

WIARA W SNY NA WSCHODZIE STAROŻYTNYM

Wiara w sny jest u ludzi w ogóle bardzo rozpowszechniona. Siega ona już czasów dalekiej przeszłości. W niniejszym artykule zajmę się wiarą w sny u człowieka starożytnego Wschodu, do którego włączam również postacie biblijne.

Znane są opowiadania o snach w księdze Genesis. W śnie ostrzegł Bóg króla Abimelecha, który zabrał był Abrahamowi żonę jego Sarę (Gen. 20, 3). Sen o drabinie sięgającej do nieba uważa Jakub uciekający przed starszym swym bratem Eza-wem jako zesłany mu przez Boga (Gen. 28, 12 nn.). Aramejczyka Labana ostrzega Bóg w śnie, kiedy Laban puszcza się w pogoń za uchodzącym Jakubem (Gen. 31, 2 n.). W śnie dodaje Bóg Jakubowi odwagi, żeby przeprowadził się do Egiptu (Gen. 46, 2). Józefa, syna Jakubowego, nazywają bracia jego mistrzem snów (Gen. 37, 20). Nie tylko sam miewał sny, ale potrafił je również wyłożyć nadwornym urzędnikom Faraona jak i same-nu Faraonowi (Gen. 40 i 41). Józef sam mówi do nich: Wyjaś-nienie snów jest sprawą Boga (Gen. 40, 8). Aarona i Marię czyli brata i siostrę Mojżesza objaśnia Bóg, że do proroków przema-wia On przez sny, tylko z Mojżeszem mówi Bóg „z ust do ust“ (Num. 12, 6. 7). O swoich snach opowiadają sobie ludzie z dru-zyny Gedeona przed rozprawą z Madianitami (Sęd. 7, 13 nn.). Według I Sam. 3, 1 nn. woła Bóg Samuela śpiącego po trzy-kroć. Królowi Saulowi Bóg nie dał odpowiedzi, jak autor I Sam. 28, 6 nadmienia, ani przez sny ani przez Urim ani przez proro-ków. Chcąc koniecznie się dowiedzieć, jaka przyszłość go czeka, Saul udaje się do czarownicy w Endor. Według I Reg. 3, 5 uka-zał się Bóg Salomonowi w nocy we śnie, pouczając go, że chce mu dać, czego pragnie. Salomon tedy prosił Boga o mądrość i umiejętność w panowaniu i rządach. Kiedy się obudził, dodaje autor biblijny, poznał Salomon, że był to tylko sen.

Ale z czasów późniejszych, kiedy Żydzi byli w niewoli babilońskiej, dowiadujemy się, jak prorok Daniel opowiada królowi Nebukadnezarowi tegoż sen i jego znaczenie (Dan. 2). Według Dan. 7, 1 nn. prorok Daniel miał widzenie we śnie, jak z morza, symbolizującego element złości, wychodzą cztery bestie przedstawiające siły wrogo usposobione do królestwa Boga.

Z powyższych przykładów wynika, że wiara w sny rozpowszechniona była zarówno wśród postaci biblijnych, szczególnie w czasach patriarchów, jak i wśród ludu starożytnego Wschodu, np. Egipcjan i Babilończyków, z którymi wiąże się dzieje biblijne.

Jak wielką rolę odgrywały sny w życiu ludu babilońskiego od najwcześniejszych wieków, tego dowodem jest najstarszy opis babiloński o Gilgameszu. A. Schott ocenia powstanie tego poematu na 2400 lat przed Chr.¹⁾ Najstarsze jego recenzje pisane są w języku Szumerów. Fragmenty pisane w języku akadyjskim pochodzą z 2 tysiąclecia; młodszej daty są fragmenty zachowane w języku hetyckim i churyckim²⁾. Najlepiej zachował się tekst tego eposu z wieku 7-go przed Chr. w języku akadyjskim i to w pałacu asyryjskiego króla Aszurbanipala w Niniwie³⁾. Gilgamesz władca nad babilońskim miastem Uruk, widzi w snach przyszłe wydarzenia, które tłumaczy mu matka jego, Niasna zwana. Sny, które Gilgamesz widział przed wyprawą na tyrana, zamieszkałego w lasach górskich (Libanon?), miały dodać mu odwagi. Także Engidu, towarzyszący Gilgameszowi w wyprawie na Chumbabę, ma po tegoż zabiciu niepokojące sny wskazujące na własną śmierć jego. W XI tablicy tego poematu, w której zachował się opis potopu babilońskiego, czytamy o śnie, w którym ostrzegł był Bóg Ea niejakiego Utnapisztim przed zbliżającą się katastrofą mającą zniszczyć całą ludzkość.

W południowej Babilonii w państwie Lagasz panował ok. 2400 przed Chr. król Gudea. Wielkie zasługi położył około od-

¹⁾ Das Gilgames-Epos, Reclam str. 5.

²⁾ S. Friedrich w ZA t. 39 (1929) str. 1 n.; A. Ungnad w ZA t. 35 (1924) str. 133.

³⁾ R. C. Thompson, The epic of Gilgamesh, Oxford 1930, str. 5 nn. — Schott l. c. str. 5—7.

krycia tego miasta (dzis. Tello) Francuz de Sarzec w latach 1877—1900 ⁴⁾. Dzięki jego i innych archeologów badaniom zapoznał się świat naukowy z kulturą Sumerów, którym przypisuje się wynalezienie pisma klinowego w jego formach archaicznych. Na czas panowania króla Gudea i innych władców przypada okres odrodzenia żywiołu szumerskiego i jego kultury. Na jednym z zachowanych pomników opowiada Gudea o śnie, w którym został wezwany do budowy świątyni na cześć boga Niagirsu, protektora miasta i księstwa Lagasz ⁵⁾. M. Kmosko widzi tu opis rytu tzn. inkubacji czyli świętego snu w świątyni, z którą spotykamy się często u autorów greckich i rzymskich ⁶⁾. W tym to śnie widzi Gudea różne postacie, których symbolikę wyjaśnia mu matka jego, bogini Nanse. Analogię do tego mamy w Ex. 25, 9, gdzie Bóg Mojżeszowi nakazuje budowę świątyni według obrazu, który mu Bóg poda. Według Num. 8, 4 Bóg podał Mojżeszowi nawet model świecznika przeznaczonego dla namiotu świętego, według którego miał go wykonać. Król Dawid również otrzymał plan budowy świątyni od Boga (I Kron. 28, 19). Inny tekst króla Gudea opisuje detalicznie ryt i ceremonie według których odbyć się miało poświęcenie wybudowanej przez niego świątyni oraz in-tronizacji bóstwa tj. boga Niagirsu i jego oblubienicy, bogini Bau, córki boga Anu. Te tzw. hierogamie obchodzono w Babilonii z początkiem nowego roku. Obchody tej uroczystości czyli boskich gód weselnych odbywały się corocznie i stanowiły istotną część uroczystości Nowego Roku zwanego w języku szumerskim „zag-mu“ ⁷⁾. A więc plan budowy świątyni podanej we śnie oraz objaśnienia uchodzą u Sumerów jako sprawy boskiego pochodzenia.

Podania babilońskie głoszą, że także utwory poetyczne bywają autorowi we śnie objawione. Tak np. dowiadujemy się, że bóg Isun niejakiemu Kabti-ilani-Marduk podał w nocy we śnie cały poemat czyli mit o Ir-ra, słudze najwyższego boga Anu,

⁴⁾ A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne* 1946, str. 127 nn.

⁵⁾ Lambert Tournay w *Rev. Bibl.* t. 55 (1948), str. 403 nn. i 520 nn.

⁶⁾ ZA t. 29 (1914), str. 158 nn. Cyl. A VIII 1—14. — Witzel w ZA t. 30 (1915/16), str. 101 nn.

⁷⁾ *Rev. Bibl.* t. 55 (1948), str. 520 nn.

do wiadomości, tak, że gdy autor rano się obudził, nie opuścił ani nie dodał ani jednego wiersza podanego mu we śnie⁸⁾.

O ciekawym wydarzeniu z epoki babilońskiego króla Hamurabiego (18 wiek przed Chr.) donosi dokument ujęty w formie listu a znaleziony w archiwum pałacu w mieście Mari, położonym nad średnim biegiem rzeki Eufrat. List ten napisał jeden z wyższych urzędników pałacu w Mari, niejaki Itur-Asdu, do króla swego Zimrilim. List pisany jest pismem klinowym i w języku akkadyjskim. Dygnitarz ten był poprzednio gubernatorem w północnej Mezopotamii, w okolicach miasta Harran, znanego z biblijnych opowiadań o Abrahamie i Jakubie. Królowi Zimrilim, który bawi poza swoją rezydencją, donosi Itur-Asdu o wydarzeniu, jakie miało miejsce w Terga, mieście leżącym nad rzeką Habur, lewym dopływem rzeki Eufrat. Niejaki Malik-Dagan przybył do pałacu w Mari i opowiedział Itur-Asdu co następuje: Przybywszy do miasta Terga wstąpił on do świątyni boga Dagan, gdzie miał sen (*suttu*). We śnie tym toczy się rozmowa między nim a bogiem Dagan. Bóg ten żąda, żeby Itur-Asdu udał się do króla Zimrilim i oznajmił mu, że w swoich walkach z szczepem beduińskim zwanym Benjaminitami liczyć on może na poparcie ze strony boga Dagan, o ile okaże większe zainteresowanie około jego świątyni w Terga. G. Dossin, który opublikował ten list⁹⁾, jest zdania, że Itur-Asdu działał tu w porozumieniu z kapłanami owej świątyni i że oni zainicjowali całą aferę ze snem, aby króla miasta Mari nakłonić do lepszego zaopiekowania się ową świątynią. Prawdopodobnie kapłani tej świątyni sami podjudzali beduinów tamtejszej okolicy przeciw królowi, który za mało troszczył się o świątynię boga Dagan.

Nie mniej ciekawym jest inny dokument pochodzący z czasów asyryjskich ok. 700 przed Chr. Niejaki Kumma z dynastii Sargonidów miał nocne widzenie we śnie (ina szuttisu), że stanął przed groźnym władcą podziemi, bogiem Nergal, siedzącym na tronie królewskim; patrząc na różne groźne postacie,

⁸⁾ ZA t. 33 (1921), str. 89 n. — B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien II* (1925), str. 185 nn. ZA t. 37 (1926), str. 228. — Weidner w *Archiv. f. Orientf.* t. 2 (1924), str. 174.

⁹⁾ RA t. 42 (1948), str. 125 nn.

demony podziemi, drżał Kumma na całym ciele. Straszny głosem ryknął nań Nergal i groził mu karą śmierci, tylko dzięki protekcji niejakiego Iszum dał się Nergal ubłagać i daruje mu tę karę. W. v. Soden, który odnośny tekst akkadyjski ponownie opracował, widzi w tym opowiadaniu ukrytą propagandę polityczną. Owym Kumma ma być według jego zdania następca na tronie asyryjskim, przyszedł król Aszurbanipal, którego ojcem był Asarhaddon. Trzeba wiedzieć, że po śmierci asyryjskiego króla Sanheriba (701—681), który był śmiertelnym wrogiem państwa babilońskiego i który też doszczętnie zburzył miasto Babilon, wstąpił na tron syn jego Asarhaddon, zwolennik polityki ugodowej z Babilonią. Autorem całej historii o widzeniu w piekle ma być zwolennik stronnictwa narodowo-asyryjskiego a więc wrogo odnoszącego się do Babilonii; ideałem zaś ma być polityka, jaką kierował się zamordowany król Sanherib. Ponieważ Kumma, pseudonim zamiast Aszurbanipal, według wizji czyni skruczę, być może, że autor dokumentu chciał wpłynąć wymyśloną historią na zmianę polityki następcy tronu, Aszurbanipala, tj. żeby nawrócił ku polityce Sanheriba ¹⁰⁾.

W kronikach swoich donosi asyryjski król Aszurbanipal (668—626), że królowi państwa Luddi imieniem Guggu (tj. Gyges, król Lydii w Azji Mn.) pokazał bóg Aszszur we śnie (ina Szutti) imię króla Aszurbanipala z rozkazem, żeby natychmiast upokorzył się przed nim; Guggu spełnił też nakaz mu dany, wysyłając swego posła dla złożenia mu hołdu ¹¹⁾. W dalszym ciągu opowiada ten sam król, że pewien sabru, tj. wieszcz, miał w nocy sen, w którym widział na figurze przedstawiającej boga Sira napis tej treści: Tym, którzy przeciw Aszurbanipalowi, królowi Asyrii, złe, nieprzyjazne mają zamiary, zesła złą śmierć ¹²⁾. Aszurbanipal chwali się, że nocne sny jego były dobre ¹³⁾. Według innej recenzji roczników króla Aszurbanipala miał pewien wieszcz w nocy sen, w którym widział

¹⁰⁾ ZA t. 43 (1936), str. 1 nn.

¹¹⁾ W. Streck, Aszurbanipal t. II (1916) str. 21; Rassman-Cylinder V R col. II 95 nn.

¹²⁾ R. Cyl. V R. col. III 118 nn.

¹³⁾ R. Cyl. col. X 70.

boginię Isztar wchodzącą z łukiem, kołczanem i mieczem, napełniając króla odwagą do jego wypraw wojennych¹⁴⁾.

Wśród władców tzw. Nowego państwa babilońskiego wyróżnia się szczególnie król Nabonid (556—539) swymi snami. W jednym z zachowanych dokumentów opowiada Nabonid, jak na początku jego panowania zjawili się we śnie (ina su-ut-ti) bogowie Marduk i Sin, jak Marduk nakazuje królowi odbudowę świątyni boga Sin, zwaną Eh ulhul, w mieście Harran (552 przed Chr.), że wrogowie państwa zostali już pokonani¹⁵⁾. Na innym miejscu donosi ten sam Nabonid, że widział we śnie, jak meteor i księżyc zblizali się do siebie i jak bóg Marduk zapewniał króla, że to żadna zła wróżba. Następnie ujrzał zmarłego już króla Nebukadnezara (604—562), stojącego obok kapłana na wozie; Nebukadnezar prosi Nabonida, żeby mu opowiedział swój sen, zaś wyjaśnienia on sam mu udzieli. Opowiada więc Nabonid, że widział w śnie księżyc, meteor i Marduka. Niestety tekst zawierający wyjaśnienie tego snu przez Nebukadnezara, jest w tym miejscu uszkodzony¹⁶⁾.

W modlitwach babilońskich zwracają się petenci często do swego bóstwa o zesłanie dobrego snu. „Ześlij mi dobry sen, niech go widzę. Sen („szuttu“), który będę oglądał, niech będzie dobry — sen, który będę oglądał, niech będzie sprzyjający — niech bóg snów stanie u mej głowy“¹⁷⁾. Z pieśni tej dowiadujemy się, że istniał osobny bóg do snów Makesz (*do*)¹⁸⁾. Potwierdza to inny psalm babiloński, gdzie bóstwo snów (*ilu sza szumati*) nosi nazwę „il ZA KAR“¹⁹⁾. Jakiś cierpiący zwraca się do boga Nebo z prośbą, żeby „wśród nocy sny jego (sunatu-u-a) były dobre“²⁰⁾. Jaką wiarę przypisywano w Babilonii wszelkim snom, tego dowodem są zachowane sen-

¹⁴⁾ Cyl. B. col. V 49 nn.

¹⁵⁾ St. Langdon, Neubabylonische Königsinschriften 1912, str. 219 n. col. I 8 — II 46.

¹⁶⁾ Langdon l. c. str. 279 col. V—VII 22.

¹⁷⁾ St. Langdon w *Babyloniaca* t. VII (1923), str. 143 col. 21—24.

¹⁸⁾ A. Deimel, *Pantheon Babylonicum* 1914, str. 17ⁿ, nr 2032.

¹⁹⁾ King, *Babylonian Magic and Sorcery* 1896 Nr 1 obv. 25; E. Behrens, *Assyr. babyl. Briefe kult. Inhalts* 1906, str. 18.

²⁰⁾ King l. c. Nr 22 Rev. 63, — N. Jostrom, *Die Religion Babylo-niens u. Assyriens* I 1905, str. 446.

niki. Przykłady z tych zbiorów podaje B. Meissner²¹⁾. Znalazły się teksty sięgające czasów starobabilońskich, świadczące o tym, jak już wówczas poddawano obserwacji fizjognomię człowieka oraz jego duchowe przeżycia. Z różnych objawów w zachowaniu się jego wnioskowano o jego charakterze, jego moralnym stanie a dalej o jego przyszłym powodzeniu względnie niepowodzeniu. W tekstach tych jest również wzmianka o snach; czytamy np. jeżeli komu się śni, że chodzi nagi, wnioskować należy, że takiego człowieka nie trapią kłopoty²²⁾.

Wiarę w sny u Babilończyków trzeba jednak rozpatrywać w łączności z innymi zabobonami. W mitach babilońskich często jest mowa o „*tablicach przeznaczenia*“. W tablicach tych zapisany jest bieg wydarzeń przyszłych, którym poddać się muszą nawet sami bogowie. Człowiek starożytny wierzył w przeznaczenie. Mantycy, trudniący się sztuką wróżbiarską, potrafili przeznaczenie to wyczytać zapomocą różnych przedmiotów i zjawisk na niebie i na ziemi. Środkiem takim do rozpoznawania przeznaczenia była np. wątroba zwierzęca, którą uważano jako siedzibę życia. Wątroba bowiem wyróżnia się wśród innych organów ciekawymi znamionami, które poddawano szczegółowym badaniom i z których wyprowadzano wnioski, wróżby. Jeżeli np. wątroba zabitego zwierzęcia okazała się nadzwyczaj grubą, wskazywało to według ówczesnych wierzeń na rozszerzenie się państwa. Rozcięcie pęcherzyka żółciowego obejmującego część wątroby, wróżyło królowi powstanie w kraju²³⁾. Według zdania Babilończyków sam bóg Szamasz „napisał wyrocznie w wnętrzościach jagnięcia ofiarowanego“²⁴⁾. Wróżono także z zachowania się zwierząt domowych a szczególnie z lotu ptaków²⁵⁾.

Przeznaczoną przyszłość starano się odczytać za pomocą niektórych przedmiotów jak np. kubka napelnionego wodą, do której dolewano oliwy, jest to tzw. *lekanomantia*. Jeżeli np.

²¹⁾ Babil. u. Assyrien II, str. 266.

²²⁾ F. R. Kraus w ZA t. 43 (1936), str. 79 nn., 97 nn. 17/18.

²³⁾ A. Ungnad w AO t. 10 (1909), str. 7 nn., por. RA t. 38 (1941), str. 67 nn., t. 40 (1945/46), str. 56 nn.

²⁴⁾ B. Meissner l. c. II, (1925), str. 267.

²⁵⁾ B. Meissner l. c. II, str 260 nn.

oliwa rozrzedziła się w wodzie i zapełniła kubek, oznaczało to w życiu prywatnym, że chory umrze; zaś w sprawach politycznych, że wojsko poniesie klęskę²⁶⁾. Zwyczaj te sięgają bardzo dawnych czasów babilońskich, epoki króla Hammurabiego a nawet czasów wielkiego Sargona ok. 1600 przed Chr.

Wiele materiału do odczytania przyszłości dostarczały też obserwacje na niebie czyli astrologia. Główną rolę w astrologicznych ominach odegrał księżyc, któremu przypisywano doniosłe wpływy na życie na ziemi. Z astrologicznymi wróżbami łączą się ściśle omina atmosferyczne. „Pojawi się czerwonawe zachmurzenie na niebie, pisze pewien obserwator, powstanie wiatr“. Inny znowu donosi, że jeżeli bóg wiatrów zagrzmie w dniu nowia, żniwo będzie dobre itp.

Do wróżbiarstwa zaliczyć można także symbolikę liczb i hemerologię. Pewne liczby oznaczały szczęście, inne zaś niepowodzenie. Również pewne dni miesiąca uważano za niekorzystne i przynoszące niepowodzenie w podjęciu jakichkolwiek akcji tak państwowych jak i prywatnych. Dlatego wygotowano w tym celu odpowiednie kalendarze lub starano się za pomocą wróżby wybadać odnośne terminy²⁷⁾.

Takich rozległych praktyk wróżbiarskich jak w Babilonii nie uprawiano w żadnym innym kraju i dlatego w czasach rzymskich „*chaldaeus*“ oznaczał człowieka myślącego na wzór wróżbity babilońskiego znajdującego się na sztuce magii jak i mantyki²⁸⁾. Z Babilonii też przedostało się niejedno do innych krajów jak do Azji Mniejszej i Syrii i to głównie via Eufrat jak to potwierdza korespondencja z pałacu królewskiego w odkrytym mieście Mari. Odnośny wyraz akkadyjski dla oznaczenia wróżby brzmi „*tertu*“; termin ten zachodzi w licznych listach wspomnianej korespondencji z Mari²⁹⁾. Potwierdzają

²⁶⁾ A. Ungnad l. c., str. 16

²⁷⁾ RA t. 38 (1941), str. 13 nn., 91 nn.

²⁸⁾ F. Cumont — G. Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1914, str. 122; 141 n.; 154; 189; 317.

²⁹⁾ G. Dossin, Correspondance du Szamasz-Adad 1950, Nr 40, 60, 66, 85, 88, 101, 107; Kupper, Correspondance de Kibri-Dagan 1950, nr 30, 42, 63. — Ch. F. Jean, Lettres diverses 1950 nr 134, 136. — por. także astrologiczny tekst znaleziony w Catna w półn. Syrii w RA t. 44 (1950), str. 105 nn.

to dalej gliniane modele przedstawiające wątrobę z akkadyjskimi wróżbami, służącymi do hepatoskopii ³⁰).

Podobne modele wątroby opisane pismem klinowym jak również wróżbiarskie teksty hetyckie, ale z terminologią babilońską odnaleziono w Boghazkoi, dawniejszym Hattuszasz, stolicy państwa Hetytów ³¹). Świadczy to o wpływach babilońskiego wróżbiarstwa. Dokumenty hetyckie mówią nam także o snach. Wyraz hetycki oznaczający sen brzmi „teszasz“, synonim do niego jest „zaszhi(ia)“. Król hetycki Murszilisz II (14 wiek przed Chr.) prosi bóstwa o oznajmienie mu ich woli przez sen; miał on bowiem wielkie zmartwienie z powodu dżumy panującej w jego państwie ³²). Jednym z następców Murszilisza był król Chattuszilisz (13 wiek). Uwielbia on w jednym z dokumentów szczególnie boginię Isztar, której opieki doznał on często w swym życiu jak i w czasie swego panowania. Isztar zażądała od Murszilisza przez sen, żeby młodego wówczas jeszcze Chattuszila oddał w jej służbę jako kapłana. Chattuszilowi samemu również ukazała się Isztar we śnie, dodając mu otuchy, żeby się nie lękał, albowiem nic złego mu się nie przytrafi. Dalej pojawiła się Isztar we śnie małżonce tegoż Chattuszila oznajmiając, że cały kraj stanie po stronie jej męża, że będzie on kapłanem bogini słońca w Arinna ³³). Według innego tekstu wziął sobie Chattuszil za żonę córkę kapłana bogini Isztar, zwanego Bintibszarri, i to na rozkaz bogini Isztar, która mu się we śnie pokazała ³⁴). Jedną z królewnych ślubuje w czasie wizji nocnej bogini Hepit obraz ze złota itp. ³⁵). Inny tekst opowiada jak kapłan kładzie się do snu,

³⁰) RA t. 35 (1938), str. 36 nn. ,

³¹) A. Götze, Kleinasiens Kulturgeschichte d. Alt. Orient 193, str. 140 nn.

³²) A. Götze w Kleinasiatische Forschungen t. I (1927), str. 217 nr 9, str. 219 nr 3—5 i str. 232. ,

³³) A. Götze, Hethitische Texte t. I. Hattuszilis 1925, str. 6/7 nr 13 nn., str. 10/11 w. 36 nn.

³⁴) M. Witzel, Hethitische Keilschriftstudien 1924, str. 40/41 w. 18 nn. — KBo VI 29.

³⁵) Kleinasiat Forsch. I. str. 340. — Boghazkői-Studien nr 10 (1924), str. 31.

aby odczekać chwilę, kiedy pojawi się bóstwo³⁶⁾. W jednym z mitów hetyckich ma niejaki Kiszszisz sny w nocy w liczbie 7, które potem opowiada swej matce³⁷⁾.

Syria-Palestyna, tworząc jakby pomost między Azją a Egiptem, jest w porównaniu z sąsiednimi krajami biedna, jeżeli chodzi o dokumenty większej objętości. Nieco materiału dały odkrycia dokonane w Raš Szamra, starożytnym Ugarit, gdzie odnaleziono w bibliotece kapłańskiej mity oryginalne zredagowane w piśmie klinowym tzn. alfabetycznym, ale języku archaicznym kanaanejskim. W mitach tych czytamy również o snach, w których bóstwa objawiają swoją wolę. Tak np. Keret, król Sydończyków, który uchodził za syna boga El — nazwać go można herosem — odbiera we śnie (*bhlm*) od boga El dobrą nowinę³⁸⁾. Ale i bóstwa same mają sny. Kiedy Aliyan Baal, przedstawiciel przyrody w porze deszczowej, po swoim czasowym zniknięciu znowu się pojawia, dowiaduje się o tym Ltpu El-Dpd we śnie (*bhlm*)³⁹⁾. W legendzie o Danel, innym herosie występującym w tekstach z Ugarit, widzi Ch. Viroilleaud, wydawca tych tekstów, różne objawy wróżbiarstwa, które praktykowano poza Babilonią także w Syrii jak lekanomantję, hepatoskopję, augurium czyli wróżenie z lotu ptaków, astrologję i i.⁴⁰⁾.

Nieco później powstały pisma biblijne, z których przytoczono już na wstępie przykłady o wizjach w snach. Z czasów jeszcze późniejszych, hellenistycznych, pochodzą pisma zaliczane do żydowskiej literatury, tzn. apokryficznej. Na wzór biblijnych mówią i one o snach np. apokalipsa Barucha, Mojżesza, list Aristeasza, Ezdrasz IV, księga Henocha, Jubileuszów Testament Abrahama i Dwunastu Patriarchów⁴¹⁾. O dziwnym zająsci w związku ze snem opowiada żydowski historyk Fla-

³⁶⁾ A. Götze, Maddumattasz — Maddumattasz — Heth. Texte 1928, str. 133. — KUB t. VII 5 IV 1 nn.

³⁷⁾ ZA t. 39 (1929), str. 67 nn.

³⁸⁾ Ch. Viroilleaud, La légende de Keret, 1936, str. 37, nr 35/36.

³⁹⁾ Syria, t. 12 (1931), str. 212 n., nr 4.

⁴⁰⁾ La Légende phénicienne de Danel. 1936, str. 117 n.

⁴¹⁾ P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum 1928, str. 75 n., 89 n., 138, 232, 295, 301, 363, 419, 452, 577, 616, 624, 632, 647, 1096, 1242.

wiusz Józef (*Antiquitates* XVII 6, 4). Za panowania Heroda Wielkiego, kiedy arcykapłanem był Matiasz, zdarzyło się, że w pewnym dniu postu inny musiał objąć funkcję arcykapłanów i to z takiej przyczyny. W nocy poprzedzającej ten dzień postu śniło się Matiaszowi, że spał z swoją żoną; ponieważ Matiasz akt ten widziany we śnie uważał jakoby faktycznie dokonany, nie mógł on składać ofiary, uczynił to za niego jego krewny.

W literaturze staro-egipskiej spotykamy się rzadko z wspomnieniami o snach, chociaż i starożytni Egipcjanie, jak o tym donosi biblijna księga Genesis, wierzyli w sny i znalazł się nawet sennik z wyjaśnieniami snów⁴²⁾. Że sny w życiu Egipcjan nie odegrały większej roli w porównaniu z ludami Mezopotamii, zjawisko to polegać może na odmiennym ich charakterze. Znany egiptolog G. Roeder stwierdza, że brak również tekstów z wyroczniami i wróżbami (tzn. omina), których mamy bez liku u Babilończyków i Hetytów⁴³⁾. Jednak zachodzą sporadyczne wzmianki o snach już w tekstach starożytnych Egipcjan. Tak np. zjawił się faraonowi Zoser (epoka Starego Państwa) bóg Chnum we śnie, zwracając mu uwagę na okolice pierwszego kataraktu rzeki Nil i zapewniając go, jak wielki urodzaj przyniosą wylewy tej rzeki. Inskrypcja sama pochodzi wprawdzie z epoki Ptolomeuszów, a więc bardzo późno, jednak treść sama sięgać może czasów starszych⁴⁴⁾. Według nauk mędrca egipskiego Merikare (papyrus z 15 stulecia przed Chr.) mają sny być błogosławieństwem, które zsyła bóg człowiekowi⁴⁵⁾. Większe zainteresowanie dla snów objawia okres grecki w dziejach Egiptu. Z czasów persko-greckich donosi dostojnik Somtu-Tefnachte, jaką to otuchą ożywił go bóg jego ukazawszy się mu we śnie; wybrał się on do swych rodzinnych stron w celu przywrócenia wolności swej ziemi w czasie, kiedy Grecy zmagali się z Persami pod Maratonem⁴⁶⁾.

Wyżej zestawiony materiał o snach pochodzący z różnych

⁴²⁾ S. Pedersen, *Israel its life and culture* 1926, str. 140.

⁴³⁾ A. Erman, *Die Religion der Aegypter* 1934, str. 312.

⁴⁴⁾ *Urkunden zur Religion des alten Aegypten* 1934, str. 312.

⁴⁵⁾ G. Roeder l. c., str. 177 nn.

⁴⁶⁾ A. Erman l. c., str. 312 nn.

⁴⁷⁾ G. Roeder, *Aus dem Leben vornehmer Aegypter* 1912, str. 108 n.

ziem starożytnego Wschodu należy teraz rozpatrzyć w ramach światopoglądu, jaki panował u ludów zamieszkałych na tych ziemiach. Powiedziałem już, że wiara w sny u ludów staro-wschodnich łączy się z ówczesnym bardzo rozpowszechnionym wróżbiarstwem. Wyjątek stanowi jednak Stary Testament. Według autora biblijnego II Reg. 17, 17 uprawianie „Kessem“ i „nahasz“ tj. wróżbiarstwa na wzór pogan było jedną z przyczyn, dla czego Pan ukarał lud izraelski niewolą⁴⁸). Prawodawca w Starym Testamencie nakazuje, żeby przy ofiarach spalono „jothereth hak-kabed“ czyli część wątroby zabitego zwierzęcia; nakaz ten prawdopodobnie miał być jakoby wyrazem protestu przeciw uprawianiu wróżby⁴⁹). Prorokowi Ezechielowi, żyjącemu wśród Żydów-wygnañców w niewoli babilońskiej, znane były praktyki wróżbiarskie, uprawiane przez Babilończyków; wśród nich wymienia on także wątrobę, którą każe zbadać król babiloński, oczekując stąd odpowiedzi, czy ma wyruszyć najpierw na Jeruzalem czy raczej do Transjordanii na Rabbat Amon (Ez. 21, 26)⁵⁰). Środki, którymi posługuje się król babiloński dla wybadania przeznaczenia, uchodzą u proroka jako obce Izraelowi. Prorok Izajasz uważa wszelkie starania Babilończyków o zbadanie przyszłości za pomocą astrologii i heme-rologii jako bezskuteczne (Iz. 47, 13)⁵¹).

Niejasna jest sprawa z kubkiem, z którego „wróżyć“ miał Józef egipski (Gen. 44, 5). Józef bowiem mógł się dostosować do zwyczajów egipskich i podobnie jak mówi o snach, że tłumaczenie ich jest rzeczą Boga (Gen. 40, 8. 41, 16), mógł i w tym wypadku przepowiednię uważać jako szczególne natchnienie Boże⁵²).

Że w starszej epoce dziejów Izraela również znano sposoby, aby wybadać przyszłość szczególnie w sprawach dotyczących dobra całego narodu, wynika z I Sam. 28, 6. Posługiwano się „Urim“ i „Tummim“, jednak brak bliższych wyjaśnień, czym

⁴⁸) W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I* (1933), str. 158.

⁴⁹) S. Döller, *Die Wahrsagerei im AT* 1923, str. 11 n.

⁵⁰) J. Herrmann, *Ezechiel* 1924, str. 133.

⁵¹) F. Feldmann, *Das Buch Isajas II* (1916), str. 113. — P. Volz, *Iesaia II* (1932), str. 85.

⁵²) P. Heinisch, *Das Buch Genesis* 1930, str. 390 n.

były owe Urim i Tummin. Pierwszą literą w słowie „Urim“ jest „aleph“ czyli pierwsza litera w alfabecie, zaś w wyrazie „Tummin“ jest początkową literą „taph“ czyli ostatnia litera w alfabecie. Może były to kamienie służące do losowania, z których jeden nacechowany był literą „aleph“ a drugi literą „taph“. Z księgi Esra 2, 63 i Neh. 7, 5 wnioskować należy, że po niewoli babilońskiej nie używano już tych przedmiotów⁵³).

Podobnie przedstawia się sprawa ze snami w Starym Testamencie. W starszej epoce uchodzi sen jako zesłany przez Boga. Autor księgi Genesis 20 uważa patriarchę Abrahama jako postać stojącą szczególnie pod opieką Bożą, którego Bóg wyprowadził z Mezopotamii do ziemi Kanaan, którą posiadać miał kiedyś Israel jako „ziemię obiecaną“ (Gen. 12, 7. 15, 18). W Abrahamie miały być „błogosławione wszystkie narody ziemi“ (Gen. 12, 3). Z tego względu zsyłając ostrzeżenie królowi Abimelech, który zabrał żonę Abrahamowi, Bóg uchronił przez sen wszystkich od nieszczęścia. Dalszym przykładem, jak Bóg opiekował się Patriarchami, przodkami wybranego ludu izraelskiego, jest Jakub. Mimo oszustwa, którego dopuścił się Jakub za namową swej matki wobec ojca swego, Bóg nie opuszcza go; we śnie pod Betel Jahwe pociesza uciekającego, żeby nigdy nie tracił wiary w Opatrzność Boską⁵⁴).

W opowiadaniach o Józefie egipskim przebija nie tylko wiara w Boga jako opiekuna Józefa, ale także pewien uniwersalizm, że Bóg troszczy się również o dobro ludu egipskiego. Zdanie Józefa, że wyjaśnienie snów jest sprawą Boga, można rozszerzyć w tym znaczeniu, że Opatrzność Boska chcąc przeprowadzić swoje zamiary względem ludzi posługuje się niekiedy zesłaniem snów.

Ale już w Pentateuchu, w którym zawarte są opowiadania o Patriarchach, mieści się uwaga, że sen uchodzi za stosunkowo niższy stopień objawienia Bożego. Z Mojżeszem bowiem Bóg rozmawia nie przez sen, lecz „z ust do ust“ (Num. 12, 6). Ważne jest też pouczenie, które daje Mojżesz ludowi swemu przed wejściem do ziemi Kanaan. Chociażby, mówi prawo-

⁵³) S. Döller, l. c., str. 21 nn.

⁵⁴) P. Heinisch, l. c., str. 299.

dawca (Deut. 13,-2 nn.), znaki lub cuda się spełniły, które głosi jakiś prorok lub widz snów, ale, jeżeli on namawia do bałwochwalstwa, tedy nie wolno dać wiary takiemu zwodzielcowi. Szczególnie ostrzegają prorocy izraelscy przed fałszywymi prorokami, którzy powołują się na sny jako rzekome objawienie Boskie, tak Jeremiasz 23, 25. 29, 8 Zach. 10, 2. Także przedstawiciele izraelskiej literatury sapiencjalnej nawołują do ostrożności, jeżeli chodzi o sny. Syracyda (34, 1—7) mówi: wielu już zbłądziło i zawiodło się, ufając snom. Kto na nich polega, temu się powiedzie podobnie co chwyta cieni lub goni za wiatrem. Wróżbiarstwo i sny są bez wartości. Jeżeli sny nie są zesłane przez Najwyższego, nie należy zwracać na nie uwagi. Według autora biblijnego odróżniać należy zwykłe sny od snów zesłanych przez Boga.

O królu Salomonie, który we śnie rozmawiał z Bogiem, mówi autor biblijny, że po obudzeniu się poznał, że był to tylko zwykły sen⁵⁵). O królu Saulu czytamy, że Bóg nie dał mu odpowiedzi ani przez sen ani przez Urim ani przez proroków (I Sam. 28, 6). Job żali się (7, 13 n.), że ani sen nie przynosi mu ulgi; z powodu strasznych snów doznaje on wiele udręki; zaś Elihu (Job 33, 14 nn.) twierdzi, że Bóg przemawia do człowieka we śnie, żeby go ostrzec.

