swym skarbcu.

Wyobraźmy sobie, że człowiek po swej wyprawie powraca do Boga i wdzięczność wszechświata składa przed Jego obliczem okrzykiem: Amen — tak, Panie, wszystko jest dobre! Wyobraźmy sobie, jak człowiek ten pod brzemieniem swych bogatych przeżyć się ugina, jak z tym wspaniałym brzemieniem równy jest dziecku, które radośnie niesie kosz pełen kwiatów, i jak blask swego bogactwa jeszcze przez blask swej pokory powiększa.

Tu poznajemy jeszcze raz sens słowa „Amen“.

Ponad głosami ludzi rozbrzmiewają jeszcze inne głosy: „Amen“ ziemskiemu towarzyszowi „Amen“ niebieskie:

„A wszyscy Aniołowie stali około tronu, około starców i czworga zwierząt, i padli przed tronem na oblicze swe i pokłon uczynili Bogu, mówiąc: AMEN. Błogosławienie i chwała i mądrość i dziękowanie, cześć i moc i siła Bogu naszemu na wieki wieków. Amen“!

Oby „Amen“ Aniołów odmłodziło „Amen“ ludzi, którym grozi zamglenie oparami ziemi, oby nasze usta wreszcie plon swój wydały, plon płomienny, jakim jest „Amen“ pokoju, „Amen“ radości, „Amen“ wzbi-
 jające się w górę ponad pioruny do siedzib wiecznej radości, „Amen“ triumfujące, „Amen“ ogniste, które ziemię zapładnia a niebo rozwe-
 sela! Oby to ziemskie „Amen“ złączyło się z wieczną pieśnią chwały Logosu, który sam w sobie jest „Chwałą“ i który wszystkim duchom adorującym dodaje siły adoracji!

„Przez Niego sławia Aniołowie Twój Majestat, pokłon oddają Moce, drżą potęgi, przez Niego sławia Cię niebios a potęgi niebios w wspólnym hołdzie z błogosławionymi Serafami! Pozwól, prosimy Ciebie, aby głosy nasze złączyły się z ich głosami, mówiąc w pokornym wyznaniu:

„Święty, Święty, Święty, Pan Bóg Zastępów“!

Amen, Amen...

Tłumaczyła I. W.

WIADOMOŚCI I UWAGI

REFORMA LITURGICZNA

Czasopismo urzędowe dla spraw liturgicznych *Ephemerides Liturgicae* z dnia 28 stycznia 1948 zamieściło okólnik odnośnie przeprowadzenia rozmów, debat i konferencji na temat ewentualnych zmian dotyczących ksiąg liturgicznych, głównie zaś dotyczących Breviarza Rzymskiego.

Jak na początek, zamknięto wszystko w sześciu pytaniach, z których pięć dotyczyło Breviarza, kalendarza i Martyrologium — szóste brzmiało ogólni-
 kowo: „Jak należy postąpić z pozostałymi księgami liturgicznymi? — Co należy ulepszyć (corrigenda), co zreformować (reformanda), co znieść (abolenda), a co na nowo przywrócić (restauranda)“?

Przedmowa *Eph. lit.* z roku 1948 (t. 62, s. 3 nn.) poruszała już pewne myśli. Oparto się na tym, że trzydziestoletni okres studium ustanowiony przez Kongregację obrzędów 15 maja 1912 roku dla prowadzenia dalszej reformy brewiarzowej dawno już minął, a było by czas zacząć reformę do końca doprowadzić, zwłaszcza, że wprowadzenie przez Piusa XII nowego Psalterza łacińskiego do Breviarza, stwarza po temu warunki jak najpomyślniejsze. Autor przedmowy stwierdza ostatecznie, że Ojciec św. Pius XII zachęcał w ostatnich latach niejednokrotnie obojętnie, by zagadnienia związane z Breviarzem Rzymskim zostały przestudiowane jak najintensywniej. Przedmowa kończyła się słowami: „Quae omnia Commentario nostro iam viam sternunt ad opus et labore in proximum futurum, quo auxilium opportunum praebeat ad optatam reformationem in praxim ducendam“.

Pobudziło to specjalistów do badań i dyskusji. Z całym entuzjazmem przystąpiono do omawiania i studiowania zagadnień liturgicznych a zwłaszcza zagadnień brewiarzowych. Teologiczne i liturgiczne pisma całego świata zabrały się do roztrząsania tych zagadnień i komentowania poczynań liturgistów-uczonych. *Eph. lit.* podawały niejednokrotnie wypowiedzi swoich współpracowni-

ków. Jeden z nich A. Bugnini CM w marcu 1949 r. dał doskonały obraz ożywionego i rozwijającego się pomyślnie ruchu liturgicznego pod tym względem (Per una riforma liturgica generale, Eph. lit. 63 (1949), s. 166—184)¹⁾ wykazując, że powierzchowna reforma Breviarza ani Mszału nie wystarczy. Potrzeba gruntownej reformy ksiąg liturgicznych. Widać, głosy uczonych liturgistów katolickich były na czasie, skoro Św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 9 lutego br. przywróciła dawny ryt i porządek dla ceremonii wielkosobotnich, a jakkolwiek podkreślono, że jest to próba — można jednak się słusznie dopatrywać w tym częściowej reformy Mszału rzymskiego. Co więcej, nowe rubryki Mszy św. wielkosobotniej robią wrażenie, że cały Ordo Missae ulegnie gruntownej i dogłębnej reformie.

W dyskusji liturgicznej zabrały głos takie centra ruchu liturgicznego, jak „Liturgiczny Instytut“ w Trewirze oraz tzw. „Centre de Pastorale Liturgique“ w Paryżu. Dołączyły się do nich głosy wybitnych fachowców-liturgistów z całego niemal świata. 25 i 26 lipca 1950 roku nastąpiło spotkanie w Luxemburgu, gdzie omówiono częściowo problemy najbardziej potrzebujące uzgodnienia. Po upływie roku nastąpił ponowny zjazd liturgistów, tym razem o charakterze wybitnie międzynarodowym, co miało miejsce w opactwie benedyktyńskim w Maria Laach w dniach od 12 do 15 lipca 1951 roku. Referaty były wygłaszane w różnych językach i natychmiast tłumaczone. Dyskusje prowadzono w języku francuskim i niemieckim.

Wielka Sobota.

Pierwszym tematem posiedzenia była Wielka Sobota. Już poprzednio dyrektorzy „Centre de Pastorale Liturgique“ z Paryża, prof. Martimort i Roguet OP, zaznajomili obecnych z przebiegiem uroczystości wielkosobotnich na terenie Francji. Podobne sprawozdania złożyli Dom Verheul OSB z opactwa Afflighem w Belgii, Dom Botte OSB z opactwa Mont César w Lowanium, Dom Hild OSB w Luxemburgu, prof. Humair w Szwecji, Raffelsberger OSB z opactwa St. Peter w Salzburgu w Austrii, Schmidt SJ, profesor Gregorianum z Rzymu, w Rzymie i we Włoszech, dr Wagner w Niemczech. Jak wynika z tego, co referowano, nowy sposób obchodzenia Wielkiej Soboty był we wszystkich krajach przyjęty z prawdziwą radością i entuzjazmem, a wyniki tej liturgicznej próby były ze wszech miar pomyślne. W niektórych okolicach nowy ryt wielkosobotni przyczynił się do zwiększenia udziału wiernych w nabożeństwach, w czasie których przystępowano masowo do Stołu Pańskiego. Ci nawet, których liturgia dotychczas niewiele interesowała — nagle jak gdyby ośnieni jej pastoralnym znaczeniem — poczęli poprawnie rozumieć istotę poszczególnych ceremonii.

W wyniku przeprowadzonego kolokwium na temat nowego sposobu obchodzenia Wielkiej Soboty, wyłonili się następujące życzenia:

- 1) Sama nazwa mogłaby być zmieniona. Zamiast „Ordo Sabbati Sancti“ należałoby raczej napisać: Ordo in Sacratissima Nocte Paschali.
- 2) Odnośnie przepisanych godzin praktyczniejszą ze względów duszpaster-

¹⁾ Por. na ten temat mój artykuł sprawozdawczy w „Ruchu Bibl. i Lit.“ nr 6 (1950), s. 365—373.

skich okazałyby się większa swoboda. Gdyby np. odnośna rubryka brzmiała następująco: „Nocturna hora hic ordo ita celebrari debet, ut Missa incipiat circa vel post mediam noctem; ob vero publicam causam Ordinarius loci permittere potest, ut ordo hic cum missa anticipetur aliquibus horis, nocte tamen iam inchoata, servato ieiunio eucharistico, secundum usum missae serotinae. Qui in hac missa anticipata communicare volunt, ne recipiant communionem sabbato mane. Hac missa —etiam anticipata — satis fit praecepto dominicali“. Zwłaszcza ta ostatnia uwaga wydawałaby się niezbędną.

3) Ograniczenie ilości lekcji do czterech spotkało się z powszechnym uznaniem. Lecz i tu w miejsce np. trzeciej i czwartej według nowego porządku wolano by widzieć takie, które okazałyby się treściwsiymi pod względem liturgicznym i owocniejszymi pod względem pastoralnym. Praktyczniej by było, gdyby wszystkie cztery lekcje mogły być odczytane według zaaprobowanego ad hoc przekładu w języku ojczystym. „De ordinarii loci consensu lectiones lingua vulgari legi possunt secundum versionem approbatam“. Rubryka: „Celebrans z wyższą asystą, kler i lud słuchają siedząco“ (n. 15) miałyby przy tego rodzaju postępowaniu pełne praktyczne zastosowanie, bo lud nie tylko by słuchał, lecz i rozumiał.

4) W sprawie chrztu św.: „Dum vel antequam lectiones leguntur, catechizantur baptisandi ab alib sacerdote secundum Rituale Romanum (tit. II, cap. II, n. 1-16 vel tit. II, cap. IV, n. 1-37)“.

