

BŁOGOSŁAWIENSTWO PRYMASOWSKIE

*Dziewicy – Wspomożycielce i Matce Słowa
Wcielonego oddaję pod czułą Opiekę Wydawnictwo
„Ruch Biblijny i Liturgiczny“, pełen nadziei, że Jej
Miłość udzieli się wszystkim, którzy mają Łaskę żyć
Słowem Bożym.*

*+ Stefan Konarski Wyszyński
Prymas Polski.*

Warszawa, Boże Narodzenie 1956 R. P.

W Roku Królowej Polski.

ŚLUBY JANA KAZIMIERZA ¹⁾

Złożenie ślubów przez króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej dnia 1 kwietnia 1656 r. uważano w Polsce za zdarzenie tak ważne, że na przestrzeni wieków często do niego nawiązywano, a rocznice obchodzono uroczyście. W 100 lat po tym wiekopomnym akcie ogłosił jako wotum generał bożogrobców w Miechowie ks. Jakub Paweł Radliński historię Obrazu Jasnogórskiego, dedykując ją „Najjaśniejszej Polski owszem Niebios i Wszechświata Królowej, Najświętszej Pannie Maryi Niepokalanie Poczętej na Jasnej Górze Częstochowskiej z powodu niezliczonych łask powagą Świętej Stolicy Apostolskiej... ukoronowanej“. W tymże roku 1756 w Kamieńcu Podolskim, na szczycie zamienionej ongi przez Turków na meczet katedry umieszczono złożoną figurę Matki Boskiej. W dwusetną rocznicę ślubów uczcili szczególnie uroczyście swą Opiekunkę tułacze-emigranci polscy w paryskim kościele Wniebowzięcia Najsw Maryi Panny. Kazanie świąteczne zakończył ks. Aleksander Jełowicki zmartwychwstaniec słowami: „Niech się dzieje, co chce na dzisiejszym świecie, my podług tych ślubów służmy Bogu... Nie smuć się, duszo moja, miej nadzieję w Bogu“. Z inicjatywy ks. Jełowickiego już dwa lata wcześniej na pamiątkę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, Polacy w kościele Matki Boskiej Zwycięskiej odnowili śluby Jana Kazimierza, ofiarując przy tym piękne wotum na znak, jak oświadcza, „że Maryi, Matce i Królowej naszej zwierzamy i oddajemy Ojczyznę, zdrowie, majątek i życie“. W r. 1904 w czasie podniosłego obchodu przy tłumnym udziale wiernych

¹⁾ Referat wygłoszony na zebraniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, dnia 16 maja 1956 r.

na rynku lwowskim przed obrazem Najśw. Panny Łaskawej odnowił śluby ks. arcybiskup Bilczewski. Wśród licznych uroczystości i ślubowań odbywających się po odrodzeniu Polski na Jasnej Górze często nawiązywano do ślubów roku 1656, a po ostatniej wojnie, w r. 1946 za przewodem ks. prymasa Hlonda niezliczone rzesze tam zebrane wyznawały swej Opiekunce: „Jak ongiś po szwedzkim najeździe, król Jan Kazimierz obrał Ciebie za Patronkę i Królowę Państwa, a Rzeczpospolitą polecił Twojej szczególnej opiece i obronie, tak i my, dzieci Narodu Polskiego, stajemy teraz przed Twym tronem z hołdem miłości, serdecznej czci i wdzięczności“.

Pamięć wiekopomnych ślubów jest i pozostała więc w narodzie polskim zawsze żywa. Świeżym na to dowodem jest gorliwy udział wiernych w tegorocznych uroczystościach jubileuszowych. Przodujące im duchowieństwo będzie sobie tym lepiej zdawać sprawę z doniosłości owych faktów dziejowych, czym dokładniej będzie je znało.

1.

Wiadomo powszechnie, że ślubowania r. 1656 złożone zostały w tragicznej wprost dla Rzeczypospolitej sytuacji. Na osłabiony ciągłymi wojnami kraj napadli Szwedzi, mający po ukończeniu wojny 30-letniej do dyspozycji dobrze wyćwiczoną i liczną armię. Z polecenia króla Karola Gustawa generał Wittenberg wkroczył do Wielkopolski. Przywódcy pospolitego ruszenia dali się pod Ujściem nakłonić do kapitulacji byłemu podkanclerzemu Hieronimowi Radziejowskiemu, banicie i osobystemu wrogowi króla Jana Kazimierza. Za Wielkopolską Litwa poddana została Szwedom przez hetmana Janusza Radziwiłła. Zbierające się powoli pospolite ruszenie uległo wszędzie rozbiciu. Poddała się także Warszawa. Z Krakowa ustąpił kasztelan kijowski Stefan Czarniecki po dwutygodniowej obronie, kiedy dalszy opór okazał się bezcelowym. Król z małżonką schronił się do pogranicznego Opoła. Wyjazd jego sprawił, że w całym kraju przyjmowano „protekcję“ Karola Gustawa. Tak więc w ciągu 3 miesięcy 40-tysięczna armia szwedzka zajęła tę część Polski, która nie była jeszcze opanowana

przez Rosję i Kozaków. Ostał się tylko Lwów, broniący się skutecznie Chmielnickiemu.

Rychło jednak naród począł się dźwigać z chwilowego oszłomienia. Dopomogli mu do tego sami Szwedzi, którzy nie długo wytrzymali w roli życzliwych protektorów. Wnet zaczęli rabować, uciskać i dręczyć ludność, a szczególnie prześladowali z poduszczenia dysydentów duchowieństwo katolickie. Wzmagало się to wrzenie przeciw najeźdźcom zwłaszcza wśród ludu, oburzonego na zdradę wielu spomiędzy szlachty, a przy tym coraz wyraźniej uznającego konieczność obrony wiary katolickiej przed protestanckimi okupantami. Toteż rychło wszczął się powszechny ruch partyzancki, szczególnie skuteczny w okolicach podgórskich. Dla zjednoczenia w wysiłku zbrojnym całego narodu trzeba było jednak czynu, który by wszystkim stawił przed oczy całe grożące niebezpieczeństwo a zarazem wzmocnił przekonanie o własnej sile. Takim czynem stała się obrona Częstochowy. Zamach Szwedów na sanktuarium narodowe oburzył wszystkich katolików bez różnicy stanu. Kiedy się rozeszła wieść o tym, że zakonnicy z niewielką załogą przy pomocy garstki szlachty, razem około 250 ludzi zdolnych do walki, obronili się pod wodzą przeora o. Augustyna Kordeckiego przez 40 dni znacznie przeważającym regularnym oddziałem szwedzkim, pod wodzą generała Burcharda Müllera, w liczbie około 3.000, zaopatrzonym w artylerię oblężniczą, uważano to za cudowny dowód szczególnej opieki Matki Boskiej nad Polską.

Obrona Jasnej Góry nie była tylko — jak twierdzą niektórzy — „jednym z epizodów w ogólnym ruchu oporu“, wyolbrzymionym rzekomo następnie przez Kordeckiego. Jego „Nova Gigantomachia“ uznawana jest przez historyków za źródło wiarygodne. Wyszła zresztą drukiem niespełna 2 lata po zajściu opisanych w niej wydarzeń, kiedy wobec tysięcy żyjących świadków niemożliwe było zniekształcenie prawdy, tym bardziej tworzenie legend, czemu te pamiętniki raczej przeciwdziałały przez natychmiastowe prawie utrwalenie prawdy dziejowej. Lepiej niewątpliwie niż historyk dzisiejszy znali fakty i ich doniosłość ludzie współcześni, zwłaszcza świadkowie naoczni. Z tych prymas Andrzej Leszczyński na pierwszą

wiadomość o odstąpieniu Szwedów spod Jasnej Góry pisał do nuncjusza papieskiego (3. I. 1656), że nadszedł już czas, by się zabrać do oczyszczenia całej Polski od wroga. Król zaś Jan Kazimierz w liście do Aleksandra VII z dnia 15. IX. 1657 r., polecając papieżowi zakon oo. paulinów, wyraża się tak: „Dobrze wiadomo W. Świątobliwości, w jak wielkich niebezpieczeństwach znajdowałem się wraz z moim królestwem..., tak że uległa większa część mego państwa po tej stronie Wisły. Jedyne Jasna Góra Częstochowska, nie wzruszona żadnymi sztuczkami czy sposobami potężnego nieprzyjaciela, stała mocno po mojej stronie i przetrwała przy Bożej pomocy do końca“. Słowa te pozwalają zarazem stwierdzić, w jaki sposób Jan Kazimierz oceniał dyplomatyczne pertraktacje o. Kordeckiego ze Szwedami.

Znaczenie dziejowe obrony Częstochowy podkreśla należyście nowszy autor, nie podchodzący zresztą bynajmniej do zagadnienia ze stanowiska religijnego. Píše on o motywach ówczesnych wydarzeń: „Sprzeczność między błyskającą już jasną zorzą nadzieją a obawa o niepewne jutro, świadomość, iż uczuciom religijnym szlachty, mieszczan i ludu wiejskiego zawdzięcza Rzeczpospolita dotychczasowe powodzenie swego oręża i przyszły ratunek, iż z Częstochowy wyszedł najsilniejszy niezawodnie impuls do walki z nieprzyjacielem religii katolickiej i narodu polskiego, to czynniki, które złożyły się na jedyny w dziejach Polski akt ofiarowania Korony Polskiej Królowej Niebios, uznania Jej swą Monarchinią oraz dobrowolnego przyrzeczenia ulżenia doli uciśnionych chłopów, co w krwawych potyczkach i zmaganiach bronili „Jasnogórskiej Pani“ i ojczyzny, która miast matką była im jedynie macochą“²⁾.

Dnia 27 grudnia 1655 r. nieprzyjaciel odstąpił od oblężenia, a dwa dni później zawiązana została konfederacja w Tyszowcach, powołująca wszystkie stany pod broń. O wielkim napływie, jaki przy jej powstaniu miały motywy religijne, a szczególnie ożywiony przez obronę Jasnej Góry kult Matki Boskiej, świadczy dobitnie akt tego związku, w którym czytamy m. in.: „Ponieważ król szwedzki przybytki Pańskie burzy i ze skar-

²⁾ St. Szczotka l. c.

bów obdziera, zakonników z bezprzykładną ząartością prześlada i zmusza do świętokradzkiego wydawania sprzętów kościelnych, a niektórych aż do śmierci męczyć rozkazuje, dzwony kościelne zabiera; wreszcie świątynie przenaświętszej i błogosławionej Bogarodzicy w Częstochowie, przez tyle wieków nie tylko w tej Rzeczypospolitej, lecz i na całym świecie nabożeństwem i mnogością ofiar słynącą, dla zdobycia bogatego łupu i zabrania skarbów kościelnych oblężeniem opasuje, zbrojną a świętokradzką ręką zburzyć i wyrzucić każe, aby zniszczywszy ten fundament naszej czci religijnej, mógł tym łatwiej potem religię katolicką prześladować i wykorzezić, a na to miejsce cudzoziemców różnych sekt do Rzeczypospolitej sprowadzać, przeto dla zapobieżenia dalszym klęskom tak Kościoła jak i ojczyzny dłużej króla szwedzkiego znosić nie chcemy a ktoby z Polaków z nim wytrwał, tego za nieprzyjaciela ojczyzny ogłaszamy“.

Rychlej niż się można było spodziewać ziściły się słowa ks. Starowolskiego do Karola Gustawa: „Fortuna variabilis, Deus mirabilis“. Już w styczniu 1656 r. wśród radości całego narodu wracał Jan Kazimierz, prowadzony przez Jerzego Lubomirskiego na Lubowlę, Duklę, Krosno do Łańcuta, gdzie stanął na czele konfederacji. Celem przygotowania decydującego uderzenia na wroga pojechał stąd do Lwowa, podczas gdy Czarniecki jako głównodowodzący prowadził dalej akcję przeciw załogom szwedzkim. Sytuacja domagała się wprost uroczystego orędzia królewskiego. Pojęcie miłości ojczyzny nie przemawiało dostatecznie do szerokich mas ludowych, natomiast idea obrony religii katolickiej i czci Matki Boskiej była dla wszystkich zrozumiała, zspalając w jedno obywateli Rzeczypospolitej. Toteż deklaracja królewska skierowana została do Najśw. Maryi Panny jako Królowej Polski, a przybrała formę ślubów.

Prof. Folkierski przypomniał (1927) uroczystą deklarację króla Ludwika XIII z r. 1638 oddającą całą Francję pod szczególną opiekę Bogarodzicy, wskazując na ten akt jako na rękome „źródło ślubów Jana Kazimierza“. Mimo pewnych punktów stycznych i bliskości czasowej deklaracji francuskiej i ślubów polskich różnice są jednak tak znaczne, iż niepodobna tu

mówić o „źródle“, tym bardziej, że jeszcze bliższe czasowo było poświęcenie się Matce Boskiej przez Portugalie (w r. 1646), nie mówiąc już o precedensach w średniowieczu. Brak też jakiegokolwiek dowodu historycznego na to, aby królowa Ludwika Maria miała doradzać złożenie ślubów. Sam Jan Kazimierz natchnienie do nich przypisuje Bogarodzicy. Według wzmianki w lwowskich aktach konsystorskich miał mu je doradzić nuncjusz Vidoni. Na rzekomą zachętę wprost ze strony Stolicy Ap. brak dowodów, choć oczywiście wiadomość o złożonych ślubach przyjęto w Rzymie z radością i uznaniem. Papiież wieszował (13. V. 1656) królowi wyboru tak potężnej Opiekunki i widział w odniesionych ostatnio zwycięstwach dowód Jej wstawienictwa. Również życzenia z powodu zdobycia Warszawy zawierają podobne akcenty (5. VIII. 1656).

Z całą pewnością wielki wpływ na złożenie ślubów miał episkopat polski, a przede wszystkim prymas. Kilku biskupów towarzyszyło królowi na wygnanie, dzieląc z nim trudy i niebezpieczeństwa, wspomagając go radą i zasiłkami pieniężnymi. Oprócz arcybiskupów gnieźnieńskiego i lwowskiego, należał do nich podkanclerzy koronny ks. Andrzej Trzebicki oraz pobożny biskup kujawski Kazimierz Florian Czartoryski. Nieodstępnym towarzyszem na wygnaniu i po powrocie do kraju był Stefan Wydźga, konsekrowany w śląskim Głogówku na biskupa łuckiego. Wracającego monarchę otaczali obaj arcybiskupi oraz biskupi krakowski, poznański, przemyski, chełmiński i łucki. O prymasie Andrzeju Leszczyńskim mówi jego żywotopisarz: „Wszystkie mądre i roztropne króla Jana Kazimierza kroki w najkrytyczniejszej najazdów epoce, jego zręczne z dworami zagranicznymi... pertraktacje..., manifesty do narodu i nareszcie zabranie się energiczne do obrony Rzeczypospolitej były wpływem rady i przedstawień prymasa“³⁾. Wspomniany biskup Wydźga znany jest jako obrońca swych poddanych przed uciskiem. Bliski królowi podkanclerzy a biskup przemyski Andrzej Trzebicki, służył z czułego serca i niezwykłej ofiarności dla wszelkiej nędzy. Wielki wpływ wywierał także na dworze były kanclerz koronny a wówczas biskup

³⁾ Korytkowski, Arcybiskupi gnieźnieńscy IV, 82.

krakowski Piotr Gembicki (zm. w Raciborzu 14. VII. 1657), sprawiedliwy i miłosierny pan swych poddanych, którzy też nie byli obojętni na jego wezwania do walki z najeźdźcą. Życiorys jego w P. Słowniku Biograficznym stwierdza, że „w testamencie przeznaczył ogromne sumy na cele dobroczynne i darował znaczne długi poddanym biskupstwa“⁴⁾.

Biskupi o takich poglądach, których rad król zazwyczaj chętnie słuchał, wpłynęli z pewnością decydująco na sformułowanie ślubów i ich złożenie. Treść — wzmoczenie czci Matki Boskiej i poprawa doli chłopskiej — odpowiada najzupełniej dążeniom ówczesnego episkopatu. Król, który w przeciwieństwie do swego brata Władysława IV przedtem nie okazywał szczególniejszego zrozumienia dla ciężkiej sytuacji „ludzi stanu niższego“, z pewnością nieraz słyszał od swych doradców duchownych o niedoli chłopskiej, a teraz sam znękany nieszczęściem, zobowiązał się jej ulżyć. O wpływach ze strony duchowieństwa świadczy także dosadne i teologiczne sformułowanie trzeciego punktu ślubowania, nie odpowiadającego tendencjom szlachty. Nie ma racji Czermak, zarzucając królowi zupełną obojętność wobec warstw upośledzonych społecznie. Słuszność trzeba przyznać natomiast twierdzeniu prof. St. Szczotki, iż „żadnej wątpliwości nie ulega dobra wola i chęć ulżenia ciężkiej doli ludu u samego Jana Kazimierza“, zwłaszcza od czasu, kiedy lud ten podjął walkę z najeźdźcą. Jeśli jednak ten sam autor wskazuje na „uniwersały królewskie do ludu owiane prawdziwie ojcowskim uczuciem“, to trzeba przypomnieć ich inspiatorów, zwłaszcza prymasa Leszczyńskiego.

Historiografia marksistowska, wywodząca zdarzenia dziejowe ze stosunków społeczno-gospodarczych, streszcza w najnowszym podręczniku uniwersyteckim⁵⁾ przyczyny naszego zagadnienia w następujących słowach: „Pod wrażeniem bojowej postawy mas ludowych musieli feudałowie okazać gotowość do pewnych ustępstw. Wyrazem tego były tzw. „śluby lwow-

⁴⁾ Fakt ten St. Sreniowski zaopatruje takim komentarzem: „O ucisku i wyzysku w dobrach biskupich i siewierskich wymownie świadczy fakt zadłużenia u niego poddanych, które zmuszony był „darować“ im w testamencie“. (Kwestia chłopska w Polsce w XVII w., W. 1955, s. 119).

⁵⁾ Historia Polski, 1955, I cz. 2, s. 568 n.

skie“ Jana Kazimierza“. Według Śreniowskiego ⁶⁾ „śluby“ były tylko „wielkim manewrem propagandowym pod postacią uroczystej manifestacji religijnej i narodowej“, mającym „za cel rozładowanie burzy socjalnej, która zewsząd szła na Rzeczpospolitą“.

2.

Ślubowanie Jana Kazimierza odbyło się przed obrazem Matki Boskiej, bardzo naówczas we Lwowie czczonym. Został on wykonany na pamiątkę młodo zmarłej w r. 1598 Katarzyny Domagaliczówny przez jej dziadka Józefa Wolfowicza, „jeometrę ze sztuką malarską obeznanego“. Wizerunek zawieszony najpierw nad grobem na zewnątrz katedry zasłynął wkrótce cudami, co pobudziło rodzinę Domagaliczów do wybudowania osobnej kaplicy przy kościele, do której w r. 1645 obraz uroczystie przeniesiono. Znany był pod wezwaniem Matki Boskiej Łaskawej Domagalickiej.

Miał on stać się ośrodkiem wiekopomnej uroczystości, która się odbyła w sobotę, dnia 1 kwietnia 1656 r., w oktawę Zwiastowania N. M. P. Do katedry przybył król otoczony dworem, senatorami duchownymi i świeckimi oraz tłumem ludu. Obraz Matki Boskiej przeniesiono w procesji z kaplicy przed pięknie przyozdobiony wielki ołtarz. Potem nuncjusz papieski Piotr Vidoni wyszedł z uroczystą Mszą św. Według jego chyba najbardziej wiarygodnej relacji uroczysty akt nastąpił nie przed czy po Komunii św., ale bezpośrednio przed podniesieniem („immediate ante elevationem Sanctissimi Sacramenti“) ⁷⁾. Wówczas to król zeszedł z tronu, ukląkł na pierwszym stopniu ołtarza, a złożyłwszy koronę i berło, wypowiedział ślubowanie w języku łacińskim, które według wspomnianej relacji brzmiało:

Magna Dei Hominis Mater, Virgo Sanctissima, Ego Joannes Casimirus, tui Filii, Regis Regum ac Domini mei tuaque miseratione Rex. sanctissimis tuis advolutus pedibus, Te in patronam meam meorum dominiorum Reginam hodie deligo, atque me meumque Regnum Poloniarum, Ducatus Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Masoviae, Samogitiae,

⁶⁾ Dzieje chłopów w Polsce, 98—9.

⁷⁾ Relacje nuncjusów II, 296.

Livoniae, Czernichoviae, exercitus utriusque gentis, et populos universos tuae singulari tutelae atque patrocinio commendo, tuam opem ac misericordiam, hoc in calamitoso ancipitique Regni mei statu, contra hostes Sanctae Romanae Ecclesiae supplex oro.

Et quia maximis obligatus beneficiis tuis impellor, una cum gente mea, ad novum idque fervidum Tibi serviendi desiderium, promitto deinceps meo populorumque meorum nomine, Tibi Tuoque Filio Domino Jesu Christo, me cultum ubique et honorem tuum per ditiones Regni mei propagaturum.

Ubi vero praepotenti tua intercessione, et Filii tui magna miseratione de hostibus, praecipue Suecis, victoriam obtinero, voveo me apud Sedem Apostolicam procuraturum, ut Tibi tuoque Filio in gratiarum actionem quotannis dies hic solemnitas et festus, idque in perpetuum habeatur, daturumque cum episcopis Regni mei operam, ut id quod promitto, a populis meis impleatur.

Cum vero magno animi mei dolore luculenter videam, propter gemitum et oppressionem hominum conditionis plebeae in Regna mea immissa a tuo Filio justo iudice flagella pestis, bellorum et aliorum malorum per hoc septennium, promitto insuper ac voveo me serio cum universis ordinibus pace constituta rationes omnes initurum, ut a gravaminibus injustis et oppressionibus populus Regni mei eximatur.

Tu, o misericordissima Regina, sicut eam mentem mihi ad ea concipienda vota dedisti, ita gratiam apud tuum Filium ad ea impedienda impetres.

W tłumaczeniu na język polski:

Wielka Boga człowieka Rodzicielko, Panno najświętsza. Ja Jan Kazimierz przez syna Twojego, króla królów, a pana mojego, oraz Twoje zmiłowanie król, do Twoich najświętszych stóp upadłszy, Ciebie za patronkę moją i za królowę państw moich dzisiaj obieram. Tak sam siebie jak i swoje królestwo polskie, księstwo litewskie, ruskie, pruskie, mazowieckie, żmudzkie, inflanckie, czernichowskie, oraz wojska dwóch narodów i wszystek lud Twojej osobliwej opiece i obronie polecam. Twej pomocy i miłosierdzia w tym oplakany i groźnym stanie królestwa mego przeciwko nieprzyjaciółom Św. Rzymskiego Kościoła pokornie błagam.

A ponieważ wielkimi dobrodziejstwami Twymi wraz z narodem polskim obowiązany się czuję do nowego i gorliwego poświęcenia się na Twą służbę, przyrzekam zatem, tak moim jak moich ludów imieniem, Tobie i Twojemu synowi Jezusowi Chrystusowi, że wszędzie, po wszystkich ziemiach królestwa mego cześć i nabożeństwo ku Tobie rozszerzać będę.

Skoro zaś tylko potężnym Twym wstawiennictwem a syna Twego wielkim zmiłowaniem nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie nad Szwedami, otrzymam zwycięstwo, ślubuję, iż wystaram się u Stolicy Ap.,

ażeby na podziękowanie Tobie i Twemu synowi dzień ten corocznie był obchodzony czasy wiecznymi, i dołożę starania wraz z biskupami królestwa mego, ażeby to, co przyrzekam, przez ludy moje wypełnione było.

Gdy zaś wielką serca mego boleścią jasno poznaję, że z powodu jęku i ucisku ludzi stanu plebejskiego zesłane zostały na kraje moje przez Twego syna, sprawiedliwego sędziego, plagi: zarazy, wojny i innych nieszczęść przez ostatnich lat siedem, przyrzekam jeszcze i ślubuję, że po zawarciu pokoju poważnie wraz ze wszystkimi stanami wszelkich użyję środków, aby lud mego królestwa został wyzwolony od niesprawiedliwych ciężarów i ucisków.

Ty, o najmiłosierniejsza królowo, jakoś mnie pomysłem do powzięcia tych ślubów natchnęła, tak racz mi wyprosić łaskę u syna Twego do ich wypełnienia.

Po królu powtórzył te same śluby w imieniu wszystkich stanów Rzeczypospolitej podkanclerzy koronny, biskup przemyski Andrzej Trzebicki,“ po czym obraz cudowny najbogobojniej z nachyloną głową uszanowawszy, ucałował król krucyfiks, a po nim wszyscy senatorowie, i każdy złożywszy jakąś dowolną ofiarę, na swoje miejsce powrócił“. Lud zebrany, biorący żywy udział w ceremoniach, był nimi do łez wzruszony. Po nabożeństwie udał się król w procesji do pobliskiego kościoła oo. jezuitów, gdzie nuncjusz odmówił litanie do Matki Boskiej, dodając w niej trzykrotne wezwanie: „Królowo Polski, módl się za nami“, co obecni z radością podjęli.

3.

Jan Kazimierz ślubował w imieniu całego narodu. Ważną jest zatem rzeczą, aby i obecne pokolenie Polaków posiadało dokładną znajomość przedmiotu ślubowania. Pod tym względem bowiem dawniej jak i dzisiaj można się spotkać z przesadą i nieściślością, ze zbytnim zacieśnianiem lub przeciwnie rozszerzaniem. Oddając się w niebezpieczeństwach zagrażających istnieniu Rzeczypospolitej, pod opiekę Najśw. Panny, uznaje król „wielkie jej dobrodziejstwa“. Dla odwdzięczenia się za nie składa najpierw przyrzeczenie („promitto“) szerezenia w swym królestwie czci i nabożeństwa ku Matce Bożej. Osobiście starał się Jan Kazimierz niewątpliwie tej obietnicy dotrzymać. Były nowicjusz jezuicki i ekskardynał okazywał

w swym życiu zawsze kult maryjny. Nawet w podróży woził z sobą ulubiony obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, przed którym się odprawiała w jego obecności Msza św. Po złożeniu ślubów kult ten wzrósł jeszcze bardziej. Nie mówiąc tu już o dalszych jego ślubach z tym związanych, odbywał kilkakrotnie pielgrzymkę na Jasną Górę, otaczał szczególną opieką oo. paulinów. Na jego życzenie dodano do poprzedniego wezwania kościoła pijarów w Warszawie, pod którego odbudowę kładł kamień węgielny, wezwanie Matki Boskiej Zwycięskiej. Także przez inne ofiary starał się okazywać Bogu i Matce Jego wdzięczność za wyzwolenie od wroga. Pierwszą jego uroczystą obietnicę można więc uznać z jego strony za spełnioną. Również w całym narodzie cześć Bogarodzicy, od wieków głęboka, wzrosła widocznie, a Jasna Góra jeszcze wyraźniej staje się głównym sanktuarium narodowym, co doprowadziło w r. 1717 do pierwszej w Polsce, a niezwykle uroczyste obchodzonej, koronacji obrazu M. B. Częstochowskiej.

Na drugim miejscu Jan Kazimierz wyraźnie już „ślubuje“, że postara się u Stolicy Ap., ażeby „dzień ten corocznie uroczyste był obchodzony“. Do starań tych obowiązuje się wszakże na czas, „skoro nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie nad Szwedami, otrzyma zwycięstwo“. Niektórzy chcą króla całkiem od jakiegokolwiek zobowiązania uwolnić na tej podstawie, że i pokój oliwski (1660), wyzwalający Polskę od najgroźniejszego wroga, nie był dla niej końcem wojny, którą trzeba było dalej prowadzić na wschodnich rubieżach, a wewnątrz kraju trwały wciąż konfederacje wojskowe jako element rozkładu, rokosz zaś Lubomirskiego wywołał nawet krwawe walki bratobójcze. Po zawarciu rozejmu andruszowskiego z Rosją w r. 1667 wciąż jeszcze zagrażały „wiry ukraińskie“. W tym samym roku zmarła królowa Ludwika Maria, co ostatecznie skłoniło Jana Kazimierza do abdykacji, której też dokonał w roku następnym. Trzeba przyznać, że w tych okolicznościach za jego rządów nie nastąpiły właściwie warunki przewidziane w drugim punkcie ślubowania, tak że go ściśle biorąc nie wiązał. Należy też zdawać sobie sprawę z tego, że nie ślubował on starać się o pozwolenie na obchód święta Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej. Taka interpretacja pojawia się dopiero wyraźnie po roz-

biorach Polski. Myślał jedynie o dniu dziękczynienia za zwycięstwo na wzór obchodzonego już wówczas w rocznicę bitwy pod Chocimem. W tej intencji też dopomógł król oo. paulinom do uzyskania od św. Kongregacji Obrzędów pozwolenia (w r. 1658) na mszę wotywną za ocalenie od Szwedów. Starania o zaprowadzenie święta Królowej Korony Polskiej wszczęło dopiero w czasach niewoli Bractwo Najświętszej Panny Łaskawej we Lwowie względnie tamtejsze Grono Polek, dzięki któremu od r. 1886 obchodzono uroczyste rocznicę ślubów. W tym samym duchu pracował w Krakowie ówczesny profesor Wydziału Teologicznego U. J. ks. Józef Pelczar, który w r. 1891 założył bractwo Najsw. Panny Królowej Korony Polskiej, „które by się przyczyniało do ziszczenia ślubów Jana Kazimierza i pracowało także na polu społecznym“. Dla utrwalenia tej działalności stworzył zgromadzenie „Służebnic Serca Jezusowego“. Na prośbę ks. arcybiskupa Bilczewskiego otrzymała archidiecezja lwowska w r. 1908 pozwolenie Stolicy Ap. na obchodzenie święta Królowej Korony Polskiej w pierwszą niedzielę maja w rycie zdwojonym 1 klasy, w następnym roku także diecezja przemyska. Cała Polska odrodzona uzyskała ten przywilej w r. 1923 na dzień 3 maja. Już w r. 1920 było pozwolenie na włączenie do litanii loretańskiej wezwania „Królówo Polski“ lub — gdzie to było w zwyczaju — „Królówo Korony Polskiej“. — Takie były koleje starań o wykonanie drugiego punktu ślubowania Jana Kazimierza według pierwotnej jak i późniejszej interpretacji.

Szczególny nacisk położył król na trzeci punkt swoich zobowiązań, co wynika już stąd, że używa przy nim określenia podwójnego „promitto ac voveo“, a oprócz tego dodaje osobne, jakże znamienne uzasadnienie: „Gdy zaś z wielką serca mego boleścią jasno poznaję, że z powodu jęku i ucisku ludzi stanu plebejskiego (conditionis plebeae) — a więc nie tylko włościańskiego, jak się zwykle tłumaczy — zesłane zostały na kraje moje przez Twego syna, sprawiedliwego sędziego, plagi: zarazy, wojny i innych nieszczęść przez ostatnich lat siedem (tj. przez czas dotychczasowego panowania Jana Kazimierza), przyrzekam jeszcze i ślubuję, że po zawarciu pokoju poważnie wraz ze wszystkimi stanami użyję wszelkich środków, aby lud mego

królestwa został wyzwolony od niesprawiedliwych ciężarów i ucisków”.

Także przy tłumaczeniu tego punktu właściwą drogą wobec tendencji rozszerzających lub zacieśniających jest pośrednia. Przede wszystkim, jeśli sam król uroczyście wyraża przekonanie, iż nieszczęścia spadłe na kraj w czasie jego panowania są sprawiedliwą karą „za jęk i ucisk ludu”, to wielu współczesnych Polaków, z królem i duchowieństwem na czele, musiało położenie tego ludu uważać za bardzo ciężkie, a nawet wprost nieznośne. Tę sytuację ślubuje król w miarę możliwości zmienić na korzyść, ale dopiero po zawarciu pokoju, kiedy będą warunki po temu, aby wspólnie ze wszystkimi stanami poczynić odpowiednie kroki, i to „serio” — poważnie, stanowczo. „*Rationes inire*” znaczy dosłownie „wynaleźć sposoby”, „*rationes omnes initurum*” zatem — „użyję wszelkich środków”. Za najpilniejszą potrzebę uważał król ochronę ludu na przyszłość od nadużyć ze strony własnych wojsk. Wynika to z ponowienia tego ślubu przed wyjazdem ze Lwowa i nieco później przed wzięciem Warszawy, kiedy „uczynił wotum sposób *solvendi militi stipendia* bez uciążenia wyniszczonego i strapionego ludu wiecznymi czasy wynaleźć” oraz „oswobodzenia ludzi ubogich od egzakcji i uciemnienia wszelakiego”. Wiadać zatem, że król wciąż myśli o spełnieniu tego ślubu jeszcze przed zawarciem pokoju. Wynika to i z konstytucji sejmowych r. 1658 i 1659, w których mowa o wynagrodzeniu „krzywd, szkód, wioleń i opresji ludziom kiedykolwiek uczynionych”... „A iż (niektóre chorągwie) z wielkim uciążeniem obywatelów wszystkich pieniądze stacje wybierali, tedy cokolwiek szkód poczynili,... szkody te sążone na komisji i one wojsku w dalszej płacy potrącać być mają”. Jeśli te środki okazały się bezskuteczne, nie jest to winą króla, bezsilnego wobec skonfederowanych wojsk.

Śluby jego nie były więc „czczą i obludną przysięgą”, jak za Lelewelem i dziś się powtarza. W ciągu kilku zaledwie nieco spokojniejszych lat jego rządów po zawarciu pokoju oliwskiego gruntowna zmiana położenia ludu nie była możliwa do przeprowadzenia, — zło było zbyt głęboko zakorzenione, a sytuacja Rzeczypospolitej wciąż bardzo ciężka. Najazd szwedzki i lata

„potopu“ zadały jej pod względem gospodarczym cios prawie śmiertelny, z którego już nigdy się całkowicie nie wyleczyła. Mimo to przy dobrej woli większości szlachty sposób na polepszenie doli ludu powinien być się znaleźć. Tymczasem Jan Kazimierz w pojedynczych wypadkach „przeprowadził zwolnienie od pańszczyzny chłopów, szczególnie zasłużonych w stawianiu oporu najeźdźcom“. Zrównał także miasto Lwów we wszystkich prawach z Krakowem i Wilnem, a mieszczańskie lwowskie podniósł do stanu szlacheckiego. Poważne wysiłki w tym kierunku następują dopiero w drugiej połowie XVIII w. ze strony takich obywateli jak Andrzej Zamojski, Stanisław Poniatowski czy ks. Paweł Brzostowski, idących dalej niż śluby królewskie, gdyż znieśli całkiem pańszczyznę w swoich majątkach.

Przytoczony już podręcznik Historii Polski z punktów ślubowania wymienia jedynie trzeci, z uwagą: „Była to więc jakby zapowiedź zelżenia ucisku poddańczo-pańszczyźnianego, czego bynajmniej nie życzyli sobie feudałowie polscy... Decydująca była natomiast klerykalna interpretacja ślubów królewskich, którą chętnie przyjmowała szlachta katolicka dążąc do zatarcia poruszonych tamże momentów społecznych, kierując całą furię ataków przeciwko znienawidzonym arianom, izolowanym również przez inne wyznania różnowiercze“. Ślub wypędzenia arian z Polski uczynił Jan Kazimierz przed zdobyciem Warszawy. Jak wiadomo, dysydentów uważano nie bez podstaw za przekonanych sojuszników najeźdźcy szwedzkiego, a ponieważ arian sami protestanci nie uznawali nawet za chrześcijan, członkowie tej sekty padli ofiarą powszechnego oburzenia i zostali uchwałą sejmową wydaleny z kraju. Ślub dotyczący tej sprawy jak i dalszy wzniesienia bazyliki ku czci Matki Boskiej po odniesionym zwycięstwie — nie spełniony przez króla — nie należą już jednak do oficjalnych tzw. „ślubów lwowskich“.

Pięknym dowodem właściwego zrozumienia ślubów Jana Kazimierza jest założenie właśnie celem ich spełnienia przez ks. Stanisława Papczyńskiego w r. 1673 zgromadzenia księży marianów. Zadaniem jego było „szerzenie czci Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, modlitwa za dusze w czyśćcu cierpiące, apostołstwo wśród prostaczków i wspomaganie du-

chowieństwa świeckiego w pracy duszpasterskiej“. Mamy tu zatem i pracę nad wzmoczeniem kultu Bogarodzicy, którą przypominał m. in. biały habit, jak też szczególne zajęcie się warstwami upośledzonymi, a prócz tego aktualną w owych czasach wojennych modlitwę za dusze zmarłych.

Ogólnie rzecz biorąc można stwierdzić, że pierwszy ślub Jana Kazimierza: szerzenie czci Matki Boskiej w narodzie polskim, został spełniony, bo kult ten rozpowszechnił się wprost żywo. Drugi ślub ustanowienia święta dziękczynnego spełniony został tylko częściowo na rzecz paulinów jasnogórskich, zanim po upływie z górą dwu i pół wieku w odrodzonej Polsce nie zostało ogólnie zaprowadzone święto Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej. Ślub - trzeci nie został właściwie wykonany, gdyż nie znalazł zrozumienia i poparcia tych, którzy decydowali w sprawach państwowych. Janowi Kazimierzowi nie można odmówić szczerości przy ślubowaniu ani dobrej woli wykonania przyrzeczeń, choć brak mu było do tego programu i energii.

4.

Śluby Jana Kazimierza, aczkolwiek natury religijnej, mogły mieć dla Polski bardzo zbawienne skutki polityczne. Od Szujskiego poprzez Czerbaka do Konopczyńskiego dopatrywali się historycy słusznie pewnego związku między duchem, który kazał złożyć te uroczyste zobowiązania, a próbami reformy państwowej w latach 1656—1660. Zdając sobie dobrze sprawę z przyczyn słabości Rzeczypospolitej, przedstawił Jan Kazimierz na wielkiej konwokacji senatu w r. 1658 projekt, według którego na przyszłość miano „trzymać się ściśle propozycji królewskiej: rozstrzygać większością $\frac{2}{3}$ głosów, bez względu na kontradycje kilku lub kilkunastu posłów, zarazem ustanowić radę nieustającą z senatorów i szlachty, tudzież stałe podatki“. Mimo, że senatorowie zobowiązali się do popierania projektu na pełnym sejmie, upadł on ostatecznie: miłsze były ogółowi szlachty „złota wolność“, czy „wolne nie pozwalam“ niż silna, rządna Rzeczpospolita.

Według Śreniowskiego śluby Jana Kazimierza pod względem politycznym były „oficjalną deklaracją ideologicznego zrostu państwa z katolicyzmem”.⁸⁾ Jeśli chodzi o stwierdzenie publiczne, że Polska jest państwem katolickim, to nastąpiło ono już dawno i to niejednokrotnie. W czasie przed reformacją protestancką rozumiało się to samo przez się, a po jej upadku od czasów Zygmunta III deklaracji takich mniej lub więcej oficjalnych było sporo. Śluby lwowskie były aktem przede wszystkim religijnym. Toteż trwałym ich skutkiem okazało się entuzjastyczne przyjęcie przez naród polski Matki Boskiej jako Królowej Korony Polskiej. Znamienny jest gorliwy jej kult wśród konfederatów barskich w czasie upadającej Rzeczypospolitej. Ale i pod zaborami cześć ta się nie zmniejszyła, przeciwnie, — Matka Boska Częstochowska, Królowa Korony Polskiej, była uznawana za panią przez Polaków bez względu na kordony carskie, austriackie czy pruskie; przy jej pomocy spodziewali się przywrócenia wspólnej ojczyzny. Toteż kult ten, zwalczany przez zaborców, wspaniale się rozwinął w Polsce odrodzonej. Że nie zagał i dziś, o tym świadczy przebieg tegorocznych uroczystości jubileuszowych.

L I T E R A T U R A

- Theiner A.*, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III, nr 504—513. Relacje nuncjusów apostolskich i innych osób o Polsce, wyd. E. Rykaczewski, Berlin—Poznań 1864, t. II, s. 296—7.
- Szafraniec Sykstus* o. dr, Śluby Jana Kazimierza. Studium (maszynopis, Jasna Góra 1956). — Zawiera dużo materiałów, częściowo nieznanych dotąd, zwłaszcza z Archiwum Jasnogórskiego.
- Dzieduszycki M.*, Kościół katedralny lwowski obrządku łacińskiego, Lwów 1872.
- Folkierski W.*, Źródło francuskie ślubów lwowskich Jana Kazimierza (Z wyczasów bibliofila I), Kraków 1927.
- Frąś L.* ks. dr, Obrona Jasnej Góry w r. 1655, Częstochowa 1935.
- Konopczyński W.*, Dzieje Polski nowożytnej, t. II, 1936, s. 20—28.
- Historia Polski (praca zbiorowa, Instytut Historii PAN), t. I, cz. 2, pod red. H. Łowmiańskiego, 1955, s. 567—574.
- Kubala L.*, Wojna szwedzka, Lwów 1913.

⁸⁾ Kwestia chłopska 140.

- Skrudl'k M.* dr, Królowa Korony Polskiej, Lwów 1930.
Szczotka St., Chłopi obrońcami niepodległości w okresie Potopu, Kraków 1946.
Szydelsk. S. ks. dr, Słów kilka o obrazie N. Maryi Panny Łaskawej w katedrze lwowskiej, Lwów 1906.
Sreniowski St., Dzieje chłopów w Polsce, Warszawa 1947.
Sreniowski St., Sluby Jana Kazimierza (Kwestia chłopska w Polsce w XVII w., s. 114—151), Warszawa 1955.

Kraków

Ks. TADEUSZ GLEMMA

OBRAZ MATKI BOSKIEJ ŁASKAWEJ W KATEDRZE LWOWSKIEJ *)

Obraz Matki Boskiej Łaskawej w katedrze lwowskiej stworzyła miłość dziadka do wnuczki. Józef Wolfowicz, obywatel lwowski, wymalował obraz Matki Boskiej po śmierci swej wnuczki Katarzyny, córki Wojciecha Domagalicza i Katarzyny z Wolfowiczów. Obraz wymalowany jest na desce 3/4 łokcia szerokiej a wysokiej ponad łokieć. Matka Boska z Dzieciątkiem na prawym ręku unosi się w obłokach w otoczeniu aniołów, a dwaj z nich trzymają nad Jej głową koronę. Matka Boska unosi się nad miastem. Na dole obrazu klęczy niewiasta i mężczyzna, oboje z różańcem w ręku.

Rodzice powiesili obraz w pobliżu grobu córki we framudze muru cmentarnego od ul. Halickiej za prezbiterium katedry (cmentarz grzebalny naokoło katedry istniał do 1783 r.). Obraz ten stawał się szybko ulubionym obrazem i przyciągał coraz więcej wiernych na modlitwę. Łaski uproszone przez modły przed obrazem Matki Boskiej na murze cmentarnym, stąd zwanej „Murkowej“, sprawiły, że zaczęto ją nazywać Matką Boską Łaskawą.

I dobro obrazu i wygoda wiernych, gromadzących się na modlitwę przed tym obrazem, stały się przyczyną, że brat zmarłej Katarzyny, Jan Domagalicz, adwokat Władysława IV, wybudował w 1645 r. w oparciu o prezbiterium katedry kaplicę przechodnią, aby mogły się odbywać procesje naokoło katedry. Kaplicę zwano „Domagalicką“. Napis, jaki umieszczono w kaplicy pod obrazem, jest ujęciem ówczesnego stosunku ludności

*) Por. rycinę na początku numeru.

Lwowa do obrazu Matki Boskiej Łaskawej, Murkowej, bo dedykacja mówi, że wybudowano tę kaplicę Marii, bez zmyślenia pierworodnej poczętej Matce Boga, ucieczce grzeszników, obrocnice chrześcijan, Polski władczyni, królowej i księżnej. Napis kończył się wezwaniem: przechodnie pozdrawiajcie Ją z aniołem.

Gdy miasto przetrzymało oblężenie Chmielnickiego w 1648 roku, umieściło w kaplicy Domagaliczkiej tablicę z napisem, iż senat i lud po oswobodzeniu miasta od oblężenia uznają i wierzą, że Maria jest groźna jak zastępy rycerskie. Po zwycięskiej bitwie pod Zborowem w 1649 r. odbyło się tu nabożeństwo dziękczynne, a po zwycięstwie pod Beresteczkiem w 1652 r. odśpiewano na polecenie króla w kaplicy Domagaliczów uroczyste „Te Deum“, a rycerstwo składało przy tym zdobyte chorągwie u stóp Matki Boskiej Łaskawej.

Mając te wszystkie fakta na względzie, nie okazuje się nam czymś niespodziewanym, a raczej jest czymś zupełnie zrozumiałym i jasnym, iż śluby Jana Kazimierza zostały złożone w 1656 r. przed obrazem Matki Boskiej Łaskawej w katedrze lwowskiej.

Nabożeństwo do Matki Boskiej Łaskawej w kaplicy Domagaliczów ustawicznie rosło, tworzono fundacje mszalne itd. Gdy jednak arcyb. Wacław Sierakowski postanowił odrestaurować katedrę i wprowadzić zmiany, które były potrzebne, postanowił też znieść kaplicę Domagaliczów, a obraz Matki Boskiej Łaskawej przenieść do katedry i umieścić w głównym ołtarzu. Ten plan spotkał się ze stanowczym oporem miasta. Magistrat wniósł skargę do Rzymu w 1760 r. i 1761 r.: Rzym dał zezwolenie na przeniesienie obrazu dopiero w 1765 r.

Przeniesienie obrazu Matki Boskiej Łaskawej do katedry odbyło się 11 maja 1765 r. w przeddzień święta Matki Boskiej Łaskawej, które obchodzono 12 maja. Przeniesienie odbyło się bardzo uroczyście z udziałem Trybunału Koronnego pod przewodnictwem Ignacego Krasickiego, cechów, bractw i tłumów wiernych, nie mówiąc o licznych udziałach duchowieństwa trzech obrządków, tak świeckiego jak i zakonnego. Procesja z obrazem obeszła rynek wśród odgłosu dzwonów i orkiestr i wśród huku armat. Procesję prowadził sam arcybiskup, a po wniesieniu obrazu do katedry, bogato na tę uroczystość ozdobionej, zachę-

cał w gorącym kazaniu do takiego nabożeństwa do Matki Boskiej Łaskawej, jakie wierni mieli dotychczas.

Odnowioną katedrę pomalował Sierakowski pędzlem Stanisława Strońskiego. W prezbiterium na ścianach wymalował cztery obrazy, które wiązały się treścią z obrazem Matki Boskiej Łaskawej: cudowne ocalenie kan. Jana Solikowskiego, cudowne uleczenie króla Jana III Sobieskiego w 1672 r., gdy był jeszcze hetmanem koronnym, śluby Jana Kazimierza w 1656 r., składanie sztandarów i postać rycerza z tarczą, na której był napis: Regina Regni Poloniae. Na zewnątrz zaś katedry na ścianie prezbiterium od ul. Halickiej wymalował Sierakowski obraz Matki Boskiej Łaskawej.

W 1776 r. 11 maja dokonał arcyb. Sierakowski koronacji obrazu Matki Boskiej Łaskawej koronami poświęconymi przez pap. Piusa VI. Po niesporach odbyła się procesja z cudownym obrazem po całym mieście. Miasto uwieczniło też swą cześć dla Matki Boskiej Łaskawej, umieszczając z okazji koronacji tablicę srebrną pozłacaną z napisem, którym wyraża swą cześć dla swej Opiekunki i prośbę o dalszą opiekę.