Widzimy, że wodzowie i doradcy ludu izraelskiego są w sprawie snów krytycznie nastawieni; nie należy dawać wiary każdemu snu w odróżnieniu od pogan, którzy bezkrytycznie uważali sny jako wróżby. Miarodajnym u Izraela jest wiara w jedyne, prawdziwego i opatrznościowego Boga. W rękach tego Boga spoczywa cała przyszłość człowieka. Poganie zaś wierzyli w przeznaczenie, które sili się wyczytać wszelkimi sposobami, jak to wyżej wykazano. Jeżeli się mówi u nich, że to albo owe bóstwo objawia człowiekowi przyszłość we śnie lub w inny sposób, to trzeba mieć na uwadze, że bóstwo wykonuje to, co napisane jest w przeznaczeniu.

Pewną analogię mamy w egzorcyzmach, jakie uprawiano w starożytnym Wschodzie. Według rytuału zachowanego w dokumentach odnalezionych w mieście Aszszur⁵⁶) oczysz-

⁵⁵) J. Pederson, l. c., 1929, str. 134.

⁵⁶) ZA t. 30 (1915/16), str. 88 nn.

cza bóg Marduk przez kapłana człowieka nawiedzonego chorobą, skrapiając go siedem razy wodą rzek Tygrys i Eufrat, które uchodziły jako rzeki święte. I inne ludy miały swoje rzeki święte. Znana jest historia biblijna o Naamanie, wodzu króla Aramejczyków, który cierpiał na jakąś skórną chorobę. Dowiedziawszy się, że wśród Izraela żyje jakiś cudotwórca, wybrał się tam z swymi końmi i wozami. Prorok Elizeusz nakazał mu przez swego wysłańca, żeby 7 razy okapał się w rzece Jordan, wtedy będzie oczyszczon. Zniechęcony takim nakazem, chciał Naaman się oddalić, będąc jako poganin zdania, że rzeki miasta Damaszku napewno są lepsze od wszelkich wód Izraela i okąpawszy się w tamtych byłby również uzdrowion. Jednak na prośby i nalegania swoich sług Naaman dał się nakłonić, nawrócił i zanurzywszy się siedemkroć w rzece Jordan, poznał, że jest czystym. Ważne tedy wypowiedział zdanie: „Teraz wiem, że na całej ziemi nie ma innego Boga jak u Izraela“. (II Reg. 5, 1—15). Nie chodzi więc o samą wodę czy rzeki Eufrat czy rzek Damaszku czy rzeki Jordan, ale o poddanie się woli Tego, który przez Swego proroka zarządził sposób oczyszczenia się w rzece, należącej do ziemi nadanej Izraelowi, ludowi przez Boga Jahwe wybranemu⁵⁷⁾.

Podobnie ma się sprawa ze snami. Słyszeliśmy, jak ludzie starożytnego Wschodu uważali sny jako zesłane im objawienia przez bóstwa. Mógł więc i Bóg Izraela posługiwać się snami zesłanymi nawet władcom pogańskim, jeżeli chodziło o szerzenie chwały Jego i dobro narodu całego. Czytamy, jak Faraon mówi do swego otoczenia: „Czy znajdziemy takiego męża, w którym duch Boży mieszka, jak w nim?“ (Gen. 41, 38). Wyniesienie Józefa przez Faraona oznacza równocześnie uznanie boga Józefowego, który natchnął go radą służącą całemu narodowi. Również król babiloński Nebukadnezar, doświadczywszy na swojej własnej osobie prawdziwości snów, których sens wyłożył mu prorok Daniel, uwielbia tegoż Boga, króla niebios (Dan. 4, 34). Jeżeli chodzi o Izraelitów, opowiadających o swoich snach, będzie rzeczą egzegezy wyjaśnić,

⁵⁷⁾ A. Szanda, Die Bücher der Könige t. II (1912), str. 42.

o ile to możliwe, czy były to zwykłe sny czy też objawienia Boże zesłane przez sny.

Wiadomo, jaką rolę odgrywają sny i w dziejach Nowego Testamentu. O snach czytamy w Ewangelii św. Mateusza i w Dziejach Apostolskich. Nie ma żadnej wątpliwości, że Bóg przez swego Anioła przemówił faktycznie do św. Józefa we śnie, jak opowiada św. Mateusz (1, 20. 2, 13. 2, 19. 20). Ten sam ewangelista opowiada też, że Mędrcy ze Wschodu otrzymali we śnie ostrzeżenie, żeby nie wracali już do Heroda; prawdopodobnie i ten sen był zesłany przez Boga, chociaż ewangelista wyraźnie tego nie wypowiada (2, 12). Trudniej będzie rozsądzić, czy sny niepokojące żonę Piłata (2,7 19) miały charakter nadprzyrodzony. W Dziejach Apostolskich wiążą się objawienia w snach z osobą św. Apostoła Pawła (16, 8—10. 18, 9. 10. 23, 11. 27, 23. 24), który był wybranym naczyniem Boga i powołanym do apostołowania wśród pogan (9, 15).

Stalinogród

Ks. JÓZEF JELITO

PRZYPOWIEŚCI O MODLITWIE W EWANGELII ŚW. ŁUKASZA

Celem przypowieści Chrystusowych jest niewątpliwie pouczenie wiernych o Królestwie Bożym i o środkach prowadzących do niego. Cel więc wybitnie nadprzyrodzony. Jednym z głównych środków prowadzących człowieka do Boga jest modlitwa. Przykładem różnorodnej i doskonałej formy modlitwy jest dla nas Jezus Chrystus. Ze względu więc na doniosłość modlitwy w życiu człowieka i na jej wartość nadprzyrodzoną, postaramy się przedstawić modlitwę, zawartą w Ewangelii św. Łukasza, z punktu widzenia egzegezy biblijnej.

Modlitwa, jako objaw rozmowy duszy ludzkiej z Bogiem, jest jednym z głównych tematów przepowiadania Chrystusowego. Temat ten występuje także w Ewangelii św. Łukasza, gdzie Zbawiciel mówi o modlitwie bądź we formie krótkich wskazań i upomnień, bądź też nieco szerzej, podając zasadniczą formułę modlitwy względnie wyjaśniając jej rolę w życiu wiernych.

Najdobitniej przedstawia znaczenie modlitwy w trzech przypowieściach: o przyjacielu natarczywym, o sędzi i wdowie oraz o faryzeuszu i celniku.

Wyraz łaciński „*parabola*“, zaasymilowany przez liczne języki nowożytnie, wzięty jest z języka greckiego. Etymologicznie pochodzi on od słowa „*paraballō*“, co oznacza obok rzucić, położyć, postawić, a także porównywać¹⁾.

Arystoteles podaje teorię przypowieści głównie w Retoryce²⁾. Zdaniem Arystotelesa przypowieść jest odmianą przykładu (*paradeigma*). Dwa mianowicie są rodzaje przykładu. Pierwszy opowiada fakty, które już się faktycznie zdarzyły, drugi natomiast tworzy fakty w postaci wytworzonych przez myśl zdarzeń. Ten drugi rodzaj dzieli się znowu na dwie odmiany: na przypowieść (*parabolé*) i baśń (*logoi*). Poglądy Arystotelesa z drobnymi zmianami występują także u innych autorów klasycznych³⁾.

W Septuagincie wyrażenie „*parabolé*“ występuje około 47 razy. Wyrażenie to tłumaczy termin hebrajski *mászál*⁴⁾. Rzeczownik *mászál* pochodzi od równobrzmiącego słowa *mászâl*, które oznacza „być podobnym, porównywać“⁵⁾. W tłumaczeniach Akwili, Symmachusa i Teodocjona przekłada się również hebrajski termin najczęściej wyrażeniem „*parabolé*“. *Mászál* występuje często w znaczeniu szerszym, oznacza np. wyrocznie Balaama (Liczb 23, 7.18) lub przysłowia (3 Król 4,32).

Autorzy Ksiąg św. Starego Testamentu posłużyli się formą przypowieści, gdyż forma ta doskonale odpowiada umysłowości ludów Wschodu. Według św. Hieronima właściwością

1) W języku staropolskim odpowiednikiem terminu „*parabola*“ są wyrażenia: podobieństwo, równanie (czego z czym) i przypowieść. Wyraz przypowieść jednak na pierwszym miejscu oznacza przysłowie. Por. Cnapius G., Thesaurus polono-latino-graecus, Cracoviae 1643, s. 742, 833, 936.

2) Rhet. II, 20, 1393 a 22 nn.

3) Lagrange M. J., La parabole en dehors de l'Evangile, w Revue Biblique 18 (1909), s. 208 nn.

4) Hauck, Parabolé, w Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament — Kittela, V. (1953), s. 744; Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1905, s. 426 n.

5) Lesêtre H., Parabole, w F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, IV, Paris 1908, s. 2107.

stylu semickiego, a zwłaszcza Narodu Żydowskiego jest częste posługiwanie się przypowieściami ⑥).

Na pojęcie przypowieści w Starym Testamencie składają się następujące czynniki: 1-o Przypowieść winna wyrażać pewną myśl zamkniętą; 2-o Przypowieść winna zawierać głębszą myśl, jakąś mądrą naukę, która na zewnątrz jest zakryta, a którą trzeba odnaleźć przy pomocy wnioskowania, i 3-o Przypowieść zawiera w sobie pewne porównanie wzięte z natury lub z życia ludzkiego.

Składowe elementy przypowieści Nowego Testamentu są mniej więcej te same, co i elementy w Starym Testamencie. Istnieją tylko nieznaczne różnice. Różnice te są następujące: W przypowieściach Starego Testamentu mogło nieraz brakować obrazowego przedstawienia prawdy. W Nowym Testamencie natomiast przypowieść kryje w sobie zawsze element o b r a z o w y, jak to nam ilustrują następujące przykłady: Podobne jest Królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu; podobne jest Królestwo do kwasu; podobne do człowieka, który posiał nasienie dobre na roli swojej, itp.

W Starym Testamencie dalej wymaganą była do przypowieści tylko jakaś głębsza myśl. W Nowym Testamencie przypowieść zawiera z a w s z e p r a w d ę r e l i g i j n ą, nadprzyrodzoną, czy to odnośnie Królestwa Bożego, czy miłosierdzia, czy też innych prawd.

Poza Ewangelią wyraz „*parabolé*“ występuje tylko dwa razy, a mianowicie w Liście do Żydów (9, 9; 11, 9). W Liście tym „*parabolé*“ ma znaczenie figury, gdyż figura jest pewnego rodzaju przypowieścią w akcji. Św. Jan posługuje się zawsze wyrazem „*paroimia*“, które oznacza to samo, co „*parabolé*“ u innych Ewangelistów ^{6a}).

Twórcą wszystkich przypowieści w Nowym Testamencie jest Chrystus Pan. Apostołowie, mimo przykładu Zbawiciela,

⑥) In Matth. 18, 23; ML 26, col. 132.

6a) Por. także: Jülicher A., Die Gleichnisreden Jesu, Freiburg 1892²; Meinertz M., Die Gleichnisse Jesu, w Bibl. Zeitfragen 8 (1921); Buzy D., Les paraboles traduites et commentées, Paris 1933.

Ze względu na szeroko dyskutowane zagadnienie terminów „*parabolé*“ i „*paroimia*“ problem ten znajdzie osobne opracowanie.

nie układają przypowieści; podają jedynie te, które otrzymali od Boskiego Mistrza.

Odnośnie liczby przypowieści w Nowym Testamencie nie ma zgody między autorami. L. Fonck np. przyjmuje 72 przypowieści ⁷⁾, Kalt 70 ⁸⁾, większość jednak egzegetów określa liczbę tę od 30—40 ⁹⁾. Ci, którzy przyjmują większą liczbę, zaliczają do przypowieści także przysłowia i proste porównania.

Przypowieść, jak mówi św. Mateusz, stanowi główny środek nauczania Jezusowego: „*To wszystko mówił Jezus do rzesz w przypowieściach, a bez przypowieści nie mówił do nich, aby się wypełniło, co jest powiedziane przez proroka mówiącego: Otworzę usta moje w przypowieściach, wypowiadać będę rzeczy skryte od założenia świata*“ (13. 34 n.). W ten sposób Chrystus Pan w czasie swej publicznej działalności unika ogólników, mówi konkretnie, przemawia do rozumu poprzez zmysły zewnętrzne i wyobraźnię. Trudną, ponadzmysłową prawdę, tak bardzo nieraz zniekształconą przez zmaterializowany nacjonalizm żydowski, przyobleka w szatę realną, pogładową i żywą, dostosowując się do różnych typów umysłowości swych słuchaczy.

Chrystus Pan sam podał przykład interpretowania przypowieści, wyjaśniając przypowieść o ziarnie (Mt 13, 18—23; Mk 4, 13—20; Łk 8, 11—15) i o kłokolu (Mt 13, 36—43). Wzór, podany przez Chrystusa Pana, jest punktem wyjścia i podstawą dla interpretacji egzegetycznej przypowieści. Przy interpretacji tej trzeba najpierw pamiętać o tym, że przypowieść wskazuje na pewną realność w porządku naturalnym, już urzeczywistnioną lub możliwą. Dlatego każda przypowieść z konieczności zawiera w sobie sens literalny, stanowiący podbudowę dla sensu parabolicznego. To też św. Hieronim pisząc o przypowieściach, mówi, że poszukuje się w nich sensu boskiego i głębszego, podobnie, jak się szuka złota w ziemi, jądra w orzechu i owocu pod koleczastą skorupą kasztana ¹⁰⁾.

Po ustaleniu sensu literalnego trzeba dalej szukać sensu

⁷⁾ Die Parabeln des Herrn, Innsbruck 1909, s. 925 nn.

⁸⁾ Realbibellexikon, II, Paderborn 1931, s. 291.

⁹⁾ Steinmueller J. E., A Companion to Scripture Studies. III, New York 1946, s. 189.

¹⁰⁾ In Eccles. 12; ML 23, col. 1113.

parabolicznego na podstawie klucza, którego dostarcza nam sama przypowieść względnie kontekst. Zdaniem Tertuliana nie ma przypowieści, która by nie została wyjaśniona przez samego Chrystusa Pana lub też przez autora Ewangelii. Przykładem przypowieści wyjaśnionej przez samego Zbawiciela jest według Tertuliana przypowieść o siewcy słowa, przykładem zaś przypowieści wyjaśnionych przez autora Ewangelii są przypowieści o sędzi i wdowie, oraz o drzewie figowym¹¹⁾.

Przy wyjaśnianiu przypowieści trzeba unikać dwu skrajności: Pierwsza skrajność polega na tym, że przypisuje się znaczenie duchowe wszystkim bez wyjątku szczegółom danego opowiadania. Przeciwko tego rodzaju egzegezie, zbyt drobiazgowej, występują Ojcowie Kościoła, np. św. Jan Złotousty¹²⁾.

Drugiego rodzaju skrajność, występująca zwłaszcza często u nowożytnych autorów, polega na zbyt lekkomyślnym odkładaniu na bok całego szeregu szczegółów zawartych w przypowieści.

Chociaż przypowieść nie może służyć jako dowód w ścisłym tego słowa znaczeniu na prawdę dogmatyczną, to jednak niewątpliwie prawdę taką naświetla i ukazuje jej pewne aspekty.

Po tym krótkim, a jednak koniecznym, omówieniu przypowieści w ogólności, przejdźmy do egzegezy przypowieści o miodlitwie, zawartych w Ewangelii św. Łukasza.

I

Przypowieść o przyjacielu natarczywym (Łk 11, 5—13)

5. *I rzekł do nich: Gdyby z was kto miał przyjaciela, poszedł do niego o północy i rzekł mu: Przyjacielu: pożycz mi trzy chleby; 6- bo przyjaciel mój przyszedł do mnie z drogi, a nie mam co mu podać; 7. a on z wewnątrz odpowiadając rzekłby: Nie naprzykrzaj mi się, już drzwi zamknięte, a dzieci moje są ze mną w łóżku; nie mogę wstać i dać ci. 8. Mówię wam: Chociażby nie dał mu, wstawszy, dlatego, że jest przyjacielem jego: to dla natarczywości jego wstanie i da mu tyle, ile mu potrzeba.*

¹¹⁾ De resur. carn.; ML 2, col. 883; Por. św. Hieronim, Epist. 21 ad Damas. 2; ML 22, col. 380.

¹²⁾ In Matth. 47, 1; MG 58, col. 482, 613.

Przypowieść o przyjacielu natarczywym znajduje się tylko u św. Łukasza. Ewangelia św. Mateusza zawiera jedynie ostateczny wniosek tej przypowieści (7, 7—11), który zresztą jest czymś więcej, aniżeli prostym wnioskiem i może stać niezależnie od samej przypowieści. W rzeczywistości wiersze św. Łukasza, będący konkluzją przypowieści, stanowią u św. Mateusza w sobie zamkniętą i samodzielną całość.

Przypowieść nie łączy się zbyt ściśle z tekstem poprzedzającym, tzn. z Modlitwą Pańską. Niewątpliwie jednak miejscem naturalnym dla niej jest to właśnie miejsce. Przypowieść bowiem ma spełnić dwojaką rolę: Po pierwsze, wiersze poprzedzające dały główną formułę modlitwy, przypowieść zaś następująca po nich ma wskazać na potęgę, owoce i własności modlitwy, o czym wyraźnie nie było mowy w Modlitwie Pańskiej.

Po drugie, przypowieść pragnie uwzględnić słabości natury ludzkiej. Człowiek, jeśli raz lub drugi o coś Boga prosi, a nie zostanie wysłuchany, traci nadzieję i chęć do modlitwy. W zakresie duchowym podobny jest do chorego, który przyjąwszy raz pozornie daremnie lekarstwo, oskarża lekarza i wzbrania się przed powtórным przyjęciem lekarstwa¹³⁾. W ten sposób przypowieść jest zarazem przykładem usilnej modlitwy, ostrzeżeniem przed duchem zwątpienia i zachętą do nadziei. Psychologia nie tylko Izraelity, ale i każdego człowieka jest tu doskonale uchwycona i opisany jest proces, jaki się dokonuje wtedy, gdy człowiek znajduje się w biedzie.

Przypowieść więc chce wskazać na potęgę modlitwy raz po raz ponawianej, oraz zachęcić uczniów, a pośrednio wszystkich ludzi, do pokładania nadziei w Bogu, nawet odrzucającym w pewnych wypadkach ludzkie prośby.

Przypowieść nie ma nic w sobie z alegorii; stanowi ona raczej obraz tego, co się często w przybliżeniu dzieje między ludźmi, którzy nie są bynajmniej istotami doskonałymi.

„*Tis eks hymôn*“, kto z was (w. 5) jest formą emfatyczną; podkreśla pytanie i czyni je uroczystszy. Poza tym termin

¹³⁾ Por. Maldonati J., *Commentarii in Quatuor Evangelistas*, ed J.M. Raich, II, Moguntiae 1874, s. 202.

„*hymôn*“ umieszcza opowiadanie, które zaraz nastąpi, w polu widzenia słuchaczy, a tym samym czyni je bardziej bliskim i osobistym ¹⁴⁾.

Proszący przybywa do domu swego sąsiada o północy, a więc w najbardziej niestosownym czasie. Moment ten wzmacnia argument *a minori ad maius*. Jeśli gospodarz domu da proszącemu o północy z powodu jego wytrwałości, to tym bardziej da w innym czasie ¹⁵⁾.

Przyjaciół potrzebujący może mówić tylko przez szparę drzwi. Z pewnym trudem więc przedkłada swą prośbę. Prośbę swą podaje w prostych i krótkich słowach, nie zapominając użyć serdecznego wyrazu „przyjacielu“. Prośba sama w sobie nie jest niezwykła, dotyczy bowiem drobnych, zwyczajnych usług, jakie chętnie sobie wyświadczają ludzie ubodzy, nie mający zbyt wielkich dochodów.

Przyjaciół prosi o trzy chleby. Maldonat sądzi, że proszący dlatego pragnie trzech bochenków chleba, iż przy posiłkach dawano ogólnie każdemu wydzieloną porcję, a resztę stawiano na stole jako wspólne dobro, z którego każdy mógł brać w miarę potrzeby. Jeden chleb więc miał być przeznaczony dla zdrożonego towarzysza, drugi dla samego proszącego, a trzeci dla obu ¹⁶⁾. Bardziej naturalną jednak jest egzegeza Lagrange'a, według którego chleby wypiekane w Palestynie były po prostu małymi plackami i jako takie nie wystarczały dla zaspokojenia głodu jednej nawet osoby ¹⁷⁾.

Przyjaciół proszący podaje jako motyw swej prośby przybycie do jego domu drugiego przyjaciół, który zmęczony podróżą zatrzymał się u niego i pragnął zapewne się pokrzepić. Z akcentu prośby wynika, że proszący sam jest zakłopotany przyjazdem towarzysza i brakiem posiłku w swym domu. Zakłopotanie swe wyraża w prośbie w tym bez wątplenia celu, by łatwiej skłonić sąsiada do zrobienia na rzecz jego pewnej ofiary. Prosi, i to w takiej porze, nie dla siebie, dla własnej wy-

¹⁴⁾ Lagrange M. J., *Evangile selon S. Luc*, Paris 1921, s. 325.

¹⁵⁾ Vosté I., *Parabola selectae Domini nostri Iesu Christi*, II, Romae 1933, s. 564.

¹⁶⁾ Maldonat, *Commentarii*, s. 203.

¹⁷⁾ Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, s. 325.

gody, lecz kierowany życzliwością względem bliźniego. Motyw prośby nie decyduje o sensie przypowieści, stwarza jednak antytezę między życzliwym i ofiarnym zachowaniem się proszącego, a egoizmem sąsiada (w. 6).

Odpowiedź na prośbę wskazuje na duże zdenerwowanie gospodarza domu i jest prawie brutalna. „Kopos“ w języku greckim oznacza bądź cios, uderzenie, bądź też znużenie, strudzenie. Zdanie więc „*mê moi kopûs pareche*“ oznacza: nie męcz mnie, nie trudź¹⁸⁾. Odpowiedź taka jest niezwykła w ustach przyjaciela, wymagana jest jednak dla konstrukcji i celu przypowieści. Gdyby gospodarz domu natychmiast przychylił się do prośby przyjaciela, to nie wystąpiłby jasno cel przypowieści. Odpowiedź odmowna, i to, co za nią nastąpiło, umożliwia wyrażenie myśli zasadniczej tekstu, mianowicie tej, że trzeba ponawiać raz po raz swą prośbę, nie zniechęcając się pierwszą odmową.

Gospodarz domu wymawia się najpierw tym, że drzwi są już zamknięte, a więc z trudnością tylko mógłby je otworzyć. Jako drugi zaś powód odmowy podaje to, że dzieci jego śpią już i otwieranie drzwi zbudziłoby je ze snu. Według ogólnie przyjętego zwyczaju w Palestynie materace w czasie dnia są zwinięte, a rozciąga się je w nocy, by na nich mogli spoczywać członkowie rodziny. Tekst grecki ma wyraz „*paidia*“ a nie „*paides*“; „*paidia*“ zaś oznacza ogólne dzieci, podczas gdy termin „*paides*“ może wskazywać równie dobrze na dzieci, jak i sługi. Wyraz grecki „*koite*“ oznacza bądź wspólne łoże, bądź też samą sypialnię (w. 7).

Na początku w. 8 dodaje Wulgata: „*Et si ille perseveraverit pulsans*“. Słów tych nie zawiera tekst grecki; wydają się jednak być niezbędnymi dla dopełnienia myśli wyrażonej w wierszach poprzedzających i w wierszu następnym. Przypuszcza się bowiem, że pukający do tego stopnia nalegał, że nie chciał odejść spod drzwi i hałasem swym niepokoił przyjaciela znajdującego się wewnątrz domu¹⁹⁾.

¹⁸⁾ Bauer W., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952, s. 804; por. także Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, III, s. 827 nn.

¹⁹⁾ Fonck, Die Parabeln, s. 761.

Z przypowieści wynika potrzeba, a nawet konieczność modlitwy nie tyle wytrwałej, która rozciąga się na szereg lat, ile raczej modlitwy nalegającej, która nie jest jednak modlitwą natrętną. Tekst więc nie tyle mówi o modlitwie rozłożonej na dłuższy okres czasu, ile raczej o modlitwie, w czasie której człowiek mówi: Nie przestanę kołatać, aż mnie wysłuchasz.

Przypowieść kończy się bez wyraźnego zastosowania do Boga. Zastosowanie jednak takie ma miejsce w wierszach następujących:

9. I ja wam powiadam: Proście, a dadzą wam, szukajcie, a znajdziecie, pukajcie, a otworzą wam. 10. Albowiem każdy, który prosi, otrzymuje, a który szuka, znajduje, a pukającemu będzie otworzone. 11. A jeśli który z was ojca poprosi o chleb, czy poda mu kamień albo rybę? Czy zamiast ryby poda mu węża? 12. Albo jeśliby prosił o jajko, czy poda mu skorpiona? Jeśli więc wy, chociaż jesteście źli, umiecie dobre rzeczy dawać dzieciom waszym, o ileż więcej Ojciec wasz z nieba da Ducha Świętego tym, którzy go proszą.

Wiersze 9 i 10 występują dosłownie w tym samym brzmieniu w Ewangelii św. Mateusza (7, 7 n.). Dalsze wiersze nie pokrywają się ze sobą, gdy chodzi o terminologię, u obu Ewangelistów. Myśl jednak zjawia się ta sama w jednym i drugim wypadku. „Kagô“ wskazuje, że w. 9 jest czymś więcej, aniżeli prostym wnioskiem przypowieści. Jezus przemawia tu w swoim imieniu i popiera myśl przypowieści swym autorytetem²⁰). Nie twierdzi tylko, że modlitwa będzie wysłuchana, lecz wprost wzywa do modlitwy, gdyż modlitwa jest warunkiem otrzymania darów bożych. Otrzymuje się zwyczajnie dopiero wtedy, gdy się prosi, znajduje się, gdy się szuka zostaje się przyjętym do domu, gdy się puka do drzwi. Według Lagrange'a nie należy szukać w wierszu 9 aluzji alegorycznych do wysiłków człowieka przez słowo, serce i czyn. Zdaniem jego nie trzeba również wyprowadzać z trzeciego sposobu prośby (pukanie) modlitwy błagalnej o wstęp do Królestwa niebieskiego. Prośby wymienione są raczej trzema najprostszymi sposobami osiągnięcia jakiejś rzeczy, sposobami, na które zwróciła uwagę przypowieść o przyjacielu natarczywym. Sposoby te nie mają zawsze skutku w porządku naturalnym; mają natomiast zawsze swój skutek w obli-

²⁰) Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, s. 326.

czu Boga. Chrystus Pan wzywa swych uczniów, ażeby tego doświadczyli na sobie samych. W wezwaniu swym Chrystus Pan nie wprowadza rozróżnienia między przedmiotami modlitwy, gdyż przedmioty te zostały już dostatecznie wyrażone w Modlitwie Pańskiej.

Według niektórych egzegetów w. 10 ma potwierdzać zachętę Zbawiciela, wskazując na doświadczenia codzienne²¹⁾. Trzeba jednak pamiętać, że doświadczenie takie mogłoby być złudnym i bynajmniej nie potwierdzałoby słów Mistrza. W wierszu 10 Chrystus Pan, nie powtarzając się, przynosi raczej prawdę ziemską na prawdy porządku nadprzyrodzonego. To, co się dzieje często w życiu ludzkim, ma naświetlić fakty z życia religijnego. Dlatego forma zachęty dostosowana jest do warunków i okoliczności tej ziemi. Toteż termin „*anoigêsetai*“ występuje w czasie przyszłym. Wyraz ten wskazuje na to, że podmiotem realnym działania jest osoba, która nadejdzie, by otworzyć, co zakłada pewien odstęp czasowy. Z brzmienia wiersza nie można wyczytać żadnych elementów eschatologicznych, jak to twierdzili niektórzy egzegeci protestancy. Wiersz nie mówi nic o powtórny przyjsciu Chrystusa.

Przykład z chlebem i kamieniem oraz z rybą i wężem pojawia się u św. Łukasza i św. Mateusza. W przykładzie nie jest wyrażona ta myśl, że daje się rzecz szkodliwą w miejsce pożytecznej; wiersz mówi tylko o tym, że prośbie nie stało się zadość, a nawet, że nie miała ona swego skutku przez oszukańcze podanie przedmiotu podobnego. Wąż niekoniecznie jest istotą szkodliwą; występuje raczej we wierszu ze względu na podobieństwo z pewnymi rybami, takimi np. jak *Clarias Macracanthus*, żyjącymi w Morzu Tyberiadzkim (w. 11)²²⁾.

Przykład z wężem stanowi przejście do przykładu ze skorpionem. Mimo wszystko bowiem wąż może nasuwać myśl o zwierzęciu niebezpiecznym. Zwierzęciem zaś na pewno niebezpiecznym jest skorpion. Calmet sądzi, że w tekście chodzi o skorpiona białego, który zjawia się w Palestynie i który wiel-

²¹⁾ Lagrange, *Evangile selon S. Luc.* s. 327.

²²⁾ Fonck, s. 753.

kością swą i kształtem niewiele różni się od jajka²³⁾. Lagrange natomiast uważa, że na próżno szukałoby się w Palestynie białego skorpiona. Tekst mówi o skorpionie czarnym, powszechnie występującym w Ziemi Świętej, a taki wcale nie jest podobny do jajka²⁴⁾.

W przykładzie więc ze skorpionem myśl w. 12 rozwija się w kierunku wyrażenia nieprawdopodobieństwa. Nie jest rzeczą prawdopodobną, by jakiś ojciec dał skorpiona swemu synowi; da raczej to, o co go dziecko prosi (w. 12).

„*Ponéroi*“ w w. 13 nie jest, jak chcieli niektórzy (np. Loisy), dowodem na grzech pierworodny; zjawia się tu raczej antyteza między rodzicami tej ziemi, niedoskonałymi jak wszyscy ludzie, a Ojcem niebieskim, który jest doskonały i w całej pełni dobry. W tekście greckim do terminu „*patér*“ nie jest dodany wyraz „*hymôn*“ prawdopodobnie dlatego, by lepiej podkreślić tę prawdę, że Bóg jest Ojcem wszystkich²⁵⁾.

W miejsce „*pneuma hagion*“ u św. Łukasza występuje u św. Mateusza termin „*agathá*“ (7, 11). Wyraz „*agathá*“ jest bez wątpienia bardziej prosty i pierwotny. Św. Łukasz używa jednak „*pneuma hagion*“, ażeby lepiej zaakcentować charakter nadprzyrodzony przedmiotu modlitwy. W wyrażeniu tym nie ma jednak elementu nauki św. Pawła. U św. Pawła (Rzym 8, 15) Duch Święty, otrzymany w sakramencie chrztu, występuje nie tyle jako przedmiot modlitwy, ile raczej jako czynnik działający w modlitwie. Tekst św. Łukasza zbliżałby się więcej do tekstu św. Jakuba (1, 5).

II

Przypowieść o sędzi i wdowie

(Łk 18, 1—8)

1. Powiedział im przypowieść, że zawsze trzeba się modlić, a nie zniechęcać: 2. Był w jednym mieście sędzia, który się Boga nie bał,

²³⁾ Calmet A., *Commentarium literale*, VII, Augustae Vindelicorum 1735, s. 566: *Nec desunt scorpiones albi et qui magnitudine, ac forma etiam non longa ab ovis differunt.*

²⁴⁾ Lagrange, s. 327.

²⁵⁾ Lagrange, s. 328.

a. z ludźmi się nie liczył. 3. A była w tym mieście i wdowa, która chodziła do niego, mówiąc: Obroń mnie przed moim przeciwnikiem. 4. Ale on nie chciał przez długi czas. Potem jednak rzekł sam do siebie: Chociaż Boga się nie boję, a z ludźmi się nie liczę, 5. to jednak, ponieważ naprzyksza mi się ta wdowa, wezmę ją w obronę, aby na koniec nie przyszła i mnie w twarz nie uderzyła. 6. I rzekł Pan: Stuchajcie, co mówi niesprawiedliwy sędzia. 7. A Bóg, czy nie weźmie w obronę swych wybranych, wołających do Niego we dnie i w nocy, czy im długo każe czekać? 8. Powiadam wam, że wnet ujmie się za nimi. Ale kiedy Syn Człowieczy przyjdzie, czy znajdzie jeszcze wiarę na ziemi?

Przypowieść o sędzi i wdowie podobna jest do przypowieści o przyjacielu natarczywym, z tą tylko różnicą, że więcej w niej momentów dramatycznych. W przypowieści o przyjacielu występują osoby sobie równe i przyjazne. W przypowieści natomiast o sędzi i wdowie zjawiają się postacie stojące na różnym poziomie społecznym i względem siebie obojętne, a nawet przeciwnie sobie.

Przypowieść ściśle łączy się z tekstem poprzedzającym. W poprzednich bowiem wierszach mowa jest o utrapieniach wiernych, którzy oczekują przyjścia i pomocy Chrystusa Pana. W przypowieści zaś poucza Zbawiciel o modlitwie wytrwałej, jako o lekarstwie przeciwko zwątpieniu i źródle nadziei.

Wyraz „*autois*“ w w. 1 stosuje się do uczniów; w przypowieści więc występuje to samo audytorium, co w rozdziale 17-tym. „*Pros ti*“ nie oznacza celowości, lecz jedynie przedmiot modlitwy, o którym wkrótce będzie mowa.

„*Pántote*“, zawsze, można tłumaczyć w rozmaity sposób. Według Knabenbauera modlić się zawsze oznacza modlić się pilnie, gorliwie i często. W potocznym bowiem języku mówimy, że ktoś zawsze czyni to, co czyni pilnie, z wielką gorliwością i często. W tym znaczeniu np. mówimy: Ten zawsze studiuje²⁶⁾. Zdaniem Maldonata najprostsze i najjaśniejsze tłumaczenie jest następujące: „*Zawsze*“ nie oznacza tego, że mamy modlić się dniem i nocą, co wydaje się być rzeczą niemożliwą; zawsze — oznacza modlić się tak, by nie wątpić, nie poddawać się zniechęceniu, lecz wytrwale prosić i nalegać²⁷⁾. Św. Łukasz więc mówi tutaj w tym samym znaczeniu, co św. Paweł 1 Tess 5, 17.

²⁶⁾ Knabenbauer I., *Commentarius in Evang. sec. Lucam. Parisiis 1926*, s. 501.

²⁷⁾ Maldonat, s. 309 n.

Przy egzegezie „zawsze“ można także wziąć pod uwagę współczesną psychologię religii. Według Fryderyka Heilera w religii wielkich świętych modlitwa nie ogranicza się tylko do określonych godzin czy okoliczności, lecz towarzyszy całemu myśleniu i działaniu człowieka; modlitwa staje się życiem modlitewnym, ciągłym związkiem duszy z Bogiem²⁸⁾.

Potwierdzeniem tej opinii byłby pogląd Jana Taulera. Zdaniem Taulera *scintilla animae*, iskierka duszy lub głębina duszy u głęboko wierzącego człowieka jest stale czynną i kryje w sobie ustawiczną skłonność i pęd duszy ludzkiej ku Bogu²⁹⁾. Jeśli się przyjmie tego rodzaju poglądy, to można twierdzić, że Chrystus Pan w przypowieści ukazuje uczniom ideał modlitwy, same szczyty związku człowieka z Bogiem.

Na pierwszy plan przypowieści występuje postać sędziego. Tę postać raczej, a nie inną wybrał Chrystus Pan dlatego, by spotęgować znaczenie przypowieści. W przypowieści bowiem tkwi *argumentum a minori ad maius*. Jeśli ów człowiek niesprawiedliwy ustępuje na prośby i nalegania wdowy, to tym bardziej Bóg wysłucha modlitwy wytrwałej. Do sformułowania takiego właśnie wniosku najbardziej stosowną jest osoba sędziego, do którego urzędu należało, według przepisów Prawa, być surowym i nieugiętym na prośby (Ks. Kapł 19, 15). W praktyce jednak: *magis oboediunt pecuniae quam iuri*³⁰⁾.

Sędzia ewangeliczny nie boi się nie tylko Boga, ale i ludzi. Myśl tę podkreśla tekst dlatego, by wzmocnić siłę dowodową przypowieści. Istnieją bowiem ludzie, którzy nie boją się Boga, ale spełniają pewne czyny dobre ze względu na ludzi, gdyż ich albo się obawiają, albo pragną im się przypodobać, albo też chcą uchodzić wobec nich za uczciwych i dobrych. Najgorszym zaś jest ten człowiek, który nie pragnie nawet być uważany za dobrego. Wielkim złem jest obłuda; hipokryta jednak ma w sobie coś dobrego, mianowicie to, że dobrze jeszcze sądzi o cnocie, pragnie, ażeby ją inni u niego widzieli³¹⁾.

