

REVERENDISSIME DOMINE!

QUIA HISCE MENSIBUS DEO BENIGNE FAVENTE SEPTUAGESIMUM COMPLEVISTI ANNUM VITAE, COLLEGAE ET DISCIPULI TUI TIBI OMNIA FAUSTA A PATRE CAELESTI EXOPTANT MEMORES LABORUM TUORUM, QUOS PER QUADRAGINTA FERE ANNOS IMPENDISTI SACRAE SCRIPTURAE STUDIIS IN PATRIA NOSTRA PROVEHENDIS ET VERBI DIVINI AMORI AUGENDO IN CORDIBUS TAM SACERDOTUM QUAM FIDELIUM.

GRATIAS SINCERAS TIBI AGIMUS, QUOD NON SOLUM VERBO SCRIPTO ET ORALI CHRISTI ELOQUIA ELUCIDABAS, SED EVANGELII MONITIS INHAERENS AC SIMPLICITATEM APOSTOLORUM IMITANS INTER FRATRES TUOS „TRANSIBAS BENEFACIENDO“. SIC ERGO DICTIS ET OPERIBUS DOCEBAS ECCLESIAE LEVITAS, QUOMODO SACRORUM LIBRORUM FUNDAMENTO NITENTES MORES HOMINUM ET SOCIETATUM LEGI DEI CONFORMARE ET REGNUM CAELORUM DUCE CHRISTI VICARIO IN TERRIS INSTAURARE DEBERENT. „PROPE ERAT VERBUM IN ORE TUO ET IN CORDE TUO, HOC EST VERBUM FIDEI“, SICUTI POSTULAT APOSTOLUS (AD ROM. 10, 8).

GRATITUDINIS CAUSA HAEC FOLIA TIBI OFFERIMUS, MAGISTER CARISSIME, INSUPER HUMILLIME DEPRECANTES, UT „DEUS, QUI DIVES EST IN MISERICORDIA, PROPTER NIMIAM CARITATEM SUAM OSTENDAT TIBI ABUNDANTES DIVITIAS GRATIAE SVAE“ (AD EPH. 2, 4—7), ET ILLE, QUI „EST FONDS VITAE, TORRENTE VOLUPTATIS SVAE PCTET TE, UT IN LUMINE EIUS VIDEAS LUMEN“ (PS. 35, 9—10).

CRACOVIAE, DIE SANCTI JOANNIS CANTII  
THEOLOGORUM POLONIAE PATRONI  
ANNO DOMINI MCMLVI



Ks. Piotr Stach urodził się dnia 14 sierpnia 1886 roku we wsi Ujanowice pod Limanową (wojew. krakowskie). Studia gimnazjalne odbywał w Nowym Sączu i Tarnowie a studia teologiczne w tarnowskim Seminarium Duchownym. Przez krótki czas pracował w duszpasterstwie a następnie udał się do Rzymu, by w świeżo założonym Papieskim Instytucie Biblijnym poświęcić się naukom biblijnym, które jeszcze pogłębił w roku 1914 w czasie dłuższej podróży do Ziemi św.

Od roku 1919 był wykładowcą Pisma św. Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, w r. 1921 otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego a w r. 1925 na profesora zwyczajnego. Przez kilka lat piastował urząd dziekana Wydziału Teologicznego a w latach 1938/9 był prorektorem Uniwersytetu J. K. W r. 1934 otrzymał godność prałata dom. J. Św.

W czasie wojny wykładał Pismo św. w Zakładzie Teologicznym OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, a później w Seminarium Duchownym w Tarnowie. Ponieważ opróżniła się w międzyczasie katedra biblistyki N. T. w Krakowie, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego powołał go do swego grona. Z zadowoleniem wrócił na katedrę uniwersytecką, bo mógł znów przebywać wśród tak ukochanej przez siebie młodzieży i przekazywać jej swą bogatą wiedzę. Wyrwał na tym stanowisku aż do przejścia na emeryturę w r. 1953.

W obu uniwersytetach, w których pracował, cieszył się ogromnym zaufaniem swoich uczniów, którzy z radością jeszcze po latach wspominają jego wykłady ujęte zawsze życiowo i aktualnie. Bezpośrednim był w stosunku do studentów, otaczał ich ojcowską dobrocią i troskliwością. Wymagał od nich dużo, ale dawał im także dużo, dużo nauki i pomocy. Setkami rozdawał wydania tekstów greckich, łacińskich czy polskich Nowego Testamentu a najzdolniejszych uczniów wysyłał na własny koszt do Rzymu i do Ziemi św.

W Krakowie prowadził ze szczególnym zapałem i sukcesem naukowe seminarium z zakresu Nowego Testamentu. Pod jego kierunkiem magistranci i doktoranci opracowali 14 szczegółowych komentarzy do ksiąg Nowego Przymierza (do Listów Pawłowych i Katolickich). Ponieważ na razie nie było możliwości oddania ich do druku, złożono maszynopisy manuskryptów po jednym egzemplarzu w archiwum Wydziału Teol. Uniwersytetu Jagiellońskiego i w Redakcji „Ruchu Bibl. i Lit.“.

Liczne są jego prace biblistyczne — (por. bibliografię podaną w książce: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918—1933, s. 122nn). Współpracował przy wydaniu „Poznańskiego Pisma św.“, wydał opis podróży do Ziemi św., oparty na autopsji i ścisłych badaniach naukowych, opracował bardzo dokładnie zasady, według których powinno się tłumaczyć Nowy Testament („O potrzebie nowego polskiego przekładu Pisma św.“ — *Collectanea Theologica* 1936). Był dalej współpracownikiem wszystkich naszych czasopism teologicznych a przez pewien czas prowadził redakcję „Gazety Kościelnej“. W ostatnich latach dał się szczególnie poznać jako ścisły, sumienny krytyk i recenzent.

Obecnie nie mając pod ręką większej biblioteki biblijnej poświęca cały swój czas badaniom nad historią swej diecezji rodzinnej i właśnie wykańcza kilkusetstronny rękopis o działalności Biskupa tarnowskiego Wałęgi.

Za 30-letnią pracę w Pol. Towarzystwie Teologicznym, za referaty wygłaszane tak często i tak chętnie na posiedzeniach Towarzystwa i Zjazdach Teologicznych, za stałe popieranie lwowskich „*Collectanea Theologica*“, a później naszego Dwumiesięcznika, za liczne artykuły naukowe i jeszcze liczniejsze recenzje, pisane według zasady: *amicus Plato, magis amica veritas*, a przyjmowane ogólnie z uznaniem, składamy serdeczne Bóg-zapłać i zapraszamy do dalszej z nami współpracy — *»manus Dei auxiliabitur«* (Ps. 88, 22).

QUOD FELIX FAUSTUM FORTUNATUMQUE SIT



## NIMROD

Według katalogu narodów (I. Mojż. 10, 8 nn.) powstały najstarsze większe państwa na ziemiach Babilonii i Asyrii. Jako założyciel ich uchodzi Nimrod. Imię to wyjaśniano dawniej m. in. przy pomocy języka szumerskiego z imion „*Nimurta*“ lub „*Ninmarad*“<sup>1)</sup>. Dopiero dokumenty odnalezione w północnej Syrii w dzisiejszym Ras Szamra (dawn. Ugarit) pochodzące z XV w. przed Chr., naprowadziły naukowców, jak G. Dossin i Ch. Virolleaud na myśl wyprowadzenia tego imienia z języków semickich.

W tekstach klinowych t. zw. alfabetycznych pochodzących z Ras Szamra pojawia się imię króla miasta Ugarit jako „*N q m d*“. W liście zredagowanym w piśmie klinowym sylabowym, odnanionym również w Ras Szamra, figuruje jako imię nadawcy tego listu „*Ni-iq-me-Had*“. Podobne imię zachodzi w dokumencie pochodzącym z archiwum odkrytym w dzisiejszym Tell Atchana (starożytne *Alalach*), wznoszącym się nad równiną około miasta Antiochia w północnej Syrii. Imię „*Ni-iq-me-Had*“ nosi tu król miasta Alalach. G. Dossin jest zdania, że imię „*N q m d*“ należy fonetycznie czytać jako „*Ni-iq-me-Had*“, czyli że imię to, tworzone na wzór imion zachodnio-semickich, zawiera dwa składniki, mianowicie 1) *Niqme*, 2) *Had*. Składnik „*Had*“, w skróceniu *Hd*, (*A*)*d*, oznacza imię bóstwa wiatrów i burz; bóstwo to w pełnym brzmieniu „*Adad*“ jest pochodzenia zachodnio-semickiego<sup>2)</sup>. Składnik „*nqm*“, „*niqme*“ stanowi orzeczenie; pierwiastek „*nqm*“ znaczy „mścić się“. Dos-

1) P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, str. 189 n.

2) H. Zimmern w *KAT*<sup>3</sup>, Berlin 1903, str. 442 nn. — A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Rzym 1914, str. 43 nn.

sin tłumaczy „*Niqme-Had*“ jako „zemsta (boga) Adad“<sup>3)</sup>. Virolleaud zestawił cały szereg imion własnych stworzonych analogicznie jak „*Nqmd*“, a więc „*Ndbd*“, co autor tłumaczy jako: (bóg) Had jest wspaniałomyślny“, dalej „*Sgld*“, tj. „ten, który należy b. Had“, albo „*Ebrd*“, tj. „b. Had jest mocny“ itd.<sup>4)</sup>. Analogicznie tworzone jest imię biblijnego herosa „*Nimrod*“, w pisowni Ras Szamra „*Nmrd*“. Mamy więc końcówce „*d*“, czyli skrót imienia boga *Had*, *Ad*, czyli *Adad*. Składnik „*nmr*“ tworzy orzeczenie i pochodzi od pierwiastka „*nmr*“, który znaczy „błyszczyć“. G. Dossin bierze „*Nimr*“ jako akkadyjskie nomen „*nimru*“ i tłumaczy „*Nimr-Ad*“ jako „błysk b. Adad“<sup>5)</sup>.

Wiadomo z dokumentów klinowych, że w połowie 3. tysiąclecia zdobyli *Semici* pod przewodnictwem dynastji Akkad polityczną władzę nad Mezopotamią, zaś miasto *Akkad* było jakby stolicą tego imperium. Było to pierwsze semickie państwo, powstałe na ziemiach starożytnego Wschodu, a sięgające od Elam (dzis. Persji) na wschodzie aż na zachód do Kanaan (Syria). Nimrod biblijny w tekstach klinowych nie jest znany. Nie jest on królem; autor biblijny nazywa go „*gibbor*“ tj. bohaterem, herosem. Wnioskując z przeprowadzonej poprzednio etymologii jego imienia był on prawdopodobnie semickiego pochodzenia, może jednym z wodzów, którzy przyczynili się do powstania pierwszego państwa semickiego na ziemiach Babilonii. Autor biblijny mówi o nim, że „panowanie jego początkowo obejmowało miasta (państwa) Babel, Erech (tj. Uruk, dzis. Warka), Akkad i Kalne w ziemi Sinear czyli nad całą Babilonią.

Odkrycia archeologiczne na terenach miast wspomnianych przez autora biblijnego nie dają nam wiele materiału z czasów panowania Akkadów-Semitów. Miasto *Babel* czyli Babilon położone było nad rzeką Eufrat w półn. części Dolnej Mezopotamii, zwanej Akkad. Najstarsza nazwa miasta *B.* brzmi w jęz. szumerskim „*Kâ-Dingir*, *Kadingirra*“, co znaczy „brama boska“, w tłumaczeniu na jęz. akkadyjski czyli semicki „*Bâ-*

<sup>3)</sup> Syria, t. XX, 1939, str. 175.

<sup>4)</sup> Syria, t. XXI, 1940, str. 110.

<sup>5)</sup> Syria, t. XXI, 1940, str. 154<sup>5)</sup>.

bilu". Nazwa pre-szumerska nie jest znana, tak że można przypuszczać, że miasto założone zostało dopiero w czasach szumerskich. Pierwsze wielkie imperium na tych ziemiach stworzyli Semici z dynastii Akkad, jak już wyżej podano. Właściwe zaś państwo babilońskie z stolicą Babilon powstało jeszcze później, za panowania semickiej dynastii zwanej „Amurru“ (ok. 2000), z której wyszedł sławny król Hammurabi. Dokumentów z czasów panowania tej dynastii nie zachowało się wiele, ponieważ teren ten stoi pod wodą, a za panowania asyryjskiego króla Sanheriba miasto Babilon zostało doszczętnie zniszczone (689 przed Chr.), tak więc jesteśmy pozbawieni dokumentów i pomników z czasów starszych. Najlepiej przedstawia się miasto Babilon z epoki neobabilońskiej, mianowicie za panowania króla Nebukadnezara II (7—6 w. przed Chr.). Starsze pomniki z czasów dynastii Amurru znalazły się jedynie na terenie ruin, zwanym dziś *Merkez*, gdzie leży świątynia bogini *Isz tar* z Akkad. Świątynia boga Marduk, zwana *Esagila*, istnieć musiała dawno przed r. 2000, jak to wynika z dokumentów literackich <sup>6)</sup>.

Do miast opanowanych według I Mojż. 10, 10 przez Nimroda należy *Erech*, starożytne *Uruk*, dzis. Warka. Tutaj w latach międzywojennych aż do r. 1939 dokonali niemieccy archeolodzy wielu cennych odkryć. Miasto to, które jest widownią wydarzeń opisanych w eposie o Gilgameszu, sięga w najniższych warstwach najstarszych epok prehistorycznych. Teksty klinowe, pochodzące z epoki Sargona W. z dyn. Akkad, które mogłyby niejedno z dziejów tego miasta wyjaśnić, są bardzo uszkodzone <sup>7)</sup>. Miasto *Akkad*, położone prawdopodobnie w pobliżu ruin dzis. miejscowości *Abu-Habba*, nie zostało dotąd odkryte <sup>8)</sup>, zaś miasta *Kalne* nie zdołano dotąd zidentyfikować.

<sup>6)</sup> K. Galling, *Bibl. Reallexikon s. v. Babylon*; *Reallexikon der Assyriologie s. v. Babylon*.

<sup>7)</sup> A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, Paris 1946, str. 332 nn. A. Falkenstein, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin 1931, str. 1 i Nr 41.

<sup>8)</sup> *Reallexikon der Assyriologie s. v. Akkad*.

Według tradycji zachowanej w I Mojż. 10, 11 wyruszył Nimrod na północ do miasta *Aszur*, położonego nad rzeką Tygrys i założył miasto *Niniwe*. Tradycja ta biblijna znajduje potwierdzenie w historii, że kolonizacja północnych ziem wyszła z południa, z Babilonii. Ruiny miasta *Aszur* odnalazł jako pierwszy *Claudius James Rich* w r. 1821 na pagórku zwanym *Kalaat Szergat*. Gruntownych badań dokonała tu w latach 1903—1913 *Deutsche Orient-Gesellschaft*. Odkrycia dokonane w świątyni bogini *Isztar* w mieście *Aszur* wskazują na wpływy panowania i kultury Sumerów tzw. starszej epoki. Następnie pojawiają się *Semici*, tzw. *Akkadowie*, którzy objęli panowanie i nad *Asyrią*. Koniec ich rządów pozostawił ślady spalenia miasta *Aszur* (ok. 2430), spowodowanego prawdopodobnie przez plemię górskie, zwane *Gutium*<sup>9)</sup>.

Ponownie podjęte wykopaliska na terenie starożytnego miasta *Niniwe* w r. 1927 wykazały, że jest to starodawna osada sięgająca w najniższych jej warstwach epoki kamienia. O odkrytej świątyni poświęconej bogini *Isztar* sądzą archeologowie, że pierwszym jej budowniczym był król *Manisztu-szu*, syn wielkiego *Sargona* z dynastii *Akkad* (26. wiek)<sup>10)</sup>. Jeżeli autor biblijny mówi, że Nimrod „zbudował“ *Niniwe*, należy to rozumieć w znaczeniu: „rozbudował“ m. *Niniwe*, które w ciągu wieków aż do jego zburzenia w r. 612 przed Chr stało się „miastem wielkim“ (*Jonasz* 1, 2) o powierzchni 664 ha

W ruinach dzis. *tel Nimrud* na południe od m. *Niniwy* rozpoznano *Kalach* późniejszą rezydencję królów *asyryjskich*; starszych dokumentów dotąd brak<sup>11)</sup>.

Mimo tych skąpych wiadomości, jakich dostarczyła dotąd archeologia o panowaniu *Akkadów-Semitów* na ziemiach *Babilonii* i *Asyrii*, tradycja biblijna zawarta w opowiadaniach o *Nimrodzie* i nadal zasługuje na wiarę. Trudności sprawia egzegetom podanie biblijne, że „*Kusz* spłodził *Nimroda*“ (I Mojż. 10, 8). Nazwa „*Kusz*“ według I Mojż. 10, 7 wskazuje na południową *Arabię*. Z nazwą „*Kusz*“ spotykamy się również w opisie biblijnego *raju* (I Mojż. 2, 13); grecki przekład

<sup>9)</sup> Reallexikon d. Assyriologie s. v. *Assur*.

<sup>10)</sup> *André Parrot*, *Archéologie mésopotamienne* 1946, str. 412 nn.

<sup>11)</sup> *A. Parrot*, l. c., str. 52 nn.

LXX określa tę ziemię jako „Etiopię“, a więc leżącą w Afryce. Jednak wymienione w opisie rzeki Eufrat i Tygrys każą przypuszczać, że chodzi o ziemie położone na półn.-wschód od Babilonii<sup>12)</sup>. Jaki związek istnieje między tą nazwą a nazwą „Kusz“ jako „ojca“ wzgl. „praojca“ Nimroda, nie da się stwierdzić. Ciekawość budzi pieczętka „hinduska“ z pismem klinowym, znaleziona w dawniejszym Ur w południowej Babilonii. Zachowane trzy znaki czytał zmarły czeski asyriolog, prof. B. Hrozný, jako „SAG Ku-szi“, tj. „Pan ziemi Kuszi“; jako datę pochodzenia tej pieczętki przyjmuje prof. H. epokę przed Sargonem Wielkim królem A k k a d ó w<sup>13)</sup>.

Widzimy więc, że coraz więcej zainteresowania budzą imiona, nazwy, podania, zawarte w biblijnym katalogu narodów; może dalsze odkrycia dokonywane się na Wschodzie przyniosą nam niejedno jeszcze rozwiązanie zawitych kwestii biblijnych.

Katowice

Ks. JÓZEF JELITO

## STAROTESTAMENTOWE OFIARY W LUDZIACH A ŚLUB JEFTEGO (Sędz. 11, 30—40).

Krytycy radykalni<sup>1)</sup> zarzucają Izraelitom, że podobnie jak sąsiadujące z nimi pogańskie narody, także i oni składali swemu Bogu ofiary z ludzi. Wspomniani krytycy tezę swoją popierają argumentami z Pisma św. i z wykopalisk, prowadzonych głównie na terenie dawnego Kanaanu. Ich zdaniem klasycznym przykładem takiej ofiary ludzkiej jest ofiarowanie Izaaką przez Abrahama<sup>2)</sup> oraz składanie na ofiarę przez Izraelitów Bogu swoich pierworodnych synów<sup>3)</sup>. Wykopaliska pro-

<sup>12)</sup> P. Heinisch, Genesis, str. 115.

<sup>13)</sup> Syria, t. XXI 1940, str. 241 nn.

<sup>1)</sup> Por. E. König, Geschichte der Alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1915, s. 231 nn.

<sup>2)</sup> Rodz. 22, 1—18.

<sup>3)</sup> Wyj. 22, 28.

wadzone na terenie Kanaanu<sup>4)</sup> udowodniły, że Izraelici składali ofiary głównie z dzieci w czasach przed i po salomonowych przeważnie przy fundamentach nowo budowanych domów. Ofiary te zdaniem powyższych krytyków stanowiły pierwotnie składową część religii izraelskiej<sup>5)</sup>.

Powyższe twierdzenia nie odpowiadają prawdzie. Przede wszystkim ofiara Abrahama nie była ofiarą, a tylko próbą posłuszeństwa i sprawdzianem siły jego wiary. Przy ofiarowaniu zaś pierworodnych synów nigdzie nie ma wzmianki o ich zabijaniu, czy składaniu na całopalną ofiarę. Przeciwnie z racji ich ofiarowania, które ma swoją genezę w fakcie ocalenia pierworodnych synów w Egipcie<sup>6)</sup> Izraelici byli zobowiązani na mocy prawa mojżeszowego złożyć pewną kwotę na wykupienie pierworodnego syna<sup>7)</sup>.

Co się zaś tyczy ofiar składanych przy zakładaniu fundamentów pod różne budowle, był to zwykły prosty zabobon, którego Izraelici nauczyli się już w Egipcie. Celem takiej ofiary było, jak twierdzi E. Kalt<sup>8)</sup> odpędzenie złego ducha z miejsca budowli, względnie uproszenie sobie u ducha zabitego człowieka opieki nad domostwem. Prorocy surowo i często karcili ten zabobon i związane z nim praktyki, jako nie mające nic wspólnego z religią izraelską<sup>9)</sup>.

Jednakże oprócz wyżej wspomnianych ogólnikowych faktów, mamy w Piśmie św. pewne miejsca, które nie dwuznacznie mówią o składanych przez Izraelitów ofiarach w ludziach. Oto niektóre z nich: Izraelita Hijel z Betel odbudowując Jerycho złożył Bałowi na ofiarę przy zakładaniu fundamentów pod miasto swego najstarszego syna, zaś przy budowaniu bramy do miasta, syna najmłodszego<sup>10)</sup>. Znane też były zarówno w po-

<sup>4)</sup> Por. W. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1933 s. 127.

<sup>5)</sup> G. Pavlovsky, *De religione Cananaeorum tempore occupationis Israeliticae*, art. w *Verbum Dmi* 1949, s. 143 nn i 193 nn.

<sup>6)</sup> Por. Wyj. 13, 14 n. Liczb. 3, 13.

<sup>7)</sup> Por. Wyj. 34, 20, Liczb. 3, 41 nn.

<sup>8)</sup> Por. E. Kalt, *Menschenopfer*, art. w *B. R. L.*, s. 142.

<sup>9)</sup> Por. Jer. 7, 31; 19, 5; 32; 35; Ez. 16, 20; Mich. 6, 7.

<sup>10)</sup> Por. III Król. 16, 34.

łudniowym, jak i w północnym królestwie izraelskim ofiary z dzieci składane Molochowi<sup>11)</sup>). Król Achaz ofiarował mu swego syna<sup>12)</sup>), podobnie uczynił bezbożny król Manasses<sup>13)</sup>). Król Joziasz zabronił tych praktyk, ale jak wiemy z nauczania proroków, były one nadal wykonywane<sup>14)</sup>).

Wyżej wspomniane ofiary nie miały jednak charakteru ogólnie państwowego. Jeśli zważy się to, że były składane bożkom pogańskim, przez odstępców od prawdziwej religii Jahwy, nie można za te występki obciążyć ani narodu a tym bardziej religii izraelskiej.

Jednakże w księdze Sędziów jest zanotowany jeden wypadek złożenia na ofiarę człowieka prawdziwemu Bogu Jahwe. Miał on miejsce w t. zw. okresie Sędziów, gdy nad pewnymi pokoleniami izraelskimi władzę naczelną sprawował galaadczyk Jefte. Był on synem nierządnic, urodzony w Galaad, wygnany później przez braci swoich zamieszkuje w sąsiedniej ziemi Tob<sup>15)</sup>). Tam organizuje podjazdowe oddziały wojskowe, którymi zręcznie dowodzi zyskując sobie rozgłos i sławę walecznego rycerza. Kiedy Izraelitom zagrożą Amonici, Jefte przywrócony do łaski staje na czele zorganizowanych wojsk izraelskich i wyrusza do walki z wrogiem. Przedtem składa Bogu uroczysty ślub, na mocy którego zobowiązuje się, jeśli odniesie zwycięstwo, złożyć Jahwie na ofiarę tego, kto pierwszy wyjdzie na jego spotkanie, gdy jako zwycięzca będzie wracał z pola walki. Niestety chciało, że pierwsza wyszła na spotkanie ojca jego własna, jedyna córka. Jefte pełen przerażenia i bólu nie cofa swego przyrzeczenia, i chociaż z pewnym opóźnieniem składa ją jednak Bogu w ofierze. Autor ks. Sędziów opisał ten wypadek szczegółowo w następujących słowach: *„I złożył Jefte ślub Bogu mówiąc: Jeśli wydasz mi synów Amona w moje ręce, tego, kto wyjdzie ze drzwi mojego domu na moje spotkanie, gdy ja szczęśliwie wrócę od synów Amona, będzie należał do*

<sup>11)</sup> Por. IV Król. 17, 31.

<sup>12)</sup> Por. IV Król. 16, 3.

<sup>13)</sup> Por. IV Król. 21, 6.

<sup>14)</sup> Por. Jer. 7, 31; 32, 25; Ez. 20, 31; Iz. 57, 5; Ps. 105, 37 n.

<sup>15)</sup> Ziemia Tob. leżała na północ od Galaadu. Por. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, Paris 1938, II, s. 10.

Jahwy i złożę go jako ofiarę całopalną. Jefte wyruszył przeciwko synom Amona aby z nimi walczyć i Jahwe wydał ich w jego ręce... I gdy Jefte wrócił do Mispa do swego domu, a oto jego córka wyszła na jego spotkanie z muzyką i z tańcami. Była ona jedynym jego dzieckiem. Oprócz niej nie miał ani syna ani córki. Gdy ją zobaczył, rozerwał szaty swoje i rzekł: Biada mi córko moja. Jakżeś mocno mnie zasmuciła. Tyś pogrążyła mnie w nieszczęście. Otworzyłem usta moje Jahwie i nie mogę wycofać się. Wtedy odpowiedziała mu: Ojczy mój, otworzyłeś usta twoje przed Bogiem, uczyni tedy ze mną według tego co wyszło z ust twoich. Dał ci bowiem Jahwe pomstę nad wrogami twoimi, nad synami Amona. I mówiła (dalej) do ojca swego: Niech mi będzie wolno. daj mi dwa miesiące a pójdę i wstąpię na góry i będę oplakiwała dziewictwo moje ja i przyjaciółki moje. I odpowiedział: idź i pozwolił jej odejść na dwa miesiące. Wtedy poszła ona i jej przyjaciółki i płakała nad dziewictwem na górach. A po upływie dwóch miesięcy powróciła do swego ojca, — a on wypełnił na niej swój ślub, który złożył. A ona nie obcowiała z żadnym mężczyzną. I powstał zwyczaj w Izraelu, że co roku idą córki izraelskie tam, aby oplakiwać córkę Jeftego z Galaad przez cztery dni w ciągu roku<sup>16)</sup>.

Egzegeci różnie komentują przytoczony powyżej tekst i opis ślubu Jeftego. Wypowiedzi ich na ten temat można by podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zaliczamy tych wszystkich, którzy odmawiają historyczności całemu opowiadaniu uważając je za legendę lub poetycką przenośnię. Ich zdaniem autor księgi Sędziów sam ułożył to opowiadanie, by lepiej wyjaśnić genezę żałobnych uroczystości obchodzonych w Izraelu, w tym wypadku czterech dni w roku poświęconych pamięci zmarłej córki Jeftego, według relacji Sędz. 11, 40. Druga grupa egzegetów uważa opowiadanie o Jeftem za historyczne, jednak różnie tłumaczy samo wypełnienie jego ślubu. Jedni wychodząc z założenia, że prawo mojżeszowe zabraniało składać Bogu ludzi w ofierze<sup>17)</sup>, twierdzą, że Jefte nie mógł tak całkiem na zimno

<sup>16)</sup> Por. Sędz. 11, 30—40.

<sup>17)</sup> Por. Kapł. 18, 21; 20, 2; Ppr. 12, 31; 18, 10.

<sup>18)</sup> Por. J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris 1903, s. 203; A. Schulz,



zlekceważyć tego prawa, dlatego złożył córkę na ofiarę tylko pozornie, zmuszając ją do ślubu dziewictwa, czy też nazareatu. Inni, a jest ich większość<sup>18)</sup>, są zdania, że wobec zupełnie jasnego tekstu nie ulega wątpliwości, iż chodzi tu o ofiarę krwawą, złożoną z życia ludzkiego.

Jakimi argumentami operują zwolennicy pierwszej hipotezy? Powołują się oni na mitologiczne opisy w treści podobne do opowiadania o ślubie Jeftego, zaczerpnięte z historii starożytnego Wschodu. Tak np. u Arabów<sup>19)</sup> żyje opowiadanie, że pewien człowiek nazwiskiem *Al-Mundhir* złożył ślub, iż co roku w pewnym określonym dniu ofiarowuje bogom tego, kogo pierwszego w danym dniu zobaczy. Raz stało się tak, że w tym nieszczęśliwym dniu przyszedł do niego poeta *Abid* i jego *Al-Mundhir* złożył na ofiarę. Serwiusz<sup>20)</sup> wspomina o Idomeuszu, królu Krety, którego zastała burza na morzu, utrudniając mu szczęśliwy powrót do domu. Król złożył Neptunowi ślub, że jeśli powróci cało złoży mu w ofierze tego kto pierwszy wyjdzie na jego spotkanie. Pierwszy wyszedł przywitać króla jego rodzony syn. Obywatele z powodu tak okrutnego ślubu, pozbawili króla władzy i wypędzili go z państwa. Mitologia grecka wspomina też o Ifigenii, która miała być ofiarowaną bogini Dianie, celem uproszenia dla okrętów greckich pomyślnych wiatrów.

Wielu krytyków radykalnych jak Wellhausen<sup>21)</sup> Gunkel<sup>22)</sup> Budde<sup>23)</sup> są zdania, że złożenie przez Jeftego córki w ofierze Bogu jest mitem, zręcznie ułożonym, by przy jego pomocy wytłumaczyć genezę obchodzonego przez Izraelitów co roku żałobnego święta, o którym wyraźnie mówi Sędz. 11, 40. Podobne uroczystości, jak twierdzą wyżej wspomniani krytycy, były znane w świecie pogańskim np. żałobne święto na cześć szume-

---

Das Buch der Richter, Bonn 1926, s. 70; Nötscher, Das Buch der Richter, Würzburg 1950, s. 50.

<sup>18)</sup> Por. Encyclopedia Biblica London 1901, s. 2362.

<sup>20)</sup> Cyt. u V. Zapletal, Das Gelübde Jeftes, Freiburg 1903, s. 80.

<sup>21)</sup> Por. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T., Göttingen 1899, s. 224.

<sup>22)</sup> Por. Genesis übersetzt und erklärt, Giessen 1902, s. 218.

<sup>23)</sup> Por. Das Buch der Richter, Strassburg 1897.

ryjskiego boga Adonisa, względnie Tammuza (T. M.), a o którym czytamy wzmiankę u proroka Ezechiela (8, 14).

Większość egzegetów średniowiecznych była odmiennego zdania. Przyjmowali oni wprawdzie historyczność postaci Jeftego i jego córki, ale złożenie jej na ofiarę rozumieli w sensie przenośnym. Jeszcze w XVI w. Lyranus<sup>24)</sup> pisał, że córka Jeftego przez ofiarę nie poniosła śmierci fizycznej, lecz duchową. Umarła tylko dla świata, tak jak umierają w zakonie poświęcone Bogu osoby. Ona przez złożenie ślubu dziewictwa, modlitwy i posty przestała istnieć dla ludzi, ale żyła dla Boga<sup>25)</sup>. Zwolennicy tej tezy powoływali się na liczne teksty Pisma św., gdzie jest mowa, iż P. Bóg nie żąda od człowieka krwawych ofiar, ale raczej miłą mu jest ofiara serca i ducha. Psalmista mówi: „Ofiary i całopalenia nie żądałeś, ale otworzyłeś mi uszy“<sup>26)</sup>, a gdzie indziej: *Albowiem nie pragniesz ofiary, całopalenia nie przyjmiesz, ofiarami dla Boga duch skruszony*<sup>27)</sup>. Nawet Nowy Testament w tym samym sensie zachęca do ofiar: „*Proszę was tedy bracia — mówi św. Paweł — abyście wydawali ciała wasze na ofiarę żywą świętą przyjemną Bogu, na duchową służbę waszą*“<sup>28)</sup>. L. Reinke<sup>29)</sup> twierdzi, że całopalne ofiary zewnętrzne były symbolem wewnętrznej ofiary, jaką człowiek składał Bogu i o tyle miały sens o ile były połączone z duchową ofiarą człowieka. W St. Testamencie spotykamy fakty, twierdzi tenże autor, gdzie ofiarowanie kogoś na służbę w świątyni było połączone z zewnętrzną ofiarą całopalną. Np. rodzice Samuela, oddając go do świątyni, złożyli w ofierze trzechcrotne ciele. Podobnie tu Jefte ofiarował w tym sensie swoją córkę Bogu.

<sup>24)</sup> Por. Nicolai Lyrani Expositiones, Lugduni, II, 1545, s. 47.

<sup>25)</sup> Podobnie sądzą dziś prawie wszyscy uczeni żydowscy. Wyrazem tego ich poglądu jest praca słynnego rabina Pawła Dracha, pt. *De L'Harmonie entre L'Eglise et la Synagogue*, Paris 1844, II, s. 241.

<sup>26)</sup> Ps. 40, 7.

<sup>27)</sup> Ps. 51, 18.

<sup>28)</sup> Rzym. 12, 1.

<sup>29)</sup> Por. L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, Münster 1851, I, s. 472.

Ci egzegeci, którzy uważają opowiadanie o Jeftem za historyczne, ale z drugiej strony broniąc go twierdzą, że nie mógł on złożyć krwawej ofiary z człowieka, tezę swoją popierają następującymi argumentami: Przede wszystkim na pierwszy plan wysuwają argumenty filologiczne. Twierdzą, że Jefte nie miał na myśli, składając swój ślub człowieka, lecz zwierzę. Wynika to ich zdaniem z Sędz. 11, 31, ze słów: „*aszer jece*“ = „ten, który wyjdzie“. Vulg. dodaje jeszcze „*primus*“. Dodatek Vulgaty zupełnie wyjaśnia trudności i pozwala przyjąć twierdzenie, że chodzi tu tylko o ofiarę z człowieka. W zamierzonych czasach zwierzęta mieszkaly razem z ludźmi, ale nigdy nie wychodziły na ich spotkanie. Ofiarą ze zwierzęcia nie byłaby czymś nadzwyczajnym. Jefte składając ślub w nadzwyczajnych warunkach, gdzie chodziło o wygraną z mocniejszym wrogiem miał na myśli nadzwyczajną ofiarę. Cóż by to był za ślub, gdyby przyrzekł złożyć na ofiarę zwierzę? Izraelici robili to codziennie, jako normalne zwyczajne wypełnienie obowiązków wypływających z zawartego między nimi a Bogiem przymierza. Zresztą jak słusznie stwierdza A. Fernandez<sup>30)</sup> cały kontekst przemawia za ofiarą z życia ludzkiego a nie zwierzęcia. Gdyby Jefte złożył zwierzę na ofiarę, nie oplakiwałby jego śmierci, tak jak uczynił w związku ze śmiercią córki<sup>31)</sup>.

Od XII w. począwszy, głównie uczeni żydowscy<sup>32)</sup> bronili Jeftego, tłumacząc występujące w w. 31 tzw. „*waw łączne*“ przed słowem: „*haalithihu*“ w sensie przeciwstawnym. W ich ujęciu należałoby ten wiersz przetłumaczyć następująco: „*Albo ten, kto wyjdzie na przeciw mnie będzie poświęcony Jahwie (oczywiście jeśli to będzie człowiek, który będzie mógł w szczególny sposób służyć Bogu), albo (jeśli to będzie czyste zwierzę), złożę je Bogu na ofiarę całopalną*“. Takie rozumienie tekstu jest niedopuszczalne, albowiem między wyrażeniem: „*wehaja lajahwe*“ = „i będzie należał do Jahwy“, a wyrażeniem: „*wehaalithihu olah*“ = „i złożę go na ofiarę całopalną“

<sup>30)</sup> Por. A. Fernandez, *Votum Jephte*, art. w *Ver. D-ni* 1921, s. 106.

<sup>31)</sup> Por. Sędz. 11, 35.

<sup>32)</sup> Por. F. Hummelauer, *Commentarius in libros Iudicum et Ruth*, Parisiis 1888, s. 221.

nie ma dwóch zdań przeciwstawnych, owszem przeciwnie, jedno jest rozwinięciem drugiego. Zresztą Izraelici nie uznawali ślubów składanych w sensie „*albo... albo*“. Śluby ich były zawsze jasno wyrażane, co najwyżej składane warunkowo, ale nigdy w znaczeniu przeciwstawnym.

Nie do przyjęcia jest także teza tych<sup>33)</sup>, którzy przyrostek zaimkowy „*hu*“ = „*go*“ dołączony do czasownika: „*wehaalithi*“ tłumaczą przez trzeci przypadek, zamiast przypadek czwarty. W takim rozumieniu zmieniają sens całego wyrażenia, które nabiera zupełnie innego znaczenia: Zamiast rozumieć słowa w. 31: „*złożę go na ofiarę całopalną*“, otrzymują dzięki swoim założeniom nowe tłumaczenie w. 31: „*i złożę Jemu (tj. Jahwie) ofiarę całopalną*“. Reguły gramatyki języka hebrajskiego nie pozwalają na takie tłumaczenie czasownika z przyrostkiem zaimkowym. Zawsze bowiem czasownik z zaimkiem tłumaczy się przez czwarty przypadek<sup>34)</sup> poza nielicznymi miejscami ST. T.

Niektórzy egzegeci<sup>35)</sup>, w obronie Jeftego innego używają argumentu. Przyznają wprawdzie, że Jefte złożył swoją córkę na ofiarę, ale twierdzą, że słowo: „*olah*“ = *ofiara krwawa*“ należy rozumieć w sensie przenośnym. Powołują się oni na kilka miejsc Pisma św., gdzie jest mowa także o ofierze, w sensie przenośnym. W tych miejscach ofiara oznacza chwałę Bożą, posłuszeństwo, względnie usposobienie pokutne człowieka. To jest także ofiara z siebie składana Bogu. Np. Ps. 119, 108, czytamy: *Niechaj dobrowolne ofiary ust moich podobają się Tobie*“. Z kontekstu wiemy, że chodzi tu o dobrowolne, nie przepisane prawem hymny i uwielbienia składane Bogu. Izraelici uważali je także za ofiary. Ozeasz nawołując Izraelitów do powrotu do Boga mówi do nich: „*weźmijcie z sobą słowa pokuty i nawróćcie się do Jahwy*“ (14, 3), w ten sposób zachęca ich do ofiarnego życia dla Boga. Autor Księgi Mądrości także w sensie przenośnym mówi o ofierze całopalenia: „*Jak złoto*

<sup>33)</sup> Cyt. u V. Zapletal, d. c., s. 84.

<sup>34)</sup> Por. P. Joüon, *Grammaire de L'hebreu Biblique*, Romae 1947, s. 383 n. Nieliczne miejsce Pisma św. odmiennie tłumaczone podaje E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909, s. 384 (§ 117 ud. x).

<sup>35)</sup> Por. F. Hummelauer, d. c. s. 219.

w piecu wypróbował ich i jako ofiarę całopalenia ich przyjął“ (3, 6). Autor Księgi Eklezjastyk jest zdania, że całe życie człowieka jest ofiarą. Wyraża się on bowiem: „Kto zachowuje przykazania ten liczne składa ofiary. Ofiarę dziękczynną składa kto przestrzega przykazań. Kto dobrodziejstwa czyni składa ofiarę z mąki, a kto się w miłosierdziu ćwiczy ofiarę pochwalną“ (35, 1—4).

Tekstów powyższych nie można zestawiać z opowiadaniem o Jeftem, ani z jego ofiarą. Przede wszystkim w tekstach tych nie występuje słowo „olah“ = „ofiara krwawa“, a powtórę, są to miejsca wyjęte głównie z ksiąg poetyckich, i nie można ich porównywać z księgami historycznymi. Jefte nie mówił wierszem, ale prozą. Słowo „olah“, występujące w St. Test. ponad dwieście razy, zawsze oznacza ofiary krwawe, głównie całopalne, w tym też sensie należy je rozumieć przy egzegezie omawianego przez nas miejsca <sup>36)</sup>.

Są też i tacy egzegeci <sup>37)</sup>, którzy już nie analizują samego słowa ofiara, lecz zestawiają całe opowiadanie o Jeftem, z podobnymi opowiadaniem w Biblii i rozumieją tak, że jeśli w tych opowiadaniach ofiara jest pojęta w sensie przenośnym, względnie zastąpiona symboliczną ofiarą ze zwierzęcia, to i omawiane przez nas miejsce należy w ten sam sposób symbolicznie tłumaczyć. Głównie powołują się oni na trzy miejsca Fisma św. Największy nacisk kładą na ślub Anny matki Samuela. Anna nie mogąc doczekać się syna, złożyła Bogu ślub: „Boże Zastępów, jeśli patrząc wejrzyysz na niedolę sługi twojej i wspomnisz na mnie nie zapominając o swej służebnicy, a dasz mi potomka płci męskiej, tedy oddam go Bogu na całe jego życie <sup>38)</sup>. P. Bóg wysłuchał jej prośby, obdarzył ją synem, wzamian za co ona poświęciła go na służbę w świątyni i z tej racji złożyła Bogu na ofiarę trzechletnie ciele oraz ofiarę z mąki i wina. W tym wypadku istnieje ścisła łączność między

<sup>36)</sup> W nielicznych miejscach (Rodz. 8, 20; Iz. 61, 3) występuje ono w sensie ofiary, pojętej ogólnie.

<sup>37)</sup> Głównym ich przedstawicielem jest A. v. Hoonacker, *Le voeu de Jephthe*, Louvain 1893.

<sup>38)</sup> Por. I Sm. 1, 11 nn.

ofiarowaniem Samuela, a krwawą ofiarą ze zwierzęcia, tak dalece, że ofiara zwierzęcia symbolizuje i zastępuje ofiarę z człowieka.

Drugim tekstem na który powołują się wyżej wspomniani egzegeci jest mowa proroka Ozeasza, w której piętnuje on głównie grzechy Izraela i widzi przyczynę zła w postępowaniu niegodnych kapłanów. O nich wyraża się: „*Grzechami ludu mojego się karmili i do ich występków tęsknili w duszy*“<sup>39</sup>). Wiemy z egzegezy tego miejsca, że kapłani spożywali ofiary składane za grzech. Tu prorok utożsamia i nazywa tak samo ofiarę za grzech, samym grzechem, jak również ofiarę za występki, za winę, nazywa samym występkiem, winą.

Najlepiej jednak myśl o zastępczej ofierze składanej zamiast człowieka wyraża ceremoniał poświęcenia lewitów na służbę Bogu. W księdze Liczb czytamy słowa Boga do Mojżesza: „*Zbliżysz lewitów przed Pana a synowie Izraela położą ręce swoje na lewitach. Aaron ofiaruje lewitów przed Panem w ofierze podnoszenia... aby mogli spełniać służbę Bożą. Lewici włożą ręce swoje na głowę cielców, a ty złożysz jednego na ofiarę za grzech, a jednego na ofiarę całopalną dla Pana. Postawisz lewitów przed Aaronem... i ofiarujesz ich w ofierze podnoszenia Bogu*“<sup>40</sup>). V. Hoonacker<sup>41</sup>), egzegetując powyższe miejsce twierdzi, że Aaron ofiarował lewitów symbolicznie, za pomocą tzw. „*ofiary podnoszenia*“. Coś podobnego zaszło i u Jeftego. Jefte, twierdzi tenże egzegeta, miał na myśli złożyć człowieka na ofiarę Bogu, ale ponieważ ówczesnym zwyczajem człowieka ofiarowano Bogu przez symboliczną ofiarę złożoną ze zwierzęcia, dlatego Jefte posłużył się powiedzeniem: „*ktokolwiek wyjdzie na moje spotkanie złożę go Bogu na całopalenie*“, ale miał na myśli nie człowieka, lecz zwierzę. Powyższe tłumaczenie jest nie możliwe do przyjęcia ponieważ w jego ujęciu żal i płacz zarówno Jeftego jak i jego córki byłyby nie wyjaśnione. Gdy by Jefte nie musiał złożyć córki na ofiarę, a w zastępstwie za nią złożyłby zwierzę, raczej powinien się radować a nie smucić.

<sup>39</sup>) Por. Oz. 4, 8.

<sup>40</sup>) Por. Li. 8, 10—13.

<sup>41</sup>) Por. d. c. s. 14.

Już bowiem samo zwycięstwo nad Amonitami dawało mu wiele powodów do radości.

Inni egzegeci, którym przewodzi Fr. Kaulen<sup>42)</sup>, chcąc wytłumaczyć przyczynę płaczu Jeftego i żalu przyjmują hipotezę o tzw. ślubie dziewictwa, złożonym przez córkę Jeftego. Na podstawie tej hipotezy, córka Jeftego nie została złożona na ofiarę całopalną, jedynie oddana na służbę do przybytku w Silo, z czym był związany ślub dozgonnej czystości. Jefte smucił się dlatego, że miał tylko jedną córkę i z chwilą ofiarowania jej w świątyni nie mógł spodziewać się już żadnego potomstwa. Takie tłumaczenie jest z wielu względów nie możliwe do przyjęcia. Przede wszystkim dziewictwo przynajmniej w tym okresie życia Izraelitów nie było uważane za doskonałość. Ideałem każdej niewiasty izraelskiej było wyjść za mąż i mieć liczne potomstwo. Gdybyśmy w tym ślubie Jeftego szukali jeszcze jakiegoś powiązania z tak zwanym ślubem nazareatu, to to także sprawy nie wyjaśnia. Pismo św. nie mówi nigdzie, że składającym ślub nazareatu nie wolno było zawierać związków małżeńskich. Owszem, przeciwnie wiemy o Samsonie i Samuelu, którzy złożyli ślub powyższy i byli żonaci. Gdybyśmy nawet przyjęli, że córka Jeftego rzeczywiście złożyła ślub dziewictwa, w takim ujęciu nie zrozumiałe pozostaną dla nas słowa jej wypowiedziane do ojca: „*Pozostaw mnie przez dwa miesiące, a pójdę i wstąpię na góry i będę oplakiwała dziewictwo moje razem z przyjaciółkami moimi*“<sup>43)</sup>. Żyjąc na służbie przy świętym przybytku, miałyby dość czasu na oplakiwanie swojego stanu. W końcu samo poświęcenie córki na służbę przy przybytku, jeśli to było czymś zwyczajnym i jeśli to czyniły inne niewiasty izraelskie, nie daje powodu do ustanawiania z tej racji osobnej czterodniowej co roku obchodzonej żałobnej uroczystości, o której wspomina Sędz. 11, 40. Jeśli niewiasty izraelskie schodziły się aby „*opłakiwać córkę Jeftego*“, to widocznie została ona rzeczywiście złożona na ofiarę Bogu. V. Zapletal<sup>44)</sup> słusznie zauważa, że obstawanie przy hipotezie o ślu-

<sup>42)</sup> Por. FR. Kaulen, Jephthe, a. w Kirchenlexikon VI, s. 1290.

<sup>43)</sup> Por. Sędz. 11, 37.

<sup>44)</sup> Por. d. c. s. 92.



bie dziewictwa złożonym przez córkę Jeftego jest śmieszne i wygląda więcej na poetyckie ujęcie całej sprawy, aniżeli na zwykłą rzeczywistość.

Ślub Jeftego należy rozumieć w sensie dosłownym, tzn., że Jefte składając go Bogu miał na myśli człowieka i rzeczywiście człowieka złożył na całopalną ofiarę. Takie jest zdanie prawie bez wyjątku egzegetów protestanckich i większości egzegetów katolickich<sup>45)</sup>. Za dosłownym rozumieniem ślubu przemawiają następujące argumenty: Przede wszystkim tekst masorecki (T. M.) LXX i Vulg. mówią wyraźnie o ofierze z człowieka. Vulgata, dla uniknięcia wszelkich nieporozumień dodaje przy Sędz. 11, 31 słowo: „*primus*“, nadając przez to całemu wierszowi jasny sens: *quicumque primus fuerit egressus*“. Tłumaczenie koptyjskie powiada: „*primum*“. Jednakże tekst mimo tego jest tak jasny, że Lagrange<sup>46)</sup> stwierdza, iż dodatek Vulg. nie jest w ogóle potrzebny. Z całego kontekstu opowiadania wynika także, że Jefte myślał o ofierze z człowieka i taką ofiarę złożył. Tragizm jego polegał na tym, że nie przewidział ani nie spodziewał się, że tym człowiekiem będzie jego rodzona córka. Prawdopodobnie miał na myśli kogoś ze sług, czy też niewolników. Gdyby zamierzał złożyć zwierzę czy też nawet zupełnie obojętną sobie osobę na ofiarę, smutek zarówno jego jak i jego córki wyrażony w Sędz. 11, 35—38, byłby dla nas zupełnie nie zrozumiały. W Targumie do Ks. Sędz. w komentarzu do w. 11, 39 czytamy: „*Jefte nie poradził się najwyższego kapłana Pinehasa. Gdyby to uczynił mógłby przecież wykupić ją od śmierci pieniędzmi*“.

Za tym, że Jefte złożył ofiarę z życia ludzkiego opowiada się także Józef Flawiusz<sup>47)</sup> i prawie wszyscy pisarze i Ojcowie Kościoła<sup>48)</sup>. Św. Augustyn<sup>49)</sup> stwierdza zupełnie wyraźnie: „*quicumque exierit offeram eum, ubi procul dubio nihil aliud*

<sup>45)</sup> Por. E. Kalt, *Jephte, a.* w BRL. Paderborn 1931, I, s. 842 n.

<sup>46)</sup> Por. J. Lagrange, *d. c.* s. 203.

<sup>47)</sup> Por. *Star. Żyd.* 5, 7, 10.

<sup>48)</sup> Por. Oryg. *Migne* 14, s. 293; Theodoret, *M.* 80, s. 508; Grzeg. *Naz.* *M.* 35, s. 929; Chryz. *M.* 49, s. 147; Epiphanius, *M.* 42, s. 736; Ambroży, *M.* 14, s. 899; itd.



*quam hominem cogitavit*“). Tego samego zdania jest także św. Tomasz z Akwinu <sup>49)</sup>). Niektórzy OO. Kłła próbują Jeftego usprawiedliwić, twierdząc, że działał pośpiesznie, nierozsądnie, że był bona fide. Niektórzy surowo i ostro oceniają jego postępowanie. Do tych ostatnich zaliczyć należy św. Hieronima, który twierdzi, że Jefte: „*In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit et in reddendo impius*“ <sup>50)</sup>).

Z wypowiedzi współczesnych egzegetów najbardziej jasne jest zdanie Fr. Nötschera <sup>51)</sup>, który komentując Sędz. 11, 31 twierdzi, że wobec zupełnie jasnego tekstu może tu być mowa tylko o ofierze złożonej Bogu z człowieka. Na usprawiedliwienie Jeftego przytacza tenże autor tylko tyle, że Jefte zawsze nawet w swojej przeszłości był tylko żołnierzem, nie posiadał żadnego religijnego ani teologicznego autorytetu. B. Neteler <sup>52)</sup> zaś stwierdza, że: „*To iż Jefte ją (tj. córkę) złożył na ofiarę w tekście jest tak wyraźnie podane, że wszelkie odmienne tłumaczenie jest tylko fałszowaniem i mylnym rozumieniem tekstu*“.

Wobec powyższych wywodów jest jasną rzeczą, że Jefte złożył Bogu krwawą ofiarę z człowieka. Pozostaje tu jeszcze odpowiedź na jedno pytanie: Jaka jest od strony moralnej wartość powyższego czynu Jeftego i jakie jest jego powiązanie z religią izraelską.

Sylwetka duchowa Jeftego, namalowana w Księdze Sędziów nie jest ani wyraźna ani jasna. Z tego względu jedni egzegeci go wychwalają inni zupełnie potępiają. V. Zapletal <sup>53)</sup> i wielu innych nazywają go, zapewne na podstawie jego pochodzenia i zachowania się w młodości „słynnym wodzem rozbójników“. Wygnany przez swoich przyrodnych braci zamieszkuje w Zajordanii skąd przy pomocy podobnych do siebie ludzi robi wypadki rabunkowe na terytoria amonickie. Mimo tych ujemnych cech, możemy jednak u Jeftego zauważyć dość

<sup>49)</sup> Por. Sum. Teol. II, II-ae, q. 88, a. ad secundum.

<sup>50)</sup> Por. Migne, 24, s. 763.

<sup>51)</sup> Por. Fr. Nötscher, Das Buch der Richter, Würzburg 1950, s. 50.

<sup>52)</sup> Por. B. Neteler, Das Buch der Richter, Münster in W. 1900, s. 84.

<sup>53)</sup> Por. V. Zapletal, d. c. s. 78 i 96.

dużo cech dodatnich. Wysuwają się one na pierwszy plan, szczególnie po wybraniu go na stanowisko tzw. Sędziego. Przede wszystkim autor natchniony stwierdza, że „nad Jeftem był duch Boży“<sup>54</sup>). Na podstawie danych biblijnych możemy stwierdzić, że Jefte był wielkim czcicielem Jahwy. Zwycięstwo swoje uzależnia od pomocy Jahwy, Jahwie także oddaje najwyższy sąd w sprawie, jaka wynikła między Izraelitami a Amonitami. Uznając swoją zależność od Jahwy, złożył Mu po zwycięstwie dziękczynną ofiarę<sup>55</sup>). Tego przywiązania do Jahwy nie osłabi w nim ani nie zmniejszy jego partyzanckie życie poza granicami swej ojczyzny. Owszem po powrocie do ojczyzny wyraźnie zaznaczy, że działalność swoją oprze na kontakcie z Bogiem, od którego pomocy uzależnia wszystko. Także dodatni jest sąd innych ksiąg Pisma św., które wspominają o Jeftem. I księga Samuela podkreśla jego bohaterstwo i umiłowanie swojego kraju i narodu: *I zesał Bóg Jerubbaala (tj. Gedeona) i Badana (tj. Baraka) i Jeftego i Samuela aby wybawili was z ręki wrogów waszych dookoła i zamieszkaliście bezpiecznie*“<sup>56</sup>). Księga Syracha w tzw. „pochwale Ojców“ wprowadzie ogólnie o wszystkich sędziach wyraża się dodatnio, ale niemniej częśćka tej pochwały spada także na Jeftego. „*A sędziowie — mówi autor natchniony — każdy według swego imienia, których serce nie dało się uwieść i nie odwróciło się, będąc posłuszne Bogu, aby pamięć ich była błogosławiona*“<sup>57</sup>). Także św. Paweł zwraca nam uwagę między innymi na dodatnie cechy Jeftego, które wyrażają się w takich cnotach, jak żywa wiara, sprawiedliwość, męstwo Jeftego itd.<sup>58</sup>). Wszystko zatem to co wyżej powiedzieliśmy pozwala nam postawić twierdzenie, że Jefte był nie tylko pozytywnym ale i dodatnim typem.

Także jego ofiary nie można potępiać bezkrytycznie<sup>59</sup>) J. Lagrange wydaje się bronić go w ten sposób, że widzi u niego

<sup>54</sup>) Por. Sędz. 11, 29.

<sup>55</sup>) Por. Sędz. 11, 9, 21, 23, 27, 30.

<sup>56</sup>) Por. I. Sm. 12, 11.

<sup>57</sup>) Por. Syr. 46, 11.

<sup>58</sup>) Por. Żyd. 11, 32—34.

<sup>59</sup>) Por. J. Lagrange, d. c. s. 217.

jak również u Izraelitów pewien wpływ religii Kanaaitów. Jego zdaniem Izraelici jak również i Jefte składali Jahwie ofiary z ludzi, bo nimi chcieli uczcić swego Boga tak jak Kanaan czczył podobnymi ofiarami Baala, czy fenickiego Molocha. Takie ujęcie zagadnienia wydaje się niezgodne z rzeczywistością. Izraelici odżegnywali się od wpływów religijnych sąsiadujących z nimi narodów. Brali od nich wiele z kultury ale nic z religii. Jeśli Jefte zdecydował się na taką ofiarę, to dlatego, że subiektywnie wydawała mu się ona dobrą. Sama z siebie bowiem ofiara z życia ludzkiego nie jest zła, tylko czy człowiek może swobodnie dysponować życiem drugiego człowieka? Bóg jako Pan życia mógł od Abrahama zażądać takiej ofiary, bo jest Panem wszystkiego a więc i życia ludzkiego. Jefte chciał się przypodobać Bogu i dlatego chciał Mu złożyć najbardziej wartościową ofiarę. Taką widział tylko w ofierze z człowieka. Tego jednak nie wolno mu było czynić. Jak słusznie stwierdził już J. Flawiusz<sup>60)</sup>, „ofiara Jeftego nie była ani zgodną z prawem ani miłą Bogu“. Jefte jeśli się na nią decydował, to tylko dlatego, że za wszelką cenę chciał pokonać Amonitów. Cena jednak była za wysoka. Działał nierozważnie i pośpiesznie, a gdy spostrzegł swój błąd było już za późno. Honor żołnierza i wodza nie pozwalał mu się wycofać z danej Bogu obietnicy. Gdyby Jefte miał większe religijne wyrobienie na pewno by nie doszło do ostateczności, tj. do śmierci córki.

W całej tej sprawie ważne jest także i to, że autor księgi Sędziów opisując fakt ślubu Jeftego wcale tego czynu jego nie pochwała. Milczy, a milczenie w tak zasadniczej sprawie ma tu swoją wymowę.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

<sup>60)</sup> Por. J. Flawiusz, Star. Żyd. 5, 7, 10.

## PRZEKŁAD PSALMU 67 (68)

### 1.

Bóg powstaje — idą w rozsypkę Jego wrogowie,  
 a którzy Go nienawidzą, uciekają przed Jego obliczem.  
 Jak znika dym, znikają,  
 jak wosk od ognia topnieje,  
 tak giną grzesznicy przed Panem.  
 A sprawiedliwi weselą się, wznoszą przed nim okrzyki wesołe  
 i triumfują pełni radości.

### 2.

Śpiewajcie Bogu, śpiewajcie i grajcie jego imieniu,  
 torujcie drogę temu, który przez pustynię ciągnie,  
 któremu Jahwe na imię.  
 O wznoscie przed nim okrzyki radosne:  
 Ojcem sierót i wdów opiekunem  
 jest Bóg w swym świętym przybytku.  
 Bóg daje przytułek bezdomnym,  
 więzionych wyprowadza do szczęścia krainy,  
 oporni tylko zostają w ziemi pustynnej.

### 3.

Gdyś — Boże — na czele swego ludu wyruszał,  
 gdy przcz pustynię kroczyłeś,  
 trzęsła się ziemia, a deszcz spuszczały przed Bogiem niebiosa,  
 przed Bogiem drżał Synaj, przed Bogiem Izraela.  
 Spuszczałeś deszcz obfity, Boże, na swój kraj,  
 a użyźniałeś go, gdy był zniszczony.  
 Trzoda twoja w nim zamieszkać mogła,  
 przygotowałeś go biedakom w swej dobroci.

### 4.

Wszchemogący miłą wieść podaje,  
 heroldów mnóstwo ją rozgłasza:  
 „już uciekają, uciekają wojsk królowie,  
 już sobie po namiotach kobiety łupy dzielą“.  
 A gdyście spokojnie przy trzód swych zagrodach leżeli,  
 (zwycięzcy) jaśnieli jak skrzydła srebrzyste gołębi,  
 jak piór ich barwa złotawa.  
 Gdy wówczas Wszchemocny królów rozgromił,  
 jak śnieg, okrywały trupy Czarne Wzgórze.

## 5.

Górami wysokimi są góry Bazanu,  
 pełne są szczytów wzgórze bazańskie.  
 Czemuż to, szczyty górskie, z zazdrością patrzycie  
 na górę, na której Bóg zechciał zamieszkać,  
 na której Pan będzie mieszkał na zawsze?  
 Rydwanów Bożych dziesiątki tysięcy, tysiące, tysiące;  
 Jahwe z Synaju do świątyni przybywa.  
 Szedłeś ku górze coraz wyżej, Panie, brałeś jeńców,  
 otrzymywałeś w darze kraju mieszkańców,  
 nawet niechających mieszkać przy Bogu, przy Panu.

## 6.

Błogosławiony niech będzie Pan każdego dnia,  
 za nas brzemia dźwiga Bóg, nasze zbawienie,  
 Bogiem-Zbawicielem jest nasz Bóg  
 a Pan Bóg od śmierci wybawić potrafi.  
 Zaiste, Bóg głowy swych wrogów rozbija,  
 głowę niestrzyżoną wroga, co brodzi w występkach.  
 Rzekł Pan: sprowadzę ich z Bazanu,  
 sprowadzę z głębi morza,  
 by we krwi brodziła twa noga,  
 by język twych psów, (Izraelu), cząstkę swą dostał od wrogów.

## 7.

Widać pochód twój, Boże,  
 pochód mego Boga, mego króla, do świątyni:  
 na przedzie idą śpiewacy, na końcu harfiarze,  
 pośrodku dziewice w bębenki bijące.  
 Chórami, jak w święta, błogosławcie Boga,  
 błogosławcie Pana, Izraela potomstwo!  
 Benjamin, najmłodszy kroczy na czele,  
 za nim książęta judzcy ze swymi hufcami,  
 książęta Zabulon, książęta Neftali.

## 8.

Okaż, o Boże, potęgę swoją,  
 potęgę, Boże, którą ty nam służysz.  
 Ze czci dla twej świątyni w Jeruzalem,  
 niechaj królowie ci dary składają.  
 Zgrom wroga straszego, co żyje w sitowiu,  
 i cielców gromadę i ludy równe cielętom.

Niech hołd składają, niosąc bryły srebra.  
 O rozgrom narody, które wojen pragną!  
 Niech dostojnicy przybywają z Egiptu,  
 niech Etiopia wyciąga ręce do Boga.

## 9.

Królestwa ziemi, śpiewajcie Bogu, grajcie Panu,  
 który mknie po niebiosach, po niebie odwiecznym.  
 Oto głosem swym woła, głosem swym grzmącym:  
 Przyznajcie, że Pan jest potężny!  
 Nad Izraelem widać jego chwałę  
 a ponad chmurami jego potęgę.  
 Straszny jest Bóg, Bóg Izraela, co włada ze swej świątyni,  
 On siłą i mocą lud swój obdarza.  
 Niech będzie Bóg uwielbiony!