Gdy odnawiano katedrę w latach 1892—1899, dokonano i pomalowania katedry. Przy nowym malowaniu znikły w prezbiterium obrazy Strońskiego, związane treścią z obrazem Matki Boskiej Łaskawej, za wyjątkiem jednego. Był to jeden z przejawów osłabienia kultu Matki Boskiej Łaskawej w katedrze lwowskiej. Nad ożywieniem nabożeństwa, przypominając śluby Jana Kazimierza, zaczął pracować ks. arcyb. Bilczewski. Ostatnio przed wojną dokonano restauracji obrazu; przy tej sposobności odsłonięto cały obraz, zdejmując metalową sukienkę.

Kraków

Ks. TEOFIL DŁUGOSZ

ŚWIĘTO MATKI BOSKIEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ

Założony w 1382 r. klasztor paulinów przez Władysława księcia opolskiego na Jasnej Górze Częstochowskiej już w początku XV stulecia stał się ośrodkiem silnego ruchu pątniczego z ziem ówczesnej Polski. Przedmiotem kultu stale potężniejącego we wszystkich warstwach społeczeństwa był i jest wsła-

wiony łaskami obraz Bogarodzicy przechowywany w gotyckiej kaplicy znajdującej się w centrum sanktuarium. Cześć tego obrazu, który legenda przypisuje pędzlowi św. Łukasza, swój szczytowy wyraz znalazła w odrębnym święcie liturgicznym.

Poprzez wieki istnienia sanktuarium snuje się opinia, jakoby jasnogórski obraz był portretem Najświętszej Maryi Panny. Długosz mianuje go wizerunkiem Królowej Naszej. Obrona Jasnej Góry w 1655 r. wpływa na rozpowszechnienie określenia jej jako stolicy i tronu Królowej Polski Maryi. Koronację obrazu diademami nadesłanymi z Watykanu, przeprowadzoną uroczystie 8. IX. 1717 r. uważa się za koronację Bogarodzicy na Królowę Polski.

W trzecim postulacie na kapitule prowincjonalnej 19 lipca 1638 r. domagali się członkowie Konwentu Jasnogórskiego, by postarano się u Stolicy Apostolskiej o ustanowienie liturgicznego święta „Złożenia Obrazu na Jasnej Górze“ obdarzonego odpustami. W imieniu prowincji polskiej zabiegał o to w Rzymie opat Paradyża ks. Ruszkowski, ułożył nawet oficjum, ale śmierć przerwała jego prace i udaremniła starania paulinów¹⁾.

Po bohaterskiej obronie Jasnej Góry w 1655 r. Konwent Jasnogórski wystąpił do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zatwierdzenie specjalnego święta dziękczynnego Najświętszej Maryi Panny z własnym oficjum brewiarzowym i formularzem mszalnym na dzień 30 grudnia. Mimo poparcia Jana Kazimierza króla polskiego św. Kongregacja Obrzędów dekretem z 11 czerwca 1658 r. zezwoliła tylko na mszę św. wotywną z Gloria i Credo, ale bez oficjum „ob publicam causam et ratione concursus populi“²⁾. Odprawiano ją uroczystie z wystawieniem Najświętszego Sakramentu jeszcze w 1790, o czym świadczy o. Gaudenty Walęcki³⁾.

¹⁾ „Dies Depositionis Imaginis Deiparae Claromontanae cum certis Indulgentiis semel in anno ut celebrari possit apud Sedem Apostolicam procurabit“. Acta Provinciae Polonae Ord. S. Pauli I Er. Archiwum Jasnogórskie, nr 741, s. 577.

²⁾ Acta Provinciae Polonae, t. III, Archiwum Jasnogórskie nr 743, s. 417.

³⁾ Posiłek zbawienny (historia obrazu jasnogórskiego) Jasna Góra, 1790.

W pierwszym postulacie Konwentu Jasnogórskiego na kapitule prowincjonalnej z 1723 r. domagali się zakonnicy, by wyjednano u stolicy Apostolskiej specjalne oficjum o koronacji Cudownego Obrazu⁴⁾. *Officia Propria* zakonu nie wykazują takiego święta, z czego wnosić należy, że go nie uzyskano⁵⁾.

Dopiero zabiegi o. Euzebiusza Rejmana przeora jasnogórskiego poparte przez biskupa wrocławskiego osiągnęły skutek. Prosił on o święto Matki Boskiej Jasnogórskiej z własnym oficjum brewiarzowym i z własnym formularzem mszalnym, z oktawą na środę najbliższą po 24 sierpnia. Dekretem z 13 kwietnia 1904 r. św. Kongregacja Obrzędów, zezwoliła na to święto w rycie I klasy z oktawą, z własną VI lekcją brewiarzową, ale bez własnego oficjum i formularza mszalnego. Oficjum i formularz mszalny wyznaczyła ona ze święta Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny⁶⁾.

Starania o uzyskanie specjalnego oficjum i własnego formularza mszy dla święta Matki Bożej Jasnogórskiej wszczął w 1930 r. przeor jasnogórski o. Piotr Markiewicz. Petycja jego poparta rekomendacją prymasa Polski kard. A. Hlonda, biskupa częstochowskiego Teodora Kubiny oraz nuncjusza papieskiego w Polsce kard. D. Marmaggię, nosząca datę 10 grudnia 1930 r., wzmocniona żywym słowem ks. Kajetana Renzettiego, urzędnika św. Kongregacji Obrzędów, osiągnęła zamierzony cel w dekreście tejże Kongregacji z 23. XII. 1931 r., którym zostało zatwierdzone własne oficjum i własna msza omawianego święta, tudzież jego stały dzień 26. VIII., tj. pierwszy dzień po oktawie Wniebowzięcia nie zajęty *officium festi duplicis*, bo na ten dzień przypadło w kalendarzu ogólnym tylko święto simplex św. Zefiryra.

Do zatwierdzenia przedłożono przerobiony przez o. Piotra Markiewicza i ks. Kajetana Renzettiego projekt tekstów

⁴⁾ Acta Conventus Clari Montis Częstochoviensis, Archiwum Jasnogórskie, nr 196, s. 577.

⁵⁾ Festa necnon officia propria Ord. S. Pauli I Er., Jasna Góra, 1774.

⁶⁾ „Officium B. M. V. Claromontanae“ Akta luźne, Archiwum Jasnogórskie, nr 2099, s. 104—105.

o. Euzebiusza Rejmana. Hymny w oparciu o podaną treść przez o. Piotra Markiewicza opracował ks. Błażej Verghetti hymnograf⁷⁾.

Częstochowa

O. SYKSTUS SZAFRANIEC

H Y M N Y

NA ŚWIĘTO MATKI BOŻEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ

Hymn na „Matutinum“

Panno, co hołdy na Jasnej tu Górze
Wszelkie odbierasz i chwałę bez przerwy,
Pieśnią Cię czcimy w dzień święta radosny
Tobie oddany.

Czczona od wieków w tym górnym kościele,
Złota i pereł blaskami ozdobna,
Matko Jezusa! Jak łśni Twój wspaniały
Obraz cudowny!

Lico Twe święte Tatarzyn kaleczy,
Zbrodnię tę jednak lud zbożny naprawia
Rzewne lzy lejąc i swoje składając
Śluby serdeczne.

Matką Cię zowie nasz wierny lud polski,
Bowiemy Twą triumf uwieńcza opiekę;
Wrogów oddziały na modły zdwojone
Spiesznie odpędzasz.

Tysiąc bądź razy sławiona nam, Panno;
I spiesz z pomocą Twym wiernym czcicielom!
Wszyscy niech Twojej doznają opieki
W śmierci godzinie!

Niech Cię świat, Trójco, przez wieczność czci całą,
Godna wielkiego od wszystkich wielbienia!
Wiarą myśl nasza, a język niech dźwięczną
Pieśnią Cię chwali!

⁷⁾ „Officium B. M. V. Claromontanae“ Archiwum Jasnogórskie, nr 2185, s. 1—9. Oryginał dekretu zatwierdzającego święto wraz z własną mszą i oficjum jest w „Liturgica“ Archiwum Kurii Generalnej Zakonu OO. Paulinów, nr 531.

Hymn na „Laudes“

Panno nad wszystkie piękniejsza,
Z wszystkich wspanialsza Królowo!
Przyjąć chciej śpiewu daninę,
Którą Twej chwale składamy.

Niechaj nasz język nie spocznie
Sławić Twej łaski opiekę,
Naszej obroną ojczyzny
Matką najlepszą się stała.

Chroniąc jej czule przed wrogiem
„Polski zbawieniem“ się zowiesz,
A przez tę chwałę sławniejsza —
Polski Ty berło piastujesz.

Kiedy nasz naród dla grzechów
Skaran był srogą niewolą,
Wolność mu miłą wróciłaś
Z tylu klęsk państwo ratując.

Pokój nam trwały Polakom
Uproś, Królowo Pokoju!
Spory i walki odwracaj,
I wszystkim udziel pomocy!

Chwała bądź Tobie, o Jezu,
Któryś zrodzony z Dziewicy,
Ojcu, Duchowi Świętemu
Poprzez wiek wieków bez końca!

Przełożył naśladowując metrum oryginału

Kraków

JOANNES

FUNDAMENTA EIUS...

Objaśnienia części zmiennych Mszy św. na święto

N. M. P. Jasnogórskiej

26 sierpnia

W S T Ę P

Słusznie nazwano Mszał pamiętnikiem Kościoła, wskazując, że wszystko, co kiedykolwiek się działo w Kościele Bożym, zostawiło tam trwałe ślady. Wystarczy tu na dowód przejrzeć wszystkie święta ku czci N. M. P. i zgromadzone w Mszale śpiewy, modlitwy, czytania, które składają się w tych dniach

na liturgiczną modlitwę Kościoła. Mają tam swój wyraz nie tylko wszystkie tajemnice życia Maryji i wszystkie Jej dogmaty, ale nawet nabożeństwa, którymi Ją czci Kościół jak Różaniec, cudowny medalik, i szkaplerz. Podobnie i tytuły i obrazy i miejsca pielgrzymek są wspomniane w różnych miejscach Mszału.

Słusznie też nazwano Mszał — praktycznym podręcznikiem pobożności. Rzeczywiście modlitwa liturgiczna jest wzorem dla pobożności prywatnej tak pod względem treści jak i formy.

Omawiając i objaśniając części zmienne Mszy św. na święto N. M. P. Jasnogórskiej, znajdziemy potwierdzenie tych słów. Religijność częstochowska jest prawdziwie dziełem ludu, trzeba też by była prawdziwie liturgiczna.

Częstochowa jest stolicą duchową katolickiej Polski. Przechowuje się tu cudowny obraz N. M. P., który cały naród otacza wielką czcią. Ojciec św. Pius X przyzwolił obchodzić osobne święto w dniu 26 sierpnia i odprawiać Mszę św. własną zaczynającą się od słów: *Fundamenta eius...*

I. SPIEWY MSZALNE

In t r o i t. Ps. 86, 1—2. Fundamenty jego na górach świętych, miłuje Pan bramy Syjonu ponad wszystkie przybytki Jakubowe. Ps. 86, 3. Sławne rzeczy powiedziano o tobie, miasto Boże. *V.* Chwała Ojcu...

G r a d u a ł. Bramą niebios i gwiazdą morza jesteś Maryjo Dziewico, wiecznego Króla Matko i Królowo nasza.

V. Uczyń nas miłymi Synowi Swojemu, bo blask wszelkiej potęgi, wdzięku i chwały bije od Ciebie.

A l l e l u j a, alleluja. *V.* (Łk. 1, 28) Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami. Alleluja.

O f f e r t o r i u m. Ps. 47, 13—15. Otoczcie Syjon i obejdźcie go, opowiadajcie na wieżach jego! Rozważcie w sercu jego potęgę i policzcie domy jego, abyście mogli opowiedzieć młodemu pokoleniu, jak potężnym jest Bóg.

K o m u n i a. Ps. 86, 3 i 2. Sławne rzeczy powiedziano o tobie, miasto Boże; miłuje Pan bramy Syjonu nade wszystkie przybytki Jakuba.

Objaśnienie.

Śpiewy mszalne mają najściślejszy związek z Częstochową. Kto chce je zrozumieć niech je rozważa na miejscu.

W XIV w. Ks. Władysław Opolski oparł fundamenty klasztoru na Jasnej Górze. Stała się ona następnie świętością dla całego narodu, gdyż nieograniczona miejscem łaska Boża tutaj znalazła swe siedlisko. W dni świąteczne i odpustowe z całego kraju tu dążą rzesze pielgrzymów. Idą z wiarą w sercach i pieśnią na ustach. Tłumy wypełniają bazylikę i dziedzińce, podwórza i wały, obszerny plac podklasztorny, a nieraz i szerokie aleje wspinające się od miasta ku klasztorowi. Uroczyste procesje obchodzą wały. Pielgrzymi podziwiają elegancję architektury i moc murów obronnych. Duże wrażenie robią bramy, uliczki, budynki i zakamarki. Ponad wszystkim góruje bazylika z przepyszną 100 metrową wieżą. Piękny ten widok przemawia do wyobraźni, ale serce szuka jakiejś głębszej rzeczywistości.

Podobnie pojawiła się pielgrzymom Jerozolima — miasto Boże. Bóg je wybrał i tam zamieszkał wśród swego ludu. Częstochowa jest miastem Matki Bożej.

Właściwie Miastem Bożym jest Maryja, bo w Niej zamieszkał Bóg i w Niej króluje. Miasto Boże jest obrazem nieba, bo po wniebowzięciu niebo jest tam, gdzie Maryja i gdzie rozciąga się Jej królowanie. Niebo jest celem wielkiej pielgrzymki ludzkiego życia tak, jak Częstochowa jest celem, do którego tęsknią pielgrzymi. Z nocy grzechu i cienia śmierci przystępują do Jasnej Góry, gdzie biali mnisi służą nieustannie i wielbią Maryję jak aniołowie Boży.

Wysoko na wieży zapalone światło wskazuje z daleka drogę, jak gwiazda przewodnia zbłąkanym żeglarzom. Maryja jest prawdziwą „gwiazdą morza“, gdyż błyszczy na niebie jako znak wielki.

Ona jest Gwiazdą — przewodniczką zbłąkanych na zmieniających się falach obecnego życia. Nie czas dziś wspominać błąd średniowiecznego kopisty, który STELLA napisał zamiast STILLA MARIS (kropla morza). Lud umiłował to nazwanie swej Królowej. Nawet w trzeźwym słownictwie liturgicznym znajduje ono częste zastosowanie.

Symbol przemawia nawet z majestatycznej bramy Lubomirskiego. Brama — „Bramą niebios jesteś Panno Maryjo...“. Ezechiel widział w duchu proroczym Boga wchodzącego tą Bramą w święte Miasto. Otaczał ją potem lud czcią wielką. Tajemnicza zapowiedź sprawdza się w Maryji: Bóg przez Nią wszedł w świat. Bramą niebios jest Maryja, skoro przez Nią z nieba Bóg zstąpił na ziemię. — Jest nią i dla nas, bo tylko przez Nią, przez Jej pośrednictwo do nieba możemy powrócić.

Maryja jest Królową naszą z powszechnego, wolnego i jawnego wyboru. W Częstochowie ma swą stolicę, koronę, tron i tu lud składa Jej hołd. Jednakże królewskie tytuły nie stanowią Jej prawdziwej chwały. Względem nas — to prawda — jest królową, ale względem Boga jest Matką. Boże macierzyństwo jest Jej własnością i niedościgłym przywilejem. Uświadomienie sobie, że Matce Boga spodobało się przyjąć polską koronę — budzi w duszy gorące uczucia ufności i wdzięczności.

Pod wpływem przeżyć religijnych pielgrzymi częstochowscy przemieniają się w apostołów. Nazajutrz po uroczystościach cała Polska brzmi pieśnią maryjną i w każdym mieście i wiosce opowiada się „sławne rzeczy“.

Tak „z pokolenia na pokolenie“ przechodzi królowanie Maryji w Polsce, królowanie nie tylko w słowach ale w świętości życia narodu.

II. MODLITWY MSZALNE

O r a c j a. Wszchemogący i miłosierny Boże, któryś dla obrony narodu polskiego ustanowił nieustanną pomoc w Najświętszej Maryji Pannie, a Jej obraz Jasnogórski wślawił nadzwyczajną czcią wiernych, spraw łaskawie, abyśmy taką pomocą wsparci, walcząc za życia, mogli odnieść zwycięstwo nad podstępnyim nieprzyjacielem w chwili śmierci.

S e k r e t a. — Składamy Ci Panie ofiarę, błagając o wywyższenie religii chrześcijańskiej. Aby nam była pomocną, niech wyjedna Dziewica Wspomożycielka, dzięki której odniesiono tak wielkie zwycięstwo.

P o k o m u n i a. — Wspomagaj Panie lud, który się krzepi pożywaniem Ciała i Krwi Twojej, za przyczyną Najświętszej

Rodzicielki Swojej zachowaj go od wszelkiego zła i niebezpieczeństwa i otocz opieką wszelkie jego dobre poczynania.

Objaśnienie.

Różne przyczyny wpłynęły na rozrost Częstochowy. Jest ona dziś wielkim miastem. Jednak źródłem jej sławy jest „święty obraz Jasnogórski“, który przedstawia Matkę-królową z Dzieciątkiem na ręku: twarz słodka, poważna aż do smutku. Oczy pełne zadumy spoglądają spod przymrużonych powiek. Nos prosty — usta drobne. Rysunek lekko niesymetryczny zdradza wschodnie pochodzenie obrazu. Wzdłuż prawego policzka biegną ku dołowi duże blizny po cięciu szabłą. Maryja jest królową i hetmanką wojennego narodu, który się krwawił w nieustannych bojach na przestrzeni całej swej historii. Sama Częstochowa była widownią wielu walk. Sławna obrona, która w r. 1655 zadecydowała o wypędzeniu Szwedów z Polski — wcale nie była ostatnia. Przypieczętowała jedynie to wielkie znaczenie świętego miejsca w życiu całego narodu. Zwycięstwo to zgodnie przypisywano przyczynie Maryji królowej Polski, i dlatego Jan Kazimierz Jej Polskę ofiarował i złożył pamiętne śluby.

Echa bojów i szczęk oręża brzmi nawet w modlitwach mszalnych, a wyrazy „periculum“ (niebezpieczeństwo), hostis malignus (wróg podstępny), defensio (obrona), auxilium, praesidium (pomoc), victoria, triumphus (zwycięstwo) są wzięte z wojskowego słownictwa.

Jest wróg, jest niebezpieczeństwo i walka — składamy Mszę św. jako ofiarę prześlągalną dla wyjednania zwycięstwa naszej wiary, naszej sprawy narodowej, jak ongiś. Przekonujemy Boga, że nasza sprawa jest równocześnie Jego sprawą, bo na przestrzeni naszych dziejów sprawa ta jest zawsze wspólna.

Historia zna tylko katolicką Polskę. Liturgia podaje właściwe formuły modlitewne i kieruje je do Wszechmocnego i miłosiernego Boga przez Chrystusa Pana naszego. Maryja przyczynia się za swym narodem, zachowuje go od zła, strzeże w dobrych poczynaniach, spieszy nadto z pomocą, aby ta ofiara przyniosła swój obfity owoc.

III. CZYTANIA MSZALNE

L e k c j a. Z Księgi Mądrości. Przysł. 8, 17—24 i 32—35. Ja miłuję tych, którzy mnie miłują, a którzy rano mnie szukają, znajdują mnie. Przy mnie są bogactwa i sława, dostatek wielki i sprawiedliwość. Bo owoc mój lepszy jest nad złoto i kamień drogi, a plon mój nad srebro wyborne. Drogami sprawiedliwości chodzę, poprzez ścieżki sądu, abym wzbogaciła miłujących mnie i skarbcę ich napełniła. Pan posiadał mnie na początku dróg swoich, zanim stwarzał coś na zaraniu. Od wieków jestem ustanowiona i od dawna, zanim stała się ziemia. Jeszcze nie było przepaści, a Jam już była poczęta. Teraz przeto, synowie, słuchajcie mnie: Błogosławieni — którzy strzegą dróg moich. Słuchajcie nauki i bądźcie mądrzy, i nie odrzucajcie jej. Błogosławiony człowiek, który mnie słucha, i który czuwa u wrót moich codziennie i pilnuje u podwoi drzwi moich. Kto mnie znajdzie, znajdzie żywot i otrzyma zbawienie od Pana.

E w a n g e l i a. Jak w drugą niedzielę po Objawieniu. O godach w Kanie Galilejskiej (Jan 2, 1—11).

Objaśnienie.

Budowa nabożeństwa mszalnego jest dramatyczna. Jest ono zarówno widowiskiem i słuchowiskiem. To klucz zrozumienia formularza. Pierwszą rolę gra kapłan i on mówi lub śpiewa pewne słowa — otaczający go lud słucha i odpowiada. Chóry — jak w starogreckich tragediach wykonują śpiewy w imieniu Kościoła. Dzisiejsza lekcja to przemówienie Patronki obchodu N. M. P. Jasnogórskiej.

Kościół — wielki dramaturg — wybrał Jej słowa ze skarbnie Pisma św. Uczestniczymy w zbiorowym posłuchaniu, które Ona udziela swemu ludowi. Najważniejszą sprawą zajmującą w wypowiedzi środkowe miejsce, jest objawienie Jej godności królewskiej z woli Bożej“. Od wieków jestem ustanowiona“. Bóg uczynił Ją królową. A oto znamiona Jej królestwa: „Przy mnie są bogactwa i sława, dostatek wielki i sprawiedliwość“.

Królowa-Wszecpośredniczka łask daje ludowi podwójne błogosławieństwo:

„błogosławieni, którzy strzegą dróg moich“

„błogostawiony człowiek, który mnie słucha“.

„Uczyńcie wszystko, cokolwiek On wam rozkaże“.

Uderza podobieństwo ich do wypowiedzi Bożej z góry Przemienienia:

„Oto Syn mój miły... Jego słuchajcie“.

Trzeba głęboko wziąć do serca ten program chrześcijańskiego życia. Oznacza on zupełne zjednoczenie dążeń osobistych z wolą i upodobaniami Chrystusa. To droga zbawienia. Maryja osobiście doświadczyła, dokąd ona wiedzie.

W prostym i ujmującym opisie wesela w Kanie Galilejskiej poznać można stanowisko Maryji w królestwie Bożym. Jej prośba ma decydującą władzę nad sercem Jej Bożego Syna. Jezus jest Jej poddany, jak 12-o letni chłopiec swej matce. Dla Niej sprawia swój pierwszy cud, a wota nieprzeliczone, które dziś zdobią cudowny obraz świadczą, jak wiele uczynił ich później na Jej prośbę. Św. Jan cud ten nazywa „znakiem“ — cóż on oznacza, jeśli nie wielką Bożą wszechmoc, która się pochyla miłosiernie nad ludzkimi potrzebami.

ZAKOŃCZENIE

Rozważając całość nabożeństwa Częstochowskiego spostrzegamy zasadniczą zgodność pobożności prywatnej z modlitwą liturgiczną. Kapłani ujmują w słowa, to wszystko, co wypełnia szczerze i wierne serca pielgrzymów i przedstawiają to Bogu w modlitwie i w ofierze.

Modlitwa ludu wypływa z katolickiej wiary tego ludu. Istota jej wcale nie polega na osławionych rymach częstochowskich i może nieudanych pieśniach pielgrzymów — to wszystko są peryferie, ale pośrodku jest powrót do Boga, ofiara, Eucharystia św., znajomość Matki Bożej i szczerza skrucha, która uderza każdego, kto spowiada w Częstochowie.

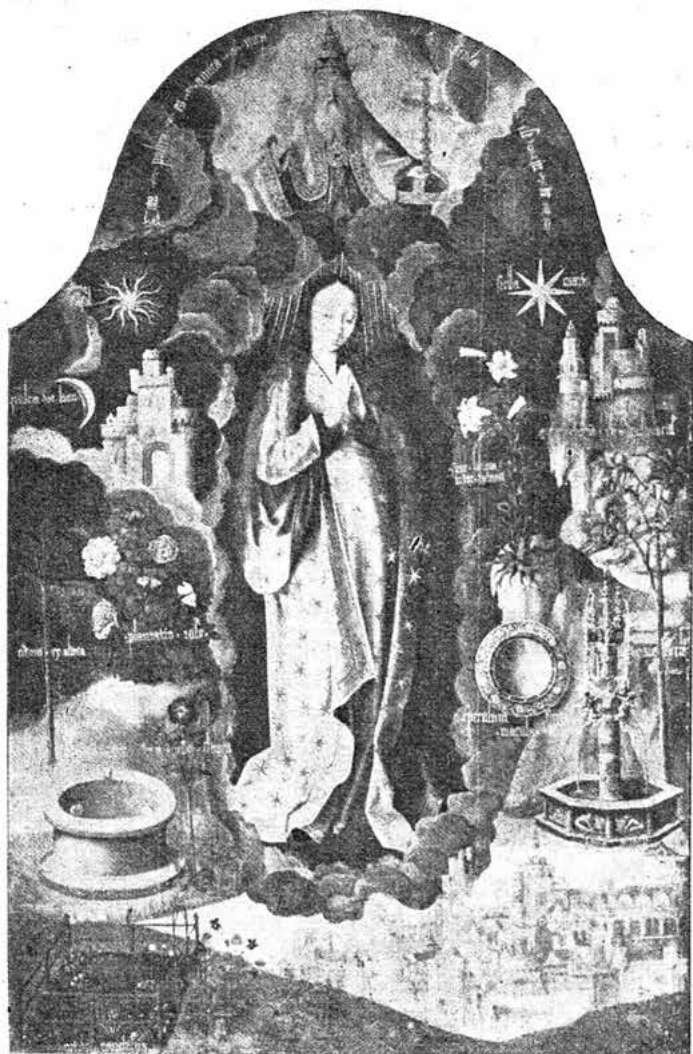
Napisaliśmy, że pobożność częstochowska jest prawdziwie dziełem ludu. Mało jest miejsc na świecie, gdzieby lud brał tak żywiłowy udział w nabożeństwie. Rzeczą kapłanów będzie z pomocą Bożą, metodycznie pokierować tak nabożeństwami, aby — według słów sekrety — nam były owocne „*ut nobis proficiant*“.

BIBLIJNE SYMBOLE MARYJNI

W Muzeum Narodowym w Warszawie znajduje się tryptyk przedstawiający N. M. P. w otoczeniu licznych symboli a obok na skrzydłach dwie postacie klęczące. Obraz zakupiony w r. 1862 na aukcji w Kolonii jest jednym z najcenniejszych dzieł sztuki religijnej, jakie posiada Muzeum Narodowe, był kilkakrotnie przedmiotem wnikliwych badań celem ustalenia autorstwa, ale tylko tyle można stwierdzić, że środkowa część obrazu jest starsza i została wymalowana w Holandii w początkach XVI w. między rokiem 1505—1525¹⁾.

Symbole, jakimi na obrazie otoczona jest Maryja, z zainteresowaniem bada teolog, a szczególnie biblista, bo one świadczą o głębokim wpływie, jakie Pismo św. zawsze wywierało na sztukę chrześcijańską, i o sposobie myślenia mariologicznego owych wieków. Obrazy religijne stanowiły w średniowieczu nie tylko katechezę, ale i teologię pogładową, bo odzwierciedlały poniekąd także argumentację teologiczną. Typowym przykładem tejże teologii obrazowej jest t. zw. *Biblia pauperum*, rozpowszechniona bardzo w owych wiekach a zawierająca serię obrazków, przedstawiających sceny z Nowego Testamentu, obok których umieszczano analogiczne zdarzenia ze Starego Zakonu wraz z odpowiednimi tekstami biblijnymi. Pewnym uzupełnieniem „Biblii ubogich“ było „*Zwierciadło Ludzkiego zbawienia*“ (*speculum humanae salvationis*), opracowane w XIV w. przez dominikanów, dzieło swego czasu bardzo znane i wykorzystywane przez artystów. Tak „*Biblia pauperum*“, jak „*Speculum*“ są jasnym dowodem, jak ściśle wówczas łączono Stary Zakon z Nowym, jak stale szukano dla scen z życia Pana Jezusa i Matki Bożej odpowiedników w księgach Starego Testamentu, jak wierzono w „harmonię obu testamentów“. Późniejsze wieki o tym prawie zupełnie zapomniały i obecnie przypominał nam dawną zasadę biblista

¹⁾ P. Kustoszu Tyszkiewiczowi składam za łaskawe informacje o obrazie uprzejme podziękowanie. Por. też art. Ludwika Grodeckiego pt. Tryptyk Niepokalanego Poczęcia w Muzeum Narodowym w Warszawie, w Tygodniku Ilustrowanym 1931, s. 151.



lowański, ks. Coppens²⁾, a to samo uczynili teologowie francuscy, domagając się powrotu do egzegezy Orygenesusa.

Symbole obrazu warszawskiego są wszystkie wzięte ze Starego Testamentu, lub oparte na tekstach starotestamentowych, nie ma ani jednej aluzji do scen lub wersetów z Nowego Testamentu, ale one wszystkie służą na to, by wykazać niezwykle dostojeństwo Matki Najświętszej, obok Chrystusa dla teologów najwybitniejszej postaci Nowego Testamentu.

Zestawiono na obrazie 15 symboli, a pod każdym umieszczono odpowiedni napis łaciński:

a) po lewej stronie czytamy:

1. electa ut sol
2. pulchra ut luna
3. porta coeli
4. cedrus exaltata
5. plantatio rosae
6. virga Jesse floruit
7. puteus aquarum viventium
8. hortus conclusus

b) po prawej stronie:

9. stella maris
10. sicut liliun inter spinas
11. Turris David cum propugnaculis
12. speculum sine macula
13. oliva speciosa
14. fons hortorum
15. civitas David (symbol bez podpisu).

Na górze widnieje napis: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.*

Oto wiersze biblijne, z których wzięto, lub na których oparto powyższe symbole:

a) Największa część pochodzi z księgi: *Pieśń nad Pieśnią* i *am i*, którą liturgia tak chętnie i tak często stosuje do Matki Bożej, i z której pochodzą symbole 1, 2, 8, 10, 11 i 14. Czytamy tam 6,9 słowa, które Oblubieniec mówi o Oblubienicy: *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pul-*

²⁾ Les harmonies des deux Testaments, Tournai-Paris 1949. Por. też ks. E. Dąbrowski, *Studia Biblijne*, Warszawa 1951, s. 63—89.

chra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata. Kilka dalszych porównań wzięto z rozdziału 4: napis górny: „*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*“ to słowa Oblubieńca do Oblubienicy (w. 7); symbol 7 i 14 zapożyczony jest z wiersza 15: *Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano*, gdzie Oblubienicy dano właśnie te dwa przydomki, symbol 8 charakteryzuje Marię jako dziewicę a powtarza słowa wiersza 12: *Hortus conclusus, soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus*; symbol 11 wykazuje, że Maria nie została przez grzech (pierworodny) zwyciężona, i polega na słowach wiersza 4: *sicut terris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis*. Rozdział 2 dostarczył symbolu 10, gdzie wiersz 2 brzmi: *Sicut liliun inter spinas, sicut amica mea inter filias*.

b) Z księgi „*Mądrości Jezusa Syrach a*“ pochodzą symbole 4, 5 i 13. Por. 24, 17—19: *quasi cedrus exaltata sum in Libano et quasi cypressus in monte Sion, quasi palma exaltata sum in Cades et quasi plantatio rosae in Jericho, quasi oliva speciosa in campis*, gdzie przydomkami tymi autor obdaruje „*mądrość Bożą*“, a które liturgia przenosi na Matkę Najświętszą.

c) Z księgi „*Mądrości*“ wzięty jest symbol 12: *speculum sine macula*. Tak określa autor *mądrość Bożą* (7, 26): *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis*, a my tak samo nazywamy obrazowo Marię „*obrazem najczystszym Boskiego majestatu*“.

d) Z księgi *Genezis* wzięto bardzo często używany obraz: *porta (janua) coeli*. Jakub widzi we śnie drabinę (28, 17) łączącą niebo z ziemią i oświadcza: *Non est hic aliud nisi domus David et porta coeli*. Tak Marię często nazywano, a równocześnie przydomkiem choć mniej znanym było: „*scala Dei*“ — drabina Boża, bo dzięki Marii dochodzimy pewniej i łatwiej do nieba.

e) Z księgi proroka Izajasza wzięto w pewnej przeróbce symbol 6: *virga Jesse floruit*. W rozdziale 11, 1 mamy przepowiednię mesjańską: *et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet*, która się w pierwszym rzędzie odnosi

do Pana Jezusa, pochodzącego z rodu Jessego czyli Izaja (bo tak się nazywał ojciec Dawida), ale potem oczywiście odnosi się też do Matki Najświętszej, wywodzącej się również z rodu Dawidowego. A dlatego chętnie stosowano przepowiednię do Marii, bo zawiera ona piękną grę słów: *virga* (różdżka) — *virgo* (dziewica), którą też często wyzyskiwano w kazaniach, np. w kazaniu św. Tomasza z Akwinu na dzień Zwiastowania N. M. P.

f) Symbol 15 — *Civitas Dei* lub *Sion* lub *Jerusalem* — to obraz szczególnie w liturgii stosowany. Według księgi Mądrości Jezusa Syracha mądrość-Maria zamieszkała w Jerozolimie (por. wyżej ad b), gród Boży jest jej własnością, ale i symbolem jej dostojnego macierzyństwa, bo jak w Jeruzalem na Syjonie zamieszkał w sposób mistyczny Jahwe, tak w Marii zgotował sobie mieszkanie Syn Boży, na co znaleziono potwierdzenie alegoryczne w psalmie 45, 5—6: *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus, Deus in medio eius, non commovebitur*, jak o tym świadczy II nokturn jutrzni na święta M. B.

g) Symbol 3: *stella maris* jest rozprowadzeniem przepowiedni o „gwieździe Jakubowej“ z Num. 23, 17: *oriatur stella ex Jacob et consurget virga de Israel*, zastosowanej do Marii jako *virga-virgo*.

Pierwotnie raczej nazywano Marię: *stella matutina*; przydomek dany Zbawicielowi w Apokalipsie 22, 16: *ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina*, a przeniesiony później w egzegezie alegorycznej na Jego Matkę. A dlaczego z czasem przyjęła się nazwa *stella maris*? Bo najpierw była to aluzja do imienia *Marii* i pewna gra słów: *M a r i a* — *m a r i s*, a potem uważano, że etymologicznie imię Maria oznacza *stella maris*; imię Maria zastępowano nieraz w poezji zwrotem „*maris stella*“, jak np. w hymnie *Ave, maris stella* = *ave Maria*. Oczywiście językowo etymologia ta nie ma podstaw, powstała po prostu z błędnej interpretacji hebrajskiej formy *Mirjam*, względnie *Marjam*, jako *mar* — kropla (*stilla*) i *jam* — morze, z czego znów zrobiono *stella*, gdyż *stella maris* zawiera piękniejszą treść niż *stilla maris*.

Symbole obrazu warszawskiego powtarzają się dość często, jak to skonstatowali historycy sztuki średniowiecznej. Mâle³⁾ wskazał na rycinę znajdującą się w modlitewniku z r. 1505, w tzw. *Livre d'heures*, gdzie mamy te same symbole i tę samą kompozycję całości. Niesłusznie Mâle nazywa obraz: „*La vierge avec les emblèmes des litanies*“, bo emblematykę tę tylko do jednej mniej używanej litanii wprowadzono, jak zaraz niżej zobaczymy. Znany badacz średniowiecznego kultu M. B. O. Beissel T. J.⁴⁾ skonstatował, że ten właśnie typ obrazów maryjnych jest bardzo rozpowszechniony około roku 1500. Mnożono takie symbole a w *officium parvum B. M. V.* z r. 1600 mamy ich 18, z których tylko 6 ma obraz warszawski a 12 to emblematy nowe, również czerpane z Pisma św. Wyliczam je wszystkie z podaniem wersetu biblijnego, z którego je wzięto: *templum Spiritus sancti* (I Cor 6, 19), *porta coeli* (Gen 28, 17), *scala Jacob* (Gen 28, 12), *fons patens domui David* (Zach. 13, 1), *candelabrum cum septem lucernis* (Ex 25, 37), *plantatio rosae in Jericho* (Sir 24, 18), *hortus conclusus* (Cant 4, 12), *vitis abundans* (Ps 127, 3), *civitas refugii* (Num 21, 27), *corona exultationis* (Sir 1, 11), *turris David cum propugnaculis* (Cant 4, 4), *lilium distillans myrrham* (Cant 5, 13), *palma exaltata* (Sir 24, 18), *speculum sine macula* (Sap 7, 26), *urna habens manna* (Hebr 9, 4), *puteus aquarum viventium* (Cant 4, 15), *aquaeductus paradisi* (Sir 24, 41), *mons domus Domini* (Is 2, 2)⁵⁾.

Jeszcze większą ilość tytułów, dawanych Matce Najświętszej, znajduje się w litanii odmawianej i śpiewanej kiedyś w Loreto. Archidiakon loretański Giulio Candiotti zabiegał w r. 1578 u Stolicy Apostolskiej o jej zatwierdzenie, które uzyskał dla samego Loreto, ale nie dla całego Kościoła⁶⁾. Takie oto inwokacje biblijne zawiera dawna litania loretańska, aż po nasze czasy jeszcze przedrukowywana w modlitewnikach

³⁾ *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris 1922, s. 211.

⁴⁾ *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg im B. 1910, 247 nn.

⁵⁾ Por. Beissel, *Geschichte* s. 251 dop. 1.

⁶⁾ Por. Sauren, *Die lauretanische Litanei nach Ursprung, Geschichte und Inhalt dargestellt*, Kempten 1895, s. 13 nn.

kapucyńskich jako: „litaniae de titulis B. V. Mariae ex Sacra Scriptura desumptis“⁷⁾:

- Mater viventium (Gen 3, 20)
 mater pulchrae dilectionis (Sir 24, 24)
 paradus voluptatis (Gen 2, 8)
 lignum vitae (Gen 2, 9)
 domus Sapientiae (Prov. 9, 1)
 porta coeli (Gen 28, 17)
 desiderium collium aeternorum (Gen 42, 26)
 civitas refugii (Num 35, 11)
 (urbs fortitudinis (Prov 10, 15)
 (vena vitae (Prov. 10, 11)
 (clypeus omnibus in te sperantibus (Prov 30, 5)
 gloria Jerusalem (Iudith 15, 10)
 sanctuarium Dei (Ex 15, 17)
 tabernaculum foederis (Ex 25, 10)
 (propitiatorium Altissimi (Ex 25, 10)
 altare thymiamatis (Ex 30, 1)
 scala Jacob (Gen 28, 12)
 (arca testamenti (Apoc 11, 19)
 speculum sine macula (Sap 7, 26)
 virga Moysis (Ex 4, 2)
 (virga Jesse (Is 11, 1)
 lilium inter spinas (Cant 2, 2)
 rubus ardens incombustus (Ex 3, 2)
 vellus Gedeonis (Iud 6, 37)
 thronus Salomonis (3 Reg 10, 18)
 turris eburnea (Cant 7, 4)
 favus distillans (Cant 4, 11)
 hortus conclusus (Cant 4, 12)
 fons signatus (Cant 4, 12)
 puteus aquarum viventium (Cant 4, 12)
 navis instititoris de longe portans panem (Prov. 31, 14)
 (mulier amicta sole (Apoc 12, 1)
 stella matutina (Sir 50, 6 i Apoc 22, 16)
 aurora consurgens (Cant 6, 9)
 pulchra ut luna (Cant 6, 9)
 electa ut sol (Cant 6, 9)
 castrorum acies ordinata (Cant 6, 9)
 solium gloriae Dei (Ier 14, 21)

Inwokacje podane w nawiasach nie były zawarte w pierwotnej litanii loretańskiej, lecz są dodatkiem późniejszym

⁷⁾ Tekst oryginalny podaje Sauren, dz. cyt. 56 n. Por. też P. Gaudentius, *Orate Fratres*, Friburgi 1901, s. 312—315.

z XVI wieku. Ale i wcześniej były te i inne jeszcze symbole rozpowszechnione. Aż kilkaset ich wylicza A. Salzer w swej pracy: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und der Hymnenpoesie des Mittelalters* (Linz 1893, s. 618). Powoli jednak zanikało używanie tych epitetów, chociaż częstokroć pięknie użytych przez poetów i artystów, ponieważ dla braku znajomości Pisma św. stawały się niezrozumiałymi i robiły wrażenie przesady retorycznej. Dlatego też w naszej litanii maryjnej (loretańskiej) zachowano właściwie tylko 6 inwokacji opartych na Piśmie św., a mianowicie:

Speculum iustitiae — na podstawie Sap. 7, 26, gdzie czytamy: (*Sapientia Maria*) *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius, a bonitas (Dei) i iustitia (Dei)* są w Eiblii nieraz synonimami.

Turris Davidica — na podstawie wiersza z „Pieśni nad pieśniami“ 4, 4: *sicut turris David collum tuum... omnis armatura fortium*, aby dać wyraz myśli, że Maria jest twierdzą zasłaniającą nas przed napadami wrogów duszy.

Turris eburnea — to wyrażenie wzięte z Cant. 7, 4: *collum tuum sicut turris eburnea*, gdzie jest mowa o piękności Oblubienicy, o smukłości i kolorze Jej szyi, a w znaczeniu przenośnym o wysokiej godności i niezwyklej świętości duszy Matki Najświętszej.

Foederis arca — jest to porównanie Marii z „arką przymierza“, na którą się spuścił „obłok Jahwy“, i nad którą wśród cherubinów było mieszkanie Boga (por. Ex 25, 10—22). Tak samo na Marię „moc Najwyższego jak cień“ zstąpiła (Łuk 1, 35) i Syn Boży w niej zamieszkał (por. Łuk 1, 42: *benedictus fructus ventris tui*).

Ianua coeli jest odmianą stylistyczną tytułu *porta coeli*, wzorowanego na słowach patriarchy Jakuba Gen 28, 17. Wyrażenie *ianua coeli* (w liczbie pojedynczej) w Biblii nie zachodzi. Częściej nazywano Marię: *paradisi ianua*, w czym była pewna aluzja do bramy rajy strzeżonej przez cherubinów według Gen 3, 24.

Stella matutina jest obrazem bardzo często używanym — obok *stella maris* — a wywodzącym się tak ze Starego Testa-

mentu, gdzie „*Simon sacerdos magnus... quasi stella matutina in medio nebulae... lucet*” (Sir 50, 1—6), jak i Nowego, gdzie Pan Jezus przy końcu Apokalipsy nazywany jest „*stella splendida et matutina*”. Na stosowanie symbolu do Marii nie potrzeba osobnego uzasadnienia. Przecież Maria — jutrzienka, Maria — gwiazda poranna, zwiastująca światu zbawienie, to obraz przepiękny i całkiem zrozumiały.

W oficjach liturgicznych ku czci Matki Bożej użyto symboliki z wielkim umiarem. Przeważnie stosuje się w nich w alegorycznym ujęciu teksty z księgi Proverbia i z księgi Jezusa Syracha, mówiące o mądrości Bożej (Prov 8, 12—36; Sir 24, 11—33), niektóre teksty z Pieśni nad pieśniami (np antyfony *Dum esset rex* = Cant. 1, 11; *Laeva eius sub capite meo* = Cant 2, 6) oraz kilka wierszy z psalmu 44 (np słowa *diffusa est gratia in labiis tuis* = ps 44, 3). Ponieważ Jerozolima jako stolica Jahwy była obrazem Marii, wciągnięto do nieszpórów maryjnych psalmy odnoszące się do grodu Bożego, mianowicie psalm 121: *Laetatus sum in his, quae dicta sunt mihi* i psalm 147: *Lauda Jerusalem Dominum*, a do II nokturnu psalm 45: *Deus noster refugium et virtus* i ps 86: *Fundamenta eius in montibus sanctis*.

Natomiast obfitują w porównania „Godzinki o Niepokalanym Poczęciu N.M.P.”. W nich to aż do dnia dzisiejszego przechowuje się i żyje u nas symbolika maryjna Średniowiecza. Umysły trzeźwe dziwią się jej, ale kto ma choć trochę zrozumienia dla poezji, odczuje jej piękno niezrównane, jakkolwiek nie zawsze łatwo zrozumieć liczne metafory. „Godzinki” ułożył św. Alfons Rodriguez, braciszek T. J., zmarły 1617 r., ale hymn tworzący rdzeń godzinek jest pochodzenia dawniejszego, bo już zawarty w rękopisie z r. 1476, a przejęty został do Godzinek z drobnymi zmianami⁸⁾.

W hymnie pierwotnym, opublikowanym przez Drevesa⁹⁾, mamy następujące porównania biblijne:

⁸⁾ Stolica Apostolska zatwierdziła „Godzinki” w r. 1615. Przekład polski już wyszedł w r. 1616.

⁹⁾ *Analecta hymnica* 49, 151.

stella matutina Sir 50, 6 Apoc 22, 16
 sapientiae domus dicata, columna septemplici mire perornata Prov 9, 1
 arca foederis Num 10, 33
 thronus Salomonis 3 Reg 10, 18
 arcus pulcher aetheris Gen 9, 14
 rubus visionis Ex 3, 2
 virga frondens germinis Num 17, 5
 vellus Gedeonis Iud 6, 37
 porta clausa numinis Ez 44, 2
 templum trinitatis por. 1 Cor 3, 16 (templum Dei...)
 hortus voluptatis Ez 36, 35
 palma patientiae por Ps 91, 13 i Cant 7, 7
 cedrus castitatis por Ps 91, 13 i Sir 24, 17
 urbs refugii Ios 21, 36
 turris munita David propugnaculis miris insignita Cant 4, 4
 horologium quo retrogradiatur Phoebus decem lineis 4 Reg 20, 11
 ad dextram filii in regno locata Ps 44, 10

Hymn „Godzinek“ ma jeszcze kilka dodatkowych symboli:

Mater viventium Gen 3, 20
 porta Sanctorum Gen 28, 17, Ps 117, 20
 nova stella Jacob Num 24, 17
 Zabulo (diabolo) terribilis acies castrorum Cant 6, 9
 favus Samsonis Iud 14, 8
 terra est benedicta et sacerdotalis Gen 47, 26 Ps 84, 2. 10. 12
 civitas Altissimi Ps 86, 3, Apoc 21, 2
 porta orientalis Ez 43, 2
 o mulier fortis et invicta Judith Prov 31, 10 Judith 13, 31
 pulchra Abisag virgo verum fovens David 3 Reg 1, 3
 consurgens aurora Cant 6, 9
 lilium inter spinas Cant 2, 2
 quae conterat serpentis caput Gen 3, 14

Porównanie Maryi z drugorzędną żoną Dawida Abisag nie bardzo nam odpowiada, ale ma ono poza sobą długą tradycję, bo znajdujemy je już u św. Hieronima, który w liście do Nepocjana wspomina, że Abisag jest: „virginitatis perpetuae in similitudinem Mariae“¹⁰).