²⁸⁾ Heiler F., *Das Gebet*, München 1921, s. 222 n.

²⁹⁾ *Die Predigten Taulers*, wyd. Vetter Ferd., Berlin 1910, s. 350; por. P. Pourrat, *Tauler*, DThC 15 (Paris 1943), col. 73.

³⁰⁾ Vosté, *Parabolae*, II, s. 574.

³¹⁾ Maldonat, s. 310.

Kim był ów sędzia ewangeliczny, czy poganinem, czy prozelitą, czy urodzonym Żydem? Gdyby był poganinem, to Jezus nie zarzucałby mu zapewne braku bojaźni Boga tzn. jedyne, prawdziwego Boga. Może więc był prozelitą? W owych czasach istnieli prozelici, których wprost nazywano „bojącymi się Boga“. Tekst jednak nie czyni żadnych aluzji do tego, że chodzi tu właśnie o prozelitę. Sędzia więc ewangeliczny był raczej Żydem urodzonym, któremu brakowało nie tylko pobożności, lecz również tej bojaźni Bożej, która zagradza człowiekowi drogę do popełniania niesprawiedliwych czynów³²⁾.

Na drugim planie przypowieści zjawia się wdowa, tzn. niewiasta niemająca męża i opuszczona przez innych członków swej rodziny, a więc pozbawiona wszelkiej podpory. Wdowa ta miała swego wroga, który, korzystając z jej słabości, ograbił ją. Chrystus Pan stawia przed oczy uczniów wdowę, gdyż osoba taka zwykła być wystawiana na wszelkiego rodzaju krzywdy. Toteż nic dziwnego, że Prawo Starego Testamentu każe szczególną opieką otaczać wdowy (Ks. Powt. Prawa 14,29; 16,11.14; Iz 1,23).

Osoba tego rodzaju mogłaby wzruszyć dobrego i łaskawego sędziego. Bezbożny jednak sędzia będzie conajmniej do czasu głuchy na jej wołanie. Gdyby się obawiał Boga, pomógłby raczej wdowie, aniżeli innej osobie. Gdyby zaś obawiał się ludzi, wzięłby w opiekę wdowę, ażeby uchodzić przynajmniej za człowieka łaskawego. Ponieważ jednak nie boi się ani Boga ani ludzi, dlatego mniej usłucha ubogiej wdowy, aniżeli innej osoby, gdyż od niej nie spodziewa się żadnej zapłaty i groźba jej nie wydaje się być poważna.

Wdowa ewangeliczna, podobnie jak osoby nie mające już nic do stracenia, przychodzi raz po raz, domagając się natarczywie sprawiedliwości. Prośbę swą, zgodnie z psychologią niewiasty, ponawia z większym uporem i z większą miłością własną, aniżeli mężczyźni. Wyrażenie „*ekdikêson*“ nie wskazuje koniecznie na życzenie pomsty, np. zemsty krwi, oznacza jedynie prośbę o zadośćuczynienie sprawiedliwości, co oczywiście pociąga za sobą zwyczajnie potępienie krzywdziciela. W przy-

³²⁾ Lagrange, s. 469.

powieści więc chodzi przede wszystkim o podkreślenie myśli o uwolnieniu wdowy z nieszczęścia; na drugim zaś dopiero miejscu stoi myśl o karze dla tego, który popełnił zło nie dające się naprawić³³⁾.

Sędzia nie przykładał początkowo wielkiej wagi do próśb biednej wdowy. Niebawem jednak zjawiają się wahania w jego duszy, przeradzające się w końcu w prawdziwy konflikt psychiczny. Chrystus Pan w przypowieściach swych często daje nam obraz konfliktu wewnętrznego, wprowadzając osoby mówiące do siebie samych. Postacie takie występują zwłaszcza u św. Łukasza. Również i sędzia ewangeliczny prowadzi monolog wewnętrzny. Z monologu tego wynika, że sędzia waha się potępić człowieka wpływowego, chociaż opinia publiczna była za wdową. Z drugiej jednak strony upór i zawziętość niewiasty zaczynają go niepokoić. Decyduje się wreszcie na wydanie sprawiedliwego wyroku. W wyznaniu swym formalnie i jasno podkreśla motyw skłaniający go do takiej, a nie innej decyzji.

„*Hypopiadzei*“ (od wyrazu *hypópiōn* — pod oczyma) jest wyrażeniem obrazowym, podobnym do wyrażenia „podbić komuś oczy“. Sędzia więc wyraża się żartobliwie; w wyrażeniu tym jednak niedwuznacznie wypowiada realną obawę.

Maldonat, wyjaśniając wiersz piąty nawiązuje do zwyczajów ówczesnych, według których sędziowie nie byli stali, lecz wybierani względnie ustanawiani na pewien tylko, ściśle określony czas. Po upływie tego czasu były sędzia mógł być oskarżony i ukarany przez swego następcę, o ile w czasie swego urzędowania popełnił jakąś niesprawiedliwość. Sędzia ewangeliczny więc obawiałby się, ażeby w końcu, „*eis telos*“, tzn. po upływie czasu jego urzędowania, natarczywa wdowa nie ubiegała się o sprawiedliwość wobec jego następcy i nie doprowadziła do ukarania go.

Mógłby ktoś postawić zarzut, że sędzia ewangeliczny nie obawiał się nikogo, ani Boga, ani ludzi, nie obawiał się więc i swego następcy na urzędzie. Na zarzut ten jednak można odpowiedzieć, że właściwością ludzi przewrotnych jest to, że

³³⁾ Knabenbauer, s. 501; Kittel, ThWzNT, II, s. 442.

nie boją się wprowadzić Boga i nie dbają o opinię ludzką; boją się jednak o siebie samych, uciekają od wszelkiego zła, które mogłoby dotknąć ich osobę³⁴⁾.

„*Eis telos*“ oznacza w Nowym Testamencie „aż do końca“, lub też „całkowicie“³⁵⁾. To drugie znaczenie nie ma tu zastosowania; pierwsze natomiast bardzo dobrze zgadza się z tekstem i wyrażeniem „*pantote*“ w w. 1. Wyrażenie zaś „*w końcu*“, jakie przyjmują niektórzy egzegeci, odpowiada raczej samemu „*telos*“. „*Eis telos*“ więc wskazuje na ustawicznie trwającą obawę, sięgającą aż do samego kresu nalegań, obawę, ażeby wdowa nie przyszła i nie pobiła sędziego³⁶⁾.

„*Akusate*“, słuchajcie jest zwrotem, który w terminologii łacińskiej nazywa się *epiphonema*, tzn. odezwą, okrzykiem retorycznym. Formą tą posłużył się Zbawiciel w tym celu, ażeby wywołać większą uwagę u swych słuchaczy; chciał mianowicie powiedzieć: dobrze uważajcie. Forma ta analogicznie jest podobna do formuły: „Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha“.

Wyrażenie „*krites tes adikias*“ jest zwrotem semickim³⁷⁾. Zwrot ten występuje tu jako termin silniejszy; w języku greckim bowiem wyrażenie takie jest bardziej mocnym, aniżeli proste wyrażenie „*adikos*“ (w. 6).

Wiersz 7 wspomina o zemście wobec prześladowców. Można by się zapytać, w jaki sposób wybrani mogą modlić się o zemstę? Na pytanie to odpowiadają egzegeci rozmaicie. Najpierw można powiedzieć, że w tekście wierni proszą jedynie Boga o pomoc, o uwolnienie od prześladowań; bynajmniej zaś nie błagają o zemstę.

Po drugie można również tłumaczyć w. 7 w ten sposób: Jeśli wierni proszą o uwolnienie od utrapień i trudności, to tym samym proszą o upokorzenie tych, którzy są przyczyną ich utrapień. Proszą formalnie: Przyjdź Królestwo Twoje. Ponieważ przyjdzie tego Królestwa złączone jest z pomstą, tzn. ukaraniem krzywd, dlatego proszą wirtualnie także o pomstę. Wybrani proszą o pomstę w tym samym znaczeniu, w jakim

³⁴⁾ Maldonat. s. 311 n.

³⁵⁾ Lagrange, s. 470.

³⁶⁾ Knabenbauer, s. 502.

³⁷⁾ Maldonat, s. 312; Knabenbauer, s. 503.

Prorocy w Piśmie św. błagają o karę dla wrogów Jahwy z troski o sprawiedliwość i o chwałę Bożą lub jak Mojżesz, który prosił o rozproszenie wrogów imienia Bożego ³⁸⁾.

Różnorodny sposób interpretacji spotykamy w egzegezie odnośnie wyrażenia: „*makrothymei ep'autois*“. Jedni spośród egzegetów odnoszą „*autois*“ do przeciwników wiernych i tłumaczą zwrot ten w dwojaki sposób: Jedni (Alb. Lamy) czytają: Nie będzie cierpliwy wobec tych, którzy obrażają wiernych. Tekst więc we formie pytania przedstawiałby się następująco: Czyż Bóg powściągnie swój gniew, jakim się zapalił wobec swych wrogów? Inni, którzy czytają (np. Theophylactus) „*makrothymen*“, tłumaczą tekst w ten sposób: Chociażby miał cierpliwość wobec nieprzyjaciół wiernych, tzn. pomścił ich krzywdę.

Druga grupa egzegetów odnosi „*autois*“ do wybranych. Bóg w krótkim czasie pomści krzywdę wiernych, chociaż pomstę tę zdaje się odwlekać i nie wysłuchiwać modlitw ³⁹⁾. Tłumaczenie to jednak nie zgadza się z wierszem 8, w którym Chrystus Pan jasno stwierdza, że szybko dokona pomsty za krzywdy wyrządzone swym wiernym.

Niektórzy rozumieją „*makrothymei*“ w sensie możliwie najprostszym, tzn. w sensie „znosić z cierpliwością“ (J. Weiss). Wobec tego tekst należałoby przełożyć tymi słowy: „I wobec których okaże się cierpliwy“, a więc nie niecierpliwy, jak sądzi ewangeliczny. Sens ten jednak wyraża coś banalnego, gdy chodzi o naturę i charakter Boga, a staje się nadmiernie subtelnym i zawikłanym, gdy się chce domyślać, że wybrani mieli pewne wady.

Inni rozumieją „*makrothymei*“ w znaczeniu „opóźniać“ (Jülicher), które to znaczenie jest zbyt niewłaściwym i nieodpowiadającym terminowi greckiemu. Lagrange tłumaczy „*makrothymei*“ w sensie „czekać cierpliwie“. Ponieważ Bóg okazuje się cierpliwym wobec prześladowców swych wiernych, dlatego

³⁸⁾ Kittel G., ThWzNT, I, s. 157.

³⁹⁾ Calmet A., Commentarium literale in omnes ac singulos tum Veteris cum Novi Testamenti libros, VII, Augustae Vindelicorum, 1735, s. 604.

można by sądzić, że wierni są opuszczeni. Wiersz 8 odpowie, że nie są opuszczeni ⁴⁰⁾.

We wierszu 8 jest mowa o szybkiej pomście ze strony Boga: „*en tachei*“. Szybko, „*en tachei*“, nie oznacza czasu krótkiego według miary ludzkiej. „*En tachei*“ wskazuje raczej na charakter chwilowy i krótki wszystkiego co ziemskie w porównaniu z wiecznością. Jak pisze św. Augustyn, to, co nam wydaje się długotrwałym, krótkim jest; wszystko bowiem przemija, i czymże jest długie życie ludzkie wobec wieczności ⁴¹⁾.

W podobnym znaczeniu św. Paweł nazywa utrapienia obecnego życia chwilowymi, spoglądając na nie z perspektywy chwały wiecznej. Św. Piotr również na trwożliwe lub złośliwe pytanie: gdzież jest obietnica lub przyście Jego, odpowiada, że u Pana tysiąc lat jako jeden dzień (2 Pt 3,4,8).

Pozornie mogłoby się wydawać, że w. 8 b nie bardzo ściśle łączy się z tekstem poprzedzającym. Łączność tę jednak stosunkowo łatwo możemy wykryć przy bliższej analizie tekstu. Chrystus Pan powiedział poprzednio, że Bóg szybko uwolni swych wiernych od prześladowań. Obecnie zaś podaje przyczynę, dlaczego niekiedy ich nie uwalnia. Czasem nie uwalnia ich od utrapień, gdyż wierni nie zawsze modlą się z należytą wiarą. Toteż, gdy Syn Boży przyjdzie na sąd, ażeby ostatecznie przyjść z pomocą wiernym, nie znajdzie u wielu odpowiedniej wiary, która jest duszą modlitwy ⁴²⁾.

Znaczenie przypowieści jest jasne. Sędzią jest Bóg, wdowcy wszyscy, którzy od ludzi krzywdy znoszą. Przeciwnikiem wdowy jest zły człowiek, występujący przeciwko wiernym. Jasną jest również myśl główna przypowieści: modlitwa ustawiczna i wytrwała nie tylko jest potrzebna, ale nawet konieczna w życiu wyznawców Chrystusa.

⁴⁰⁾ Lagrange, s. 471 n.; Zorell Fr., *Lexikon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, s. 791; Pirot J., *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris 1949, s. 186.

⁴¹⁾ In Psalmum 91, 6; ML 37, col. 1176.

⁴²⁾ Maldonat, s. 312.

III

Przypowieść o faryzeuszu i celniku

(Łk 18, 9—14)

9. Powiedział też przypowieść i do takich, którzy ufali sami w siebie, mając się za sprawiedliwych, a innymi gardzili. 10. Dwóch ludzi weszło do świątyni, aby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik. 11. Faryzeusz stojąc, tak się w duchu modlił: Boże dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie złodzieje, krzywdziciele, cudzołożnicy, albo jak ten celnik. 12. Poszczę dwa razy w tygodniu: daję dziesięcinę ze wszystkiego, co mam. 13. A celnik stanął z daleka i nie śmiał ani oczu podnieść w niebo, ale bił się w piersi i mówił: Boże, bądź miłosierny mnie grzesznemu. 14. Powiadam wam, poszedł do domu usprawiedliwiony raczej ten, a nie tamten; każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie uniżony, a kto się unia, będzie wywyższony.

Bezpośrednio po przypowieści o sędzi i wdowie następuje przypowieść o faryzeuszu i celniku. Tamta przypowieść mówiła o modlitwie wytrwałej, ta o pokorze, jako głębszej podstawie modlitwy.

Niektórzy egzegeci (np. Schanz, Dausch) sądzili, że przypowieść ta jest zakończeniem mowy eschatologicznej u św. Łukasza, zwłaszcza, jeśli się uwzględni ostatnie słowa (w. 14). Wywyższenie jednych, podobnie jak i upokorzenie drugich miałyby miejsce w dniu sądu ostatecznego⁴³⁾. Chrystus Pan nakłaniałby tu do pokory, na równi z wiarą.

W. 9 jednak nasuwa raczej myśl o zmianie audytorium i o przerwie w kontekście; ani sama przypowieść, ani jej zastosowanie nie ma charakteru eschatologicznego. Św. Łukasz umieścił ją w tym kontekście bądź ze względu na tradycję, która tu właśnie ją umieszczała, bądź też dlatego, że mowa w niej o modlitwie, podobnie jak w wierszach 1—8.

Nawet ci, którzy przyjmują kontekst eschatologiczny, przyznają, że nie powinien on służyć do określenia sensu przypowieści. Przypowieść jest przykładem, podobnie jak przypowieść o miłosiernym samarytaninie. Każdy może z niej skorzystać, gdyż każdy może wybierać między postawą faryzeusza i celnika. Tekst więc nie jest upomnieniem danym faryzeuszom; nie chodzi tu także o sprawiedliwość legalną jednych, a o we-

⁴³⁾ Dausch P., Die drei älteren Evangelien, I, Bonn 1918, s. 496 n.

wewnętrzne usprawiedliwienie drugich, jakie może być ich udziałem. W przypowieści nie chodzi także wprost o modlitwę, gdyż modlitwa figuruje tu raczej jako objaw dyspozycji wewnętrznej. Idea zasadnicza przypowieści jest następująca: Grzesznik pokutujący jest bardziej przyjemny Bogu, aniżeli pyszny, który sądzi, że jest sprawiedliwy.

Wobec tego tekst porusza w sposób konkretny ten sam temat, który występuje jako temat abstrakcyjny w rozdz. 16, 15. Temat opisany z nieporównanym mistrzostwem dzięki wprowadzeniu osoby faryzeusza i celnika, tak bardzo odpowiednich do odegrania takiej właśnie roli ⁴⁴⁾.

W wierszu 9 mamy zwrot: „*eipen de kai pros*“. Zwrotem tym posługuje się Zbawiciel, gdy zwraca się do kogoś po szczególe lub do jakiej określonej grupy osób, co zwyczajnie jest znakiem zmiany tematu. „*Pros*“ nie oznacza „przeciwko“, albo „odnośnie do tego“, lecz bierze pod uwagę, jak to jest w zwyczaju u św. Łukasza, osoby, do których jest zwrócone przemówienie ⁴⁵⁾. Rodzajnik przed „*pepoithotas*“ wykazuje, że chodzi tu o grupę osób, które stale są w dyspozycji opisanej przez Ewangelię, z czego słusznie wnioskuje się, że mowa w tekście o tych samych osobach, jakie występują w rozdz. 16, 15 czyli o faryzeuszach. Jeśli jednak św. Łukasz nie wymienia ich wyraźnie, to bez wątpienia w tym zamiarze, ażeby podkreślić charakter powszechny pouczenia ewangelicznego: Pouczenie to ma służyć dla wszystkich, będących w tej samej dyspozycji.

„*Dikaioi*“ oznacza ludzie, którzy wiernie zachowują prawo, czyli ma znaczenie szersze, właściwe Staremu Testamentowi. Św. Łukasz więc bierze ten termin w tym znaczeniu, w jakim występuje u Proroka Iz 58, 2.

Osoby, do których mówił Chrystus Pan, niezależnie od tego, czy byli to sami faryzeusze, czy też ludzie podobni im usposobieniem, mieli nadmierne zaufanie w sobie i pogardzali innymi. Te dwa ujemne rysy charakteru występują zwyczajnie obok siebie, gdyż przecenianie siebie samego idzie zwyczajnie w parze z niedocenianiem, a nawet wzgardą drugich.

⁴⁴⁾ Lagrange, s. 474 n.

⁴⁵⁾ Knabenbauer, s. 505 n.

Świątynia była miejscem modlitwy liturgicznej w określonym czasie (Dz Ap 3, 1). Psalmi jednak, ową modlitwę najbardziej typową, zanoszono do Boga w świątyni także prywatnie i w dowolnym czasie; modlitwa taka była osobistym porywem duszy ludzkiej ku Bogu (w. 10).

Wyraz „*anébasan*“, przeciwieństwo „*katebé*“ (w. 14), wskazuje, że świątynia znajdowała się na miejscu podwyższonym. Wyrażenia „*anébasan*“ i „*katébe*“ były prawdopodobnie terminami uświęconymi, gdyż w czasach Chrystusa Pana wstępowało się do świątyni tylko od strony dolnego miasta.

Faryzeusz modlił się stojąco: „*stateis*“. Wyrażenie „*stateis*“ nie ma w sobie znaczenia ujemnego. Postawa stojąca była zwyczajną postawą Izraelity w czasie modlitwy. W świątyni nie było miejsc siedzących. Zresztą mógł tam usiąść jedynie król lub najwyższy kapłan. Jeśli Pismo św. wymienia czasem inną postawę przy modlitwie, to tylko dlatego, by wskazać na jej niezwykłość lub niecodzienność ⁴⁶⁾.

Niemniej jednak, gdy się porówna postawę faryzeusza, odpowiednią, lecz sztywną, z postawą celnika (w. 13), to będzie się miało wstępny rys malowniczy tej sceny, jaka wkrótce nastąpi.

Faryzeusz w czasie swej modlitwy podaje najpierw wady, których nie posiada, a które mają inni, zwłaszcza obecny w świątyni celnik; następnie wylicza cnoty, jakimi się odznacza, zwłaszcza dwie szczególnie cenione przez faryzeuszy: post i skrupulatne oddawanie dziesięć.n (w. 11).

Post był początkowo znakiem żałoby. Następnie poszczono celem usunięcia klęsk żywiołowych, a zwłaszcza dla uproszenia deszczu. Post był pewnym upokorzeniem i umartwieniem, co dobrze wyraża nazwa postu zjawiająca się w pismach rabinistycznych: „*ta'anith*“. Obowiązek postu w pewnych czasach odnosił się do wszystkich. Bez wątpienia jednak poszczono również prywatnie. Poszczący trzymali się zapewne reguły, która (z obawy przed przesadą) dozwalała pościć jedynie dwa dni w tygodniu. Talmud Babiloński twierdzi, że pojedynczy człowiek winien pościć w poniedziałki i czwartki całego roku. Zdaniem bowiem rabinów Mojżesz udał się po raz wtóry po tablice

⁴⁶⁾ Calmet, s. 606.

z przykazaniami w czwartym dniu tygodnia, a zeszedł z góry w pierwszym dniu następnego tygodnia⁴⁷⁾.

Wypadki jednak postu dwudniowego były bez wątpienia rzadkie, dlatego faryzeusz z przypowieści mógł się chlubić, że czyni coś nadzwyczajnego. Izraelici pościli bądź połowę tylko dnia, bądź cały dzień od wschodu słońca, bądź też cały dzień i noc, zależnie od umowy, jaką poszczególny człowiek zawierał z Bogiem, zwyczajnie na drodze uroczystej obietnicy.

„*Sabbaton*“ oznacza tutaj tydzień. Wyraz ten zresztą w znaczeniu tygodnia występuje także w innych miejscach Nowego Testamentu (np. Mk 16, 9; 1 Kor 16, 2). „*Ktomai*“ należy brać we właściwym znaczeniu, w znaczeniu „nabywać coś, kupować“. Faryzeusz z przypowieści jest rzeczywiście wyjątkowo dokładny i skrupulatny. Tobiasz tak sumienny w płaceniu dziesięcin (Tob 1, 6 nn.), rozumiał ten obowiązek ściśle według prawa, które odnosiło się tylko do pierwocin z ziemi i zwierząt (Powt Pr 14, 25. 28). Faryzeusz, jak to sam z naciskiem podkreśla, płacił dziesięciny ze wszystkiego, co nabywał (w. 12).

„*Hestôs*“ (w. 13), wyraz mniej dobitny, aniżeli „*stateis*“, oznacza sytuację oddaloną; celnik stał z dala od faryzeusza, a tym samym z dala od tego miejsca, na którym znajdujące się osoby mają przekonanie, że są blisko Pana. Miejscem, na którym stanął celnik, była zapewne końcowa część dziedzińca Izraelitów lub Niewiast, z dala od ołtarza i Świętego Świętych. Nieprawdopodobna jest opinia tych egzegetów, którzy sądzą, że celnik stanął w dziedzińcu pogan. Z jednej strony był on zapewne Żydem, a z drugiej strony żadne prawo nie wzbraniało celnikom dostępu do świątyni, jeśli nie byli poganami lub nieczystymi⁴⁸⁾.

Postawa celnika jest bardziej pokorna, aniżeli postawa jaką zwykle przybierali modlący się. Modlono się bowiem wznosząc rękę ku niebu (3 Król 8, 22; 2 Ezd 8, 6; 2 Mach 3, 20), co suponuje także wzniesienie oczu. Celnik nie wznosi oczu ku niebu, dając w ten sposób wyraz swemu zawstydzeniu i swej skrusze. Dal-

⁴⁷⁾ Fonck, s. 499; Strack H. — Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, München 1924, s. 241 n.

⁴⁸⁾ Calmet, s. 607.

szym znakiem pokuty i skruchy celnika jest bicie się w piersi, któremu towarzyszy krótka, prosta, a tak wymowna modlitwa: Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu. Bicie się w piersi, jako znak skruchy, występuje także u rzeszy, wracającej z Kalwarii do domu, po krzyżowej śmierci Chrystusa Pana (Łk 23, 48).

„Para“ w w. 14a oznacza porównanie, lecz jeśli ściśle będziemy trzymać się tekstu, dotyczy dwu osób, a nie dwu sprawiedliwości. Nie możemy twierdzić za Buzy⁴⁹⁾, że faryzeusz miał swoją sprawiedliwość legalną, a celnik swoją, wewnętrzną sprawiedliwość. Faktycznie bowiem mowa tu tylko o jednej sprawiedliwości. Celnik przez swoją modlitwę stał się bardziej przyjemny Bogu, aniżeli faryzeusz. Wniosek z przypowieści nie jest ten, że faryzeusze nie powinni gardzić celnikami, gdyż nie wszyscy celnicy mieli taką pokorę, jak celnik ewangeliczny. Należałoby raczej twierdzić, że nie należy gardzić żadną w ogóle osobą. Wniosek taki jednak byłby zbyt szeroki⁵⁰⁾.

Z przypowieści wypływa dla wszystkich następująca nauka: Bóg przekłada grzesznika skruszonego ponad tego, który spełniwszy wszystko co Prawo nakazuje, wyniośle sądzi, że posiada w swym ręku patent sprawiedliwości.

Zbawiciel, który często nakłania do pokory, kilkakrotnie wypowiedział zdanie wyrażone w wierszu 14b (Mt 23, 12; Łk 14, 11). Zdanie to w szczególny sposób zgadza się z egzegetowaną przypowieścią, gdyż celnik okazuje wszystkie znaki pokory, kontrastujące z pychą faryzeusza. Czas przyszły drugiego czasownika („*tapeinotézetai*, *hypsotézetai*“) może zawierać aluzję do momentu, w którym wszystkie rzeczy znajdują się na właściwym miejscu. Zwrot jednak w postaci przysłowia wskazuje raczej na wszystkie okoliczności, a nie tylko na jedną. Trzeba być raczej, jak mówi Lagrange, prorokiem, aniżeli krytykiem tekstu, by twierdzić, że redaktor Ewangelii marzył o paruzji Chrystusa Pana i o Sądzie ostatecznym oraz widział w celniku typ wybranych, w faryzeuszu zaś typ potępionych⁵¹⁾.

Jak z powyższego wynika, trzy przypowieści w Ewangelii

⁴⁹⁾ Revue Biblique 13 (1917), s. 412 n.

⁵⁰⁾ Lagrange, s. 478.

⁵¹⁾ Lagrange, s. 478.

św. Łukasza mają swą charakterystyczną formę zewnętrzną i treść ideową. Pod względem formy biorą pod uwagę trzy ważne objawy życia społecznego ludzi, zwłaszcza Izraelitów: Przyjaźń (*philia*), urzędowe wykonywanie sprawiedliwości (*dike, dikaiosyne*) i współżycie dwu warstw socjalnych. Przyjaźń i wykonywanie sprawiedliwości były u Greków podstawowymi objawami w życiu państwowym; pozostały one takimi również u Izraelitów. Wzajemny zaś stosunek faryzeuszów i celników był typowym objawem społeczeństwa izraelskiego za czasów Chrystusa Pana. Zgodnie z naturą przypowieści Ewangelia św. Łukasza uwypukla te trzy objawy życia codziennego, by przy ich pomocy wskazać na głębsze prawdy religijno-moralne.

Ze strony treści przypowieści św. Łukasza wyrażają następujące trzy zasadnicze myśli: 1. Modlitwa jest potrzebną, nawet konieczną; 2. Modlitwa winna być wytrwałą; 3. Modlitwa winna być pokorną.

Pierwsza myśl wypływa ze wszystkich trzech przypowieści; druga z przypowieści o przyjacielu natarczywym oraz o sędzi i wdowie; trzecia wreszcie z przypowieści o faryzeuszu i celniku. Wszystkie te trzy wskazania podaje Ewangelista, zgodnie z istotą przypowieści, językiem plastycznym i barwnym, który działa na wyobraźnię, a poprzez wyobraźnię na umysł i wolę, udostępniając w ten sposób zrozumienie prawd Bożych wszystkim ludziom dobrej woli.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

„DLATEGO OPUŚCI MĘŻCZYZNA OJCA I MATKĘ I ZŁĄCZY SIĘ Z ŻONĄ“

(Gen. 2, 23—24)

Sobór Trydencki, uzasadniając nierozzerwalność związku małżeńskiego, sformułował swą naukę w tym względzie w następujących słowach: „Dozgonność i nierozzerwalność węzła małżeńskiego wyraził pod natchnieniem Ducha Bożego pierwszy rodzic ludzkości, gdy powiedział: „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mojego; przeto opuści mężczyzna ojca swego i matkę swą i przyłączy się do żony swojej i będą dwoje

w jednym ciele“. Że zaś węzeł ten tylko dwie osoby łączy i wiąże, pouczył o tym wyraźnie Chrystus Pan, gdy potem, przytaczając te słowa, jako pochodzące od Boga, powiedział „A tak już nie są dwoje, ale jedno“ i natychmiast stałość tego węzła, którą dawno przedtem wyraził Adam, potwierdził.¹⁾

Jak z powyższego sformułowania wynika, słowa „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę swoją i połączy się z żoną“ (Gen. 2, 24) miałyby wypowiedzieć pierwszy człowiek (Adam) w raju bezpośrednio po stworzeniu czy raczej uformowaniu niewiasty, przy czym wyrażałyby one miały stałość czy trwałość węzła małżeńskiego. W związku z tym nasuwają się dwa pytania: czy istotnie pierwszy mężczyzna (Adam) wypowiedział te słowa i czy one mają charakter nakazu, skoro są zagwarantowaniem trwałości węzła małżeńskiego. Dwa te pytania łączą się z sobą o tyle, że w razie, gdyby słowa Genesis 2, 24 były nakazem, nakaz taki miałyby większą moc i powagę, o ile pochodziłby nie z ust Adama, ale bezpośrednio Boga.

1. Kto wypowiedział słowa: „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę...“?

Dekret Soboru Trydenckiego wyżej zacytowany wspomina, że słowa te wypowiedział prarodziec ludzkości — Adam, i dlatego też oba wiersze (23 i 24) w myśl zasad interpunkcji wówczas używanej łączy w jedną całość za pomocą dwukropka. Rzecz jasna, że to jest szczegół całkiem uboczny, którego Sobór nie chciał rozstrzygać.

Sądzimy jednak, że takie połączenie dwóch wspomnianych wierszy nasuwa zastrzeżenia. Logiczny bowiem podział treści dwóch tych wierszy byłby raczej następujący:

w. 23 *I rzekł mężczyzna: Ta dopiero (jest) kością z kości moich i ciałem z ciała mego;*

tę będą nazywać „mężatką“, bo z męża została wzięta ona.

w. 24 *Dlatego opuści mężczyzna ojca swego i matkę swą; i złączy się ściśle z żoną swą tak, że będą jednym ciałem.*

¹⁾ Por. Denzinger, Ench. symb., n. 969.

Wprawdzie podział tekstu hebrajskiego ksiąg św. na wiersze nie pochodzi od natchnionego autora tych ksiąg, nie mniej jednak jest on bardzo dawny, gdyż datuje się najprawdopodobniej od czasu ustabilizowania tekstu przez uczonych żydowskich (*sopherim*; II lub I w. przed Chr.). Jednakże śledząc akcentowanie dwóch tych wierszy (akcenty w tekście hebrajskim wskazują, jak wiadomo, logiczny podział treści; odpowiadają bowiem naszym znakom przestankowym), widzimy, że już w w. 23 po słowach: „*ciałem z ciała mego*“, zaznaczoną została przerwa, wyrażona przez akcent, zwany *atnach*. Pauza ta wskazywałaby, że już druga część wiersza 23 („*te będą nazywać...*“) podobnie, jak i cały wiersz 24, są uzupełnieniem lub raczej wyjaśnieniem słów pierwszego mężczyzny.

Czy wyjaśnienie to również pochodzi od pierwszego mężczyzny, jakto podano w dekrete Soboru Trydenckiego? Ze sposobu akcentowania wynikałoby, że nie²⁾. Istnieje jednak inna jeszcze racja, która przemawiałaby za tym wnioskiem: charakter wyjaśniający słów drugiej części wiersza 23 i całego wiersza 24. Na taki właśnie charakter wskazują zarówno spójniki: „*bo*“ (w. 23), „*dlatego*“ (w. 24), jak i tak często spotykana w księgach Starego Testamentu nienaukowa „*etymologia*“, wyjaśniająca: „*mężatka*“ (hebr. *iszsza*) — „*mąż*“ (*isz*)³⁾. Jest rzeczą wiadomą, że w wypadkach, gdy występuje wyjaśnienie jakiejś nazwy lub imienia, wprowadzone za pomocą spójnika „*dlatego*“ (hebr. *al-ken*), autorowi natchnionemu nie chodziło o podanie historycznych szczegółów opisywanego faktu, lecz albo o utrwalenie tego faktu w pamięci albo o podanie pouczenia, wynikającego z tego faktu (por. Gen. 10,9 11,9 19,22 20,6). Zresztą trudno byłoby dowieść, że słowa, podane przez autora natchnionego, zostały istotnie wypowiedziane przez pierwszego mężczyznę i to w takim właśnie brzmieniu; po prostu są one kompozycją autora natchnionego lub pochodzą

²⁾ S. Styś, w poprawionym przez siebie przekładzie Wujka (Pismo św. Starego Testamentu, Kraków 1935) ujął w cudzysłów tylko słowa w w. 23. natomiast w. 24 podał jako dalszy ciąg opisu biblijnego.

³⁾ Polski odpowiednik *iszsza* — „*mężatka*“, podany w załączonym tu przekładzie, nie jest wprawdzie całkowicie ścisły, jednakże lepiej pasuje do wyrazu „*mąż*“, niż „*mężyna*“ Wujka.

z tradycji ludowej, która podobnie jak historycy starożytni przekazywała rzekome wypowiedzi osób historycznie prawdziwych. Wartość tak podanych słów polegała nie na tym, że były one historycznie prawdziwe, lecz na ich pouczającym znaczeniu.

Z tych więc powodów słowa, wyrażające monogamiczny charakter małżeństwa, nie były, jak sądzili teologowie Soboru Trydenckiego, wypowiedziane przez pierwszego mężczyznę, lecz są one kompozycją autora natchnionego lub pochodzą z tradycji ludowej, na której autor ten się oparł.

2. Wyjaśnienie (pouczenie) czy nakaz?

Jak już wspomniano, spójniki „bo“, a zwłaszcza „dlatego“, wprowadzają wyjaśnienia, mając charakter pouczeń. Należy dodać, że już sam opis uformowania niewiasty z „żebra“ pierwszego mężczyzny (Gen. 2, 18—24) ma na celu wykazanie, kim jest niewiasta w stosunku do mężczyzny, nie zaś, że w ten właśnie sposób, jakby to na pozór mogło się wydawać, została stworzona. Innymi słowy, opis ten ma na celu uzasadnienie małżeństwa monogamicznego: niewiasta jest częścią mężczyzny (wzięta z jego ciała, ściślej: boku), jego uzupełnieniem; jeden mężczyzna, łącząc się z jedną niewiastą, stanowią „jedno ciało“.

Idąc za nowszymi komentatorami księgi Genesis, tak katolickimi jak i akatolickimi⁴⁾, możemy wypowiedzieć przypuszczenie, że istotnie całe to opowiadanie, a zwłaszcza wspomniany już spójnik „dlatego“, ma charakter etiologiczny czyli wyjaśniający lub uzasadniający. Wyjaśnia on bowiem, w czym tkwi podstawa małżeństwa monogamicznego. I o tym właśnie chciał pouczyć autor natchniony, podając zarówno taki właśnie opis uformowania niewiasty, jak i wprowadzając oparte na podobnym

⁴⁾ Oczywiście nie przyjmujemy tezy prof. Gunkla i jego szkoły, jakoby opis biblijny był tylko mitem ludowym, sagą mityczną, która miałaby na celu podanie przyczyny (*aitia*), dlaczego z natury rzeczy mężczyzna łączy się z niewiastą w związku małżeńskim. Por. H. Gunkel, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1917, 13.

brzmieniu wyrazów *isz-iszsa* (ulubiona na starożytnym Wschodzie *gra* wyrazów) wyjaśnienie czyli „etymologię“ wyrazu *iszsa* (dosłownie: „kobieta“, „żona“).

Czy wyjaśnienie to należy uważać zarazem jako pewien nakaz?

