



ROK XI Nr 3 1958

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Edward Lipiński, Łódź

GENESIS I, 1—2

Dość często interpretuje się pierwszy biblijny opis stworzenia świata (Rodz. 1, 1—2, 4a) przypisywany przez krytyków Dokumentowi Kapłańskiemu¹⁾, jakoby w pojęciu autora Bóg stworzył najprzód „niebo i ziemię“ w stanie pierwotnego chaosu (Rodz. 1, 2), a potem w ciągu sześciu dni ten chaos uporządkował (Rodz. 1, 3—13) i zapełnił (Rodz. 1, 14—31)²⁾. Wydaje się jednak, że ta interpretacja, przypisująca Bogu stworzenie chaosu, jest co najmniej zadziwiająca i nie odpowiada istotnej treści dwóch pierwszych wierszy Księgi Rodzaju. Wywodzi się ona nie tyle z właściwej egzegezy tekstu, ile z założenia, że w tych wierszach musi być wyraźnie zaznaczone stworzenie świata z niczego. Zastanówmy się więc raz jeszcze nad treścią tych pierwszych słów Biblii.

Już pierwsze słowo Księgi Rodzaju jest przedmiotem gorących dyskusji. Wyraz *bêre'sit* — „na początku“ — podany bez jakiegokolwiek określenia, pobudza wyobraźnię egzegetów do znalezienia mu jakiegoś dopełniacza. Wielu biblistów traktuje więc cały pierwszy wiersz jako określenie owego „początku“. Jedni tłumaczą tekst w ten sposób: „Na początku, gdy Bóg

¹⁾ Zdaniem poważnych krytyków Dokument Kapłański został opracowany pod koniec epoki królewskiej, na krótko przed zburzeniem Jerozolimy (586 przed Chr.) i niewolą babilońską.

²⁾ Zob. np. F. Ceuppens O. P., *Genèse I—III*, Bruges 1946, in h. l. — Ks. Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawy 1957, in h. l.

stworzył niebo i ziemię, ziemia była bezładem i pustkowiem...“³⁾). Inni, jak np. Dillmann, Holzinger, Loisy, biorąc w. 2 za zdanie nawiasowe, tłumaczą. „*Na początku, gdy Bóg stworzył niebo i ziemię — a ziemia była... — Bóg rzekł. Niechaj stanie się światłość...*“⁴⁾. Podobną budowę zdania znajdujemy w Jahwistycznym opisie stworzenia świata (Rodz. 2, 4b—7), w eposie babilońskim *Enuma eliś* (1, 1—9)⁴⁾ i w apokryficznej IV księdze Ezdrasza (6, 1—6). Lecz znaczna liczba poważnych egzegztów protestanckich⁵⁾ i wszyscy komentatorzy katoliccy słusznie uważają tę składnię — gramatycznie możliwą — za mniej naturalną, a nawet wyszukaną, i przyjmują interpretację prostą i wprost narzucającą się z tekstu masoreckiego⁶⁾ i wszystkich tłumaczeń starożytnych: „*Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*“⁴⁾. Dodać by tu można, że według Berosa⁷⁾ pewien poemat babiloński o stworzeniu świata zaczynał się od słów: „*Na początku wszystko było wodą i ciemnością*“⁸⁾. Składnia ta sprzyja tradycyjnej interpretacji Rodz. 1, 1.

³⁾ Por. J. Skinner, A critical and exegetical commentary on Genesis Edinburgh (1616), in h. l.

⁴⁾ Podajemy dalej tłumaczenie tego ustępu.

⁵⁾ Por. H. Gunkel, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 1917, in h. l. — J. Wellhausen, „Prolegomena zur Geschichte Israels“, Berlin 1886, str. 141, uw. 1 — W. Eichrodt, „Theologie des Alten Testaments“, Leipzig (1933—1935), tom II, str. 5. — Także S. Driver 1904 i O. Procksch 1913 w ich komentarzach do tego ustępu.

⁶⁾ Według wokalizacji Masory czasownik *bara'* jest tu użyty w 3 os. rodz. męskiego liczby pojedynczej. W myśl interpretacji Skinnera, Dillmanna itd., powinniśmy tu mieć wokalizację bezokolicznika dopełnionego (inf. constructus), tj. *bero'*.

⁷⁾ Beros żył w IV—III w. przed Chr. Był on kapłanem świątyni Marduka w Babilonie. Napisał w języku greckim obszerne dzieło składające się z trzech ksiąg. W pierwszej przedstawił mity babilońskie, w drugiej i trzeciej — historię Mezopotamii od legendarnego potopu do śmierci Aleksandra Wielkiego. Z dzieła Berosa dotarły do nas jedynie fragmenty i cytaty. Wśród tych urywków znajduje się opowiadanie o czasach pierwotnych.

⁸⁾ Zob. H. Gressmann, „Altorientalische Texte zum Alten Testament“, Tübingen 1926, str. 137: „Kosmogonie des Berosus“.

Bezpodstawnie jednak niektórzy egzegeci ⁹⁾ dopatrują się w wyżej podanej interpretacji Skinnera, czy Dillmanna, Holzingera i Loisy'ego, próby przeciwstawienia tekstu Księgi Rodzaju dogmatowi stworzenia świata z niczego. Egzegeza bowiem uważająca cały w. 1 jako określenie wyrazu *běre'sit* nie sprzeciwia się zasadniczo interpretacji tekstu w kierunku stworzenia z niczego: naszym zdaniem wszystko zależy od zrozumienia obrazu chaosu pierwotnego naszkicowanego w w. 2.

Nie sądzimy również, by z interpretacją odrzucającą wszelkie określenie słowa *běre'sit* w w. 1 ściśle łączył się wniosek wysnuty stąd przez wielu egzegetów; mianowicie, że jest tu mowa o początku bezwzględnym, tj. o momencie, w którym coś oprócz Boga zaczęło istnieć. Przyznajemy wszakże, że wysnucie podobnego wniosku prowadzi wprost do stwierdzenia, że autor natchniony miał tu na myśli stworzenie „nieba i ziemi“ z niczego, gdyż przedtem nic oprócz Boga nie istniało. Autorzy ci uzasadniają swój pogląd znaczeniem wyrazu *běre'sit* w Księdze Powtórzonego Prawa 11, 12 oraz u Jeremiasza 26, 1 i 27, 1, gdzie niewątpliwie oznacza on jakiś początek w czasie. Stąd wnioskuje, że początek czasu podany bez jakiegokolwiek określenia jest początkiem bezwzględnym. Uważamy jednak, że nie chodzi tu o pierwszy moment istnienia wszechświata, ale że słowo *běre'sit* w Rodz. 1, 1 posiada jakieś domyślne określenie, różne od abstrakcyjnego pojęcia czasu. Należy wziąć tu pod uwagę całość Pięcioksięgu, którego wstęp stanowi właśnie opis stworzenia świata z Rodz. 1, 1—2, 4a.

Pięcioksiąg jest dziełem treści historyczno-prawnej. Obszerne ustawodawstwo w nim zawarte jest jednak objęte opisem wydarzeń historycznych. Sprawia to, iż całokształt Pięcioksięgu posiada cechy utworu historycznego. Historia ta ma charakter wybitnie teologiczny: jest historią przygotowania i powstania narodu wybranego przez Boga. Nic więc dziwnego, iż główną sprężyną tej historii narodu teokratycznego jest sam Bóg. Pięcioksiąg, jak cała zresztą Biblia, jest opisem

⁹⁾ Por. np. F. Ceuppens, d. c., in h. l.

dzieł i interwencji Bożych w historii świata i narodu izraelskiego. Wstępem do tej historii wielkich czynów Bożych jest opis stworzenia, które było tą pierwszą interwencją Boga „*ad extra*“. Bóg zaczął swe dzieło od nakreślenia tła historii zbawienia, tj. od stworzenia nieba i ziemi: „*Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*“. Poszczególne etapy tego pierwszego czynu Bożego opisuje pierwszy odcinek Księgi Rodzaju, który obecnie kończy się tymi słowy. „*Oto są dzieje stworzenia nieba i ziemi*“ (Rodz. 2, 40). Autor natchniony pojmował więc dzieło stworzenia świata jako część teologicznej historii świata i Izraela, którą zaczynał opisywać. Nie jest więc wykluczone, że ów słynny „*początek*“ oznacza początek dzieł Bożych. „*pierwszym dziełem Boga było stworzenie nieba i ziemi*“. W każdym razie autor biblijny pojmuje stworzenie jako jedno z dzieł Boga: „*A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym był pracował, odpoczął dnia siódmego*“ (Rodz. 2, 2).

Twierdziliśmy powyżej, że pierwsze słowa Księgi Rodzaju nie są opisem stworzenia nieba i ziemi w stanie chaotycznym, następnie przez Boga do porządku doprowadzonym. Trudno bowiem posądzać autora natchnionego o przypisaniu Bogu stworzenia świata chaotycznego. Ale ta niestosowność tak często spotykanej interpretacji nie jest zasadniczym naszym argumentem. Według opisu biblijnego Bóg tworzy niebo dnia drugiego (Rodz. 1, 6—8), a ziemię dnia trzeciego (Rodz. 1, 9—10). Nie ulega wątpliwości, że chodzi o stworzenie nieba, a nie o jego uporządkowanie. Bóg rzecze bowiem: „*Niechaj powstanie sklepienie*“. A dalej czytamy: „*Bóg nazwał to sklepienie niebem*“. W wypadku ziemi jest to mniej widoczne, ale nie mniej pewne. Bóg rozkazuje: „*Niech ukaże się sucha powierzchnia*“. A potem autor dodaje: „*Bóg nazwał tę suchą powierzchnią ziemią*“. U Semitów zaś nazwać coś, to znaczy tyle co powołać do istnienia¹⁰). Między innymi wskazuje na

¹⁰ Por. Ks. Cz. Jakubiec, Genesis. Księga Rodzaju, Warszawa 1957, s. 35. — Ks. J. Jelito, Światopogląd starowschodni a biblijny w R. B. L. 1, 1948, 27.

to ów starobabiloński poemat o powstaniu świata, zwany od pierwszych jego słów *Enuma eliś*.

„Kiedy u góry niebo jeszcze nie miało swej nazwy,
a u dołu ziemia nie miała swego imienia,
kiedy tylko Apsu pierwotny, ich ojciec,
i burzliwa Tiamat, ich matka,
wody swe w jedną całość mieszały
— jeszcze sitowisk nie było
i gąszczów trzcin nie było jeszcze widać;
żaden z bogów jeszcze nie istniał i nie miał żadnego
imienia,
i nie było jeszcze żadnego przeznaczenia — wtedy
bogowie zostali stworzeni“ (1, 1—9).

A zatem „niebo i ziemia“ w Rodz. 1, 1 nie oznaczają chaosu, który Bóg miałby stworzyć przed (!) rozpoczęciem swej sześciodniowej pracy twórczej, ale odnoszą się do świata zorganizowanego i uporządkowanego — kosmosu wedle pojęcia Greków — takiego, jakim wyszedł z rąk Bożych po sześciu dniach stworzenia. Dowodem tego jest także znaczenie tego określenia w Rodz. 2, 1.4; 14, 19.22. We wszystkich bowiem tych tekstach „nieba i ziemi“ oznaczają świat ukończony w dniu szóstym stworzenia¹¹⁾.

Wiersz 1 jest więc pewnego rodzaju tytułem zapowiadającym treść pierwszego odcinka Księgi Rodzaju¹²⁾. Temu tytułowi odpowiada zakończenie opisu stworzenia. „I ukończone zostały niebo i ziemia i wszystkie ich zastępy“ (2, 1), tj. ciała niebieskie i ziemskie istoty poruszające się. Sam opis stworzenia jest zawarty w sześciu dniach pracy Boga (1, 3—31). A zatem wiersz 2 nie jest opisem pierwotnego wyglądu świata wychodzącego z rąk Bożych w stanie chaotycznym, ale wstępem do opisu stworzenia nieba i ziemi. W tym wstępie autor

¹¹⁾ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954—1956, tom. I, s. 98.

¹²⁾ Por. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1951, s. 21—22. A. Van der Voort S. C. J., *Genèse I, 1 à II, 4a et le Psaume CIV* w R. B. 58 (1951), 322. — P. van Imschoot, d. c., t. I, s. 97.

biblijny chce przedstawić obrazowo sytuację wszechświata przed twórczą interwencją Boga, czyli zaznaczyć punkt wyjściowy dzieła Bożego dokonanego w sześciu dniach¹³⁾.

Czy to znaczy, że hagiograf przyjmuje istnienie jakiejś wiecznej materii niezależnej od Boga? — Cały biblijny opis sześciu dni stworzenia jest tego zaprzeczeniem. Wszystkie bowiem istoty pochodzą od Boga i autor biblijny wyraźnie stara się nie opuścić żadnej kategorii rzeczy istniejącej, ale wprowadzić je wszystkie według pewnego logicznego porządku w swój sześciodniowy schemat. Stworzenia są całkiem poddane wszechmocy Bożej. Wystarczy jedno słowo Boga i rozkaz Jego jest natychmiast wykonany. Nie ma najmniejszego śladu jakiejś walki, jakiegoś oporu, jak to bywa w kosmogoniach pogańskich. Bóg jest wszechmocny i wszystko Jemu podlega¹⁴⁾. Nawet ciemności i wody są Bogu poddane i od Boga pochodzą. Bóg bowiem nadaje nazwę ciemnościom, które zwie nocą (Rodz. 1, 5), i zbiorowisku wód, które nazywa morzem (Rodz. 1, 10). A zaznaczyliśmy już, że wedle pojęć i sposobu mówienia starożytnych Semitów, „nazwać“ znaczyło tyle, co „powołać do istnienia“; to tylko bowiem istniało, co miało imię, nazwę.

Wobec tego, jak należy zrozumieć obraz chaosu pierwotnego naszkicowany przez autora biblijnego w Rodz. 1, 2 i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zapożyczony — pośrednio lub bezpośrednio — ze starożytnych kosmogonii pogańskich, w których chaos występował jako pramateria czy prawda, z których powstały same bóstwa¹⁵⁾?

Gdyby autor natchniony, którego celem było właśnie wypuklenie powszechnego i bezwzględного panowania Boga nad wszechświatem, uważał chaos pierwotny kosmogonii pogańskich za wyobrażenie istoty od Boga niezależnej, nie użyłby tego obrazu w swym opisie. Było by to sprzeczne z jego celem. To znaczy, że chaos pierwotny nie był w oczach autora

¹³⁾ Por. A. Van der Voort, a. c., s. 322.

¹⁴⁾ A. Van der Voort, a. c., s. 324.

¹⁵⁾ Por. epos Enuma eliś I, 9.

wyobrażeniem jakiejś istoty rzeczywistej, ale jedynie tworem literackim przeznaczonym do oddania pewnej myśli.

Tutaj należy przywołać na pomoc psychologię poznania ludzkiego. Już Arystoteles powiadał, że „*duśa bez wyobrażeń nie poznaje umysłowo niczego*“¹⁶. Św. Tomasz rozwinął i uzasadnił to twierdzenie w *Summie teologicznej*¹⁷). Powołuje się on między innymi na powszechne doświadczenie: „*Każdy może doświadczyć na samym sobie, że usiłując poznać coś umysłowo, tworzy sobie pewne wyobrażenia spełniające funkcje przykładów, w których ma niejako dojrzeć to, co stara się poznać umysłowo. Płyynie stąd i to, że chcąc komuś innemu dać coś umysłowo poznać, podsuwamy mu przykłady, z których mógłby sobie stworzyć wyobrażenia pomocne przy poznawaniu umysłowym*“¹⁸). To powszechne doświadczenie potwierdziły naukowe badania psychologii nowoczesnej¹⁹).

Nam chodzi tu zwłaszcza o pojęcie nicości, które jest ściśle związane z pojęciem stworzenia z niczego. Mianowicie: czy obraz chaosu pierwotnego opisanego w w. 2 nie byłby przypadkowo uzupełnieniem brakującego autorowi wyraźnego i sprecyzowanego pojęcia nicości? Pojęcie nicości jest bowiem bardzo trudne do uchwycenia. Doświadczają to katecheci uczący w niższych klasach szkoły podstawowej, gdzie nieraz mogą się spotkać z pytaniami następującej treści: „*Jak to wygląda, nic? — Proszę to narysować na tablicy...*“²⁰). Zresztą i dorosłym osobom, wychowanym w środowisku kulturalnym zachodnio-europejskim i przywykłym do pojęć abstrakcyjnych, grozi niebezpieczeństwo uważania nicości, z której Bóg stworzył świat, za pewnego rodzaju rzeczywistość, np. za przestrzeń próżną, którą świat zapełnił, lub za określony punkt wyjścia, od którego biegnie w dal historia świata²⁰).

¹⁶) III De Anima III, 7.

¹⁷) I, q. 84, a. 7, c.

¹⁸) Tamże. Tłumaczenie St. Świeżawskiego, Św. Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku, Poznań 1956, s. 515.

¹⁹) Por. R. Jolivet, *Traité de Philosophie*. Vol. II. Psychologie, Lyon 1950, s. 497—498.

²⁰) Por. A.-D. Sertillanges O. P., *La Création w Initiation théologique*, Paris 1952—1954, t. II, s. 214.

Bergson twierdził, że nicości nie można sobie wyobrazić ani nawet w ogóle jej pojąć²¹⁾. Jest w tym pewna przesada i sam Berson przyznał, że argumentacja jego udowadnia tylko niemożliwość pojęcia bezwzględnej i powszechnej nicości bytu, czyli zaprzeczenia wszelkiej rzeczywistości²²⁾. W każdym razie świadczy to o trudności, jaką napotyka nasz umysł w pojmowaniu nicości. Prócz tego Bergson udowodnił, że nicości nie można sobie wyobrazić. Jest to zresztą rzeczą oczywistą. A więc pojęciu nicości towarzyszą zawsze wyobrażenia pewnych bytów, czyli wyobrażenia nie odpowiadające właściwej treści pojęcia. Najodpowiedniejszymi będą jeszcze wyobrażenia o cechach negatywnych, np. ciemności, bezładu, pustkowia. A są to właśnie wyobrażenia, którymi posługuje się autor natchniony w Rodz. 1, 2. Pod wpływem kosmogonii babilońskich dołączył do nich obraz pierwotnego oceanu (*těhom*), który, będąc ogarnięty ciemnością, posiada już cechę ujemną. Na negatywny charakter oceanu pierwotnego wskazywałaby również analogia między biblijnym wyrazem *těhom* a babilońską „*Tiamat*“, która posiada cechy wybitnie ujemne wyrażające się w jej wrogim nastawieniu do bóstw wymienionych w eposie *Enuma eliš*²³⁾.

Zresztą Semici nie stawiali sobie problemu stworzenia z niczego wedle kategorii myślenia²⁴⁾. Wszak powszechnie znana jest konkretna i plastyczna mentalność Semitów operujących przenośniami i z upodobaniem posługujących się mową obrazową.

Człowiek o umysłowości zachodnio-europejskiej operuje zazwyczaj pojęciami ogólnymi, abstrakcyjnymi, i pojęcia swe pragnie jak najdokładniej wyrazić. Semita zaś posiada umy-

²¹⁾ Zob. H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris 1907, s. 298—322.

²²⁾ Zob. list H. Bergson do O. de Tonquédec z 12 maja 1908 r. ogłoszony drukiem w *Etudes*, 20 lut. 1912, s. 516—518. — Por. R. Jolivet, *Traité de Philosophie*. Vol. III. *Métaphysique*, Lyon 1950, s. 230—231.

²³⁾ Por. Ks. J. Jelito, a. c., s. 23—24 i 28.

²⁴⁾ Por. Dom Th. Maertens, *Les sept jours*. Genèse I, St. André-lez-Bruges 1951, s. 13.

słowość konkretną i żywą, raczej intuicyjną, aniżeli logiczną; bardziej kieruje się wyobraźnią, aniżeli pojęciami. Stąd nie dąży do wyrażenia swych pojęć za pomocą słów o znaczeniu ściśle określonym, ale do podsunięcia czytelnikowi czy słuchaczowi wyobrażeń, w których ten mógłby uchwycić myśl autora lub mówcy²⁵).

Mając to na uwadze łatwiej zrozumiemy, że autor natchniony, pragnąc wyrazić swą wiarę w Boga, Pana i Stwórcę wszechświata, użył mowy obrazowej zdolnej wedle niego wywołać u czytelnika wyobrażenia o cechach negatywnych, a tym samym uzupełniające ewentualny brak wyraźnego i sprecyzowanego pojęcia stworzenia z niczego²⁶). Nie potrzeba tutaj podkreślać, że autor biblijny nie zadawał sobie pytania o możliwości stworzenia przez Boga świata nie ograniczonego w czasie i stąd nie rozróżniał istotnych cech pojęcia stworzenia od powstania świata przed określonym przeciągiem czasu. Nie należy zatem szukać w Księdze Rodzaju rozwiązania tych zagadnień filozoficznych i teologicznych.

Jeśli więc opis chaosu z Rodz. 1, 2 jest tylko formą literacką będącą odbiciem wyobrażeń nieudolnie podtrzymujących mgliste jeszcze pojęcie nicości bytów wtórnych, to „ziemia“ z w. 2 nie jest jeszcze ziemią: jest tylko jakimś „*tohu wabohu*“, czyli „*beżładem i pustkowiem*“. Innymi słowy, ziemi jeszcze nie ma; Bóg jej jeszcze nie stworzył. Jest tylko beżład i pustkowie, na których miejscu dnia drugiego powstanie ziemia. Gdybyśmy chcieli wyrazić umysłową treść tego „*tohu-wabohu*“, to powiedzielibyśmy, że jest ono szatą obrazową pojęcia nicości. Jest też rzeczą godną uwagi, że już Akwila i Teodocjon interpretowali „*tohu-bohu*“ jako nicość. Tłumaczyli bowiem: „*Ziemia była pustkowiem i nicością*“ (Akwila), „*Ziemia była pusta i niczym*“ lub — według innych przekazów — „*Ziemia była niczym i niczym*“ (Teodocjon).

Wyżej podkreśliliśmy już negatywny i ujemny charakter

²⁵) Por. Dom. C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, s. 41—42 i 148—149.

²⁶) Por. R. de Vaux w *Bible de Jérusalem*, Paris 1956, s. 9, uw. b.

oceanu pierwotnego, *těhom*. Ciemności zaś, będąc zaprzeczeniem światła, są same przez się czymś negatywnym dla wyobraźni. Ten potrójny obraz ciemności (*hošek*), oceanu pierwotnego (*těhom*) oraz bezładu i pustkowia (*tohu-wa-bohu*) odpowiada trzem pierwszym dniom pracy Boga. Pierwszego dnia Bóg przewycięża ciemności tworząc światło. Drugiego dnia ujarzmia ocean przecinając go sklepieniem nieba. Trzeciego dnia usuwa bezład i pustkowie wylaniając z wód ziemskich suchą powierzchnię i pokrywając ziemię roślinnością²⁷⁾. A więc to potrójne określenie wyobraża zaprzeczenie istnienia światła, nieba i ziemi. Jest czymś negatywnym.

Lecz w w. 2 pozostaje nam jeszcze do objaśnienia wyrażenie „*ruah' Elohim*“. Wyraz *ruah* oznaczał pierwotnie oddech, tchnienie²⁸⁾, a stąd powiew wiatru i sam wiatr, który sobie wyobrażano jako tchnienie istoty bardzo potężnej, np. Boga, tak jak u Ozeasza 13, 15; Izajasza 30, 28; w Księdze Wyjścia 15, 8; w II Księdze Samuela 22, 16 i w Psalmie 18, 16. Podobnie zresztą u Izajasza 30, 30 i w Psalmie 29 „*głos Jahwy*“ oznacza grzmot w swym przerażeniu wzbudzającym majestacie. Nie jest więc wykluczone, że „*ruah' Elohim*“ w Rodz. 1, 2 oznacza wiatr dmący nad powierzchnią oceanu pierwotnego. Wskazuje nawet na to czasownik *rahaf*, którego imiesłowem piel jest *měrahefet* z Rodz. 1, 2. U Jer. 23, 9 *rahaf* w formie kal znaczy „*trząść się*“. W Księdze Powtórzonego Prawa 32, 11 mamy formę piel jak w Rodz. 1, 2. Może zaś być tu mowa tylko o „*trzepotaniu*“ skrzydłami. Trudno jest bowiem przypuszczać, by ten imiesłów opisywał spokojną i nieruchomą postawę ptaka wylęgującego swe jajka²⁹⁾. Czasownik *rhp* znajduje się

²⁷⁾ Por. G. Lambert, L'encyclique Humani Generis et l'Écriture Sainte w „*Nouvelle Revue Théologique*“ 73 (1951), 240. — Poza Rodz. 1, 2 wyrażenie „*tohu-wabohu*“ znajduje się tylko u Jer. 23 i Iz. 34, 11.

²⁸⁾ Por. H. Leisegang, a. Geist w „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*“, tom II, s. 939. — W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1933—1935, t. II, s. 18. — L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936, s. 95. — M. Lichtenstein, Das Wort Nephesch in der Bibel, Berlin 1920, s. 53. — P. van Imschoot, d. c., t. I, s. 184.