Wpływ myśli biblijnych można także zauważyć na obrazie M. B. Częstochowskiej. Jeżeli twarz Matki Najśw. jest czarna, to prawdopodobnie malarz — umyślnie tak wymalował, aby zaznaczyć, że według Pieśni nad pieśniami Maria-Oblu-

¹⁰) Por. Listy św. Hieronima w przekładzie ks. Czuja, I (Warszawa 1952), s. 333.

bienica jest „czarna“ czyli spalona słońcem¹¹⁾, bo Cant 1, 4—5 woła: *nigra sum, sed formosa, filiae Ierusalem... nolite me considerare, quod fusca sim, quia decoloravit me sol*. Jeżeli Matka Boża trzyma dzieciątko Jezus na lewym ramieniu, to jest to prawdopodobnie podyktowane intencją artysty, by zastosować się do psalmu 44, 10, gdzie królowa staje po prawicy króla: *astitit regina a dextris tuis*. Tak samo ubieranie obrazów Matki Bożej w drogocenne sukienki praktykowano pod wpływem tego samego psalmu 44, 10, w którym królowa-Maria występuje *in vestitu deaurato, circumdata varietate*.

Koronowanie Marii w niebie i koronacja obrazów M. B. ma także pewną podstawę w alegorycznej interpretacji tekstów biblijnych. Do Marii stosowano słowa Ezechiela (16, 11—12) skierowane do Jerozolimy: *„et ornavi te ornamento et dedi coronam decoris in capite tuo“*, wiersz z księgi Estery (2, 17): *„posuit diadema regni in capite eius“*, psalm 20, 4: *„posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso“* oraz obraz z Apokalipsy 12, 1: *„in capite eius corona...“*.

Wzmianka ostatnia o Apokalipsie 12 naprowadza nas na skonstatowanie dziwnego faktu, mianowicie, że wspaniały obraz „niewiasty obleczonej w słońce“, mającej na głowie koronę z gwiazd dwunastu a pod stopami księżyc, dzisiaj najczęściej stosowany do Marii, tak rzadko występuje w symbolach maryjnych. Tak samo wiersz Gen 3, 14 o niewieście, która zetrze głowę węża, jakkolwiek już w *Biblia pauperum* łączony z rolą Marii, tylko wyjątkowo jest wykorzystany. Dopiero w XVI wieku nastąpiła tu pewna zmiana upodobań i zdaje się, pod wpływem argumentacji dogmatycznej zaczęto teraz obrazy te popularyzować. Lecz sprawa domaga się szczególnego wyświeślenia.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga zasadnicza. Symbole powyżej wyliczone nie są dowodami na ten lub ów przywilej Matki Najświętszej, są to tylko mniej lub więcej wyraźne aluzje do tej lub owej prawdy dogmatycznej. Teksty biblijne są tu wzięte *in sensu accommodato*, lub czasami *in sensu typico*,

¹¹⁾ Por. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg im B. 1909, 344 nn.

nie mogą więc być ścisłymi argumentami logicznymi. Ale gdy stosujemy taką alegoryzację, idziemy za przykładem św. Pawła, który w liście do Galatów podobne przeprowadza porównanie i dodaje: *haec sunt per allegoriam dicta* (4, 24). Alegoria zalicza się do dziedziny poezji i alegoryzujący artysta, kaznodzieja czy teolog wyświeśla na swój sposób zagadnienia okryte tajemnicą Bożą. Jak poezja uzupełnia filozofię, tak egzegeza alegoryczna uzupełnia spekulację teologiczną i usiłuje głębiej wnikać w misterium fidei.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

MESJAŃSKIE KRÓLESTWO POKOJU NA SIONIE

(Na podstawie Iz. 2, 2—5)

Eschatologiczna mowa Izajasza 2, 2—5 należy do najpiękniejszych przemówień proroka. Napisana prawdopodobnie między rokiem 732 a 721 rozwija przed oczyma czytelników wizję przyszłego mesjańskiego królestwa¹⁾. Punktem centralnym tego królestwa będzie góra Sion i zbudowana na niej świątynia. Stamtąd rozejdzie się na cały świat nowa, nieznaną dotąd nauka, oparta na prawie i sprawiedliwości. Dotyczyć ona będzie przede wszystkim samego królestwa, które z istoty swojej będzie królestwem sprawiedliwości i pokoju.

W dosłownym tłumaczeniu z języka hebrajskiego przepowiednia ta brzmi następująco:

Iz. 2, 2

„I stanie się w dni ostateczne
że umocniona będzie góra domu Jahwy
na szczycie gór i wyniesiona ponad pagórki
i popłyną ku niej wszystkie narody.

Iz. 2, 3

I wiele ludów pójdzie i powie:
wstańcie i chodźmy na górę Jahwy
do domu Boga Jakubowego,
aby nauczył nas dróg swoich
i abyśmy Jego ścieżkami chodzili.
Albowiem z Sionu wyjdzie prawo
i słowo Jahwy z Jeruzalem.

¹⁾ Por. Epoka wielkich podbojów asyryjskich a prorocy Amos, Ozeasz, Izajasz. W. Michalski, Warszawa 1924, s. 80.

Iz. 2, 4

I będzie rozsądzał narody
i ogłaszał prawo licznym ludom.
I przekują miecze swe na plugi
a włócznie swoje na sierpy
i już nie podniesie naród przeciw narodowi miecza
i nikt nie będzie się uczył więcej żołnierki.

Iz. 4, 5

„Domie Jakuba wstańcie,
chodźcie będziemy w świetle Jahwy”.

Mowę powyższą poprzedza uroczysty wstęp. „Widzenie, które oglądał Izajasz, syn Amosa o Judzie i Jeruzalem“²⁾). Zdaniem niektórych egzegetów³⁾), wstęp ten nie harmonizuje z całością omawianego przez nas widzenia i w zestawieniu z podobnym tytułem księgi umieszczonym na jej wstępie (Iz. 1, 1) wydaje się zupełnie zbędny. Jeżeli jednak zgodzimy się na założenie J. Fischera⁴⁾), że jest to tytuł mniejszego zbioru przemówień Izajasza, zawartych w rozdziałach 2—5, musimy go uznać za autentyczny.

Omawiane przez nas widzenie jest ujęte w formę poetycką, w której można łatwo wyróżnić dwie zwrotki, każda złożona z pięciu stychów⁵⁾).

Pod względem treści przepowiednia Iz. 2, 2—5 powtarza się prawie że dosłownie u proroka Micheasza 4, 1—5. Z tego względu wśród egzegetów jest żywo dyskutowany problem kto właściwie jest autorem tej przepowiedni. Zdania na ten temat są tak dalece podzielone, że nawet wytrawni egzegeci nie mają odwagi jasno wypowiedzieć się w tej sprawie⁶⁾).

Przeciwko Izajaszowemu autorstwu podnosi się następujące argumenty:

1. U Izajasza perykopa ta nie łączy się ani z poprzedzającymi ją ani z następującymi po niej opowiadaniem. Jest w niej mowa o wydarzeniach które nastąpią na końcu świata, gdy

²⁾ Iz. 2, 1.

³⁾ Por. W. Michalski, *Isaias 2, 2—5 et Michaeas 4, 1—5*, art. w *Collectanea Theologica* 1932, s. 90—110.

⁴⁾ Por. J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn 1937, s. 36.

⁵⁾ Pierwsza zwrotka obejmuje w. 2. 3ab, druga w. 3c. 4. 5.

⁶⁾ Por. J. Steinmann, *Le Prophète Isaie*, Paris 1950, s. 129.

tymczasem Iz. 1, 1—31 zwraca się do współcześnie z nim żyjącego niewiernego i niewdzięcznego ludu, karci jego występki i zapowiada mu rychłą karę. Podobnie następujące zaraz po omawianej przez nas perykopie mowy proroka, zapisane w rozdz. 2, 5—22, jak również 3, 1—15 dotyczą także kary Bożej, jaka spotka zarówno Judę jak i Jeruzalem za ich grzechy, szczególnie za bałwochwalstwo i anarchię. Umieszczenie w środek, między te dwa opowiadania nagle przepowiedni dotyczącej świętości Jeruzalem, wydaje się co najmniej dziwne.

2. Cała ta perykopa nie harmonizuje ze sposobem wygłaszania mów przez Izajasza. Zwykle ten prorok zaczyna swoje przemówienia bezpośrednim zwrotem do słuchaczy, w którym wypomina im ich błędy lub grzechy, potem dopiero następuje zapowiedź lepszej przyszłości, uzależnionej od wewnętrznej zmiany Izraelitów⁷⁾. Nasza perykopa zaczynająca się od słowa „wehaja“ i „będzie“, umieszczonego bezpośrednio po tytule, wskazuje, że albo pierwsza część tej mowy wypadła, albo tytuł umieszczony na czele tej mowy jest nieoryginalny i należy go skreślić, zaś całą przepowiednię uważać za dalszy ciąg Iz. 1, 31.

3. Zdaniem Ks. W. Michalskiego⁸⁾ perykopa ta jest streszczeniem i syntezą wszystkich idei Izajasza, włączonych do księgi w czasie późniejszym, i dlatego nie harmonizuje z całością. Ten wzgląd spowodował, że dołączono do tej mowy specjalny tytuł, tylko po to, aby mowa ta nie robiła wrażenia nieoryginalnego przemówienia proroka. Argumentację swoją popiera Ks. Michalski przykładami zaczerpniętymi z rozdz. I, który zawiera mowy i przepowiednie proroka dotyczące drobnych spraw i szczegółowych zagadnień. Nie ma tam żadnych uogólnień, są tylko zwykle dotyczące codziennego życia Izraelitów poruszane przez niego problemy.

4. Niektórzy egzegeci przeciw izajaszowemu autorstwu tej mowy wysuwają argument ściśle filologiczny. Iz. 1, 1 ma w tytule słowo „hazon“ — „widzenie“, które odnosi się do widzenia jakie Izajasz miał w związku z swoim powołaniem 6,1—13. Zaś

⁷⁾ Por. Iz. 1, 2; 13, 1. 2; 15, 1. Podobną formę wyrażania się spotykamy także u innych proroków, np. Mich. 1, 1. 2; Joel 1, 1. 2.

⁸⁾ Por. art. cyt. s. 91.

w tytule omawianej przez nas perykopy Iz. 2,2—5 spotykamy wyrażenie: „*debar Jeszajahu*“. Gdyby tytuł ten miał odnosić się do szeregu mów proroka następujących po Iz. 2, 5, powinien brzmieć: „*dibre Jeszajahu*“. Ponieważ jednak w tytule jest liczba pojedyncza, z tego też względu nie może to być tytuł jakiegoś mniejszego zbioru mów proroka, tylko tytuł dotyczący ściśle jednego przemówienia 2, 2—5. W związku z tym wysuwają też egzegeci ten zarzut, że mowy Izajasza zaczynają się zwykle od partykuły „*ki*“ — „*bo*“ „*ponieważ*“, np. mowa zapisana w 2, 6; 3, 1; 15, 1. Ponieważ w omawianej przez nas perykopie brakuje tej partykuły, dlatego wyciąga się wniosek, że nie łączy się ona z całością ani logicznie ani gramatycznie.

5. Na podstawie tych danych Ks. W. Michalski wyciąga wniosek, że mowa Iz. 2, 2—5, nie jest oryginalną mową proroka, lecz jakimś cytatem wziętym z jakiegoś innego autora, co łatwo można udowodnić porównując omawiane przez nas miejsce z wersją grecką tego tekstu jak również z paralelnym miejscem u Mich. 4, 1—5. Na podstawie tej argumentacji wyciąga Ks. Michalski wniosek, że tekst Micheasza jest ogólnie sprawę biorąc, starszy i poprawniejszy „aniżeli recenzja Izajasza⁹⁾“.

Argumenty egzegetów przemawiających za Micheaszem jako autorem omawianej przez nas przepowiedni, nie są tak liczne jak poprzednie, jednak ich siła dowodowa wydaje się być większa. C. Cornill¹⁰⁾ stwierdza, że związek z kontekstem tej mowy jest logiczniejszy i ściślejszy u Micheasza aniżeli u Izajasza, chociaż obiektywnie przyznaje tenże autor, że i tu zachodzą pewne trudności filologiczne, które przemawiają przeciw Micheaszowi. Micheasz posiada jeszcze jeden wiersz Mich. 4, 4, którego nie ma u Izajasza, a który doskonale łączy się z całością opowiadania. Brzmi on następująco:

„I będą mieszkać każdy pod winnicą swoją
i pod figą swoją i nie będzie nikogo ktoby straszyl.
Tak usta Pana Zastępów powiedziały“.

⁹⁾ Por. art. c. s. 92.

¹⁰⁾ Por. C. H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.*, Freiburg im Br. 1896, s. 146.

W słowach powyższych przedstawia Micheasz następstwa i skutki pokoju jaki zapanuje na Sionie w przyszłym mesjańskim królestwie opartym na prawdzie i sprawiedliwości. To wszystko nastąpi jednak dopiero wtedy, gdy ustaną wojny i wzajemne napaści narodów na siebie, gdy ludzie jak mówi tekst Iz. 2, 4 przekują miecze na pługi.

Także zdaniem J. Knabenbauer'a¹¹⁾ poprzedzająca naszą perykopę przepowiednia Mich. 3, 9—12 stoi z nią w ścisłym związku. W obu bowiem mowach tu i tam przedmiotem widzenia proroka jest góra Boża tj. Sion i sama świątynia. W pierwszej mowie prorok zapowiada zniszczenie świątyni i Jeruzalem, z powodu nieuczciwego postępowania sędziów, książąt, proroków a nawet kapłanów, ale w drugiej gdy ustanie przyczyna i gniew Boga Sion i świątynia będą przeżywać okres świetności.

Oprócz tego analiza filologiczna Mich. 4, 1—5 przemawia na korzyść Micheasza. Oprócz w. 1 który uległ zniszczeniu i w którym należy wprowadzić poprawki w tekście, następne wiersze nie przedstawiają od strony krytyki tekstu większej trudności. W ogóle cały tekst Mich. 4, 1—5 koryguje np. Ks. W. Michalski w trzech miejscach, gdy tymczasem w paralelnym miejscu u Izajasza wprowadza aż 12 poprawek. Z tego założenia wychodząc J. Knabenbauer¹⁾ twierdzi jasno, że omawiane przez nas proroctwo znajduje się u Micheasza na swoim miejscu, a jeśli chodzi o to kto od kogo je zapożyczył, to jest zdania, że raczej Izajasz od Micheasza, aniżeli odwrotnie.

Pewna grupa starszych egzegetów¹²⁾, za którą idzie i których twierdzenie szeroko rozwija i uzasadnia Ks. W. Michalski¹³⁾ utrzymuje, że przepowiedni zapisanej u Iz. 2, 2—5 nie napisał ani Izajasz ani Micheasz, tylko jakiś starszy prorok żyjący wcześniej, od wyżej wspomnianych dwóch proroków.

¹¹⁾ Por. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Parisiis 1922, s. 63.

¹²⁾ Por. Hitzig, *Jesaia übersetzt und ausgelegt*, Heidelberg 1833; T. Cheyne, *The book of the prophet Isaiah*, London 1898; K. Budde, *Iz.* 1—5, art. w *Z. A. W.* 1931, s. 182 nn.

¹³⁾ *Por. a. c. s.* 104—109.

Tym prorokiem mógł być tylko ten, którego księga posiada charakter symboliczno-eschatologiczny i której brakuje zakończenia. Za takiego proroka uważa Ks. Michalski Joela. Jego zdaniem w drugiej części księgi z ostatniego widzenia Joela 4, 9—21 zostało odłączone widzenie zapisane u Iz. 2, 2—5. Za Joelem jako autorem omawianej przez nas przepowiedni wysuwa Ks. Michalski szereg argumentów, które można sprowadzić do następujących:

1. Proroctwo zapisane u Iz. 2, 2—4 i u Mich. 4, 1—5 bardzo harmonizuje i zgadza się z wizją Joela 4, 9—21, zarówno co do stylu, formy poetyckiej jak również i treści. Pod względem formy poetyckiej możemy wyróżnić u Joela 4, 9—21 trzy równe części, każda mająca po 17 stychów, podobnie jak i u Iz. 2, 2—4 mamy także łączące się ze sobą trzy zwrotki. Pod względem treści przepowiedni Joela 4, 9—21 brakuje zakończenia i dopiero po dołączeniu do niej Iz. 2, 2—4 nabiera ona właściwego sensu i otrzymuje właściwe jej zakończenie.

2. Analiza pewnych wypowiedzi autorów innych ksiąg natchnionych, przemawia także za Joelem jako autorem Iz. 2, 2—4. Ks. Michalski powołuje się tu głównie na Jer. 26, 18 jak również na I Mach. 14, 8—15. Z proroka Jeremiasza dowiadujemy się, że za przepowiednie dotyczące zburzenia świątyni i Jeruzalem został przez kapłanów i innych proroków skazany na karę śmierci. Wtedy wystąpili w obronie Jeremiasza książęta, i lud twierdząc że Micheasz także prorokował o upadku Jerozolimy i góry świętej, a jednak ówczesny król Ezechiasz nie ukarał go za to śmiercią. obrońcy Jeremiasza powołują się tylko na proroctwo Micheasza dotyczące zburzenia świątyni a nic nie mówią o proroctwie dotyczącym odnowy tej świątyni i przyszłej świetności Jerozolimy. Z tego wynika, że w czasach Jeremiasza jeszcze w księdze Micheasza nie było włączonej tej przepowiedni. Stanowiła ona jeszcze wtedy zakończenie księgi proroka Joela. W I Mach. 14, 4—15 autor opisuje pełne spokoju i dobrobytu życie mieszkańców Judei pod rządami kapłana Szymona. Jeśli zestawimy teraz słowa I. Mach. 14, 8 z tym co czytamy u Joela 2, 21—27 możemy wyciągnąć wniosek że prawdopodobnie autor mówiąc o okresie świetności Izraela miał w ręku tekst księgi Joela opisujący ten właśnie okres,

ale posiadający jeszcze zakończenie, które później odcięto i włączono do księgi Izajasza.

Jak się to stało, że z Joela odcięto zakończenie i włączono je do Micheasza a potem do Izajasza? Ks. Michalski wyjaśnia, argumentem zaczerpniętym z historii i paleografii. Mniejsi prorocy na ogół nie podają daty ani nazwisk królów, za których panowania działali. Dlatego Biblia Masorecka ustawia ich w innym porządku aniżeli LXX, opierając się mniej więcej na treści ich ksiąg. W T. M. Joel znajduje się na drugim miejscu jako najstarszy po Ozeaszu prorok, zaś w LXX znajduje się już po Micheaszu. Joel jako najstarszy mniejszy prorok posiadał jeszcze swoje zakończenie księgi dotyczące świetności Jeruzalimy i świątyni. Potem gdy go przesunięto niżej, a jego tekst o mesjańskim królestwie przyłączono do Micheasza, automatycznie odcięto od niego to zakończenie, którego właściwie on jest autorem.

Argument paleograficzny opiera się na formie pisania ksiąg pierwotnie na luźnych kartach papirusu. Poszczególne karty łączono w zwoje i tak powstawały całe księgi. Ponieważ zaszła potrzeba aby po przepowiedni Mich. 3, 12 dotyczącej zburzenia Jeruzalem i zniszczenia Sionu umieścić przepowiednię o świetności tego miasta i góry świętej, by złagodzić nieco grozę nieszczęścia namalowanego przez Micheasza, włączono między Mich. 3, 12 a 4, 6—14, przepowiednię wziętą z Joela, u którego stanowiła ona ostatnią kartę jego księgi. Takie podejście do sprawy nie przynosiło szkody Joelowi, bo nie burzyło jego księgi, a łagodziło nieco pesymistyczne nastroje księgi Micheasza. Precedensy do takich zmian już istniały i spotykamy je np. w Księdze Psalmów (por. Ps. 13 i 52), oraz w Ks. Przysłów (por. Przysł. 25, I i II Mach. 2, 13—15).

Reasumując wszystkie swoje argumenty kończy Ks. Michalski twierdzeniem, że autorem omawianej przez nas perykopy jest Joel, z którego dostała się ona najpierw do Micheasza, a potem na końcu po uszkodzeniu tekstu włączono ją do Izajasza między Iz. 1, 31 a 2, 6—4, 2.

Szereg egzegetów zwłaszcza nowszych jest zdania, że wizja Iz. 2, 2—4 powstała w czasach niewoli babilońskiej względnie

po niej i dlatego przesuwają oni datę jej napisania na czas między VI a IV w. przed Chr. Argumenty za tym czasem powstania tej perykopy zebrał w swoim komentarzu K. Marti¹⁴⁾, sprowadzając je do danych opierających się na krytyce wewnętrznej treści. Ponieważ perykopa nasza mówi o czasach w których świątynia i Sion będą stanowiły centrum zainteresowania wszystkich ludzi, Tora zaś będzie posiadała ogólnoludzkie znaczenie, zaś świat cały będzie stanowił jedno wielkie królestwo pokoju, dlatego nie mogła ona być napisana w innych czasach jak tylko po niewoli babilońskiej. Te idee bowiem najbardziej odpowiadają tym czasom.

Niektórzy zwolennicy tej daty napisania omawianej przez nas wizji prorockiej starają się ją całkiem dokładnie określić przypisując wyraźnie prorokowi Zachariaszowi jako autorowi żyjącemu pod koniec VI w. Ich zdaniem perykopa nasza stanowi zakończenie księgi Zachariasza i została oderwana od jego dzieła z rozdz. 14, 21. Zachariasz w rozdz. 14 rozwija myśli mówiące o zdobyciu Jerozolimy przez wrogów, o dostaniu się do niewoli jej mieszkańców, o nadejściu dnia Pańskiego, o wrogach którzy będą walczyć przeciwko świętemu miastu. Takie nastawienie autora domaga się jakiegoś radośniejszego zakończenia, w którym odwróci się karta i Jerozolima stanie znowu u szczytu swej świetności i będzie centrum zainteresowania całego świata. Takim zakończeniem mogły by być właśnie słowa Iz. 2, 2—4.

Jednakże teza ta jak i inne wyżej przytoczone nie wytrzymuje krytyki z wielu względów. Autorem bowiem omawianej przez nas mowy jest *prorok Izajasz*. Przytaczając argumenty za jego autorstwem, tym samym zbijamy zdania wszystkich jego przeciwników. Dokładniej omówimy je poniżej.

Większość egzegetów zarówno katolickich jak i protestanckich opowiada się za autorstwem Izajasza 2, 2—4. B. Duham¹⁵⁾ bardzo krótko i dosadnie rozprawia się z wszystkimi przeciwnikami Izajasza, stwierdzając, że dotychczas nikt z odmawiających Izajaszowi autorstwa nie wniósł przeciwko niemu zasad-

¹⁴⁾ Por. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, Tübingen 1900, s. 23.

nicznych zarzutów. Przeciwnie zaś stwierdza F. Feldmann¹⁶⁾ bardzo ważne racje przemawiają za powstaniem naszej perykopy w czasach Izajasza. Szereg argumentów za Izajaszem można ująć w następujące punkty:

1. Treść i styl omawianej przepowiedni harmonizuje z innymi prorocत्वami Izajasza. B. Duhm¹⁷⁾ wybiera w swoim komentarzu specjalne miejsca z Izajasza jak np. Iz. 10, 1—8; 32, 1—5; 32, 15—20 i twierdzi, że stanowią one właściwie paralele do naszej mowy Iz. 2, 2—4. Podobnie J. Fischer¹⁸⁾ widzi wielkie podobieństwo nie tylko stylu, ale przede wszystkim treści między Iz. 2, 2—4 a takimi mowami proroka jak Iz. 8, 23b-9, 6; 11, 1—9. Micheasz nie mógł napisać naszej perykopy bo w wielu wypadkach jest jasne, iż jest zależny od Izajasza, np. w swoim prorocत्वie o „Rodzącej, która porodzi“, zapisanym u Mich. 5, 2n, widzimy jego zależność od Iz. 7, 14.

2. Idea uniwersalizmu zbawczego, która stanowi główną treść omawianej przez nas mowy Izajasza a która tak bardzo przekracza szczupłe ramy żydowskiego nacjonalizmu nie jest tylko główną ideą właściwą czasom po niewoli babilońskiej. Ci egzegeci, którzy z tego powodu przenoszą czas napisania omawianej przez nas perykopy na czasy późniejsze, są w wielkim błędzie. Religia izraelska od samego początku była pojmowana jako religia przeznaczona dla wszystkich narodów¹⁹⁾. Prorocy zwrócili na nią większą uwagę, podkreślając, że do Boskiego planu zbawczego będą włączone także pogańskie narody. Izajasz wykazuje to w swojej księdze mówiąc w rozdz. 1—5 o sądzie i upadku Jerozolimy jak również o jej wyniesieniu i wstawieniu. Podobna kara i nagroda spotka także pogańskie narody które upokorzone zrozumią znaczenie Sionu i zbudowanej na

¹⁵⁾ Por. B. Duhm, *Das Buch Isaia übersetzt und erklärt*, Göttingen 1922, s. 14.

¹⁶⁾ Por. F. Feldmann, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, Münster i W. 1925, s. 28.

¹⁷⁾ Por. B. Duhm, d. c. s. 14 n.

¹⁸⁾ Por. J. Fischer, d. c. s. 36.

¹⁹⁾ Por. Rodz. 18, 18. 19. Także Zach. 8, 20—22 powołuje się na omawiane przez nas miejsce Izajasza.

nim świątyni, przyjmą ogłoszone im prawo i prawdę i włączą się do jednego wielkiego królestwa pokoju ²⁰⁾.

Jeśli z tego punktu widzenia rozważać będziemy Iz. 2, 2—4, nie możemy powiedzieć, że mowa ta nie łączy się z całością. Przeciwnie, bez niej tekst Izajasza byłby niezrozumiały i niejasny. Jest wprawdzie rzeczą oczywistą, że prorocy po niewoli babilońskiej będą o tym samym mówili, ale to nie znaczy, żeby tę ideę uniwersalizmu oni sami stworzyli. Przejęli ją z Iz. 2, 2—4, bo im była bardzo na rękę, w tych czasach umacniania jedności narodowej i włączania innych narodów do mesjańskiego królestwa.

3. Niektórzy egzegeci np. E. Sellin ²¹⁾ broniąc izajaszowego autorstwa omawianej przez nas mowy proroka, przytaczają szereg argumentów przeciwko innym możliwościom rozwiązania tego problemu. E. Sellin występuje zdecydowanie przeciw Joelowi jako autorowi Iz. 2, 2—4. Między szeregiem argumentów znajdujemy u niego dwa zasadnicze: Przede wszystkim twierdzi on, że czas wystąpienia i nauczania proroka Joela jest nie pewny, ale w każdym razie późniejszy od Izajasza. Poza tym widzi on pewne sprzeczności między Iz. 2, 2—4 a Joelem rozdz. 4. Np. Joel 4, 12 mówi: „*Niech powstaną i przyjdą poganie na dolinę sądu Jahwy, bo tam ja siedzę aby sądzić wszystkie narody w około*“. Potem następuje opis świetnych czasów jakie tam panować będą na tej dolinie dla wszystkich zebranych gdy nadejdzie „*dzień Pański*“. To sprzeciwia się temu co czytamy w Iz. 2, 2, gdzie miejscem centralnym zebrania się wszystkich ludów będzie nie jak chce Joel dolina Jozafata, lecz Jeruzalem a w szczególności góra święta. Dalej Joel w 4, 10 wyraźnie podnieca u ludów wojenne nastroje zachęcając ich do bojowej gotowości: „*Przekujcie pługi wasze na miecze, a sierpy na lance. Każdy słaby niech woła: bohaterem jestem*“. Do cze-

²⁰⁾ Szczegółowo Izajasz mówi o Kuszytach, którzy przyjdą z podarkami na górę Sion (18, 7) o Egipcjanach i Asyryjczykach, którzy cześć będą ofiarami Jahwę (19, 23—25) o mieszkańcach Tyru, którzy bogactwa swoje oddadzą Panu (23, 18).

²¹⁾ Por. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übersetzt u. erklärt, 1929, s. 157 n.

goś diametralnie przeciwnego zachęca Iz. 2, 4: „*I przekują miecze swe na pługi, a włócznie swoje na sierpy i już nie podniesie naród przeciw narodowi miecza*“. Te i tym podobne sprzeczności wykluczają nie tylko autorstwo Joela Iz. 2, 2—4, ale także nie pozwalają na sztuczne zszywanie omawianej perykopy Izajasza z Joelem 4, 21.

W podobny sposób wychodząc także z treści księgi argumentuje J. Steinmann²²⁾ przeciwko autorstwu Micheasza. Jego zdaniem Micheasz jest prorokiem pesymistą, nigdy nie był pozytywnie nastawiony do Jeruzalem, zawsze głosił jego upadek i zagładę, dlatego jest rzeczą niemożliwą aby nagle wystąpił z przepowiednią o przyszłej świetności tego miasta. Bardziej to odpowiada Izajaszowi, który wychowany w stolicy, przebywający dużo na dworze królewskim kochał swoje miasto i marzył zawsze o jego przyszłej świetności i sławie.

Tak więc przytoczone wyżej argumenty przemawiają za izajaszowym autorstwem 2, 2—4. Na jego korzyść przemawia także bliższa i szczegółowa analiza treści, omawianego przez nas widzenia proroka.

W krótkich i treściwych słowach rozwija prorok przed oczyma swoich czytelników wizję szczęśliwej przyszłości w mesjańskim królestwie. Będzie to miało miejsce jak mówi Iz. 2, 2: „*be'acharit hajjamim*“ — w „*dni ostateczne*“. Słowo: „*acharit*“ ma różne znaczenie w Piśmie św. Najogólniej oznacza koniec jakiegoś okresu czasu, np. roku, koniec jakiejś rzeczy, koniec panowania króla itp. W Ks. Rodz. 49, 1 jest użyte na określenie przyszłości w odniesieniu do czasów Jozuego i Sędziów. Przez proroków jest głównie używane na określenie końca świata, a szczególnie ostatnich dni epoki mesjańskiej na ziemi²³⁾. J. Knabenbauer²⁴⁾ twierdzi że słowo to oznacza ostatni okres teokracji na ziemi po którym nastąpi już tylko koniec świata. Pod koniec zatem czasów mesjańskich tj. przed zakończeniem świata, twierdzi Izajasz nastąpi „*umocnienie góry domu Jahwy*“. Przez „*górze domu Jahwy*“ rozumie prorok górę świą-

²²⁾ Por. J. Steinmann, d. c. s. 129.

²³⁾ Por. Jer. 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; — Oz. 3, 5; — Ez. 38, 16.

²⁴⁾ Por. d. c. s. 65.

tynną, to jest Sion, na co wyraźnie wskazuje w. 3. Ta góra będzie „*nakhon*“ — „*umocniona*“, „*utwierdzona*“, tak że żaden nieprzyjaciel nie potrafi jej poruszyć. To samo słowo jest użyte w II Sam. 7, 27 i III Król. 2, 45 gdzie jest mowa o umocnieniu królewskiego tronu Dawida. Tu prorok jeszcze bliżej określa, jak będzie wyglądało to umocnienie. Będzie ono miało miejsce na „*szczytce gór*“. J. Fischer²⁵⁾ wyjaśnia te słowa w ten sposób, że fundament tej góry świątynnej będzie tak wysoko położony, że będzie przewyższał wszystkie wzniesienia, pagórki a nawet szczyty górskie. Słowa te można rozumieć albo w sensie dosłownym, albo duchowym, przenośnym. Jeśli zestawimy je z tym co mówi Zachariasz 14, 10: „*I przemieni się cała ziemia w równinę od Geba aż do Remon na południe od Jerozolimy i będzie wysoko położona (dom. Jerozolima) i będzie mieszkać na miejscu swoim*“, można by powyższe słowa Izajasza rozumieć dosłownie. Jednakże jak mówi słusznie F. Feldmann²⁶⁾ sama tylko góra, choćby największa nie pociągnie do siebie narodów. Dlatego tu trzeba rozumieć te słowa w sensie przenośnym, o duchowym i religijnym wyniesieniu góry świątynnej, która przez znajdującą się na niej świątynię Jahwy, górować będzie nad innymi miejscami religijnego kultu na ziemi. Stanie się zatem ona według wizji proroczej Izajasza pod koniec czasów mesjańskich punktem centralnym religijnego życia na ziemi.

Z powodu tego czysto religijnego charakteru tej „*góry domu Jahwy*“ będą ochotnie pielgrzymować do niej wszystkie narody. Izajasz używa tu obrazowego powiedzenia na to pielgrzymowanie, a m.: „*naharu*“. Ks. Michalski opierając się na Iz. 60, 5 oraz na Ps. 34, 6 gdzie to słowo jest użyte w znaczeniu „*świecić*“, „*promienieć*“ tłumaczy nasze miejsce: „*i promienieć będą z tego powodu ludy*“. Jest to błędne rozumienie tego słowa. Wielu egzegetów²⁷⁾, którzy nawet nie uznają Izajasza za autora tej mowy tłumaczą to słowo przez: „*płynąć*“. W tym sensie używa je także Jer. 31, 12 i 51, 44. Narody „*popłyną*“

²⁵⁾ Por. d. c. s. 37.

²⁶⁾ Por. d. c. s. 27.

²⁷⁾ Por. J. Knabenbauer, J. Fischer, R. Kittel i inni.

t. zn. będzie ich dużo. Autor tę myśl wypowiada w słowach: „*kol hagoim*“ — „*wszystkie narody*“, czemu odpowiada z w. 3 wyrażenie: „*ammim rabim*“ — „*ludy liczne*“. J. Knabenbauer sądzi że w słowie „*naharu*“ jest wyrażona i liczba i forma ich pielgrzymowania, a więc będzie ich dużo i podążać będą szybko. W zestawieniu z tym co mówi Iz. 60, 3 i Zach. 8, 20—22 i 14, 15—19, należy uważać że przyczyna tego podążania wszystkich narodów ku tej górze świętej leży w jej religijnym charakterze. Poganie widzieć w niej będą źródło swego zbawienia.

Z tego też względu wzajemnie zachęcać się będą do tej drogi na „*górze Jahwy*“. Będą mówić do siebie: „*wstańcie i chodźmy*“. Pójdą tam by się nauczyć od Boga prawdziwego „*chodzenia Jego drogami*“. Słowo: „*derakhau*“ — „*drogi Jego*“ należy tu rozumieć przenośnie w sensie praw Bożych i przepisów prawdziwej religii. Słowa w. 3d zaczynającego się od partykuły: „*ki*“ należy uważać jako słowa pogan, które cytuje Izajasz w dosłownym brzmieniu. Poganie stwierdzają w nich, że Sion i Jeruzalem są to miejsca z których P. Bóg objawi się całemu światu. W oparciu o II Sam. 5, 7. 9 i I Kron. 11, 6. 7, gdzie Sion i Jeruzalem oznaczają jedno i to samo miejsce, prawdopodobnie i tu należy te słowa rozumieć jako synonimy jednej i tej samej góry. Z Sionu wyjdzie „*torah*“ i „*debar Jahwe*“ — „*Torah*“ nie oznacza tu prawa możeszowego, lecz naukę jaką otrzymają narody pogańskie, by mogły chodzić po „*ścieżkach Bożych*“. Podobne znaczenie kryje się w wyrażeniu: „*debar Jahwe*“. Narody otrzymają od Boga pouczenie, które przyjmą ochotnym sercem, uznając w Bogu swojego najwyższego sędziego i nauczyciela.

Taka forma rządzenia przez Boga światem sprowadzi na ziemię nowe, tak bardzo pożądane dobro: trwały pokój. Narody nie będą już więcej dochodziły swoich praw na drodze wojen i krwawych zamieszek, lecz szukać będą rozstrzygnięcia spornych kwestii u najwyższego Prawodawcy i Sędziego, tj. u samego Jahwy. On im nie tylko da prawdziwy pokój, ale ten pokój jeszcze zabezpieczy i utrwali. Na skutek tego ustaną wojny, a wszelkiego rodzaju uzbrojenie straci swoją celowość. Trzeba je będzie przekuć na narzędzia rolnicze, t. j. na pługi (według niektórych egzegetów na motyki) i na sierpy względ-

nie na kosa. Pokój przepowiadany przez Izajasza będzie tak pewną rzeczą, że w ostatecznej jego konsekwencji, nikt nie będzie się musiał uczyć rzemiosła wojennego. Nie będzie ono już nikomu potrzebne. Prawda i sprawiedliwość odniosą w życiu ludzkim ostateczne zwycięstwo.

Na tych słowach kończy się ciekawe proroctwo Izajasza. Micheasz rozwija myśl tego proroctwa dalej dołączając do niego w. 4, który mówi o dobrobycie jaki będzie panował w tym przyszłym królestwie. Chociaż pod względem treści wiersz ten nie budzi żadnych zastrzeżeń, to jednak nie można go uznać za autentyczny. J. Fischer²⁸⁾ jest zdania, że pochodzi on od samego Micheasza, albo jest późniejszym dodatkiem. W każdym razie nie można go włączyć w całość proroctwa Izajasza, bez naruszenia budowy tego proroctwa od strony układu poetyckiego i odpowiedniej ilości stychów w poszczególnych zwrotkach.

Odnosnie Iz. 2, 5 powstają dwie kwestie, autentyczności tego wiersza i jego znaczenia. J. Fischer²⁹⁾ uważa go za późniejszy dopisek, zaś F. Feldmann³⁰⁾ sądzi iż całe proroctwo 2, 2—4 Izajasz zapożyczył od kogoś innego, natomiast 2, 5 jest jego dziełem. Jedno jest pewne, że wiersz ten pojawia się nagle, niespodziewanie i z całością proroctwa nie harmonizuje. Proroctwo to bowiem mówi głównie o narodach pogańskich i ich roli w przyszłym królestwie pokoju, natomiast Iz. 2, 5 jest wezwaniem skierowanym do narodu Izraelskiego. Terminem „dom Jakuba“ pierwotnie określano mieszkańców Judei, ale rozumiano pod tymi słowami także mieszkańców północnego królestwa. W omawianym przez nas proroctwie oznacza ten termin prawdopodobnie cały naród wybrany. Prorok zachęca tu swoich rodaków, by nie pozostali w tyle za innymi narodami, lecz aby w dziele zbawczym w królestwie mesjańskim odegrali swoją rolę, jaka im, jaka narodowi wybranemu przypada w udziale. W tym celu muszą sami świecić przykładem

²⁸⁾ Por. J. Fischer, d. c. s. 38.

²⁹⁾ Por. J. Fischer, d. c. s. 38.

³⁰⁾ Por. F. Feldmann, d. c. s. 28.

i jak się autor wyraża: „*chodzić w świetle Jahwy*“. Słowa te oznaczają że Izraelici muszą żyć według jasnej i zrozumiałej nauki i przykazań Boga.

Zakończenie mowy Iz. 2, 5 jest pod względem treści podobne do Mich. 4, 5 ale nie można powiedzieć, żeby ci dwaj prorocy byli zależni pod tym względem od siebie. U Micheasza widać wyraźnie próby rozszerzania tekstu i wyjaśniania niektórych zagadnień dwuznacznych. To przemawia jeszcze raz za Izajaszem jako autorem naszej perykopy. Wtedy gdy ją pisał była ona na ogół dla wszystkich jasna i dlatego prorok pewne zagadnienia potraktował pobieżnie. Dotyczy to głównie współdziałania i współpracy i osobistego wkładu Izraelitów w przyszłe królestwo na Syjonie. Ta współpraca Izraelitów, jak wynika z późniejszych wypowiedzi Izajasza (rozd. 40—66) będzie polegała na ich misyjnej pracy wśród innych narodów. Powodzenie w tej pracy zależeć będzie od osobistego ustosunkowania się Izraela do prawnych i moralnych wymogów tej religii, której są wyznawcami.

W jakim sensie należy teraz rozumieć omawianą przez nas perykopę Iz. 2, 2—4? Kiedy należy spodziewać się jej spełnienia? Jest faktem, że istnieją pewne trudności, które komplikują jasną i wyraźną odpowiedź na te pytania. Niemniej jednak odpowiedź na nie istnieje.

Trudności w zrozumieniu tej perykopy rodzą się najpierw z trudności istniejących w samym jej tekście. Perykopa ta jako mesjańska zapowiedź lepszych czasów była często czytana i wspominana przez Izraelitów. Z tego względu mimowoli powstało w niej szereg zmian tekstowych, które występują zupełnie jasno, gdy zestawimy Iz. 2, 2—4 z Mich. 4, 1—5. Następnie Izajasz uzależnia często wypełnienie się swoich przepowiedni od moralnej postawy Izraela. Dlatego zapowiada im już to karę już błogosławieństwo Boże. Ponieważ wiemy ogólnie z tekstów Starego Testamentu, że Izraelici odwrócili się od Jahwy i służyli bogom cudzym dlatego odjęte zostało im Królestwo Boże i jak to stwierdza św. Paweł w liście do Rzymian³¹) otrzymali je poganie. Także w samym proroctwie nie ma jasno powiedziane, czy Sion będzie do końca świata tą górą w około któ-

³¹ Por. Rzym. 9—11.

rej skupiać się będą wszystkie narody, czy tylko on zapoczątkuje w około siebie nowy ruch religijny.

Powyższe trudności dały podstawę do różnego tłumaczenia Iz. 2, 2—5. Rabini, a za nimi większość egzegetów protestanckich tłumaczy omawianą przez nas perykopę dosłownie, o fizycznym wyniesieniu góry Moria nad inne pagórki i widzi spełnienie się proroctwa w czasach machabejskich. Egzegeci katoliccy ogólnie rozumieją to proroctwo o królestwie mesjańskim, jednak w szczegółach ich interpretacja jest różna. Euzebiusz³²⁾, Hieronim, Tomasz z Akwinu i inni, przez „górze wyniesioną nad inne pagórki“ rozumieją Chrystusa. Prorocy i apostołowie w ich ujęciu to pagórki, które Chrystus, będący tą najwyższą górą przewyższa zarówno nauką swoją jak i pełnią łaski. Przez „dom Jahwy“ rozumieją wyżej wspomniani egzegeci Kościół, który jest zbudowany na górze, tj. na Chrystusie. Odosobnione jest zdanie św. Efrema, który przez górę rozumie krzyż Chrystusa, wznoszący się wysoko ponad pomniki pogańskich bóstw. Większość Ojców Kościoła i późniejszych egzegetów rozumie „górze domu Jahwy“ przez Kościół Chrystusa, interpretując pewne wyrażenia Izajasza jako poszczególne przymioty tego Kościoła. To, że do tej „góry Jahwy“ pielgrzymować będą wszystkie narody, oznacza ich zdaniem powszechność Kościoła. Świętość zaś wyraża cel w jakim narody udają się do tej góry. Idą po naukę i życiowe wskazówki, zatem ta nauka i moralne przepisy w niej zawarte muszą być święte, jeżeli mają ludzkości zapewnić dobrobyt i szczęście. Jedność Kościoła jest wyrażona w scentralizowaniu kultu tylko do jednej góry, tj. do Syjonu, który ma stanowić jedyne centrum teokracji. Aluzji do apostolskości Kościoła dopatrują się pisarze pierwszych wieków w powiedzeniu: „chodźmy... do domu Boga Jakubowego“. Jest to Bóg, który w ramach pewnej ściśle określonej rodziny objawił się i przekazał tajemnice swej religii, podobnie jak później przez Mesjasza przekazał także swoje tajemnice małej grupie apostołów Chrystusa.

Kościół Chrystusa będzie opierał się na „prawie i na słowie Jahwy“, które wyjdą z Sionu. W tym wypadku Sion należy

³²⁾ Por. Migne, P. L. 22, col. 1196.

rozumieć w sensie narodu Izraelskiego, albowiem on rzeczywiście dał początek chrześcijaństwu, w myśl słów samego Chrystusa, że „zbawienie jest ze Żydów“³³⁾. Wyniesienie tej „góry“ tj. Kościoła twierdzi J. Knabenbauer³⁴⁾ należy rozumieć w sensie że Kościół będzie łatwo widzialny, tj. dostrzegalny i możliwy do poznania. To wyniesienie zaś przysługuje mu z racji jego wysokiej godności i powagi, którą cieszyć się będzie ze względu na swoje Boskie pochodzenie. Ze względu na wielką liczbę żyjących na świecie ludzi, twierdzi wyżej wspomniany egezegeta, narody będą pielgrzymowały do tej góry tj. Kościoła nie osobiście, lecz duchem i myślą jednoczyć się będą z Chrystusem i Jego królestwem na ziemi.

Skutkiem oddziaływania tej „góry“ tj. Kościoła będzie zaprowadzenie na ziemi powszechnego pokoju. Będzie to miało miejsce pod koniec ery mesjańskiej na świecie. J. Knabenbauer³⁵⁾ sprzeciwia się takiemu rozumieniu tej przepowiedni z dwóch względów: przede wszystkim na ziemi człowiek obciążony skutkami grzechu pierworodnego, skłonny do walk bratobójczych i wojen, nigdy nie wyzbędzie się chęci panowania nad innymi. Poza tym Chrystus nie przyrzekł tu na ziemi swojemu Kościołowi radosnych i spokojnych chwil, lecz krzyż, ucisk i prześladowanie³⁶⁾.

Mimo tego jednak można omawianą przez nas perykopę odnieść do mesjańskiego królestwa Chrystusa i do Jego Kościoła. Wszelkie wątpliwości bowiem na ten temat rozwiązał już sam Izajasz który w rozdz. 11 swej księgi dał jakby najbardziej autentyczny wykład swojego widzenia 2, 2—5.

Kościół używa tej przepowiedni, jeśli chodzi o jej zastosowanie liturgiczne dwa razy: w adwencie jako capitulum w laudesach ferialnych oraz w oficium brewiarzowym na uroczystość Matki Bożej Jasnogórskiej. To ostatnie zastosowanie omawianej przez nas perykopy stanowi rację umieszczenia tego artykułu w niniejszym numerze.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

³³⁾ Por. Jan. 4, 22.

³⁴⁾ Por. d. c. s. 66 n.

³⁵⁾ Por. d. c. s. 72

³⁶⁾ Por. Mat. 13, 38—42.

ECCE MATER TUA

1. Niewiasty u stóp krzyża w Ewangeliach

Ewangelia stała się objawieniem Boskiego Ojcostwa ¹⁾.

Bóg jest Miłością, a więc jest nią i Syn — obraz Ojcowy, oraz Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi. Wraz z Synem pojawił się wizerunek ziemskiej Bożej miłości. Jest nim Niepokalana Dziewica.

Ewangelie kanoniczne są bardzo ubogie w szczegóły dotyczące życia Najświętszej Panny Marii. Niewiele o Niej mówią dwaj pierwsi synoptycy. Najwięcej wiadomości o Marii zawiera Ewangelia św. Łukasza. Postać Jej pojawia się u niego w chwili Zwiastowania (1, 26—38) i nawiedzin u św. Elżbiety (1, 39—56). Święty Łukasz i św. Mateusz przedstawiają Marię głównie w macierzyńskich momentach narodzenia i dziecięctwa Jezusowego (Mt. 1, 18—2; Łk. 2, 1—52). U św. Jana Najświętsza Panna Maria zjawia się w początkach działalności Jej Syna, a mianowicie na godach w Kanie Galilejskiej (2, 1—12) i w chwili Jego śmierci, kiedy to obecność Matki przynosi Mu ulgę w cierpieniach (19, 25—27) ²⁾.

Tę scenę ostatnią opisaną przez św. Jana wybrał kościół na ewangeliczną perykopę dla niektórych świąt Najświętszej Panny Marii. Ten krótki epizod jest pełen wymowy, uczucia i miłości Chrystusowej. Dzięki niemu staliśmy się dziećmi Bogarodzicy.