Przełożył z hebrajskiego Ks. A. KLAWEK

## UWAGI DO PSALMU 68

## I

Dnia 2 marca br. zmarł w Rzymie prof. Eugeniusz Zoller (Israel Zoller), urodzony w r. 1887 w Brodach (pod Lwowem). Pochodząc z głęboko religijnej rodziny żydowskiej, której synowie poświęcali się studiom rabbinackim, spędził lata młodości we Włoszech i tam specjalizował się także w semiologii. Został profesorem literatury hebrajskiej w uniwersytecie w Padwie, skąd się później przeniósł do Rzymu, gdzie go wybrano naczelnym rabinem gminy żydowskiej. W r. 1945 przyjął chrzest św. i został wykładowcą języków biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym, będąc równocześnie profesorem literatury hebrajskiej w rzymskim Uniwersytecie państwowym.

Liczne opublikował prace z zakresu orientalistyki, ale także teologii biblijnej poświęcił niektóre rozprawy. Szczególnie interesowało go zagadnienie „Ebed Jahwe“ u Izajasza i właśnie dlatego, że uwierzył w proroctwo Izajaszowe, spełnione w osobie Jezusa z Nazaret, zdecydował się na przyjęcie chrztu św.

W ostatnich latach wydał nowy przekład psalmów (II Salterio. Nuova traduzione e commento, Milano 1951), dodając krótki komentarz, w którym rozwija dużo myśli nowych i oryginalnych. Przez 40 lat bez przerwy — tak pisze — zajmował i zachwycał się pieśniami biblijnymi a przekładem swoim starał się zbliżyć czytelnika do myśli, jakie autorzy inspirowani w nie wkładali. Jako uzupełnienie tego dzieła opublikował konferencje biblijne, jakie na temat psalterza głosił w Uniwersytecie rzymskim (I Salmi. Documenti di vita vissuta, Milano 1953). W 19 rozdziałach rozwija podstawowe myśli teologiczne psalterza, a np. to, co mówi o głębi psychologicznej psalmu *Miserere*, odznacza się niezwyklej wnikliwością, jest doskonałym rozwinięciem myśli autora i pozwala nam lepiej zrozumieć istotę grzechu, żalu i odpuszczenia winy.

Śp. prof. Zolli śledził z zainteresowaniem ruch biblijny w Polsce, czytywał nasz Dwumiesięcznik i przesłał do Redakcji uwagi do psalmu 68, które poniżej przedrukowujemy.

## II

Psalm 68 (67) zawiera dużo problemów, coraz to nowe interpretacje się zjawiają, tak całości jak poszczególnych wierszy. Według prof. Zolli'ego jest on zestawieniem kilku hymnów ku uczczeniu odniesionych zwycięstw (*canti di vittoria*), według innych, za którymi poszedł nowy psalterz rzymski, opis triumfalnego pochodu z Egiptu na Syjon, względnie opis procesji dążącej na górę syjońską. W rozprawie nadesłanej autor zajmuje się wierszami 18 i 19:

Currus Dei decem milibus multiplex, milia laetantium;  
 Dominus in eis in Sina in sancto,  
 Ascendisti in altum, cepisti captivitatem, accepisti dona in hominibus.

Tak brzmi tekst Wulgaty, nowy psalterz natomiast tłumaczy:

- (18) Currus Dei myriades sunt, mille et mille:  
 Dominus de Sinai in sanctuarium venit.  
 (19) Ascendisti in altum, duxisti captivos,  
 accepisti in donum homines...

Druga część, czyli wiersz 19, jest zacytowany w liście do Efezjan w formie nieco odmienniej (4, 8):

Ascendens in altum captivam duxit captivitatem,  
dedit dona hominibus,

i przez św. Pawła zastosowany do Wniebowstąpienia Chrystusa. Jest to jednak egzegeza allegoryczna, odbiegająca od sensu historycznego, lecz to nie przeszkadza, by liturgia, za wzorem Apostoła, tekst odnosiła do chwili Wniebowstąpienia i umieściła go jako wersykuł w officium Ascensionis.

Przekłady polskie także rozmaicie brzmią. W Biblii Wujkowej czytamy:

Wóz Boży dziesięcią tysięcy rozmaity,  
tysięcy weselących się:  
Pan między nimi na Synaj, w świątynicy.  
Wstąpiłeś na wysokość, poimałeś poimane:  
nabrałeś darów w ludziach.

A w liście do Efezjan 4, 8, Wujek tłumaczy:

Wstąpiwszy na wysokość przywiódł więźniów pojmanych,  
dał dary ludziom.

Nowy Psalterz należałoby przetłumaczyć:

Rydwonów Bożych tysiące, tysiące, dziesiątki tysięcy:  
tak Pan z Synaju przybywa do świątyni!  
Wstępowałeś (Jahwe), ku górze,  
prowadziłeś jeńców z sobą,  
otrzymałeś w darze ludzi (za podwładnych).

Junker (Die Psalmen, Würzburg 1947) tłumaczy:

Wagen Gottes Zehntausende,  
Tausendschaften Israels:  
vom Sinai kommt der Herr zum Heiligtum!  
Du ziehst empor zur Höhe, du führst Gefangene mit,  
du empfängst Geschenke unter den Menschen.

A Renard (Les Psaumes 1950) podaje przekład parafrazyjący:

Les chars du Seigneur sont mille fois vingt mille,  
et Adonai est venu du Sinai dans le sanctuaire



tu es monté sur la hauteur (de Sion),  
de Sion traînant après toi des captifs,  
les hommes t'ont présenté leurs tributs...

A. K n o x (The Book of Psalms in Latin and English, London 1948) oddaje bardzo jasno tekst nowego psalterza:

See where God's chariot comes,  
with twenty legions for its escort;  
thousands upon thousands;  
comes from Sinai to this his sanctuary.  
Thou dost mount up on high,  
thou dost capture thy spoil,  
and men must be thy tribute.

Natomiast Zolli proponuje takie tłumaczenie (Il Salterio p. 108):

Il cocchio di Dio, miriadi,  
migliaia di angeli lucenti,  
il Signore viene dal Sinai in santità.  
Tu sei salito verso l'alto,  
hai fatto dei prigionieri,  
hai preso dei doni ad Edamia.

i zdanie swoje poniżej uzasadnia.

Czy jego hipotezy z czasem się przyjmą? Nie wiadomo. Pierwsza ma ze sobą dużo prawdopodobieństwa, druga mniej.

(A. K.)

### III

Ps. 68, 18 dosłownie przetłumaczony brzmi: „Wóz Boga — dziesiątki tysięcy, tysiące szin'an: Pan przybył z Synaju w świętości“. Wyraz *dziesiątki tysięcy* (*ribbothajim*) oznacza dla de-Wette, jak również dla Liber Ps. Pont. Inst. Bibl. *tysiąc* i *tysiąc*; S. D. Luzzatto: *tysiące* i *tysiące dziesiątków tysięcy*; Minocchi: *dziesiątki tysięcy, tysiące w tysiące*; F. Scerbo: *dziesięć tysięcy razy dziesięć tysięcy*; tak też Gesenius-Kautzsch i Bauer-Leander: *dziesięć tysięcy razy*.

Różni egzegeci od Lagarde'a i Graetza poczynając po Bickella i Torczynera łączą nasz tekst z Num. 10, 36 i odpowiednio tłumaczą; Torczyner: *Wozem Pana są dziesiątki tysięcy, tysiące Izraela*; Hans Schmid: *Wóz Boga jest między dziesiątkami*

*tysięcy Izraela*; O. Vaccari: *Wozem Boga są tysiące i tysiące* (tj. hufce izraelskie niosące arkę). Claus Schedl (Die Psalmen nach dem neuen roemischen Psalter uebersetzt, Wien, Herder 1946, str. 111) tłumaczy: *Wozów Boga jest bez liczby, tysiące i tysiące*; z *Synału nadciąga Pan do swej świątyni* — a zatem według niego liczba wozów jest nieskończenie wielka.

Podéchar, Psaume LXVIII (Rev. Bibl. 1947, str. 502—520) przekłada *alfē szinān*: *Wozów Jahwe jest dziesięć tysięcy razy dziesięć tysięcy* (podobnie jak Schedl), ponieważ *alfē szinān* „jest glossą wyjaśniającą termin poprzedzającą, wyolbrzymiającą liczbę... a hapax legomenon *szinān* pochodzi od *szānāh* powtarzać“. Etymologia ta jest u podstaw wszystkich interpretacji zawierających „*tysiąc i tysiąc*“ lub inne liczebniki tego rodzaju. Nieskończenie wielka liczba wozów albo zastępów izraelskich, ciągnących w pochodzie triumfalnym stanowi w ten sposób wóz Boży.

Odmierna etymologia znajduje się w tłumaczeniu: *Currus Dei decem milibus multiplex, milia laetantium* (Wulgata). Tu *szinān* miałyby pochodzić od *szā'an* „być (żyć) spokojnie, zażywać spokoju“. Tak już w LXX, gdzie czytamy: *eutenountes*, tj. będący w dobrym nastroju. Stąd Mons. Martini tłumaczy: *tych weselących się jest tysiące*, a biblia Kard. Ferrari: *tysiące radujących się*.

Baethgen odwołując się do Akwili i Symmachusa łączy *szinān* z *szā'ôn* „hałas, szcęk, tumult“. M. Buber myśli raczej o *szānā* „zmieniać (się)“ i przekłada: *Pojazdy Boga zmieniające się w procesji*. Haupt i Mueller wiążą znów nasz termin z czasownikiem *sānā*, „nienawidzieć“ i tłumaczą: „przeciw nieprzyjaciółom swoim“.

My wolelibyśmy przypomnieć arabskie *sanna* „ostrzyć“, *masann* „osełka, obrus“, Hebr. *szûf* porównuje Dhorme (Le livre de Job, str. 123) z arab. *sûf* o podwójnym znaczeniu „polerować (przez pocieranie); patrzeć, spoglądać“. Gdy coś zostaje wypolerowane, w naszym wypadku naostrzone — staje się widoczne, błyszczące. W związku z *sanna* „naostrzyć“ (pień *s-n-n* ze spółgłoską *sin*) można przypomnieć aramajskie *s-n-n* (z *samekh*) „oczyszczać“ jako też „drapać“ i „polerować“. Por. Levy w suplementie przy końcu tomu (str. 725) *s-n-n* hebr.

i aram. „polerować, oczyszczać“; tenże sub v. *s-n-n* podaje późno-hebr. „szaty ze złota *senunim*, co oczywiście należy rozumieć „szaty ze złota świecące, jaśniejące“.

W Ps. 68, 18 według nas jest mowa o tysiącach Sinan, tj. „blasków“ prawdopodobnie bytów jaśniejących. W *Siddur'osar ha-tefilloth* (Wilno 1914, str. 999) w hymnie 'addir objaśnione jest *szonan* przez „aniołowie“ z odwołaniem się do Ps. 68, 18. Podobnie Jehudan Gur w słowniku hebr. (Tel-Awiw 1945, str. 643) przy haśle *szinān* cytuje Ps. 68 i tłumaczy w. 18: dziesiątki tysięcy aniołów Bożych.

I to właśnie tłumaczenie jest według mnie właściwe:

*Wóz Boga — dziesiątki tysięcy,  
tysiące Sinan (aniołów jaśniejących).*

#### IV

Tekst hebrajski następnego wiersza opiewa: „Wstąpiłeś *le-márôm* wiodąc jeńców, wzięłeś *matanôth ba-'adam*, jak również buntujących się przeciw przebywaniu Pana Boga. Graetz w swoim komentarzu do Psalmów powiada: Wiersz nasz jest niejasny, chociaż każde słowo wzięte oddzielnie jest zrozumiałe; Bóg miałby wziąć jeńców na wyznach a dary między ludźmi... i jest tu Graetz prekursorem, choć dziś niesłusznie zapomnianym, bo wysuwa przypuszczenie, że podmiotem „wstąpiłeś“, jest nie Bóg a lud izraelski i dlatego chciałby czytać, uzupełniwszy zdanie: „Ty, o narodzie, wstąpiłeś na wyniosłości gór“. Należy się wszakże zapytać, czy tłumaczenie *matanôth* (dary) sugeruje właściwie podział ziem między szczepy przez rzucanie losów. Przy czym wypada podkreślić rzecz — zdaniem naszym — ważną, że właśnie dziś gruntuje się nowa, i według naszego mniemania szczęśliwa interpretacja Ps. 68, który Graetz uważa za dalszy ciąg opowiadania o wędrówkach poprzez pustynię i zdobyciu Ziemi. Ostatni człon wiersza przekłada on, opierając się na tłumaczeniu syryjskim: Tylko buntownicy nie powinni tam zamieszkać. Rezygnuje zarazem z ostatnich wyrazów „Pan Bóg“, które LXX przenosi na początek wiersza następnego, zaś Graetz bierze za końcowy fragment zaginionego wiersza. Takie pojmowanie stosunków

składniowych zdania przypomina objaśnienie rabinów, że podmiotem „wstąpiłeś“ jest nie Bóg a Mojżesz. Śp. Zorell w swym Psalterzu czyni uwagę: Chodzi o zdobycze dokonywane przez Dawida, które on przypisuje Bogu. Św. Paweł w Ef. 4, 8—10 uważa Jezusa Chrystusa za rozdawcę darów.

Według Chajesa wiersz opowiada o Bogu, który dokonawszy czynów zwycięskich unosi się do nieba. Ludy zaś zwyciężone i podbite ofiarowują Panu w hołdzie dary, ponadto cały rodzaj ludzki oddaje cześć Bogu. Pan przyjął również i buntowników zbliżając ich do swego sanktuarium, odwrotnie zatem niż w wersji syryjskiej, gdzie mamy: Buntownicy zaś nie zamieszkają tam. Mniej więcej podobnie rozumie nasz tekst Koenig.

Hans Schmidt uważa za podmiot zdania „Boga“. Równocześnie jednak dokonuje poprawek zgoła nieprawdopodobnych pod wpływem pomysłu, że w tekście powinny się znajdować wskazówki topograficzne. Pyta się: „Gdzie się to działo?“ To pytanie „gdzie?“ nabiera dużego znaczenia, jeśli się zwróci uwagę na egzegezę nowszą, nawet najnowszą, która, pomna na fakt, że Pismo św. (Joz. 13, 16) zna miejscowość 'Adam, dzisiejsze *Tell ed-Dāmieh*, tłumaczy: wzięłeś jenców, pobrałeś dary w Adam. Egzegeza, do której nawiązujemy (S. D. Goitein, *The City of Adam in the Book of Psalms?* (w jęz. neohebr. Bull. of Jewish Palestine Exploration Society, 1947, str. 86—88) uważa naturalnie za podmiot czasownika „wejść“ naród wyruszający na podbój Ziemi Obiecanej.

Mârôm znów oznacza wysokość, wyżynę. Początek zatem wiersza mógłby znaczyć: Wstąpiłeś na wyżyny, miejsca wysokie. Chodziłoby o miejscowości położone w pobliżu ujścia rzeki Jabbok do Jordanu. Gdy patrzę jednak na mapę, rozłożoną przede mną, widzę, że miejscowość oznaczona przez 'Adama (niedaleko ujścia Jabboku) leży w dolinie. Spostrzegam ponadto, że w górzystych okolicach po lewej stronie Jordanu ciągnących się od jeziora Merom po jezioro Genezaret znajduje się miasteczko *Merom*.

Według mojego przekonania niezwykle archaiczny tekst, zachowany w Ps. 68, 19 wspomina trasę zdobywczych pocho-

dów wojennych Izraela w czasach marszu od Merom ku południowi aż po Dâmieh (Adam).

Przy *matanoth* niektórzy egzegeci myślą o ofiarach. Ja wolałbym w naszym tekście nadać interesującemu nas terminowi znaczenie „darów“, bliskie aramejskiemu *nebhizban*, które zachodzi, w Dan 2, 6; 5, 17 razem z *mattenan*. Etymologia aram. rzeczownika jest niewyjaśniona. Zawiera on wszakże, przynajmniej fonetycznie, pierwiastek *bazâz* znaczący, jak wiadomo, zdobywać łupy wojenne. W naszym wierszu chodziłoby raczej o dary składane zwycięzcy przez zwyciężonych.

Tak by więc należało przetłumaczyć Ps. 68, 19: „(Jako zwycięzca) pociągnąłeś ku Merom, wzięłeś haracz z Dâmieh, oraz (ujarzmieś tych), co sprzeciwiają się zamieszkaniu Boga“. Wojna zdobywcza jest wojną świętą i, jak tylekroć na semickim Wschodzie, podejmowana jest w imieniu Boga i ku Jego czci w tym celu, by zdobyta ziemia stała się mieszkaniem Bożym.

Rzym

† EUGENIUSZ ZOLLI

### POTRÓJNE KUSZENIE CHRYSYUSA NA TLE MARZEŃ MESJAŃSKICH

„Wypełnił się czas“ — *elthen to pleroma tu chronu* (Gal. 4. 4) — powiedzeniem tym pragnie Apostoł Narodów pouczyć, że Bóg-Jahwe dotrzymał słowa, jakie obiecał człowiekowi poprzez Abrahama, Izaaka i innych ojców Izraela, zsyłając Syna Swego dla odkupienia ludzkości, dla naprawy tego, co zepsuł pierwszy rodzic za podszeptem szatana.

Jezus rozpoczynając głosić prawdę Bożą musiał spotkać się z szatanem jako sprawcą pokłócenia człowieka ze swym Stwórcą.

Księżę ciemności dostrzegł w Chrystusie prawdę nową i zapragnął dowiedzieć się, czym jest ta prawda dla ludzi, co w ludziach i przez ludzi działa i czy jest istotnie Boża. Rzucił przeto Chrystusowi zaraz po Jego chrzcie i na początku Jego drogi mesjańskiej trzy żądania, na których dnie tało się pytanie o prawdę.

Słowo „prawda“ jest dla nas dziś pojęciem filozoficznym, przejętym z filozofii greckiej. Inne jednak znaczenie posiada ono w Biblii. Hebrajskie „*’emet*“ — „prawda“ oddano w Septuagincie przez „*aletheja*“, w Biblii łacińskiej przez „*veritas*“. Wyraz „*’emet*“ wywodzi się z pnia „*’âmân*“ — być mocnym, stałym, z którego pochodzi także słowo *’âmên* i oznacza „stałość“, „potwierdzenie“ a także prawdziwe fakty konkretne, gdyż ogólne, abstrakcyjne pojęcie prawdy obce jest Biblii hebrajskiej <sup>1)</sup>.

Jako cecha pewnego przedmiotu, *’emet* oznacza jego stałość, trwałość. Zdaniem Pedersena wyrażonym w jego monografii o przysiędze <sup>2)</sup>, słowo *’emet* oznacza siłę i wolę zupełnego urzędywania sprawy, określonej zawartym poprzednio układem. Ponieważ religia starozakonna jest układem, *berit* czyli przymierzem między Jahwą a narodem izraelskim, *’emet* w Bogu oznacza Bożą gotowość i zdolność dochowania układu jako prawa, wiążącego jednako obie układające się strony.

To właśnie znaczenie słowa *’emet-alêtheja-veritas*, stanowiące fundament religii w Starym Zakonie musi teraz, — gdy „wypełnił się czas“ (Gal. 4, 4) — ulec przeistoczeniu w znaczenie radykalnie nowe. Z Bożej i ludzkiej gotowości i woli wypełnienia przymierza jako prawa musiała powstać gotowość i wola wypełnienia przymierza przez miłość, czyli Syn Boży, Słowo Przedwieczne, przyjmuje ciało ludzkie, aby zjednoczyć miłością człowieka z Bogiem. Przełom czasów staje się przełomem prawdy. Nie jest przypadkowym zbiegiem okoliczności, że to samo pytanie usłyszał Chrystus przy końcu swego procesu, kiedy to droga Jego mesjańska wspiąć się miała na niezbyt wysokie, lecz przecie nieba sięgające zbocze Golgoty.

Czym jest nowa prawda Chrystusowa dla ludzi? Na pewno już nie twardym, kamiennym prawem i tylko prawem; ale czy

<sup>1)</sup> Patrz: ks. A. Klawek. Pojęcie prawdy w literaturze biblijnej (Odbicie ze Sprawozdań P. A. U., t. I (1949) nr 5, s. 208; oraz J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Strassburg 1914, s. 130.

<sup>2)</sup> dz. c., s. 31 i nn. oraz 130—133.

na pewno chlebem cudownym, chlebem miłości? W pokusie pierwszej, jaką szatan dręczył Chrystusa, niemalże widać to, co zły duch wie, czego się tylko domyśla, czego nie wie zupełnie i żadną miarą odgadnąć nie może. Wie, że się coś przedziwnie kończy między ludzkością i Bogiem; domyśla się, że się coś nieporównanie doskonalszego zaczyna, że zatem zajdzie prawdopodobnie jakaś niewiarygodna, nigdy dotąd nie spełniona przemiana; nie wie, na czym owa przemiana będzie polegała. Ale w domysłach swych na ów temat jest niejako na dobrej drodze: żąda przemiany najwyższej, jaką tylko potrafi wyobrazić sobie. Transsubstancjacji takiej, jaką od biedy zdołałaby może uzyskać dzisiejsza energia atomowa; bo skoro platynę umiemy zmienić w złoto, dlaczego nie potrafilibyśmy kamieni zmienić w chleb? Zły duch wiedział prawdopodobnie w chwili pierwszego kuszenia Chrystusa, że ludzkość po długowiecznym błędzeniu alchemików nauczy się kiedyś zmieniać jeden pierwiastek chemiczny w drugi. I zapragnął, aby nowa prawda Chrystusowa nie okazała się przenigdy czymś wyższym od takiej właśnie niezmiernie wysokiej, ale na pewno ludzkiej i czyścio ludzkiej prawdy. Innymi słowy, legitymując niejako Chrystusa, chciał stwierdzić w Nim ziemskiego i tylko ziemskiego Mesjasza. Chciał upewnić się, że ów wychudzony czterdziestodniowym postem zupełnym<sup>3)</sup> mąż jest człowiekiem; że nie jest Synem Bożym, zdólnym do dokonania przemiany doskonalszej od tej, jaką ludzie w późniejszych pokoleniach osiągną. Może na skalnym wzgórzu pustynnym<sup>4)</sup>, na którym miało miejsce

---

<sup>3)</sup> Zwyczajny post u Żydów obowiązywał tylko do zachodu słońca; podobnie postczą Muzułmanie w okresie Ramadanu. Zob. Guiseppe Ricciotti: *Vita di Gesu Christo*, Roma 1941, s. 313.

<sup>4)</sup> Wedle tradycji, pojawiającej się wyraźnie w wieku VII, ale sięgającej może jeszcze wieku IV, miejscem kuszenia Chrystusa była góra, zwana dziś przez Arabów, *Gebel Quaranta*, wznosząca się na wysokości około 500 m nad doliną Jordanu. Tu zginął Szymon, ostatni Machabejczyk. Jeżeli chrzest Chrystusa dokonał się — co jest prawdopodobne — w pobliżu Jerycha, tedy Chrystus musiał przejść zaledwie kilka kilometrów, aby udać się na to pustkowie. V. Ricciotti, l. c., s. 313, 314; Abel: *Géographie...* t. I., s. 375 i inn.; P. Dausch: *Die Drei älteren Evangelien*, s. 75; T. Prat: *Jésus Christ*, Paris 1947, t. I, s. 163 i inn.; Fillion: *Vie de N-S. Jésus-Christ*. Paris 1925, t. II, s. 50.



kuszenie, powiał wtedy hen od zhellenizowanych miast nadmorskich palestyńskich — wicher, niosący szeptę podań pradawnych, a wśród nich mit o tytanie przyrodzoności, Prometeuszu? Że Chrystus nie jest nikim wyższym od Prometeusza, i że Jego prawda okaże się tytaniczną i oryginalną, ale tylko ludzką prawdą, — co do tego pragnął się upewnić kuszący szatan. Atoli w owym czasie, kiedy ze szkła nie wydymano jeszcze retort chemicznych, zdradzających tajemnice materii, przemienienie kamieni w chleb mogło również uchodzić za arcydzieło mocy niezwyklej, lub może za cud. Z tą hipotezą trudno było pogodzić się tak znakomitemu adwokatowi samowystarczalności bytu przyrodzonego, jak zły duch. Zatwardziały wróg łaski musiał troskać się zgryźliwie i tą myślą, że Jezus, świeżo ochrzczony wodą Jordanu, może być istotnie Mesjaszem niebiańskim, zgoła różnym od tego, którego oczekiwali Żydzi. Jakież oczekiwania mesjańskie budziły świadomość zbiorową żydowskiego narodu z letargicznej depresji niewolnej? Świadomość ta, karmiona nauką rabinów, ostrzona ziemskim sprytem faryzejskim, nęcona epikurejskim błogostanem kwietystycznych mocarzy, a przy tym wytracona z norm logicznego myślenia barokowym nieraz polotem pism apokryficznych, widywała w erze mesjańskiej całkowitą i przepyszną, totalnie ziemską rekompensatę wszystkich ziemskich braków. Na pytanie: co przyniesie oczekiwany powszechnie Mesjasz, odpowiedziałyby każdy niemal Żyd: przyniesie dobrobyt, przerastający nawet bardzo śmiałe marzenia. Im twardziej gniołło naród żydowski jarzmo okupacji rzymskiej, tym śmielsze i jaśniejsze snuły się przed oczyma tego narodu wizje szczęśliwej przyszłości mesjańskiej. *Poszerzą się granice ziemi Izraela* <sup>5)</sup>, *ziemię tę pokryje roślinność, niosąca plon tysiackrotny, a nieprzerwane będą siewy i żniwa. Żywności będzie tyle, że nie będzie się jej już gromadzić, ani chować, ani strzec, lecz zostawi się ją każdemu do dowolnego użytku* <sup>6)</sup>. *Wiatr od strony Libanu rozsieję po*

<sup>5)</sup> Henoch 10, 18 i 19; P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, s. 361; por. Strack-Billerbeck, IV, *Exkurse in einzelne Stellen des N. Testamentes*, München 1928, s. 881.

<sup>6)</sup> J. Teodorowicz: *Herold Chrystusa na tle epoki*, s. 130.



ziemi mąkę, której będzie można nabrać i napiec chleba pod dostatkiem <sup>7)</sup>). Jako stało się niegdyś na pustyni, ukaże się manna <sup>8)</sup>). Powstanie nowe Jeruzalem, zbudowane wyłącznie z drogich kamieni <sup>9)</sup>), upiększone ogrodami, lśniące niewyobrażalnym przepychem. Świątynia jerozolimska osiągnie gigantyczne rozmiary, a ozdobienia jej będą piękniejsze od wszystkiego, co wymyślić zdoła człowiek. Życie stanie się nieustanną rozkoszą. Smutki ani choroby nie zaćmią radości powszechnej; ziemia stanie się rajem, ale rajem doskonale ziemskim.

Stanął tedy kusiciel Chrystusowy u dróg rozstajnych, u których początków objawienia chwije się i waha wszelka kultura ludzka: zaczął przy nieomijalnej konieczności wyboru powątpiewać, czy prawda nowa, dana przez kogoś jakoby posiadającego znajomość i pełne prawo jej wieszczenia, jest w najważniejszym rzucie swoim, mianowicie w aspekcie przyszłości prawdą przyrodzoną, czy nadprzyrodzoną. W pierwszej tej pokusie, jakiej od szatana doznał Chrystus, samo jej materialne podłoże, tj. alternatywa: chleb, czy kamień? — zabarwiło jej charakter, oscylujący między poznaniem metafizycznym, a poznaniem doświadczalnym, niemal jaskrawym kolorem ówczesnej sprawy społecznej. Istotnie, pytanie, czy naród żydowski będzie gryzł kamienie, czy jadł chleb, zacieśniało pozornie swą treść i ważność do grupy społecznej w owym narodzie najuboższej, tj. do warstwy *'am-ha-ares*. Pozornie to pytanie, a raczej żądanie ująć można tak: zali będziesz cierpieł dłużej to, by nędzarze cierpieli nędzę? Daj ubogim jeść! Jednak to zacieśnienie, stanowiące ponętę i żądło pokusy, było zdradliwe, podstępne, iście szatańsko sprytne. Pełna, ukryta jego treść brzmiała tak: czy będziesz dłużej znosił nędzę biedaków i nie będziesz cierpieł nic więcej? Cierp tylko po ziemsku i rozdawaj

<sup>7)</sup> Strack-Billerbeck, l. c., IV, s. 890.

<sup>8)</sup> Bonsirven: *Le Judaïsme Paléstinien en temps de J. Ch.*, I, s. 434 i 442. — Por. Jan 6, 30, 31: „Rzekli Mu tedy: Jakiż więc cud uczynisz, abyśmy ujrzeli i uwierzyli Ci? Ojcowie nasi jedli mannę na pustyni, jak jest napisane: Chleb z nieba dał im do spożycia“ (Exod. 16, Ps. 77, 24).

<sup>9)</sup> Jak silnie ten obraz wbił się w świadomość żydowską, o tym świadczy jego penetracja w Janową wizję apokaliptyczną bytu nadprzyrodzonego (Apok. 21. 10 i inn.).

tylko dary ziemskie, bo przecie niczego więcej nie trzeba narodowi żydowskiemu, i wszelkim narodom innym! Kusiciel żądał cudu, lub przedziwnego arcydzieła umiejętności, które wówczas uchodzić by mogło za wspaniałą pokaz kunsztu magicznego w tym celu, aby stwierdzić przede wszystkim, jakim właściwie Mesjaszem jest Chrystus. Jeżeli Chrystus okaże się Mesjaszem tylko ziemskim, tedy będzie można piekielną pochwałą wzbudzić Go w pychę i utwierdzić w ziemskości. Jeżeli natomiast okaże się Mesjaszem, który zstąpił z nieba, wówczas ulegając pokusie i pełniąc cud, czy sztukę pseudomagiczną, da się sprowadzić na drogę ziemskiego tylko mesjaństwa; posłannictwo jego skurczy się wtedy i zamknie w granicach materialnych potrzeb, oczekiwań i pragnień Izraela. Pierwsza już pokusa wniknęła zatem głęboko w problem mesjaństwa Chrystusowego, usiłując zmienić jakość działalności Zbawiciela i zasadniczo przeobrazić naturę królestwa, które Mesjasz założyć miał na ziemi<sup>10)</sup>. Równocześnie pokusa ta, właśnie przez swoje ograniczenie do alternatywy: chleb, czy kamień? usuwała zresztą wszelką myśl o innych, jak tylko przypadkowe, cierpieniach Mesjasza; przekreślała istotny cel Wcielenia: odkupienie ludzkości przez ofiarę Krzyża. Była też ta pokusa wysnuta zresztą z ówczesnych pojęć o Mesjaszu i Jego królestwie, dalekich od myśli (powiedzianej przecież przez proroków — Iz. 53, 2—5), o cierpieniach Mesjasza<sup>11)</sup>, i o dziele Odkupienia takim, jakie

<sup>10)</sup> Granmaison: *Jésus Christ*, t. I, s. 307.

<sup>11)</sup> Lagrange: *Le Judaïsme*, s. 353 i inn.; Meinertz: *Theologie des N. Testamentes* t. I, s. 142 i inn.; Bonsirven: *Le Judaïsme Palestinien*, t. I, s. 381; por. Lagrange: *The Messianisme*, s. 230, 256; X. J. Archutowski: *Sługa Jahwy*, Kraków 1923, s. 141 i inn.

<sup>12)</sup> Bonsirven, l. c., t. I, s. 350; Meinertz, o. c. I, s. 145. W czasach Chrystusowych, myśl o cierpiącym Mesjaszu była prawie nie znana, a słowa Jezusa, że potrzeba, aby Mesjasz wiele wycierpiał od straconych, od arcykapłanów i uczonych... (Mt. 16. 21), są obce nie tylko społeczeństwu żydowskiemu, ale i najbliższemu otoczeniu Jego (Mt. 16. 22 i inn.). Świadczą o tym pisma apokryficzne z ówczesnej epoki: Autor księgi Henocha (powstałej w latach 167—64 przed Chr., por. E. Kautsch: *Die Apokryphen und Pseudopigraphen des Alten Testament*, Tübingen, 1900. t. II, s. 230; Riessler: *Altjüdisches Schrifttum*, s. 1291; A. Lods: *Histoire de la Littérature Hebr. et Juive*, s. 881), korzysta z księgi Izajasza, ale ani słówkiem

ono było istotnie i jak je pojmujemy po wsze czasy<sup>12)</sup>. Niemal powszechnie oczekiwano od Mesjasza wybawienia z niewoli rzymskiej, zatem akcji politycznie wyzwolenczej, wyobrażając ją sobie zapewne, jako skupienie, przeorganizowanie i możliwe uzbrojenie sił partyzanckich, dalej, jako znakomitą taktycznie „guerilla“, lub chwalebniejszą jeszcze grę bitewną w otwartym polu. W socjologicznym aspekcie oczekiwania mesjańskie były prawdopodobnie rozbieżne o tyle, że warstwy uprzywilejowane, a więc przede wszystkim Faryzeusze i Saduceusze, czekali od Mesjasza wzmożenia, lub przynajmniej zatwierdzenia swego społecznego autorytetu. Klasa natomiast uciśniona żądała odeń przynajmniej poprawy warunków bytu; mówimy „przynajmniej“, ponieważ fakt, iż właśnie z klasy *'am-ha-ares* powołał Chrystus Apostołów, dowodzi, że wśród celników, rybaków i innej palestyńskiej biedoty, czy półbiedoty istniała przynajmniej gotowość przeczuwania jakiejś wyższej prawdy mesjańskiej, niż prawdy ziemskie. Przeczucie to musiało jeszcze doznać wielu pouczeń, zanim rozwarło oczy na prawdę nową; władzy odpuszczania grzechów nikt ze współczesnych Chrystusowi Żydów nie odważyłby się przypisać Mesjaszowi<sup>13)</sup>.

nie wspomina o cierpieniu Mesjasza, natomiast wieści potęgę i chwałę jego:

„Albowiem wybrany stoi przed Panem duchów,  
a chwała jego trwa od wieków na wieki,  
i moc jego od pokolenia na pokolenie.  
Mieszka w nim duch mądrości,  
duch tego, który umiejętność daje,  
duch rozumu i mocy,  
duch tych, którzy zasnęli w sprawiedliwości (49, 2b—3)  
..Wówczas podniosą się wszyscy królowie,  
możni i potężni i inni władcy ziemi,  
aby oglądać i poznać tego,  
który siedzi na tronie swej chwały (62, 3; u Riesslera o. c., s. 384 i 393).

Również Psalm Salomona (z I. w. przed Chr., cf., Kautzsch. dz. c., s. 912, zwłaszcza J. Viteu — J. Martin: *Les Psalms de Salomon*, Paris 1911, s. 38 i inn.) nie mówią o cierpieniu, ale o chwale Mesjasza: „Szczęśliwi, którzy się doczekają owych dni (Mesjasza)... który, ujarzmi narody pogańskie, aby mu służyły, a wszyscy będą oglądali jego chwałę i majestat“ (17, 32 i 34).

<sup>13)</sup> Patrz Mt. 9, 1—8; por. J. B. Frey: *Le conflict entre le Messia-*

Jezus, odrzucając tę pierwszą pokusę dał szatanowi odpowiedź zupełnie wyraźną: istnieje coś potrzebniejszego człowiekowi, albo przynajmniej równie potrzebnego, jak chleb — a tym czymś jest wszelkie słowo, które wychodzi z ust Bożych (Mt 4. 4.). Jest to odpowiedź przy całej swej potędze jednocześnie doskonale subtelna. To bowiem, co można by nazwać „impetem“ pokusy: naciskającą na wolę Chrystusa bezwładność żądania: przemień! — przenosi się inercyjnym swym pędem poza zakres dwu alternujących z sobą pojęć: kamień, chleb — w zakres nowy, nieoczekiwany, nieporównanie bardziej cudowny: chleb, słowo Boże. Chrystus jakby wypowiedział Swoją niebiańsko-wysoką myśl w sposób mocarny, a przy tym niezmiernie łagodny: „Nie przemienię głazu w chleb, bo nie tylko chlebem żyje człowiek; ale jeśli domagasz się przemiany, wiedz, że dokonam jej na innym, nowym polu: przemienię chleb w Słowo Boże, w Słowo Przedwieczne, w Siebie“. Nie będzie zbyt wielką śmiałością naszej myśli, wgłębiającej się nieudolnie w ową dawną chwilę, a w swej świętości majestatyczną, jeżeli powiemy, że w niezmiernie głębokiej odpowiedzi, jaką Chrystus dał kuszącemu Go po raz pierwszy szatanowi, tai się ledwie dostrzegalna pierwsza zapowiedź ustanowienia Eucharystii. Ta perła leżała niejako na dnie morza głębokiego, jakim była zapowiedź Chrystusa, i prawdopodobnie do głębi tej nie dotarło zamglone ziemską pożądlivością spojrzenie szatana, olśnionego i bez miary przerażonego tym, co w słowach Chrystusowych jaśnieje blaskiem bliżej widocznym i jawnym. Oto prawda nowa, jaką Jezus zamierza dać ludziom, nie będzie tworem ziemi, lecz nieba. Nie będzie przyrodzona i podległa tylko temu prawu, w którego imię głód przyrodzony domaga się przyrodzonego nasycenia; lecz będzie prawdą Słowa Bożego, prawdą w Bogu immanentną, będzie Bogiem samym, miłością, będzie prawdą nadprzyrodzoną i niestworzoną, wieczną. Odmawiając przemienienia głazu w chleb, i mówiąc o Słowie Bożym, o S o b i e, — Chrystus określił równocześnie Siebie, jako Me-

sjasza, i drogę swą mesjańską. Jest Synem Bożym, Bogiem; wiernie i niezłomnie będzie trwał przy woli Ojca Swego Niebieskiego. Posłannictwo Jego zmierza nie ku nasyceniu głodu cielesnego, lecz ku nasyceniu głodu duszy ludzkiej. Da ludziom pożywienie inne, jak to, którego domaga się niedola doczesna. Da wyzwolenie inne i wolność inną, jak ta, o której marzą ukryci po pieczarach, a zorganizowani w dwójki krewniacze partyzanci judzcy i galilejscy; da wyzwolenie ducha i wolność ducha, możliwą nawet pod tłoczącym brzemieniem praw i bezprawia rzymskiego i żydowskiego, które to brzemie podźwignie On sam, najwolniejszy z wszystkich. Jest Mesjaszem; nie tym jednak i nie takim, który zatwierdzi i umocni Faryzeuszy w ich wspartym o formalistykę prawną światopoglądzie, pełnym pychy, Saduceuszy w ich przesycie bogactw, w moralnym wygodnictwie. Jest Mesjaszem ubogich, uciśnionych i nędznych, Mesjaszem *'am-ha-ares*, atoli nierówność klasową zwalczy czymś innym jeszcze, jak tylko materialnie pojętym naprawieniem krzywdy socjalnej i rozbrojeniem napięcia międzyklasowego; węzłem łączącym społeczeństwo uczyni kiedyś miłość, a więc Boga, a więc samego Siebie, tworząc Kościół. Posłannictwa Swego nie poniecha, aby pójść wygodną drogą rozwiązań li tylko ziemskich. Swej mocy cudotwórczej nigdy nie zwróci ku Sobie, dla własnego użytku<sup>14)</sup>; podda się ludzkim warunkom życia, nie omijając ich w cudowny sposób. Celem Jego jest nie nasycenie ciała, lecz zbawienie dusz.

Oślepiiony blaskiem prawdy nowej, prawdy miłości, szatan w swojej odwiecznej złości przeraził się widocznie tej prawdy bardziej, niżli ją zrozumiał, bo oto zdobywa się na wysiłek nowy, aby głębiej ją przeniknąć: przystępuje do kuszenia ponownego, wtórnego. Wie już, że ma przed sobą Mesjasza<sup>14a)</sup>;

<sup>14)</sup> Por. Fillion: *Vie de Jésus — Christ*, Paris 1925, t. II, s. 59.

<sup>14a)</sup> Znaczenie i sens mesjański kuszenia Chrystusa przedstawił nam Ks. H. Nowakowski w *Ruchu Bibl. i Liturg.* 1952, s. 45 i inn. Najnowsza egzegeza wyraźnie podkreśla sens mesjanistyczny pokus Jezusa. Cf. D. Buzy: *Évangile selon s. Mathieu* (*La Sainte Bible*), Paris 1946, s. 38 i inn.; Fillion (*Vie de Jésus-Christ*, t. II, s. 58) zaznacza, że „*Les commentateurs des evangiles sont tous d'accord aujourd'hui pour le reconnaître: ce n'est*

ale pragnie tego Mesjasza bliżej poznać, doszukać się w Nim jakiejś niemocy, zdyskredytować go, uzależnić przecie od ziemskości, spętać. Niechże nowa, tajemnicza prawda mesjańska unaoczni się eksperymentalnie, niech pokaże, co umie. Szatan nakłania Mesjasza do objawienia się ludowi izraelskiemu w sposób publiczny, a zarazem cudowny. Wybiera odpowiednie ku temu miejsce: świątynię. Pamięta widocznie, że niektóre proroctwa<sup>15)</sup> wskazywały świątynię, jako miejsce objawienia się Mesjasza. O tym, że Mesjasz pojawi się nagle, mówi w nader wielu miejscach apokryficzna literatura biblijna<sup>16)</sup>. W IV. księdze Ezdrasza, w której w ogóle nie ma mowy o tym, jakoby Mesjasz miał się narodzić, widnieją następujące zdania: „Objawi się Syn mój, Mesjasz, z tymi, którzy są z Nim...” „Kiedy się to wszystko stanie i wypełnią się znaki, które się pokazały, wówczas zjawi się mój Syn, którego zobaczysz jako wznoszącego się w górę męza... On sam stanie na szczycie góry Syjonu“<sup>17)</sup>. U Justyna w „Dialogu z Żydem Tryfonem“,<sup>18)</sup> Tryfon mówi, że nieznanne jest miejsce narodzenia Mesjasza, ani On sam. Dopiero Eliasza, który przyjdzie przed nim, namaści Go i obwieści Go w obliczu wszystkich. Echa mniemania, że niespodziewane będą zjawienia się Mesjasza, dźwięczą w Ewangelii św. Jana (7, 27): „O Chrystusie..., gdy się zjawi, nikt wiedzieć nie będzie, skąd przychodzi“.

Tradycja żydowska, opierając się na proroctwach Daniela (7, 13) i Zachariasza (9, 9), mówi dwojako o pojawieniu się Mesjasza: albo, że zjawi się On na wspaniałym i triumfalnym obłoku, albo też, że zbliży się do ludzi pokornie, wjeżdżając w miasto na oślicy<sup>19)</sup>. Zwolennicy przewidywania pierwszego wieszczą, że Mesjasz ukaże się na świątyni: „Nauczyciele nasi uczyli: *gdy zjawi się król, Mesjasz, wtedy przyjdzie i stanie na dachu świątyni. Wówczas obwieści Izraelitom i powie:*

---

pas comme un homme ordinaire, c'est, avant tout comme Messie que Jésus a été tenté, à l'heure même où il allait se présenter en cette qualité à ses compatriotes“.

<sup>15)</sup> Mal. 3, 1-4; Agg. 2, 7-10.

<sup>16)</sup> Bonsirven, l. c., t. I., s. 405—407.

<sup>17)</sup> Ezdr. 13, 32, 35. Riessler: Altjüdisches Schriftentum, s. 273.

<sup>18)</sup> Migne P. G. 6, 494, 582.

<sup>19)</sup> Strack-Billerbeck, l. c., t. IV, s. 672—674.

*Biedni, czas waszego wybawienia już nadszedł, a jeżeli nie wierzycie „patrzcie na mój blask, który unosi się nad wami“*<sup>20)</sup>. Nagłe zjawienie się Mesjasza, połączone z jakimś olśniewającym, cudownie wywołanym zjawiskiem świetlnym, miało w opinii Żydów być dowodem autentyczności posłannictwa mesjańskiego. Dowodzą tego późniejsze dzieje Jezusa. Żydzi domagać się będą odeń uczynienia cudownego znaku na niebie<sup>21)</sup>. Sama, objawiona przez Chrystusa nowa prawda miłości, i to nawet miłości nieprzyjaciół, prawda, zastępująca prawo, nieograniczonym, niewyczerpanym, wiecznym cudem miłowania z duszy wszystkiej, i ponad wszystko, nie przemówi do ich wyobraźni i przekonań, a niekiedy wyda się im twarda w swoim żądaniu ofiary heroicznej, niezrozumiała i niemal wroga<sup>22)</sup>. Nawet „bracia“ namawiali Chrystusa, aby udał się do Jerozolimy i okazał cudami, że jest posłanym od Boga Mesjaszem (Jan 7, 3—5).

Atoli nie tylko troska o poprawność względem Pism i Tradycji skłoniła szatana, stojącego przed Chrystusem, do tego, że *estêsen auton epi to pterygion tu hierû*<sup>23)</sup>, że *postawił go na najwyższej krawędzi świątyni*, tam, skąd widzieć musieli go wszyscy: boć przecie każdy spojrzy na kogoś, kto stoi na dachu i w każdej chwili może runąć wdół. Wokół świątyni bywało zawsze, obok mieszkańców Jeruzalem, również i wielu pielgrzymów, którzy nawet z najdalszych świata przyciągali ston, aby nawiedzić przybytek Pański i wpłacić do kasy kapłańskiej tradycyjny podatek<sup>24)</sup>; a wśród tego tłumu żył duch tajemnej, konspiracyjnej, przenikającej każdy zakątek Palestyny wyzwolenczej partii antyrzymskiej. Świątynia jerozolimska, okryta chwałą ognia i miecza z Pompejuszowych jeszcze czasów, stanowiąca jak gdyby serce w duchowym organizmie oczekiwania i nadziei mesjańskich, była z natury rzeczy owym punktem centralnym żydowskiego świata, w którym Jahwe —

<sup>20)</sup> Strack-Billerbeck. l. c., t. I, 151, Komentarz do Mateusza 4, 5.

<sup>21)</sup> Mt. 12, 38; Łk. 11, 16.

<sup>22)</sup> por. X. Nowakowski, art. c. w Ruchu Bibl. i Liturg., s. 49 i inn.

<sup>23)</sup> Mt. 4, 5—6.

<sup>24)</sup> p. J. Pickl, *Messiaskönig Jesus*, München 1939, s. 44 .



jak w to niezłomnie wierzone — przełamię zło w dobre, cierpienie w rozkosz, nędzę w bogactwo, a niewolę w wolność. Była tedy w owej drugiej pokusie szatańskiej myśl, chytrze przewidująca olbrzymi polityczny wstrząs, jaki targnąłby całym narodem izraelskim, gdyby od świętego miasta zaczęła się coraz większym kręgiem wieść, zdawna czekana, że na ganku czy na szczycie lub na dachu świątyni pojawił się Mesjasz. Wieść taka musiałaby stać się zarzewiem i hasłem wybuchu powstania przeciwko Rzymowi. Rzecz prosta, z chwilą rozniecenia w całym kraju insurekcji wyzwolenczej, Mesjasz stanie na jej czele. Choćby się wzdragał przyjąć dowództwo, tłum, olśniony jego nagłym pojawieniem się, wciśnie mu przymocą w dłoń władzę najwyższą. Powtórzy się raz jeszcze, tylko w rozmiarach może stokroć bardziej przerażających, tragedia bohaterstwa, i płomienia i żelaza i krwi, i wreszcie ostatecznej klęski; bo przecież trudno pomyśleć, by nieprzygotowana i niezorganizowana należycie partyzantka rozbiła w pył twarde legie rzymskie. Szatan, sprytny mędrzec przeszłości, ale marny prorok wydarzeń przyszłych, knował tedy w otchłani swoje złości, — taki właśnie plan całkowitego zdyskredytowania nie tylko tego Mesjasza, którego w osobie Chrystusa właśnie miał przed sobą, ale i wszelkiej idei mesjańskiej w ogóle. Nie tylko Chrystusową, ale i wszelką inną prawdę nową, jaka by kiedykolwiek pojawiła się w narodzie żydowskim, pragnął metodą konkretnego eksperymentu obrócić w fałsz. Aspekt polityczny <sup>25)</sup> owej drugiej pokusy szatańskiej ukrywał w sobie prawdziwą „genialność piekła”: klęskę materialną obiecywał przemienić w klęskę i ostateczne załamanie zbicrowego ducha. Wyniesienie Chrystusa na najwyższy naróżnik świątyni Jerozolimskiej <sup>26)</sup> i nakłanianie Go, by, ku-

<sup>25)</sup> Por. J. Pickl, l. c., s. 245—254.

<sup>26)</sup> Naróżnik ów miał być wedle tradycji jerozolimskiej, zachowanej w opisach pielgrzymów, punktem zbiegu tzw. portyku Salomona i portyku królewskiego; widok był stamtąd rozległy na Dolinę Cedronu i Dolinę Tyropeonu, (Ricciotti, l. c., s. 63, 314). Inni jak Schlatter (*Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1933, s. 106) i Joachim Jeremias (*Die Zinne des Tempels*, Z. D. O. V. 56 (1936), s. 202—205) umiejscawiają „pterygion tu hieru“ na górnej części bramy w murze zewnętrznym



sząc Opatrzność, rzucił się w głąb, w wyczekujące ziemskiego wodza mrowie ludzkie, miało stać się z szatańskiej woli zaczątkiem największego nieszczęścia, jakie mogło spotkać naród żydowski: śmierci politycznej przez porażkę mesjanizmu. Tak chciał zły duch zabić nową prawdę Chrystusa.

Rachuba ta nie była, jak to się mówi, wyssana z palca. Historia notuje wiele wypadków podobnych. Falszywi Mesjasze, obiecujący ludowi dokonywanie cudów na dowód swego Bożego posłannictwa, występowali nie jeden raz. Niejaki Żyd egipski za czasów namiestnika Feliksa (52—60 po Chr.), podając się za proroka, chciał wyprowadzić rzeszę na Górę Oliwną, aby pokazać, że na jego słowa rozpadną się mury Jerozolimy<sup>27)</sup>. Inny znów samozwańczy Mesjasz, niejaki Teudas, działający za rządów prokuratora Fadusa (ok. 45 r. po Chr.), obiecywał rozszcześcić Jordan i przeprowadzić przezeń swoich stronników<sup>28)</sup>. Zamyślał ów Teudas niewątpliwie o wielkiej jakowejś reformie religijnego prawa żydowskiego, skoro karierę swą mesjańską pragnął rozpocząć cudem, równym Mojżeszowemu i Jozuowemu. Zamysł szatański zdyskredytowania

---

placu świątyni, inni jeszcze opierając się na leksykonie Hesychiusza, uważają szczyt, wierzch dachu świątyni, za miejsce, skąd Mesjasz miał uczynić karkołomny skok (por. artykuł O. Augustyna Chadama pt.: „Miejsce drugiego kuszenia P. Jezusa“ w Ruchu Bibl. i Liturg. Kraków 1948, s. 209—212. Lagrange (Ev. S. Matthieu, s. 61), cytując zapatrywanie co do miejsca kuszenia O. Abła pisze: Le „pterygien tu hieru“, est probablement „le fajte d'un des portiques crénelés, qui bordaient l'esplanade de la maison de Dieu“ (Abel, La sépulture dz. 2, s. Jacques le Mineur, R. B. 1919, p. 481).

<sup>27)</sup> Ant. 20, 8, 6; Bell. 20, 8, 5; Dz. Ap. 21, 38. Cf. Abel, Histoire de la Palestine, s. 465; Jacquier: Les Actes des Apôtres, s. 642 i inn. O. Bauernfeind: Die Apostelgeschichte, Leipzig 1939, s. 249; Strack—Billerbeck: Kommentar z. N. Test., t. II, s. 762.

<sup>28)</sup> Ant. 20, 5, 1; Abel: Histoire, s. 455 i nn.; Jacquier, s. 176—178; Bauernfeind, dz. c., s. 95; Nie jest on prawdopodobnie tym samym Teudasem, o którym wspomina św. Łukasz w Dziejach Apost. (5, 36). Teudas jest skrótem imienia Teodozjusz lub Teodor (Theodōros-Theodotos) hebr. Mattijah. Dlatego przyjmuje się, że autor Dziejów Ap. albo miał na myśli Mattijasza, którego uczniowie pod koniec życia Heroda zrzucili ze świątyni orła rzymskiego (Ant. 17, 6, 4), dając hasło do buntu, albo też dopuścił się nieścistości, bo wspomniany rokoszanin wystąpił o kilkanaście lat później (ok. 45 r.).

Chrystusa-Mesjasza i Chrystusowego mesjanizmu drogą rozbudzenia, a następnie zupełnego rozbicia w pył politycznej nadziei zbiorowej, mógł czerpać piekielne swe soki z niejednego poprzedniego, pseudomesjańskiego matactwa, z owego zawodnego igrania z rozbudzoną chytrze tęsknotą.

Druga pokusa szatańska zawiera w sobie, w niewymyślanej, zdawałoby się, swej prostocie, jad jeszcze jeden. Oto pragnąc skierować Chrystusa na tory akcji polityczno-wyzwoleńczej, równocześnie zatruwa, jeśli nie wręcz zabija w przyszłym wodzu insurekcji antyrzymskiej wszelką długotrwałość, dalekodystansowość bohaterstwa, osłabia w Nim i wyniszcza wszelki niemal heroiczny hart. Nie było w dziejach izraelskich proroka, sędziego, wodza, który by wziętości u swych ziomków, a nieraz mocarnego pośród nich posłuchu nie pozyskał długotrwałym trudem, przewalczaniem powolnym mnogich przeszkód, a hojnym też i ofiarnym wyrzeczeniem się samego siebie. Doradza zły duch Chrystusowi, aby tę długą i najeżoną cierniami drogę bojowania o „rząd dusz“, o popularność każdemu dowódcy niezbędną, przebył w ciągu paru sekund, w sposób prawie cyrkowy. Efektowne „salto mortale“ z wysokiego narożnika świątyni, uświetnione niewątpliwie jakimś urzekającym efektem świetlnym, a rozreklamowane cytowaną poprzednio w fragmentach literaturą mesjanistyczną, miało oszczędzić Zbawicielowi tej gorzkiej i żmudnej ofiary, jaką w przyszłości stała się dlań prawie trzyletnia, pełna trudu i niewygód wędrówka po Ziemi Świętej<sup>29)</sup>. Jakże typowa dla mentalności kusiciela jest owa dążność do „komfortu“ w „bohaterstwie“, do cynicznego obrócenia ofiarnego bohaterstwa w tandetność moralną! Wiele późniejszych trucizn fałszywej cywilizacji drzemie w tej pokusie. Ale też odpowiedź Chrystusa: „*uk ekpeiraseis kyrion ton Theon su*“ (Mt. 4, 7) ścina paroma słowy jadowity łeb tej pokusie. Jest to odpowiedź, pełna najwyższego, bo Bożego majestatu, ale względem chytrej woli szatańskiej, by wyminięte zostało bohaterstwo, wymijająca, względem negacji mesjaństwa prawdziwego, nega-

<sup>29)</sup> Por. F. Prat: *Jésus Christ.*, Paris 1947, t. I., s. 167; Fillion, op. c., t., II, s. 59.

tywna. Bogiem zwie się Mesjasz, a odrzucając liche drogi ziemskiego, tanio zdobytego sukcesu, mówi tym samym, że owo „królestwo Boże“, którego On stanie się propagatorem, nie nadejdzie w sposób dostrzegalny<sup>30)</sup>, że nie będzie polegało na zewnętrznym blasku i nie zabłyśnie od razu triumfami, ale przeorze powoli dusze ludzkie i powoli, stopniowo osadzi w nich fundamenty swej budowy.

Trzecia pokusa szatańska ma charakter walki już nie z Mesjaszem domniemanym, i już nie z Mesjaszem niewątpliwym, choć może jeszcze dostępnym poduszczeniom człowieczej lichoty, ale wprost z Bogiem. Nigdy dotąd piekło nie zdobyło się na zuchwałość tak bezmierną, jak w tej właśnie chwili. Możliwą stała się ta zuchwałość tylko przez to, że zły duch, widząc przed sobą Boga w kształcie ludzkim, zaprzysiągł niejako rozszczępić Chrystusa na odrębne człowieczeństwo i odrębną boskość, i owo człowieczeństwo sprzeciwić buntowniczo boskości. Motorem owego sprzeciwienia, owego zniszczenia unii Chrystusa-Boga z Chrystusem-Człowiekiem, miała się stać pycha. Proponuje Chrystusowi diabeł przyjęcie z jego potężnej ręki wszystkich królestw świata. Mówiąc to zaś, działa jako skrajny ignorant istoty Chrystusowego mesjanizmu, dającej się streścić w idei zjednoczenia ludzkości z Bogiem przez uprzednie, nieskończone ściśle zjednoczenie w Chrystusie-Mesjaszu natury ludzkiej z naturą Bożą. Występuje natomiast szatański kusiciel, jako wytrawny znawca psychiki, oraz religijnej literatury żydowskiej, jak również przemian, których w zbiorowym duchu Izraela dokonały dzieje ostatniego przed Chrystusem stulecia. Zarówno bowiem w mentalności przeciętnego Żyda, jak i w religijnym piśmiennictwie żydowskim tkwiło mocno przeświadczenie o królewskości przyszłego Mesjasza; przeświadczenie to, wsparte zrazu o pojęcie królewskości duchowej, mającej przede wszystkim duchowo odrodzić świat, zwyrodniało potem, w ostatnim stuleciu przed narodzeniem Chrystusa w tezę skrajnie-materialistyczną o czystoziemskiej, politycznej władzy przyszłego Mesjasza. Celem żydowskiego mesjanizmu stało się w omawianym okresie dzie-

---

<sup>30)</sup> por. Mt. 12, 28; Łk. 17, 20 i nn.

jów żydowskich oddanie w ręce Izraela panowania nad wszystkimi narodami, które podbite przez genialnego w swym ziemskim mesjaństwie polityka, demagoga, dyktatora i stratega, przyjmą w pokorze jarzmo niewoli. Z duchowego uzdrowiciela i odnowiciela ludzkości, Mesjasz skurczył się i zdegenerował w wyobraźni narodu żydowskiego w postać ziemskiego pana, króla i polityka. Głównym i najaktualniejszym jego zadaniem miało być wyzwolenie narodu wybranego z jarzma niewoli rzymskiej<sup>31)</sup>. Takim oto bohaterem samowładnej i samowystarczalnej ziemskości mieniła przyszłego Mesjasza żydowska apokaliptyka i nauka rabinów, spisana w późniejszym Talmudzie<sup>32)</sup>. Zwyródnienie mesjanizmu duchowego w mesjanizm materialistyczny nie dokonało się jednak w kulturze religijnej żydów sposobem ciągłym i jednakowym. Występująca tu antyteza spirytualizmu i materializmu ma źródło swe w dwoistości mesjanistycznego widzenia przyszłych dziejów Izraela, mianowicie w rozszczepieniu wizji religijno-wieszczej na wizję proroczą i na wizję apokaliptyczną. Proroctwa izraelskie zmierzły do osiągnięcia poprawy moralnej ludzi sobie współczesnych; wieściły znakomitą przyszłość pod warunkiem znakomitej przemiany terażniejszości; zapowiadały królestwo Boże, jako nagrodę, warunkowo związaną z zasługą uzdrowienia poprzedzającego je, ówczesnego królestwa ziemskiego<sup>33)</sup>. Pisma natomiast apokaliptyczne ujmowały temat wypełnienia dziejów nieporównanie radykalniej; z pesymizmem skrajnym względem nie tyle możliwości, ile celowości zbiorowej poprawy moralnej Izraela, zapowiadały nieuchronną zagładę całego świata stworzonego, który miał doznać odnowienia „a b i m i s“, i drogą palingenezy ustąpić miejsca jakowejś nowej ziemi i nowym niebiosom; tam dopiero zatriumfuje Izrael w glorii mocarnego i światowładczego, lecz niewysłuszonego li

<sup>31)</sup> Wejrzyj Panie! — czytamy w Psalmach Salomona — i wskrzesz im króla ich, syna Dawida (17, 23)... a słowo jego niech zniszczy zuchwałych pogan (17, 27). Cf. Viteu-Martin op. c., s. 350 i nn.

<sup>32)</sup> X. Teodorowicz: Herold Chrystusa na tle epoki, s. 148 i nn.; Strack-Billerbeck o. c., t. II, s. 357 i nn.

<sup>33)</sup> Lagrange: Le Messianisme, s. 258 i nn.; por. także X. Rosłaniec: Mesjasz wg proroctw Star. Test., Warszawa 1923, s. passim.

tylko swą ewolucją moralną dobra<sup>34</sup>). W przeciwieństwie tedy do prorocत्व, żydowskie pisma apokaliptyczne wieściły erę mesjańską jako fakt nieuwarunkowany moralnymi precedensami, jako następstwo zupełnie swobodnego, niezwiązanego z zasługami i winami ludzkości postanowienia Bożego<sup>35</sup>); era królestwa Bożego miała wedle tych pism nastąpić zupełnie niezależnie od moralnego sprawowania się Izraela<sup>36</sup>). Owa apokaliptyczna fatalność wypełnienia oczekiwań mesjanistycznych, wywołana w niemalej mierze rozkładowym dla religijnej myśli żydowskiej naporem hellenizmu, w połączeniu ze znamioną dla żydowskiej mentalności dekadencją wykładu spirytualistycznego idei mesjańskiej, w wykład coraz to jaśkrawiej materialistyczny, obniżała w oczach narodu wybranego wartość i wszelki sens moralny nawrócenia, pokuty i cnoty. Po co trudzić się tym wszystkim, skoro Bóg, niezależnie od ludzkich czynów, rozprószy i tak cały stary świat w nicłość, i da Izraelowi kiedyś tam, za lat sto, lub tysiąc, doskonały świat nowy, świat niezasłużonej rozkoszy, mimowolnego dobra, i bezopornego władztwa. Tę właśnie myśl apokaliptyczną zwalczy Jezus w szczytowej chwili jerozolimskiego procesu, gdy na pytanie Piłata: „*To Ty jesteś królem?*” Odpowie: *Ty sam mówisz, że jestem królem. Jam się na to narodził i po to przyszedłem na świat, aby zaświadczyć prawdzie*<sup>37</sup>). Nim jednak nadejdzie moment Chrystusowego dania świadectwa prawdzie, przechodzi oto Zbawiciel pokusę szatańską, zmierzającą do zniszczenia w Nim istoty Bożej i Bożej mocy przez nadwątloną moc i skażoną istotę człowieka. Raz jeszcze: podejmując się tej pokusy, szatan dowiódł zupełnej swej ślepoty względem duszy Chrystusowej i Ciała Chrystusowego, względem doskonałego w Chrystusie połączenia i wzajemnego przeniknięcia natury Bożej z naturą ludzką. Drobną i nikłą, lecz niemniej czarna nić owej ślepoty snuje się niestety poprzez późniejsze wieki; odnajdujemy ją nawet w literaturze

<sup>34</sup>) Eonsirven: *Le Judaisme Païest*, t. I, s. 432 i nn.

<sup>35</sup>) Lagrange: *Le Judaïme*, s. 70 i passim; obszernie tę kwestię omawia X. Teodorowicz: *Herold Chrystusa na tle epoki*, s. 136 i nn.