²⁹⁾ Por. G. Lambert S. J., La Création dans la Bible w *Nouvelle Revue Théologique* 75, 1953, 258, uw. 18.

również w tekstach ugarityjskich z Ras-Szamra i to w odniesieniu do orła czy sepa. Gordon tłumaczy go przez „*to soar*“, „*unosić się*“³⁰⁾. A więc „*ruah 'Elohim*“ z Rodz. 1, 2 może oznaczać wicher, który na swych olbrzymich skrzydłach unosi się nad wodami oceanu pierwotnego i wzburza jego fale. Byłby to obraz burzy. Interpretacji tej sprzyja także fakt, że Sumeiryjczycy przedstawiali boga burz w postaci wielkiego ptaka o skrzydłach rozpostartych. Według tej egzegezy mielibyśmy tu znów obraz żywiołu niszczycielskiego, a zatem obraz o cechach ujemnych, negatywnych.

Nie wszyscy jednak egzegeci przyjmują tę interpretację. Wielu sądzi, że autor biblijny ma tu na myśli tchnienie Boga, które w postaci słowa wszechpotężnego (por. Sędz. 16, 17; Iz. 11, 4; 34, 16; Ps. 33, 6; 147, 18) zaczyna działać (por. Rodz. 1, 3. 5. itd.) i podobne do wiatru (por. II Sam. 22, 11) unosi się nad ciemnymi wodami oceanu pierwotnego jak ptak trzepoczący skrzydłami (por. Powt. Pr. 32, 11)³¹⁾. Tej interpretacji sprzyjają wyraźnie Ps. 33, 6 i 104, 30, które tchnieniu Boga przypisują moc twórczą. Możemy ją przyjąć w niczym nie naruszając ogólnej naszej interpretacji w. 2.

Wróćmy teraz do w. 1, aby zastanowić się nad znaczeniem hebrajskiego wyrazu *bara'*. W księgach Starego Testamentu wyraz *bara'* jest użyty 48 razy, w tym 20 razy w Deutero-Izajaszu, 11 razy w częściach Księgi Rodzaju należących do Dokumentu Kapłańskiego, 6 razy w kilku Psalmach i 3 razy u Ezechiela. A więc czasownik ten bywał zwłaszcza używany w okresie bezpośrednio poprzedzającym niewolę babilońską i w czasie samego pobytu Izraelitów w Babilonie.

W tych 48 tekstach podmiotem czasownika *bara'* jest Bóg. A zatem określa on wyłącznie czynności Boga. Kontekst wska-

³⁰⁾ Por. C. H. Gordon, Ugaritic Handbook, III Comprehensive glossary, *Analecta Orientalia* 25, Roma 1947, s. 270, nr 1866. *rhp* „*to soar*“ (1 Aqht: 32. 3 Aqht: 20, 21, 31).

³¹⁾ Por. P. van Im Schoot, *L'esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, w R. B. 44 1935, 489—491 — tenże, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, s. 103. — F. A s e n s i o S. J., *In libros historicos*, Romae 1956, s. 33. — Ks. Cz. Jakubiec, d. c., s. 34.

zuje na to, że zazwyczaj oznaczał on czynności Boga mające charakter wyjątkowy, mianowicie: stworzenie czegoś nowego (por. Iz. 41, 20; 48, 6—7; 65, 17—18; Jer. 31, 21), dokonanie czegoś nadzwyczajnego (por. Wyjś. 34, 10; Liczb 16, 30) lub działanie za pomocą samego tylko słowa (por. Ps. 148, 5). Warto jest też zwrócić uwagę na fakt, że autor Rodz. 1 nie podkreśla skuteczności słowa Bożego („i tak się stało“), gdy posługuje się czasownikiem *bara'* (por. w. 21 i 27), który widocznie sam przez się wyraża skuteczność czynności Bożej³²⁾.

Mimo to wyraz *bara'* nie oznacza sam przez się „stworzenia czegoś z niczego“. Bywa bowiem używany równolegle, a czasami i równoznacznie, z czasownikami *aśah*, *czyścić* (por. Rodz. 1, 26, 27), *jasar*, *kształtować* (por. Am. 4, 13; Ez. 43, 1. 7; itd.), *hośi*, wyprowadzić (por. Iz. 40, 26)³³⁾. Zdolny jest wszakże wyrazić to pojęcie, ponieważ nigdy nie posiada biernika tworzywa³⁴⁾. Od kontekstu będzie więc ostatecznie zależało ściśle znaczenie czasownika *bara'* użytego w jakimś konkretnym wypadku.

Otóż biorąc pod uwagę u autora Rodz. 1 brak pojęć filozoficznych i abstrakcyjnych, oddanie idei nicości przez obraz chaosu pierwotnego i tym samym niesprecyzowane określenie jego myśli co do cech twórczej interwencji Boga, trudno przypuścić, by autor świadomie nadał wyrazowi *bara'* znaczenie „stworzenia z niczego“, którego ten czasownik sam przez się nie posiadał.

Na koniec podkreślmy raz jeszcze, że obraz chaosu pierwotnego z Rodz. 1 jest jedynie pozostałością wyobrażeń starożytnych, których ślady znajdujemy w literaturze biblij-

³²⁾ Por. A. Van der Voort, a. c., s. 322 i uw. 4.

³³⁾ *Hosi* jest formą hifil czasownika *jasar*. Różne znaczenia formy hifil podaje Fr. Zorell S. J., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, s. 322. — Odnosnie do czasownika *bara'* por. J. Van der Ploeg, *Le sens du verbe bara'*. Etude sémasiologique w Le Muséon 1946, s. 143—157. — P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bara'* (créer) dans l'Ancien Testament w *Theologische Zeitschrift* 3 (1947), 401 nn. — G. Lambert S. J., a. c., s. 267, uw. 44.

³⁴⁾ Zob. na ten temat P. Jouön S. J., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1947², s. 375—377, nr 125 v—w.

nej jeszcze po powrocie z niewoli babilońskiej (por. Iz. 51, 9—10; Job 3, 8; 26, 12—13; 38, 8—11; Ps. 74, 12—17; 89, 10—13; 104, 5—9)³⁵). W tym zaś okresie te fantastyczne twory wyobraźni ludowej, wspólne starożytnemu wschodowi, są już tylko przeżytkiem literackim w niczym nie zagrażającym wierze Izraela. Dowodem tego są wypowiedzi Jeremiasza i Deutero-Izajasza, którzy wyraźnie oświadczają, że wszystko jest dziełem Boga jedyne go (por. Jer. 5, 22. 24; 14, 21—22; 23, 23—24; 31, 35—36; Iz. 40, 12. 25—26. 28; 44, 23—24; 45, 5—8. 18; 48, 12—13)³⁶). Pozory istnienia jakiejś materii pierwotnej istniejącej niezależnie od Boga są w Rodz. 1 a zatem w tekście tak bliskim w czasie od tych wypowiedzi Jeremiasza i Deutero-Izajasza, niczym innym, jak pozostałościami literackimi w żaden sposób nie zakłócającymi w Izraelu spokojnego posiadania wiary w Jahwę, Boga jedyne go, wieczne go i wszechmocne go, który powołał do bytu wszystko, co poza Nim istnieje. Autor Rodz. 1 chciał podkreślić, że Bóg wszystko stworzył samym tylko słowem swoim. Tylko brak sprecyzowanych pojęć lub zbyt duża zależność od utartych form literackich nakłoniły go do użycia wyobrażeń, które wiara jego pozostawiła już daleko poza sobą. Pojęcie „*stworzenia z niczego*“ jest zatem zawarte w opisie Rodz. 1 w mierze, w jakiej autor biblijny chciał je podsunąć i przekazać czytelnikowi za pomocą obrazowe go opisu chaosu pierwotne go w zestawieniu z przedstawionym w następnych wierszach dziełem stworzenia, dokonane go samym wszechpotężnym słowem Bożym bez żadne go sprzeciwu ze strony tego chaosu. W mierze też, w jakiej podobne zestawienie posiada cechy sugestyjne zdolne wywołać u czytelnika tę aureolę wyobrażeń towarzyszące go zazwyczaj pojęciu stworzenia z nicze go i skłaniające go przez plastyczne poddanie tej myśli do wniknięc ia w umysłową ich treść.

Ks. EDWARD LIPiŃSKI

³⁵) Por. G. Lambert S. J., a. c., s. 262—265.

³⁶) Por. tenże, a. c., s. 269—274.

Ks. Marian Wolniewicz, Poznań

NAUKA O BEZŻEŃSTWIE I DZIEWICTWIE W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. PAWŁA DO KORYNTIAN

Żaden z natchnionych autorów Listów Apostolskich nie pisze o bezżeństwie i dziewictwie oprócz św. Pawła. To zaś, co mówi ten Apostoł, posiada pod względem formalnym swoisty charakter. Stanowi bowiem odpowiedź na pytanie, skierowane pod adresem św. Pawła przez neofitów gminy korynckiej, wśród których znaleźli się obok laksystów asceci, usiłujący zobowiązać wiernych do życia w zupełnej wstrzeźliwości. Apostoł w siódmym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian odpowiada na postawione pytania i tym się tłumaczy zarówno brak systematycznego wykładu nauki o bezżeństwie i dziewictwie, jak i jego fragmentaryczność.

Pomimo tego jednak, że św. Paweł nie pisze traktatu o małżeństwie i bezżeństwie, ale jedynie odpowiada na pytania neofitów korynckich, nauka jego jest jasna i stanowi pewną całość. Apostoł stwierdza moralną wartość bezżeństwa, uzasadnia ją i poucza, że nie jest ona nakazana przez Chrystusa Pana, ale doradzana dla tych, którzy otrzymali odpowiednie uzdolnienie.

Na pytanie, czy małżeństwo jest godziwe, odpowiada św. Paweł twierdząco, ale równocześnie oświadcza, że wstrzeźliwość płciowa jest również moralnie dobra: „*Dobrze jest dla człowieka nie dotykać niewiasty — kalon antropo gynaikos me haptesthai*“ (1 Kor 7, 1).

Wyrażenie „*dotykać niewiasty — gynaikos haptesthai*“ jest eufemizmem, używanym w przekładzie greckim LXX ¹⁾ oraz

¹⁾ Jako odpowiednik hebrajskiego „*nagah*“, por. Rodz 20, 4. 6; 26, 11; Przyp 6, 29.

u autorów pozabiblijnych ²⁾ na oznaczenie obcowania płciowego i to zarówno w małżeństwie jak i poza nim. Mylnie zatem św. Tomasz ³⁾ pojmuje i wykląda to wyrażenie w znaczeniu „*uxorem ducere*“ — *pojmować żonę*, zawierać małżeństwo. Również i św. Hieronim odbiega daleko od myśli św. Pawła, kiedy, kładąc zbyt ni nacisk na słowo „*dotykać*“, wyprowadza z tekstu naukę o niebezpieczeństwie, jakim grozi mężczyźnie dotykanie kobiety ⁴⁾.

Wielu autorów sądzi, że w 1 Kor 7, 1 przez wyrażenie „*dotykać kobiety*“ rozumieć można tylko obcowanie małżeńskie ⁵⁾. Uzasadniają oni swoje stanowisko kontekstem, bezpośrednio poprzedzającym jak i następującym, z których pierwszy wyklucza stosunki nielegalne ⁶⁾, a drugi zajmuje się obcowaniem małżeńskim ⁷⁾. Konsekwentnie autorzy ci przyjmują, że wyrazy „*człowiek*“ — *anthropos*, i „*kobieta*“ — *gyne* oznaczają w 1 Kor 7, 1 męża i żonę. Nie mają jednak słuszności, gdyż rzeczownik „*anthropos*“ oznacza człowieka w ogóle, jak z zestawienia z „*gyne*“ wynika mężczyznę, a nie małżonka, na określenie którego pojawia się już w w. 3 rzeczownik „*aner*“ i nie jest synonimem tego ostatniego. Również wyraz „*gyne*“ nie określony nawet przez rodzajnik, oznacza kobietę w ogóle, każdą kobietę, a nie tylko i wyłącznie żonę. Dlatego wyrażenie „*nie dotykać kobiety*“ w 1 Kor. 7, 1 ma charakter ogólny i dotyczy zarówno obcowania małżeńskiego, jak i stosunków płciowych poza małżeństwem.

Powstrzymanie się od stosunków płciowych z kobietą nazywa św. Paweł „*kalon anthropo*“. „*Kalon*“ występuje w Listach św. Pawła jako synonim „*agathon*“ i oznacza dobro,

²⁾ Platon, De Legibus 8, 840a; Plutarch, Vita Alexandri c. 21; Terentius, Heautontimorumenos, 4, 6, 15.

³⁾ Commentarius in S. Pauli Epistopalis, Taurini 1929, 1, 280.

⁴⁾ Contra Iovin. 1, 7. PL 23, 228.

⁵⁾ Tak: Chryzostom, Hom. 19 in Ep. I ad Cor. PG 61, 151—2; Hieronim, j. w.; Cornelius a Lapide, In omnes Pauli Epist. Comm., Antverpiae 1656, 190; Cornely, Comm. in S. Pauli Ap. Epist., Prior Epist. ad Corinthios, Parisiis 1890, 163.

⁶⁾ Mówi o nich 1 Kor 6, 12—20.

⁷⁾ 1 Kor 7, 2—6.

którego człowiek pragnie, ale któremu sprzeciwia się prawo jego ciała, tak, że nie trudno je urzeczywistnić (por. Rzym 7, 6. 21). „*Kalon esti*“ w połączeniu z bezokolicznikiem należy przełożyć: *jest słuszne*, lub *jest dobre*, *jest godne pochwały*, *jest wzniosłe*.

Treści tej nie oddaje w pełni pojęcie dobra użytecznego, jakiego dopatrywali się tu dawniej autorzy niekatolicycy⁸⁾, ani też silniejsze znaczenie „*jest rzeczą świętą*“, jakie nadaje wyrażeniu „*kalon esti*“ w tym miejscu św. Hieronim. „*Kalon*“ nie oznacza tutaj również dobra w znaczeniu absolutnym, ale, jak wskazują wiersze 7, 8, 26 i 35 oraz 38—40, w znaczeniu względnym w porównaniu z małżeństwem⁹⁾. To znaczenie porównawcze przypisywali wyrazowi „*kalon*“ już Ojcowie Kościoła, z których św. Jan Chryzostom doskonale wyraził myśl Apostoła w słowach: „*Jeśli pytasz, co jest dobre i bardzo wzniosłe, lepiej jest nie mieć nic do czynienia z kobietą; jeśli zaś pytasz, co jest bezpieczniejsze i wspomaga twą słabość, korzystaj z małżeństwa*“¹⁰⁾.

W 1 Kor 7, 1 wyraża zatem św. Paweł ogólnie myśl, że powstrzymanie się od stosunków płciowych jest rzeczą dobrą, owszem, wzniolejszą aniżeli legalne obcowanie małżeńskie. Z tego jednak nie wynika, jak chcą Tertulian¹¹⁾ i św. Hieronim¹²⁾, że dotykanie kobiety jest złe. Apostoł bowiem bynajmniej nie głosił, że małżeństwo jest złe, ale poucza że bezżeństwo jest dobre.

Myśl, że bezżeństwo jest dobre, wyraża św. Paweł ponow-

⁸⁾ Np. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Stuttgartiae⁸, 1915, 641.

⁹⁾ Por. P. Tischleder, *Wesen u. Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus* (Neutest. Abhandl. 10, 3—4) Münster 1923, 10—11.

¹⁰⁾ Hom. 19 In I Cor, PG 10, 151, por. też św. Augustyn (Enchir., 121 PL 40, 288), który zalicza zdanie św. Pawła do tych, „*quae non iubentur sed spirituali consilio monentur ac proinde de bono meliore agunt*“.

¹¹⁾ *De monogamia*, 3. PL 2, 981.

¹²⁾ *Contra Iovin.*, j. w. Św. Hieronim sprostował swe twierdzenie w liście do Pammachiusza 49, 14, pisząc: „*Secundum comparationis sensum se malum dixisse mulierem tangere, sicut malum dicitur hordeum, si cum frumento comparatur*“.

nie w w. 8, skierowanym do bezżennych, których określa wyrazami „*agamoï*“ i „*cherai*“ a tym, którzy nie żyją w małżeństwie (*tois agamois*) i wdowom (*tais cherais*) powiadam: *dobrze by było, jeśli by tak wytrwali, jako i ja*“. „*Agamoï*“ zdaniem Heinriziego¹³⁾ oznaczają tych, którzy po ukończeniu lat, normalnie do zawarcia małżeństwa wymaganych, względnie po osiągnięciu wieku, ustalonego przez prawo do zawarcia małżeństwa, pozostali bezżennymi. Inni¹⁴⁾ zacieśniają bezżennych do samych tylko wdowców lub uważają, że bezżenni obejmują kawalerów, wdowców i wdowy; nie obejmują natomiast panien niezamężnych, bo o nich jest mowa w w. 25—28 i panny nie wiele miałyby do powiedzenia w sprawie wyboru stanu¹⁵⁾. Wydaje się jednak, że wyraz „*bezzenny*“ (*agamoï*) został tu użyty przez Pawła w szerszym znaczeniu i oznacza każdą osobę bezżenną, bez względu na jej wiek lub płeć¹⁶⁾, czy to dziewczę, mężczyznę lub kobietę, czy też wdowca, czy wdowę¹⁷⁾.

W takim rozumieniu wyrazu „*bezzenni*“ widzą niektórzy uczeni trudność w odniesieniu do wyrazu „*wdowy*“ (*cherai*). Użycie tego wyrazu przez św. Pawła, skoro „*bezzenni*“ już obejmują wdowy, wydaje im się nielogiczne i dlatego skreślają słowa „*tais cherais*“¹⁸⁾, albo zmieniają na „*tois cherois*“, wdowcom¹⁹⁾. Postępowanie to jest bezpodstawne, to bowiem,

¹³⁾ Meyer-Heinrizi, *Kritisch-exeg. Handbuch über den I. Brief an die Korinther*, Göttingen 1888, 191.

¹⁴⁾ Estius, *In omnes Pauli Epist. Comm.*, Moguntiae 1842, 2, 260; Calmet, *Comm. Litteralis in omnes libros NT*, Viceburgii 1788, 3, 613.

¹⁵⁾ Robertson-Plummer, *A critical and exegetical Commentar on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh² 1929, 138.

¹⁶⁾ Cornely, d. c., 173; Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus, an die Korinther* — Leipzig³ 1934, 162.

¹⁷⁾ H. Lietzmann, *Die Briefe des Ap. Paulus, Die Vier Haptbriefe*, Tübingen 1910, 106 uważa za możliwe, że św. Paweł wbrew zwyczajnemu użyciu pisząc „*agamoï*“ myślał także o wdowach — por. w. 34.

¹⁸⁾ Tak Holsten, *Das Evangelium des Palus* 1, 298.

¹⁹⁾ Np. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 177. Ostrożni Robertson

¹⁵⁾ Robertson-Plummer, *A critical and exegetical Commentary* warta jest zastanowienia, ponieważ wyraz „*cherois*“, którego poza tym miejscem nie ma nigdzie w NT łatwo mógł być zmieniony na pospolitszy

że coś jest logicznie nie zupełnie poprawne lub sprzeciwia się regułom dobrej dyspozycji nie uprawnia nikogo do dowolnych skreśleń lub przekształceń²⁰). Rzekomą niepoprawność logiczną można przecież usunąć bez uciekania się do skreśleń i koniektur. „Kai“ łączące „*tais cherais*“ z „*tois agamois*“ wyodrębnia pewną część z całości, aby ją uwydatnić i podkreślić. Sens zdania jest wówczas następujący. „*bezzennym, a w szczególności wdowom, mówię, dobrze by było, jeśliby wytrwali, jako ja*“²¹).

Bezzennym więc, a w szczególności wdowom oświadcza święty Paweł, że jest rzeczą dobrą i wzniosłą, jeśli pozostaną tak, jak on to znaczy w stanie bezzennym. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w chwili pisania listu do Koryntian święty Paweł nie miał żony²²).

„*cherais*“, a zwrot „tak, jako i ja“ jest bardziej na miejscu, jeżeli Apostoł zwraca się tylko do mężczyzn (dz. cyt. 138). Zmianę tę przyjmuje też jak się zdaje ks. S. K o w a l s k i, który tłumaczy: „oraz tym, co owdowieli“ — zob. Listy św. Pawła Ap., Warszawa 1955, 63 i Pismo św. NT, Warszawa 1957, 377.

²⁰) Por. Lietzmann, d. c., 106. Krytyczne operacje Holstena i Schmiedela nazywa Bachmann rozcięciem węzła, a nie rozwiązaniem: „*aber das heisst den Knoten zerhausen*“ (d. c. 261).

²¹) Por. Cornely, d. c. 173; Bachmann, d. c. 261; Allo, d. c. 164; J. Sickenberger, Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Corinther u. sein Brief an die Römer, Bonn⁴, 1932, 32.

²²) Luter na podstawie 1 Kor 7, 8 wyprowadza mylny wniosek, że św. Paweł był wdowcem. Bezpodstawnie jednak również E. Fascher uważa, że tekst 1 Kor 7, 8, jak i wiersz poprzedni, dowodzi, że Paweł był przez całe życie bezzenny (Zeitschrift f. die Neutest. Wissenschaft, 28 (1929), 64—5). 1 Kor 7, 1 stwierdza bowiem ogólnie, że powstrzymanie się od stosunków płciowych czy to we wdowieństwie, czy w małżeństwie, czy przed małżeństwem, jest lepsze od pożycia małżeńskiego, a w 1 Kor 7, 7 Apostoł stawia siebie jako przykład wstrzemięźliwości, a nie koniecznie bezzęństwa wszystkim, także małżonkom; w 7, 8 zaś — bezzennym, a zwłaszcza wdowom. Teksty te więc stwierdzają niewątpliwie fakt, że św. Paweł zachowywał wstrzemięźliwość w czasie pisania listu do Koryntian. Nie rozstrzygają jednak kwestii, czy był on bezzenny przez całe życie, czy też był wdowcem. (Por. J. Jeremias, War Paulus Witwer? w Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft 25 (1926), 310). Rozstrzygnięcia trzeba szukać poza tymi tekstami. Jak wiadomo, Tradycja z wyjątkiem Klemensa Aleks. (zob. u Euzebiusza, Hist. Kościoła 3, 30), który błędnie

Podobny sąd wyraża Apostoł w odniesieniu do dziewic. Koryntianie zapytali wprost św. Pawła, czy należy dziewice wydawać za mąż, czy też pozostawić w stanie panińskim. Pytanie dotyczyło niewątpliwie panien, i jakkolwiek jest możliwe, że Apostoł odpowiadając ma na myśli i kobiety i mężczyzn²³⁾, to jednak, ponieważ w całym rozdziale używa on wyrazu „*parthenos*“ wyłącznie o kobietach, przyjąć trzeba, że również w w. 25 rzeczownik ten oznacza niezamężną pannę. To oczywiście nie prowadzi do wniosku, że Apostoł doradza bezżenność jedynie kobietom, podobnie jak fakt, że Chrystus mówi w Mt 19, 10—12 o trzebieńcach, nie dowodzi, że jego zachęta do życia w bezżenstwie skierowana jest wyłącznie do mężczyzn. Niezamężne panny, o które pytano Apostoła, nie są jednak słynnymi „*virgines subintroductae*“²⁴⁾, których istnienia w czasach apostołskich nie zdołano udowodnić, ani też kobietami, które złożyły przyrzeczenie dziewictwa. Są to kobiety, które żyły w dziewictwie, właściwym stanowi przedmałżeńskiemu.

Na pytanie, czy te dziewice należy wydać za mąż, czy też zachować w bezżenstwie, apostoł tak odpowiada: „*nomidzo un, tuto kalon hyparchein dia ten enestosan anagken, hoti kalon anthropo to hutos einai*“ — uważam więc to za dobre wobec obecnych trudności, dobrze jest dla człowieka, aby trwał w tym stanie (aby tak trwał) (w. 26). Partykuła „*więc*“ wskazuje na zdecydowane przekonanie św. Pawła. Przemawia za nim również w. 25, w którym czytamy słowa: „*Lecz podaję moje zapatrywanie, jako człowiek, który z miłosierdzia Pańskiego zastępuje na zaufanie*“. Możliwe też, że „*hyparchein*“ użyte zostało zamiast „*einai*“ celem podkreślenia, że przeko-

zrozumiał tekst Fil 4, 3 o żonie Apostoła, uczy jednomyślnie, że Paweł był przez całe życie bezżenny. (Zob. kwestię: „*War Paulus jemals verheiratet*“ w Max Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte u. der Briefe des Ap. Paulus 1898, 26—40; Cornely, Introductio in N. T., 352.

²³⁾ „*Parthenos*“ w odniesieniu do mężczyzn zachodzi w Obj 14, 4.

²⁴⁾ Jak sądzi Lietzmann, d. c. 108.

²⁵⁾ Por. Robertson-Plummer, d. c., 152.

nanie św. Pawła ustalone jest od dawna²⁵). Według tego przekonania pozostania w bezżeństwie (*to hutos einai*)²⁶) jest moralnie dobre i wzniosłe dla każdego człowieka (*kalon anthropo*) bez różnicy płci, jak na to wskazuje wyraz „*anthropos*“ użyty w najogólniejszym znaczeniu i obejmujący w następstwie tego zarówno mężczyzn jak i kobiety. Tak więc trzykrotnie stwierdza Paweł moralną wzniosłość dziewictwa i bezżeństwa: najpierw w formie najogólniejszej, w. 1, potem w odniesieniu do poszczególnych grup, do bezżennych, a zwłaszcza wdów (w. 8) i specjalnie do dziewic (w. 26) by zakończyć znowu ogólnym stwierdzeniem, że „dobrze jest dla człowieka żyć w tym stanie“ (w. 26). Tym powtórzeniem zamyka Paweł wykład o moralnej wartości bezżeństwa i dziewictwa.