Przede wszystkim należy tu zwrócić uwagę na formę gramatyczną czasowników: „opuści“ (hebr. „*ja'azab*“) i „złączy się“ (dosł. „przyłgnie“; hebr. „*wdabaq*“). Czasownik pierwszy ma formę czynności niedokonanej (imperfectum), i taka forma może posiadać nie tylko znaczenie czasu teraźniejszego lub przyszłego, ale również może wyrażać nakaz. Podobne zjawisko co do znaczenia czasu przyszłego jako nakazu, spotykamy i w innych językach, np. w języku polskim: „nie uczynisz tego“ w znaczeniu „nie czyń tego“. Jednakże w danym wypadku dwa wspomniane czasowniki hebrajskie („*ja'azab... we-dabaq*“) są składniowo ze sobą ściśle związane. Tego rodzaju połączenie imperfecti cum perfecti („*dabaq*“) wyraża czynność lub stan nie tylko powtarzające się w teraźniejszości, lecz i na przyszłość⁵⁾. Innymi słowy wyrażają one pewne zjawisko, które nie tylko raz miało miejsce, ale które utartą koleją rzeczy będzie się ustawicznie powtarzało. Można by więc przytoczone na początku słowa przetłumaczyć w następujący sposób: „Dlatego odtąd będzie mężczyzna opuszczał ojca i matkę i będzie łączył się z żoną tak, aby byli jednym ciałem“.

3. Czy słowa Gen 2, 24 nabierają w wypowiedzi Chrystusa znaczenia nakazu?

Przytoczony na wstępie dekret Soboru Trydenckiego nie mówi o imperatywnym odcieniu słów Genesis 2, 24, lecz podkreśla w nich jedynie dwie rzeczy: fakt nierozzerwalności i dogonności węzła małżeńskiego oraz ich charakter pouczający, odwołując się przy tym do wypowiedzi Chrystusa, podanej dwukrotnie w Ewangeliach (Mat. 19, 4—6 i Mar. 10, 6—9).

Tekst w Ewangelii św. Mateusza ma następujące brzmienie:

19, 4 ...*Czy nie czytaliście, że Stwórca uczynił ich na początku mężczyzną i niewiastą.*

⁵⁾ Por. P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, § 119.

- 5 *i rzekł: Dlatego człowiek opuści ojca i matkę, i złączy się z żoną swoją, i staną się dwoje jednym ciałem.*
 6 *Zatem nie ma już dwojga, ale jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niechaj człowiek nie rozłącza.*

Ponieważ równoległy tekst w Ewangelii św. Marka ma niemal dosłownie to samo brzmienie, wystarczy zanalizować przytoczone wyżej słowa ⁶⁾.

Chrystus Pan, zapożyczając z księgi Genesis zwrot z rozdziału 2, 24, poprzedził go formułą „i rzekł“ (por. w. 5). Ze ścisłej łączności wierszy 4 i 5 niedwuznacznie wynika, że podmiotem słowa „rzekł“ jest wspomniany w w. 4 wyraz „Stwórca“. Na ten związek obu wierszy zwrócił uwagę ks. W. Szczepański, podając w komentarzu do swego przekładu następujące wyjaśnienie: „Chrystus przytacza słowa Gen. 2, 24, które z natchnienia Bożego wypowiedział Adam lub autor księgi Genesis; z tej przyczyny Jezus kładzie te same słowa wprost w usta Boga-Stworzyciela“ ⁷⁾.

W przytoczonym powyżej tekście należy zwrócić uwagę jeszcze na dwa szczegóły. Mianowicie mamy tu odwołanie się do opisanego w Genesis faktu stworzenia mężczyzny i niewiasty, uzasadniającego ściśle połączenie się dwóch tych istot w nierozdzielalnym związku małżeńskim, oraz poprzedzony wyciągnięciem z tego faktu wnioskiem nakaz Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niechaj człowiek nie rozłącza“ (por. w. 6).

Widzimy więc, że w wypowiedzi Chrystusa nie słowa, zapożyczone z księgi Genesis, są nakazem, lecz stanowią jedynie podstawę dla sformułowania nakazu. To samo zresztą wynika i z brzmienia dekretu soboru Trydenckiego: „...Chrystus Pan..., przytaczając te słowa (tj. Genesis 2, 24), jako pochodzące od Boga, ...natychmiast stałość tego węzła (tj. węzła małżeńskiego) ...potwierdził tymi słowy: *Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza*“. Mamy tu więc również wyraźne oddzielenie podstawy nakazu Chrystusa od samego nakazu.

Zauważyć wreszcie należy, iż, jak to wynika z kontekstu

⁶⁾ Przekład ks. W. Szczepańskiego, Cztery Ewangelie, Kraków 1917.

⁷⁾ Por. tamże, str. 113, uw. 6.

przytoczonych z Ewangelii św. Mateusza wierszy (por. 7 nn.; Marek 10, 3 nn.). Chrystus odwołał się do Genesis 2, 24, gdyż polemizował z faryzeuszami co do nierozzerwalności małżeństwa.

4. Stosunek Gen 2, 24 do Mat. 19, 4—6 (Mar. 10, 6—9)

Nakaz Chrystusa co do nierozzerwalności i dozgonności węzła małżeńskiego, podany w tekstach Ewangelii w oparciu o słowa Genesis 2, 24, wydaje się mieć znaczenie drugorzędne w stosunku do tych słów („*Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną swoją...*“); można by nawet powiedzieć, że nakaz ten jest wprost logiczną konsekwencją z tak, a nie inaczej, przedstawionego faktu stworzenia mężczyzny i niewiasty: dwóch istot, wzajemnie się uzupełniających. Wprawdzie, jak to wyżej zaznaczono, wyraźny nakaz co do dozgonności i nierozzerwalności małżeństwa zawiera się w słowach Chrystusa (Mt 19, 6; por. Mk 10, 9), ale przecież i słowa w Genesis 2, 24, choćby nawet nie miały charakteru nakazu (por. punkt 2) wyrażają pewną stałą, powtarzającą się konsekwencję faktu stworzenia mężczyzny i niewiasty.

Powstaje wobec tego pytanie: kiedy właściwie zostało ustanowione małżeństwo monogamiczne? Czy w raju na mocy słów: „*Dlatego opuści mężczyzna ojca swego i matkę swą i przyłączy się do żony*“, czy też na mocy nakazu Chrystusa: „*Co więc Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza?*“ W pierwszym wypadku słowa Genesis byłyby również nakazem, mającym swe potwierdzenie czy uzupełnienie w nakazie Chrystusa; w drugim — byłyby, jak wspomniano, punktem wyjścia lub ilustracją nakazu Chrystusa.

Że przytoczone wyżej słowa Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza i św. Marka łącznie z nakazem (w. 6) należy rozumieć jako ustanowienie małżeństwa, nie ulega wątpliwości. Małżeństwo, monogamiczne i nierozzerwalne, jest sakramentem, sakramenta zaś ustanowił przecież dopiero Chrystus Pan. Ponieważ jednak Chrystus, ustanawiając sakrament małżeństwa, odwołał się do księgi Genesis, pozostaje rozwiązać ostatecznie zagadnienie znaczenia czyli charakteru i doniosłości odnośnych słów z rozdziału 2. tej księgi.

Na pierwszy rzut oka, zasadniczą rzeczą w rozwiązaniu tego zagadnienia wydaje się być sprawa, od kogo słowa Genesis 2, 24 pochodzą: od Stwórcy, od pierwszego mężczyzny, czy też od autora lub redaktora natchnionego.

W punkcie 1. ustalono, że słowa te pochodzą od autora (lub redaktora)⁸⁾ natchnionego. Ks. Szczepański we wspomnianej już (por. punkt 3) uwadze zaznaczył, że „Jezus kładzie te... słowa wprost w usta Boga-Stworzyciela“. W związku z tym należy zauważyć, że zarówno specyfikacja co do pochodzenia owych słów (Stwórca, Adam, autor natchniony), jak i uwaga ks. Szczepańskiego mają tylko formalne znaczenie, gdyż w myśl stanowiska Kościoła w sprawie natchnienia biblijnego, „wszystko, co autor natchniony twierdzi, oznajmia, podaje, trzeba uznać za stwierdzone, oznajmione, podane przez Ducha św.“⁹⁾. Natchnienie biblijne polegało bowiem na tym, że Bóg myśli Swoje wyrażał za pomocą myśli i słów autora natchnionego. Niezależnie więc od tego, czy w Genesis 2 24 słowa: „*Dlatego opuści (lub: „odtąd będzie po wsze czasy opuszczał“)* człowiek ojca i matkę i złączy się z żoną...“ pochodzą od autora natchnionego bezpośrednio, co jak wyżej zaznaczono, jest najbardziej prawdopodobne, czy nie, wyrażają one na pewno myśl Bożą.

Po wtóre, niezależnie również od tego, czy są one wyraźnym nakazem, czy też uzupełnieniem opisu faktu, że dwoje ludzi — mężczyzna i niewiasta — *ex natura rei* (por. sposób „uformowania“ niewiasty, jako składowej lub dopełniającej części mężczy-

⁸⁾ Sprawa powstania Pięcioksięgu, a więc i księgi Genesis, nie jest, jak wiadomo, prosta; należy się bowiem liczyć z późniejszymi opracowywaniami (redagowaniem) materiału, pochodzącego od Mojżesza. Dotyczyłoby to w pierwszym rzędzie księgi Genesis, w której uczeni katolicyści również dopatrują się śladów tzw. „dokumentu kapłańskiego“ (por. np. G. Lambert, L'encycliclique „*Humani generis*“ et l'Écriture Sainte, art. w Nouvelle Revue Theologique 3 (1951) 232). Być może, iż treść, mająca charakter pouczeń prawnych lub aluzji do prawa Mojżeszowego, w opisach, zawartych w księdze Genesis (klasycznym przykładem takiego przeredagowania z uwzględnieniem przepisów prawa Mojżeszowego może być opis potopu) pochodzi z tego czasu, kiedy księgę tę przeredagowano w kołach kapłańskich. Dotyczyłoby to również omawianych tu słów Gen. 2, 24, które mają charakter pouczenia prawnego.

⁹⁾ Por. Ench. biblicum, n. 433.

zny) stworzeni są po to, aby się wzajemnie łączyli, mamy tu niewątpliwie genezę i uzasadnienie małżeństwa monogamicznego. Ścisłej mówiąc, nie tylko genezę i uzasadnienie, ale i zarządzenie, prawo, wynikające z istoty rzeczy.

W rezultacie dochodzimy do ogólnie znanego wniosku, że w opisie, zawartym w księdze Genesis (zwłaszcza w słowach 2, 24), zostało sformułowane prawo naturalne co do małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego, podczas gdy w Ewangelii (w nakazie Chrystusa) — prawo pozytywne.

Warszawa

O. JÓZEF ROSŁON

OSTATNIE NAMASZCZENIE SAKRAMENT UMIERAJĄCYCH CZY CHORYCH ?

Z św. Piusem X zaczął się w Kościele renesans życia sakramentalnego. Rzucone przezeń hasło *instaurare omnia in Christo* — tzn. sprawić, by Chrystus stał się głową wszystkiego stworzenia — spowodowało głębokie przemiany w różnych dziedzinach życia kościelnego oraz stało się bodźcem do powstania bogatej literatury o źródłach życia Bożego. Mimo to pozostał nadal nieco w cieniu sakrament Ostatniego Namaszczenia. Należy więc wydobyć go z zapomnienia, by uzyskać to pełne znaczenie, jakie nadał mu Zbawiciel¹⁾.

W ciągu wieków różnymi posługiwano się nazwami na określenie tego sakramentu. Od Soboru Trydenckiego ustaliło się określenie sakramentu Ostatniego Namaszczenia terminem *Extrema Unctio*. Do XIII w. przeważały jednak inne nazwy, jak: *Sacra unctio*, *oleum unctionis*, *benedictionis*, *reconciliationis*, *oleum infirmorum*, lub *unctio infirmorum*, albo nawet *sanctum oleum chrismatis*, jak to określił ten sakrament papież Innocenty I w liście do biskupa Decencjusza²⁾. W języku polskim, aczkolwiek przeważa termin Ostatniego Namaszczenia, spotyka się również nazwę „namaszczenie chorych“, albo „sakrament

¹⁾ Schmedding L., Die Heiligung des Pfarrkindes im Sakrament der Letzten Oelung (Die Liturgie und Seelsorge, Wien 1937, s. 9).

²⁾ Innocent. I, Epist. ad Decent. episc. Eugub. (P. L. 20, 560, 561).

Oleju“ lub po prostu „Oleje święte“³⁾). Podobnie w innych językach nie ma jednolitego terminu. Chorwaci⁴⁾ nazywają ten sakrament „Poslednia pomast“, Czesi⁵⁾ „Posledni Pomazani“, Słowacy „Sweto Maziljenje“ lub „Sweto poslednje Olje“, Słowianie wschodniego obrządku⁶⁾ „Tajinstwo swjatago oleja, sveta tajna jelesvecenja“, przy czym ten ostatni wyraz jest dosłownym tłumaczeniem greckiego „*euchelaion*“ — *Oleum orationis*. Francuzi nazywają „*L'onction des malades*“, Niemcy zaś „*die letzte Ölung, Kranken-Ölung*“⁶⁾), lub „*Todes-Weihe*“.

W ostatnich czasach ze względów psychologicznych, by nie budzić lęku u chorych nazwą „Ostatnie Namaszczenie“, proponowano w różnych krajach zastąpić ten termin określeniem „Namaszczenie chorych“, „Sakrament chorych“ itp., co również ma uzasadnienie w tradycji. W niektórych językach nawet powszechnie używają określenia „Sakrament chorych“, chociaż Sobór Trydencki i Prawo kanoniczne w kan. kan. 937, 940 sankcjonował nazwę *Extrema Unctio* — Ostatnie Namaszczenie. Jednak, jak z analizy i porównania dekretu Soboru Trydenckiego z pierwotnym jego schematem wynika, Ojcowie Kościoła nie mieli zamiaru określić, że sakrament ten jest wyłącznie tylko sakramentem umierających, a nie sakramentem chorych. Sobór Trydencki wprowadzając termin *Extrema Unctio* — powszechnie używany przez scholastyków — przede wszystkim chciał zaznaczyć, że sakrament ten jest dopełnieniem sakramentalnego uświęcenia osoby przez ostatnie z rzędu (trzecie, lub czwarte w życiu) namaszczenie Olejem św. W związku z wprowadzeniem określenia tego sakramentu, jako sakramentu chorych, szeroko dyskutuje się w licznych pracach, kiedy ten sakrament należy administrować. Jeśli jest sakramentem umierających, wówczas oczywiście udzielać go trzeba „*in extremo*“ — w niebezpieczeństwie życia, w ciężkiej chorobie, w myśl wskazań rubryki ry-

3) Nielusznie M a r i a R e n a t a, „U źródeł łaski“, Poznań 1937, s. 177, uważa termin Oleje święte za niestosowny.

4) U š e n i ě n i k Fr., *Katoliska Liturgika*, Ljubljana 1933, s. 331.

5) Š c h a l l e r M., *Liturgie*, Praha 1933, s. 136.

6) S p a ě i l Th., *Doctrina theol. orientis separati de s. infirmorum unctione*, Roma 1931 (*Orientalia christiana*, vol. 24, fasc. 2).

6a) S c h u b e r t F., *Grundzüge der Liturgik*, Graz 1915, s. 239.

tuału i Kodeksu Prawa kanonicznego. Natomiast, jeśli sakrament ten uważa się za sakrament chorych, należałoby go raczej udzielać na początku choroby, kiedy możliwość wyzdrowienia jest większa niż pod koniec ciężkiej choroby. Tym bardziej, że działanie tego sakramentu nie dokonuje się sposobem cudownym, ale nadprzyrodzonym, współnaturalnym. Lecznicze oddziaływanie tego sakramentu staje się iluzoryczne w tych wypadkach, gdy udziela się go w ciężkiej czy też niebezpiecznej chorobie, gdy już siły duchowe i fizyczne człowieka uległy poważnemu osłabieniu, wyniszczeniu i zamarcu. Wskutek tego działanie sakramentu napotyka na naturalne przeszkody. Zagadnienie to roztrząsa O. Botte, benedyktyn, z punktu widzenia liturgicznego, teologicznego i pastoralnego⁷⁾. Autor skłania się uważać ten sakrament jako sakrament chorych. Jego zdaniem źródła liturgiczne do IX w. — skąpe zresztą — pośrednio mówią więcej o sakramencie chorych jako o środku uzdrawiającym ciało. Teksty liturgiczne wyraźnie zwracają się z prośbą o udzielenie zdrowia. Dokumenty historyczne nie mówią, jak i kiedy tego sakramentu w pierwszym tysiącleciu udzielano. Tym bardziej, że uważano go czasami jako „*complementum poenitentiae*“, oraz, że znano dwa różne namaszczenia „*unctio simplex*“, „*unctio solemnis*“. Pierwsze namaszczenie „*unctio simplex*“ nie było sakramentem, ale zwyczajnym rytym poświęcenia. Namaszczono wprawdzie tym samym olejem chorych, święconym w Wielki Czwartek, ale w celu przywrócenia zdrowia fizycznego. Namaszczenia dokonywał niekoniecznie kapłan, lecz nawet sami laicy — wierni; (zabierając do domu oleje chorych sami je w miarę potrzeby stosowali).

Prawdopodobnie namaszczenie, jakiego dokonywali Apostołowie, wysyłani przez Chrystusa (Mk. 6, 13; Mt. 10, 8; Łk. 9, 2), na skutek którego szatan opuszczał chorych i czło-

⁷⁾ Botte B. O. S. B., *L'onction des malades* (La Maisson-Dieu, 1948), s. 92.

^{7a)} Schubert F., o. c., s. 139.

⁸⁾ Sakramentarz Serapiona († 362) biskupa Thmuisu (ed. F. Funk, *Const. Apost. II*, 190) zawiera jeden z najstarszych formularzy poświęcenia oleju dla chorych. Prawdopodobnie używano go nie przy Sakramencie chorych, ale przy zwyczajnym błogosławieństwie chorych.

wiek wracał do zdrowia, dało powód do udzielania takiego zwyczajnego namaszczenia chorych. Nawet Rytuał dzisiejszy przewiduje (Tit. 8 c. 19) formuły do poświęcania oleju dla chorych przez zwyczajnego kapłana. Natomiast unctio solemnis stanowiło namaszczenie sakramentalne chorych. W okresie od X—XIII w. źródła liturgiczne na ten temat są bardzo liczne. Teksty mówią nie tylko o zdrowiu, ale i odpuszczeniu grzechów. W XII w. spotykamy modlitwę, znajdującą się w obecnym obrządku a mówiącą o podwójnym działaniu Sakramentu: *ut ope misericordiae Tuae restitutus ad pristina reparetur officia* oraz *ut peccatorum suorum veniam consequi et ad vitam aeternam pervenire mereatur*. Teksty tych oracji wyliczają jako skutki Sakramentu: powrót do zdrowia i odpuszczenie grzechów. Podobnie obrządki wschodnie wspominają nadal o leczeniu ciała i duszy⁹⁾. Mozarabska liturgia również mówi o zdrowiu ciała i odpuszczeniu grzechów¹⁰⁾: *propitietur Dominus cunctis iniquitatibus tuis et sanet omnes languores tuos*.

W trzecim okresie, w XII—XIII w., teologia systematyzuje i scholastycznie pogłębia działanie tego Sakramentu. Piotr Lombard i średniowieczna teologia za „Summą Sententiarum“ uważa jako „res sacramenti“ Ostatniego namaszczenia odpuszczenia grzechów¹¹⁾. Św. Albert Wielki zaznacza, że unctio solemnis ma być szafowana: „numquam nisi in extremo exhibenda“¹²⁾. Św. Tomasz za św. Albertem uważa ten Sakrament jako bezpośrednie przygotowanie do chwały i dlatego udzielać go należy tylko tym, którzy mają się rozłączyć z tym światem¹³⁾: *Extrema unctio in qua sanctificatur plena puritas corporis et animae per amotionem omnium impediendum gloriae utriusque partis hominis*¹⁴⁾. Według Duns Scota Sakrament

⁹⁾ Kopp Cl., Glaube u. Sakramente d. koptischen Kirche, Roma 1932, s. 158—165 (Orientalis christ., vol. 25, fasc. 1).

¹⁰⁾ Philipon M., O. P., Les Sacramentes dans la vie chrétienne, Desclee 1945, s. 356.

¹¹⁾ Molien L., Liturgie des Sacraments, Paris 1946 (342—366), s. 364.

¹²⁾ Comm. in Sent., IV, d. 23, a 11.

¹³⁾ Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit cum exequantibus a corpore detur. Comm. in Sent., IV, d. 23, a 2.

¹⁴⁾ In IV Sent., d. 23, a 1; d. 2, a 2.

ten jest dopełnieniem Pokuty i dlatego udzielać go trzeba jak najpóźniej w niebezpieczeństwie życia. Św. Bonawentura polecał go szafować *in articulo mortis*¹⁵⁾. W okresie Soboru Trydenckiego Ojcowie Soborowi nie przyjęli pierwszego schematu¹⁶⁾, który uważał Sakrament ten za Sakrament umierających — *Exeuntium Sacramentum*, którego udzielać trzeba wiernym znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, mającym do Boga powrócić.

Ostateczny dekret Soboru Trydenckiego zmodyfikował pierwotny schemat określając Ostatnie Namaszczenie Sakramentem odchodzących, ale zarazem też Sakramentem chorych. Wspomniany Botte¹⁷⁾ zaleca powrócić do nazwy Sakramentu chorych, udzielać go jak dawniej przed Wiatykiem, poprosić o złagodzenie przepisów Rytuału zacieśniającego udzielania tego Sakramentu tylko do niebezpiecznej choroby¹⁸⁾. Według niego Sakramentem umierających jest wiatyk.

¹⁵⁾ Weisweiler H., *Das Sakrament der Letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik (Scholastik, 1932, s. 321—353).*

¹⁶⁾ Pierwszy schemat Soboru Trydenckiego uważał ten sakrament za sakrament umierających udzielany tylko niebezpiecznie chorym: *Declaratur etiam non esse hanc unctionem nisi infirmis adhibendam nec illis quidem omnibus ut Ecclesiae traditio nos edocet, sed illis dumtaxat qui tam periculose decumbunt ut in exitu vitae constituti videantur. Quare et merito et extrema unctio et exeuntium sacramentum nuncupatur, quod nisi extreme laborantibus et cum morte congreredientibus atque hinc ad Dominum migrantibus salubriter adhibeatur. Ostatecznie Sobór nie przyjął tego schematu stawiając na jego miejsce następujący definitywny dekret: *Declaratur etiam hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim qui tam periculose decumbunt ut in exitu vitae constituti videantur. Unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Por. Cavallera F. Le Decret du Concile de Trente sur la Penitence et l'Extreme-Onction (Bulletin de Litterature ecclésiastique, 1938), s. 25.* Słowa definitywnego orzeczenia Soboru wskazują, że Sakrament ostatniego namaszczenia udzielać można chorym, *hanc unctionem infirmis adhibendam*, a zwłaszcza *praesertim*, którzy są w niebezpieczeństwie zejścia z tego świata.*

¹⁷⁾ Botte, l. c., s. 106.

¹⁸⁾ Rytuał Rzymski sprzed 1918 r. zawierał uwagę, że Ostatnie Namaszczenie należy udzielać chorym będącym w niebezpieczeństwie śmierci *praesertim... qui tam graviter laborant ut mortis periculum imminere videantur*. Kodeks Prawa Kanonicznego osłabił poprzednią rubrykę, nowa:

Namaszczenie również i z tej racji nie jest sakramentem umierających, bo gdyby był sakramentem umierających, należałoby go wszystkim, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie życia, udzielać, tymczasem skazańcom przed egzekucją i żołnierzom zdrowym wobec niebezpieczeństwa śmierci udzielać go nie wolno. Praktyka ta przez Kościół sankcjonowana wskazuje, że sakrament ten jest sakramentem chorych. Ponieważ zaś nie udziela się go dzieciom, którzy nie mają grzechu, stąd wnosić trzeba, że przez chorobę nie należy rozumieć choroby tylko ściśle fizycznej, ale chorobę fizyczną, o ile jest następstwem grzechu. Dzieci chore, nawet w niebezpieczeństwie życia, nie potrzebują lekarstwa tego sakramentu, gdyż nie posiadają grzechu. Z tego wszystkiego widać, że sakramentu tego udziela się chorym dorosłym, u których choroba jest następstwem grzechu. Skutkiem namaszczenia jest zdrowie duszy (łaska odpuszczenia grzechów), uleczenie z choroby, o ile ona jest następstwem grzechu. Soteria czyli salus animae suponuje otrzymanie łaski odpuszczenia grzechów. Choroba, która formalnie jest rzeczywiście następstwem grzechu, jako taka przez sakrament ten jest usunięta z usunięciem przyczyny, którą był grzech¹⁹⁾. Dusza wówczas może uzyskać pełne zbawienie, gdy została wewnętrznie uzdrowiona i usunięte zostały również pozostałości grzechu, reliquiae peccati. Kiedy choroba jest bezpośrednio następstwem grzechu, o tym na zewnątrz wiedzieć nie możemy. Sakrament ten jest więc sakramentem uzdrowienia z choroby, o ile ta jest następstwem grzechu. Usuwa chorobę, o ile ta stałaby na przeszkodzie uzyskania zbawienia i zdrowia duszy i przeszkadzała rozwojowi życia Bożego w człowieku. W starożytności chrześcijańskiej udzielano namaszczenia również lekko chorym i takim, którzy do kościoła przyjść nie mogli. Również biskup konsekrując olej w Wielki Czwartek namaszczał nim obecnych w kościele. Nie wiadomo jednak, czy to namaszczenie w tych wy-

Extrema unctio praeberi non potest nisi fideli qui... in periculi mortis versetur. Choroba nie musi więc grozić śmiercią, wystarczy tylko obawa mającej nastąpić śmierci, co zachodzi przy większej części chorób.

¹⁹⁾ Stolz A., *De sacramentis (Manuale Theologiae Dogmaticae)*, fac. VI, Herder 1943, s. 236.

padkach było namaszczeniem sakramentalnym, czy też zwyczajnym obrzędkiem niesakramentalnym.

Kościół Apostolski, jak świadczy Tradycja²⁰⁾, sprawował sakrament namaszczenia chorych jako przez Chrystusa ustanowiony sakrament uzdrowienia. Uzdrawienie chorego uważano jako nadprzyrodzony sakramentalny skutek będący następstwem odpuszczenia grzechów. Opis u św. Jakuba (5, 14) uwydatnia sakramentalne skutki namaszczenia chorych. Modlitwa kapłanów ma zbawić chorego („*salvabit*“, „*sosei*“), czyli daje udział w zbawieniu („*soteria*“), zdrowie duszy i ciała²¹⁾. Słowo „*sodzein*“ oznacza zdrowie u św. Jakuba (1, 21; 2, 14; 4, 12).

W starożytności chrześcijańskiej częściej spotykamy namaszczenie nie tylko przy Sakramencie chorych, kapłaństwa i bierzmowania, ale również przy Pokucie po udzieleniu rekonciliacji a przed przyjęciem Eucharystii, jak również wśród innych obrzędów i w sakramentaliach. W życiu świeckim starożytni używali oleju jako lekarstwa, pokarmu i okraszy do potraw, jako maści w celach zapachowo-kosmetycznych oraz dla masażu stosowanych przez atletów dla nadania ciału siły i sprężystości²²⁾. Ponadto przypisywano mu nadzwyczajne skutki żywotne i światłodawcze, wprost właściwości słońca i boskie. Namaszczenie olejem wyrażało dopuszczenie do udziału w życiu Boskim i jego mocy. Płynęło to zaś stąd, że olejowi przypisywano doskonałości światła. Światło zaś zdaniem starożytnych zawierało właściwości Boże. Z tej też racji starożytni olejem namaszczeni królów i kapłanów jako mających udział w potędze i działaniu Boskim, oraz opętanych, by ich od złego ducha uwolnić i wprowadzić pod działanie Boskie. Chrześcijaństwo również przypisywało nadzwyczajne działanie oleju, ale nie naturalnym jego właściwościom, ale konsekracji, jaką olej otrzymał lub modlitwom nad nim odmawianym. Św. Tomasz również uzasadnia, że olej ma być konsekrowany przez biskupa dlatego, by mógł dokonywać nadzwyczaj-

²⁰⁾ Tenze, s. 230.

²¹⁾ Meinertz M., *Die Krankensalbung* (a. w. *Bibl. Zeitschrift*, 1932), s. 23.

²²⁾ Franz A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I* (1909), s. 335—361. — Dölger F. J., *Der Exorcismus im altchristl. Taufritual* (Paderborn 1909).

czajnych skutków. *Sanatio corporis* nie jest następstwem namaszczenia olejem, nie pochodzi z naturalnego zaaplikowania materii oleju, ale jest skutkiem konsekracji nadanej przez biskupa, który ma pełnię kapłaństwa i dlatego też stosowanie oleju przezeń konsekrowanego daje *plenitudinem gratiae* ²³⁾. Św. Augustyn opowiada o uzdrowieniu opętanego namaszczonego olejem poświęconym przez modlitwy kapłana ²⁴⁾. Namaszczenie opętanych rytualnie nie wiele różniło się od namaszczenia chorych. Nie tylko chorobę fizyczną, ale i nerwowo-duchową uważano jako następstwo grzechu i skutek działania szatańskiego. Namaszczenie więc chorych nerwowo, czy fizycznie miało te skutki usuwać. Dlatego stosowano namaszczenie przy Sakramencie chrztu, aby przez nie katechumena wyzwolić spod panowania demonów i władzy grzechu i przywrócić do pełni zdrowia-zbawienia (*salus*), dać udział w zbawieniu Chrystusa. Na ogół często łączono chorobę z grzechem i choćby choroba nie była bezpośrednim następstwem złego ducha, uważano ją jednak jako następstwo grzechu (Mt 17, 18; Łk 13, 11; I Kor 11, 30). W rzeczy samej człowiek jest bytem fizyczno-duchowym i nie można ostro oddzielać ciała od duszy, ani stanu zdrowia choroby duszy i ciała. Braki i schorzenia wewnętrzne duszy ujawniają się na zewnątrz chorobami ciała ²⁵⁾. Orygenes łączył namaszczenie chorych z Sakramentem pokuty: grzesznik przez pokutę otrzymuje odpuszczenie grzechów, gdy się ich nie wstydzi wyznać kapłanowi i szuka uleczenia; i spełnia się tu to, co Jakub Apostoł powiedział: „Kto choruje, niech wezwie kapłanów“ ²⁶⁾. A więc przy Sakramencie pokuty, podobnie jak przy chrzcie, stosowano namaszczenie, które miało charakter egzorcyzmu. Przez namaszczenie miał być grzeszny człowiek wyzwolony spod działania szatana i wprowadzony w zasięg wpływów Bożych. Nestorianie namaszczeni każdego grzesznika pokutującego, o czym wspomina również Afraates. Grzesznika uważano za chorego. Starożytny Kościół Wschodu i Zachodu znał też namaszczenie konsekracyjne, które stosował przy Sakramencie bierzmowania oraz jako

²³⁾ In IV Sentent. IV, d. 2, q. 1, a 1; d. 23, q. 1, a 3.

²⁴⁾ Augustinus S., De civitate Dei, P. L. 22, 8.

²⁵⁾ Stolz A., d. c., s. 229.

²⁶⁾ Tamże, s. 229.

dopełniające ryty przy Sakramencie kapłaństwa i konsekracji na biskupa. Stary Testament dostarcza licznych przykładów, które dowodzą, że przyjmujący namaszczenie otrzymuje moc nadprzyrodzoną i Bożą. Z tego też względu Jezus jest Mesjaszem, Chrystusem, Pomazańcem, ponieważ posiadał pełnię mocy nadprzyrodzonej Ducha św. Namaszczenie więc poświęconym olejem w starożytności chrześcijańskiej miało być wymownym symbolem dopuszczenia do uczestnictwa w mocy i życiu Bożym, dlatego stosowano je przy różnych sakramentach, bądź jako materię znaku sakramentalnego, jak przy Ostatnim namaszczeniu i bierzmowaniu, czy też jako ryty dopełniające czy eksplikujące działalność innych sakramentów, jak chrztu i kapłaństwa, a nawet przy pokucie oraz niezależnie od sakramentów poza sakramentami, przy błogosławieństwach, poświęceniach. Namaszczano również chorych w celach uzdrowienia ciała poza sakramentami. Namaszczenia tego dokonywali nie tylko kapłani ale i diakoni oraz osoby świeckie

Natomiast Graber²⁷⁾ uważa, że należy zatrzymać termin Ostatnie namaszczenie jako usankcjonowany przez Prawo Kanoniczne i Sobór Trydencki. Jego zdaniem termin ten najlepiej wyraża rolę tego sakramentu jako dopełnienia sakramentalnego uświęcenia chrześcijanina i poświęcenia go w obliczu śmierci. Stąd w języku niemieckim określenie „*Todesweihe*“²⁸⁾.

Kardynał Schuster poleca wyrabiać u wiernych pewną postawę bohaterską, wszczepiać męstwo chrześcijańskie, które by przeciwdziało lękowi, jakiego doznają na myśl o Ostatnim Namaszczeniu²⁹⁾.

Kapłan zaopatrujący Ostatnim Namaszczeniem przynosi życie, a nie śmierć. Kapłan bowiem jest ojcem życia i to życia wiecznego, Bożego, tak jak Chrystus przynosi życie, a śmierć oddała. I chociażby po jego odejściu śmierć fizyczna rzeczywiście zapukała, rodzina chorego, czy umarłego, krzepi się pociechą, że te sakramenta ostatecznie zażegnały śmierć wieczną a przynio-

²⁷⁾ Graber R., *Christus in seinen heiligen Sakramenten*. München 1940, s. 132.

²⁸⁾ Winterswyl L., *Laienliturgik*, Alsatia, s. 390.

²⁹⁾ Schuster, *Die Liturgie an der Schwelle der Ewigkeit (Liber sacramentorum)*, Regensburg, I. s. 217.

sły wiekuisty żywot, odpoczynek i radość w Panu ³⁰⁾). Należy również o tym pomyśleć, że sakrament ten jest namaszczeniem ostatnim, jakie zwykle przyjmuje, trzecim czy czwartym z rzędu oraz poświęceniem osoby na życie wieczne. Zaczęte przez chrzest oczyszczenie i uświęcenie człowieka dopełnia się przy bierzmowaniu. Eucharystia podtrzymuje życie Boże w czasie podróży powrotnej do Ojca. Sakrament pokuty leczy choroby duchowe oczyszczając człowieka z grzechów. Na koniec przez Ostatnie Namaszczenie Kościół składa nas na łonie Miłosierdzia Bożego w celu zapewnienia nam wejścia do chwały wiecznej. W ten sposób, pisze Billot ³¹⁾, sakrament ten dopełnia oczyszczenia i uświęcenia chrześcijanina.

Z treści modlitw przy poświęcaniu oleju chorych, należałoby opowiedzieć się za nazwą sakrament chorych. Teksty pontyfikału przeznaczone do poświęcenia oleju chorych wyrażają przeznaczenie tego oleju. Jako „*unctio spiritualis*“ ma wzmocnić świątynię Ducha Św. Jako lekarstwo niebieskie — *medicina coelestis* — ma usuwać wszelkie bóleści, słabości, wszelką chorobę duszy i ciała. Teksty liturgiczne dawniejszego i obecnego obrzędu, zawierają przede wszystkim modlitwy o zdrowie, które ma być jakby darem — owocem tego sakramentu. Mimo to główny jego skutek dotyczy wzmocnienia nadprzyrodzonych sił żywotnych, aby nie osłabły w ostatnich chwilach tuż przed ich ostatecznym dojrzaniem. Jak niegdyś zapaśnicy nacierali swoje ciało olejem i jak obecnie sportowcy masują swoje mięśnie dla wzmocnienia prężności i wytrzymałości, tak Kościół namaszcza swe dzieci olejem św. na ostatni bój, na ostatnią walkę, by dusza ich uwolniona z pozostałości grzechowych, a nawet w pewnych okolicznościach i grzechu śmiertelnego, uwolniona od kar doczesnych, mogła wstąpić w wieczną rodzinę dzieci Bożych.

Dyskusje liturgiczno-pastoralne dotyczące nazwy tego sakramentu są dyskusjami raczej formalnymi o terminy i nazwy. Wypływają z niedostatecznego zrozumienia wzajemnego, opartego na parallelizmie psychofizycznym oddziaływania duszy

³⁰⁾ Orazem J., Naša Zupnija, Ljubljana 1939, s. 52.