<sup>36</sup>) Giuseppe Ricciotti, op. c., s. 98.

<sup>37</sup>) Jan 18, 37.

religijno-prawniczej, dotyczącej procesu Chrystusowego, mianowicie wszędzie tam, gdzie występuje myśl całkowitego wyodrębnienia pierwiastka li tylko czysto-ludzkiego z przebiegu tej tragedii, i ocenienia prawomocności procesu wyłącznie na podstawie momentów ludzkich przy zupełnym nieuwzględnieniu pierwiastka Boskiego w Chrystusie<sup>38)</sup>. Nie tylko w Chrystusie-Mesjaszu, ale i w całym zbiorowym duchu narodu żydowskiego chciał szatan przeciwstawić to, co skażone, temu, co nieskazitelne; chwila to największego, po pokusie rajskiej, natężenia zła w akcji piekielnej — owa trzecia pokusa, zadana Chrystusowi. W całej religijnej myśli żydowskiej istniał (w owych czasach) „...tylko jeden typ Mesjasza — nacjonalisty, wielkiego zwycięzcy i wyswobodziciela Żydów“<sup>39)</sup>.

Pragnienie powrotu prawego królestwa Dawida górowało podówczas w mentalności żydowskiej nad pragnieniem nawrócenia, pokuty i dobra<sup>40)</sup>. Nie brak i w Ewangeliach świadectw o takim właśnie zabarwieniu mesjanistycznej myśli żydowskiej<sup>41)</sup>. Cóż mogło być bardziej szatańskiego od podszeptej Chrystusowi myśli, by posłannictwo mesjańskie pojąć czysto po ludzku, po doczesnemu, po ziemsku, i ziemską, doczesną, ludzką władzę nad światem przyjąć z ręki piekła. Cóż bardziej szatańskiego nad podstęp, polegający na tym, by z rąk Chrystusa, osłabionych apokaliptyczną wiarą w całkowite i nieuniknione odnowienie świata, wytrącić władzę nad światem, na chwilę dłoniom Mesjasza powierzoną, i władzę tę przejąć samemu? Nigdy w historii świata, od chwili rajskiej pokusy aż po proces Chrystusowy, zło nie wykonało tak potężnego, tak zdradzieckiego zamachu na byt moralny ludzkości. Toteż

<sup>38)</sup> Taką właśnie interpretację i ocenę prawną procesu Chrystusowego napotykaamy m. in. w znakomitej pod względem formalnym rozprawie Roberta v. Mayr'a: *Der Prozess Jesu*, Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik, Leipzig 1905, t. XX, s. 269—305.

<sup>39)</sup> X. J. Teodorowicz: *Herold Chrystusa na tle epoki*, s. 151; por. III, ks. Sybilijska, v. 652—656 u Riesslera, op. c., s. 1033, — Frey, op. c., s. 146.

<sup>40)</sup> Por. J. Klausner: *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tanaiten*, Berlin 1904, s. 119.

<sup>41)</sup> Por. 6. 14—15; Mt. 20—28; ?k 16, 35—45; Łk. 24, 21; Dz. Ap. 1, 16; por. J. Pickl, op. c., s. 35, 37, 229.

odpowiedź Chrystusa była miażdżąca: „*Idź precz, szatanie, albowiem napisano: Panu, Swojemu Bogu kłaniać się będziesz i tylko Jemu służyć będziesz*“ (Mt. 4, 10). — Odstąpił szatan, poczęli przybliżać się ludzie. Zrazu wierzący, zdumieni nową prawdą, wdzięczni za uzdrowienia; potem — wśród zasłuchanej w naukę Chrystusową rzeszy, zaczęły wić się i zaciskać coraz to mocniej, coraz to chytrzej i coraz zgubniej macki olbrzymiego polipa: tajnej, sanhedrynowej, religijno-obyczajowej policji właściwego sprawcy Tragedii jerozolimskiej, Annasza.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

**ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSZTUSA  
RĘKOJMIĄ NASZEGO ZMARTWYCHWSTANIA  
w świetle Listów św. Pawła**

**§ 1. 1 Kor 15,12—22**

12. Jeśli się naucza o Chrystusie, że zmartwychwstał, jakże mogą mówić niektórzy wśród was, że nie ma zmartwychwstania? 13. Bo jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. 14. Jeśli zaś Chrystus nie zmartwychwstał, nie uzasadnione jest nauczanie nasze, daremna jest też wiara wasza. 15. Okazuje się, żeśmy fałszywymi świadkami Boga, ponieważ świadczylśmy przeciwko Bogu, że wskrzesił Chrystusa, którego nie wzbudził, skoro umarli nie powstają z martwych. 16. Jeśli umarli nie powstają, (to) i Chrystus nie powstał. 17. Jeśli zaś Chrystus nie powstał, bezpodstawna jest wiara wasza i wciąż jeszcze jesteście w grzechach waszych. 18. Zatem i ci, którzy posnęli w Chrystusie, zginęli. 19. Jeśli więc w (tym) życiu tylko w Chrystusie pokładamy nadzieję, jesteśmy najbardziej ze wszystkich ludzi godni pożałowania. 20. Lecz właśnie Chrystus powstał z martwych jako pierwociny tych, którzy zasnęli. 21. Ponieważ przez człowieka śmierć, przez człowieka też zmartwychwstanie. 22. Jak bowiem w Adamie wszyscy umierają, tak i w Chrystusie wszyscy ożyją.

Po omówieniu licznych świadectw potwierdzających historyczność faktu zmartwychwstania Chrystusa<sup>1)</sup> przechodzi św. Paweł do odparcia zarzutów, które zaprzeczają zmartwychwstaniu ciał.

<sup>1)</sup> Por. mój artykuł: Historyczność zmartwychwstania Chrystusa w Listach św. Pawła. *Ruch Bibl. i Liturg.* 8 (1955) 306—327.



Zmartwychwstanie Chrystusa jest jednak tak ściśle związane ze zmartwychwstaniem sprawiedliwych, że nie można zaprzeczyć jednemu nie negując drugiego. Św. Paweł nie tłumaczy nam bliżej, na czym owa jedność się zasadza. Możemy ją jednak uczynić sobie w przybliżeniu zrozumiałą w świetle teologii Apostoła o ciele mistycznym.

Przez Adama umarli wszyscy ludzie, a śmierć Adama jest naturalną konsekwencją jego grzechu i przechodzi na każdego z jego potomków. Przez Jezusa Chrystusa jako „drugiego Adama“ odkupiona ludzkość ma zmartwychwstać do nowego życia. Podobnie jak pierwsze, tak i drugie dotyka także każdego z jego potomków.

Zmartwychwstanie to dokonuje się najprzód w sposób duchowy przez chrzest; następnie ma się ono dokonać faktycznie na sądzie ostatecznym. Kto zatem uważa Chrystusa Pana za Głowę odkupionej ludzkości, ten implicite musi przyjąć ciało zmartwychwstanie <sup>2)</sup>).

Jeżeli zmartwychwstanie umarłych jest rzeczą niemożliwą, jeżeli sprzeciwia się ono wewnętrznie naturze ludzkiej, to należy wyciągnąć stąd logiczny wniosek, że Chrystus Pan jako postać historyczna w ogóle nie zmartwychwstał. A przecież sam wskazuje na zmartwychwstanie jako na dowód swego posłannictwa od Ojca <sup>3)</sup>). Skoro odrzucimy zmartwychwstanie, to tym samym upadnie fundament nauczania apostołskiego; nauczanie to zaś stanowiło kamień węgielny nowej religii: „*Jeśli zaś Chrystus nie zmartwychwstał, nie uzasadnione jest nauczanie nasze, bezpodstawna też wiara wasza*“ (w. 14), gdyż będzie ona wówczas zwyczajnym tylko kłamstwem. W konsekwencji bezpodstawna będzie i wiara wiernych, którzy naukę tę przyjmują jako pewną. Apostołowie zaś jako narzędzia w rękach Boga uważają się za prawdziwych zwiastunów jego objawienia. W przeciwnym bowiem wypadku byłiby tylko oszustami i wiarołomcami.

W argumentacji swej kładzie św. Paweł nacisk na kon-

---

<sup>2)</sup> Th. Simar, *Die Theologie des hl. Paulus*, Freiburg i. Br. 1883, s. 130 nn.; Rzym 5,6.

<sup>3)</sup> J 2,22; Mt 12,38.



sekwencje błędu, wypływające nie tyle dla głosicieli Ewangelii, ile raczej dla wiernych, którzy słowom ich uwierzyli: Wiara, odpuszczenie grzechów, oczekiwanie dóbr niebieskich jako nagrody, wszystko to byłoby tylko iluzją, mrzonką.

W dziele odkupienia nie odróżnia św. Paweł tajemnic męki i zmartwychwstania: można powiedzieć, że dla niego istnieje tylko jedna jedyna tajemnica o dwu aspektach: jednym czasowym, a drugim wiecznym; oba tłumaczą nam istotę zbawienia <sup>4)</sup>.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest wymownym świadectwem przyjęcia ofiary krzyża przez Ojca Niebieskiego; jest ono dowodem zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią, która jest karą za grzech. Chrystus przewyciężył grzech i stał się „*Duchem ożywającym*“ (1 Kor. 15, 45), zdolnym do udzielania swego własnego życia tym, którzy w Niego wierzą. Bez przyjęcia ofiary przez Ojca i triumfu Chrystusa nad grzechem krzyż stałby się bezskutecznym, a grzech zachowałby swoją moc; nie byłibyśmy otrzymali przebaczenia grzechów, ani my żyjący, ani ci, którzy umarli w Chrystusie pokładając w nim swoje nadzieje. Nadzieja więc zdobycia życia wiecznego byłaby tylko oszustwem; żylibyśmy tu na ziemi oczekując tego, co w rzeczywistości jest tylko uludą. Politowania godni między ludźmi, wyrzeklibyśmy się rajy na ziemi bez wynagrodzenia, nawet bez tych złudnych zadowolnień, jakich dostarczyć mogą przyjemności i bogactwa.

Lecz Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał (w. 20). Razem ze zmartwychwstaniem Chrystusa zapewnione jest także zmartwychwstanie wiernych, i to nie tylko jako możliwe, lecz jako pewne.

Aby zrozumieć tę konieczną łączność dwóch zmartwychwstań, należy zwrócić uwagę na fakt, że Apostoł ma tu na myśli zmartwychwstanie jedynie *sprawiedliwych*, czyli tych, którzy zasnęli w stanie łaski w Jezusie Chrystusie.

Konieczność łączenia zmartwychwstania Chrystusa ze zmartwychwstaniem *sprawiedliwych* posiada swoją rację bytu w jedności Chrystusa ze swymi członkami, która to jedność

---

<sup>4)</sup> Rzym 4.25.

domaga się, aby ci, którzy byli złączeni ze swoją Głową za życia, mieli także udział w jej zmartwychwstaniu.

„Jeśli więc tylko w tym życiu w Chrystusie pokładamy nadzieję, jesteśmy najbardziej ze wszystkich ludzi godni pożalowania“ (w. 19) — bo nadzieja nasza w Jezusie Chrystusie nie odnosi się do życia przyszłego.

Wnioskiem logicznym tych negatywnych rozważań Apostoła będzie fakt, że szczęśliwsi wśród ludzi są ci, którzy kielich dóbr doczesnych piją do dna. W porównaniu z nimi chrześcijanie są rzeczywiście „nędzniejsi“, w rzeczywistości tymczasem jest inaczej: „*Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny tych, którzy zasnęli*“ (w. 20).

Wyrażenie *pierwociny*, „*aparchê*“, jest wśród egzegetów do dnia dzisiejszego dyskutowane. Na podstawie księgi Kapł. 23, 10 n. dowiadujemy się, że w święta wielkanocne składali Żydzi w Jerozolimie snop jęczmienia Jahwie jako *pierwociny*. Istniał wśród nich zwyczaj, a zarazem i przekonanie, że po *pierwocinach* nastąpi żniwo. W analogiczny sposób można by powiedzieć i o zmartwychwstaniu; skoro On zmartwychwstał jako *pierwociny*, to konsekwentnie i po nim nastąpi długi szereg tych, którzy na sposób Jemu podobny zmartwychwstaną do nowego życia.

Czy w naszym konkretnym wypadku miał św. Paweł tę właśnie analogię na myśli (Kapł 23, 10 n.), trudno odpowiedzieć<sup>5)</sup>.

W wierszach 21 i 22 tłumaczy nam św. Paweł stosunek zmartwychwstania Chrystusa do zmartwychwstania innych ludzi; jest on taki sam, jaki zachodzi między śmiercią Adama a śmiercią jego potomstwa: „*Ponieważ przez człowieka śmierć, przez człowieka też zmartwychwstanie*“ (w. 21). Św. Paweł podkreśla tu jedność natury z tymi, na których przechodzi śmierć względnie zmartwychwstanie.

Skoro przyczyną śmierci całej ludzkości był Adam, jako przedstawiciel i ojciec cielesny całego rodzaju ludzkiego, tak

<sup>5)</sup> F. G. Gutjahr, Der erste Brief an die Korinther, Graz 1922, s. 380; A. Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, Münster 1833, s. 285

też z woli Opatrzności bożej, Adam nowy, dawca nowego, nadprzyrodzonego życia miał stać się zwycięzcą śmierci i przyczyną ciała zmartwychwstania <sup>6)</sup>).

Powtórzony dwukrotnie w w. 22 termin „*pantes*“, wszyscy w każdym po szczególe wypadku posiada inne znaczenie. Raz jest zdeterminowany przez wyrażenie „*en tô Adam*“, drugi raz przez „*en tô Christô*“. *En tô Adam*, oznacza tu wszystkich ludzi, którzy drogą naturalnego rodzenia pochodzą od Adama i na skutek grzechu pierworodnego także umierają.

*En tô Christô* — oznacza tych, którzy przez Chrystusa do nowego zmartwychwstali życia, czyli *s p r a w i e d l i w y c h* <sup>7)</sup>).

Odnosnie terminu *en Christo* nie ma wśród egzegetów jednomyślności. Zgadniają się w tym, że jest to formuła charakterystyczna dla św. Pawła. Nie bez racji jest także przypuszczenie, że św. Paweł jest jej twórcą. Nasuwa się jednak pytanie istotne, co termin ten oznacza w myśli Pawłowej?

Zdaniem Deissmanna <sup>8)</sup> formuła Pawłowa „*in Christo*“ wyraża w charakterystyczny sposób łączność chrześcijanina z Chrystusem; pewnego rodzaju istnienie miejscowe w Chrystusie pneumatycznym. Według niego, formuła ta gdziekolwiek użyta w Listach św. Pawła, wyłącznie odnosi się do Chrystusa jako Głowy Ciała Mistycznego.

Hipoteza powyższa wydaje się jednak posiadać mało prawdopodobieństwa. Skoro termin „*in Christo*“ oznacza nasze istnienie w Chrystusie Pneumatycznym, to konsekwentnie trzeba by przyjąć także tożsamość terminu „*in Christo*“ oraz „*in spiritu*“. Idąc za Deissmannem nie byłoby istotnej różnicy między Chrystusem uwielbionym a Duchem świętym.

Vallisoletto <sup>9)</sup> opowiada się za znaczeniem lokalno-mistycznym terminu „*in Christo*“ w Listach Pawłowych.

<sup>6)</sup> Por. Thomas S., *In omnes Sancti Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, Taurini 1929, s. 393; Rzym 5,12 nn.

<sup>7)</sup> M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes II*, Bonn 1950, s. 224.

<sup>8)</sup> A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formen „in Christo Jesu“*, Marburg 1892, s. 2. 97 nn.

<sup>9)</sup> X. M. Vallisoletto, *In Christo Iesu*, art. w: *Verb Dni*, 13 (1933) 311 n.

Biorąc pod uwagę dane filologiczne Durrwell<sup>10)</sup> opowiada się za znaczeniem mistycznym tegoż terminu.

Z punktu widzenia filologicznego przyimek „en“ może być użyty w potrójnym znaczeniu: a) lokalnym, b) instrumentalnym, c) mistycznym.

Przyimka tego w żadnym wypadku nie można wyprowadzać z hebrajskiego „be“, względnie utożsamiać obydwu tych terminów.

Przyimek ten w znaczeniu lokalnym może wskazywać na miejsce, na którym coś się znajduje, względnie na którym coś się dzieje<sup>11)</sup>.

W sensie lokalnym może on jednak także służyć na oznaczenie okoliczności towarzyszących jakiemuś zjawisku<sup>12)</sup>.

W tym samym sensie może wskazywać i na przyczynę czegoś<sup>13)</sup>.

I wreszcie może służyć także na oznaczenie sposobu<sup>14)</sup>.

Nadto „en“ w połączeniu z określonym nazwiskiem jako forma cytatu oznacza albo dzieło określonej osoby, albo też wskazuje na cytat wyjęty z tegoż dzieła<sup>15)</sup>.

Po wtóre, w połączeniu osobowym może też wskazywać na ścisłą przynależność do pewnej posiadłości, na jej własność czy pierwszeństwo<sup>16)</sup>.

Nieraz lokalne „en“ w różnych miejscach Pisma św. przybiera znaczenie instrumentalne<sup>17)</sup>.

Wreszcie termin „in Christo“ może być użytym w sensie mistycznym, czyli wyrażać nasze zjednoczenie z Chrystusem jako Głową Ciała Mistycznego. W tym znaczeniu termin ten jest niewątpliwie użyty w 1 Kor 15, 18. 19.

Osobiście sędzę, że dla terminu „en Christo“ nie można usta-

<sup>10)</sup> F. X. Durrwell, La résurrection de Jésus, Paris 1950, s. 233 nn.

<sup>11)</sup> Np. Mt 2,1; 3,1; Dz Ap 5,42; 1 Tym 3,15; Mt 20,3; 5,25; 2 Kor. 3,3.

<sup>12)</sup> Np. Mt 25,31; 16,28.

<sup>13)</sup> Np. Mt 6,7; Rzym 2,23; 5,3.

<sup>14)</sup> Np. Łk 22,49; Mt 5,13.

<sup>15)</sup> Por. Mk 1,2; Rzym 9,25; 11,2.

<sup>16)</sup> Por. Mk 9,50; Rzym 9,17; 2 Kor 4,12.

<sup>17)</sup> Np. Zyd 11,18; Mk 3,22; Rzym 9,7; Mt 9,34; 12,27.

lić stałego znaczenia, które odnosiło by się do wszystkich miejsc znajdujących się u św. Pawła. Biorąc pod uwagę dane filologiczne<sup>18)</sup> należy w poszczególnych miejscach tłumaczyć w takim sensie, na jaki zezwala kontekst.

Św. Tomasz<sup>19)</sup> uważa jednak, że św. Paweł ma na uwadze wszystkich ludzi, tak dobrych jak i złych. Owszem, nawet sam termin *dzôopoiêthêsontai*, będą ożywieni, nie sprzeciwia się ujęciu Tomaszowemu. Większość jednak egzegetów w oparciu o kontekst wydaje się być zdania odmiennego: Wszyscy ci, którzy do Chrystusa należą przez duchowe odrodzenie, wszyscy ci, którzy należą do ludzkości usprawiedliwionej, ci zmartwychwstaną w łączności z Chrystusem uwielbionym<sup>20)</sup>. Zmartwychwstanie umarłych wynika więc ze zmartwychwstania Chrystusa, podobnie jak powszechność śmierci wynika ze śmierci Adama.

## § 2. Miejsca paralelne

Rzym 4, 17;

Rzym 6, 13;

2 Kor 1, 9;

2 Kor 4, 14;

Ponieważ w teorii Pawłowej zmartwychwstanie Chrystusa ściśle łączy się ze zmartwychwstaniem wiernych, dlatego też niektóre z omawianych miejsc paralelnych będą odnosiły się tak do zmartwychwstania Chrystusa, jak i do zmartwychwstania wiernych<sup>21)</sup>.

---

<sup>18)</sup> Por. art. A. Oepke w: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Kittela, II, s. 534 nn.; E. Preuschen, Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Giessen 1910, s. 378: Der Gebrauch des Präpositum ist so vielseitig, aber auch oft so verschrommen, dass es genaue Systematik unmöglich ist; W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952<sup>a</sup>, s. 467—473.

<sup>19)</sup> Dz. cyt., s. 393.

<sup>20)</sup> A. Bisping, dz. cyt., s. 286; F. G. Gutjahr, dz. cyt., s. 382; MacRory The Epistles of St. Paul to the Corinthians, Dublin 1935, s. 236; J. Huby, Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens, Paris 1946, s. 372

<sup>21)</sup> Por. 1 Kor 6,14; 15,12—22; Rzym 8,11; Filip 3,10; Kol 3,4.

**Rzym 4,17.**

Jednym z miejsc paralelnych, dotyczących zmartwychwstania ciała jest tekst zawarty w Liście do Rzymian 4,17 :

*„Jako napisane jest: Postanowiłem cię ojcem wielu narodów przed Bogiem, któremu uwierzył, który ożywia umarłych, i nazywa to, co nie jest, jak to, co jest“.*

Tekst należy rozpatrzyć na tle całego rozdziału. W rozdziale tym mówi św. Paweł o usprawiedliwieniu przez wiarę na przykładzie Abrahama. Abraham doznał względem Boga usprawiedliwienia nie ze względu na osobiste zasługi, czy też ze względu na skrupulatne przestrzeganie Zakonu, ale przez to, że uwierzył w obietnice Boga, że zaufał w moc Stwórcy.

Ten sam Bóg, przez którego usprawiedliwionym został Abraham, ożywia i umarłych. Ten sam więc skutek sprawi i nasza wiara w Chrystusa zmartwychwstałego.

W wierszu tym powołuje się św. Paweł w argumentacji swej na Boga, mającego moc wskrzeszenia umarłych. Czyni zaś to dlatego, iż Żydzi w szczególniejszy sposób mieli w poszanowaniu i czci tenże przymiot boży <sup>22)</sup>.

**Rzym 6,13.**

Inny tekst paralelny w Liście do Rzymian zawarty jest w rozdziale 6,13 :

*„Ani też nie wydawajcie członków ciała waszego grzechowi na oręż nieprawości, lecz oddajcie się Bogu, jako zmartwychwstali i żyjący, a członki wasze na oręż sprawiedliwości bożej“.*

Kiedy człowiek usprawiedliwionym został przez chrzest i rozpoczął nowe życie w Chrystusie, winien oddać się Bogu raz na zawsze. Członki ciała mają zaś stanowić oręż na wszelkie pokusy i trudności. Wierni mają chodzić jako zmartwychwstali i żyjący. Przez zmartwychwstanie należy tu oczywiście rozumieć zmartwychwstanie duchowe czyli obumarcie grzechowi i rozpoczęcie nowego życia w Jezusie Chrystusie.

**Rzym 1,9.**

Dalszy tekst paralelny mamy w 2 Kor 1,9 :

<sup>22)</sup> Por. 1 Sam 2,6; J 5,21.

„Ale sami w sobie znaleźliśmy wyrok śmierci, aby nie na sobie polegać, lecz na Bogu, który wskrzesza umarłych“.

Termin „eshêkamen“ znaleźliśmy — należy tłumaczyć w znaczeniu czasu przeszłego jako czyn dokonany, a którego skutki jeszcze trwają; wyrażenia tego nie można oddać przez aoryst słaby<sup>23)</sup>.

Ton Listu św. Pawła jest dość gwałtowny. Jakież mogły więc zaistnieć wypadki, które tak gwałtownie poruszyły duszę Pawłową? Kontekst dopuszcza jedno tylko tłumaczenie. Niewątpliwą jest rzeczą, że pewien wpływ miały wypadki w Azji, zanim jeszcze św. Paweł przeniósł się do Macedonii, skąd pisze swój List, ale nie chodzi tu o zwykłe udręki, jakie go w rozmaitych miejscowościach trapiły<sup>24)</sup>. Są one bowiem nieodłączne od pracy apostołskiej. Św. Paweł porusza tu problem śmierci i zmartwychwstania dlatego prawdopodobnie, iż od szeregu lat cierpi na jakąś chorobę bliżej nam nieznaną, która może jednak stać się zawsze powodem śmierci<sup>25)</sup>.

## 2 Kor 4,14.

I wreszcie jako ostatnie miejsce paralelne podaje nam św. Paweł tekst zawarty w liście 2 Kor 4,14 :

„Będąc przeświadczeni, że ten, który wzbudził Jezusa z martwych, wzbudzi i nas z Jezusem i postawi razem z wami“.

Termin „eidotes“ wiedząc — odnosi się oczywiście do podmiotu słowa „lalûmen“ głosimy.

Mało jasnym jest zwrot „syn hymin“ z wami — razem z wami. Przed „syn hymin“ należało by dodać dopełnienie „heautô“ obok siebie, względnie „autô“ przy sobie samym, albo też „Jesû“, który to rzeczownik opuścił św. Paweł, pozwalając sobie przez to na lekką nieściśłość gramatyczną.

Z wyżej przytoczonym miejscem paralelnym często porównuje się tekst z Listu do Filipian 1, 23. Niestety, mimo pewnej analogii, tekst w obydwu miejscach posiada różne znaczenie. W 2 Kor. 4, 14 mówi św. Paweł o zmartwychwstaniu w czasie pa-

<sup>23)</sup> E. B. Allo, *Séconde Épitre aux Corinthiens*, Paris 1937, s. 10.

<sup>24)</sup> Por 2 Kor 7,5.

<sup>25)</sup> Allo, dz. cyt., s. 11.

ruzji, podczas gdy w Liście do Fil 1, 23 Apostoł stwierdza nadzieję połączenia się z Chrystusem zaraz po śmierci, co wskazywało by na pewne podobieństwo raczej z tekstem 2 Kor 5, 8.

Św. Paweł jest przekonany, że Chrystus Pan jest z nim wśród wszystkich trudności i że w ten sposób uczestniczy on w mocy życia bożego. To rozpoczęte zjednoczenie trwać będzie aż do skończenia wieków. Jego ciało umęczone, to „naczynie ziemskie“, będące zawsze w niebezpieczeństwie rozbicia stanie się kiedyś niepodległym namiętnościom i uwielbione w zmartwychwstaniu. W tym samym przekonaniu pragnie Apostoł utwierdzić i swych słuchaczy. I oni pewnego dnia będą zjednoczeni na zawsze z Jezusem.

Apostoł narodów pragnie uzbroić swych wiernych przeciw naturalnemu lękowi, spowodowanemu myślą o śmierci, co zresztą czyni w następnej perykopie <sup>26)</sup>.

Wszystkie przytoczone wyżej miejsca paralelne wskazują z jaką usilnością dąży św. Paweł do tego, aby przekonać wiernych o związku zmartwychwstania ciał ze zmartwychwstaniem Chrystusa, co zresztą stanowiło najgłębszą podstawę jego katechezy.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

## NAUKA ŚW. PAWŁA O ODKUPIENIU w świetle najnowszych badań.

Określenie pojęcia odkupienia nie jest łatwe. Świadczy o tym brak dogmatycznej definicji Kościoła, rozbieżność wśród teologów zarówno dogmatystów jak biblistów. A jednak ze względu na ważność zagadnienia nie można ustawać w wysiłkach, by urobić jaknajdokładniejsze określenie odkupienia. Niniejszy artykuł jest krokiem w tym właśnie kierunku. Listy św. Pawła stanowią najbogatszy zbiór myśli objawionych na temat odkupienia. Apostoł narodów jest niewątpliwie pod tym względem „testis omni exceptione maior“. Tutaj postaram się o syntetyczne streszczenie badań biblistyki katolickiej zwłaszcza naj-

<sup>26)</sup> Allo, dz. cyt., s. 116.



nowszej tyczącej się nauki Apostoła o odkupieniu. W szczególności opieram się na następujących dziełach.

- Bandas, *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or The Redemption*, Bruges 1925.  
 Bonnetain, *Grâce*, Suppl. Dict. Bibl. III.  
 Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, Paris 1948.  
 Bonsirven, *Theologie du NT*, Paris 1951.  
 Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de S. Paul*, Paris 1951.  
 Durrwell, *La Résurrection de Jésus Mystère de Salut*, Paris 1950.  
 Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N. Test.*, Freiburg im Br. 1950.  
 Król, *Ofiara Krzyżowa według Apostoła narodów*, Kraków 1937.  
 Medebielle, *Expiation*, Suppl. D. B. III.  
 Meinertz, *Theologie des N. T. I—II*, Bonn 1950.  
 Prat, *La Theologie de S. Paul*, Paris I<sup>23</sup> 1934, II<sup>20</sup> 1933.  
 Rivière, *Le Dogme de la Réd.*, *Etudes Théol.*<sup>4</sup>, Paris 1931.  
 Rivière, *Rédemption*, Dict. Theol. Cath.  
 Rivière, *Le Dogme de la Réd. dans la Théologie Contemporaine*, Albi 1948.  
 Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II 2, *Gott der Erlöser*<sup>2</sup>, München 1955.  
 Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, I 1952, II 1953.

Wyczerpującą bibliografię podają :

pod względem biblijnym: Kirchgässner, dogmatycznym i biblijnym: Schmaus, wszechstronnym i krytycznym: Rivière.

Nigdzie może nie trzeba tak zważać na metodę, jak w podejściu do tekstów św. Pawła. I to w podwójnym względzie; w szczegółowej analizie i w ogólnych ideach. Brak uwzględnienia metody zapewne był głównym źródłem tylu błędów w interpretacji Apostoła. Obecnie mamy, oprócz innych, dwie doskonałe prace, które świetnie ten punkt naświetlają: Kirchgässner'a i Cerfaux. Według pierwszego <sup>1)</sup> należy przede wszystkim baczyć na to, by nie doszukiwać się u św. Pawła spekulacji filozoficznej, gdyż cała jego umysłowość nastawiona była na czyn, praktykę. Następnie, sposób jego myślenia przebiega w schematach kolistych, koncentrycznych t. zn. po zwiezłym

<sup>1)</sup> Kirchgässner 156. Porównaj i tę uwagę: Es machen sich einige bemerkenswerte Eigenheiten des paulinischen Denkens erkennbar, deren Nicht-Berücksichtigung immer wieder dazu führen kann, seine Verkündigung zu schematisieren und zu uniformieren oder aber inkongruente Theorien zu statuieren und gegeneinander auszuspielen.

podaniu myśli Apostoła zwykle do niej jeszcze raz (a nawet częściej) powraca, rozwijając ją i pogłębiając. Nie jest to rozwój konstrukcyjno — dedukcyjny, którym się posługujemy od czasów filozofii greckiej, lecz swoisty, oryginalny sposób myślenia właściwy ludom semickim. Myśl Apostoła stanowi zwykle jeden zwarty kompleks wielu idei bez ścisłego oddzielenia pojęć, co mu zresztą nie przeszkadza niektóre pojęcia rozwijać aż do ostatecznych konsekwencji, bez wiązania ich z całością problemu.

Według Cerfaux <sup>2)</sup> rozwój idei Apostoła tak się przedstawia; Zagadnienia paruzji i zmartwychwstania panują w Tess. i I. Kor. Dyskusje o sprawiedliwości chrześcijańskiej i mądrości bożej nadają piętno wielkim listom, a także I Kor. Listy z więzienia zajmują się tajemnicą Chrystusa. Pierwszym centrem zainteresowania były paruzja i zmartwychwstanie, do których wkrótce dołączyła się śmierć Chrystusa. Synteza, jaka powstała z rozważań teologicznych Apostoła, jest w rzeczywistości soteriologią; opis zbawienia, przyszłego w paruzji, obecnego już w skutecznej działalności zmartwychwstania i śmierci Chrystusa. Motywy soteriologiczne będą się rozwijały poprzez wszystkie listy, a ton ich zasadniczy ujawni się już w pierwszych. Bóg <sup>3)</sup> jest autorem, Chrystus aktorem, a rozmaite epizody działania bożego ciągną się od śmierci Chrystusa przez zmartwychwstanie, przepowiadanie ewangeliczne, opory i sprzeciwy aż do paruzji. Bóg zbawia przez Chrystusa od dzieła Krzyża aż do końca świata.

Św. Paweł podkreślił w swych listach <sup>4)</sup> najpierw: paruzję — zmartwychwstanie; potem: śmierć — zmartwychwstanie. Idea chwały i tryumfu oświeca Krzyż <sup>5)</sup>, zmartwychwstanie zapewnia siłę <sup>6)</sup>, a paruzja dostarcza głębokiego sensu zmartwychwstaniu. Całkowite <sup>7)</sup> przepowiadanie Pawłowe to Chrystus w swej śmierci, zmartwychwstaniu i paruzji; „Jesteście bowiem

<sup>2)</sup> Cerfaux 8.

<sup>3)</sup> Id. 15.

<sup>4)</sup> Id. 147.

<sup>5)</sup> Id. 148.

<sup>6)</sup> Id. 17.

<sup>7)</sup> Id. 124.

umarłymi i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy Chrystus, życie wasze, ukaże się, tedy i wy ukażecie się razem z nim w chwale“ (Kol. 3, 3—4).

Żeby uwydatnić rozwój myśli odkupieńczej u Apostoła, niejako jego punkt wyjścia, zaczniemy od omówienia znaczenia odkupieńczego paruzji, przejdziemy następnie do zmartwychwstania i śmierci krzyżowej. Poprzedzimy je zestawieniem wyrazów, którymi Apostoł posługuje się dla oznaczenia odkupienia, oraz syntezą pewnych ramowych idei. Osobno potraktujemy list do Żydów. Na końcu wreszcie postaramy się o syntetyczne określenie odkupienia według św. Pawła.

### 1. Przesłanki myśli odkupieńczej.

W całej ewangelji św. Pawła<sup>8)</sup> Chrystus występuje na pierwszym planie, lecz nie zatrzymując uwagi na sobie, kieruje wzrok nasz ku Bogu Ojcu. Jak wszyscy Izraelici, strzegący zazdrośnie monoteizmu, Apostoł stawia Boga ponad wszystko i na początku wszystkiego. Jednak w całej działalności Boga Chrystus odgrywa rolę nieodzowną jako Pośrednik. Tylko w Jezusie Chrystusie Bóg dociera do człowieka, a człowiek łączy się z Bogiem. Jest to pewnego rodzaju totalitaryzm Chrystusowy: „Dla nas jest tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i my jesteśmy dla niego, i jeden tylko Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko istnieje, i my istniejemy przez niego“ (I Kor. 8. 6).

Określenie istoty pośrednictwa mamy u św. Pawła<sup>9)</sup>, wprawdzie nie sformułowane systematycznie, lecz podane konkretnie. Pośrednictwo Chrystusowe odgrywa rolę we wszystkich stosunkach Boga w związku ze stworzeniem, odkupieniem, bożym życiem chrześcijan. Urzeczywistnia się ono w dwu fazach; w fazie ostatecznej, historycznej, widzialnej, kościelnej oraz w poprzedniej niewidzialnej.

Zasady Chrystusowego pośrednictwa należy szukać w pojęciu stworzenia, uwarunkowanym przez Wcielenie. Wciele-

<sup>8)</sup> Bonsirven SP 84; NT 263.

<sup>9)</sup> Id. SP 84.

Bandas 211—212.

nie i stworzenie nadają ton wszystkiemu, nawet przeznaczeniu, które wydaje się je wyprzedzać<sup>10)</sup>. Według Pawłowego wyrażenia: Oikonomia (Ef 1, 10; 3, 9), Bóg postępuje na wzór ojca rodziny, który wszystkim zarządza w swym domu według swych zamiarów. Ta ekonomia ma doprowadzić do rekapitulacji czyli streszczenia całego wszechstworzenia w Chrystusie (Ef. 1, 10), jako w zasadzie jedności, ośrodku i węźle wszechświata 11).

Według Kol. 1, 15—17 Chrystus uczestniczy w dziele stworzenia jako Bóg-Człowiek: „On jest obrazem niewidzialnego Boga, pierworodny wszelkiego stworzenia. W nim wszystko zostało stworzone w niebie i na ziemi, rzeczy widzialne i niewidzialne... wszystko przez niego i dla niego jest stworzone; i on jest przed wszystkim, a wszystko ma w nim swą spoiłość“. Stworzenie<sup>12)</sup> jest dziełem przede wszystkim Boga Ojca, zasady i przyczyny jedynej i powszechnej. Bóg Ojciec sam stwarza, lecz dając udział Chrystusowi. Chrystus występuje tu jako Bóg-Człowiek, jako Słowo Wcielone, Jezus Chrystus, a nie jako tylko Bóg. Jest on pierworodnym całej serii braci, ale się różni od nich swymi przywilejami i rolą. Rolę tę określa Apostoł wyrażeniami: „w Nim, dla Niego, przez Niego“. „Dla Niego“ — całe wszechstworzenie jest skierowane do Chrystusa jako doskonałej swej pełni, jako do korony całej hierarchii stworzeń, do tego, który ma wszystko sobie poddać, wszystko w sobie streścić, rekapitulować. „W Nim“ — nie jako w Słowie, wzorze i typie stworzeń (pojęcie obce dla św. Pawła), ale jako w ostatecznym ośrodku jedności, harmonii i zespolenia, który nadaje sens swój światu, znaczenie, rzeczywistość; jako w ognisku,

<sup>10)</sup> Bons SP 85; NT 264.

Bandas 191—224.

<sup>11)</sup> Bons SP 85; NT 263—264.

Prat II 107—111.

Bonnetain, Grâce, Suppl DB III 1012.

Ef 1, 10; 1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 5.

<sup>12)</sup> Bons SP 87—88; NT 264—266.

Bonnetain, ib. 1012—1015.

Ef 1, 4; 1, 5, 11; 2 Tim 1, 9.

2 Kor 5, 14, 15, 21; Gal 3, 13.

Prat II 476—480.

Bandas 188—190.

do którego zbiegają się wszystkie promienie i nici wszechświata. Świat można zrozumieć jedynie w Chrystusie. „Przez Niego“ — oznacza wszechstronność i całkowitość pośrednictwa Chrystusowego wobec stworzeń (por. I Kor. 8, 6). To pełne pośrednictwo kosmiczne zapewnia Chrystusowi prymat powszechny.

Twórcze<sup>13)</sup> to pośrednictwo wykazuje pewną cechę, przez którą Chrystus jest pośrednikiem prawdziwym i jedynym. Mówię o inkluzji czyli zawarciu wszystkich ludzi w Chrystusie od momentu Wcielenia. Mocą tej inkluzji Chrystus rzeczywiście przedstawia całą ludzkość, cały wszechświat. Wszyscy ludzie są włączeni aktualnie do Chrystusa. Jest on źródłem łaski, głową Kościoła, głową nie tylko ludzi, lecz i Aniołów (Kol 2, 9—10): „W nim mieszka cała zupełność Bóstwa cielesnie. I jesteśmy napełnieni w nim, który jest głową wszelkiego księstwa i zwierzchności“). Doskonalej niż pierwszy Adam zawiera on w sobie całą ludzkość.

Dlatego<sup>14)</sup> Chrystus jest pośrednikiem i jedynym pośrednikiem. Jest on bowiem nie jakimś zwyczajnym środkiem łączności między Bogiem a ludźmi, lecz przez zjednoczenie hypostatyczne łączy bezpośrednio dwie strony. Pełnia Bóstwa jest w nim wcielona, streszcza on pełnię człowieczeństwa, wszyscy ludzie są zawarci w Bogu-Człowieku. Dalej, to nie tylko zbli-

<sup>13)</sup> Bons SP 89—90; NT 267.

Bandas 174—176.

<sup>14)</sup> Bons SP 91—93; NT 266—268.

Prat II 198—203; 240—250.

Oepke, Mesités, Theol. Wört. z. NT.

Danieli, Mediator autem unius non est: Gal 3, 20 w.

Verbum Domini 1955, str. 9—17.

Bandas 215—224; 368.

Oepke (jak wyżej): Die ntliche Frömmigkeit ist ihrem gesamten Umfange nach streng und ausschliesslich am Mittlergedanken orientiert, nicht zwar in dem Sinne, dass ausserhalb des Mittlers für keinerlei Gottesbezeugung und Gottesberührung Raum bliebe, wohl aber in dem anderen, dass in dem Mittler Christus die entscheidende Selbstdarbietung Gottes zur vollen Gemeinschaft sich vollzieht, an die wir schlechthin gewiesen sind. Die ntliche Offenbarung ist die Erfüllung des Mittlergedankens schlechthin.

zenie, lecz oddanie się całkowite; w swym Synu daje się nam Bóg Ojciec, czyniąc z nas swych synów w naszym starszym Bracie, udzielając nam Ducha Św., a przezeń dając boskie życie. Otóż to wszystko może się odbyć wyłącznie w jedynym, niepodzielnym pośredniku: I Tym 2, 5—6 „Jest tylko jeden Bóg, jeden także pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus, który się sam dał na okup za wszystkich“ oraz I Kor 8, 6. Wyraz „pośrednik“ Boga i ludzi nie oznacza pośrednika między Bogiem i ludźmi jako dwoma równymi stronami, lecz pośrednika Boga w stosunku do ludzi, jako rozdawcy darów bożych, których jest on jedynym depozytariuszem. Stąd jasnym jest dla nas pojęcie solidarności wszystkich ludzi w Chrystusie. Solidarność ta nie jest solidarnością poziomą, między członkami, lecz pionową: Kto się jednoczy z Chrystusem-Głową, jednoczy się z wszystkimi członkami Ciała Chrystusowego. Tajemnica Ciała Mistycznego Chrystusowego najściślej się wiąże z ideą Chrystusa, Powszechnego i Jedynego Pośrednika.

Przez wzmiankę o odkupieniu po pośrednictwie Apostołów zdaje się wskazywać, że pojęcie odkupienia opiera się na ogólniejszym pojęciu pośrednictwa. Musimy jeszcze zwrócić uwagę, że pośrednictwo i odkupienie Chrystusowe posiada swą prehistorię<sup>15)</sup> i to w podwójnym względzie; doczesnym i wiecznym.

Rz 8, 28—30; Ef 1, 3—14: wszystko na świecie, a w szczególności ekonomia zbawienia, jest dziełem Boga, zamierzonym i postanowionym odwiecznie w Jezusie Chrystusie. Motywem najwyższym władczy Woli Boga jest Jego miłość i łaska, rozlewająca się najpierw na Syna, a z niego na braci jego Syna; stąd wypływa chwała boża. Pierwszym owocem historycznym ekonomii bożej jest odkupienie, które rekapitułuje w Jezusie Chrystusie wszystkie stworzenia ziemskie i niebieskie. W ten sposób jedyny Bóg osiąga zamierzoną jedność. Na mocy odwiecznego postanowienia bożego Chrystus jest pośrednikiem z przeznaczenia.

<sup>15)</sup> Bons SP 93—103; NT 268—275.

Prat I 509—514; II 91—112.

W czasie <sup>16)</sup> dzieło odkupienia dokonało się nie na początku, lecz na końcu, w tak zwanej pełni czasów. Lecz od samego początku wszystko było skierowane do odkupienia Chrystusowego. Pierwszy człowiek ziemski, Adam jest typem, figurą drugiego Adama, człowieka niebieskiego, przekazującego nam życie boże w przeciwieństwie do pierwszego człowieka, który wraz z ziemskim życiem przekazał nam śmierć duchową, grzech, stan grzechu pierworodnego, stan gniewu bożego. I ten właśnie grzech powszechny wymaga odkupienia przez Chrystusa. Nim ono nadejdzie, Bóg przygotowuje ludzkość przez obietnicę, przede wszystkim obietnicę daną Abrahamowi, a płynącą z czystej łaski, nie ulegającą przeto skażeniu jak prawo możeszowe fałszywie interpretowane przez Żydów jakoby Bóg usprawiedliwiał z uczynków.

## 2. Wyrażenia o treści odkupieńczej.

Czy znajdziemy u św. Pawła jakiś jeden wyraz dokładnie oddający pojęcie odkupienia? Wydaje się, że wyraz *apolytrôsis* odpowiada tym wymaganiom. *Apolytrôsis* dosłownie znaczy złożenie okupu, ceny, taksy na uwolnienie więźnia. Używano tego wyrazu również na oznaczenie samego uwolnienia. Św. Paweł wyrazem *apolytrôsis* określa tylko sam fakt, że ludzie przez Chrystusa są powołani z ciężącej na nich niewoli do wolności dzieci bożych <sup>17)</sup>. Nie kładzie on nacisku na ideę

<sup>16)</sup> Bons SP 103; NT 275—291.

Stanley, *Theologia promissionis apud S. Paulum*, w *Verb. Dom.* 1952, s. 129—142.

Prat II 112—131.

Driessen, *Promissio Redemptoris apud S. Paulum*, w *Verb. Dom.* 1941, s. 268.

Bandas 95—110.

<sup>17)</sup> Meinertz II 160.

Prat I 507—508.

Bons SP 144—147; NT 292—294.

Kirchgässner 107—108.

Daniel a Conchas, *Redemptio acquisitionis*, w *Verb. Dom.* 1952, s. 14—29, 81—91, 154—169, str. 16: „Haec igitur erit idea centralis et praecipua in redemptione; emancipatio aliqua, quae in unio-nem cum Deo tendit. Aspectus satisfactionis non quidem disparet

okupu (*lytron*), lecz na uwolnienie. Pierwotne etymologiczne znaczenie wyrazu *apolytrôsis* u św. Pawła się zatarło, a pozostało tylko ogólne znaczenie uwolnienia<sup>18)</sup>. Dlatego *apolytrôsis* nie oddaje dokładnie pojęcia odkupienia, nie zawiera też w sobie idei wykupu np. od mocy szatańskich, jak twierdziły niektóre teorie. Według Apostoła Chrystus za grzech czyli za brak służby Bogu dał przez swe życie, a zwłaszcza mękę, śmierć i zmartwychwstanie zadośćuczynienie czyli to, co się od nas Bogu należało: wierną służbę. Przez to uwolnił nas od zła<sup>19)</sup>.

Podobną treść ma *katellagê* (pojednanie). Grzech jest stanem niewoli, a jednocześnie nieprzyjaźni z Bogiem. Przejście ze stanu grzechu do życia bożego przez moc śmierci Chrystusowej wyraża się ideą pojednania z Bogiem<sup>20)</sup>. Ideę tę zawierają również wyrazy: pokój, miłosierdzie, przystęp do Boga.

Do kręgu myśli o pojednaniu należy idea nowego przymierza (*kainê diathêkê*). Przymierze to jest odnowieniem związku przyjaźni między Bogiem a ludzkością na całkiem nowych podstawach, innych niż w Starym Przymierzu. Nie jest to tylko jednostronne zarządzenie boże jak w testamencie (w Gal. 3, 15 nn. i to pojęcie obrazuje nam ekonomię zbawienia), ani też układ dwu różnych partnerów. Bóg sam dyktuje treść tego przymierza: w Chrystusie dokonuje On pojednania ludzi z sobą, a człowiek ma być gotowy do skorzystania z dobroci bożej<sup>21)</sup>.

---

vel minutur, sed ad categoriam plus minus secundarie reducitur. Non opus erit proinde ut solutionem pretii cuiquam factam quaeramus, nam de hac re nullum verbum fit in Vet. Test., ubi effertur completa liberatio populi electi, qua demum in proprietatem Deo acquiritur. Ita sine difficultate intelligitur usus, quem fecit Paulus vocis *apolytrôsis* ad indicandam liberationem eschatologicam, sicut iam Lucas. Aspectus positivus redemptionis, quo denuo familiares Deo esse incipimus. Acquisitio ista perfecte complectur in redemptione eschatologica: Ef 1, 14.

<sup>18)</sup> Büchsel, Lyô, Theol. Wört. z NT.

<sup>19)</sup> Cerfaux 108—109.

Rz 3, 24; 1 Kor 1, 30; Ef 1, 7; Kol 1, 14; 1 Kor 6, 20; 7, 23.

<sup>20)</sup> Cerfaux 110.

Rz 5, 11; 2 Kor 5, 19; Ef 2, 13; Rz 5, 1—2.

<sup>21)</sup> Meinertz II 103.



Jeszcze pod wieloma innymi względami Apostoł kreśli nam dzieło odkupienia Chrystusowego. Jest ono przebaczeniem, oczyszczeniem, usprawiedliwieniem od winy, brudu, zarzutu. Wyraz *sôtêria* (zbawienie) oznacza dobro przede wszystkim w przyszłości, w dopełnieniu. Obejmuje ono jednak już terażniejszość; a razem z przyszłością najlepiej wyraża całokształt dzieła odkupienia <sup>22)</sup>).

Nie na tym koniec. Apostoł odkupienie nazywa: wyrwaniem, uświęceniem, przybraniem za synów, dziedzictwem, nowym stworzeniem, życiem, chwałą, królestwem. Treść odkupieńczą znajdujemy w określeniach: duch, światło, prawda, mądrość, błogosławieństwo.

*Charis* (łaska) jest czynnikiem wspólnym, który wchodzi w różne akty, przez które Bóg podnosi ludzkość do siebie. Do idei odkupienia należy zaliczyć wreszcie radość, pociechę, szczęśliwość.

Z tego zestawienia wynika, że Apostoł nie wiąże się żadnym specjalnym wyrazem, lecz podaje przeogromne dzieło odkupienia w coraz nowych formach, głosi w superlatywach. Jeden przeto wyraz, czy nawet kilka, nie dadzą nam klucza do zrozumienia pawłowej idei odkupienia. Odczytamy ją z całokształtu jego nauki <sup>23)</sup>).

### 3. Paruzja w dziele odkupienia.

„A gdy to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelność, tedy wypełni się słowo, które jest napisane: Pochłonęło śmierć zwycięstwo. A Bogu dzięki, że dał nam zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. A gdy mu wszystko poddane będzie, wtedy i sam Syn podda się temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich“ I Kor 15, 54, 57, 28. Apostoł bardzo często mówi o paruzji, jest to pierwsze centrum jego zainteresowania. Dzieje się to z tych samych powo-

<sup>22)</sup> Id. II 104—105.

Amiot, L'Enseignement de S. Paul, Paris 1938. I. 214—215.  
Ef 1, 13; Rz 1, 6; Ef 6, 17; 1 Th 5, 8; 2 Th 2, 13; Rz 10, 1; 2 Kor 1, 6; 2 Tim 4, 18 etc.

<sup>23)</sup> Meinertz II 106—113.

dów, dla jakich św. Ignacy Loyola fundament rekolekcyjny ustawicznie przypomina rekolektantowi. Oto pierwszą prawdą życiową jest cel, do którego człowiek winien zdążyć. Cel zaś całego wszechstworzenia to Bóg sam, ta *panta en pasin*, którego osiągnąć można tylko przez Jezusa Chrystusa, przez zwycięstwo nad wszystkim, co jest śmiertelne. Te wszystkie dobra transcendentalne, ten cel nasz ostateczny: posiadanie Boga w Jezusie Chrystusie w życiu nieśmiertelnym oto paruzja, drugie, ostateczne, chwalebne Przyjście Pana. Ta przebogata treść paruzji nadaje właściwy sens innemu faktowi, który jest pierwszym aktem paruzji, zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>24)</sup>. Dlatego przepowiadanie Apostoła wkrótce centralizuje się wokół zmartwychwstania.

#### 4. Znaczenie odkupieńcze zmartwychwstania.

„Który wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego“ (Rz 4, 25). „Jeśliż Chrystus nie zmartwychwstał, próżne jest przepowiadanie nasze, próżna też wiara wasza, bo dotychczas jesteście w grzechach waszych“ (Kor 15, 14, 17). „Abyin poznał jego samego, i moc zmartwychwstania jego, i uczestnictwo cierpień jego“ (Fil 3, 10). Już z pobieżnego rozpatrzenia tekstów wynika, że św. Paweł uważał zmartwychwstanie Chrystusa za współczynnik odkupienia. Śmierć Chrystusa nie jest końcem, nie działa sama przez się, lecz nabiera pełnej wartości dopiero przez zmartwychwstanie, w którym rozpoczyna się nowe życie. Wniebowstąpienie zapewni temu życiu stan trwały, chwalebny. Życie sprawione przez zmartwychwstanie jest tak ważne dla dzieła odkupienia, że na niejednym miejscu mówił Apostoł o zmartwychwstaniu sa-

<sup>24)</sup> Cerfaux 400, 403.

Haes, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rome 1953, 241—245.

Bons SP 307—344; NT 376—394

Prat II 427—466.

Sth II q 69 a 3; „*Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero, converso ordine, prius id quod personae est, postmodum simul in omnibus, reparabit id quod naturae est.*“

mym jako o cęsie najbardziej charakterystycznej. To mocne uwydatnienie pawłowego zmartwychwstania jest bardzo ważne dla zrozumienia pawłowego pojęcia odkupienia. Nie można śmierci Chrystusa nigdy oddzielać od zmartwychwstania <sup>25)</sup>). Jeżeli odkupienie dokonało się przez śmierć krzyżową, to tylko dlatego że zmartwychwstanie było pewne jako konieczny drugi akt. Dopiero w zmartwychwstaniu pokonał Chrystus śmierć i uzyskał przez swe uwielbienie życie i chwałę. Dopiero przez zmartwychwstanie zostało umożliwiające współumieranie i współ-zmartwychwstanie w Chrście św. <sup>26)</sup>).

Nasz kontakt ze śmiercią Chrystusa, jak z jego zmartwychwstaniem dokonuje się w naszym zjednoczeniu z Chrystusem uwielbionym <sup>27)</sup>). Zbawca chwalebny stanowi ośrodek życiowy, w którym dokonuje się nasze usprawiedliwienie i dlatego formuła „w Chrystusie“ określa przyczynowość zmartwychwstania. Formuła „z Chrystusem“ precyzuje, że to usprawiedliwienie jest skutkiem tej samej czynności Boga Ojca, który uwielbia Syna. Wskreszenie Chrystusa przez Ojca nas ożywia w Chrystusie i w tym samym momencie co Chrystusa <sup>28)</sup>). Jeżeli Chrystus wskrzeszony został przez moc, dynamis, to był nią Duch Święty <sup>29)</sup>).

Znaczenie zmartwychwstania dla dzieła odkupienia dobrze określa Schmaus <sup>30)</sup>): „Śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie tworzą nierozdzielną jedność. Szczególniej Krzyż i Zmartwychwstanie w przepowiadaniu św. Pawła stanowią jeden akt, którego poszczególne czynności splatają się w jedną zamkniętą całość. Przy tym nie można wcale powiedzieć, czy której części przysługuje pierwszeństwo przed drugą. Tajem-

<sup>25)</sup> Meinertz II 93.  
Kirchgässner 113.

<sup>26)</sup> Kirchgässner 94.  
Bonnetain 1016.

<sup>27)</sup> Durrwell 41.

<sup>28)</sup> Id. 44.

<sup>29)</sup> Id. 109.

<sup>30)</sup> Schmaus 290.  
Por. Kirchgässner 113.

Richard, Le dogme de la rédemption, 1927, str. 41—42, 57—58.  
Bandas 310—321.

nica zbawienia, którą Bóg urzeczywistnia w Swej wolności, przechodzi przez Krzyż i Zmartwychwstanie. Śmierć i Zmartwychwstanie przenikają się i nawzajem warunkują. Zmartwychwstały żyje jako Ukrzyżowany, a Ukrzyżowany jest Zmartwychwstałym. Wielki Piątek i Wielka Niedziela nie dadzą się oddzielić. Straszliwa powaga Wielkiego Piątku spogląda na radość i pokój wielkanocnego poselstwa, a to ostatnie wzrok swój kieruje na mękę Wielkiego Piątku“. „Tajemnica zasadniczo jest jedna, to niepodzielna całość; Ukrzyżowany żyje; a ten, który żyje w niebie, żyje jako Ukrzyżowany“<sup>31)</sup>.

### 5. Ofiara Krzyżowa.

W świetle zmartwychwstania Krzyż Chrystusowy jaśniej jako droga konieczna do życia. Była ona konieczna w myśli Apostoła ze względu na Boga, który w miłosierdziu swym postanowił odkupić rodzaj ludzki. Od wieków Bóg Ojciec przeznaczył śmierć krzyżową swego Syna jako konieczny środek naszego zbawienia. Grzechy ludzkości, dziedziczne i osobiste, znalazły ofiarę przebłagalną w Ciele ukrzyżowanego Chrystusa, który przez Krzyż stał się zarazem widzialnym wiecznym pomnikiem na cześć sprawiedliwości i miłości bożej<sup>32)</sup>; Rz 3, 23—27; „Wszyscy bowiem zgrzeszyli, i nie mają chwały przed Bogiem, dostępują zaś usprawiedliwienia za darmo, z łaski jego, dla złożenia okupu przez Jezusa Chrystusa we własnej Jego osobie. Jego to postanowił Bóg, aby przez wylanie krwi swojej stał się ubłaganiem za grzechy dla wierzących weń; to zaś uczynił, aby okazał sprawiedliwość swoją co do pominięcia grzechów przeszłych, które znosił czasu cierpliwości swojej; aby okazał sprawiedliwość swoją w tym oto czasie, iż jest sprawiedliwy sam w sobie, i że usprawiedliwia każdego, wierzącego w Jezusa Chrystusa“. Ef. 5, 2; „Chrystus

<sup>31)</sup> Cytat u Schmausa z: Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mystereiums*, 1938, str. 17—18.

Bons SP 160—162; NT 301.

Prat II 250—254.

<sup>32)</sup> Król 12—107.

Bons SP 162—167; NT 302—304.

Prat II 214—240.

Bandas 225—309.

umilował was, i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę Bogu ku wdzięcznej wonności“. Rz 5, 8—10: „Ale Bóg w tym okazuje osobliwą swą miłość ku nam, że gdyśmy jeszcze grzesznikami byli, Chrystus umarł za nas. To też teraz, gdy jesteśmy usprawiedliwieni przez Krew Syna Jego, tym bardziej zachowani przezeń będziemy od gniewu. Bo jeśli, gdyśmy byli nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego, to tym bardziej, będąc z nim pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie jego“.

Teksty przytoczone rzucają olbrzymi snop światła na znaczenie śmierci krzyżowej w dziele odkupienia w myśli Apostoła<sup>33)</sup>. Najpierw stwierdza on ogólny stan grzechu w ludzkości, który sprawił brak nadprzyrodzonej chwały, płynącej z łaski bożej. Na tym ciemnym tle zarysowuje się boża zbawcza działalność. Usprawiedliwienie spełnia się z czystej łaski, bez ludzkiej zasługi, przez dzieło odkupienia, którego dokonuje Chrystus. Pochodzi ono od Boga; Bóg Chrystusa jako środek ubłagania w jego krwi, postanowił od wieków w swym planie. Wierność bożą wobec tego planu nazywa Apostoł sprawiedliwością. Wiara jest środkiem do uczestnictwa w dziele zbawienia. Ponieważ sam Bóg sprawił to krwawe ubłaganie, jaśnieje przeto boska sprawiedliwość. Bóg przez nią przenosi w stan sprawiedliwości człowieka, który wierzy w Chrystusa. Chrystus działał nie tylko z posłuszeństwa ku Ojcu, ale i z najzarliwszej miłości ku nam, składając miłą Bogu ofiarę z życia za nas. Ofiara ta pociągnęła jak najobfitsze skutki zbawienia dla nas. Chrystus jest Odkupicielem, ale z inicjatywy Boga, przez pośrednictwo swe, którego dopełnił śmiercią i zmartwychwstaniem. A tak jak jest jeden tylko pośrednik między Bogiem a ludźmi, tak jest tylko jedno dzieło odkupienia. Chrystus już więcej nie umiera (Rz 6, 9). A powtarzanie jest tym bardziej zbyteczne, im bardziej łaska Chrystusowa przewyższa winy grzechowe (Rz 5, 15). Gal 3, 19 n. mowa jest

<sup>33)</sup> Meinertz II 89—92.

Bover, El pensamiento generador de la teología de san Pablo, w: *Biblica* 1939, s. 142—177.

Lyonnet, De „Justitia Dei“ in Ep ad Rom, w: *Verb. Dom.* 1947, s. 23—34, 118—121, 129—144, 193—205, 257—263.

o Mojżeszu. Apostoł podkreśla przeciwieństwo pomiędzy prawem mojżeszowym a obietnicą płynącą tylko od Boga: Mojżesz jest wprawdzie pośrednikiem, lecz „nie ma pośrednika, jeśli chodzi o jednego. A Bóg jest jeden“. Dzieło Chrystusowe jest dziełem czystej łaski bożej i obietnicy. Jako wyraz wolności bożej dokonało się ono na Krzyżu, przez Krew Chrystusa spływającą po drzewie twardym Krzyża. Wyrażenia: Krew, śmierć, krzyż oznaczają jedno i to samo; ofiarę z życia Chrystusowego przez Boga przeznaczoną i co do istoty i co do sposobu. Dlatego Krzyż stał się streszczeniem całej tej ofiary, jako najdobitniejszy symbol cierpienia, poniżenia i przekleństwa, które Syn Boży za ludzkość podjął w miłosnym posłuszeństwie, i to aż do pogrzebania w grobie i zstąpienia do piekieł.

Tu chcę potrącić jeszcze o inny problem; jak należy zapatrywać się na Wcielenie, jaki ono ma związek z ofiarą Krzyża? Według Cerfaux <sup>34)</sup> św. Paweł nie uznawał żadnego znaczenia odkupieńczego we Wcieleniu jako takim, na poziomie śmierci i zmartwychwstania. Według Apostoła Wcielenie to poddanie Chrystusa warunkom ciała, by mogło się dokonać dzieło odkupienia w jego ciele śmiertelnym. Podobne przygotowanie nie jest czynnością odkupieńczą; cała rola odkupieńcza jest zachowana dla śmierci i zmartwychwstania. U św. Pawła brak idei podstawowej, że zjednoczenie Słowa z naturą ludzką stanowi dla tej ostatniej wzbogacenie. Według niego wcielenie nie wzbogaca ciała, które wziął Chrystus i które zostaje ciałem w porządku działania, a przeto nie wprowadza do natury ludzkiej zasady czynnej boskiej. Dopiero zmartwychwstanie wprowadza zmianę w człowieczeństwo. Dla św. Pawła Wcielenie jest tylko drogą do zmartwychwstania. Tylko zmartwychwstanie wraz ze śmiercią wchodzi w rachubę w działalności odkupieńczej <sup>35)</sup>.

<sup>34)</sup> Cerfaux 132, Do Gal 4, 4 czyni taką uwagę (ib): „Apostoł myśli: Chrystus narodził się z niewiasty, by móc umrzeć w ciele ludzkim i w ten sposób uzyskać dla nas godność synów bożych“. Na str. 134 nazywa Kcl 1, 19; 29 „niejasne egzegetycznie“.

<sup>35)</sup> Cerfaux 132.

Bons SP 157—159; NT 299—300.