Przypomnijmy sobie obraz, jaki opisuje nam Ewangelista. Dotyczy on ostatnich chwil Zbawiciela na ziemi. Chrystus na krzyżu. Z dwóch Jego stron wiszą łotrowie. Jezus z wysokości krzyża patrzy na wszystkich, którzy Go nienawidzą, a wśród nich dostrzega także oddanych Sobie.

Święty Mateusz zapisał: *„Było zaś tam wiele niewiast przy patrzących się z daleka, które towarzyszyły Jezusowi od Galilei, posługując Mu; a wśród nich była Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba, i Józefa i matka synów Zebedeuszowych“* (27, 55—56). Obecność pobożnych niewiast przy egzekucji Zba-

¹⁾ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1920, s. 41 i nn.

²⁾ A. Fic, *Jezus Chrystus*, Poznań 1951, t. 1, 250.

wiciela notuje także św. Marek, używając prawie tych samych słów (15, 40—41). Święty Łukasz dodaje nowy szczegół. Obok niewiast wymienia także uczniów Jezusa, bez wyliczania osób po imieniu: „Wszyscy zaś znajomi stali z daleka, przypatrując się temu wraz z niewiastami, które Mu towarzyszyły aż od Galilei“ (23, 49).

Zapiski wszystkich trzech synoptyków są zgodne z prawdą historyczną. W czasie egzekucji Rzymianie nie dopuszczali zbyt blisko nawet najbliższych krewnych. Obawiali się, aby nie została podjęta próba uwolnienia skazańca. W podobnych okolicznościach dokonano egzekucji na Jezusie i dwóch złoczyńcach, których św. Mateusz nazywa „lêstaj“. Nazwę tę stosowano nie tylko do zwykłych zbrodniarzy, ale przede wszystkim do przestępców politycznych, a zwłaszcza bojowników o wolność i niezależność. Żelotów żydowskich walczących o wolność władze rzymskie określały mianem „lêstaj“ czyli „bandyci“ w pojęciu okupanta. Prawdopodobnie dwaj łotrowie pochodzili z partii wolnościowej. Rzymianie musieli więc zachować ostrożność w egzekucji, nie dopuszczając tłumu zbyt blisko skazańców.

Powstają pytania. Czy notatka św. Jana (19, 25), która wspomina, że niewiasty wraz z umiłowanym uczniem stały tuż pod krzyżem, nie jest sprzeczna z opowiadaniem synoptyków? Kiedy właściwie one zbliżyły się do krzyża i kto im na to pozwolił? Prawdopodobnie z chwilą nastania ciemności³⁾. Na początku egzekucji nie było mowy, aby ktoś mógł zbliżyć się do ukrzyżowanych. Nadzwyczajne zjawiska dziejące się w przyrodzie podziały silnie na Żydów i zabobonnych strażników rzymskich. Dzięki przerażeniu, jakie ogarnęło prowadzących egzekucję, niewiasty wraz z Matką Najświętszą i św. Janem uzyskały pozwolenie na zbliżenie się do krzyża. Można też przyjąć, że niewiasty wraz z Matką Najświętszą i św. Janem wykorzystując rozluźnienie dyscypliny żołnierzy spowodowane zaistniałymi zjawiskami zbliżyły się do krzyża bez jakiegokolwiek sprzeciwu z ich strony. Sytuacja taka jest tym bardziej

³⁾ Gaechter Paul S. J. Maria im Erdenleben (Neutestamentliche Marienstudien) Innsbruck 1954, s. 209 i nn.

do przyjęcia, że na krok ten odważyły się osoby najbardziej uczuciowo z Chrystusem związane.

Za takim rozwiązaniem wydaje się także przemawiać i psychologiczna analiza sytuacji. Zbliżenie do krzyża nastąpiło w czasie nadzwyczajnych wydarzeń w przyrodzie. Ale w jakiej chwili? Zapewne musiał zaistnieć moment, który w sposób najbardziej silny oddziałał na osoby Mu najbliższe, który wstrząsnął nimi do głębi tak, że nie bacząc na żadne zakazy ludzkie, żywołowo, pełni rozpacz i bólu zdobyli się na przełamanie wszelkich przeszkód, by nieść pomoc cierpiącemu, aby łagodzić jego cierpienia swoją obecnością. Tym momentem było niewątpliwie wołanie Chrystusa, były Jego słowa wyrażające zgrozę cierpienia: „*Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścić*“.

Nie wszystkie niewiasty i znajomi Jezusa podeszli bliżej krzyża. Wśród pozostałych na dawnym miejscu, oprócz niewiast byli zapewne niektórzy apostołowie i uczniowie Jezusa. Egzegeci chcąc uzgodnić sprawozdania synoptyków dotyczące obecności niewiast pod krzyżem, z opisem św. Jana umiejscawiają Marię Magdalenę⁴⁾ i Marię Kleofasową⁵⁾ w pobliżu krzyża przed śmiercią Jezusa. Po śmierci zaś, według ich zdania, wróciły one do innych pobożnych niewiast i uczniów stojących w pewnej odległości⁶⁾. Takie tłumaczenie nie znajduje uzasadnienia w tekście. Ich obecność była bardziej potrzebna Matce Najświętszej w chwili śmierci Syna niż przedtem. Dlatego przechodzenie niewiast z jednej grupy do drugiej nie miało sensu. Należy przyjąć, że skoro niewiasty otrzymały pozwolenie na zbliżenie się do krzyża, wytrzymały tam do końca.

Synoptycy mówią o momencie, kiedy Najświętsza Panna Maria i św. Jan stali jeszcze w pobliżu grupki przyjaciół Jezusowych przed powstaniem okoliczności umożliwiających im dojście do krzyża. Wykorzystując zaistniałą możliwość, razem

⁴⁾ Maria Magdalena nazwana prawdopodobnie od rodzinnego miasteczka Magdala, leżącego na zachodnim wybrzeżu Jeziora Genezaret na południe od Tyberiady.

⁵⁾ Kleofas czy Klopas miał być według Hegesippa bratem św. Józefa. Maria Kleofasowa mogła być jego żoną, jak również córką lub krewną, bo sama nazwa Kleofasowa nie wiele nam mówi.

⁶⁾ Ricciotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*. Warszawa 1954, s. 303.

z trzema niewiastami podeszli bliżej i tę scenę opisał nam św. Jan. W międzyczasie dały się słyszeć głośno wypowiedziane słowa, pełne cierpień i modlitwy, konającego Jezusa: *Eli, Eli lama sabakthani*“, tj. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił“ (Mat. 27, 46; Mar. 15, 34). Po tej modlitwie nastąpiły słowa polecające Najświętszą Pannę Marię opiece św. Jana. Jego opowiadanie nie tylko nie sprzeciwia się tradycji synoptycznej, ale ją uzupełnia. Zatem kolejność wypadków i słów Zbawiciela wypowiedzianych na krzyżu, byłaby następująca: błaganie o przebaczenie wrogom: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią“ (Łk. 23, 34); obietnica dla pokutującego łotra: „Zaprawdę powiadam tobie, dziś ze mną będziesz w raju“ (Łk. 23, 46); nastanie ciemności i głośne wołanie wyrażające osamotnienie (Mt. 27, 48 i 49; Mar. 15, 34); próba podania Jezusowi napoju (Mt. 27, 48 i 49); jego słowa zwrócone do Marii i św. Jana (Jan 19, 26—27); słowo „Pragnę“ i podanie octu (Jan 19, 28—30); słowo „Wykonało się“ (Jan. 19, 30); w końcu głosem wielkim wypowiada Jezus ostatnią modlitwę: „Ojcze, w ręce Twoje polecam ducha mego“ (Łk. 23, 46; Mt. 27, 50). Potem nastąpiła śmierć⁶⁾. Taka kolejność zdarzeń pozwala twierdzić, że słowa skierowane do Najświętszej Panny Marii i św. Jana, były wypowiedziane czasowo później od skargi modlitewnej i były z kolei czwartym z siedmiu słów Jezusa ukrzyżowanego.

2. Dosłowny sens tekstu opisującego zdarzenie pod krzyżem

Skoro zbliżyli się do krzyża, Jezus spostrzegł swoją Matkę. Następuje wtedy niezmiernie wzruszająca scena, zawierająca głęboką naukę. Jest to „testament Pański“. Tak nazwał św. Ambroży odezwanie się Jezusa do Marii i św. Jana. W chwili swojej śmierci Jezus spogląda na swoją najdroższą Matkę i umiłowanego Jana, stojących pod krzyżem. Zapomina o swych cierpieniach, a troszczy się o przyszłość dwóch bardzo kochanych istot. Zatrzymuje spojrzenie na Matce i powierza Jej św. Jana, którego odtąd ma uważać za swojego syna. Następnie wzrok swój kieruje na umiłowanego Apostoła i oddaje mu Bogaro-

dzicę za matkę. Od tego momentu Maria i Jan zamieszkali razem, zjednoczeni wspólnymi pragnieniami, owiani tą samą Bożą miłością.

Taki jest sens dosłowny testamentu Jezusowego na krzyżu. Troska o matkę była przede wszystkim naturalnym i etycznym obowiązkiem każdego dziecka, jakie nakazywało prawo Mojżeszowe (Ex. 20, 12).

Słowa, które padły z krzyża były wypowiedziane w języku, jakim wówczas mówiono. Zbawiciel więc odezwał się do Matki i ucznia w języku aramejskim. Święty Jan przekazał nam je w języku greckim.

G y n a i i d e h o h y i o s s u — *Niewiasto, oto Syn Twój*
(19, 26).

I d e h e m e t e r s u — *Oto matka twoja* (19, 27).

Po aramejsku brzmiały one:

' i t t a h a b e r i c h (w. 26),
h a ' i m m a c h (w. 27); ⁷⁾

po hebrajsku:

i s z s z a h i n n e h b e n ê c h,
h i n n e h i m m e c h a (Przekład Delitzscha).

Wydaje się nam, że użycie wyrażenia „*gynai*“ nie oznacza braku uszanowania dla Matki Najświętszej. Przeciwnie, jest ono wyrazem tkliwej miłości synowskiej i pełne największego szacunku.

W świecie grecko-rzymskim nie używano go w odniesieniu do własnej matki, ale w odezwaniu się do niewiast bardzo zacnych, które chciano specjalnie uczcić.

Słowem *gynai* nazywał Parys Helenę (II. 3, 438), Ulisses, swą wierną żonę Penelopę (Ods. 19, 555), cesarz August Kleopatrę (Dion Kasjusz 2, 12, 5) ⁸⁾. Słusznie zauważa *Riccio tti*,

⁷⁾ Gaechter, *Maria im Erdenleben*, s. 214.

⁸⁾ Gaechter l. c. s. 178 oraz A. Oepke w *Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Testament t. I*, s. 776 i nn.

⁹⁾ *Życie Jezusa Chrystusa*, s. 302, por. również Ceuppens O. P. *De Mariologia Biblica (Theologia Biblica IV)* Roma 1948, s. 184 i 202, i Nicolas, *Życie Marii Matki Bożej w przeróbce X Dąbrowskiego*, Warszawa 1954, s. 206 uw. 1.

że Jezus wypowiedział te słowa po aramejsku i dlatego należy je tłumaczyć w duchu tego języka. Nie wiele słów i zdań posiadamy w zabytkach pisemnych mowy aramejskiej z czasów Chrystusa. To co się zachowało, nie zawsze pozwala na odtworzenie poszczególnych słów czy zdań używanych wówczas. Święty Jan pisał po grecku. Jako semita chciał słowom nadać znaczenie takie, jakie miały na gruncie palestyńskim. Według jego świadectwa Jezus odezwał się dwa razy do swojej Matki nazywając ją „*gynai*“ — *niewiasto!* W Kanie Galilejskiej podczas godów (2, 4) i na Golgocie (19, 26). Jeżeli w świecie hellenistycznym tytuł *gynai* zawierał w sobie pojęcie wielkiego szacunku i miłości, podobne znaczenie posiadał w języku aramejskim. Inaczej nie używałby go św. Jan, oddający aramejskie słowo *'ittā* przez *gynai*. U Greków używano go bardzo często, u Żydów rzadko. Posługiwały się nim dzieci w odniesieniu do swoich rodziców w chwilach wyjątkowo uroczystych. Tłumacząc ten tytuł na nasz język, oznaczałby starodawne nasze — „*Pani Matko*“.

Jezus umierając nie chciał zostawić Matki samej. Święty Józef już nie żył. Oddał więc Marię ukochanemu uczniowi. Najświętsza Panna Maria uważała odtąd św. Jana za swojego syna, który będzie troszczył się o jej wyżywienie i inne potrzeby życiowe.

3. Różne tłumaczenie tekstu

Nasuwa się pytanie. Czy Jezus oddając Matkę pod troskliwą opiekę swego ucznia, miał na myśli tylko materialną stronę życia Najświętszej Panny Marii, czy kryła się w tych słowach inna, głębsza myśl? Święty Jan uświadomił ją sobie później, po wielu latach, gdy pisał swą Ewangelię.

Święty Cyryl Aleksandryjski¹⁰⁾, św. Augustyn¹¹⁾ i św. Jan Chryzostom¹²⁾ widzą w tej scenie tylko dowód miłości Jezusa względem Matki.

¹⁰⁾ In Joannem, lect. XII P. G. T. 74, c. 665.

¹¹⁾ In Joannem tr. 119 P. L. t. 35, c. 1950.

¹²⁾ In Joannem hom. 85 P. G. t. 59, c. 462 (cyt. wedle Ceuppensa, De Mariologia Biblica, s. 203).

Wnikliwy i bystry umysł egzegetyczny Orygenesu dopatruje się w „tekście spod krzyża“ obok znaczenia dosłownego, znaczenia duchowego. Myśl Orygenesu¹³⁾ rozwinął opat Rupert z Deutz (Tuitensis), teolog biblijny z XII w.¹⁴⁾ Rupert pisząc w duchu mistyczno-liturgicznym, w tymże duchu tłumaczył tekst Janowy: „Ponieważ w męce Jednorodzonego Święta Dziewica zrodziła Zbawienie dla wszystkich, jest więc matką wszystkich. Zatem co powiedział Jezus o tym uczniu, mógł powiedzieć słusznie o jakimkolwiek innym, gdyby był tam obecny“.

Dionizy Kartuz (Carthusianus), mistyk z XV w. całkiem wyraźnie wyjaśnia tekst Janowy (19, 26 i 27) w sensie duchowym, pisząc o nadprzyrodzonym macierzyństwie Marii: „Umiłowany uczeń oznacza kogokolwiek z wiernych. Jezus mówiąc: Oto matka twoja, dał Marię za matkę każdemu chrześcijaninowi“¹⁵⁾.

Najobszerniejsze wyjaśnienia teologiczno-egzegetyczne dają nam przy końcu XIX w. i na początku XX w. uczeni tacy jak: Legnani¹⁶⁾ i Alois Schäfer¹⁷⁾. W ostatnich latach egzegezą tekstu Janowego zajęli się obok innych: T. Gallus S. J.¹⁸⁾ i P. Gaechter S. J. Ten ostatni w rozprawie pt. „Maria im Erdenleben“ (Neutestamentliche Marienstudien)¹⁹⁾ podaje szczegółową i wnikliwą egzegezę naszego tekstu, wypowiadając się zdecydowanie za duchowym sensem słów Jezusa wypowiedzianych do Bogarodzicy i św. Jana.

¹³⁾ In Joannem Prooemium, 6. P. G. t. 14, c. 32 por. Ceuppens o. c., s. 205.

¹⁴⁾ In Joannem 19, 26—27 (P. L. t. 169 c. 789—790).

¹⁵⁾ Ceuppens, o. c., s. 203.

¹⁶⁾ De theologica certitudine Maternitatis B. Virginis quoad fideles iuxta Chr. sti verba „Mulier ecce filius tuus“ Venetiae 1889.

¹⁷⁾ Die Gottesmutter in der Hl. Schrift, Münster 1900.

¹⁸⁾ art. „Mulier ecce filius tuus., J. 19, 26 w Verbum Domini, 21, 1941, s. 289 i 297.

¹⁹⁾ Już wcześniej Gaechter napisał obszerny artykuł na ten temat pt. Die geistliche Mutterschaft Marias, ein Beitrag zur Erklärung von Joh 19, 26 w Zeitschrift für Kath. Theologie 47, 1923, s. 391—429.

Nie wszyscy egzegeci zgadzają się z wywodami Gaechtera. Znani komentatorowie, jak Fr. Tillmann²⁰⁾ i A. Wikenhauser²¹⁾, nie wybiegają w swych objaśnieniach poza znaczenie, jakie się nasuwa na pierwszy rzut oka, widząc w tekście Janowym jedynie przekazanie Marii opiece św. Jana. Ich zdaniem tekst Janowy zawiera tylko sens dosłowny. Duchowe macierzyństwo Marii wynika z teologiczno-dogmatycznego wnioskowania, a nie z egzegezy tekstu. Oględnie do tej sprawy podchodzą B. Bartmann²²⁾, J. Beumer²³⁾, Innitzer²⁴⁾, u nas ks. W. Pietkun²⁵⁾. Wszyscy oni opierają się raczej na argumentach teologicznych niż egzegetycznych. Krytyka negatywna widzi w scenie pożegnania Jezusa z Marią tylko symbol, nię fakt historyczny. Matka Najświętsza przedstawia wiernego Jahwie Izraela, którego Chrystus oddaje Apostołowi tj. Kościołowi, czyli to co było wartościowe i trwałe w judaizmie przejmując obecnie chrześcijaństwo²⁶⁾.

4. Znaczenie mesjanistyczne ustępu św. Jana (19, 17—37)

Czy scena przedstawiona pod krzyżem poza sensem dosłownym nie kryje w sobie głębszej myśli? Czy ten historyczny i realny fakt nie posiada innego jeszcze sensu?

Aby na te pytania odpowiedzieć musimy zanalizować sposób pisania czwartego Ewangelisty. Święty Jan pisze Ewangelię z pewnym z góry wyznaczonym celem. Dzięki natchnieniom Ducha św. jest on interpretatorem myśli Jezusowych. Planowość kompozycji u niego jest o wiele większa niż u synop-

²⁰⁾ *Johannesevangelium*, Bonn, 1931, s. 324.

²¹⁾ *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg, 1948, s. 274.

²²⁾ *Christus ein Gegner des Marienkultus*, (Freiburg, 1909) s. 122 nn.

²³⁾ *Maria Mutter der Christenheit* w pracy zbiorowej T. Sträter, *katholische Marienkulte (Maria in der Glaubenswissenschaft)*, Paderborn 1952, s. 180 nn.

²⁴⁾ *Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, Wien. 1943, s. 285.

²⁵⁾ *Maria Matka Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 172 nn.

²⁶⁾ Bultmann R. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, s. 521 i Bauer W. *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1933, s. 224.

tyków. Pierwsi trzej Ewangelisci dowiadawali się stopniowo prawdy Chrystusowej. Świętemu Janowi dobrze była znana cała nauka Jezusa jeszcze przed napisaniem Ewangelii. On zdaje sobie sprawę z tego, że słowa Jezusa, które czytamy w jego Ewangelii są Duchem i Życiem i w żywym Kościele będą się rozlegały po wszystkie czasy.

Czytać jego Ewangelię nie znaczy poznawać tylko życie i działalność Jezusa, lecz spotykać Go tam żyjącego. W Ewangelii św. Jana plan historyczny oświetlony jest przez plan wyższy, w którym uzewnętrznia się Słowo. Ona nie tylko zawiera skarb tradycji apostoelskiej podanej przez trzech synoptyków, lecz jest przepojona osobistym i teologicznym uczestnictwem Ewangelisty w dziele Chrystusowym. Święty Jan nie opisuje żadnego zdarzenia tylko dlatego, że ono się dokonało — nie jest więc historykiem sensu stricto — mówi o faktach tylko o tyle, o ile one mówią o Chrystusie. Dla zilustrowania prawdy, że Chrystus jest Światłością wybiera spośród cudów Zbawiciela uzdrowienie ociemniałego od urodzenia (9 rozdz.). Wskreszeniem Łazarza pragnie podkreślić, że Jezus jest Życiem. Św. Jan niczego więcej nie pisze nad to, co Jezus mówił. *„To wam powiedziałem dopóki mieszkalem z wami, atoli Pocieszyciel, Duch Święty, którego pośle Ojciec w moim imieniu, On was nauczy wszystkiego i przypomni wam wszystko cokolwiek wam powiedziałem“* (Jan 14, 25—26). Jezus opuszcza ten świat, jednakże działanie Jego nie ustaje, dokonuje się ono odtąd przez Ducha Świętego. Odświeżanie pamięci uczniów zapominających o przeszłości — cto Jego rola, budzenie w nich prawdziwego rozumienia słów i wydarzeń. *„Jeszcze dużo mam wam do powiedzenia“* — mówi dalej Jezus — *„lecz nie możecie tego znieść. Kiedy przyjdzie On, Duch Prawdy, On was poprowadzi do całkowitej prawdy; albowiem nie będzie mówił od siebie, lecz wszystko to, co usłyszysz, to będzie mówił i oznajmi wam przyszłe rzeczy“* (16, 12—13). Życie Jezusa znajdzie pełne znaczenie i zrozumienie w świetle Ducha Świętego²⁷⁾. Dzięki Niemu św. Jan przez swą literacką kompozycję Ewangelii

²⁷⁾ Xavier Léon Dufour S. J., *Actualité du quatrième Évangile* w *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain 1954, s. 453.

odtworzy głęboką myśl Jezusa, której nie mógł objawić uczniom podczas ziemskiego życia z obawy, by nie komplikować ich pojęć.

Czyż Klemens Aleksandryjski nazywając Ewangelię św. Jana duchową, nie nazwał jej tak również z tych względów, iż ona jest żywą, zawsze współczesną i aktualną zarazem?

Czytając czwartą Ewangelię musimy zdać sobie sprawę, że opowiadania Janowe mają zazwyczaj podwójne znaczenie: znaczenie materialne, odtwarzające fakty konkretne, oraz znaczenie duchowo-mesjanistyczne, niekiedy alegoryczne, odtwarzające to, co symbolizowało opisane zdarzenia i to, co one ukrywały, czyli całą naukę tajemną²⁸. Jak wygląda przez nas omawiany tekst i co on oznacza w świetle metody Janowej, o której wyżej wspomnieliśmy? Jak cała jego Ewangelia jest jednolitą dzięki natchnieniu, które ją zrodziło, i celowi, jaki pragnie osiągnąć, tak przedstawienie ukrzyżowania i śmierci Jezusowej jest jednolite również dzięki planowi, jaki nakreślił sobie natchniony autor.

W ustępie, który możemy zatytułować: Ukrzyżowanie i śmierć Pana Jezusa (Jan 19, 17—37) widzimy pięć obrazów nie związanych ze sobą chronologicznie, lecz wybranych specjalnie przez św. Jana celem uwydatnienia określonej idei. Całe opowiadanie (19, 17—37) nie posiada ciągłego opisu, ale składa się z pięciu więcej lub mniej zamkniętych w sobie fragmentów opisujących ukrzyżowanie Zbawiciela²⁹). Stanowi ono kompozycję literacką Ewangelisty dla przeprowadzenia mesjanistycznej myśli Bożej, która miała się dokonać na Chrystusie³⁰).

Czytając opis męki u św. Jana, który w tak krótkim ustępie

²⁸) Por. L. Cerfaux, *Voix vivante de l'Evangile au debut de l'Eglise*, Tournai-Paris 1946, s. 106.

²⁹) Pewne rozwiązanie chronologiczne spotykamy w ostatnich fragmentach.

³⁰) T. Zahn, który prawdopodobnie pierwszy zwrócił uwagę na ciekawą kompozycję literacką ukrzyżowania Jezusa, wymienia tylko cztery epizody, nie uwzględniając sceny u Piłata. Jan 19, 17—22. (*Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1908, s. 643).

użył kilka razy słów: „*aby się wypełniło Pismo*“ — mamy wrażenie, że przeglądamy Ewangelię św. Mateusza, który często powtarza podobne wyrażenia (2, 13—23; 27, 9—35 i inne) dla uzasadnienia mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Kolejność dobranych obrazów przez św. Jana przypomina nam pod pewnym względem układ treści u św. Mateusza. Jeżeli przypomnimy sobie cel pierwszego Ewangelisty, zauważymy, że ten sam mesjanistyczny charakter uwydatnia się w Ewangelii św. Jana, zwłaszcza w opisie męki Chrystusowej, gdzie aspekt Chrystusowy został szczególnie podkreślony.

Słowa: „*aby się wypełniło Pismo*“ wybitnie wskazują, jak św. Jan pragnie udowodnić, iż słowa i zdarzenia w czasie męki wyrażają coś więcej aniżeli sens dosłowny.

Już w pierwszym fragmencie (17—22 w.) widzimy myśl mesjanistyczną, choć św. Jan jej wyraźnie nie zaznaczył. Perykopa ta nie stanowi jednolitego i zamkniętego opowiadania; autor natchniony opisuje w niej, gdzie i z kim ukrzyżowano Jezusa. Tu dowiadujemy się o treści napisu na krzyżu i zabiegach żydowskiej hierarchii kapłańskiej o usunięcie słów „*król żydowski*“, ponieważ taki tytuł należał się tylko Mesjaszowi. Piłat nazywając Jezusa królem, nieświadomie spełnił wolę Boga, a swoim stanowczym powiedzeniem: „*ho gegrafa, gegrafa*“ — potwierdził mesjańskie posłannictwo ukrzyżowanego. Charakter mesjanistyczny drugiego epizodu podkreślił sam Ewangelista słowami: „(a to się wszystko stało), *aby się wypełniło Pismo*“, gdy żołnierze losem podzielili między siebie szaty Jezusowe (23—24 w.).

Trzecia perykopa (25—27 w.) zawierająca omawiany przez nas tekst, nie posiada specjalnego podkreślenia jakoby i na tym tekście spełniło się prorocтво. W następnej scenie (28—30 w.), w której Jezus wypowiada słowo „*pragnę*“ — powołuje się znowu Ewangelista na Pismo św. W końcu piąty epizod (31—37 w.) zawiera opowiadanie o łamaniu goleni i przebicium boku Jezusowego. Kończy go św. Jan odwołaniem się do dwu tekstów Starego Testamentu. To zaokrąglenie całego ustępu (19, 17—37) dwoma cytataми Pisma św. ma swoją wymowę, zdradzającą wyraźnie mesjanistyczne założenie i określony cel natchnionego pisarza.

Święty Jan wybiera w swym opowiadaniu przede wszystkim takie zdarzenia z ostatnich chwil życia Chrystusa, które by wskazywały, że na Jezusie krok w krok spełniały się proroctwa Pisma św. Spełniała się więc wola Boża, którą tak zdecydowanie wypowiadał w modlitwie w Getsemani (Mt. 26, 42; Mr 14, 36; Łk. 22, 42).

5. Duchowy sens tekstu (Jan 19, 26—27) — Bogarodzica naszą Matką

Wszystkie fakty związane z naszą sceną mają mesjanistyczny charakter i wyraźnie świadczą, że proroctwa Starego Testamentu kierowały życiem, męką i śmiercią naszego Zbawiciela. Uważamy, iż zdarzenie pod krzyżem nie było pozbawione tegoż charakteru. Za takim tłumaczeniem przemawia nie tylko kontekst bliski zawarty u św. Jana, ale i dalszy, tzn. podobne miejsca w Ewangeliach synoptycznych. Jeśli piętno mesjanistyczne zostało wyciśnięte na wszystkich pozostałych słowach Chrystusa Pana, wypowiedzianych na krzyżu, dlaczego miało go być pozbawione odezwanie się Jezusa do Matki i św. Jana? Przecież Jezus nie tylko w czasie swej działalności, ale i wśród najstraszniejszych cierpień pragnął wypełnić wolę Ojca wyznaczoną Mu w Piśmie i wskazać, że jest prawdziwym Mesjaszem zapowiedzianym przez proroków. I choć św. Jan specjalnym cytatem z Pisma św. nie zaakcentował mesjańskiej myśli słów Jezusa, uczynił to wyrażeniem słownym dodając: *Po tym Jezus mając świadomość, że się wszystko już dokonało, aby się wypełniło Pismo...*“ (Jan 19, 28), czyli kiedy się przekonał, że spełnił wolę Ojca naznaczoną Mu proroctwami w Księgach Świętych, wypowiada ostatnie słowa (piąte, szóste i siódme) i oddaje ducha.

Zatem oddanie Matki pod opiekę św. Jana i nazwanie go synem Marii jest jednym z ostatnich aktów spełnienia woli Bożej.

Jeśli Opatrzność postawiła Najświętszą Pannę Marię u stóp krzyża, uczyniła to nie w tym celu, jak sądzi J. Pickl³¹⁾,

³¹⁾ Messiaskönig Jesus, München 1939, s. 144.

aby żołnierze rzymscy mogli znęcać się nad bólem Matki, i nie po to również, aby — jak twierdzi J. Belzer³²⁾ — oddanie Marii św. Janowi wyrażało zerwanie nici naturalnego związku z Matką i iżby przez takie wyrzeczenie się ofiara Jezusa stała się zupełna; lecz miała w tym cel wyższy, cel mesjanistyczny. Z jednej strony Ewangelista opisuje historyczny fakt przeszłości, z drugiej zaś odsłania nam głębokie jego znaczenie, tj. duchowe macierzyństwo Marii. Jezus z krzyża przedstawia nam Marię jako naszą Matkę duchową, a św. Jana stojącego obok jako reprezentanta wszystkich wiernych.

Na początku swej działalności mesjańskiej w Kanie Galilejskiej na prośbę Marii, odpowiedział Jezus: „Cóż *mnie i tobie niewiasto?* nie przyszła jeszcze godzina moja“ (Jan 2, 4). Teraz na krzyżu przyszła już Jego godzina i Maria Najświętsza, która w Jego pracy misyjnej nie brała udziału, była jakby usunięta od dzieła Chrystusowego — teraz od chwili, kiedy On swe posłannictwo kończy, Ona rozpoczyna je jako matka wszystkich w królestwie mesjanistycznym. Prawda ta opiera się nie na dowolnych domysłach, lecz wynika z jak najbardziej realnych wniosków logicznych i psychologicznych wysnutych z kontekstu i tekstu. Gdyby tekst zawierał tylko sens dosłowny, tzn. oddanie Marii w opiekę umiłowanego ucznia, nie mielibyśmy dostatecznego wyjaśnienia, dlaczego Jezus do ostatniej chwili czekał ze swym testamentem, dlaczego wcześniej tego nie uczynił, wiedząc dobrze co Go spotka, dopiero w ostatnim momencie, kiedy kończy już swe życie wypowiada uroczyste: „*Niewiasto oto syn twój, oto matka twoja*“ (Jan 19, 26). Widocznie Chrystus miał wyższe i donioślejsze zadanie do spełnienia obok zwykłego wypełnienia obowiązku synowskiego i temu właśnie zadaniu mesjanistycznemu podporządkował swój ziemski, synowski obowiązek³³⁾.

W samym tekście dziwi nas paralelność formy. Jeśliby Jezus zamierzał zatroszczyć się tylko losem Marii na starość, to słowa zwrócone do Niej byłyby zbędne. Żeby przekazać

³²⁾ Das Evangelium des. hl. Johannes, Freiburg 1905, s. 507.

³³⁾ Gaechter, Maria im Erdenleben, s. 213.

Matkę św. Janowi wystarczyły słowa skierowane do niego³⁴⁾, zwłaszcza, że stan konającego Jezusa nie pozwalał na wielość słów.

Zwrócenie się również do Marii wskazuje, że i Ona winna troszczyć się o św. Jana, który opieki nie potrzebował, gdyż miał jeszcze rodziców. Matka jego Salome stojąca opodal, szczególną opieką otaczała swych synów, czego dowodem była prośba o najwyższe stanowisko dla nich w królestwie Jezusowym (Mat. 20, 20 i 21). Ta opieka Najświętszej Marii Panny była raczej potrzebna dla tych, których św. Jan reprezentował. Jezus słowami z krzyża stwarza nowy stosunek Matki do syna i syna do Matki, stosunek jaki dotąd nie istniał. Nowa nadprzyrodzona więź miała łączyć Marię i umiłowanego ucznia — więź, która nie wykluczała miłości św. Jana do ziemskiej jego matki Salome. Nić duchowej miłości będzie odtąd łączyła Marię ze wszystkimi wyznawcami Chrystusa. Może dlatego Jezus zamilczał imię swej matki, nazywając Ją „nie wiastą“, a św. Jana ukrywa pod pseudonimem „umiłowanego ucznia“, aby lepiej uwydatnić, że N. P. Maria staje się już Matką wielu, a Jan obrazem każdego ucznia Chrystusowego, każdego człowieka, który przez swe życie zasłużył na miłość Jezusa.

Na Golgocie zrodziło się nadprzyrodzone macierzyństwo Marii w pierwszym rzędzie dla św. Jana, a później dla olbrzymiej rodziny duchowej — Kościoła Chrystusowego. Pięknie, głęboko i zwięźle wyraził tę myśl N i c o l a s³⁵⁾. „Oto dokonała się tajemnica ludzkich narodzin do Boskiego życia. Szczególnie znamienne jest, że właśnie w chwili, gdy ofiara jest bliska ostatecznego dokonania, czyli w chwili, gdy stajemy się dziećmi Bożymi, stajemy się zarazem dziećmi Marii. W tej samej chwili, gdy Chrystus przez śmierć swoją wprowadza nas do rodziny Bożej i wskazując na odkupionego człowieka może powiedzieć Ojcu Niebieskiemu: „Oto syn Twój“, tymi właśnie słowami zwraca się do Marii. Ta sama chwila uczyniła nas zarazem dziećmi Boga i dziećmi Marii. To, co w tajemnicy

³⁴⁾ l. c. 214.

³⁵⁾ Życie Maryi Matki Bożej, s. 238 nn.

wcielenia dotyczyło Głowy Mistycznego Chrystusa, dotyczy tym razem Jego członków. Każda z tych tajemnic daje Ojcu Niebieskiemu i Niepokalanej wspólnego syna. W tajemnicy Wcielenia jest to Syn Boży, który stał się człowiekiem, a w tajemnicy Odkupienia jest to człowiek, który stał się dzieckiem Bożym. W obu tajemnicach Maria ustanowiona jest Matką i staje się nią przez współdziałanie: „Matką Boga i Matką człowieka“.

Ofiara na krzyżu ma się ku końcowi. Jezus spełnił całkowicie wolę Ojca Swego. Ostatnim Jego aktem było publiczne oddanie Bogarodzicy na Matkę całej ludzkości. Zapoczątkował się ów akt w chwili Wcielenia a dopełnił się na krzyżu. Słowa Jezusa na krzyżu są uzupełnieniem arcykapłańskiej modlitwy Jego: *„Ojcze, przyszła godzina moja, wstaw Syna Swego, aby i Syn Twój wstawił Ciebie. Jakoś dał mu władzę nad każdym człowiekiem, aby wszystkich, których mu dałeś, obdarzył życiem wiecznym... Jam Ciebie wstawił na ziemi, dokonałem dzieła, któreś mi zlecił“* (Jan 17, 1—4).

Oto są myśli tekstu Janowego, które wypływają ze sensu literalnego i duchowego. C e u p p e n s w swej Mariologii Biblijnej³⁶⁾, kończąc rozdział zatytułowany „E c c e M a t e r t u a“ — pisze: „Stwierdzamy więc, że duchowe macierzyństwo Marii chociaż jest teologicznie uzasadnione, w tekście Jana (19, 27) z dosłownego znaczenia słów nie wynika, lecz jest z niego wyprowadzone przez teologiczne dowodzenie“. Naszym zdaniem na duchowe macierzyństwo Bogarodzicy wskazują raczej wywody egzegetyczne, które poprzez sens wyrazowy prowadzą nas do duchowego sensu, a dociekania i wnioski teologiczne zazębiają się z naszymi wywodami, uzupełniając i szerzej rozprawiając znaczenie tekstu Janowego.

N. P. Maria doznawała w zaczątkach dziejów Kościoła czci niezmiernie kornej, ufnej i serdecznej. Pierwszym măriologiem był św. Łukasz. On namalował w swej Ewangelii, czyli odtworzył najbarwniej postać Matki Najświętszej, Matki Zbawiciela Świata. Chciał on uzupełnić milczenie o Marii swego mistrza św. Pawła.

³⁶⁾ De Mariologia Biblica, s. 205.

Dziwi nas, że Apostoł narodów, który tyle pisał i mówił o jedności chrześcijańskiej: „Wszyscy bowiem jesteście synami Bożymi przez wiarę Chrystusa Jezusa... jesteście Chrystusowi“ (Gal. 3, 26 i 29)³⁷, ani słówkiem nie wspomniał o Marii Matce Jezusowej i Jego Ciała Mistycznego. Wydaje się nam, że milczenie jego jest uzasadnione. Głosząc bowiem Chrystusa, Jego przede wszystkim pragnął zaszcześcić i zakorzenić w sercach pogan świata rzymsko-greckiego, w którym głosząc cześć Marii, przekreśliłby kult Jezusa. Najpierw należało ugruntować wiarę w Chrystusa, a później stopniowo głosić chwałę Jego Matki. Wielkie niebezpieczeństwo kryło się również w tym, że ludy pogańskie w krajach wschodniego basenu Morza Śródziemnego były związane z ulubionym i głęboko zakorzenionym kultem bogiń, jak *Kybele frygijska*, *Astarte fenicka*, *Demetera eleuzyńska*, *Izyda egipska*, *Diana efeska* i wiele innych³⁸). Oni mogli łatwo utożsamić jedną z nich z naszą Bogarodzicą. Kult N. P. Marii rozpoczęli szerzyć św. Łukasz i św. Jan wtedy, gdy wiara w Chrystusa była już nieco umocniona przez św. Pawła i innych Apostołów. Święty Łukasz w przeciwieństwie do św. Jana nie interesował się teologią. Nie pasjonują go wcale dyskusje o Zakonie i sprawiedliwości. Obydwaj natomiast przywiązują wielką wagę do działalności Ducha świętego, której pierwsze przejawy opisali w swych Ewangeliach. Święty Łukasz jest pierwszym mariologiem, św. Jan zaś zasługuje na tytuł teologa duchowego macierzyństwa Marii. Odkrywa on głęboką myśl Jezusa wyrażoną w słowach: „*Oto Matka twoja*“. Mieści się w nich historia przeszłości aktualna zawsze dla współczesności. Z wysokości krzyża Jezus objawia wielką godność duchowego macierzyństwa Marii w swoim Kościele. Naukę Janową o Marii — Matce wszechludzkości kontynuują św. Justyn i Ireneusz, Biskup Licnu, poprzez św. Polikarpa był uczniem Jana i z jego nauk o Bogarodzicy na pewno wiele korzystał, otrzymując nawet tytuł pierwszego teologa Dziewicy-Matki. Oni jak i inni ojcowie Kościoła stosują antytezę *E w a - M a r i a*. Pierwsza jest

³⁷) por. Rzym 8, 15; 9, 8; Fil 2, 15 i inne.

³⁸) por. X. E. Bulanda, *Kult Bogini-Matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, RBL 1954, s. 156—175.

matką dzieci szatana, Maria jest matką nasienia wrogiego szatanowi tj. Chrystusa i wszystkich Jego wyznawców zjednoczonych przez wiarę. Egzegeci przyjmują ten typizm, odmawiając mu jednak źródła w interpretacji egzegetyczno-maryjnej tekstu Gen. 3, 15. Gaechter³⁹⁾ obstaje przy zdaniu, że św. Jan scenę pod krzyżem odniósł do Gen. 3, 15 i w tytule Matki Najświętszej „’itta“ — „niewiasto“ dopatrywał się proroczo zapowiedzianej w księdze Rodzaju (3, 15) „niewiasty“ — ’iszszak: „Nieprzyjaźń położę między tobą a niewiastą i między potomkiem twoim a jej potomstwem, ono zetrze tobie głowę a ty zranisz mu piętę“. Zagadnienie w jakim znaczeniu Protoewangelia mówi o Matce Najświętszej pozostaje nadal nie rozstrzygnięte. Jedni przyjmują sens dosłowny, drudzy typiczny, inni sens dosłowny o podwójnej realizacji⁴⁰⁾. Naszym zdaniem tekst św. Jana posiada znaczenie uniwersalistyczne bez odnoszenia się do Gen 3, 15, jak to wyżej wykazaliśmy, a teraz konkludujemy: Scena spod krzyża aczkolwiek nie poprzedzona prorocstwem Starego Testamentu nie jest pozbawiona znamion mesjanistycznych. Słowa św. Jana: *Po tym Jezus mając świadomość, że się wszystko już dokonało...* wskazują iż w oddaniu św. Jana Matce Najświętszej a przez niego całej ludzkości, Chrystus wypełnił także wolę Ojca Niebieskiego. Albowiem nie wszystko, co zdziałał Jezus Chrystus, wypełniając wolę Bożą było zapowiedziane w księgach Starego Testamentu.

W myśl hermeneutyki księgi św. St. i Now. Testamentu mają obok sensu wyrazowego sens duchowy zwany przez niektórych typicznym. Sens ten nie pozbawia wyrazów dosłownego sensu, ale sprawia, że osoby, rzeczy lub zdarzenia słowami wyrażone dzięki szczególnym zamiarom Bożym, w perspektywie prorockiej odnoszą się do innych osób, rzeczy czy zdarzeń. Zatem św. Jan z natchnienia Ducha św. przez rozważanie z biegiem lat dzieła Chrystusowego w wydarzeniu i słowach,

³⁹⁾ Maria im Erdenleben s. 244—226.

⁴⁰⁾ Opracowaniem tego zagadnienia zajął się X. Styś T. J. w rozprawach i artykułach: Egzegetyczne podstawy tłumaczenia Maryjnego Rodz. 3, 15, Lublin; Protoewangelia a Maria w RBL 1951, s. 9—25 i De antitesi „Eva-Maria“ eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres w Collectanea Theologica 1952, s. 318—365.

jakie miały miejsce u stóp krzyża, widzi ustanowienie Marii Matką ludzkości i oddanie pod opiekę tejże Bogarodzicy.

Tę naukę drogą sercu chrześcijańskiemu uroczyste zatwierdzili papież Leon XIII w encyklice „*Quamquam pluries*” z 25. VIII. 1889 r., „*Octobri mense adventiente*” z 22. IX. 1891 r.; „*Jucundum semper*” z 8. IX. 1894 r.; „*Adiutricem populi christiani*” z 25. IX. 1895 r. i Pius XI w „*Rerum Ecclesiae*” z 28. II. 1926⁴¹⁾ oraz „*Lux veritatis*” z 25. XII. 1931 r.

Cześć dla Niepokalanej Matki Zbawiciela jest powszechna w Kościele Chrystusowym. U nas w Polsce przybrała ona swoisty właściwy sobie wyraz, który uzewnętrznił się we włożeniu na Jej najświętsze skronie polskiej korony królewskiej.

Na uroczystość Królowej Polski (3 maja) Kościół przeznaczył perykopę z Ewangelii św. Jana, scenę omawianą w tym artykule. Przez wybór tego tekstu (Jan 19, 25—27) Stolica Apostolska pragnęła podkreślić przywiązanie naszego narodu do Matki Najświętszej.

Od pieśni „Bogarodzica” poprzez wszystkie okresy literatury polskiej aż do naszych czasów, najlepsze i najgenialniejsze pióra składały należny hołd Niepokalanej.

Śmiem twierdzić, że najpiękniejsze słowa rytmicznej prozy i poezji opiewające macierzyńską troskliwość i chwałę Bogarodzicy zrodziły się w duszach Mickiewicza i Wyspiańskiego:

„Otaczam ziemię dłońami moimi jako niebem błękitnym i w każdej chwili, na każdym miejscu, każdemu dobremu duchowi zapalam się i świecę gwiazdą ranną”...⁴²⁾

Niepokalana Królowa,
bądź pochwalona, bądź zdrowa!
W błękitach, w gwiazd zawierusze
królujesz Pani słoneczna,
Niepokalana, Ty wieczna
Królujesz, Pani słoneczna

w odmętach, w gwiazd zawierusze,
po smokach stąpasz bezpieczna,
Niepokalana, Ty wieczna,
Królowa polska... przez Syna.
Oto wybiła godzina —
zbaw duszę!...⁴³⁾

⁴¹⁾ Braun, *Evangile selon S. Jean*, Paris 1935 (Pirrot, *La S. Bible*, t. X) s. 470.

⁴²⁾ A. Mickiewicz, *Słowa Najświętszej Panny*, (Dzieła, Warszawa 1955, t. I, s. 426.

⁴³⁾ Wyspiański, z *Legionu*, Warszawa 1925, s. 30.

„MULIER AMICTA SOLE“ (Apok 12, 1—17)
w świetle
współczesnej egzegezy biblijnej ¹⁾

Niejeden z nas biorąc do ręki Apokalipsę św. Jana Apostoła często stawia sobie pytanie: Kogo względnie czego uosobieniem jest owa niewiasta przyodziana w słońce. Problem ten do dnia dzisiejszego pozostaje w ogniu dyskusji naukowej między teologami a biblistami. Już św. Hieronim ²⁾ w jednym ze swoich listów tak się wyraża na temat Apokalipsy Janowej: (Apocalypsis) tot habet sacramenta, quot verba... in verbis singulis multiplices latent intelligentiae“.

Doeniając ważność niniejszej problematyki dla współczesnej biblistyki postanowiliśmy włączyć się w nurt owych burzliwych dyskusji, by z punktu widzenia biblijnego dać właściwą i możliwie jak najbardziej obiektywną odpowiedź na wyżej postawione pytanie.

I. Przekład

1. I ukazał się znak wielki na niebie: niewiasta przyodziana w słońce, a księżyc pod jej stopami, a na głowie jej korona z gwiazd dwunastu.
 2. A będąc brzemienną wołała rodząc i jęcząc w bólach porodu.
 3. I ukazał się inny znak na niebie: oto smok wielki, rudy, mający siedem głów i dziesięć rogów, a na głowach jego siedem koron, 4. a ogon jego ciągnął trzecią część gwiazd nieba i zrzucił je na ziemię. I stanął smok w obliczu niewiasty, która miała rodzić, aby, gdy porodzi, pożreć dziecie jej. 5. I porodziła syna, mężczyznę, który miał rządzić berłem żelaznym nad wszystkimi narodami. A syn jej porwany został do Boga i do tronu jego. 6. A niewiasta uciekła na pustynię, gdzie miała miejsce przez Boga przygotowane, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni. 7. I rozpoczęła się walka (Wulg. — wielka walka) na niebie: Michał i aniołowie jego walczyli ze smokiem, i smok walczył i aniołowie jego. 8. I nie przemogli, ani nie znaleziono więcej miejsca ich w niebie. 9. I zrzucony został ów smok wielki, wąż starodawny zwany diabłem i szatanem; a który zwozi cały świat zrzucony został na ziemię i aniołowie jego zostali z nim zrzuceni. 10. I usłyszałem głos donośny w niebie, mówiący: Teraz nastąpiło zbawienie i moc i królestwo

¹⁾ Wykład wygłoszony na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w dniu 23. II. 1955 r.

²⁾ Ad Paulin. Ep. 53, 8; PL 22, col. 548.