„Consecrata aqua baptismali, celebrans et ministri induuntur paramentis albis. Deinde celebrans interrogat baptisandos: „Credis...“ et eos baptizat secundum Rituale Romanum (tit. II, cap. II, n. 17-26, vel tit. II, cap. IV, n. 38-50). Etiam eos confirmat, si hac potestate polleat. Tandem fit renovatio promissionum baptismatis. Sicubi non adsint baptisandi, consecrata aqua ad renovationem promissionum immediate proceditur“.

5) W sprawie wody chrzcielnej:

„In ecclesiis parochialibus, ubi hic ordo celebratus est in nocte paschali, non adest obligatio aquam iterum consecrandi in vigilia Pentecostes“.

6) Odnośnie Komunii św. proponuje się wprowadzić następujące przepisy:

„In Missa parantur panes consecrandi ad Communionem fidelium, saltem neophytorum.

Neophyti ad S. Communionem recipiendam enixe hortantur ad normam can. 753 § 2.

Non obstante can. 857, fidelibus, qui noctem paschalem celebrantes communicaverint, iterum in missa diei paschalis communicare licet. Hoc etiam valet de celebratione missae diei quoad sacerdotes, non obstante can. 806 § 1.

Pax datur more solito.

7) Niemal jednogłośnie wyrażono życzenie, aby nadając misteriom wielkotygodniowym charakter uroczystego triduum pozwolono na odprawianie uroczystej Mszy św. wielkoczwartkowej w Wielki Czwartek wieczorem, a ceremonii wielkopiątkowych w Wielki Piątek po południu.

Zagadnienia dotyczące Missale Romanum.

Po omówieniu kwestii Wielkanocy przystąpiono do właściwego tematu posiedzenia. Profesor Jungmann SJ zreferował na trzecim posiedzeniu odbytym 13 lipca problemy dotyczące Ordo Missae. Już w wydanej przez siebie

książce „Missarum Sollemnia“ przedstawił on, jak można by odnowić, względnie dalej rozwinąć stronę zewnętrzną Mszy św., biorąc przy tym pod uwagę zdobycze nauk liturgicznych i postulatory pastoralne.

Botte OSB na tym samym posiedzeniu opisał rozwój kanonu rzymskiego (poczynając od „Te igitur“). Wykazał, iż poza nielicznymi drobnymi dodatkami kanon nasz jest identyczny z kanonem Grzegorza Wielkiego. Postulat reformy kanonu winien by zatem dotyczyć tylko tych nielicznych zresztą miejsc zmienionych, przez co można by go jeszcze zbliżyć do kanonu Grzegorza Wielkiego. Botte opowiedział się za pominięciem „Amen“ w tekście kanonu; stworzeniem ściślejszej łączności między Prefacją i kanonem i powiększeniem ilości Prefacji przez przywrócenie Prefacji dawniej używanych.

Na czwartym posiedzeniu 14 lipca profesor holenderski Herman Schmidt SJ mówił na temat: „Msza św. i problem języka liturgicznego“. Na początku poruszył problem języka liturgicznego w ogólności, po czym poświęcił kilka uwag stosunkowi języka łacińskiego do języków ojczystych. „Sprawę języka liturgicznego, powiedział, traktować się winno w łączności z ogólną sytuacją kościelną“. Osobny język liturgiczny nie należy a priori uważać za konieczny. Stanowi on zawsze kwestię jego każdorazowej konwencji (por. H. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire*, Roma 1950). Na tej podstawie można by w poszczególnych wypadkach wysunąć różne powody za i przeciw osobnemu językowi kultu, które miałyby różną wagę zależnie od okoliczności, czasu i miejsca. Dziś coraz częściej dają się słyszeć głosy za przyjęciem przez liturgię języka ojczystego, przynajmniej w pewnych jej częściach, co się nie sprzeciwia dążeniom Kościoła, jak o tym świadczy encyklika *Mediator Dei* omawiająca używanie ojczystego języka w rytuale. Kwestia jednak użycia języka ojczystego w liturgii nie jest dotąd całkiem tak jasna, by należało już teraz domagać się ogólnego jej rozstrzygnięcia. Zwłaszcza kwestia ta we Mszy św. jest problemem, który należy poważnie i wszechstronnie przemyśleć. „Ponieważ dąży się do udostępnienia zrozumienia Mszy św. przez wiernych, problem języka liturgicznego zasługuje na uwagę dzisiejszego Kościoła“ — tak brzmia końcowe słowa prelegenta.

Na tym samym posiedzeniu dr E. Stommel referował kwestię doboru perykop mszalnych. Podał przegląd historyczny, jak się gromadziło i dobierało perykopy te, których używamy dzisiaj, i stwierdził, że powinna istnieć w dalszym ciągu dążność do poprawniejszego układu względnie dalszej ich rozbudowy. Jeżeli dekrety Piusa X o Komunii św. przyczyniły się do częstszego jej przyjmowania, to wypada, aby pojawiły się takie zarządzenia, które udostępniają wiernym częstą komunię słowa Bożego przez nowy układ perykop i zasobniejszy wybór. Prelegent podał ponadto kilka projektów opracowanych z różnego punktu widzenia. Obrazowały one nowy zbiór perykop, ułożony zgodnie z zasadami liturgii, teologii biblijnej i pastoralnej. Na wieczornym posiedzeniu profesor Chavasse uzupełnił kwestię poruszaną przez Stommel'a na temat historii doboru czytanych tekstów przedstawiając ją w świetle stosunku zachodzącego między urywkami tematycznymi z Pisma św. do urywków zmieniających się.

Na posiedzeniu piątym Odilo Heiming OSB, doświadczony współpracownik przy reformie ksiąg liturgicznych przy kościele w Mediolanie, miał referat

o reformie kalendarza. Wyraził życzenie, aby termin Wielkanocy ustalić więcej relatywnie do roku słonecznego (np. 9 kwietnia, lub tydzień później). Po udanej szczęśliwie restauracji święta Wielkanocy można by było się spodziewać, iż wpływ jego na ugrupowanie innych świąt roku kościelnego będzie większy. Szczególnie podkreślić należałoby triduum wielkanocne. Okres Wielkiego Postu, jako czas przygotowawczy na święto Wielkanocy jeszcze więcej niż w kalendarzu benedyktyńskim, który w swym nowym ujęciu może służyć za wzór przyszłej reformie, winien być wolny od uroczystości ku czci świętych. Za wzór może tu służyć także kalendarz św. Karola Boromeusza. Na ten sam sposób powinny być opracowane Zielone Świąta, a chociaż opróżnianie tego czasu z uroczystości ku czci świętych nie wydaje się tak konieczne, to jednak niezbędnym by było nadanie charakteru bardziej wielkanocnego. Przede wszystkim zaś czas Wielkanocy nie powinien mieć w sobie niczego o charakterze pokutnym, stąd zdaniem prelegenta dni krzyżowe powinno się przesunąć na tydzień po Zielonych Świątkach (w Suche Dni). Przydałby się też osobny formularz do Mszy św. za zmarłych, które ma się odprawiać w czasie wielkanocnym. Na zakończenie omawiał Odilo Heiming problem Adwentu, wigilii, oktaw, dni krzyżowych itd.

Z kolei urządzono kolokwium dotyczące zagadnień związanych z *Missale Romanum*. Celem kolokwium było:

- a) Uporządkowanie wysuwanych problemów,
- b) wyodrębnienie kwestii mogących być rozstrzygniętymi natychmiast i ich wyjaśnienie,
- c) ułożenie spisu kwestii zawilych, wymagających głębszego studium i rozważ.

W czasie debat punktem wyjściowym była Msza św. śpiewana bez udziału wyższej asysty, przyjęta za normalną sumę niedzielną w parafii.

Jednocześnie godzono się na przyspieszenie rozwiązania następujących problemów:

W wypadku gdyby mjarodajne władze powzięły reformę rzymskiego mszału, zgromadzeni na zjeździe wyrażają życzenie, by ona uwzględniła następujące propozycje:

1) Ustać mają wszystkie zdwojenia. To znaczy gdy lektor czyta lekcję, gdy chór śpiewa *proprium*, lub gdy wierni śpiewają *ordinarium*, kapłan nie powinien czytać względnie odmawiać ich dodatkowo.

2) Modlitwa przy stopniach ołtarza na początku Mszy św. zdaje się być problematyczną i należy ją poddać gruntownej reformie. Czy nie można wzorować się tu na Mszy św. według nowego „*Ordo Sabbati Sancti*“ tak, żeby modlitwa przy stopniach całkiem odpadła? Albo: Czyby nie było można uczynić z niej bezpośredniego przygotowania do Mszy św., rozpoczynając jej odmawianie w zakrystii, a kończąc przy stopniach ołtarza?

3) Część wstępną Mszy św., podobnie jak przy Mszy św. Pontyfikalnej i przy niesporach, odprawiać nie przy ołtarzu, lecz *in choro*.

4) Liczba oracji ma być ograniczona do jednej, a tylko w bardzo wyjątkowych wypadkach dodawać drugą (Komemoracja).

5) Należy przeprowadzić rewizję doboru i układu obecnych perykop. Na niedziele po Zielonych Świątkach i na niedziele po Trzech Królach winno

się przeznaczyć cykl kolejno czytanych tekstów; cykl 3 lub 4-letni. Obecnie czytane teksty mogły by być objęte jednym rokiem. Należy tak dobrać perykopy, aby wierni, którzy słuchają Mszy św. tylko w dni nakazane przykazaniem, mieli sposobność zapoznać się z istotnymi partiami Pisma św., zwłaszcza Nowego Testamentu. Teksty na dni powszednie mogły by służyć wiernym w charakterze czynnika pogłębiającego ich znajomość Pisma św. Można by zastosować tutaj kolejne czytanie Pisma św. Obecni na posiedzeniu domagają się w interesie ludu, by to czytanie odbywało się w języku narodowym.

6) Odmawianie „Credo” trzeba ograniczyć; w oktawach skreślić.