Uzasadnienie swojego przekonania o wzniosłości bezżeństwa i dziewictwa podaje św. Paweł w wierszach 26, 29 i 31—34.

W w. 26 podaje Apostoł rację usprawiedliwiającą jego sąd o moralnej wzniosłości dziewictwa w zagadkowych słowach: „*dia ten enestosan anagken*“ — *wobec obecnych trudności. Cóż oznaczają te słowa?*

„*Enestosa anagke*“ oznaczać może troski doczesnego życia, jakie trapią całą ludzkość²⁷), lub pojedynczego człowieka²⁸), albo też utrapienia życia małżeńskiego²⁹). Ale może oznaczać również jakąś specjalną biedę i ucisk, zwłaszcza te, które według zapowiedzi Chrystusa poprzedzą jego przyjście na sąd. W tym ostatnim wypadku „*anagke*“ otrzymuje zabarwienie

²⁵) Tak Cornely, d. c., 199; Lietzmann, d. c., 108; Bachmann, d. c., 280; Allo, d. c., 177; Robertson-Plummer, odnoszą „*to hutos einai*“ do w. 24 i sądzą, że w w. 26 Paweł uważa za dobre wytrwanie w tym stanie, w którym każdy został wezwany do wiary (d. c., 152-3).

²⁷) Tak Chryzostom, *De virginitate* 73 PG 48, 586-7. Teodoret, *Interpret. Ep. I ad Cor*; PG 82, 281.

²⁸) Hieronim, *Contra Iovin.*, 1, 13. PL 23, 240. Cornelius a Lapide, d. c., 198; Cornely, d. c., 199; Allo, d. c., 180.

²⁹) Ambrosiaster, *Com. in Ep. Pauli*. PL 17, 221; Estius, d. c., 286; Bachmann, d. c., 281.

eschatologiczne. Że myśl taka była bliską św. Pawłowi, dowodzi chociażby 1 Tess 3, 3 i 5, 5. Czy jednak „*anagke*“ w 1 Kor 7, 26 ma znaczenie eschatologiczne?

Wyraz „*anagke*“ sam w sobie takiego znaczenia nie posiada. Ale w 1 Kor 7, 26 „*anagke*“ określone jest bliżej przez imiesłów czasu przeszłego dokonanego „*enestosan*“, który zachodzi poza tym w Gal 1, 4 w znaczeniu czasu teraźniejszego. To znaczenie czegoś, co już jest, czegoś obecnego, teraźniejszego, co się dokonało, występuje jasno w 1 Kor 3, 22 i Rzym 8, 38, gdzie „*enestosa*“ zostało przeciwstawione „*przyszłemu*“, „*mellonta*“. Identyczne wyrażenie „*enestosa anagke*“ zachodzi w 3 Mach 1, 16 i oznacza niewątpliwie troskę, ucisk aktualnie istniejący³⁰).

Przytoczone przykłady dowodzą, że imiesłów czasu przeszłego dokonanego „*enestosa*“ oznacza coś istniejącego w teraźniejszości, coś aktualnego i obecnego³¹). Nie jest to jednak znaczenie wyłączne, ponieważ czasownik „*enistemi*“ znaczy także „*nastać, nadejść już, zagrażać*“ i w tym znaczeniu występuje przynajmniej w 2 Tess. 2, 2³²). Nie można więc rozstrzygnąć o znaczeniu wyrazu „*anagke*“ biorąc pod uwagę jedynie samo znaczenie imiesłowu „*enestosa*“, ponieważ nie jest ono jednolite i w następstwie tego dopuszcza interpretację eschatologiczną, jak i o troskach życiowych lub małżeńskich.

Pewne światło na znaczenie słów „*enestosan anagke*“ w w. 26 rzucają ww. 29 i 31, a zwłaszcza zdanie. „*ho kairos synestalmenos esti*“ czas jest skrócony (w. 29) i „*paragei gar to schema ku kosmu tutu*“ — *przemija bowiem postać świata tego* — którymi Apostoł uzasadnia swoją zachętę do bezzenności i dziewictwa.

³⁰) „Gdy Ptolemeusz zamierzał wejść do Świętego Świętych, kapłani upadli na ziemię i błagali Boga „en te enestosa anagke“.

³¹) Por. F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, (Biblische Studien, 14) Freiburg i B. 1909, 72. J. Weiss, d. c., 193-4; Bachmann, d. c., 281; Allo, d. c., 188.

³²) Por. P. Tischleder, Nochmals die „enestosa anagke“ in 1 Kor 7, 26, art. w Theologie u. Glaube 12 (1920) 226 n. i odmienny pogląd Tillmanna, d. c., 10-11.

Zdania „*czas jest skrócony*“ nie można rozumieć jedynie w znaczeniu „*vita nostra brevis est*“³³⁾, ponieważ „*kairos*“ w przeciwstawieniu do „*chronos*“ wyraża oznaczony i pewnymi warunkami wymierzony okres czasu. Jako „*ho nyn kairos*“ oznacza bardzo często czas trwania świata³⁴⁾ i jest niemal terminem technicznym na oznaczenie czasu, dzielącego ludzkość od drugiego przyjścia Chrystusa. Czas ten jest skrócony, paruzja jest bliska i jej bliskość jest, zdaniem Pawła, pobudką dla wiernych do wstrzemięźliwego życia.

Słowa „*przemija postać świata tego*“ stwierdzają nie tylko znikomość dóbr doczesnych, ale także podkreślają fakt przemijalności świata, który uwypukla czasownik „*paragei — przemija*“, użyty zamiast przymiotnika. Bliskie już przyjścia Chrystusa i szybkie przemijanie świata, jest, według Apostoła, ową „*anagke*“, która pociąga za sobą utrapienia dla żyjących w małżeństwie. Utrapienia te nie polegają na zwykłych przykrościach małżeńskiego życia. Są to nadzwyczajne zmartwienia, które dla żyjących w małżeństwie są zwielokrotnione, ponieważ pomnaża je troska o członków rodziny. Przed tymi zwielokrotnionymi utrapieniami pragnie Apostoł obronić dziewice i bezżennych nie dla wygodniejszego życia, ale dlatego, że wolność od nich pozwala bez przeszkody trwać przy Panu (w. 35).

Eschatologiczne znaczenie „*anagke*“ z w. 26, jak również ww. 29 i 31 nie powinno już dzisiaj budzić poważniejszych

³³⁾ Cornelius a Lapide, d. c., 199.

³⁴⁾ Por. Rzym 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2 Kor 8, 14.

³⁵⁾ Dellling, a. „*Kairos*“ w Kittela Theol. Wörterbuch zum N. T. 3, Stuttgart, 1938, 463; Tillmann, d. c., 76; Robertson-Plummer, d. c., 154; Spicq, Epitres aux Corinthiens (La Sainte Bible Pirota XI) Paris 1948, 220.

³⁶⁾ Zobacz jednak Efez 2, 12: „*kairos ekeinos*“ na określenie okresu życia Efezjan, poprzedzającego nawrócenie, i Hebr 11, 11 „*kairos helikias*“ — wiek podeszły Sary — Tillmann, d. c., 75.

³⁷⁾ Por. Fil. 1, 6. 11; 2, 16; 3, 20; 4, 5. Rzym 13, 11; 14, 10 nn. 1 Tess 2, 19; 3, 13 n., 5, 23. 2 Tess 1, 7—17, 1 Kor 1, 7; 3, 13; 4, 5; 6, 9 nn. 15, 38., 2 Kor 5, 10. Kol 3, 4. 24 n. 1 Tym 6, 14; 2 Tym 4, 18; Tyt 2, 13 — por. Tillmann, d. c., 75-6. Tischleder, a. c. 228; d. c., 90.

zastrzeżeń³⁸⁾. W jego świetle bezżenność i dziewictwo, które same w sobie są moralnie dobre, zyskują specjalnie na wartości ze względu na bliskie przyjście Pana.

Obok tego momentu aktualnego, zalecającego bezżenstwo i dziewictwo, wymienia święty Paweł rację, która ma charakter stały. Wprowadza ją Apostoł w w. 32 słowami: „*Chciałbym, abyście bez trosk byli*“. Nie chodzi tu św. Pawłowi o absolutną wolność od wszelkich trosk, zaleca bowiem troskę o podobanie się Bogu, ale o troski, które z podobaniem się Bogu nie mają nic wspólnego, gdyż utrudniają je, przywiązując człowieka do spraw przemijającego świata. „*Kto nie ma żony, troszczy się o sprawy Pana, jak by mógł spodobać się Panu... podobnie niewiasta niezamężna i panna troszczą się o sprawy Pana*“ (w. 32.). Od trosk o sprawy Boże Apostoł nie zwalnia nikogo, przeciwnie, pragnie je wzmóc tak, aby wypełniały całe życie człowieka i pochłonęły wszystkie jego siły.

Troski, od których święty Paweł pragnie uwolnić wiernych, to „*sprawy tego świata — ta tu kosmu*“, do których Apostoł zalicza troskę o przypodobanie się mężowi lub żonie, która jest udziałem małżonków i powoduje wewnętrzny ich podział. „*Żonaty człowiek troszczy się o sprawy tego świata, jak by mógł przypodobać się żonie, a myśli i serce jego są podzielone*“, (ww. 33—34), mianowicie między Boga i żonę. Z tego jednak nie wynika, by żonaty i mężatka nie mogli służyć Bogu. Myśl taka obca jest św. Pawłowi. Paweł tylko stwierdza, że napotykają oni na przeszkody w całkowitym oddaniu się sprawie Bożej.

³⁸⁾ J. Fischer, Ehe und Jungfraulichkeit in NT, (Biblische Zeitfragen, 9), Münster i. W. 1919, 53. Przyjmują je też H. Lietzmann; d. c., 108 n.; Toussaint, Les Epitres de S. Paul, Paris 1910, 1, 320. J. Sickenberger, d. c., 35; W. Bousset, Der Erste Brief an die Korinther (Die Schriften des NT 2) Göttingen 3 1917, 106 n. Tillmann, d. c., 69—78; Tischleder, a. c. 225—229, i d. c., 88—94; P. Ketter, Die beiden Korintherbriefe (Herder Bibelkommentar, 14 (Freiburg i. B. 1937, 223-5; Kuss O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Regensburger N. T. 6) Regensburg 1940, 148. Odrzucają natomiast Cornely, d. c., 199—200, Allo, d. c., 177—180; Amiot, L'enseignement de S. Paul, Paris 1946, 2, 152.

Nie można również dopatrywać się w poważnych słowach Pawła umniejszenia wartości małżeństwa. Apostoł obronił małżeństwo przed podobnymi zarzutami w innym miejscu. Tutaj natomiast stwierdza tylko tyle, że troska o przypodobanie się żonie lub mężowi, która towarzyszy małżonkom i która jest w małżeństwie zupełnie zrozumiała i godziwa, utrudnia niepodzielne oddanie się Bogu. Od tej trudności wolnym jest bezzenny, jak również kobieta niezamężna, „*he gyne he agamos*“, w ogólnym znaczeniu, a więc zarówno wdowa, jak panna³⁹⁾ i dziewica, która nigdy nie zaznała męża⁴⁰⁾.

Wolny od przeszkód wynikających z małżeństwa mężczyzna, który nie ma żony, troszczy się o sprawy Boże, o to, jak by mógł spodobać się Panu (w. 33). Tak samo kobieta niezamężna i panna troszczy się o sprawy Pana. Na czym sprawy Pana polegają, określa św. Paweł w słowach. „pragną być święte na ciele i na duszy“ (w. 34). Świętość ta polega na zachowaniu ciała od wszelkiej skazy rozwiązłości, a duszy od myśli nieczystych. Nacisk położony jest na świętość, która obejmuje całego człowieka, i jego duszę, i jego ciało.

Troska o świętość wypełnia całe życie bezzennych dziewcząt, których nie odrywają od niej żadne względy doczesne i żadne troski o podobanie się ludziom, jak to ma miejsce w małżeństwie. To właśnie sprawia, że stan bezzenny i dziewictwo stanowi dla chrześcijan wyższe dobro w porównaniu z małżeństwem, przy czym wyższość ich polega na tym, że umożliwiają całkowite oddanie się Bogu, usuwając przeszkody na drodze zupełnego zjednoczenia się z Nim.

Tak pojętą wyższość bezżeństwa i dziewictwa nad stan małżeński stwierdza Apostoł zupełnie wyraźnie i niedwuznacznie w ww. 38 i 40.

Pomijam szczegółowy rozbiór ww. 36—38, jako zbyteczny

³⁹⁾ Allo, (d. c., 183) twierdzi, że św. Paweł pisząc „*he gyne he agamos*“ ma na myśli również kobiety, które nie są mężatkami, ani nie są już dziewczycami, bo takie mogły znajdować się w Koryncie.

⁴⁰⁾ Lietzmann (d. c., 109 n.) twierdzi, że chodzi tu o „*virgo subintroducta*“.

dla celu tego artykułu. Niezależnie bowiem od tego, czy trudne te wiersze będziemy interpretować zgodnie z tradycyjną egzegezą o ojcu i córce, względnie opiece i jego wychowanie⁴¹⁾, czy też jak Rohr⁴²⁾, Grafe⁴³⁾ i Achelis⁴⁴⁾ a za nimi wielu innych⁴⁵⁾ o *syneisaktōi*, czyli dziewicach, współżyjących w czystości z ascetami, czy też w myśl opinii Van Mannena⁴⁶⁾ o narzeczonem i jego narzeczonej, czy wreszcie przyjmiemy hipotezę wysuniętą przez ks. Stefana Siwca według której ww. 36—38 mówią o panu i jego niewolnicy⁴⁷⁾ — interesujący nas wiersz 38 nie zmienia swojego znaczenia. W wierszu tym św. Paweł przyznaje najpierw, że zawarcie małżeństwa w omawianym wypadku jest rzeczą dobrą: „*a więc, kto wydaje zamąż swą córkę* (dziewicę, narzeczoną, niewolnicę) *dobrze czyni*“, a potem oświadcza zupełnie wyraźnie, że zachowanie

⁴¹⁾ Por. J. Sickenberger, *Syneisaktentum im ersten Korintherbriefe*, art. w *Biblische Zeitschrift* 3 (1905) 44—69, i d. c., 37 n. H. Koch, *Vater und Tochter im ersten Korintherbrief*, a. tamże 401—7; K. Benz, *Die Ethik des Ap. Paulus* (*Biblische Studien* 17, 3 (4) Freiburg 1912, 173; Robertson-Plummer, d. c., 289—291; Allo, d. c., 185—7 i *Excursus VII p. t. St. Paul s'est il occupé de „virgines subintroductae“?* tamże, 189—194; Spicq, d. c. 223 n. J. Fischer, d. c., 71—4; Bachmann, d. c., 289—291; P. Ketter, *Syneisakten in Korinth ?*, art. w *Trierer Theologische Zeitschrift* 56 (1947) 175—182; Kugelmann, 1 *Cor.* 7, 36—38, art. w *The Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948) 63—71.

⁴²⁾ Paulus und die Gemeinde von Korinth, (*Biblische Studien* 4, 4), Freiburg 1899, 64—7.

⁴³⁾ *Geistliche Verlöbnisse bei Paulus* (*Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-Verein*, NT, Heft 3) Freiburg 1839, 57—69.

⁴⁴⁾ *Subintroductae*, art. w *Realenzyklopädie Haucka*, 19, 123—7 i *Virgines subintroductae*, *Ein Beitrag zur 7 Kapitel des ersten Korintherbriefes*, Leipzig 1902, 10—28.

⁴⁵⁾ Np. F. Fahnenbruch, *Zu 1 Kor 7, 36—38*, art. w *Biblische Zeitschrift* 12, (1914), 391—401. Tischleder, d. c. 99; Lietzmann, d. c., 35—37; M. Goguel, *L'Eglise primitive*, Paris 1947, 572.

⁴⁶⁾ *De Verlooften the Korinthe*, a. w *Theol. Tijd. Schrift* 3 (1874) 604 nn.

⁴⁷⁾ Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor 7, 36—38, art. w *Przełądzie teologicznym* 7 (1926) 225—239 i *Eine neue Auslegung von 1 Kor 7, 36—38*, art. w *Theologie u. Glaube* 19 (1927) 1—15.

panny w stanie wolnym jest rzeczą lepszą: „*a kto jej nie wy-daje, czyni lepiej*“.

Ta sama myśl równie jasno wyrażona powraca w w. 40 skierowana do wdów. Wdowa będzie szczęśliwsza według Apostoła, gdy wytrwa we wdowieństwie. Apostoł wypowiada się jasno i wyraźnie i uważa stan bezżenny za przydatniejszy w dążeniu do doskonałości i dający więcej szczęścia, aniżeli stan małżeński.

Obiektywnie rzecz biorąc, bezżeństwo jest zawsze lepsze od małżeństwa w wyżej wymienionym znaczeniu. W konkretnym jednak wypadku rozstrzygają osobiste dane poszczególnych wiernych i dar wstrzemięźliwości, który Bóg rozdaje według własnego upodobania. Paweł, który niemoże powstrzymać się od wyrażenia gorących pragnień, by wszyscy ludzie żyli wstrzemięźliwie, oświadcza stanowczo, że każdy otrzymuje od Boga własny dar: jeden tak, a drugi inaczej: „*chciałbym raczej, żeby wszyscy ludzie żyli, jak ja. Lecz każdy otrzymuje od Boga własny dar, jeden tak, a drugi inaczej*“ (w. 7).

Dzisiejsza lekcja Wulgaty odbiega nieco od tekstu greckiego tego wiersza. Zamiast słów „*chciałbym, żeby wszyscy ludzie żyli, jak ja*“ Wulgata ma zdanie. „*volo omnes vos esse, sicut me*“ — chciałbym, abyście wy wszyscy byli tak, jak ja. Ta lekcja niepotrzebnie zacieśnia powszechny, ogólny charakter wypowiedzi św. Pawła, ograniczając ją tylko do Koryntian. Możliwe, że św. Hieronim chciał w ten niezbyt właściwy sposób uniknąć trudności, jaką widział w tekście greckim⁴⁸⁾, a którą jeszcze św. Tomasz przekładał, obawiając się, że jeżeli wszyscy ludzie zachowają wstrzemięźliwość, to rodzaj ludzki wymrze i liczba zbawionych nie zostanie osiągnięta, a to sprzeciwia się planom Opatrzności Bożej⁴⁹⁾. Nie jest to konieczne, ani potrzebne, ponieważ Apostoł nie ma zamiaru zob-

⁴⁸⁾ Contra Iovin. 1, 36. PL 23, 271; por. też św. Augustyn, De bono coniugali, 10, PL 40, 381.

⁴⁹⁾ „Si omnes homines continerent sicut Apostolus continebat, cessasset generatio et non impletur numerus electorum, quod est contra dispositionem divinam“ — Comm. in S. Pauli Epist., 1, 282 n.

wiązywać wszystkich ludzi bez wyjątku do zupełnej wstrze-
mieźliwości. Nie wydaje też w w. 7 żadnego nakazu, wyraża
tylko życzenie, przy czym wie doskonale, jak dalszy ciąg tego
wiersza dowodzi, że nie urzeczywistni się ono w pełni nigdy.
W świetle bowiem słów: „*Lecz każdy otrzymuje od Boga
własny dar, jeden tak, a drugi inaczej*“ okazuje się, że bez-
żeństwo i dziewictwo zależy nie tylko od woli człowieka, ale
jest przede wszystkim specjalnym darem, „*charisma*“, osobistą
łaską Bożą, którą nie wszyscy otrzymują. Ci więc tylko,
którzy otrzymali od Boga dar wstrzeźliwości i z łaską tą
współpracują przez dobrowolną zgodę, mogą urzeczywistnić
życzenie Apostoła. Ci zaś, którzy nie umieją żyć we wstrze-
mieźliwości, którzy otrzymali inny dar, skłaniając ich do życia
w małżeństwie „*niech zawrą małżeństwo*“ — pisze Apostoł,
„*bo lepiej jest zawrzeć małżeństwo, niż gorzeć*“ (w. 9).

Zdając sobie sprawę z różności darów Bożych, św. Paweł
nie nakazuje nikomu wstrzeźliwości, chociaż jej gorąco dla
wszystkich pragnie dla większego dobra i pożytku duchowego.

Na pytanie Koryntian, dotyczące wydania zamąż dziewic,
św. Paweł odpowiada, że nie ma co do tego przykazania od
Chrystusa. „*Co się tyczy dziewic, nie mam rozkazania od
Pana, lecz podaję moje zapatrywanie, jako człowiek, który
z miłosierdzia Pańskiego zastępuje na zaufanie*“ (w. 25). Rzecz
więc nie jest sprawą przykazania, ale przedmiotem wyboru,
jednej z pomiędzy dwu dobrych rzeczy. W tym wypadku
Apostoł nie chce wydawać wiążącego nakazu, ponieważ go nie
otrzymał od Chrystusa. Dlatego Paweł mówi. „*podaję moje
zapatrywanie*“ — *gnomen de didomi*“. „*Gnome*“, które ozna-
cza właściwie „*mniemanie*“ w najogólniejszym znaczeniu,
tłumaczy Wulgata przez „*consilium*“ — „*rada*“, nadając mu
techniczne znaczenie, właściwe temu wyrazowi w przeciwsta-
wieniu do „*praeceptum*“ czyli przykazania.

Jakkolwiek u św. Pawła „*gnome*“ nie jest jeszcze termi-
nem technicznym, jako przeciwstawienie do „*epitage*“, czyli
przykazania, to jednak sens wyrazu „*consilium*“ dobrze mu
odpowiada i nie ma powodu do odrzucania go. Zachowanie
panien w dziewictwie jest więc tylko radą Apostoła. Nie jest

to jednak rada człowieka prywatnego. Apostoł, który ją daje, powołuje się na swój autorytet apostołski. „*Lecz podaję moje zapatrywania, jako człowiek, który z miłosierdzia Pańskiego zasługuje na zaufanie*“. W świetle tych słów sąd Apostoła, zalecający pozostawienie dziewic w stanie niezamężnym, jest nie tylko osobistym mniemaniem Pawła, człowieka prywatnego, ale także i przede wszystkim sądem Pawła, Apostoła i z tego tytułu, jako rada męża powołanego przez Boga na Apostoła, zasługuje na zaufanie. Cieszy się więc powagą nauczania apostołskiego, które jest całkowicie zgodne z nauką Chrystusa, podaną w Ewangelii (Mt 19, 10—12)⁵⁰⁾. Jest to rada, na której można bezpiecznie polegać, nie narażając się na niebezpieczeństwo zbłądzenia.

Radę także wytrwania we wdowieństwie, a nie przykazanie daje św. Paweł wdowom. Ale i ta rada pochodzi od człowieka, przekonanego o tym, że ma Ducha Bożego, i jako taka posiada wartość apostołskiego wskazania opartego o powagę Bożą (ww. 39—40). Rada pozostawienia dziewic w bezżeństwie i wdów w stanie wdowim, jaką Paweł daje Koryntianom, chociaż jest wskazaniem Apostoła, zgodnym z myślą Bożą i posiada powagę Apostołskiego nauczania, pozostaje zawsze radą, za którą wierni mogą iść, ale której nie muszą słuchać. Kto za radą Apostoła nie pójdzie, nie popełnia grzechu, czyni dobrze. Kto za nią idzie, kierując się własnymi skłonnościami i łaską wstrzemięźliwości, czyni lepiej i do tego Apostoł gorąco zachęca (ww. 7—8. 32. 38. 40) w tym celu, aby wierni należycie i bez przeszkody obcowali z Bogiem. Dobrowolne więc bezżeństwo i dziewictwo pozostają zawsze radą i nie są nigdy przedmiotem przykazania. Nie są też celem same dla siebie, ale środkiem ułatwiającym całkowite oddanie się sprawom Bożym.

Zbierzmy na zakończenie główne punkty nauki św. Pawła

⁵⁰⁾ Robertson-Plummer, (d. c., 151) sądzą, że do św. Pawła nie dotarło żadne tradycyjne (ustnie przekazane) nauczanie Chrystusa na temat dziewictwa i że Apostoł nie może powziąć decyzji, opierając się częściowo na nauczaniu Zbawiciela.

o bezżęństwie i dziewictwie, wynikające z analizy tekstów siódmego rozdziału 1 Listu do Koryntian.

Według św. Pawła wstrzemięźliwość płciowa, praktykowana w formie dziewictwa czy bezżęństwa jest czymś dobrym, moralnie wzniosłym i godnym pochwały. Jest ona ideałem Apostoła, który pragnie, aby wszyscy ludzie go urzeczywistnili. Pomimo tego jednak św. Paweł nie zobowiązuje nikogo do życia w dziewictwie czy bezżęństwie, ponieważ nie ma takiego nakazu od Chrystusa. Doradza je tylko, jako mający Ducha Bożego i zasługujący na zaufanie doradca. Zaznacza jednak, że za radą jego powinni iść wierni, którzy otrzymali od Boga dar wstrzemięźliwości. Kto tego daru nie otrzymał, winien zawrzeć małżeństwo.