Boga naszego i władza Chrystusa jego, gdyż zrzucony został oskarżyciel braci naszych, który oskarżał ich przed obliczem Boga naszego we dnie i w nocy. 11. I oni zwyciężyli go przez krew Baranka i przez słowo świadectwa swego a nie umłowali dusz swoich aż do śmierci. 12. Przetó radujcie się niebios a i mieszkający w nich. Biada ziemi i morzu, bowiem zstąpił do was diabeł zagniewany wielce, wiedząc, że ma mało czasu. 13. A gdy spostrzegł smok, że był zrzucony na ziemię, przesła-dował niewiastę, która porodziła mężczyznę. 14. I dano niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, aby uleciała na pustynię, na miejsce swoje, gdzie ją żywą przez czas i czasy i przez połowę czasu z dala od widoku węża. 15. I wypuścił wąż z paszczy swojej wodę za niewiastą, niby rzekę, aby ją rzeka porwała. 16. I wspomogła niewiastę ziemia; i otwo-rzyła ziemia gardziel swoją i pochłonęła rzekę, którą wypuścił był smok z paszczy swojej. 17. I zapłonął smok gniewem na niewiastę i odszedł walczyć z resztą jej potomstwa, które strzeże przykazań Bożych i ma świadectwo Jezusa Chrystusa.

II. Zasadnicze hipotezy tłumaczenia Apok 12, 1—17 nurtujące egzegezę katolicką

Zanim jednak przejdę do omawiania poszczególnych hipotez pozwolę sobie na wstępie przytoczyć wyjątki z programowej Encykliki Piusa XII „*Divino Afflante Spiritu...*“ z 30. IX. 1943 r., której zasady i wskazania obowiązują każdego egzegetę katolickiego.

W encyklice tej pisze między innymi Pius XII, co następuje: „*Egzegeta katolicki ze znajomością starożytnych języków, oraz środków pomocniczych krytycznego badania tekstów winien przystąpić do swego zadania najwznieślejzego z pomiędzy tych, jakie stoją przed nami t. j. do znalezienia i wyłożenia prawdziwego sensu Ksiąg Świętych. Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie jaki jest sens dosłowny słów biblijnych. Ten sens dosłowny mają oni znaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co stosuje się przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, aby myśli pisarza dać jasny wyraz“³⁾.*

³⁾ Pius XII, Encyklika, *Divino Afflante Spiritu*, AAS 35 (1943) 297—325, w tłum. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1946, str. 25 n.

W dalszym ciągu encykliki wymienia Pius XII zgodnie z zasadami współczesnej hermeneutyki, drugi rodzaj sensu biblijnego a mianowicie sens duchowy, czyli typiczny. Pomija natomiast zupełnie tzw. sens pełniejszy (*sensus plenior*). Wszystkie więc inne sensy trzeba sprowadzić do tych dwóch zasadniczych, o których wspomina najwyraźniej encyklika „*Divino Afflante Spiritu*“. Znany skądinąd tzw. sens przystosowany, *sensus accomodatus*, jest wyrażeniem nieściśłym i w egzegezie naukowej nie istniejącym; w egzegezie naukowej może być tylko zastosowanie sensu dosłownego czy typicznego do konkretnych okoliczności. Nadto w myśl nauki Piusa XII nie wolno w żadnym wypadku „znaczeń przenośnych podawać za właściwy sens Pisma św.“. Na ten sens wyrazowy kładzie szczególny nacisk i ostatnio wydana przez Papieską Komisję Biblijną Instrukcja dotycząca stowarzyszeń, kongresów i zjazdów biblijnych⁴⁾.

A. Hipoteza czysto maryjnego tłumaczenia *Mulier amicta sole*

Do zwolenników hipotezy tej zaliczyć należy przede wszystkim papieża św. Piusa X, który w swej encyklice: „*Ad diem illum laetissimum*“ z dnia 2 lutego 1904 r. powołuje się wyraźnie na ww. 1 i 2 12 rozdz. Apokalipsy Janowej i dodaje: „*nullus autem ignorat, mulierem illam, Virginem Mariam significasse quae caput nostrum integra peperit*“. Trudność, wynikająca z w. 2 św. Papież tłumaczy w następujący sposób: „*Vidit igitur Johannes sanctissimam Dei Matrem aeterna iam beatitate fru-entem et tamen ex arcano quodam partu laborantem*“⁵⁾. A jakież to „tajemniczy“ poród? Autentyczną bez wątpienia odpowiedź na pytanie daje nam w. 5. Jest to poród syna (sc. Chrystusa), który ma rządzić wszystkimi narodami.

Oczywiście w. 5 rozważany sam w sobie, w oderwaniu od kontekstu stanowi jedyny podstawowy argument egzegetyczny dla maryjnego tłumaczenia *Mulier amicta sole*. Jeżeli bowiem syn niewiasty jest Mesjaszem, to jedyną niewiastą która mogła go porodzić może być tylko Najświętsza Maryja Panna.

⁴⁾ Por. AAS 48 (1956) 61—64; oraz mój przekład na język polski tejże instrukcji; RBL 9 (1956) 139—143.

⁵⁾ ASS 36 (1903/4), str. 458.

Tymczasem jest rzeczą godną uwagi, że encyklika „Ad diem illum laetissimum“ zupełnie przemilcza logiczną argumentację, wynikającą z w. 5, a odwołuje się jedynie do sensu przenośnego w tłumaczeniu w. 2.

Zapytajmy więc, jaka jest właściwie wartość wypowiedzi św. Piusa X. Przede wszystkim zaznaczyć należy, że encyklika papieża św. Piusa X ma charakter wyłącznie okolicznościowy. Papież stwierdza jedynie fakt, że takie między innymi przekonanie o niewieście przyodzianej w słońce istniało wśród wiernych, abstrahując zupełnie od podania autorytatywnej definicji, czy też przeprowadzania egzegezy naukowej tekstu.

Zresztą, jeśli w niewieście przyodzianej w słońce należałoby upatrywać Matkę Najświętszą, która cieszy się już wieczną szczęśliwością — jak nas poucza św. Pius X, — to w jaki sposób może jej jeszcze zagrażać smok do tego stopnia, że musi ona przed nim na pustynię uciekać?

Po wtóre, wyrażenie wiersza 1 — en tō uranō — na którym encyklika Piusa X buduje swą argumentację, może mieć w myśl zasad filologicznych podwójne znaczenie: „w niebie“ i „na niebie“. W naszym konkretnym przypadku termin ten przetłumaczyć należy na niebie, gdyż słońce, księżyc i gwiazdy o których mowa w rozdziale przez nas omawianym, nie mają żadnego znaczenia w niebie, albowiem we wiecznej szczęśliwości sam Bóg jest tym światłem ⁶⁾.

Wreszcie, jeśli smok apokaliptyczny zrzucił trzecią część gwiazd z nieba na ziemię, to scena ta mogła mieć swe miejsce tylko na firmamencie niebieskim ⁷⁾.

Sami zresztą zwolennicy tłumaczenia maryjnego mają zastrzeżenia co do wykładu św. Piusa X, nazywając wykład ten

⁶⁾ por. Apok 22, 5; 21, 23; P. Ketter, Die Apokalypse, Freiburg i. Br. 1942, str. 173; J. Sickenberger, Messiasmutter im 12 Kap. der Apokalypse, art. w: Tüb. Theol. Quartalschrift, 126 (1946) 393; A. Wilkenhauser, Offenbarung des Johannes, Regensburg, 1947, str. 81; E. B. Allo, L'Apocalypse, Paris 1933, str. 177.

⁷⁾ Inaczej Dillersberger J., Das Weib und der Drache, art. w: Wort und Wahrheit 2 (1947) 259.

„eine kühne Auslegung“, śmiałym wykładem, którego w żaden sposób nie można uważać jako interpretację autentyczną⁸⁾).

Przejdźmy z kolei do omówienia argumentacji pozostałych zwolenników tłumaczenia maryjnego.

F. H. Schüth⁹⁾ nazwał Apokalipsę 12, 1 „*Ave Maria ucznia umiłowanego*“, przeprowadzając następujące zestawienie: *Gratia plena* = *amicta sole*, *Dominus tecum* = *luna sub pedibus eius*, *Benedicta tu in mulieribus* = *corona stellarum duodecim*. Zestawienie to, zdaniem Schütha ma stanowić bardzo ważny argument skrypturystyczny na to, iż niewiastą przyodziałą w słońce jest rzeczywiście Matka Najświętsza. Niestety tłumaczenie Schütha posiada charakter subiektywny i homiletyczny, nie mający uzasadnienia w kontekście.

Tłumaczeniu czysto maryjnemu przeciwstawia się wiersz 2: „*A będąc brzemienną wołała rodząc i jęcząc w bólach porodu*“. Ojcowie Kościoła w szczególności zaś Klemens Aleksandryjski¹⁰⁾, św. Augustyn¹¹⁾, św. Jan Damasceński¹²⁾, jak również teologowie tej miary co św. Tomasz z Akwinu¹³⁾, św. Bernard¹⁴⁾ oraz egzegeci aż do czasów nam współczesnych (Ketter, Henze i inni) wyraźnie nauczają, że Niepokalana dozgonnie zachowała swą dziewiczość i dlatego nie mogła rodzić w boleściach, gdyż bóle porodowe są następstwem grzechu pierwotnego (Ks. Rodz 3, 16).

Wyżej wymienionemu pogładowi przeciwstawia się wprowadzie A. Mitterer¹⁵⁾, którego zasadnicze tezy są następujące: 1. bóle porodowe bynajmniej nie naruszyły dziewiczości NMP, 2. pełnia dziewiczości Najśw. Maryi Panny byłaby zachowana

⁸⁾ J. Dillersberger, *Das neue Wort über Maria*, Salzburg 1948, str. 254.

⁹⁾ *Mediatrice... Dogmatisch - Kritische Studien*, Innsbruck 1925, str. 57.

¹⁰⁾ *Strom.* VII, 16; PG 9, col. 530.

¹¹⁾ *Sermo* 192, c. 1, n. 1; PL 38, col. 1112.

¹²⁾ *De Fide orthod.* IV, 14; PG 94, col. 1158.

¹³⁾ *Summa theol.* III, q. 35, a. 6.

¹⁴⁾ *In Vigilia Nat. Dom. Sermo* IV, 4; PL 183, col. 102.

¹⁵⁾ *Dogma und Biologie der hl. Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien 1952, str. 119, 124.

i wówczas, gdyby Matka Najśw. rodziła nawet w ten sam sposób jak inne matki.

Gdyby ujęcie Mitterera dało się przeforsować, co jest rzeczą bardzo trudną wobec ostrych protestów ze strony nauk biologicznych oraz nauczania Tradycji — upadłyby oczywiście trudności wynikające z wiersza drugiego na korzyść tłumaczenia maryjnego.

J. F. Bonnefoy¹⁶⁾ rozumie przez owe bóle porodowe cierpienia M. Bożej Bolesnej, poniesione za nas wszystkich pod Krzyżem. Zdaniem Bonnefoy'a Maryja stojąca pod krzyżem oddana została nie tylko pod osobistą opiekę św. Jana Apostoła, ale w dalszym znaczeniu stała się Matką całej ludzkości, a to na pewno w godzinę największej bolesti.

Podobne stanowisko zajął ostatnio na łamach *Verbum Domini* także J. Leal¹⁷⁾ w artykule „*Beata Virgo omnium spiritualis Mater ex Jn, 19, 26 s.*“. Co więcej Leal jest nawet zdania, że „*Maternitas spiritualis et universalis B. M. V. pertinet ad sensum literalem verborum Christi aut saltem ad sensum plenorem...*“

Niestety nie można się absolutnie zgodzić ani ze stanowiskiem zajęтым przez Bonnefoy'a ani też ze stanowiskiem Leala, gdyż przytoczone przez nich racje stanowią jedynie pobożne fantazje, nie mające naukowego uzasadnienia skryptyrystycznego.

Wyrażenia św. Jana: „*Ecce Mater tua*“, „*Ecce filius tuus*“ zdaniem krytycznie myślących egzegetów odnoszą się w sensie literalnym wyłącznie do Matki Najświętszej i św. Jana¹⁸⁾. Tekst ten zatem nic nam nie mówi o macierzyństwie duchowym odnośnie całej ludzkości.

Nie ulegajmy jednak sugestii autorów. Gdyby Chrystus Pan miał tu na myśli macierzyństwo duchowe całej ludzkości, to na widok osób stojących pod krzyżem z pewnością wyrzekłby do Matki Najśw. te słowa: oto dzieci twoje, a do św. Jana: Oto

¹⁶⁾ Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse, Paris 1949, str. 104.

¹⁷⁾ Verb. Dom. 27 (1949), 65—73.

¹⁸⁾ M. Lagrange, Évangile selon St. Jean, str. 494.

Matka wasza. Tymczasem tekst nic nam o tym nie mówi. Argumenty więc przytoczone przez wyżej wspomnianych teologów nie mają uzasadnienia w Piśmie św., lecz są ich osobistą, subiektywną dedukcją.

Inną trudnością, która najwyraźniej przeciwstawia się maryjnemu tłumaczeniu niewiasty apokaliptycznej jest bezspornie w. 17 omawianego przez nas rozdziału: *„I zapłonął smok gniewem na niewiastę i odszedł walczyć z resztą jej potomstwa, które strzeże przykazań Bożych i ma świadectwo Jezusa Chrystusa“*.

Ze względu właśnie na ten wiersz, stwierdza Wikenhauser¹⁹⁾, wszelkie odnoszenie niewiasty apokaliptycznej do Najśw. Maryi Panny zostało w dzisiejszej naukowej egzegezie biblijnej zupełnie zarzucone. Również Sickenberger²⁰⁾ jest zdania, że dopatrywanie się Maryi w niewieście apokaliptycznej właśnie ze względu na w. 17 jest niemożliwe.

Na terenie Polski do zwolenników tłumaczenia maryjnego zaliczyć należy ks. Seweryna Kowalskiego²¹⁾. Zdaniem ks. Kowalskiego „Najśw. Maryja Panna jest bezspornie prototypem owej niewiasty obleczonej w słońce wizji Janowej“. Po wtóre, także niewiasta z Ks. Rodzaju „uważana jest niemal powszechnie za Matkę Chrystusową. Nie można się ustrzec wrażenia, że w 12 r. Apokalipsy ta sama niewiasta się zjawia“.

Aczkolwiek wyżej wymieniony autor uważa Mulier amicta sole Najśw. Maryi Panny za symbol, to jednak nie zamyka oczu na piętrzące się trudności, pisząc: „takiej jasnej i pewnej interpretacji przeciwstawiają się jednak poważne trudności. Waga ich jest tak wielka, że dużo egzegetów zarzuca tłumaczenia Niewiasty apokaliptycznej przez osobę Najśw. Maryi Panny zupełnie i przeczy, że 12 r. w ogóle o niej nie wspomina“. Szkoda jednak, że autor mimo widocznych trudności podaje tak sztuczne tłumaczenie swego stanowiska.

Jeżeli chodzi o niewiastę z Ks. Rodzaju, ks. Kowalski zaznacza, iż uważana jest niemal powszechnie za Matkę Chry-

¹⁹⁾ Offenbarung des Johannes, Regensburg 1947, str. 107.

²⁰⁾ Lexikon für Theologie und Kirche, I, str. 542.

²¹⁾ „Wielki znak na niebie“ (Apokalipsa 12, 1—6) w RBL 4 (1951), 204.

stusa. Odpowiedzi na rzekomą powszechność szukać należy w tekście oryginalnym oraz kontekście. Biorąc zaś pod uwagę wspomniane kryteria egzegetyczne, dojdziemy do wręcz przeciwnego wniosku ²²⁾.

Nie wiadomo także na jakiej podstawie twierdzi ks. Kowalski, iż „nie można się ustrzec wrażenia, że w 12 r. ta sama niewiasta się zjawia“ (mianowicie z ks. Rodzaju) ²³⁾.

Pamiętać należy, że Apokalipsa jest księgą natchnioną Nowego Testamentu, opisującą dzieje Kościoła Chrystusowego. Gdyby więc niewiastę apokaliptyczną należało zidentyfikować z niewiastą protoewangelii — to trzeba by przyjąć, że tekst określiłby ją znacznie bliżej, tym bardziej, że św. Jan był umiłowanym uczniem Jezusa i adoptowanym Synem Maryi.

Mimo uwypuklonych trudności egzegetycznych hipoteza ta posiada licznych zwolenników, którzy są jednak raczej teologami niż biblistami ²⁴⁾.

²²⁾ por. także moją recenzję Le Frois B. „The woman clothed with the sun (Apoc 12); individual or collective? An exegetical study, Roma 1954, s. XV + 276, w RBL 8 (1955), 58—62.

²³⁾ por. także Drewniak P. L., Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934, str. 14.

²⁴⁾ Należą do nich m. in.: M. Jugie, L'Assomption de la Vierge et l'Écriture Sainte, art. w: AnnTh 3 (1942) 27—35; tegoż: La mort et l'Assomption de la S. Vierge, Studi e Testi 144 (Vaticano 1944) 18—26; tegoż: Le Dogme de l'Assomption et le douzieme chapitre de l'Apocalypse, art. w: Mar 14 (1952); G. M. Roschini, La donna dell'Apocalisse, art. w: Mar 4 (Madrid 1942) 125; tegoż, Il dogma dell'Assunzione, art. w: Studi Mariani 3 (Roma 1950) 42; J. Bonnefoy, dz. cyt., str. 192; J. Danielou, Le dogme de l'Assomption, art. w: Et 267 (1950—4) 300 n.; M. J. Nicola, Le definition, de l'Assomption, art. w: RThom (1950—2) 266; H. Rondet, La definibilitè de l'Assomption, art. w: EtMar 6 (1948) 87; H. Davis, The Assumption of the B. V. Mary, art. w: Scripture 4 (1951) 299 n.; T. Gallus, Scholion ad „mulierem“ Ap. 12, 1, art. w: VD 30 (1952) 322—340.

Równocześnie podkreślić należy, iż niektórzy spośród zwolenników tłumaczenia maryjnego tekst Apok. 12, 1 uważają jako jeden z dowodów skryptyurystycznych na Wniebowzięcie N. M. Panny, np. M. Jugie, art. cyt.; L. G. Fonseca, L'Assunzione di Maria, SS. nella S. Scrittura, art. w: Biblica 28 (1947) 321—362; A. Bea, La sacra Scrittura, ultimo fondamento del dogma dell'Assunzione, art. w: Civ Cat 104—4 (1950) 549 n.

B. Hipoteza tłumaczenia *Mulier amicta sole* = *Ecclesia*

Trudności w tłumaczeniu maryjnym wynikające z w. 2 i w. 17 początkowo zupełnie nie istniały, gdyż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pod mianem „*Mulier amicta sole*“ rozumiano wyłącznie Kościół. Pod koniec II wieku św. Hipolit, najstarszy egzegeta Kościoła łacińskiego, tak się wyraża w jednym ze swoich pism: „*przez niewiastę przyodziałą w słońce rozumiał św. Jan bez wątpienia Kościół św., który tak ściśle złączony jest z Logosem, o którym świadectwo dał Ojciec, a który jaśniej świeci niż słońce...*“ Konsekwentnie i macierzyństwo jego pojmować należy w sensie duchowym czy mistycznym: Kościół bezustannie rodzić będzie w sercu swoim odwieczny Logos, Syna-mężczyznę, który panować będzie nad wszystkimi narodami... rodził będzie Dziecię Boże²⁵).

Jeszcze w IV w. po Chrystusie Metodiusz z Olimpu wyraźnie przeciwstawia się twierdzeniu jakoby w Apok 12, 1 pod mianem niewiasty przyodziaanej w słońce, można było upatrywać Maryję, Matkę Bożą. Dowodzi on, że tajemnica Wcielenia Syna Bożego już dawno się wypełniła. Św. Jan natomiast mówi o terażniejszości i przyszłości. Ponadto Chrystus Pan już po swoim narodzeniu nie od razu stanął u tronu Bożego. Konkludując swe dowodzenie pisze w uniesieniu: „*Zaprawdę to ona, matka nasza, niewiasta na niebie... to jest ona — Kościół św. Dzieci jej na chrzcie św. zrodzone do niej przychodzą, bo przyodziewa je ten, którego istota wiecznym światłem jest*“²⁶).

Począwszy jednak już od VI w. w Tradycji zaczyna pojawiać się tłumaczenie maryjne. Oczywiście nie w tym znaczeniu jakoby pojawienie się tłumaczenia maryjnego miało zupełnie wyprzeć tłumaczenie utożsamiające *Mulier* = *Ecclesia*; oby dwa tłumaczenia istnieją paralelnie obok siebie. Niejednokrotnie usiłowano łączyć je w jedną całość, jak to poniżej zobaczymy.

Tłumaczenie jednak czysto eklezjologiczne na przestrzeni

²⁵) De Antichristo 61; GCS ed. Achelis, str. 41.

²⁶) Symposion VIII, 7; GCS ed. Bonwetsch, str. 89, § 189, s. 86 n. § 183.

wieków nigdy nie wygasło i zawsze, jak każda zresztą hipoteza, miało swoich zwolenników i przeciwników. Z dawniejszych autorów za tożsamością *Mulier = Ecclesia* opowiadają się, prócz wyżej wspomnianych, Beda *Venerabilis*²⁷⁾, Walafryd Strabo²⁸⁾. W czasach nam współczesnych zaś R. H. Charles²⁹⁾, Th. Zahn³⁰⁾, K. Rösch³¹⁾, F. Steinmetzer³²⁾, O. Karrer³³⁾, Höpfl-Gut-Metzinger³⁴⁾, a na terenie Polski: ks. E. Dąbrowski³⁵⁾.

Na szczególniejszą uwagę zasługuje interpretacja Ks. E. Dąbrowskiego. Tłumaczenie jego wprowadza bowiem pewien element nowy, w literaturze zagranicznej rzadko spotykany, a u nas nieznan.

Dowodzenie ks. Dąbrowskiego można ująć następująco:

1. Ks. Dąbrowski zgadza się, że Apok 12, 1 odnoszono tak w liturgii Kościoła, jak również i w historii egzegezy również do Matki Bożej. Zastrzega się jednak równocześnie, że pierwszeństwo w symbolice niewiasty oddawano personifikacji Kościoła, a „dopiero ustalony w ten sposób sens biblijny zastosowano do postaci Matki Najświętszej“.

2. Fakt stosowania symbolu niewiasty apokaliptycznej do Kościoła opierał się nie tylko na symbolice starotestamentalnej (Oz 2, 19—20; Jer 3, 6—10; Ez 16, 8), lecz także „na panującym w starożytności zwyczaju wyobrażania miast, prowincji czy państwa w postaci niewiasty przyozdobionej z przepychem. Zwłaszcza w Azji Mniejszej symbolika ta znana była powszechnie: Milet, Efez i Antiochia miały swoje niewieście sym-

²⁷⁾ *Explan. Apoc. c. XII; PL 93, col. 131 A: Sub figura parturientis mulieris... Ecclesiae labores et victoriae.*

²⁸⁾ *Glossa Ord.; PL 114, col. 732 B.*

²⁹⁾ *Revelation of St. John, I, Edinburg 1920, str. 315.*

³⁰⁾ *Offenbarung des Johannes, Leipzig 3, 1926, str. 442.*

³¹⁾ *Verb. Dom 8 (1928) 271; Pastor Bonus 52 (1941) 271.*

³²⁾ *Die christliche „Mater Dei“ und die babilonischen Mythe, 1938, 17.*

³³⁾ *Die Geh. Offenbarung, Einsiedeln-Köln, 1940, str. 105.*

³⁴⁾ *Introd. spec. in N. T. 1949, str. 528.*

³⁵⁾ *Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma św., art. w: Studiach biblijnych, Warszawa 1951, str. 203—215.*

bole, w których nawet elementy gwiazdne, lunarne czy solarne odgrywały dużą rolę³⁶⁾. Niewiasta była zatem w starożytności symbolem pewnej *community*; symbol ten nie mógł więc być obcym tak autorowi Apokalipsy, jak i środowisku w którym ona powstała. Co więcej argumentacja ks. Dąbrowskiego jest równocześnie doskonałą odpowiedzią na hipotezy niekatolickie przyjmujące wpływ elementu mitologicznego na symbolikę apokaliptyczną.

W końcowym etapie swej argumentacji dochodzi autor do wniosku, że w oparciu o tekst należy kategorycznie wykluczyć pogląd, który w niewieście przyodzianej w słońce upatrywałby bezpośrednio postać Matki Najświętszej. Pogląd taki jest nie do przyjęcia tak ze względów teologicznych (w. 2), jak i egzegetycznych.

Ks. Dąbrowski, opierając się o symbolikę starotestamentalną, opowiada się słusznie za stanowiskiem egzegezy tradycyjnej.

Wspomniane bowiem świadectwa najdawniejszych egzegetów jak: św. Hipolita, Metodiusza z Olimpu oraz wielu współczesnych³⁷⁾, omawiających zagadnienie „ucieczki“ niewiasty na pustynię, łączą ją z konkretną sytuacją historyczną, mianowicie z pobytem chrześcijan jerozolimskich w Pelli w Zajądani (66—70 r. po Chr.).

Za tłumaczeniem utożsamiającym niewiastę z Kościołem przemawiają zatem następujące racje: 1. historyczne, 2. egzegetyczne, uwzględniając symbolikę starotestamentalną oraz wyobrażenia społeczności tego środowiska w jakim powstała Apokalipsa; 3. treść Księgi Objawienia, uwypuklająca dzieje Kościoła w ciężkich chwilach prześladowań, jak również obrazująca jego triumfalną przyszłość. Są to więc racje poważne, z którymi liczyć się musi każdy krytycznie myślący biblista i teolog.

³⁶⁾ Dz. cyt., str. 211; R. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954, str. 628—650.

³⁷⁾ E. B. Allo, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1921², str. 142—146; E. Dąbrowski, ks., dz. cyt., str. 212.

Ciekawe i charakterystyczne jest tłumaczenie ewangelickiego biskupa Hannoveru, H. Lilje'go. W komentarzu swoim „Das letzte Buch der Bibel“³⁸⁾ pisze Lilje co następuje: „Dla jaśniejszego zrozumienia całości wykładów — już na wstępie musimy sobie jasno uświadomić co stanowi istotę obrazu przez nas omawianego“. I odpowiada Lilje: narodzenie dziecięcia, które jest Mesjaszem. Narodzenie to — jak wiadomo — dokonało się po raz pierwszy w tajemniczości, teraz jednak powtarza się jako oczywistość przed całym światem. Powtarza się to, co ongiś w Betleem dokonało się w cichości. W tym znaczeniu gmina chrześcijańska, czyli Kościół na nowo rodzi Mesjasza. Zdaniem Liljego *Mulier amicta sole* nie jest to obraz historycznej Matki Jezusowej. Wspaniała zaś spuścizna artystyczna i literacka tłumaczenia maryjnego *Mulier amicta sole* — zdaniem jego — ma swe źródło w petyzmie względem Dziewicy Niepokalanej.

Inna jest interpretacja O. Karrera: „ponieważ niewiasta oznacza gminę chrześcijańską, dlatego też mesjanistyczny owoc żywota rozumieć należy kolektywnie; wszyscy członkowie królestwa mesjańskiego są przecież powołani do duchowego panowania nad światem (Mt 19, 28; Łk 22, 28). Oczywiście prorok zna także indywidualnego Mesjasza i Matkę Jego. Ich życie jednak należy już do przeszłości, a tu chodzi o postacie czasów ostatecznych. Niewiasta niebieska, która w boleściach rodzi... nie jest oczywiście Matką Jezusa, lecz matką alegoryczną gminy chrześcijańskiej (sc. Kościoła). I chłopię zrodzone w boleściach, ale przeznaczone do panowania i porwane do Boga oraz tronu Jego, aby ująć przed napaścią wroga, podczas kiedy rodzeństwo jego, reszta potomstwa niewiasty pozostaje na ziemi (12, 17) — to nie Jezus Syn Maryi, lecz pierworodny potomek Izraela: tzn. ci, którzy zrodzeni z Boga „są serca dzielnego“ (Bossuet) i wstępują do nieba po przebytej próbie, podczas, gdy ich bracia i siostry na razie jeszcze muszą toczyć bój na ziemi. Innymi słowy ścisła egzegeza naszego tekstu — mówi dalek Karrer — może wizje prorocze odnieść jedynie do

³⁸⁾ 1940, str. 151.

postaci alegorycznych, a nie historycznych osób, z dziejów zbawienia, podobnie jak smok nie jest indywidualnym zwierzęciem, lecz wyłącznie symboliczną figurą, alegorią tego, co Bogu jest wrogiem. Przez to, że wielu egzegetów (nie wszyscy) dopatrywać się chce w tekście także wskazówek o Maryi, gmatwa się skądinąd jasna linia Apokalipsy aż do jaskrawej niezgodności z innymi prawdami objawicznymi. Czyż innym jest stosowanie swobodne niektórych rysów obrazów w celach liturgicznych oraz w literaturze budującej... Niektóre rysy mesjaniistycznej niewiasty (choć tekst odnosi się do gminy chrześcijańskiej i jej dzieci) można w odpowiedniej aplikacji stosować do Maryi³⁹⁾.

Niestety właśnie w Apokalipsie ta linia nie jest tak jasna, jak ją sobie wyobraża szwajcarski teolog i historyk religii O. Karrer. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w poszczególnych wizjach Janowych Apokalipsy zlewają się niejednokrotnie w jedną całość i mimo najlepszych chęci w oparciu o tekst jest rzeczą nieraz bardzo trudną przeprowadzić rozgraniczenie, czyli tę „jasną linię“, jakbyśmy to nazwali językiem O. Karrera.

Z tego właśnie względu wśród egzegetów wszystkich czasów spotykamy te przeróżne rozbieżności, czego najwymowniejszym dowodem jest omawiany przez nas rozdział Apokalipsy.

Trudno zgodzić się także z Karrerem, który osobę Mesjasza tłumaczy alegorycznie, podczas gdy zacytowany drugi Psalm mesjański, wskazuje na co innego.

Jeśli „Syn, mężczyzna“ z w. 5, rzeczywiście jest Mesjaszem, to w tłumaczeniu eklezjologicznym znika znana nam trudność w. 2. Niemniej jednak powstają nowe trudności, na które niejednokrotnie wskazują zwolennicy tłumaczenia maryjnego oraz synagogalnego. Kościół — w tłumaczeniu eklezjologicznym — byłby więc w jakimś sensie nazwany „Matką Chrystusa“. Tymczasem na innych kartach Nowego Testamentu nazywany jest on *c i a ł e m* (Kol 1, 24; Efez 1, 23), a Chrystus Głową tego Kościoła. Istnienie dwóch tych terminów — na oznaczenie jednego i tego samego Kościoła — jest zdaniem Lortzinga⁴⁰⁾ — „nie-

³⁹⁾ tłum. ks. Kowalskiego, d. c., str. 100 n.

⁴⁰⁾ Lortzing J., *Theologie und Glaube* 29 (1937) 510.

możliwe⁴¹. Dlatego Lortzing wyklucza mniemanie, by wyrażenie *Mulier amicta sole*, przynajmniej pierwszoplanowo oznaczało Kościół.

Również J. Sickenberger⁴¹⁾ mówi o pewnym anachronizmie, zarysowującym się w identyfikacji *Mulier = Ecclesia*, bo nie Kościół Chrystusa ale Chrystus powołał Kościół do życia (Mt 16, 18).

Poprawność tego rozumowania wydaje się mieć swe potwierdzenie w Apok 21, 9 i 22, 17, gdzie to nowe, niebieskie Jerozolimie — Kościół Boży w czasach ostatecznych — przedstawiony jest jako Oblubienica, jako małżonka Baranka. Jakże więc — pytają wyżej wspomniani egzegeci — może występować w niektórych poprzednich rozdziałach pod mianem matki?

Zastrzeżenia powyższe, słuszne z punktu widzenia logiczno-historycznego sposobu myślenia, stały się powodem powstania nowej hipotezy, a mianowicie: tłumaczenia *Mulier amicta sole = Synagoga*.

Wysunięte jednak trudności przeciw tłumaczeniu eklezjologicznemu nie są niepokonalne. Dlatego zanim przejdziemy do omówienia co dopiero wspomnianej hipotezy, przypomnieć należy, jak wielki wpływ miał obrazowy sposób rozumowania na mentalność ludzi Wschodu. I dlatego właśnie na kartach Starego Testamentu Izrael przedstawiony jest nie tylko jako Oblubienica Jahwe (Jer 2, 2; Ezech 16, 8; Iz 49, 18; 62, 4; Oz 2, 4) ale również jako Syn pierworodny (Ks. Wyjścia 4, 2; Jer 31, 9; Oz 11, 1). W Nowym Testamencie znajdujemy coś podobnego: Chrystus Pan występuje w Ewangeliach św. jako założyciel i twórca Kościoła (Mt 16, 18), a u św. Pawła z jednej strony jako fundament (1 Kor 3, 11) i kamień węgielny (Efez 2, 20) tego Kościoła, z drugiej zaś strony jako oblubieniec (Efez 5, 25; 2 Kor 11, 2); co więcej Chrystus Pan u św. Pawła jest nazwany Głową ciała, czyli Kościoła (Efez 4, 16; Kol 1, 24).

Dosłowne tłumaczenie powyższych porównań zawiera na pewno sprzeczności, ale tylko pozorne, gdyż równocześnie uzmysławia człowiekowi Wschodu nieuchwytną dla niego tajemnicę Kościoła Chrystusowego.

⁴¹⁾ Messiasmutter, str. 404.

Dlatego też i Apokalipsa Janowa, obfitująca w tak śmiałe i bogate obrazy może w analogiczny sposób usunąć te pozorne sprzeczności i w niewieście przyodzianej w słońce upatrywać cierpiący, walczący, oraz ustawicznie rodzący się w sercach ludzkich Kościoł Chrystusowy.

C. Hipoteza tłumaczenia „Mulier amicta sole = Synagoga“

Jak widzieliśmy dotychczas, ani tłumaczenie czysto maryjne, ani też eklezjologiczne nie rozwiązały nam bez reszty trudności skrypturystycznych, związanych z egzegetyczną interpretacją Mulier amicta sole. Przeciwnie, argumentacja identyfikująca Mulier = Ecclesia stała się powodem powstania nowej hipotezy, a mianowicie synagogałnej interpretacji niewiasty przyodzianej w słońce. Hipoteza ta w niewieście upatruje Izraela, gminę Starego Testamentu. Interpretacja powyższa, mniej znana poza kręgiem egzegezy naukowej, nie jest bynajmniej nową. Wysuwał ją już św. Augustyn: „*Haec autem mulier antiqua est civitas Dei... Haec civitas initium habet ab ipso Abel, sicut mala civitas a Cain... ergo et amicta erat sole et gestabat visceribus masculum paritura. Idem ipse erat condens Sion et nascens in Sion et illa mulier civitas Dei eius luce protegebatur, cuius carnem gravidabatur*“⁴²⁾. Słusznie więc uważamy św. Augustyna za twórcę tej hipotezy.

W ciągu wieków jednak poszła ona w zapomnienie na rzecz interpretacji eklezjologicznej, a odżyła dopiero w początkach XX w. w egzegezie Bousseta⁴³⁾, F. X. Steinmetzera⁴⁴⁾, M. Kiddle⁴⁵⁾, a częściowo także P. Kettera⁴⁶⁾. Głównym jednak przedstawicielem tej hipotezy w czasach nam współczesnych jest zasłużony monachijski egzegeta J. Sickenberger, który stanowi-

⁴²⁾ Enarr. in Ps. 142, 3; PL 37, col. 1846.

⁴³⁾ Die Offenbarung Johannes, d. c., str. 336: „Mit Rücksicht auf die Parallelen bei Is. 54, 1 f., 66, 19 darf man auch hier annehmen, dass bei dem Weibe vielleicht an eine Personifikation Israels zu denken ist“.

⁴⁴⁾ Der Apokalyptische Drache, art. w: Theol. u. Glaube, 28 (1936) 289.

⁴⁵⁾ The Revelation of St. John, London 1947, str. 215 nn.

⁴⁶⁾ Die Apokalypse, Bonnerbibel Bd. XVI/2, Freib. i Br. 1942. 176.

sko swe uzasadnił w dziele wydanym po jego śmierci pt. „Die Messiasmutter im 12ten Kap. der Apokalypse“⁴⁷⁾.

Argumentacja Sickenbergera oparta o podstawy skryptury-styczne, skłoniła niejednego egzegetę do przyjęcia tej właśnie interpretacji.

Zasadnicze dowodzenie Sickenbergera oraz pozostałych zwolenników tłumaczenia Niewiasta = Synagoga jest następująca: już w Starym Testamencie niewiasta rodząca występuje jako symbol Izraela. U proroka Izajasza (66, 8) czytamy: „Sion — gdy przyszedł czas porodzenia — porodziła synów swoich“; również u proroka Ozeasza (2, 4) Izrael nazwany jest matką Izraelitów. Ponieważ zaś mowa jest tu o całym narodzie wybranym, który ma wydać Mesjasza, zupełnie uzasadniona jest wizja Janowa, przedstawiająca pojawienie się na firmamencie niewiasty z koroną gwiazd dwunastu.

Dwanaście tych gwiazd, to symbol 12 pokoleń izraelskich. Porodowe bóle niewiasty są, zdaniem Sickenbergera, symbolem życia i tragicznej śmierci Jezusa wraz ze wszystkimi jej następstwami dla Izraela: „Jako ta, która poczęła, gdy się przybliża ku rodzeniu, cierpiąc woła w boleściach swych, tak i my staliśmy się przed obliczem twoim Panie“ (Iz 26, 17).

Zdaniem Sickenbergera nie należy jednak przeceniać racji, przemawiających za tłumaczeniem Niewiasta = Synagoga, gdyż zawsze jest i pozostanie rzucającym się w oczy fakt, że diametralnie różne są koleje *Mulier amicta sole* przed i po narodzeniu się Mesjasza. Przed narodzeniem widzi ją prorok w całym jej przepychu i wspaniałości i chociaż smok, szatan, czyha w jej pobliżu, aby pożreć nowonarodzone dziecko (w. 4) — to jednak nie może jej wyrządzić żadnej szkody. Skoro zaś porodziła dziecko — musi uciekać na pustynię (w. 6). Gdyby tłumaczenie czysto maryjne — powiada wyżej wspomniany autor — miało być uzasadnione to i niewiasta ta jako „Assumpta“ winna być razem z dziećciem porwaną do tronu Bożego. Tymczasem pozostaje ona na ziemi, wprawdzie pod specjalną opieką Bożą, ale zawsze w mniejszym czy większym stopniu narażona jest na niebezpieczeństwo smoka czyli szatana.

⁴⁷⁾ w: Tüb. Quartalschrift 123 (1946) 357—427.

Lecz w jaki sposób, pytają, zresztą nie bez słuszności, Sickenberger⁴⁸ oraz Kosnetter⁴⁹, zło mogło zdobyć tak wielką moc nad Matką Bożą?

Odpowiedź na to pytanie twierdzi Sickenberger, — możemy znaleźć jedynie w tłumaczeniu synagogałnym *Mulier amicta sole*. Przez narodzenie Mesjasza — Izrael wyniesiony został przez Boga do najwyższej godności ziemskiej; lecz niestety, nie dochowawszy wierności Jahwe, upadł i utracił to swoje wyróżnienie i pozbawiony został wszelkich łask. Właśnie przez śmierć krzyżową Jezusa zerwane zostały wszelkie stosunki, istniejące dotąd między matką i synem, czyli między Izraelem a Chrystusem; szatan opanowałby zupełnie Izraela (por. zburzenie Jerozolimy w 70 r. po Chr.), gdyby nie specjalna interwencja Boża, zgotowana „na pustyni“ dla *Mulier amicta sole*. Zdaniem Kosnettera⁵⁰) tłumaczenie powyższe znajduje swe uzasadnienie w w. 6 i 14 naszego rozdziału.

Sickenberger natomiast posuwa się w swej argumentacji jeszcze dalej i twierdzi, że prócz tego wchodzi tu w grę i „ukaranie Narodu wybranego“, gdyż od chwili zburzenia Jerozolimy w r. 70 Izrael zamieszkuje diasporę razem z poganami i to nie zawsze jako mile widziany gość. Poza tym przebywanie „na pustyni“ oznacza także sposób bytowania zupełnie odcięty od Chrystusa przez najrozmaitsze prądy życia religijnego, a tym samym bytowanie to pozbawione jest możliwości zwycięskiego i życiodajnego działania. Niemoc ta i zepsucie na polu religijnym stały się teraz udziałem Izraela.

Interpretacja Sickenbergera w pełni zadawała Kosnettera⁵¹).

Można by wysunąć jednak następujące zastrzeżenia: czy na podstawie tekstu można na pewno twierdzić, że ucieczka niewiasty na pustynię jest rzeczywiście karą Bożą — podobnie jak

⁴⁸) Sickenberger, art. cyt., str. 411.

⁴⁹) Kosnetter, *Die Sonnenfrau* (Apok. 12, 1—17) in der neueren Exegese, art. w: *Theol. Fragen der Gegenwart — Festgabe* — Wien 1952, str. 102.

⁵⁰) dz. c., str. 103.

⁵¹) dz. cyt., str. 103.

karą Bożą były dzieje Izraela po zburzeniu Jerozolimy przez Tytusa?

Znany egzegeta katolicki P. Ketter stoi wyraźnie na wręcz przeciwnym stanowisku, zaznaczając, że Izrael jako naród wybrany sam tę godność odrzucił i nie zasługiwał więcej na opiekę ze strony Boga. Oczywiście, że rozproszenie Izraela było karą Bożą, podczas gdy ucieczka niewiasty na pustynię jest dowodem szczególnego upodobania Bożego. Po wtóre jaki cel przyświecałby w dalszym prześladowaniu narodu Mesjasza, skoro ten sam sprzeniewierzył się swemu powołaniu, wydając przez swoich urzędowych przedstawicieli wyrok śmierci na Mesjasza.

Wobec powyższych racji Ketter przyjmuje tłumaczenie synagogalne tylko dla pięciu pierwszych wierszy omawianego przez nas rozdziału, dla pozostałych natomiast przyjmuje tłumaczenie eklezjologiczne ⁵²⁾.

Dotychczasowe rozważania, tylko częściowo mogły nas zadowolić, gdyż ani w tłumaczeniu czysto maryjnym, ani w identyfikującym Mulier = Ecclesia, czy też wreszcie utożsamiającym Mulier = synagoga nie rozwiązane zostały piętzące się trudności egzegetyczne. Każda z powyższych trzech hipotez w tłumaczeniu swym w mniejszym czy większym stopniu wypacza znaczenie sensu wyrazowego.

Zdaniem Kosnettera najmniejsze trudności egzegetyczne wykazuje tłumaczenie synagogalne Mulier amicta sole ⁵³⁾. Czy jednak słuszne jest twierdzenie Kosnettera, przekonamy się na dalszym etapie naszych rozważań.

Ze względu właśnie na te przeróżne trudności, zarysowujące się w tłumaczeniu poszczególnych hipotez, egzegeci usiłują różnymi sposobami, podobnie zresztą jak czynią to i w tzw. problemie synoptycznym, rozwiązać względnie naświetlić zagadnienie istotne: kim jest ta niewiasta w świetle ścisłej egzegezy tekstu. W ostatnich czasach, a także już i poprzednio, uciekają się oni do połączonej interpretacji eklezjologiczno-maryjnej, czy też wreszcie synagogalno-eklezjologicznej.

⁵²⁾ Apokalypse, str. 180.

⁵³⁾ Kosnetter, str. 103.

D. Hipoteza tłumaczenia *Mulier amicta sole* = *Ecclesia* + *Maria*

Hipoteza ta jest bardzo rozpowszechniona we współczesnej egzegezie katolickiej, przy czym jedni egzegeci dają w niej pierwszeństwo utożsamianiu *Mulier* = *Ecclesia*, drudzy natomiast utożsamieniu maryjnemu.

Znany dogmatyk katolicki M. Scheeben określa następująco stosunek dwu tych hipotez do siebie: Ten wielki znak na niebie odnosi się bezpośrednio do Kościoła Chrystusowego, ale w ten sposób, że pewne cechy tego obrazu zapożyczone są od Maryi. Przy tym — zaznacza dalej Scheeben — Maryja jest nie tylko symbolem, ale symbolem organicznie z Kościołem Chrystusowym związanym, a przeto i rzeczywistym jego prototypem⁵⁴⁾.

Natomiast J. Lortzing⁵⁵⁾ przez niewiastę tę rozumie w pierwszym rzędzie Maryję. Leopold Fonck⁵⁶⁾ wyraża się na ten temat następująco: chociaż omawiany tekst przede wszystkim odnosi się do Kościoła Chrystusowego, to jednak w jakiś szczególniejszy sposób należy niewiastę tę odnieść także do Maryi i to nie tylko jako akomodację, gdyż prorok w niewieście tej widział symbol Kościoła i przedstawił ją w formie, której obrazu zapożyczył z historycznej postaci Najśw. Dziewicy-Maryi.

Za Fonkiem powiedzieli się także współcześni egzegeci włoscy⁵⁷⁾. Prócz wyżej wymienionych egzegetów za stanowiskiem takim opowiedzieli się ostatnio również O. Hophan⁵⁸⁾,

⁵⁴⁾ Dogmatik 1882, III, str. 460.

⁵⁵⁾ w: *Theologie und Glaube* 29 (1937), 514.

⁵⁶⁾ *Das sonnenumglänzte und sternbekränzte Weib*, art. w: *Zeitschrift der kath. Theologie* 28 (1904) 677.

⁵⁷⁾ Jacono V., *Maria SS. Mediatrice di tutte le grazie*, Pompei 1937, str. 147; L. di Fonzo, w: *Marianum* 3 (1941) 267; G. M. Parrella art. w: *Divus Thomas* 45 (1942) 103.

⁵⁸⁾ *Die Apostel*, Luzern 1946, str. 401.

A. L. Maicoock ⁵⁹⁾, R. J. Loenertz ⁶⁰⁾, H. Rahner ⁶¹⁾, a na terenie Polski ks. St. Styś ⁶²⁾ i częściowo ks. S. Kowalski ⁶³⁾.

E. Hipoteza tłumaczenia synagogalno-eklezjologicznego

Ze względu na znane nam trudności tłumaczenia czysto maryjnego, wynikające przede wszystkim z ww. 2 i 17, wielu egzegetów, tak dawniejszych jak i współczesnych tłumaczenie to odrzuca zupełnie i cały rozdział 12 tłumaczy w sensie synagogalno-eklezjologicznym. Hipoteza ta ma za sobą liczne i to najstarsze, bo sięgające już II wieku świadectwa Tradycji, jak również cały szereg współczesnych poważnych egzegetów z Allo i Bonsirvenem na czele.