7) Należy wprowadzić modlitwy wspólne po „Oremus” przy Offertorium. Powinny być one zredagowane w języku ojczystym we formie litanii, w której byłyby uwzględnione prośby wiernych poparte przez nich zgodnymi, ustalonymi z góry odpowiedziami.

8) Podobnie jak we Mszy św. z asystą przygotowanie ołtarza, doniesienie przyborów potrzebnych do Mszy św., a zwłaszcza podanie chleba, wina i wody winno nastąpić bezpośrednio przed Offertorium.

9) Liczba Prefacji zwłaszcza niedzielnych musi być zwiększona. Przy tym należy dążyć do tego, by cechowała je silna memoria passionis, jak to ma miejsce przy Prefacjach nowszych (np. Prefacja o Najśłodszym Sercu Jezusa²⁾).

10) Kapłan ma z reguły rozpoczynać „Te igitur” dopiero wtedy, gdy odśpiewano już Sanctus i Benedictus. „Amen” w trakcie kanonu winno odpaść.

11) Przed Komunią św. rozdawaną w czasie Mszy św. opuścić należy „Confiteor” i następujące po nim modlitwy.

12) Po udzieleniu ręką błogosławieństwa Msza św. ma się skończyć natychmiast. Ostatnia Ewangelia odpada tak, jak w Wielką Sobotę według nowego rytu.

Głębszemu rozważeniu polecono następujące kwestie:

1) Dobrze by było, gdyby tzw. Sekreta otrzymała dawną nazwę „Oratio super oblata”, oraz — ponieważ stanowi zakończenie części przygotowawczej Mszy św. — mogłaby mieć konkluzję śpiewaną jak Oracje i Pokomunia.

2) Doksologia na końcu kanonu (Per ipsum et cum ipso etc.) mogłaby być śpiewaną całkowicie (melodia według tonus antiquus orationis). Towarzystwającą temu czynność złożoną z pięciu krzyżyków wypadałoby opuścić, zaś elewacja powinna trwać przez cały ciąg doksolologii. Przyklęknięcie, jeżeli się je w ogóle przyjmie, nastąpić powinno dopiero po „Amen” doksolologii.

3) Trzeba dokonać nowego układu modlitw po Pater noster i to w ten sposób, by lepiej harmonizowały z wykonywanymi czynnościami. Odczuwa się tu brak oznaczonej ceremonii przebiegalnej dla wiernych. Jak ona ma wyglądać?

Czy nie było by dobrze zająć się rozbudową części po Komunii św.? włączając np. między Komunię i Pokomunię modlitwy lub śpiew.

5) Zmienić należy dotychczasowe przepisy dotyczące „Ite, Missa est”, i „Benedicamus Domino”, by przy każdej Mszy św. publicznej następowało „Ite, Missa est”, zaś przy prywatnej „Benedicamus Domino”. „Requiescant” pozostaje nadal jak dotychczas.

²⁾ Przyp. Autora.

Uwagi ogólne.

Ostatnie przemówienie wygłosił O. Doncoeur z Paryża. Oto główne myśli przez niego poruszone:

Już przed 50 laty postępowanie papieża błog. Piusa X odnośnie kultu eucharystycznego można było uważać jako zapowiedź odrodzenia się życia religijnego. Nie ulega wątpliwości, że wydany w tej mierze dekret „*Quam singulari*“ zapoczątkował nową epokę owianą duchem eucharystycznym. Ani odnowienie muzyki kościelnej i chorału gregoriańskiego, ani kodyfikacja prawa kościelnego nie wywarły na życie religijne Kościoła takiego wpływu, jak zachęta do częstego przyjmowania Komunii św. Nic też dziwnego, że po setkach lat zdrtwienia i zlodowacenia na skutek takiego impulsu życie religijne zostało na nowo wskrzeszone. I oto nastąpiły po sobie nieoczekiwane, rewolucyjne wprost wydarzenia: Pierwsza reforma kalendarza i reforma psalterza przez błogosławionego Piusa X zapowiadające się jako wstęp do obecnych reform Piusa XII, który na naszych oczach polecił wprowadzić nowe tłumaczenie psalterza i zrywając z pożałowania godnym skostnieniem przywrócił świętu Wielkanocy właściwą treść i blask, które utraciło od przeszło tysiąca lat.

Niespodziewanym i charakterystycznym rysem nowej fazy ruchu liturgicznego jest jego wybitnie pastoralne nastawienie, tzn. że nie jest to nastawienie ani czysto teoretyczne ani archeologiczne, nie jest wytworem estetyki lub zamiłowania pewnych kół czy kierunków, lecz jest inspirowane i tworzone w wyniku troski duszpasterzy o lud chrześcijański. Trudno było by wyobrazić lepsze zrozumienie postulatów i wskazań encykliki „*Mediator Dei*“. Aspekt pastoralny dominował we wszystkich sprawozdaniach, jakie przedłożono na zjeździe. Nie tylko w referacie Schmidta o języku liturgicznym we Mszy św., oraz sprawozdaniu jego na temat *Oratio fidelium*, lecz także w ciągu całej dyskusji o *Ordo paschalis*, w odczycie o czytaniu Pisma św. we Mszy św., w uczynonych nawet propozycjach Jungmanna w sprawie reformy *Ordo Missae*. Wszędzie widać jak na dłoni powszechne przejęcie się tą troską, by podać na nowo naszemu ludowi taką liturgię, która spełni zasadnicze swe zadanie, mianowicie, która stworzy osobiste obcowanie Boga z ludźmi. Na uwagę zasługuje fakt, iż postulaty duszpasterskie w życiu liturgicznym wiernych są niejednokrotnie podnoszone nawet przez ludzi przywiązanych do Kościoła słabo. Z prawdziwym niepokojem trzeba myśleć o tym, że chrystianizm opiera się dziś na liturgii bezdusznej i spowszedniałej, czasem zasypia niejako w niej.

Lecz sama troska o duszpasterzowanie nie starczy. Stwierdzić to można w oparciu o doświadczenie pouczające, że wiele nawet w dobrej intencji zamierzonych i podjętych usiłowań nie dało pomyślnych wyników, jeżeli w parze z tym nie szła głęboka znajomość dogmatycznej teologii, jeżeli już nie przez systemy i szkoły, to przynajmniej poprzez teologię ścisłą. Dlatego wszyscy zajmujący się liturgią winni być teologami, albo przynajmniej winni mieć z nią ścisły kontakt. Dalej koniecznym jest — co również okazało się w czasie obrad — by nauki historyczne stale wyjaśniały i wspierały usiłowania zmierzające do odnowienia liturgii. Szczególnym zadaniem tych nauk jest infor-

mować ogół, jak te czy inne sprawy wyglądały dawniej, jak postępowano, w czym błędzono itd. W ten sposób pojęta praca może wydać prawdziwy i wartościowy wynik. Po takiej właśnie linii idą zamiary Instytutu Liturgicznego i „Centre de Pastorale liturgique” w Paryżu, które już mogą się poszczycić pierwszymi wynikami.

Chociażby liturgia przybrała najdoskonalszą i pierwotną formę tak, że będzie ona czysta, oryginalna i efektowna na zewnątrz — to wynik taki nie będzie wystarczający ani trwały. Byłaby to niejako dopiero jej strona materialna. A formalna? A przecież ona decyduje o istocie rzeczy. Nie można zapomnieć, że łączność Boga z człowiekiem i na odwrót wchodzi w strefę tajemnicy z dziedziny łaski. Starotestamentalny epizod składania ofiary przez kapłanów Baala jest tego wymowną ilustracją³⁾. Dokonali oni wszystkiego, by przygotować ołtarz, ofiary, tańczyli, krzyczeli, wołali coraz to silniej do bożka, lecz ogień nie zstąpił z nieba. Jeden Eliasz, czczący Prawdziwego Boga, został wysłuchany, bo płomień z nieba spalił zgotowaną przez niego ofiarę. Jakże dobrze by było, żeby i nasi kapłani wraz z ludem zdolni byli ściągnąć z nieba ogień — tym razem ogień miłości. Kierkegaard opisuje w swoim traktacie *In vino veritas* bardzo szczegółowo cały wkład pracy podjętej celem przygotowania wspaniałej uczy; wybrano odpowiednie miejsce, zgromadzono dobranych przyjaciół, zaopatrzone się w służbę bez zarzutu, obmyślono wyszukane potrawy, wino, muzykę, chóry itd. Po czym dodaje, iż do tego wszystkiego koniecznie potrzeba było szczęścia, nieoszacowanego daru z rąk bogów.

Papież Pius XII podkreślił z naciskiem w encyklice *Mediator Dei*, że dla liturgii większe ma znaczenie w jej doskonaleniu się asceza świętych, aniżeli nauka i sztuka. Jeżeli kiedyś Breviarz lub kielich spalać pocznie kapłanom ręce lub wargi, czego nie jest w stanie przepisać ani nakazać żadna rubryka, wtedy nawet ludzi dalekich od wiary uderzy widok najoczywistszy i nie ostoją się: poznają bowiem obecność Boga na naszych ustach, w rękach i na ołtarzach.

Kraków

Ks. ANTONI NAUMCZYK CM

Poszukiwania na górze Ararat.

Francuska wyprawa na górę Ararat zakończyła obecnie swe poszukiwania. Po osiągnięciu wierzchołka Araratu, wyprawa kontynuowała przez 3 dni poszukiwania wokoło góry na wysokości około 4.000 m. celem upewnienia się co do istnienia śladów arki Noego. Tradycja bowiem i opowiadania starych podróżników mówiły rzeczywiście o istnieniu arki Noego na górze Ararat. Badacze stwierdzili, że pewne skały wykazują nieco podobieństwa do formy okrętu, ale nie odkryto żadnych śladów arki. Zdaniem kierownika wyprawy, resztki korabia mogły by się chyba znajdować pod lodowcem pod szczytem góry.

R. R.

³⁾ 3 Król. 18, 23 nn.

NOWE KSIĄŻKI

Blinzler Joseph: **Der Prozess Jesu**, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1951, s. VIII i 170.