Apostoł przedstawia również motywy, które mu każą doradzać dziewictwo i bezżęństwo. Motywem tego jest duchowa korzyść wiernych. Wolni od trosk małżeńskich wierni, żyjący w dziewictwie i bezżęństwie, mogą oddać się niepodzielnie sprawie swego uświęcenia. Drugim motywem, skłaniającym Apostoła do zalecania bezżęństwa i dziewictwa, jest bliskie przyjsie Pana.

Nie waha się również Apostoł zaznaczyć, że, z punktu widzenia dążenia do doskonałości chrześcijańskiej dziewictwo i bezżęństwo są stanem przydatniejszym i z tego tytułu doskonalszym, aniżeli stan małżeński. Zaznaczmy wreszcie, że nauka Pawła o dziewictwie i bezżęństwie dotyczy w równej mierze kobiet jak i mężczyzn.

Ks. MARIAN WOLNIEWICZ

Ks. Feliks Gryglewicz, Lublin

PIERWOTNA LITURGIA CHRZTU ŚW. JAKO ŹRÓDŁO PIERWSZEGO LISTU ŚW. PIOTRA

W pierwszym liście św. Piotra uwagę egzegetów zwróciły liczniejsze niż w innych pismach Nowego Testamentu aluzje do chrztu św. (np. 1, 3. 23; 2, 2; 3, 20 n itp.). Szukając wytłumaczenia tego faktu R. Perdelwitz wysunął hipotezę, że pierwszy list św. Piotra składa się z dwóch części: przemówienia z okazji chrztu św. (1, 3—4, 11) i właściwego listu dotyczącego zachowania się wiernych w czasie prześladowań. Obydwie te części pisane i istniejące samodzielnie, zostały połączone i wydane jako jeden list¹⁾. Zdaniem W. Bornemanna 1 P 1, 3—5, 11 to przemówienie Sylwana z okazji chrztu św., a wszystko inne to dodatki redaktora²⁾.

Hipoteza R. Perdelwiza została przyjęta przez uczonych protestanckich³⁾, z których H. Preisker jest nawet

¹⁾ R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 11, 3. Giessen 1911.

²⁾ W. Bornemann, *Der erste Petrusbrief, eine Taufrede des Silvanus?* Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 19 (1919—20) 143—165.

³⁾ B. H. Streeter, *The Primitive Church*. London 1929, 115 n. H. Windisch, *Die katholischen Briefe*. Handbuch zum Neuen Testament 15. 2 Aufl. Tübingen 1930, 82. F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*. Oxford 1947. E. Krafft, *Christologie und Anthropologie im I Petrusbrief*. Evangelische Theologie 1950-1, 120 n. J. Coutts, *Efesians 1, 3—14 and 1 Peter 1, 3—12*. *New Testament Studies* 3 (1956) 115—127 jest zdania, że pierwszy list św. Piotra to jest homilia oparta na tekstach modlitw. E. Lohse, *Paränese und Kerygma im I Petrusbrief*. *Zeitschrift für die*

zdania, że pierwszy list św. Piotra powtarza nie przemówienie, ale samą liturgię chrztu św. Jego zdaniem 1 P 1, 3—21 stanowi część ceremonii odprawianych w Rzymie przed chrztem św., a teksty od 1, 22 odnoszą się do ceremonii po chrzcie św. 4).

Podobną opinię głosi F. L. Cross, twierdzi jednak, że tekst pierwszego listu św. Piotra to jest część celebransa z całego nabożeństwa odprawianego w wigilię Paschy 5).

Ze strony katolickiej sprawa liturgii chrztu św. w pierwszym liście św. Piotra była tematem studium M. E. Boismarda OP. 6). Wyniki jego badań podajemy w skrócie.

Po porównaniu zbieżności zarówno językowych jak i treściowych pomiędzy pierwszym listem św. Piotra, a listami św. Pawła do Tytusa (2, 11—14; 3, 4—7), do Galatów (3, 23) i do Kolossan (3, 1—4, 6); pierwszego listu św. Piotra z pierwszym listem św. Jana (3, 1—11), oraz pierwszego listu św. Piotra z listem św. Jakuba (1, 2—3. 12. 17—27; 2, 1—13; 4, 6—10) M. E. Boismard dochodzi do przekonania, że w pierwszym liście św. Piotra:

w. 1, 3—5 to jest hymn z ceremonii chrztu św. powtórzony w liście prawie dosłownie;

w. 1, 6—9 należały także do liturgii, ale nie były związane z poprzednim hymnem. Autor pierwszego listu św. Piotra powiązał je, aby otrzymać pełny schemat wymieniający Trójcę św., jak już jest zaznaczone w adresie listu;

w. 1, 13—21 jest to homilia przygotowująca do chrztu św., w której ten, kto ceremonii przewodniczył, miał wiele swobody. Autor tego listu jednak homilię jego streścił wiernie, zwracając uwagę na przejście Żydów z Egiptu do Ziemi Obiecanej jako na typ odbywającej się ceremonii;

neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954) 68—89 mówi o tym, że w pierwszym liście św. Piotra znajdujemy teksty wyznania wiary i religijnych pieśni pierwotnego chrześcijaństwa.

4) H. Preisker w: H. Windisch, Die katholische Briefe. 4 Aufl. Tübingen 1951, 156 n.

5) F. L. Cross, 1 Peter, a Paschal Liturgy. London 1954.

6) M. E. Boismard, OP, Une liturgie baptismale dans la prima Petri. Revue Biblique 63 (1956) 182—208. 64 (1957) 161—183.

w. 1, 22—2, 10 M. E. Boismard za H. Preiskerem uważa za homilię wygłoszoną po chrzcie św. Zwracała ona uwagę, poza poprzednim typem, na ponowne zrodzenie dzięki słowu Bożemu i na moralne obowiązki, jakie z niego wypływają;

w. 2, 11—3, 7; 5, 5a — to są wskazówki idealnego chrześcijańskiego życia dane poszczególnym stanom;

w. 5, 5b—9 to jest hymn na zakończenie cermonii chrztu św. powtórzony przez autora listu w sposób swobodny;

w. 3, 8—9 stanowi listę cnót, które polecano wiernym. Nie wiadomo jednak kiedy to miało miejsce;

w. 3, 10—12 = Ps 34, 13—17 — to jest hymn śpiewany w czasie ceremonii liturgicznych;

w. 3, 13—4, 6 to kompozycja autora listu, która nie należała do liturgii chrztu św. Autor jednak przy jej tworzeniu korzystał z liturgicznych tekstów;

w. 4, 12—5, 4 jedynie, zdaniem M. E. Boismarda nie należały, ani nie są związane z pierwotną liturgią chrztu św.

Zajęcie stanowiska wobec badań nad pierwotną liturgią chrztu św. i nad wykorzystaniem jej tekstów w pierwszym liście św. Piotra, nie jest sprawą łatwą ze względu na to, że brak nam samych tekstów pierwotnej liturgii chrztu św. Badania nad nią i wyniki, które są podawane, opierają się tylko na porównaniu ze sobą podobnych tekstów Nowego Testamentu, a specjalnie listów, które zdaniem badaczy od tej liturgii zależeć powinny. Po wyeliminowaniu z nich tego, co zdaniem egzegetów jest wkładem samych natchnionych autorów, to co w tych listach jest wspólne, uważają za należące do pierwotnej liturgii. Przy zaliczeniu jakiegoś fragmentu do tekstów pierwotnych, a wykorzystywanych przez natchnionego autora, odgrywają też rolę wyrażenia i formy gramatyczne rzadko spotykane, pierwotne, nieporadne określenia teologiczne itp. Jakkolwiek kryteria te trzeba uznać za słuszne i za słuszne uznać przypuszczenie, że natchniony autor mógł korzystać ze znanych sobie i czytelnikom tekstów liturgicznych, to jednak brak sprecyzowania kryteriów, a przede wszystkim brak pierwotnych tekstów liturgicznych budzi obawę przed zbyt pochopnym zaliczeniem pewnych tekstów No-

wego Testamentu do tekstów pierwotnej liturgii. Mogą one bowiem być zależne tylko od pierwotnej katechezy wspólnej wszystkim gminom kościelnym ⁷⁾.

W dowodzeniu i wynikach, do jakich doszedł M. E. Boismard, można przyjąć za słuszne przekonanie, że autor pierwszego listu św. Piotra — sam św. Piotr czy też jego sekretarz — wykorzystał teksty liturgiczne i na nich oparł treść swojego listu. Mógł w nim nawet dosłownie te teksty cytować. W dowodzeniu jednak M. E. Boismarda mocniej trzeba podkreślić to, że list stanowi całość, która wyszła spod pióra jednego autora. Przy porównaniu zaś pierwszego listu św. Piotra z listem św. Jakuba zastrzeżenia budzi twierdzenie M. E. Boismarda, że list św. Jakuba jest schryścianizowanym pismem żydowskim ⁸⁾ złączonym z fragmentów różnego pochodzenia, z których jedne są starsze od pierwszego listu św. Piotra, a inne od tego listu są zależne.

Problem sam jest ciekawy. Widać w nim jak dzięki tekstom pierwotnej liturgii chrztu św. wiążą się w jedną całość listy, naszym zdaniem czasowo i tematycznie bardzo od siebie odległe: pierwszy list św. Piotra, list św. Jakuba i pierwszy list św. Jana. Gdyby przyjęło się rozwiązanie proponowane przez

⁷⁾ Takiego rozwiązania trzyma się E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2 ed. London 1947. C. F. D. Moule, *The Nature and Purpose of 1 Peter*, *New Testament Studies* 3 (1956) 1—11 jest zdania, że nie są przekonywujące dotychczas wysuwane argumenty tych autorów, którzy widzą liturgiczne teksty w pierwszym liście św. Piotra. Tak samo W. C. van Unnik, *Christianity according to I Peter*, *Expository Times* 68 (1956) 78—83.

⁸⁾ Opinię taką głosili: L. Massabieau, *L'Épître de Jacques est-elle oeuvre d'un chrétien?* *Revue de l'histoire des religions* 32 (1895) 249—283. Fr. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentum*. 2. *Der Brief des Jacobus*. Göttingen 1896. A. Meyer, *Das Retsel des Jakobusbriefes*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 10. Giessen 1930. G. Hartmann, *Der Aufbau des Jakobusbriefes*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 66 (1942) 63—70. Opinia ta jednak spotkała się ze sprzeciwem wszystkich egzegetów. Poza komentarzami w tej sprawie zob. L. Cerfaux, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 27 (1931) 356—358.

M. E. Boismarda, wtedy inaczej niż dotychczas musiałyby wyglądać komentarze do pierwszego listu św. Piotra, a wiele zmian trzebaby wprowadzić w komentarz do listu św. Jakuba. Zanim się jednak tę propozycję przyjmie, musi się odbyć dyskusja, która wymaga wiele naukowego wysiłku i wiele czasu.

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

Ks. Michał Komasa, Sosnowiec

ZNACZENIE METAFORY „SKOLOPS TE SARKI”

(2 Kor 12, 7)

W listach św. Pawła jest wiele tekstów trudnych, będących przedmiotem niekończących się dysput trwających z nie-
słabnącym nasileniem do czasów obecnych.

W ich szeregu między innymi, znajduje się też znana powszechnie metafora, w języku greckim wyrażona słowami „*skolops te sarki*“, w Wulgacie przez „*stimulus carnis*“. Użył jej św. Paweł w rozdziale dwunastym, wierszu siódmym swego drugiego listu do Koryntian, na określenie dotkliwego i równocześnie upokarzającego cierpienia, które w znacznej mierze utrudniało mu pełnienie obowiązków apostołskich.

Wysiłki egzegetów na przestrzeni wieków, zmierzające do wskazania natury tego cierpienia, nie tylko nie osiągnęły celu, lecz arenę zdrowej krytyki zamieniły na pole wybujałej fantazji i bezpodstawnych domysłów. Najlepszym tego dowodem jest obszerna literatura na ten temat, oraz barwna mozaika przeróżnych i sprzecznych ze sobą zdań i wypowiedzi dawnych i współczesnych autorów.

Co oznacza i jaką ważną myśl wyraził Apostoł w tej figurze retorycznej „*skolops te sarki*“?

W rozwiązaniu tego zagadnienia ścierały się w ciągu wieków dwa przeciwne obozy.

Jeden z nich reprezentują autorowie powołujący się na Ojców Zachodnich od VI wieku, którzy w tej metaforze widzieli sens natury psychologicznej czy moralnej, drugi obóz odwołujący się do Ojców Wschodnich oraz w pierwszych wie-

kach żyjących Ojców Zachodnich, wysuwa zgoła odmienne rozwiązanie.

Zdaniem niektórych Ojców Kościoła i późniejszych autorów, Apostoł tym słowem „*skolops*“ pragnął wskazać na owe liczne prześladowania, jakich na każdym omal kroku doświadczał od swoich judaistycznych przeciwników, usiłujących paraliżować wszelkie próby Apostoła w zdobywaniu świata pogańskiego dla Chrystusowej Ewangelii (Św. Jan Chryzostom, św. Ambroży, św. Efreem, Teodoret, Teofilakt, Salmeron, Justinian i inni).

Opinia ta jednak upadła i nie zdobyła sobie zwolenników, gdyż nie zadośćczyni wymogom tekstu, z którego wynika jasno, że ów „*bodziec*“ pochodzi nie z zewnątrz, lecz od wewnątrz.

Inni Ojcowie dopatrywali się w tej metaforze, ukrytych przed okiem obserwatora wyrzutów sumienia, które trapiły św. Pawła ilekroć wspominał o przeszłości, w której występował w roli prześladowcy Kościoła Chrystusowego. Z teorią tą rozprawił się w sposób jasny i wyczerpujący już św. Jan Chryzostom¹⁾, na skutek czego nie znalazła w późniejszych czasach swoich adherentów.

Najwięcej jednak zwolenników obozu, zdobyła sobie hipoteza choroby fizycznej, którą Apostoł odczuwał boleśnie, a skargę z jej powodu, wyraził w sposób obrazowy i tajemniczy. Pogląd ten cieszył się dużym uznaniem do czasów obecnych zwłaszcza wśród racjonalistów i niektórych pisarzy katolickich. Istnieje natomiast znaczna rozbieżność wśród zwolenników tej hipotezy w wyborze rodzaju choroby.

Już Tertulian wskazywał na ból uszu, lub dokuczliwą migrenę, gdy w swym dziele tak pisze: „*anima... quae in apostolo colaphis, si forte, cohibeatur per dolorem, ut aiunt vel capitis*“²⁾.

Powyzszą hipotezę przyjmowali również późniejsi Ojcowie Kościoła, jak św. Jan Chryzostom, św. Bazyli (Reg. fusius tract.

¹⁾ Św. Jan Chryzostom, „Hom. 2 Kor.“ 26.

²⁾ Tertulian, „De Pudicitia“, VIII, 16.

55, 4) św. Grzegorz z Nazjanzu (Or., 43, 52), św. Hieronim („In Gal.“ 4, 14), św. Augustyn („In Ps. 98“, 3 a zwłaszcza „In Ps. 130“, 7), wreszcie Kajetan. Również Ojcowie Grecy i Łacińscy, jak i średniowieczni autorowie (Ekumeniusz, Teofilakt, Pelagiusz i inni), którzy odrzucają zdecydowanie hipotezę fizycznej choroby, wspominają w swych pismach, że hipoteza powyższa była im znana.

Późniejsi autorowie snują na temat rodzaju choroby różne przypuszczenia. Nicetas wskazuje na artretyzm, św. Tomasz na chorobę wnętrzości („*morbus iliacus*“).

Niemniej pomysłowi okazali się autorowie nowożytni. Renan dopatruje się reumatyzmu, Dächsel wysuwa do wyboru kilka dokuczliwych dolegliwości, jak ból w nerwie biodrowym, głuchotę, gwałtowny ból zębów lub kamice. Preuschen, wysuwa przypuszczenie strasznej choroby trądu lub istnienia nowotworu na mózgu, który na podobieństwo ciernia wbitego w ciało, sprawia dotkliwe cierpienia³⁾.

Wszystkie te hipotezy zwłaszcza ostatnie należą już dziś do historii tylko, gdyż brak im wszelkich realnych podstaw w tekście.

Wielu nowszych autorów, usiłuje rodzaj choroby zacieśnić do jakiejś chronicznej dolegliwości na co rzekomo wskazuje zarówno tekst naszego listu, jak również inne księgi Nowego Testamentu. Czas terażniejszy czasowników „*kolafidze*“ i „*edothe*“, oraz brzmienie w. 8, mają oznaczać chorobę przewlekłą, chroniczną, która bez przerwy rujnuje zdrowie Apostoła.

Zwolennicy choroby chronicznej ponadto usiłują wzmocnić swą hipotezę w oparciu o tekst z listu do Galatów⁴⁾, inni jeszcze przytaczają list pierwszy do Tessaloniczan⁵⁾, według którego szatan dwa razy zagroził Pawłowi drogę z Grecji do Tessalonic, wreszcie są i tacy, którzy przytaczają tekst z pierwszej części naszego listu⁶⁾.

³⁾ Preuschen, ZWTW, 1901, str. 169.

⁴⁾ Gal. 4, 14.

⁵⁾ 1 Tess. 2, 18.

⁶⁾ 2 Kor. 1, 8.

Blizsze jednak zidentyfikowanie owej choroby chronicznej jest zdaniem niektórych autorów wprost niemożliwe i leży w sferze czystej fantazji (Maier, Cornely, P. Weiss, Lietzmann, Mayer, Heinrici, Plummer, Menzies, Belser Gutjahr, Lemonnyer, Prat, Callan, Loisy, H. D. Wendland i inni).

Inni znów mniej minorowo nastawieni, a zwłaszcza Allo ⁷⁾, przyznaje wprawdzie, że ustalenie dokładne choroby człowieka, który umarł w I wieku po Chrystusie zwłaszcza bez znajomości medycyny, nie należy do łatwych rzeczy, lecz na podstawie niektórych pewnych faktów dałoby się wysunąć możliwe do przyjęcia przypuszczenia, dzięki którym możnaby wyeliminować przynajmniej fałszywe poglądy w tej sprawie.

Za fakty normatywne w tym względzie uważa się. 1. Znajomość charakteru Pawła, oraz jego życia obfitującego w przełiczne trudy i cierpienia znoszone po bohatersku. 2. Jednoznaczne stwierdzenie autorów, że choroba była chroniczna. 3. Że mogła być bezpośrednią przyczyną śmierci.

W oparciu o te trzy normy usiłowano poddać krytycznej ocenie wszelkie hipotezy, a zwłaszcza trzy najbardziej powszechne, mianowicie: 1) Hipoteza oftalmi, lub innej choroby oczu. 2) Hipoteza epilepsji, lub innej choroby nerwów. 3) Hipoteza malarii lub febry.

Ponieważ powyższe hipotezy zdobyły sobie w ostatnich latach prawo obywatelstwa wśród licznych egzegetów zarówno katolickich jak i akatolickich, zapoznamy się z nimi kolejno, gdyż marginesowe ich potraktowanie obniżyłoby wartość naszego artykułu.

Ad 1). Teoria chorób ocznych.

Zarówno ta, jak inne następne teorie nie budzą zaufania, gdyż opierają się na zbyt kruchych podstawach. Genezy tej teorii trzeba szukać w liście św. Pawła do Galatów, w którym czytamy: „*Wiecie, że w słabości ciała głosiłem wam przedtym Ewangelię. Ale wy nie wzgardziliście, ani odtrąciliście tego,*

⁷⁾ Le P. E. B. Allo, „Saint Paul Seconde Epitre aux Corinthiens“, s. 315, Paris 1937.

⁸⁾ Gal. 4, 13—15.

co w ciele moim było dla was próbą, lecz przyjęliście mnie jak Anioła Bożego, jak Chrystusa Jezusa... Bo daje wam świadectwo, że gdyby to było możliwe, wyłupilibyście swoje oczy i mnie dali“⁸⁾. Wyrażenie przez Galatów swej gotowości oddania umiłowanemu Apostołowi swoich oczu, zdołało zasugerować i skłonić, do utworzenia hipotezy o chorobie oczu, egzegetów tej miary, jak Lewin, Farrer, Felten, Fouard i inni. Również Zahn, przyjmujący teorię zaburzeń nerwowych, uważa ją za możliwą.

Zwolennicy tej teorii powołują się w swej argumentacji na fakt utraty przez Pawła wzroku w drodze do Damaszku, opisany szeroko w *Dziejach Apostolskich*⁹⁾.

Adolf Seeligmüller, doktor medycyny i profesor neurologii na uniwersytecie w Halle całkiem rzeczowo i w dość jowialny sposób poderwał podstawy na których wznosi się hipoteza chorób ocznych. Zdaniem doktora, w identyczny sposób możnaby wysunąć hipotezę choroby szyji u Pawła, gdyż w liście do Rzymian dziękuje Paweł Pryscyli i Akwili za ich gotowość oddania swej szyji w obronie jego życia¹⁰⁾. Wszak między wyrażeniami w obydwu tych listach zachodzi ścisła analogia. Wskazuje ona w sposób obrazowy na wielką miłość wiernych do swego Apostoła, gotowych poświęcić mu to, co jest im najdroższe.

Ramsay, opierając się raczej na domysłach niż na faktach, przypisuje oczom Pawła siłę sugestywną, dzięki której elektryzował słuchające go tłumy¹¹⁾.

Farrar twierdzi, że Paweł cierpiał na „egipskie zapalenie oczu“, spotykane często na Wschodzie, a powodujące ból uporczywy i przykry mogący wywołać nawet ataki epilepsji.

Twierdzenie powyższe prowadzi do następnej hipotezy, którą skolei rozpatrzmy.

ad 2). Teoria epilepsji, lub innych chorób systemu nerwowego.

⁸⁾ Dz. Ap. 9, 8—9, 17—18.

¹⁰⁾ Rzym. 16, 3—4.

¹¹⁾ Ramsay, „Saint Paul the traveller“, s. 38 nn.

Hipoteza ta najbardziej popularna wśród liberalnych krytyków, uważana była przez nich za historycznie pewną. Przyjęła się łatwo, gdyż napotkała podatny grunt w ówczesnych kierunkach psychologicznych, które usiłowały tłumaczyć od strony patologicznej wszelkie przejawy psychiczne.

Liberalni egzegeci XIX wieku skwapliwie posługiwali się tą metodą, sądząc, że przy jej pomocy wyjaśnią wizję Pawłową w sposób patologiczny, dopatrując się nawet w wizji u bram Damaszku epileptycznej halucynacji. Twórcą tej hipotezy był protestancki teolog K. L. Ziegler pod koniec wieku Oświecenia. Po długim okresie zapomnienia wydobył ją znowu na światło dzienne Max Krenkel w 1869 roku, a następnie w roku 1890 opublikował ją i uznał za absolutnie pewną. Zdaniem Krenkel'a, zarówno wysoki poziom inteligencji Apostoła Narodów, jak i jego bohaterstwo w głoszeniu Ewangelii, pozostaje w ścisłej zależności od owej ciężkiej choroby. Na poparcie swej tezy, przytacza cały szereg znanych w historii wybitnych postaci chorych również na epilepsję. W swym katalogu wybitnych postaci umieszcza między innymi, Juliusza Cezara, Mahometa, Cromwella, Piotra Wielkiego, Napoleona I i wielu innych. Zapomniał jednak Krenkel, że starożytni i średniowieczni lekarze zarówno greccy jak i rzymscy nie byli w stanie postawić diagnozy o chorobie tak poważnej, jak epilepsja, i dlatego umieszczali ją na równi z innymi zaburzeniami nerwowymi o znacznie łagodniejszym przebiegu.

I tak np. epilepsja Cezara nie jest wcale udowodniona. Zdarzały się w jego życiu chwile utraty przytomności na forum publicznym, lecz dadzą się one wytłumaczyć wrażliwym i uczuciowym usposobieniem cesarza, oraz przemoczeniem pracą, której pilnie oddawał się od wczesnej młodości.

Mahomet był jeszcze więcej uczuciowy, a jego ataki utraty przytomności nie mogły mieć nic wspólnego z epilepsją, gdyż zdaniem psychiatrów nie byłby w stanie zapisać swych objawień, które słyszał i zaraz dyktował.

Również Napoleon odznaczający się głębokim uczuciem nie był epileptykiem. Podejrzenie o tę chorobę oparte jest na

jednej zaledwie wzmiance zapisanej przez Talleyranda¹²⁾, która wspomina o zemdeniu cesarza po przybyciu do Strasburga w 1805 roku. Lecz i ten wypadek nie miał nic wspólnego z atakiem epileptycznym, a był jedynie następstwem przemęczenia i licznych zmartwień oraz poważnych dolegliwości żołądkowych.

Do sławnych mężów, u których tę chorobę stwierdzono należą z całą pewnością Flaubert i Dostojewski. Są oni jednak koryfeuszami literatury, a nie ludźmi czynnej pracy, wymagającej doskonałego panowania nad sobą wśród licznych kłopotów i trudów.