Wcielenie przeto było nadaniem tych warunków człowieczeństwu Chrystusa, by mógł zaświadczyć Bogu o swym posłuszeństwie aż do śmierci, a śmierci krzyżowej. Świadcstwo to Chrystus wystawił przez całe swe życie ziemskie, dlatego całe życie Chrystusa ma moc odkupieńczą, śmierć zaś krzyżowa jest streszczeniem tego świadectwa i wypełnieniem sposobu przez Boga nałożonego („umarł według Pisma“ I Kor 15, 3).

## 6. Skutki dzieła Odkupienia.

„Odkupienie człowieka — mówi Prat<sup>36)</sup> — przebiega w trzech momentach: na Kalwarii, na Chrzcie św. i przy Paruzji. Na Kalwarii dokonuje się ono istotnie, zasadniczo i wirtualnie; na Chrzcie św. realizuje się faktycznie i aktualnie, chociaż jeszcze niedoskonale; w Paruzji dopełnia się całkowicie. Wewnętrznie związane ze śmiercią Chrystusa odkupienie wirtualne jest niezależne od zastosowań mniej lub więcej szerokich i, by tak się wyrazić, od swego skutku historycznego. Skutkami bezpośrednimi są pojednanie rodzaju ludzkiego z Bogiem i zwycięstwo Chrystusa nad nieprzyjaciółmi ludzkości“. O pojednaniu mówi św. Paweł w Kol 1, 19—20: „Bo spodobało się Bogu, aby przebywała w nim wszelka pełność, oraz aby przezeń wszystko, co jest na ziemi, czy co jest w niebiesiach, w nim się pojednało, po nastaniu pokoju przez krew krzyża jego“. Bóg, do którego zawsze należy inicjatywa zbawienia ludzi i planów odkupieńczych, chciał, by w Chrystusie była wszelka pełnia — pełnia bytu i pełnia łask, ażeby obdarzyć pokojem i pojednać wszystko w Chrystusie. On bowiem jest ośrodkiem stworzenia i związkiem jedności wszystkich istot. O zwycięstwie czytamy w Rz 8, 1—3: „Teraz przeto nie masz wcale potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie i nie postępują według ciała. Bo prawo ducha i życia w Chrystusie Jezusie uwolniło mię od prawa grzechu i śmierci. Czego nie mógł dokonać Zakon osłabiony przez ciało, tego dokonał Bóg przeciw grzechowi, posyłając Syna swego w po-

<sup>36)</sup> Prat II 179—190.  
Schmaus 288.  
Prat II 257.

dobieństwem ciała grzesznego, aby potępił grzech w ciełe". Ofiara Chrystusa nie była próżna, bezskuteczna. Zniszczyła ona grzech, ciało jako podnieję grzechu i śmierć. Człowiek bowiem przez łaskę Chrystusa może skutecznie opanować zarzewie grzechu tkwiące w ciełe, a śmierć straciła swą gorycz. Chrześcijanin chociaż umiera fizycznie, to nie rozpacza, ani ginie, lecz cierpienia śmierci obraca na swe uświęcenie. Prawo możeszowe również ustępuje wraz ze śmiercią Chrystusa, gdyż miało ono tylko przygotować do Chrystusa. Po spełnieniu odkupienia nie panuje już prawo stare, lecz nowe, ewangeliczne, prawo miłości.

Pojednanie z Bogiem rodzaju ludzkiego i zwycięstwo nad grzechem i jego następstwami to bezpośrednie skutki chrystusowego odkupienia. Człowiek zaś jako istota rozumna i wolna musi przyswoić sobie przez współpracę<sup>37)</sup> łaskę odkupienia. Wyróżniamy w procesie podmiotowego przyswajania dwa momenty: 1) środki, przez które spływa łaska odkupienia na poszczególnego człowieka; 2) owoce rodzące się ze współpracy człowieka z łaską odkupienia. Do środków należy zaliczyć w myśl Apostoła: wiarę usprawiedliwiającą, sakramenty św. i Kościół św. Owocami zaś są: życie boże rozkwitające tu na ziemi w duszach wierzących, przejawiające się w dobrych

<sup>37)</sup> Kirchgässner 147. „Paulus behauptet einen Synergismus, ein Zusammenwirken von Gott und Mensch beim Erlösungsgeschichten, und zwar hinsichtlich seines Anfangs wie auch seines Fortgangs. Gott ergreift die Initiative, er wirkt die ganze Erlösung, er schafft das Wollen und das Vollbringen (Fil 2, 13). Es kann keine Rede davon sein, dass der Mensch die Erlösung oder nur einen Teil der Erlösung sich selbst zu verdanken hätte. Und doch ist zur Ganzheit des Erlösungsaktes wie zum Weiterbestehen der Erlösung menschliches Tun unbedingt erfordert. Der Mensch wird als Person mit ihrer Aktivität in das Heilsgeschehen hineingezogen, besser; er wird durch Gott in Aktion gesetzt; das hat jedoch mit „Werkgerechtigkeit“, „Eigenrechtigkeit“ nichts zu tun. R 6, 17; II Kor 5, 20; Fil 2, 12; I Kor 2, 3; Gal 5, 16 etc.“ Schneckenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Ap. Paulus, München 1950, 204—5.  
Bons SP 175—306; NT 310—375.  
Prat II 279—426.



uczynkach, oraz życie wieczne uwielbione po Drugim Przyjściu Chrystusa. Szczegółowe omówienie tych zagadnień przekracza ramy niniejszego artykułu.

### 7. List do Żydów.

Mimo odmiennej formy ujęcia w liście do Żydów uwydatniają się zasadnicze twierdzenia św. Pawła o odkupieniu przez śmierć i zmartwychwstanie. Podkreśla bardzo silnie inicjatywę Boga (5, 6; 9, 28). Wyraźniej występuje godność kapłańska, nadana Chrystusowi przez Ojca w sposób uroczysty, by raz jedyny z niej skorzystał podczas, gdy pozostałe listy milczą zupełnie o kapłaństwie. Mniej aluzji spotykamy do motywu miłości u Chrystusa ofiarującego się, silniej natomiast zaznacza Apostoł dobrowolny, zastępczy (9, 28), jednorazowy, rytualny charakter śmierci Chrystusa. Prawdy te Apostoł naświetla porównaniami z liturgii Starego Testamentu: z ofiarą w Dniu Pojednania, i ideą Przymierza, z pokropieniem popiołem jałowicy, z ofiarą Izaaka i Abła<sup>38</sup>). Wszystkie te porównania podkreślają nieskończenie wyższą godność kapłańską Chrystusa i jego ofiary nad kapłaństwem i ofiarami Starego Testamentu. Drugi moment odkupienia, zmartwychwstanie, mocno podkreślony przez wejście Chrystusa do nieba i uwiecznienie tam ofiary krzyżowej przez ofiarę niebiańską.

### 8. Definicja odkupienia.

By określić pojęcie odkupienia u św. Pawła, możemy się oprzeć na dwu wskazówkach, zawartych w jego listach.

<sup>38</sup>) Spicq II 426 nn.

Król 107—111.

Prat I 436—470.

Kirchgässner 1631: „Im Hebräerbrief fehlen wichtige paulinische Begriffe (z B. Rechtfertigung, Versöhnung, Mit-Christus-Sterben u. a.). Von der geschehenen Überwindung des Teufels wird gesprochen, aber nicht von der Entmächtigung der Sünde; diese wird überhaupt nicht personifiziert. Die Eschatologie nimmt keine hervorragende Stellung ein, wohl aber der Umkehrgedanke“.

Pierwsza, za którą poszedł Król<sup>39)</sup>, polega na ugrupowaniu wszystkich tekstów, w jakikolwiek sposób potrącających o ideę odkupienia, według potrójnego, przez Apostoła zaznaczonego, związku bądź z inicjatywą Boga (aspekt teoretyczny) bądź z czynem Chrystusa (aspekt chrystocentryczny) bądź z odkupioną ludzkością (aspekt antropocentryczny). Druga zaś wskazówka to tekst Rz 3, 24—26, w którym wraz z Pratem<sup>40)</sup> możemy jak w załączku zawartą wyczytać całą naukę Pawłową o odkupieniu. Najpierw przyjrzyjmy się wszystkim tekstom Pawłowym w ich potrójnym aspekcie:

#### a) Inicjatywa boża w dziele odkupienia.

„Bóg w tym okazuje swą miłość ku nam, że gdyśmy jeszcze grzesznikami byli, Chrystus umarł za nas“ (Rz 5, 8—9). (Por: 1 Tym 2, 6; Rz 3, 30; 1, 9; 23—27). „Bóg, który bogatym jest w miłosierdziu, dla zbytnej miłości swojej, którą nas umiłował, gdyśmy i my umarłymi byli przez grzechy, ożywił nas razem w Chrystusie“ (Ef 2, 4—5). (Por: 2 Kor. 1, 3; 2 Tes 2, 16; Rz 9, 15; Fz 5, 5, 8; 8, 39); 2 Kor. 5, 14; 13, 11; Ef 2, 4; Rz 9, 23; Tyt 3, 5; Ef 1, 5, 9; 2 Tes 1, 11; Fil 1, 15; 2, 13; Rz 10, 1; Rz 11, 22; 2 Kor 6, 6; Tyt 3, 4; Rz 2, 4; 3, 36; Rz 9, 18; 21 n.; Rz 5, 6—10). To miłosierdzie boże naprzód zapowiedziane było w obietnicach: „aby utwierdził obietnice boże“ (Rz 15, 8). (Por: Rz 1, 2—3; 1 Kor. 3—4; Tym 2, 6; Ef 1, 10; Gal 4, 4; 1 Kor 10, 11; Rz 1, 2; 16, 25; 1 Kor 2, 7; 15, 3; Ef 3, 9; Tyt 1, 2). Złączone ze sprawiedliwością: „abyśmy się stali sprawiedliwością bożą w Nim“ (2 Kor 5). Por: 2 Kor 5, 19; Kol 1, 20; Rz 4, 25; 8, 32; Gal 4, 4 n.; Ef 1, 10). Inicjatywa boża miała cel podwójny: surowy wymiar sprawiedliwości przez bezwzględne potępienie grzechu oraz okazanie grzesznikom miłosierdzia — w Chrystusie: „Bóg pojednał w Chrystusie świat z sobą“ (2 Kor 5, 19). (Por: Kol 1, 19; Ef 1, 9 n. Gal 4, 4; Rz 8, 3; 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13). „Jego to Bóg postanowił aby przez wylanie krwi swojej stał się ubłaganiem za grzechy“ (Rz 3, 25). Por: Rz 8, 32; Kol 2, 14; Fil 2, 8; Kol 1, 20; Gal 1, 4; Ef 5, 2).

<sup>39)</sup> Król 12—99.

<sup>40)</sup> Prät II 255.

### b) Czyn Jezusa Chrystusa.

Z poprzednich tekstów wynika, że inicjatywa odkupienia wyszła od Boga, owszem cały plan aż do najdrobniejszych szczegółów był dziełem Boga. Lecz odkupienie było w Chrystusie i przez Chrystusa, „który umiłował nas i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę Bogu“ (Ef 5, 2). (Por: Gal. 1, 4; Ef 5, 25; 1 Tym 2, 5; Gal 2, 20; Fil. 2, 8). Apostoł chce powiedzieć, że Chrystus przez osobisty, indywidualny akt swej woli ludzkiej wziął czynny udział w dziele odkupienia. Wolna decyzja Chrystusa była świadomą ekspiacją grzechu, poświęceniem życia dobrowolnym podaniem ręki Bogu Ojcu do zrealizowania zamierzonego przezeń dzieła (Rz 15, 8; Gal 1, 4). Ta dobrowolna zgoda Chrystusa zwie się posłuszeństwem (Fil 2, 8). Rz 5, 19: „Bo jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka mnóstwo stało się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego mnóstwo staje się sprawiedliwymi“. Jak pierwszy Adam był sprawcą grzechu, tak drugi Adam, Chrystus, jest sprawcą łaski. Kalwaria jest repliką na grzech pierworodny.

Chrystus dokonał swej ofiary nie tylko z posłuszeństwa, ale i z miłości ku ludziom (Ef 5, 2; 5, 25; 2 Kor 8, 9; Rz 8, 89; 5, 6—10). Był On bowiem prawdziwym kapłanem (Ef 5, 2), choć nigdy Apostoł go tak nie nazywał poza listem do Żydów ze względu na różnicę od pojęć starozakonych. Był Chrystus jednocześnie żertwą: „Wydał samego siebie za nas na dar i ofiarę Bogu ku wdzięcznej wonności“ (Ef 5, 2). (Por: 1 Kor 5, 7; 1 Kor 11, 25). Ofiara Chrystusowa ma wartość obiektywną, jedna nas z Bogiem niezależnie od nas (Rz 4, 25), chociaż świadoma współpraca człowieka jest warunkiem nieodzownym skutecznego odkupienia jednostkowego (por. imperatywy Apostoła; Bądź tym, czym jesteś!). Czynnikiem moralny był decydującym w ofierze Chrystusa, dokonanej widzialnie w akcie zewnętrznym śmierci krwawej (ofiara wewnętrzna i zewnętrzna jednocześnie. Teksty jak wyżej). Momentem ofiary była chwila, kiedy obydwa czynniki współdziałały, a zatem ostatnia decyzja woli Chrystusa ofiarowania siebie za ludzkość, natężona zwłaszcza od chwili Ostatniej Wieczerzy po najwyższy swój stopień i pełną realizację na Krzyżu.

### c) Odkupienie jako źródło dobra dla ludzkości.

Św. Paweł podkreślił inicjatywę Boga i ofiarne posłuszeństwo Chrystusa zawsze jednak w związku z ludzkością, dla której dobra Bóg w Chrystusie działał: „Chrystus umarł za nas“ (Rz 5, 8 n), „za niepobożnych“ (Rz 5, 6). To „za“ hyper ma znaczenie „dla dobra“ (2 Kor 5, 21; Rz 8, 32; Gal 2, 20; 1 Tym 2, 14; Ef 5, 2; 25; Rz 5 8; 14, 15; 1 Kor 15, 3; 2 Kor 5, 14; Gal 3, 13; 1 Tes 5, 10). Idea solidarności, tak mocno podkreślona Rz 5, 12—21 (przez ostro zarysowany paralelizm między Adamem a Chrystusem wskazuje św. Paweł na Chrystusa, jako na drugiego Adama, będącego głową ludzkości odkupionej) ta idea solidarności daje nam należyte zrozumienie odkupieńczej mocy ofiary krzyżowej dla dobra ludzkości. Słynne teorie „wykupu“, „ukarania zastępczego“ i „zadośćuczynienia“ mają swoje słuszne znaczenie jedynie w związku z ideą solidarności. Pierwsza uważa Chrystusa za przedstawiciela i pełnomocnika ludzkości; druga zawiera pojęcie, że Chrystus jest żywym członkiem wielkiej ludzkiej rodziny; trzecia przypuszcza ścisły związek między Chrystusem i ludzkością. Teologiczne pojęcie cierpienia zawiera się raczej w samej czynności ofiarowania, niż we fackie użycia tego czy innego przyimka. Mieści się ono w idei solidarności. Ludzkość upadła w Adamie, ale powstaje w Chrystusie. Chrystus jako Głowa zadośćuczynił Bogu nie tylko dla, ale i za ludzkość: „Jeżeli jeden umarł za wszystkich, tedy wszyscy umarli; a za wszystkich umarł Chrystus, aby też i ci, którzy żyją, już nie sobie żyli, ale temu, który za nich umarł i zmartwychwstał“ (2 Kor 5, 15 n).

Owoce odkupienia tu i w Rz 4, 25; 1 Kor 15, 14; Fil 3, 10; Rz 5, 10 przypisane są nie tylko śmierci Chrystusa, ale i zmartwychwstaniu. Zdaniem św. Jana Chryzostoma (PG, 60, 476) śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nie były pomyślane przez Apostoła jako dwa różne pojęcia i fakty, ale występują raczej jako dwa (negatywne i pozytywne) ujęcia jednej i tej samej przyczyny odkupieńczej. Chrystus mianowicie jako ożywiony nowym życiem uwielbionym przelewa to życie na ludzkość, która aktualizuje dokonanie odkupienia (względ obiektywny) przez wiarę i chrzest subiektywny).

Przechodzimy obecnie do rozpatrzenia tekstu Rz 3, 24—26: „Wszyscy dostępują usprawiedliwienia za darmo, z łaski jego dla złożenia okupu przez Jezusa Chrystusa we własnej jego osobie. Jego to postanowił Bóg, aby przez wylanie krwi swojej stał się ubłaganiem za grzechy dla wierzących wń; to zaś uczynił, aby okazał sprawiedliwość swoją, iż jest sprawiedliwy sam w sobie, i że usprawiedliwia każdego, wierzącego w Jezusa Chrystusa“.

Oddaję głos autorowi Teologii św. Pawła: „Według tego tekstu na dzieło odkupienia składają się trzy inicjatywy Boga, trzy działania Chrystusa, trzy usposobienia człowieka. Bóg widząc nas niezdolnych, byśmy sami przez się wyszli z grzechu, postanawia nas usprawiedliwić darmo: to inicjatywa łaski. Decyduje uczynić Chrystusa narzędziem pojednania: to tryumf mądrości. Chce również okazać, że jest i był zawsze sprawiedliwym; to wyrównanie sprawiedliwości.

Chrystus ze swej strony sprawuje odkupienie tzn. uwolnienie grzeszników; odkupienie to, dalekie by się sprzeciwiać łasce, działa z nią w harmonii. Chrystus dokonuje prześlągnięcia, wynagradzając za grzech, oddzielający nas od Boga, a przez to sprawia, że Bóg jest pojednany z nami. Pełni zaś czynność odkupieńczą i prześlągalną jako ofiara-żertwa: skuteczność zbawienia zawiera się w Krwi Chrystusa.

Człowiek wreszcie nie pozostaje bierny. Sprawa jego odkupienia nie obywa się bez niego; zadaniem człowieka jest wiara, wiara w Chrystusa—Zbawiciela. Rozważa człowiek pogładową lekcję Kalwarii i pojmuje, że musi odpowiedzieć wdzięcznością za tak wielką miłość. W końcu na widok bożej sprawiedliwości, objawionej na Krzyżu, przejmuje się uczuciami bojaźni bożej i ufności w Jego miłosierdzie“<sup>41)</sup>.

Gdy porównamy wyniki wyżej zestawionych tekstów i analizy obecnego tekstu, zauważymy uderzającą zbieżność w istotnych punktach. Oto i tu i tam na dzieło odkupienia składają się trzy momenty: inicjatywa Boga, czyn Chrystusa, współpraca człowieka.

W konkluzji możemy więc sformułować taką definicję od-

<sup>41)</sup> Prät II 255—256.

kupienia według św. Pawła: Odkupienie jest to dzieło z czystej łaski i miłosierdzia ratującego upadły w grzech rodzaj ludzki przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, przede wszystkim zaś Jego ofiarę krzyżową, mocą której Bóg wyzwolił ludzkość od zła (grzechu, śmierci, piekła), a obdarzył dobrem (łaską, życiem, niebem), żądając od człowieka przyjęcia tych dóbr przez wiarę, sakramenty i jedność kościelną oraz życia nowego w Chrystusie.

Toruń

Ks. EDWARD HARATYM T. J.

### **GDZIE APOSTOŁOWIE BYLI W CZASIE MĘKI PANA JEZUSA?**

Idąc za większością kaznodziejów, przyjmuje się ogólnie, że Apostołowie w czasie męki Pana Jezusa, haniebnie się Go zaparli, pouciekali, zostawiając Mistrza na pastwę losu, byle tylko tchórzliwie siebie uchronić.

To popularne ujęcie sprawy tak się przyjęło, iż nieraz nawet krytyczniejsze prace naukowe przyjmują je jako pewnik. Inne zdają się nie przeczyć temu pogładowi.

Czy taki pogląd jest słuszny? Czy poza św. Janem żaden z apostołów nie był na Golgocie, czy prócz św. Jana wszyscy stchórzyli i haniebnie opuścili Mistrza w godzinie próby?

Najwięcej autorytatywną odpowiedź na to pytanie dać nam mogą ewangelie. Spróbujmy teksty ich przejrzeć dokładnie i synoptycznie; dokładnie, tzn. zważając na każdy szczegół, na wszystko, co w nich jest zawarte, i czytając to, co zawierają, a nie to tylko, co chcielibyśmy dostrzec; synoptycznie, tzn. porównując paralelne miejsca wszystkich czterech ewangelii i uzupełniając jedne drugimi tak, aby urobić sobie właściwy sąd o kwestii.

Co więc czytamy w ewangeliach o zachowaniu się uczniów w czasie męki Pana Jezusa?

Mateusz i Marek przy opisie ostatniej wieczerzy powtarzają słowa Pana Jezusa „*Wy wszyscy weźmiecie zgorszenie ze Mnie tej nocy. Jest bowiem napisane: uderzą pasterza, a rozproszą się owce. Lecz po moim zmartwychwstaniu uprze-*

dzę was do Galilei“<sup>1)</sup>). Jeśli te słowa zestawimy z tym co czytamy u św. Jana „*nadchodzi godzina... iż wy wszyscy się rozproszycie... a mnie samego zostawicie*“<sup>2)</sup> oraz z tym wszystkim co zaszło w owych dniach z św. Piotrem po jego uprzedniej rozmowie z P. Jezusem, łatwo może na tle tych tekstów i późniejszych zdarzeń w Getsemani powstać błędny sąd o nieobecności apostołów na Golgocie. Bardzo łatwo bowiem przeoczyć drobny szczegół zawarty w tekstach ewangelii, iż P. Jezus mówił o rozproszeniu wszystkich apostołów i zgorzeniu oraz całkowitym Go opuszczeniu przez apostołów „*te j n o c y*“. Czytając dalszy ciąg ewangelii stwierdzić musimy, że istotnie to proroctwo Chrystusa wypełniło się całkowicie *te j n o c y* gdy pojmano Pana Jezusa w Getsemani. Z przytoczonych powyżej miejsc ewangelii jednak nie wynika, aby treść ich odnosiła się do dnia następnego, tak byśmy mogli twierdzić, że apostołowie również w czasie męki P. Jezusa trwali nadal w rozproszeniu i ucieczce i że nie było ich na Golgocie.

Silnych argumentów przeciwko takiemu wnioskowaniu dostarcza bowiem bezpośrednie zachowanie się apostołów przed wypełnieniem się proroctwa Pana Jezusa.

Św. Łukasz opisując scenę pojmania w Ogrodzie Oliwnym opowiada: „*A ci, którzy przy nim byli, widząc, co się dziać miało, rzekli mu: Panie, czy mamy bić mieczem?*“<sup>3)</sup>

Na podstawie tej notatki stwierdzić możemy, iż nie tylko Piotr św. odważnie porwał się do obrony Mistrza, ale i innym apostołom nie zabrakło odwagi w obliczu groźnego zastępu wrogów ukochanego ich Mistrza. Zdaje się nawet na podstawie ewangelii<sup>4)</sup>, że między nimi a apostołami doszło do starcia — tak, że Pan Jezus musiał wkroczyć między obie skłócone strony. W obronie apostołów skierował do silnego oddziału wrogów żądanie w słowach „*jeśli mnie szukacie, dopuście tym odejść*“<sup>5)</sup>. Apostołom natomiast, uleczywszy ucho Mal-

<sup>1)</sup> Mt 26, 31—32  
Mk 14, 27—28

<sup>2)</sup> Jan 16, 31—32

<sup>3)</sup> Łk 22, 49

<sup>4)</sup> Jan 18, 8; Łk 22, 51; Mt 26, 52

<sup>5)</sup> Jan 18, 8



chusa, nakazał: „*poprzestańcie, nic nad to*“<sup>6)</sup>). W takim ujęciu przebiegu zdarzeń te dwa miejsca z ewangelii są nam dopiero całkiem zrozumiałe. Logicznie wtenczas też brzmią następne słowa pouczenia, które Pan Jezus kieruje do apostołów — „*Kielicha, który mi dał Ojciec, czyż pić nie będę?*“<sup>7)</sup> Chrystus stwierdzając, że na Swą obronę dość by miał hufców anielskich, wskazuje na swe zadanie: pełnienie woli Ojca. Przy tym mimochodem poucza o wartości ziemskich środków, przytaczając zasadę Starego Testamentu, że „*wszyscy, którzy miecz biorą, mieczem poginą*“<sup>8)</sup>).

Z treści tych słów wynika więc, że apostołowie na wyraźny rozkaz Pana Jezusa zaprzestali walki w Jego obronie. Wyraźny ten rozkaz ochłodził ich podniecenie. Widok zaś Mistrza, który pozwolił się dobrowolnie wiązać, pozbawił ich odwagi i „*wtedy uczniowie wszyscy, opuściwszy Go, puciekali*“<sup>9)</sup>).

Te słowa ewangelii kaznodzieje zwykle uważają za dowód, że apostołów nie było na Golgocie. Kto jednak tak sądzi, posuwa się za daleko. Ani bowiem sam tekst ani kontekst do tego nas nie upoważnia. Ewangelie nie wspominają, dokąd uciekli apostołowie. Z topografii wiemy, że w Ogrodzie Oliwnym nie mieli się gdzie schronić. Rozsądne przypuszczenie mniemać pozwala, że po początkowym rozproszeniu w Ogrodzie puciekali do miasta, aby zawiadomić innych uczniów Mistrza o tym, co się stało. Przerażenie jednak nie musiało być zbyt mocnym i długotrwałym, skoro już wkrótce ewangelista o tym wspomina, że „*Szymon i drugi uczeń*“<sup>10)</sup> idą w krok za pojmanym Mistrzem. Milczą wprawdzie ewangelie w dalszych wierszach o losach innych apostołów, podają natomiast opis zdrady św. Piotra, który dzięki protekcji tego „drugiego“ — tradycja upatruje w nim św. Jana<sup>11)</sup> — dostał się na dziedziniec pałacu arcykapłana. A to ma jednak wymowę, jak wyjaśnimy niżej. Po tej wzmiance o św. Piotrze natchnieni auto-

<sup>6)</sup> Łk 22, 51

<sup>7)</sup> Jan 18, 10

<sup>8)</sup> Por.: Gen 9, 6 i Mądr. 11, 16

<sup>9)</sup> Mt 26, 56; Mk 14, 50

<sup>10)</sup> Jan 18, 15

<sup>11)</sup> Por.: ks. Kaczmarczyk, *Męka Jezusa Chrystusa*, Kraków 1932



rowie na kartach swych ewangelii poinformują nas jeszcze coś niecoś o zachowaniu się Judasza i św. Jana, pokrywając milczeniem całkowicie to, co się działo z innymi apostołami.

To milczenie u ewangelistów nie może być jednak dowodem na to, że apostołowie nie byli podczas męki Pana Jezusa na Golgocie.

Najpierw dlatego, że to milczenie rozciąga się stosunkowo na bardzo krótki czas — od W. Piątku rano aż do zawieszenia Chrystusa na krzyżu — a potem nie można przemilczenia przez historyków jakiegoś faktu uważać za argument przeciw temu faktowi ani też za nim. Lecz w niniejszym wypadku jest ono raczej dowodem na obecność apostołów na Golgocie, niż przeciw niej. Ewangelistów bowiem interesowały tylko losy procesu, cierpienia i śmierci Pana Jezusa, inne osoby: św. Piotra, Judasza, Jana, o tyle tylko, o ile jakiś czynny udział biorą w tych zdarzeniach. Milczą o zachowaniu się innych apostołów, bo ci byli bezradni i beczynni. A sam Jezus im zakazał siłą bronić swej sprawy. Zrozumieli też apostołowie, że byłoby to rzeczą daremną, gdyż mogło jedynie wzmocnić zarzut prześladowców, że „*ten podburza lud*“. Wiedzieli zapewne także, że na świadków niewinności Mistrza ich nie dopuszczają; wszak daremnie przed Annaszem wskazywał Mistrz na to źródło swej obrony: zaznaczając: „*Jawnie mówiłem — tych pytajcie, którzy słuchali*“. Prześladowcy P. Jezusa musieli czuć i nad tym, aby w czasie Drogi Krzyżowej zwolnicy nie mieli przystępu do Skazańca. Jak sobie inaczej wytłumaczyć, czemu św. Jan nie pomógł nieść krzyża ukochanemu Nauczycielowi, lecz zmuszono do tego Szymona z Cyreny? Chyba był w tłumie, skoro widzimy go później pod krzyżem. Z tych samych powodów widocznie nie mogły w czasie Drogi Krzyżowej współczucia okazywać i niewiasty przychylnie P. Jezusowi, o których wspomina św. Łukasz 8, 2—4, a które później przynajmniej w części widzimy na Golgocie, gdy natomiast nie zabraniali żołnierze okazywania współczucia Skazańcowi przez obce niewiasty jerozolimskie, choć to było prawem wzbronione <sup>12)</sup>.

<sup>12)</sup> Ks. Kaczmarczyk, Męka, str. 162

Za takim tokiem naszego rozumowania, że dlatego ewangelisści nie wspominają o tym, co się działo z apostołami, gdyż ich interesowały tylko losy pojmanego Pana Jezusa i tych, którzy bezpośrednio z nim mieli związek, przemawia także sposób, w jaki synoptycy wspominają o obecności niewiast pod krzyżem. Opisując czynną rolę setnika, który dał świadectwo bóstwu Pana Jezusa, mimochodem tylko, jakby dla podmalowania tła, dodają: „*I było tam wiele niewiast patrzących z daleka, które przyszły za Jezusem z Galilei*“<sup>13)</sup>.

Mateusz i Marek wymieniając Salome, matkę Zebedeuszów, prócz wielu innych niewiast, które przyszły za Jezusem z Galilei<sup>14)</sup>, stwierdzają tym, że tekst św. Jana 19, 25—27 używany przez niektórych jako dowód przeciwko obecności apostołów na Golgocie nie wymienia wszystkich osób z grona przyjaciół P. Jezusa tam obecnych i stąd nie może być brany za argument przeciwko obecności innych apostołów poza św. Janem na Golgocie. Warto i na ten szczegół zwrócić uwagę uwzględniając to, co podajemy poniżej. Św. Jan w wierszach 19, 25—27 opowiada o obecności „ucznia, którego Jezus miłował“, pod krzyżem a nie wspomina o obecności na Golgocie innych apostołów. Pisze zaś tak, gdyż układał swą ewangelię dłuższy czas po synoptykach. Znał trzy pierwsze ewangelie i dostrzegł w nich brak pewnego szczegółu, którego jego zdaniem nie godziło się pominąć. Synoptycy bowiem milczą o obecności Matki Najświętszej pod Krzyżem. Św. Jan, który pragnął — poza innymi celami — swą ewangelią uzupełnić synoptyków<sup>15)</sup>, naprawia ich przeoczenie. Nie pomija tak ważnego zdarzenia, jakim była obecność Bolesnej Matki u stóp konającego Boskiego Jej Syna i pisze: „*a stały obok Krzyża Jezusowego matka Jego i siostra matki Jego, Maria Kleofasowa i Maria Magdalena. Gdy tedy ujrzał Jezus matkę i ucznia, którego miłował, stojącego mówi matce swojej: Niewiasto, oto syn twój. Potem mówi uczniowi: oto matka twoja*“<sup>16)</sup>.

<sup>13)</sup> Mt 27, 55

<sup>14)</sup> Mk 15, 41 i Mt 27, 56

<sup>15)</sup> Ks. Dąbrowski, *Ewangelie, ich powstanie i rodzaj literacki*, Warszawa 1938, str. 55, 56, 76, 77, 85, 86, 95, 121—123

<sup>16)</sup> Jan 19, 25—27

Po przekazaniu przyszłym pokoleniom wiadomości, która miała zapewnić Matce Bolesnej należną Jej cześć, nie zapomniał św. Jan donieść i o czułej miłości konającego Syna do Matki. Przy tym zmuszony został z konieczności dla pełności obrazu wspomnieć choćby bezimiennie o sobie jako czynnej wówczas postaci. Milczy zaś o obecności na Golgocie innych apostołów, gdyż ci nie odgrywali tam czynnej roli.

Uczył to natomiast jeden z synoptyków, św. Łukasz, który w prologu swej ewangelii pisze: „*postanowiłem i ja z b a d a w s z y w s z y s t k o o d p o c z ą t k u, s p i s a ć c i p o k o l e i, d o s t o j n y T e o f i l u, a b y ś p o z n a ł p r a w d ę t y c h s ł ó w, k t ó r y c h c i ę n a u c z o n o*“<sup>17)</sup>. Dowiadujemy się, że zamierzał istniejący już materiał dotyczący Chrystusa uporządkować i to w oparciu o źródła ustne. Łukasz św., który sam w prologu zaznacza, że „*z b a d a w s z y w s z y s t k o d o k ł a d n i e*“ uzupełnia i w naszym przypadku<sup>18)</sup> dwóch innych synoptyków. Tamci wspominają tylko o niewiastach pod krzyżem. Św. Łukasz uzupełnia ich wzmiankę — po doniesieniu o zmianie, jaka zaszła w usposobieniu ludu, o wyróżnieniu setnika i obecności niewiast pod krzyżem i odpowiada na pytanie, które w związku z tymi faktami powstaje: co robili i gdzie byli wówczas apostołowie? Oto słowa jego ewangelii: „*A w s z y s k y J e g o z n a j o m i s t a l i z d a l e k a i n i e w i a s t y, k t ó r e z a n i m p r z y s z ł y z G a l i l e i, p a t r z ą n a t o*“<sup>19)</sup>. Nie ma wątpliwości, że tekst ma na myśli grono przyjaciół Pana Jezusa. Wyraźnie św. Autor bowiem rozróżnia „*j e g o z n a j o m y c h*“ (*gnōstōi*) 23, 49 od „*r z e s z y*“ (*ochloi*) 23, 48, o której pisze: „*I c a ł a r z e s z a t y c h, k t ó r z y z e s z l i s i ę b y l i n a t o w i d o w i s k o i w i d z i e l i c o s i ę d z i a ł o, w r a c a l i b i j ą c s i ę w p i e r s i s w o j e*“<sup>20)</sup>. Wspominając o trwodze, która ogarnęła tłum podczas dziwnych zdarzeń przez *de* wiersza 23, 49 podkreśla w przeciwieństwie spokój i wierność apostołów i niewiast. Krzywdę, nie mamy bowiem żadnych podstaw, wyrządzilibyśmy aposto-

<sup>17)</sup> Łk 1, 2—4

<sup>18)</sup> Ks. Dąbrowski, j. w., str. 85—86, 95

<sup>19)</sup> Łk 23, 49

<sup>20)</sup> Łk 23, 48

łom, gdybyśmy z liczby „jego znajomych“ obecnych na Golgocie wykreślali apostołów.

Św. Łukasz nie używa zaś we w. 23, 39 słowa *mathêtai* = uczniowie, lecz tylko ogólnie mówi: *hoi gnôtoi*, gdyż nie samych apostołów wymienia tu, ale wszystkich, których zaliczał do przyjaciół Chrystusa. Podobnie z chętnie używanego przez autora trzeciej ewangelii słowa *pantes* = wszyscy, nie można wyprowadzić wniosku, że wszyscy apostołowie co do jednego byli na Golgocie, ale i niesłusznie byłoby z tych „*pantes*“ wyłączać apostołów <sup>21)</sup>.

*Hoi gnôstoi* słowo użyte przez św. Łukasza we wierszu 23, 49 tak w Septuagincie jak i w Nowym Testamencie oznacza dobrych znajomych lub przyjaciół osoby, do której się ono odnosi <sup>22)</sup>. Na marginesie warto zaznaczyć, że św. Łukasz rzadziej niż inni posługuje się terminem *mathêtai* na określenie apostołów. Z 15 miejsc Nowego Testamentu, w których słowo *gnôsti* zachodzi, 12 przypada na pisma św. Łukasza. W Dziejach Apost. wprowadzie król Agryppa określony jest jako *gnôstês* = znawca dla swej znajomości obyczajów i spraw żydowskich <sup>23)</sup>, ale tu sam kontekst wskazuje na inne znaczenie. W trzeciej ewangelii *hoi gnôstoi* — porównaj choćby 2, 47 to dobrzy znajomi i przyjaciele. Z kontekstu możemy wnioskować nie bez racji, że nie chodzi ewangelicie w wierszu 23, 49 o przygodnych znajomych, lecz o ludzi, którzy jak apostołowie stali w bliskim kontakcie z Ukrzyżowanym <sup>24)</sup>.

Lagrange wspomina, że prawo rzymskie dozwalało najbliższym krewnym, zwłaszcza rodzicom, pozostawać w bliskości miejsca stracenia ich dzieci <sup>25)</sup>. Z tego przywileju skorzystała zapewne Najśw. Maria Panna (porówn. św. Jan 19, 25). Widocznie musieli jednak i *gnôstoi*, o których wspomina św. Łukasz, należeć do bardzo ścisłego grona przyjaciół Pana Jezusa,

<sup>21)</sup> Belser, Die Geschichte des Leidens des Herrn, Freiburg 1913, str. 438; Innitzer, Kurzgefasster Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, Graz 1952, str. 301

<sup>22)</sup> 4 Król. 10, 11; Ps 30, 12; Neh 5, 10; Jan 18, 15 i 6

<sup>23)</sup> Dz. A. 26, 3

<sup>24)</sup> Schanz, Commentar über d. Ewang. des hl. Lucas, str. 550

<sup>25)</sup> Lagrange, Évang. selon. s. Jean 493

skoro pozwolono im stać blisko krzyża. Św. Marek <sup>26)</sup> naprowadza nas nawet na przypuszczenie, że stali oni przez pewien czas tuż przy krzyżu. Podaje on bowiem, że niewiasty, które według innych ewangelii stały pod krzyżem, stały w pewnym oddaleniu „*patrząc z daleka*“. Przypuszczalnie stały one początkowo razem z *hoi gnôstoi* w pobliżu krzyża przez pewien czas, dopiero później okoliczności towarzyszące śmierci Pana Jezusa skłoniły żołnierzy do odsunięcia życzliwych Jezusowi widzów od krzyża, aby nie usiłowali przyjść z pomocą Ukrzyżowanemu. Zostawili tylko Matkę Skazańca i św. Jana, tego ostatniego może dzięki znajomości z arcykapłanem <sup>27)</sup>.

Powstaje jednak, w związku z takim ujęciem sprawy, pytanie, dlaczego Józef z Arymatei i Nikodem, a nie apostołowie zajęli się pogrzebem Pana Jezusa, jeśli byli na Golgocie? Idąc za zgodnym zdaniem autorów życia i męki Pana Jezusa <sup>28)</sup> stało się to zapewne dlatego, że Józef wykorzystał swe stanowisko i majątek aby uzyskać od Piłata wydanie zwłok Pana Jezusa. Św. Marek zwłaszcza silnie podkreśla ten moment. Píše bowiem do Rzymian, którzy dobrze znali chciwość swych urzędników na prowincji; Piłat nie stanowił korzystnego wyjątku. Apostołowie, ludzie biedni i mało znaczący, nie tak łatwo mogliby tego dokonać, zważywszy, że i sanhedryn mieli przeciw sobie.

Za tym natomiast, że apostołowie byli na Golgocie, przemawia zachowanie się sanhedrynu i faryzeuszów po śmierci Pana Jezusa i stawia w korzystnym świetle ich odwagę.

*„Nazajutrz, to jest w dzień po Przygotowaniu, zebrali się przedniejsi kapłani i faryzeusze u Piłata, mówiąc Panie wspomnieliśmy, że ten zwodziciel powiedział jeszcze żyjąc: po trzech dniach zmartwychwstanę. Przeto rozkaż, aby strzeżono grobu aż do dnia trzeciego, aby przypadkiem nie przyszli uczniowie jego i nie ukradli go i nie powiedzieli ludowi: po-*

<sup>26)</sup> Mk 15, 40

<sup>27)</sup> Kaczmarczyk, str. 180 i n. i Fouard, Żywot Pana naszego Jezusa Chrystusa, Wilno 1910, str. 529

<sup>28)</sup> Fouard, str. 591 i n.; Kaczmarczyk, str. 200 i n.

wstał z martwych. I będzie ostatni błąd gorszy niż pierwszy“<sup>29)</sup>. Widać bowiem z tych słów, że bali się wrogowie wykradzenia zwłok Pana Jezusa przez apostołów. Bali się też, aby apostołowie czegoś nie przedsiębrali, co by mogło zmienić nastrój jaki panował wśród ludu. Zwłaszcza, że wydarzenia przy śmierci Pana Jezusa źle wpłynęły na lud w rozumieniu sanhedrynu. Położyli więc pieczęć na kamieniu grobowym i postawili straż. Liczyli się więc sanhedryn i faryzeusze z odwagą i poświęceniem apostołów, którzy czerpali te uczucia z miłości do Chrystusa. Nierozumiałym byłoby takie stanowisko wrogów Chrystusa, gdyby apostołowie zginęli im z oczu po pojmaniu w Getsemani i nie byli na Golgocie.

Przeciwno takiemu tłumaczeniu ówczesnej sytuacji w oparciu o św. Mateusza zdaje się przemawiać tekst św. Jana „*a gdy był wieczór owego dnia pierwszego w tygodniu, a drzwi były zamknięte z obawy przed żydami*“<sup>30)</sup>.

Zdaje się według tych słów 4-tej ewangelii, jakoby apostołów całkowicie odwaga opuściła po tym, zo zaszło w Ogrodzie Oliwnym. Podkreślić musimy słowo „zdaje się“. Kierując się zasadą postawioną na początku naszych rozważań, by odczytać to z ewangelii, co one zawierają, nie dodając niczego i nie ujmując, stwierdzić musimy, że przytoczone słowa ewangelii nie zaprzeczają obecności apostołów na Golgocie. Odnoszą się bowiem do innego czasu, mianowicie do tej chwili, kiedy nie sami apostołowie, ale i inne osoby, jak to wynika z Łuk. 24, 22, 24 i 33 oraz Jana 20, 2—10, które według ewangelii były na Golgocie, zamknęły się w wieczerniku po śmierci Pana Jezusa. Prerażenie zaś i lęk, jakie panowały w gronie tych osób, i zamknięte stąd drzwi dziwić nas nie mogą. Dziwne wieści o tym, co się stało z grobem Mistrza, które krążyć poczęły po mieście, dotarły bowiem już i do uszu zamkniętych w wieczerniku osób i to przed tym, zanim się tam zamknęli. Po przekupieniu żołnierzy przez sanhedryn, aby ci głosili: „*teżże nocy gdyśmy spali, uczniowie jego przyszli i go ukradli*“<sup>31)</sup> —

<sup>29)</sup> Mt 27, 62—65

<sup>30)</sup> Jan 20, 19

<sup>31)</sup> Mt 28, 11—15

mogli apostołowie spodziewać się, że sanhedryn i faryzeusze zabiorą się teraz do nich. Kochali swego Mistrza i nie bali się stawać w Jego obronie z narażeniem życia, ale umierać i cierpieć pod zarzutem przestępstwa na podstawie kłamliwych oskarżeń, na to jeszcze nie byli gotowi. Wraz z innymi zwolennikami Mistrza pozamykali się więc i ukryli się przed prześladowcami. Wieści krążące o dziwnych zdarzeniach z grobem Mistrza, uważali apostołowie za jedno ze sposobów, którego chwycili się wrogowie Pana Jezusa, aby ich zgubić. Wciąż bowiem jeszcze, mimo wyraźnych pouczeń i przepowiedni Pana Jezusa, nie rozumieli misji Chrystusa. Oddźwięk tego nastawienia znajdujemy u uczniów idących do Emaus. Mimo, że już sami znali tych, którzy przynieśli wieść o zmartwychwstaniu, jeszcze się skarżą „*a myśmy się spodziewali, że on miał odkupić Izraela*“<sup>32</sup>). Do umysłów apostołów, mimo krążących wieści, nie mogła przeniknąć prawda, iż „*Pan zmartwychwstał prawdziwie*“, „*jeszcze bowiem nie rozumieli Pisma, że trzeba było, aby on powstał z martwych*“<sup>33</sup>). Nic dziwnego więc, że lęk i przerażenie ich ogarniały. Trzeba było dotknięcia palcem boku i ran Zmartwychwstałego, aby ich przekonać.

Trzeba było jeszcze zstąpienia Ducha św., aby rozbił ciasne pojęcia, rozświetlił umysł tak, aby apostołowie stać się mogli „*świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, w Samarii i aż do krańców ziemi*“<sup>34</sup>), by byli gotowi za prawdę Bożą oddać życie. Ale to miała przynieść najbliższa przyszłość. Natomiast w tym czasie, o którym pisze św. Jan 20, 19, zamknęli się w wieczniku, lecz to nas dziwić nie powinno. Co jednak św. Jan 20, 19 dalej pisze o ich nastroju nie jest dowodem na to, aby apostołowie nie byli na Golgocie, kiedy tam dokonywał się krwawy dramat odkupienia ludzkości.

Warto się więc zastanowić, czy na ambonie i w nauce religii nie należało by więcej poświęcać uwagi temu, co pisze św. Łuk. 23, 49? Czy w imię prawdy, jak i dobrego imienia apostołów, nie należałoby ostrożniej wypowiadać swój sąd o tcho-

<sup>32</sup>) Łk 24, 20—21

<sup>33</sup>) Jan 20, 9

<sup>34</sup>) Dzieje Ap. 1, 8



rzostwie, haniebnym zaparciu i całkowitym opuszczeniu Mistrza przez apostołów w czasie całej jego męki? Słowa ewangelisty (Łk 23, 49): „*A wszyscy jego znajomi stali z daleka... patrząc na to*“ są wyraźną apologią Apostołów.

Ks. B.

## PRZECHOWYWANIE NAJŚW. SAKRAMENTU W HISTORII I LITURGII KOŚCIOŁA

Zwyczaj przechowywania Najśw. Sakramentu jest tak bardzo dawny, stwierdza Sobór Trydencki, że sięga swymi początkami czasów soboru Nicejskiego, i dlatego należy zachować tę zbawienną i konieczną praktykę na przyszłość <sup>1)</sup>. Tenże sam Sobór wskazując na starożytność tego „godziwego i rozumnego zwyczaju“ w kan. 7, wyraźnie postanawia: „Jeśliby ktoś powiedział, że nie wolno przechowywać Eucharystii w kościele (in sacrario), lecz zaraz po konsekracji trzeba ją rozdać obecnym, albo że nie należy Jej nosić do chorych z oznakami czci (honorifice), niech będzie wyklęty“ <sup>2)</sup>.

Powody i sposoby przechowywania Najśw. Sakramentu w ciągu wieków były różne. Początkowo Eucharystii w kościele nie przechowywano. Komunię św. przyjmowali wierni w czasie Mszy św. Kościoły były jednak jeszcze na ogół nieliczne i ciasne; skutkiem tego nie wszyscy wierni mogli brać udział we wspólnej Komunii, tymbardziej, że i kapłanów było niewielu i jedna Msza św., była tylko odprawiana codziennie.

Dlatego też powstał zwyczaj, o którym dowiadujemy się ze świadectw pisarzy chrześcijańskich żyjących w I i II wieku, że Komunii udzielano nie tylko wiernym obecnym na Mszy św., ale także, że Chleb konsekrowany zanoszony był przez diakonów tym, którzy nie mogli przyjść do kościoła <sup>3)</sup>. Komunię

<sup>1)</sup> Conc. Trid., sess. 13, de Eucharistia, c. 6 (Canones et Decreta S. Oecum. Conc. Trid., Romae 1904, s. 67). Por. Conc. Niceanum Generale I, c. 13 (Mansi, Sacrorum Con. ...collectio, t. 2, kol. 681).

<sup>2)</sup> Tamże, Sess. cit., c. VI, can. 7.

<sup>3)</sup> Por. Koster L., De custodia Sanctissimae Eucharistiae, Romae 1940, s. 8; 6, nota 2



Comblet utrzymuje, że dzieciom podawano kawałeczek chleba namoczony w Krwi Przenajświętszej<sup>5)</sup>. Ks. arcybiskup Bilczewski nie podziela tego zdania w oparciu o tekst św. Cypriana, mówiący o Komunii pewnej dziewczynki pod postacią wina<sup>6)</sup>.

Ministrem właściwym Eucharystii był biskup, a w zastępstwie administrowali ją kapłani i diakoni jako szafarze nadzwyczajni<sup>7)</sup>. Prywatnymi szafarzami byli wierni. Otrzymywali oni Komunię na rękę, z tą tylko różnicą, że mężczyznom kładziono święte Postacie na gołą dłoń, niewiastom zaś na płótno (linteamen-chusteczka), zwane „Dominicale“<sup>8)</sup>.

Z początku II wieku mamy pewne dokumenty świadczące o tym, że chrześcijanie komunikowali także w niebezpieczeństwie śmierci<sup>9)</sup>.

Pochodzące z III wieku opowiadanie biskupa Dionizego Aleksandryjskiego o starcu Serapionie, wspomina o Wiatyku udzielonym choremu na łożu śmierci. Starzec ten w czasie prześladowania zapał się Chrystusa i został wykluczony z Kościoła, a kiedy był już bliski śmierci, w śmiertelnej chorobie, posłał

4) Por. J. Bilczewski, Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, Kraków 1898, s. 115.

5) Histoire du sacrement de L'Eucharistie I, 305.

6) „Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offere praesentibus coepit, et accipientibus caeteris locus eius advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obturantibus premere, calicem recusare. Perstitit autem diaconus, et reluctanti licet de sacramento calicis infundit. Tunc. De lapsis 25 (Migne, P.L., t. 4, kol. 499, 500.

7) Por. Tertul., De corona mil., c. 3. (Migne, P.L., t. 2, kol. 79).

8) „Omnes viri qui communicare desiderant, prius lavant manus suas; ut mente pura et nitida conscientia Christi sacramenta suscipiant. Similiter et mulieres nitida exhibeant linteamina, ubi corpus Christi accipiant pura mente et nitida conscientia. Viris tantum nuda manu sumere concessum, faeminis vero non nisi linteamine, quod dicebatur Dominicale“. C. Baronius, Annales Ecclesiastici, t. I, an. 57, n. 147, 148.

9) Ignatius, Ep. ad Romanos, c. 7, Funk, Patres Apost., I, 260.

chłopca do kapłana z gorącą prośbą o Wiatyk i absolicję. Chory kapłan nie mógł jednak udać się do umierającego, dał więc chłopcu kawałek Eucharystii z poleceniem, aby umoczywszy nieco w wodzie włożył starcowi w usta. Po przyjęciu Komunii chory skonał<sup>10)</sup>.

Sobór zaś Nicejski (325), nakazuje już przechowywać Najśw. Sakrament w tym celu, aby chorzy w niebezpieczeństwie śmierci mogli być zaopatrzeni Wiatykiem<sup>11)</sup>.

Inne świadectwa o przechowywaniu Najśw. Sakramentu dla chorych spotykamy także w wiekach następnych.

Podobnie czytamy u Gracjana, że kapłan powinien zawsze przechowywać Eucharystię, aby chorym mógł jej natychmiast udzielić, tak by nikt bez Wiatyku nie umarł<sup>12)</sup>.

Lecz przechowywanie Eucharystii do komunikowania wierznych i administrowania chorym Wiatyku nie było wyłącznym powodem tej praktyki Kościoła. Św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian pisze: „Chleb, który łamiemy czyż nie jest uczestnictwem Ciała Pańskiego? Dlatego, że jeden mamy chleb, wielu jednym ciałem jesteśmy, wszyscy, którzy w jednym chlebie uczestniczymy“<sup>13)</sup>.

Te słowa natchnione stały się powodem symbolicznego zwyczaju, jaki miał miejsce w pierwszych wiekach Kościoła. Polegał on na tym, że papieże posyłali pasterzom kościołów tytularnych w Rzymie i na przedmieściach, Hostie konsekrowane, których cząstkę wkładali ci do kielicha podczas Mszy św., na znak jedności między Papieżem, duchowieństwem i wiernymi<sup>14)</sup>.

Dowiadujemy się o tym, między innymi, z listu Ireneusza

<sup>10)</sup> List do Fabiusza, Eusebius Historia Ecclesiastica VI, 44; Migne P. G., t. 20, kol. 629—633.

<sup>11)</sup> Por. J. Hefele, Konziliengeschichte, t. I, s. 401; „Die his qui ad exitum veniunt, etiam nunc lex antiqua regularisque servabitur, ita ut si quis egreditur e corpore, ultimo et necessario viatico minime privetur.. Generaliter autem omniumlibet in exitu posito, et poscenti sibi communionis gratiam tribui, episcopus probabiliter ex obligatione dare debet“.

<sup>12)</sup> C. 93, D. 2, de consecratione.

<sup>13)</sup> I Kor., 10, 16.

<sup>14)</sup> Irenaeus, Ep. ad Victorem Papam, ap. Eusebium, Historia Eccl., V, c. 24; Por. J. Corblet, Histoire du Sacrament de l'Eucharistie. t. I, l. XII, c. II, 525.

Męczennika z Lyonu († 202) żyjącego za czasów papieża Wiktora (192—202), a które to listy podaje Euzebiusz <sup>15)</sup>.

Z IV wieku pozostały dwa dekrety papieży Milicjadesa i Syrycjusza, wspominające ogólnikowo o przesyłaniu Chleba konsekrowanego w czasie Mszy papieskiej do kościołów parafialnych.

Zaś papież Innocenty I (w początkach II wieku), w liście do Decencjusza biskupa z Eusebium, powiada, że ponieważ duszpasterze nie mogą w niedzielę opuszczać swoich parafian, otrzymują z ołtarza papieskiego Chleb konsekrowany, aby nie czuli się odłączeni od swego biskupa <sup>16)</sup>. Podobnie i biskupi, którzy nie mogli odprawiać Mszy św., ze swymi kapłanami, posyłali im przez akolitów Chleb konsekrowany, który spożywali kapłani w czasie Mszy św.

Był również zwyczaj przechowywania części konsekrowanego Chleba, w tym celu, by móc włożyć go do kielicha podczas następnej Mszy św., na znak jedności moralnej i ponawiania Ofiary Krzyżowej po wszystkie czasy <sup>17)</sup>.

Zwyczaj przechowywania Najśw. Sakramentu miał również pewien związek z pewnymi ceremoniami kościelnymi jak np. przy konsekracji biskupiej i święceniach kapłańskich, przy Mszy Praesantificatorum, przy obrzędzie konsekracji zakonnic, konsekracji ołtarza, a nawet, jak zobaczymy poniżej, Eucharystię kładziono do trumny zmarłym.

Przechowywano więc Najśw. Sakrament pod 2 postaciami od W. Czwartku do Mszy Praesantificatorum W. Piątku, która była znana w Rzymie od V wieku. Mówi o tym sakramentarz gelazjański, który zawiera taką rubrykę: „Procedunt cum cor-

<sup>15)</sup> Eusebius, l. c., De Eccl. offic., 3, 31; Por. Raible, Der Tabernakel einst u. jetzt, s. 96.

<sup>16)</sup> Por. Ks. J. Bilczewski, l. c., s. 284; Raible, l. c., s. 96.

<sup>17)</sup> Były to tzw. „Sancta“, podczas pochodów „ad introitum“ jak mówi *I Ordo Romanus*, przynoszono je Papieżowi, który adorował Najśw. Sakrament a potem przed „Pax Domini“, wkładał konsekrowaną część do kielicha. (Migne, P. L., t. 78, kol. 937). Por. Raible, l. c., s. 76; Podobnie czynił celebrujący biskup.

pore et sanguine Domini quod ante die remansit et ponunt super altare“<sup>18)</sup>.

Według opinii Eisenhofera<sup>19)</sup> do IX wieku w Rzymie istniał zwyczaj polegający na tym, że w czasie konsekracji biskupiej konsekrowany otrzymywał od konsekratora Hostię, którą następnie ten pierwszy spożywał po części w czasie swej Mszy świętej, przez 40 dni następnych. W ten sposób miała się wyrażać symboliczna jedność między konsekratorem a konsekrowanym<sup>20)</sup>. Zwyczaj ten był znany również w innych prowincjach Kościoła, gdzie trwał o wiele dłużej.

Także podczas święceń kapłańskich neoprezbiterzy otrzymywali od biskupa udzielającego święceń dużą Hostię, którą spożywali po części przez 40 dni, wkładając do kielicha w czasie Mszy św., na „Pax Domini“. Zwyczaj ten był praktykowany w Rzymie, w niektórych okolicach Niemiec, a zwłaszcza we Francji<sup>21)</sup>.

Jeszcze w XI i XII wieku w niektórych klasztorach żeńskich utrzymywał się zwyczaj polegający na tym, że nowicjuszki otrzymywały dużą Hostię w czasie obrzędu ich konsekracji, a one ją przechowywały u siebie przez osiem dni, codziennie z niej komunikując<sup>22)</sup>.

W czasie konsekracji ołtarza, oprócz relikwii świętych wkładano również do puszeki Najśw. Sakrament, którą następnie umieszczał konsekrator w ołtarzu. Najstarszy dokument jaki posiadamy mówiący o tym zwyczaju pochodzi z IX wieku i za-

<sup>18)</sup> Sacramentar. Gelasian., I, c. 41; (Migne, P. L., t. 74, kol. 1105); Por. Raible, l. c., s. 76.

<sup>19)</sup> L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, I, s. 105.

<sup>20)</sup> Ordo Romanus VIII: „Dum vero venerit ad communicandum, dominus Apostolicus perrigit ei formatam atque sacratam oblationem; et eam suscipiens episcopus ipse ea communicat super altare, et sibi ceterum ex ea reservet ad communicandum usque ad dies quadraginta. (P. L., t. 78, kol. 1004).

<sup>21)</sup> Por. Martène, De antiquis Ecclesiae Ritibus, t. 2, 88, 29, 73, 54; Tamże, 24, 51.

<sup>22)</sup> Tamże, t. I, c. V, art. 1, n. 5; Por. Corblet, Histoire de l'Eucharistie, I, 541; Raible, l. c., s. 99; Art. P. Browe, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 12 (1934), 161—177.

warty jest w postanowieniach jednego z synodów angielskich<sup>23</sup>).

Jak wspomniano powyżej, znana była również praktyka wkładzenia Najśw. Sakramentu zmarłym do trumny. Dopatrywano się w tym nieraz zwyczajów pogańskich, w myśl których zmarłemu wkładano w usta monetę, by ten mógł zapłacić Archeontowi za przewóz przez Styks. Trzeba raczej przyjąć, że zwyczaj ten był podyktowany troską o zbawienie zmarłego. Należy także zaznaczyć, że praktyka ta nigdy przez Kościół nie była polecana, a nawet stosunkowo wcześniej, bo już w 393 r., została potępiona przez synod w Hipponie. Uzasadnił zaś ten zakaz III synod kartagiński<sup>25</sup>, odbyty w 397 r. Inne, następne synody przypominają ten zakaz. Dodać jeszcze trzeba, że sądzono wówczas błędnie, iż chrztu i Eucharystii można udzielać nawet zmarłym<sup>26</sup>).

Przedstawiwszy powyżej, pobieżnie i szkicowo, powody przechowywania Najśw. Sakramentu, obecnie przejdziemy do miejsca przechowywania Eucharystii, a więc do przechowywania jej poza kościołem, następnie w kościołach i poszcze-

<sup>23</sup>) In decretis synodi apud Celychith in Anglia (816), czytamy: „Ubi Ecclesia aedificatur... postea Eucharistia quae ab episcopo per idem mysterium consecratur aliis reliquiis condatur in capsula, ac servetur in eadem basilica. Et si alias reliquias intimare non potest, tamen hoc maxime proficere potest, quia corpus et sanguis est Domini nostri Jesu Christi“ (Can. 2, Mansi, t. 14, kol. 356).

<sup>24</sup>) L. Köster, l. c., s. 18, dodaje: „Primus qui contradicebat in quantum scimus, erat Guidus de Baysio († 1313) qui errore quidem utans Cardinalem Hostiensem affirmat iam Innocentium IV (1232—54) hanc praxim prohibuisse, et addit rationem: Corpus Christi esse Cibus animae et non debere servari nisi ad opus infirmorum dictum enim esse: „Accipite et comedite“, et non: „accipite et conservate“ vel „recondite“. Alii eius exemplum sequebantur, ad quam reactionem reducendum erit, quod seculis XIV et XV maior pars fontium liturgicorum hanc rubricam omittit, ...Pseudo-reformatione obveniente omnino evanescit“.

<sup>25</sup>) C. 6, Conc. Carthaginense III, a. 397 (Harduin, t. I, kol. 961: „Item placuit ut corporibus defunctorum eucharistia non detur. Dictum est enim a Domino: Accipite et edite. Cadavera autem nec accipere possunt, nec edere“).

<sup>26</sup>) Por. Corblet, l. c., I, 339.

gólnych ich rodzajach, wreszcie o samym sposobie przechowywania św. Postaci.

Srogie prześladowania Kościoła w pierwszych wiekach, przyczyniły się znacznie do powstania zwyczaju zabierania i przechowywania przez wiernych Najśw. Sakramentu w swych domach. Świadkiem potwierdzającym istnienie tego rodzaju zwyczaju jest Tertulian, żyjący pod koniec II i na początku III wieku.

„Twój mąż, pisze Tertulian do niewiasty chrześcijańskiej, która wyszła za poganina, nie będzie wiedział, co pożywasz skrycie-naczczo, a gdyby chleb zobaczył, to i tak nie będzie miał za to, czym jest w istocie“<sup>27)</sup>. Zaś św. Cyprian, biskup kartagiński (249—258), opowiada, że pewna niewiasta, która odważyła się dotknąć przechowywanego w domu naczynia z Najśw. Sakramentem „manibus indignis“ została porażona ogniem<sup>28)</sup>. Podobnie św. Bazyli potwierdza ten zwyczaj kiedy mówi o tym, że mnisi przebywający w eremach na pustyni przechowują u siebie Najśw. Sakrament, oraz, iż wierni w Egipcie i Aleksandrii przechowują Go także w swoich domach<sup>29)</sup>.

Nasuwa się teraz pytanie w jaki sposób, w czym, przenoszono Eucharystię do domów. Trudno na to pytanie dać wyczerpującą odpowiedź, albowiem różna w różnych czasach i miejscach istniała praktyka. Z żywotu św. Tarsycjusza np. dowiadujemy się, że poganie rozwijali jakąś chusteczkę, w której znajdował się ukryty Najśw. Sakrament. Do przeniesienia Najśw. Sakramentu używano często lnianej chusteczki (linteramen-lintoleum), którą później nazywano również „Dominicale“, ponieważ Ciało Pańskie na niej składano<sup>30)</sup>. Według opinii innych autorów używano w tym celu również

<sup>27)</sup> „Non sciet maritus, quid secrete ante omnem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur“. Ad uxorem, 1, II, c. 5. (Migne, P. L., t. I, kol. 1296). Por. De oratione, c. 14. (Migne, P. L., t. I, kol. 1182—1183).

<sup>28)</sup> De lapsis, n. 92. (Migne, P. L., t. 4, kol. 486).