Proces Jezusa jest zagadnieniem, które już nieraz było tematem badań naukowych i które starano się oświetlić nie tylko z punktu widzenia teologicznego, ale także pod względem prawnym. Proces ten nie należy do tych kwestii, które, jakby się pozornie wydawało, łatwo można zrozumieć. Dysponujemy wprawdzie opisami Męki Pańskiej w czterech Ewangeliach, ale należy zdać sobie sprawę z jednego faktu. Ewangeliści nie pisali prawnicy i stąd nie używali prawnych terminów technicznych, lecz posługiwali się zwykłym codziennym językiem, a to nam dziś utrudnia zorientowanie się w szczegółach. Wiele wyrażeń w nich zawartych jest pod względem prawnym niejasnych, pewne szczegóły pominięto, stąd też całość podlega rozmaitej interpretacji.

Nic więc dziwnego, że procesem Jezusa zajmowali się nie tylko teologowie, ale i wybitni prawnicy zabierali głos w tej sprawie. Głośne były swego czasu rozprawy dwóch znanych historyków prawa: profesora praskiego Roberta Mayra i monachijskiego Fryderyka Dörra, którzy w roku 1905 i 1920 oświetlili proces Jezusa z punktu widzenia prawa karnego, opierając się ogólnie na źródłach rzymskich. Także Mommsen swego czasu zabrał głos w tej kwestii. W roku 1904 adwokat florencki Rosadi napisał książkę tłumaczoną na liczne języki i szeroko komentowaną pt. „Il processo di Gesù“.

Obecnie dysponuje nauka nowszymi opracowaniami prawa żydowskiego (na podstawie Miszny i Talmudu), tak iż dogłębne badanie zagadnienia jest ułatwione.

Problem ten i dzisiaj nie stracił nic na swej aktualności. Dowodem tego jest fakt, że po ostatniej wojnie, gdy w Palestynie utworzono nowe państwo Izrael, zwracano się z rozmaitych stron do władz żydowskich, jako następców starożydowskiej władzy synedrialnej, by zarządziły wznowienie procesu Jezusa, które ze swej strony obiecały zająć się tą kwestią, ale dotąd brak dalszych wiadomości.

W r. 1948 pisze uczony żydowski Salomon Zeitlin rozprawę pt. „Who crucified Jesus“. Ten sam temat omawia Hyman Coldin w swej obszernej przeszło 800 stron liczącej książce pt. „The Case of the Nazaren reopened“. Do podobnego rezultatu dochodzi profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu Lambert, twierdząc, że sąd żydowski nie wydał wyroku, lecz tylko przeprowadził przesłuchanie oskarżonego.

Na wzmiankę zasługuje również fakt, że na paryskim Wydziale Prawa prof. Jacquenot wraz z współpracownikami przeprowadził specjalne badanie procesu Jezusa i doszedł do wniosku, że zasadnicze pogwałcenie przepisów prawa karnego formalnego czyli procesowego, które miało miejsce w procesie Chrystusa, uczyniło wyrok nieważny.

Poza pracami o charakterze raczej prawniczym istnieje cały szereg prac teologicznych, komentujących teksty biblijne odnoszące się do procesu Chrystusa, wśród nich praca polska (ks Dąbrowskiego, Proces Chrystusa, Warszawa 1938), a każdy z autorów ma inny punkt wyjścia i inny rezultat.

Ze względu na żywotność tego problemu należy z zadowoleniem przyjąć fakt wydania nowej publikacji pióra profesora bibliistyki Blinzlera Józefa pt. „Der Prozess Jesu“. Autor daje wyczerpujący obraz przebiegu całego procesu, zestawia i ocenia krytycznie cały materiał, wykorzystując wszelką literaturę jaka się w świecie naukowym na ten temat ukazała.

Publikacja ta początkowo przeznaczona była dla szerszego ogółu i stąd autor starał się szczegółowe badania pominąć i wskazać na rzeczy istotne i podać końcowe rezultaty. Dlatego książkę tę, która drobiazgowymi badaniami naukowymi nie zaciemnia zasadniczego obrazu, czyta się z pełnym zainteresowaniem. Dla tych, którzy pragną się zaznajomić z pewnymi dokładniejszymi i szczegółowszymi danymi, autor podaje uzupełnienia w ekskursach (od str. 131-164) i dopiskach. Obszerna literatura uzupełnia całość tej książki.

Przejdźmy do bliższego omówienia niektórych momentów.

Z dzisiejszego punktu widzenia dziwnym się może wydawać, że nie możemy z całą pewnością określić tak dnia jak i roku śmierci Chrystusa Pana. Ewangelisci, dla których istotną jest rzeczą osoba Skazanego, nie przywiązują do tych szczegółów zewnętrznych specjalnego znaczenia i dlatego wprost nam tych danych nie podają i rozwiązania szukać należy w innych źródłach. W specjalnym ekskursie dochodzi autor do wniosku, że najprawdopodobniejszym dniem, w którym dokonana się tragedia Wielkiego Piątku, w którym Chrystus Pan został na śmierć skazany, jest 7 kwietnia 30 roku po Chr.

Główne zainteresowanie budzi sam przebieg procesu.

Autor rozpoczyna swoje wywody od ujęcia Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym. Jezus jest o północy aresztowany i odstawiony do pałacu byłego arcykapłana Annasza, gdzie się odbywa pierwsze przesłuchanie. Nie ma na to w źródłach żadnych dowodów, by temu przesłuchaniu przyznać charakter prawny. Na to się wszyscy zgadzają, że Annasz był osobistością bardzo wpływową, wytrawnym politykiem, nieurzędową głową partii sadyceuszów, i w tym prawdopodobnie charakterze przesłuchał Chrystusa, by znaleźć materiał dowodowy do procesu — ale go nie znalazł. Niektórzy sądzą, że Annasz był przewodniczącym jednej z komisji sądowych, którym poruczono specjalne sprawy, ale to już zbyt ujemnie modernizacja stosunków palestyńskich, a zresztą sprawy gardłowe zawsze musiały być rozpatrywane przez plenum. Specjalny urząd śledczy był nieznan.

Następnie przechodzi autor do przedstawienia przewodu sądowego, informując przy tym czytelników o niektórych ciekawych szczegółach.

Od godziny 3-6 rano odbywają się narady sanhedrynu, najwyższej żydowskiej instancji prawnej w Judei, do którego należało 70 członków, ale dla ważności uchwał wystarczała obecność 23 osób. Przypuszczać należy, że tyłu właśnie w nocy się zebrało. Zbyt nagle wypadło to aresztowanie Chrystusa i zwołanie trybunału — bo nie miano pewności, czy nocna wyprawa na Jezusa się uda — aby móc rozprawę odpowiednio przygotować. Gdy zawiedli świadkowie, na prędcę przywołani, przewodniczący trybunału, urzędujący w owych latach arcykapłan Kajfasz, wpada na myśl, by się wprost Jezusa zapytać, czy się uważa za Mesjasza. Według Ewangelii św. Marka pyta się Kajfasz (14, 61): *Tyś jest Chrystus, syn Boga błogosławionego?* A Jezus mu rzekł: *Jam jest i ujrzycie Syna człowieka siedzącego na prawicy mocy Bożej i przycho*

dzącego wśród obłoków niebieskich. Oto dialog, jaki się odbył między sędzią a podsądnym, dialog, który stał się podstawą wyroku śmierci! Kajfasz sprytnie całą sprawę zainscenizował. Wypowiedź Chrystusa zakwalifikowana została jako przestępstwo bluźnierstwa, które według przepisów karnych prawa Mojżeszowego karane jest śmiercią. Odnośny tekst w księdze Leviticus 24, 16 brzmi: „Kto bluźni imieniu Jahwy, podlega karze śmierci...“ Teraz powstaje kwestia, czy zeznanie Pana Jezusa rzeczywiście podpada pod ten przepis prawny, czy Pan Jezus uważając się za Mesjasza „bluźni imieniu Jahwy“. Prawdopodobnie razily sanhedrystów słowa Zbawiciela, że przyjdzie „wśród obłoków niebieskich“ jako sędzia świata, oburzyło ich, że Chrystus prorocत्व Daniela, które o tym mówi, do siebie stosuje i w bardzo szerokiej interpretacji podciągają to właśnie oświadczenie Jezusa pod wzmiankowaną sankcją karną, co doprowadza do wydania wyroku śmierci.

Były i w przewodzie sądowym liczne nieformalności — wyliczono ich aż 27 — np. że rozprawa odbyła się w nocy, że odbyła się w przeddzień święta, że Panu Jezusowi nie dano obrońcy, lecz zdaniem Blinzlera nie jest rzeczą pewną, czy przepisy formalne znane nam z późniejszej Miszny w epoce Nowego Testamentu już obowiązywały.

Ponieważ Żydzi podlegali wówczas państwu rzymskiemu i wprawdzie mieli prawo samodzielnie prowadzić procesy — jak to dokładnie Blinzler rozprawdza — lecz nie mogli wykonywać wyroku śmierci, nie posiadali tzw. *ius gladii*, dlatego też musieli się postarać o zezwolenie na egzekucję u Prokuratora rzymskiego.

Właściwym zwierzchnikiem Judei, któremu i sanhedrym podlegał, był prokurator rzymski, rezydujący w Cezarei (nad morzem). Był nim wówczas Pontius Pilatus, pełniący swój urząd w latach 23-36, bezwzględny, brutalny Rzymianin, krwawy kat podległej mu malutkiej Judei. Przybył do Jerozolimy, największego miasta swego obwodu, z racji świąt żydowskich, by tam swój urząd sprawować, obserwować życie stolicy i w razie potrzeby zapobiec rozruchom, których się słusznie stale obawiał.