Krenkel potrafił pozyskać dla swej hipotezy nie tylko liberalnych krytyków, lecz także z obozu niezależnych, jak Holsten, Klöpffer, Schmiedel, Bousset, Dibelius. W ich gronie znaleźli się też tradycyjni egzegeci, jak Lightfoot, Hofmann, Findlay, a nawet niektórzy katolicy autorowie okazali wobec tej formy niezdecydowanie.

Zmierzch tej teorii nastąpił dopiero w roku 1910, kiedy Dr Seeligmüller w swej krótkiej rozprawie pt. „*Czy Paweł był epileptykiem?*“¹³⁾, obalił w sposób jasny i autorytatywny tezę Krenkel'a.

Również inni lekarze specjaliści włączyli się do tej dyskusji, jak Weber z Goetyngi¹⁴⁾, Fischer z Wrocławia¹⁵⁾ i wielu innych. W. M. Ramsay poświęcił cały rozdział swego wartościowego dzieła pt. „*Nauka św. Pawła w ujęciu współczesnego języka*“¹⁶⁾, w którym przez swą negatywną postawę wobec tej teorii wywarł olbrzymi wpływ na późniejszych egzegetów.

I tak np. Paweł Wendland¹⁷⁾, który w pierwszym wydaniu swego dzieła wyłożył i obronił wyczerpująco tezę

¹²⁾ Talleyrand, „Memoires“, I, s. 295 nn.

¹³⁾ Dr Adolf Seeligmüller, „*War Paulus Epileptiker?*“, Leipzig 1910.

¹⁴⁾ Weber, „*Theologische Literaturzeitung*“, 1911, 8.

¹⁵⁾ Fischer, „*Bibl. Zeit und Streitfragen*“, VII, 9.

¹⁶⁾ W. M. Ramsay, *The Teaching of Paul in terms of the present day*, 2 wyd. 1914, s. 306—328.

¹⁷⁾ P. Wendland, „*Die hellenistisch-römische Kultur*“.

o epilepsji Pawła, już w trzecim wydaniu swej książki oświadczył, że pobieżne studia medyczne skłoniły go do wyrzeczenia się tej hipotezy.

Wobec wyników współczesnej wiedzy psychiatrycznej, teza o epilepsji Pawła przeszła już do historii i nikt się z nią nie liczy. Albowiem w czasie ataku epileptycznego następuje całkowity zanik świadomości i chory nie pamięta nic co się z nim działo. Tymczasem Paweł swoje wizje zapamiętał z całą dokładnością do końca życia.

Ponadto badania kliniczne ustaliły, że większość epileptyków cierpi na utratę zdolności umysłowych i moralnych i stają się niezdolni do trudnej pracy na kierowniczym stanowisku (Seeligmüller, Binswangen, Delmas i inni). Chorzy na epilepsję mają wspólne cechy do tego stopnia, że udało się Seeligmüllerowi wyodrębnić specjalny „*charakter epileptyczny*“¹⁸⁾. Cechy te są wręcz przeciwne tym, które wszyscy, a nawet Krenkel, przypisują Pawłowi. Wylicza się cechy takie, jak nieufność, niecierpliwość, impulsywność, religijność fałszywa i powierzchowna. Z tych więc psychologicznych względów hipoteza choroby epilepsji u Pawła jest nie do przyjęcia.

Ponadto nie znajduje ona potwierdzenia w tekście. Albowiem porównanie dolegliwości trapiącej Apostoła, do „*ciernia*“ oznacza cierpienie ciągle, podczas gdy ataki epileptyczne powtarzają się co pewien czas i są bezbolesne, gdyż chory pozbawiony jest nie tylko świadomości, ale i wrażliwości na ból. Można by się jeszcze zgodzić, że Paweł porównał do ciernia swoje wyczerpanie i obawy przed czekającymi go częstymi atakami. Lecz wówczas trzeba by suponować częstotliwość w powtarzaniu się ataków, tymczasem u Pawła stwierdzono je zaledwie w dwóch wypadkach. Zdaniem Seeligmüllera, liczne trudy i cierpienia w życiu Pawła, jak prześladowania, bunty, podróże, rozbicia okrętów, mogły wywołać bardzo wiele takich ataków. Rezultatem tego byłby stopniowy zanik zdolności umysłowych oraz osłabienie woli u Pawła, czego stwierdzić nie można.

¹⁸⁾ Seeligmüller, „Laignel-Lavastine“, s. 625 i 634.

Przeciwnicy tej hipotezy podkreślają wreszcie i tę okoliczność, że choroba epilepsji nie może być bezpośrednią przyczyną śmierci. Może tylko spowodować śmierć pośrednio, na skutek nieszczęśliwego upadku, lub innych przyczyn zewnętrznych działających w czasie ataku. Chroniczna choroba, zdaniem tych egzegetów, o której jest mowa w naszym liście w 1, 8, zagrażała bezpośrednio życiu Pawła, gdyż niebezpieczeństwo stale mu zagrażało.

Pozostaje wreszcie do wyjaśnienia zachowanie się Galatów, którym Paweł dziękuje w liście, że nie pluli widząc go w tej „słabości ciała“. Wiemy jednak, że każda choroba, nie tylko epilepsja wywoływała wśród starożytnych tego rodzaju odruch, który według ich przekonania, miał ich chronić przed daną chorobą, będącą wynikiem działalności złego ducha.

Zarówno hipoteza o epilepsji, jak też inne teorie chorób nerwowych, mianowicie hysterii, halucynacji, neurastenii itp. wysuwane przez Windisch'a, a i Bauchmann'a, utraciły swych zwolenników ze względu na brak wszelkich podstaw natury psychologicznej i egzegetycznej.

Ad 3). Hipoteza, choroby febry z okresowymi atakami — cieszy się największym uznaniem wśród autorów upatrujących w metaforze, chorobę fizyczną. Twórcą tej hipotezy jest W. M. Alexander, który w roku 1904 starał się udowodnić¹⁹⁾, że Paweł cierpiał na malarię. Choroba ta jest powszechną w basenie śródziemnomorskim i nosi nazwę „febry maltańskiej“, „gorączki neapolitańskiej“ i inne. W krajach Anatolii znane były febry zarówno w historii, jak i obecnie. Paweł podróżując po tych niezdrowych krainach, w warunkach ogromnie trudnych i wyczerpujących jego siły, narażony był więcej niż ktokolwiek inny na tę chorobę. Nieznana i nieoponowana przez ówczesną sztukę lekarską, malaria sprowadzała silne bóle głowy aż do utraty przytomności, silne osłabienie całego organizmu, a nawet zagrażała życiu.

Zabobonni do których należeli prawie wszyscy zarówno żydzi, jak i poganie upatrywali interwencję demonów w tego

¹⁹⁾ W. M. Alexander, „Saint Paul-Infirmity“, 1904.

rodzaju objawach chorobowych, używali więc zapobiegawczych środków, jak plucie, które według ich mniemania zdolne było odpędzić zło.

Przytem należy zaznaczyć, że najgroźniejsza nawet febra ustępowała co pewien czas, pozwalając choremu pełnić jego obowiązki.

Hipoteza malarii, mimo pewnych zastrzeżeń natury egzegetycznej (brak ciągłości choroby), zyskała wielu zwolenników jak Seeligmüller, Ramsay, Wrede, Sickenger i wielu innych egzegetów i lekarzy.

Stwierdzić należy z całym przekonaniem, że hipoteza ta w porównaniu z poprzednimi, opiera się na lepszych podstawach, i ma za sobą autorytet Ramsaya, który uważany jest za jednego z najpoważniejszych znawców geografii i klimatologii krajów anatolińskich.

Zwolennicy drugiego obozu, widząc słabość hipotez wysuwanych przez obóz pierwszy, tłumaczą ową zagadkową metaforę w znaczeniu moralnym.

Powołując się na Ojców Łacińskich od VI wieku²⁰⁾, oraz na średniowiecznych i nowożytnych pisarzy²¹⁾, twierdzą, że Apostoł w tej metaforze skarży się na pokusy cielesne, które, jak mówi św. Hieronim²²⁾ pełniły rolę owego niewolnika, który towarzyszył rzymskiemu tryumfatorowi i w chwilach sławy powtarzał te słowa: „*Hominem te esse memento*“.

Tak więc owe pokusy przeciwko czystości, czyli „*bodziec ciała*“, miały zawsze Apostołowi przypominać, szczególnie w chwilach wielkich objawień, że jest tylko mizernym, zmysłowym człowiekiem, a nie aniołem, co miało chronić go skutecznie przed pychą. Największym bowiem upokorzeniem dla człowieka, zwłaszcza doskonałego i świętego, jest ciągła świa-

²⁰⁾ Sw. Grzegorz W., „*Moralia*“ VIII, 29; św. Ireneusz, „*Adv. Haer.*“, V, 3, 1; św. Hieronim, „*Ep. XXII*, 5; św. Augustyn, „*In Ps. 58 sermo*“ II, 5, który później zmienia zdanie i wskazuje wyraźnie na fizyczną chorobę („*In Ps. 130*“, 7).

²¹⁾ Hugo od św. Wiktora, Estius, Korneliusz a Lapide, Tirin, Noel, Picon, Bisping, Drach, Belser i in.

²²⁾ Św. Hieronim, „*Epistola XXXIX*“, 2.

domość potencjalnego niebezpieczeństwa ze strony cielesnych pożądliwości, które na wzór ciernia wbitego w ciało, stale się przypominają.

Zwolennicy tej hipotezy, dla jej lepszego uzasadnienia odwołują się zwykle do listu św. Pawła do Rzymian, w którym Paweł szerzej będzie omawiał ten temat, gdy napisze: „...a widzę inne prawo w ciele moim, sprzeczne z prawem umysłu mego, poddające mię w niewolę pod prawo grzechu,²³⁾ które jest w członkach moich. Niestety ja człowiek. Któż mię wyzwoli z ciała tej śmierci? Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego“²³⁾).

Argumenty wysuwane przeciwko tej hipotezie są zbyt słabe i nieprzekonywujące, by mogły obniżyć jej wartość. Pierwszy z nich brzmi: Przyznawanie się Apostoła wobec gminy korynckiej, do pokus zmysłowych, byłoby z jego strony posunięciem niezręcznym, z powodu niskiego poziomu moralnego w tym mieście.

Odpowiedź na ten zarzut polega na wykazaniu różnicy między pokusami, a grzechem samym. Przyznawanie się bowiem Pawła do pokus, które nie są jeszcze grzechem, nie mogło w żaden sposób obniżyć jego godności w oczach Koryntian, lecz było raczej zbawiennym wskazaniem na niebezpieczeństwo drzemające w każdym człowieku i przypomnieniem konieczności łaski Bożej w walce z tym niebezpieczeństwem.

Drugi zarzut przeciwników tej hipotezy jest podobny do poprzedniego. Mało jest prawdopodobne, twierdzą oni, by Apostoł napełniony łaską po swym nawróceniu, mógł być zdolnym do grzechów nieczystych. Odpowiedź na ten zarzut zawarta jest w nauce o grzechu pierworodnym, według której, następstwa tego grzechu dotknęły, z wyjątkiem Niepokalanej Dziewicy, wszystkich ludzi. Paweł świadomy tych następstw, skarży się na nie również w liście do Rzymian.

Wreszcie trzeci punkt, przyodziany w pozory słuszności brzmi: Ojcowie Wschodni, którzy lepiej rozumieli tekst napisany w ich ojczystym języku, aniżeli Ojcowie Zachodni —

²³⁾ Rzym. 7, 23—25a.

nie odnosili tej metafory do pokus cielesnych. Odpowiadając na ten zarzut, pamiętać trzeba, że wytlumaczenie metafory przedstawia jednakową trudność, niezależnie od lepszej czy gorszej znajomości języka, w jakim została wyrażona.

Hipoteza dolegliwości fizycznej, której bronią przedstawiciele pierwszego obozu, obojętnie jaki rodzaj choroby przyjmujemy, budzi znacznie więcej wątpliwości i wydaje się mało prawdopodobną.

Przemawiają przeciwko tej hipotezie, zarówno kryteria zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Przedewszystkim z kontekstu wynika całkiem jasno, że Paweł posłużył się metaforą „*skolops te sarki*“, na określenie dolegliwości duchowej, a nie fizycznej.

Głównym bowiem celem ostatnich rozdziałów drugiego listu do Koryntian jest obrona apostołskiej godności Pawła, wobec oszczerczych ataków judaistycznych przeciwników. W pierwszej części swej apologii oczyszcza się z postawionych przeciwko niemu zarzutów, natomiast w drugiej części podaje fakty, będące rzeczowym dowodem autentyczności jego urzędu.

Na pełny obraz każdego Apostoła, składa się zarówno jego działalność zewnętrzna, jak również jego wewnętrzny, duchowy poziom. Długi rejestr prac, trudów i cierpień podany w poprzednim jedynastym rozdziale, jest najlepszym świadectwem prawdziwości jego apostołatu, natomiast dokładny opis wizji z przed 14 lat, jest dowodem wysokiej doskonałości Pawła polegającej na mistycznym obcowaniu z Bogiem.

I właśnie przy tej okazji wskazuje na istnienie w swym duchowym życiu ważnej przeszkody w dążeniu do świętości. Wyrzucił ją w sposób obrazowy przy pomocy dwóch porównań. Jest tym dla duszy, czym jest cierń dla ciała oraz jako posłaniec szatana jest jego sprzymierzeńcem. Istnienie tej przeszkody w duchowym życiu człowieka, przypomina mu jego słabość i chroni przed pychą, której uległ Lucyfer z powodu wysokiej doskonałości.

Oto odnośny tekst: „*Abym się zaś nie wynosił z powodu wielkości objawień, dany mi jest bodziec ciała (w ciele), posłaniec szatana, żeby mię policzkował*“.

„Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby ode mnie odstąpił, ale tak mi powiedział. Powinieneś zadowolić się moją łaską, której moc okazuje się właśnie na tle słabości. Dlatego chętnie chlubić się będę z moich słabości, aby moc Chrystusowa zamieszkała we mnie“²⁴).

Wiersz siódmy wyraził Paweł w sposób metaforyczny, zapewne lepiej znany i zrozumiały dla adresatów listu, których osobiście nauczał, niż dla późniejszych czytelników.

W następnym wierszu przypomina wiernym Koryntu, że wytrwała modlitwa („trzykrotnie prosiłem“) sprowadzająca nadprzyrodzoną pomoc Bożą, jest jedynym i skutecznym lekarstwem na ową dolegliwość wyrażoną przez „bodziec ciała“.

Kontekst wyraźnie wskazuje, że chodzi w tym wypadku o chorobę duszy, a nie fizyczne cierpienie.

Nie znajdujemy też potwierdzenia fizycznej choroby Pawła, która miałaby chroniczny charakter w innych księgach Nowego Testamentu. Gdyby nawet św. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, nie chciał ujawnić choroby swego mistrza jak to przypuszczają niektórzy egzegeci, to sam Paweł nie omieszczałby o niej wspomnieć choćby w rozdziale jedynastym, gdzie przedstawił dokładny spis wszystkich trudów i cierpień.

Zwolennicy hipotezy chronicznej choroby Pawła, twierdzą że wzmianka o niej znajduje się w liście do Galatów²⁵), oraz na początku naszego listu²⁶). Żaden jednak z tych autorów nie udowodnił, czy istotnie w liście do Galatów wskazał na swą chroniczną chorobę. A może miał wówczas na myśli inną chorobę, lub jakąś przejściową niedyspozycję, która przytrafić się mogła w czasie jego misyjnej podróży. Nie jest wykluczone, że wspomina w tym liście o swej słabości i odrażającym wyglądzie będącym następstwem licznych ran odniesionych w czasie linczu, który miał miejsce w Lystrze. Wierni współczując Apostołowi z powodu krzywdy doznanej ze strony

²⁴) 2 Kor. 12, 7—9.

²⁵) Gal. 4, 13—14.

²⁶) 2 Kor. 1, 8.

ich rodaków, „nie wzgardzili“ nim, aby nie powiększać jego cierpienia. Apostoł wdzięczny Galatom za tę ich subtelność i delikatność, oraz ich gotowość w niesieniu mu pomocy — „że gdyby to było możliwe, wytłupilibyście oczy swe, a mnie dali“ — wyraża im na tym miejscu specjalną pochwałę.

Fakt, że w liście do Galatów Paweł wyraźnie opowiada o swej słabości fizycznej, nie tylko nie wzmacnia hipotezy o chronicznej chorobie, lecz nawet ją osłabia. Gdyby bowiem w rozdziale dwunastym naszego listu, Paweł miał na myśli fizyczne cierpienie, to podobnie, jak uczynił w liście do Galatów, wspomniałby wyraźnie o tym, a nie uciekałby się do jej metaforycznego określenia.

Z tej też przyczyny, wątpić należy w siłę dowodową również drugiego tekstu, na który powołują się zwolennicy choroby, a znajdującego się w pierwszej części drugiego listu do Koryntian.

Allo kierując się opinią niektórych egzegetów, stara się udowodnić, że owo niebezpieczeństwo o którym wspomina Paweł w 1, 8, oznacza niebezpieczny atak owej chronicznej choroby, który mógł zakończyć się nawet śmiercią. Wyciąga z tego następnie wniosek, że Paweł wskazał dyskretnie na tę samą chorobę w swej ostatniej części listu (12, 7).

Inni egzegeci przeciwstawiając się takiemu tłumaczeniu tego tekstu, słusznie twierdzą, że chodzi tu o przykre konsekwencje rozruchów wywołanych w Efezie przez złotnika Demetriusza, a mianowicie o pościg prześladowczy za Apostołem w jego powrotnej drodze przez Azję (Lietzmann, Gutjahr, Sickenberger, Toussaint natomiast przypuszcza myśl o całej serii judaistycznych zamachów które mogły bezpośrednio zagrozić życiu Apostoła).

Z tekstu wynika, że było to niebezpieczeństwo przewyższające wszelkie cierpienie ziemskie. Czytamy tam: „Nie chcemy bowiem, bracia, abyście nie wiedzieli o utrapieniu naszym, jakie nas spotkało w Azji, jak ponad wszelką miarę i ponad siły udręczeni byliśmy, tak że już niemal życie było nam niemile“ (1, 8).

Utrapienie to większe było od wszelkiej choroby, a nawet od śmierci samej. W rozdziale siódmym w wierszu piątym naszego listu wracając myślą do tego utrapienia, określa je wyraźnie gdy pisze: „*zewnątrz walki a wewnątrz obawy*“.

Nie chodzi więc w tym wypadku o chorobę, jak twierdzi Allo, W. M. Alexander, Schaefer, Bisping czy Rückert. Nie miał też na myśli obawy przed więzieniem czy biczowaniem, jak sądził Windisch, ani też owego rozbitcia się okrętu, o którym spokojnie mówi w jedynastym rozdziale tego listu (11, 25), jak mniemali Göbel i Hofmann.

Chodziło mu zarówno o prześladowczy pościg zagrażający jego życiu, jak również o prześladowanie chrześcijan, a może ich liczne apostazje z tego powodu, i wogóle obawa o dalsze losy gmin chrześcijańskich w Azji Mniejszej objętych prześladowaniem. Mógł to być prawdziwy, przenikający do głębi apostołskie serce Pawła, wyrok śmierci — „*apokrima*“ — wydany na jego dalszą misyjną działalność. Wszak troska o gminy była największą troską Pawła.

Tak więc bezpodstawną jest hipoteza chronicznej choroby, gdyż fałszywe okazały się przesłanki, na których je budowano.

Zresztą najlepszym argumentem przeciwko tej hipotezie jest sama osobowość Pawła. Jego najwyższym ideałem było zjednoczyć się z Chrystusem, o resztę nie dbał, co wyraził w krótkim zdaniu: „*Bo dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć jest mi zyskiem*“²⁷⁾. Skarga na ból czy cierpienie w ustach takiego człowieka, jakim był Paweł, wydaje się czymś trudnym do zrozumienia, gdyż oznaczałaby negację wyznawanej przez niego ideologii. A tymbardziej skarga na chorobę w omawianym przez nas ustępie, w którym pragnie przedstawić swój wysoki stopień doskonałości, traciłaby brakiem logiki, ideologicznym odchyleniem, oraz do pewnego stopnia dewiacją w stosunku do myśli wyrażonych w pierwszej części naszego listu. Czytamy tam: „*Dlatego nikogo już odtąd nie znamy według ciała, a jeśli znaleźmy Chrystusa według ciała, to teraz go już nie znamy. Kto więc w Chrystusie jest, ten jest*

²⁷⁾ Filip. 1, 27.

nowym stworzeniem: *minęły rzeczy stare, a wszystko nowym się stało*“²⁸⁾). Stwierdza tu Paweł zgodnie z własną ideologią, że wszyscy, którzy uczestniczą przez wiarę w chwalebnyemu życiu Zbawiciela są nowym stworzeniem. Nie powinni więc już po ziemsku patrzeć na życie, lecz pod kątem wieczności, czyli wszystko wartościować nie miarą ciała lecz miarą ducha.

Ponadto sama różnorodność poglądów, wysuwanych w ciągu historii, w celu zidentyfikowania tej fizycznej dolegliwości Pawła, jest najlepszym dowodem jej słabości.

Jedynie dla racjonalistycznych egzegetów, którzy bronią tej hipotezy, może okazać się niezbędną, ze względu na ich negatywne nastawienie do cudów. Przy jej bowiem pomocy, usiłują oni odrzucić wszelką nadprzyrodzoną interwencję Bożą zarówno w chwili nawrócenia się Pawła, jak i w czasie cudownych wizji dopatrując się ich źródła w historii, epilepsji, halucynacji.

Lecz wszelkie uboczne względy, w poszukiwaniu właściwego sensu zwłaszcza trudniejszych miejsc Pisma św., ustąpić muszą rzetelnej egzegezie, która w oparciu o reguły heurystyki ukazuje pewną drogę, do poznania prawdy.

Przechodząc do ostatecznego rozwiązania zagadki zawartej w metaforze „*skolops te sarki*“, trzeba wspomnieć, że każda metafora wyraża z istoty samej treść ważną i głęboką. Metafora np. „*o zasłonie*“ w trzecim rozdziale listu, oznacza Stary Testament, natomiast w przenośni „*woń Chrystusowa*“ zawiera się określenie Nowego Testamentu. O tej ważnej prawdzie zapomnieli niestety przedstawiciele dotychczasowych teorii, dlatego nie mogli wydostać się z błędnego koła hipotez i przypuszczeń usiłujących dać wyczerpujące i zadowalające rozwiązanie poruszanego zagadnienia.

W związku z powyższą uwagą, stwierdzić należy, że przedstawiciele hipotezy wskazującej na moralny sens metafory, są bliższymi prawdy, aniżeli zwolennicy fizycznej choroby.

Opowiadając się za moralnym sensem metafory, pragnę

²⁸⁾ 2 Kor. 5, 16—17.

równocześnie przeciwstawić teorii pokus cielesnych, swoje rozwiązanie.

Apostoł koncentrując swą uwagę na duchowej doskonałości posuniętej aż do mistycznego obcowania z Bogiem, ma równocześnie szeroko otwarte oczy, na istniejący w nim pierwiastek zła, który od chwili grzechu pierworodnego tkwi w każdym, choćby tak doskonałym i świętym jak on, człowieku, będący w ludzkiej naturze elementem obcym i przykrym, podobnie jak cierni głęboko tkwiący w ciele. Naukę o grzechu pierworodnym, a zwłaszcza jego skutkach, którą zapewne szczegółowo wyłożył Koryntianom w czasie swego u nich pobytu, po mistrzowsku wyraził w lapidarnej i plastycznej przenośni „*skolops te sarki*“. Skażona ludzka natura przez grzech pierworodny jest więc owym cierniem, stanowiącym element negatywny w duchowej konstrukcji każdego człowieka. Nie ma żadnych podstaw do zacieśniania tego sensu do pokus cielesnych, jak to czynią zwolennicy tej hipotezy.

Skażona ludzka natura, nazwana zostaje „*postańcem szatana*“, gdyż podobnie jak szatan stanowi dla człowieka źródło grzechu. Ułomność ludzka utrudnia Apostołowi postęp w doskonałości do tego stopnia, że ucieka się do Boga o nadprzyrodzoną pomoc w potrójnej modlitwie.

Wyrażenie „*trzykroć*“, użyte zostało, albo w znaczeniu „*bardzo częstym lub zawsze*“, albo dla przypomnienia potrójnej pożądliwości spowodowanej grzechem pierworodnym: ciała, oczu i pychy żywota. Podobnie i Ewangelisci pisząc o potrójnym kuszeniu Pana Jezusa, czy też o modlitwie trzykrotnie zanoszonej do Ojca w Getsemani, wskazują pośrednio na ową potrójną pożądliwość.

Ta potrójna pożądliwość jest zazwyczaj źródłem wielkich niebezpieczeństw duchowych. Z natury bowiem przyjemna dla upadłego człowieka, przemawia silnie do jego uczuć, schlebia jego namiętnościom. A do tych „*trzech klas*“, jak naucza św. Tomasz²⁹⁾, można sprowadzić wszystkie namiętności będące przyczyną grzechu.

²⁹⁾ Sum. theol. I, II, q. 77, a, 5.