<sup>29)</sup> Hieronim., Epist. 50 ad Pammachium; Baronius, l. c., ad an. 57, n. 151 et ad an. 570.

<sup>30)</sup> Kraus, Real-Encyklopedie der christlichen Altertümer, Freiburg i. Br. 1882, I, s. 374—75; Raible, l. c., s. 85.

drewnianych naczyń<sup>31)</sup>. Jeszcze inni utrzymują, że do domów i w podróży nosili chrześcijanie Najśw. Sakrament w puszkach w kształcie krzyża, lub w naczyniach z brązu, srebra, lub złota. Naczynie takie nazywało się „encopolium“<sup>32)</sup> lub „pectorale“. Do tego ostatniego podobną była „bulla“. Była to torebka na złotym łańcuszku, noszona przez triumfatorów i dzieci ze znakomitych rodzin rzymskich, jako oznaka rodowa i amulet; chrześcijanom zaś służyła do przenoszenia Eucharystii.

Od św. Ambrożego dowiadujemy się, o zwyczaju pozwalającym na zabieranie Najśw. Sakramentu w podróż. Tak np. brat św. Ambrożego w czasie podróży morskiej miał ze sobą Najśw. Sakrament<sup>33)</sup>. Także św. Wojciech, bp praski, apostoł Polski, Węgier i Prus w czasie swej podróży misyjnej nosił ze sobą Najśw. Sakrament. W żywocie Adelarda z Troyes, z początku XI w., czytamy, że na okręcie przyjmował Komunię. Św. Ludwik wracając w roku 1254 z niewoli, otrzymał przywilej od legatów papieskich, na zabranie Najświętszego Sakramentu, ażeby on jak również jego ludzie, a zwłaszcza chorzy mogli komunikować<sup>34)</sup>. Także kapłani szkoccy i angielscy zabierali ze sobą w podróż Najśw. Sakrament w puszkach zawieszonych na piersiach<sup>35)</sup>. Podobnie i papieże udający się na dłuższy czas poza obręb Wiecznego Miasta zwykli byli zabierać ze sobą Eucharystię. Wówczas to pochód papieski poprzedzał biały rumak przykryty wspaniałym czaprakiem, który unosił na sobie Sanctissimum w specjalnym dla tego celu sporządzonym tabernakulum podróznym.

To wszystko należy dzisiaj do historii. Zwyczaj bowiem

<sup>31)</sup> Por. Raible, l. c., s. 86.

<sup>32)</sup> Kolpos-pierś. Por. Raible, l. c., s. 86.

<sup>33)</sup> „Ab his divinum illud fidelium sacramentum poposcit. Etenim ligari fecit in orario (sudario) et orarium involvit in collo, atque ita se deiecit in mare non requirens de navis compage resolutam tabulam, cui supermatans iuaretur, quoniam fidei solius arma quaesierat. Itaque his se tactum atque munitum satis credens, alia auxilia non desideravit“. De excessu fratris sui Satyri, l. I, c. 43. (Migne, P. L., t. 16, kol. 1304; Por. J. Hefele, l. c., t. 3, s. 583.

<sup>34)</sup> Por. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 12 (1934), 161—177.

<sup>35)</sup> Por. J. Hefele, l. c., t. 3, s. 583, nota 3.



przechowywania Najśw. Sakramentu w domach prywatnych i zabierania przez wiernych w podróż jest od wielu dziesiątków lat nie praktykowany w Kościele i zakazany. Zwyczaj taki jest obecnie nie możliwy i niedozwolony bez specjalnego pozwolenia St. Apostolskiej. Papież Benedykt XIV konstytucją „*Etsi pastoralis*“ z dnia 26 maja 1742 r., zakazał przechowywania Najśw. Sakramentu w prywatnych domach i zabierania w podróż<sup>36)</sup>. Podobnie i Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie postanawia: „Nikomiu nie wolno Najśw. Eucharystii przechowywać u siebie, ani zabierać Jej w podróż“<sup>37)</sup>.

Obecnie, zgodnie z tym co zostało powiedziane powyżej, przejdziemy do przechowywania Eucharystii w kościołach. Nie mamy danych, któreby świadczyły o przechowywaniu Najśw. Sakramentu w pierwszych trzech wiekach w kościele. Dopiero, gdy skończył się okres prześladowań i Kościół wyszedł z podziemi, znikła konieczność i potrzeba przechowywania Eucharystii w domach prywatnych, bo można to było czynić w miejscach publicznych, specjalnie dla kultu bożego poświęconych. Nic więc dziwnego, że Kościół powoli, ale stale za pomocą partykularnych zakazów, zaczyna usuwać dawne zwyczaje. Już w IV wieku napotykamy zakaz zabraniający pod klątwą zabierania i przechowywania Najśw. Sakramentu w domach prywatnych<sup>38)</sup>. Po Edykcie mediolańskim ukazują się rozporządzenia papieskie nakazujące kapłanom odprawiać Msze św., w miejscach na ten cel przez biskupów przeznaczonych<sup>39)</sup>. Domyśleć się nie trudno, że miejsca te to właśnie kościoły. Istnienie zwyczaju przechowywania w tych kościołach Eucharystii potwierdza w pewnym stopniu Cyryl Aleksandryjski<sup>40)</sup>. Optatus Milewitanus, wspomina o tym, że donatyści dopuścili się niesłychanej zbrodni, a mianowicie w czasie napadu na kościół, przechowywany tam Najśw. Sakrament

<sup>36)</sup> Por. Wernz-Vidal, *De rebus*, Roma 1935, s. 583, nota 23.

<sup>37)</sup> C. I. C., can. 1265, § 3.

<sup>38)</sup> „*Eucharistiae gratiam si quis probatur acceptam in ecclesia non sumpsisse, anathema sit in perpetuum. Ab universis episcopis dictum est: Placet*“. C. 3; Conc. Caesaraugustanum 2, 381; (Mansi, t. 3, kol. 634).

<sup>39)</sup> Por. Köster, l. c., s. 26—28.

<sup>40)</sup> Epist. ad Colosyrium (Migne, P. L., t. 76, kol. 1075).



porzucili psom<sup>41)</sup>. Zwyczaj przechowywania Eucharystii w kościołach potwierdza także list św. Jana Chryzostoma do papieża Innocentego, z którego dowiadujemy się o wtargnięciu do kościoła w Konstantynopolu żołnierzy, w czasie udzielania sakramentu chrztu w W. Sobotę. Nie uszanowali oni nawet miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu, rozlewając przy tym Krew Przenajświętszą<sup>42)</sup>. W wiekach następnych spotykamy już coraz liczniejsze dowody świadczące o przechowywaniu św. Postaci w kościołach<sup>43)</sup>.

Stosunkowo wcześniej bo już na przełomie VIII i IX wieku, znany jest podział kościołów, według którego jedne z nich mają obowiązek przechowywania Eucharystii, inne kościoły mogą to czynić, ale nie muszą, inne zaś nie powinny przechowywać św. Postaci. Nie normowało jednak tej sprawy jakieś prawo ogólne, lecz były to raczej pewne zasady zwyczajowe. Z reguły przechowywanie Najśw. Sakramentu było obowiązkiem kościołów parafialnych, sprawujących duszpasterstwo, z racji administrowania Wiatyku chorym<sup>44)</sup>. Inne kościoły, jak to zobaczymy jeszcze później, mogły przechowywać Eucharystię na podstawie niepamiętnego zwyczaju, lub indultu St. Apostolskiej. Kościoły katedralne początkowo były równocześnie kościołami parafialnymi, dlatego nie dziwi nas fakt, że w nich spotykamy przechowywaną Eucharystię. W Dekretalach Grzegorza IX czytamy, że obowiązkiem archidiacona, między innymi, było czuwać nad tym, by przechowywano Eucharystię w dostatecznej ilości dla chorych<sup>45)</sup>. Z tekstu wynika, że chodzi tu o kościoły katedralne<sup>46)</sup>. Kościoły te chociaż nie zawsze były równocześnie parafialnymi, to jednak nie

<sup>41)</sup> De schismate Donatistorum, I, II, n. 19 (Migne, P. L., t. 11, kol. 872).

<sup>42)</sup> Epist. ad Innocentium Papam, n. 3 (Migne, P. L., t. 52, kol. 533): „Neque hic rerum finis erat. Nam et locum in quo sancta condita servabantur, ingressi sunt milites, quorum aliquos scimus nullis initiatis mysteriis et viderunt omnia quae intus erat. Quin et sanctissimus Christi sanguis sicut in tali tumultu contigit, in praedictarum militum vestes effusus est“.

<sup>43)</sup> Por. Köster, l. c., s. 30—33.

<sup>44)</sup> c. 93, D. 2, de consecr.

<sup>45)</sup> c. 3, X, I, 24.

<sup>46)</sup> Wernz, Jus Decretalium, III, n. 549.

odmawiano im prawa do przechowywania św. Postaci, uważając je jako „prima parochia dioecesis“. Także liczne wypowiedzi Kongregacji, a między innymi i Kongregacji Obrzędów, suponują możliwość przechowywania Eucharystii w tych kościołach <sup>47)</sup>).

Jeżeli chodzi o kościoły parafialne to te miały nie tylko prawo, ale i obowiązek przechowywania Najśw. Sakramentu; w nich też spełniano posługi duszpasterskie, udzielano sakramentów św. <sup>48)</sup> Dlatego kościoły te nie mogły się uwolnić od tego obowiązku i nie miały tu znaczenia zwyczaj przeciwny, ani też bliskość innego kościoła, gdzie przechowywano Eucharystię. W kościołach filialnych z racji zleconego duszpasterstwa można było przed Kodeksem przechowywać Najśw. Sakrament. Pozwolenie tego rodzaju suponuje odpowiedź św. Kongregacji Obrzędów z dnia 15 listopada 1890 r. <sup>49)</sup>

Przechowywanie Eucharystii w kościołach zakonnych jest zwyczajem bardzo starym, sięgającym swymi początkami VI wieku <sup>50)</sup>. Nie było jeszcze w tym czasie przepisów Kościoła w tej materii, dlatego też praktyka ta stała się powszechną w kościołach zakonnych. Według wymogów starego prawa kościoły należące tak do zakonów męskich jak i żeńskich mogły stale przechowywać Najśw. Sakrament, ze względu na możliwość udzielania Wiatyku chorym przebywającym w klasztorze, na podstawie ogólnego pozwolenia <sup>51)</sup>. Z tego prawa korzystały według dekretu św. Kongregacji Obrzędów z dnia 16 kwietnia 1644 r., kościoły i kaplice publiczne zakonnic, lecz wtedy tylko, jeżeli zakonnice należały do zakonu zatwierdzonego przez St. Apostolską i jeżeli żyły w kanonicznej klauzurze. W kościołach lub kaplicach zakonnic tworzących tylko tzw. kongregacje np. Szarytki nie wolno było przechowywać Najśw. Sakramentu. Co do innych kościołów i kaplic to Ordy-

<sup>47)</sup> SRC., 23 martii 1593, n. 31; 6 febr. 1875, n. 3335.

<sup>48)</sup> Por. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, s. 24; Sobór Later. IV (1215) nakazał przechowywanie Eucharystii w całym Kościele. (Mansi, l. c., t. 22, kol. 1007).

<sup>49)</sup> D. 3739, ad 1; Gasparri, De SS. Eucharistia, Parisiis 1885, II, 974.

<sup>50)</sup> Köster, l. c., s. 61—63.

<sup>51)</sup> Gasparri, l. c., II, n. 978.

nariusz miejsca decydował, czy można tolerować zwyczaj nie-pamiętny. W konstytucji „*Quamvis iusto*“ z dnia 30 kwietnia 1749 r., Benedykt XIV stanowi ogólną regułę, że nie wolno przechowywać Eucharystii w kościołach nie parafialnych, bez indultu St. Apostolskiej<sup>52)</sup>. Pod jakimi warunkami dozwolone było przechowywanie Najśw. Sakramentu, pouczał dekret św. Kongregacji Obrzędów z dnia 23 marca 1593 r.<sup>53)</sup>.

Wreszcie na zakończenie, jeszcze o sposobie przechowywania Najśw. Sakramentu. Nie zawsze bowiem przechowywano Go na ołtarzu w kościele, a tym bardziej w tabernakulum jak to widzimy dzisiaj. Początkowo przechowywano Eucharystię w *Pastophorium*<sup>54)</sup>. *Pastophorium*, *sanctarium*, *secretorium*, *conditorium*, *diaconicum*, to nazwy miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu. *Diaconicum* była to mała absyda po lewej stronie głównego ołtarza, gdzie oprócz Eucharystii przechowywano księgi Ewangelii. Po stronie przeciwnej znajdowało się *secretorium* przeznaczone na wino i chleb, dary składane na ofiarę. *Diaconicum* i *secretorium* razem wzięte nazywano *pastophorium*<sup>55)</sup>. W małych kościółkach (*basiliculae*) bez bocznych pomieszczeń, Najśw. Sakrament umieszczano za lub obok ołtarza w niszy mieszczącej się w ścianie. Najstarsze takie tabernakulum ściennie z V wieku, odkrył archeolog francuski Rohoult de Fleury w Spoleto (Włochy), w małym kościółku SS. Aniołów<sup>56)</sup>.

Jeden z najstarszych dokumentów pochodzący z VI w., wspomina już o przechowywaniu Eucharystii w kościele na ołtarzu. Dowiadujemy się o tym z postanowień synodu w Tours

<sup>52)</sup> Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 2, n. 398.

<sup>53)</sup> „*Ex speciali gratia posse concedi, ut in eccl. etiam quod non sit cathedralis, neque parochialis... sed simplex in locis... possit asservari Eucharistiae Sacramentum, de consensu ordinari... dummodo ecclesia ipsa sit decens... habeat beneficiatum perpetuum, qui eius curam geret et Sacramentum caute possit custodiri, et ibi lampas perpetuo accensa habeatur*“.

<sup>54)</sup> *Pastophorium* — miejsce tajemne, ukryte.

<sup>55)</sup> Por. Raible, l. c., s. 64—66.

<sup>56)</sup> *La Messe (études archeologiques sur les monuments, Paris 1883—1889)*.

(567), który poleca przechowywać Najśw. Sakrament na ołtarzu, a nie w szafce (in armario)<sup>57</sup>. Przechowywano też Eucharystię nad ołtarzem w zawieszonym tzw. gołąbku eucharystycznym, kiedy indziej znowu w wieżyczce eucharystycznej, a później coraz częściej na ołtarzu<sup>58</sup>.

W V wieku ołtarze zdobi już ciborium i tam też zawieszają się św. Postacie przy pomocy łańcuszka nad ołtarzem. Dzisiejsza nazwa ciborium jest późniejszego pochodzenia i nosi nazwę puszki. Wspomniane gołąbki eucharystyczne wykonywano ze złota, srebra lub miedzi. Te ostatnie złożono wewnątrz i na zewnątrz. Zaznaczyć należy, że zwyczaj używania tych gołąbków nie był zbyt rozpowszechniony. Spotykamy go głównie w północnej Francji, Belgii i Anglii, w przeciwieństwie do Niemiec, gdzie przeważają znacznie tzw. domki eucharystyczne (Sacramentshäuschen). Zwyczaj zawieszania przechowywanej Eucharystii w Anglii przetrwał do czasów rewolucji religijnej, a we Francji do naszych czasów na mocy specjalnej dyspensy św. Kongregacji Obrzędów, po ogłoszeniu Kodeksu. Mowa tu o katedrze Amiens we Francji. W każdą pierwszą niedzielę miesiąca dokonuje tam diakon w sposób uroczysty zmiany Hostii w gołąbku eucharystycznym w asyście 4 kanoników kapitulnych ze świecami, klęczących u stopni ołtarza. Szczupłość owych gołąbków wskazuje na to, że nie używano ich do przechowywania Najśw. Sakramentu, lecz raczej służyły dla wystawienia i adoracji św. Postaci, stając się do pewnego stopnia

---

<sup>57</sup>) Por. Schmid, *Der christliche Altar*, s. 109; Wynika to także z homilii pap. Leona IV (847—855); (Migne, P. L., t. 115, kol. 677—678; P. L., t. 132, kol. 456). Papież Leon IV mówi, że na ołtarzu nie może nic się znajdować prócz relikwii, Ewangelii i puszki z Eucharystią, jako Wiatyk. Podobnie Regino z Prüm († 915) w czasie wizytacji pasterskiej wymaga, by Eucharystię przechowywano na ołtarzu. *De ecclesiasticis disciplinis*, I, I, n. 9. (Migne, P. L., t. 132, kol. 187). Por. Otte, *Archeologie*, I, s. 141; Kraus *Real-Encyclopedie*, art. Taube.

<sup>58</sup>) Po raz pierwszy przechowywanie Eucharystii na ołtarzu zostało nakazane w 1196 r.: „In pulchriori parte altaris cum summa diligentia et honestate sub clave sacrosanctum Corpus Domini custodietur“ (Harduin, l. c., t. 4, kol. 1939). Od XIII wieku Kościół stale przypomina dawne postanowienia o przechowywaniu Najśw. Sakramentu na ołtarzu. W ślad za soborem Laterańskim IV (1215), idą synody prowincjonalne.

zaczątkiem monstrancji. Przechowywanie Eucharystii w naczyniach wiszących stawało się coraz bardziej niepraktyczne i niewygodne zwłaszcza po soborze Trydenckim, kiedy wierni coraz częściej zaczęli przystępować do Komunii św.

Kolebką tabernakulum ołtarzowego w dzisiejszym znaczeniu jest Francja, a właściwie diecezja wielkiego biskupa z Tours, św. Marcina<sup>59)</sup>. W Niemczech tego rodzaju tabernakula służące do przechowywania Najśw. Sakramentu pojawiają się od XIV wieku. Niezależnie od tego jeszcze w XV wieku w kościołach na terenie Niemiec i Belgii często wznoszono domki lub wieżyczki w stylu gotyckim, po stronie ewangelii w prezbiterium, i tam przechowywano św. Postacie<sup>60)</sup>.

Ogólny ruch w kierunku wprowadzenia tabernakulów ołtarzowych wyszedł z Włoch, z Werony. Jeszcze przed soborem Trydenckim bp Jan Mateusz Giberti (1524—1543) w swej katedrze umieścił Eucharystię na głównym ołtarzu i zalecił taki sposób przechowywania dla swojej diecezji<sup>61)</sup>. We Francji bp Wawrzyniec z Grenoble († 1561) z racji wizytacji poleca w diecezji przechowywanie Eucharystii na ołtarzu<sup>62)</sup>. Ogólnie mówiąc wiek XVI daje nam już obfite wzory dzisiejszego tabernakulum<sup>63)</sup>. Na terenach polskich w niektórych kościołach spotykamy również w prezbiterium, w zakrystiach ślady i dowody przechowywania tamże Najśw. Sakramentu, wraz z pięknym, klasycznym i zabytkowym tabernakulum zbud-

<sup>59)</sup> Por. Braun, *Der Christliche Altar*, München, 1924, s. 582.

<sup>60)</sup> Coś podobnego spotkać można było w Polsce na początku XVII w. Wieżyczkę zastępowała pyxis, większa puszka często zwana tabernakulum, wewnątrz tej puszkii był rozwinięty korporał, na nim mniejsze naczynia (*vascula*), także wysłane płótnem, a w nich dopiero płócienne worczki z Najśw. Sakramentem. To wszystko razem zamknięte było w szafce zwanej tabernakulum lub ciborium. Cyboria były umieszczane przeważnie z boku głównego ołtarza. Wizytatorzy w początkach XVII w., polecają przenieść tabernakulum na ołtarz. (Por. Nowowiejski, *Encyklopedia Kośc.*, t. 3, s. 546—549).

<sup>61)</sup> „*Tabernaculum ligneum aut ex alia materia pulchrum cum sua clavi fiat et super altari magno collocetur et ita bene et firmiter stabilietur, ut inde per sacrilegos manus avelli nullo modo possit*”. (Por. J. Braun, l. c., s. 590).

<sup>62)</sup> Por. Braun, l. c., 591.

<sup>63)</sup> Eph. *Liturgicae*, XXXVI, s. 279.

wanym w XVI wieku na sposób zachodni, w kościele Mariackim w Krakowie <sup>64</sup>).

Sobór Trydencki nie określił również bliżej miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu <sup>65</sup>), mówiąc tylko ogólnie, że w „sacrarium“ należy przechowywać Eucharystię. Mimo to od czasów tegoż soboru uwidacznia się dążność do ujednostajnienia praktyki przechowywania konsekrowanych Postaci. Przyjmuje się i rozpowszechnia tabernakulum w kształcie szafki przytwierdzonej do środka ołtarza. Ostatecznie tego rodzaju tabernakulum zostało przepisane i nakazane przez Rytuał Rzymski w 1614 r., a od czasów papieża Benedykta XIV wymagane jest pozwolenie St. Apostolskiej na przechowywanie Najśw. Sakramentu poza ołtarzem <sup>66</sup>).

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

### **NIEZNANE POLSKIE TEKSTY RELIGIJNE z biblioteki św. Jakuba w Nysie (z XVI w.).**

W Bibliotece Kapitulnej w Wrocławiu ocalał szczęśliwie w czasie ostatniej wojny światowej rękopis, pochodzący z byłej Biblioteki Parafialnej przy kościele św. Jakuba w Nysie, dzięki temu, że na okres oblężenia Wrocławia był wywieziony poza miasto.

Rękopis pochodzi z XVI wieku, pisany jest w języku łacińskim, zawiera też dodatkowe teksty polskie, wymiary ma 10 cm × 15 cm, kart. 141, oprawiony jest w deskę i skórę, na przedniej okładce wyciśnięta i złożona postać św. Jana Chrzciciela, tylna zaś ma tłoczone i złożone wzory kwiatowe, oprawa na grzbiecie jest nieco uszkodzona, brak zapinek.

Rękopis ten ma tytuł podany w majuskułach: „C u r s u s d e b e a t a V i r g i n e M a r i a“.

<sup>64</sup>) Por. J. Danielewicz, Kościół i jego wnętrze, Kielce 1948, s. 75.

<sup>65</sup>) Conc. Trid., sess. 13, c. VI. (Canones et Decreta Oecumenici Concilii Tridentini, Lipsiae 1887, s. 67).

<sup>66</sup>) Benedictus XIV, in Const. Accepimus 16 Iulii 1746; (Gasparri, I, c., II, n. 368).

Pod względem treściowej zawartości obejmuje on:

„od k. 2a: Matutinum, k. 19b: Laudes, k. 34: Ad primam, k. 37a: Ad tertiam, k. 39b: Ad sextam, k. 42a: Ad nonam, k. 44a: Vespere Beate Virginis, k. 49b: Completorium, 53a: Suffragia maiora (między innymi — de Sanctissima Trinitate, de Sancta Cruce, de s. Adalberto, de s. Johanne Baptista, de s. Augustino, Stanisłao, Maria Magdalena, pro pace), k. 58b: Septem psalmi penitentiales. Na k. 81a są słowa: „Finis adest — *Koniec maczie*“, oraz podany rok rzymskimi cyframi — MDLIII. W tej części jest pismo jednej ręki. Od k. 81b do k. 125b jest już pismo innej ręki, mamy tu „Benedictio“ oraz „Sequuntur Vespere et vigilie mortuorum“. Od karty 128a do 138b mamy pismo zasadniczo trzech rąk i polskie teksty.

Pierwsza więc część ma podaną ścisłą datę swego pochodzenia: rok 1553, inne części nie wychodzą też poza ramy XVI wieku. Badanie proveniencji rękopisu nie nastrecza większej trudności od roku 1589, ale trudno rozstrzygnąć jego poprzednią przeszłość. Na przedniej wyklejce okładki mamy adnotację: „*Johannes Hancke Anno Domini 1589*“. Tutaj też jest pisany ręcznie zatarty ekslibris: „*Hans Hancken sein buch*“, na odwrocie zaś pierwszej karty ochronnej jest zatarty również napis „*Johannes Hancke des pfarn sohn*“, jeszcze bliższe dane o nim są zaznaczone w przekreślonej też później zapisce na karcie 141 a, pisanej o Janie Hancke przez kogoś innego, chociaż w pierwszej osobie:

„*Das büchlein ist mir lieb wers mir stilt ist ein dib 1588. Johannes Hancke bin ich genant alle mein tuhn stet inn gottes hand zur Leupa ist mein vatterland geschrieben an Ostern iar 1588*“.

Nizej zaś jest wyraźnie mowa o pochodzeniu Jana Hancke z „nieprawego łoża“ („*Dirnius bin ich genandt*“), o urodzeniu poza legalnym małżeństwem:

„*Zuhe der Sdros ist sein uaterland. geschriben an disen iar 1588*“.

Na okładce jest jeszcze jedna adnotacja, trudno czytelna, w której piszący prosi osoby wpływowe o polecenie (*domini illustrissimi*), celem otrzymania stanowiska, aby mógł tam „*verbum dei praedicare*“. Zapiska brzmi:



„*Mi d. i I (domini illustrissimi), rogo g(ratia) v(estra) dignemini miserum d(omino) M(...) in Hokowic...(?) commendare, ut sic per vestram commendacionem possim in gibia(?) locum, qui iam diu vacat, nancisci ibique verbum dei praeedicare; ego vicissim memor ero vestri beneficii*“.

Wymieniona tu miejscowość — Leupa — Leipe — to jest Lipowa Śląska (Deutsch Leipe) koło Grodkowa.

Do ręki Jana Hancke zawędrowała wymieniona książka z innego źródła, widocznie z jakiegoś katolickiego klasztoru, (może Głogów, Wrocław), a pisane modlitwy w polskim języku w formie żeńskiej, świadczyłyby, że kreśliła je jakaś zakonnica, dla modlitwy prywatnej lub wspólnej w klasztorze. Na karcie 125b zaznaczono nawet, że „*Bylla iedna piekna Mniska u myllego s. Franciska...*“ Dalsze słowa tej samej zapiski są zgryźliwsze, dlatego je opuszczamy.

Jeślibyśmy wzięli pod uwagę regułę św. Franciszka z Asyżu — to mogłyby tu być wzmiankowane: klaryski, które miały swój klasztor w Wrocławiu, Głogowie, ewentualnie franciszkanki z Jaworu.

Znany kanonik Tinczmann głosił u wrocławskich klarysek często kazania; zważywszy ten moment, że Hancke posiadał też rękopis z rzekomymi kazaniami Tinczmanna, rodzi się domysł, czy egzemplarz z polskimi tekstami nie pochodzi od klarysek wrocławskich i przez ręce Tinczmanna dostał się do Hanckiego. Ale będzie to tylko domysł.

Czy były jakieś łączności klarysek wrocławskich i głogowskich z innymi ich klasztorami w Polsce: Kraków, Stary Sącz, Zawichost, trudno na ten temat podać wyczerpujące informacje z braku odpowiednich materiałów. Pisze jednak słusznie O. Czesław Cezar B a r a n w wydanej w Warszawie w 1954 r. pracy pt. „Sprawy narodowościowe u Franciszkanów Śląskich w XIII w.“ (s. 70), że w klasztorach na Śląsku przez długie wieki liczebną przewagę mają klaryski pochodzenia polskiego“. Inaczej było w klasztorach męskich. I tak klasztor franciszkański w Nysie był „pod silnym wpływem Niemców“ (s. 33), a w niedalekim już Głogówku konwent „odznaczał się charakterem polskim“ (s. 35). Ponieważ w rękopisie z kazaniami



(„Tinczmanna“) jest opis pożaru w Głogowie, można przypuszczać, że pochodzi on z Głogowa, może nawet od klarysek.

Inne zapiski dodatkowe podane są w języku łacińskim, zdradzają silnie protestanckiego ducha. Na pierwszej karcie ochronnej czytamy *„Illumina, domine tenebras cordis mei, et illumina me tuo sancto spiritu, ut semper permaneam in vera et pura doctrina tua“*, *„Ille nos benedicat, qui sine fine vivit et regnat“*, *„Raro faenix invenitur in mundo, raro etiam concordia monachorum“*. A dalej *„Dimidium facti, qui coepit, habet“*, i podaje przy tym (Hor. lib. 1 epist). Na wyklejce wewnętrznej drugiej okładki jest jeszcze inna zapiska: *„Deus perdat nos impios zophistas, qui tam sceleste detorquamus verum verbum dei, propter nostra somnia vanissima, frustra agimus, frustra agimus, converte nos, o domine, et convertam“*. Na karcie 69 b jest litania do Wszystkich Świętych, ale tu już są silne dodatki protestanckie, i tak po wezwaniu *„Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis“* dopisano *„cetera omnia frustra — sancta cucula ora pro nobis“*, czyli dopisujący uważa dalsze wezwania świętych za bezcelowe i wspomina o „cucula“ (kapucyńskim habicie i kapturze). Po słowach *„Sancte Petre“* dopisano *„Sancta pizalka ora pro papa“*, a niżej po *„sancte Jacobe“* — *„vivos male perdant papiste, vos blasuematis deum et filium eius, quem misit, Jesum Christum“*.

Celem zrozumienia ducha wymienionych zapisek musimy rzucić parę uwag na temat rozwoju protestantyzmu w ziemi nyskiej i grodkowskiej.

Protestantyzm w pierwszej fazie swego rozwoju szerzył się dość gwałtownie na Śląsku, nawet w Nysie pod okiem biskupa znajdował dość licznych zwolenników a liczba katolików malała. W pobliskim Grodkowie znajdowali się również protestanci, ale w mniejszym procencie, aniżeli w Nysie, natomiast w okolicy Grodkowa wielka część szlachty skłoniła się ku protestantyzmowi i otworzyła kościoły swego patronatu dla „nowego kultu“<sup>1)</sup>. W tym zasięgu protestantyzmu znalazła się

<sup>1)</sup> Chronik der Stadt Grottkau, Grottkau 1867, 54—55.

J. Soffner, Geschichte der Reformation in Schlesien, Breslau 1887, 412.

również i Lipowa Śląska<sup>2)</sup>. Głównym powodem rozwoju protestantyzmu w tej miejscowości były względy natury gospodarczej, a mniej religijne.

Wieś Lipowa Śląska była obowiązana płacić roczne dziesięciny wrocławskim wikariuszom katedralnym. Szczególniejsze natężenie rozwoju protestanckich wpływów w księstwie grodkowskim miało miejsce za rządów wrocławskiego biskupa Kaspra z Logaw. Wielkie skłonności dla protestantyzmu okazywał w tym czasie grodkowski starosta Jerzy Dreske (prawdopodobnie z Marcinkowic Oławskich) w Goli Grodkowskiej. Jego siostra Anna była właścicielką Lipowej Śląskiej, męża miała z Bischofsheim. Po śmierci męża opiekunem jej dzieci był Henryk Skoppe, zaciekły luteranin, właściciel innego majątku w Lipowej. Katolickim proboszczem w Lipowej był Baltazar Reisner (Resner), któremu odmówiono również płacenia należnych dziesięcin. Biskup Kasper zawezwał (18. V. 1563 r.) grodkowskiego starostę do skłonienia poddanych do płacenia dziesięcin katedralnym wikariuszom, 9 kwietnia 1564 roku zewezwał poddanych Skoppa do uiszczenia dziesięcin, 11 października ponowił swe upomnienia, okazały się one jednak całkowicie bezskuteczne. W tym samym roku (1564) Skoppe wypędził z Lipowej proboszcza Reisnera, wiernym wzbraniał uczęszczać do kościoła i sprowadził jako jego następcę „polskiego luteranina“ Jana Hancke, który najprawdopodobniej był katolickim duchownym i przeszedł na protestantyzm. Tenże pastor i jego syn Maciej dzierżył parafię w Lipowej ponad 30 lat<sup>3)</sup>. Na karcie 126 b rękopisu (79 n) są słowa: „*factus ergo*

<sup>2)</sup> E. Anders, *Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens*, Breslau 1883, 47.

<sup>3)</sup> K. Engelbert, *Der Breslauer Bischof Kaspar von Logau (1562—1574) und sein Domkapitel*, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 7 (1949) 101. Autor korzystał przy opracowaniu artykułu swego jeszcze z materiałów Archiwum Parafialnego w Lipowej Śląskiej. Na moją kwerendę (11. IX. 1955 r.), czy zachowały się po wojnie jakieś materiały archiwalne, które by pomogły ustalić, skąd pochodził Jan Hancke, odpowiedział Urząd Parafialny w Lipowej Śląskiej negatywnie. Wspomniana zapiska mówi ogólnie tylko, że Hancke miał w Lipowej „Vaterland“. Por. też K. Engelbert, *Beiträge zur Geschichte des*

*presbiter in monasterium clericorum mox instituit et cepit vivere secundum regulam ad sanctis (raczej winno być a sanctis) apostolis constitutam*“, które świadczyłyby, że jakiś kapłan (przypuszczalnie Hancke) był w klasztorze, później został protestantem, aby żyć wedle reguły ustanowionej przez apostołów. Należy wziąć też pod uwagę, że wykazy protestanckich kaznodziejów z XVI w. nie podają ordynacji Hanckego, czego rzeczywiście nie czyniono, jeśli wstępował do obozu protestantów katolicki duchowny już po otrzymanych święceniach. Na podstawie dokumentu (listopad 1597 r.) wiemy, że Kasper z Bishopsheim w Lipowej doniósł do księcia Karola z Ziębic, iż administratorzy wrocławskiej diecezji wypędzili protestanckiego duchownego z Lipowej a na jego miejsce osadzili kapłana katolickiego<sup>4)</sup>. W tym więc czasie skończyłoby swe działanie na terenie parafii w Lipowej wspomniani Hanckowie.

Jan Hancke pozostawił oprócz rękopisu „Cursus de beata Virgine Maria“ (dawna sygnatura IX, 34) jeszcze inny rękopis (dawna sygnatura XLVII, 6), mianowicie kazania rzekomo Tintzmanna.

Rękopis „Cursus de beata Virgine Maria“ dostał się następnie do Biblioteki Parafialnej św. Jakuba w Nysie, znany bibliofil i organizator tejże biblioteki Pan Feliks Ambroży Pedewitz, proboszcz parafii św. Jakuba w roku 1681, miał go już w swym zbiorze, o czym świadczy zapiska proweniencyjna „*Bibliothec. Paroch Ecclesiae s. Jacobi Nissae 1681. F. Schuppe* zapisał go w znanym katalogu pt. Katalog der Bibliothek der katholischen Stadtpfarrei zu Neisse (Nysa 1865, str. 34, nr. 458) jako „*Cursus de beata Virgine Maria*“, *manuscriptum recentioris temporis*. Obecnie rękopis ma sygnaturę 79 n.

Drugi rękopis pochodzący ze spuścizny po Janie Hancke, to wspomniane rzekomo kazania Mikołaja Tinczmanna. W zachowanym w Bibliotece Kapitulnej w Wrocławiu katalogu Biblioteki Parafialnej św. Jakuba w Nysie, sporządzonym przez

---

Breslauer Bischofs Kaspar von Logau (1562—1574), Archiv für schlesische Kirchengeschichte 10 (1952) 125, 141—142, 145.

<sup>4)</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Wrocławiu, MM 5 f. Dokument papierowy, w języku niemieckim.

wspomnianego Pedewitza (obecna sygnatura 71 n.), pt. „Catalogus universalis Bibliothecae Parochialis Ecclesiae Sancti Jacobi Nissae Anno Domini 1681. VIII. 21“ odnośnie do Tinczmanna zaznaczono na karcie 79: „*Tintzmani Concionum Libri quinque z. 43, 44, 46, 47*“, nie ma wśród nich jednak nr 96, którym oznaczono nasz rękopis, a Schuppe (str. 114, Nr 1520) podał podobnie: „*Tintzmanni Nic. Conceptus sermonum mscrpti saec. XVI. Celeb. urbis Glogoviae maioris conflagrationis miranda descriptio ceteris civitatibus ad cautelam*“.

Mikołaj Tinczmann umarł 17. VIII. 1616 r., był scholastykiem kapituły katedralnej w Wrocławiu, ponadto był członkiem kolegiackiej kapituły św. Krzyża w Wrocławiu, kolegiaty w Brzegu i Nysie<sup>5)</sup>. Obowiązki proboszcza w Nysie pełnił już od roku 1590. Pedewitz w swej historii kościoła św. Jakuba w Nysie pisze, że Tinczmann był człowiekiem „bardzo bogatym“ oraz „*fervens praedicator verbi divini*“, jego kazania zachowały się w nyskiej bibliotece „*in multis libris*“, znał język grecki i hebrajski, był profesorem filozofii, a następnie teologii w Seminarium Duchownym w Wrocławiu.

Kazania zawarte w naszym rękopisie przypuszczalnie nie pochodzą od samego Tinczmanna, ale raczej od kogoś innego, ponieważ podają lata 1525 do 1529, a wtedy Tinczmann nie mógł ich pisać, gdyż w 1564 r. został przyjęty dopiero na uniwersytet w Wiedniu, mógł najwyżej je zaczerpnąć z wcześniejszego źródła lub odziedziczyć<sup>6)</sup>.

Na przedniej okładce oprawy jest wyciśnięty prawdopodobnie inny właściciel: „*Sum D(omini) Celestin*“, a na drugiej podany rok: XXXVIII (= 1538).

Kazania zawarte w rękopisie wypełniają karty 5b do 253,

<sup>5)</sup> G. Zimmermann, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500—1600), Weimar 1938, 542—545.

<sup>6)</sup> J. F. Pedewitz, Historia ecclesiastica ecclesiae Parochialis s. Jacobi Nissae, Neisse 1905, 73—74.

H. Hoffmann, Die Geschichte des Breslauer Alumnats, Breslau 1935, s. 43.

H. Jedin, Der Breslauer Kanonikus und Pfarrer von Neisse Nikolaus Tintzmann († 1616) als Prediger, Archiv für schles. Kirchengeschichte 5 (1940), 142—151:

zaczynają się od słów ewangelii „*Exiens Jesus de finibus Tyri venit per Sidonem ad mare Galilee*“, na kartach 254 do 259 podany jest opis pożaru miasta Głogowa, który miał miejsce w końcu września 1517 roku, „*Celeberrimae urbis Glogoviae Maioris conflagrationis mirandae descriptio ceteris civitatibus in cautelam*“, na ostatniej karcie 265 są zapiski z roku 1574 o wrocławskim biskupie Marcynie Gerstmannie.

Na przedniej karcie ochronnej jest najpierw zapiska proveniencyjna „*Sum ex libris Johannis Hanckii parochi in Leippa Anno 1584 gratia deo et danti*“ a pod nią słowa „*Beuchten ohne Reuhe, lieben ohne treuhe, Betgenn ohn Inickeit, Sindt dreß verlone arbeithe*“. Na pierwszej wyklejce wewnętrznej jest uwaga „*Leichenpredigt oder tröstliche Vermahnung bei dem Begräbnis durch Dominicum Schoenfeldt Pfarrer zu Brigen*“. Czy kazania te powstały w Głogowie czy w Brzegu i jakim sposobem dostały się do rąk Jana Hancke trudno odgadnąć.

Tyle wiadomości posiadamy o Janie Hancke i jego rękopisach, które dostały się do Biblioteki Parafialnej św. Jakuba w Nysie, a następnie do Biblioteki Kapitulnej w Wrocławiu.

Dla polskiego badacza szczególnie ciekawy jest rękopis pierwszy, mianowicie „*Cursus de Beata Virgine Maria*“ ze względu na zawarte w nim teksty polskie. Porównanie charakteru pisma w notatkach proveniencyjnych Jana Hanckego z pismem polskich modlitw, zarówno „*Prosy o Duchu św.*“ jak też i innych modlitw prowadzi nas do zdania, że nie pochodzą one z ręki Hanckego, ale są dziełem innej ręki. Charakter pisma w tekście „*Prosa o św. Duchu*“ jest inny od pisma w tekście modlitw, mówiących o 1) wybraniu Matki Bożej, 2) Zwiastowaniu, 3) Narodzeniu Pana Jezusa, 4) pokłonie Trzech Królów, 5) Znalezieniu Pana Jezusa w świątyni, 6) ukazaniu się Pana Jezusa po Zmartwychwstaniu, 7) Wniebowstąpieniu Pana Jezusa, 8) Zesłaniu Ducha św., 9) Wniebowzięciu Matki Bożej, 10) Ukoronowaniu w niebie Matki Bożej. Modlitw dziękczynnych mamy cztery.

Zacniemy najpierw od sekwencji o Duchu świętym. Ks. B. Gładysz pisze, że twórczość sekwencyjna w Polsce była już dość ożywiona w początkach XV wieku, wzmogła się do punktu szczytowego na przełomie XV wieku i XVI, osłabła

w pierwszej połowie XVI wieku i znalazła swój kres w reformie soboru trydenckiego <sup>7)</sup>. Tenże autor uważa za sekwencje pochodzenia polskiego najpierw te, które 1) spotykamy wyłącznie w polskich źródłach rękopiśmiennych lub drukowanych, 2) które mieszczą się w źródłach obcych, ale późniejszego pochodzenia, aniżeli polskie, pojawiły się w Polsce i z polskich źródeł zostały przyjęte do zagranicznych rękopisów i druków, 3) które spotykamy we wcześniejszych źródłach obcych, aniżeli polskich, ale wyraźne cechy wewnętrzne wskazują na polskie ich pochodzenie <sup>8)</sup>.

W naszym rękopisie autor tłumaczy z języka łacińskiego tekst „*Veni Sancte Spiritus*“ na język polski. Miejszem tłumaczenia jest prawdopodobnie Śląsk, w tłumaczeniu dają się odczuć pewne wpływy czeskie. W tej sprawie muszą wypowiedzieć się jeszcze językoznawcy, aby ustalić pewniej środowisko powstania tłumaczenia.

Sekwencja „*Veni Sancte Spiritus*“ przypisywana jest papieżowi Innocentemu III; poprzednio stosowana była na jej miejscu sekwencja „*Sancti Spiritus adsit nobis gratia*“ (autorstwa mnicha Notkera z St. Gallen) <sup>9)</sup>.

Najstarszy tekst polski „*Veni Sancte Spiritus et emitte coelitus*“ (Prosa o Duchu świętym) wydał M. Bobowski w 1893 roku <sup>10)</sup>:

„Zawitaj duchu święti  
A Promień światłoscy twej  
Rac nam z nieba darowac“.

Tekst jest inny od naszego, omawianego rękopisu.

W rękopisie z Biblioteki Parafialnej w Nysie „*Prosa o s. Duchu*“ mieści się na kartach 134 a do 135 b. Tekst brzmi następująco:

<sup>7)</sup> B. Gładysz, Łacińskie sekwencje mszalne z polskich źródeł średniowiecznych, Ateneum Kapłańskie 40 (1937) 265.

<sup>8)</sup> tamże 33 (1934) 113.

<sup>9)</sup> *Analecta hymnica mediae aevi*, Leipzig 1915, t. 54, 237.

I. Schuster, *Liber sacramentorum*, Regensburg (1929), tom IV.

<sup>10)</sup> M. Bobowski, *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893, 232—234.

## Prosa: o: s: Duchu

k. 134 a.

Veni sancte spiritus et emite  
celijtus Lucis tue radium  
Przidzy duchu swyenty knam  
a racz spuszczyz swysokosczy  
promyen twoiey milosczy

Veni pater pauperum veni dator  
munerum veni lumen cordium.  
Przidzy oycze syroth ubogich przy  
dzy dawcza daruw 1) bogatich  
przidzi swyczno serdeczna

k. 134 b.

Consolator optime dulcis hospes  
anime dulce refrigerium.  
O naleypssy nas poczieszczyelu  
slotky goszcziu dusse moiey  
slodzyuchne ochladzeny.  
In labore requies in estu temperies  
in fletu solacium

Ty ies w pracy odpoczynieny  
w rzeniu ochlodzenie w placzu  
yedyne poczieszeny.

O lux beatissima reple cordis intima  
tuorum fidelium  
O nasweyntssa swiatlosczy napel  
ni nasse wnetrnoszy slug  
twoich milich.

k. 135 a.

Sine tuo numine nihil est in homine nihil innoxium.

Panie przes twoiego daru nie  
mas nicz tak w czlowiecze nie  
mas nicz niewinnego.

Laua quod est sordidum riga  
quod est aridum sana quod est saucium.  
Racz omicz czo iest smrodlywego  
pokropicz czo iest suchego us  
drowicz czo iest rannego.

Flecte quod est ridigum foue  
quod est frigidum rege quod est devium  
Racz sklonicz czo iest hardego  
Zagrzey czo iest zymnego racz  
rzundzicz blandzanczego.

Da tuis fidelibus in te confitentibus  
Sacrum septenarium.

k. 135 b.

Racz dacz twoym wiernym slu  
gam w tobie wiernie uphaiun  
czim syedmióraky dar swienty.

Da virtutibus meritum da salutis  
exitum da perhenne gaudium.

Racz dacz cznotliwe pomieska  
ny zbawienne day skonany  
po smyerczy wieczne wesely.

Forma poetycka przytoczonego tłumaczenia, jak widzimy, jest słaba, a tłumacz starał się raczej o dosłowne oddanie myśli tekstu łacińskiej sekwencji, co mu się nieźle udało. Zachodzi tylko jeszcze pytanie, czy tłumacz nie skorzystał z innego źródła, które mu było dostępne przy tłumaczeniu? Może też rozbiór językoznawczy tegoż tekstu umieści go w innych ramach chronologicznych?

Następną osobliwością rękopisu są polskie teksty modlitw. Trudno orzec, czy są one utworem własnym, czy odpisem z innego źródła. Pisała je niewiasta, zapewne jakaś zakonnica, ponieważ zwroty są w żeńskiej formie. Modlitwy zaczynają się na karcie 128 a i ciągną się do karty 134 a. Przed każdą modlitwą jest uwaga — jak należy odmawiać daną modlitwę.

### Modlitwa pierwsza

„Stoiacz

Pieruei mow dziessiecz Zdrowych  
marii potim kliekni na kolana mo:  
wiaz thę modlitwe.

O panno nasswiethssa maria wpominam:  
czie wielkych niewimownych radosscziach  
y czci ktore dussa twoya i czialo przy  
elo gdy czie bog ocziecz ssin y duch  
sswienthy wybral od wyekow w radzie  
troyczie sswyenthej a stwarzil czie pirwejt  
nyzly nyebo y. wssythky insse  
rzczy panno nasswyethssa maria ma:  
thko boga nawissego uczin mye ucze:  
ssnyczka twoich wylkych radossczy u:  
kass my laske twoje dlya mego (2) upo  
mynanya y prossby wysluchay mye  
podlug wielkiej potczeby moiey. Amen“.



### Modlitwa druga

Mow dziessiecz zdrowich maryi  
Stoiancz a modlitwe klieczacz.

O panno maria upominam cie wielkiech  
czczy y chwaly która dussa twoya i  
czialo prziele gdych aniel gabriel  
zwiastowal y zess mathka boza myala  
ssie stacz a panna bycz przy porodze  
nyu y po porodzenyu gdy rzek aniel  
Zdrowass maria lasky pelna pan  
s tobą blogoslawyeness ty myedzy  
nyewyastamy y blogoslawyon:  
owocz ziwotha twego gdyss panno  
ty sslowa porozumyala tedyss  
uznala boga oycza dobrocz syna  
mylossierdzie ducha swietego ma  
drosscz y rzeklass otho ya ssluzebni  
czka boga pana mego stan ssye  
mnyo podlug slowa twego wolia  
boska nyechay bendzie we mnye wy  
pelnyona a w tych sslowach panno na:  
sswiethssa byla napelnyona ducha  
sswiethego a ssin bozy othpoczywal  
pod sserczem twym panyensskym:  
dziewiecz myessaczow przetho cie  
panna nasswiethssa upominam twych  
wielkich radoschy abyss mye grze  
ssna pocziesila podlug lassky  
twojey y wielkiey potrzeby moiey.

### Modlitwa trzecia

Mow stoiacz Dziessiecz Zdrowich  
marii a modlitwe klieczacz.

O nasswyethssa panno maria upo  
mynam cie wyelkich radoschy  
czczy y chwaly ktory dussa  
twoia y czialo bylo obdarzone  
onei noczy gdiss ssina twego  
namilieissego porodzila przess  
wssithkiei przirodzonej boleyesschi  
a czistass panna zostala przy po  
rodzenyu i po porodzenyu panno  
nasswiethssa maria tej godziny  
bilo twe wesselye tak wielkie

i zess na twego milego ssina cze  
 stho krocza laskawie patrzila  
 i milossnye pogladala w two  
 ichess go reku piastowala  
 i od wielkiei radosszy niewiedzia  
 lass gdzie bila panno maria  
 dla tych wielkich radosszy  
 ktoress miala tei noczy y dla  
 pokornej prossby moiej wislu-  
 chay mie podlug niewimownej  
 lasky twoiey y wielkiei potrze-  
 by moiej. Amen.

### Modlitwa czwarta

W tej modlitwie od karty 130 b jest pismo innej ręki, nieco drobniejsze.

Mow 10 Zdrowych mary stoiacz  
 a modlitwe klieczacz.

O panno maria mathko pana  
 boga nawissego upominam  
 czye wielkich radosszy czyzy y chwaly  
 ktore dusse thwoie y czyalo przyelo,  
 gdy trzy krolowie poczczywie dary  
 przyniesly thwemu namylssemu synowy  
 zlotho myra kadzydlo napyrwssy byly  
 ktorzy czyebie y thwego namylsseggo syna  
 uczczyly y uznaly yss byll prawdywy  
 Bog czlowiek y pan wssizkiego sthworzenya  
 Panno Maria dla twych radosszy y poczye:  
 ssenya ktorez myala od twych swiethich  
 Trzech krolow racz mye poczyessycz y wy  
 ssluchacz podlug lasky thwey y wielkiey  
 potrzeby moyey Amen.

### Modlitwa piąta

Mow dzyessiecz Zdrowasz Maria  
 Stoyacz a modlythwe klieczacz.

O panno Maria dla wielkich radosszy  
 ktoress myala gdiss thwego namylsseggo syna  
 Trzeciego dnya w kosczyele nalazla wye:  
 dzialass yss thwoy namylssy syn myal umrzecz  
 A yzess niewiedzyala kiedy dla thego beł  
 thwoy smuthek wielky ale gdyss go

nalazła thedy nye bylo w tobie zadnego członka  
 któryby ossoblywym wesselym y radosszczym  
 nie był napełnyon Panno Maria raczy mye  
 pocziessycz podług wyelkiego mylossierdzya  
 Twego y wielkiej potrzeby moyey. Amen.

### Modlitwa szósta

Mow stoyacz dzyessiecz zdrowych  
 Mary a modlithwe klezczacz.

O panno Maria naswieczssa wpomynam czie  
 z onego wielkiego wessela y radossczy kto  
 res myala w dzyen wielkonoczny gdych ssye  
 Thwoy namylssy sin ukazał a slotko czye  
 poczyessyl po wielkym smuthku thwoym pothim  
 sie ukazał Mariey Magdaleny y sswym  
 namylssym zwolenikom którzy thes w wiel:  
 kym smuthku byly przess tho wyelkye  
 wessele Panno Maria nasswieczssa racz mye  
 grzessna poczyessycz y wysluchacz podług  
 nyewymowney łasky thwoyey a wielkiej  
 potrzeby moyey. Amen .

### Modlitwa siódma

Mow sthoyacz dziesiech Ave maria  
 a modlitwę klezczacz.

O Panno moya Maria upomynam czye  
 onych wielkich radosschy y wessela ktoress  
 myala onego czassu gdy thwoy Namy:  
 leyssy syn w nyebo wsstępował s thymy  
 wssythkymy ktore był sprzed pyekła  
 wywiold Panno Maria Thwe wessele  
 beło w ty czassy nad wssytky wessela,  
 bossz przegladała przess wssyczkie hory An:  
 yelskie y wydzialasz on stholecz którym  
 thwoy myły ssin zgothował y ssprawil  
 z madrossczy Boskiey o panno Maria  
 smyluy ssie na demnam dla thego wiel:  
 kiego thwego sserdecznego wessela,  
 pocziesz ssmuthne ssercze moye wy:  
 sluchay pokorna prazbe moye a smyluy  
 ssie na demnam podług łasky thwoyey  
 a wielkiej potrzeby moyey. Amen.

### Modlitwa ósma

Mow dziessiecz Zdrowych Mary  
Sthoyacz a modlythwe kleczacz.

O Pany Moya Nalutosszczywssa Maria  
upomynam twa nasswiethssa mylossz  
onych wielkich radossczy czczy y chwaly  
ktorymyssz bela obdarzona w dzyen  
swyatheczny gdy wssytczy Apostolowie  
przy thobie siedziely zamknionymy  
drzwyamy dla Boyazny zydwsskicy  
kiedy przyssedl twoy myly ssin y na:  
pehnyl wasz wssythkych Duchem sswiety  
Thak y zesschie ssie wieczey nye baly ,  
zydow any zadney grozby sswyata  
thego alesszczye yawnye wyznawaly  
wiare sswyntha krzesszczyynska dla:  
thego poczyesseya ktorez naswietssa  
Panno myala s przyeczya ducha sswie:  
thego pociesz mye y wysluchay mye  
podlug nyewymownego Milosierdza  
Thwego y podlug uczysku serca mego. Amen.

### Módlitwa dziewiąta

Mow stoyacz dziessiecz zdrowich  
Mary sthoyacz a modlitwe kleczacz.

O Nayassnieyssa gwiazdo morska  
Panno Maria upomynam czye wiel:  
kich radossczy czczy y wessela ktorez  
myala gdy thwoy myly do czyebye  
poslal Anyola Gabryela ktory rzekl  
poydzyess Myla panno s tego myzernego  
sswyatha do chwaly y do radossczy  
wieczney a nathychmyasth sie wssy:  
ssczy Apostoly zebraly a w thym  
przyssedl thwoy Myly sin ze wssytkam  
rzessam Niebieska wzial czye y  
prowadzyl czye pruess dzyewyecz  
horow Anyelskych tamesz bela  
az do czwarthego dnja a ad koss:  
dego byla ossoblywa chwala y czesscz  
ukazana, O Namylossieryeysa  
poczyessyczyelko wssytkych ssmutnich  
w czye duffayaczycch ssmyluy ssye  
nad namy podlug lasky thwoyey  
y wielkiey potrzeby moyey. Amen.

### Modlitwa dziesiąta

Przy tej modlitwie jest podana uwaga w innej formie.

Thu sspay Dzyessiecz Zdrowych  
 Mariy stoyacz a poklenknawssy mow.

O Nasswiethssa panno Maria Ma-  
 thuchno Boga wssechmogaczego pa:  
 na Jesu Christa napomynam czye  
 w obffitossczy wessela, w poczlywossczy  
 y w dosstoynessczy ktore czyalo y  
 dussa twoya nasswiethssa usznala  
 dnaya czterdziestego kiedy czye  
 Thwoy myly sin chwalebnye na  
 dziessiaty sstolecz chwały krole:  
 sstwa niebiesskiego powyższy y  
 bliską czye Troyczy swiethey  
 uczynyl a mocz y pansthwo tobye  
 nad wssytkiemy rzeczamy thaliye  
 dal y ukazal na nyebye y na ziemy  
 y ukoronowal czyebye koroną nye:  
 bieską dwonasthoma gwiazdoma  
 Salomonowych sprawiona a we:  
 zwanas yest Matuchna Wielkiego  
 Milosierdzia o nasswiethssa panno  
 Maria Matuchno Boga wssechmo:  
 gaczego: Proszę czie dla niewy:  
 mownego wessela y dostoynessczy  
 thwey smyluy ssie nademnam  
 grzessnam a wissluchay modlytwę  
 moye niedostoyną racz my dacz  
 to o czo twey naswietssey mylosczy  
 zadam podlug lasky thwey nasswiet :  
 ssey y tesz potrzeby moyey. Amen.

Od karty 135 b mamy znowu inny charakter pisma, odmienny od ręki pierwszej i drugiej. Modlitwy mają charakter dziękczynny.

Dziękowanie Bogu oiczu.

Boncz thobie czesc y  
 chwala boze oicze, zes  
 nass stuurziel, a stuurzie  
 nye suoye rzydzysz  
 opatruyesz y we wsem  
 wspomagas. Zachoway

y nas o boze oycze.  
 prosim cie przy lascze  
 swey naswientszey  
 oyczowskiej od dzysiey  
 szey godziny asz na wieki  
 wiekom. Amen.

(Synowi) „Filio“.

Bancz tobie czesc y chwala  
 panie Jesu Chr(yst)e ukrzizo-  
 wany zes nas wikupiel  
 y za grzechy nasze bogu  
 oiczu dosicz uczyniel, przies  
 smierz suoie racz o nas  
 prosym cie **pr**acza **miecz**.  
 iako pan y pastyrz nam  
 od boga oicza nyebieskie  
 go dany thy sam nasz  
 wspomagay y godne  
 czyn ku lascze oicza  
 swego namilszego. Amen.

(Duchowi św.) „Spu Sancto“.

Bancz tobie czesc y chwala boze duchu swienty który  
 serca nasse rosueiciel  
 pocziesil y ku posnanyu  
 ymienia bozego sprawicz  
 raczyl, prossym cie o ty  
 poczieszycielu duchu s.  
 racz grziessne serca  
 nasze rzyądzić y spra-  
 uouacz a moczą y tesz  
 laską suoya naswieth:  
 szą, prosym cie ku wsem  
 dobrem racz pobudzacz.  
 ciemnosczy naszey nie-  
 umyeiednosczy racz  
 oswieczacz ku swiathloscy  
 racz nass rzedzić y  
 sprauouacz y we wsitkich smuth-  
 kach naszych niedostath-  
 kach racz na wszythkim  
 wspomagacz y sam  
 czieszycz Boze oicze y sinu  
 y duchu swienty, boze  
 w throyczy iedyny racz

sie smilouacz nad  
wsitkymy namy. Amen.

Alia or(ati)o vera deo accepta

O wsechmogaczy wyekuysty  
oycze nasszego pana iesu x(rista)a.  
ktois z wielkiew swey nigdi  
nieskonczoney milosczy  
s placzu nasszego mąk wyeku-  
ystich czieskich piekielnich,  
raczylesz sie o boze oicze ulutovacz  
a nas wyrwacz przis nie vinna  
a gorzką mękę sina twego  
iesu Chr(ist)a niebieskiego  
thobie w bostwye rownego: ktore  
musz dopuszczel duchem swietym (3)  
w zyuoth czystey panny Mariey  
wstąmpiel a z niey vede (4)  
czlowieczentwa narodziel z mi:  
losczy wielkiew ku czlowieku  
grziessnemu podyal sie sin twoy  
namileyszy grziechu nasszego.  
Jako sei go skoro podyal  
o boze oycze nie czaless (5) thego czier:  
piecz any thego chczyalo tve  
naswiethsze bostwo wstrzymacz  
raczylesz go wydacz na meky  
okrutne, byczowacz ukrzyzo.  
y umrziecz a tho wszythko dla  
nasszych zlosczy nieprawosci  
a czieskich grziechow.  
O boze oycze przies okrutne  
a czieskie męky niewynną smiercz  
sina twego iedinego namillszego  
Jesu chr(ist)a pana nasszego  
my ubogie neczne grziesne  
stuurzienie twoye pokornie  
serdecznie milosczywie ciebie  
zandamy aby thy o namilosczy  
wszy oicze raczyl nass wysluchacz  
a nam tho wszythko dacz o czo bissmi  
twey. s. milosczy proszyley o mili  
oycze mi moczno wyerzyemy  
słowam. s. sina twego milego  
ktore on swemy nas usthy (6)

raczyl movicz rziekacz tak  
 zaprav: zaprav: movie vam  
 o czokolwiek bendzieczie zendacz  
 a prosicz oycza mego v ymie  
 moye wsytko vesmieczie.

Przytoczone wyżej modlitwy ku czci Matki Bożej są przypuszczalnie modlitwami różańcowymi, stanowią one razem z modlitwami dziękczynnymi nie tylko wyraz ducha pobożności pewnego środowiska śląskiego, ale równocześnie są dowodem stosowania polskiej mowy w modlitwie w kołach ziemi śląskiej.

*Uwagi do tekstu*

(1) Tak w rękopisie. (2) Słowo trudno czytelne. (3) Trudno czytelne. (4) Tak w rękopisie. (5) Trudno czytelne. (6) Może naswietszymi (najświętszymi).

Wrocław

Ks. WINCENY URBAN

## PROROCTWO MALACHIASZA O OFIERZE CZYSTEJ (1, 11)

„Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus; et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda... dicit Dominus exercituum“.

Znana przepowiednia proroka Malachiasza o Ofierze czystej omawiana jest obszernie w dogmatyce w traktacie o Mszy św. Ważność tego tekstu nie ulega wątpliwości i stąd warto rozpatrzyć go dokładnie według zasad egzegezy i filologii, aby w ten sposób przygotować jego dogmatyczne zgłębienie.

### I. USTALENIE TEKSTU WIERSZA

Krytyka tekstu Mal. 1, 11 stwierdza jego autentyczność i nieskażoność. Tekst hebrajskich kodeksów, jak i ich tłumaczenie na inne języki (głównie LXX), dają treść zrozumiałą, bez żadnych opuszczeń. Całość wiersza 11, tak co do formy i treści, łączy się ściśle z kontekstem. Stąd nieliczni tylko są autorzy kwestionujący wartość krytyczną naszego tekstu <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Nieuzasadnione krytycznie są propozycje usunięcia pewnych części wiersza jako dodatków: Wellhausen usuwa *muqtār*. Nowack i Marti *muggasz*, Müller (R. B. 1896) i Riessler *minchâh tehōrah* (element istotny wiersza). Z r. rowszych egzegetów osamotnieni na swej krańcowej pozycji są Horst F. (Handbuch zum A. T., Tübingen 1938) oraz Elliger K. (Das Buch der zwölf Propheten, t. II) Nahum-Maleachi, (Das Alte Testament Deutsch, t. XXV, 1950), którzy za późniejszy wtórę pozba-



Należy jednak sobie postawić pytanie, czy punktacja masorecka wprowadzona do tekstu nie wywołuje jakiejś wątpliwości:

Otóż wielką trudność w gramatycznym powiązaniu słów stanowią dwa wyrazy występujące w formie participium hoʿal: *muqtār muggasz*. Wulgata łączy je z sobą spójnikiem „i” i odnosi bezpośrednio do słowa *minchâh*: „sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda”. Tymczasem:

- 1) imiesłowy te występują w rodzaju męskim, podczas gdy *minchâh* jest formą żeńską;
- 2) w tekście hebr. brak „i” między imiesłowami;
- 3) V opuszcza „i” (*waw*) występujące w tekście hebr. przed słowem *minchâh*.

Nowsi egzegeci chcą uniknąć tych trudności i dowolności Wulgaty. Z drugiej strony zdają sobie sprawę z niezwyklego na terenie St. T. występowania obok siebie dwóch form imiesłowu biernego hoʿal bez rzeczownika. Lagrange nie waha się nazwać to nonsensem<sup>2)</sup>. Wskazówkę ułatwiającą wybrnięcie z trudności daje LXX, która tłumaczy pierwszy imiesłów jako rzeczownik: *thymiana prosagetai tōi onōmati mon kai thysiā katharā*.