Pod eskortą straży prowadzą Żydzi Jezusa do twierdzy Antonii, w której Piłat urzęduje. Sanhedryści prawdopodobnie już przedtem uprzedzili prokuratora, że żądają wyroku śmierci na przestępcę, który chciał być królem żydowskim. Stąd też pierwsze pytanie, jakie Piłat stawia Jezusowi, brzmi: *Czy ty jesteś królem żydowskim?* Z tego wynika bardzo doniosły fakt: Żydzi zmieniają akt oskarżenia; nie o bluźnierstwo oskarżają Pana Jezusa, jak na rozprawie przed sanhedrynem, ale o zdradę stanu. Ten sam czyn karygodny w ich oczach, jakim było oświadczenie Jezusa przed Kajfaszem, że jest „Mesjaszem, synem Boga błogostawionego“ oświetlają obecnie z innej strony, robią Jezusa rewolucjonistą, aby łatwiej nakłonić Piłata do wydania wyroku śmierci, obawiając się słusznie, że oskarżenie o bluźnierstwo Piłat przyjmie zbyt obojętnie. Rzeczywiście sprawa zaintrygowała Piłata. Przeprowadza urzędowe przesłuchanie oskarżonego, na podstawie którego się przekonuje, że Jezus jest raczej nieszkodliwym marzycielem-filozofem aniżeli niebezpiecznym partyzantem, że więc wobec niego nie można zastosować *lex Julia majestatis* — prawo wydane przez cesarza Augusta o zdradzie stanu, że przez Jezusa nie został popełniony żaden czyn, który by można zakwalifikować jako *crimen*

laesae majestatis, jakkolwiek prawo to nieraz doznawało szerokiej interpretacji a cesarz Tyberiusz szczególnie się domagał ścigania tej właśnie zbrodni.

I nastąpił moment, kiedy się zdawało, że sprawa dla sanhedrynu przegrana. Piłat nie chce wydać wyroku skazującego. Czy z poczucia sprawiedliwości tak postępuje, czy z sympatii do oskarżonego, czy też z wyraźnej niechęci ku Żydom — niewiadomo. Prawdopodobnie wszystkie trzy motywy wchodziły w rachubę. Nagle sytuacja się zmienia. Sanhedryści nie mogą drogą prawną uzyskać wyroku skazującego, chwytają się nowego sposobu. Groźbą chcą zmusić Piłata do zmiany stanowiska, co im się doskonale udaje. Wiedzieli, że Piłat już przed rokiem naraził się na niełaskę cesarza, że Rzym wówczas Żydom, a nie prokuratorowi przyznał rację, wiedzieli, że Tyberiusz żądał poszanowania praw religijnych u ludności podbitej, więc rzucają Piłatowi w twarz groźne słowa: *non es amicus Caesaris* — jeżeli nie stracisz Jezusa, sam stracisz łaskę u cesarza i co z tym się łączy, stanowisko prokuratora. To zachwiało tak twarde dotąd postawę Piłata. Ustąpił. Wydał wyrok skazujący Jezusa na śmierć krzyżową, chociaż był przekonany o niewinności skazanego, wyraźnie to podkreślając: „*Ja żadnej winy w nim nie znajduję*“ (Jan 18, 38). Na prokuratora rzymskiego spada więc bezpośrednia odpowiedzialność za stracenie Chrystusa. Winy jego nie usuwają żadne okoliczności łagodzące, bo groźbom sanhedrynu i terrorowi motłochu mógł się łatwo przeciwstawić.

Nie wszyscy jednak w taki sposób interpretują scenę przed Piłatem. Za wspomnianym wyżej Dörrem uważają niektórzy, że Piłat nie występował tu jako sędzia, który przeprowadzał postępowanie karne, lecz jako władza administracyjna, która udzieliła zezwolenia na wykonanie wyroku śmierci, za który odpowiedzialność spada wyłącznie na sanhedryn. Lecz takie ujęcie sprawy nie całkiem harmonizuje z tekstami ewangelicznymi, bo tam wyraźnie jest mowa o „zasądzeniu“ (u Łukasza 23, 24). Święty Jan zaś w rozdziale 19, 13 dorzuca pewien szczegół pod względem prawnym bardzo doniosły, mianowicie: Piłat siadł „na wywyższeniu“ przed wydaniem ostatniej decyzji. A prawo rzymskie wyraźnie żądało, by sędzia wyroki śmierci ogłaszał *e superiori* tj. z podium, z wywyższenia, inne zaś wyroki *de plano* czyli z miejsca równego, zwykłego, z czego wynika, że Piłat w rzeczywistości ogłosił wyrok.

Skoro wyrok zapadł, stał się równocześnie prawomocnym. Możliwość odwołania do cesarza była zasadniczo w prawie przewidziana, ale prokuratorzy rzymscy po prowincjach mieli szerokie pełnomocnictwa i od ich wyroków odwołanie było niedopuszczalne. Dlatego też można było zaraz przystąpić do wykonania wyroku.

Praca prof. Blinzlera jest nie tylko zestawieniem całego materiału historycznego, ale drogą spokojnego a wnikliwego rozumowania dochodzi do rezultatów, na które ogół naukowców chętnie się zgodzi. Problem jako taki nie jest jeszcze rozwiązany, jest jeszcze dużo kwestii otwartych, których na razie odpowiednio wyświetlić nie potrafimy. Na punkty sporne pod względem egzegetycznym wskazał prof. Meinertz w obszernym artykule recenzyjnym w „Das heilige Land“ 1951 z. 1/2, str. 7-13. Tak samo kwestie prawne, (np. jak wyglądało postępowanie karne, jakie prawa przysługiwały sanhedrynowi a jakie prokuratorowi wzgl. prokonsulowi, jakim prawem Annasz przestu-

chuje Chrystusa itd.), jak i tło polityczne (np. rola partii zelotów, stosunek Judasza do zelotów itp.) powinny być ponownie zbadane.

Co jednak według dzisiejszego stanu badań można powiedzieć, to autor powiedział.

Kraków

IRENA WEŚIERSKA

H. H. Rowley, **The Old Testament and modern Study**, Oxford 1951, str: XXXI+405.

Jest to praca zbiorowa, obejmująca 13 pozycji naukowych napisanych przez współczesnych biblistów niekatolickich. Jak zaznaczono na wstępie, zatytułowanym „Kierunki w badaniach nad Starym Testamentem“, a napisanym przez H. H. Rowley'a, profesora uniwersytetu w Manchesterze, książka ta ma dać pogląd na wyniki badań nad Starym Testamentem, osiągnięte w ciągu ostatnich 30 lat, w dziedzinie biblistyki niekatolickiej.

Autorem pierwszych rozdziałów, zatytułowanych: „Stary Testament i archeologia Palestyny“ oraz „Stary Testament i archeologia starożytnego Wschodu“ jest W. F. Albright. Podając w pracy pierwszej wyniki badań archeologicznych na terenie Palestyny w latach: 1919—1949, autor w zasadzie streszcza wydaną przez siebie w roku 1949 książkę „Archeology of Palestine“. W pracy drugiej natomiast spotkać można wiele materiału naukowego, podanego w książce „From the Stone Age to Christianity“. Ponadto Albright położył tu szczególny nacisk na paralele literatury kanaańskiej w takich fragmentach biblijnych, jak: pieśń Debory, błogosławieństwo udzielone synom przez Jakuba (Gen. 49), prorocтво Balaama czy w niektórych psalmach (np. psalm 18).

C. R. North napisał dość obszerną (blisko 40 stron) pracę, obrazującą badania ostatnich trzydziestu lat nad zagadnieniem powstania Pięcioksięgu („Pentateuchal Criticism“). Idąc za I. Enguellem, jednym z czołowych przedstawicieli szwedzkiej szkoły biblijnej, autor ujmuje dotychczasowe badania krytyczne nad Pięcioksięgiem w trzy kolejno po sobie następujące etapy:

1. literacko-krytyczny (J. Wellhausen)
2. form literackich (H. Gunkel)
3. tradycyjno-historyczny.

Jedynie słusznego rozwiązania wspomnianego zagadnienia można oczekiwać właśnie w tym trzecim etapie badań, w którym szczególny nacisk został położony na rolę tradycji ustnej w formowaniu się Pięcioksięgu. Zamiast więc „źródeł“ czy „redaktorów“ mówi się dziś o tradycjach pojedynczych lub zbiorach tradycji, których treść narastała w ciągu wieków. Pochodzący od Mojżesza dość obszerny materiał tradycjonalny, był następnie wyjaśniany i dyskutowany w różnych okresach czasu. Różnice co do imion Bożych czy różnice stylu trzeba uzasadnić nie istnieniem różnych „źródeł“, lecz racjami ideologicznymi (np. imię „Jahwe“ dotyczyło narodowego Boga izraelskiego, natomiast imię „Elohim“ wyrażało pojęcie teologiczne, abstrakcyjne). Nie znaczy to, by w tym obecnym etapie badań nad Pięcioksięgiem nie uwzględniano tak dobrze znanych z teorii Wellhausena znaków I, E, D, P. Różnica

jednak w stosunku do tej teorii tkwi w tym, że znakami tymi, zwłaszcza P i D, objęto zbiory tradycji. Zbiorów tych było trzy, mianowicie: zbiór, obejmujący treść ksiąg Genesis — Numeri, przystosowany następnie do drugiego zbioru P (nie mylić z Priesterkodex Wellhausena) i zbiór trzeci D, obejmujący księgi: Deuteronomium — 2 Regum. Wobec tego, że chodzi tu tylko o zbiory bardzo starej, bo sięgającej czasów Mojżesza, tradycji, która stopniowo wzbogacała się w treść, kwestia daty powstania tych zbiorów jest już drugorzędna. Bardziej aktualnym, niż kwestia nomenklatury (I, E, D, P), czy daty zbiorów względnie źródeł (oczywiście w nowym tego słowa znaczeniu) jest problem interpretacji religii Starego Testamentu, przedstawionej w swym rozwoju od czasów wyjścia Izraelitów z Egiptu aż do upadku państwa w r. 586 (kolekcja D!). Pięcioksiąg bowiem, jak się wyraził jeden ze współczesnych uczonych, E. Carpenter, stanowi „epitome historii religii izraelskiej“.

W rezultacie, przejęte przez współczesnych uczonych sigła: I, E, D, P oznaczają coś pośredniego pomiędzy złożami tradycji, a „źródłami“ Wellhausena, i są one dziś przedmiotem takich samych badań, jak przedtem przedmiotem badań był cały Pięcioksiąg.