Paweł nie prosi o zupełne uwolnienie go od tej ułomności, lecz o łaskę, by przy jej pomocy opanować potrójną pożądlivość i osiągnąć najwyższą doskonałość polegającą na ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem. Paweł słusznie zwany apostołem łaski, korzysta chętnie z łaski, by przypomnieć wiernym znaną im prawdę, że o łaskę trzeba się modlić i że łaska jest jedynym lekarstwem dla ludzkiej natury skażonej grzechem. Już w pierwszej części tego listu upomina wiernych „*aby daremnie łaski nie otrzymywali*“. Obawia się by wierni przez lekceważenie wielkiej doniosłości łaski w dążeniu do zbawienia, nie popadli w błąd zasadniczy. Albowiem ludzie, którzy uporczywie igrają z łaską Bożą, licząc na miłosierdzie Boga, nie są zwyczajnymi grzesznikami. O takich Chrystus zawsze mówił, jakgdyby nie było dla nich nadziei na przyszłość, jakgdyby łaski którą zaprzepaścili lekkomyślnie nie mieli już nigdy odzyskać. Do takich odnosi się straszna groźba Boża: „*Będa wołać do mnie, a nie wystucham ich*“³⁰⁾.

Podobnie jak lekceważenie daru łaski sprowadza smutne następstwa, tak znowu niedocenianie skutków grzechu pierworodnego, pogrąża człowieka w niewolę jego namiętności. W naszych czasach niestety koryfeusze t. zw. „etyki niezależnej“ nie ustrzegli się owego tradycyjnego błędu, przed którym Paweł pragnie uchronić współczesnych sobie chrześcijan.

Grzech pierworodny wprowadził odwieczną walkę między pierwiastkiem dobrego, a pierwiastkiem złego o zdobycie lub utrzymanie przewagi nad jednostką i nad całym społeczeństwem ludzkim. Bój ten toczy się po wszystkie czasy wewnątrz nas i dokoła nas. Z konieczności każdy wciągnięty jest w jego orbitę, albowiem „*bojowaniem jest żywot człowieczy na ziemi*“³¹⁾. Zarzewiem tej walki jest skażona grzechem ludzka natura określona obrazowo w naszym liście przez „*skolops te sarki*“. W liście do Rzymian, którym osobiście nie głosił tej nauki, użyje obszerniejszego obrazu dla tej samej prawdy, gdy żalić będzie się na ową skłonność do złego, czyli na

³⁰⁾ Jer. 11, 11.

³¹⁾ Job 7, 1.

„Zakon w członkach swoich, sprzeciwiający się Zakonowi umysłu“³²). Ta skłonność do złego, czyli „skolops“ lub „Zakon“, istnieje w każdej jednostce ludzkiej i nazywa się „pożądliwość“. Istnieje w każdej społeczności i zowie się „światowością“, lub „duchem świata“. Ta zła skłonność jest zupełnie zgodna z duchem Lucyfera, „księcia tego świata“³³), a przeciwna duchowi Chrystusa.

Z przeciwstawienia się tej skłonności rodzi się walka. Walka ta, w nurt której włączył się Apostoł Narodów, o czym powiedział w krótkim zdaniu: „Mnie świat jest ukrzyżowany, a ja światu“³⁴) — trwać będzie do końca świata. Atoli najgroźniejszym złem płynącym dla wiernych i Kościoła z obcowania ze światem, to nie jego nienawiść, lecz jego przyjaźń, nie srogość prześladowania zewnętrznego, lecz omdlenie zasad nauki Chrystusowej. Przed tym ostrzega Paweł wiernych Koryntu w pierwszej części tego listu, pisząc: „Nie ciągnijcie jarzma z niewiernymi. Cóż bowiem za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością? Albo co za wspólnota światła z ciemnością? Lub co za ugoda Chrystusa z Belialem? Albo co za udział wiernego z niewiernymi? Cóż za porozumienie świątyni Bożej z batwanami?“³⁵).

Niech wyznawca Chrystusowy nie cofa się przed napaściami świata, ani próbuje wejść z nimi w porozumienie i nich nie pozwoli uwieść się ani groźbą ani pochlebstwem. Pod koniec swego życia zagrzewa Paweł wiernych do tej walki zostawiając w testamencie ważne ostrzeżenie: „Nikt nie weźmie wieńca, kto nie potykał się według przepisów (Prawa)“³⁶).

Na źródło tej dramatycznej walki wskazał Apostoł przy pomocy pięknej metafory w drugim liście do Koryntian, chcąc wiernym Koryntu przypomnieć skuteczny środek, łaskę Bożą, przeciwko wrogom zewnętrznym i wewnętrznym z którymi toczyć musiała ustawiczny bój młoda jeszcze gmina.

³²) Rzym. 7, 23.

³³) 2 Kor. 6, 15; 11, 14.

³⁴) Gal. 6, 14.

³⁵) 2 Kor. 6, 14—16a.

³⁶) 2 Tym. 2, 5.

Takie rozwiązanie metafory „*skolops te sarki*“, a w języku Wulgaty „*stimulus carnis*“ odpowiada wymaganiom krytyki tekstu i wnosi konstruktywny element do naczelnej idei Apostoła Narodów, wyrażonej w poprzednim jego liście do Koryntian, słowami: „*A z łaski Bożej jestem tym, czym jestem..., wszakże nie ja, ale łaska Boża ze mną*“³⁷⁾.

Ks. MICHAŁ KOMASA

³⁷⁾ 1 Kor. 15, 10.

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

CZY CHRYSZTUS MIAŁ BRACI!

W księgach świętych Nowego Testamentu sześciokrotnie spotykamy wyrażenie: „*hoi adelfoi autu*“, względnie u św. Pawła: „*hoi adelfoi tu Kyriuu*“, co Vulg. przetłumaczyła „*fratres eius*“ względnie „*fratres Domini*“. Ks. Wujek, a za nim inni tłumacze Biblii na język polski, oddali ten termin przez „*bracia Jego*“, lub „*Bracia Pańscy*“. Takie tłumaczenie nasuwa pobieżnie czytającym Pismo św. pewną trudność, którą przeciwnicy Kościoła skrętnie wykorzystują, by w oparciu o nią wystąpić z nowym zarzutem: Chrystus nie był jednorodzoną synem Marii, Chrystus miał nawet liczne rodzeństwo, co wyraźnie stwierdzają przynajmniej dwaj Ewangeliści, św. Mateusz i św. Marek. Wyliczają oni nawet imiona braci Chrystusa i wspominają o siostrach Jego, mieszkających na terenie Nazaretu.

Odpowiedź na ten zarzut nie jest trudna. Chcąc ją jednak potraktować wszechstronnie i dogłębnie musimy przede wszystkim poddać filologicznej analizie same teksty mówiące o „*braciach Pańskich*“. Są one następujące:

1) Mt. 12, 46. 47: „*Podczas gdy jeszcze mówił do rzeszy, na dworze stali jego matka i bracia jego, chcąc się z nim rozmówić. Rzekł więc ktoś do niego: Oto twa matka i bracia twoi stoją przed domem i chcą mówić z Tobą*“. Tę samą scenę przytaczają dwaj inni synoptycy, Mk 3, 31—35, oraz Łk. 8, 19—21, prawie że w identycznych słowach, z tą tylko różnicą, że opowiadanie Łk. jest nieco krótsze. U wszystkich trzech jednak występuje termin: „*bracia Jego*“.

2) Drugą wzmiankę o braciach Chrystusa spotykamy tylko u Mt. 13, 55, 56, i u Mk. 6, 3. Doszło do niej z racji wielkiego zdumienia mieszkańców Nazaretu nad mądrością Chrystusa, który w synagodze wyklądał im Pismo św. Z tego powodu zaczęli mówić między sobą: „Skąd bierze mu się ta mądrość i moc czynienia cudów? Czyż nie jest on synem cieśli? a matce jego czyż nie jest na imię Maria? a braciom jego Jakub, Józef, Szymon i Juda? Czyż wszystkie siostry jego nie są tu między nami“.

3) Następne dwa teksty spotykamy u św. Jana. Po opisanie cudu w Kanie Galilejskiej św. Jan ewangelista umieszcza krótką notatkę: „Potem udał się do Kafarnaum z Matką swoją, braćmi i uczniami swymi“ (Jn 2, 12). Drugi raz kilkakrotnie wspomina św. Jan braci Chrystusa w perykopie Jn 7, 1—10. Najbardziej znamienne jest powiedzenie: „ani nawet bracia Jego nie wierzyli w Niego“ (w. 5).

4) W Dz. Ap. 1, 14 jest tylko raz wzmianka o „braciach Jego“. Wspomina o nich św. Łukasz okazyjnie, opisując zachowanie się apostołów po Wniebowstąpieniu Pańskim. Kończy on swój opis uwagą: „Wszyscy oni trwali na modlitwie jednomyślnie, wraz z niewiastami i z Maryją, Matką Jezusa, oraz z braćmi Jego“.

5) W listach św. Pawła spotykamy się z tym samym terminem, lecz w innym ujęciu, a mianowicie: „bracia Pańscy“. W 1 Kor. 9, 5 czytamy: „Czy nie mamy prawa zabierać ze sobą chrześcijańskiej niewiasty, tak jak to czynią inni Apostołowie bracia Pana i Kefas“? Na innym zaś miejscu w liście do Galatów 1, 19 gdzie św. Paweł mówi o swoim powołaniu, stwierdza, że „z innych Apostołów widziałem jedynie Jakuba, brata Pańskiego“.

Z powyższych tekstów wynika, że wyrażenie „brat Pański“ jest tłumaczeniem greckiego słowa: „*ho adelfos*“, które z kolei jest dosłownym przekładem aramejskiego i hebrajskiego słowa: „*ach*“ — „brat“. Wychodząc z założenia, że pisarze N. T. choć pisali po grecku, to jednak mówili i myśleli po semicku, trzeba przyjąć że używając terminów greckich wkładali w nie treść

semicką. Zatem w treść słowa greckiego „*ho adelfos*“ włożyli cały sens aramejskiego słowa: „*ach*“. Język hebrajski i aramejski był językiem ubogim i w tym jednym słowie „*ach*“, jak stwierdza W. Gesenius¹⁾ a za nim Fr. Zorell²⁾ zawierał różną treść i rozmaite znaczenie. Słowo „*ach*“ znaczyło jak stwierdzają wspomniani wyżej znawcy języków semickich, przede wszystkim w sensie dosłownym: brata rodzonnego, potem jakiegokolwiek krewnego, a więc brata ciotecznego, stryjecznego, siostrzeńca i kuzyna. W sensie zaś przenośnym terminem tym określano członków jednego szczepu czy narodu. Tłumacze LXX nie wprowadzili specjalnych różnic, lecz wszędzie tam gdzie spotykali termin hebrajski „*ach*“ oddali go przez wyraz „*adelfos*“, mimo tego, że kontekst domagał się użycia terminu „*brat cioteczny*“, „*bratanek*“ czy „*kuzyn*“. Na potwierdzenie tej tezy kilka przykładów: Np. Abraham przemawia do Lota: „*Niechajże nie będzie kłótni między mną a tobą, między pasterzami moimi a twoimi, przecież braćmi jesteśmy*“³⁾. Wiemy, że Lot był bratanikiem Abrahama. Na innym miejscu przy spotkaniu się Jakuba z Labanem w Mezopotamii czytamy: „*I rzekł Laban do Jakuba, żeś jest bratem moim, to masz mi służyć za darmo*“⁴⁾. Jakub był siostrzeńcem Labana. Król Dawid przemawia przez kapłanów izraelitów z pokolenia Judy: „*Wy jesteście braćmi moimi, kością moją i ciałem moim*“⁵⁾. Tu słowo „*ach*“ „*adelfos*“ jest użyte na określenie ludzi pochodzących z tego samego pokolenia Judy.

Podobnie w N. T. słowo „*adelfos*“ jest użyte w odniesieniu do ludzi stojących do siebie w różnych stosunkach, pokrewieństwa, powinowactwa, przyjaźni, przynależności do warstwy czy grupy społecznej lub religijnej. Św. Paweł w liście do Rzymian

¹⁾ Por. W. Gesenius — F. Buhl, *Hebraisches u. aramaisches Handwörterbuch über das A. T.*, Leipzig 1921, s. 22.

²⁾ Por. Fr. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum V, T.*, Roma 1950, s. 29.

³⁾ Por. Rodz. 13, 8. 14, 6; 24, 48.

⁴⁾ Por. Rodz. 29, 15.

⁵⁾ Por. 2 Sam. 19, podobnie Wyj. 2, 11; 4, 18; Sędz. 14. 3.

mówiąc o swoich rodakach żydach nazywa ich „bracmi“. „Chciałbym sam być pod klątwą — pisze — i oddalony od Chrystusa dla braci moich“⁶⁾. Bardzo często powtarzają się w Dziejach Apostolskich i listach Pawła terminy: „bracia“ na oznaczenie chrześcijan, przynależących do tej czy innej gminy kościelnej⁷⁾.

Z powyższych rozważań wynika, że słowo brat występuje w Piśmie św. w rozmaitym znaczeniu, począwszy od najbardziej właściwego znaczenia na oznaczenie brata rodzonego, do najbardziej przenośnego znaczenia, którym określa się ludzi przynależnych do tego samego szczepu, pokolenia czy narodu.

Gdybyśmy w naszym wypadku przyjęli znaczenie najbardziej właściwe brata rodzonego, staniemy wtedy przed trzema możliwościami: 1). albo Chrystus miał braci przyrodnych, jeśli przyjmujemy założenie, że N. M. Panna wyszła za mąż za wdowca i św. Józef miał dzieci z pierwszego małżeństwa, 2) albo Chrystus miał braci zrodzonych z N. M. Panny i św. Józefa. Wtedy powstaje pytanie, czy Chrystus miał rodzeństwo starsze od siebie, względnie czy 3) wzmiankowani w N. T. bracia i siostry były rodzeństwem młodszym P. Jezusa.

ad 1). Z twierdzeniem o przyrodnim rodzeństwie P. Jezusa spotykamy się po raz pierwszy w II w. po Chr., w tzw. apokryficznej ewangelii Jakuba. Autor tejże ewangelii chciał tą drogą bronić dziewictwa Marii. Jednakże, twierdzenie jego o dzieciach, które św. Józef wprowadził w nową rodzinę jaką założył z N. M. Panną, w świetle prawdziwych ewangelii nie wytrzymuje krytyki. Nigdzie bowiem ewangeliści nie wspominają ani wyliczają tych dzieci. N. M. Panna i św. Józef idą sami zapisać się do Jerozolimy stosownie do dekretu cesarza Augusta, sami bez dzieci⁸⁾. Przy narodzeniu P. Jezusa nie ma żadnego Jego rodzeństwa. Nie spotykamy się również z żadnym bratem ani siostrą Chrystusa, gdy Najśw. Rodzina wraca z Egiptu do Nazaretu. Św. Mateusz przy tej okazji wyraźnie wspomina tylko

⁶⁾ Por. Rzym. 9, 3.

⁷⁾ Por. Dz. Ap. 9, 30; 10, 23; Filip. 4, 22 itp.

⁸⁾ Por. Łk. 2, 1. 4. 5.

o Chrystusie: „A on (tj. Józef) wstawszy wziął dziecię (l. poj.) i matkę jego i powrócił do ziemi izraelskiej“⁹⁾. Nawet wtedy gdy P. Jezus jako 12 letni chłopiec udaje się z rodzicami do Jeruzolimy, na święto Paschy, nie towarzyszy mu żadne rodzeństwo. Jeśli prawo mojżeszowe obowiązywało 12-letniego Jezusa to tym bardziej i Jego starszych braci. Bardzo dokładny historyk św. Łukasz, opisując powrót Najśw. Rodziny z uroczystości z Jeruzolimy nie wymienia oprócz Jezusa, żadnych dzieci. Zadawała się tylko lakoniczną notatką: „Potem wrócił (Jezus) z nimi i przybył do Nazaretu i był im posłuszny“¹⁰⁾. W czasie pobytu Chrystusa w Nazarecie, także ewangeliści nie wyliczają żadnego rodzeństwa Jego.

ad 2). P. Jezus nie mógł mieć także rodzeństwa w ścisłym tego słowa znaczeniu ani starszego ani młodszego. Przeciw starszym od P. Jezusa dzieciom N. M. Panny i św. Józefa przemawiają następujące argumenty:

Przede wszystkim w genealogii Chrystusa, z którą spotykamy się w I ewangelii odrazu wyklucza św. Mateusz naturalne ojcowstwo św. Józefa. Stwierdza, że „Jakub zrodził Józefa, męża Marii, z której (a nie z którego) narodził się Jezus zwany Chrystusem“¹¹⁾. Dalej mówi o Marii, że zanim zamieszkała ze św. Józefem: „Znalazła się w stanie błogosławionym za sprawą Ducha Świętego“¹²⁾, o czym św. Józef został pouczony we śnie przez anioła, gdy zamierzał potajemnie opuścić swoją małżonkę.

Ostatecznie wszelką możliwość starszego rodzeństwa P. Jezusa wyklucza św. Mateusz twierdzeniem o św. Józefie: „I nie poznał jej, dopóki nie porodziła syna“¹³⁾.

⁹⁾ Por. Mt. 2, 21.

¹⁰⁾ Por. Łk. 2, 51.

¹¹⁾ Por. Mt. 1, 16.

¹²⁾ Por. Mt. 1, 19.

¹³⁾ Por. Mt. 1, 25. Tekst powyższy jest przytaczany przez członków niektórych sekt jako argument, że św. Józef wprawdzie przed narodzeniem Chrystusa nie współżył po małżeńsku z N. M. P., ale czynił to po narodzeniu Jego. Powołują się oni w swojej argumentacji na partykułę grecką: „heos“. — „dopóki“ Partykuła ta jednak, jak twierdzą najwięksi znawcy języka greckiego ma znaczenie tylko terażniejsze, i nie

Jeszcze bardziej przekonująca i jaśniejsza odnośnie tego zagadnienia jest argumentacja św. Łukasza: Obraca się ona stale wokoło greckiego terminu: „*parthenos*“ — „*dziewica*“. N. M. Panna w chwili zwiastowania była dziewicą. Na propozycję anioła zostania matką odpowiada ze zdumieniem, że drogą naturalną jest to niemożliwe, gdyż: „*męża nie znam*“¹⁴). Posłaniec boży wyjaśnia jej że stanie się to bez współpracy męża. Tak więc narodził się Jezus jak stwierdza św. Łukasz 2, 7, jako pierworodny syn Marii. Św. Hieronim komentując ten tekst Łk. oświadcza, że „*protokon*“ — „*pierworodny*“ znaczy nie tyle, że po nim mogli być inni, lecz, że przed nim nie było nikogo¹⁵). Z tego też względu, że P. Jezus był pierworodnym synem Marii ofiarowała go ona w świątyni jerozolimskiej i złożyła za niego okup, jak przepisywało prawo mojżeszowe¹⁶).

Także św. Jan ewangelista, choć *ex professo* nie zajmował się tym zagadnieniem, to jednak pośrednio stwierdza dziewicze poczęcie Chrystusa, gdy w prologu do swej ewangelii mówi o tych „*którzy nie ze krwi ani pożądliwości ciała ani z woli męża, lecz z Boga się narodzili*“¹⁷). Tak narodziło się Słowo Przedwieczne — Jezus Chrystus.

ad 3). Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy Chrystus miał braci młodszych od siebie? Jeśli tak to powinni się oni urodzić albo w Egipcie, gdzie Najśw. Rodzina ukrywała się przed Herodem, albo w Nazarecie po powrocie z ucieczki, w każdym razie przed śmiercią św. Józefa.

Pobył w Egipcie Najśw. Rodziny trwał ok. 2—4 lat.

nie mówi na temat przyszłości. Stwierdza tylko jak było dotychczas, ale nic nie mówi co stało się później. Nawet radykalny egzegota protestancki T. Zahn, choć nie przyjmuje życia w czystości N. M. P. po narodzeniu się Chrystusa, to jednak obiektywnie stwierdza, że zdania takiego nie można przyjąć tylko w oparciu o partykułę: „*heos*“. (Por. TH. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentliches Kanons*, Leipzig 1900, t. 6, s. 336).

¹⁴) Por. Łk. 1, 35.

¹⁵) Por. P. L. 22, s. 192.

¹⁶) Por. Łk. 2, 22—24.

¹⁷) Por. Jn 1, 13.

Z ewangelii dowiadujemy się, że Najśw. Rodzina powróciła stamtąd w trzech osobowym składzie: P. Jezus, N. M. Panna i św. Józef. Św. Mateusz opisując scenę powrotu z Egiptu kończy ją stwierdzeniem: „*a on (tj. św. Józef) powstawszy wziął dziecię i matkę jego i powrócił do ziemi izraelskiej*“¹⁸⁾. Tym oświadczeniem wyklucza ewangelista jakąkolwiek możliwość narodzenia się Chrystusowi rodzeństwa w Egipcie.

Nie miał też Chrystus rodzeństwa młodszego od siebie w momencie przybycia do świątyni jerozolimskiej jako 12-letni chłopiec. Św. Łukasz opisując scenę odnalezienia Chrystusa wkłada w usta N. M. P. słowa: „*synu czemuś nam to uczynił, oto ojciec twój i ja z bólem serca szukaliśmy ciebie*“¹⁹⁾. Gdyby Chrystus miał braci, napewno i oni byłiby tu wzmiankowani i oni brali by udział w poszukiwaniu zaginionego swego brata. Jeśli więc Chrystus do tego czasu nie miał młodszego rodzeństwa, trudno przyjąć, żeby się narodziło później.

Najważniejszym jednak argumentem przeciw istnieniu jakiegokolwiek rodzeństwa Chrystusa w sensie ścisłym są tu słowa Marii wypowiedziane do Archanioła Gabriela w chwili zwiastowania: „*męża nie znam*“²⁰⁾. Są one, jak zgodnie stwierdzają egzegeci, wyraźnym oświadczeniem Marii o złożonym przez nią ślubie dziewictwa. N. M. Panna nie miała powodu później łamać tego ślubu, skoro nie chciała od niego zrobić wyjątku nawet dla samego Mesjasza. Oświadczenie „*męża nie znam*“ to jej święte postanowienie, któremu wierną pozostała do końca życia.

Dodatkowym argumentem za tym, że Jezus był jedynym dzieckiem Marii są także słowa Chrystusa wypowiedziane do św. Jana na Golgocie. Z natury rzeczy Chrystus umierając powinien zlecić pieczę nad swoją matką pozostałym braciom. Jeśli zaś oddał ją w opiekę uczniowi jest to oczywiste, że nie miał żadnych braci. Miał zatem rację modernista A. Loisy²¹⁾ gdy

¹⁸⁾ Por. Mt. 2, 21.

¹⁹⁾ Por. Łk. 2, 48.

²⁰⁾ Por. Łk. 1, 34.

²¹⁾ Por. A. Loisy, Les Evangiles Synoptiques, Ceffonds 1907, s. 290.

rozważając zagadnienie braci Chrystusa napisał w swoim komentarzu do ewangelii synoptycznych: „*ile razy zachodzi w ewangeliach kwestia braci Chrystusa, nigdy nie należy ich uważać jako synów Marii*“. — Z resztą N. T. gdy mówi o braciach Chrystusa także nigdzie wyraźnie nie stwierdza że są to dzieci Józefa i Marii, a więc rodzeni bracia Chrystusa.

Kogo zatem należy rozumieć przez „*braci Chrystusa*“? o których wspominają autorzy N. T.? Jest faktem, że byli to jacyś krewni Chrystusa, prawdopodobnie dzieci Kleofasa i Marii stojącej pod krzyżem Chrystusa. Odnośnie pokrewieństwa tychże z N. M. P. egzegeci proponują trzy rozwiązania: 1) Albo Maria Kleofasowa była rodzoną siostrą N. M. P., i wtedy jej dzieci byłyby braćmi ciotecznymi Chrystusa, 2) albo Kleofas był rodzonym bratem św. Józefa, wtedy mielibyśmy w N. T. do czynienia z braćmi stryjecznymi Chrystusa, albo 3) zachodziło pokrewieństwo obustronne, tzn. Maria Kleofasowa i N. M. P. były siostrami, a Kleofas i św. Józef braćmi. Ks. E. Weber²²⁾ w swojej wnikliwej na ten temat pracy jest zdania, że „*bracia Chrystusa*“ byli synami Kleofasa, rodzonego brata św. Józefa, byli to więc bracia stryjeczni.

Jakkolwiek jednak rozstrzygniemy sprawę, jedno pozostaje pewne: Jezus był nie tylko „*primogenitus*“ — „*pierworodny*“, ale także i „*unigenitus*“ — „*jedyny*“ syn N. Marii Panny.

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

²²⁾ Por. Aem. Weber, de Fratibus Domini, Lublin 1935, s. 93

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

O NOWY PRZEKŁAD LITANII LORETAŃSKIEJ

W roku 1948, w związku z przygotowaniem do wprowadzenia rytuałów dwujęzycznych w Indiach, Św. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała dyrektywy w sprawie tłumaczenia tekstów rytuału. Polecono używać języka literackiego współczesnego, z wykluczeniem archaizmów i wulgaryzmów¹⁾.

W świetle tych zasad rewiduje się dzisiaj we wszystkich krajach przekłady modlitw rytuału i innych modlitw używanych w publicznych nabożeństwach.

Tytuł X Rytuału Rzymskiego stanowią litanie. Wśród litanii wyjątkowe miejsce w naszej pobożności zajmuje litania loretańska o N. Maryi Pannie. Wezwania tej litanii, w większości łatwo zrozumiałe, naogół dobrze są oddane w języku polskim. Kilka z nich jednak staropolszczyzna oddała wyrazami, które dzisiaj nie są już zrozumiałe, lub rozumiane są błędnie.