³¹⁾ Billot L. De Ecclesiae Sacramentis, Romae 1929, s. 26.

i ciała. Zarazem trzeba mieć na pamięci, że zwrotu „zdrowie ciała“ często spotykanego w tekstach liturgicznych, nie można rozumieć wyłącznie w znaczeniu popularnym, ale z punktu i w zakresie eschatologicznym. Prawie wszystkie obrządki drugiego tysiąclecia łączą oba aspekty na ten sakrament, uważając go za sakrament chorych i umierających. Skutkiem tego sakramentu jest zdrowie duszy i ciała i przygotowanie do chwały wiecznej.

Dawniejszy i współczesny ryt namaszczenia chorych.

Obecnie omówimy ryt dawny i dzisiejszy, jego doniosłość i piękno. Następnie uwypuklimy związek tego i innych sakramentów z męką i zmartwychwstaniem Chrystusowym oraz eschatologiczny charakter sakramentów, by namaszczenie chorych naświetlić jako poświęcenie chorego i choroby oraz złączenie chorego i jego choroby z błogosławionym w skutkach cierpieniem Chrystusowym. Wreszcie omówimy sakrament ten jako sakrament umierających, a raczej jako dopełnienie życia chrześcijańskiego, jako dopełnienie chrztu, bierzmowania, pokuty oraz stosunek tego sakramentu do Eucharystii i wiatyku.

Współczesny ryt udzielania Ostatniego Namaszczenia zawiera najważniejsze istotne modlitwy z dawnego długiego ceremoniału. Podobne uproszczenie tekstów i rytów miało miejsce również przy innych sakramentach, a zwłaszcza przy chrzcie i mszy św.

Najstarszymi tekstami liturgicznymi są: tłumaczenie koptyckie Didache, Konstytucje Apostolskie, a zwłaszcza Sakramentarz Serapiona († 362) bpa Thmuisu, które zawierają oracje odmawiane nad olejem dla chorych. Mowa tu i o zdrowiu fizycznym ciała jako i duszy i wypędzaniu złego ducha³²⁾. Do Innocentego I (401—417) brak nam tekstów, które by dokładnie opisywały ryt i skutki namaszczenia. Dopiero ten papież tłumaczy jasno biskupowi Decencjuszowi, że namaszczenie, o którym wspomina św. Jakub jest Sakramentem. Kapłan dokonuje namaszczenia olejem przez biskupa konsekrowanym. Przyjmować mogą namaszczenie nie tylko kapłani, ale i świeccy

³²⁾ Funk d c s 29.

chorzy. Tekst ten o tyle jest jeszcze ciekawy, że namaszczenia mogą dokonywać kapłani, gdyż biskupi nie mogliby wszystkich chorych zaopatrzyć. Widać z tego, że chodzi tu o powszednie częstsze choroby, niekoniecznie śmiertelne. Namaszczenia nie można udzielać tym wszystkim, którym wzbroniono przyjmować Komunię św.³³⁾ Wierni mieli tak wielkie zaufanie do olejów św., że zabierali je z kościoła i sami używali w nadziei polepszenia zdrowia³⁴⁾. Na Wschodzie namaszczano lekko chorych, a Maronitów unickich na Libanie nawet zdrowych, uczęszczających przy namaszczeniu chorych³⁵⁾. W średniowieczu między IX a XII w. ryt udzielania tego sakramentu był bardzo bogaty. Oprócz pobłogosławienia mieszkania chorego i spowiedzi dokonywano tzw. rekonciliacji. Dawne Ordines przepisywały, by przyjmujący ten sakrament, znajdował się w postawie stojącej lub klęczącej. Na ogół namaszczenia udzielano przed wiatykiem. Cezary z Arles wspomina o udzielaniu go po wiatyku³⁶⁾. Sakramentu Namaszczenia udzielano bądź to w kościele, bądź też w mieszkaniu chorego. Siedmiu kapłanów udzielających sakramentu miało oznaczać pełność Kościoła³⁷⁾ zgromadzonego około chorego. Ci bądź to kładli ręce na chorego wspólnie, bądź też każdy z nich wykonywał inne namaszczenie. Albo jeden dokonywał namaszczenia a inni odmawiali modlitwy.

W średniowieczu po pokropieniu wodą święconą, czasem zmieszaną z popiołem, często kładziono chorych na popiele. Spowiedź łączyła się z rekonciliacją, której modlitwy są identyczne z obrzędem uwolnienia od kar i przy wprowadzaniu pokutników na łono Kościoła, mającym miejsce w Wielki Czwartek, a zawartym w *Sacramentarium Gelasianum*. Odma-

³³⁾ Również Synod r. 850 przypomina, że publicznym pokutnikom, którzy zachorowali nie można udzielać lekarstwa tego sakramentu, chyba że po uzyskaniu rekonciliacji otrzyma komunię św.

³⁴⁾ Migne, P. L. 20, 560.

³⁵⁾ Stapper R., *Katholische Liturgik*, Münster 1931, s. 288.

³⁶⁾ Eisenhofer L., *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Herder 1933, II, s. 347.

³⁷⁾ Tyciak J., *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Herder 1907, s. 62.

wiano kilka oracji i 7 psalmów pokutnych. Do litanii wplataną prośbę za chorego. Pozostałością tej rekonciliacji jest po dzień dzisiejszy Confiteor oraz słowa ogólnej absolucji Misereatur i Indulgentiam, jak również wkładanie rąk, których wówczas było dwa. Rytuał św. Floriana (XII w.)³⁸⁾ zawiera na wstępie 5 oracji, 7 psalmów pokutnych z odpowiednimi antyfonami i litanie do Wszystkich Świętych. Po rekonciliacji następuje 16 oracji przeplatanych antyfonami. Na czternastym miejscu znajduje się obecnie używana modlitwa *Deus qui per apostolum tuum*. Po włożeniu rąk wszyscy odmawiają modlitwę do Ducha Św. o zgładzenie grzechów, by się ich chory nie musiał wstydić przed sądem Bożym. Przy wkładaniu rąk odmawiano modlitwę: *Tribuatur ei peccatorum remissio*. Dwudziesta oracja odwołuje się do Chrystusa, który przyobiecał, że rozwiąże to, co by kapłani na ziemi rozwiązali, a w końcu zawiera słowa: *Ipsae te absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis et peccatorum nexibus et absolutum perducere dignetur ad regna coelestia*³⁹⁾. Namaszczenia dokonywano na różnych częściach ciała, na głowie, rękach, uszach, nosie, wargach, szyi, piersi, karku, barkach, nogach, w miejscu najczęściej bolesnym, a czasami *ad omnes compages membrorum*. W omawianym sakramentarzu po oracji w formie indykatywnej następowała deprekatywna formuła prawie taka sama, jak dzisiaj.

Czasami też używano formuł optatywnych albo imperatywnych⁴⁰⁾. Przy namaszczaniu głowy używano formuły indyktywnej: *Ungo in remissionem omnium peccatorum tuorum... ad purificationem mentis et corporis*, namaszczam głowę twoją w celu zmazania wszystkich twych grzechów... i oczyszczenia ducha i ciała, aby nie ukrywał się w chorym zły duch ani jego moc szkodząca.

Olej uważany był za symbol Ducha Bożego, który chorego ma objąć w posiadanie i uświęcić jego duszę i ciało. Teksty i ryt wskazują na nadprzyrodzone skutki oraz niebiański ma-

³⁸⁾ Franz A., Das Rituale von St. Florian aus XII Jahrhundert, Herder 1904.

³⁹⁾ Kern J., De sacram. Extremae Unctionis, Ratisbonae 1907, s. 146

⁴⁰⁾ Tyciak J. d. c. s. 64.

jestat tego sakramentu. Bóg, który olejem namaszczał na królów i na biskupów, teraz niech ratuje chorego i jako obdarzonego królewską godnością przyprowadzi do tronu królestwa wiecznego. Niech olej ten będzie znakiem radości i poświęcenia. Niech przydzieje chorego nową szatą, pancerzem ochronnym przed napaściami złego ducha. Ponieważ olej świeci, dlatego namaszczony nim będzie jaśnieć w blasku chwały, wespół z świętymi. W niektórych obrządkach po dokonaniu namaszczenia wkładano na głowę chorego otwarty ewangeliarz na znak, że Chrystus przyjmuje chorego w swe ręce na własność i poświęca go do złożenia największej ofiary ze swego życia. W koptyjskim obrządku jeden z kapłanów trzyma siedmioramienny świecznik, który stwarza jakby wizję wieczności, a wspaniały śpiew przyzywa świętych, by asystowali choremu w powrocie do ojczyzny. Siedem ziarenek pszenicznych zwiastuje nadzieję przyszłego życia. Siedem pochodni oznacza, że chory został zaliczony do uczestników Baranka Bożego⁴¹⁾. Czasami sakramentu udzielano podczas mszy św. „*pro infirmis*“ za chorego. Jeśli zaś sakramentu dokonywano w mieszkaniu, gdzie nie można było odprawiać mszy św. odmawiano tzw. „*Missa sicca*“, przy końcu której podawano wiatyk⁴²⁾. Obrządek kończył się przeważnie błogosławieństwem w formie przepięknej oracji, która dzisiaj znajduje się wśród „*Ordo ad visitandum infirmum*“. Przy sakramencie odmawiano ją jeszcze w XVI w. W końcu kapłan podawał choremu krzyż. Teksty liturgiczne obecnie obowiązującego obrzędu sakramentalnego spotyka się już od X w.⁴³⁾

Dzisiejszy skrócony obrządek Sakramentu Namaszczenia uwydatnia te wszystkie skutki, które wyliczył św. Jakub, a mianowicie: odpuszczenie grzechów, wzmocnienie sił duchowych i ewentualny powrót do zdrowia fizycznego. Kapłan przychodzi do chorego w imieniu Chrystusa, który przyniósł na świat pokój⁴⁴⁾, wysłuszony męką na krzyżu. Daje do ucałowania krucy-

⁴¹⁾ Tyciak J., Die Theologie des Ostens und des Abendlandes. Der Christliche Osten, Pustet 1939, s. 56.

⁴²⁾ Ušeničnik, d. c., s. 330.

⁴³⁾ Eisenhofer L., d. c., s. 351.

⁴⁴⁾ Bopp L., Liturgie und Lebensstil, Herder 1936, s. 185.

fiks, by wzbudzić wdzięczność i zaufanie w zwycięską śmierć Chrystusa. Poświęcenie i pokropienie chorego ma dokonać nadnaturalnego oczyszczenia oraz ma wnieść zdrowie i zabezpieczyć przeciwko atakom złego ducha. Wreszcie ma przygotować chorego do godnego przyjęcia Ostatnich sakramentów.

Ostatnie Namaszczenie z reguły jest sakramentem żywych i dlatego następuje po rozgrzeszeniu. Kapłan poucza chorego o skutkach Ostatniego namaszczenia wlewając weń ufność w Chrystusa, który przez uciążliwości konania chciał nam osłodzić i uświęcić nasze ostatnie chwile. Modlitwa „*Introeat*“ wyraża, że Sakrament namaszczenia w pierwszym rzędzie ma przynieść choremu nadprzyrodzone wzmocnienie.

Człowiek lęka się śmierci i towarzyszących jej okoliczności. Myśl o popełnionych grzechach, o wezwaniu na sąd przed Wszechwiedzącego Sędziego przejmują często chorego rozpaczą. Kościół — Chrystus Mistyczny przez pośrednictwo kapłańskie chce wprowadzić do duszy zatrwożonej pogodną radość (*serena laetitia*), obudzić miłość zbawczą do Zbawiciela (*caritas fructuosa*), która zapewni wieczną szczęśliwość (*aeterna felicitas*), życzliwość Bożą (*divina prosperitas*) wreszcie uzdrowienie ran grzechowych (*sanitas sempiterna*)⁴⁵⁾. Zły duch całe życie usiłował człowiekowi szkodzić i w tej chwili może zachwiać ufność i miłość do Chrystusa. Przeto Kościół prosi Boga, by wykluczył wpływ złego ducha (*effugiat ex hoc loco accessus daemonum*), a na jego miejsce wprowadził aniołów pokoju. Chory zaś ma zrozumieć cudowne objawy łaski i zbawienia „*ad considerandum mirabilia de lege sua*“. Spowiedź powszechna ma obudzić poczucie winy, po czym obecni powinni mówić Psalmi pokutne lub Litanię do WW. Świętych.

Modlitwą „*In nomine Patris... extinguatur in te omnis virtus diaboli*“, w czasie której kapłan wyciąga ręce, zaczyna się właściwa czynność sakramentu⁴⁶⁾. Działanie szatana uzewnętrznia się w grzechu i w jego smutnych następstwach. Poświęcenia, którego udziela kapłan w tym jakby egzorcyzmie, oraz wsta-

⁴⁵⁾ Eisenhofer L., d. c., s. 354.

⁴⁶⁾ Stapper, d. c., s. 239.

wiennictwo Triumfującego Kościoła ⁴⁷⁾ ma niejako ukrócić potęgę ducha ciemności. Teraz następuje namaszczenie zmysłów, których człowiek przez grzech nadużywał, ranił Boga i kaleczył swoją naturę. Namaszczenie ma uleczyć, oczyścić i uświęcić duszę i pośrednio ciało, by tym sposobem uzdrowiona wróciła cała i piękna do Ojca, tak jak wyszła z rąk Boga Odkupiciela, który ubogacił ją darami przeszczepiając do stanu nadnaturalnego przy chrzcie ⁴⁸⁾. Wtedy to (przy chrzcie) Kościół otworzył i poświęcił zmysły, by były zdolne Boga poznać i Jego przykazania zachowywać. Dokonał tego Kościół wkładając niemowlęciu sól do ust, dotykając śliną uszu i nozdrzy, naznaczając krzyżem czoło i piersi, a przy chrzcie dorosłych uszy, oczy, nos i usta. Przy namaszczeniu chorych Kościół chce zmysły — od chrztu przeznaczone na służbę Bożą — uwolnić od grzechów i kar należnych za niedochowanie obietnic wówczas Bogu złożonych. Działanie sakramentu usuwa pozostałości grzechowe w duszy człowieka, gładzi kary za grzechy o ile człowiek za nie prawdziwie żałuje i przygotowuje ciało i duszę do przyjęcia jasności Bożej.

Kościół namaszcza zmysły, by usunąć z nich zbeszczenie dokonane przez grzech, aby człowiek spokojnie mógł stanąć przed Bogiem z duszą i ciałem przywróconym do pierwotnej niewinności ⁴⁹⁾. Świadomość odpuszczenia grzechów i kar, poczucie powrotu do pierwotnej niewinności wywołuje w duszy poczucie pokoju i ulgi, oddziałując również dobroczynnie na uzdrowienie ciała. Ulga i ufność jest czasami tak wielka, że działa kojąco na schorzałe ciało, które niejednokrotnie powraca do zdrowia. Po namaszczeniu odmawia kapłan nakaz Apostoła, aby za chorego się modlić. Pierwsza z trzech ostatnich modlitw prosi o pełne skutki Ostatniego Namaszczenia, mianowicie o łaskę Ducha św., od którego pochodzi wszelkie uleczenie i odpuszczenie grzechów, (*Cura languores istius infirmi eiusque sana vulnera*) Dwie następne modlitwy proszą głównie o przywrócenie zdrowia fizycznego. Wreszcie podaje krzyż, wskazując, że ze śmierci

⁴⁷⁾ Wirtz K., *Christliche Heimgestaltung*, Bonn 1940, s. 88.

⁴⁸⁾ *Die Betende Kirche*, 1927, s. 545.

⁴⁹⁾ Philipon, d. c., s. 358 n.

Chrystusa płynie dla nas zdrowie duszy i ciała. Na zakończenie ma kapłan zachęcić zaopatrzonego do zdania się na wolę Bożą, w którego rękach jest życie i śmierć oraz do dzielnego przeciwstawiania się zakusom złego ducha ⁵⁰⁾.

Mogiła

O. AUGUSTYN CIESIELSKI, O. Cist.

TEKSTY BIBLIJNE

MYŚLI O PASTERZU I PASTERZACH

1. Bóg Pasterzem

Ps. 22/23

*Jahwe Pasterzem jest moim,
na niczym mi nie zbywa.
Na pastwisko mnie bierze pełne zieleni,
na spoczynek spokojny nad wodę prowadzi,
krzepi duszę moją,
wiedzie mnie drogami prawnymi —
ku chwale Swego imienia...¹⁾*

Ps. 94/95

*Kłękajmy przed Jahwą, naszym Stworzycielem!
Albowiem On Bogiem jest naszym
a myśmy gromadką z Jego pastwiska,
owcami pod Jego ręki opieką²⁾.*

Ps. 79/80

*Słuchaj, Pasterzu Izraela,
który jak trzodę prowadzisz ród Józefa,
który tron Swój masz nad Cherubami,
zjaw się przed Benjaminem, Efraimem i Manassem!
Okaż Swą moc i przybądź nam z pomocą!*

⁵⁰⁾ Stapper, d. c., s. 290; Eisenhofer, d. c., s. 355.

¹⁾ Por. RBL V (1952), s. 195—205.

²⁾ Por. RBL IV (1951), s. 147—162.

Izajasz 40

Patrzcie, oto wasz Bóg...
 patrzcie, Jahwe-Wszechwładca z potęgą przychodzi:
 jak pasterz trzodę Swą pasie,
 jagnięta bierze na ramiona swoje,
 w swym płaszczu przy sercu je nosi,
 wolno prowadzi owce-matki...

2. Chrystus Pasterzem

Zachariasz 13, 7

Wzbudźcie się, mieczu, przeciw Pasterzowi memu,
 przeciw mężowi, który mi tak bliski — brzmi słowo Jahwy
 Zastępów —
 Uderz w pasterza a niech się rozproszą owce trzody! ³⁾

Mateusz 26, 31

Albowiem jest napisane: „Uderzę pasterza i rozproszą się
 owce trzody.“

Jan 10, 11 nn

Jam jest pasterz dobry,
 dobry pasterz życie swe daje za owce swoje...

1 Piotra 2, 25

Byliście jak owce błądzące,
 ale teraz wróciliście do Pasterza i Stróża dusz
 waszych.

1 Piotra 5, 2—4

Paście trzodę Bożą, wam powierzoną...
 a gdy się ukáže Arcypasterz,
 niewiedzący wieniec chwały otrzymacie.

Hebr. 13, 20

Wielki pasterz owiec... Pan nasz Jezus
 Chrystus...

³⁾ Pasterz, któremu Jahwe grozi mieczem, to (bliżej nieznanym) król narodu wybranego Dzicki kłesce, jaką poniesie naród jako taki zostanie uratowany. Król paść musi, ale naród się ocali. Pasterz ten jest typem Chrystusa-Mesjasza, który śmierć poniesie, ale śmiercią ludzkość zbawi. Dlatego Pan Jezus, w drodze na Górę Oliwną, wiersz ten do siebie stosuje. Por. Mat 26,31; Mr 14,27; por. I 16,32,

3. Upomnienia dla pasterzy (kapłanów)

Ezechiel 34:

I słowo Jahwy do mnie przemówiło:

Synu człowieczy, prorokuj przeciw pasterzom Izraela, prorokuj, mówiąc do nich: Tak mówi Jahwe-Wszechwładca: Biada pasterzom Izraela, którzy siebie sami paśli! Czyż nie powinni pasterze raczej owce paść? Spożywaliście mleko i odziewaliście się wełną i zabijaliście barany tuczone, ale nie paśliście owiec moich. Owiec słabych nie wzmacnialiście, chorych nie leczyciście, zranionych nie opatrywaliście, zbiegłych nie goniliście, zaginionych nie odszukiwaliście, lecz surowo i samowolnie obchodziliście się z nimi. Przeto rozbiegły się owce moje, bo nie miały pasterza, i stały się żerem wszelakich dzikich zwierząt. Po wszystkich górach i wszystkich pagórkach błękały się owce moje, po całym kraju rozbiegły się moje owieczki, ale nikt się nie zatroszczył o nie, nikt ich nie odszukiwał.

Przeto, pasterze, słuchajcie słowa Jahwy! Jakom żyw — brzmi słowo Jahwy-Wszechwładcy — tak będzie:

Ponieważ owce moje stały się łupem i żerem wszelakich dzikich zwierząt, gdyż nie było pasterza, gdyż pasterze nie troszczyli się o owce moje — bo paśli siebie a nie owce moje — przeto, pasterze, słuchajcie słowa Jahwy!

Tak mówi Jahwe-Wszechwładca: oto zabiorę się do pasterzy i zażadam z ich ręki suwych owiec i nie pozwolę, by nadal paśli me owce; już nie będą pasterze siebie paśli, bo wydrę owce z ich gardła, by już nie były przez nich pożerane.

Albowiem tak mówi Jahwe Wszechwładca:

Otóż jestem — owiec swoich chcę szukać i zaopiekować się nimi. Jak pasterz się troszczy o trzodę w czasie burzy, gdy się rozbiegają owce jego, tak ja się zatroszczę o owce swoje i zabiorę je ze wszystkich ziem do których się rozbiegły w dniu pełnym chmur i ciemnych obłoków. I przywiodę je spośród narodów i zabiorę z krajów i zaprowadzę do ojczyzny i paść je będę na górach izraelskich, po dolinach i po wszystkich okolicach zamieszkałych w kraju. Tam się na pięknych błoniach rozłożą i paść się będą na bogatym pastwisku, na wzgórzach izraelskich. Ja sam paść będę owce swoje i spoczywać im każę — brzmi słowo Jahwy-Wszechwładcy. Owiec zaginionych szukać będę i rozbiegłe sprowadzę z powrotem. zranione zaopatrzę a słabe wzmocnię a zdrowych strzec będę — a paść je będę sumiennie.

Jeremiasz 23, 1—8

Biada pasterzom, którzy rozpuszczają i rozpędzają owce mego pastwiska — brzmi słowo Jahwy.

Przeto mówi Jahwe, Bóg Izraela, tak o pasterzach, którzy pasą jego lud:

Wyście rozpędzili i rozproszyli owce moje i nie opiekowaliście się nimi. Teraz przed sąd swój was wzywam za niecnosć postępowania waszego. A zbiorę resztę owiec swoich ze wszystkich krajów, dokąd je rozproszyłem, i sprowadzę z powrotem na pastwisko. Ustanowię dla nich pasterzy, którzy paść je będą a-one już się ani lękać ani bać się będą i żadna z nich nie zginie — mówi Jahwe.

Jan 21, 16. 17

Paś baranki moje — paś owce moje

1 Piotra 5, 2

Paście trzodę Bożą, wam powierzoną nie z musu, lecz z chęcią, nie dla brudnego zysku, lecz z gorliwości; nie uważajcie się za władców gmin wam przydzielonych, lecz bądźcie przykładem dla trzody. A gdy Arcypasterz się ukáže, niewiedniący wieniec chwały otrzymacie ⁴⁾.

Nowy przekład z tekstu hebr. i greckiego

⁴⁾ Słowa św. Piotra: *ut dominantes in cleris* są we wszystkich przekładach polskich źle przetłumaczone, jakoby tu chodziło o „panowanie nad klerem, nad duchowieństwem“. Dopiero w III wieku (Orygenes) zaczęto wyrazem greckim *Klēros* oznaczać duchowieństwo w przeciwieństwie do ogółu wiernych. U św. Piotra nie ma on jeszcze tego znaczenia.

Z WYDAWNICTW BIBLIJNYCH N. T. ¹⁾

Biblia — Zbiór wykładów, wygłoszonych na wydziale teologicznym uniwersytetu w Cambridge przez C. H. Dodd'a, wydanych (Cambridge 1951 s. IX+168) pod tytułem: „*The Bible To-Day*“ jest już wydaniem trzecim, (pierwsze wyszło również w Cambridge w roku 1946) — nie nastęrcza przy czytaniu niezwykłych trudności mimo, że autor przepoił swe dzieło bogactwem myśli głębokich. Na pierwszy plan w rzędzie tych perspektyw myślowych wysuwa się ujęcie badawcze problemu wielkiej wagi, jakim jest zagadnienie stosunku Kościoła do Pisma św. Autor stwierdza, że Biblia jest całkowitym, pełnym zbiorem spisanych objawień, jakie Bóg dał dziejom ludzkości i Kościół dokonywa wśród tych objawień pewnej selekcji z punktu widzenia aktualnego dobra moralnego i przekazuje owe objawienia wiernym²⁾.

Dalej autor stwierdza, że przymierze Boga z narodem wybranym, pojęte jako pełny zbiór relacji, wprowadzonych przez Boga względem Żydów, poprzedza powstanie Kościoła w sposób warunkujący realnie jego byt. Mimo, iż C. H. Dodd nie wspomina ani słowem o natchnieniu uważa on Biblię za słowo Boże, jako dokonywujące się stopniowo objawienie prawdy i jako historyczny opis wydarzeń, kierowanych przez Opatrzność. Biblia domaga się zatem posłuszeństwa, które pełniąc, człowiek. wdraża się w poznanie Boga, we wielbienie

¹⁾ Por. biuletyny w „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*“ t. XXXVI i w „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*“ z ostatnich lat.

²⁾ Jeśli chodzi o selekcję tekstów, biblijnych w ścisłym tego słowa znaczeniu, i tekstów nienależących w sensie ścisłym do Biblii, warto przestudiować dziełko J. Jeremias'a, zatytułowane: „*Unbekannte Jesusworte*“, wydane w Gütersloh w roku 1951 s. 97. Jest to niewiele zmieniony przedruk znakomitej rozprawy tegoż autora pod tytułem: „*Agrapha*“, wydanej w roku 1948. Pierwsza część tej pracy, poświęcona obecnemu stanowi studiów badawczych oraz wypracowaniu zasadniczych elementów zagadnienia, nie doznała w edycji z roku 1951 żadnych zmian. Lekkie natomiast zmiany wprowadzono w część drugą, zawierającą szereg tekstów i zestawienie ich z pismami, które mogą zasługiwać na miano kontekstów: przekształcono wydatnie redakcję dwu fragmentów, na stronach 43 do 47 oraz 50 do 52, pomnożono wykaz źródeł, wreszcie co może ważniejsze podał J. Jeremias tłumaczenie 21 „agrafa“, które uważa za autentyczne, wersje oryginalne w języku łacińskim, greckim i aramejskim.

Go rozumne, a zarazem w rozumienie celu życia i zobowiązań życiowych w odniesieniu do prawa Bożego.

„Aspekt witalny“ w Biblii, to znaczy opis normatywnego i kształtującego jej oddziaływania na życie, występuje piękniej jeszcze, niż w omówionym poprzednio dziele, na kartach książki N. Peters — J. Decarreaux pod tytułem „*Notre Bible source de vie. Introduction à la lecture de la Bible*“ (Bruges 1951, s. 279), Mysł o wpływie Biblii na życie jest tu wysoce wyrazista i oryginalna. Autorem pracy owej jest N. Peters, profesor egzegezy w akademii Paderborn'skiej w ciągu lat czterdziestu dwu, a zarazem twórca najlepszego z istniejących dotąd komentarzy do Eklezjastyka. Wydanie tego dzieła z roku 1951 jest trzecim z rzędu od czasu, kiedy Peters po raz pierwszy w roku 1929 wydał go pt. „*Unsere Bibel*“. Tłumacz dzieła na język francuski, J. Decarreaux, wywiązał się poprawnie ze swego zadania i wprowadził nawet lekkie zmiany, uplastyczniające całość; również tytuł książki „*Nasza Biblia źródłem życia*“ więcej mówi niż niemiecki „*Unsere Bibel*“ szkoda tylko, że w podanej przy owym przekładzie bibliografii pominął dzieła francuskie, zwłaszcza wydaną ostatnio ciekawą książkę dr S. Dietrich, *Le Renouveau biblique* (Paris 1945), w której autorka choć protestantka, w sposób obiektywny podała rys historyczno-metodyczny czytania Pisma św. — U wstępu rozprawy N. Peters'a widnieje przypomnienie roli, jaką „wieczna Księga ludzkości“ odgrywa w świecie, a także podstawowych zasad egzegezy. Następnie, autor podkreśla stosunek Biblii do kultury ludzkiej: do sztuki, a w szczególności poezji, do historii i do filozofii, kładąc nacisk zwłaszcza na religijny charakter oddziaływania Biblii na życie. Są to sprawy znane powszechnie, niewiele jednak pisarzy umiało zdać z nich sprawę w sposób wyczerpujący i uroczy; na kartach książki, o której mowa, rozległość treści nie umniejsza bynajmniej żywości literackiego przedstawienia. Czy chodzi o znaczenie Biblii dla teologii, dla modlitwy i kaznodziejstwa, czy o wydzwięk optymizmu, radości oraz ufności w Opatrzność i Odkupienie, ulatujący z jej kart pradawnych, N. Peters przemawia do czytelników nie tylko mową wiarygodnego świadka, który w temacie tym, w biblijnym źródle świętości i ufego wesela, znalazł niejednokrotnie pokrzepienie własne.

Wstępy i komentarze. — Uczony świat europejski zwrócił za mało uwagi na powzięte w roku 1948 na uniwersytecie w Chicago postanowienie zmontowania nowego aparatu krytycznego w odniesieniu do tekstu greckiego Nowego Testamentu. Patronuje temu przedsięwzięciu „*Society of Biblical Literature and Exegesis*“; wykonania podjął się ukonstytuowany specjalnie w tym celu „amerykański Komitet wydawniczy“. Pod tytułem „*New Testament Manuscript Studies*“ (s. IX+220), wydało dwu badaczy, M. M. Parvis i A. P. Wikgren w roku 1950, w Chicago, dziewięć odczytów pióra mistrzów krytyki

tekstualnej. Wydawcy, omawiając genezę zbiorowego przedsięwzięcia, o którym mowa, dowodzą zarazem wysokiej jego aktualności i określają jego zasadniczą linię wytyczną. K. W. Clarck, w artykule „*The Manuscripts of the Greek New Testament*“ (s. 1—24) doradza odrębne traktowanie badawcze pisarzy bizantyńskich i przedbizantyńskich. Fr. C. Grant, w wykładzie „*The Citation of Greek Manuscript Evidence in an apparatus criticus*“ (s. 81—94) omawia rozmaite sposoby cytowania od R. Estienne'a, J. Mill'a (1707) i Wettsteina, oświadczając się w końcu za metodą Gregory'ego przy wprowadzeniu w nią pewnych modyfikacji, podyktowanych nowymi wymaganiami nauki. Słuszne żądanie R. Casvey'a, (s. 69—80) by w toku omawianego działania uwzględniono cytaty, dokonane przez Ojców Kościoła. W dziewięciu odczytach, wydanych przez Parvis'a i Wikgren'a, znajdujemy zajmujące zestawienie liczbowe, dotyczące wielości materiałów rękopiśmiennych, jakimi posługiwali się badacze tekstu: otóż R. Estienne zbadał tylko 16 rękopisów, Wettstein 330 — Scrivener około tysiąca, zaś Dobschütz aż 2.465, czyli przeszło połowę ilości manuskryptów odkrytych dotychczas; ilość ta wyraża się w przybliżeniu 4.500.— Z uwagi na ciągły wzrost tej ilości zachodzi potrzeba opracowania kompletnego dla czasów obecnych katalogu rękopisów Nowego Testamentu, jak również odpowiedniego zreformowania metod krytyki tekstualnej i historii powstania biblijnego tekstu. Nowe odkrycia paleograficzne mogą każdej chwili zażądać zmodyfikowania ujęć klasyfikacyjnych, uważanych dzisiaj za poprawne pod względem naukowym. — Zarówno w dziale nowej, wyczerpującej katalogizacji tekstów biblijnych, jak i w dziale reformy zasad i praktyki opracowywania krytycznego tych tekstów, nie podoba — rzecz prosta — jeden człowiek całemu trudowi. Potrzebna jest tu licznie załoga pracowników, specjalnie wprawionych w krytycznym zestawieniu wariantów. Może całą ćwierć stulecia zajmie gigantyczne to dzieło.

Ewolucja konieczna jest nie tylko w dziale krytyki tekstualnej. Również i w dziale krytyki historycznej niezbędne są głęboko sięgające, śmiałe przeobrażenia ewolucyjne. Z niezmiernie złożonego przebiegu prac, podjętych i dokonanych dotychczas w dziale krytyki historycznej Nowego Testamentu, zdaje sprawę dzieło A. Schweitzer'a pt.: „*Geschichte Der Leben-Jesu -Forschung*“, wydane w roku 1951 w Tübingen, s. 659. Wydanie pierwsze tego, sporego rozmiarami dzieła, sięgało tylko po rok 1901, zawierało zatem relację z prac, nie późniejszych od działalności W. Wrede'a (1901). — Wydanie drugie sięgało po rok 1913, obejmując syntetycznie prace Loisy'ego, Dibelius'a, Goguel'a i innych, im współczesnych badaczy. Na skutek prac misyjnych autora w czasie jego bytności w Kongo, wydanie szóste z roku 1951 nie zdołało przybrać postaci, zmodyfikowanej względem wydania poprzedniego, ani też zawrzeć obszerniejszego zakresu tematycznego; jest to poprostu odbitka foto-mechaniczna wersji bezpośrednio wcześniejszej.

Do wyznaczenia wartości naukowej, oryginalnej tego dzieła starczy

wzmianka, że autor uważa myśl i działalność Jezusa za zrozumiałą w sensie naukowym jedynie wówczas, gdy się naukę i dzieło Jezusa pojmie jako funkcję Jezusowego eschatologizmu i Jezusowej świadomości mesjanistycznej; wszystkie dane ewangeliczne, nie dające się sprawdzić do tego teoretycznego kryterium, zasługują — zdaniem autora — na eliminację z kręgu tekstualnych wartości pewnych i autentycznych.

Nie dziw, że autor sam oplakuje porażkę własnych badań historyczno-krytycznych, podjętych pod kątem tak wysokim.

Nie chodzi tu o sporadyczny, zacieśniony do jednego badacza i do jednego dzieła fakt indywidualnej autokrytyki, niemal — że nie pozbawionej religijnego nastroju i tonu; wymowa kłęski, jaką autor tu pracowicie zgotował sam sobie, jest znacznie szersza.

Mniemamy mianowicie, że z góry skazana na niepowodzenie jest wszelka próba historyczno-krytycznego badania Jezusowej nauki i działalności, podjęta bez uprzedniego założenia pewnej, wprost nieskończone rozległe pojętej uniwersalności wszystkiego, czym Jezus był, co mówił i co działał.

Postaramy się wyjaśnić tę myśl nieco dokładniej:

Wielu badaczy popełnia ten błąd, iż patrzy na Jezusa, jako na sumę jak gdyby algebraiczną natury Boskiej i natury ludzkiej; to jest, jako na zestawienie obu tych natur takie, że natura Boska Jezusa styka się wprawdzie jak najdokładniej z jego naturą ludzką, niemniej jednak pozostaje względem niej całkowicie zewnętrzna, niby oblok, stykający się z drzewem w widzeniu naszym, ale zachowujący pomimo tego fenomenologicznego zetknięcia zupełną odrębność substancjalną.

Podobnie, wielu badaczy postępuje w swych dociekaniach i wnioskowaniach tak, jak gdyby natura ludzka Jezusa była wprawdzie doskonale przywarta, przyklejona do Jego natury Boskiej, niemniej jednak nie wnikała w nią ani trochę. Badacze owi po prostu, mówiąc o Bogu-Człowieku, mówią osobno o Bogu, a osobno o człowieku; tak jak robotnik, skleiwszy kawałek karraryjskiego marmuru z kawałkiem dębowego drzewa, mówiłby — zupełnie słusznie — osobno i inaczej o marmurze, a osobno i inaczej o drzewie.

Chrystusowi-Bogu pozwalają tylko tym być, to mówić i to działać, czym być, co powiedzieć i czego dokonać zdoła Chrystus-Człowiek, pojęty względem boskości zewnętrznie, bo tylko do niej jakoby dociśnięty, doklejonny. Podobnie w Chrystusie-Człowieku widzą tylko tyle boskości, ile widzieć je zdoła człowiek, niewłaściwie rozumiejący tę sprawę, iż Chrystus był iście jako jeden z nas, ludzi. I temu, który będzie sądził ludzkość, przypisują — jak A. Schweitzer, tylko tyle eschatologizmu i świadomości mesjanistycznej, ile się zmieści w mózgu badacza, choćby najbystrzejszego. I Odkupicielowi, całemu we krwi, stojącemu przed namiestnikiem rzymskim i dostojnikami Sanhedrynu, każą istnieć, mó-

wić i działać tak, jak istniałby, mówił i działał jaki bądź „geniusz skrzywdzonej niewinności“, będący tylko człowiekiem.

Dzieło A. Schweitzera jednak jest wysoce cenne pod względem naukowo-informacyjnym, zwłaszcza na tle skąpej pod tym względem literatury egzegetycznej angielskiej, francuskiej i niemieckiej nie mówiąc już o polskiej. Poznanie tego dzieła jest niezbędne wszystkim tym, którzy pragną zorientować się naukowo w krytyce biblijnej.