Bezpośredni uczeń „Hieronima XX wieku“ O. M. J. LAGRANGE'a E. B. ALLO w komentarzu swoim do Apokalipsy ⁶⁴⁾ niedwuznacznie stwierdza, że *Mulier amicta sole* jest symbolem „wszystkich sprawiedliwych“, a więc jest to jednocześnie Izrael, z którego pochodzi Jezus wedle ciała oraz Izrael duchowy, czyli Kościół Chrystusowy i jeden i drugi, wzięci jako całość. Liturgiczna aplikacja *Mulier amicta sole* w stosunku do Maryi nie jest tylko akomodacją — stwierdza ALLO — gdyż bóle porodowe niewiasty można by wytłumaczyć i w sensie mistycznym, o którym ubocznie wspomina także encyklika pap. PIUSA XII „*Divino Afflante Spiritu*“: „Jak więc egzegeta ma odszukać i wytłumaczyć dosłowny sens słów zamierzony i ujawniony przez pisarza natchnionego, tak winien on również odszukać i sens mistyczny, byleby tylko było wiadomo, że w danym tekście szukać go należy“ ⁶⁵⁾. Interpretacja maryjna jednak, jak

⁵⁹⁾ *The Apocalypse*, Westminster, str. 82.

⁶⁰⁾ *The Apocalypse*, London 1947, str. 89.

⁶¹⁾ *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951, str. 113 nn.

⁶²⁾ St. Styś, ks., Czy i o ile idea pośrednictwa NMP i Jej współuczestnictwo w dziele Odkupienia znajduje oparcie w Piśmie św. (rękopis) Warszawa 1955, str. 1—35.

⁶³⁾ art. cyt., str. 212 n.

⁶⁴⁾ *L'Apocalypse*, Paris 1933, str. 193.

⁶⁵⁾ Pius XII, enc. „*Divino Afflante...*“ w tłum. ks. E. Dąbrowskiego, str. 27.

zaznacza Allo, jest dopiero wtórna, a omawiany przez nas rozdział Apokalipsy może być także dobrze zrozumiany bez uciekania się do tłumaczenia maryjnego. Tym bardziej, że interpretacja ta w egzegezie naukowej natrafia na wprost niepokonalne trudności.

Zdaniem Kettera ⁶⁶⁾ tłumaczenie *Mulier amicta sole* jako Maryi Matki Jezusa Chrystusa, nie ma w sensie literalnym żadnego uzasadnienia skryptyurystycznego, lecz dopuszczalna jest zdaniem Kettera w sensie przerośnym czy też przystosowanym.

Również A. Gelin twierdzi, że tylko *in sensu accommodato* niewiastę tę można odnieść do Maryi ⁶⁷⁾.

A. Wikenhauser ⁶⁸⁾ oraz J. Bonsirven ⁶⁹⁾ są zdania, że jest ona symbolem tak narodu wybranego, jak również Kościoła Chrystusowego. W Polsce stanowisko to podziela ks. A. Klawek ⁷⁰⁾.

Za stanowiskiem dwu ostatnich egzegetów katolickich niemal powszechnie opowiadają się także umiarkowani egzegeci protestancy.

Zaznaczyć jednak należy, iż autorów niekatolickich interesuje raczej zagadnienie źródła symboliki omawianego rozdziału Apokalipsy św. Jana.

Naszym zdaniem, wszechstronna analiza tekstu Apok 12, 1—17 upoważnia do wyciągnięcia następujących wniosków:

1) *Biblijny sens wyrazowy* kategorięcznie wyklucza odnoszenie tekstu Apok 12, 1—17 do osoby Najświętszej Maryi Panny jako Matki Słowa Wcielonego.

2) Niewiasta apokaliptyczna jest w sensie biblijnym wyrazowym, bądź dosłownym bądź też przerośnym, uosobieniem Kościoła Chrystusowego jako społeczności wiernych, o czym aż nadto przekonują nas dane historii egzegezy,

⁶⁶⁾ Apocalypse, str. 177.

⁶⁷⁾ Apocalypse w: Piro, la Ste Bible, Paris 1946, str. 629.

⁶⁸⁾ Offenbarung des Johannes, Regensburg 1947, str. 82.

⁶⁹⁾ L'Apocalypse, Paris 1951, str. 214.

⁷⁰⁾ *Wizje Najśw. Maryi Panny*, art. w: Kurierze Poznańskim 12 (1917) 9.

krytyki literackiej, egzegezy ogólnej, teologicznej i integralnej.

Nic jednak nie staje na przeszkodzie temu, by symbol „nie-
wiasty przyodzianej w słońce“ można było w sensie przy-
stosowanym w celach liturgicznych czy ascetycznych
odnosić do Najświętszej Maryi Panny.

Precyzując nasze stanowisko ograniczyliśmy się jedynie do
podania wniosków ostatecznych, gdyż szczegółowe dowody,
przemawiające na korzyść naszego twierdzenia, znajdzie Czy-
telnik w osobnej rozprawie stanowiącej studium naszych docie-
kań historyczno-filologiczno-egzegetycznych, która w niedłu-
gim czasie ukaże się na półkach księgarskich.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

„ANIOŁ PAŃSKI“

W roku bieżącym upływa 500 lat od czasu, w którym po raz
pierwszy we wszystkich kościołach katolickich na świecie za-
częły bić dzwony w południe, a na ich wezwanie przyjęła się
pobożna praktyka odmawiania modlitwy do Matki Bożej zwanej
powszechnie *Anioł Pański*¹⁾. Rocznica ta jak donosiła prasa
była obchodzona szczególnie uroczyście przez katolików, zwa-
szcza w Anglii, gdzie zgromadzeni licznie wierni po uroczystym
nabożeństwie odmówili wspólnie *Anioł Pański*²⁾. Modlitwa ta
nazywa się tak od pierwszych słów, od których się rozpoczyna,
a celem jej jest uwielbienie Najśw. Maryi Panny i uczenie
tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Składa się ona ze słów
Najśw. Maryi Panny, Anioła Gabriela i św. Elżbiety, a miano-
wicie: 3 Zdrowaś Maryja, i 3 antyfon wyrażających głównejsze
ckoliczności Wcielenia Pańskiego. *Anioł Pański* jak wiemy jest
modlitwą katolicką powszechnie znaną i praktykowaną zwa-
szcza przez nasz polski lud.

Praktyka ta jest również bardzo dawną i znaną od wieków
w Kościele. Ks. arcybiskup Nowowiejski pisze na ten temat:

¹⁾ Por. A. Vacant, Dictionnaire de Theologie Catholique, Paris 1935,
I, kol. 1280; Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg
im Br. 1930, I, s. 435.

²⁾ Kierunki, Nr 14, z 19 sierpnia 1956 r., s. 4.

„Dzwonienia niektóre są bardzo starożytne. Do najstarożytniejszych należy dzwonienie na Anioł Pański“³⁾. I tak już papież Urban II w roku 1096, nakazał modlić się za krzyżowców rano i wieczorem na głos dzwonów⁴⁾. Niektórzy dopatrują się już tutaj początków *Anioł Pański*. Zdaniem innych zwyczaj ten bierze swój początek w wiekach późniejszych⁵⁾. Jest bowiem rzeczą jasną, że nie powstał on zaraz w tej formie jak jest dzisiaj, ale stopniowo, powoli i jego historia do naszych czasów nie została jeszcze dostatecznie wyjaśniona.

Do XVI wieku znany był zwyczaj polegający na tym, że głosem dzwonu wzywano ludzi do gaszenia ognia, a raczej światła wieczorem tzw. *hora ignitegii*. W związku z tym niektórzy biskupi na synodach czy też poza synodami polecali wiernym w czasie wieczornego dzwonięcia odmawiać modlitwy ku czci Matki Bożej⁶⁾.

Duże zasługi na tym polu położył również św. Bonawentura, który jeszcze jako generał zakonu na kapitule w Pizie w 1269 r. usilnie zabiegał o to, by podlegli mu kapłani szerzyli gorliwie wśród wiernych zwyczaj odmawiania 3 Zdrowaś Maryja, na głos wieczornych dzwonów, celem uczczenia tajemnicy Wcielenia Pańskiego⁷⁾.

Zwyczaj ten był znany i praktykowany, także w zachodniej Francji w mieście Saintes, gdzie też otrzymał zatwierdzenie papieża Jana XXII, dnia 13 października 1318 r., połączone z udzieleniem odpustu za odmawianie 3 *Ave*, w czasie wieczornego dzwonięcia wzywającego do gaszenia ognia⁸⁾. Następnie tenże sam papież Jan XXII, 7 maja 1327 r., zwyczaj ten rozciągnął i potwierdził także dla innych miejscowości. Z synodu, który odbył się w Paryżu w 1347 r., dowiadujemy się, że początkowo nie dodawano słów *Anioł Pański itd.*, do Pozdrowienia Anielskiego. Synody francuskie przypominają również często

³⁾ Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego, Warszawa 1893, I, s. 1280.

⁴⁾ Dictionnaire de Theologie Catholique, t. I, kol. 1278.

⁵⁾ Buchberger, t. I, c.

⁶⁾ Por. Vacant, t. I, c.

⁷⁾ Tamże.

⁸⁾ Baronius, Annales Ecclesiastici, a. 1318, n. 58.

o odmawianiu modlitwy na głos wieczornego dzwonu, zgodnie ze zwyczajem potwierdzonym przez Jana XXII ⁹⁾.

Istnienie tego zwyczaju w Niemczech w XIV wieku potwierdzają ówczesne, tamtejsze synody, wzywające podobnie jak francuskie do jego zachowania i praktykowania ¹⁰⁾.

Później, bo dopiero pod koniec XIV wieku powstał zwyczaj dzwonienia rano, połączonego również z odmawianiem modlitwy celem uczczenia Matki Boskiej Bolesnej; spotykamy go we Francji, Włoszech, Niemczech ¹¹⁾. W Anglii biskup Raoul de Both, nakazuje klerowi katedralnemu odmawiać rano i wieczorem 5 *Ave Maria* za dobrodziejów żyjących i zmarłych, oraz na cześć Matki Najśw. ¹²⁾.

Podobnie arcybiskup Canterbury, Thomas Arundel, poleca odmawiać rano i wieczorem, na głos dzwonu *Ojcze nasz* i 5 *Zdrowaś* ¹³⁾.

We Francji synod w Lavaur (1368), w tymże samym czasie zaleca 5 *Pater noster* na uczczenie 5 ran Zbawiciela i 7 *Ave Maria* na pamiątkę Siedmiu Bolesci Najśw. Maryi Panny ¹⁴⁾.

Wreszcie jeszcze później, bo już w XV wieku wchodzi w życie praktyka dzwonienia również w południe, połączona z modlitwą na pamiątkę Męki Pańskiej. Spotykamy więc taki zwyczaj w Niemczech na początku XV wieku, zwłaszcza w Kolonii, ale ogranicza się on tylko do wszystkich piątków w roku, celem przypominania w tym dniu wiernym Męki Pańskiej ¹⁵⁾. Jednak już w 1451 r., zwyczaj dzwonienia w południe rozszerza się także na wszystkie pozostałe dni tygodnia, aż wreszcie w roku 1456, dnia 22 czerwca papież Kalikst III, nakazuje dzwonienie w południe we wszystkich kościołach katolickich na świecie, połączone z równoczesnym odmawianiem 3 *Zdrowaś Maryjo* do

⁹⁾ Harduin, *Collectio conciliorum...*, VII, col. 377.

¹⁰⁾ Hartzheim, *Concilia Germaniae*, IV, s. 317; IV, s. 962.

¹¹⁾ Tamże, III, s. 246.

¹²⁾ Wilkins D., *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Londini 1737, II, s. 736—737.

¹³⁾ Tamże, III, s. 246.

¹⁴⁾ Harduin, l. c., VII, kol. 1856

¹⁵⁾ Hartzheim, l. c., V, kol. 41.

Matki Najśw., w intencji zwycięstwa nad Turkami, którzy po zdobyciu Carogrodu coraz bardziej poczęli zagrażać katolickiemu światu¹⁶⁾.

Zarządzenie papieża Kaliksta III, ponawia następnie i przypomina Aleksander VI, dodając równocześnie do wyżej podanych modlitw jeszcze *Pater noster*.

Nie napotykamy jednak nigdzie bliżej określonego czasu dzwonięcia kościelnych dzwonów zwłaszcza w porze rannej i wieczorem. Niektóre z synodów polskich w tej materii postanawiają tylko: „Mane, meridie et circa occasum solis (una hora post occasum solis), pulsantur campana ordinaria salutatione angelica“¹⁷⁾. Poza tym nasze synody zalecają po wieczornym *Anioł Pański* uderzać w dzwon 9 razy w odstępach trwających *Zdrowaś Maryja* za poległych; zdaniem jednych pod Warną (1444), a zdaniem innych za poległych pod Grunwaldem (1410).

Faktem jest jednak, że podobnie jak na przestrzeni wieków ubiegłych tak i teraz za naszych czasów trzykrotnie, bo rano, w południe i wieczorem wzywa Kościół swych wiernych do odmawiania starej maryjnej modlitwy *Anioł Pański*, a papieże tę pobożną praktykę obdarowali licznymi odpustami. I tak papież Benedykt XIII, dnia 14 września 1724 r., udzielił 100 dni odpustu, za trzykrotne odmawianie *Anioł Pański* w ciągu dnia, a odpust zupełny raz na miesiąc w dniu dowolnie obranym¹⁸⁾. Warunki do zyskania tego odpustu były następujące:

1) *Anioł Pański* należy odmawiać klęcząco. Warunek ten został zmieniony przez papieża Benedykta XIV, w dniu 20 kwietnia 1742 r., i odtąd w dni powszednie i święta *Anioł Pański* odmawia się klęcząco, zaś w niedziele począwszy od sobotnich nieszporów i w soboty W. Postu od południa, należy odmawiać stojąco. Przyklęknienie na słowa: „*A Słowo Ciałem się stało...*“ nie jest przepisane i jest tylko zwyczajowym. W czasie wielkanocnym, począwszy od Wielkiej Nocy, aż do niedzieli Trójcy św.,

¹⁶⁾ Baronius, l. c., ad an. 1456, n. 19.

¹⁷⁾ Por. Nowodworski, Encyklopedia kościelna, Warszawa, 1873, I. s. 244.

¹⁸⁾ Tamże, „*Anioł Pański*“.

zamiast *Anioł Pański* odmawia się *Regina coeli*, z odpowiednim wierszem i modlitwą. Kto by jednak tej modlitwy nie umiał, jeżeli odmówi 1 *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryja*, może uzyskać powyższy odpust.

2) *Anioł Pański* należy odmawiać na głos dzwonów. Papież Leon XIII wyjaśnił jednak 3 marca 1884 r., że można również uzyskać odpust, jeżeli dla słusznych powodów nie można ukłęknać, lub na głos dzwonu odmówić tej modlitwy, byle tylko odmówić rano, w południe lub wieczorem *Anioł Pański* i modlitwę: *Laskę Twoją*, a w czasie wielkanocnym: *Królowo Nieba* z odnośnym wierszem i modlitwą.

Kto zaś tych modlitw na pamięć nie umie, ani odczytać ich nie może, zyskuje odpusty, jeżeli odmówi 5 *Zdrowaś Maryja*¹⁹⁾. Osoby zakonne, albo inne wspólnie mieszkające, gdy podczas *Anioł Pański* zajęte są czym innym z przepisu reguły, nie tracą odpustów, jeżeli go odmawiają zaraz po zakończeniu zajęcia.

Również wierni tam gdzie nie ma dzwonienia, zyskują odpusty, jeżeli odmawiają *Anioł Pański* mniej więcej około tego czasu.

Do dzisiaj nie jest całkiem pewnym, który kraj jest kolebką tej pięknej modlitwy. Spierają się o to Hiszpanie, Włosi, Francuzi. Jak dawniej tak i dziś budzi ona rzewne i pobożne uczucia w ludzkiej duszy, zwłaszcza, gdy po zachodzie słońca w wiejskim zaciszu rozlega się głos dzwonu na *Anioł Pański*, a co tak pięknie wyraził nasz poeta Kornel Ujejski, w swym wierszu:

Anioł Pański:

Och, jasno, zielono, a wieczór tak cichy.
 Na gniazdo ptak leci, kwiat stula kielichy
 I perłą się rosy świecące;
 Tam wiejskie pachole pofleca z pagórka,
 Tam dalej młyn szumi, tam bije przepiórka,
 Tam skrzypią chrościele na łące;
 Tam trzody ku wodzie hasają doliną
 I szemrze mącona rzeczułka;
 I wstają mgły białe nad senną wioszczyną
 I ozwał się dzwonek z kościółka:
 Anioł Pański!..

¹⁹⁾ Por. Szymd W., Odpusty, Kraków 1930, n. 175.

Gdy bole rodzinne, aż do dna wypieśnię,
 A ciało pielgrzymką stargane boleśnie,
 Do ciszy trumiennej się skłoni
 Jak dzisiaj, tak kiedyś, w mej śmierci godzinie,
 Niech fleci pacholę, niech łaką mgła płynie,
 Kościółek na pacierz niech dzwoni.
 Ostatni błysk oka za słońcem wyprawie,
 Ostatnią łzę stoczę ku ziemi,
 Konając, raz jeszcze kraj pobłogosławie
 I usta wyjąkam bladymi:
 Anioł Pański!..

Jest to również świadectwem jak bardzo naród polski ukochał tę maryjną modlitwę. Stąd też chyba wypływa polski zwyczaj, polegający na tym, że na cmentarzu po skończonym obrzędzie pogrzebowym, zanim uczestnicy tego smutnego obrzędu rozejdą się do domów, śpiewają *Anioł Pański* — polecając Matce Najśw., Wybawicielce dusz z czyśćca, tych, co już na ziemi swą wędrówkę zakończyli; ta myśl wpłynęła też prawdopodobnie na trzykrotne „*Wieczny odpoczynek...*“ po „*Anioł Pański*“. Papież Pius IX, dowiedziawszy się o tym polskim zwyczaju, nie tylko go pochwalił, ale nawet na mocy specjalnego przywileju dla Polski, obdarzył go dnia 15 lipca 1864 r., następującymi odpustami:

1. Za każdorazowe odmówienie „*Anioł Pański*“ z dodaniem 3 razy *Wieczny odpoczynek...* odmówione z sercem skruszonym 100 dni odpustu.

2. Raz w miesiącu odpust zupełny, pod warunkami: spowiedź, Komunia św., nawiedzenie kościoła, modlitwa na intencję Kościoła.

3. Odpusty te mogą być ofiarowane za dusze zmarłych.

4. Odpusty te mogą zyskać Polacy w kraju i za granicą²⁰⁾.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

²⁰⁾ Por. Encyklopedia kościelna, l. c., „Jełowicki“.

WPLYW KOREKTORIÓW PARYSKICH NA TEKSTY SKRYPTURYSTYCZNE STOSOWANE W WARSZTACIE NAUKOWYM MISTRZA BENEDYKTA HESSE

W Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie znajdują się cztery kodeksy, pochodzące z XV w. (nry 1365, 1364, 1366, 1368), zawierające tekst najobszerniejszego komentarza teologicznego jaki powstał w Polsce w średniowieczu ¹⁾. Komentarz ten pt. *Lectura in Sanctum Mattheum* — napisał wybitny teolog krakowski mistrz Benedykt Hesse († 1456), znany jako autor szeregu pism filozoficznych i teologicznych oraz twórca jednego z czterech traktatów koncyliarystycznych zredagowanych przez profesorów Uniwersytetu krakowskiego dla soboru bazylijskiego ²⁾. Dzieło Hessego było kilka razy kopiowane. Między innymi przepisał je również św. Jan Kanty. Z czasem zapomniano o oryginale i przez kilka wieków za autora tej obszernej kompilacji uchodził św. Jan z Kęt ³⁾. Autor komentarza kierując się właściwą jego epoce techniką naukową połączył w swojej kompilacji część ściśle egzegetyczną tzw. *lectio* (*inscriptio*, *dispositio*, *expositio*) z częścią uzupełniającą tzw. *quaestio*.

¹⁾ Opis wyżej wymienionych kodeksów zamieściłem w moim artykule pt. *St. Jean Kanty a-t-il été l'auteur du commentaire conciliariste sur l'évangile de St. Matthieu?*, *Collectanea theologica*, t. 26 (1955), s. 32—33.

²⁾ Por. J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV w.*, *Rozprawy Akad. Um. w Krakowie*, wydz. filolog. S. II., t. XIV. (Kraków 1899), s. 134—151; tenże, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet krakowski w okresie soboru bazylijskiego*, t. I (Kraków 1900), s. 325—331, oraz M. Rechowicz, *art. cyt.*, s. 32. — Por. M. Rechowicz, *art. cyt.*, s. 13—45.

³⁾ Dążność do ustalenia poprawnego tekstu Wulgaty, takiego jaki wyszedł spod pióra św. Hieronima nie ujawniła się bynajmniej dopiero w XII w. Prace takie prowadzono wcześniej. Ale na szeroką skalę zorganizowali je w kilku ośrodkach teologowie paryscy w pierwszej połowie XIII w. Za podstawę prac przyjęto na Sorbonie jeden z istniejących, lecz bardziej poprawnych kodeksów biblijnych (*Exemplar Parisiense*). Porównując różne kodeksy zestawiano na marginesie tekstu podstawowego zauważone warianty. Krytykę tekstualną wariantów przeprowadzono porównując je niejednokrotnie z kodeksami hebraj-

Autor przytaczał zwykle na początku kilka wierszy Pisma św. (inscriptio), później następowała dialektyczna dyspozycja wykładu (dispositio), dalej wykład właściwy (expositio), wreszcie w szeregu kwestii wyjaśnienie zagadnień skrypturystycznych i teologicznych, które mogły w pewien sposób kojarzyć się z treścią odpowiedniego ustępu Pisma św.

Wśród szeregu problemów mimowolnie wysuwa się pytanie: Jak wyglądała poprawność tekstów skrypturystycznych, z których korzystał Benedykt Hesse.

Problem ten jest o tyle ciekawy, że w zależności od wykorzystania mniej lub więcej poprawnych kodeksów można mówić o wartości egzegezy, — stwierdzenie takie rzuca również światło na wpływ jaki mogły wywrzeć na Polskę środowiska teologiczne w Europie Zachodniej. Ale problem ten jest zbyt złożony by go można potraktować wyczerpująco. Brak wydania Ewangelii św. Mateusza, które by w aparacie krytycznym zobrazowało wysiłek korektorów XIII w. ⁴⁾, znacznie utrudnia pracę.

Pogląd nasz na zależność tekstu Hessego od kodeksów pochodzących z korektoriów paryskich opiera się na porównaniu tekstów skrypturystycznych cytowanych przez Benedykta z tekstami kodeksów, które najprawdopodobniej wyszły ze wspomnianych korektoriów albo od prac tych korektoriów były zależne. Ale dążąc do ustalenia wartości naukowej tek-

skimi i greckimi. Prace korektorskie prowadzono na Sorbonie, prowadzili je również dominikanie (Sens w r. 1236—1242) i franciszkanie. Do najwybitniejszych korektorów należeli: G. Brito O. F. M., Roger Bacon, Gerard de Hoyo, Hugo a Santo Caro. Dzięki pracom tym ustalili się w średniowieczu typ rękopisów biblijnych, które Denifle nazywa *Correctiones Parisienses*. Uchodziły one w późniejszym średniowieczu za najbardziej poprawne teksty Pisma św. W pracach nad Wulgatą w XVI w. przyjęto tekst biblii paryskiej jako podstawę. H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel — Correctorien des 13 Jahrhunderts*, *Archiv f. Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, IV (1888), 263—311; 471—601; E. Mangenot w *Dict. Bibl.* II, 1022—26. C. Spieg, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, Paris 1944, s. 170 n.

⁴⁾ *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13 Jahrhunderts*, *Archiv f. Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. IV (Fr. in Br. 1888), 277—282; *Institutiones Biblicae*, I (Romae 1937), 311.

stów przytaczanych przez Hessego, nie będziemy analizowali wszystkich cytatów Pisma św., które znajdują się w jego komentarzu. Ograniczymy się przede wszystkim do cytatów wziętych z Ewangelii św. Mateusza, umieszczonych na czele poszczególnych ustępów egzegetycznych (*inscriptio*). Inne cytaty przytaczane w tekście zarówno z Nowego jak i ze Starego Testamentu często przepisywane z prac innych egzegetów lub cytowane z pamięci, nie mogą stanowić właściwej podstawy badań analitycznych.

Według H. Deniflego, kodeksy pochodzące z korektoriów paryskich odznaczają się specyficznym układem, który stosunkowo łatwo pozwala na ich rozpoznanie.

Do kryteriów tych należą: a) układ ksiąg, który stosuje się w dobie dzisiejszej, b) podział na rozdziały opracowany przez St. Langtona ok. r. 1214, c) krótkie wstępy św. Hieronima, zamieszczone na początku kodeksu, d) interpretacje imion hebrajskich załączone do kodeksów przy końcu.

Do wskaźników powyższych należy dodać uwagi Quentin'a⁵⁾, mówiące o bardzo starannym wykonaniu kodeksów i zaopatrzeniu ich w aparat porównawczy. Quentin jednak zastrzegając się, że podane przez Deniflego i przez niego kryteria zewnętrzne nie dają całkowitej pewności przy określaniu proveniencji kodeksów, sięgnął również do kryteriów wewnętrznych, ustalając najbardziej charakterystyczne warianty. Pracę swą oparł na rękopisach Biblioteki Narodowej w Paryżu, które Deniflego charakteryzuje jako typowe dla tej rodziny. Są to kodeksy łacińskie nry 16718—16721. Niestety, podane przez Quentin'a warianty odnoszą się tylko do oktateuchu⁶⁾. Wśród kilku rękopisów Bibl. Jagiell., które mniej więcej spełniają powyższe warunki (rkpsy nry 288, 289, 290, 291), szczególniejszą uwagę zwraca kodeks nr 289⁷⁾.

⁵⁾ *Memoire sur l'étaolissement du texte de la Vulgata*, I — partie Octateuque, *Collectanea Biblica Latina*, vol. VI, Romae 1922, s. 385—388.

⁶⁾ Tamże.

⁷⁾ *Biblia Latina*. Kodeks pergaminowy z XIII w., fol. mniejsze, str. 1102 i dwie karty próżne na końcu.

Incipit: Prologus s. Jeronimi presbiteri. Na str. 1035—1102 Interpretationes hebraicorum nominum. Na oprawie ręką z XV w.: Pro Colle-

Kodeks ten spośród trzech innych wyróżniają korzystnie bardzo staranne wykonanie, piękny dukt i miniatury, oraz aparat krytyczny zamieszczony w nim jedynie przy tekstach ewangelicznych.

Na podanych przez Quentin'a 13 wariantów dla oktateuchu, wszystkie znajdują się w tymże rękopisie wyjąwszy warianty Gen. XVIII, 29 „quadraginta ibi“.

Na kodeks ten zwróciła również uwagę L. Ameisenowa, stwierdzając „że tekst kodeksu i schemat ilustracji jest zapożyczony od biblii francuskich z XIII w.“⁸⁾. Biorąc powyższe pod uwagę można twierdzić, że kodeks Bibl. Jagiell. nr 289 w sposób wybitny spełnia kryteria kwalifikujące go jako tekst pochodzący z jednego z korektoriów paryskich, albo przynajmniej od takiego korektorium zależny.

Stwierdzenie powyższe umożliwiło nam porównanie tekstu Ewangelii św. Mateusza w rkp. 289 z tekstami, zamieszczonymi w komentarzu mistrza Benedykta. Wynik porównania podajemy w 10 wariantach, które uważaliśmy za bardziej charakterystyczne.

Warianty:	Novum Testamentum wyd. A. Merka, Rzym ⁵ 1944	Bibl. Jagiell. rkpsy nry 1365, 1364, 1366, 1368 (Hesse)	Bibl. Jagiell. rkps nr 289
Mat. II. 9.	... staret supra, ubi erat puer...	staret supra <i>locum</i> ubi erat puer (rkps nr 1365, s. 198).	staret supra <i>domum</i> ubi erat puer
Mat. VI, 1.	Attendite ne iustitiam vestram facietis...	Et cum oratis non eritis sicut hypocrite (rkps nr 1365, s. 506)	Et cum oratis non eritis sicut hypocrite.
		Zarówno w kodeksie nr 1365 jak i w kod. nr 289 rozdział VI nie zaczyna się od słów Attendite... ale od cum oratis... a więc od wiersza 5-tego według po- działu dziś przyjętego.	

gio Theologorum. Od str. 824—916 tekst czterech Ewangelii zaopatrzonej aparatem krytycznym. Kodeks wykonany bardzo starannie, jest zaopatrzony w piękne miniatury.

Mat. VII, 6	... eas pedibus suis et conversi dirumpant vos	... eas pedibus suis et conversi dirumpent vos. Rkps 1365, s. 621.	... eas pedibus suis et <i>canes</i> conversi dirumpant vos.
Mat. VIII, 1.	Cum autem descendisset de monte...	Cum autem descendisset <i>Ihesus</i> de monte. (rkps 1365, s. 664).	Cum autem descendisset <i>Ihesus</i> de monte...
Mat. IX, 1.	Et ascendens in naviculam ...	Et ascendens <i>Ihesus</i> in naviculam... (Rkps 1364, s. 1)	Et ascendens <i>Ihesus</i> in naviculam...
Mat. IX, 25.	... et tenuit manum eius. Et surrexit puella.	... et tenuit manum eius. Et surrexit puella. (Rkps nr 1394, s. 73)	... et tenuit manum eius <i>et dixit puellae surge</i> Et surrexit puella.
Mat. XIII, 3.	... Ecce exiit qui seminat seminare. Et dum seminat.	... Ecce exiit qui seminat <i>seminare semen suum</i> . Et dum seminat ... (Rkps 1364, s. 450)	... Ecce exiit qui seminat <i>seminare semen suum</i> . Et dum seminat ...
Mat. XVII, 1.	Et post dies sex assumit Jesus Petrum et Jacobum et Johannem ...	Et post dies sex <i>assumpsit Ihesus Petrum Jacobum et Johannem ...</i> , (rkps nr 1366, s. 9)	Et post dies sex <i>assumpsit Ihesus Petrum Jacobum et Johannem ...</i>
Mat. XXIV, 41	... dua mollentes in mola una assumetur et una relinquetur. Vigilate ergo due mollentes in mola, una assumetur et una relinquetur. <i>Duo in lecto, unus assumetur et unus relinquetur</i> . Vigilate ergo ... (Rkps. 1366; s. 678)	due mollentes in mola, una assumetur et relinquetur. <i>Duo in lecto, unus assumetur et unus relinquetur</i> , Vigilate ergo ...
Mat. XXVII, 32	Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaicum nomine Simonem: hunc angariaverunt ...	Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaicum nomine Simonem: hunc angariaverunt ... (Rkps 1368, s. 199)	Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaicum, nomine Simonem <i>venientem de villa</i> : hunc angariaverunt ...

⁸⁾ Ameisenowa L., Le principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque Jagiellonienne de Cracovie, Bulletin de la Société Française de reproductions de manuscrits à peintures, 17 année, Paris 1933, 24.

Jakkolwiek przytoczona powyżej tabela wariantów nie wyczerpuje wszystkich różnic między obu tekstami, wyniki porównania pozwalają na sformułowanie niektórych stwierdzeń.

Podkreślić najpierw należy, że w sześciu wariantach tekst rękopisu nr 289 całkowicie się pokrywa z tekstem Hessego (VI, 1; VIII, 1; IX, 1; XII, 3; XVII, 1; XXIV, 41).

W wariantach VII, 6; IX, 25 i XXVII, 32, tekst Hessego jest bardziej poprawny od tekstu w rękopisie nr 289. W wariantach II, 9 teksty się nie zgadzają.

Różnice zauważone między obu tekstami nie przekreślają zależności od tekstów opracowanych w korektoriach paryskich, ponieważ wszystkie warianty przytoczone powyżej zostały w rękopisie nr 289 zaznaczone czerwonymi kreskami, a więc redaktorzy kodeksu zdawali sobie z nich sprawę.

Jak podkreśla Denifle, warunki takie musiały istnieć, ponieważ późniejsze rękopisy nie we wszystkim opierały się na Biblia Parisiensis, albo też posiadały błędy powstałe wskutek braku staranności u przepisywaczy⁹⁾.

Wobec stwierdzenia, że w trzech wypadkach tekst Hessego jest bardziej poprawny od tekstu rękopisu nr 289, sądzić należy, że Hesse nie posługiwał się rękopisem nr 289, ale jakimś kodeksem, zawierającym tekst jeszcze bardziej poprawny. Nie był nim, jak wykazało dalsze porównanie, żaden z wymienionych powyżej kodeksów (nr 288, 290, 291), choć wszystkie mimo drobnych różnic należą do tej samej rodziny.

Jakkolwiek nie udało się nam odnaleźć pierwowzoru, z którego Hesse korzystał, nie ulega wątpliwości, że w egzegezie swej opierał się na tekstach poprawnych i to wybitnie zależnych od jednego z korektoriów paryskich.

Analiza ta wskazuje również na wpływ nauki paryskiej na prace teologów polskich w XV wieku.

Lublin

Ks. MARIAN RECHOWICZ

⁹⁾ Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrh., 292.

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

WYKOPALISKA W NAZARET

W roku 1955 w czasie od marca do lipca na miejscu zniszczonej Bazyliki Zwiastowania przeprowadzono prace wykopaliskowe. Poszukiwania prowadzili OO. Franciszkanie, kierował nimi B. Bagatti.

Badania obejmowały miejsce, na którym znajdowała się Bazylika jak i teren najbliżzej położony.

Biorąc za punkt wyjścia fundamenty kościoła bizantyjskiego, badania posuwały się w trzech kierunkach, mianowicie: północnym, zachodnim i wschodnim.

Budowle, jakie znajdują się od strony południowej kościoła uniemożliwiają poszukiwania archeologiczne.

Odkopana powierzchnia była prawdopodobnie najbardziej wysuniętą w kierunku południowym częścią starodawnego osiedla. Dla założenia tego osiedla wykorzystano skaliste wzgórze.

Wykopaliska trwające kilka miesięcy dały następujące wyniki: na miejscu zniszczonej bazyliki, idąc ciągle w głąb poprzez znane już dawniej fundamenty kościoła Krzyżowców, zburzonego doszczętnie w roku 1263, natrafiono na ślady innej jeszcze budowli. Są to fundamenty niewielkiego kościoła bizantyjskiego. Kościół ten według zdania Bagatti'ego powstał w 427 roku. Na całość niedużego kościoła składały się: absyda, zakrystia, nawa, przedsionek i wejście do Groty Zwiastowania.

Jak wskazują dalsze ślady, kościół z roku 427 powstał już na ruinach jakiejś budowli przedbizantyjskiej. Struktury tej budowli nie dało się jednak odtworzyć. Jest prawdopodobne, że wspomniana budowla przedbizantyjska służyła również dla celów kultu religijnego. W obrębie resztek fundamentów Bazyliki znajduje się Grota Zwiastowania, zwana Świętą Grotą, dotąd jeszcze gruntownie nie zbadana. Zresztą nie zachowała ona pierwotnej swej formy, ponieważ, przystosowując ją do potrzeb kultu religijnego wnoszono tam różne przeróbki i zmiany.

O jej kształcie i pierwotnych rozmiarach można wnioskować na podstawie resztek domostw i urządzeń gospodarczych, które odkryto w pobliżu Groty. Od strony północnej w odległości kilku metrów od Groty znajduje się piwniczka, zwana popularnie „Kuchnią Matki Boskiej“ między Grotą a „Kuchnią“ jest połączenie. Powstało ono jednak dopiero w wiekach średnich.

Wspomniane pozostałości domostw, przypominające swym wyglądem mniej czy więcej pierwotny stan Groty Zwiastowania, rozrzucone są dość gęsto na terenie objętym poszukiwaniami.

Naturalne grotty, w które teren skalisty jest bogaty, jak wskazują badania, starano się wykorzystać i dostosować do użytku

codziennego. Niektóre z poszczególnych grot łączono za pomocą podziemnych chodników, jakby korytarzy, różnych co do długości nieraz po kilka metrów, ale o małym przekroju. Jeden np. z takich korytarzyków miał 52 cm szerokości i 74 głębokości. Groty o których mowa z zasady nie były miejscem stałego zamieszkania, nie stanowiły mieszkań, gdyż ślady na to nie wskazują. Wykorzystywano je raczej dla powiększenia obejścia domowego. Domy mieszkalne były ponad grotami na powierzchni.

Posuwając się po terenie poszukiwań natrafiono więc na następujące, bardziej charakterystyczne znaleziska. Od strony północnej nawy kościoła bizantyjskiego natrafiono na kamienną nieckę, będącą pozostałością dużej tłoczni do wina czy oliwy. Wyźłobieniem znajdującym się w niecce wyciśnięty sok spływał do dużego naczynia. Obok miejsca, gdzie znajdowała się tłocznia była piwnica, gdzie na półkach przechowywano naczynia napełnione winem lub oliwą.

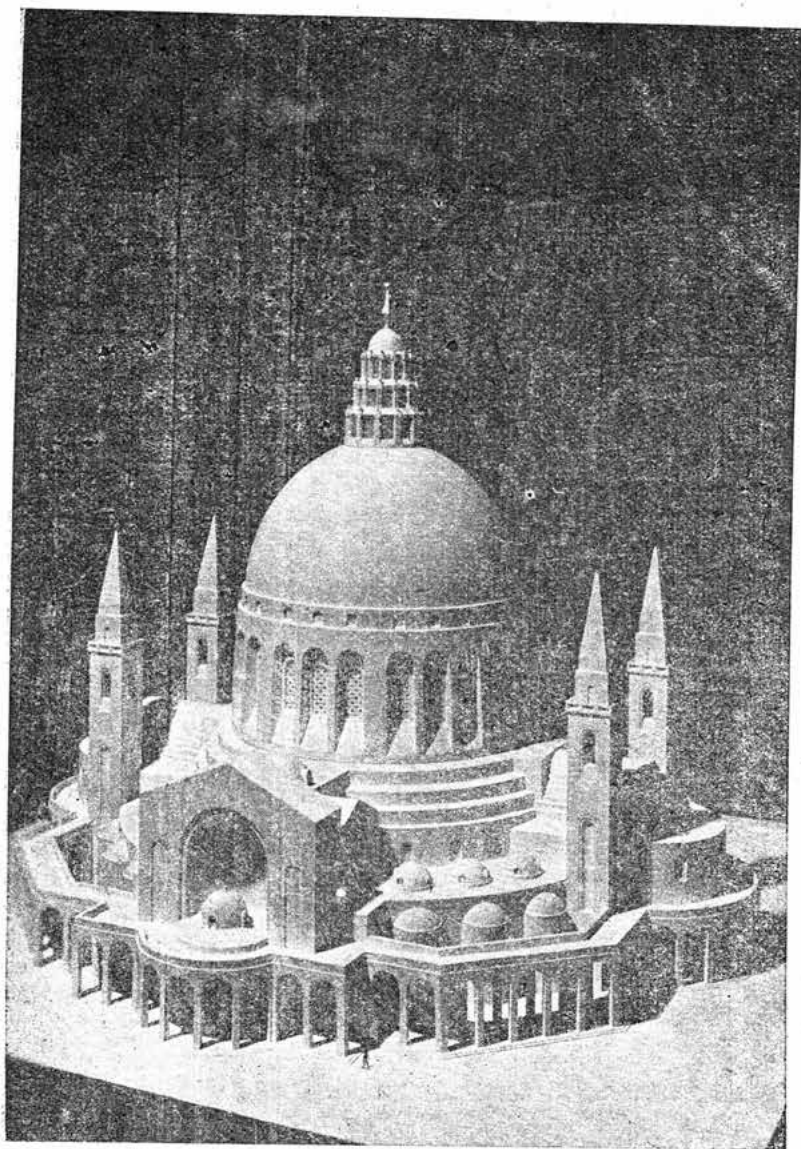
Tłocznia wraz ze szczątkami innych obiektów, jak kawałkiem schodów (dwa stopnie), prowadzących w głąb piwnicy, kilkoma spiżarniami, małymi grotami, stanowiły jeden duży kompleks jakiegoś obejścia domowego, gospodarczego, które mogło wystarczyć dla potrzeb jednej wielkiej rodziny.

Do tego kompleksu należy też wspomniana już „Kuchnia Matki Boskiej“ dwie inne tłocznie, następnie cysterna, służąca do przechowywania wody na dłuższy okres czasu. Schodziło się do niej po stopniach.

W odległości kilkunastu metrów od opisanego zespołu znalezisk, posuwając się w kierunku północno-zachodnim odkryto dwa obszerne pomieszczenia, po części wykute w skale, po części zaś uzupełnione przez dobudowane mury. Obydwa te pomieszczenia były połączone podziemnym korytarzem. Jedno z tych pomieszczeń stanowiło prawdopodobnie jakby warsztat, pewnego rodzaju pracownię, do której wchodziło się krótkim korytarzykiem. W narożniku tego pomieszczenia znajdował się mały piec średnicy 1,30 m; przy ścianie zaś kamienna ławka. Pomieszczenie sąsiednie natomiast służyło, być może, jako pewnego rodzaju magazyn. Część tego pomieszczenia, tej komory, była wykorzystana prawdopodobnie jako stajnia. Wskazuje na to znaleziony tam żłóbek oraz w dwóch narożnikach uchwyty, służące do przywiązywania zwierząt.

Obydwa te pomieszczenia należały do całości obejścia domowego, ale też nie stanowiły mieszkań. Zabudowania mieszkalne jak i w poprzednim wypadku znajdowały się raczej ponad tymi dwoma obiektami, oczywiście, dawno już zniszczone.

Idąc znowu dalej, w odległości dalszych kilku metrów natrafiono na cztery stopnie, po których schodziło się do dużej groty (9 × 3 m). Znaleziono w niej kilka urządzeń, stanowiących jakby



Projekt nowej Bazyliki w Nazaret

spizarnie. Znajdujące się z boku dwa otwory umożliwiały dopływ powietrza. Nic nie wskazuje, by i tutaj ktoś mieszkał.

Po stronie zachodniej małego kościoła bizantyjskiego znaleziska były nieliczne. Odkryto tam kilka spizarni, dwie cysterny, kanał podziemny długości kilku metrów, małą grotę oraz piec wapienny.

Wymienione obiekty wykopaliskowe wskazują, że cała ta przestrzeń była zamieszкана. Są liczne i różnorodne ślady ludzkiej gospodarki.

Charakterystyczne są też odnalezione w grotach, w zaściankach skalnych resztki naczyń kuchennych, różnego rodzaju skorupy.

Do częściej spotykanych należą tu: kamienie do mielenia ziarna, następnie skorupy naczyń takich jak misy, czary itp. Spotyka się kawałki szkła z kielichów, waz, pucharów, oraz przedmioty ceramiczne jak lampki (kaganki), talerzyki itp. Ceramika jaką znaleziono najlepiej wskazuje, że osiedle to bez przerwy było zamieszkanе.

Z epoki żelaza mamy tu pierwsze ślady zamieszkania (600 lat przed Chrystusem). Dość duża ilość naczyń, sprzętów, skorup glinianych odznacza się charakterystycznymi kształtami, cechami właściwymi dla tej epoki.

Znacznie mniej znalezisk pozostało z epoki hellenistycznej. Być może, że wtedy osiedle było bardzo małe. Częstsza jest już ceramika z czasów Herodów. Znaleziono między innymi bardzo charakterystyczne dla tej epoki resztki lampek, oraz ampułkę szklaną na olejki.

Spotyka się lampki o cechach właściwych dla epoki rzymskiej. Nie napotkano natomiast dotąd na ślady grobów z tej epoki. Najbliższy grób z czasów rzymskich znajduje się w odległości około 60 m od Groty Zwiastowania.

Mylnie przypuszczano, że wnęki skalne powstałe przy wydobywaniu kamienia stanowiły groby. Badania wykazały, że przypuszczenie było fałszywe.

Dużo śladów w postaci pozostałości ceramiki mamy z epoki bizantyjskiej. Są to lampki, wszelkiego rodzaju naczynia, czary, misy, wielkie dzbany. Niemniej obfitują w ceramikę także wieki średnie.

Tak to skaliste wzgórze nazaretańskie przechowało w swym łonie dość dużo świadectw życia ludzkiego z epoki chrześcijańskiej i przedchrześcijańskiej.

Na podstawie tych znalezisk możemy jeszcze bardziej zbliżyć się do czasów, w których żyła święta Rodzina w Nazarecie, oraz warunków i sposobów Jej bytowania.

DRUGI MIĘDZYNARODOWY KONGRES UCZONYCH STAREGO TESTAMENTU

Jak się dowiadujemy z czasopisma „Vetus Testamentum“ 6 (1956) 443—447, w dniach od 27 sierpnia do 1 września 1956 r. odbył się w Strassburgu we Francji drugi Międzynarodowy Kongres Uczonych Starego Testamentu przy udziale ponad 250 osób. Zasluguje on na miano nie tylko międzynarodowego z racji zgromadzenia przedstawicieli 24 krajów, lecz również na nazwę między-wyznaniowego, gdyż obok wybitnych uczonych akatolickich zasiadali bibliści katolicy, a nawet przewodniczącym zebrań był Ojciec R. de Vaux rektor dominikańskiej Szkoły Biblijnej w Jeruzolimie. Kongres został zorganizowany przez Międzynarodowe Towarzystwo Uczonych Starego Testamentu i Ośrodek Badań Historii Religii przy Uniwersytecie w Strassburgu. Towarzystwo Uczonych Starego Testamentu, jakkolwiek niedawno założone za inicjatywą prof. P. A. H. de Boer'a, odbyło już pierwszy kongres w Kopenhadze w 1953 r., a drugi w bieżącym roku w Strassburgu. Organem Towarzystwa jest wychodzący w Lejdzie kwartalnik „Vetus Testamentum“.

Na ostatnim Kongresie po mowie wstępnej rektora Uniwersytetu w Strassburgu J. Babin'a, o wpływie tamtejszego ośrodka naukowego na Teologię i filozofię mówił prof. Hauter dziekan Protestantckiego Wydziału Teologicznego. Potem prof. G. R. Driver przedstawił z punktu widzenia głównie lingwistyki rozwój nauk starotestamentowych w ostatnich czasach, a O. R. de Vaux zobrazował nowe osiągnięcia archeologii. Poza tym wygłoszono cały szereg innych referatów. Oto ich przegląd:

Najpierw 3 referaty egzegetyczne: Prof. P. A. H. de Boer przeprowadził egzegezę 2 Sam 23, 1—7 dopatrując się tam luźnego zbioru przysłów; Prof. J. Coppens omówił podobieństwa prorocstwa Jakuba do pewnych tekstów z Ras Szamra, a prof. H. Junker zajął się „Emanuelem“ w pismach pror. Izajasza.

Filologiczny referat był tylko jeden. Prof. W. Thomas przedstawił rozwój hebrajskiego *hadal* z arabskiego *hadala*, zastosowując wynik swych badań do Iz. 53,3. — Prof. Diez Macho omówił zbiory manuskryptów hebrajskich i aramejskich obecnie znajdujących się w Ameryce, podkreślając znaczenie ich dla poznania rozwoju wokalizacji tekstu masoreckiego.

Dwa referaty dotyczyły najnowszych odkryć nad Morzem Martwym. Ks. J. T. Milik przedstawił prace związane z publikacją znalezionych tam dokumentów. Wszystkich tomów wydawnictwa będzie przynajmniej 7, z których jeden już wyszedł. Następny tom będzie zawierał to, co znaleziono w Marabba'at, dalszy zbierze różne teksty nieznanego pochodzenia z czasu po 100 r. po Nar.