Mogą one być drogie miłośnikom starego języka, lecz jak stwierdził na Kongresie w Asyżu O. Antonelli OFM, referent gen. S. K. O.: *...liturgia to nie muzeum archeologiczne, ale najprawdziwszy wyraz życia Kościoła, istotą zaś życia jest dynamizm... liturgia jest szkołą chrześcijańskiego życia, w szkole zaś uczeń musi rozumieć lekcję i śledzić jej przebieg*²⁾.

Aby ustalić właściwy przekład wezwań litanii trzeba wziąć

¹⁾ S. C. Prop. Prot. 2363/48, opublikowane w Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, Romae 1953, str. 173.

²⁾ F. ANTONELLI OFM, La réforme liturgique de la semaine sainte, La Maison Dieu, Nr 47—48, Paris 1956, str. 229.

pod uwagę nie tylko tekst oryginalny, lecz również przekłady na inne języki i komentarze. Zasluguje na uwagę zwłaszcza przekład włoski, używany w ojczyźnie litanii loretańskiej oraz przekład niemiecki Rytuału Warmińskiego, aprobowany przez Św. Kongregację Obrzędów³⁾.

Wskażemy kilka wezwań, których przekład należałoby poprawić.

MATER PURISSIMA — MATER CASTISSIMA

Cztery wezwania opiewają niezrównaną czystość Matki Bożej: *Mater purissima, castissima, inviolata, intemerata*. Nie są to synonimy, lecz precyzyjne określenia rozmaitych aspektów doskonałej czystości Maryi. Najogólniejsze jest określenie *Mater purissima*, które wysławia czystość uczuć, myśli i czynów, a zdaniem niektórych komentatorów nawet wolność od wszelkiej skazy grzechu⁴⁾. Wydaje się jednak, że trzeba brać wezwanie w całości i pamiętać, że chodzi o czystość matki. *Mater purissima* nazywa Maryję Jan Hondemius⁵⁾, *Domina purissima* używa św. Efrema⁶⁾, *Mater mundissima* znajdujemy u św. Jana Damasceńskiego⁷⁾.

Drugie wezwanie najdokładniej określa doskonałe zachowanie czystości w całym zakresie tej cnoty. Tytuł *Mater castissima* znajdujemy u św. Ildefonsa⁸⁾, *Mater casta* u św. Andrzeja z Jerozolimy⁹⁾.

³⁾ Collectio Rituum in usum cleri Dioecesis Varmiensis, Ratisbonae 1939 str. 252. — Przekład włoski cytuję z I. FOSSATI, S J, La Guida, Milano 1945, str. 263. W tym samym brzmieniu cytuję przekład włoski J. SAUREN w r. 1895. — Przekład francuski z G. LEFEBVRE OSB, Missel quotidien et vespéral, Bruges 1956.

⁴⁾ IUSTINUS MIECHOVIENSIS OP, Discursus Praedicabiles super Litanias lauretanis B. M. V. Neapoli 1867, T. I. str. 242 — Jest to nowe wydanie dzieła drukowanego w Lionie w r. 1660. — J. SAUREN, Die Lauretanische Litanei, Kempten 1895, str. 34.

⁵⁾ Invocat. Ss. Deiparae, cyt. SAUREN.

⁶⁾ Sermo de Laudibus, cyt. SAUREN.

⁷⁾ Paracletum B. V. cyt. SAUREN.

⁸⁾ Sermo 6 de Assumptione BMV.

⁹⁾ In Nativitate Domini orat. 2, cyt. SAUREN.

Z wezwań tej grupy opiewającej czystość Maryi najmniej wiernie przełożono *Mater castissima*. *Castitas* to termin techniczny na określenie cnoty czystości. W wyrazie „czystość“ zachował się podobnie jak w „*castitas*“ i „*chasteté*“ wspólny etymon języków indoeuropejskich. Tymczasem wezwanie po polsku brzmi „Matko najśliczniejsza“ i nie oddaje znaczenia oryginału, a kaznodziejom sprawia niemałe trudności. Wierzymy, że Pan Bóg nie pożałował Matce swojego Syna „śliczności“, ale w wezwaniu nie chodzi o to.

Wszystkie inne języki europejskie oddają właściwy sens wezwania: *Madre castissima*, *Mère très chaste*, *Du keuscheste Mutter*. Wypadałoby poprawić również nasz przekład i doskonałą czystość Maryi określić przymiotnikiem „najczystsza“, wezwanie *Mater purissima* oddając „Matko najniewinniejsza“. Przy zachowaniu tłumaczenia *Mater purissima* przez „Matko najczystsza“, wezwanie *Mater castissima* należałoby przełożyć „Matko nieskalana“.

MATER INVIOLOTA — MATER INTEMERATA

Dwa następne wezwania wysławiają dziewicze macierzyństwo Maryi akcentując głównie stronę fizyczną. *Mater inviolata* znaczy *mater intacta a viro, integra*. Znaczenie tego wezwania oddaje św. Leon W. pisząc przeciw Eutychiuszowi o Chrystusie: *Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit* (D. 144). Podobne znaczenie ma werset używany w liturgii: *Post partum Virgo inviolata permansisti*, oraz proza pochodząca z XI w. *Inviolata, integra et casta es Maria*. Wezwanie to przełożono „Matko niepokalana“. Tymczasem wyraz „niepokalana“ jest dzisiaj terminem dogmatycznym na określenie przywileju Niepokalanego Poczęcia. Dlatego wezwanie jest w ten sposób komentowane i rozumiane. W znanym podręczniku do kazań majowych czytamy następujący komentarz do tego wezwania: ...*okazuje się w całym blasku świętość Matki Niepokalanej, która na mocy szczególniejszego przywileju Bożego wolna była od wszelkiej grzechowej skazy, od wszelkiego cienia najmniejszego grzechu, najmniejszej niedoskonałości.*

Wszystko to prawda, ale nie o to chodzi w omawianym wezwaniu.

Języki romańskie bez trudności oddają znaczenie oryginału słowami *Madre inviolata*, *Mère sans tache*. Rytuał warmiński tłumaczy: *Du unversehrte Mutter*. Ustalając przekład polski należałoby wziąć pod uwagę brzmienie wezwań sąsiednich, a zwłaszcza następnego.

Wezwanie *Mater intemerata* wysławia dziewictwo Matki Bożej zachowane po wydaniu na świat Chrystusa. *Temerare*, to słowo pochodzące z języka sakralnego. Oznacza ono: „sprofanować, zbezczęścić, znieważyć“. Zwykle pożycie małżeńskie byłoby profanacją macierzyństwa uświęconego przez Syna Bożego. Maryja zachowała swe dziewictwo także po wydaniu na świat Jezusa. Najnowsze przekłady oddają znaczenie tego wezwania słowami: *Mère demeurée vierge*, *Mère toujours vierge*. Przekład polski „Matko nienaruszona“ nie jest jednak zły.

Parę wezwań odnoszących się do dziewictwa Maryi możnaby odczątać zwrotami:

M. inviolata — Matko dziewicza.

M. intemerata — Matko nienaruszona.

Cała grupa wezwań wychwalających czystość Matki Bożej brzmiałaby zatem:

Matko najczystsza,
Matko nieskalana,
Matko dziewicza,
Matko nienaruszona,

albo: Matko najniewinniejsza,
Matko najczystsza,
Matko dziewicza (nieskalana),
Matko nienaruszona.

V A S S P I R I T U A L E

Pismo św. bardzo często używa wyrazu naczynie w znaczeniu przenośnym. „Naczynie“ oznacza różne narzędzia, pomieszczenia, ciało ludzkie lub osobę człowieka. Aby trafnie

przełożyć wezwanie *Vas spirituale*, trzeba ustalić jego znaczenie. Maryję niejednokrotnie nazywano Naczyniem Ducha Św. *Vas Spiritus Sancti* nazywał Ją Bernardyn z Bustis⁹⁾, *Vas electissimum Spiritus Sancti* św. Antoni¹⁰⁾, *Vasculum Spiritus Sancti* Grzegorz z Nikomedii¹¹⁾. W litaniach wyjętych ze starego kodeksu z Forum Iulii (Frejus) przez Bernarda de Rubeis znajduje się wezwanie *S. Maria, templum Spiritus Sancti* a w litanii zawartej w Officium Marianum z r. 1503 *Spiritus sancti sacrarium*¹²⁾. Przekład włoski od dawna oddaje sens wezwania *Vas spirituale* słowami *Dimora dello Spirito Santo*. Aprobowany przez Stolicę św. przekład niemiecki w Rytuale Warmińskim brzmi: *Du Wohnung des hl. Geistes*. Najnowszy przekład J. Güldena brzmi: *Du Kelch des Geistes*. Współczesny przekład francuski: *Demeure de l'Esprit — Saint*. Wszystko to uprawnia nas do przełożenia wezwania słowami „Nac z y n i e D u c h a Ś w i ę t e g o“. Takie brzmienie jest wierne i jasne, a teologicznie w pełni uzasadnione.

V A S H O N O R A B I L E

Podstawę biblijną tego wezwania stanowią słowa św. Pawła z listu do Rzymian: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*¹³⁾. W Kościele naczyniami czcigodnymi są wybrani i przeznaczeni do chwały. Pierwsze miejsce wśród nich zajmuje Maryja. Dlatego też Epifaniusz nazywa ją *Vas honoratum et colendum*, a św. Bonawentura *Vas cunctis venerabile*¹⁴⁾. W starych litaniach spotyka się także formę *Vas coronabile*¹⁵⁾. Przekład włoski brzmi: *Vaso d' elezione*. Rytuał Warmiński tłumaczy to wezwanie: *Du Werkzeug des Auser-*

⁹⁾ Mariale, serm. 2 de com. BV.

¹¹⁾ Lib 2 de laudibus B. Virg. art. 26

¹²⁾ Sermo 4 Repraesent. Deiparae, cyt. SAUREN.

¹³⁾ Zbiory litanii znajdują się u SAURENA dz. cyt. oraz w SCHUTZ Die Geschichte der Rosenkranzes und der Marien litaneien, Paderborn, 1909.

¹⁴⁾ Rzym 9, 21.

¹⁵⁾ Laudes B. V. cyt. SAUREN.

wählung. Francuzi trzymają się wierniej brzmienia oryginału i tłumaczą: *Demeure comblée de gloire*. Przekład polski „Naczynie poważne“ nie jest dzisiaj właściwie rozumiany. Nie chodzi o stwierdzenie powagi Matki Bożej, lecz o Jej godność domagającą się czci. Przekład „naczynie poważania godne“ również nie byłby adekwatny, ponieważ „poważanie“ wyraża znacznie niższy stopień uznania, niż cześć. Dlatego wezwanie należałoby przełożyć: „Nac z y n i e c z c i g o d n e“.

V A S I N S I G N E D E V O T I O N I S

Devotio to według św. Tomasza *voluntas quaedam se tradendi ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum*¹⁷⁾. Jest to zatem najgłębszy akt cnoty religijności warunkujący związek kultu wewnętrznego z zewnętrznym. Wyraz ten tłumaczymy przez „pobożność“. Natomiast terminem „nabożeństwo“ określamy stałe wykonywanie aktów czci wewnętrznej i zewnętrznej skierowane do jakiejś tajemnicy wiary lub świętego. W nabożeństwach poważną rolę odgrywa czynnik uczuciowy. Niejednokrotnie dostrzegamy jakieś specjalne nabożeństwo u osób, które — niestety — nie żyją według prawa Bożego.

Obecny polski przekład omawianego wezwania zasługuje na zmianę tak ze względów semantycznych, jak i ze względów językowych.

Oczywistą jest rzeczą, że Matka Boża to *Vas devotionis* w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Jej słowa „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego“ możnaby uznać za dewizę prawdziwej pobożności. Św. Ambroży podkreśla: *In Beata Virgine emicat devotionis obsequium*¹⁸⁾.

Współczesny polski przekład jest często powodem niezrozumienia tego wezwania. W wspomnianym podręczniku do nauk majowych czytamy: *Najświętszą Pannę nazywamy Naczyniem osobliwego nabożeństwa dlatego... że cały świat katolicki, że serca wszystkich wiernych są przejęte miłością*

¹⁶⁾ Litaniae BMV ex Officio Mariano per Dulcibellum impresso a. 1503, SAUREN dz. cyt. str. 61.

¹⁷⁾ 2—2, q. 82, a 1.

¹⁸⁾ Lib 2 de Virgin.

i nabożeństwem do Najświętszej Panny. W ten sposób przestarzałe tłumaczenie daje okazję do niewłaściwych komentarzy. Traci się doskonałą okazję do wyjaśnienia na czym polega prawdziwa pobożność.

Natomiast przekład włoski uwydatnia właściwe znaczenie wezwania słowami *Modello della vera pietà*. Podobnie czytamy w Rytuale Warmińskim: *Du Muster wahrer Frömigkeit*, J. Gülden tłumaczy *Du erlesener Kelch der Hingabe*, Francuzi: *Demeure tout consacrée á Dieu*.

Na tle tych dobrych i jasnych przekładów, polski przekład wypada szczególnie rażąco. Przymiotnik „osobliwy“ dzisiaj ma często znaczenie pejoratywne. Zwrotu „naczynie osobliwego nabożeństwa“ używa się dla określenia ludzi o wypaczonej pobożności. Jest to dowód, że ten zwrot nie oddaje głębokiej treści oryginału. Należałoby temu wezwaniu nadać lepszą szatę słowną. Przymiotnik *insignis* tłumaczy się obecnie: „odznaczający się, wybitny, znakomity“. W języku polskim wezwanie powinniśmy brzmieć: „Naczynie doskonałe pobożności“, albo „Naczynie doskonałej pobożności“. Druga forma jest łatwiejsza do zrozumienia i nie mniej wierna. *Vas electionis* tłumaczymy „naczynie wybrane“, a nie „naczynie wybrania“. Wolno nam również *Vas insigne devotionis* przełożyć zgodnie z duchem naszego języka „Naczynie doskonałej pobożności“.

ROSA MYSTICA

Źródeł tego wezwania trzeba szukać w tekstach biblijnych, które Kościół stosuje do Matki Bożej „wywyższyłam się jako krzew róży w Jerychu“¹⁹⁾, oraz „jako róża posadzona nad strumieniem wód owoc czyńcie“²⁰⁾, a może także w pochwalę Szymona syna Oniasza, który był „jako krzew róży za dni wiosny“²¹⁾. „Różą mistyczną“ nazywa Maryję Helinandus, różą nazywają Ją św. Ambroży i św. Bernard.

Róża od dawna została uznana za symbol miłości. Ze względu

¹⁹⁾ Eklezjastyk 24, 18.

²⁰⁾ Eklezjastyk 39, 17.

²¹⁾ Eklezjastyk 50, 8.

na kształt kwiatu, róża jest również symbolem tajemnicy. U wszystkich szlachetnych odmian środek kwiatu jest niewidoczny, okrywają go silnie zwinięte płatki²²⁾.

Wezwanie opiewa czystą miłość Maryi do Boga w Trójcy jedynej. Jej wyjątkowy stosunek do Osób Trójcy Przenajświętszej jest dla nas tajemnicą. Uwydatnia to przymiotnik „mistyczna“. Wezwanie *Rosa mystica* wysławia zatem głębię życia wewnętrznego Maryi, głębię, której nie możemy przeniknąć ani wysławić.

Wszystkie współczesne przekłady oddają wiernie sens oryginału *Rosa mystica*, *Du gehemnisvolle Rose*, *Rose mystique*. Przekład polski nie jest wierny. Wezwanie „Różo duchowna“ nie oddaje znaczenia oryginału i zaciera symbolikę, brak bowiem analogii między różą a duchem. Zmiana przymiotnika „duchowna“ na „duchowa“ nie rozwiązuje trudności, bo róża nigdy nie była symbolem uduchowienia i nie to jest treścią wezwania. Wyraz „mistyczny“ obecnie jest coraz lepiej znany wiernym dzięki encyklice o mistycznym ciele Chrystusa i ożywieniu tej prawdy w katechizacji. Coraz szerszy jest krąg ludzi interesujących się mistyką. Wyraz „mistyczny“ jest niewątpliwie przyswojony naszemu językowi. Brzmienie: „Różo mistyczna“ nie byłoby obce współczesnym katolikom. Zwrot „Różo tajemnicza“ byłby również bliższy oryginału niż „Różo duchowna“. Wydaje się jednak, że najsłuszniejsze byłoby brzmienie „R ó ż o m i s t y c z n a“.

Schemat dotychczasowych rozważań ująłem w tabelę, która umożliwi łatwą konfrontację współczesnych przekładów zakwestionowanych wezwań i ułatwi zestawienie wniosków.

Nasza cześć dla Matki Bożej tak wspaniale rozkwitająca w przygotowaniach do millenium przejawia się także w pogłębianiu naszej wiedzy o Maryi i Jej kulcie. Zdobycze wiedzy teologicznej Kościół przekazuje wiernym najskuteczniej w ra-

²²⁾ Porównaj wiersz W. WOYCZYŃSKIEJ „Różaniec“, w Alma Mater Vilmensis, zeszyt 7, Wilno 1928 „Głęb kwiatu mistyczna, tajemna, najświętsza“.

Tabelka

Oryginał	Przekład włoski	Przekład niemiecki apr. w Rytuale Warmińskim	Przekład francuski	Przekład polski używany	Przekład polski proponowany
Mater Castissima	Madre Castissima	Du keuscheste Mutter	Mère très chaste	Matko najśliczniejsza	Matko nieskalana
Mater inviolata	Madre inviolata	Du unversehrte Mutter	Mère sans tache	Matko niepokalana	Matko dziewicza
Vas spirituale	Dimora dello Spirito Santo	Du Wohnung des Heiligen Geistes	Demeure de l'Espit Saint	Naczynie duchowne	Naczynie Ducha Świętego
Vas honorabile	Vaso d'elezione	Du Werkzeug der Auserwählung	Demeure comblée de gloire	Naczynie poważne	Naczynie czcigodne
Vas insigne dovotionis	Modello di vera pietà	Du Muster wahrer Frömmigkeit	Demeure toute consacrée à Dieu	Naczynie osobliwe nabożeństwa	Naczynie doskonałej pobożności
Rosa mystica	Rosa mystica	Du geheimnisvolle Rose	Rose mystique	Różo duchowna	Różo mistyczna

mach liturgii²⁴⁾. Należy postarać się o to, aby Litania loretańska, najpopularniejsza maryjna formuła modlitewna, niosła wiernym rzetelną wiedzę o przymiotach Matki Bożej i stanowiła element „rozumnej służby“ Bożej.

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

²³⁾ PIUS XI, Encyklika „Quas primas“.

PIUS XII PAPIEŻ
O WŁAŚCIWYM ROZWOJU STUDIÓW BIBLIJNYCH

ENCYKLIKA Z DNIA 30 WRZEŚNIA 1943 R.

„*Divino afflante Spiritu*”

Wstęp

PRZYCZYNY WYDANIA ENCYKLIKI

Święci Autorzy pod natchnieniem Ducha Świętego pisali te księgi, które Bóg z ojcowskiej swej miłości ku rodzajowi ludzkiemu chciał dać „*ku nauczaniu, strofowaniu, prostowaniu i wychowaniu w sprawiedliwości, aby człowiek Boży stał się doskonałym i zdolnym do każdego dobrego dzieła*“¹⁾. Nic przeto dziwnego, że Kościół Święty ten skarb z nieba dany, uważa za kosztowne źródło i Boską normę nauki dla wiary i obyczajów, które otrzymał z rąk Apostołów nietknięte i tak dalej pieczołowicie strzeże i broni przed wszelkim błędnym i niewłaściwym wyjaśnianiem, skrzętnie go też używa do zbawienia dusz, czego dowodzą niemal niezliczone świadectwa każdego okresu. Ponieważ jednak w naszych czasach Boskie pochodzenie Ksiąg Świętych oraz ich właściwe wyjaśnianie, narażone jest na szczególne niebezpieczeństwo, dlatego Kościół postanowił bronić ich i opiekować się nimi jeszcze bardziej troskliwie.

Już święty Sobór Trydencki uznał w uroczystym dekreście „*Całe Pismo św. i poszczególne jego części za święte i za kanoniczne, zgodnie ze zwyczajem przyjętym w Kościele katolickim i zgodnie z łacińskim starym wydaniem zwanym Wulgata*“²⁾.

Zaś w naszych czasach Sobór Watykański potępił błędne nauki o natchnieniu i orzekł, że Kościół te księgi uważa „*za święte i kanoniczne*“ nie dlatego, żeby to dzieło było tylko przez ludzi ułożone a później Kościół zatwierdził swoją powagą, ani dlatego, że objawienie zawierają bez błędu, ale dlatego, że zostały napisane pod

¹⁾ 2 Tim. 3, 16 n.

²⁾ Sessio IV decr. 1; EB n. 60 (45).

natchnieniem Ducha Św., Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi³⁾. Przeciw temu określeniu nauki katolickiej, która w księgach „całych i poszczególnych częściach“ domagała się przywileju bezbłędności wystąpili niektórzy pisarze katolicy i zacieśnili prawdę zawartą w Piśmie św. do prawd wiary i obyczajów; reszta zaś prawd zawartych w Piśmie św. z nauk przyrodniczych czy historycznych podana jest ubocznie i jest sprzeczna z wiarą. Błędy te słusznie potępił niezapomnianej pamięci Nasz Poprzednik Leon XIII w encyklice „*Providentissimus Deus*“, wydanej 18 listopada 1893 r. a studia nad Księgami Świętymi obwarował mądrymi przepisami i poleceniami.

Ponieważ zaś upływa 50 lat od ukazania się owej encykliki, podstawowej dla studiów biblijnych, wypada więc uczcić jej ogłoszenie. My także od początku Naszego pontyfikatu szczególną troską popieramy studia biblijne⁴⁾, sądzymy, że godniej nie można tej rocznicy uczcić jak przez podkreślenie zasług Poprzednika Naszego i jego następców, którzy przyczynili się do ugruntowania jego dzieła. Podkreślamy też to, czego potrzeba naszym czasom.

Równocześnie jak najbardziej zachęcamy wszystkich synów Kościoła, którzy tym studiom się oddają, do tak niezbędnej i chwalebnej pracy.

Część pierwsza

ZARYS HISTORII RUCHU BIBLIJNEGO ZA OKRES OSTATNIEGO 50-LECIA

Główną i naczelną troską Leona XIII było naukę o Piśmie św. wyłożyć i obronić od napaści. Stwierdził on niedwuznacznie, że żadną miarą nie może być błędu, jeśli pisarz biblijny mówi o rzeczach fizycznych, jak to stwierdza Doktor Anielski „o rzeczach które podpadają pod zmysły“⁶⁾. Jeśli używa słów „przenośnych lub współczesnych autorowi, co i dziś się często zdarza w życiu codziennym nawet u ludzi wykształconych“. Sami bowiem Pisarze biblijni, albo raczej — jak mówi Augustyn⁶⁾ — „*Duch Boży, który przez nich mówił nie chciał oczywiście pouczać ludzi o istocie rzeczy widzialnych jak tylko o tym, co się odnosi do zbawienia duszy*“⁷⁾. To także odnosi się do pokrewnych dziedzin nauki zwłaszcza do historii „*mianowicie odrzuca się w podobny sposób napaści przeciwników, którzy odmawiają historycznej wiarygodności*

³⁾ Sessio III, cap. 2; EB n. 77 (62).

⁴⁾ Sermo ad alumnos Seminariorum... in Urbe (die 24 Iunii 1939); AAS, 31 (1939), 245—251.

⁵⁾ Cf. I, q. 70, art. 1 ad 3.

⁶⁾ De Gen. ad litt. 2, 9, 20 (CSEL 28, 46; PL 34, 270 s.).

⁷⁾ Leonis XIII Acta 13, 355; EB n. 121, (106).

Pismu świętemu“⁸⁾). Nie można również Pisarzowi świętemu zarzucać błędu, gdy Pisarz „w księgach przepisanych nieściśle się wyraził“, albo „prawdziwy sens jakiegoś miejsca byłby dwuznaczny“. Wreszcie jest zupełnie niemożliwe aby „inspirację ograniczyć tylko do niektórych miejsc Pisma św. lub przypuszczać, że sam święty pisarz się myli“ ponieważ Boska inspiracja „nie tylko sama przez się wyklucza wszelki błąd, ale wyklucza i odrzuca to tak koniecznie jak koniecznym jest że Bóg, Prawda Najwyższa, jest antytezą wszelkiego błędu. Taka jest najstarsza i niezmienna wiara Kościoła“⁹⁾).

Tę naukę, którą Nasz Poprzednik Leon XIII tak jasno wyłożył My także przyjmujemy i Naszą powagą polecamy i zachęcamy do uprawiania jej przez wszystkich. Również usilnie zachęcamy do zachowania tego co wówczas mądrze postanowił Leon XIII. W związku z nowymi i poważnymi trudnościami, jakie zaistniały, czy ze strony rozpowszechnionego racjonalizmu, czy innych jakichś teorii, czy głównie z powodu odkryć i wykopalisk archeologicznych na terenach wschodnich, Poprzednik Nasz wiedziony troską apostołskiego urzędu a także ovczarni Chrystusowej życzył sobie i pragnął „aby wielu podjęło obronę i stale troszczyło się o Pismo św. Aby zaś bardziej udostępnić źródło katolickiego objawienia i aby tego źródła nie naruszyć pragnął by głównie ci dokładali o nie starań, których łaska Boża wezwała do kapłaństwa. Powinni oni przykładać się usilnie do większej pilności i pracy w czytaniu, rozważaniu i wykładaniu“ *Ksiąg św.* ¹⁰⁾.