Ostatecznie uczeni podzielili się na dwie grupy. Jedni uważają *m q t r* za imiesłów, ale występujący w funkcji rzeczownika (Gesenius, Fürst, Schegg, Orelli, Knabenbauer, König, Leimbach, Junker). Drudzy zmieniają wokalizację pod *m q t r* i formują rzeczownik rodzaju męskiego: *miqtār* (= dar kadzielnny, ofiara kadzielnna), który łączy się dobrze z imiesłowem *muggasz* jak i z dalszym ciągiem zdania<sup>3)</sup> (Lagrange, Hoonacker, Touzard). Wprawdzie gdy chodzi o samo tłumaczenie sensu zdania, różnica między pierwszą a drugą opinią praktycznie nie istnieje, jednakowoż trudność natury gramatycznej znika dopiero wtedy, gdy przestają istnieć obok siebie dwa imiesłowy biernie występujące bez żadnego łącznika i odpowiednika rzeczownikowego. Stąd też opowiadam się za drugą opinią.

Rzeczownik *miqtār* występuje w St. T. tylko jeden raz w księdze Wyjścia (30, 1), gdzie oznacza miejsce albo samą akcję składania ofiary<sup>4)</sup>. Hoonacker jednak przekonywująco dowodzi, że nie stoi na przeszkodzie temu, by to rzadkie słowo oznaczało także ofiarę kadzielnną (podobnie jak słowa *qetoret*, posiadające ten sam pień: *q t r*<sup>5)</sup>).

wiony wszelkiego znaczenia proroczego i eschatologicznego uważają wiersze 1, 11—14.

<sup>2)</sup> Rev. Bibl. 1906, s. 81.

<sup>3)</sup> W tłum. Touzard'a (Rev. Bibl. 1927) wiersz ten brzmi: *une offrande d'encens est présentée a mon nom et une oblation pure* (s. 188).

<sup>4)</sup> „Uczynisz też ołtarz z drzewa akacjowego dla palenia (*miqtār*) wonnych rzeczy”...

<sup>5)</sup> H. (Les Douze Petits Prophètes, Paris 1908, s. 712) przytacza na dowód słowo *mikrā* — w budowie gramatycznej identyczne z *miqtār*

W wyniku otrzymujemy więc następujący tekst:

...*miqtâr mûggasz lizmî uminchâh tehôrâh*... W końcu trzeba zaznaczyć, że słowo *tehôrâh* (czysta) gramatycznie odnosi się do *minchâh*, wirtualnie jednak dosięga również pierwszego podmiotu: *miqtâr*, jak to można wyczuć nawet w polskim tłumaczeniu tego wiersza 11-go: „Albowiem od wschodu słońca, aż do jego zachodu wielkim (będzie) imię moje między narodami i na każdym miejscu dar kadzielny (będzie) składany Imieniu memu i ofiara czysta. Albowiem wielkim (będzie) Imię moje między narodami — mówij Jahwe Zastępów“.

## II. OFIARA PRZYSZŁOŚCI MESJAŃSKIEJ

W wierszu 10 rozdz. I jako skutek lekceważenia służby Bożej (por. 1, 6—9) prorok oznajmia kapłanom, że Jahwie nie jest miła ofiara z ich ręki. Niech jej raczej zaprzestaną całkowicie! Bóg w niej upodobania nie znajduje! On, Pan świata, Jahwe Sebâôth, godzien jest służby najbardziej gorliwej i ofiary doskonałej. I oto w przeciwstawieniu do niegodnej ofiary Izraela wiersz 11 mówi o ofierze czystej, składanej Bogu w duchu głębokiej czci przez ludy całego świata.

W jakich czasach umieszcza prorok tę ofiarę czystą? Od odpowiedzi na to pytanie zależy zrozumienie istoty ofiary, o której mowa.

Sama analiza gramatyczna wiersza 11-go nie przynosi rozwiązania. Zdanie to bowiem nie zawiera żadnego czasownika<sup>6)</sup>, każąc się go domyślać, a posiada tylko jedną formę odczasownikową, imiesłów bierny *muggasz*. Wiadomo zaś, że „imiesłowy w języku hebrajskim same w sobie nie mogą być używane do oznaczenia określonych okoliczności czasowych i modalnych“ (Ges.-Kautzsch, Hebr. Gram., § 116 a). Wyrażają one jedynie jakąś osobę lub rzecz w wykonywaniu stałej nieprzerwanej czynności (imiesłowy czynne), lub też w posiadanej przez nią właściwości spowodowanej cudzym działaniem (imiesł. bierne). Sfera czasowa natomiast, do której odnosi się jakikolwiek tekst posiadający imiesłowy, musi być odgadnięta z treści zdania oraz kontekstu (por. ibidem, § 116 m).

a) Otóż wielu egzegetów akatolickich rozumuje w ten sposób: kontekst wiersza 11-go (mianowicie wiersze 6—9 i 12—14) wskazuje na nieporządku panujące aktualnie w liturgii świątyni jerozolimskiej. Prorok więc w przeciwstawieniu do tych ofiar niegodnych Jahwy może przytoczyć jedynie kult aktualnie istniejący a miły Jahwie. Wobec tego wiersz 11 należy odnieść do czasu terażniejszego.

które w Piśmie św. jest użyte na oznaczenie bądź to czynności zwoływania (Num. 10, 2), bądź miejsca zwoływania (Iz 4, 5), to znowu zwołanej gromady ludzi (Iz 1, 13).

<sup>6)</sup> Zresztą tzw. czasownik hebrajski wyraża jedynie czynność jako dokonaną lub nie, brak mu natomiast właściwie funkcji oznaczania następstwa wypadków w czasie, w przeciwieństwie do języków nowożytnych. Pomocą do ustalenia czasu w jęz. hebr. jest zwykle kontekst.

Zgodnie z tym stwierdzeniem ci uczeni doszukują się w czasach Malachiasza takiej ofiary, którą można by nazwać czystą, powszechną, przyjemną Bogu.

Jedni zwracają się więc do ofiar pogańskich. Rozpoznają mianowicie w nich rodzaj monoteizmu synkretystycznego, rozpowszechnionego w owych czasach (Wellhausen Lods, Nowack, Stade <sup>7)</sup>). Mówią o uniwersalnym monoteizmie, szerzonym w rozległej monarchii perskiej dzięki kultowi boga niebios Ahuramazdy: ten kult prawdopodobnie uważa prorok za rodzaj służby dla Jahwy (Horst <sup>8)</sup>). Sellin zaś <sup>9)</sup>, a szczególnie Meinhold <sup>10)</sup> i Meyer <sup>11)</sup> utożsamiają wprost owego perskiego boga nieba z Jahwą Izraelitów. Eichrodt wreszcie powiada, że zdaniem Malachiasza poganie dzięki swym ofiarom już teraz partycypują w błogosławieństwach Izraela i w Bożym zmiłowaniu <sup>12)</sup>.

Druga grupa uczonych pojmuje ofiarę z w. 11-go jako dzieło narodu wybranego. Żydowska literatura targumiczna, a w czasach nowożytnych Duhm, Haller, Reuss, Bulmerincq i in. mają na myśli Żydów w diasporze lepiej niż ich bracia z Jerozolimy pełniących służbę świętą. Inni prozelitom żydowskim przyznają zaszczyt składania owej czystej ofiary (Ewald, Orelli, Köhler). Jeszcze inni nie myślą o ofierze w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz o kulcie modlitewnym składanym Jahwie przez wiernych mu Izraelitów świeckich; w przeciwieństwie do niewiernych kapłanów lewickich (Hengstenberg, Keil).

Oceniając krytycznie powyższe opinie trzeba stwierdzić, że żadna z nich nie daje zadowalającego rozwiązania problemu „ofiary czystej“.

Jeśli idzie o pogan, to najsamprzód należy zaznaczyć, że wiersz 1,11 przypuszcza u nich znajomość imienia (= istoty!) Jahwy <sup>13)</sup>, co za czasów Malachiasza, czyli około r. 460, według danych historycznych nie miało miejsca. Już to samo dyskredytuje odnośne opinie.

O czystej ofierze (w sensie Mojżeszowym) wśród pogan nie można mówić, bo brak jej kapłaństwa lewickiego i miejsca jedynie uprawnionego. Zresztą ofiary składane bożkom nie mogą uchodzić za miłą Jahwie

<sup>7)</sup> Ofiary składane przez pogan ich bóstwom uważa Mal. — wg opinii Lods'a — za złożone w rzeczywistości Jahwie jako jednemu prawdziwemu Bogu. W związku z tym ujęciem rozwodzi się L. szeroko nad szerokością spojrzenia proroka na problem religii (Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, Paris 1935, s. 315n).

<sup>8)</sup> Horst F., Die zwölf kleinen Propheten (Nah. — Mal.), Tübingen 1938, s. 259. Jednak tej myśli uniwersalistycznej nie przypisuje H. Malachiaszowi, wg niego zbyt partykularystycznie nastrojonemu (1, 2—5; 2, 10; 3, 4), lecz uważa ją za dopisek późniejszego kopisty.

<sup>9)</sup> Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig 1922, s. 545.

<sup>10)</sup> Einführung in das A. T., Giessen <sup>2</sup> 1926, s. 286.

<sup>11)</sup> Geschichte des Altertums, Stuttgart 1901, III, s. 171.

<sup>12)</sup> Dz. cyt., III, s. 12. Eichrodt więc łączność owych pogan z *minchâh* rozumie jako dopuszczenie ich do współdziałania w składaniu ofiar staro-zakonnych.

<sup>13)</sup> Wiersz brzmi bowiem: *gâdól szemi baggôjim*.

ofiarę (por. Rz 1, 21—25; 1 Kor 10, 20), jako że łączyły się przy tym z dziwacznymi, a nawet wprost niemoralnymi obrzędami i wyuzdaniem sakralnym (np. kult Astarty, Tammuza, Bacchusa itd.). Dalej sam fakt, że Cyrus w r. 537 wydał dekret życzliwy dla Żydów i ich religii, nie czyni go jeszcze czcicielem Jahwy. Podobnych dekretów na korzyść np. bóstw babilońskich wydał Cyrus wiele, z wyższością mazdeisty patrząc na różne kultury religijne swych poddanych.

Jest rzeczą zupełnie jasną, że Malachiasz był dalekim od tego, by religię pogan uważać za formę czci Jahwy. Trzeba by stracić z oczu rygoryzm monoteizmu proroka i jego mimo wszystko nieprzejednany stosunek do pogan<sup>14)</sup> (Edomici, małżeństwa z cudzoziemkami itd.), a uznać go za „pierwszego i najbardziej tolerancyjnego synkretystę świata” (Lagrange)<sup>15)</sup>. Słusznie powiada Junker, że gdyby Malachiasz ofiary pogan uznał za miłe Jahwie, byłaby to myśl tak niesłychana na tle St. Zakonu, że musiałyby być wyrażona nadzwyczaj jasno i niedwuznacznie, wykluczając wszelkie inne jej tłumaczenie<sup>16)</sup>. Dlatego też doszukiwanie się monoteizmu i czci Jahwy w religiach pogan nazywa np. Duhm po prostu „opinią awanturniczą” (Eine abenteuerliche Annahme)<sup>17)</sup>.

Ale również i Żydzi współcześni prorokowi nie posiadali ofiary, o której mówi Malachiasz 1, 11.

Diaspora żydowska w owych czasach (połowa V w. przed Chr.) nie była wcale uniwersalna; zbyt mała ona, by z emfazą o niej mówić, jak o tym już św. Justyn zapewniał Tryfona<sup>18)</sup>. Dopiero czasy hellenizmu wpłynęły na jej rozrost<sup>19)</sup>, a zburzenie Jerozolimy w r. 70 po Chr. dopełniło dzieła. Zresztą brak też dowodów na to, by ta diaspora była tak idealnie nastawiona w swej czci dla Jahwy, skoro np. świątynia w Elefantynie była w jawnej sprzeczności z przepisem Powt. Prawa (12, 4—14) o centralizacji kultu.

Horst<sup>20)</sup> bardzo słusznie dowodzi, że na podstawie 1, 11 nie wolno myśleć o Żydach rozproszonych po świecie, gdyż wyrażenie: *baggójim*, jak na to wskazuje wiersz 14, nie znaczy wcale: pomiędzy poganami,

<sup>14)</sup> Myśl Touzarda, Junkera, Nötschera, Coppensa i i.

<sup>15)</sup> R. B. 1906, s. 79.

<sup>16)</sup> Die zwölf kleinen Propheten, II (Nahum-Malachias), Bonn 1938, s. 205. Dowodzenie Wellhausena (Isr. u. Jüdische Gesch., s. 217) jakoby Żydzi nie mieli trudności w przedstawianiu sobie pogan jako mono-teistów, jest b. nieprzekonywujące. Na dowód przytacza on Noego jako ojca żydów i pogan, Melchizedecha, a nawet Trzech Króli! Ci ostatni, rzecz oczywista, nie mogli być argumentem dla M. i jego współczesnych. Noe należy do okresu przedhistorycznego. Jeden Melchizedech, zresztą b. ogólnikowo wzmiankowany (w Gn 14, 18) — to serdecznie mało!

<sup>17)</sup> Z. A. W. 1911, s. 180.

<sup>18)</sup> Dialog 117, PG 6, 749.

<sup>19)</sup> Por. Oracula Sybillina III, 271, oraz Flawiusz Józef, Antiq. XIV, 7, 2 (Józef cytuje opinię geografa starożytności Strabona z Kappadocji).

<sup>20)</sup> Dz. cyt., s. 259.

w okręgu pogan (im Bereich der Heiden), lecz odnosi się do osób samych pogan.

Prozelici żydowscy, jeśli w ogóle istnieli w czasach M., byli bardzo nieliczni<sup>21)</sup>. Zresztą kult ofiarniczy dla nich poza Jerozolimą nie był możliwy.

Pojmowanie wreszcie ofiary z 1, 11 przenosić jako kultu modlitwy i pobożności jest — jak zobaczymy poniżej — sprzeczne z tekstem, który domaga się przeciwstawienia ofiar posiadających przepisane własności ofiarom nie posiadającym ich (1, 10)<sup>22)</sup>.

Tak więc trudności związane ze zidentyfikowaniem ofiary czystej z jakąś ofiarą uniwersalną za czasów Malachiasza okazały się niepokonalne. Ustępują one jednak, gdy na podstawie tekstu i kontekstu odnieść się ową ofiarę do przyszłości, mianowicie do czasów mesjańskich.

b) Wiersz 11. Jest otoczony wierszami, które bez wątplenia dotyczą epoki Malachiasza i są wyrażone w sensie teraźniejszości. Czy wolno zatem bez pogwałcenia tekstu tłumaczyć wiersz 11 w czasie przyszłym?

D. H. Müller<sup>23)</sup>, który dopatruje się w księdze M. rytmu i 3-wierszowej budowy stroficznej, tłumaczy, że nowa idea rozpoczyna się u proroka z nową strofą. Tak więc wiersz 9—11 mają sens przyszły, podczas gdy 12—14 teraźniejszy.

Jednakowoż zarówno podział na strofy jak i rytm u M. są ogólnie kwestionowane i nie na tej platformie należy szukać rozwiązania trudności czasowej.

Treść wyrażeń zawartych w w. 11 (o czym poniżej) upoważnia nas natomiast do ujmowania tego wiersza w tzw. praesens propheticum występującym często zamiast formy czasu przyszłego<sup>24)</sup>. Mianowicie prorok z okazji swych wypowiedzi o niegodnej Boga ofierze skażonej

<sup>21)</sup> Por. Nötscher F., *Zwölfprophetenbuch oder kleine Propheten*, Würzburg 1954, s. 178; Touzard J. (R. B. 1927, s. 189) w ogóle wątpi w ich istnienie w owym czasie.

<sup>22)</sup> Por. Schegg P., *Die kleinen Propheten*, Regensburg 1854, s. 526. Bliższe dane o tej opinii patrz niżej pod III.

Nie mogę oprzeć się chęci, by za Prümm'em nie zacytować porównania Albana Stolz'a (*Dürre Kräuter*, s. 316) doskonale ilustrującego gorączkowe wysiłki uczonych liberalnych, którzy za wszelką cenę chcą uniknąć uznania pochodzenia jakiejś prawdy z Objawienia Bożego (w naszym wypadku prawdy o przyszłej, powszechnej Ofierze Czystej): „Wie eine gejagte Katze an der Wand wild hinaufklettert u. überall einen Ausweg sucht, während unten die Türe offen steht, so sucht man für die Probleme einen Ausweg an allen Grenzänden der palästinischen Kultur, und findet keinen — hingegen die Türe der Offenbarung, die gottgewirkte Tatsachen zuverlässig verbürgt, sieht man nicht“ (cyt. u Prümm'a K., *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935, s. 262).

<sup>23)</sup> R. B. 1896, s. 536.

<sup>24)</sup> Ściśle (wg ducha języka hebrajskiego): zamiast formy czynności niedokonanej, zwanej przez filologów dla uproszczenia futurum, imperfectum lub aorystem

przenosi się naraz myślą-wizją do czasów mesjańskich, gdy to Jahwe będzie czczony ofiarą godną Jego Imienia. Malachiasz rozważa więc jeden szczegół dotyczący ery mesjańskiej, a czyni to w sposób rzutowy, ogólny, abstrahując od wszelkiej perspektywy w porządku czasowym<sup>25</sup>). Jest to zjawisko charakterystyczne dla proroków (por. Iz 7, 14. 15; 9, 5, 42, 7; Jer 3, 21—23 itd.).

M. opisuje więc przedmiot swej proroczej wizji. Nie daje tu jakiegś groźby ani obietnicy warunkowej, ale w opisie nadzwyczaj żywym, stylem podniosłym kreśli kategorię zapowiedź<sup>26</sup>). Aby ją należycie oddać w języku polskim, trzeba albo dodać do tekstu wzmiankę o wizji proroka (np.: „Oto co widzę! Od wschodu słońca...“), albo też nadać całemu zdaniu formę czasu przyszłego. Ta druga możliwość unikająca zmiany tekstu jest lepiej uzasadniona.

Malachiasz mówi więc bezsprzecznie o czasach mesjańskich:

1) głosi uniwersalizm czci Bożej, przypisywany zawsze przez proroków czasom mesjańskim<sup>27</sup>): Imię (= istota) Boże wielkie między narodami (*gójim*)<sup>28</sup>). Pojęcie *gój* bardzo rzadko jest w St. T. stosowane do Izraela (Wj 19, 6; Sof 2, 9; Ps 33, 12), a w liczbie mnogiej (*gójim*) oznacza jedynie ludy obce, pogan (Rodz 10, 5; Mich 4, 2; Iz 14, 26; Neh 5, 8 itd.). Łączenie ich z kultem Jahwy jest możliwe w St. T. jedynie w atmosferze mesjańskiej.

2) Prorok głosi powszechność nowej ofiary (w przeciwstawieniu do Deut 12, 18), co znowu odpowiada wypowiedziom proroków i psalmów<sup>28</sup>). Rembold bardzo pięknie, prawie poetycznie, maluje w swym artykule<sup>29</sup>) przywiązanie ludu wybranego do świątyni, uwytklając na tym tle wielką nowość, którą zapowiada M., ofiarę miłą Jahwie poza świątynią Jerozolimską! Ofiara ta może być zrozumiała dla współczesnych proroka jedynie jako element czasów mesjańskich.

3) Zniesienie kapłaństwa i ofiar St. Zakonu przed-

<sup>25</sup>) Por. Touzard, art. cyt., s. 190; Lusseau — Collomb, Manuel d'Études Bibliques III, Paris 1934, s. 546; Hoonacker A., Les Douze Petits Prophètes, Paris 1908, s. 713.

<sup>26</sup>) Zob. Hoonacker, s. 713. — Reinke, Schegg pojmują wiersz tak, że M. mówi o ofierze jako rzeczy już dokonanej (wizja), bo rozszerzenie się znajomości Boga w świecie pogańskim było pierwszym odbłaskiem jutrzeńki czasów mesjańskich. Knabenbauer dopuszcza takie tłumaczenie, ale z tym zastrzeżeniem, by pełny sens wiersza odnieść jednak dopiero do czasów mesjańskich (s. 527).

<sup>27</sup>) Rodz 12, 2—3; Iz 2, 2—5; Mich 4, 1—11; Sof 3, 9; Agg 2, 7; Zach 8, 20 n, 9, 10 itd. Izajasz w rozdz. 19, 18—22 przepowiada czasy mesjańskie, nawrócenie się Egipcjan, a w rozdz. 56, 7 pogan do Jahwy. Fakt, że ci nawróceni będą wg proroka „w on dzień“ czcić Boga miłymi Mu darami i ofiarami jest dowodem, że Iz. nie mógł sobie wyobrazić czasów mesjańskich bez kontynuowanych ofiar Zakonu, w których przypuszcza też udział pogan.

<sup>28</sup>) Iz 11, 9; 45, 6; Am 9, 12; Ps 49, 1; 112, 3; 21, 28; 71, 10 itd.

<sup>29</sup>) Rembold A., Die eucharist. Weissagung d. Pr. Malachias, Th. Gl. 16 (1924) 65.

stawił Izajasz w postaci jeszcze dość ogólnikowej (66, 21)<sup>30</sup>). Jeremiasz zapowiedział w rozdz. 31, 31 nowe przymierze, w którego pojęciu mieści się też pojęcie nowej formy kultu ofiarniczego. Zapowiada on też coś nowego na miejsce arki przymierza i kultu Mojżeszowego (3, 16. 17). Malachiasz rozwija dalej ich myśl przez swą przepowiednię o powszechnej nowej ofierze składanej Jahwie przez wszystkie ludy. Ofiara ta nie będzie już skażona, jak nią była ofiara lewickich kapłanów, lecz będzie święta, czysta. W oczyszczonej Jerozolimie domyślali się jej Joel (3, 17) i Micheasz (7, 11). Wyraźnie zaś mówi o niej św. Paweł w liście do Żydów (10, 6 nn) i Galatów (3), przypominając, że ofiary St. T. były tylko cieniem, figurą, jedynej Bogu milej, zbawczej dla ludzkości Ofiary Krzyża.

Gmina żydowska po niewoli odznaczała się wyraźną tendencją do izolowania się od wszystkich obcoplemieńców, nie wyłączając z ich liczby samarytańskiej ludności izraelsko-asyryjskiej (zob. księgi Ezdr. i Neh.). Malachiasz jako dziecko swego wieku zdradza w księdze akcenty takiego myślenia partykularystyczno-nacjonalnego (Edom, małżeństwa z cudzoziemkami, zbawienie po sądzie dla Izraela). Jest gorąco przywiązany do swej religii i kultu (3, 4). Mimo to, a raczej wbrew temu głosi ideę uniwersalizmu religijnego<sup>31</sup>) nawiązując w tym względzie do dawnych proroków. W pewnej przynajmniej mierze i u niego czuć to, co tak wybitnie wystąpiło u Jeremiasza, owo napięcie wewnętrzne między własnymi pomysłami, pragnieniami i przekonaniami, a objawioną mu prawdą Bożą, którą musi głosić. Malachiasz wraca w swej księdze co chwila do własnych myśli i pragnień, aby znowu za chwilę przerwać ich dość przyziemny lot światłem objawionej prawdy (stąd jego przepowiednie tak porzucane: 1, 11; 3, 1; 3, 23—24), w którą tak obfituje jego krótka księga.

### III. PRAWDZIWA OFIARA

Jak już zaznaczono powyżej, niektórzy badacze (do których trzeba jeszcze dodać Kalwina, Reinke'go, Korneliusza a Lapide) rozumieją „ofiara czystą“ w. 11 nie w sensie dosłownym, tj. jako ofiarę właściwą, normalną, lecz przenośnie jak ofiarę mistyczną, tj. cześć Bogu oddawaną przez wiarę, miłość, modlitwę i uczynki pobożne (Knabenbauer). Z Ojców podobnie wypowiadali się Orygenes i Klemens Aleksandryjski<sup>32</sup>), uważając *minchah* za modlitwę, czyli że miejsce kultu prymi-

<sup>30</sup>) Izajasz żyje i pisze w w. VIII, jednak druga część jego księgi (od rozdz. 40) odnosi się niewątpliwie do czasów po niewoli babil. i ma dużo punktów stycznych z Malachiaszem. Por. Kalt E., *Biblisches Reallexikon* II, s. 106; Bricout J., *Ou en est l'histoire de religions*, Paris 1912, t. II (artykuł Touzard'a: *La religion d'Israël*, s. 110 nn).

<sup>31</sup>) Zob. na ten temat Huby J., *Christus Manuel d'histoire de religions*, Paris<sup>s</sup> 1947, s. 976.

<sup>32</sup>) PG 72, 297.



tywnego Żydów zajmie kult duchowy. Także i św. Tomasz<sup>33)</sup> rozumuje podobnie, bo przepowiednię Malachiasza o nowym kulcie uważa za odpowiadającą myśli z Ewangelii św. Jana 4, 21—24: (*venit hora, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*).

Powyżej wyrażone opinie są błędne. Według praw hermeneutyki bowiem każde wyrażenie trzeba rozumieć w sensie dosłownym tak długo, dopóki naglące powody nie zażądają tłumaczenia przenośnego. Otóż u Mal. 1, 11 takich powodów nie ma.

Najprzód bowiem sens naturalny słów wiersza 11 sprzyja pojmowaniu ofiary w sensie ścisłym:

*miqtâr* (prawie synonim do *qetôret*) oznacza kadzenie, ofiarę kadzielną, która zwykle towarzyszyła ofiarom głównym zwierzęcym lub roślinnym St. T. (por. Kapł 2, 1 nn),

*nâgash minchâh* (stąd *muggasz*) — to zwrot prawie techniczny na oznaczenie ofiary rytualnej<sup>34)</sup>.

Powtóre: między *minchâh* z w. 10 a w. 11 istnieje wyraźne przeciwstawienie. To przeciwstawienie — jak wynika z kontekstu — nie dotyczy różnicy między ofiarą materialną a duchową, lecz między ofiarą skażoną a czystą (czyli rytualnie nienaganną). Jeśli więc jedna była prawdziwą ofiarą, jakkolwiek pozbawioną czystości legalnej, druga jest również prawdziwą, lecz tym razem godną Jahwy ofiarą<sup>35)</sup>.

W końcu za Knabenbauerem, który obszernie zajął się tą kwestią, stwierdzić trzeba brak w St. T. dowodów na to, by sam wyraz *minchâh* był używany w przenośni<sup>36)</sup>. Jedyne wówczas ma on to znaczenie, gdy dodane do niego inne słowa i wyrażenia tłumaczą niedwuznacznie, że chodzi tu o przenośnię (np. Sir 35, 2, 4; Ps 140, 2)<sup>37)</sup>. U Malachiasza brak takiego dodatku objaśniającego. Także słowo *miqtâr*, czy *qetôret* (incensum) nie jest nigdzie w St. T. symbolem modlitwy.

Ps 140, 2 ma: „*oratio sicut incensum*” a w Apokalipsie (5, 8) „*phiae aureae plenae odoramentorum*” oznaczają modlitwy wiernych, ale to jeszcze nie dowód, że w St. T. palenie kadzidła oznacza przenośnię modlitwy — mimo że do tej opinii skłaniali się św. Hieronim i św. Ireneusz<sup>38)</sup>.

Malachiasz w rozdz. 1, 11 łączy ofiarę kadzielną z *minchâh*. Otóż według księgi Kapł. (2, 1, 15; 6, 15 itd.) palenie kadzidła łączy się

<sup>33)</sup> II — II ae, q. LXXXIV, a. 3 ad 1 — um.

<sup>34)</sup> Por. Gesen. — Buhl, słow. cyt., s. 486.

<sup>35)</sup> Pojęcia: kapłan, ołtarz, ofiara — są poj. korelatywnymi, gdy występują w pewnym związku z sobą. Stąd w kontekście, gdzie znajduje się jedno z nich, domyślamy się drugiego.

<sup>36)</sup> Dz. cyt., s. 437.

<sup>37)</sup> Sir 35, 2: „Ofiarą zbawienną jest strzec przykazania i odstąpić od wszelkiej nieprawości”.

<sup>38)</sup> PL 25, 1551, oraz PG 7, 1024: uważają oni *thymiâma* Septuaginty (u Mal 1, 11) za „sanctorum orationes”, wg sugestii Apoc. 5, 8.



z *minchāh*, która jest wzięta w swym realnym, nie przenośnym znaczeniu. Nie znaczy to jednak, by spalenie kadzidła miało należeć do istoty przyszłej ofiary czystej. U Żydów palenie kadzidła uważano jednak za jakby nieodzowną część oficjalnego kultu (chodzi tu przede wszystkim o tzw. *'olat-tamid*). Dlatego Malachiasz przemawiając do swych ziomków przywyczajonych do takiego pojmowania ofiary, musiał wspomnieć także kadzidło, gdy chciał podkreślić prawdziwość przepowiedzianego przez siebie nowego porządku ofiarniczego<sup>39)</sup>.

#### IV. RODZAJ OFIARY

Prorok przepowiada na czasy mesjańskie nową „ofiara czystą”. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy on określa bliżej tę ofiarę, czy z użytych przez niego słów można wywnioskować, jaki rodzaj ofiary ma na myśli (czy krwawą, czy bezkrwawą).

Na oznaczenie przyszłej ofiary używa M. słowa *minchāh*. Część uczonych wywodzi go od hebr. pnia: *nāchāh* prowadzić, kierować. *Minchāh* oznaczałaby wobec tego zwrot, tendencję, przez którą rzecz jest prowadzona do celu ostatecznego, do Boga. Jednak to pojęcie wydaje się dla starożytnych zbyt górnolotne i abstrakcyjne<sup>40)</sup>.

Zdaniem większości filologów słowo *minchāh* wywodzi się z czasownika *mānach*<sup>41)</sup>, który w jęz. arabskim (*manaha*) oznacza: dać, obdarować, przynieść komuś w darze, złożyć haracz<sup>42)</sup>, w jęz. hebrajskim ten pierwiastek w formach czasownikowych nie jest używany. *Minchāh* więc w najogólniejszym sensie etymologicznym oznacza: dar, daninę, jakąś ofiarę<sup>43)</sup>. Występowanie tego wyrazu w St. T. jest bardzo częste, co doprowadziło do zróżnicowania jego znaczenia w zależności od kontekstu, w jakim się znalazło.

Zorell<sup>44)</sup> np. podaje takie znaczenia: a) donum, munus quodvis (Rodz 32, 14; Sędz 6, 18 itd.); b) tributum (Sędz 3, 15; 4 Kr 8, 2 itd.); c) munus sacrum, oblatio Dei facta (fere 165-eis): aa) oblatio, sacrificium cuiusvis speciei, cerealium vel animalium (Rodz. 4, 3, 1 Sm 2, 17, 4

<sup>39)</sup> Por. Knabenb., s. 438. — Mija się z prawdą Nötscher, gdy pisze: „Der Opfergegenstand, ob unblutig oder rein geistig, ist nicht näher bestimmt“ (s. 177), — gdyż ofiara czysta jako duchowa jest wykluczona w w. 11.

<sup>40)</sup> Por. Medebielle A., De sacrificiis Israelitici origine, V. D. 6 (1926) 266; autor powołuje się na J. Halévy'ego, Rev. Semitique 7 (1899) 267.

<sup>41)</sup> Zob. Davidson B., A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures, London 1876.

<sup>42)</sup> Por. Belot J. B., Vocabulaire Arab.-Français, Beyruth 1924, s. 787.

<sup>43)</sup> Por. Medebielle, art. cyt., s. 266: donum vel tributum quod inferior superiori exhibet honoris et gratitudinis causa...“ sacrificium quovis, cum incruentum tum cruentum, simplex frugum oblatio non secus atque animantium mactatio“.

<sup>44)</sup> Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma 1948, s. 449. Zob. też König E., Hebr. aram. Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1910, s. 230.

Kr 3, 20, Ps 112, 2 itd.); bb) in liturgia: oblatio cerealium, sive crudium sive in forma farinae vel panis (Speiseopfer; Kapł. 6, 13 itd.).

A. Cave<sup>45)</sup> zestawił też przykłady, gdzie ofiara bezkrwawa zostaje przeciwstawiona krwawej (Ps 39, 7; Iz 19, 21; Dan 9, 27). Gesenius dodaje tu: Am 5, 25<sup>46)</sup>.

Które z powyższych znaczeń posiada słowo *minchâh* w wierszu 11 Malachiasza? Celem dania odpowiedzi trzeba z konieczności uściślić znaczenie tego wyrazu przy pomocy tekstu i kontekstu, w jakim występuje.

Otóż *minchâh* łączy się bezpośrednio z przymiotnikiem: *tehôrâh* (= czysta). Czy te dwa wyrazy: *minchâh tehôrâh* — nie posiadają jakiegoś specjalnego znaczenia, czy nie oznaczają specjalnego rodzaju ofiary? Słowniki (Gesen., König, Zorell) wykazują, że nie. Przymiotnik *tâhôr* (od *th r*, arab. *tahura* = być czystym) występuje bowiem w St. T. zwykle w przeciwstawieniu do: brudny, lub też oznacza czystość lewicką osób, także czystość zwierząt ofiarnych (Gn 7, 2; 8, 20)<sup>47)</sup>. Ponieważ Malachiaszowi chodzi o ofiary lewickie (1, 6—14), więc *minchâh tehôrâh* z w. 11 oznacza po prostu jakąś ofiarę czystą, nienaganną.

Ofiary chlebne, o których mówi obszernie rozdział drugi ks. Kapłańskiej, nie posiadały właściwie w swej materii możliwości skażenia rytualnego. Stąd też nigdy w St. T. nie mówi się o ofierze bezkrwawej jako czystej lub nieczystej. Natomiast zwierzęta ofiarne mogły być skażone (ślepe, kulawe), niegodne stołu Jahwy. Z tego wniosek, że *minchâh tehôrâh* Malachiasza oznacza — na podstawie tekstu wiersza 11-go — raczej czystą (sine macula) ofiarę krwawą.

*Minchâh tehôrâh* jest poprzedzona zwrotem: *miqtâr muggasz* (dosł. dar kadzielnny jest składany), z którym tworzy pewną całość myślową. Lussseau - Collomb<sup>48)</sup> zwraca na to uwagę, bo powiada, że ofiarowanie kadzidła musiało według przepisów rytualnych Zakonu towarzyszyć ofiarom bezkrwawym (na dowód przytacza drugi rozdział ks. Kapł.). A zatem wg L.-C. Malachiasz łącząc składanie kadzidła z *minchâh* uważa ją za ofiarę bezkrwawą. Podobną opinię wypowiadają: Hitzig, Kittel, Leimbach, Reinke, Kortleitner<sup>49)</sup>, Crampon<sup>50)</sup>. Lagrange ujmuje zagadnienie nieco odmiennie, mianowicie z punktu widzenia histor.-religijnego, dopatrując się u Mal. zapowiedzi zniesienia w przyszłości

<sup>45)</sup> The Scripture doctrine of sacrifice, 1877, s. 479.

<sup>46)</sup> Słow. cyt., s. 437.

<sup>47)</sup> Czystość moralna, którą czasem wyraz ten również oznacza (Hab 1, 13; Ps 12, 7 itd.), u Mal 1 11 nie wchodzi w rachubę.

<sup>48)</sup> Manuel, s. 546: *thymiâma prosâgetai* = oblatio de l'encens était le rituel hébreu, l'obligatoire accompagnement des sacrifices non sanglants.

<sup>49)</sup> Autorów tych cytuje B. Mariani, De Sacrificio a Malachia praedicto (Mal 1. 11), Antonianum 9 (1934) 235.

<sup>50)</sup> D. T. C., t. IX, s.

ofiar krwawych<sup>51</sup>). Jego dowody jednak nie są przekonywujące i mają zbyt słabe oparcie w tekście. Omawia je krótko przypisek 51.

Wyrażając swą opinię (o której powyżej) Lusseau — Collomb zdaje się zapominać, że także z główną całopalną, krwawą ofiarą świątynną, tzw. *'olat tamid*, łączyło się każdorazowo (rano i wieczór) składanie daru kadzielnego. Co więcej, ta stała całopalna ofiara bywa też nieraz w Piśmie św. nazywana krótko *minchâh* (3 Kr 18, 29; Dn 9, 21)!

Ponieważ sam tekst wiersza 11-go nie umożliwia bliższego określenia ofiary czystej, pozostaje jeszcze rozważyć kontekst, w którym się znajduje.

Najważniejszym jest tu fakt, że słowo *minchâh* występuje u Mal. po raz pierwszy w w. 10, a po raz drugi w w. 11 rozdziału I. Według zasad literacko-krytycznych należy zatem znaczenie zasadnicze słowa *minchâh* z w. 10 przenieść na to słowo w wierszu następnym (uściślając je jedynie przymiotnikiem: *tehôrâh*), jeśli ten wiersz wyraźnie takiego postępowania nie wyklucza.

W jakim więc znaczeniu występuje *minchâh* w wierszu 10? Wszystko wskazuje na to, że chodzi o znaczenie bardzo ogólne. Malachiasz radzi (10-a) mianowicie kapłanom w ogóle zaprzestać służby w świątyni, bo nie jest ona godna Jahwy (por. 1, 6—9), jest pełna nieczystości. Jeśli następnie powiada: „nie jest mi miła ofiara (*minchâh*) z ręki waszej” (10-b), to w pojęciu ofiary zawiera prorok zapewne wszelki dar ofiarny jaki za pośrednictwem kapłanów był składany Bogu<sup>52</sup>). Otóż tej ogólnie przyjętej nieczystej ofierze St. Zakonu przeciwstawia prorok następnie czystą, niepokalaną ofiarę przyszłości. „Prorok ma więc na myśli ofiary czasów

<sup>51</sup>) R. B. 1906; L. ujmuje to zagadnienie nie tyle ze strony ściśle egzegetycznej, ile raczej histor.-religijnej. Stwierdza, że u Żydów wiele głosów — których jakby echem syntetycznym są Esseńczycy — podnosiło się przeciw ofiarom krwawym. Wobec tego pyta: „Malachie ne pouvait-il considérer comme un progrès de l'avenir la suppression des sacrifices sanglants? Le voile de l'avenir n'était pas complètement levé pour lui, et nous ne prétendons pas qu'il ait vu de ses yeux offrir le saint sacrifice de la messe” (Rev. Bibl. 1906, s. 81). Jednakowoż tekst księgi M., jaki posiadamy nie zdradza jakichkolwiek niechęci proroka do ofiar dlatego, że są krwawe. Prorok piętnuje jedynie brak, jakie wykazują te ofiary pod wzgl. czystości rytualnej. On przecież spodziewa się istnienia tych ofiar Zakonu nawet w czasach mesjańskich (3, 3, 4)!

Ujęcie zagadnienia przez L. nie jest szczęśliwe i z tego powodu, że każe on prorokowi przepowiadać ofiarę niekrwawą, która przeciwstawia się — rzecz oczywista — ofierze krwawej, a więc jest do pomyślenia także i w ramach dotychczasowych urządzeń rytualnych Zakonu — co zresztą L. zdaje się nawet potwierdzać. Tymczasem tekst wyraźnie przeciwstawia ofiary Żydów — ofierze pogan!

<sup>52</sup>) Z całą pewnością zaś nie chodzi tu o ofiarę chlebną (*Speiseopfer*)!, lecz — jeśli już koniecznie domyślać się rodzaju ofiary — najwyżej o zwierzęcą, więc krwawą, na co by wskazywały wiersze Mal. 1, 6—9.

mesjańskich, które jako czyste i święte będą składane przez pogan, podczas gdy lud wybrany składa dary nędzne i nieczyste<sup>53</sup>).

Za takim ujęciem ogólnym ofiary z w. 11 opowiadają się m. in. Reinke, Schegg<sup>54</sup>), Hoonacker<sup>55</sup>), Riessler<sup>56</sup>), Diekamp<sup>57</sup>), Heinisch<sup>58</sup>), Junker<sup>59</sup>), Nötscher<sup>60</sup>). Także B. Mariani w swej obszernej rozprawie na temat Mal. 1, 11 opowiada się przeciw specyfikacji ofiary z wiersza 11<sup>61</sup>).

Schegg różni się od pozostałych autorów przypuszczeniem, że prorok wypowiadając wiersz 11 (*sacrificatur, oblatio munda*), miał na myśli ofiary obu oltarzy w świątyni jerozolimskiej (tzn. olt. całopalenia i olt. kadzielnego)<sup>62</sup>. Jest to opinia prawdopodobna i odpowiada sposobowi wypowiadania się proroków St. T., malujących przyszłe fakty przy pomocy obrazów współczesnych sobie. Warto by jeszcze uzupełnić uwagę Schegg'a spostrzeżeniem, że wobec tego *minchâh* z w. 10 odpowiadałaby temuż słowu z 3 Kr 13, 29; 4 Kr 3, 20; Dan 9, 21 — i zawierałaby pojęcie codziennej, stałej ofiary świątynnej (*olat tâmid*). Ta ofiara była głównym obowiązkiem kapłanów lewickich, słusznie więc ją właśnie (jako symbol ofiar lewickich w ogóle) przeciwstawia prorok przyszej powszechnej ofierze czasów mesjańskich i nowego kapłaństwa.

Tak więc ostatecznie kontekst umożliwia stwierdzenie, że prorok w rozdz. 1 w 11 przepowiada w sposób ogólny (*sensu generico*) przyszłą ofiarę czystą. Nie znaczy to, by fałszywym było zdanie, że słowo *minchâh* w liturgii St. T. odnosi się najczęściej do ofiar bezkrwawych, że więc jest — według słów Knabenbauera — „terminem technicznym o ofierze z plodów rolnych, ze zboża“ (Lv 2, 1, 6, 7...) <sup>63</sup>). Jednakże u Malachiasza kontekst wierszy 10 i 11 żąda innego aspektu znaczeniowego tego słowa.

<sup>53</sup>) Riessler P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch, Rottenburg 1911, s. 279.

<sup>54</sup>) Dz. cyt., s. 527.

<sup>55</sup>) Dz. cyt., s. 714.

<sup>56</sup>) Jak pod 53, s. 279.

<sup>57</sup>) Theologiae dogmaticae manuale, Parisiis, Tornaci, Romae 1934, t. IV.: „Ex voce minchah v. 11 non videtur posse probari prophetam sacrificium temporis messianici directe ut sacrificium, cuius hostia participibus ad manducandum detur, annuntiasset. Etenim licet ista vox pierumque sacrificium incruentum et quidem sacrific. cum epulis sacrificabilibus significet, tamen notandum est minchah sacrificium generaliter sumptum significare. Unde pariter v. 11 hunc sensum habere videtur“ (s. 217).

<sup>58</sup>) Theologie des A. T., s. 289: „Mal 1, 11 *minchâh* hat hier nicht den engeren Sinn „Speiseopfer“, sondern bedeutet allgemein „Opfergabe“, wie der Zusammenhang zeigt“.

<sup>59</sup>) Dz. cyt., s. 206.

<sup>60</sup>) Dz. cyt., s. 177.

<sup>61</sup>) Art. cyt., s. 240: „Propheta enim praedicat simpliciter oblationem sacrificii eminenter puri“.

<sup>62</sup>) Dz. cyt., s. 527.

<sup>63</sup>) Dz. cyt., s. 432.

Stąd wprowadzenie tutaj myśli o ofierze bezkrwawej byłoby sprzeczne z zasadami właściwie pojętej egzegezy.

#### V. IDENTYFIKACJA OFIARY CZYSTEJ ZE MSZĄ ŚW.

Tradycja Ojców jest zgodna w uznaniu Mszy św. za ofiarę czasów mesjańskich przepowiedzianą przez proroka Malachiasza<sup>64</sup>). Wypowiadają się na ten temat m. in. Didache czyli tzw. *Doctrina Apostolorum* (c. 14 PG 1, 1021), św. Justyn Męczennik w dialogu z Tryfonem<sup>65</sup>), św. Ireneusz (*Contra haereses lib. IV*)<sup>66</sup>), św. Cyprian (*Testim. adv. Iudaeos 1, 16*)<sup>67</sup>), Teodoret z Cyru<sup>68</sup>), św. Augustyn (*De civit. Dei 20, 25*)<sup>69</sup>), św. Hieronim (*Comm. in. Mal. Proph.*)<sup>70</sup>), Euzebiusz z Cezarei (*Demonstr. evang. I, 10*)<sup>71</sup>), św. Jan Chryzostom (*adv. Iud. 5.*)<sup>72</sup>), św. Jan Damasceński<sup>73</sup>), św. Izydor Hiszpański<sup>74</sup>).

Tę samą jednomyślność wykazują dzieła pisarzy, którzy żyli po okresie Ojców; trwa to aż do naszych czasów<sup>75</sup>). Ta zupełna jednomyślność w tłumaczeniu prawdy porządku religijnego, istniejąca od samego początku w Kościele i podawana autorytatywnie przez Ojców i ich następców (pisarzy i teologów), nie może mieć innego źródła jak naukę Apostołów, a zatem należy do *depositum fidei*.

Sobór Trydencki nie miał zamiaru definiować uroczyste tłumaczenia prorocтва Malachiasza o Ofierze Czystej. Posłużył się natomiast tekstem proroka przy dowodzeniu szczególnej, nadzwyczajnej czystości i świętości Mszy św. Oto jego słowa: „*Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nemini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit*“ (Sess. XXII, *Doctrina de Sacrificio Missae, C. I*).

Z powyższych słów Soboru wynika, że nie zdefiniował on tłumaczenia Mal 1, 11. Jednakowoż Sobór przynosi inne ogromnie ważne stwierdzenie, że mianowicie Ojcowie Soboru, reprezentujący cały Kościół, byli

<sup>64</sup>) Jedynie Orygenes i Klemens Aleks., jak zaznaczono powyżej, tłumaczą w. 1, 11 w sensie ofiary duchowej, a stąd nie odnoszą go do Mszy św. Także Teodor z Mopsuestii, jak zwykle, *cantat extra chorum*, dopatrując się u pogan za czasów Malachiasza istnienia owej czystej ofiary milej Jahwie (PG 66, 608). Teodor właśnie inspiruje niejednokrotnie Wellhauseną.

<sup>65</sup>) PG 6, 564.

<sup>66</sup>) PG 7, 1024.

<sup>67</sup>) PL 4, 715.

<sup>68</sup>) PG 81, 1967.

<sup>69</sup>) PL 41, 594.

<sup>70</sup>) PL 25, 1550.

<sup>71</sup>) PG 22, 89.

<sup>72</sup>) PG 48, 902.

<sup>73</sup>) PG 94, 1149—1152.

<sup>74</sup>) PL 83, 174 i 527.

<sup>75</sup>) Por. B. Mariani, *rozpr. cyt.*, s. 465.

silnie przekonani o tym, że słowa Malachiasza wypełniły się na Ofierze Mszy św. Choć więc interpretacja Mal. 1, 11 nie jest dogmatem zdefiniowanym przez Sobór Tryd., jest jednak bez żadnej wątpliwości prawdą, która może być zdefiniowana i w którą trzeba wierzyć fide divina, zgodnie z orzeczeniem Soboru Watyk.: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur“<sup>76)</sup>).

Wobec zgodnej tradycji Ojców i wypowiedzi Soboru Tryd. nie ulega żadnej wątpliwości identyfikacja Ofiary Czystej Malachiasza ze Mszą św. Dlatego jedynie dla uzupełnienia całości rozważań o Mal 1, 11 wypada w końcu stwierdzić, że istnieje pełna zgodność pomiędzy treścią tego proroctwa, a między Mszą św. jako jego wypełnieniem.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

---

<sup>76)</sup> Constit... de fide catholica. Tłumaczenie tej konstytucji podaje m. i. Vacant J., Études théol. sur les constitutions du Concile du Vatican, II, Paris-Lyon 1895, 6, s. 84 nn.

# W I A D O M O Ś C I I U W A G I

## I N S T R U K C J A

### PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ DOTYCZĄCA STOWARZYSZEŃ, KONGRESÓW I ZJAZDÓW BIBLIJNYCH

W oficjalnym organie Stolicy Apostolskiej „*Acta Apostolicae Sedis*“ z 28 stycznia 1956 r. (AAS 48 (1956) 61—64) opublikowana została przez Papieską Komisję Biblijną (z datą 15 grudnia 1955 r.) specjalna instrukcja, skierowana do Ordynariuszów Miejscowych.

Tekst wspomnianej instrukcji brzmi następująco:

Chwalebnie nam panujący Ojciec św. Papież Pius XII w encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“ z dnia 30. IX. 1943 r. wśród wielu spraw dotyczących studiów biblijnych, z ojcowską troską zachęca i do tego, by Księża Biskupi starali się z dnia na dzień powiększać i utwierdzać w sercach powierzonych sobie wiernych szacunek dla Pisma św., jak również skutecznie podtrzymywać i rozbudzać znajomość oraz miłość dla tegoż. Winni zatem świadomie popierać pożyteczne stowarzyszenia, mające na celu rozpowszechnianie ksiąg Pisma św., własnym przykładem i słowem zalecać codzienne czytanie oraz rozważanie ksiąg Pisma św., a szczególnie Ewangelii; troszczyć się o to, by odbywały się publiczne wykłady na tematy biblijne, wygłaszane przez nich samych względnie przez innych duchownych, doskonale obeznanych w przedmiocie; starać się wreszcie w miarę możliwości o popieranie i rozpowszechnianie wśród różnych stowarzyszeń i stanów powierzonej sobie odczarni wydanych komentarzy, omawiających zagadnienia biblijne z punktu widzenia naukowego (Por. AAS 35 (1943) 321).

Z wielką radością też Papieska Komisja Biblijna, której w szczególniejszy sposób powierzony został obowiązek kierowania i popierania studiów biblijnych, na podstawie licznych doniesień poznała, z jak wielką radością Ich Eksceleńcje Księża Biskupi zastosowali się do powyższych wskazań Ojca św. oraz jak wielką korzyść w szeregu krajach odnieśli wierni, na skutek odrodzenia studium Pisma św.

W wielu krajach Ordynariusze Miejscowi w tej trosce o zagadnienia biblijne są wydatnie wspomagani, powstałymi w ostatnich czasach stowarzyszeniami biblijnymi, które, bądź to przez wyda-

wanie ksiąg i komentarzy, bądź też przez organizowanie publicznych zebrań i wykładów, starają się rozbudzać znajomość i miłość dla ksiąg św. Z wielkim również dla wszystkich wiernych pożytkiem organizuje się tzw. „Dni biblijne“ względnie zjazdy trwające przez kilka dni (*Tygodnie biblijne*), na których dla dobra określonego grona osób rozpatruje się szerzej i dokładniej zagadnienia z zakresu Pisma św.

Nie ulega wątpliwości, że to wszystko, byle odbywało się w sposób odpowiedni, przyczynia się skutecznie do poznania i ukochania Pisma św., oraz do ustawicznego jego wzrostu.

Jednakowoż, aby cel ten osiągnąć, wszystko musi być z wielką troską oraz roztropnością przygotowane i pokierowane. Przede wszystkim należy odpowiednio dobrać tematy, mające być rozpatrywane na zjazdach, które to tematy w szczególniejszy sposób mogą się przyczynić do głębszego poznania nauki teologicznej ksiąg św., oraz do rozszerzenia wśród wiernych czci i szacunku dla Pisma św.; nie należy przytem pomijać kwestii historycznych, krytycznych czy literackich, które w poszczególnych krajach przedstawiają większe znaczenie lub żywiej są dyskutowane. Następnie prelegenci, na tego rodzaju zjazdach, winni być wszechstronnie obeznani z poruszonymi problemami, stosując się dokładnie do zasad, podanych przez Stolicę Apostolską; w rozpatrywaniu zaś zagadnień winni kierować się roztropnością i trzeźwością oraz ze wszechmiar uwzględniać stan tak umysłowy jak i duchowy słuchaczy.

Jak wielki pożytek z powyższych zebrań będzie można odnieść, jeśli wszystkie te wskazania będą pilnie przestrzegane, wynika jasno z licznych informacji, jakie dotarły do Papieskiej Komisji Biblijnej.

Ubolewać jednak należy nad tym, że nie we wszystkich jeszcze krajach w pełni zadośćuczyniono wyżej przedstawionym wymogom, oraz, że niejednokrotnie zachodzi niebezpieczeństwo, że te zjazdy, organizowane przez Stowarzyszenia Biblijne lub inne, mogą nie tylko nie przynosić wszystkim uczestniczącym pożytku, lecz owszem niektórym wychodzić raczej na „zgubę“ zamiast na „zbudowanie“ (Por. 2 Kor. 10, 8). Prelegenci bowiem, nie zawsze obeznani są z tematem wykładu; niektórzy zaś zbyt łatwo opowiadają się za autorami mniej zalecenia godnymi lub nierozważnie i pochopnie przyjmującymi oraz rozpowszechniającymi zdania niebezpieczne lub fałszywe; zalecają dzieła oraz wydawnictwa wątpliwej wartości, niezatwierdzone lub nawet potępione przez władzę kościelną; i to wszystko przedstawiają słuchaczom, którzy do rozsądzenia podobnych kwestii nie są w ogóle przygotowani.

Zdarza się także, że prelegent mało zwraca uwagi na zasady, na nowo silnie podkreślone przez Ojca św. w encyklice „*Humani generis*“ i śmiało podaje opinie potępione przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lub też biblijnemu sensowi wyrazowemu, powstałemu pod



czujnym okiem Kościoła, podstawią inny nowy sens, nazwany symbolicznym lub duchowym, który ma rzekomo usuwać trudności związane z sensem wyrazowym.

Każdy jest chyba świadom tego, że to wszystko jest w najwyższym stopniu niebezpieczne, jeżeli przedstawione zostanie słuchaczom nieobeznany z kwestiami biblijnymi.

Papieska Komisja Biblijna, zważywszy to wszystko i poczuwając się do swego obowiązku, uznała za rzecz stosowną przypomnieć, że wszelkie tego rodzaju Stowarzyszenia Biblijne, zebrania i zjazdy, jak również dzieła oraz artykuły zamieszczane w komentarzach i czasopismach, jako rzeczy o charakterze religijnym, mające na celu pożytek duchowy wiernych, podlegają władzy oraz jurysdykcji Ordynariuszów. Aby to w przyszłości mogło być skuteczniej zachowane, uważa za słuszne postanowić i przepisać:

1. Wszelkie Stowarzyszenia Biblijne, ich prace oraz poczynania, podlegają władzy i jurysdykcji właściwego Ordynariusza. Właściwym zaś Ordynariuszem, jeśli chodzi o stowarzyszenia i zjazdy jakiegokolwiek diecezji, jest Ordynariusz Miejscowy; jeżeli zaś chodzi o zjazdy międzydiecezjalne, Ordynariusz tej diecezji, na terenie której zamieszkuje moderator Stowarzyszenia względnie w której ma odbyć się zjazd lub zebranie.

2. Nowe Stowarzyszenia Biblijne względnie jakiegokolwiek im podobne zrzeszenia nie mogą być zakładane bez aprobaty właściwego Ordynariusza, do którego też należy zbadanie oraz zatwierdzenie ich statutów.

3. Moderator Stowarzyszenia względnie przewodniczący jakiegokolwiek związku biblijnego zobowiązany jest rok rocznie przesłać właściwemu Ordynariuszowi sprawozdanie o stanie, członkach oraz działalności Stowarzyszenia.

4. Jakiegokolwiek zjazdy, bez względu na to, jaką noszą nazwę czy „Tygodni biblijnych“ czy „Dni Biblijnych“, urządzone dla słuchaczy nie zajmujących się „*ex professo*“ studiami biblijnymi celem przedyskutowania na nich zagadnień skrypturystycznych, nie mogą odbywać się bez zgody oraz zatwierdzenia właściwego Ordynariusza. Temuż Ordynariuszowi przedłożyć należy w odpowiednim czasie tematykę zjazdu oraz spis prelegentów. Po zakończonym zjeździe przewodniczący zda krótkie sprawozdanie Ordynariuszowi z omówionych i przedyskutowanych zagadnień, jak i wniosków. To samo sprawozdanie przesłać również do Sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej, załączając program oraz spis prelegentów zjazdu.

5. Przepisy podane pod numerem 4-tym nie odnoszą się do kongresów oraz zjazdów, organizowanych dla profesorów Pisma św., jak i dla tych, którzy w sposób szczególny obeznani są z naukami biblijnymi, celem naukowego przestudiowania oraz przedyskutowania zagadnień skrypturystycznych. Lecz i na tego rodzaju zjazdach

należy starać się o to, by wszystko odbywało się zgodnie ze zdrowymi i ustalonymi zasadami nauki katolickiej, podanymi przez Stolicę Apostolską. Inni natomiast, którzy nie należą do grona profesorów względnie specjalistów w dziedzinie nauk biblijnych, nie mogą brać udziału w tego rodzaju zjazdach.

6. Ci, na których spoczywa odpowiedzialność za przygotowanie i kierowanie zjazdami, o których mowa pod numerem 4-tym, w szczególniejszy sposób starać się będą, by sprawy poruszane nie dogadzały ciekawości lub chęci poznania nowości, lecz, by mogły rzeczywiście przyczynić się do ugruntowania słuchaczy w wierze, życiu moralnym i ascetycznym, jak również do rozbudzenia i spotęgowania szczerzej miłości dla ksiąg św. Dlatego też wybierać będą takich prelegentów, którzy są bardziej zdolni do osiągnięcia powyższych celów, oraz ze względu na przygotowanie naukowe i duchowe słuchaczy są doświadczeni oraz uświadomieni. Będą troszczyć się i o to, by w czasie wykładu nie tyle podnoszono trudności, lecz w sposób pozytywny wykładano naukę jasną i dokładnie zbadaną. Jeżeli zaś na zebraniach uznano za stosowne rozpatrywanie również trudności i zarzutów, to na postawione kwestie należy dać odpowiedź pewną, opartą na dowodach naukowych.

Najprzewielebniejsi Ordynariusze, powodowani miłością względem owczarni Chrystusowej, starać się będą ze szczególną troskliwością wypełniać ten swój ciężki obowiązek, a gdyby sami nie mogli obowiązkowi tego wykonywać, z urzędu ustanowią kogoś spośród kapłanów własnej diecezji, biegłego w naukach biblijnych, posiadającego gruntowną wiedzę teologiczną i odznaczającego się konieczną roztropnością, który przyjmie na siebie obowiązek troski o Stowarzyszenia i zjazdy oraz w określonym przez Ordynariusza czasie zdawał mu będzie sprawozdanie. Kapłan ten będzie również sumiennie przeglądał to wszystko, co w sprawach biblijnych znajduje się w dziełach lub komentarzach, bądź wydanych, bądź mających być wydany, a jeżeli będzie uważał za godne zaznaczenia, doniesie o tym Ordynariuszowi.

Jeżeli te wszystkie zalecenia dokładnie i troskliwie będą zachowane, wolno się spodziewać, że tak bardzo pożyteczne Stowarzyszenia Biblijne, kongresy i zjazdy przyczynią się wydatnie do coraz większego poznania i umiłowania Słowa Bożego, do skutecznego popierania studiów biblijnych, oraz do korzystniejszej pracy nad zbawieniem dusz.

Jego Świątobliwość Ojciec św. Papież Pius XII łaskawie raczył instrukcję tę zatwierdzić oraz polecił ją podać do publicznej wiadomości.

*Rzym, 15 grudnia 1955 r.*

*O. Atanazy Miller, O. S. B.*

*Sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej*

Kraków

Tłum.: Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

**Wykłady dla duchowieństwa  
w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim  
n. t.  
Pismo Święte w Duszpasterstwie Współczesnym**

1. W Kościele Akademickim

Dorocznym zwyczajem w dniach od 21 do 23 sierpnia 1956 r. odbyły się na K. U. L. wykłady dla duchowieństwa na temat „*Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym*“.

W wykładach wzięło udział ok. 600 księży z całej Polski. Zjazd rozpoczął się Mszą św. w Kościele Akademickim, którą odprawił Ordynariusz Lubelski J. E. Ks. Bp Dr Piotr Kałwa. Konferencję poświęconą „*Tajemnicy Słowa Bożego w Kościele Chrystusowym*“ wygłosił Ordynariusz Chełmiński J. E. Ks. Bp Dr Kazimierz Kowalski.

„Przedwieczne Słowo Boże stało się ciałem i mieszkało między nami, by dać świadectwo prawdzie“. „Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, aby świadectwo dać prawdzie“ (J 18, 37). I dawał Pan Jezus to świadectwo życiem swoim i nauczaniem, a wreszcie śmiercią na krzyżu. Tę wielką misję głoszenia słowa Bożego i dawania świadectwa aż do krańców ziemi przekazał Pan Jezus Apostołom (Dz Ap 1, 8).

Św. Paweł czuje konieczność głoszenia ewangelii i woła: „*Biada mi, jeślibym ewangelii nie głosił*“ (1 Kor 9, 16).

A św. Jan pisze „...cośmy słyszeli o Słowie żywota i co widzieliśmy oczyma naszymi i czego ręce nasze dotykały — cośmy widzieli i słyszeli, to głósimy wam“ (1 J 1, 1—2).

I tak szło słowo Boże przez świat. Głoszenie słowa Bożego, to dawanie wiernym Chrystusa Pana. Jak dajemy Chrystusa w sakramentalnej postaci w Komunii św., tak też dajemy Go za pośrednictwem Słowa Bożego. Żeby sprostać temu zadaniu, musimy być w kontakcie pełnym wiary i miłości ze Słowem Bożym. Należy wyzbyć się miłości własnej, a przez pokorę i bojaźń Bożą przygotować w sobie glebę do Łaski Bożej. Jednym z istotnych naszych obowiązków kapłańskich jest codzienne czytanie Pisma św. Gdy sami będziemy znać i kochać Pismo św., potrafiemy i drugich do Pisma św. zbliżyć. W okresie, gdy w Ojczyźnie naszej rozwija się potężny ruch biblijny, bądźmy podobni Maryi, która „zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w sercu swoim“ (Łk 2, 19).

2. Inauguracja w Aula Magna KUL'u  
(Pierwszy dzień Zjazdu)

O godz. 10.30 w Aula Magna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zainaugurowane zostały wykłady. Miejsca przy stole prezy-

dialnym. zajęli: J. E. Ks. Bp Dr Kazimierz Kowalski, Ordynariusz Chełmiński, J. E. Ks. Bp Dr Tomasz Wilczyński, Wielki Kanclerz K. U. L., J. M. Ks. Rektor K. U. L. Ks. Prof. Dr Józef Iwanicki, Ks. Prof. Dr Eugeniusz Dąbrowski, Ks. Prof. Dr Felicjan Kłoniecki, Ks. Dziekan Dr Br. Pągowski, Ks. Prof. Dr Wł. Stańczak, Z. Chr., Ks. Prof. Dr Ludwik Stefaniak, Ks. Prof. Dr Stanisław Wiuduga.