N. H. Snaith omówił w swej pracy księgi historyczne. Autor liczy się ze wspomnianym wyżej poglądem co do złożeń tradycji, obejmującej nie tylko Pięcioksiąg, ale i księgi: Jozue, Sędziowie, Samuel i Królów. Poza tym referuje znane poglądy uczonych akatolickich na te księgi, dodając wszelako niektóre bardzo ciekawe spostrzeżenia, poczynione w czasach ostatnich. Księga Rut jest uważana za utwór, wymierzony przeciwko ekskluzywnej polityce Ezdrasza i Nehemiasza co do małżeństw mieszanych i pochodzi z V w. Jeśli chodzi o księgę Ester, zagadnienie jej charakteru historycznego nie wiele posunęło się naprzód; raczej dyskusja dotyczy daty powstania. Co się tyczy ksiąg: Kronik — Ezdrasza — Nehemiasza, i tu trwają dyskusje co do ich autorstwa i czasu powstania. Poza tym omawiany jest problem stosunku tych ksiąg do D i P, oraz kwestia autentyczności pamiętników Nehemiasza.

„Literaturę prorocką“ omówił znany uczoney niemiecki Otto Eissfeld. Poza badaniami nad Pięcioksięgiem, w tej właśnie dziedzinie dokonało się w ciągu ostatnich 30 lat najwięcej zmian, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie natury profetyzmu izraelskiego. W bardzo obfitej literaturze naukowej poruszane są nadal zagadnienia życia wewnętrznego proroków i powstania ksiąg prorockich. Zainicjowany przez G. Hölschera pogląd co do łączności proroków z kultem, ma dzisiaj wielu zwolenników. Jeśli chodzi o zagadnienie powstania ksiąg prorockich, należy wspomnieć o trzech stadiach, przez które księgi te przeszły: ustne wypowiedzi proroków, przekazywanie ustne materiału, pochodzącego od proroków i łączenie w zbiory oddzielnych mów oraz spisywanie. Jedynie te partie, w których prorok przemawia w I osobie mogły być przez niego samego podyktowane lub napisane. Daleko ważniejszym jest zagadnienie natury profetyzmu. Mówi się ostatnio o „nadnormalnych“ (supranormal) doznaniach proroków. Dyskusja toczy się około ustalenia znaczenia terminu „ekstaza prorocka“. Jak wynika z prac A. Jepsena czy J. Lindbloma, termin ten przeszedł co do swego znaczenia dość dużą ewolucję. W związku z tym poruszane jest zagadnienie stosunku *ruah* Jahwe do *debar* Jahwe; mówi się też o pojęciu *sympatheia* będącej przeciwstawieniem do chwilowego i przejściowego stanu ekstazy.

Przechodząc do poszczególnych proroków, Eissfeld referuje najpierw poglądy naukowe co do podłoża kultycznego takich ksiąg prorockich, jak: Habakuk, Nahum czy Joel, a następnie dość dużo uwagi poświęca, jeśli chodzi o Izajasza, zagadnieniu „Sługi Jahwy“. W związku z tym przytacza dość sugestywną hipotezę Sidney Smith'a, według której „Sługą Jahwy“ był jakiś nieznany patriota żydowski, wydany przez swych rodaków w ręce ostatniego króla babilońskiego i umęczony za swe sympatie dla Cyrusa, szykującego się do podboju Babilonu. Tą swoją śmiercią męczeńską ów nieznany patriota żydowski wystużył edykt Cyrusa, zezwalający Żydom na powrót z niewoli. Rzecz charakterystyczna, że sens indywidualny i mesjański terminu „Sługa Jahwy“ coraz więcej zyskuje zwolenników. I tak Nyberg wypowiada się za zastosowaniem perykopy Is. 25, 13-53, 12 do zastępczych cierpień Chrystusa. Nie znaczy to, by w dalszym ciągu dawne poglądy co do powstania księgi Izajasza (problem „Deutero — i „Trito-Izajasza“) nie były nadal lansowane. To samo dotyczy i znanych tak dobrze poglądów na zagadnienie „Sługi Jahwy“.

Co się tyczy proroka Ezechiela, dyskutowaną jest ostatnio kwestia terenu jego działalności. Jedni uczeni godzą się na działalność tego proroka na wygnaniu, poza krajem rodzinnym, drudzy natomiast są zdania, że działał on tylko w Jerozolimie. Torrey określił księgę Ezechiela jako pseudepigraf, pochodzący z drugiej połowy III w. przed Chr.; inni, jak Cooke, mówią o późniejszych dodatkach do księgi oryginalnej. Zarówno w odniesieniu do Ezechiela, jak i Jeremiasza, współcześni uczeni wysuwają zagadnienia literackie, jako wstęp do zrekonstruowania rzeczywistej, historycznej działalności tych proroków.

W konkluzji Eissfeld podkreśla, że główny kierunek w badaniach nad profetyzmem izraelskim, dotyczy pomieszczenia proroków (łącznie z prorokami-„pisarzami“) w stowarzyszeniach kultycznych; odkrycia na Bliskim Wschodzie rzucają rzekomo na to zagadnienie nowe światło. Autor przestrzega jednak przed zbyt daleko posuniętymi wnioskami w tym względzie, wypowiadając się sceptycznie przeciwko takiej na przykład opinii, że określenie proroka Amosa jako *nôqêd* („pasterz“?), miało być odpowiednikiem ugaryckiego *nqd*, który to termin określałby członka personelu kultycznego.

Poglądy na powstanie ksiąg prorockich przeszły dość dużą ewolucję. Mimo wielkiej roli, jaką przypisuje się obecnie tradycji prorockiej, pochodzącej z kół prorockich, należy liczyć się poważnie z materiałem literackim, pozostawionym przez samych proroków. W tej dziedzinie jest jeszcze bardzo wiele do zrobienia.

Odnośnie do psychologii proroków, poglądy w dalszym ciągu są bardzo rozbieżne. Na czoło wysuwa się tu zagadnienie, w jakim stopniu trzeba się liczyć z supranormalnymi („ekstacyznymi“ w nowszym tego słowa znaczeniu) właściwościami, doznaniem i czynami proroków. Szczególny nacisk kładą współcześni uczeni na fakt niewątpliwy, że prorocy uważali się za obdarzonych przez Boga misją.

Stan badań naukowych nad psalmami omówił A. R. Johnson. Wielki postęp w tym zakresie badań należy przypisać wpływowi H. Gunkela z jego *formengeschichtliche Methode*, zwłaszcza zaś jednej z naczelných zasad: „Sitz im Leben“. Psalterz, jako zbiór lirycznych utworów religijnych powinien być

studiowany w kontekście nie tylko samej literatury izraelskiej, ale i w świetle wcześniejszych lub współczesnych kultur Mezopotamii i Egiptu. Ponadto nie jest tu bez znaczenia literatura niekanoniczna (np. Psalm Salomona), manuskrypty odnalezione w grocie nad morzem Martwym, oraz znane już wcześniej teksty religijne z Ras Szamra. Wspomniany już Gunkel poza uwzględnieniem swej ogólnej zasady „Sitz im Leben“ w odniesieniu do psalmów (sytuacja, w związku z którą dany psalm skomponowano, albo okoliczności w jakich recytowano dany psalm) położył podwaliny pod badania nad typami (Gattungen) psalmów.

W nowszych, obszernych opracowaniach psalmów (oprócz E. Königa, W. E. Barnes, B. D. Eerdmans, a z katolickich uczonych: J. Calès, F. Nötscher, E. Podéchar) poruszaną jest sprawa klasyfikacji, przy czym wpływ Gunkela jest tu niekiedy bardzo wydatny; nade wszystko zaś omawia się zagadnienia: okazji powstania poszczególnych psalmów, daty powstania i dokumentów (dokumenty: Jahwistyczny, Elohistyczny). Znane powszechnie stanowisko Mowinkela, przedstawione w jego kapitalnej pracy „Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie“, zostało zakwestionowane ze względu na to, że wątpliwą jest rzeczą, czy termin *melekh* można odnieść do Jahwy. Jako okazja liturgiczna powstania niektórych psalmów, brany jest szabat, a nie Nowy Rok. Dyskutowane są też kwestie: Syna, Sługi (Jahwy), Mesjasza, cierpienia, zejścia do szeolu itp. Niektórzy uczeni usiłują wprowadzić mity i rytuały starożytnego Wschodu dla naświetlenia tych zagadnień. Sprawa psalmów mesjańskich nie została dotąd należycie postawiona; przeważa raczej pogląd, że król Dawid lub któryś panujący z dynastii dawidowej jest typem boskiego króla, przedstawionego w psalmach. Oprócz zagadnień, związanych z terminologią w psalmach (zwłaszcza chodzi tu o takie dyskutowane terminy, jak: *poalê äwen* czy „nieprzyjacieli“, „nieprzyjaciele“), trzeba wspomnieć o zapoczątkowanej przez Gunkela i Mowinkela dyskusji co do łączności psalmów z kultem; dyskusja ta jest kontynuowana przez wielu uczonych i, jak to wynika z prac takich autorów, jak: A. S. Kapelrud, A. Halidar, P. Humbert czy G. Gerleman, nie doprowadziła do poważniejszych wyników.

W ostatecznej konkluzji swej pracy A. R. Johnson podkreślił, że jeśli chodzi o Psalm, istnieje masa zagadnień, czekających na rozwiązanie i scharakteryzował obecną sytuację w badaniach nad Psalmami bardzo znamienym powiedzeniem Gunkela: „Bin ich zu Ende, beginne ich“.