Chr. Inny tom będzie poświęcony 5-tej gromadzie i zwojom miedzianym. Materiał zaś znaleziony w 4-tej gromadzie, który zawiera fragmenty z 381 manuskryptów, z czego 100 biblijnych, zostanie opublikowany w terminie do 2 lat. — Jak na razie znikome są wiadomości dotyczące manuskryptów z grotty jedenastej. — Następnie prof. P. W. Skehan zreferował ważność materiału z 4-tej grotty dla krytyki tekstu: gdy fragmenty z Murabba'at z czasów Bar Kochby wskazują na ustabilizowany już tekst, teksty z Qumran różnią się od siebie i od tekstu masoreckiego. — Najciekawszą była wiadomość, że znaleziono kilka rękopisów Psalterza, gdzie pewne psalmy są opuszczone albo umieszczone w innym porządku.

Dziedzina archeologii również nie została pominięta. Dr B. Mazar przedstawił na podstawie napisów faraona Sisaka (Szeszonka I.) jego wyprawę wojenną do Jerozolimy za czasów króla judzkiego Roboama, a prof. G. Ryckmans zdał relację ze swej podróży do Południowej Arabii w 1951—52 r., gdzie odkrył wiele nieznanych napisów. Prof. G. Castellino mówiąc o początkach kultury zestawiał dane z Pisma św. z wiadomościami otrzymanymi z tabliczek klinowych twierdząc, że szumeryjskie mity rzucają wiele światła na początkowe rozdziały ks. Genesis. Wystąpił też przeciw pomowaniu różnych okresów czasu powstania dla dwu opowiadań Starego Testamentu o stworzeniu świata. Prof. W. F. Albright w referacie, który stanowił zakończenie Kongresu, mówiąc o „kulcie wyżyn“ w Palestynie, postawił hipotezę, że również Izraelici odprawiali różne magiczne obrzędy przy pogrzebach.

W czasie Kongresu zostały odczytane jeszcze trzy referaty historyczne. Rektor E. Vogt opierając się na publikowanych przez D. J. Wiseman'a tekście tabliczek, przedstawił z większą, jak to można było dotychczas uczynić, dokładnością okoliczności towarzyszące upadkowi Asyrii i określił dokładnie dwie ważne daty: bitwy pod Karkemisz na rok 605 przed Nar. Chr. i zdobycia Jerozolimy za Joachina na marzec 597 r. przed Nar. Chr. Natomiast prof. O. Eissfeldt w swym referacie podkreślił ważność zniszczenia Silo przez Filistynów dla wywyższenia Jerozolimy.

Prof. G. Widengren opierając się na bogatej dokumentacji archeologicznej przedstawił wpływ kultury perskiej na Żydów w okresie panowania Persów na Bliskim Wschodzie. Jak się okazało, nie był on wcale mały. — Wreszcie prof. W. Eichrodt zajął się tematem w ostatnich czasach szeroko dyskutowanym, mianowicie egzegezą typiczną. Określił jej granice, wartość i zasięg.

Jak widać, kilka dni Kongresu było szczerze wypełnione pracą naukową, która nie przeszkodziła uczestnikom w zapoznaniu się między sobą jak również w nawiązaniu kontaktów ze sztrasburskim protestanckim ośrodkiem naukowym, a też z katolickim „Foyer de l'Étudiant Catholique“. Komitet utworzony na poprzed-

nim Kongresie w Kopenhadze zapowiedział jeszcze, że przygotowuje pod kierownictwem W. D. Hardy'ego podręczne wydanie Pešitty, które będzie pierwszym krokiem do wydania syryjskiej konkordancji i krytycznego tekstu syryjskiej Biblii.

Poruszone tematy i powaga uczonych, którzy wzięli udział, wskazuje, że Kongres był wydarzeniem ważnym w światowej bibliistyce. Chęć zgłębienia natchnionych przez Pana Boga ksiąg Starego Testamentu połączyła uczonych katolickich i niekatolickich w zgodnym wysiłku. Oby jednak na następnym kongresie, który odbędzie się w Oxfordzie, bibliistyka polska była reprezentowana liczniej, jak tylko przez ks. J. T. Milika.

Lublin

Ks. ZBIGNIEW KAZNOWSKI

GENEZA NEOHEBRAJSKIEGO JĘZYKA

Neohebrajski język został nie tylko teoretycznie wszechstronnie opracowany, ale zdał już pomyślnie egzamin praktyczny, szczególnie w nowym państwie Izrael, powstałym 14/15 maja 1948 r. uchwałą Organizacji Narodów Zjednoczonych z dnia 29 listopada 1947 r.

Dr Herzłowi Teodorowi, twórcy syjonizmu, ale do niedawna jeszcze również i innym pokaźnym osobistościom żydowskim dziwnym wydawało się być pytanie, czy język hebrajski, używany w starożytności w życiu codziennym, kiedy to o wiele szcuplejszy zasób słów wystarczał, by móc się dostatecznie wzajemnie porozumiewać, czy ten święty język da się nagiąć do potrzeb nowoczesnego życia kulturalnego, gospodarczego i techniki współczesnej.

Aż do początku XX. wieku uchodził język hebrajski wśród Żydów tylko za język święty, a ich międzynarodową mową potoczną był język, powszechnie znany pod nazwą „Jiddisz“. Jest to właściwie dialekt niemiecki, a raczej mieszanina języków niemieckiego (około 70%), hebrajskiego, polskiego i rosyjskiego. Językiem tym mówili prawie wyłącznie Żydzi środkowej i wschodniej Europy.

Jako pierwszy walczył o renesans języka hebrajskiego nauczyciel szkoły powszechnej Elizer Ben-Yehuda, urodzony na Litwie (1858—1922). Ówczesni Żydzi pobożni, mieszkający w Palestynie, sprzeciwiali się stanowczo jego propozycjom, by język hebrajski wprowadzić do szkół jako język nauczania, uważali bowiem, że jest to profanacja języka świętego. W r. 1890 Ben-Yehuda razem z kilkoma przyjaciółmi założył „Ligę języka hebrajskiego“. W roku 1904 Liga ta otrzymała powszechne uznanie jako autorytet w kwestiach filologicznych. Po śmierci Ben-Yehudy kierownictwo Ligi objęli: profesor Józef Klausner, historyk i Naftali Tur-Sinai,

profesor języka hebrajskiego na Uniwersytecie hebrajskim w Jerozolimie. W braku odpowiednich rdzeni słów w języku starohebrajskim dla utworzenia nowoczesnych terminów, filologowie przekładają semickie rdzenie słów, wzięte z aramejskiego lub arabskiego języka na języki zachodnie, aby możliwie jak najwięcej czystym zachować nowohebrajski język. Początkowo używane terminy techniczne pochodzenia francuskiego, angielskiego i niemieckiego zostały już dziś całkowicie zastąpione neohebrajskimi. Twórcy neohebrajskiego języka, nie mogąc znaleźć ani w Biblii ani w Talmudzie wyrazów odpowiadających wymogom współczesnym, nieraz nadawali starodawnym słowom nowy sens. Pierwszy hebrajski słownik techniczny ukazał się w r. 1912, a najnowszy słownik specjalny, poświęcony muzyce, wydany został w r. 1945. W licznych hebrajskich słownikach technicznych spotykamy około 40.000 nowych terminów, podwoiły one słownictwo neohebrajskie.

Najznakomitsi członkowie Komitetu języka hebrajskiego przynależą obecnie do „Akademii Języka Hebrajskiego“, powołanej do życia w r. 1945 uchwałą Parlamentu (Knesset) państwa Izrael. Do najśłynniejszych twórców nowych słów w Izraelu należy premier Mojżesz Szarett. Pewnego dnia wymyślił on nowy termin na „taksówkę“, a już wkrótce wszyscy taksówkarze zamienili dotychczasowe tarcze na nowe, na których odtąd widnieje nowotwór słowny: „Monit“. Po założeniu Akademii Języka Hebrajskiego zażądał premier także, by zastąpiono wyraz „Awademia“ własnym, hebrajskim terminem, co jednak dotychczas jeszcze nie zostało uskutecznione.

Katowice

Ks. SYLWESTER BAKSIK

SWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW

Zarządzenia i wyjaśnienia

do odnowionego porządku nabożeństw podczas Wielkiego Tygodnia.

Odnowienie liturgii Wielkiego Tygodnia, ogłoszone przez św. Kongregację Obrzędów *Dekretem* ogólnym „Maxima Redemptionis nostrae mysteria“, z dnia 16 listopada 1955 roku, zostało przyjęte z radością i wielkim pożytkiem duszpasterskim w całym Kościele.

Niektórzy jednak księża Biskupi zwrócili się do św. Kongregacji Obrzędów z pewnymi trudnościami praktycznymi wynikającymi z różnic narodowych i rozległości terytoriów.

Dlatego też Komisja Papieska, która przygotowywała *Odnowiony Porządek nabożeństw Wielkiego Tygodnia*, po zapoznaniu się z tymi trudnościami, wydała niniejsze zarządzenia i wyjaśnienia, uwzględniając

Wyjaśnienie wydane przez św. Kongregację Obrzędów z dnia 15 marca 1956 roku, w sprawie ceremonii odnowionego Wielkiego Tygodnia.

Dekret ogólny „*Maxima Redemptionis nostrae mysteria*”, *Instrukcja* o należytych odprawianiu wznowionego porządku Wielkiego Tygodnia z dnia 16 listopada 1955 roku, pozostaje nadal w mocy z wyjątkiem tego co poniżej zostało zmienione.

Wspomniane powyżej zarządzenia i wyjaśnienia przedstawione zostały Ojcu św. Piusowi XII, przez niżej podpisanego Kardynała Prefekta i po złożeniu szczegółowych relacji, zostały zaaprobowane przez Jego Świątobliwość.

Dlatego też na mocy specjalnego upoważnienia, tegoż Ojca św. Piusa XII, św. Kongregacja Obrzędów zarządza co następuje:

I. — *Ryt uroczysty lub prosty w ceremoniach Wielkiego Tygodnia.*

1. — We wszystkich kościołach i kaplicach zarówno publicznych jak i półpublicznych, gdzie jest większa liczba duchownych z wyższymi święceniami, ceremonie II niedzieli Męki, czyli Palmowej, Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku — Męki i Śmierci Pana Jezusa, oraz w Wigilię Wielkiej Nocy, mogą się odbywać w formie uroczystej (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 1, et *Instructio* diei 16 nov. 1955, n. 4).

2. — W kościołach zaś i kaplicach publicznych i półpublicznych, gdzie nie ma asysty wyższej, może być użyty ryt prosty. Do ceremonii według tego rytu potrzebna jest dostateczna liczba ministrantów. Mogą nimi być zarówno klerycy jak i chłopcy. Przynajmniej trzech takich ministrantów potrzeba jest na niedzielę Palmową oraz na Mszę św. wielkoczwartkową, a co najmniej czterech winno posługiwać celebransowi przy spełnianiu czynności liturgicznych Męki i Śmierci Pańskiej w W. Piątek oraz w wigilię Paschalną. Ministranci ci winni być starannie pouczeni o czynnościach, które przez nich mają być wykonywane (*Instructio* diei 16 nov. 1955, n. 3).

Ten podwójny warunek polegający na dostatecznej ilości ministrantów i odpowiednim ich przygotowaniu, wymagany jest do użycia rytu prostego. Ordynariusze miejsca winni się troszczyć o to, aby ten podwójny warunek wymagany do rytu prostego był jak najdokładniej zachowany (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 2).

3. — Jeżeli ceremonie Wielkiego Tygodnia odprawiają się w rycie prostym, a jest drugi kapłan lub przynajmniej diakon, to obecnie nie stoi na przeszkodzie, ażeby ten (more diaconali indutus) śpiewał *ewangelię*, albo *pasję* (ipsi celebranti parte Christi reservata), *Exultet*, a także lekcje i wezwania jak: *Flectamus genua* i *Levate*, albo *Benedicamus Domino* lub *Ite, missa est*; jednym słowem to co należy do officium diakona.

II. — *Druga niedziela Męki Pańskiej, czyli niedziela Palmowa.*

4. — Uroczyste poświęcenie palm i procesja połączona z Mszą św., odbywa się rano, o zwykłej godzinie na Mszę uroczystą, w chórze jednak po Tercji (*Decretum generale* diei 16 nov. 1955, n. 6).

W kościołach zaś, w których odprawiane są Msze św. wieczorne, przy licznych udziałach wiernych (cum magno populi concursu), Ordynariusz miejsca może pozwolić na poświęcenie palm i procesję połączoną z Mszą wieczorną, gdyby za tym przemawiały względy duszpasterskie (vera pastoralis ratio), z tym jednak zastrzeżeniem, że poświęcenia palm i procesji w godzinach rannych, w tych kościołach nie będzie.

5. — Samo poświęcenie palm bez procesji i Mszy św. nie jest dozwolone (celebrari non licet).

6. — Poświęcenie palm może mieć miejsce w jakimś innym kościele, z którego po poświęceniu wyruszy procesja do kościoła głównego na Mszę św. (*Ordo* n. 17). Gdy zaś nie ma innego kościoła (kaplicy), wówczas poświęcenie palm może się odbyć także na innym odpowiednim miejscu (in aliquo convenienti loco), nawet pod gołym niebem (sub divo), przed kapliczką lub nawet przed samym krzyżem procesjonalnym (ante ipsam crucem processionalem), jeżeli tylko z miejsca poświęcenia wyruszy następnie procesja do kościoła na Mszę św.

7. — Rektorzy kościołów winni zatroszczyć się o to, aby poświęcone palmy były rozdawane obecnie także w zakrystii lub innym dostępnym miejscu także tym wiernym, którzy nie brali udziału w procesji.

III. — Czwartek Wieczery Pańskiej.

8. — Mszę św. dla poświęcenia olejów odprawia się rano, po Tercji. Msza Wieczery Pańskiej winna być odprawiona wieczorem o godzinie najbardziej odpowiedniej, nie wcześniej jednak niż przed czwartą po południu i nie po godzinie dziewiątej wieczorem.

9. — Jeżeli racje duszpasterskie tego się domagają, Ordynariusz miejsca może pozwolić, poza Mszą główną Wieczery Pańskiej, na jedną lub na dwie Msze czytane, w poszczególnych kościołach lub kaplicach publicznych, w kaplicach zaś półpublicznych tylko na jedną Mszę czytaną (por. *Instructio* diei 16 nov. 1955, n. 17).

Jeżeli z jakiegokolwiek przyczyny Msza św. Wieczery Pańskiej (*Missa principalis*) nie mogła być odprawiona nawet w rycie prostym, wówczas Ordynariusz miejsca, ze względów duszpasterskich, może zezwolić na odprawienie dwóch Mszy czytanych w kościołach i kaplicach publicznych, oraz na jedną tylko Mszę czytaną w kaplicach półpublicznych (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 4).

Te Msze św. ciche winne być odprawiane w czasie przewidzianym na Mszę Wieczery Pańskiej, n. 8).

10. — Jest rzeczą bardzo pożądaną, ażeby także w tych Mszach św. czytanych, o których mowa powyżej w n. 9, celebrans, po ewangelii, wyjaśnił wiernym w krótkim przemówieniu dane ceremonie wielkotygodniowe.

11. — W Wielki Czwartek można udzielać Komunii św. wiernym tylko w czasie Mszy głównej Wieczery Pańskiej (*Missa principalis*), a także w czasie innych Mszy czytanych, lub zaraz po ich ukończeniu, jeżeli na ich odprawienie pozwolił Ordynariusz miejsca.

12. — Chorym można administrować Komunię św., w tym dniu zarówno w godzinach przedpołudniowych jak i po południu.

13. — Ordynariusz miejsca może pozwolić na binację Mszy św., w Wielki Czwartek, tym kapłanom, którzy mają pod swą opieką duszpasterską dwie lub więcej parafii (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 6).

14. — Skoro w Czwartek Wielkiego Tygodnia, po Mszy Wieczery Pańskiej celebrowanej choćby w rycie prostym, miało miejsce przeniesienie i wystawienie Najśw. Sakramentu, to wówczas w tym samym kościele, czy kaplicy, winny się odbyć także (stricte requiritur), popołudniowe ceremonie Wielkiego Piątku i Śmierci Pańskiej (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 3).

IV. — Piątek Męki i Śmierci Pańskiej

15. — W Wielki Piątek uroczyste ceremonie liturgiczne mają być odprowadzane w godzinach popołudniowych, około godziny trzeciej. Gdyby jednak domagały się tego względy duszpasterskie, można by je rozpocząć począwszy już od południa (a meridie), lub w godzinach późniejszych, ale nie po godzinie dziewiątej wieczorem.

16. — Ordynariusz miejsca może udzielić pozwolenia na powtórne odprowadzenie ceremonii wielkopiątkowych, w godzinach jak wyżej, n. 15, tym kapłanom, którzy zarządzają i sprawują duszpasterstwo w dwóch lub więcej parafiach; zezwolenie takie nie może być udzielone dla tej samej parafii. (*Declaratio*, 15 martii 1956, n. 6).

17. — Jeżeli proboszcz lub rektor kościoła przewidywałby, że sposób adoracji Krzyża przepisany rubrykami odnowionego *Porządku Wielkiego Tygodnia* (Ordo hebdomadae sanctae), nie może być zachowany bez uszczerbku dla porządku, pobożności i nabożeństwa, wówczas ta ceremonia może się odbyć w następujący sposób: celebrans, po adoracji Krzyża przez duchownych i ministrantów, bierze Krzyż z rąk usługujących, staje z nim na najwyższym stopniu ołtarza, podnosi na pewen czas w górę i w kilku słowach zachęca wiernych do adoracji; wierni adorują Krzyż w milczeniu.

18. — W Wielki Piątek Męki i Śmierci Pańskiej, Komunię św. można rozdzielać tylko w czasie popołudniowego obrzędu liturgicznego, z wyjątkiem osób w niebezpieczeństwie śmierci. (Cfr. *Instructio* diei 16 nov. 1955, n. 19).

V. — Wielka Sobota i Wigilia Paschalna

19. — Odnośnie obchodzenia Wigilii Paschalnej należy przestrzegać co następuje:

a) Godzina odpowiednia jest ta, która by pozwoliła na rozpoczęcie Mszy teże Wigilii około północy, między Wielką Sobotą a Niedzielą zmartwychwstania (*Decretum generale* diei 16 nov. 1955, n. 9).

b) Gdzie jednak po rozważeniu szczególnych warunków ze strony wiernych i miejsca, podyktowanych względami porządku publicznego i duszpasterskimi, na podstawie decyzji Ordynariusza miejsca wypadnie antycypować odprowadzenie Wigilii, to nie wolno jednak rozpoczynać

ceremonii przed zmierzchem, a w żadnym wypadku przed zachodem słońca.

c) Ordynariusz miejsca nie może udzielić ogólnego pozwolenia na takie antycypowanie Wigilii wielkanocnej, dla całej diecezji, czy okolicy (dioecesi aut regione), lecz tylko dla tych kościołów lub miejsc, gdzie tego wymaga prawdziwa konieczność (*vera necessitas*). Wypada ponadto, ażeby o właściwym czasie odbywały się ceremonie Wigilii wielkanocnej przynajmniej w kościele katedralnym i we wszystkich innych kościołach, zwłaszcza zakonnych, gdzie bez większych trudności może mieć to miejsce (*sine gravi incommodo*).

20. — Wigilia Wielkanocna może być obchodzona także w tych kościołach i kaplicach, w których ceremonie Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku nie miały miejsca, lub też można ją opuścić w tych kościołach i kaplicach, gdzie wyżej wymienione ceremonie były odprawiane. (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 5).

21. — Ordynariusz miejsca, może pozwolić na binację Mszy św., w Wielką Sobotę, tym kapłanom, którzy sprawują duszpasterstwo w dwóch lub więcej parafiach; zezwolenie takie nie może być wydane dla tej samej parafii (*Declaratio* diei 15 martii 1956, n. 6).

22. — Ponieważ Wigilii Wielkanocnej przywrócona została, jej pierwotna, nocna pora, przeto nie wypada, aby w czasie uroczystej Mszy Wigilii Paschalnej udzielano tonsury, czy też święceń zarówno wyższych jak i niższych.

Jakiegokolwiek przeciwnie zarządzenie nie może stać na przeszkodzie.

Dnia 1 lutego 1957.

C. Kard. Cicognani

L. † S.

Kraków Tłum.: Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

N O W E K S I A Ź K I

Z. SZOSTKIEWICZ — S. WESOŁY, *Bibliographia Mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955 — Polska Bibliografia Maryjna od roku 1903 do 1955*, Roma (Edizioni „Marianum“) 1956, str. V — 76.

Przeszło pół wieku temu, z okazji 50-tej rocznicy ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii P., wydano w Polsce, w jubileuszowej „Księdze Maryjańskiej“ m. i. „Polską bibliografię maryjną od wynalzczenia sztuki drukarskiej do roku 1902“, w opracowaniu prof. W. Bruchnalskiego.

Cenne to zestawienie bibliograficzne doczekało się ostatnio bardzo pożądanego ciągu dalszego w postaci pracy Z. Szostakiewicza i S. Wesołego, pod dwujęzycznym tytułem, podanym w nagłówku. Autorzy podjęli (z ramienia Sodalicii Mariańskiej Papieskiego Kolegium Polskiego

w Rzymie) trud kontynuacji opracowania Bruchnalskiego, celem uczczenia stulecia dogmatu Niepokalanego Poczęcia oraz Jubileuszowego Roku Maryjnego.

Trud ten był niemały, ale owocny. Zebrano z różnych źródeł i podano umiejętnie, w należyтым układzie (nie alfabetycznym, jak Bruchnalski, lecz rzeczowym) imponującą ilość, bo aż 1210 pozycji. Zestawiono mianowicie tak książki i broszury, jak również artykuły czasopismowe o tematyce maryjnej, opublikowane w ciągu ostatniego półwiecza przez autorów wzgl. wydawców, w kraju i za granicą (także w obcych językach).

Pełnego zestawu bibliografii maryjnej z owego okresu nie zdołano oczywiście skutecznie, bo nie pozwalały na to warunki. Nie uwzględniono więc kilkuset artykułów oraz kilkudziesięciu kazań maryjnych, zamieszczonych w różnych, znaczniejszych czasopismach (takich np. jak: *Kwartalnik Teologiczny Wileński*, *Przegląd homiletyczny*, *Homiletyka*, *Ambona współczesna*, *Homo Dei*, *Sodalis Marianus*, *Szkoła Chrystusowa*, *Mysterium Christi*, *Miesięcznik katechet. i wychow.*, *Dwutygodnik katech. i duszpast.*, *Miesięcznik kościelny*, *Miesięcznik diecezji chełmińskiej i i.*). Pominęto też około 200 książek i większych broszur (np.: Ks. M. Nassalski, *Upomnienie duchowne... ku czci Matki Bożej*, Włocławek 1903, str. 424; Ks. St. Kuczyński, *Najświętsza Panna z Lourdes*, Warszawa 1905, s. 99; Wł. Bełza, *Królowa Korony Polskiej*, Lwów 1906, s. 88; M. Jastrzębiec, *W obronie czci Jasnogóry*, Poznań 1911, s. 191; Ks. J. Zukowski, *Maryja tarczą wiary*, Lwów I-sze wyd. 1907, II-gie wyd. 1912, s. 96; Ks. W. Adamski, *O szkaplerzach świętych*, Poznań 1915, s. 82; Ks. P. Mańkowski, *Ecce Mater tua — Rozważania dla kapłanów*, Warszawa-Kraków 1916, s. XI — 239; B. Łubieński C. SS. R., *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, Kraków 1916, s. VII — 335; Ks. T. Marekowski, *U stóp Twych Maryjo. Czytania na maj lub październik*, Poznań 1917, s. 135; Ks. F. Puchalski, *Miesiąc maj — Rozmyślenia, czytania*, Warszawa 1917, s. 100; B. Zulińska, *Królowa Korony Polskiej*, Lwów 1918, s. 78; Ks. Fr. Walczyński, *Ofiara dla Matki Boskiej na miesiąc maj*, Tarnów 1919, s. 146; Ks. bp Z. Łoziński, *Rozważania majowe dla duchowieństwa*, Poznań-Warszawa 1927, s. 324; Ks. bp J. A. Nowowiejski, „*Sinaxis*“, czyli *Msza św. i Nieszpory na cześć N. Marji Panny*, Płock 1929, s. 102; Ks. Wł. Kuc. *Triumf Marji Królowej Różańca św.*, Bochnia 1934, s. 102; Tenże, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Bocheńskiej*, Kraków 1934, s. 64; Ks. J. Midura, *Dzieje obrazu Matki Boskiej w Zawadzie k. Dębicy*, Kraków 1935, s. 202; Ks. W. Majewski, *Orędowniczka nasza w życiu i przy śmierci. Krótkie nauki majowe*, Warszawa, 1935, s. 128; Tenże, *Matka łaski Bożej*, Warszawa 1936, s. 177; Tenże, *Maryja, przyczyna naszej radości. Krótkie nauki majowe*, Warszawa 1938, s. 145; Ks. H. Gwóźdź, *Cześć Maryi na Śląsku*, Katowice 1937, s. 60; Ks. Wł. Szafrąński, *Niepokalana twoim wzorem*, Włocławek 1946, s. 197; Ks. Cz. Pacuszka, *Matka Boga i Matka ludzi*, Płock 1946, s. 96; Księża Towarzystwa Jezusowego, *Serce Matki Bożej —*

Czytania majowe, Kraków 1947, s. 171; Ks. Wł. Mirski. Do kogo pójdziemy?, Włocławek 1947, s. 242).

Mimo jednak tych luk praca omawiana stanowi cenną i pożyteczną pamiątkę „polskiego roku maryjnego“, w którym się ukazała. Należy się za nią wdzięczność tak Autorom, jak również zasłużonemu wielce dla szerzenia kultu Marii wydawnictwu „Marianum“ w Rzymie, kierowanemu przez OO. Serwitów.

Kraków

Ks. EUGENIUSZ FLORKOWSKI

SAKRAMENTY ŚWIĘTE. Omówienia i teksty liturgiczne, t. I—VIII, Poznań. Wyd. Księgarni św. Wojciecha („Albertinum“), 1953.

Od szeregu lat ustało u nas, jak wiadomo, prawie całkowicie publikowanie wydawnictw religijno-teologicznych o charakterze popularno-naukowym. Szersze kręgi polskiego społeczeństwa katolickiego pozbawione są niemal zupełnie takich nowszych książek, czy broszur, z których mogłyby korzystać dla poszerzenia i pogłębienia swego wykształcenia religijnego. Nic dziwnego, że niecierpliwie wyczekuje się na tego rodzaju publikacje.

Jak najbardziej więc na czasie pojawiło się przed paru tygodniami na półkach księgarskich 8-mio tomikowe wydawnictwo „Albertinum“ p. t. „Sakramenty święte“, będące właśnie publikacją przeznaczoną dla szerszych kół katolickich. Tym bardziej na czasie, że żyjemy przecież w okresie intensywnego ruchu liturgicznego w Kościele (wspartego niedawno tak mocno encyklika „Mediator Dei“) oraz rozkwitu teologii sakramentalnej. Palącą wprost potrzebą było dostarczenie naszym katolikom książki, wzgl. książek o sakramentach, które podawały by solidną, wzbogaconą nowszymi zdobyczami naukę, ujętą przystępnie i życiowo, przy wyczerpującym uwzględnieniu liturgii sakramentalnej (jej tekstów i rubryk).

Ale, czy ukazujące się tak bardzo na czasie, wydawnictwo poznańskie o sakramentach jest takim właśnie, jakiego było potrzeba? Na pytanie to nie można niestety dać całkiem pozytywnej odpowiedzi.

Kiedy bierze się do rąk i przegląda pobieżnie poszczególne tomiki, odnosi się dość dobre wrażenie. Pociągająco działa mianowicie najpierw ich zewnętrzny wygląd i szata graficzna: zgrabny format, efektowne obwoluty, liczne i na ogół dosyć dobrze dobrane ilustracje w tekście, czysty druk przy zastosowaniu dwojakiej czcionki itp. Dobrą nadzieję budzą też tytuły rozdziałów zdające się wskazywać, iż rzeczy ujęte są dość wszechstronnie i na sposób życiowy.

Gdy jednak zacznie się dokładniej czytać owe prace po kolei, budzi się przy niektórych rozczarowanie i niesmak. Przy niektórych — mówię — nie przy wszystkich.

Lektura mianowicie prac ks. magistra K. Pielatowskiego o: Chrście, Bierzmowaniu i Ostatnim Namaszczeniu nie nasuwa większych zastrzeżeń. Autor podaje w przystępnej i interesującej formie, na sposób duszpasterski, rzeczowe i poprawne teologicznie pouczenia o genezie tych

sakramentów, ich naturze i skutkach oraz znaczeniu dla życia; objaśnia też dosyć umiejętnie odnośnie obrzędy i teksty liturgiczne (w tomiku o Ostatnim Namaszczeniu również obrzędy i teksty liturgii pogrzebowej). Szkoda tylko, że ograniczył się niemal wyłącznie do pouczeń całkiem zasadniczych i że przeladował swe wywody przykładami i anegdotami, nie starając się o pogłębienie teologiczne podawanej nauki kościelnej.

Zasadniczo dodatnio przedstawia się też rozprawka ks. dra Z. Baranowskiego o Małżeństwie. Obfituje ona w cenne na ogół spostrzeżenia natury życiowej oraz wskazania praktyczne tak dla kandydatów do stanu małżeńskiego, jak również dla osób, które zawarły już sakramentalny związek małżeński.

Nieco inaczej natomiast ma się sprawa z pracami ks. prof. dra M. Dybowskiego o: Eucharystii, Pokucie, Kapłaństwie i Sakramentaliach. Prace te, choć zbliżone charakterem do poprzednio wymienionych, a pod względem pogłębienia teologicznego zdające się stać od nich wyżej — wykazują rażące usterki tak co do treści, jak zwłaszcza co do sposobu przedstawienia rzeczy.

Sędziwy autor (zasłużony, jak wiadomo, na polu psychologii) chciał widocznie dać pouczenia nadające się zarówno dla dzieci i osób nie obeznanych zupełnie z katolicką nauką i praktyką sakramentalną, jak również dla inteligentów zaawansowanych już w wykształceniu religijnym. Dlatego też kojarzy ze sobą wskazania najbardziej elementarne z dość trudnymi w treści i formie wywodami teologicznymi. Raz przemawia jak do dzieci i prostaczków, podając np. drobiazgowo wskazania o sposobie spowiadania się i komunikowania sakram., łącznie ze schematem rachunku sumienia, jaki spotyka się w książeczkach do nabożeństwa oraz z formułkami modlitw. Kiedy indziej znów — zdając się mieć na oku czytelników o znacznym filozoficzno-teologicznym wykształceniu, obznajomionych z łaciną — mówi całkiem „po teologicznemu“ (tłumacząc np. — przy zastosowaniu dość trudnej terminologii oraz przy wzmiankowaniu różnych opinii — kwestie: sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii, natury przeistoczenia, natury sprawczości sakramentów, wzgl. sakramentaliów itp.). To niezręczne skojarzenie katechizmowego prymitywizmu z dość niestrawną dla świeckich czytelników uczonością, nie wyszło bynajmniej na korzyść pracom ks. prof. Dybowskiego.

Rażącą usterką owych prac jest też przesadne mentorstwo, przeladowanie uwagami moralizatorskimi i, przykładami oraz objaśnieniami ilustracji i dygresjami różnorakiej natury, nieraz luźnie tylko lub nawet całkiem sztucznie powiązanymi z przedmiotem (por. np. w tomiku o Pokucie dygresję patrologiczną o kilku pisarzach starochrz. lub w tom. o Kapłaństwie dygr. egzegetyczno-ascetyczną o kuszeniu Chrystusa i pokusach w ogóle; Pok. str. 42—50; Kapł. s. 13—27).

W związku z owym ciągłym moralizowaniem, z owymi licznymi dygresjami i objaśnieniami ilustracji pozostaje też duża chaotyczność

w ujęciu zasadniczych wywodów sakramentologicznych oraz nie rzadkie powtarzanie się i „kołowanie“.

Do tego jeszcze dochodzą liczne błędy i nieściśłości, wzgl. niewłaściwości, czy niejasności w sformułowaniu różnych twierdzeń i spostrzeżeń.

Łatwo tu jeszcze przeboleć, że Autor np. traktuje legendarną postać Cypriana czarownika-męczennika, jako postać historyczną (Pok. 64 n., Kapł. 13), a św. Ambrożego miesza z św. Atanazym (Euch. 88); albo, że o Hexapli Origenesa pisze błędnie, iż „w tej pracy mimo głębokiego wnikania w sens Pisma św. występują jego błędy“ (P. 45); albo też, że Sokratesa, historyka uważa za pisarza IV w. (P. 56), Rabana Maura zaś za autora z w. XI. (S. 65), a św. Piotra Damiana i pap. Grzegorza VII za współczesnych Paschazjuszowi Radbertowi, żyjącemu o dwa wieki wcześniej (E. 70 n.); lub znowu, że św. Teresę nazywa „jedyną kobietą zaliczoną do doktorów Kościoła“ (K. 138).

Ale, oprócz tego rodzaju pomyłek, roi się w pracach ks. D. od ważniejszych nieściśłości, dotyczących zwłaszcza historii dogmatów: Eucharystii, Pokuty i Kapłaństwa; a również i samej nauki kościelno-teologicznej.

Nieściśłości uderzają np. w uwagach Autora o stanowisku szkół katech. w Antiochii i Aleksandrii odnośnie sprawy obecności Chrystusa w Eucharystii (E. 65); a także o stanowisku w tej samej kwestii Berengariusza z Tours (E. 67, 69) oraz Jana Duns Szkota (E. 85, 89). Z uwag tych wynikało by mianowicie, że tak przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, jak Duns i jego zwolennicy nie przyjmowali rzeczywistej obecności lecz tylko symboliczną, a natomiast Berengariusz był realistą choć impanacjanistą. Tymczasem wiadomo, iż sprawy inaczej wyglądają.

Podobnie też niedokładną, a właściwie błędną jest informacja o zniesieniu pokuty publicznej w Kościele wschodnim już w IV-tym wieku (P. 106; zniesiono wówczas tylko spowiedź publiczną w Konstantynopolu, nie zaś pokutę publiczną); błędną również jest uwaga, iż św. Klemens Rzymski „prezbiterów dzieli na presbiuterów (sic!) i neoterów“ i że „ci drudzy są niżsi“ (K. 55; w rzeczywistości Klemens wyróżnia w gminie korynckiej prezbiterów, czyli „starszych“ oraz „młodych“ członków gminy, nie będących wcale hierarchami). Tak samo nieprawdziwa jest opinia, iż św. Ignacy Ant. zaznacza w swych listach do różnych kościołów Małej Azji, „że nie ma (on) takich praw, jak św. Klemens, biskup Rzymu to też wynosi jego godność i potrzebę łączności z Rzymem“ (K. 120).

Przykładów tego rodzaju nieściśłości można by przytoczyć jeszcze wiele. Nie są one jednak tak rażące jak rozliczne, niewłaściwie sformułowane spostrzeżenia i twierdzenia natury bardziej zasadniczej.

Oto np. niesłuszne spostrzeżenie, iż w ewangelicznym opisie ustanowienia Eucharystii „słowa odnoszące się do przemiany chleba w Ciało, a wina w Krew zawierają znamiennej różnicę: gdy mowa

o Ciele, to ono „za was już jest wydane“, a Krew „za was przelaną będzie“ gdyż to się odbędzie jutro“ (E. 37; wiadomo, że tekst ewangeliczny w brzmieniu oryginalnym w obydwu wypadkach imiesłów czasu teraźniejszego, czyli mówi o „wydającym się“ Ciele i „przelewającej się“ Krwi Zbawiciela).

W objaśnieniu znów pouczenia soboru Trydenckiego o obecności Chrystusa w Eucharystii pisze Autor nieścisłe i niewłaściwie: „...ciało Chrystusa jest w niebie obecnością widzialną i lokalizowaną i w tym samym czasie nie może być gdzie indziej. Lecz w Eucharystii jest ono obecne substancją, która choć jest ciałem żywym, pozbawiona jest wszelkich przypadłości materialnych, nie ma więc ekstenzywności ani wielkości rozmiarów i nie jest lokalizowana jak tylko ze względu na postacie sakramentalne w pewnym miejscu, gdzie one się znajdują. To tłumaczenie ojców Kościoła nie znosi tajemnicy, dlatego obecność sakramentalną nazywają też oni obecnością mistyczną“ (E. 78).

Mówiąc znów o dyscyplinie pokutnej w pierwotnym Kościele stwierdza nie dość zręcznie: „Pierwszym aktem zbawiennym Kościoła w stosunku do grzesznika była jego ekskomunika“ (P. 40).

A kiedy indziej, wypowiadając się na temat genezy sakramentu kapłaństwa, zauważa mętnie: „Chrystus więc musiał ustanowić kapłaństwo jako sakrament dający moc udzielania łask Bożych ludziom do tego przygotowanym (święcenia kapłańskie) oraz samych kapłanów, przez siebie wyznaczonych i nazwanych łącznie z wiernymi — Kościołem, jak też zorganizować choćby w ogólnych zarysach stosunki zależności między kapłanami, co się nazywa hierarchią (hieros arche — święta władza). Chrystus to wszystko uczynił...“ (K. 33).

W tym samym tomiku o Pokucie, spotykamy też lapsus o pozostawianiu Syna Bożego „w unii hipostatycznej z Bogiem Ojcem i Duchem św.“ (P. 31) oraz o zstępowaniu Boga do człowieka, „by potem pod pewnym względem powrócić do siebie, prowadząc z sobą szereg stworzeń rozumnych, stworzonych do szczęścia i obecnie to szczęście uzyskujących“ (K. 66). A iluż osobliwościami śmieszącymi nieraz, naszpikowane są wywody o kapłaństwie wiernych albo też patetyczne często objaśnienia obrzędów święceń kapłańskich! (por. zwł. K. 112—117 i 133—137).

W rozprawce wreszcie o Sakramentach, obfitującej chyba najbardziej w wypowiedzi budzące zastrzeżenia, mamy np. dość dziwne uwagi na temat rzekomej analogii między Sakramentami, które „posiadają... uboczne duchowe skutki łaski“, a t. zw. uboczną produkcją w przemyśle, z odpadków (S. 8 n.). Na innym miejscu zaś podaje tu Autor, odnośnie genezy sakramentaliów, kłócące się z sobą opinie, twierdząc najpierw, że „sakramentalia powstały przy udzielaniu Sakramentów i dziś jakoby samodzielny prowadzą żywot“ (S. 9), a kiedy indziej, że „Sakramentalia powstały w czasie późniejszym niż Sakramenty, i są pewnymi relikami, odcinkami lub szczegółami rozpatrywanymi osobno i samodzielnie“ (S. 14).

Podobnie niejednolicie i niewłaściwie wyraża się też o sposobie działania sakramentaliów, tłumacząc najpierw, iż jedne z nich działają „ex opere operato“, a inne „ex opere operato“ i zarazem „ex opere operantis“ (S. 30 i 32) — a następnie objaśniając, że działanie sakramentaliów „ex opere operato“ jest działaniem „wskutek mocy wstawienictwa Kościoła“, które to „wstawienictwo uzyskiwane przez Kościół dla Sakramentaliów jest nieomyłne („ex sua impetratione“, jak mówi Kodeks“, ale ono „działa też i „ex opere operantis“ (S. 32 i 34 dół).

Odnosnie zaś kwestii znaczenia dla życia i skuteczności sakramentaliów (naświetlanej z predylekcją i do znudzenia!), wypowiada się często z emfaticzną przesadą: „Dziś — pisze np. — pozostały „relikwie po Wcieleniu Słowa“ czyli Sakramenty i Sakramentalia. Szczególnie te ostatnie. One jako sieć wielka ogarniają i pokrywają świat cały, dotykając wszystkich żywiołów i wszystkich tworów; powołują świat bytów niższych do działania, wnosząc wszędzie ożywcze wpływy łaski i budząc nastawienie przychylne dla człowieka... Woda poświęcona w kropielnicy przy wejściu do kościoła odpędza złe i obce myśli, a użyta gdziekolwiek i kiedykolwiek odpędza napaści szatana, a przywraca wpływy Boże... Niezwykłą potęgę w nadprzyrodzonym działaniu Kościoła posiada woda, wzmocniona domieszką soli, t. zw. woda święcona... Ogień w Wielką Sobotę, jak również w czasie burzy i piorunów, czy też świecący w płomieniach świece, broni nas, przypominają nam i nieci miłość, czystość i świętość w duszach naszych... Olej wzmacnia, krzepi, zachowuje, konserwuje w istotach ofiarowanych i przygarniętych już przez Boga iskrę łaski Bożej... Przy egzorcyzmach walczy dobro ze złem i to ostatnie (?) zwycięża“... (S. 43 n. i 61, 64).

Na zakończenie tych uwag recenzyjnych trzeba z przykrością stwierdzić ogólnie, iż połowa tomików wydawnictwa „Sakramenty święte“ jest nieudana i nie może przynieść pożądanej korzyści czytelnikom, a niektórych nawet może zrazić do religijnej lektury.

Kraków

Ks. E. FLORKOWSKI

P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* Tournai (Belg) 1954, s. XIV, 273.

Egzegeci katoliccy stosunkowo mało zajmują się taką gałęzią wiedzy, jak Teologia Biblijna. Właściwie od czasu wystąpienia P. F. Ceuppens'a (Por. jego pracę pt. „*Theologia Biblica*“, Romae 1938, t. I, II, III), oraz P. Heinisch'a (*Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940) nikt tym problemem nie zajmował się ex professo. Drobne opracowania zagadnień wybranych z zakresu teologii biblijnej, nie dawały pełnego obrazu starotestamentowej religii izraelskiej. Dlatego z radością przywitaliśmy pierwszy tom nowej teologii biblijnej wytrawnego egzegety Prof. van Im Schoot'a.

Do teologii biblijnej można podejść z podwójnego punktu widzenia: można ją potraktować jako część dogmatyki, względnie jako jej podbudowę i wtedy teologia biblijna będzie omawiała te same zagadnienia co dogmatyka, (a więc będzie miała takie traktaty jak de Deo Uno, Trino, de Redemptore itd.), tylko ze swojego punktu widzenia, wyszukując i omawiając od strony egzegetycznej i teologicznej pewne teksty, którymi posłuży się później dogmatyka. Można także, abstrahując od dogmatyki wyjść z faktu objawienia i w oparciu o nie przedstawić poszczególne idee religii Starego Testamentu w ich systematycznym rozwoju i syntezie. Niektórzy egzegeci radykalni, jak np. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1939) wychodzili z faktu przymierza, uważając je za źródło religii izraelskiej.

P. van Imschoot w swojej teologii biblijnej zastosował oba punkty widzenia, ujmując zagadnienia z punktu widzenia dogmatycznego, ale równocześnie nie zapominając i o tym, że objawienie nie było od razu doskonałe, pełne, lecz dostosowane do umysłowości ludzi, którzy je przyjmowali. Rozwój idei i prawd religii S. T. jest dla van Imschoot'a faktem, o którym nie wolno zapominać żadnemu teologowi-bibliście. Nie należy jednak rozwoju idei religijnych St. T. mieszać z ewentualnym wpływem pogańskich wierzeń na tę religię, bo wtedy uprawialibyśmy już nie teologię biblijną, ale historię religii. (s. 3n).

Swoją teologię b. van Imschoot podzielił, podobnie jak E. Sellin i L. Köhler na trzy części: W pierwszej części mówi o Bogu i o Jego stosunku do stworzonego świata, a szczególnie o stosunku Boga do narodu wybranego. Temu stosunkowi do Izraela dał P. Bóg wyraz w zawarciu z nim przymierza. Część druga (nie wyszła jeszcze z druku) traktować będzie o człowieku, tj. o jego naturze, o losie człowieka, jak również o obowiązkach względem Boga i bliźniego. W części trzeciej zapowiada Autor wyłożenie nauki St. T. o rzeczach ostatecznych.

Omawiany przez nas tom I, posiada trzy części: 1) Bóg, 2) Bóg i świat, 3) Bóg i Jego naród wybrany.

Bardzo szczegółowo omawia Autor imiona Boga i ich znaczenie (od s. 7—28), natomiast bardzo krótko (w kilkunastu wierszach) zajmuje się problemem istnienia Boga i licznymi antropomorfizmami. Jeśli chodzi o istnienie Boga można go wytłumaczyć o tyle, że ten problem nie był nigdy przez Izraelitów podawany w wątpliwość, autorzy natchnieni, gdy o Bogu mówili, suponowali już z góry Jego istnienie. Dowody na istnienie Boga przytoczone przez autora Ks. Mądrości, są tylko przypadkowe (13, 1—9) i znalazły się raczej jako kontrargumenty, wysunięte przeciwko bałwochwalcom, którzy żywiołom oddawali cześć boską. Zagadnienie antropomorfizmów tłumaczy Autor faktami konkretnego objawiania się Boga pod ludzką postacią, jak również obrazowym sposobem ujmowania rzeczy przez człowieka. Za mały nacisk kładzie na to, że właściwa przyczyna antropomorfizmów leży w naturalnej właściwości języka hebrajskiego, który lubuje się w obrazach i realnych scenach.

Rozdział o imionach Boga wygląda raczej na rozprawę historyczno-filologiczną, traktującą o tym zagadnieniu, a nie na podręcznikowe całościowe ujęcie zagadnienia. Wydaje się, że Autor wykorzystał wszystkie możliwe źródła dotyczące tego tematu i jak się wyraża o nim R. Tournay (por. *Revue Bibl.* 1956, s. 136): „podaje mnóstwo wiadomości, zaczerpniętych z dobrych źródeł”. Spór o znaczenie imienia Jahwe, rozważuje połowicznie, twierdząc, że jest to stare imię któremu nadano nowe znaczenie. W zawilich dociekaniach filologicznych opartych o różne poza biblijne dokumenty (Rasz-Szamra itd.) nie przedstawił jasno znaczenia tych imion od strony teologicznej.

Sugestywny jest Jego podział przymiotów Boga, na metafizyczne (wszechmocny, wieczny, niezmienny, wszechobecny, wszystkowiedzący), moralne (dobry, miłosierny, prawdomówny, wierny, sprawiedliwy) oraz uczucia (jakie P. Bóg żywi do ludzi (miłość, żal, zazdrość i gniew Boga). Rozważania na temat przymiotów poprzedzone są kilkoma rozdziałami dotyczącymi osobowego charakteru Boga, z których na bliższe omówienie zasługują wypowiedzi na temat monoteizmu i świętości Boga.

Rozważania na temat monoteizmu zaczyna Autor od wyjaśnień pojęć i wskazania na zasadnicze różnice między monolatrią a monoteizmem. Monoteizm jako wiara w jednego Boga wyklucza wszelkie inne bóstwa. Monolatria przyjmuje możliwość istnienia innych bóstw, lecz jej zwolennicy, tylko swojego Boga uważają za prawdziwego. Niektórzy uczeni identyfikują monolatrię z monoteizmem. Szkoda, że Autor nie rozwinął szerzej i nie wyjaśnił dokładniej pojęcia monoteizmu. Za to jasno przedstawił naukę Pisma św. o Bogu Jedynym: Jahwe nie jest ani bogiem lokalnym ani bogiem natury. Imię Jego nie dlatego zostało Mu nadane, aby Go odróżnić od innych bogów, lecz On sam je objawił człowiekowi. Monoteizm izraelski nie jest ani rezultatem synkretyzmu religijnego, ani przedmiotem czy konkluzją dociekań filozoficznych. Nie należy szukać jego genezy w kulcie egipskiego boga Atona, czczonego jako jedynego boga na rozkaz faraona Amenofisa IV. Jest on owocem objawienia.