Na wysokie uznanie zasługuje dzieło M. Meinertza: „*Einleitung in das Neue Testament*“, wydane w roku 1950, w Paderborn (s. 354). W książce tej wydanej po raz piąty znajdujemy, obok znakomitego zestawienia bibliograficznego, cenny materiał orientacyjny w dziedzinie egzegezy nowoczesnej. Bogactwo treści łączy się tu z niezwykłą zwięzłością formy.

Rolę wstępu do studiów właściwych nad Nowym Testamentem odgrywa z realnym pożytkiem dla czytelnika praca R. Knopfa, przerobiona wnikliwie przez H. Lietzmann'a i H. Weinel'a, p. t.: „*Einführung in das Neue Testament*“, wydano dzieło to w Berlinie, w roku 1949 (s. XVI + 444) po raz piąty, bez zmian żadnych w tekście. Wymowa pierwszych kart, poświęcona postawie teologa względem Biblii, jest przekonywująca i piękna. Teolog wgłębia się w słowo Boże i tłumaczy je. Szkoda że nie usunięto polemicznego ustępu występującego przeciw stosowaniu Wulgaty w nauce teologicznej Kościoła katolickiego, który należało bądź skreślić, bądź przeinaczyć z chwilą ukazania się encykliki „*Divino afflante Spiritu*“, jak również encykliki „*Providentissimus*“. Fakt, że nie uczyniono tego, nadaje podręcznikowi, o którym mowa, znamię pewnej jednostronności, a co zatem idzie, pewnej również stronniczości. Wady te pogłębia nieujawnienie bibliografii, jaką posłużył się autor; może uchodzić, za pewne, że owa bibliografia nie ogarnęła większości prac katolickich. Znany powszechnie jest radykalizm krytyki, uprawianej przez wszystkich trzech twórców powyższego dzieła: za nieautentyczne uważają oni listy świętego Pawła: 1 do Tessaloniczan, do Efezjan i do Hebrajczyków, zwrócony jakoby do nawracanych na chrześcijaństwo pogan w Rzymie; nieautentyczne są, zdaniem ich, również listy pasterskie, 4-tą Ewangelię napisał wedle ich mniemania, nieznaną autor w pierwszych dekadach 2 wieku.

Nasze zdanie streszcza się w przekonaniu, że kwestia autentyczności ewangelicznego tekstu nie stanowi jedyne, z bezwzględnym wykluczeniem wszystkich innych, kryterium prawdziwego tego, co w danym ewangelicznym tekście widnieje: wszystko bowiem, co jest zgodne z Boskością, jest prawdziwe, chociażby nieznaną i obca spisała to ręka. — Nasza wiedza nie powinna, bo nie potrafi — zacieśniać Boskości Chrystusowej i Człowieczeństwa Chrystusowego do tych jedynie wartości boskich i ludzkich, a zgodnych z Boskością, o których jest mowa w tekstach autentycznych. Owe teksty są raczej napomknieniami o Bóstwie i Człowieczeństwie Chrystusowym, całkowicie wystarczającymi do rozbudzenia i utwierdzenia wiary, nadziei i miłości, zawierającej w sobie przykazanie

najwyższe, — niż wyczerpującymi na wszystkie wieki traktatami teologicznymi, do których nic by już dodać nie trzeba i nie było wolno.

Ze jest tak, jak mówimy, tego dowodzi żywa aktualność i ważność całego piśmiennictwa chrześcijańskiego, powstającego po Ewangeliach i w związkach z nimi, z listami świętego Pawła na czele.

Zrozumiemy, że Ewangelia nie jest martwą i martwością swą jakoby utwierdzona w kształcie martwym, tak, jak egipski hieroglif, wyryty na obelisku, lecz jest żywa, bo nie zamilkła i nie zmilknie nigdy Duch Święty, a Boga ludzkie słowo nie wyczerpie.

Inna rzecz, że nasze kryterium prawdziwości wszelkiej mowy o Chrystusie, jako o Bogu i Człowieku zarazem, wymaga wprost nieskończonej — więcej — wprost nadprzyrodzonej ostrożności, gdy się je próbowaloby stosować; sprawia bowiem mistrz fałszerstwa, szatan, wiele rzeczy, które są tylko pozorami tego, co Boskie, lecz nie Boskością samą; w tej mistyfikacyjnej akcji piekielnej, chwasczącej się na pysze i łatwowierności człowieka, dowodzą dzieje herezji.

Dlatego jedyną ostoją pewną i niezłomną jest tu nieomyślność Stolicy Apostolskiej. Odnieśmy ten pewnik do sprawy, o której mówiliśmy przed chwilą, to jest do poruszonego ustępu dzieła R. Knopfa, H. Lietzmann'a i H. Weinel'a zagadnienie stosowalności tekstów Wulgaty w kaznodziejstwie katolickim.

Fakt jest, że między tekstem Wulgaty, a oryginalnym i autentycznym tekstem greckim zachodzą wcale nierzadko niezgodności. Otóż nie które z odmiennych od wersji greckiej tekstów łacińskich mogą prawdziwie uzupełniać, wzbogacać, niejako żywym rozrostem przedłużać to, co widnieje w tekście greckim. Tak może być przy zachowaniu dwu warunków: gdy tekst łaciński nie przeczy niczemu, co jest w tekście greckim, i gdy ów tekst łaciński jest prawdziwie tekstem natchnionym, gdy powstał „*Divino afflante Spiritu*“. Jasne jest, że orzeczenie, czy spełnione jest drugi z tych dwu warunków, przerasta moc zwyczajnego badacza, nawet niezmierną dysponującą wiedzą. To co wiedza dać zdoła badaczowi Nowego Testamentu, jaśnieje w omawianym „*Wstępie*“ R. Knopfa i obu współautorów blaskiem mistrzostwa często tam, gdzie mowa o wartościach tekstu N. T. formalnych, lub słownych, jak np. prawach filologicznych, o historii, współczesnej Nowemu Testamentowi, itp. Autorowie piszą o sprawach tych niekiedy bardzo obszernie.

W dziale ich na szczególną pochwałę zasługują ujawniony na jego kartach wybitny zmysł krytyczny, jak również wysoka umiejętność formułowania problemów. Szczególną też budzi uwagę część szósta i ostatnia dzieła, poświęcona pierwocinom chrześcijaństwa, to jest nauce Jezusowej, działalności Apostołów i wstępnemu okresowi po-apostolskiemu. Na przestrzeni niecałych 200 stron mieści się zwarty opis rozwoju nauki chrześcijańskiej od jej Twórcy aż p rok 150.

Przyswoiwszy sobie jak najogólniejsze wiadomości wstępne, badacz staje się zdolny do czytania i do rozumienia oryginalnych tekstów biblij-

nych. Trudno nam jednak będzie zrazu obcować z wielkimi komentarzami. Trzeba by wpieryw włąbił się w każde słowo Pisma św. Znako- mite usługi odda mu w tej pracy komentarz filologiczny: praca *Fr. Rie- necker'a „Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament“* (s. XL + 793), wydana w roku 1950 w Giessen-Basel, już po raz siódmy. Młody badacz znajdzie tam nie tylko dokładne znaczenie każdego wy- razu, lecz również charakterystykę lingwistyczno-formalną poszczegól- nych słów, wykład subtelnych odcieni znaczeniowej każdej konstrukcji słownej, wogóle wszystko co potrzebne jest do sporządzania pierwszego, ściśle dosłownego przekładu. Na pracy tej oparł się M. Zerwick, S. J. wy- dając w r. 1953w Rzymie *Analysis philologica N. Testamenti Graeci*, (s. XV + 608).

Nie sposób w krótkim sprawozdaniu pomieścić słowa dość gorące i wyraziste, jakich by trzeba, aby w sposób należy zalecić lekturę tej pracy o wysokiej wartości pedagogicznej. Niestety, nie powstał dotych- czas przekład francuski, ani też, co najważniejsze dla nas, przekład polski tego dzieła. Wprowadzi ono w pożyteczną dla początkującego bibliisty lekturę komentarzy poświęconym węższym i bardziej szcze- gółowym tematom badania.

Jednym z takich właśnie komentarzy jest książka *E. Klostermann'a*, zatytułowana *„Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuem Testa- ment 3, (s. IV + 180);* książkę tę wydano w roku 1950 w Tübingen (wy- danie trzecie). *E. Klostermann* jest niemieckim specjalistą w badaniu Sy- noptyków. Główny nacisk kładzie on na wyjaśnienia filologiczne; kom- entarz właściwy, zawierający bardzo przedmiotową i wysoce naukową eksplikację tekstu biblijnego, znajduje tu granice, zwięzione do minimum. Troska o jak najdalej posuniętą zwięzłość komentarza właściwego skło- niła autorka do pominięcia jakiego bądź wstępu. Stanowi to niewątpliwie poważną usterkę, wynagrodzoną tylko częściowo przez „Ekskursy“ w lic- bie około trzydziestu. Zawierają one zbiór danych zasadniczych, które należy uwzględnić naukowo, ażeby uporać się z głównymi trudnościami tekstu biblijnego.

W odróżnieniu od niezbyt chwalebnej u wielu egzegetów współcze- snych dążności do komentowania każdej księgi biblijnej na podstawie jakiejś własnej, szczegółowej, a tym samym cząstkowej teorii, *E. Klo- stermann* dba o to, aby czytelnik jego dzieła wytworzył sobie sam swój osobisty pogląd i sąd.

Autor ogranicza swą pracą do określenia współczesnych naukowych poglądów na opracowywane zagadnienia i do przedstawienia nasuwają- cych się tu wszelkich, dopuszczalnych z naukowego punktu widzenia roz- wiązań; sam często nie zajmuje wogóle żadnego wyraźnego stanowiska. Dyskrecja ta i niechęć do tego, co rozumiemy pod słowami: *iurare in verba magistri*, jest cenniejsza od sztywnego i bezkrytycznego posłuchu względem dyktatury autorytetów naukowych. Nie jest jednak — naj- cenniejsza; idealną bowiem postawą naukową badacza, który nie tylko

referuje dotychczasowy rozwój wiedzy, ale wytycza też równocześnie drogę rozwojowi nowemu, jest postawa wyraźna i stanowcza, jeśli chodzi o formułowanie poglądów własnych — a zarazem autokrytyczna, wyswietlająca wszelkie możliwe poglądów tych chwiejności, niedomaganie i usterki.

Wypowiedzieć bez osłonek własne swe przekonanie naukowe jest obowiązkiem badacza, który dzięki pracom swym poprzednim zdobył wiedzę, większą od wiedzy innych ludzi; jeżeli bowiem nie uczynił tego on sam, to niechybnie uczynią to inni, mniej doświadczeni — i wiedza zbiorowa może na tym wiele ucierpieć.

Z drugiej jednak strony nie powinien badacz swoim „Dixi“ zagradzać drogi innym myślicielom; wiedza bowiem jest organizmem żywym, nieustannie rosnącym, i przekształcającym się, i przebarwiającym. Dlatego badacz wiedzy, wypowiadający swą tezę, powinien ujawniać jej „słabe punkty“, oczekujące dotknięcia innych, wprawniejszych dłużej rzeźbiarskich. Postępując tak dowiedzie nie nieudolności swojej, lecz właśnie doskonałości, polegającej w pracy naukowej także na tym, by zyskanymi z trudem osiągnięciami nie zagradzać sobie samemu drogi do wzrostu dalszego. Kto bada życie i jego przemiany, musi żyć i przemieniać się sam.

Po wstępnym studium filozoficznym i tekstualnym, znajdzie badacz drugiej Ewangelii świętej opracowanie jej historyczne i teologiczne, bardziej jeszcze dogłębne, w rozprawie E. Lohmeyer'a pod tytułem „Das Evangelium des Markus (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 1, 2, (s. VI + 368). Książka ta ukazała się w roku 1951 w Göttingen, jako wydanie jedenaste. Po głęboko sięgających zmianach tekstu wprowadzonych przez autora w roku 1937, uniemożliwiła zmiany dalsze tragiczna śmierć autora. Ale inny badacz, G. Sass, dodał do dzieła E. Lohmeyer'a mały tomik zawierający blisko 200 poprawek o ważności raczej drobnej, zapisanych przez autora na marginesach jego własnego egzemplarza.

Podobnie do poprzednio wspomnianej książki E. Klostermann'a dzieło E. Lohmeyer'a nie posiada odrębnego wstępu; natomiast dokonane w tym dziele analizy każdej perykopy wprowadzają pewnie w głąb myśli ich natchnionego twórcy. Liczne, drobiazgowo uwagi rzucają wiele światła na całość problemu synoptycznego; kompozycja traktatu sprawia wrażenie właściwej z punktu widzenia geografii, katechezy i ładu liczbowego; wreszcie bardzo liczne dane bibliograficzne wspierają sąd autora. Całość dzieła daje czytelnikowi może najdoskonalszy z posiadanych do tej pory zbiór wyjaśnień, dotyczących Ewangelii świętego Marka.

Katolicki komentarz do Nowego Testamentu, wydawany w Regensburgu pod kierownictwem A. Wikenhauser'a i O. Kuss'a odznacza się odmienną fakturą, jak wyżej wspomniane komentarze protestanckie. Przeznaczony dla czytelników, którzy posiadają dość wysoki stopień przygotowania naukowego, wnika przecie głęboko we wszystkie zagadnienia

filologiczne, mogące utrudnić pracę badaczom, słabo władającym językiem greckim. W ogóle w całym ujęciu rozległej tematyki i problematyki dzieła widać troskę o zaspokojenie potrzeb poznawczych wysokiej i najwyższej miary, przy równoczesnym ukryciu jak najdyskretniejszym erudycji własnej autora.

Tom V-ty tzw. „*Regensburger Bibel*“ zawiera przedruk wydanego już przed wojną komentarza A. Wikenhauser'a do Dziejów Apostolskich pt. „*Die Apostelgeschichte*“ (1951, s. 231). Należy przypomnieć, że znakomity egzegeta, któremu ów tom zawdzięczamy, wydał już w Münster przed trzydziestu laty, tj. w roku 1921 cenną rozprawę pod tytułem „*Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*“.

A. Wikenhauser posiada zatem wysokie, wprost wyjątkowe kwalifikacje do komentowania Nowego Testamentu. Dowiódł tego między innymi, objaśniając umiejętnie, jeśli nie wręcz mistrzowsko Ewangelię świętego Łukasza. Objasnienia owe rzeźbią wyraziście drogę zwycięskiego pochodzenia Ewangelii, wszczynającego uniwersalną — pod wpływem Ducha Świętego — ekspansję chrześcijaństwa. Istotnie, można bez przesady mówić tu o doskonałym mistrzostwie egzegety, który w formie jak najprzejrzystszej łączy rozległą i przenikliwą erudycję z nieprzeciętną wiedzą i orientacją teologiczną.

Erudycja w dziedzinie historii, filologii i wszelkich innych nauk pomocniczych, stworzyła świetne ujęcie poszczególnych wątków treściowych w Dziejach Apostolskich, takich, jak sytuacja i dzieje ludności żydowskiej, jak sprawa kultu Artemidy w Efezie, jak położenie polityczne Filipian, jak działalność wreszcie Feliksa i Festusa w Cezarei.

Dość wytrawnego, niesłabnącego nigdy w swych twórczych badaniach teologa ukształtowała oryginalnie, a przekonująco liczne „ekskursy“, jak rozważania o Wniebowstąpieniu Chrystusa, o „mówieniu językami“, o chrzcie świętym, o łamaniu chleba, o Duchu Świętym i chrystologii w Dziejach Apost.

Głęboka wiedza, której nieobcy jest twórczy wpływ natchnienia, pozwala autorowi poruszać się swobodnie po całej przestrzeni Nowego Zakonu i opracowywać poznawczo w sposób nowy i oryginalny zagadnienia, niekiedy sztywnie zakrzepłe w tradycji wcześniejszych ujęć naukowych, bez naruszenia konturu obiektywnego orzeczeń i stwierdzeń zawartych w tekście biblijnym.

Egzegezje Dziejów Apostolskich przydają przejrzystości i wyrazistości cytowane nader często przypowieści biblijne, czerpane z Nowego Zakonu, obok wielu również przytoczeń wziętych z Starego Testamentu.

Autorem tomu drugiego, tegoż wydawnictwa zatytułowego „*Das Evangelium nach Markus*“ (Regensburg, 1950, s. 249) jest J. Schmidt. Egzegeta ten nadał swemu komentarzowi do Ewangelii świętego Marka miłą i swobodną potoczność, przy intensywnym skupieniu treści. Godną podziwu jest stanowczość jego orzeczeń oraz subtelność w traktowaniu tre-

ściowego światłocienia. Praca jest jedną z najlepszych, jakie o święto-Markowej Ewangelii napisano.

Nie trudno przyjdzie nam znaleźć podobne słowa uznania i pochwały dla książki N. Geldenhuys'a, pod tytułem „*Commentary on the Gospel of Luke*“ (London 1950, s. 685). Autor, orientując się bystro w zagadnieniach krytyki biblijnej i władając znakomitym znanstwem odnośnej literatury naukowej, umie korzystać z tych źródeł bez nadmiernego ujawniania swej erudycji. Teksty biblijne wyklada zwięźle, z miłą słodyczą szczerego pietyzmu.

W przedmowie napisanej do tego dzieła, F. F. Bruce stwierdza z naciskiem, że Biblię komentowano dotąd ze stanowiska nadmiernie akademickiego, nie zważając na ten podstawowy pewnik, że celem jej jest przede wszystkim sprawowanie rządu moralnego nad życiem ludzkim. Wynika stąd — pisze autor przedmowy, — że do zgłębienia poznawczego Ksiąg Świętych i do interpretowania ich są przede wszystkim powołane osoby duchowne, powołane do wychowywania bliźnich w życiu chrześcijańskim.

Autor komentarza do Ewangelii świętego Łukasza, N. Geldenhuys, ma zatem wszystkie dane do aktywności komentatorskiej w dziedzinie Pisma Świętego, gdyż jest nie tylko wybitnym uczonym, lecz także pastorem, kaznodzieją i niepospolicie biegłym teologiem.

Całość książki N. Geldenhuys'a przepojona jest duchem poszanowania dla tradycji chrześcijańskiej, duchem konserwatywnego pietyzmu. Oto kilka wątków treściowych tego dzieła: lekarz Łukasz, uczeń świętego Pawła, jest autorem 3-ciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Znał on świetnie tradycję ewangeliczną, zwłaszcza Piotrową. Osobista zażyłość łączyła go z świętym Markiem. Pozostawione przez Łukasza świadectwa historyczne mają ważność wysoką: datę ich powstania należy umiejscowić w roku mniej więcej 60-tym.

„Ekskurs“ N. Geldenhuys'a, dotycząc pory Ukrzyżowania, jest jednym z najnowocześniejszych i najdokładniejszych ujęć naukowych tego problemu. Autor stwierdza, że Ostatnia Wieczerza była normalną, zgodnie z tradycyjnym rytuałem ucztą paschalną. — Święty Jan nie przeczy Synoptykom i nie ustala innej, jak oni daty Ukrzyżowania; Ewangelia jego uzupełnia i potwierdza Ewangelie synoptyczne, z tych zaś wynika zgodnie, że Chrystusa Ukrzyżowano dnia 15 miesiąca Nisan, roku — wedle wykładu N. Geldenhuys'a — 30. Istnieją jednak wśród badaczy poważne spory co do tej daty.

Dzieląc w swym opracowaniu Ewangelie świętego Łukasza na osiem części, N. Geldenhuys poświęca część szóstą podróży Chrystusa do Jerozolimy (9, 15—19, 44). Znane są trudności interpretacji, jakie ten właśnie fragment Ewangelii stwarza zarówno umiejscowieniem swoim pośród innych fragmentów, jak swymi osobliwościami filologicznymi i literackimi, jak wreszcie zbiorem zawartych w sobie wiadomości hi-

storycznych, odnoszących się zwłaszcza do drogi, którą Chrystus i uczniowie Jego obrali, idąc do świętego miasta.

Trudności te obrał L. Girard za temat rozprawy, zatytułowanej „*L'Évangile des Voyages de Jésus ou la section 9,51—18,14 de saint Luc*“ (Paris 1951, s. 131). Rozprawę tę znamionuje wielka przejrzystość badawczego ujęcia. Autor dowodzi, że święty Łukasz, zespalaając ład literacko-dydaktyczny z ładem chronologicznym, włączył trzy odrębne pochody okresu galilejskiego (9, 51—11, 13; 11, 14—13, 35 i 14, 1—18, 14) w relację pochodu jednego.

Relacja ta, którą możnaby nazwać „Ewangelią pochodów Jezusowych“, analogiczną do Ewangelii Jezusowego dzieciństwa i do Ewangelii Męki Jezusowej, stanowi opis niezależny od innych, samoistny, ciągły, wyposażony odrębnym wstępem i tytułem (9,51) i jest ona jakgdyby osobną, czwartą Ewangelią synoptyczną.

Sformułowana tak hipoteza interpretacyjna ma dwie zalety: po pierwsze, potwierdza ona wartość podanych w Ewangeliach uwiadomień chronologicznych, powtóre zaś harmonizuje ona poszczególne relacje ewangeliczne, uzgadniając je w sposób, który wyklucza — obok innych pozycji, mogących zakłócić jednolitość całokształtu, — odrębność ładu, wprowadzonego przez Marka, i ładu, jaki rządzi relacją świętego Łukasza.

Hipoteza ta rzuca w szczególności nowe światło na zagadnienie identyfikacji „trzech niewiast“: wnioski autora w tej sprawie, podane na stronach 83—86 jego książki, muszą zjednać sobie przynajmniej bardzo życzliwą uwagę ze strony przedmiotowo myślącego badacza.

Do tych samych wniosków w sprawie wartości trzeciej Ewangelii, jako dokumentu historycznego, dochodzi N. B. Stonehouse w dziele, zatytułowanym „*The Witness of Luke to Christ*“ (s. 184), a wydanym w roku 1951 w Londynie. Autor broni nieustępliwie autentyczności trzeciej Ewangelii, jako dzieła Łukasza i jako dokumentu historycznego. Skupiając szczególną uwagę na kilku fragmentach Ewangelii Łukasza, uwypuklonych większą od innych mocą znaczenia, N. B. Stonhouse dowodzi nader wysokiej ważności tego Ewangelisty dla teologii i dla chrystologii, a także dla historyka, który musi uznać świętego Łukasza za wiernego sprawozdawcę faktów. Właśnie w warstwie dziejopisarskiej trzeciej Ewangelii uwyraźnia się boskość mesjanizmu Jezusowego.

N. B. Stonhouse stwierdza zgodność świętego Marka z Łukaszem niemniej stanowczo, niż to uczynił L. Girard, zaznaczając równocześnie w sposób nader przekonujący, jak dalece perspektywa Męki i Zmartwychwstania rządzi całą Łukaszową „relacją pochodów Jezusowych“. Jest to w całej pełni zgodne z duchem, ożywiającym wszystkie wersety trzeciej Ewangelii: z duchem pewności, że właśnie przez śmierć Chrystusa dokonywać się będzie odpuszczenie grzechów, jako podstawowe dzieło Zbawiciela.

Podany przez N. B. Stonhouse'a wywód tej prawdy odznacza się mocą przekonania i subtelną formą. Autor zwraca też uwagę na

jasność i na piękno świadectwa Łukaszczyka, które to znamiona harmonizują się doskonale z bezbłędną rzetelnością relacji historycznej, stwierdza przy tym, że całkowita zgodność świętego Łukasza z innymi synoptykami jest niezachwiana i niedostępna jakim bądź zarzutom krytycznym. Wniosek ten jest jednym z najlepiej umotywowanych osiągnięć krytyki współczesnej.

Szwajcarska działalność komentatorska, wszczęta rozprawą J. Héring'a na temat I-go listu świętego Pawła do Koryntian wzbogaciła się wydanym w roku 1950 w Neuchatel-Paris dziełem P. Bonnard'a pod tytułem „L'Épître de saint Paul aux Philippiens“, łącznie z dziełem Ch. Masson'a, zatytułowanym „L'Épître de saint Paul aux Colossiens“ (s. 159). Oba te dzieła tworzą tom 10-ty „Commentaire du Nouveau Testament“ P. Bonnard i Ch. Masson twierdzą, że oba listy świętego Pawła: do Filipian i do Koloszan powstały prawdopodobnie w Efezie. O ile jednak integralność i autentyczność pierwszego z tych listów jest niewątpliwa, o tyle drugi z nich byłby — wedle obu autorów, — przekształconą kopią i rozwinięciem pierwotnego listu świętego Pawła do Koloszan, — zatem, w sensie ścisłym, opracowaniem owego pierwotnego listu przez autora Listu do Efezjan, który obie te swoje prace wydał pod imieniem świętego Pawła.

Na pierwszy rzut oka poznajemy tu tezę, jaką głosili już wcześniej H. J. Holtzmann i J. Weiss. — Komentarz P. Bonnard'a jest jasny i subtelnie wielobarwny i wyjątkową wprost swą wartość zawdzięcza on głębokiemu wmyśleniu się egzegety w tekst biblijny. Autor nie tylko zna wybornie opracowywany przez siebie tekst biblijny, lecz, dzięki wytrwałej swej pracy, orientuje się biegle na całej przestrzeni Pisma świętego, co pozwala mu na wykrywanie harmonijnego współdziałania poszczególnych wersetów, nieraz, bardzo od siebie odległych.

Uwagi Ch. Masson'a mają mniej polotu i mniej wzbudzają niekiedy naukowej pewności. Z drugiej strony dany przezeń przekład listu św. Pawła do Koloszan należy uznać za znakomity. Całość wydawnictwa, które omówiliśmy pokrótce odegra niewątpliwie poważną rolę w zbiorowej pracy interpretowania Nowego Testamentu.

Ostatnia pozycja szesnasto-tomowego „Komentarza biblijnego“ „Herder'a (Die heil. Schrift für das Leben XVI, 1) tworzy dzieło P. Ketter'a, zatytułowane: „Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbriefe, Judasbrief“ (Freiburg in Br. 1950 V+359). Całe to wydawnictwo a w szczególności dzieło P. Ketter'a, zasługuje na wysokie uznanie. W związku z tym, lecz nacechowanych roztropnością motywacji uwagach wstępnych widnieje stwierdzenie, że List do Żydów powstał w latach 63 i 64, list świętego Jakuba między rokiem 45 a 62, drugi list świętego Piotra w latach 63 do 67, a list świętego Judy w latach 63 do 66.

Mniemanie P. Ketter'a, iż List do Żydów zredagował Apollos, zaś pierwszy list świętego Piotra zredagował Silas, podobnie, jak przypuszczenie, że oba te listy zwrócone były do jerozolimskich kapłanów — nawróconych, budzą poważne i przychylne zastanowienie.

Przekład, stworzony przez Ketter'a, jest bardziej pięknościowny, niż dosłowny; Komentarz odznacza się pewną pobieżnością, jest jednak uroczy i miły, jeśli za jego cel istotny uzna się pożytek dla życia wewnętrznego czytelników. Komentarz P. Ketter'a odznacza się pewnym zamięciem dążnościowym, nader cennym dla całokształtu, podjętej w różnych krajach i przez rozmaitych autorów interpretacji Biblii, mianowicie zmierza do wykazania niesłabnącej z upływem czasu aktualności tekstów apostołskich.

Otóż nawiązując do tego, cośmy powiedzieli o komentarzu biblijnym P. Ketter'a, — za czyn dobry i ważny należy uznać wszelkie „aktualizowanie“ tekstów apostołskich; to znaczy wykazywanie, iż teksty te nie przemijają, ale trwają i w niesłabnym przeciwstawieniu względem wszelkiego przemijania, uczą trwać.

Pokoleniu współczesnemu, przywiązanemu do życia doczesnego i wdrożonemu z całą namiętnością smutnego krótkowidza w akcję uwygodniania tego, co mija, i tylko mija. — P. Ketter przypomina, że chrześcijaństwo pojmuje życie doczesne jako pielgrzymkę do nieba (List do Żydów): ożywia tę pielgrzymkę nadzieją osiągnięcia wiecznego celu (1 List świętego Piotra) oraz oczekiwaniem Paruzji (2 List świętego Piotra).

Komentarz P. Kettera jest — niewątpliwie drobnym, lecz rzeczywiście, ważnym — wkładem w olbrzymie dzieło religijnego odrodzenia ludzkości współczesnej.

Podczas, gdy P. Ketter, zgodnie z mnięciem, wyrażonym przez E. G. Selvan'a w jego dziele „*The first Epistle of St. Peter*“, które ukazało się jako wydanie drugie w roku 1947 w Londynie, — uważa lata 63 i 64 za porę powstawania tego listu, inny badacz, W. Bieder, może pod wpływem F. W. Beare'a, przenosi porę powstania 1 Listu świętego Piotra na początek II wieku. — F. W. Beare jest autorem rozprawy, zatytułowanej „*The first Epistle of St. Peter*“ i wydanej w roku 1947, w Oksfordzie. — Dziełko W. Bieder'a nosi tytuł: „*Grund und Kraft der Mission nach dem I. Petrusbrief*“; ukazało się ono w roku 1950, w Zürichu, jako 29-ta pozycja serii „*Theologische Studien*“. — Autor stwierdza, że każdego chrześcijanina obowiązuje na podstawie 1 Listu świętego Piotra powołanie misyjne, czyli apostołskie do nawracania pogan. Świat pogański jest „*ex definitione*“ wrogi Bogu i uczniom Chrystusowym. Jakże — pyta autor, — postępować z tymi, którzy wzbraniają się przyjmować słów Ewangelii? Wedle wiersza 12 rozdziału 2-giego i wiersza 1 rozdziału 3-go Listu, o którym mowa, — pierwszym argumentem, skłaniającym opornych do słuchania Ewangelii i jej wskazań, jest świadectwo dobrych uczynków. Jeśli poganie zatykają sobie uszy, należy przekonywać ich zapomocą tego, co ujrzą ich oczy. Niemiej położenie chrześcijan, zwłaszcza podejmujących apostołat, jest trudne i niebezpieczne; przesładują ich jednostki. i poli-

tyka zbiorowości ludzkich i szatan. Wśród tych warunków, powołanie apostołskie może niekiedy wydawać się źródłem działań nieziszczalnych. Atoli Chrystus umarł i zmartwychwstał: stąd — pisze autor, — rodzi się identyczność nowoczesnych działań apostołskich z działania samego Boga; przeto owe działania powstają z swoich klęsk i żyją przetwarzając nieustannie życie zbiorowości ludzkiej. Chrzt święty (3, 21), nawiązuje łączność rzeczywistą między każdym chrześcijaninem, a wszechmocą Bożą, której narzędziem staje się każdy człowiek ochrzczony.

Z zaciekawieniem otwieramy każdy nowy komentarz do Apokalipsy. Nazwisko *J. Bonsirven'a*, jako autora takiego właśnie nowego komentarza sprawia, że do zaciekawienia przylączy się ufność. Badacz ten wydał niedawno, 1951, w Paryżu dzieło, zatytułowane „*L' Apocalypse de saint Jean*“, *Verbum Salutis* 16; (s. 346), Czytelnik tego dzieła nie dozna zawodu; przeciwnie, z weselem da wyraz wdzięczności swojej dobremu pracownikowi, którym oczom jego uczynił miłą i łatwiej zrozumiałą ową księgę — iście trudną. Zaslugą wstępu jest subtelność, z jaką dokonano tam analizy rodzaju literackiego, do którego należy Apokalipsa świętego Jana, jak również ścisłość, z jaką określone pojęcia Apokalipsy, prorocтва, wizji i symbolizmu. Zaslugą komentarza do dzieła *J. Bonsirven'a* jest to, iż objaśnia on tekst Apokalipsy samym-że tekstem jej i cytatai proroków, nie odwołując się prawie do pierwocin mitycznych tekstu, względnie zawartych w nim przedstawień, ani też do wydarzeń dziejowych ówczesnych, czy późniejszych. Tylko prawdziwy mistrz zdoła wyzwolić się z pęt tradycyjnej erudycji, kreśląc konturem nadzwyczaj wyrazistym dzieje duchowne Kościoła od Wniebowstąpienia do Paruzji. Przytoczymy kilka ujęć interpretacyjnych — oczywiście, w przelotnym tylko skrócie, — w dziele tym zastosowanych. I tak: siedem duchów, wspomnianych w wierszu 4-tym rozdziału 1-go Apokalipsy, oznacza Ducha świętego — jednego, i siedmiorakiego w swych darach. Słowo „Tysiąclecie“ (millenium), to Kościół całkowity, jako idea wojowania na ziemi i triumfu w niebie, oraz idei tej urzeczywistnienia, w przeciwstawieniu do trzech lat i pół, jako do okresu samych tylko doczesnych walk Kościoła. Przez „pierwsze zmartwychwstanie“ należy, zdaniem *J. Bonsirven'a*, rozumieć zmartwychwstanie dusz przez wiarę. Czy nie raczej przez miłość? zapytamy. Bo przecie i wiara przemija; tylko miłość trwa; a zmartwychwstanie jest całkowitym i ostatecznym przejściem z przemijania w trwanie. *J. Bonsirven* rezygnuje z próby wszelkiej wyjaśnienia „liczby bestii“, ograniczając się do odrzucenia hipotezy, jakoby „bestią“ miał być „*Nero redivivus*“. Podane przez autora motywy powściągliwości interpretacyjnej w odniesieniu do tego problemu są przekonujące.

J. N. Sanders, w dziele, zatytułowanym „*The Foundations of the Christian Faith. A Study of the Teaching of the New Testament in the Light of Historical Criticism*“, a wydanym w roku 1950 w Londynie, łączy wprowadzenie wstępne w doktrynę Nowego Testamentu ujęciem owej doktry-

ny apologetycznym. Stara się mianowicie wtajemniczyć początkujących badaczy w podstawowe zasady i w zakres metody historycznej, następnie wywodzi genezę owej metody i poucza o sposobach jej stosowania do chrystologii nowo-testamentowej; czyni to zaś w sposób wysoce oryginalny, lecz zjednywający sobie przekonanie czytelnika. Ewangelie — dowodzi autor, — nie stanowią wystarczającego materiału do zbudowania wyczerpującej biografii Jezusa; przekazują one jedynie „euangelion“, to jest dobrą wieść, że Jezus z Nazaretu jest Chrystusem. Domagają się od ludzi wiary, w szczególności wiary w dziewicze Poczęcie i w Zmartwychwstanie Jezusa oraz — Jego posłannictwo mesjańskie. Istotą nauki Jezusowej, tak, jak ją odtwarzają Synoptycy, jest wieść, że oto teraz zbawienie dane jest ludziom, jako dar Boga, dany łaską tym wszystkim, którzy żałują za swe grzechy i okazują braciom swoim odblask miłości Bożej. Pierwsi Apostołowie — pisze autor, — napelnieni Duchem świętym, głosili „Kerygma“ chrześcijańskie, lecz głosząc je, napotykali zarzuty, wymagające odparcia, względnie zagadnienia nowe, które należało rozwiązać; praca nad tym stanowiła nową próbę ich wiary i ich nadziei. Dodamy od siebie, że ów trud apostołowski, o którym mowa w tej chwili, był również i przede wszystkim, próbą miłości pierwszych głosicieli Słowa Bożego i pierwszych jego wykładawców; wiara bowiem wzywa mądrości, nadzieja przygotowuje dla niej odpowiednie miejsce w duszy ludzkiej, ale tylko miłość zdobywa ją, upewnia i utrwała. Gdzie nie ma miłości, tam nie ma i mądrości. Innymi słowy: wszelka mądrość pochodzi z miłości, z niej też czerpie swoją pewność i swoje trwanie.

Wedle Sandersa praca oraz trud apostołowski, podjęty w celu apologetycznego i dogmatycznego ukrzepienia nauki Chrystusowej był zacznem teologii, którą potężnymi wzniesieniami myśli jął rzeźbić święty Paweł — w Liście do Żydów, — i święty Jan, obok innych siewców dobrej wieści.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

DEKRET GENERALNY O UPROSZCZENIU RUBRYK

Wstęp w skrócie :

Liczne zajęcia i prace ciężące na kapłanach pracujących zwłaszcza w duszpasterstwie, stały się powodem prośb kierowanych przez niektórych ordynariuszy do St. Apostolskiej, by biorąc powyższe pod uwagę, uprościć przynajmniej i skrócić rubryki brewiarzowe.