W. Baumgartner omówił „literaturę“ mądrościową, czyli księgi dydaktyczne Starego Testamentu, do których zaliczył również jako „apokryficzną literaturę mądrościową“ następujące księgi: Tobiasza, Barucha, IV Machabejską i List Arysteasza; „Pieśń nad Pieśniami“ umieścił, nie wiadomo dlaczego, po „apokryfach“. Przeprowadzone bardzo ściśle badania nad księgami mądrościowymi miały za punkt wyjścia zarówno metodę Gunkela (Gattungsforschung), studia porównawcze z mądrością na starożytnym Bliskim Wschodzie (Egipt, Edom, Arabia), jak i uwzględnienie związku pomiędzy księgami dydaktycznymi Starego Testamentu a apokryficzną literaturą żydowską.

Ciągle aktualnym, jeśli chodzi o księgę Przypowieści, jest zagadnienie mądrości uosobionej, jako istoty nadziemskiej, stojącej obok Boga, której

odpowiednikiem miałyby być gnostycka *Sophia*. Jedni zestawiają tę personifikowaną mądrość z greckimi pojęciami *nous* albo *logos*, inni uciekają się do porównań z bóstwami egipskimi lub babilońskimi, mającymi jako atrybut — mądrość.

Szczególnie interesowano się ostatnio księgą Hioba. Jako oddzielny problem traktowana jest sprawa pochodzenia właściwego tej księdze stylu dialogowego, jedyne w księgach Starego Testamentu. Jeśli chodzi o tekst klasyczny 19, 25-27 w kwestii zmartwychwstania, można zaobserwować wyraźny krok ku interpretacji tradycyjnej, co jednak nie oznacza całkowitego nawrotu do tej interpretacji. Co do daty powstania księgi Hiob, wahania są dość duże: od r. 600 do 200 przed Chr.

W związku z księgą Ekklezjastes wysuwają się na czoło: zagadnienie właściwego znaczenia zagadkowej nazwy „Qohelet“, kwestia struktury księgi oraz wpływów greckich ze względu na tak niezwykle w Starym Testamencie sposób myślenia. Ogólnie biorąc, księga ta ma być naświetleniem typowo przejściowego okresu w duchowym rozwoju judaizmu hellenistycznego.

W gruncie rzeczy „żydowska“ księga Mądrości zawiera materiał, zaczerpnięty w Palestynie, w judaizmie hellenistycznym i w filozofii greckiej.

Księga Tobiasz, napisana ok. 200 r. na diasporze, przedstawia zetknięcie się mądrości z sytuacjami życia codziennego. Maksymy i pouczenia zostały tu powiązane w formę „historycznego“ opowiadania ciągłego.

Rozdziały końcowe w omawianej książce dotyczą: krytyki tekstu Starego Testamentu (D. W. Thomas), epigrafiki semickiej w odniesieniu do filologii hebrajskiej (A. M. Honeyman), religii hebrajskiej (G. W. Anderson) i teologii Starego Testamentu (N. W. Porteous).

Całość zamyka praca T. H. Robinsona zatytułowana „Stary Testament i świat współczesny“, będąca właściwie epilogiem.

Jak z tego, tak bardzo ogólnego streszczenia książki „The Old Testament and modern Study“, wynika chodzi tu o wartościową publikację, która pozwala się zorientować, po jakich szlakach kroczy bibliistyka niekatolicka. Równocześnie, czytając tę książkę, mamy możliwość obserwować pewien nawrót do umiarkowanego i mniej radykalnego ujmowania wielu zagadnień biblijnych. Bibliści katolicki może w tej książce znaleźć niejedną rzecz, która przynajmniej pośrednio, pozwoli mu na lepsze wniknięcie w to czy inne zagadnienie, a nawet może pomóc do rozwiązania niejednego zagadnienia.

Warszawa

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC

Jean Steinmann, *Le prophète Isaïe*, Paris 1950, s. 381 (Les éditions du Cerf).

Autor niniejszego dzieła pozostaje pod wyraźnym wpływem tzw. „Nowej Teologii“ O. H. de Lubaca. W tym też duchu podchodzi on do proroka Izajasza, omawiając kolejno jego życie i księgę, wszystko zaś czyni na tle epoki, w której wielkiemu prorokowi działać wypadło.

Metoda dowodzenia Jana Steinmanna jest indukcyjna. Nie narzuca czytelnikowi żadnych wniosków, zreżymuje tylko dobiera odpowiednie mowy Izajasza,

najbardziej klasyczne jego teksty, by w końcu każdy sam doszedł do przekonania, że to przecież jest inny Izajasz aniżeli ten, którego nam dotychczas tradycyjnie pokazywano (s. 372). Od J. Steinmanna dowiadujemy się, że właściwie było w Izajaszu dwóch ludzi: jeden gotowy do walki codziennej, do czynu, drugi zaś żyjący Prawdą Odwieczną, o bogatej głębi wewnętrznego życia (s. 280 n). Jako człowiek czynu Izajasz bierze udział w grach polityczno-dyplomatycznych. Jest mówcą - jak Demostenes, oraz apostołem jak Paweł. Jest człowiekiem woli, o niestrudzonej energii oraz poetą z końca VIII w., słusznie nazwany twórcą klasycyzmu biblijnego. Jako człowiek wewnętrzny Izajasz jest przede wszystkim piewą świętości i sprawiedliwości Bożej. W pamięci współczesnych sobie i potomnych żyje jako niestrudzony obrońca mono-teizmu, oraz jako apostoł idei mesjańskiej.

Skąd Izajasz czerpał siły do utrzymania się na tak wysokim poziomie? Czy był cudownym dzieckiem swojego czasu? Nie, był takim samym człowiekiem jak każdy z nas (s. 21). Na ukształtowanie się jego osobowości wpłynęły dwa czynniki: 1) środowisko z jakiego wyrósł, oraz 2) własna współpraca z łaską Bożą.

ad 1. Izajasz pochodził z rodziny arystokratycznej, ale nie kapłańskiej. Zanim otrzymał Objawienie Boże, umysł jego otrzymuje kształcenie ludzkie: literackie i religijne, które zaznacza się później w całym jego dziele. Wychowany do szóstego roku przez kobiety w haremie, kształcił się później u „pisarzy“, uczy metodą pamięciową, wszystko na tekstach biblijnych. Na czoło tych tekstów, jako podstawowa lektura młodzieży hebrajskiej, wysuwa się dekalog o cudownej prostocie a równocześnie o niepojętej głębi myśli. Izajasz zaledwie wspomina o szczegółach swej edukacji, a całe swe dzieło opiera na tradycji, z którą nigdy nie zrywa.

Tradycyjnie przyjmuje się, że Izajasz pozostawał pod potężnym wpływem Amosa i Ozeasza (s. 26. 28). Amos widział dysproporcję między światem bogactwa i luksusu a biedą i nędzą tłumu. W gorących słowach opisuje tę niesprawiedliwość, przepowiadając Izraelowi kompletny upadek. Sonduje ranę zgangrenowanej cywilizacji, gdzie nie ma sprawiedliwości, gdzie kult jest fałszem zewnętrznym, a biedni cierpią i są nieszczęśliwi. Izajasz doszedł rzeczywiście do takich samych wniosków jak Amos, ale inną drogą. Współżyjąc blisko z dworem królewskim, patrząc na nieuczciwość wyższych sfer, oraz na niesprawiedliwość w odniesieniu do prostego ludu, ostro zaatakował dwór królewski, grożąc karą ze strony Jahwy, przez co naraził się dwom królom judzkim: Jotamowi i Achazowi. Wyraz temu dał w swej przepięknej pieśni o winnicy (5, 1 nn), w obrazie przedstawiającym anarchię w Jeruzalem (3, 1-15), w mowie przeciw hipokryzji w kulcie (1, 10—20), a przede wszystkim w mowie wstępnej „Sąd nad niewdzięcznym Izraelem“ (1, 2—10). Izajasz jest podobny poniekąd do Amosa, łączy ich wspólna tematyka, ale więcej ich różni, choćby sam styl i forma pisania. Trudno jednak doszukać się wpływu Ozeasza na Izajasza. Ozeasz jak stwierdza nawet sam autor (s. 29), bliższy jest Jeremiaszowi, bo oni obaj zostali powaleni ogromem miłości Jahwy.

ad 2. Oryginalnie stawia autor zagadnienie „skontaktowania się“ Izajasza z Jahwą, tj. kwestię jego powołania (rozdz. 6). Jak Izajasz doszedł do pojęcia takiego Boga, jakie pozostawił potomności w swej księdze? Autor wychodzi

od analizy aktu psychicznego poznania Boga, twierdząc za O. de Lubac'em *De la connaissance de Dieu, Paris 1947*, s. 32-38, że Bóg jedyny nie jest produktem ani ewolucji ani rewolucji religijnej. Wprawdzie i jedna i druga opierają się na obserwacji życia, i mają obie swoje racje, ale nie dotyczą sedna sprawy. Idea Boga Jedyneego rodzi się sama z siebie, w głębi sumienia. Na początku jest pewien kontakt, jakaś bezpośrednia apercpepcja, bez względu na to, jakie jej mamy imię: widzenie, słyszenie, czy też wiara. To miało miejsce przy powołaniu Izajasza (s. 33), które J. Steinmann umiejscawia ok. r. 740. (Dokładnie powołanie Izajasza miało miejsce w roku śmierci króla Azariasza, a więc ściśle w r. 738). W tym roku nastąpił ten „kontakt“ Izajasza z Jahwą. Dokonał się on przez dotknięcie warg ogniem, bo wargi wyrażają myśl i duszę. Idea pewnej transformacji dzięki ogniewi jest motywem bardzo częstym w Biblii. Jest to jakby oczyszczenie sankcjonujące zespolenie się Izajasza z Bogiem.

Opowiadanie o tej konwersji mistycznej Izajasza jest jedną z najpiękniejszych stron Biblii, chociaż Izajasz nie jest pierwszym, który ogląda Boga (przed nim: patriarchowie, Mojżesz, Amos, dalej Jeremiasz itd.). W tym widzeniu jest to ważne, że Izajasz uchwycił bardzo ważny przymiot Jahwy: Jego świętość. Z tego wyrośnie później jego cała teologia. Dlatego w tym sensie możemy powiedzieć, że Izajasz zdziałał dla nas bardzo dużo, ponieważ zostawił nam po sobie obraz całości dogmatów religijnych Izraela (s. 281).