Wiele trudu zadał sobie Autor by jasno zdefiniować pojęcie świętości Boga. Świętość Boga zarówno w religii St. T. jak i w innych religiach należy do istoty Boga. Ale święty (qodesz), to nie jest to samo co czysty (tahor). W pierwszej swej fazie pojęcie świętości Boga u Izraelitów dotyczyło jakiejś tajemniczej siły w Bogu. On ją tylko posiadał, a wszystko czego Bóg się dotknął stawało się także święte. Dopiero pojęcie świętości zabarwione aspektem moralnym u Boga wprowadzili prorocy.

W części drugiej przedstawia P. van Imschoot stosunek Boga do stworzonego przez siebie świata. Głównym i podstawowym opowiadaniem o stworzeniu świata i człowieka jest dla niego Rodz. 2,4b—22. Opis stworzenia zawarty w Rodz. 1,1—2,4a, jest czasowo młodszy, ale zawiera idee bardzo dawne znane już i przechowywane w tradycji takich narodów jak Sumerowie, Babilończycy, Egipcjanie czy Fenicja-

nie. Autor zestawia poglądy o stworzeniu świata u Izraelitów i u pogan i kończy wnioskiem, że są pewne podobieństwa, ale mimo tego istnieją zasadnicze różnice, przemawiające na korzyść i za oryginalnością opowiadania księgi Rodzaju. Nie zgadzam się z Autorem, że pojęcie stworzenia *ex nihilo*, pojawia się dopiero w II. Machabejskiej (7,28 s. 98), jak również z tym że słowo: „*bara*” oznacza tu pewną czynność, przez którą P. Bóg produkuje jakiś przedmiot lub działa cuda. Owszem w Ks. Wyj. 34, 10 i u Iz. 49, 7 jest to słowo użyte w znaczeniu cudu, ale tu Handwörterbuch über das A. T., Leipzig 1921, s. 113) występuje w znaczeniu stwarzania wyłącznie przez Boga, czyli *ex nihilo*.

Nie wszystkie traktaty pod względem metodycznym opracował Autor jednakowo. Gdy przy rozwiązywaniu innych kwestii podaje bogaty materiał filologiczny, w traktacie o Opatrzności Bożej ogranicza się tylko do teologicznego rozwiązania tego problemu i udzielenia odpowiedzi na pytanie jak pogodzić Opatrzność Bożą z zagadnieniem cierpienia fizycznego czy moralnego. Autorzy natchnieni nie jednakowo odpowiadali na to pytanie. Imschoot podkreśla, że istnieje wyraźna ewolucja w rozwiązywaniu tego problemu przez Pismo św., począwszy od stwierdzenia, że cierpienie jest karą za grzech, aż do nakreślenia wielkiej roli tzw. cierpienia zastępczego (*expiatio vicaria*).

Bardzo szczegółowo i metodycznie jest opracowany rozdział o aniołach i złych duchach. Po wstępie, w którym podaje wnikliwej analizie nazwy nadawane aniołom, najwięcej miejsca poświęca tzw. „aniołowi Jahwy” (*mal'ak Jahwe*). Nie można zgodzić się z wnioskiem Autora, odnośnie do omawianego w tym rozdziale problemu, że „*mal'ak Jahwe*” jest późniejszą poprawką, wprowadzoną do tekstu po to, by uratować pojęcie Boga transcendentnego. Pojęcie to było zawsze znane Izraelitom, chociaż jeszcze nie bardzo jasno występuje ono w księgach historycznych. Odnośnie pojęć o aniołach Autor zauważa słusznie, że jest niemożliwe aby bogata angelologia perska z którą żydzi stykali się w niewoli i po niej, nie wycisnęła swego piętna na angelologię żydowską i przynajmniej częściowo nie pozostawiła swoich śladów choćby w takich księgach jak u proroka, Daniela czy Ezechiela.

Konkretny stosunek Boga do stworzonego świata omawia Autor w rozdziale zatytułowanym: „O objawianiu”. P. Bóg komunikuje się ze swoim stworzeniem przez teofanie, przez aniołów, proroków, różne duchy, jak również za pomocą snów i wyroczeni.

Najwięcej miejsca w całej pracy poświęcił Autor prorokom i problemowi profetyzmu. Po wyliczeniu bogatej literatury, dotyczącej tego zagadnienia wyjaśnia najpierw wszystkie terminy techniczne, służące na określenie proroka. Pod nazwą: „*nabi*” rozumie proroków zawodowych, tworzących pewną klasę społeczną. W pewnych partiach tego rozdziału nie wnosi nic nowego, poza zwyczajnym usegregowaniem znanego już skądinąd materiału, dotyczącego komunikowania się Boga z prorokiem, względnie proroka z człowiekiem. Ważne jest jego stwierdzenie, że profetyzm izraelski jest zjawiskiem nadprzyrodzonym, różniącym się

istotnie od profetyzmu znanego w innych religiach narodów sąsiadujących z Izraelitami. Niejasno precyzuje różnice między prawdziwymi a fałszywymi prorokami. Stwierdza, że według wielu egzegetów katolickich polega ona na osobistym powołaniu danego proroka przez Boga (s. 166). Jednakże tego nie da się powiedzieć o wszystkich prorokach, bo nie wszyscy, a nawet większość z nich na temat swego powołania nie mówi. Wprawdzie Autor stwierdza, że jeszcze samo powołanie nie rozwiązuje tego problemu, ale sam nie podaje jak można go należycie rozwiązać.

Ze specjalną predylekcją opracował Autor pojęcie „ducha” (*ruach*) w St. T. Poddawszy wnikliwej analizie filozoficznej i gramatycznej poszczególne terminy, stwierdza, że „*Ruach Jahwe*” jest źródłem wszelkich czynności w Bogu, źródłem życia, pewną siłą Boską, ale nie jest jeszcze w St. T. osobą różną od Boga. P. van Imschoot nad tym zagadnieniem pracuje już 20 lat. (Por. jego pracę: „*L'action de l'esprit de Jahwe dans L'A. T.*”, art. w *Resch. Sc. Ph. T.* 1934, s. 553—587), dlatego zdanie jego w tej kwestii ma swoje znaczenie i wartość gątkową.

Trzecia część pracy mówi o stosunku Boga do swojego narodu wybranego i jest zatytułowana „Przymierze”. Autor omawia w niej systemem podręcznikowym najpierw znaczenie słowa „*berit*”, potem, pojęcie przymierza, ceremonie towarzyszące jego zawarciu, ewolucję tej idei, wreszcie nowe przymierze. Jego zdaniem dla Izraelitów jak i dla chrześcijan (s. 269) wybranie narodu izraelskiego jest dogmatem fundamentalnym, elementem składowym religii izraelskiej. Nie mogą się oprzeć pokusie, by nie stwierdzić tu w takim ujęciu wyraźnych wpływów W. Eichrodt'a. (Por. *Theologie des A. T.*, Leipzig 1939) na temat istotnego znaczenia przymierza dla Izraelitów.

Całościowa ocena pracy P. van Imschoot'a musi wypaść bardzo pozytywnie. Sposób pisania Autora jest jasny, przystępny i prosty. Zawzięte problemy przedstawia bardzo wyraźnie, kończąc prawie wszystko konkretnym wnioskiem. Przez całą pracę przewija się naczelne zagadnienie rozwoju idei religijnych St. T., w czym największą rolę odegrali prorocy. Słusznie bardzo we wstępie (s. VI) do omawianej pracy L. Cerfaux Teologię Imschoot'a nazywa bogatą i urzekającą książką.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

DOMENICO BERTETTO, S. D. B., *Maria Immacolata*, Roma, Edizioni Paoline, 1953, str. 312.

D. Bertetto, autor dobrej mariologii „*Maria nel Donna Cattolico*” (1950) napisał ostatnio dzieło „*Maria Immacolata*”, w którym rozważa teologiczny problem Niepokalanego Poczęcia Maryi. Przy omawianiu tego zagadnienia nie posługuje się Autor metodą scholastyczną, lecz stara się pisać w sposób jak najbardziej przystępny dla umysłowości człowieka współczesnego. Jako źródło pierwszorzędne do swej

pracy wykorzystuje D. Bertetto dwutomową książkę Wincentego Sardi pt. „*La solenne definizione del Dogma dell' Immacolato Concepimento di Maria Santissima*” (Roma, 1904—1905).

W pierwszym rozdziale podaje Autor sam fakt uroczystej definicji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Dziewicy. Następnie traktuje o długotrwałym i starannym przygotowaniu do dogmatycznej definicji tej prawdy (rozdz. 2). W dalszej części pracy (rozdz. 3), ujmując szerzej naukę o Niepokalanym Poczęciu na podstawie bulli „*Ineffabilis Deus*”. W rozdziale czwartym rozważa naturę definicji, podkreślając jej zgodność z niezmiennym charakterem dogmatów, przy stopniowym rozwijaniu się poprzez wieki pojęć w odniesieniu do poszczególnych prawd dogmatycznych. Jako źródła zdefiniowanej prawdy podaje Autor Pismo św. (rozdz. 5) i Tradycję (rozdz. 6). W oparciu o te źródła Kościół jasno i wyraźnie określił o Niepokalanym Poczęciu prawdę, która tam była zawarta *implicite* (rozdz. 7).

Na wzór uzupełnienia dodane są rozważania teologiczne o świętości negatywnej (rozdz. 8) i pozytywnej (rozdz. 9) Najświętszej Dziewicy. W ostatnim rozdziale jest mowa o obfitych owocach, jako następstwie wspomnianej definicji dogmatycznej. Wreszcie konkluzję dzieła stanowią zasadnicze punkty doktrynalne i pasterskie, zawarte w encyklice „*Fulgens Corona*”. Szczegółowiej rozpatrzmy piąty rozdział tego dzieła, gdzie są rozważane cztery teksty skrypturystyczne na poparcie prawdy o Niepokalanym Poczęciu Bogarodzicy.

1. *Protoewangelia* (Rozdz. 3, 15). Przytaczając różne katolickie wyjaśnienia tego tekstu, Autor za najsluszniejsze uważa tłumaczenie, według którego: a) *semen serpentis* oznacza mnogość wszystkich szatanów; b) *semen mulieris* jest moralną zbiorowością rodzaju ludzkiego, zawierającą w sobie w pierwszym rzędzie osobę Mesjasza; c) *mulier* w sensie dosłownym niedoskonałym jest Ewa, w sensie zaś dosłownym pełniejszym i doskonalszym jest Maria Dziewica. Zgadając się na interpretację o nasieniu węża, można wysunąć pewne zastrzeżenia co do interpretacji nasienia niewiasty w sensie zbiorowo-mesjańskim. Taki bowiem sens nie czyni chyba za- dość pojęciu równoczesności zachodzącej przy starciu głowy szatana i zranieniu pięty nasienia niewiasty. Ponieważ Mesjasz zetrze głowę szatana, lecz w tym samym działaniu zostanie zraniona jego pięta (przy zwyciężaniu śmierci), przeto równoczesność tych dwóch rzeczy może być rozumiana o samym tylko Mesjaszu. Nie można-bowiem powiedzieć, że cały rodzaj ludzki starł głowę szatana i odniósł ranę na pięcie w tym samym działaniu. Już dla tej tylko racji należy zapewne za słuszniejsze uznać wyjaśnienie indywidualno-mesjańskie nasienia niewiasty, czemu nie stoi bynajmniej na przeszkodzie przyjęcie sensu zbiorowego w odniesieniu do nasienia szatana.

2. Łuk. 1, 28: *Benedicta tu in mulieribus*. Co do słów *eulagemene su*

en ginaiksin można zauważyć, że „benedicta in“ w zbiorowości niewiaśc znaczy to samo, co benedictissima¹⁾.

3. Mat 1, 16: „de qua natus est Jesus“. Z tego tekstu można czerpać częściowy argument na poparcie prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi przez odwołanie się do „principium comparticipatio nis“. Według zasady współuczestnictwa „o ile coś bardziej zbliża się do zasady w jakimś porządku, o tyle bardziej uczestniczy w skutkach owej zasady“²⁾. W porządku Odkupienia principium jest Jezus, a skutkiem tego principium jest usprawiedliwienie, którego uczestnikiem staje się każdy człowiek przez wiarę w Mesjasza, przez chrzest udzielany w Jego imię oraz przez korzystanie z innych środków uświęcenia (Mar. 16, 16).

Ta istota „ex qua natus est Jesus“ zbliża się najdoskonalej i w sposób szczególniejszy do principium (Jezusa). Dlatego też Maria uczestniczy także najdoskonalej i w sposób szczególniejszy w skutkach tego principium, a więc nie dopiero po odpuszczeniu grzechu pierwotnego, jak każdy człowiek ochrzczony, lecz przez zachowanie od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego³⁾.

4. Apok. 12, 1—17. D. Bertetto idąc za interpretacją M. Jugie, przez niewiaśc przyobleczoną w słońce rozumie w pierwszym rzędzie Najświętszą Dziewicę, a drugorzędnie, Kościół, którego obrazem jest Maria.

Nie można jednak przypuszczać, aby przez „niewiaśc przyobleczoną w słońce“ należało w jakimkolwiek sensie rozumieć także Ewę.

Pomimo pewnych usterek, omawiane dzieło D. Bertetty posiada wielką wartość i dostarczył w nim Autor dużo pożytecznego, jasnego i wszystkim dostępnego materiału w opracowanym przez siebie przedmowie.

Olsztyn

Ks. JÓZEF LITWIN

J. E. STEINMUELLER—K. SULLIVAN, Catholic Biblical Old and New Testaments Encyclopedia, New York 1956.

Z radością powitać należy ukazanie się w Stanach Zjednoczonych pierwszej w języku angielskim katolickiej Encyklopedii Biblijnej Starego i Nowego Testamentu. Autorami jej są znani bibliści amerykańscy John E. Steinmueller i Kathryn Sullivan. Encyklopedia ta dzieli się na dwie części. Część pierwsza (str. XVIII+1163) obejmuje hasła z zakresu Starego Testamentu, a część druga (str. XVI+679) z Nowego Testamentu. Poszczególne hasła opracowane są w porządku alfabetycznym. Słowo wstępne do części pierwszej niniejszej Encyklopedii

¹⁾ Por M. Zerwick, Analysis Philologica N. T. Graeci, Romae 1953, str. 130.

²⁾ Św. Tomasz, Summa Theol., III, qu. 27. a. 5. in c.

³⁾ Por. Tiburtius Gallus S. J., Madonna Assunta, Roma 1951, str. 48—53.

napisał Sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej O. Atanazy Miller, O. S. B., zaś część drugą, której pierwsze wydanie ukazało się w r. 1950, przedmową zaopatrzył ówczesny Sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej O. J. M. Vosté, O. P. Na końcu (str. I—XIII) podany jest krótki zarys mariologii z uwzględnieniem tekstów Starego i Nowego Testamentu, niektórych świadectw Tradycji oraz zamieszczony jest wykaz tekstów Pisma św. używanych przez Kościół na poszczególne święta Najświętszej Maryi Panny.

Encyklopedia ta opatrzona jest licznymi ilustracjami i mapkami, które umożliwiają czytelnikowi tym sprawniejszą orientację w treści poszczególnych haseł.

Co się tyczy strony technicznej niniejszego wydania, to jest ona pod każdym względem bez zarzutu.

Po tych uwagach ogólnych, zapoznających czytelnika z całokształtem opracowania, przechodzimy do szczegółowego omówienia tejże publikacji.

Z punktu widzenia naukowego poważnym brakiem Encyklopedii tej jest to, iż autorowie jej przy omawianiu poszczególnych haseł, bądź świadomie bądź nieświadomie, nie podali najważniejszych pozycji bibliograficznych. Wprawdzie w przedmowie zaznaczają, iż szczegółowe opracowania bibliograficzne do poszczególnych haseł znajdzie czytelnik w takich dziełach jak: *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (praca zbiorowa); *Heinisch-Heidt, History of the Old Testament*; *Heinisch-Heidt, Theology of the Old Testament*; *J. E. Steinmueller, A Companion to the Scripture Studies* (3 tomy); *Steinmueller-Sullivan, A Companion to the Old Testament*; *Steinmueller-Sullivan, A Companion to the New Testament*; *The Catholic Biblical Quarterly*. Ale omawiana Encyklopedia Biblijna, podobnie zresztą jak i każda inna encyklopedia, zawierać winna możliwie najważniejsze, aczkolwiek ogólne informacje odnośnie poszczególnych haseł wraz z zaznaczeniem najistotniejszych i najnowszych pozycji bibliograficznych, umożliwiając w ten sposób czytelnikowi osiągnięcie bardziej wnikliwej analizy treści interesującego go hasła biblijnego. Ponieważ każda encyklopedia posiada charakter informacyjny dla takiej czy innej dziedziny, stąd konieczną jest rzeczą, by przy omawianiu poszczególnych haseł uwzględniała także ich najważniejszą bibliografię.

Brak zatem wspomnianych pozycji bibliograficznych przy poszczególnych hasłach obniża wartość naukową omawianej Encyklopedii Biblijnej.

Podkreślić jednak należy, iż poszczególne hasła opracowane są sumiennie w oparciu o wyniki najnowszych badań. I tak np. czas panowania sławnego władcy Babilonii Hammurabiego J. E. Steinmueller określa na lata 1728—1686 przed Chr. Do niedawna bowiem panowanie jego określano na XXII w. przed Chr. i dopiero najnowsze badania, szczególnie zaś zastosowanie t. zw. „metody carbon 14” czyli węgla promieniotwórczego C 14, przyczyniły się do radykalnej zmiany poglądów

w tym względzie. Tę nową metodę carbon 14, dającą pozytywne wyniki przy określaniu czasu różnych wydarzeń stosuje z powodzeniem także na terenie Polski nasz znakomity astronom prof. Michał Kamiński.

W części, zawierającej zarys mariologii, autorowie ci zaliczają tekst Ks. Rodzaju 3,15 (str. I) do prorocत्व maryjnych. Jednak sposób ich argumentacji posiada charakter teologiczny, a nie egzegetyczny. W oparciu bowiem o biblijny sens wyrazowy czy typiczny termin hebrajski *ha* — 'iszsza określać może jedynie i wyłącznie Ewę. Z egzegetycznego zatem punktu widzenia tekst Ks. Rodz. 3,15 nie jest w żadnym wypadku prorocत्वem maryjnym.

Omawiając tekst Apok. 12,1: „*I ukazał się znak wielki na niebie: niewiasta przyodziana w słońce, a księżyc pod jej stopami, a na głowie jej korona z gwiazd dwunastu*“ w świetle Tradycji autorowie ci twierdzą, iż Ojcowie Kościoła upatrywali w niewieście apokaliptycznej symbol Maryi-Zwycięzicielki (str. X). Otóż twierdzenie tego rodzaju niezgodne jest z prawdą. Badając bowiem tekst ten w świetle interpretacji Ojców i Pisarzy Kościoła dochodzimy do wręcz przeciwnego wniosku: Przygniatająca większość Ojców i Pisarzy Kościoła (Hipolit, Wiktoryn, Pseudo — Cyprian, Tykoniusz, Hieronim, Augustyn, Prymazjusz, Metodiusz z Olimpu i i.) opowiada się właśnie za tłumaczeniem z b i o r o w y m, a nie maryjnym powyższego symbolu św. Jana. Interpretacja natomiast czysto maryjna pojawia się w Tradycji dopiero w pierwszej połowie VI w. mianowicie u Ekumeniusza. I rzecz znamienita, Ekumeniusz stanowi jedyne wyraźne świadectwo Tradycji, przemawiające na korzyść czysto maryjnego tłumaczenia symbolu niewiasty apokaliptycznej. Pozostałe zaś świadectwa Tradycji utożsamiają niewiastę apokaliptyczną bądź z Kościołem Chrystusowym, bądź z Synagogą, bądź z Synagogą i Kościołem, bądź wreszcie tłumaczą niewiastę tę przez Maryję jako prototyp Kościoła Chrystusowego.

Encyklopedia powyższa stanowi niewątpliwie poważny przyczynek dla biblistyki i znaleźć się winna w posiadaniu każdego wykładowcy Pisma św.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

JACQUES GUILLET, *Thèmes bibliques, Études sur l'expression et le développement de la Révélation*. (Collection „Théologie“), str. 284, Paris 1951.

„Chociaż tak dalecy jesteśmy dziś od czasów Hebrajczyków, korzystamy przecież z tego samego Objawienia. Niniejsze studium jest poświęcone badaniu początków tego Objawienia“. Oto jak Autor we wstępie przedstawia cel swej pracy. Oczywiście, zdaje sobie sprawę z obszerności tematu, a przeto wyraźnie sygnalizuje, że jego wywody są fragmentaryczne: „Idzie mi raczej o szkic, aniżeli o dzieło wykonane“. W tym szkicu, podzielonym na 7 rozdziałów, posługuje się me-

todą semantyczną, tzn. analizuje szereg wyrazów z terminologii religijnej mozaizmu, usiłując ustalić ich znaczenie oraz uwydatnić wzbogacanie się ich zasobu treściowego w ciągu historii narodu wybranego aż do czasów Chrystusa Pana. Nauka Chrystusowa zamyka proces rozwojowy całokształtu tych pojęć religijnych a zarazem czyni ten całokształt jakoby nowym, bo niezwykle pogłębionym w jego treści i w samej jego istocie. *Vetus Testamentum in Novo patet*. „Tak — pisze autor — w swój ostatni wieczór wierny sługa (Stary Test.) otwiera bramę swemu Panu i widzi we wzroku Jezusa ostateczny sens swego istnienia odkrywając przy tym, że ono całe było dziełem Jego miłości“ (Wstęp, s. 8).

Książka Guilleta odznacza się polotem, który cechuje dzieła uczonych francuskich; stanowi dla nie-teologów interesującą lekturę, lecz zasadniczo — co z tytułu już wynika — ma służyć teologom-fachowcom. Jest to tym bardziej zrozumiałe, że skąpość materiałów źródłowych, jakimi dysponujemy w odniesieniu do znajomości języka hebrajskiego, w niejednym wypadku każe nam przyznać wywodom autora li tylko wartość hipotezy. Warto zapoznać się z treścią dzieła, a szczególnie z niektórymi jego oryginalnymi myślami i dociekaniem, które poniżej streszczam.

I. Exodus — wyjście z Egiptu

Któż nie docenia wybitnego znaczenia, jakie ma Exodus w historii Izraela? Jest to przecież okres kształtowania się narodu izraelskiego. W Egipcie nie było jeszcze Izraela — byli tylko Hebrajczycy.

Autor podkreśla przede wszystkim dwa momenty:

1) że jest to okres cudów, które potęgowały wiarę i przywiązanie ludu do Jahwy;

2) że Exodus uformował liturgię izraelską na podstawie rocznic ważnych wydarzeń, czyniąc z niej poniekąd łańcuch wspomnień historycznych.

Ogromne znaczenie okresu Wyjścia silnie podkreślają prorocy St. T. Widzą oni w tym okresie zrealizowanie się „ideału autentycznego jahwizmu“ (s. 13): Am 5, 25; Oz 2, 16—17; Iz 10, 24—26; 43, 18—19 itd. Także Psalmi, które są „wyrazem aktualnych przeżyć wewnętrznych narodu izraelskiego“ (s. 16), często przywodzą na pamięć ów okres (np. Ps 106; 114 i i.). Psalm 95 żąda, by Exodus był poniekąd wiecznie aktualny dla każdego Izraelity, mianowicie jako przestroga przed niewiernością względem Boga (por. Ex 17, 27; Dt. 6, 16):

„Obyście dzisiaj usłyszeli Jego głos:
Nie zatwardzajcie serc waszych, jak w Meriba,
jak w Massa na pustyni,
gdzie kusili mnie wasi ojcowie!“ (Ps. 95, 7—8).

Ale Exodus ma ważne również znaczenie dla Nowego Testamentu. „Podług św. Pawła — mówi autor — przejście przez Morze Czerwone

było figurą chrztu chrześcijańskiego, manna zaś i woda ze skały symbolami Eucharystii. Exodus był więc typem dwóch głównych Sakramentów" (s. 22).

W końcu Autor zestawia post 40-dniowy i kuszenie Pana Jezusa z 40-letnim pobytem Izraela na pustyni. Trzy pokusy, z jakimi szatan zwraca się do Chrystusa, to odpowiednik pokus, z którymi miał do czynienia lud na Półwyspie synajskim:

Mt 4,4 — Dt 8,3
 Mt 4,7 — Dt 8,16
 Mt 4,10 — Dt 6,16.

A więc Zbawiciel został przez kusiciela postawiony w sytuacjach, w których poprzednio lud upadł. Chrystus jednak zwyciężył pokusy, a swój Exodus zakończył triumfalnie ofiarą krzyża.

II. i III. Łaska, sprawiedliwość, prawda

Temat podany w tytule Autor rozwija w dwóch rozdziałach. W pierwszym, który zatytułował: *Le vocabulaire de base*, ustala zasadnicze znaczenie słów hebrajskich, stanowiących przedmiot jego rozważań; w drugim daje próbę ustalenia, jak rozwijały się te pojęcia w historii Izraela.

Ad II. — Dla zrozumienia języka hebrajskiego ważnym jest fakt, że rzeczowniki hebrajskie nie są właściwie nigdy czysto abstrakcyjne, lecz mają zawsze odniesienie do konkretnych osób czy rzeczy, a stąd treść głębszą, jakby stale w pełni realną. Spostrzegamy to w tych słowach hebr., które analizuje Autor w niniejszym rozdziale.

„*Chên*” oznacza życzliwość; i to głównie życzliwość Boga, rzadziej zaś życzliwość osoby ludzkiej, wyższej, dla osoby niższej od siebie. Stąd silnie uwydatnia się aspekt bezinteresowności.

Nowy Testament oddaje słowo *chên* przez: *charis*, które jest typowe dla ducha greckiego, gdyż zawiera raczej pojęcie wdzięku, uroku, powabu, a dopiero na drugim miejscu oznacza życzliwość, dar szczodrobliwości itd. Dlatego „znaleźć łaskę u kogoś” (Łk. 1, 30) to hebraizm (por. Gn. 30, 27; 32, 6; Rut 2, 10, 13); u Łukasza oznacza on jak wiemy, jeszcze coś więcej, gdyż jest użyty sensu *pleniore*.

Bardzo często występują w Starym Testamencie razem dwa słowa, których pień stanowi: „*s-d-q*” oraz „*sz-f-tt*”. Otóż *saddiq* to człowiek sprawiedliwy, a jeszcze ściślej, niewinny w obliczu Jahwy. Albowiem sąd Boży dla Hebrajczyków trwa stale, Bóg nieustannie „sądzi ziemię” (Gn 18, 25). Stąd *saddiq* to osobnik, który bez obawy podlega temu stałemu sądowi Bożemu. Pojęcie to jest więc bardzo bogate w treść, gdyż zawiera w sobie aż trzy aspekty: aspekt moralny — ktoś jest bez winy, jest tym, czym powinien być (s. 34); aspekt prawny — niewinność jego jest uznana przez sąd; aspekt religijny — sędzią jest Bóg.

Szâfat = rządzić, sądzić. Gdy to słowo oznacza sąd, Hebrajczyk ma na myśli zawsze konkretną sytuację — i to jedynie taką, w której wy-

rok jest na pewno słuszny, w której od wyroku nie ma odwołania (por. I Król 3, 28; I Sam 30, 25) Słowo *saddiq* łączy się jednak w Biblii nie tylko z pojęciem *száfát*, lecz często występuje oboczność: *sédeq* — *'emet*. Septuaginta oddaje *'emet* już to przez *alêtheja*, już to przez *pistis*, co jest dowodem, że pojęcie hebr. nie pokrywa się z greckim *'Emet* (od pnia *'aman*) oznacza realność wytrwałości (np. modlitwy), siły (np. ramion); wierność lub raczej źródło wierności: solidność istoty. Niekiedy uczeni oddają to pojęcie przez „prawda”. Ale trzeba pamiętać, że „gdy dla Greka prawdą było to, co było odślonięte, jasne, a dla Rzymianina to, co autentyczne, a więc pewnego pochodzenia — prawdziwym dla Hebrajczyka jest to, co poddane próbie okazało się rzeczywiście solidnym” (s. 41). Stąd dla Hebrajczyka przeciwieństwem prawdy nie jest błąd, lecz kłamstwo (pojęcie moralne). Jahwe to „Bóg *'emet*” — Bóg prawdy (por. Ps 31, 6), a bożki to obrazy czcze i bezsilne, nietrwałe i bezużyteczne. Człowiek zaś, który posiada *'emet*, to ten, na którym można polegać (por. 70 starców przy Mojżesz, Ex 18, 21).

Prócz pojęcia *'emet* słowem łączącym się ściśle z „Przymierzem” jest *chêsed*; *chêsed wâ'emet* to częste wyrażenie biblijne (Gn 24, 27, 48; Jos 2, 14; wiele Psalmów). *Chêsed* oznacza łączność ścisłą dwóch osób oddanych sobie; ta łączność jest czymś mocniejszym niż sentyment, niż uczucie, ale też czymś innym niż miłość w naszym rozumieniu tego wyrazu. To np. stosunek Dawida do Absalona lub do Jonatana czy Saula (s. 46), to wypróbowane oddanie serca (*attachement à toute épreuve*).

Ostatnie wreszcie słowo, złączone również z istotą „Przymierza”, na oznaczenie dobroci, delikatności (*tendresse*), to *rachâmim*. *Rêchem* w sensie naturalnym oznacza łono matki (Jer. 1, 5), a więc siedlisko przywiązania matki do dziecka (por. wzruszające pytanie u Iz. 49, 15). A więc *rachâmim* to „miłość, która ma podstawę wewnętrzną” (s. 47). Jest w niej również coś z miłości cierpiącej, choć grecki jej odpowiednik w LXX: *oiktirmos* zawiera zbyt wiele pierwiastków współczucia i cierpienia (podobnie łac. *miser cordia*). Tam, gdzie w przekładzie Nowego Testamentu Wujek używa wyrażenia: „wnętrznosci miłosierdzia” (por. hymn Benedictus, Łk. 1, 78), tam odpowiada temu hebrajskie *chêsed werachâmim*.

Ad III. — W tym rozdziale G. śledzi, jakie znaczenie mają powyżej omówione wyrazy i zwroty u poszczególnych proroków (głównie u tzw. większych; np. Izajaszowi poświęca 16 stronic!), w Psalmach (s. 80—86) i w Nowym Testamencie. Według tekstu św. Mateusza, rozdz. 23, w. 23 (Łk. 11, 42), Pan Jezus wyrzuca faryzeuszom, że przekroczyli trzy bardzo ważne wymogi Starego Zakonu:

„Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, że dajecie dziesięćcinę z mięty i anyżu, i z kminku, a pominęliście to, co daleko ważniejsze jest w Zakonie: sąd i miłosierdzie i wiara”: *miszpât* (gr.

krisis), *chèsed* (*eleos*) i *'emet* (*pistis*). „Te trzy wyrazy-pojęcia — mówi Autor — streszczają nauczanie proroków, ich walkę z nieuczciwością ludzi na stanowiskach, z nieczułością i twardością serc“ (s. 88). Te trzy wyrazy charakteryzują też trzech wielkich proroków przed niewolą:

Izajasza — sprawiedliwość (*miszpat*)
 Ozeasza — miłość, życzliwość (*chèsed*)
 Jeremiasza — wierność (*'emet*).

Jednakże — snuje Autor dalej swą myśl — pojęcie Miłość (*Agapè*) zastąpiło w Nowym Testamencie prawie zupełnie tamte pojęcia starotestamentowe. Wprawdzie było ono znane już w Starym Testamencie, bo Chrystus cytuje Dt 6, 5, ale w Starym Zakonie było to słowo rzadkie i miało zwykle sens dość słaby.

Pojęcie łaski — *charis* — rozpracowuje głównie św. Paweł. Jest to „dar Boga dla ludzkości w Jezusie Chrystusie“ (s. 90); w treści tego pojęcia mieszczą się oba bogate w znaczenie i sugestywne pojęcia hebr.: *chèsed* i *rachámim*, oraz jeszcze coś więcej. To „coś więcej“ (my wiemy, że jest to rzeczywistość życia Boga w ludzkiej duszy) jest rzeczą ogromnej wagi, skoro św. Jan podkreśla niedoskonałość tego daru Bożego jakim było Prawo w stosunku do *charis* w Nowym Testamencie: „Albowiem Prawo zostało dane przez Mojżesza, a Łaska (*charis*) i Prawda (*alètheja*) stała się przez Jezusa Chrystusa“ (J. 1, 17). Św. Paweł wyraża to samo nieco innymi słowy: „Grzech bowiem nad wami panować nie będzie, bo nie jesteście pod Zakonem, ale pod Łaską“ (Rzym. 6, 14).

IV. Grzech

Religia Jahwy rozwinęła wszechstronnie pojęcie grzechu, jak na to wskazuje istnienie kilku różnych słów na oznaczenie tego pojęcia. Ale jest rzeczą bardzo znamionną, że żadne z nich nie oznacza grzechu w sensie ekskluzywnym (tzn. jedynie jako winy wobec Boga), lecz każde zachowuje swe znaczenie „świeckie“ (*profane*), a zarazem ścisłą łączność z życiem. Autor objaśnia zasadniczo trzy wyrazy (szkoda, że pomija wyraz: *rèsza'* — niesprawiedliwość, (bezbożność).

Chattà' oznacza w pierwszym rzędzie „chybić celu“ (*faillir*), „zawieść“ (lub: być zawiedzionym), „nie udać się“ — i odnosi się zawsze do jakiejś osoby. Gdy dotyczy Boga, przyjmuje silne piętno religijne (por. np. Prov. 8, 35 n.).

Pesza' — to „rewolta, pogwałcenie czyjegoś prawa, przekroczenie zakreślonych granic“. To słowo jest używane zwykle na oznaczenie Izraela łamiącego Przymierze z Jahwą.

'Awôn oznacza stan wewnętrzny winowajcy, jego poczucie winy; to słowo ma najwięcej charakteru religijnego.

Gdy się analizuje historyczną treść Starego Testamentu, to poczynając od raju, przez Kainę, przez potop, przez dzieje Jakuba i jego synów, przez pobyt w Egipcie, wreszcie przez okres Wyjścia i przez

czasy królów, bezustannie wije się ciemna, brudna nić grzechu i złości. Grzech zaciążył silnie na ludzkości, także i na Izraelu. Bardzo silnie podkreśla to Autor nadając jednemu ustępowi tytuł przejęty od św. Pawła: „Pismo zamknęło wszystko pod grzechem” (Gal 3, 22).

Stary Testament nie zawiera żadnego tekstu, który by formalnie uczył o uczestnictwie potomków Adama w jego grzechu (s. 102), a więc nie uczy o istocie grzechu pierwotnego. Posiada jednakże szereg wersetów wykazujących „głębokie odczucie przynależności do rasy grzeszników, pochodzących również od grzeszników” (s. 113), np. Dt 32, 5, 20; Jer. 16, 12; Ps 51, 7; Eccli 25, 23. Co do skutków upadku Adama, opowiadanych w III rozdziale Genezy, Autor nasz przypuszcza słusznie, że w Genesie podano szczegóły najbardziej rzucające się w oczy (może lepiej: odczuwane najdotkliwiej) w życiu ludzkim na świecie: moził w pracy mężczyzny, boleści kobiety-matki i śmierć!

Tak więc mimo wysiłku jednostek szlachetnych i wiernych Bogu świat tonął w grzechu i podlegał lękowi przed nim, przed nieznanym jego pochodzeniem (stąd np. rękaw węża w raju). Dzięki chrześcijaństwu rozerwany został związek świata z grzechem. Według św. Jana i Pawła Bóg swoich czcicieli wyrывa z grzechu (= ze „świata”). Dzieje się to dzięki odkupieniu Jezusowemu. Pan Jezus objawił ludziom prawdziwą naturę grzechu (s. 127) nie tyle przez groźby, przez pouczenie połączone z opisywaniem grzechu, ile raczej przez niemal biologiczny wstręt do grzechu.

Nasuwa się jeszcze mała uwaga krytyczna. Autor na s. 108 nazywa epizod ze złotym cielcem u stóp Góry Synaj przykładem idolatrii. Tymczasem wielu uczonych (m. i. Heinisch, Gebin, Styś) dopatruje się tu jedynie przekroczenia drugiej części I przykazania, uważając myśl o zwyczajnym bałwochwalstwie za wykluczoną wobec okrzyku ludu: „To jest twój Bóg, Izraelu, który cię wywiódł z ziemi egipskiej” (Ex 32, 4).

V. Oczekiwanie

W Starym Testamencie brak właściwie pojęć na oznaczenie zapłaty, czyli rekompensaty za dobre czyny (s. 160). Nie przeszkadza to jednak prawdziwości przekonań Izraelitów, iż cnota musi być nagrodzona. Zdaje się, że tej nagrody oczekiwali Żydzi nie na drugim dopiero świecie, lecz już w życiu doczesnym.

Chajjim, życie, życie na ziemi samo w sobie jest już nagrodą za cnotę (por. Prov. 10, 16; 11, 19...). Ale życie sprawiedliwego upływa w pełni bezpiecznego pokoju, natomiast życie człowieka złego w niepewności. Te pojęcia są wspólne starożytnemu Wschodowi (Egipt, Babilonia), są więc świadectwem zdrowych zapatrywań na życie: iż wymaga ono pielęgnowania cnót naturalnych. Izraelici nie mogli ich lekceważyć!

Izrael przez Jahwę został wybrany do wyższych przeznaczeń niż zwykle istnienia ludzkie. Ma bowiem żyć: 1) w ziemi obiecanej, „mle-

kiem i miodem płynącej" (Ex 3, 8; 13, 5; 23, 3; Lv 13, 27; 14, 8) — czyli w dobrobycie wynikającym z urodzajów ziemi; 2) jego życie ma się przenieść w życie nowe, doskonalsze (por. Os 13, 14; Is 4, 2 n.).

Ezechiel uściśla jeszcze ten drugi moment. Izrael ma „nawrócić się i żyć” (3, 18; 13, 22; 18, 21; 33, 11). To życie, po nawróceniu, ma już głęboki sens religijny, wiedzie do bliskiej łączności z Bogiem.

Doświadczenia męczeńskie z czasów Daniela, a potem szczególnie czasów machabejskich, pogłębiły pojmowanie życia doczesnego i wiecznego: pomogły Izraelitom, ażeby zrozumieli, czym jest życie, które im obiecywała Tradycja. Będąc zmuszeni wybierać między śmiercią a odrzuceniem przykazań Boga, Izraelita głębiej pojął sens słów: „pełnij to, a będziesz żył” (Lv 18, 5; Dt 4, 1; 5, 31). Pięknie nazywa Autor Księgę Daniela „księgą nawołującą do męczeństwa” (s. 175). Zuzanna, Daniel w lwiej jamie, trzech młodzieńcy w piecu rozpalonym, a potem siedmiu braci Machabeuszów oraz ich bohaterska matka wierzą w życie wieczne, obiecane męczennikom. Pewnym jest, że to życie daje tylko Bóg (2 Mach 7, 9). Właściwości życia wiecznego pozostają jednak nie określone dokładnie.

Ale i w Nowym Testamencie ta nieokreśloność nie ginie. Sam Pan Jezus nawet nie więcej w tej kwestii nie mówi niż Daniel czy Ks. Machabejskie. Bo „objawienie Pana Jezusa nie polega na opisywaniu, lecz na potwierdzaniu (por. Mt 25, 34)”. Dzięki Jego słowom, a jeszcze więcej dzięki gestom i reakcjom spontanicznym, wchodzimy w kontakt bezpośredni ze światem życia” (s. 178), nb. życia nadprzyrodzonego.

Pojęli to dogłębnie Apostołowie. Dlatego też np. św. Paweł życie czysto naturalne, bez łączności z Chrystusem (tj. z Łaską) uważa za śmierć! Święty Jan zaś mówi po prostu, że Chrystus jest życiem, więc i źródłem życia niewyczerpanym dla każdego człowieka dobrej woli, dla tych „którzy Go przyjęli” (Prolog).

VI. Tehnienie Jahwy

Ruach — w jęz. hebr. wiatr, ruch powietrza. Stary Testament jednak często używa tego wyrazu antropomorfistycznie na oznaczenie siły, mocy Bożej.

Autor zadaje sobie pytanie, czy *Ruach*, o którym mówi Ks. Rodzaju: „*Duch unosił się (merachephet) nad wodami*” (Gn 1, 2) — jest tylko symbolem Bożej mocy, czy też czymś więcej: Odpowiada, że czymś więcej, czymś bardzo bliskim Jahwy.

Znaczenie słowa *merachephet* (drugi raz występuje ono, w nieco innej formie gramatycznej, w Dt 32, 11) oddaje G. przez „*trzepotanie skrzydeł opiekuńczych*”. Sądzi, że słowo to bezwarunkowo obejmuje wyobrażenie ruchu, który zasadniczo jest nazywany *ruach*. To wyklucza więc, zdaniem Autora, tłumaczenie Gunkela (Genesis, Göttingen 1915,

s. 104): „wykliwać się” (*couver*) — co spokrewniało by Genezę z kosmogoniami, w których świat wykluwa się z jaja pierwotnego (s. 214).

W dalszych wywodach Autor podkreśla myśl znaną dobrze teologii biblijnej, że w całym Starym Testamencie wyraz „*ruach*„ oznacza jakiś duchowy stan istoty żywej (s. 216); np. człowiek umierając „oddaje ducha” Jahwie (Ecc1 12, 7; duch wraca do Boga), albo Jahwe wydaje tchnienie na świat, by go podtrzymać w bycie (Ps 1104, 29—30). Krótko: wszelkie tchnienie życia jest tchnieniem Jahwy.

Duch Jahwy w Starym Testamencie przejawia się rozmaicie:

- 1) powoduje nagle przeniesienie człowieka (Eliasz. Ezechiel, diakon Filip itd.);
- 2) działa w prorokach — fenomeny snu, wizji;
- 3) Sługa Jahwy u Iz. czyli 'Ebèd Jahwe — to wyższa istota obdarzona Duchem Jahwy.

Duch ożywia Sługę nie przejściowo, lecz permanentnie, co sprawia, że każdy Jego gest daje świadectwo o Bogu (J 15, 26 n.), jest Dobrą Nowiną.

U Jeremiasza i Ezechiela dochodzi powoli do skojarzenia Ducha Jahwy ze Słowem Jahwy (s. 246). Oto droga rozwoju pojęć religijnych, po której Nowy Testament — pełnia Objawienia — dochodzi do nazwania Ducha Jahwy — Duchem Jezusa, a potem wyodrębnia trzy Osoby Trójcy Przenajśw.: Ojca, Słowo i Ducha Św.

Dzieło Guillet'a podaje na końcu indeks cytatów biblijnych (s. 259—271), indeks słów hebrajskich zanalizowanych, a wreszcie indeks analityczno-treściowy (s. 277—279).

Pomimo fragmentaryczności treściowej, świadomie przez Autora przyjętej, jego dzieło jest dosyć bogate w treść biblijną. W niejednym szczególnie można zapewne podnieść wątpliwość co do interpretacji jakiegoś wersetu lub co do związku myślowego między tekstami, ale w ogólności trzeba odnieść się do książki z całym uznaniem. Dlatego dziwnym się, że czasopismo „*Biblica*” zadowolilo się tylko krótką notatką o omawianej przez nas pracy (J. G., (R), *Biblica* 32 (1951) (319—320).

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

SŁOWNIK DO NOWEGO PSAŁTERZA. Opracowany przez „Koło Bibliistów U. J.” w Krakowie, Stalinogród 1955, s. 88.

Z wdzięcznością przyjęliśmy do wiadomości, że Księgarnia św. Jacka wydała słownik łacińsko-polski do nowego psalterza. Już większość kleru zaczyna używać przy odmawianiu brewiarza tekstu opracowanego przez Papieski Instytut Biblijny, a zaaprobowanego w r. 1945 przez Stolicę Apostolską. Autorzy nowego psalterza wprowadzili z ko-

nieczności cały szereg nowych, dotąd mniej znanych, wyrazów łacińskich, stąd też opracowanie słownika łacińsko-polskiego stało się palącą potrzebą i za jego wydanie należy się wdzięczność Kołu Biblistów, które pod redakcją prof. U. J. ks. Aleksego Klawka podjęło się tego trudu.

Słownik składa się z 3 części. Pierwsza zawiera uwagi wstępne, mianowicie wiadomości dotyczące ogólnej charakterystyki psalmów, tekstu psalmów, przekładów psalterza; dalej podano tekst psalmu 90: „Kto się w opiece“ według psalterium Romanum, Gallicanum, iuxta Hebraeos i psalterium Pianum, by czytelnicy przekonali się mogli, jakie formy miał psalterz w ciągu wieków i jaką ścisłością filologiczną odznacza się nowy przekład. Dodano także tłumaczenie dokumentów papieskich dotyczących Officium divinum, tj. wyjątki z bulli Piusa X: *Divino afflante* i encykliki Piusa XII; *In cotidianis precibus*. W części drugiej mamy „Słownik imion własnych“, zachodzących w psalmach. Przy każdym imieniu podano jego etymologię i bliższe dane o osobach czy miejscach przez nie oznaczonych. Uwagi te stanowią jakoby komentarz do wielu wierszy psalmowych i czyta się je z przyjemnością, chociaż niejednokrotnie są zbyt zwięzłe ujęte. Część trzecia zawiera wszystkie słówka bez wyjątku, jakie zachodzą w nowym psalterzu. Autorzy niewątpliwie kierowali się tu myślą, by studentom teologii, obecnie mniej znającym język łaciński, dać do ręki pomoc naukową, a intencja ich była całkiem słuszną. Przy końcu dziełka umieszczono dwie mapy — a) Palestyny i b) krajów ościennych, — na których zaznaczono wszystkie miejscowości wymienione w psalmach.

O ile mogliśmy zauważyć, została wszędzie najnowsza literatura zagraniczna uwzględniona, np. teksty dawnych psalterzy przedrukowano według wydań krytycznych z lat 1953—1954. W słowniku z specjalną starannością opracowano wyrazy zoologiczne i botaniczne. Szkoda, że nie dodano jeszcze „słownika wyrazów teologicznych“, gdzieby krótko skomentowano pojęcia teologiczne, jak *fidelitas Dei*, *iustitia* itp.

Skonstatowaliśmy, że brak słówka: „*Eurus*, wiatr południowo-wschodni“; na s. 40 powinno „*Massa*“ być przed „*Melchisedech*“, „przekład“ zam. „przykład“, na s. 51 „*amictus*“ zam. „*ambictus*“, na s. 69 „*molaris* to, co miele“, a nie „mieli“; na s. 52 „*butyrum*“ oznacza „krowi ser“ a tego nie podano. Na s. 45 należało szerzej traktować osobę Dawida. Przy „*Jeremiaszu*“ (s. 36) i „*Saulu*“ (s. 44) nie podano etymologii.

Dobrze, że przedrukowano tekst psalmu 90, lecz warto było jeszcze dodać psalm 110, w którym różnica tłumaczeń jeszcze wyraźniej występuje.

A czy Księgarnia nie mogłaby ceny obniżyć, by nabycie Słownika umożliwić studentom teologii?