Ojciec św. ustalił w tym celu specjalną komisję, która postanowiła zredukować i wprowadzić pewne zmiany, zatrzymując istniejące księgi liturgiczne, dokąd nie zostanie postanowione coś nowego co do samych

*) AAS 47 (1955), s. 218—224) oraz RBL (1954), s. 205—210.

ksiąg. Następnie polecił Papież Prefektowi Kongregacji SRC, ogłosić ~~ze~~ powyższe zmiany obowiązują od stycznia 1956 r. oraz podać do publicznej wiadomości niniejszy dekret, jak również rubryki po przeprowadzonych poprawkach i zmianach, zaaprobowanych przez Ojca św.

Wydawcy zaaprobowani przez St. Ap. nie mogą wprowadzić żadnych zmian przy drukowaniu mszałów i brewiarzy.

Rzym 23. 3. 1955 Kard. Cicognani, Prefekt.

O sprowadzeniu rubryk do prostszej formy

Tyt. I. Normy ogólne.

1. Rozporządzenia, które następują, dotyczą rytu rzymskiego; te które nie są tu wyraźnie wymienione, pozostają niezmienione.
2. Pod nazwą kalendarza, należy rozumieć kalendarz dla całego Kościoła, jak i kalendarze partykularne.
3. Normy, które są podane winny być zachowane tak w prywatnym jak i publicznym odmienianiu brewiarza, chyba że coś innego byłoby wyraźnie zastrzeżone.
4. Indulty patrykularne i zwyczaje „etiam speciali mentione dignae“, które sprzeciwiają się tym rozporządzeniom, uważać należy za wyraźnie odwołane (expresse revocatae).

Tyt. II. Zmiany w kalendarzu:

1. Stopień i ryt półzdwojony (semiduplex) — jest zniesiony.
2. Dni posiadające obecnie ryt półzdwojony — należy obchodzić „ritu simplici“ — wyjąwszy wigilię: Pentecostes; którą podnosi się do rytu zdwojonego.
 - a) *Niedziele.*
3. Niedziele Adwentu i Quadregesimy i inne, aż do niedzieli Przedwodniej, a także i niedziela Zesł. Ducha św. — są rytu zdwojonego I klasy i nie ustępują jakimkolwiek świętom tak w okurencji, jak i konkurencji.
4. Kiedy w niedzielę II, III, IV Adwentu zbiegną się święta I kl., dozwolone są Msze św. „de festo“ — z wyjątkiem konwentualnej.
5. Niedziele, które dotychczas były rytu półzdwojonego, zostały podniesione do rytu zdwojonego (dupl); Antyfon jednak nie zdwaja się (non duplicantur).
6. Oficjum i Msza św. „dominicae impeditae“ — nie są antycypowane, ani też odkładane.
7. Jeżeli w niedzielę w ciągu roku wypadnie święto tytułu lub tajemnicy Pańskiej (tituli vel mysterii Dni). święto zajmuje miejsce samej niedzieli, z której pozostaje tylko komemoracja.

b) *Wigilie.*

8. Uprzywilejowanymi wigiliami są: wigilia B. Narodzenia i Zesłania Ducha św.
9. Wigilie wspólne: wigilia Wniebowstąpienia, Wniebowzięcia N.M.P., św. Jana Chrzciciela, św. Ap. Piotra i Pawła, św. Wawrzyńca. — Wszystkie inne wigilie, także te, które wymieniają kalendarze partykularne, są zniesione.
10. Wigilie wspólne, które zbiegają się z niedzielą nie są antycypowane, lecz opuszcza się je.

c) *Oktawy:*

11. Obchodzone są tylko oktawy: B. Narodzenia, Wielkanocy i Zesłania Ducha Św. Znosi się wszystkie inne przypadające w kalendarzu powszechnym i partykularnych.
12. Dni w czasie oktawy Wielkanocy i Zesłania Ducha św. — są rytu zdwojonego, są przed jakimkolwiek świętami i nie dopuszczają kommemoracji.
13. Dni w czasie oktawy Bożego Narodzenia, są również podniesione do rytu zdwojonego, obchodzić należy je jak dotychczas.
14. W dniach od 2 do 5 stycznia, jeśli nie przypada jakieś święto — bierze się officjum „de feria currenti ritu simplicii“. Antyfony i psalmy do wszystkich godzin kan. i wersety nokturnów — „de currenti hebdomadae die, ut in psalterio“. Reszta jak 1 stycznia, oprócz lekcji, które są „de Scriptura occur.“ z własnymi responsoriami i odmawia się „Te Deum“. Zakończenie hymnów i werset w „resp. breve“ w Prymie jak w B. Narodzenie.

Msza św., jak: 1 stycznia, „sine Credo et sine Communicantes proprio“. Wzbronione są Msze św. czytane, tak wotywnie jak i „cotidianae defunctorum“.

15. Dni od 7 do 12 stycznia — zniesionej oktawy Objawienia Pańskiego, stają się feriami „per annum“ (rytu prostego). W oficjum antyfony i psalmy do wszystkich godzin i werset nokturnu z przypadającego dnia tygodnia, jak w psalterzu, reszta jak w święto Epifanii, oprócz lekcji, które są „de Scriptura occur.“, z własnymi responsoriami i mówi się „Te Deum“.

Zakończenie hymnów i werset w Prymie z uroczystości Epifanii. Msza św. z Epifanii, bez Credo i „Communicantes proprio“.

Zabronione są Msze św. czytane, tak wotywnie jak i „cotidianae defunct“.

16. Dnia 13 stycznia obchodzi się: „commemoratio Baptismatis D. N. Jesu Christi“ ryt zdwojony większy (dplx m.). Oficjum i Msza św., tak jak teraz w czasie oktawy Epifanii. Jeżeliby powyższa uroczystość przypadła na niedzielę, „tunc fit de festo S. Familiae“.

sine ulla commemoratione“. W sobotę poprzedzającą bierze się początek I listu do Koryntian.

17. Dni od święta Wniebowstąpienia, aż do Wigilii Zielonych Świąt wyłącznie są feriami „tempore Paschali“ (rytu prostego). W oficjum antyfony i psalmy do wszystkich godzin i wersety nokturnów bierze się z przypadającego dnia tygodnia, jak w brewiarzu, reszta jak w święto Wniebowstąpienia, oprócz lekcji, które są „de Scriptura...“ z własnymi responsoriami.

Zakończenie hymnów i werset w Prymie ze święta Wniebowstąpienia. Msza św. z tegoż święta, bez Credo i własnego Communicantes.

Zabrania się Mszy św. czytanej tak wotywniej jak i codziennej za zmarłych.

Wigilia Zesłania Ducha św., pozostaje bez zmiany.

18. Dni zniesionych oktaw: Bożego Ciała i Serca P. Jezusa — stają się feriami „per annum“.
19. W oficjach niedzielnych, które przypadały podczas oktaw Bożego Ciała i Serca P. Jezusa — nic się nie zmienia.

d) Uroczystości świętych:

20. Uroczystości świętych, które dotychczas miały ryt półdwojony zniesione zostały do rytu prostego.
21. Zaś uroczystości tych świętych, które dotychczas były rytu prostego, zostały ograniczone do samej kommemoracji, bez lekcji historycznej.
22. Jeżeli wypadnie jakieś święto, które nie jest I lub II klasy, podczas Wielkiego Postu i Męki Pańskiej, począwszy od Środy Popielcowej, aż do soboty przed Niedzielą Palmową, wówczas tak oficjum (w odmawianiu prywatnym) jak i Msza św., może być z ferii, lub ze święta.

Tyt. III. Komemoracje.

1. To co powiedziano tutaj o komemoracjach dotyczy zarówno oficjum, jak i Mszy św. tak w okurencji, jak i konkurencji.
2. Komemoracjami których się nigdy nie opuszcza i które mają absolutnie pierwszeństwo są:
 - a) Z jakiegokolwiek niedzieli,
 - b) święta I klasy,
 - c) ferie W. Postu i Adwentu,
 - d) ferie i sobota Suchych Dni wrześnieowych,
 - e) Litanie większe.
3. Inne przypadające komemoracje należy tak ułożyć, ażeby liczba ich nie przekraczała trzech.

4. Oprócz i po komemoracjach wymienionych pod 2) zasadą co do komemoracji jest:
 - a) W niedzielę I kl., w święta I kl., w ferie i wigilie uprzywilejowane, a ponadto w Mszach śpiewanych lub wotywnych uroczystych, nie dopuszczalna jest żadna komemoracja.
 - b) W święta II kl. i w pozostałe niedziele, dopuszczalna jest tylko jedna komemoracja.
 - c) We wszystkie inne dni czy to ferialne, czy świąteczne — dopuszczalne są tylko 2 komemoracje.
5. Święta komemorowane nie mają już: a) *in officio* — wersetu własnego w Prymie i własnej doxologii w hymnach, z wyjątkiem dni o których w tyt. II, n. 14—17; b) *in Missa. Credo i prefacji* własnej.

Tyt. IV. Zmiany w brewiarzu

a) Początek i zakończenie godzin kanonicznych.

1. Godziny kanoniczne, tak w publicznym, jak i prywatnym odmawianiu, po opuszczeniu Pater, Ave, ewentualnie Credo, rozpoczynają się „absolute hoc modo“:

Matutinum: od wersetu: „*Domine, labia mea aperies. Laudes, Horae minores et Vesperae* — od „*Deus, in adiutorium, Completorium* — od *Jube, domne benedicere*.

2. W officjum „*Tridui sacri*“ i żałobnym — wszystkie godziny kan. po opuszczeniu Pater, Ave, (Credo), — zaczynają się jak jest w brewiarzu.
3. Kończą się zaś godz. kanoniczne w prywatnym i publicznym odmawianiu, w ten sposób:

Matutinum (in recitatione privata), *Laudes, Tertia, Seksta, Nona, et Vesperae*: wersetem „*Fidelium animae*“. — *Prima*: błogosławieństwem: *Dominus nos benedicat.. Completorium*: błogosławieństwem: *Benedicat et custodiat*.

b) Zakończenie officium.

4. Codzienne officjum kończy się Kompletą, oraz odpowiednią antyfoną do Matki Boskiej, do której przywiązane zostały obecnie przywileje i odpusty, które zyskiwało się poprzednio za odmawianie modlitwy „*Sacrosanctae*“

Po antyfonie końcowej mówi się werset „*Divinum auxilium*“.

c) Niektóre części brewiarzowe:

5. Hymnów własnych, danych świętych — z poszczególnych godzin nie przenosi się.

W hymnie: *Iste Confessor* — „*numquam mutatur tertius versus*“ i brzmi zawsze: *Meruit supremos laudis honores*.

6. Antyfony do Magnificat w ferie siedemdziesiąticy — jeżeli są opuszczone — nie przynosi się.
7. Modlitwy feralne, mówi się tylko w Nieszporach i Laudesach oficjów ferialnych, w środy i piątki Adwentu, W. Postu i czasu Męki Pańskiej, jak również w środy, piątki i soboty suchych dni. (Quatuor temporum), z wyjątkiem oktawy Zesłania Ducha św.
8. Wszystkie inne „preces“ — opuszcza się.
9. Opuszcza się również „suffragium sanctorum et commemoratio de Cruce“.
10. „Symbolum Athanasianum“ — odmawia się tylko w uroczystość Trójcy św.

d) *Inne zmiany.*

11. Pierwsze Nieszpory (czy to całe, czy „a capitulo“ czy tylko przez kommemorację), przysługują tylko świętom I i II kl. oraz niedzielom.
12. W poszczególnych oficjach należy pamiętać co następuje:
 - a) W niedziele i święta I kl. nic się nie zmienia.
 - b) W święta II kl. i w święta rytu zdwojonego: Pańskie i N. M. P. w Matutinum, Laudesach i Nieszporach „fit ut in proprio et in communi“.
Godziny mniejsze „ut in psalterio de feria currenti et proprio loco“.
Completorium de dominica.
 - c) W pozostałe święta, wigilie, lub ferie, wszystkie godziny kanoniczne jak w psalterzu „et in proprio loco“ — o ile w Matutinum, Laudesach i Nieszporach antyfony i psalmy nie są specjalnie oznaczone.
13. Lekcje „de Scriptura occurrenti“ — ze swoimi responsoriami, jeżeli w oznaczonym dniu nie mogą być odmówione, opuszcza się je, także t. zw. „początki“ (initia librorum).
14. Jeżeli w uroczystości świętych nie ma lekcji własnych I nokturnu, bierze się je „de Scriptura occurrenti“, a z braku tychże z komunau (de communi).

Tyt. V. Zmiany w mszale.

- a) *Oracje.*
1. Modlitwy okresowe (pro diversitate temporum) są zniesione (abolentur).
2. W mszach żałobnych wotywnych — śpiewanych jest tylko jedna oracja. W czytanych mogą być trzy oracje (dici possunt).
3. Oracja „Fidelium“ — jest zniesiona. Obszerniej patrz dekret.

4. Imperatę nakazaną przez Ordynariusza „simpliciter“, opuszcza się wg dotychczasowych zasad, a nadto we wszystkie niedziele i w Mszach śpiewanych, wreszcie jeżeli wg kalendarza liturgicznego odmawia się już 3 oracje.

b) *Inne zmiany.*

5. „In feriis per annum“ — jeżeli przypada wspomnienie jakiegoś świętego Msza św. może być z ferii, lub „de sancto commemorato“.
6. W Mszach żałobnych — Sekwencję „Dies irae...“ można opuszczać z wyjątkiem Mszy in die obitus... praesente vel etiam absente cadavere ob rationabilem causam“ i w Mszy głównej w Dzień Zaduszny.
7. Credo należy odmawiać w niedziele i święta I kl. w święta Pańskie, i Matki Boskiej, święta „natalitiis Apostolorum et Evangelistarum et Doctorum universae Ecclesiae“, i w Mszach wotywnych uroczystych śpiewanych.
8. Prefacja jest albo własna, a w braku takiej „de tempore“, lub wspólna.
9. Ostatnia Ewangelia zawsze św. Jana, z wyjątkiem trzeciej Mszy Bożego Narodzenia i Niedzieli Palmowej.

Tłum. Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

WIADOMOŚCI LITURGICZNE

Czasopismo liturgiczne „Ephemerides Liturgicae“ w tomie LXVIII części czwartej podaje sprawozdanie z III-go zjazdu międzynarodowego studiów liturgicznych odbytego w Lugano w Szwajcarii w dn. 14—18 września 1953 r. Pierwszy miał miejsce w opactwie Maria Laach w Niemczech 1951 roku, drugi zaś w opactwie św. Odylii, blisko Strasburga, w roku 1952.

W Lugano byli obecni przedstawiciele wszystkich większych centrów liturgicznych z całego świata, kardynałowie, arcybiskupi, biskupi i opaci z sąsiednich diecezji i opactw z kard. A. Ottaviani ze św. Oficjum na czele. Przedstawiciele 13 narodowości w liczbie przeszło 100 kapłanów i zakonników brali bardzo żywy udział w obradach i dyskusji. Ojciec święty PIUS XII przesłał pismo z życzeniami, na które kongres odpowiedział wyrazami hołdu i synowskiego posłuszeństwa. Życzenia i pozdrowienia przesłali również Kardynałowie i Biskupi interesujący się sprawami liturgii.

Przez wszystkie dni kongresu w pięknym nowozbudowanym kościele ku czci św. Mikołaja z Flue odprawiali XX. Biskupi pontyfikalne Msze św. przy uczestnictwie wszystkich kapłanów i zakonników ubranych w alby, paski i stuły, śpiewających teksty liturgiczne wobec tłumów wiernych

Głównym tematem obrad było czynne uczestnictwo wiernych w liturgii

w myśl pragnień św. Piusa X, którego 50-tą rocznicą Motu proprio „Tra le sollecitudini“ o śpiewie i muzyce świętej z dnia 22. II. 1903 obchodzone w tym roku. Główne zasady teologiczne i praktyczne wyłożono w dwóch wykładach. Kard. Jakub Lercaro, arcyb. Bolonii drogą radiową z Bolonii wygłosił wykład: O czynnym uczestnictwie: główne zasady odnowienia duszpastersko-liturgicznego Piusa X. Drugi wykład zasadniczy wygłosił O. Roguet, O. P. kierownik „Centre Pastorale Liturgique“ w Paryżu: „O teologii gminy liturgicznej“. Po wygłoszeniu tych referatów ogólnych i zasadniczych przedstawiono sposoby, jak wprowadzić te zasady w życie i przytoczono szereg eksperymentów zupełnie udanych, które potwierdzają słuszność wywodów. Pierwszy przemawiał J. E. Wilhelm Weskamm, biskup Berlina o czynnym uczestnictwie w świętych Tajemnicach, pierwszym i koniecznym źródle ducha chrześcijańskiego udawadniając to żywymi przykładami z Niemiec. Drugi, na ten sam temat, przemawiał O. Hofinger. T. J. Dyrektor Instytutu katechetycznego w Manili, udawadniając, że czynne uczestnictwo jest bezwzględnie potrzebne do ożywienia ruchu misyjnego.

Ostatnim punktem obrad kongresu był Wielki Tydzień — ośrodek i podstawa całej liturgii i misterium chrześcijańskiego. W podwójnym kierunku szły obrady: odnowiona wigilia wielkanocna, a w związku z tym, jak odnowić pozostałe obrzędy Wielkiego Tygodnia. Odnośnie pierwszego zagadnienia liczni sprawozdawcy z Włoch, Szwajcarii, Francji, Belgii, Holandii, Niemiec, Anglii, Ameryki Północnej i Południowej mówili o zupełnym powodzeniu, jak również radošnym wszędzie jej przyjęciu i o drobnych tylko trudnościach, po usunięciu których wigilia osiągnie swój jeszcze doskonalszy skutek. Co do pozostałych obrzędów Wielkiego Tygodnia, O. H. Schmidt T. J. profesor Pap. Uniw. Gregoriańskiego, przedstawił historię i wartość duszpasterską W. Czwartku, Jan Reinhold zaś wyłożył jego znaczenie duszpasterskie.

Dokładnie i naukowo mówił o obrzędach W. Piątku B. Capelle O. S. B., opat Mons Caesar z Lowanium. Wreszcie Tranquillinus Zanetti, profesor seminarium z Chur, w Szwajcarii, opisał historię i ducha Niedzieli Palmowej. Nakoniec opracowano życzenia przez wszystkich uczestników przyjęte jednogłośnie i z najwyższą radością. Sekretarz Centrum Francuskiego oznajmił, że J. Emin. Kardynałowie: Lienart, biskup z Lille i Foltin, arcyb. Paryża zgadzają się na życzenie zawarte w punkcie: 2,3, i 4-m. Zebranie zakończono uroczystością w dn. 17 września wieczorem Mszą św. pontyfikalną odprawioną przez J. E. D. Heintz, bp. Metz w kościele św. Mikołaja zapełnionym do ostatniego miejsca przez wiernych, którzy bardzo licznie przystąpili do Komunii św.

Przytoczymy niektóre ważniejsze myśli z wykładów kongresowych.

M. Fischer, *Wiek liturgiczny w życiu Kościoła.*

Wiek lub okres liturgiczny to nasze czasy, w których liturgia zajmuje główne miejsce w praktyce duszpasterskiej i pobożności wiernych. Ukażuje się pierwsza encyklika liturgiczna „Mediator Dei“. Wiernych zachęca

się, aby ze skarbcza liturgii czerpali pełną dłoń. Powstały komisje liturgiczne diecezjalne, centra i kongresy liturgiczne, nowe tłumaczenie Psalterza, odnowienie wigilii wielkanocnej, Rytuwały w dwóch językach, Msze św. wieczorne, nowe przestrzeganie przepisów postu eucharystycznego. Odnowienie liturgiczne ma wpływ na studia biblijne, urząd duszpasterski i sztukę świętą. Moce duchowe, które pobudzają i ożywiają ruch liturgiczny są zdaniem autora, podwójne: Siła wewnętrzna, która organizm Kościoła pobudza do wewnętrznego rozwoju i siła zewnętrzna zmierzająca do ekspansji. Siła wewnętrzna stara się dokładnie zrozumieć istotę Kościoła, Kościoła jako tajemnicy Chrystusa, a przede wszystkim jego ducha sakramentalnego, którego najznakomitszym aktem jest kult eucharystyczny. Skłonność do wewnętrzności, która jest widoczną na polu teologicznym, widzi się i na polu duszpasterskim. Na nowo bada się ważność terminów słowa, znaku i sakramentu. Duchowość liturgiczna, jako zupełnie nowoczesna duchowość, pragnie osiągnąć przedmiot zasadniczy, istotny pobożności: Chrystusa, a przez Niego Ojca. Siła zaś zewnętrzna zmierza do odnowienia liturgicznego także w apostołacie misyjnym. Jedną z przyczyn rozdziału wielu ludów od Kościoła to brak dostosowania kultu, gdy zmieniły się warunki życia; praktycznym następstwem tego jest niezrozumienie obrzędów ze strony ludu. Trudne warunki religijne tych czasów wymagają gwałtownego powrotu do źródeł życia chrześcijańskiego, a pierwszym z nich i koniecznym jest liturgia. Czasom odstępstwa religijnego niech odpowie okres liturgiczny Kościoła.

Kard. J. Lercaro, arcybiskup Bolonii, **O czynnym uczestnictwie, głównym fundamencie odnowienia duszpastersko-liturgicznego Piusa X.**

W motu proprio „Tra le sollecitudini“ Pius X stwierdza: Duch prawdziwie chrześcijański wszystkich wiernych w każdym czasie odmiadał się i zachowywał niewzruszony... przede wszystkim winien pić z pierwszego i koniecznego źródła, t. j. z uczestnictwa w świętych tajemnicach i z łączności w publicznych i uroczystych modlitwach Kościoła“.

Te słowa były niejako programem papieskiej akcji liturgicznej. Odnowienie wszystkiego w Chrystusie, które Piusa X tak gorliwie przeprowadził rozpoczęło się od liturgii i tak przebiegało:

1. Codzienna Komunia św. zaczęła wzrastać po dekrete „Sacra Tridentina“synodus“ (22 grudnia 1905 r.), „Post editum“, w celu ułatwienia Komunii św. chorych, (w grudniu 1905), „Quam singulari“, o wczesnej Komunii św. dzieci (8 sierpnia 1910 r.).

2. Muzykę świętą co do śpiewu, polifonii i muzyki nowoczesnej Pius X uporządkował w motu proprio „Tra le sollecitudini“ (22 listopada 1903 r.) listem do kard. Piotra Respighi (8 grudnia 1903 r) i następnymi dotyczącymi specjalnie śpiewu gregoriańskiego.

3. Officium divinum na nowo zostało uporzędkowane Konst. apostoł.

„Divino afflatu“ (1 listopada 1911 r.), która jednak, według słów Ojca św. miała być pierwszym krokiem do zupełnego odnowienia liturgii.

4. Przeciwno modernizmowi usiłującemu oddzielić wiernych od ołtarza i św. Hierarchi kładł nacisk na nauczanie zgodne z magisterium Kościoła i jedność z Papieżem i Biskupami.

5. Ruch liturgiczny za pontyfikatu Piusa X zmierzał do czynnego uczestnictwa w świętych obrzędach, następstwem tego obecne zmiany, jak np. możliwość wprowadzenia języka ludowego do rytuału, odnowiona wigilia wielkanocna, Msze św. wieczorowe. To są skutki pierwszych kroków Piusa X.

6. Do przepowiadania Słowa Bożego Pius X pobudził enc. „Acerbo-nimis“ (15 kwietnia 1905 r.) „Pascendi“ (r. 1910) zakładając Papieski Instytut Biblijny, Papieską Komisję do Spraw Biblijnych, Komisję do rewizji Wulgaty. Sądzono można wnioskować, że dzisiejsze pragnienie wprowadzenia języka ludowego do Mszy św. celem czytania Pisma św. przez celebransa lub asystę wyższą zdaje się być zgodne z duchem Piusa X.

A. M. Roguet, O. P.: **O teologii społeczności liturgicznej.**

1. Środki praktyczne do uczestnictwa czynnego.

a) Sama społeczność, czyli zjednoczenie wiernych, w którym wierni przedstawiają obraz jedności. Każda Msza św. jest czynem społecznym, lecz o ileż więcej Msza parafialna i to śpiewana

b) Obrzędy liturgiczne są łącznikiem zewnętrznym między celebransem, a ludem nie tylko duchowym, lecz również i fizycznym.

c) Procesje są publicznym wystąpieniem Kościoła pielgrzymującego.

d) Śpiew ma wielkie znaczenie w odnowieniu liturgicznym, gdyż sprawia i rodzi w nas ducha ofiary i radość, lecz tylko wtedy, gdy i sam śpiew i teksty, czy melodie nie są zbyt trudne; przed tem trzeba zawsze dobrze je przygotować.

e) Zainteresowanie wtedy rodzi się, gdy ołtarz jest dość widoczny, oświetlony, a same święte obrzędy sprawuje się godnie i pobożnie, teksty zaś i modlitwy winni wszyscy łatwo zrozumieć.

f) Podziw to okazanie uwagi w sposób liryczny: konieczną jest rzeczą, by lud niekiedy milczał i mógł wtedy podziwiać piękno obrzędów.

g) Milczenie w świętych tajemnicach jest elementem wzniesienia i rozważania.

2. Elementy teologii zgromadzenia.

Liturgia jest czynnością ludu. Lud chrześcijański nie jest zbiorowiskiem jakimkolwiek, lecz ludem świętym, który przyjął niejako święcenie przez chrzest. Równocześnie lud jest hierarchicznie urządzony. W ceremoniach odbywanych mają wszyscy swoje role podzielone od celebransa, który przedstawia Chrystusa, aż do pojedynczego wiernego.

Zgromadzenie chrześcijańskie jest zgromadzeniem sakramentalnym, bo fundamentem jego jest Chrzest św., a może pożywać największy ze Sakramentów-Eucharystię. Od tej społeczności, którą jest lud Boży, nie można za wiele wymagać, gdyż składa się z różnych ludzi. Można domagać się tylko najprostszych i najłatwiejszych obowiązków. Dlatego konieczną jest rzeczą wprowadzenie ich do służby Bożej w łączności z praktyką liturgiczną.

J. E. X. Biskup G. Weskamm, z Berlina, w swym referacie pt. „**O czynnym uczestnictwie w św. Liturgii, czynnikiem istotnym dla wzrostu i życia społeczności wiernych**“, wysunął pragnienia, by Msza św. stała się własnością wiernych przez jaknajlepsze do niej przygotowanie uczestników, zwłaszcza przez śpiew przed Mszą katechumenów, jak to miało dawniej miejsce przez „Statio“. We mszy katechumenów Słowo Boże powinno być więcej ożywione i skuteczniejsze przez lepszy wybór perykop biblijnych i wygłaszanie ich w języku ludowym.

O. Hofinger, T. J., „**O uczestnictwie czynnym w świętych tajemnicach, jako koniecznym warunku do rozszerzania wiary świętej na Miasjach**“, postawił zasady, by liturgia była prosta i przystępna, możliwa do praktykowania nawet w małych społecznościach np. około 20—30 wiernych liczących, by liturgia była dla wszystkich zrozumiała i zawierała w sobie moment katechetyczny; Msza św. powinna być prawdziwym dramatem tak, by mogła być łatwo przez wszystkich zrozumiała bez potrzeby dłuższych objaśnień. W tym celu musi być w Seminarjach lepsze wykształcenie liturgiczne, części katechetyczne Mszy św., a zwłaszcza lekcje i śpiewy międzylekcyjne powinny być wykonane w języku ludowym, perykopy lekcji powinny się zmieniać, części śpiewane Mszy św. (Kyrie, Gloria, Credo), należałoby śpiewać w języku ludowym, trzeba ułożyć nowe książki liturgiczne dla ludu ze specjalnym uwzględnieniem Słowa Bożego, większa wolność w sprawach liturgicznych w zastosowaniu do różnych ludów i kultur.

H. Schmidt, T. J., „**Duch i historia Wielkiego Czwartku**“.

1. Historia. Tridum wielkanocne składa się obecnie z W. Czwartku, W. Piątku, Wigilii Wielkanocnej i Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego. Z tych dni, W. Czwartek, W. Piątek, i Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego mają szczególnie jednolite znamię. Wigilia zaś wielkanocna od tych zupełnie się różni. Powodem tego jest to, że Wigilia Wielkanocna była najstarożytniejszym i jedynym świętem Kościoła, inne dodano z biegiem czasu. Chronologicznie dodano je po w. IV w Jerozolimie, gdzie tajemnice Chrystusa cieszyły się specjalnym przywilejem, gdyż odprawiano je w tych samych miejscach, gdzie się wydarzyły. Dlatego W. Czwartek i W. Piątek stanowią jedną całość, jak to można zauważyć w liturgiach zachodnich. W W. Czwartek nagromadziło się wiele uroczystych obrzędów, nie mających ze sobą ściślejszego związku: ponieważ był to

ostatni dzień „liturgiczny”, czyli eucharystyczny przed wigilią wielkonoctną, dlatego przyjął konsekrację Olejów św.; ponieważ był ostatnim dniem W. Postu — dlatego przyjął pojednanie pokutników; ponieważ był dniem ustanowienia Eucharystji i — początkiem Męki Pana Jezusa — dlatego ustanowiono specjalną Mszę św. i umywanie nóg. Wszystkie te ceremonie i obrzędy W. Czwartku wzięły swój początek we Francji i stamtąd przeszły do Rzymu, gdzie zachowano elementy pierwotne, inne zaś odrzucono.

2. Przechowywanie Eucharystji. W pierwszych wiekach przechowywano Eucharystię pod postacią chleba na dni aliturgiczne, gdzie wszyscy komunikowali prywatnie, lub po zgromadzeniu ferialnym. Gdy zaś W. Piątek został jedynym dniem aliturgicznym w roku, na ten jedynie dzień zachowywano Eucharystię. W wiekach średnich pobożność eucharystyczna dała początek nowemu obrzędowi; ponieważ rano nie można było uczestniczyć w świętych tajemnicach, ustanowiono „Grób” Chrystusa Pana, nawiedzany wieczorem.

3. Istnienie koncelebrji (concelebrationis) W. Czwartku nie ulega żadnej wątpliwości. Czy ona jest sakramentalną czy czysto ceremonialną? Pierwotna koncelebra była prawdziwa i w ścisłym znaczeniu sakramentalną, przynajmniej we Mszy św. konsekracji Olejów św.

4. Kwestie sporne.

1. Godziną odpowiednią odprawiania obrzędów eucharystycznych w W. Czwartek wydaje się godzina wieczorna. 2) w kościołach katedralnych możnaby rano odprawić Mszę św. z konsekracją Olejów św. 3) Głównym pojęciem (myślą) W. Czwartku jest „wydanie” (traditio) Chrystusa Pana, w podwójnym znaczeniu; Judasz wydaje Chrystusa Pana, Chrystus sam się daje ludziom, jako dar; to podwójne pojęcie „wydania” winno być uwidocznione w tekstach liturgicznych. 4) Powinno być własne: Prefacja, Communicantes, Hanc igitur. Qui pridie, można je wydobyc z starszych Sakramentarzy). 5. Trzeba przywrócić sakramentalną koncelebrację. 6) Wypadałoby uczestnictwo wiernych w W. Czwartek więcej uwidocznić przez ofiarowanie darów i Komunię św. dobrze przygotowaną w myśl enc. „Mediator Dei”. 7) „Mandatum” winno być przed Mszą św., gdyż wierniej się powtórzy czyn Chrystusa. Należałoby wtedy śpiewać wszystkie wiersze z Ewang. św. Jana 13. I-30, by lepiej przedstawić podwójne „wydanie” Chrystusa Pana. 8) Ponieważ Msza św. W. Czwartku jest początkiem obchodu Męki i Śmierci Pana Jezusa, wypadałoby może opuścić zakończenie Mszy św. (Postcommunio i t. d.). 9. Zachowałoby trzeba obrzęd eucharystyczny przechowywania („Grob”), lecz uważać to trzeba jako prawdziwą adorację eucharystyczną z odpowiednimi ceremoniami i modlitwami, hymnami, lekcjami wybranymi. 10. Oficjum W. Czwartku należałoby simplifikować, tak jak ferie W. Postu. 11. Barwa szat winna być fioletowa, gdyż to przecież początek Męki Pańskiej.

B. Cappelle, O S. B. Sprawy dotyczące Wielkiego Piątku.

Mówca wyjaśnił najpierw historię obrzędów W. Piątku według dokumentów. Pierwsze wzmianki w „Ordines”, zwiastują Ordo Einsiedlensis (w. VIII., św. Amanda, (w. VIII) i inne bardzo liczne. Z tych dokumentów wynika:

1. Co do godziny odprawiania obrzędów według świadectwa źródeł z wyjątkiem sakram. św. Gelazego i dzieła Burcharda odróżniano dwa sposoby odprawiania obrzędów: uroczysty — w kościele głównym i drugi w kościołach drugorzędnych. W kościele głównym, (Rzym, kość. św. Krzyża Jerozolim.) obrzędy rozpoczynały się „około ósmej“ „quasi octava“) — druga po południu, wyruszała procesja z bazyliki Laterańskiej do kość. św. Krzyża, gdzie przychodziła około godz. 3. po poł. — W w. XII—XIV rozpoczynano o godz. szóstej (około południa), lecz już po odmówieniu Nony. We wszystkich kościołach tytularnych, czyli parafialnych obrzędy kończyły się około godz. dziewiątej (tj. 3 po poł.). Godzina odprawiania ceremonii według starych dokumentów najbardziej dziś odpowiednia byłaby trzecia po poł. Dziś bowiem W. Piątek jest dniem roboczym, wierni zajęci pracą i przygotowaniami i dlatego nie mogą brać udziału w ceremoniach rano. Dlatego godziny wieczorne najlepiej się na to nadają.

2. Komunia św. wiernych. Dowody przeciwne: Od wielu wieków wstrzymywano się od Komunii św. w W. Piątek i jest to zasadą stałą i ogólną. Ma to bowiem charakter większej prostoty i powagi i godnie wspomina tajemnicę tego dnia. Już od Innocentego I-go wstrzymywano się od Komunii św. Nic więc nie można wprowadzić nowego, co uświęca tradycją.

Dowody polecające. Początek Komunii św. ma swe źródło w Komunii kapłańskiej, a że kapłan komunikuje w W. Piątek, więc i wierni mogliby komunikować. Komunia św. samego celebransa dopiero od w. XIII-go się rozpoczęła. Przedtem wszyscy komunikowali: w. VIII tylko w liturgii papieskiej wszyscy wstrzymywali się od Komunii św., w innych kościołach była Komunia św. wiernych. Tak mówią liczne dokumenty. W pontyfikalu rzymskim z w. XII jest: „I wszyscy komunikowali“ Zwyczaje w Clugniac mówią: „Wszyscy komunikują i przez cztery owe dni nikt z braci nie powinien opuszczać Komunii św.“. W Paryżu aż do w. XVI (1504 r.) i w Niemczech zwyczaj ten zachowywano. Czyż więc nie należałoby przywrócić Komunię św. wiernych, lub też znieść Komunię św. celebransa, by nadać liturgii W. Piątku charakter obrzędowy wykluczający możliwość odprawiania Mszy św..

3. Życzenia. a) Należałoby znieść wszystkie obrzędy poprzedzające Pater noster, gdyż te obrzędy włączono znacznie później i nadają one Komunii św. charakter Mszy św., czego nie można nadal pozostawić.

b) Modlitwy uroczyste w liturgii W. Piątku możnaby przenieść do liturgii świąt uroczystszych, jak to było dawniej, gdyż łącznie z Kanonem stanowią one najpiękniejszą modlitwę powszechną św. Liturgii.

Prośby końcowe kongresu możnaby tak streścić:

1. Czynne uczestnictwo w świętych tajemnicach jest najważniejszym źródłem, z którego wierni mają czerpać obficie życie Chrystusa także dla Misji i „diaspory“.

2. Ponieważ z przywrócenia odnowionej Wigilii paschalnej wierni tak wielki odnoszą pożytek, powinno się podobnie odnowić cały Wielki Tydzień.

3. Tak jak chlebem eucharystycznym według pragnień św. Piusa X i Piusa XII rodzina Boża coraz częściej się posila, tak samo należałoby ułatwić korzystanie ze Słowa Bożego podawanego wiernym przez usta kapłańskie w języku ludowym.

4. Osobliwie pełnomocnictwa należałyby się krajom misyjnym, lub tym, które znajdują się w nadzwyczajnych warunkach, by czynne uczestnictwo łatwiejsze i owocniejsze być mogło.

Kongres w Lugano o wiele przewyższył poprzednie kongresy. List Ojca. św., uczestnictwo Kurii Rzymskiej, Członków św. Hierarchii, stanowisko obecnych wszystko to potwierdza, że sprawa studiów liturgicznych nabiera coraz większego znaczenia. Kongres w Lugano może stać się kamieniem węgielnym do budowy gmachu wielkiego i wybitnego, mającego na celu zupełne odnowienie liturgiczne.