Zebranych powitał J. M. Ks. Rektor Dr Józef Iwanicki.

Po krótkim zaznajomieniu Zjazdu z życiem Uniwersytetu, z planami przebudowy frontonu gmachu uniwersyteckiego oraz ze sprawą wydania I tomu Encyklopedii Katolickiej, Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego J. M. Ks. Prof. Dr Józef Iwanicki wygłosił wykład inauguracyjny na temat: *Rola Pisma św. w nauczaniu*.

1. Funkcja samego nauczania. Nauczanie jest formowaniem światopoglądu. Nauczanie powinno wykazywać prawdę, a następnie wypracować metodę poznawania prawdy. Nauczanie powinno być realistyczne. Realizm dotyczy teorii i jej zastosowania. Wyklucza prawdy sprzeczne i utopijne, niedające się w życiu zastosować.

2. Funkcja Pisma św. Spotykamy się z zarzutem, że nauczanie katolickie nie ma wartości realistycznej, lecz charakter fideistyczny. Przypisują nam przyjmowanie „na ślepo“ twierdzeń nieuzasadnionych. Tymczasem twierdzenia systemu katolickiego opierają się na Objawieniu oraz na danych rozumowo-doświadczalnych. Objawienie jest to historycznie ustalony i stwierdzony fakt specjalnej interwencji Bożej. Wobec tego wbrew zarzutom stwierdzić trzeba, że nauczanie katolickie nie uchybia postulatowi realizmu.

Spotykamy się z drugim zarzutem ze strony badaczy Pisma św.: katolicyzm nie dopuszcza do powszechnego czytania Pisma św., a zarazem źle je interpretuje. Zarzut również niesłuszny, gdyż zniekształca rzeczywistość. Dziś nie ma izolacji wiernych od Pisma św. Zwierchność kościelna zaleca czytanie Pisma św., a również i wierni rozbierają je w tysiącach egzemplarzy.

3. Zbieżne punkty obu funkcji. Katolickiemu nauczaniu nie da się odmówić pełnej wartości realistycznego nauczania.

Nauczanie katolickie np. filozofii ma wykazywać, że aby być doskonałym filozofem, należy studiować ścisłość matematyki, podpatrywać jej strukturę i przenosić je na teren filozofii.

Analogicznie do tego można życzyć studiującym Pismo św., by kontemplowali jego głębię myśli i prostotę stylu, rozwijali życie bezinteresownej miłości i przenosili prawdy Pisma św. na teren życia codziennego.

J. E. Ks. Bp Dr K. Kowalski dziękując J. M. Ks. Rektorowi za magistralny wykład filozoficzno-teologiczny wyraził imieniem Episkopatu Polski radość z powodu zorganizowania przez K. U. L. tego rodzaju wykładów dla duchowieństwa, zapewniając Jego Magnifi-

cencję o gorącym poparciu spraw K.U.L. przez społeczeństwo polskie.

Z kolei Ks. Prof. Dr Eugeniusz Dąbrowski powiadomił zebranych że na zjazd duchowieństwa polskiego, zebranego w murach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nadeszła specjalne pisma: J. E. Sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej O. Atanazy Miller, O. S. B. oraz J. M. Rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego O. Ernest Vogt, T. J. Ponadto z Fryburga Szwajcarskiego nadeszło zarysowe sprawozdanie prof. A. Van den Oudenrijn'a o dokonanym przezeń odkryciu apokryfu tzw. „*Ewangeliu Gamaliela*“.

Podczas odczytywania fragmentu pisma Sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej dotyczącego błogosławieństwa Ojca św. Piusa XII dla Zjazdu wszyscy powstałi i z głębokim wzruszeniem wysłuchali płynących z serca słów Głowy Katolickiego Kościoła.

Następnie Ks. Prof. Dr E. Dąbrowski wygłosił odczyt na temat: „*Światowy ruch biblijny*“. Wśród charakterystycznych dla XX w. ruchów odrodzenia w Kościele katolickim, znamiennym jest ruch biblijny, zwany „*odnową biblijną*“. Przyczyną tej odnowy jest wielkie dążenie do odnalezienia autentycznego Słowa Bożego, jak też i praca biblistów nad tekstem Pisma św.

W Anglii, we Francji, w Niemczech, w Austrii, Włoszech, w Hiszpanii i w innych krajach w tysiącach egzemplarzy rozchodzą się powojenne przekłady Pisma św. W Kościele współczesnym odezwała się jakaś nuta nieznaną jeszcze wczoraj i przenika całe życie katolicyzmu naszych czasów. Problematyką biblijną zainteresowali się ludzie o nazwiskach światowych: D. Mereżkowski, P. Claudel, G. Chesterton, G. Papini. Ten ostatni nazywa historię ludzkości krażeniem dookoła krzyża Chrystusa. „*Ewangelia w systemie słonecznym ducha jest słońcem, a wszystkie inne po niej powstałe pisma są planetami i satelitami planet*“.

Czynnik drugi, pracę biblistów nad tekstem Pisma św. obserwujemy w rozwoju katolickiej biblistyki fachowej, wydającej teksty, komentarze, encyklopedie i słowniki biblijne. Wydawane często dokumenty Kościoła potęgowały ten prąd odnowy biblijnej. Rozpoczął go Leon XIII wielką kartą dla Pisma św., encykliką „*Providentissimus Deus*“ z 1893 r., prowadził dalej Benedykt XV encykliką „*Spiritus Paraclitus*“ z 1920 r. i wreszcie Pius XII encykliką „*Divino afflante Spiritu*“ z r. 1943. Zachęca w niej Ojciec św. do czytania Pisma św. w rodzinach i do popierania czasopism biblijnych zapewniając duszpasterzy, że w tej akcji biblijnej znajdują wielką pomoc dla swej pracy nad zbawieniem dusz.

Kościół w Polsce przeżywa podobne zainteresowania. Widać tęsknotę wiernych za Pismem św. i powodzenie beletrystyki biblijnej. Doraźnym wysiłkom trzeba nadać odpowiedni plan. Sami kapłani powinni lepiej poznać Pismo św. i bardziej śledzić ruch bi-

blijny w świecie. W seminariach duchownych obok krytyki filologicznej i historycznej, powinno być więcej teologii biblijnej, a zwłaszcza egzegezy integralnej. Dla ilustracji weźmy listy pasterskie św. Pawła. Egzegeza krytyczna mówi w jakich warunkach powstały te listy i co one zawierają, a egzegeza integralna powie, że to nie tylko Paweł pisze do Tymoteusza i Tytusa, ale Bóg, który mówi do mnie.

Krytyka tzw. literacka w stosunku do takiej egzegezy jest tylko uwerturą do symfonii. Minęły bezpowrotnie czasy, gdy Pismo św. było zastrzeżone tylko dla kapłanów. Dziś sięga po nie tysiące rąk. Wierni chcą posiadać i czytać księgi święte, a kapłan powinien ich wdrukować do rozumienia Słowa Bożego. Potrzeba literatury pomocniczej, popularyzacyjnej, ale nie banalnej. Daniel Rops, T. Deman, G. Ricciotti bardzo wiele zrobili w tej dziedzinie. Również Jean Guittou, O. Danielou, R. Guardini wydobyli z Biblii *Nova et Vetera*.

Wielu katolików dopiero po przeczytaniu ich prac sięgnęło po Pismo św.

Można przypuszczać, że zainteresowanie biblijne sięgać będzie nie tylko wszcz, ale i w głąb. W wielu krajach działają Katolickie Towarzystwa Biblijne. W Polsce liczącej 27 milionów mieszkańców i wśród 8 milionów Polaków przebywających zagranicą nie ma takiego Towarzystwa.

K. U. L. śledzi pilnie przejawy życia Kościoła i nie jest przypadkiem, że wykłady biblijne odbywają się właśnie tutaj. Katolicki Uniwersytet w Polsce przyjmuje na swe barki odpowiedzialność za sprawę przygotowania kapłanów i wiernych do wzięcia żywego udziału w tej odnowie biblijnej. Chcemy wyrównać zaległości i żywimy nadzieję, że egzegeza integralna wywrze wpływ również i na poziom moralny parafii. Gdy włączymy się w ten szeroki nurt odrodzenia, jaki płynie przez cały świat, przyczynimy się do tego, że i w naszym kraju poprzez trudy duszpasterzy okażą się „*Magnalia Dei*“ (Dz Ap 2, 11).

Drugi wykład pt. „*Biblia a liturgia*“ wygłosił Ks. Prof. Dr Jan Wierusz-Kowalski, Wrocław.

Główną strukturę nauki katolickiej przedstawia św. Paweł: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione jest użyteczne do pouczenia, do przekonywania, do napominania, do kształcenia w sprawiedliwości“ (2 Tym 3, 16).

Celem ruchu biblijnego jest oddanie wytłumaczonej Biblii do rąk wiernych, wykorzystanie pragmatycznej wartości Biblii, nauczenie ludzkości czytania Słowa Bożego. To samo zadanie przyświeca również ruchowi liturgicznemu. Oba te ruchy są powiązane ze sobą. Bibliista z liturgistą idzie ręką w rękę. Nie można być liturgistą, nie będąc bibliistą i odwrotnie.



Normalne życie religijne rozwija się w ramach liturgii, kultu społecznego i tu jednoczy się ze Słowem Bożym. Pismo św. z ołtarza idzie w ramach kultu do wiernych. Liturgia i Msza św., obok istotnej funkcji sakramentalnej spełniają funkcję katechetyczną. Czytanie Pisma św. we Mszy katechumenów staje się aktem religijnym. My karmimy się Pismem św. jak we Mszy świętej wiernych karmimy Ciałem Bożym. O. Casel słusznie mówi, że czytanie Pisma św. w Kościele jest „wielką tajemnicą — Mysterium“. Jest to bowiem 1) czytanie społeczne przez kapłana, pełnego ministra, listu napisanego do nas; 2) gdy umysły wiernych są przygotowane do przyjęcia Słowa Bożego i 3) w ramach liturgii następuje Komunia wewnętrzna: sakramentalna i z Pisma św. Tak więc Pismo św. ściśle łączy się z liturgią, a oba te ruchy to dwa aspekty tego samego ideału odnowienia religijnego. Oba dążą do tego, by Pismo św. stało się normalną lekturą wiernych. Uzgodnienie obu tych ruchów dokona się na płaszczyźnie subiektywnej i obiektywnej. Współpraca subiektywna sprawi, że w ramach kultu czytanie Pisma św. zostanie pogłębione przez życie sakramentalne, wyrobi się w nas szacunek i pokora wobec ksiąg św., bardziej zrozumiemy prawdę ukrytą i doświadczymy tajemnicy Chrystusa. Słuszne jest Hieronimowe twierdzenie: „Ignoratio Scripturarum — ignoratio Christi est“, ale i odwrotnie: „Ignoratio Christi — ignoratio Scripturarum“. Współpraca obiektywna sprawi, że niesłuszne zarzuty zostaną usunięte.

Liturgia to nie tylko modlitwa. W ramach roku kościelnego przez modlitwy, czyli przez akty rozumu oświeconego wiarą i akty woli, liturgia daje egzegezę czytanych perykop Pisma św. Liturgia posługuje się tekstem Pisma św. tradycyjnym, stale dąży do usunięcia niekrytycznych tekstów. Przykładem jest nowe tłumaczenie psalmów używanych już w brewiarzu. Liturgia daje egzegezę integralną Pisma św., posługując się w pełni sensem dosłownym, typycznym i tzw. przystosowanym.

Liturgia łączy Stary i Nowy Testament.

Dawniej były nawet dwie lekcje we Mszy św.: jedna ze Starego Testamentu, druga z Nowego Testamentu.

Liturgia pełną ręką czerpie ze Starego Testamentu, bo on jest przygotowaniem do Nowego Testamentu, a w ramach liturgii odnawia się St. Testament. O. Danielou wyróżnia w tekstach liturgicznych ze Starego Testamentu cykle: Chrystologiczny, Maryjny, eklezjologiczny i sakramentalny.

Ileż wartości może czerpać sztuka kościelna ze St. i N. Testamentu.

Wnioski praktyczne: 1) ruch biblijny musi być zorganizowany i powinien współdziałać z ruchem liturgicznym, 2) punktem wyjścia winno być pełne nauczanie Biblii i Liturgii w Seminarium Duchownym, 3) w nauczaniu wiernych należy powiązać teksty biblijne z ży-

ciem liturgicznym, jak to łączy modlitwa Wielkiej Soboty: „*Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum utriusque Testamenti paginis instruis...*“

Wykład pt. „*Religijne i moralne wartości Starego Testamentu*“ tegoż dnia w godzinach popołudniowych wygłosił Ks. Prof. Dr Stanisław Łach — K. U. L.

Biblię można rozważać pod względem literackim, artystycznym i historycznym. Są to najstarsze księgi ludzkości, dające się porównać pod tym względem tylko z literaturą chińską lub hinduską. Hymny Mojżesza są wcześniejsze od pieśni Homera, Psalmes Dawidowe, mowy proroków lub księgi sapiencjalne są głębsze i piękniejsze od twórczości greckiej czy rzymskiej. Gdyby dziś odnaleziono księgi Starego Testamentu, to zachwycanoby się ich wartościami kulturalnymi i literackimi. Ale najważniejsze są wartości religijne i moralne Starego Testamentu.

Głos obu ksiąg powinien być dobrze słuchany, ponieważ Objawienie Nowego Testamentu jest kontynuacją Starego Testamentu. Pascal powiedział, że „Bóg zawsze dobrze mówi o Bogu“. Stary Testament to pieśń, z którego wyrosło chrześcijaństwo. Sam Chrystus nieraz to mówi, a Apostołowie odwołują się często do Starego Testamentu.

Kościół na przestrzeni wieków walczył zarówno z sektami przeceniającymi Stary Testament (judaizantes, ebionici, nazarejczycy świadkowie Jehowy), jak też z niedoceniającymi Stary Testament (Marcjon, manicheizm, waldensi, albigensi). I dziś nie brak przeciwników Starego Testamentu, jak prof. Zieliński, czy nazistowski antysemityzm uważający światopogląd biblijny za nienaukowy. Największym zarzutem stawianym St. T. jest zarzut czterech faz ewolucjonizmu religijnego. Izraelici w Egipcie mieli znać jedynie kult przodków. Od mieszkańców ziemi Kanaan przyjęli rzekomo kulturę i religię o charakterze rolniczym. Jahwe był bogiem wojny i burz. Dopiero prorocy w obliczu niebezpieczeństwa asyryjskiego mieli uczynić z Jahwe Boga jedynego, który opiekować się będzie swoim ludem. Wielu krytyków w religii babilońskiej lub egipskiej szukało początków religii Izraela. Jednak sama Biblia sprzeciwiała się temu, a w wielkim sporze *Bibel — Babel* stanowczo zwyciężyła *Bibel*. Przekonano się, że często z Biblii wzięto motywy do mitów. Najnowsza teologia protestancka widzi harmonię St. i N. Testamentu oraz tożsamość ich Boga.

Najważniejszymi prawdami objawionymi w St. T. są: mono-teizm, etyka i mesjanizm. Pierwszy człowiek wyszedł z rąk Boga, jak to przedstawił wspaniale Michał Anioł w kaplicy Sykstyńskiej. Jasno poznawał Stwórcę. A gdy stracił to jasne poznanie, Bóg daje światło Protoewangelii, którego nie zniszczyły fale potopu. Bóg wybiera rodzinę Abrahama, zawiera z nim przymierze, będące



uwerturą do przymierza z całą ludzkością. Mamy tu również kontury Boga N. T. Jahwe, Bóg Mojżesza jest identyczny z Bogiem Ojców, patriarchów. Ten Bóg „Jest“. Jest mocny, niezmienny, sprawiedliwy, święty i miłosierny. Daje prawa, dekalog, wspaniałą syntezę religijno-moralną, do jakiej nie doszedł żaden inny naród nawet grecki. W okresie Sędziów i królów obok nurtu religii prawdziwej był nurt religii ludowej, czerpiący swe cechy z religii kanaanitów czy ludów ościennych. Bardzo często ta religia ludowa ponosi odpowiedzialność za grzechy nas dziś gorszące. Surowość Boga, o której nieraz czytamy w St. T. miała cel wychowawczy. Było to karcenie dzieci będących w przedszkolu Objawienia Bożego. Prorocy wybitnie podkreślali moralne przymioty Jahwe: sprawiedliwość, dobroć i miłość Oblubienica do narodu — Oblubienicy. Jahwe patrzy w serce — stąd obowiązek nawrócenia się do Jahwe. Prorocy rozwinęli dawne przepowiednie mesjańskie. Po edykcji Cyrusa w 538 r. wielu żydów zostało w Babilonii. W tym czasie do namiotów Sema zaczynają wchodzić synowie Jafeta i Chama. Warunkiem jest tylko obrzezanie i wierność Prawu Mojżeszowemu. W okresie ostatnim już nie prorocy, ale uczeni w Piśmie głosili naukę. Imię Boga zastępuje „*chochma*“ mądrość. Rozwijają się angelologia. Mesjasz występuje jako Pośrednik. Widzimy więc, że nie było czterech różnych religii, ale cztery fazy rozwoju tej samej religii.

W zakończeniu należy podkreślić 1) wartości równoważne w Starym i Nowym Testamencie, 2) Ten sam Bóg jest głównym sprawcą obu Testamentów, 3) odrzuca się ewolucjonalizm ateistyczny, a przyjmuje się ewolucjonizm teistyczny, ciągły wzrost stopnia poznania Boga, 4) uznając wartość prawd St. T., trzeba jednak przyjąć ich niewykończenie. Dopiero Jezus Chrystus w N. T. uzupełnił skarbiec St. T. Gdy Ojciec przemówił przez Syna, to już niczego więcej oczekiwać nie można. Na końcu świata Syn Boży nie będzie już objawiał nowych prawd, ale zapyta czyśmy zachowali Stary i Nowy Testament.

Potem zabrał głos Ks. Prof. Dr Ludwik Stefaniak, C. M., wygłaszając prelekcję n. t. „*Nowy Testament, a historyczne podstawy Chrześcijaństwa*“.

Hipotezy racjonalistyczne już od drugiej połowy XVIII w., zaprzeczające historyczności postaci Chrystusa lub posuwające się do nazywania Jezusa i Apostołów oszustami, mają swe źródło nie w historii i jej metodzie, lecz w błędnych założeniach filozoficznych. Gruntowne i bezstronne studia skłaniają jednak poważnych protestantów do przyjęcia tezy katolickiej o historyczności podstaw naszej wiary. Za ilustrację tego służyć może np. dzieło profesora uniwersytetu bazylejskiego Oscara Cullmanna pt. „*Petrus Jünger — Apostel — Märtyrer*“, wydane w 1952 r., gdzie autor uznaje autentyczność tekstu obietnicy (Mt. 16, 17—19) i nadania prymatu św.

Piotrowi (J 21, 15—18). Nader ważnym stwierdzeniem Cullmanna jest fakt, iż analiza tekstu prymacjalnego w jego ujęciu ukazuje, wbrew R. Bultmannowi, wewnętrzną łączność zagadnienia chrystopologicznego z eklezjologicznym. Innymi słowy współczesna myśl teologii protestanckiej, co jeszcze niedawno uważano by z pewnością za zgoła niemożliwe, dochodzi do wniosku, stwierdzającego istnienie łączności między osobą Jezusa Chrystusa a Jego Kościołem.

Ażeby jakikolwiek dokument przedstawiał dla nas wartość historyczną, wykazać należy że jest on: 1) autentyczny, 2) nieskażony, oraz 3) wiarygodny.

Ks. Prof. L. Stefaniak zastosował w wykładzie swym powyższe wymogi krytyki historycznej do Ewangelii i w sposób jasny, logiczny oraz naukowo uzasadniony dowiódł historycznych podstaw chrystianizmu w świetle badań nowotestamentalnych.

Omawiając zagadnienie autentyczności Ewangelii kanonicznych prelegent bardzo dokładnie zanalizował kryteria literackie wewnętrzne i zewnętrzne Ewangelii Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, zwracając specjalną uwagę na świadectwa historyczne z pierwszych wieków, a zwłaszcza na papirus Rylandsa „P52“, znajdujący się w bibliotece Johna Rylandsa w Manchesterze. Papirus ten opublikowany przez Roberta w 1935 r. zawiera kilka wierszy Ewangelii św. Jana 18 r. Zdaniem papirologów tej miary, co F. Kenyon, A. Deissmann i W. Schubart, pochodzi on z pierwszej połowy drugiego wieku. Tekst urywku rozmowy Pana Jezusa z Piłatem o władzy królewskiej jest *quoad substantiam* zgodny z tekstem kodeksów greckich z IV w. Jeśli zatem już w pierwszej połowie II w. ewangelia ta znana była na terenie Egiptu, to z pewnością powstać musiała w końcu I w. Po określeniu czasu powstania naszych Ewangelii autor wykazał ich nieskażoność. Między innymi podał, że księgi święte Nowego Testamentu poszczycić się mogą wyjątkową pozycją jaką zajmują wśród innych dzieł starożytności. Ogólna bowiem liczba greckich kodeksów majuskułowych według Gregory'ego wynosi 189 (w. w. IV—X), zaś minuskułowych 2359 (w. w. IX—XIV), liczba zaś ewangeliarzy i lekcjonarzy sięga około 1595. Również fragmenty papirusowych manuskryptów biblijnych zakupione przez A. Chester Beatty'ego w r. 1930 w Egipcie pochodzących z III w., świadczą o tożsamości istotnej tekstów ksiąg św. Omawiając wiarygodność Ewangelii, autor słusznie podkreślił krytycyzm Apostołów. Piotr, Jan i Tomasz pragnęli niejako namacalnie i osobiście przekonać się o prawdziwości zeznań niewiast, dotyczących zmartwychwstania Jezusa, a św. Paweł w 1 Kor 15, 5—8, udowadniając fakt rzeczywistego zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wylicza szereg naocznych świadków. Przytacza nam świadectwo Apostołów, osobistości odpowiedzialnych przed gminą.

Podaje sześć dowodów na potwierdzenie historyczności tego faktu, wymieniając świadków indywidualnie lub zbiorowo.

Ks. Prof. L. Stefaniak kończy swój wykład następującymi słowy: Reasumując wyniki naszych dotychczasowych dociekań, wbrew zakusom współczesnego racjonalizmu bez najmniejszych obaw konstatujemy, że historyczne podstawy chrześcijaństwa posiadają swe naukowe uzasadnienie w księgach Nowego Testamentu, a dotychczasowe odkrycia biblijne, dokonane na Bliskim Wschodzie, wprowadzają nas *in saeculum aureum* współczesnej biblistyki, oraz potwierdzają na każdym niemal kroku historyczność ksiąg, które 19 wieków temu wyszły spod rąk tych, „którzy od początku byli świadkami i sługami Ewangelii“ (Łk 1, 2), jak również historyczność osoby Jezusa Chrystusa, który był „potężnym w czynie i w mowie wobec Boga i całego ludu“ (Łk 24, 19), a konsekwentnie i Jego Kościoła, którego „i bramy piekielne nie zwyciężą“ (Mt 16, 18).

\* \* \*

Pierwszego dnia Zjazdu wysłano list z wyrazami hołdu i zapewnieniem o wierności Kościołowi do J. Em. Ks. Prymasa Polski, Kardynała Stefana Wyszyńskiego z dołączeniem podpisów wszystkich uczestników Zjazdu oraz do Episkopatu Polski, zebranego na Jasnej Górze na ręce J. E. Ks. Biskupa Michała Klepacza, list podpisany przez Prezydium Zjazdu.

Jako pokłosie obrad pierwszego dnia Zjazdu J. E. Ks. Biskup Kazimierz Kowalski, wyrażając życzenie wszystkich zebranych, zwrócił się do Ordynariusza Diecezji Lubelskiej J. E. Ks. Biskupa Piotra Kałwy, i do J. E. Ks. Biskupa Tomasza Wilczyńskiego, by patronowali ruchowi biblijnemu w Polsce związanemu z Wydziałem Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Z głosów dyskusji po referatach podkreślić należy prośbę Ks. Nowaka skierowaną do Ks. Prof. E. Dąbrowskiego, by zajął się wydaniem komentarza do Pisma św. i uwzględnił w nim egzegezę integralną. Poruszona została również sprawa wydania Pisma św. zwłaszcza N. T. po niższej cenie. Ks. Prof. E. Dąbrowski zapewnił, że w przyszłym roku ukazą się pierwsze cztery tomy Komentarza Lubelskiego do Nowego Testamentu. Jeśli chodzi o tańsze wydanie Pisma św., to należy dążyć do tego, by Ewangelie i Dzieje Apostolskie kosztowały tylko 10 zł., a cały Nowy Testament najwyżej 20—25 zł. Przy poparciu Najdostojniejszego Episkopatu Polski postu lat ten może być zrealizowany.

### 3. Wystawa p. t. Dzieje Biblii Polskiej

O godz. 16 J. M. Ks. Rektor Józef Iwanicki otworzył wystawę Biblijną pt. „Dzieje Biblii Polskiej“. Z treścią wystawy zapoznał wszystkich zebranych w obszernym i fachowym przemówieniu O. Dr Romuald Gustaw O. F. M., Dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej K. U. L. Wystawa czynna była przez cały czas trwania Zjazdu. Sprawozdanie z wystawy stanowiącej ważne osiągnięcie na drodze do monograficznego opracowania „Dziejów Biblii Polskiej“, ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego“.

Wieczorem o godz. 20 odbyło się nabożeństwo w Kościele Akademickim. Naukę o Matce Bożej wygłosił O. Alfons O. F. M. Cap.

### 4. Drugi Dzień Zjazdu

W drugim dniu Zjazdu, 22. VIII o godz. 10 Referat pt. „Perykopy biblijne w świetle orzeczeń Kościoła“ — wygłosił Ks. Prof. Dr Felician Kłoniecki, Gniezno.

Słowo greckie „perykopa“ użyte już przez św. Justyna na oznaczenie pewnego odcinka biblijnego od XVI w. stało się terminem technicznym, określającym lekcję i ewangelię w formularzu mszalnym. Perykopa należy integralnie do liturgii ofiary mszalnej i stanowi w niej element dydaktyczny, jako natchnione Słowo Boże. Wzorem dla Kościoła była praktyka synagogałna (Łk 4, 20—21 i Dz Ap 13, 15). Na gruncie chrześcijańskim czytano Ewangelie, Proroków i Apostołów. Początkowo kolejno całą księgę, później fragmenty w zależności od świąt. Zwyczajem synagogałnym i w liturgii chrześcijańskiej po przeczytaniu perykopy mszalnej następowało wyjaśnienie, zwane homilią. Gdy ewangelizacja dotarła do ludów germańskich i słowiańskich, trzeba było wprowadzić język ojczysty do liturgii. Pewną jest rzeczą, że w okresie Soboru Trydenckiego w XVI w. praktyka ta jest już w Polsce powszechną. W Nowym Testamencie Szarffenberga z 1556 r. umieszczono także i lekcje ze St. Test., w Biblii zaś Leopoldy z 1561 r. podano przy końcu książki wykaz lekcji i ewangelii na niedziele i święta. W 1579 roku wydano w Wilnie lekcje i ewangelie, prawdopodobnie dzieło Mikołaja Reja, a w 1593 r. Ks. J. Wujek wydał w Krakowie własny przekład perykop.

Papieski dekret z 1943 r. mówi o czytaniu lekcji i ewangelii po odczytaniem tekście liturgicznym, czyli w czasie Mszy św., po Ewangelii. Doskonałe czytanie jest już homilią. Stolica Apostolska domaga się by przekład perykop dla celów liturgicznych był dokonany z łacińskiego tekstu liturgicznego i zawsze powinna być aprobata Biskupa. Plenarny Synod Polski z 1936 r. zalecił, by tekst lekcji i Ewangelii był jednolity

dla całej Polski. Kanony 1344 i 1345 oraz Encyklika „*Divino afflante Spiritu*“ nakazują w niedzielę i święta wyjaśniać Ewangelię. Papiaska Komisja Biblijna w liście do Biskupów Włoch z dnia 20. VIII. 1941 r. przypomniiała, że Kościół uznaje tylko dwa sensy: dosłowny i typiczny. W wyjaśnieniu trzeba iść za komentarzami i publikacjami teologów. Własnej akomodacji należy się wystrzegać, by nie nadużywać słów Bożych.

Wykład II p. t. „*Tematyka biblijna w homiletyce*“ — wygłosił Ks. Prof. Dr Marian Rzeszewski — Włocławek.

Kaznodzieją ewangelicznym jest ten, kto pozwala mówić Panu Jezusowi, kto pomaga Słowu Bożemu do wniknięcia do duszy. Wolno korzystać ze skarbów wiedzy nowoczesnej, ale należy utrzymać szacunek dla Pisma św. Biblia daje powagę, kaznodzieja staje się heroldem Boga. Młodzi kaznodzieje rzucają się raczej w wir kaznodziejstwa aktualnego, gdyż kaznodziejstwo biblijne wymaga dojrzałości. Skuteczne kazanie powinno być ponadczasowe i aktualne, jak wskazuje przykład Chrystusa i Apostołów. Słuchacz dzisiejszy urabiany przez gazety, film i teatr pragnie kazań wyobrażeniowych. Ludzie unikają wysiłku myślowego. Stąd nie lubią spekulacji abstrakcyjnej. Przyczyną tego stanu jest nerwowy tryb życia, który wymaga słowa krótkiego, plastycznego, często kanciastego, krótkich zdań, czegoś pośredniego między przykładem świeckim a czysto religijnym. I to znajdujemy w Biblii. Na ambonie wolno mówić tylko to, co jest słuszne pod względem egzegezy naukowej, jak i homiletycznej. Ta druga powinna być chrystocentryczna i opierać się na głębokim duchowym życiu kapłana. Życie tylko z życia powstać może. Jak Marta mamy troszczyć się o poznanie, jak Maria mamy wpatrywać się w Pana Jezusa. Powinniśmy stale studiować Pismo św., które ma być nie tylko punktem wyjścia w kazaniu, ale jego tworzywem. Po należyтым czytaniu ksiąg św. wstawiamy jak Mojżesz na górze Horeb i Bóg nas posyła do ludu. Sekret powodzenia kaznodziejskiego jest Pismo św., które nie tylko zawiera słowo Boże, ale jest autentycznym słowem Bożym. Homilia wyjaśnia określony urywek biblijny. Kazanie biblijne samo ustala swój temat, wybiera i omawia całe myśli Pisma św., postacie biblijne czy mękę Pana Jezusa. Pismo św. to *liber sacerdotalis*. Powinniśmy je rozważać w dzień i w nocy, brać Ewangelię do ręki tak, jak Jakub obejmował anioła i mówić: „Nie puszcę cię, aż mię pobłogosławisz“. (Rodz. 32, 26). Gdy prawdziwa wiara, nadzieja i miłość nas ogarnie, przemienimy świat. Prelegent zilustrował swój wykład dwoma pięknie opracowanymi krótkimi kazaniem Maryjnymi.

W dyskusji po dwu referatach poruszono szereg aktualnych spraw, a zwłaszcza myśl o Narodowym Wydaniu Nowego Testamentu w formie Konkordancji Biblijnej Ks. Prof. E. Dąbrowskie-

go. Jeżeli chodzi o Stary Testament, to chwilowo należałoby wydać przynajmniej wybór najpiękniejszych tekstów.

Powzięto również przez aklamację uchwałę, by zwrócić się do ośrodka naukowego K. U. L. z prośbą o wydanie podręcznika „Biblijki szkolnej“ zgodnego z dzisiejszym stanem nauk biblijnych, a odpowiadającego wszystkim postulatom nowoczesnych wymagań dydaktycznych.

Pożądanym również byłby ośrodek przeciw „badaczom Pisma św.“. Ks. Prof. F. Gryglewicz poruszył sprawę historyczności Ewangelii. Dzisiejsze badania idą w kierunku literackim. I one wykazują, że tekst nie został skażony nawet przez samych Ewangelistów. Św. Łukasz wykształcony lekarz, z pewnością był dobrym literatem, a jednak gdy w przypowieści o synu marnotrawnym przytacza słowa Ojca (r. 15, 22—23), buduje jedno zdanie z 8 części, połączonych spójnikiem „i“. Dla Greka było to barbarzyństwo. Jednak Łukasz nie ośmielił się tego zmienić, bo tak Pan Jezus po aramejsku powiedział. On tylko dosłownie na język grecki tłumaczył to, co istniało już przed nim.

Na zakończenie zabrał głos Ks. Dyr. Józef Bania, omawiając 38 lat działalności K. U. L., a od 1934 r. — T. P. K. U. L. Apelował o nowych członków Towarzystwa Przyjaciół K. U. L. Uniwersytet Katolicki w Mediolanie liczy kilka milionów członków. Gdyby K. U. L. miał 1 milion członków ze składką 18 zł. rocznie, nie trzeba by żadnych zbiorów. W imieniu Senatu prosił o poparcie akcji rekrutacyjnej studentów na K. U. L.

Po południu o godz. 16 Ks. Prof. Dr F. Gryglewicz — K. U. L. wygłosił referat na temat „*Praktyczne sposoby szerzenia znajomości Słowa Bożego w parafii*“.

W oparciu o dotychczasowe doświadczenie dokonane w Polsce i w innych krajach prelegent podkreślił potrzebę taniego nakładu Pisma św., następnie wprowadzenia tzw. godziny biblijnej, dni i tygodni biblijnych. Za najlepiej prowadzoną godzinę biblijną uważa się taką, która byłaby związana z nabożeństwem w Kościele i którą poprowadzono by na sposób rozmyślenia. Przez nią wierni nauczyliby się czytania i odnoszenia się z szacunkiem do Pisma św., przy czym w praktyczny sposób przeciwstawiano by się propagandzie „badaczy Pisma św.“. W zakończeniu Ks. Prof. Dr F. Gryglewicz postawił wniosek o zwrócenie się z prośbą do Episkopatu Polski celem wprowadzenia niedzieli biblijnej we wszystkich polskich diecezjach. Wniosek ten przyjęto przez aklamację.

Następnie zabrał głos Ks. Prof. Dr Eugeniusz Dąbrowski, aby w wykładzie pt. „*Biblistyka katolicka wobec odkryć nad morzem Martwym*“ poinformować zebranych o rezultatach dotychczasowych badań nad słynnymi tekstami z Qumran.



Jakkolwiek zasadniczy charakter wykładów dla Duchowieństwa jest praktyczny, jednak niepodobna pominąć pewnych zagadnień biblijnych, którymi zajmuje się nawet prasa codzienna, a od 9-ciu lat uczeni całego świata. Chodzi mianowicie o manuskrypty znalezione nad Morzem Martwym w 1947 r. Zagranicą i u nas starano się wykorzystać te dokumenty przeciw Ewangeliom i Kościołowi. Wokół odkrytych manuskryptów wywiązała się dyskusja, która trwa w dalszym ciągu. Nad Morzem Martwym odkryto:

1. Księgę Izajasza w hebrajskim tekście pełnym,
2. Księgę Izajasza w hebrajskim tekście niezupełnym,
3. Komentarz do proroctwa Habakuka,
4. Regułę jakiegoś zrzeczenia religijnego. Nazwano ją *Manuale disciplinae*.
5. Zwój aramejski, rozwinięty przed paromi tygodniami, a będący, jak się okazało komentarzem do Księgi Rodzaju,
6. Zbiór hymnów dziękczynnych czyli Psalmów,
7. Dzieło apokryficzne tzw. „Wojna synów światłości z synami ciemności“.

Jedne są tekstami biblijnymi (1 i 2, częściowo 3), inne zaś pozabiblijnymi. Są jeszcze inne, fragmentaryczne, o mniejszej już wartości. Ważny jest czas z jakiego te dokumenty pochodzą. Dotąd mieliśmy rękopisy ksiąg St. T. z IX w. po Chr. Nowoodkryte manuskrypty pochodzą z okresu przedchrześcijańskiego. W rezultacie dyskusji ustalono, że manuskrypty te ukryto w grotach w czasie wojen: w 63 r. przed Chr. lub w 132—135 po Chr. Jest to ramowe określenie czasu. Paleografia wskazuje na II w. przed Chrystusem na okres wojen Machabejskich. Badania radio-aktywno-karboniczne pozwalają ustalić datę płótna, w które owinięte zostały dokumenty. Wynik wskazał na okres od 168 r. przed Chrystusem do 233 r. po Chr. Jednak wewnętrzne dane, *internal dating*, przemawiają za powstaniem tych dokumentów w okresie wojen Machabejskich. Nas interesuje klimat intelektualny tych czasów. W judaizmie przedchrześcijańskim znano dotychczas trzy ważne prądy religijne: 1) faryzejski, 2) saducejski, 3) esseński.

Do jakiego prądu należały odkryte pisma? Profesor Sorbony A. Dupont-Sommer wraz ze swymi zwolennikami utrzymuje, że są to pisma esseńskie oraz, że w wybitny sposób wpłynęły na powstanie chrześcijaństwa i naszych Ewangelii. Chociaż z niektórych swych dawnych twierdzeń Dupont-Sommer zdaje się wycofywać, to jednak teza o esseńskim pochodzeniu dokumentów przyjęta została przez wielu uczonych nawet katolickich. Wywołuje to wiele zastrzeżeń. Same bowiem dokumenty nazywają swych wyznawców Bene-Sadug — synowie Sadoka. Jeszcze w 1910 r. S. Schechter opublikował „*Documentum Sadocitum*“, sądząc, że jest tu mowa o czwartym prądzie sadokickim. Sadokici wyznawali czysty mo-

zaizm, mieli własną organizację, i politykę przeciwstawiającą się hellenizmowi. Przyszłość pokaże do jakiej grupy należały te pisma. Ale już dzisiaj stwierdzić należy, że znaczenie odkrycia jest tak wielkie, iż nie zawahano się nazwać go największym ze wszystkich odkryć biblijnych znanych dotychczas. Jeżeli chodzi o teksty biblijne, to przesuwają one dokumentację historyczną o 1000 lat wcześniej i to właśnie w księdze Izajasza, Ewangelisty Starego Testamentu, co posiada doniosłe znaczenie. Inne dokumenty pozwalają rozchylić kurtynę II w. przed Chrystusem i dostrzec nieznany dotychczas prąd religijny o ciekawym profilu doktrynalnym. Jest tam mowa o Mesjaszu, o Nowym Testamencie, o Nauczycielu Sprawiedliwości. Dziś już inaczej trzeba mówić o Palestynie z czasów Chrystusa niż przed dziewięćmi laty. Biblistyka katolicka skrętnie zbiera te wszystkie informacje, które pozwolą bardziej jeszcze poznać środowisko nauczania Chrystusa i niezaprzeczalną oryginalność chrześcijaństwa.

J. E. Ks. Bp K. Kowalski podziękował serdecznie prelegentowi za wspaniałą wykład, „w którym wyśpiewał swoją duszę i żmudne dociekania wielu lat. Głos tego odczytu rozejdzie się głośnym echem po całej Polsce“.

W dyskusji Ks. Prof. F. Kłoniecki wysunął projekt przeprowadzenia Roku Biblijnego, który obudziłyby zainteresowanie dla Pisma św. Ks. Proboszcz Alfons Billert z diecezji Gnieźnieńskiej, z małej wiejskiej parafii Fanianowo w powiecie Wyrzysk opowiedział, jak rozbudził wśród swoich parafian żywe zajęcie się Pismem Świętym. Z ogromnym zaciekawieniem wszyscy obecni słuchali o tych doświadczeniach polskich, wcale nie-ustępujących zagranicznym, opisanym w książce W. Würbel'a, *Bibelarbeit in der Pfarrei, Erfahrungen aus Tausend Bibelstunden*, Wien, 1955. Ks. A. Billert zakończył swe niezwykle interesujące przemówienie, przerywane licznymi oklaskami, zaproszeniem do konkursu kapłańskiego ze znajomości Starego Testamentu pod kierunkiem Episkopatu oraz do współzawodnictwa parafialnego w Piśmie św.

J. E. Ks. Bp Kowalski wyraził swą radość, że w tak piękny sposób znalazł polski proboszcz — biblista wspólny język z ludem. Dzień obrad zakończono nabożeństwem i wysłuchaniem konferencji w Kościele Akademickim.

## 5. Trzeci Dzień Zjazdu

Trzeci dzień Zjazdu rozpoczął się w dniu 23. VIII. oczekiwany przemówieniem Jerzego Zawieyskiego n. t. „*Pismo św. tworzywem literackim*“.

Prelegent z całą prostotą wyznał: „Nie jestem uczonym biblistą, ale Pismo św. jest przedmiotem mego zachwytu, a stało się w kilku wypadkach tematem mych prac literackich. Jest to jedyna święta



księga, przeznaczona dla ludzkości, aby była czymś żywym i ożywiała się przez pokolenia, przez ludzi. Ona staje się natchnieniem dla artysty, poety, świętego. Zawsze można w niej widzieć coś aktualnego". Prelegent wyznaje, że napisał swój dramat pt. „Mąż Doskonały“, oparty na księdze Hioba, ponieważ chciał polskiemu społeczeństwu po wojnie dać obraz człowieka dotkniętego cierpieniem, który początkowo nie rozumie zła, buntuje się przeciw Bogu, ale wreszcie do Boga wraca i zaczyna żyć od nowa. Podobnie i inne utwory o królu Dawidzie, o Abrahamie wiążą myśl biblijną z aktualną chwilą. Zamiast mówić o tym jak należy motywy biblijne używać jako tworzywo literackie Pan J. Zawieyski przeczytał akt I swego nowego dramatu o Józefie egipskim pt. „Rzeka niedoli“.

J. E. Ks. Bp K. Kowalski po skończonej prelekcji dziękując wybitnemu pisarzowi powiedział: „Oklaski są wyrazem, jak głęboko w serca kapłańskie zapadły i pierwsze słowa o natchnionej księdze Pisma św. oraz jak się podobał wszystkim nowy dramat biblijny“.

Następnie Prof. Dr Konrad Górski, Toruń — wygłosił obszerną prelekcję pt. „400-lecie pierwszego Nowego Testamentu po polsku, ogłoszonego drukiem w r. 1556“.

W bieżącym roku mija 400 lat od pierwszego wydania drukiem polskiego tekstu Nowego Testamentu w drukarni Mikołaja Szarffenberga w Krakowie. Był to pierwszy katolicki przekład polski, bo protestantki ukazał się cztery lata wcześniej w Królewcu pod nazwiskiem Jana Seklucjana, a będący dziełem najprawdopodobniej Stanisława Murzynowskiego. Biblia Szarffenberga jest katolicka jeśli chodzi o intencje redaktora i wydawcy. Tę katolicką intencję zaznacza wydawca w przedmowie, a w drugiej przedmowie jest nawet akcent przeciw heretykom; podkreśla mianowicie konieczność radzenia się „doktorów świętych“, aby nie wpaść w błąd. Ważnym problemem jest ustalenie autora i redaktora tłumaczenia. Z pewnością współdziałali tu dwaj ludzie: 1) właściwy tłumacz średniowieczny który prawdopodobnie w XV w. dokonał tłumaczenia i 2) redaktor, który adaptował ten przekład do języka XVI w. Na pochodzenie pierwotnego tekstu z XV w. wskazuje porównanie z tekstem Biblii Leopolda, wydrukowanym również przez Szarffenberga w Krakowie w 1561 r. Widzimy, że jest to ten sam tekst, tylko poprawiony przez dwu różnych ludzi. Istnieją również wielkie zbieżności z urywkami Postylli Mikołaja Reja i z Rozmyślaniami przemyskimi. Jeśli chodzi o redaktora omawianego wydania N. T., prof. K. Górski jest zdania, że był nim Marcin Bielski, autor moralitetu „Komedia Justyna i Konstancji“, wydanego w 1556 r. We wstępie do tego moralitetu pisze Bielski, by powiedzieć Seklucjanowi, że wyszła drukiem Biblia, gdyż słowa Bożego nie można zatrzymywać. Ponieważ chodzi o ten sam rok 1556, nikt inny lepiej od Bielskiego nie wiedział o wydaniu N. T. w Krakowie. Co do war-

tości przekładu należy zaznaczyć, że jest wierny w sensie werbalnym. Zbyt dosłowny nawet w zachowanym szyku łacińskich zdań. Prelegent przytoczył cały szereg przykładów, wskazujących, że tekst nosi na sobie ślady średniowiecza. Jednak język tłumaczenia jest tak dobry, że nie razi czytelnika XX w. Omawiane wydanie N. T. ma duże znaczenie w historii naszego języka, gdyż jest początkiem wielkiego trzonu tłumaczeń, przekazanego przez średniowiecze, który dalej będzie się rozwijał w wydaniu Biblii Leopoldy, aż znajdzie swój pełny rozkwit w tłumaczeniu Pisma św. przez Ks. J. Wujka.

J. E. Ks. Bp K. Kowalski serdecznie podziękował wybitnemu naukowcowi polskiemu za wnikliwą analizę tego wydania, którego 400-letni Jubileusz przypada w roku bieżącym.

## 6. Zakończenie Zjazdu

Na zakończenie Zjazdu zabrał głos Ks. Prof. Dr Eugeniusz Dąbrowski. Najpierw krótko zreferował przebieg prac nad przygotowaniem I tomu Encyklopedii Katolickiej, który już niebawem zostanie oddany do druku. Jednocześnie zbiera się materiał do II tomu. Następnie przeczytał urywki pisma przysłanego specjalnie na Zjazd Duchowieństwa na K. U. L. z Fryburga Szwajcarskiego a zawierającego bliższe dane o niedawnym odkryciu apokryficznej „*Ewangelii Gamaliela*“. Trzeci komunikat dotyczył organu „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*“.

Zamykając Zjazd Ks. Prof. Dąbrowski z radością podkreślił, że na K. U. L. nastąpiło doniosłej wagi spotkanie między biblistami polskimi a duszpasterzami. Podziękował gorąco J. E. Ks. Bpowi K. Kowalskiemu, J. E. Ks. Bpowi T. Wilczyńskiemu za przewodnictwo i opiekę oraz J. E. Ks. Bpowi Dudźcowi z Płocka za wygłoszenie w ostatnim dniu Zjazdu referatu na temat znaczenia abstynencji.

Z kolei J. E. Ks. Bp Dr K. Kowalski podziękował Ks. Prof. Dr E. Dąbrowskiemu za olbrzymi wkład pracy w przygotowanie Zjazdu, który zgromadził tylu kapłanów z całej Polski i tak ważne poruszył problemy duszpasterskie. Zjazd ten — mówi w dalszym ciągu J. E. Ks. Bp Kowalski — stał się równocześnie urzeczywistnieniem marzeń życiowych Księdza Profesora oraz ukoronowaniem Jego długoletniej pracy na polu bibliistyki w Polsce. Z dumą może Ksiądz Profesor spoglądać dzisiaj na owoce pracy swej szkoły, której stał się założycielem w murach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

## 7. Obrady biblistów polskich w Bibliotece KUL'u

Po południu o godz. 16 odbyły się obrady biblistów polskich w głównej czytelni Biblioteki K. U. L. Tematem były aktualne potrzeby bibliistyki polskiej, a w szczególności 1) współpraca z Komii-

szą Wydawniczą Encyklopedii Katolickiej, 2) sprawa wydania komentarza do ksiąg Nowego Testamentu pod egidą K. U. L., 3) sprawa wydania Słownika Biblijnego, 4) zagadnienie pisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny“.

Obrodam przewodniczył Ks. Prof. Eugeniusz Dąbrowski.

Lublin

Ks. HENRYK STRĄKOWSKI

## GRÓB ŚW. PIOTRA (na podstawie wykopalisk)

Wykopaliska w Bazylice św. Piotra na Watykanie — dokonane pod papieskim ołtarzem i Konfesją — potwierdzają w pełni starożytną tradycję chrześcijańską o grobie św. Piotra na Watykanie, a równocześnie przynoszą szereg szczegółów współczesnym nieznanym.

Wyniki prac archeologicznych, dokonanych podczas pontyfikatu Piusa XII, zostały opublikowane w grudniu 1951 r. w pięknym dwutomowym opracowaniu in folio: *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940—1949. Relazione a cura di B. M. Apolloni Ghetti, A. Ferrua S. J., E. Josi, E. Kirschbaum S. J. Appendice numismatica di C. Serafini. Citta del Vaticano 1951.\**

Dzieło zawiera sprawozdania z dokonanych poszukiwań, najbardziej szczegółowy i najdokładniejszy, licznymi fotografiami, 9 wielkimi wykresami i 103 tablicami poparty opis znalezionych rzeczy.

Prace archeologiczne pod Bazyliką osiągnęły wspaniałe wyniki w wykopaliskach dzięki uczonym i specjalistom takiej miary jak m. i. prof. G. Nicolosi i architekt E. P. Galeazzi.

W szczególności opisują:

- 1) starożytną okolice, pomniki, drogi, cmentarz watykański, najbardziej szczegółowo 10 grobowców najbliższych grobu św. Piotra spośród 24 znalezionych pod Bazyliką;
- 2) mały plac (c. 4×8 m) otaczający grób Apostoła, pomnik w II w. na nim wzniesiony i rekonstrukcję jego historii;
- 3) to co przed wykopaliskami o bazylice Konstantyna było nieznanie, a szczególnie o nowym uporządkowaniu nagrobka Apostoła, prezbiterium i dalszych zmianach, aż do wzniesienia nowej bazyliki.

Odkrycia archeologiczne z czasów przed Konstantynem i wnioski pod względem chronologicznym z nich wypływające — wykazują:

\*) Dokładne sprawozdanie por. w *Biblica* 33/1952/165—8, 306—9.

1. W I. w. po Chr. okolica Watykańska była w wielkiej mierze pustym polem, na którym prawdopodobnie było kilka grobów. Ubody składali swoich zmarłych bezpośrednio do ziemi — nieco tylko rozkopanej i grób nakrywali większymi dachówkami w formie daszku po 3 dachówki z dwu stron naprzeciw siebie. Tym sposobem prawdopodobnie około 64/67 roku pogrzebali chrześcijanie ciało św. Piotra w samotnym miejscu pośrodku południowego zbocza watykańskiego wzgórza. Grób był skierowany ku wschodowi, gdyż spadzista powierzchnia wzgórza — wówczas w tym miejscu poniżej posadzki Konfesji 170 cm — opadała ku południowi, a ku północy wznosiła się bardzo.

Wkrótce skromny grób Apostoła przyciągnął do siebie inne — i to jest pierwszy ślad czci! Jeszcze w pierwszym wieku powstały — znalezione częściowo lub całkowicie — dwa groby równoległe i w pobliżu: jeden ubogi, okryty tylko dachówkami, z których jedna nosi pieczęć z czasów Wespazjana (68—79), a drugi grób chłopca, wykopany głębiej (120 cm), ozdobiony rurką ofiary płynnej i małą wieżyczką wznoszącą się 75 cm ponad powierzchnią.

2. W pierwszej połowie II w. bogaci wyzwolenicy pogańscy zaczęli wznosić wielkie grobowce pomiędzy Tybrem a małym cmentarzem chrześcijańskim.

Pod środkową nawą Bazyliki wznosi się seria grobowców, które w tym czasie ciągnęły się w kierunku zachodnim i dochodziły aż do małego cmentarza. Jeden z tych grobowców — znaleziony przed Bazyliką blisko obelisku w r. 1936 r. — wskazuje, że wówczas nawierzchnia w tym miejscu była niższa o 9 m.

Między latami 123—150 wzniesiono „mausoleum Matucciorum“ a następnie na cmentarzu powstał jeszcze jeden ubogi grób okryty samymi dachówkami wspartymi o mur mauzoleum. W jakiś czas później dobudowano jeszcze dwa grobowce. Dwa ostatnie z mauzoleum Matucciorum z powodu nachylenia terenu były niżej położone niż mały cmentarz. Powierzchnia małego cmentarza czyli miejsca, gdzie był grób św. Piotra, wskutek częstego uczęszczania, podniosła się około 1 m i około początku II w. powstał tu grób dotyczący miejsca grobu św. Piotra, ale nie wchodzący na jego pole i osłaniający przed zsuwającą się ziemią.

Groby na małym cmentarzu wskutek podnoszenia się powierzchni ziemi zostały zakryte; grób św. Piotra jego czciciele zabezpieczyli małym murem, starannie zbudowanym i od strony grobu wybielonym — nowy dowód czci!

Skoro powierzchnia ziemi podniosła się znowu w przybliżeniu do 40 cm (poniżej posadzki Konfesji 30) na wspomniany, z początku II w. pochodzący grób położono — lub wcześniej położoną podniesiono — płytę marmurową.

3. Około 160—170 r. wygląd grobu uległ poważnej zmianie. Wyżej wzniesiono grób otoczony wałem lecz nie nakryty, a między innymi przedsięwzięciami zbudowano solidny mur pomalowany na czerwono. Czerwony mur przechodził przez grób ubogiego z pierwszego wieku (okryty dachówką z czasów Wespazjana) i grób św. Piotra. Czerwony mur, choć jego fundamenty nad grobem Apostoła są opuszczone, zakrył go częściowo. Jednak czciciele grobu Apostoła tę okazję wykorzystali: w czerwonym murze nad grobem zostawili pewną przestrzeń w formie niszy, starannie ją wykonali i pomalowali na czerwono. Nisza osłoniła grób od zachodu i częściowo od góry; od wschodu osłoniła go marmurowa płyta na grobie z początku II w. Z południowej strony nad małym murem nadbudowano nowy i prawdopodobnie dobudowano podobny z północy. Powstała nad grobem piwnicę — częściowo nakrytą czerwonym murem — pokryto kamienną pokrywą w kształcie nieregularnego czworoboku.

Płyta ta już nie istnieje, znaleziono tylko z lewej strony podstawę, na której spoczywał jej narożnik. Przed pokrywą — na wysokości posadzki Konfesji — położono kamienny próg, na którym stały dwie piękne kolumny z białego marmuru, podtrzymujące mocną płytę wpuszczoną w czerwony mur około 155 cm ponad pokrywą. Nad tą płytą była cewa większa rozmiarami od tej, która była niżej płyty.

Wyżej opisana struktura jest tym pomnikiem, który Gaius rzymski około 200 r. nazwał „*trophaeum Petri*“ — pomnikiem zwycięstwa męczennika (Eus., *Hist. Eccl.* 2, 25; PG 20, 210).

Gdy wznoszono czerwony mur, w głębi, tuż przy jego fundamentach, powstał jeszcze jeden grób, a przez to grób św. Piotra został otoczony ze zcią ze wszystkich stron grobami i przez nie lekko dotknięty. Mur czerwony i mausolea zamknięty mały cmentarz z trzech stron, dojsięcie było od północnej strony. Wkrótce dobudowano mur z północy zamykając całkowicie mały cmentarz, a ziemię na nim zrównano tak, że była poniżej posadzki Konfesji około 10 cm. W dole — pod murem czerwonym w luce jego fundamentów nad grobem Apostoła — znaleziono kości ludzkie. Ponadto w ziemi wypełniającej dół znaleziono liczne monety cesarzy rzymskich: jedną Augusta, Antonina Piusa (138—161), 6 z lat 168—185, więcej niż 40 monet z lat 285—325. Wprawdzie monety — zanim złożone w ofierze na grobie wpadły w ziemię dołu — mogły być już długo w użyciu, wzięte jednak razem są śladem czasu, w którym je złożono. Czerwony mur i pomnik wzniesiono między latami 161—175 czyli prawie wiek po śmierci Apostoła jak dowodzą ściany kanału budowanego razem z czerwonym murem, mające pieczęć Marka Aureliusza Cezara i Faustyny Augusty (Marci Aurelii Caesaris et Faustinae Augustae).

4. O czci dla trophaeum Petri następnego półtorawieczca (170—325) — aż do budowy bazyliki przez Konstantyna — świadczą liczne renowacje nagrobku.

a) Gdy między białymi marmurowymi kolumnami pękł czerwony mur tworząc szparę, czciciele grobu przesunęli prawą kolumnę nieco ku lewej — naruszając symetrię — i wzniesli mur zasłaniający szparę i podpierający mur czerwony.

b) Dla ozdobienia grobu na nieregularną czworoboczną płytę nałożono nową marmurową, białą, około 8 cm nad pierwszą i wyżej posadzki Konfesji, czerwony mur między kolumnami i boki wyłożono białym marmurem; małe płytki obrotowe u podstawy kolumn, zakryte ziemią, podniesiono i ogrodzono.

c) Po upływie pewnego czasu usunięto asymetrię spowodowaną przez podmurowanie czerwonego muru dobudowując z drugiej strony mur odpowiadający pierwszemu. Oba te mury od wewnątrz i niższą część celi wyłożono ponadto marmurem popielatego koloru. W tym też czasie — a może nieco później — pole wyłożono posadzką koloru białego i zielonego wznoszącą się o 5 cm ponad posadzką Konfesji a przed grogiem położono marmur.

Dodać należy, że nad grobem przy fundamencie czerwonego muru sukcesywnie powstały jeszcze przed r. 325 dwa groby oraz fakt, że na polu małego cmentarza wszyscy umarli byli grzebani, gdy w mausoleach pogańskich składano popioły spalonych zmarłych.

Zanim Konstantyn zamknął cały nagrobek marmurową osłoną, liczni wierni swoje imiona i swoich najbliższych z krótkimi wezwaniami i monogramami Chrystusa wyłabiali na północnej stronie muru podpierającego czerwony mur w miejscu pęknięcia.

5. W IV w. (324—349) cesarz Konstantyn zbudował wielką bazylikę na Watykanie a pobudką do jej budowy był grób św. Piotra. Wykopaliska wykazały, że bazylika zbudowana przez Konstantyna jest olbrzymim rozszerzeniem, wywyższeniem i uświetnieniem grobowca Apostoła. Cesarz budował bazylikę tak, aby „trophaeum Petri“ było w środku przed absydą, a więc w miejscu najbardziej honorowym w całej bazylice. Położenie, oś, wysokość posadzki bazyliki są określone położeniem i osią grobowca.

Jakiej ceny i czci był grób Apostoła, okazują olbrzymie trudności techniczne, prawne i religijne, które cesarz dla realizacji budowy musiał pokonać. Miejsce na budowę bazyliki było zupełnie niestosowne: a) spływały tedy wielkie ilości wody, b) plac zajmował cmentarz czyli do jego zburzenia potrzeba było naruszyć stałe i uświęcone prawo rzymskie biorące w opiekę cmentarze, c) ponieważ grobowiec był na pochyłości wzgórza, pozioma wybiegała ponad powierzchnię tak, że posadzkę bazyliki trzeba było zawiesić



na wysokich murach, a przestrzeń pod nią zasypać wielką ilością ziemi (40.000 m<sup>3</sup>) skąd inąd dostarczonej.

Cesarz mausolea położone niżej zupełnie zasypał ziemią i użył do podparcia bazyliki. Części grobowców najbliższych grobu św. Piotra — w tym prawdopodobnie jeden chrześcijański — które by wznosiły się ponad posadzkę — usunął i zrównał z powierzchnią. Grób Apostoła i to, co z nim było związane, zostawił z wielką czcią bez zmian, jak pozwalają stwierdzić najnowsze odkrycia. Cesarz chciał wydobyć grobowiec z kompleksu budowli i oddzielić. Dlatego czerwony mur poza murami podpierającymi usunął a drogocenną osłoną marmurową związał całość na kształt małej kapliczki otwartej ku wschodowi. Z tej strony w głębszej części widać część grobowca Gaiusa czyli niższą celę, którą można było zamykać małymi podwojami, celę wyższą i płytę je dzielącą. Mała kolumna lewa w tej budowlu została zakryta, prawa zaś, psująca symetrię, została usunięta. Na dnie kapliczki położono tablicę marmurową, która dotąd leży bezpośrednio nad dołem grobu. Tablica ta była wykonana do innego celu, gdyż na jej węższym boku, w formie właściwej końca II w., jest wyryty napis nagrobkowy: P. Aelii Isidori. Dno kapliczki było poniżej posadzki bazyliki o 50 cm. Umocnienie i wysokość szczytu pomnika jest nieznaną, gdyż to zostało później zamienione na ołtarz. Przed kapliczką stało 6 kręconych kolumn położonych belkami. Kolumny i grobowiec były otoczone ochronnymi balaskami. Ołtarz blisko grobowca nie było.

Grobowiec, znajdując się przed absydą bazyliki, tak uwydatniał się, że oczy i kroki wchodzącego do bazyliki zwracały się nań od razu. In plano wierni mogli dochodzić do grobowca i w prezbiterium cały obchodzić.

6. Wygląd prezbiterium i grobowca przetrwał w niezmienionej formie dwa i pół wieku (350—600); nie brakło jednak i w tym czasie usiłowań ozdobienia kapliczki.

1) Na tablicę Izzydora położono płytę marmurową z otworem (25,5×19 cm), przez który wierni wpuszczali tkaniny i tym podobne rzeczy do grobu, a tak poświęcone na pamiątkę Apostoła zabierali ze sobą. Tablica Izzydora jest w podobny sposób przedziurawiona. 2) Po upływie jakiegoś czasu marmurowe ściany kapliczki pokryto srebrem. 3) Nieco jeszcze później na płytę marmurową położono drobno pokruszony kamień i trzy arkusze ołowiane, pozostawiając otwór. Tak samo ściany — po poprzednim zerwaniu srebra — pokryto ołowiem, który najprawdopodobniej ozdobiono srebrnymi lub złotymi ornamentami, jakkolwiek śladu ornamentów nie znaleziono.

7. Wskutek pragnienia posiadania ołtarza wzniesionego nad grobem, by jak na grobach innych męczenników celebrować Mszę św., około 600 r. wprowadzono wielką zmianę w prezbiterium

i grobowcu. Papież Pelagiusz (579—590) przewidział takie rozwiązanie, by grobowiec nie uległ zmianie i dostęp nie był utrudniony a równocześnie pragnieniu wiernych stało się zadość. Podniósł mianowicie prezbiterium w absydzie i wokół grobowca tak, żeby najwyższą część grobowca zamienić na ołtarz. Nowe prezbiterium, wyższe od poprzedniego o 145 cm i wydrążenie pod nim o 63 cm niżej posadzki pozwoliło na utworzenie krypty. Wierni mogli dochodzić do niej przez wejścia u narożników absydy i łukowym korytarzykiem dostawać się do najdalszej części absydy, skąd najprostszą i najkrótszą drogą dochodziło się do grobowca i grobu.

Kapliczka wewnątrz grobowca została uszczuplona i przyjęła formę prawie dzisiejszej kaplicy paliuszy. Dno jej podwyższono nową warstwą kamienia, aby zrównało się z posadzką bazyliki, usunięto płytę dzielącą na celę niższą i wyższą, wzniesiono dwa małe mury — jeden po prawej, drugi po lewej stronie celi niższej — na które przed celą wyższą położono niżej nowy daszek w formie sklepienia. Wreszcie Grzegorz Wielki (590—604) szczyt grobowca zamienił na ołtarz, a wokół niego wznosił cztery kolumny dźwigające daszek. Sześć wielkich kolumn kręconych Konstantyna umieszczono w jednej linii przed nowym prezbiterium.