Najgłębszą intuicją uchwycił to, co człowiek może uchwycić z Boga nie umierając: wewnętrzne poznanie Jego obecności, Jego potęgi, świętości i siły (s. 283). Przez podkreślenie świętości Jahwy Izajasz nie twierdzi wcale, że Bóg jest odseparowany od świata i nie zna serca ludzkiego. Bóg zna wszystko, ale nie ukazuje się z góry jako działający w sercu ludzkim. O ile serce człowieka jest otwarte, o tyle serce Jahwy jest nieprzeniknione. Tu widać wszystko co dzieli Izajasza od Platona, czy św. Augustyna. U Platona osiąga się Boga przez kontemplację, a kontemplacja to wynik myśli, droga zatem człowieka do Boga jest wewnętrzna. Dla Izajasza Jahwe jest zawsze „Kimś Odrębnym“ (*un Autre*). W tym sensie judaizm i islam kontynuują myśli Izajasza. Chrześcijaństwo zachowuje Objawienie transcendentalnego Boga, ale dorzuca pewnego rodzaju poufałość z Bogiem-Miłością. Tego Izajaszowi brakuje.

Izajasz uznaje jednak ten kontakt człowieka z Bogiem, ale na płaszczyźnie poznania. Jahwe daje się poznać w dziełach swoich. Można by wyróżnić trzy stopnie takiego poznania zewnętrznego Jahwy w Jego dziełach:

- a) poznanie ogólne, jak On panuje nad żywiołami natury. W oczach Izajasza Bóg transcendentny tylko w ten sposób mógł być poznany przez człowieka,
- b) poznanie bliższe, następuje dzięki ciosom i łaskom nadzwyczajnym z Jego ręki (np. wyrwanie Ezechjasza od śmierci, ocalenie Jerozolimy itp.),
- c) trzecim stopniem poznania Jahwy są objawienia prorockie, dzięki którym są oni świadkami uczuć Jahwy do Izraela (s. 287). Ukazuje się On jako miłujący sprawiedliwość i pokorę a nienawidzący przemocy i niesprawiedliwości. Tu ma już Jahwe cechy Boga takiego, jakiego ukazują nam Ewangelie.

Mocno podkreśla Jan Steinmann u Izajasza obraz Boga Jahwy, interesującego się światem. Jest rzeczą nie do pomyślenia dla Izajasza, by Jahwe stworzywszy świat, oddał go w ręce ślepego losu. Wprost przeciwnie. Jahwe interesuje się światem, stworzeniem, a interesuje się nie tylko w dziedzinie

kosmologii, ale i historii. Działanie Jego jest zawsze widoczne w wielkich wypadkach i drobnych wydarzeniach szarego życia (s. 288). Izajasz nie stawia sobie problemu wolnej woli ludzkiej, ani nie rozwiązuje tego zagadnienia negatywnie. A jednak stwierdza, że każdy człowiek jest odpowiedzialny za swe życie moralne

Omawiając postać Izajasza, J. Steinmann poświęca dużo miejsca idei mesjańskiej. Mesjanizm Izajasza ma ten sam charakter, co reszta jego dzieła. Z jednej strony tkwi cały w VIII w., tj. w czasach w których żyje prorok, a z drugiej strony wybiega daleko w czasy przyszłego Mesjasza, ustalając pewne jego cechy. Pan Bóg da znak narodzenia Emanuela. Potem idą przepowiednie o światłości czasów mesjańskich (9, 1—6), oraz prorocstwo o odnowieniu ludu Bożego pod Mesjaszem z rodu Dawida (11, 1—9). Izajasz ma duże poczucie realizmu (s. 296) i tę pewność, że przyszedł Mesjasz doprowadzi do końca rozpoczęte dzieło króla Ezechiasza (tj. reformę religijną). Izajasz wierzy w to mocno. Choć naokoło niego wojny, pożary, masakry, on jest pewny, że Boskie dziecięce przygotuje panowanie sprawiedliwości pokoju. Mesjanizm Izajasza jest bardzo ważny dla tego, że zwraca on uwagę, jak rzadko który z proroków, na ludzkie urodzenie przyszłego Mesjasza. Mesjasz jest człowiekiem jak inni, „synem niewiasty“, co zresztą podkreśli także Micheasz, ale o wiele słabiej. To miało wielkie znaczenie dla pierwszych chrześcijan, albowiem czyniło tego Mesjasza bardzo bliskim człowiekowi. Myśli Izajasza rozwinął św. Mateusz, łącząc urodzenie Jezusa z jego przepowiedniami. Z tego względu uważają Ojcowie Kościoła Izajasza za jednego z największych proroków. Nigdzie, ani u Jeremiasza, ani u Ezechiasza, ani w Psalmach nie ma tak bogatego a równocześnie bliskiego nam obrazu Mesjasza.

Rozważywszy powyższe dodatnie strony pracy, nie możemy się zgodzić z autorem jej, że Izajasz był pesymistą (s. 77). Nie był nim nawet wtedy, gdy malował ponure obrazy klęsk i upadku Izraela, bo wszystko zawsze kończyło się u niego nadzieją zwycięstwa w przyszłym królestwie Mesjasza. (por. 1, 9; 9, 1 n; 11, 11—16 itp.). Nie możemy także darować autorowi, że nie rozważył, ani dogłębnie nie przemyślał tzw. problemu „Deuteroizajasza“, chociaż często wspomina o słudze Jahwy. Mimo wszystko postać Izajasza, przedstawiona przez J. Steinmanna, odpowiada psychice współczesnego człowieka. Izajasz jego jest bliski każdemu z nas, zarówno wtedy, gdy gromi, gdy zapowiada kary jak i wtedy gdy pociesza.

Praca powyższa ukazała się w wydawnictwie „Lectio Divina“, które za cel postawiło sobie, uczynić Biblię, tak jak to było w epoce patrystycznej i w średniowieczu „zasadniczym studium duchownych, bazą wspólną ich nauki i kaznodziejstwa, pokarmem ich myśli jak i modlitwy“. Sądzymy, że omawiane dzieło realizuje powyższe wytyczne i spełnia określone plany.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Dom Thierry Maertens, *Les sept jours. Genèse I*. Bruges 1951. Format in-8, stron 74.

Ta nieduża książka jest komentarzem mistycznym (commentaire spirituel), ale opartym na gruncie ściśle naukowym, do pierwszego rozdziału księgi

Genesis. Autor bowiem uważa, że każdy komentarz mistyczny powinien opierać się koniecznie na komentarzu ściśle naukowym. Dom Th. Maertens zalicza pierwszy rozdział Genesis do cyklu tradycji kapłańskiej (P). Data kompozycji tego rozdziału jest zatem dość późna. Rozdział ten jest owocem długiego okresu pedagogii Bożej i długiego dojrzewania doktrynalnego i duchowego. Dowodem późnej kompozycji tego rozdziału jest również jego język. Słowa, które w nim zachodzą, mają już sens skryształizowany i ustalony przez długowieczną tradycję, sens, którego żadna ewolucja semantyczna już nie zmieni. Pochodzą one z tego okresu, w którym język hebrajski, nie będąc jeszcze bynajmniej wypartym z życia przez język aramejski, tracił już stopniowo swój charakter języka żywego (str. 5 — 6). W komentarzu samym autor stara się dać eksplikacje pewne nowe i niezależne. Tak np. w Gen. 1,2 „*ruach Elohim*“ oznacza burzę, szalejącą na powierzchni wód. W ten sposób zbliża się autor w tłumaczeniu tego miejsca nieświadomie do tłumaczenia Onkelosa. Targum Onkelosa bowiem objaśnia „*ruach Elohim*“ w Gen. 1,2 przez „wiatr wiejący od oblicza Boga“. Burza na morzu ma spotęgować czarne kolory obrazu, jaki nam maluje autor natchniony. Słowo „*rachaph*“ (w Piel) ma znaczyć, zdaniem autora, „trząść“, „potrząsać“ (str. 23). Lecz takim tłumaczeniu słowa tego sprzeciwia się kompetentna filologia hebrajska, według której słowo „*rachaph*“ (w Piel) oznacza „lekki ruch skrzydeł ptaka, unoszącego się nieruchomo w powietrzu“ (podobnie jak francuskie „planer“). Tłumaczeniem lepszym bo racjonalistycznym i „chrześcijańskim“ jest tłumaczenie tego miejsca w tradycji starohebrajskiej, która w „Duchu Bożym“ w Gen. 1,2 widzi „Ducha Bożego siedmiorakiego, Ducha Króla Mesjasza“ (np. Bereschith Rabba). W mentalności hebrajskiej nawet tłumaczenie Onkelosa może oznaczać Ducha św. Oryginalnym jest również tłumaczenie przez autora „obrazu i podobieństwa Bożego“ w człowieku w Gen. 1,26-27. Słowo „*selem*“ (obraz) tłumaczy autor w zależności od Num. 33,52, gdzie słowo „*selem*“ oznacza posągi kananejskie. Człowiek, stworzony przez Pana Boga, jest przeciwieństwem owych posągów pogańskich, utworzonych z metalu. W wielkiej świątyni Bożej, jaką jest świat, człowiek jest żywym pomnikiem, statua, Boga Stwórcy. Słowa Genesis: „Pan Bóg stworzył człowieka na obraz swój i podobieństwo swoje“ należy skorygować i tłumaczyć: „Pan Bóg stworzył człowieka, jako swój obraz i podobieństwo swoje“ (str. 56-57). Lepszy bez wątpienia sens ma tłumaczenie Gen. 1,26-27 w tradycji starohebrajskiej, według której „obraz i podobieństwo Boże“ w człowieku wyrażają się w liczbie (np. Bereschith Rabba). W terminach teologii chrześcijańskiej znaczy to, że człowiek stworzony został na obraz Trójcy św. Książkę Dom Thierry Maertens'a zdobną reprodukcje „Dzieła stworzenia“ w Notre-Dame w Chartres.

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