O reformie ogólnej Liturgii. (Ephemerides Liturgicae 1954, I).

Oprócz ogólnych urzędowych posiedzeń były także posiedzenia prywatne, na których rozważano sprawy: 1. odnowienie lekcjonarza Mszy św. 2. Niektóre zagadnienie dotyczące Mszału rzymskiego 3. o tych sprawach dyskutowano już na II Kongresie w opactwie św. Odylli w r. 1952.

I Odnowienie lekcjonarza Mszy św.

1) Każdy chrześcijanin powinien dobrze znać Objawienie Boże spisane, a zwłaszcza Nowy Testament. Ułatwić to może słuchanie Pisma św. czytanego w czasie Mszy św. w niedzielę i święta, a przez to poznanie samego Chrystusa, który jest obecny w żywym słowie Apostoła i Ewangelisty i w nieprzerwanym przepowiadaniu Kościoła, który czyta Pismo św. Sam Kościół stwierdza to mówiąc głośno po przeczytaniu Ewangelii: „Chwała Tobie, Panie“:

a) Perykop ewangelicznych, w nowym porządku, podzielonym na niedzielę i święta na cztery lata ma być 154, z wyjątkiem opisu Dziecięctwa Pana Jezusa i Jego Męki. Perykopy nigdy się nie powtarzają.

Perykop lekcyjnych może być 280, lecz można zmniejszyć do 200, można dodać trzecią lekcję ze St. Test., jak to ma miejsce w środę Suchych Dni.

b) Wybór Ewangelii. Kierowano się tutaj takimi kryteriami. Uwzględniono więcej kazania Chrystusa Pana i to w sposób tematyczny pomijając powtórzenia.

c) Z pism apostołskich przytoczono tylko części istotne i tak np. z listu do Rzymian zamiast dotychczasowych 10, będzie aż 29, z Apokalipsy — 14.

d) Niedzielę podzielono na dwa rzędy: niedziele w ciągu roku i niedziele mające związek z jakimś okresem liturgicznym i w tych ostatnich trzeba wziąć wybrane odpowiednie lekcje.

e) Uzgodnienie perykop lekcyjnych z ewangelicznym i w nowym podziale będzie ściśle przestrzegane; dotychczas nie zawsze tego przestrzegano.

f) Części śpiewane Mszy św. łatwo dadzą się dostosować do nowego porządku.

2) Wyznanie winy („Confessio“) i modlitwy ciche poza Kanonem.

1. Obrzęd przygotowany wyznania i żalu za grzechy.:

a) Dla ludu. W odprawianiu Mszy św. pewne momenty pokutne zapomiano, by więcej uwydatnić moment radości. Pewna zaś świadomość grzechu i żalu jest konieczna, by owocniej korzystać ze Mszy św., co zresztą było zachowane w pierwszych wiekach. Didache, c. 14, mówi: „Zanim zbierzcie się na łamanie chleba i dziękczynienie, najpierw wyznajcie wasze grzechy, żeby ofiara wasza była czystą“. Samo pokropienie ludu przed Mszą św., nie wystarczy. Trzeba by na wzór Ceremoniału Biskupiego, I, 39, przepisującego po kazaniu odmówienie Confiteor i absolicję, również i dla ludu wprowadzić podobne wyznanie win, i to po części dydaktycznej Mszy św. Odpowiednim miejscem byłoby po lekcji i kazaniu: Credo, wyznanie win, modlitwa błagalna.

b) Dla kapłana. Na początku Mszy św. należałoby zachować akt pokory i żalu, jak było zwsze, jak podają „Porządki rzymskie“. Można by zachować: „Confiteor“ (formularz skrócony i bez powtórzenia przez ministranta), lub ps. 129, lub niektóre wiersze ps. 50. I tak można by odmawiać modlitwy na początku Mszy św. a) In nomine Patris, lub Adiutorium nostrum, lub inne.

c) Wyznanie win: „Confiteor“, w formie skróconej, z wymienieniem imienia Jezus. Potem: Deus, tu conversus, i Ostende. d) Zakończenie: Aufer a nobis. Psalm 42 można by odmówić w drodze do ołtarza, Domine, exaudi i Dominus vobiscum tylko na początku uroczystych modlitw trzeba odmawiać.

II. Modlitwy ciche „poza Kanonem“

a) Odmawianie modlitw po cichu wprowadzono dopiero w czasach Karolińskich. Jeśliby się chciało je zachować w poszczególnych wypadkach, trzeba by każdą odpowiednio uzasadnić. Trzeba by opuścić te modlitwy: a) Oremus te Domine. bo zamiast uzasadnienia pocałunku ołtarza raczej zaciemnia się jego znaczenie, b) Na Lavabo, wystarczą dwa lub trzy wiersze. c) Suscipe, sancta Trinitas, d) Ostatnią Ewangelię.

b) Na ofiarowanie powinno się raczej czyn, niż słowa uwydatniać. Z wyjątkiem Sekret (raczej modlitwa „super oblata“) więcej trzeba uwydatnić czynności niż modlitwy. I tak na ofiarowanie chleba, wystarczą

jeden tylko ruch położenia chleba na ołtarzu, przy równoczesnym odma-
wianiu tych słów „Suscipe sancta Pater“. Przy nalewaniu wina i wody:
„Deus, qui humanae substantiae“ i ofiarowanie wina z jakąś krótką
prośbą i kończyłoby się ofiarowanie modlitwą „In spiritu humiliteris“. Za-
stanawiano się, czyby nie należało dodać krótką formułę w czasie
przyjmowania przez celebrans darów ofiarnych od wiernych. Wszystkie
modlitwy kończą się: Per Christum Dominum nostrum).

c) Przed Komunią św. pozostaje modlitwa: „Domine Jesu Christe“,
zaś po Komunii św. pozostanie: „Quod ore,“ i „corpus tuum“, lecz z pew-
nymi poprawkami, by obie modlitwy zgadzały się ze sobą. Pierwsza
bowiem odnosi się do Ojca, druga do Syna i to pierwsza w liczbie pojedy-
nczej, a druga w mnogiej. Skrócenie Mszy św., które z tego uproszcze-
nia wyniknie, wyjdzie na korzyść lekcji. Zresztą te wszystkie zmiany
dotyczą Mszy św. śpiewanej, cicha bowiem pozostanie bez zmiany.

III. Życzenia co do doxologii końcowej Kanonu i nowego uporządko-
wania modlitw i ceremonii po „Pater noster“.

1) Wyrażano życzenia, by również i w rubrykach Mszału Rzymieskiego
wprowadzić przepisy duszpasterskie, jak to uczyniono a w obrzę-
dach Wielkiej Soboty z r. 1952.

2) Wyrażano życzenia, aby: a) można było śpiewać, we Mszy św. śpie-
wanej, a recytować głośno, we Mszy św. czytanej, doxologię końcową
Kanonu (Per Ipsum, b) opuścić wszystkie znaki krzyża, c) kapłan po-
winien trzymać kielich podniesiony tak długo, aż lud odpowie: Amen,
d) kapłan klęka tylko po „Amen“.

3) Wyrażono życzenia, aby: a) Amen po Pater noster usunąć, b) embo-
lizm Libera nos, kończący doxologię, powinien być śpiewanym we Mszy
św. śpiewanej, a recytowany głośno we Mszy św. cichej, c) trzeba usu-
nąć żegnania się pateną i jej pocałunek, jak i ukłonienie.

4) Modlitwa o pokój powinna następować bezpośrednio po Libera.
Dlatego sam kapłan powinien mówić lub śpiewać: Pax Domini, opu-
ściwszy inne ceremonie. Potem mógłby udzielić pocałunku pokoju.

5) Życzenia dalsze, by obrzęd „łamania“ Chleba i „zmieszania“, świę-
tych Postaci następowały zaraz po pocałunku pokoju z opuszczeniem
ceremonii. W czasie „łamania“ wierni mogliby śpiewać „Agnus Dei“,
a we Mszy św. cichej celebrans mogliby sam to głośno powiedzieć, potem
nastąpiłoby modlitwy przygotowawcze do Komunii św.

6) Dalsze życzenie, by celebrans spożył tylko połowę swej Hostii,
drugą połowę mogliby rozdzielić wiernym, zwłaszcza usługującym do
Mszy św.

7) Jeśli Komunię św. udzieli się w czasie Mszy św., to trzeba by opu-
ścić „Confiteor, Misereatur i Indulgentiam“, inne życzenia, by kapłan
udzielając Komunii św. licznym wiernym, mógł używać krótszej formu-
łki: np. „Corpus Domini“, lub „Corpus Christi“.

8) Kapłani zajmujący się duszpasterstwem powinni się postarać, by **Communio** było koniecznie śpiewane i to ze specjalnym namaszczeniem przez wszystkich obecnych. Dobrac by trzeba odpowiednie psalmy i hymny łatwo przez lud wykonane i to w języku ludowym.

9) Ostatnie życzenie, by w każdej Mszy św. z wyjątkiem tylko żałobnej, było „Ite Missa est“, a zakończeniem Mszy św. byłoby ostatnie błogosławieństwo kapiańskie poprzedzone pocałunkiem ołtarza, głośno przez kapłana wypowiedziane, a lud odpowiedziałby „Amen“.

Kraków

Ks. BRUNON MAGOTT

N O W E K S I Ą Ż K I

BAUER W., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952⁴, XVI+1634.

Rozwój studiów filologicznych nad egzegezą Pisma św., przejawiający się w protestantyzmie już w XIX w., a w egzegezie katolickiej od czasów J. M. Lagrange'a i Fr. Zorella, jak również odkrycia archeologiczne ostatnich lat, przyczyniły się do nowych opracowań leksykograficznych tak w dziedzinie Starego jak i Nowego Testamentu.

Dla egzegety Nowego Testamentu jest rzeczą konieczną, aby zapoznał się dokładnie z językiem greckim, — takim, jaki był używany w czasach apostołskich i w pierwszych wiekach chrześcijańskich. Dlatego wdzięczni jesteśmy filologom, że odnośny materiał — pewnego rodzaju Corpus hellenicum Novi Testamenti — zebrali i teologom oddali do dyspozycji.

Jednym z czołowych filologów Nowego Testamentu, jest, obok Ks. Zorella, właśnie prof. Bauer, któremu zawdzięczamy opracowanie niniejszego słownika.

Ostatnio ukazało się wydanie czwarte słownika grecko-niemieckiego do Nowego Testamentu Waltera Bauera, profesora teologii biblijnej w Göttingen. Wydanie to jest znacznie obszerniejsze od trzeciego z roku 1937. Podczas gdy wydanie poprzednie liczyło str. XII+1490, obecne obejmuje XVI + 1634.

Nowością w wydaniu niniejszym jest uzupełnienie planów badań Autora, przeprowadzonych nad językiem greckim hellenistycznym, będącym w użyciu ludności żyjącej w krajach położonych we wschodnim basenie Morza Śródziemnego, a podbitych przez Aleksandra Wielkiego (356—323). Spośród słownictwa grecko-hellenistycznego w szczególności sposób uwypuklił Bauer język Septuaginty, przy którym oprócz własnych osiągnięć językowych, uwzględnił również osiągnięcia

i opinie teologów oraz historyków celem stworzenia podstaw dla głębszego zrozumienia najstarszej literatury chrześcijańskiej.

Autor nie ogranicza się jedynie do określenia znaczenia poszczególnych wyrażań w literaturze biblijnej, a także i pozabiblijnej, lecz podaje równocześnie bogaty materiał naukowy odnośnie poszczególnych terminów. Jeżeli znaczenia terminów, uwzględnione w wydaniach poprzednich nie uległy na podstawie najnowszych badań filologicznych jakimś zmianom, to i w niniejszym wydaniu pozostały one niezmienione.

W omawianym przez nas wydaniu uwzględnił Autor także wszelkie publikacje na temat piśmiennictwa greckiego, jakie pojawiły się od roku 1936 do 1952. W przedmowie do wydania czwartego zastrzega się jednak Autor, że ze względu na ograniczoną, od niego zupełnie niezależną, objętość słownika, nie mógł podać w sposób wyczerpujący literatury dotyczącej poszczególnych zagadnień, lecz poprzestał na tej, którą uważał za najbardziej charakterystyczną i celującą dla współczesnej filologii.

Jeśli chodzi o stronę techniczną słownika, to odznacza się ona jasnością i przejrzystością. Wydanie niniejsze, podobnie jak i poprzednie, świadczy o głębokiej erudycji filologicznej Autora; dlatego też słownik niniejszy winien znaleźć się w posiadaniu każdego egzegety Nowego Testamentu.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

DOBACZYŃSKI J., *Manna i chleb*. Warszawa, Pax, 1954, s. 231.

Od dawna odczuwano dotkliwie w kołach naszej inteligencji katolickiej brak kompletnej historii biblijnej Starego Testamentu. Toteż z entuzjazmem niedłwie wykupiono szybko w kwietniu br. książkę Jana Dobraczyńskiego, znanego literata i powieściopisarza, pt. „Manna i chleb”. P. Dobraczyński zaznacza w Zakończeniu, że dlatego podjął się tej pracy, ponieważ nie mamy w Polsce „odpowiadającego dzisiejszym potrzebom przekładu St. T.” s. 218). Ale ta uwaga nie jest może konieczna, gdyż nawet najlepszy przekład, zaopatrzony we wzorowy komentarz, nie odebrałby jeszcze racji bytu podręcznikowym ujęciom historii biblijnej, umożliwiającym szybkie i łatwe korzystanie z treściowej zawartości Biblii.

Jako cel pracy, wytknął sobie Autor: „w możliwie jak największym skrócie, lecz bez ominąć, powtórzyć całą zasadniczą historię biblijną” (s. 219) — i dlatego „ograniczył się do komentowania jedynie wydarzeń najważniejszych lub najtrudniejszych do zrozumienia”. Książkę swą „przeznaczył zasadniczo dla czytelnika dorosłego i młodzieży starszej”, aby dostarczyła materiału pomocniczego tym wszystkim, którym jest potrzebne wprowadzenie do St. Testamentu.

Z takiego zamiaru autorskiego, jak również z tytułu książki i z nagłówek wielu rozdziałów (np.: „W pomroce przedhistorycznej”, „Wędrujący lud” itd.), a także z nagłówek podrozdziałów wynika, że mamy tu do czynienia z pracą o charakterze popularno-naukowym. Po krótkiej

„części wstępnej“, wyjaśniającej pojęcie St. Testamentu i podającej wykaz Ksiąg Świętych, Autor przystępuje do swobodnego wykładu najprzód prehistorii biblijnej (tj. początkowych 11 rozdziałów Księgi Rodzaju), a następnie podaje historię Izraela w jej biegu chronologicznym. Tekst dzieli na krótkie — półstronicowe lub stronicowe, a tylko wyjątkowo dłuższe — rozdziałki, ułatwiając bardzo czytelnikowi orientację podczas czytania oraz odnalezienie odpowiedniej treści wg spisu. Całość wieńczy „Zakończenie“ tudzież albumik (5 stron) z rycinami i dwoma mapkami.

Czy Autorowi udało się osiągnąć zamierzony cel? Należy na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Całość jego pracy jest pożytecznym, krótkim ujęciem historii narodu wybranego, przedstawiającym jego wloty i duchowe upadki na barwnej kanwie historii starożytnej Bliskiego Wschodu. Do szczególnie udanych części pracy zaliczam: uwagi o „dziecinnej (lepiej: dziecięcej) pedagogice (lepiej: pedagogii) Bożej“ ujawniającej się w stosunku Jahwy do Izraela (s. 94 i 95), historię Joba (s. 180 do 181), cały okres machabejski, a wreszcie zakończenie o Jezusie i Maryi (s. 214—217).

Z tak wyrażonej ogólnej oceny pracy nie wynika jednak, iż książkę J. Dobraczyńskiego można uważać za wzorowe dzieło tego rodzaju. Od publikacji popularno-naukowej żąda się bowiem nie tylko tego, aby była napisana interesująco, lecz również tego, ażeby dawała bezbłędne pouczenie, chociaż bez aparatu całej erudycji naukowej. Tymczasem uważna lektura „Manny i chleba“ prowadzi nas do spostrzeżenia, że zamiarowi Autora nie ze wszystkim sprostały Jego ludzkie siły pomimo właściwego Mu artyzmu literackiego. Nie udało Mu się uniknąć usterek tudzież pomyłek historycznych, archeologicznych i egzegetycznych. Na niektóre z nich zwróć uwagę.

Nasamprzód brak w książce uwydatnienia kapitalnej prawdy, iż Księgi biblijne stanowią tylko fragmentaryczne źródło historyczne, nie dają więc całości zamkniętego obrazu danej epoki z życia Izraela. Autor tak rozwija swe opowiadanie historyczne i tak łączy gładko poszczególne rozdziały, jak gdyby historykom znany był dokładnie cały bieg historii ludu Bożego. Nawet w opowiadaniu o 40-letnim pobycie na pustyni D nie zaznaczył, że w Pięcioksięgu istnieje luka 33 lat, o których brak jakiegokolwiek wiadomości. Czytelnik powinien tedy uświadomić sobie, że bez czynności rekonstrukcyjnych bez dopenień, nie jest możliwe pragmatyczne zestawienie historii Izraela. Wielkie jest w tym względzie znaczenie paraleli pozabiblijnych dla objaśniania St. Testamentu.

Wprawdzie nasz Autor te wiadomości z historii powszechnej starożytnego Wschodu, które wiążą się z historią Izraela, podaje dość skwapliwie, co Mu się chwali. Jednakże popadł w przesadę, gdyż doszukuje się ich zbyt wielu. Przy tym ułatwił sobie zadanie, podając w kilku miejscach w formie twierdzeń to, co jest tylko przypuszczeniem, hipotezą. Chętnie używa zwrotów: „jak się zdaje“ (np. s. 57) lub: „niewątpli-

wie" (b. często), które nie mają racji bytu w pracy tego typu. Kilka razy powtarza niepotrzebnie imiona faraonów i wymienia ich faktyczne i domniemane czyny, których nauka do dziś nie złączyła z historią Izraela i nie wiadomo, czy zdoła uczynić to kiedykolwiek. Lepiej byłoby raz krótko zaznaczyć hipotetyczność danej myśli, np. o łączności okresu patriarchy Józefa z Hyksosami lub o dacie wyjścia z Egiptu — i nie wracać już niepotrzebnie do tych spraw.

Nie powiodło się też Autorowi w całej pełni charakteryzowanie wielkich postaci St. Zakonu. Zarówno praojciec Izraela, Abraham, jak i niektórzy królowie (np. Dawid i Ezechiasz) tudzież prorocy wypadli blado. Jeśli u Ropsa („Od Abrahama do Chr.“) prorocy przypominają nieraz wieszczków kanaanejskich z ich ekstatycznymi uniesieniami, to u D. ich działalność zbytnio jest połączona z polityką. Zapewne, Autor musiał skraćca swoje opowiadanie, ale właśnie dlatego powinien był wybierać rysy główne i charakterystyczne dla omawianej sprawy czy osoby. Zamiast więc np. snuć o Jeremiaszu niepewne przypuszczenia („olbrzymią niewątpliwie rolę w dziejach Jozjasza odegrał prorok Jeremiasz“, s. 164 — lub: „Toteż wzywa on Jozjasza, aby przeciwstawił się pochodowi Nechao“, s. 165), lepiej było po prostu zacytować II Księgę Machabejską:

„Tenci jest miłośnik braci i ludu Izraelskiego — ten jest, który się wiele modli za lud i za wszystko miasto święte — Jeremiasz, prorok Boży“ (15, 14).

Ten cytat zachęciłyby Autora, aby wspomnieć jeszcze krótko o wewnętrznych przeżyciach Jeremiasza, o których przecież umiał pisać tak interesująco w powieści pt. „Wybrańcy gwiazd“, a które należą do istotnych cech osobowości proroka.

Najlepsze zapoznanie z Pismem św., najlepsze wprowadzenie do jego lektury, osiągamy pozwalając, by przy nadarzającej się okazji tekst natchniony przemówił w swej szlachetnej, nieskażonej postaci. Tymczasem Autor na bardzo wielu miejscach z tego rezygnuje, słowa Pisma św. oddając własnymi słowami lub przeplatając je nimi bez wyraźnego rozgraniczenia. Najczęściej nie podaje przy tym, niestety, z której części Pisma św., z której Księgi, rozdziału i wersetu czerpie daną myśl, wskutek czego czytelnik jest pozbawiony niezbędnej pomocy do odnalezienia w Biblii danego tekstu. Brak tej notatki występuje niekiedy nawet tam, gdzie Autor przytacza dosłownie tekst Pisma św. (np. na s. 158 przy ważnych cytatach z Izajasza, z rozdziału 2 i 9).

Co do pisowni imion hebrajskich, D. niepotrzebnie odstępkuje w kilku wypadkach od przyjętej powszechnie u nas pisowni. Przywykliśmy pisać Ormi, nie Armi — Tesbe, nie Tesbi — Ozeasz, nie Ozjasz — Salatiel, nie Salatiasz — Ezechiasz, nie Ezekiasz — Masfa, nie Masfat (bo to jest status constructus, a więc forma odmiany słowa Masfa) — państwo judzkie, nie judejskie. Imię Boga Jahwe odmienia się u nas przez przypadki: Jahwe, Jahwy, Jahwie itd. Przysłowia, łac. parabolae odpowiadają he-

brajskiemu słowu: meszaliz; „miszle“ natomiast (s. 132) to status constructus liczby mnogiej rodz. męsk.

Wiele usterek szczegółowych w książce D. tłumaczy się zapewne pośpiechem w pracy, który wyczuwa się miejscami nawet w stylu Autora. Przechodząc z kolei do wskazania niektórych zauważonych usterek i pomylek zacznijmy od historycznych.

Na s. 31 czytamy, że władca babil. Hammurabi, twórca Kodeksu praw, rządził w latach 2123—2081. Lecz wykopaliska w Mari nad Eufratem, dokonane w latach wojennych 1939—1945, przesunęły datę jego panowania o okragle 200 lat, a więc na wieki XX i XIX przed Chr. (por. A. Parrot, Mari — une ville perdue, Paris 1945, s. 235).

Przykłady niepotrzebnych i zupełnie dowolnych przypuszczeń: „W pobliżu kapała się córka faraona, prawdopodobnie późniejsza królowa Hatszepsut“ (s. 58); „Ten wielki wódz i zdobywca a zarazem budowniczy (Tutmozis III) wskrzesił niewątpliwie prześladowania“.

O Asyrii czytamy: „Kraj nad górnym Tygrysem przeżywał już w okresie lat 2300—1310 czas swej pierwszej świetności“ (s. 148). Jest to stwierdzenie przesadne i bardzo niedokładne. Okres podany — to tzw. okres staroasyryjski, gdy Asyria powoli rozwijała się jako państwo, raz po raz przyniesiona już to zależnością od Babilonii, już to naporem Hetytów, państwa Mitanni, a potem Kasytów. Czas świetności zaczął się dla Asyrii dopiero od Tiglat Pilezara I i osiągnął szczyt w wiekach VIII i VII przed Chr.

Na s. 189 znajdujemy wzmiankę, że Aleksander W. zajął Jerozolimę wracając z Egiptu; jednakże tę wiadomość podaje nam jedynie J. Flawiusz w swych „Starożytnościach żydowskich“, a nie znajduje ona potwierdzenia u innych historyków, toteż jest przez współczesną naukę uważana za wymysł Flawiusza.

O świątyni żydowskiej w Elefantine czytamy (s. 192), że „została zburzona na rozkaz króla Dariusza w 410 r. prz. Chr.“. Jednakże znane papyry z Elefantine mówią co innego: oto kapłani egipscy bożka Chnum podjudzili załogę wojskową w Syene i z jej pomocą zniszczyli świątynię. Wówczas niejaki Jedonjah, zapewne kapłan żydowski, wraz ze swą gniną zwrócił się o pomoc w celu odbudowania świątyni do arcykapłana Jana w Jerozolimie, a potem też do namiestnika Judei, Bagohi'ego, dodając, że namiestnik perski w Egipcie nic nie wiedział o zamiarach niecznych kapłanów. Skoro tak, to jest rzeczą wykluczoną, by na rozkaz Dariusza dokonano wspomnianego zniszczenia świątyni.

Z usterek archeologicznych wspomnijmy trzy.

Obrzezanie nie było „koniecznością ze względów higienicznych“ (s. 37), skoro nie wszystkie ludy starożytnego Wschodu je praktykowały.

Według wiadomości ze s. 121 Joab obległ „Jakieś miasto ammonickie“. To wyrażenie mogłoby dotyczyć jakiegś mniej ważnej miejscowości; jednakże Joab obległ stolicę kraju: sławne Rabbath Ammon (dzisiejszy Aman, stolica Jordanii).

Komentując wiadomości o potopie Autor nadmienia o ekspedycji archeologicznej Woolley'a oraz cytuje urywek z jego raportu z roku 1929. Wynika z niego, że W. odkopał warstwę gliny, która jest pozostałością po olbrzymiej katastrofie wodnej, po jakimś potopie. Dalej czytamy u p. D.: „Niezależnie więc od powszechnej niemal tradycji archeologia mówi nam również o prawdziwości potopu biblijnego“ (s. 28).

Słusznie wspominał Autor o twierdzeniu słynnego archeologa, ale niechże mi będzie wolno nadmienić, że nie wszyscy zdanie Woolley'a podzielają, jakkolwiek je z początku przyjęto z wielkim podziwem i zadowolaniem. Powstały bowiem z czasem pewne wątpliwości i ostatecznie uznano, że W. znalazł w Ur ślady wielkiej powodzi, ale trudno orzec, czy to są rzeczywiście ślady „potopu biblijnego“ tj. powodzi obejmującej aż całą Mezopotamię i kraje ościenne. Por. co pisze na ten temat najnowszy komentarz katolicki do księgi Genesis w Pirot-Clamer, *La Bible*, Paris 1953, t. I, cz. 1, s. 199 nn.

Usterki egzegetyczne.

Teofania na Synaju (s. 65) została przez p. D. przedstawiona niejasno. Zdanie, że „w pewnej chwili wszyscy oni (Izraelici) widzą Boga“ swadeczy o nieuwadze Autora. Bo w jakiż to sposób człowiek żyjący na ziemi może zobaczyć Boga?...

Omawiając zdobycie Jerycha D. wraca myślą do przejścia Jordanu i pisze: „Parę tygodni wcześniej jak pamiętamy, trzęsienie ziemi osuszyło koryto Jordanu“ (s. 83). Ale Autor nasz na s. 81 napisał, że zjawisko opadnięcia wody i wyschnięcia koryta rzeki „można tłumaczyć“ faktem analogicznym do faktu z roku 1927 (na skutek trzęsienia ziemi zawaliły się brzegi Jordanu i zatarasowały na pewien czas nurt rzek). Można... A więc to tylko hipoteza! Po cóż więc pisać o tym jako o fakcie?

Powstanie instytucji Sędziów tak tłumaczy p. D.: „Odtąd (po zajęciu Kanaanu) każde pokolenie żyje życiem własnym i każde wybiera sobie zwierzchnika — sędziego“ (s. 90). To tłumaczenie traci nieco racjonalizmem egzegetycznym. Pismo św. mówi wyraźnie, że to „Bóg ustanowił sędziów“ (Sędz. 2, 6). Powoływał ich albo bezpośrednio (Gedeon, Samson), albo pośrednio (Barak), ale zawsze On był stroną czynną — o każdym sędzim czytamy: „wzbudził im Bóg wybawcę“... Nie ma mowy o tym, by wybór ludu decydował o przeznaczeniu kogoś na sędziego. Nie każde też pokolenie i nie zawsze ma nad sobą sędziego.

O Salomonie czytamy: „Wiemy, że jest autorem wielu psalmów“ (s. 132). Jakże to gruba przesada! Bo wielkiemu królowi nie możemy przecież przypisać 18 apokryficznych „Psalmów Salomona“, powstałych po roku 63 przed Chr. Co zaś do kanonicznych Psalmów, to tylko dwa z nich, 72. i 127., w tekście hebrajskim mają wymienione w tytule imię Salomona; w Septuagincie już tego brak, wobec czego autorstwo Salomona i w tych Psalmach jest niepewne i wprost nieprawdopodobne.

Na s. 136 Autor tak charakteryzuje proroków Starego Testamentu: „Byli to ludzie obdarzeni zdolnością rozmawiania z Bogiem i przekazywania Bożych nakazów, czasami też umiejący przepowiadać przyszłość“. Zdanie to jest naprawdę bałamutne. Czyżby inni ludzie nie posiadali wówczas zdolności modlenia się, czyli rozmawiania z Bogiem? Zakończenie zaś tego zdania sprowadza proroków do rzędu wróżbitów, którym czasem uda się coś odgadnąć z przyszłości. Gdzież tu miejsce na działanie Bożego głosu i natchnienia Bożej łaskawości, która zsyłała przez proroków na świat snopy światła rzutującego w daleką przyszłość mesjańska? Gdzie godność i dostojęństwo proroków Bożych, które uznawali w nich nawet ich prześladowcy?

Według Autora, przyjęła Elizeusza do swego domu w Sunam „pewna uboga Sunamitka“ (s. 142). Widocznie Autor nie porównał z Biblią skądinąd czerpanej treści, gdyż w drugiej Księdze Królewskiej czytamy, że była to „niewiasta wielka“ (4, 8). Słowo „wielka“, — hebr. „gedólá“ — lepiej oddać za Ks. Kruszyńskim przez „zamożna“, lub za Biblią Gdańską przez „zacna“. Była to więc dostojna, zamożna niewiasta, mająca wygodny dom, służbę itd.

Omawiając historię proroka Jonasza D. przeprowadza takie rozumowanie: „Księga (Jonasza), jak mówiliśmy, powstała, według zdania biblistów, o wiele później, niż żył Jonasz. Dlatego też nie ma powodu twierdzić, że cudowne wydarzenia, takie jak przebywanie w brzuchu ryby, musiały być koniecznymi faktami“ (s. 141). Autor chciał zapewne powiedzieć, że dla nas nie jest jeszcze rzeczą pewną, iż przebywanie Jonasza w brzuchu ryby było faktem i musi być uznane za cud, albowiem jest ono może wzięte z ludowego opowiadania, jest upiększaniem legendarnym, dodanym do opisu misji proroka. W tym, co powiedział D., ukrywa się twierdzenie, że jeśli jakieś cudowne zdarzenie zostało ujęte literacko o wiele później, niż miało miejsce, już to samo jest wystarczającym powodem, by wątpić w jego charakter nadprzyrodzony, w jego rzeczywistość cudowną. A co powiemy np. o urodzeniu Izaaka z nieplodnej już Sary? To zdarzenie miało miejsce w XIX (lub XVIII) wieku przed Chr. a przez hagiografa zostało zapisane w Księdze Genezy co najmniej o 400 lat później. Można przypuścić, że Autor nie docenia wartości tradycji pisanej i ustnej, tak ważnej u ludów starożytnych, a przede wszystkim nadprzyrodzonego charakteru natchnienia biblijnego.

Na str. 115, 156 i nast. Autor nasz zbyt dowolnie przedstawił osobę króla Ezechiasza. Nazywa go „tchórzliwym“ i zarzuca mu obłudę w gorliwości religijnej (chciał sobie „kupić“ Bożego sojusznika zamiast Asyrii), a wreszcie wysłała doń Izajasza i każe mu wygłosić wobec króla słowa ostrego napomnienia, zapisane w I rozdz. Księgi Izajasza. Te wszystkie wypowiedzi D. nie mają pokrycia w Piśmie św., lecz są domysłami Autora, który uległ widać literaturze protestanckiej, nie odznaczającej się sympatią dla pobożnego Ezechiasza.

Skąd p. D. wie, że Jeremiasz „był synem arcykapłana Helkiasza“ (str. 164)? Ani Pismo św., ani pewna tradycja o tym nie mówią.

Czytelnicy nie są też jasno poinformowani o losach Jeremiasza po upadku Jerozolimy. P. Dobraczyński pisze, że „podczas tych ostatnich zamieszek (zabicie Godoliasza i ucieczka spiskowców do Egiptu) — jak o tym mówi tradycja żydowska — zginął Jeremiasz“ (s. 168); trzeba zaś było napisać: według Pisma św. (Jer. 43,6) prorok został przez spiskowców uprowadzony do Egiptu, tam walczył z bałwochwalstwem rodaków (Jer. 44) i tam też — według tradycji, ale niepewnej! — poniósł śmierć męczeńską.

Nie zgodziłbym się z Autorem, że „można się spierać, czy Estera była rzeczywiście żoną króla, czy też po prostu nałożnicą“ (s. 184). Tekst Księgi podkreśla bowiem wyraźnie dostojność jej stanowiska na dworze.

Autor nie podaje dokładnie jak powstało greckie tłumaczenie Pisma świętego zwane Septuagintą. Z tego, co na ten temat pisze na stronie 10 i 192, wynika, że „za Ptolemeusza II (285—247) powstało tłumaczenie Pisma św. na język grecki, tzw. Septuaginta“ (s. 192). Tymczasem wówczas dokonano przekładu tylko Pięcioksięgu. Tłumaczenie innych Ksiąg dołączono później, tym więcej, że np. Księga Syracudy powstała dopiero na początku II wieku przed Chr.

Kapłan Matatiasz nie był arcykapłanem, nie mógł też tego urzędu „złożyć w ręce Judy“ (s. 199). Dopiero za swe zasługi (i swej rodziny) Szymon został przez lud obdarzony godnością arcykapłana oraz księcia-hetmana (I Mach. 14,35. 47 n.).

Na stronie 216 w przypisku 1, Autor wpadł w przesąd przeprowadzając porównanie między Abrahamem i Mojżeszem. Pisze tak: „Nie na próżno nazywa go (Abrahama) Pismo św. słowem ohebh = przyjaciel, nie stosowanym do żadnego człowieka. Nawet o Mojżeszu mówi się rea — co jest terminem wyrażającym o wiele mniejszy stopień intymności“. Nikt nie ma zamiaru odbierać Abrahamowi należnej mu czci, głównie dla jego wielkiej i podziwu godnej wiary. Jednakże słowo „rea“ w Piśmie św. jest nieraz po prostu synonimem słowa „ohebh“, bo oznacza: towarzysz, przyjaciel, umiłowany (por. Gesenius, Hebr. Wörterbuch). Kontekst decyduje bowiem głównie o znaczeniu słowa! Czy wolno przypuszczać, iż Mojżesz mniej intymnie obcował z Bogiem, niż Abraham? Wszak o Mojżeszu, prawodawca Starego Zakonu, Księga Liczb (12,7—8) mówi:

„Albowiem nie taki sługa mój Mojżesz, który we wszystkim domu moim najwierniejszy jest; albowiem z ust do ust mówię jemu — i jawnie, a nie przez zasłony i figury, widzi Pana“.

T R E Ś Ć :

1. Ks. JELITO JÓZEF: Wiara w sny na Wschodzie starożytnym	69
2. Ks. STEFANIAK LUDWIK, C. M.: Przypowieści o modlitwie w Ewangelii św. Łukasza	84
3. O. ROSŁON JÓZEF: „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną“ (Gen. 2, 23—24)	107
4. O. CIEŚIELSKI WŁADYSŁAW: Ostatnie Namaszczenie	115
5. Teksty biblijne	131

WIADOMOŚCI I UWAGI:

1. Przegląd niektórych wydawnictw z zakresu biblistyki Nowego Testamentu (ks. Władysław Smereka)	135
2. Tłumaczenie polskie dekretu Stolicy Apostolskiej o reformie rubryk brewiarzowych i mszalnych (Ks. Tadeusz Szwagrzyk)	149
3. Wiadomości liturgiczne (Ks. Brunon Magott)	155

NOWE KSIĄŻKI:

1. BAUER W.: Wörterbuch zum Neuen Testament (Ks. L. Stefaniak)	165
2. DOBRACZYŃSKI J.: Manna i chleb (Ks. Michał Peter)	166

CONSPECTUS MATERIAE:

1. JELITO JOSEPHUS: De somniis in antiquo oriente	69
2. STEFANIAK LUDOVICUS, C. M.: Parabolae de oratione apud S. Lucam (exegesis philologica)	84
3. ROSŁON JOSEPHUS: Exegesis versuum Gen 2, 23—24	107
4. CIEŚIELSKI LADISLAUS: De sacramento Extremae Unctionis — inquisitio liturgica	115
5. Textus biblici	131

ANIMADVERSIONES:

1. Conspectus publicationum spectantium exegesis Novi Testamenti (L. Smereka)	135
2. Versio polonica rubricarum novarum in breviario et Missa (T. Szwagrzyk)	149
3. Animadversiones liturgicae (B. Magott)	155
Recensiones	165