8. Z dzieł późniejszych wieków należy wymienić:

- VII w. — w krypcie w pobliżu grobowca wzniesiono mały ołtarz;
- VIII w. — przed kolumnami Konstantyna umieszczono 6 podobnych;
- IX w. — Saracenowie w 846 r. wkroczyli do bazyliki, siłą otwarli kapliczkę i rozbili;
- X w. — albo później — celę niższą ozdobiono mozaikowym obrazem Zbawiciela;
- XII w. — Kalikst II (1110—1124) wznosił nowy ołtarz lub powiększył i ozdobił ołtarz Grzegorza Wielkiego, a Innocenty III (1198—1216) wejście do kaplicy paliuszy otoczył wyzłoconą kratą.

9. W r. 1452 przystąpiono do budowy nowej i większej bazyliki w miejsce bazyliki Konstantyna, która do tej daty dotrwała. Nową bazylikę ukończono około 1630 r. Posadzkę w nowej bazylice położono o 3 m wyżej od posadzki bazyliki Konstantyna. Pod nawą środkową w nowej bazylice zbudowano kryptę. Kryptę starożytną z bazyliki Konstantyna pod prezbiterium Klemens VIII (1592—1605) rozszerzył kaplicę Klementyńską i dobudował nowy korytarz łukowy poza murem absydy konstantyńskiej. Wyżej nad ołtarzem Kaliksta II, pozostawionym bez naruszenia, zbudował nowy ołtarz.

Aby kapliczka grobowca, zwana „cella palliorum“, była dostępną, położył przed nią posadzkę prawie na wysokości dawnej posadzki konstantyńskiej. W ten sposób powstała Konfesja otwarta,



do której schodzi się po schodach. Przy Konfesji, po zachodniej jej stronie, leży „cella palliorum“, której dno obecnie jest pokryte spizową pokrywą wyłożoną. W niej są małe drzwiczki zamykające otwór zwany „fenestella Confessionis“ łączący „cellam palliorum“ z dołem grobu Apostoła.

Co więc wykazały wykopaliska?

Wykazały, że ciało św. Piotra nie położono w starannie zbudowanym, pięknym grobowcu lub sarkofagu, albowiem przy zakazie grzebania ciał skazańców chrześcijanie byli zadowoleni, że mogli w ogóle ciało Apostoła pogrzebać i, zwyczajem ubogich, nakryć grób dachówkami. Dachówki te — rzecz oczywista — już nie istnieją. Miejsce, gdzie pogrzebano św. Piotra nigdy nie było zapomniane: jest ów czworobok, przy którym odbywał się tajemnie kult, który od I. w. ciasno otaczały groby chrześcijan, który był centrum nagrobku II w. i renowacji III w. oraz bazyliki Konstantyna w IV wieku. Konstantyn nie potrzebował szukać grobu św. Piotra, był bowiem znany i słynny z najbardziej kwitnącej czci.

Czy sam grób św. Piotra znaleziono w tym miejscu?

Bezwątpienia tak. Skoro ciało złożono bezpośrednio do ziemi bez jakiegokolwiek osłony, grobem jego jest ta ziemia, w której spoczęło jego ciało. Miejsce zaś złożenia ciała jest określone i niewątpliwymi śladami dokładnie opisane począwszy od I w., z którego pozostały dwa sąsiednie groby i „mały mur“. Wprawdzie grób św. Piotra nie ma napisu „Sepulcrum Petri“ lub podobnego, lecz istnieje świadectwo kapłana rzymskiego Gaiusa sławiącego około 200 r. „trophaeum Petri“ na Watykanie, przynajmniej około 161 r. wzniesione wszystkim znane. Mamy wyżłobiony napis grecki PETP z końca II lub III w., a najwyżej z początku IV w. na murze podpierającym czerwony mur w miejscu powstania szpary. Pośród napisów na tym murze nie ma imienia innego męczennika, żadnemu innemu męczennikowi tego grobu, stale czcią otaczanego, nie przypisywano.

Skromny grób Apostoła od pierwszego wieku otaczany nieprzerwanie wzrastającą czcią, której potężnym wyrazem jest kopia Michała Anioła, w obecnych wykopaliskach doczekał się po wiekach naukowego potwierdzenia prawdy głoszonej o nim w Tradycji.

KS. FR. WORONOWSKI

## WYKOPALISKA W HACOR

Każde wykopaliska prowadzone na terenach wspomnianych przez Biblię, przynoszą wiele często nawet nieoczekiwanych pozytywnych rezultatów zarówno dla samych archeologów jak również i dla bibliistów. Zwykle dla tych ostatnich są one potwierdzeniem prawdziwości danych biblijnych. Tak się też ma i sprawa z wykopaliskami prowadzonymi na terenie dawnego miasta Hacor.

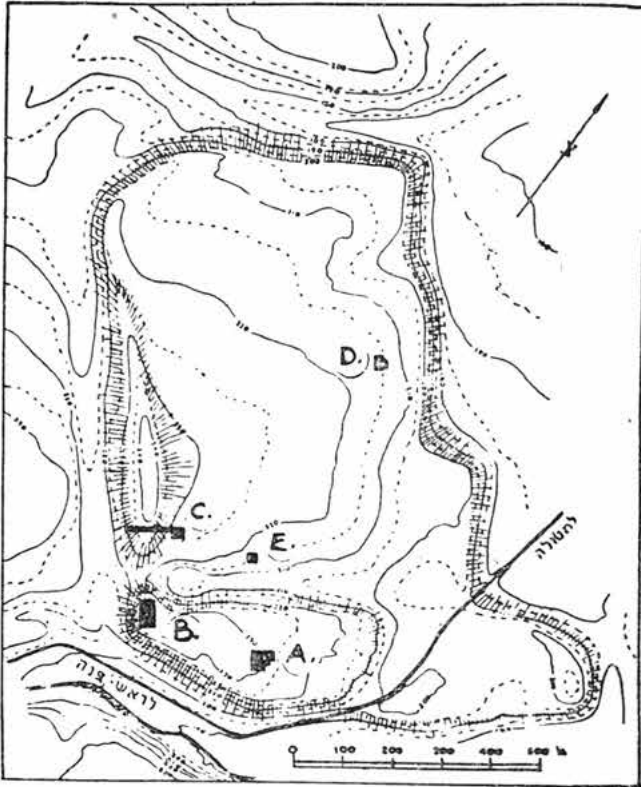
Wykopaliska te z ramienia hebrajskiego Uniwersytetu w Jerozolimie prowadziła w ubiegłym roku przez trzy miesiące (od sierpnia do października 1955) grupa archeologów pod kierunkiem Yigaela Jadina, syna znanego prof. Sukiennika. W ekspedycji brało udział 30 wykształconych specjalistów archeologów oraz 120 pracowników technicznych. Ekspedycja postawiła sobie trzy zasadnicze zadania do osiągnięcia: 1. Wykazać jaki jest charakter słynnego z dokumentów biblijnych i pozabiblijnych Hacoru. Czy był on tylko zwykłym obozem wojskowym, panującym nad kilkoma rozgałęzieniami słynnej podówczas „*Via Maris*“, wiodącej z Egiptu do Mezopotamii, czy może była to tylko jedna z większych zagród, albo też było to w całym tego słowa znaczeniu wielkie o wysokiej kulturze materialnej, prawdziwe miasto. Jeśli Hacor było miastem, to w takim razie kto i kiedy zadał mu ostateczny cios i zamienił je w ruinę? 2. Sprawdzić, czy dane biblijne o zdobyciu Hacoru i o jego świetności pod panowaniem Izraelitów mają swoje pokrycie w rzeczywistości, oraz 3. wykazać na podstawie tych wykopalisk <sup>1)</sup> jedynych prowadzonych dotychczas na północ od jeziora Tyberiadzkiego, jak wysoką była w owych czasach kultura materialna całej północnej Palestyny. Czy ekspedycja osiągnęła cele, jakie sobie wytknęła?

Prace badawcze zaczęto prowadzić na szerokiej równinie, położonej ok. 14 km na północ od Morza Galilejskiego oraz ok. 8 km na południowy zachód od biblijnego jeziora Merom. Rozkopano właściwe wzgórze na przestrzeni ok. 600 m długości, 200 m szerokości, oraz ok. 40 m wysokości, a więc teren prawie dwa razy większy aniżeli Megiddo. Oprócz tego przekopano dokładnie płaskowyż ciągnący się na północ od owego wzgórza wielkości 1000 na 700 m otoczony z trzech stron głębokimi jarami a z czwartej wałem z ubitej ziemi dochodzącym do 15 m wysokości. Już sam ten wstępny opis wskazuje na mocno ufortyfikowany teren, na którym zdaniem Prof. J. Garstanga w razie potrzeby mogło się pomieścić ok. 30.000 ludzi z odpowiednią ilością wozów i koni.

Rezultaty badań można sprowadzić do następujących danych: 1). Wykopaliska prowadzono na terenie samego wzgórza po jego południowo-wschodniej stronie, na t. zw. „przestrzeni A“ (patrz załączony plan wykopalisk). Odkopanie 4 warstw ziemi, pozwoliło na od-

<sup>1)</sup> Prace wykopaliskowe prowadzone w latach 1928 na małą skalę przez J. Garstanga nie wchodzi tu w rachubę

krycie i zidentyfikowanie samego miasta 4 razy palonego i znowu odbudowywanego. Pierwsza warstwa od góry odkopana ukazała szczątki miasta z końca VIII w. Było to już wtedy niewielkie osiedle. Pod drugą warstwą znaleziono miasto zupełnie spalone. Pewne charakterystyczne cechy, jak zapadnięte dachy domów, naczynia bazaltowe i gliniane porzucane w nieładzie, brak porządku w domach, pozwalają przy-



puszczać, że miasto przeżyło jakiś gwałtowny najazd wroga, który zamienił je w ruinę. Był to najazd Teglathalassara III, w 732 r. Pod trzecią warstwą znaleziono wiele naczyń z IX i VIII w., wskazujące na pewną świetność i dostatek miasta. Czwartą warstwą ukazała ruiny miasta z czasów panowania króla izraelskiego Achaba, a więc mniej więcej druga połowa IX w. Najważniejszą budowlą z tego okresu był odkopany wielki budynek o dwóch rzędach jednolitych kolumn, każda po 9 filarów. Filary miały wysokość 2 m. Był to jakiś budynek użyteczności publicznej, a nie jak chciał J. Garstang resztki stajni Salomona. Najważniejsze jest to, że pod tymi 4 warstwami dopatrzono się

jeszcze 3 warstw miast jeszcze starszych, bo pochodzących z wieku żelaznego. W wyżej przekopanych 4 warstwach odnaleziono szereg naczyń i różnych przedmiotów, z których najważniejsze są: kościana rączka berła pokryta ciekawymi oryginalnymi rzeźbami, oraz postać o 4 skrzydłach w stylu fenickim, dzierżąca w ręku drzewo żywota.

2. Wykopaliska prowadzone po zachodniej stronie wzgórza (odcinek B) w samym centrum miasta naprowadziły archeologów na ślady wielkich i licznych fortyfikacji. Odkryto kilka fortów budowanych jedno nad drugimi. Najmłodsze forty pochodzą z okresu helenckiego, najstarsze dotychczas odkopane (jeszcze wszystkich nie odkryto) prawdopodobnie z IX w. Najciekawszą jest cytadela zbudowana na przełomie VIII i VII w. w kształcie kwadratu z dziedzińcem w środku. Otaczały ją małe pomieszczenia mieszkalne. Przebudowywana kilka razy w ostatnim swoim wydaniu służyła prawdopodobnie za garnizon dla małego oddziału kawalerii, jak można wnioskować z licznych żłobów przylegających do owej budowli. Z okresu panowania izraelskiego nad Hacorem, odkryto jeszcze na tym samym terenie część wielkiego muru izraelskiego i odosobnioną, podzieloną na dwie części strażniczą wieżę.

3. Najważniejszych wykopalisk dokonano na prostokątnym płaskowzgórzu, na południowo-zachodnim jego odcinku (t. zw. odcinek „C“). Wykopaliska przyniosły rewelacyjne wyniki: przede wszystkim odkryto szczątki wspaniale zbudowanego miasta, przechodzącego wszelkie oczekiwania. Domy bogate, posiadające dobrze rozbudowany system kanalizacyjny, podłogi domów ozdobione ceramiką, wewnątrz mieszkań wiele cennych artystycznych przedmiotów, pochodzących z XIII w. Oprócz tego odkryto dwie małe świątynie kanaanejskie, jedna nad drugą pochodzące z XV w. Narazie oczyszczono tylko środkową część świątyń, reszta terenu zajmowanego przez nie czeka na prace w następnym roku. Ale i to co odkryto jest bardzo interesujące. W części tej środkowej świątyni znaleziono bazaltową rzeźbę mężczyzny, prawdopodobnie jakiegoś boga siedzącego na tronie, trzymającego w ręku czarę. W okół rzeźby na lewo znajdował się rząd zaokrąglonych u góry słupów kamiennych, z których środkowy posiadał ciekawy rysunek-rzeźbę, przedstawiającą dwie ręce wzniesione w modlitewnym geście do góry pod emblematem boga-półksiężycy z tarczą słoneczną w środku. Z boku owych słupów kamiennych odkryto na bazaltowym kamieniu rysunek-płaskorzeźbę lwa leżącego na tylnych łapach z podniesioną głową i przednimi łapami. Liczne naczynia i rzeźby odnalezione w tych świątyniach, pochodzą z końca XIV i początku XIII w. Zdaniem poważnych archeologów<sup>1)</sup> mamy tu do czynienia z ciekawymi zabytkami i wpływami kultury hittyckiej, która jednak w szczegółach i w wykonaniu nosi charakter kanaanejski.

<sup>1)</sup> Por. Jigael, Excavations at Hazor, art. w The Bib. Arch. 1956, s. 2—11.

4. Następane wykopaliska prowadzone z drugiej strony prostokątnego płaskowzgórza, na odcinkach „D” i „E” miały charakter kontrolny. Celem ich było potwierdzenie danych wykopaliskowych z odcinków A, B i C. Archeolodzy osiągnęli cel, jaki sobie założyli. Wykopane przedmioty noszą te same cechy co i przedmioty znalezione w pozostałych częściach rozkopanego terenu. Stwierdzono, że odkopane budowle pochodzą z XIII w. i zostały wzniesione na ruinach dawnego miasta, które początkami swoimi sięga epoki Hyksosów. Na przestrzeni rozkopanej odkryto liczne cysterny wodne, z których niejedne sięgały 9 m głębokości. Z wydobytych licznych przedmiotów i bogatej ceramiki, najbardziej ciekawe są małe fragmenty dzbana, z napisanymi na nich dwoma literami: „LT”, z alfabetu protosynaickiego. (Alfabet z którego rozwinęło się stare pismo hebrajskie).

Z powyższych wykopalisk można wyciągnąć następujące wnioski: 1. Na przekopanym terenie znajdowało się rzeczywiście przed laty bogate i wielkie miasto Hacor, które w okresie późnego brązu (XV w.) stało u szczytu swej potęgi i było jednym z największych miast w Kanaanie. Zamieszkiwało je ok. 40.000 ludności. Zatem prawdziwą jest wzmianka Ks. Jozuego o tym mieście: „Hacor bowiem przed tem było stolicą wszystkich owych królestw” (11, 10), t. j. małych księstw kanaanejskich zjednoczonych w jedno państwo, pod władzą króla z Hacor.

2. Hacor zostało podbite i zburzone przez Jozuego i od tego czasu ulegało wpływow Izraelitów. Wykopaliska potwierdzają ogólnie dziś przyjętą datę wyjścia Izraelitów z Egiptu (połowa XIII) połączoną z najeźdem Jozuego na Hacor, (Joz. 11, 10—13), przeciwko nielicznym zdaniom tych archeologów z J. Garstang'iem na czele, którzy tę datę przesuwają na wiek XV. Koniec potęgi wielkiego Hacoru zbiega się z okresem podboju tego kraju przez Jozuego. Odnalezione liczne przedmioty, noszące na sobie ślady ceramiki myceńskiej pozwalają nam postawić twierdzenie, że wejście Jozuego do Kanaanu było napewno ok. 1200 r.

3. Wykopaliska powyżej omawiane potwierdzają w całej swej rozciągłości dane o Hacorze, jakie posiadamy w dokumentach biblijnych i pozabiblijnych. Biblia wspomina o Hacorze, najwcześniej u Joz. 11, 10—13, potem Sędz. 4, 2. 24 wyznacza początek końcowej fazy podboju ludów kanaanejskich, w III Król. 9, 15 mówi o odbudowaniu Hacor przez Salomona, zaś w IV Król. 15, 29 o podboju tego miasta przez Teglafalassara w r. 732. Ostatnia wzmianka historyczna o tym mieście znajduje się w I Mach. 11, 6, gdzie czytamy, że Jonatan walczył przeciw Demetriuszowi na równinie Hacor. Był to rok 147 przed Chr. Z dokumentów pozabiblijnych o Hacorze wspominają: Po raz pierwszy egipskie teksty w XIX w., które wymieniają zewnętrznych nieprzyjaciół państwa egipskiego, między innymi także i miasto Hacor. Teksty pochodzące z odkopanego miasta Mari (nad środkowym Eufratem) z XVII w. wspominają o posłach wysłanych z Mezopotamii do Hacor. Wskazywałyoby to na to, że Hacor już wtedy było miastem, z którym

wszyscy się liczyli. Faraonowie egipscy *Tutmosis III* i *Amenofis II* wymieniają Hacor wśród miast podbitych. Najciekawsze są wzmianki o omawianym przez nas mieście w korespondencji królów egipskich z *Tell-el-Amarna*. Mamy tam aż cztery listy mówiące o Hacorze i o intrygach poszczególnych królów kananejskich przeciw Egiptowi. Jest to wiek XIV.

Wszystkie wyżej wspomniane dane znalazły całkowite swoje pokrycie w zeszlórocznych wykopaliskach prowadzonych na terenie omawianego przez nas miasta. Są one jednak niezupełne, ponieważ prace nie zostały jeszcze ukończone. Czekamy jednak na rezultaty badań obecnego sezonu, które odkryją nam historię Hacoru z okresu od XV do XX w. przed Chr.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

# N O W E K S I A Ż K I

LA SAINTE BIBLE traduite en français, Paris 1956.  
s. XV + 1669.

Każdy nowy przekład Pisma św. jest zawsze witany z radością, zarówno przez zawodowych biblistów, jak również i przez tych, którym Pismo św. służy za pokarm codzienny. Pierwszym przynosi ono rozwiązanie nowe wielu niejasnych miejsc Biblii, ustalając od strony krytyki tekstu uszkodzone, lub zniszczone poszczególne wiersze oryginału, drugim zaś pozwala, przez unowocześnione tłumaczenie, na lepsze zrozumienie sensu Pisma św.

Omawiane przez nas francuskie tłumaczenie Biblii jest już drugim jego wydaniem, dokonany głównie przez i pod kierunkiem profesorów biblijnej szkoły św. Szczepana w Jerozolimie. Na czele komitetu redakcyjnego stoi dyrektor tejże szkoły, dominikanin O. de Vaux. W skład komitetu wchodzi znani ze swojej działalności naukowej Profesorowie: Benoit (Szkoła biblijna), Cerfaux (z Uniwersytetu z Louvain), E. Osty (z Instytutu Katolickiego w Paryżu), Gilson (z Akademii Francuskiej), H. Marrou (z Sorbony) itd. Pierwsze wydanie tego tłumaczenia Pisma św., które znane jest dziś ogólnie pod nazwą „Biblii Jerozolimskiej“ ukazywało się sukcesywnie w 43 tomikach i posiadało szeroki komentarz filologiczny i teologiczny. W obecnym wydaniu komentarz skrócono, podając w nim tylko najkonieczniejsze wyjaśnienia, natomiast dodano wiele uwag natury archeologicznej, w oparciu o najnowsze wykopaliska. Zaprojektowano też drugie wydanie w marginesowe znaki, wskazujące na korelację i powiązanie danego tekstu z inną księgą Pisma św.

Wielkiej wartości tłumaczeniu dodają umieszczone przed każdą księgą krótkie wstępy orientujące czytelnika w takich kwestiach, jak nazwa i autor księgi, układ literacki, historyczność opowiadania, sens i znaczenie religijne danej księgi. Wstępy pisane są zbiorowo, dla kilku ksiąg równocześnie, według podziału przyjętego w kanonie żydowskim, t. zn. dla Pięcioksięgu jeden, dla proroków starszych (tj. dla Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich oraz księgi Rut) drugi, dla Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza trzeci, Tobiasza, Judyty, Estery czwarty, dla ksiąg Machabejskich piąty. Księgi mądrościowe posiadają jeden wspólny wstęp, poza tym każda księga jest jeszcze omawiana indywidualnie. Podobna metoda jest zastosowana w odniesieniu do ksiąg prorockich. Ze wstępem



do tych ksiąg na uwagę zasługuje omówione w nich zwięzłe z uwzględnieniem najnowszej literatury zagadnienie profetyzmu izraelskiego, oraz nauczania proroków. Autor tego wstępu omawiając teologię proroków, zaznacza, że w historii religii izraelskiej odegrali oni szczególną rolę. Byli oni nie tylko stróżami autentycznej religii Jahwy, ale przede wszystkim tymi ludźmi, którzy zdecydowali (każdy na swój sposób) o rozwoju poszczególnych pojęć religii objawionej. Ich nauczanie szło po linii daleko idącego rozwoju pojęcia Boga transcendentnego, wskazywało na nowy stosunek człowieka do Boga (teologia moralna), oraz precyzowało pojęcia Izraelitów o Mesjaszu. (s. 972). Znaczenie wyżej omawianych wstępów jest o tyle ważne, że wyszły one wszystkie spod pióra samego dyrektora szkoły O. de Vaux, (w odniesieniu do Starego Testamentu), co całemu tłumaczeniu Biblii nadaje jednolity kierunek. Wstępy do Nowego Testamentu opracował O. Benoit, za wyjątkiem wstępów do ksiąg św. Jana, które są dziełem O. Baisnard'a.

W t. zw. „dodatku“ do tłumaczenia umieszczono zwykle ważną tablicę chronologiczną wydarzeń opisanych w Biblii. Znaczenie tej tablicy i jej oryginalność polega na tym, że nie tylko rejestruje ona suche fakty historyczne, opisane w Piśmie św., ale obok nich po lewej stronie podaje potwierdzenie tychże faktów, już to przez historię powszechną już to przez najnowsze zdobycze archeologiczne. Np. mówiąc o wyjściu Izraelitów z Egiptu przyjmuje ona datę ok. kolumny chronologicznej, wspomina faraonów egipskich Ramzesa II (1301—1234) i Meneftaha (1234—1225) Jako datę wejścia Jozuego do Palestyny przyjmuje rok 1220—1200, zaś ok. r. 1225 umiejscawia zwycięstwo Debory i Baraka nad Kanaanem. Po drugiej stronie tabeli czytamy: w Mezopotamii hegemonia assyryjska z Teglat-Falaszarem I na czele. Obok daty np. 750 czytamy z jednej strony: w królestwie izraelskim panowanie Jeroboama (783—743), w królestwie judzkim rządy Azariasza (781—740), zaś w całym ówczesnym świecie osłabienie państwa i wpływów assyryjskich (783—745), w Egipcie rywalizacja dynastii 23 z 22. Taki układ chronologiczny pozwala nam nie tylko lepiej zrozumieć historię Izraela, ale i obiektywnie ją ocenić na tle całej ówczesnej historii starożytnego świata.

Na uwagę zasługuje także umieszczony na końcu „dodatku“ kalendarz z babilońskimi nazwami miesięcy, jak również tablica miar i monet używanych przez Izraelitów w różnych okresach ich bytu państwowego i po utraceniu niepodległości. Dużą pomocą dla egzegetów może się okazać alfabetyczny indeks wskazujący, w których księgach należy szukać nazw osób i miejsc wymienianych w księgach świętych, jak również indeks pojęć biblijnych tak zasadniczo nieraz omawianych natchnionych autorów. Ozdobą całego tłumaczenia jest 9 map, z tych cztery są kolorowe, 7 zaznaczeniem szczególnym miast, rzek i gór wzmiankowanych przez Pismo św.

Jako ujemną cechę tłumaczenia należy uważać przedstawienie przez niektórych tłumaczy poszczególnych słów, wierszy, a nawet całych roz-

działów w różnych księgach, które ich zdaniem nie znajdują się na swoim miejscu. Takie próby mogą być dopuszczalne w formie propozycji czy hipotez w specjalnych komentarzach, a nie w całym wydaniu Pisma św., które trzymać się powinno tradycyjnego podziału ksiąg natchnionych. Takiego większego przedstawienia T. M. dokonał tłumacząc księgi Estery A. Barucq. Uważam, że nie usprawiedliwia go nawet notatka, w której twierdzi (s 524 uw. a), że trzymał się przy swoim tłumaczeniu LXX, w wydaniu A. Raklfasa. Najlepiej było zachować porządek T. M., a po rozdz. 10, 3 dołączyć dodatki greckie tak, jak je mamy przetłumaczone przez św. Hieronima w Wulgacie.

Mimo tej usterki całe tłumaczenie zasługuje na dodatnią ocenę. Język francuski jest gładki, styl równy, treść jasna, poszczególne wyrażenia bardzo dokładnie oddają myśli autorów natchnionych. Omawiana przez nas „Biblia Jerozolimka” powinna się znaleźć nie tylko w bibliotekach teologicznych zakładów naukowych, ale w rękach szerokich rzesz miłośników Pisma św.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

**KS. JAKUBIEC CZESŁAW:** Wstęp ogólny do Pisma świętego, Poznań, Pallottinum 1955, s. 240.

Po „Wprowadzeniu do ksiąg Starego Testamentu” czyli „Wstępie szczegółowym” profesor warszawski, Ks. Jakubiec wydał obecnie „Wstęp ogólny do Pisma świętego”, wzorowany częściowo na Introdukcji opracowanej przed 50 laty przez zmarłego niedawno Ks. Arcybiskupa Szlagowskiego, ale uzupełniony na podstawie nowszych podręczników, szczególnie obszernego dzieła benedyktyna O. Hoepfla: *Introductio generalis in Sacram Scripturam*. Autor pisze jasno a zagadnienia trudniejsze (np. naukę o inspiracji) potrafi omówić przystępnie, tak że początkujący teolog w nich z łatwością zorientować się może. Część materiału Autor już omówił w „Wstępie szczegółowym”, ale tu te same kwestie traktuje obszerniej, aby studenci specjalizujący się w biblistyce mieli pod ręką informacje odpowiednie i wyczerpujące w języku polskim.

Zagadnienia sporne, których w dziedzinie introdukcji jest dość dużo, omawia Autor z wielkim umiarem idąc za najpoważniejszymi biblistami i przyswajając sobie ich zdanie. Nie zgadzam się jednak z Autorem w ujmowaniu „sensus plenior”. Broni go u nas O. S t y ś T. J. i częściowo ks. Eugeniusz Dąbrowski, ale czy nie powinniśmy raczej iść za zdaniem o. De Vaux O. P. i utożsamiać „sens pełny” z „sensus consequens”? W każdym razie w argumentacji teologicznej *sensus plenior* jest bez wartości.

Tu i ówdzie jednak doprasza się książka pewnych uzupełnień. Na s. 12 należałoby ze względów metodycznych teksty z ksiąg N. T., zawierających dowody na inspirację, szerzej omówić łącznie z kontekstem i po-

dać je w brzmieniu oryginalnym greckim i łacińskim. Ponieważ naukę o inspiracji najlepiej się zrozumie badając jej historię, jest rzeczą wskazaną, aby w podręczniku przytoczyć i rozwinąć rozmaite opinie, uważane dzisiaj za mniej poprawne czy też odrzucone przez Kościół, jak to uczynił Ks. Archutowski w swej monografii o natchnieniu Pisma św. Autor wprawdzie cytuje kilku autorów, ale liczba ich jest za mała, brak np. wzmianki o opinii Newmana.

Nieściste jest określenie języka hebrajskiego (na s. 102). Teza, jakoby język hebrajski powstał w pierwotnego języka aramejskiego, jest błędna. Z uwagą na s. 147, że z uczonych katolickich jedynie Scholz wydał grecki tekst Nowego Testamentu, należy porównać stwierdzenie Nestlego (Einführung in das griechische N. T., wyd. 4, Göttingen 1923, s. 74), że przez katolików i dla katolików wydano po r. 1800 kilkanaście razy tekst grecki N. T. A Nestle nawet zapomniał o poliglocie ks. Vigouroux! Dodam jeszcze, że grecko-łaciński tekst N. T. Vogelsa ukazał się w roku ubiegłym w nowym wydaniu. Na s. 246 wypadało wymienić: *codex rhedigerianus*, pochodzący z 8 wieku, a przechowywany w Wrocławiu. Brak też wzmianki o tekście samarytańskim Pentateuchu i jego przekładzie oraz o krakowskim rękopisie hebrajskim opisanym przez dr Ameisenową.

Do apokryfów zalicza się obecnie także „dokument z Damaszku“ i część pism znalezionych w Qumran (do s. 132). W r. 1955 wydano w Londynie nowy przekład apokryfów na język polski.

Szkoda, że Autor nie mógł korzystać z nowego wydania „Enchiridion Biblicum“; tym się tłumaczy, że na s. 225 opuszczono ostatnie decyzje Komisji Biblijnej; por. Ench. nr 513 i 514. Na s. 189 przy dekrete z r. 1924, domagającym się tekstu Wulgaty w perykopach, nie dodano orzeczenia uzupełniającego z r. 1943; por. Ench. Bibl. nr 537.

Większej przeróbki domaga się rozdział o przekładach polskich. Dobrek nauki polskiej z ostatnich 30 lat jest właśnie w tej dziedzinie stosunkowo obfity, niejeden szczegół sprostowano, niejedne luki uzupełniono; dzieło ks. Wujka zbadano gruntownie w czasie jubileuszu Wujkowego w r. 1949. Na s. 182 przydałaby się uwaga, że Psalterz Floriański nie jest obecnie w Warszawie, lecz w Kanadzie, dokąd go wywieziono na początku wojny. Do s. 185 nadmieniam, że ks. Wujek urodził się w r. 1541, a nie 1540, jak to stwierdził śp. o. Popłatek T. J.

Szanowny Autor włożył w swój podręcznik dużo pracy i trudu, ale za to ma tę satysfakcję, że wzbogacił naszą literaturę teologiczną cenną i praktyczną publikacją

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

E. DĄBROWSKI ks., *Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii*, Poznań 1955, s. 332.

Po raz pierwszy w polskiej bibliografii biblijnej mamy zaszczyt skon-

statować pojawienie się Synopsy łacińsko-polskiej czterech Ewangelii. W dotychczasowych bowiem wykładach dla studentów teologii tzw. problematu synoptycznego czyli przy omawianiu podobieństw i różnic zachodzących w utworach trzech pierwszych Ewangelistów, oraz ustalaniu stosunku tychże do czwartej Ewangelii znanej nam pod nazwą św. Jana, zdani byliśmy jedynie na korzystanie z podobnych dzieł literatury zagranicznej.

Tę poważną lukę, stanowiącą do pewnego stopnia „peccatum mortale” polskiej literatury biblijnej ubiegłych dziesiątków lat, wypełniła wreszcie omawiana Synopsa. Autor każdej Synopsy zmuszony jest do przeprowadzenia żmudnych, a równocześnie i niełatwych badań nad Ewangelią w ich potrójnym aspekcie, a mianowicie jako dzieł literackich, historycznych oraz teologicznych. Autor synopsy łacińsko-polskiej był niewątpliwie świadom piętrzących się trudności w omawianiu niniejszego problematu, lecz bynajmniej nie zraził się nimi. Przystąpił w oparciu o swe bogate doświadczenie naukowe do zrealizowania swego szczytnego zamiaru. I dzisiaj również biblijstka polska poszczycić się może posiadaniem własnej synopsy. Dlatego też wyrazy wdzięczności należą się tak jej Autorowi, znakomitemu bibliście Polski, ks. dr Eugeniuszowi Dąbrowskiemu, profesorowi Egzegezy Nowego Testamentu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, jak również wydawnictwu „Pallotinum”, które podjęło się wydania niniejszej Synopsy w nakładzie 5000 + 120 egzemplarzy.

Przechodząc do analitycznego omówienia niniejszej rozprawy, na wstępie podamy ogólny jej podział. Składa się ona z następujących rozdziałów: 1) Świadczenia starożytnych pisarzy o powstaniu Ewangelii (str. 9—16), 2) Problemat synoptyczny. Jego istota i próby rozwiązania (str. 17—29), 3) Czwarta Ewangelia a synoptycy (str. 30—34), 4) Łaciński tekst Ewangelii kanonicznych (str. 35—41), wykaz skrótów (str. 42—43), wykaz wydań „Synopsy” Ewangelii (str. 44), Synopsa czterech Ewangelii (str. 45—304), appendix (str. 305—332).

W rozdziale pierwszym spośród świadectw starożytnych pisarzy o powstaniu Ewangelii na szczególną uwagę zasługuje umieszczenie wśród nich, dotąd niestety często przemilczanych, a jednak nader ważnych z punktu widzenia historycznego, świadectw prologów tzw. antymarcjonickich. Są one niezmiernie ważne tak ze względu na wczesne pochodzenie, mianowicie druga połowa II w., jak również ze względu na swą wysoką wartość historyczną, potwierdzającą autentyczność Ewangelii Marka, Łukasza i Jana. Prologu do Ewangelii św. Mateusza dotychczas nie znaleziono.

W drugim rozdziale określa autor istotę problemu synoptycznego oraz podaje próby jego rozwiązania.

Istota tej architektoniki synoptycznej zasadza się, jak wiadomo, na porównaniu i wyjaśnieniu tak podobieństw, jak i różnic zachodzących w trzech pierwszych Ewangeliach. Podobieństwa dostrze-

gamy w: a) doborze zdarzeń i nauk Jezusa Chrystusa, b) kompozycji chronologicznej, oraz c) w wyrażaniu tych zdarzeń niemal że w identycznej formie jak i przy użyciu prawie że tegoż samego słownika.

W opisach Ewangelii synoptycznych zarysowują się jednak i różnice, które ześrodkowują się wokół: a) doboru materiału, b) niezrozumiałych przestawień, jak i c) niewytłumaczalnych odrębności jednych i tych samych opisów zdarzeń.

Każdy ze synoptyków prócz materiału wspólnego wszystkim trzem lub dwóm utworom, podaje jeszcze opisy zdarzeń lub nauk jemu tylko właściwe. Najwięcej materiału sobie właściwego zawiera Ewangelia św. Łukasza, bo aż 59%, potem Ewangelia św. Mateusza — 48%, i wreszcie Ewangelia św. Marka — 7%.

Powiedzieliśmy, iż w ugrupowaniu wydarzeń zachodzą niezrozumiałe przestawienia. I tak np. św. Mateusz zestawia materiał raczej systematycznie, łącząc nauki podobne w jedno opowiadanie. W związku z tym powstaje pytanie, czy autorem kazania na górze w takiej formie, w jakiej mamy je dzisiaj w Ewangelii św. Mateusza, jest Jezus Chrystus czy też Mateusz.

Marek natomiast wraz z Łukaszem zachowują porządek chronologiczny (z pewnymi odchyleniami). Opisując np. Ostatnią Wieczerzę Mateusz i Marek grupują opisy wydarzeń w następujący sposób: zapowiedź zdrady Judasza, ustanowienie Eucharystii, zapowiedź upadku św. Piotra. Tymczasem św. Łukasz zmienia ten porządek następująco: ustanowienie Eucharystii, zapowiedź zdrady Judasza, spór Apostołów o pierwszeństwo, zapowiedź zaparcia się Piotra.

Zarysowują się wreszcie różnice w relacjonowaniu pewnych wydarzeń. I tak np. św. Mateusz podaje osiem błogosławieństw, a św. Łukasz tylko cztery (ubodzy, płaczący, łaknący, znienawidzeni). Marek natomiast w ogóle pomija kazanie na górze.

Ks. prof. Dąbrowski jasno sprecyzował istotę problemu synoptycznego, uwypuklając podobieństwa i różnice na przykładzie szeregu tekstów paralelnych.

Bibliści napotykają jednak na niemałe trudności w tłumaczeniu pochodzenia i tych podobieństw i różnic. Toteż począwszy od J. Griesbacha (1745—1812), kiedy to problemat synoptyczny stanął w całej swej ostrości aż po dzień dzisiejszy wyczerpujące rozwiązanie tegoż zagadnienia stanowi *cruce exegetarum*. I mimo żmudnych oraz drobiazgowych badań filologicznych, jak i odwoływania się do świadectw historycznych, żadne z dotychczasowych rozwiązań nie jest w pełni zadawalające. Aczkolwiek zagadnienie to po dzień dzisiejszy stanowi kwestię otwartą i dyskusyjną, przyznać jednak należy, że dotychczasowe osiągnięcia w tym względzie, niemało rzuciły światła tak na powstanie Ewangelii, jak również na ich wartość historyczną.

Doceniając wartość dotychczasowych dociekań egzegetów tak katolickich, jak i niekatolickich, Autor omawianej Synopsy po sprecyzowa-

niu istoty problemu synoptycznego, podaje rys historyczny ich osiągnięć, ujęty w formę hipotez powstałych na przestrzeni czasu aż do chwili obecnej.

Wśród hipotez tych pierwsze miejsce w ujęciu Autora zajmuje hipoteza ustnej tradycji.

W myśl tej teorii, wyjaśnienia zagadnienia synoptycznego szukać należy w ustnej tradycji, która wyprzedziła spisanie Ewangelii. Głoszona więc na terenie Palestyny Ewangelia przez naocznych świadków życia i działalności Jezusa Chrystusa spowodowała wytworzenie się schematu nauczania o życiu Jezusa Chrystusa czyli tzw. katechezy apostoelskiej, która później, przy spisaniu Ewangelii, posłużyła jej autorom za podstawę.

Istniejące zatem gotowe schematy katechezy apostoelskiej zrodziły, według zwolenników tej hipotezy, podobieństwa, spotykane w trzech pierwszych Ewangeljach. Istniejące natomiast różnice tłumaczą oni następująco: Trudno przypuścić, ażeby u podłoża późniejszych Ewangelii pozostawał na przestrzeni blisko 30 lat ustnej katechezy jeden tylko schemat wszystkich na równi obowiązujący. Nadto wchodzi tu w grę i indywidualne uzdolnienia autorów Ewangelii, które na każdej z nich wycisnęły niewątpliwie swe piętno. Dwie powyższe racje tłumaczyć mają różnice, powstałe u podłoża Ewangelii synoptycznych.

Ks. prof. Dąbrowski wydaje się uważać tego rodzaju rozwiązanie problemu synoptycznego za słuszne a przynajmniej za bardzo prawdopodobne.

Zapytajmy jednak, czy ono na prawdę bez reszty rozwiązuje omawiane zagadnienie. Faktem jest, że pierwotna katecheza apostoelska, istniejąca na terenie Palestyny, spisana została w języku aramejskim. Tymczasem Apostołowie głosząc Ewangelię posługiwali się katechezą grecką. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że schemat katechezy aramejskiej tłumaczono na język grecki, to trudno zgodzić się na to, aby tłumaczenia te ściśle ze sobą harmonizowały i to tak pod względem wyrażeniowym, gramatycznym, jak i pod względem miejsca i czasu opisywanych wydarzeń.

Nadto w świetle hipotezy ustnej tradycji nie znajdujemy dostatecznego wytłumaczenia dla treści przekazanej nam przez autora czwartej Ewangelii. Zachodzi pytanie, dlaczego św. Jan, który przez tyle lat pozostawał w łączności z innymi Apostołami i uczniami apostoelskimi, mając pod ręką pierwotny tekst aramejski pierwotnej katechezy apostoelskiej, tak bardzo różni się od synoptyków w tych właśnie fragmentach, które są im wszystkim wspólne (np J 6,21; 18,1—20,23).

Przyznać zatem należy, że aczkolwiek ustna tradycja wywarła swój niewątpliw i znaczny wpływ na powstanie Ewangelii synoptycznych, to jednak bynajmniej nie tłumaczy nam w pełni podobieństw i różnic, zachodzących w trzech pierwszych Ewangeljach, czyli nie rozwiązuje nam bez reszty istoty zagadnienia synoptycznego.

Z kolei omawia Autor w sposób jasny i przejrzysty zasadnicze postulaty, wysuwane przez zwolenników hipotezy tzw. Pra-Ewangelii (Urevangelium), ukazując równocześnie słabą stronę ich argumentacji.

W ścisłej łączności z powyższą hipotezą pozostaje teoria dwóch źródeł (Zweiquellentheorie), będąca pewnego rodzaju modyfikacją pierwszej.

Hipoteza ta posiada po dzień dzisiejszy wielu zwolenników tak niekatolickich, jak i katolickich, aczkolwiek ci ostatni przyjmują ją z pewnymi zastrzeżeniami, na które zresztą Autor zwrócił uwagę.

Dla historii rozwoju teorii tej wskazaną jednak rzeczą byłoby przynajmniej wspomnieć, iż na łamach czasopisma *Theologische Studien und Kritiken*, znany podówczas filolog Karol Lachman w 1835 r. jako pierwszy postawił tezę, iż Marek stanowił źródło i podstawę dla opisów Mateusza i Łukasza. Wprawdzie Lachman nie umiał w szczegółach uzasadnić swej tezy, lecz uczynili to pastor saksoński Chr. G. Wilke oraz filozof Chr. H. Weisse.

Ocena krytyczna hipotezy dwóch źródeł jest trafna. Szkoda tylko, że autor szerzej nie rozprówadził poglądów Dom J. Chapmana oraz Dom B. C. Butlera, zbijających prymat Ewangelii św. Marka. Znajomilby w ten sposób tak wykładowców jak i studentów z najnowszymi osiągnięciami biblistyki w tym względzie.

Ponieważ rozwiązanie problemu synoptycznego w oparciu o hipotezę dwóch źródeł nie wszystkich biblistów zadowoliło, znaleźli się wśród nich i tacy, którzy zagadnienie to usiłowali rozwiązać w odwołaniu się do teorii czterech dokumentów (Four Documents Theory). Ze względu jednak na fakt, iż teoria ta jest tylko rozszerzeniem założeń hipotezy dwóch źródeł, Autor, całkiem zresztą słusznie, ograniczył się jedynie do sprecyzowania naczelnych jej założeń oraz wymienienia głównych jej przedstawicieli, pozostawiając dalsze dociekania historii egzegezy.

Krytyka liberalno-racjonalistyczna wypielegnowała w osobie F. Schleiermachera (1759—1824) swoistą metodę rozwiązywania problemu synoptycznego, mianowicie tzw. teorię fragmentów (Fragmenten-hypothese), która po dzień dzisiejszy przyjmowaną jest przez zwolenników tzw. *Formgeschichtliche Methode* (M. Dibelius, R. Bultmann).

Ks. prof. Dąbrowski poddając teorię tę krytycznej ocenie bardzo słusznie zwrócił uwagę na te jej punkty styeczne, na których można by oprzeć się w rozwiązywaniu kwestii synoptycznej i z katolickiego punktu widzenia.

Ostatnie miejsce wśród omawianych przez naszego Autora hipotez zajmuje teoria wzajemnej zależności literackiej synoptyków (Benützungshypothese). Ponieważ teoria ta należy do najbardziej rozpowszechnionych, dlatego też znajduje ona szersze omówienie i u Autora *Synopsy* łacińsko-polskiej.



Autor uwzględnił nader dobitnie oraz wnikliwie istotne założenia tej hipotezy w rozwiązywaniu skomplikowanej kwestii synoptycznej. Sądzę jednak, iż oprócz jasnego skryształowania metody rozwiązywania problemu synoptycznego przez licznych zwolenników tej teorii, należałoby jeszcze uwzględnić jej krytyczną ocenę, tzn. uzasadnić w jakim stopniu postulaty jej są słuszne, aby w ten sposób utworować studentowi teologii drogę dla głębszego zrozumienia wartości poszczególnych hipotez.

Słaba strona, prócz wielu słusznych założeń, w argumentacji tej teorii przejawia się między innymi w tym, iż nie tłumaczy ona nam dlaczego poszczególne Ewangelista naśladuje swego poprzednika raz dosłownie, innym zaś razem opowiadanie opuszcza, skraca je lub rozszerza, transponuje, bądź też modyfikuje. Nadto, jeżeli przyjmie się, że Marek korzystał wyłącznie z Ewangelii Mateusza, to dlaczego autor drugiej Ewangelii pomija milczeniem lata dziecięce Jezusa Chrystusa, kazanie na Górze wraz z ośmiu błogosławieństwami, modlitwę Pańską, oraz wiele cudów, które to fragmenty oddałyby mu niewątpliwie nie mało usług w rozwinięciu naczelnej tezy Ewangelii dotyczącej bóstwa Jezusa Chrystusa.

Trudno również ustalić w jakiej mierze uzależnił św. Łukasz Ewangelię swą od Mateusza. Łukasz opuszcza niektóre cenne fragmenty z Ewangelii św. Mateusza odnoszące się do problemu konieczności wiary oraz powszechności zbawienia (np. Mt 21,43; 24,14; 15,21—28; Mk 7,24—30).

Po omówieniu szeregu hipotez, będących wyrazem dociekań myśli biblijnej w usiłowaniu rozwiązania nader, jak mieliśmy możność o tym się przekonać, trudnego problemu synoptycznego, Autor zamiast podania własnej koncepcji rozwiązania kwestii synoptycznej, która w rezultacie pomnożyłaby tylko już tak przytłaczającą ilość hipotez, słusznie ograniczył się do wskazania wytycznych, do których zmuszony jest odwołać się każdy egzegeta, zmierzający do prawdopodobnego przynajmniej wyjaśnienia podobieństw i różnic zachodzących w trzech pierwszych Ewangeliach.

Dzisiaj, po przeprowadzeniu tylu wnikliwych badań, trudno nie mówić o wpływie ustnej katechezy apostołskiej, jak i pewnych źródeł na ukształtowanie się problemu synoptycznego. Wprawdzie nie jesteśmy dzisiaj w stanie określić ani istoty, ani też liczby tych źródeł, oraz mniejsza o to, czy przekazane one zostały w języku greckim czy aramejskim, w każdym razie faktem jest, że istnienie ich suponuje wnikliwy historyk — św. Łukasz (1,1 n.). Nie możemy wykluczać i pewnej zależności literackiej wśród synoptyków, gdyż ukazują nam ją sama analiza Ewangelii synoptycznych.

Zaznaczyć nadto należy, że Autor oparł swe rozważania nad tym problemem o wszelkie istniejące aż do chwili obecnej najpoważniejsze rozprawy naukowe, a uczynił to w tym celu, by problemat synoptyczny ukazać w świetle najnowszych badań nowotestamentalnych.

W rozdziale trzecim w sposób wyczerpujący omawia Autor stosunek czwartej Ewangelii do Ewangelii synoptycznych.

Łaciński tekst Ewangelii kanonicznych znajduje swe obszerne omówienie w rozdziale czwartym. W rozdziale tym poruszył Autor wszelkie możliwe kwestie dotyczące tegoż zagadnienia.

Po tych wiadomościach wstępnych, lecz niemniej koniecznych, przechodzi ks. prof. Dąbrowski do podania właściwej Synopsy łacińsko-polskiej czterech Ewangelii. Tekst łaciński zaczerpnął on z *Editio Clementina Vulgaty* w formie, ustalonej przez A. Gramatica (*Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, Città del Vaticano 1946*). Nie omieszkiał jednak uwzględnić i wydania krytycznego J. Wordswortha — H. J. White'a (*Novum Testamentum Latine secundum editionem Sancti Hieronimi ad codicum manuscriptorum fidem, Oxonii 1911*) tam, gdzie tego zachodziła potrzeba. Tekst natomiast polski wzięty jest z własnego szóstego wydania jego przekładu Nowego Testamentu z Wulgaty, Warszawa 1954.

Reasumując nasze uwagi i spostrzeżenia stwierdzić należy, iż Autor Synopsy łacińsko-polskiej znakomicie wywiązał się ze swego niezmiernie trudnego zadania, dokumentując ponownie głębię swej erudycji. Synopisa ta wzbogaciła zaś nie tylko polską bibliografię biblijną, lecz śmiało możemy się nią poszczycić i w skali europejskiej.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK

Ks. RECHOWICZ MARIAN, prof. KUL, *St. Jean Kanty a-t-il été l'auteur du commentaire conciliariste sur l'évangile de St. Matthieu?* (Coll. Theol. t. 26 (1955), str. 13—45).

O rozprawie tej będącej owocem żmudnych studiów należy wspomnieć obszerniej, bo dotyczy ona drogiej nam postaci św. Jana Kantego i porusza zagadnienia z historii egzegezy w Polsce. Zagadnienie to jest samo w sobie tak ciekawe, że warto je pokrótce referować. Wśród licznych rękopisów św. Jana Kantego znajdowały się w Bibliotece Uniwersytetu Krakowskiego cztery kodeksy z XV w. zawierające olbrzymi komentarz teologiczny do św. Mateusza. Komentarz ten mieszczący w sobie około tysiąc kwestii teologicznych, przepisano w latach 1687—1689 i włączono do akt procesu kanonizacyjnego św. Jana Kantego, jako jego dzieło. O wyborze tego komentarza spośród innych kodeksów Świętego zadecydował fakt, że dzieło to posiadało w XVII w. kopię pisaną piśmem humanistycznym. Wobec nieznamości paleografii, innych kodeksów nie umiano po prostu odczytać. Niemniej sam komentarz uchodził w opinii mistrzów krakowskich nawet z końcem XVII w. za dzieło znakomite, skoro posyłając jego kopię do Rzymu, zaczęli starania o przyozdobienie św. Jana tytułem Doktora Kościoła. Stało się jednak inaczej. Mianowani z pocz. XVIII w. przez Kongregację Obrzędów teologicznych, których zadaniem było wydać opinię o poprawności doktrynalnej

prac teologicznych Świętego, spostrzegli, że w pracy tej znajduje się szereg też koncyliarystycznych (o wyższości soboru nad papieżem). Nastąpiła konsternacja a proces kanonizacyjny przerwano. Sprowadzono z Krakowa 10 kodeksów Świętego, w tym również te, które zawierały tekst inkryminowanego dzieła. Kodeksy te już do Polski nie wróciły. Gdzie się znajdują, nie wiadomo. Mistrzowie krakowscy ażeby usunąć z drogi przeszkodę, która wstrzymała proces, starali się udowodnić, że części koncyliarystyczne komentarza wyszły nie spod pióra św. Jana, ale jakiegoś innego mistrza, który nosił to samo imię i pochodził z Kęt. Powołana przez Kongregację Obrzędów Komisja paleografów na podstawie przesłanek paleograficznych i analizy treści, stwierdziła, że nie jest rzeczą pewną, iż istotnie to dzieło napisał św. Jan Kanty. Problemu autentyczności dzieła nie rozstrzygnięto. Proces ruszył z miejsca uwieńczony kanonizacją w r. 1767, ale sprawa tytułu Doktora Kościoła przepadła bezpowrotnie.

Problem czy św. Jan Kanty był istotnie autorem inkryminowanego dzieła, rozstrzygnął właśnie definitywnie ks. Marian Rechowicz. Na podstawie analizy tekstów i drogą porównywania ich z innymi kodeksami zawierającymi średniowieczne komentarze do św. Mateusza doszedł do bezspornego stwierdzenia, że interesujący komentarz koncyliarystyczny nie jest dziełem Świętego, ale wybitnego i współczesnego św. Janowi profesora teologii w Krakowie ks. Benedykta Hesse († 1456).

Kopię dzieła Hessego przepisaną przez św. Jana wzięto mylnie za jego dzieło autentyczne, wskutek źle odczytanych kolofonów (rodzaj autoryzacji stosowanej przez pisarzy średniowiecznych). Wyniki badań ks. Rechowicza nie oczyszczają całkowicie Świętego od zarzutu koncyliaryzmu, ale zarzut ten wybitnie podważają. Wyjaśniają również problem, który w XVIII w. omal, że nie storpedował kanonizacji św. Jana.

Rozprawa ks. Rechowicza rzuca bowiem światło na prace Kongregacji, która bynajmniej nie podjęła lekkomyślnie sugestii wysuwanej przez teologów krakowskich o dwóch Janach z Kęt, lecz problem ten skrupulatnie przebadła, a nie mogąc dojść do wyników, całą sprawę postawiła pod znakiem zapytania.

W badaniach swych ks. Rechowicz opierał się głównie na kopii wspomnianych rękopisów znajdujących się w aktach procesu kanonizacyjnego św. Jana (Bibl. Jagiell. nr 139, IV—XI).

Praca ks. Rechowicza zyskałaby jeszcze bardziej na wartości, gdyby autor dysponował autentycznymi rękopisami św. Jana, a nie tylko ich kopią w aktach kanonizacyjnych.

Czyż nie ma dziś możliwości, ażeby te cenne zabytki związane z postacią i pracą Patrona teologów polskich odszukać i sprowadzić do kraju? Poszukiwał ich w ostatnich miesiącach br. w Bibliothèque Nationale prof. E. Świeżawski. Istniało bowiem prawdopodobieństwo, że znajdują się one z aktami kanonizacji św. Jana wywiezionymi z Rzymu do Paryża przez Napoleona I. Niestety poszukiwania prof. Świeżaw-

skiego nie dały wyniku. Najprawdopodobniej znajdują się one w jednym z archiwów rzymskich.

Sprawa ta niewątpliwie skomplikowana powinna w pierwszym rzędzie zainteresować Bibliotekę Jagiellońską, która jest ich prawnym właścicielem. Poszukiwania powinny być dokonane przede wszystkim w archiwum Kongregacji Obrzędów w Rzymie.

Jest to postulat zarówno polskiej nauki teologicznej, jak również badaczy, którzy zajmują się historią nauki na uniwersytecie Jagiellońskim.

Wdzięczność należy się Autorowi, że podjął się tak trudnych poszukiwań. Wyrażam nadzieję, że Czcigodny Autor, odznaczający się ogromną pilnością i sumiennością, jeszcze wiele innych kwestyj dotyczących św. Jana Kantego nam wyjaśni. Z niecierpliwością oczekujemy opublikowania jego obszernej pracy na temat: „Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle jednej średniowiecznej kompilacji teologicznej”.

Ks. ALEKSY KLAWEK

Prof. J. Wengier, *THE EUCHARIST — SACRIFICE*, Milwaukee 1955, str. XXII — 286.

Po ogłoszeniu encykliki „*Mediator Dei*” (20. XI. 1947) nastąpiło nowe nasilenie ożywionych od przeszło 30 lat dyskusji teologów katolickich na temat ofiary Mszy św., a zwłaszcza jej istoty. Ogłasza się znowu rozliczne studia na ten temat, podając już to pewne koncepcje, już też obronę niektórych dawniejszych, ewentualnie zmodyfikowanych nieco, teorii mszalnych.

Osobliwsze zainteresowanie dla zagadnień związanych z ofiarą eucharystyczną, a przede wszystkim dla kwestii jej istoty, wykazują w ostatnich latach teologowie amerykańscy, wzgl. rozwijający działalność pisarską w Ameryce, a wśród nich dwaj Polacy: Ks. A. Tymczak i ks. Fr. J. Wengier.

Ten ostatni wydał w ubiegłym roku obszerną rozprawę o ofierze eucharystycznej, która zasługuje na krótkie omówienie.

We wstępie do owej rozprawy wyraża ks. W. entuzjastyczną pochwałę eucharystologii kard. Billota oraz swego ongiś profesora rzymskiego, M. de la Taille'a, S. J., zaznaczając, iż — dla dopomożenia czytelnikom do zdobycia „czystej prawdy” o Eucharystii — chce poprowadzić ich poprzez główne rozdziały „wspaniałego arcydzieła”. M. de la Taille'a (t.j. jego głośnej pracy „*Mysterium fidei*”, wyd. w Paryżu, w r. 1921). I rzeczywiście w wywodach trzyma się wiernie myśli i poglądów swego mistrza, referując je swoiście i broniąc ich energicznie przed zarzutami niektórych krytyków; a przy tym zwalcza też zapatorywania eucharystologiczne szeregu dawniejszych oraz współczesnych teologów, a zwłaszcza A. Voniera i M. D. Forresta.

Na całość rozprawy składają się — oprócz przedmowy i wstępu oraz epilogu i dodatku uzupełniającego — trzy części zatytułowane: 1. Ofiara Pana naszego, 2. Ofiara Kościoła, albo Msza św., 3. Przeistoczenie.

W części 1-szej, liczącej 5 rozdziałów, ustala autor najpierw pojęcie i definicję ofiary w ogólności; następnie zaś rozwodzi się nad naturą ofiary kalwaryjskiej Chrystusa i stosunkiem Eucharystii wieczernika do tej ofiary. Część 2-ga, o 13-tu rozdziałach, ma za przedmiot wywody o fakcie ofiarności Mszy św. oraz o naturze ofiary mszalnej i jej owocach. W ostatniej wreszcie części, na którą składa się 12 rozdziałów, rozprawia ks. W. szeroko o tajemnicy przeistoczenia oraz o sposobie i czasie obecności Chrystusa w Eucharystii; a przy końcu (w r. 12-tym) referuje krótko naukę o Mszy św. zawartą w encyklice „Mediator Dei”. Epilog poświęcony jest stosunkowi N. Marii P. do kapłaństwa Chrystusowego i ofiary mszalnej; a dodatek uzupełniający — stanowisku kilku współczesnych teologów wobec teorii mszalnej M. de la Taille'a.

Do najbardziej stanowczo broniących przez naszego autora tez należy najpierw stwierdzenie, że elementem konstytutywnym ofiary kalwaryjskiej, a mianowicie jej istotnym aktem ofiarniczym, było liturgiczne zaofiarowanie Bogu przez Zbawiciela męki i śmierci krzyżowej poprzez obrzęd Eucharystii wieczernikowej (bez którego to obrzędu męka i śmierć Chrystusa nie posiadałyby charakteru ściśle pojętej ofiary). Mocno również obstaje on za poglądem, iż o ofiarnym charakterze Mszy św. decyduje nie jakiegokolwiek aktualne wyniszczenie (*immolatio*) lecz tylko zaofiarowanie Bogu (*oblatio*) pod symbolami śmierci krzyżowej owej właśnie śmierci ofiarniczej, wzgl. t. zw. „ofiary niebieskiej”, czyli Zbawiciela, jako formalnej żertwy, wyniszczonej już raz na zawsze na Kalwarii oraz uświęconej i przyjętej przez zmartwychwstanie i uchwałenie niebieskie. Przy tym podkreśla ks. W. silnie, iż aktu zaofiarowywania dokonuje we Mszy św. aktualnie i formalnie Kościół (poprzez swych kapłanów) nie zaś Chrystus, który ma tylko wirtualny współdziałal w tym akcie.

Należy przyznać, że argumenty wysuwane przez autora (za wzorem de la Taille'a), dla uzasadnienia powyższych twierdzeń, są dosyć przekonywujące. Nie udało się jednak ks. W. uchylić należycie trudności, jakich nastroją przeciwko owym twierdzeniom: pouczenie soboru Trydenckiego o Mszy św. oraz encyklika „Mediator Dei”.

W sprawie formuły konsekracji opowiada się ks. W. za opinią, iż do ważności tej formuły, jako aktu ofiarniczej Mszy św., konieczne są również słowa: *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, a nawet także słowa wstępu historycznego: *qui pridie quam pateretur...* itd. W kwestii znów wartości ofiary eucharystycznej oraz jej owoców dowodzi m. i. że ze względu na ograniczoną godność formalnego i aktualnego ofiarnika Mszy św., którym jest Kościół, „walor naszej Mszy musi z konieczności być ograniczony” (s. 120). Sprowadza ona owoce *ex opere operato*, ale w inny sposób niż sakramenty; kiedy bowiem sprawczość sakramentów jest skuteczną (*efficient*

causation), to sprawczość ofiary moralną tylko (moral causation), bo ofiara wpływa moralnie na Boga, aby udzielił odpowiednich owoców, o ile jest ona godną przyjęcia (s. 117, 134, 158). Miara owoców sprowadzanych przez Mszę św. ex opere operato zależna jest od świętości i godności Kościoła, jako „głównego ofiarnika“, oraz kapłanów, jako „ofiarników drugorzędnych“ (131, 133, 135); a również od pobożności ofiarności osób dających stypendia mszalne (s. 138, 145n) oraz od ilości i pobożności czynnych uczestników Mszy św. (s. 140n, 144n).

Wszystkie te tezy budzą pewne zastrzeżenia, wzgl. domagają się bliższych wyjaśnień.

Całkiem osobliwą i nieprawdopodobną jest opinia autora, iż „przed Zesłaniem Ducha św. nie można było odprawić ważnie i owocnie Mszy“, mimo iż apostołowie posiadali władzę kapłańską. „ponieważ ciało Kościoła nie było jeszcze doskonale ożywione, ukształtowane i uzdatnione do pielgrzymstwa“ (131n). Nie wydaje się też słusznym zdanie, że nie można odprawiać Mszy św., nawet prywatnie, za zmarłych pogan, heretyków, czy schizmatyków (s. 160n), oraz że kapłan dopuściłby się symonii, gdyby przyjął stypendium mszalne od katechumena, zobowiązując się do odprawienia Mszy w jego intencji (s. 156). Twierdzenie zaś, iż pewniejsza jest skuteczność ofiary eucharyst. w stosunku do dusz w czyście niż do żyjących na ziemi (s. 153) nie harmonizuje należycie z pouczeniem pap. Benedykta XV, wedle którego owoce sprowadzane przez świętą ofiarę „o wiele większą przynoszą korzyść żyjącym niż zmarłym, gdyż tamtym, dobrze usposobionym i nastawionym bardziej wprost, pewniej i obficie są przydzielane aniżeli tym“ (AAS 1921, 432).

Wywody trzeciej części rozprawy, dotyczące tajemnicy preistoczenia oraz sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii, są przekonujące i ciekawe. Idą one całkowicie po linii nauki kard. Billota. Nie budzą też żadnych zastrzeżeń uwagi epilogu o roli N. Marii P. w stosunku do kapłaństwa Chrystusowego oraz ofiary mszalnej.

Książkę ks. W. „Eucharystia-Ofiara“, odznaczającą się niezwykłą jasnością i przystępnością, przeczyta z korzyścią tak teolog, jak również inteligentny katolik świecki, który chciałby pogłębić swe wiadomości o tajemnicy Eucharystii.

Kraków

Ks. EUGENIUSZ FLORKOWSKI