Dlatego tenże Poprzednik pochwalił i zatwierdził założoną przez Generała dominikanów Szkołę św. Szczepana w Jerozolimie. Poparte przez nią — jak sam się wyraża „sprawy biblijne zostały zasilone i jeszcze bardziej zostaną ugruntowane“¹¹⁾. W ostatnim roku swojego życia dorzucił jeszcze nowy motyw, aby studia biblijne tak mocno polecane przez encyklikę „*Providentissimus Deus*“ były doskonałone i jak najusilniej popierane. W tym celu 30 października 1902 r. wydał on list apostołski „*Vigilantiae*“ i ustanowił Radę czyli Komisję, w skład której weszli najwybitniejsi mężowie. „*Za zadanie postawiła ona sobie bronić i uzasadniać fakty i słowa Boskie, jak czasy wymagają. Nadto, aby traktaty i komentarze wolne były od wszelkiego pozorów błędu i zuchwałych opinii*“¹²⁾.

⁸⁾ Cf. Benedictus XV, Enc. Spiritus Paraclitus, AAS, 12 (1920), 396; EB n. 458 (471).

⁹⁾ Leonis XIII Acta 13, 357 s.; EB n. 124 s. (109 s.).

¹⁰⁾ Cf. Leonis XIII Acta 13, 328 s. (68 s.).

¹¹⁾ Litt. Apost. Hierosolimae, d. d. 17 Sept. 1892; Leonis XIII, Acta 12, 239—241, cf. p. 240.

¹²⁾ Cf. Leonis XIII Acta 22, 232 ss.; EB nn. 137—148 (130—141); cf. n. 139 (132).

Tę właśnie Komisję My również za przykładem Poprzedników naszych zatwierdzamy i popieramy, aby tłumaczom Ksiąg św. jak to już przedtem często czyniono, przypominała zdrowe zasady egzegezy katolickiej, przekazanej nam przez Ojców i Doktorów Kościoła, jak również i Papieży¹³⁾.

Nie od rzeczy będzie wskazać na polecenia, jakie wydali Nasi Poprzednicy, będące niejako owocem i uwieńczeniem rozpoczętej inicjatywy Leona XIII. Najprzód Pius X chcąc podać pewne środki celem powiększenia naukowców, którzy by gruntownie i rzeczowo wykładali po uczelniach katolickich Święte Księgi, ustanowił stopnie akademickie licencjatu i doktoratu z Pisma św.¹⁴⁾.

Aby zaś alumni zdobyli odpowiednią wiedzę i przyswoili sobie należną znajomość biblistyki, lecz także, żeby mogli godnie głosić słowo Boże i bronić je przed napaściami, wydał on pewne przepisy, które w sposobie wykładów Pisma św. w Seminariach Duchownych trzeba zachować¹⁵⁾.

Również Pius X z Rzymu zrobił ośrodek studiów biblijnych przez założenie Papieskiego Instytutu Biblijnego, który powierzył OO. Jezuitom. Skutecznie poparł przez to studia biblijne i pokrewne nauki Kościoła Katolickiego. Nadał Instytutowi katedry uniwersyteckie i wszystko, co potrzebne do gruntownych studiów. Nadał mu też prawa odpowiednie, chciał bowiem, jak sam się wyraził, osiągnąć „zławienie i owoce zamierzenia“¹⁶⁾ Leona XIII.

To wszystko wprowadził w życie Nasz bezpośredni Poprzednik błogosławionej pamięci Pius XI. Poleciał on między innymi, że nikt nie może wykładać „*Pisma św. w Seminariach duchownych bez szczegółowych studiów tej gałęzi wiedzy i otrzymanego stopnia akademickiego w Instytucie Biblijnym lub w Komisji Biblijnej. Stopnie te miały posiadać te same prawa i skutki jakie wypływały z nabytych stopni w dziedzinie św. Teologii i prawa kanonicznego. Także zarządził, że nikomu nie wolno nadać beneficjum, pociągającego za sobą, zgodnie z prawem kanonicznym obowiązek objaśniania ludowi Pisma św., jeśli prócz zwykłych warunków kandydat nie posiada licencjatu lub doktoratu z biblistyki. Równocześnie zachęcił przełożonych zakonów i zgromadził zakonnych, jak również biskupów całego świata katolickiego, aby najzdolniejszych alumnów wysyłali na studia celem osiągnięcia stopni*

¹³⁾ Pontificiae Commissionis de re biblica Litterae ad Excmos PP. DD Archiepiscopos et Episcopos Italiae, d. d. 20 Aug. 1941; AAS, 33 (1941), 464—472; EB nn. 521—532.

¹⁴⁾ Litt. Apost. Scripturae Sanctae, d. d. 23 Febr. 1904; Pii X Acta I, 176—179; EB nn. 149—157 (142—150); cf. nn. 150—151 (143—144).

¹⁵⁾ Cf. Litt. Apost. Quoniam in re biblica, d. d. 27 Mart. 1906; Pii X Acta 3, 72—76; EB nn. 162—180 (155—173), cf. n. 162 (155).

¹⁶⁾ Litt. Apost. Vineae electae, d. d. 7 Maii 1909; AAS, 1, 1909, 447—449; EB nn. 296—309 (293—306), cf. nn. 299 (296) et 297 (294).

naukowych do Instytutu Biblijnego. Zachętę powyższą utwierdził przez złożenie ofiary materialnej na ten cel i zasilanie budżetu każdego roku¹⁷⁾. Za zgodą Piusa X w 1907 r. polecono benedyktynom pracę nad studiami i pilnymi badaniami do nowego wydania łacińskiej Biblii, tzw. „Wulgaty“¹⁸⁾. Plonem tej pracy tak wymagającej wiele trudów i ogromnych przedsięwzięć, jest dziś kilka wydanych ksiąg. Wydane księgi już wiele dobrego dokazały. Chcąc zaś ustabilizować i zabezpieczyć rozpoczęte dzieło założył Pius X w Rzymie klasztor św. Hieronima, który wyposażył w bibliotekę i w rozmaite i obszerne pomoce dla badań¹⁹⁾.

Nie można również milczeniem pominąć jak usilnie Nasi Poprzednicy ciągle zachęcali do pobożnego czytania Pisma św., rozważania, studiowania go oraz głoszenia z ambon. Już Pius X bardzo pochwalił towarzystwo św. Hieronima, które miało wielce chwalebny zwyczaj rozpowszechniać czytanie i rozmyślanie nad świętą Ewangelią między wiernymi. I zachęcił, aby wytrwali w rozpoczętym przedsięwzięciu nazywając stowarzyszenie to „najbardziej potrzebą rzeczą na nasze czasy, bo przyczynia się w dużym stopniu do obalenia zdania, jakoby Kościół był przeciwny czytaniu Pisma św. w językach ojczystych, lub utrudniał to w jakikolwiek sposób“²⁰⁾.

Benedykt zaś XV na 1500-lecie śmierci św. Hieronima, tego Mistrza w wykładaniu Pisma św., przypomniał wskazania i jego metody, oraz zasady i normy Leona XIII i Swoje, a także inne potrzebne uwagi bardzo ogólnie zalecone, o których nie można zapominać. Zachęcił równocześnie wiernych synów całego Kościoła, a przede wszystkim duchownych do należytej czci Pisma św., połączonej z czytaniem i usilnym rozmyślaniem. Wskazuje, że „na kartach Pisma św. zawarty jest pokarm niezbędny dla doskonałego życia Bożego“. Popownie pochwalił pracę Towarzystwa św. Hieronima, staraniem którego rozpowszechnia się Ewangelię z Dziejami Apostolskimi „tak, że dziś niemal nie ma rodziny chrześcijańskiej, która by ich nie miała a u wielu z nich wchodzi chwalebny zwyczaj codziennego czytania i rozmyślania nad Nowym Testamentem“²¹⁾.

¹⁷⁾ Motu proprio *Bibliorum scientiam*, d. d. 27 Aprilis 1924; AAS, 16 (1924), 180—182; EB nn. 505—512 (518—525).

¹⁸⁾ Epistula ad Revmum D. Aidanum Gasquet, d. d. 3 Dec. 1907; Pii X Acta 4, 117—119; EB n. 288 s. (285 s.).

¹⁹⁾ Const. Apost. *Inter praecipuas*, d. d. 15 Iun. 1933; AAS, 26 (1934), 85—85.

²⁰⁾ Epist ad Emum Card. Cassetta, „Qui piam“, d. d. 21 Ian. 1907; Pii X Acta 4, 23—25.

²¹⁾ Litt Encycl. *Spiritus Paraclitus*, d. d. 15 Sept. 1920; AAS, 12 (1920), 385—422; EB nn. 443—492 (457—508); cf. nn. 443 (457), 481 (495), 477 (491).

Słusznie i z przyjemnością należy zaznaczyć, że znajomość Ksiąg św. i posługiwanie się nimi wśród katolików niemało postąpiło naprzód. A to nie tylko dzięki wskazaniom, zaleceniom i zachętom *Naszych Poprzedników, lecz i dzięki pracom i wysiłkom*, tych wszystkich, którzy pilnie zastosowali się do wskazań powyższych w rozmyślaniu, studiowaniu i w pracy wydawniczej, czy w nauczaniu i kaznodziejstwie. Dotychczas już dużo duchownych wyszło ze szkół, w których teologia i nauki Biblijne stoją na należytych poziomach i wielu jeszcze corocznie kończy tam studia. Mamy na myśli szczególnie Nasz Papieski Instytut Biblijny. Bibliści ci zachęcają młodsze duchowieństwo do miłowania Ksiąg świętych i dzielą się z nimi chętnie swoją wiedzą. Wielu spośród tych biblistów położyło wielkie zasługi w różnych dziedzinach egzegezy i biblistyki, a to przez wydawanie Pisma św. z krytycznym aparatem, wyjaśnianie, objaśnianie go i przekładanie na języki nowożytny, oraz przez zachętę wiernych do rozważania go, pobożnego czytania, lub też przez uprawianie nauk świeckich, które są niezbędne do należytego zrozumienia Pisma św. Te i tym podobne kroki, coraz bardziej się rozszerzają i z dnia na dzień przyjmują inne formy, jak np. obecne kongresy biblijne, stowarzyszenia, związki, biblioteki, tygodnie, oddające się rozważaniu Ewangelii budzą w Nas bez wątplenia nadzieję, że w przyszłości będzie wzrastać poszanowanie, umiłowanie i znajomość Pisma św., a równocześnie będzie wzrastać dobro dusz, jeśli tylko nie zostanie uronione ze wskazań i programu Leona XIII i jego Następców, którzy program ten jasno i doskonale wytłumaczyli, a Myśmy go w całej rozciągłości potwierdzili i jeszcze poszerzyli, jako jedynie pewny, i zbadany doświadczeniem czasu. Niech więc wszyscy się do niego stosują. Nie dopuścimy, aby stanęły na przeszkodzie temu wspaniałemu dziełu przeróżne trudności, które i tu się wciśkają.

Część druga

OBCENY STAN BIBLISTYKI I POSTULATY NA PRZYSZŁOŚĆ

Nie ma nikogo kto by z łatwością nie był w stanie spostrzec, że w ciągu tych 50 lat w dużym stopniu warunki egzegezy zmieniły się. Bo przecież — by pominąć inne czynniki — w okresie gdy Nasz Poprzednik wydawał encyklikę „*Providentissimus Deus*“ zaledwie ta czy tamta miejscowość zaczęła być poddawana odpowiednim badaniom wykopaliskowym. Dziś zaś ten typ poszukiwań i co do ilości, wzrósł ogromnie i co do ścisłości metody, jak również umiejętności przeprowadzania prac wydał większe i poważniejsze rezultaty. Ile z tych poszukiwań padło światła na Święte Księgi pozwalając zrozumieć je ściślej i pełniej, zdają sobie z tego

sprawę wszyscy specjaliści, wszyscy, którzy tylko oddają się studiom biblijnym. Zwiększa się nadto waga tych odkryć dzięki tylu znalezionym pomnikom pisarskim, które w dużym stopniu przyczyniają się do poznania tak bardzo dawnych języków, zabytków literatury, wydarzeń, zwyczajów i kultów religijnych. Nie mniejsze znaczenie ma też tak częste w naszych czasach poszukiwanie i znachodzenie papirusów rozszerzające znajomość piśmiennictwa, charakteru życia publicznego i prywatnego, zwłaszcza w odniesieniu do czasów naszego Zbawiciela. Ponadto znaleziono i skrzętnie wydano stare kodeksy Pisma św. Nauka Ojców Kościoła zbadana została na szerszej podstawie i w pełniejszy sposób. Dawny charakter wyrażania się, opowiadania, pisania ilustruje się na niezliczonych wprost przykładach. Wszystko to co nasze czasy nie bez udziału Opatrzności Bożej osiągnęły zaprasza niejako interpretatorów do dokładniejszego zgłębiania słów Bożych, wyrazistszego naświetlania i jaśniejszego ich wykładu. Jeśli więc z największą radością duszy dostrzegamy, że egzegeci ci chętnie poszli za tą zachętą i dalej idą jest to bezsprzecznie nie ostatni i najmniejszy rezultat Encykliki „*Providentissimus Deus*“, przez którą Poprzednik Nasz Leon XIII ten nowy rozkwit wiedzy biblijnej myślą niejako naprzód ogarniając, zachęcił katolickich egzegetów do pracy, i w tejsze encyklice mądrze sprecyzował na czym polega kierunek i sens wysiłków. Aby zaś praca ta nie tylko nieprzerwanie była prowadzona, lecz także z dnia na dzień doskonaliła się i stawała coraz owocniejszą, chcemy to osiągnąć również przez niniejszą encyklikę. Kładziemy szczególnie na to nacisk, by wszystkim wskazać, co pozostaje jeszcze do zrobienia i w jaki sposób katolicki egzegeta do tak wzniosłego zadania ma podchodzić i aby gorliwym pracownikom w winnicy Pańskiej dodać i nowych bodźców i świeżego zapału. Już Ojcowie Kościoła a zwłaszcza św. Augustyn egzegecie katolickiemu, który przystępuje do zrozumienia i wykładu Pisma św. bardzo poleca studium starożytnych języków, i powrót do oryginalnych tekstów²²⁾. Jednakże tak się wówczas układały warunki, że tylko niewielu znało język hebrajski, a i ci niedoskonale go znali. W średniowieczu zaś, gdy teologia scholastyczna była u najwyższego punktu rozwoju, znajomość greki tak zmalała na Zachodzie, że nawet najwybitniejsi ówczesni Doktorzy w wyjaśnianiu Pisma św. posługiwali się wyłącznie tłumaczeniem łacińskim, czyli tzw. Wulgatą. Przeciwnie jest w naszych czasach. Nie tylko język grecki przywrócono w okresie humanizmu do pierwotnej świeżości i znają go doskonale dziś niemal wszyscy, zajmujący

²²⁾ Cf. ex. gr. S. Hieron., Praef. in quatuor Evang. ad Damasum (PI 29, 526—527); S. August., De doct. christ. 2, 16 (PL 34, 42—43).

się światem starożytnym i jego kulturą, lecz także znajomość języka hebrajskiego i innych języków wschodnich wśród znawców nie należy dziś do rzadkości. Obecnie do zdobycia znajomości tych języków jest taka ogromna ilość środków pomocniczych, iż tego wykładowcę biblistyki, który by przez zaniedbanie, zamknął sobie dostęp do tekstów oryginalnych trzeba by nazwać lekkomyślnym i gnuśnym. Wszak zadaniem egzegety jest zająć się nawet najmniejszym szczegółem jakoby nie wyszedł spod pióra natchnionego pisarza pod działaniem Ducha Św., a to dlatego, aby sens jego możliwie wyczerpująco i pełnie zrozumieć.

Przeto każdy egzegeta usilnie niech się uczy języków biblijnych, a także innych języków wschodnich, aby swoje doświadczenie i swój wkład mógł poprzeć wszystkimi czynnikami pomocniczymi, jakimi dysponuje filologia. Do tego właśnie zmierzał św. Hieronim w swoim czasie.

Ten również cel z wielkim nakładem sił i z wielkim pożytkiem chciało osiągnąć wielu egzegetów 16 i 17 wieku, aczkolwiek znajomość języka była wówczas o wiele mniejsza niż dziś. Dlatego należy posługiwać się tekstem pierwotnym, bo pochodząc od natchnionego autora cieszy się on wyższą powagą, ma większy ciężar gatunkowy, aniżeli wszystkie, razem wzięte najlepsze i stare czy nowe tłumaczenia. Stanie się to oczywiście tym łatwiej i lepiej im lepsza znajomość języków zostanie połączona z gruntowniejszą umiejętnością co do krytyki tekstu i tego co się do tekstu odnosi.

Jak ważną rzeczą jest krytyka tekstu wskazuje na to już św. Augustyn, kiedy między metodami pracy w biblistyce na pierwszym stawia troskę, by mieć poprawny tekst. *„Ci, którzy pragną poznać Pismo św. — tak mówi ten znakomity Doktor Kościoła — powinni usilnie czuwać głównie nad tym, by kodeksy, które mają być poprawione nie cieszyły się większym uznaniem od poprawionych“*²³⁾.

Owa sztuka, która występuje dziś pod nazwą krytyki tekstu, ciesząca się w wydaniach świeckich ogromnym uznaniem powinna być stosowana w opracowaniach Pisma św., a to dla owej czci, jaka się należy słowu Bożemu. Zadaniem tej krytyki niech będzie możliwie największe zbliżenie świętego tekstu do oryginału i oczyszczenia go z dodatków, błędów, słów wtrąconych, powtórzeń i innych przeoczeń, które w ciągu wielu wieków dostały się do Pisma św. i były przekazywane w ostatnich kilku dziesiątkach lat. Wielu spośród egzegetów usiłowało powkładać swoje opinie do tekstu św., a to dlatego, że stosowały różne metody i wychodzili z różnych założeń. Obecnie krytyka tekstu tak się wykształciła, że nie ma

²³⁾ De doctr. christ. 2, 21 (PI 34, 46).

większych trudności, by słowa jakie wyszły z ust Boga, przywrócić do pierwotnej i oddać w autentycznej formie. Nie trzeba też specjalnie przypominać zwłaszcza tym, którzy zajmują się Pismem św., jaką troską Kościół św. od samego początku otaczał krytyczne badania nad tekstem św. I dziś kiedy sztuka tej nauki doszła do wielkiej doskonałości dużym zaszczytem winno być dla oddających się pracom biblijnym, aby wydać ze strony katolickiej, tak krytyczne opracowanie tekstu Ksiąg św., jak i najstarsze tłumaczenia. Należy połączyć z tym dziełem największe uszanowanie dla św. tekstu i zachować wszelkie wymogi krytyki. Wszyscy dobrze sobie zdają sprawę, że taka praca jest nie tylko konieczna, dla należytego zgłębienia Ksiąg świętych, danych nam pod natchnieniem Ducha św., lecz, że przede wszystkim domaga się wyrażenia w ten sposób wdzięczności Dobremu Bogu, który wysłał od Siebie do nas, te księgi, jakoby Ojcowski list do swoich dzieci.

Wszakże niech nikt nie sądzi, że posługiwanie się krytycznie opracowanym tekstem oryginalnym sprzeciwia się mądrym postanowieniu²⁴⁾ Soboru Trydenckiego, który nakazuje używać tekstu „Wulgaty“. Wiadomo bowiem ze źródeł historycznych, że Ojcowie Soboru w imieniu Soboru zwrócili się do papieża — co rzeczywiście uczynili — aby najprzód sporządzono łacińskie a następnie greckie i hebrajskie wydanie Pisma św. o ile być może, na większy pożytek w Kościele świętym.

Jeżeli wówczas z powodu ciężkich czasów, różnych trudności i przeszkód temu przedsięwzięciu nie uczyniono w pełni zadość, to obecnie, jak się spodziewamy, dokonają tego katolicy uczeni wspólnymi siłami lepiej i doskonalej. To zaś, że Sobór Trydencki wyraził wolę, by przekładu „Wulgaty“ wszyscy używali jako autentycznego, to właściwie jak wiadomo, miał na uwadze wyłącznie Kościół posługujący się językiem łacińskim i publiczne posługiwanie się Pismem św. co naturalnie w niczym nie umniejsza wagi i autorytetu tekstów pierwotnych. Nie było wówczas mowy o tekstach pierwotnych, lecz o łacińskich, których w tym czasie używano i spośród których tenże Sobór słusznie zalecał to, które „zostało przyjęte w Kościele od dawna i było używane przez szereg wieków“. Ten wszakże przewyższający autorytet „Wulgaty“, albo jak niektórzy mówią *autentyczność* została nadana Wulgacie nie ze względów krytycznych, lecz raczej na podstawie jej zastosowania w Kościele, jakie miało miejsce od tylu lat. A na to właśnie wskazuje jak rozumiał i rozumie Kościół, że Wulgata w sprawach wiary i obyczajów jest na pewno wolna od wszelkiego błędu. Tak też, Kościół zaświadcza i stwierdza, że w dysputach,

²⁴⁾ Derc. de. editione et usu Sacrorum Librorum, CT 5, 91 s.

referatach, kazaniach bezpiecznie i bez obawy błędu może być używana. Dlatego autentyczność Wulgaty należy uznać za prawną, nie za krytyczną.

Stąd też ten autorytet wulgaty w sprawach nauki bynajmniej nie zabrania — owszem niemal dziś to nakazuje — aby ta właśnie nauka Kościoła Katolickiego była potwierdzana i uzasadniana w oparciu o teksty pierwotne, jak również, by wszędzie na pomoc te teksty przyzywano, w których właściwe znaczenie Pisma św. się wyjaśnia i toruje drogę do głębszego zrozumienia. Nie jest też zabronione w dekreście Soboru Trydenckiego przekładanie na języki nowoczesne dla pożytku i dobra wiernych i dla łatwiejszego zrozumienia słów Bożych. Dokonywać przekładów można nawet z tekstów pierwotnych, jak, za aprobatą Kościoła, w wielu krajach już uczyniono.

Do najwznioślejszych spośród wszystkich zadań jakie postawiono przed egzegetą katolickim, a mianowicie do znalezienia i wyłożenia prawdziwego znaczenia Ksiąg świętych, niech przystąpi on znakomicie przygotowany przez dokładną znajomość języków starożytnych i środków krytycznego badania.

Toteż w prowadzeniu pracy niech egzegeci zawsze uważają za przedmiot największej troski jasne zrozumienie i określenie sensu słów Biblii, który nazywamy dosłownym. Tego dosłownego znaczenia słów niech egzegeci szukają za wszelką cenę przez znajomość języków, zestawienie w kontekście i porównanie z miejscami paralelnymi.

Podobnych środków używają także pisarze świeccy, aby myśl autora odnaleźć. Egzegeci katolicy niech uważają słowa Pisma św. za słowa natchnione od Boga, których opieka i interpretacja została przez samego Boga powierzona Kościołowi. Niemniej niech baczą na sposób wykładania i wyjaśniania nauczycielskiego urzędu Kościoła, na tłumaczenia dane od Ojców Kościoła, a także „*analogię wiary*“, na co słusznie zwrócił uwagę²⁶⁾ Leon XIII w encyklice „*Providentissimus Deus*“. Przede wszystkim zaś niech tak prowadzą badania, żeby nie tylko te rzeczy wykładali, które mają związek z historią, archeologią i innymi tego rodzaju naukami — co miało miejsce w wielu komentarzach i nad czym bolejemy. Wymienionymi objaśnieniami, egzegeci mają się posługiwać, ale o ile zachodzi potrzeba. Na pierwszym miejscu trzeba jednak kłaść akcent na naukę teologiczną, jaka jest zawarta w poszczególnych księgach i na tekst mówiący o wierze i obyczajach tak, aby ich wyłożenie nie tylko doktorów teologii wzmacniało przy formuło-

²⁶⁾ Ibid. 10, 471; cf. 5, 29, 59, 65; 10, 446 s.

²⁶⁾ Leonis XIII Acta 13, 345 s.; EB n. 10; 111 (94—96).

waniu i bronieniu dogmatów wiary, lecz także, by pomagało kapłanom, którzy naukę chrześcijańską wobec ludu wyjaśniają, a wreszcie przysłużyło się wszystkim wiernym do prowadzenia świętego życia, godnego osoby chrześcijanina.

Gdy tego właśnie rodzaju interpretacja teologiczna będzie przeprowadzona, skutecznie zamknie się usta tym, którzy zapewniają, że w komentarzach biblijnych z trudnością można znaleźć coś, co by umysł wznosiło do Boga, posilało ducha, zachęcało do głębszego życia. To — jak mówią — daje powód do uciekania się do komentarzy duchowych i mistycznych. A jak mało uzasadnione wydają się powyższe wywody, poucza nas doświadczenie. Wielu, którzy już to badali, już to ciągle nad słowem Bożym rozmyślali, ducha swego udoskonalili i miłość względem Boga ich pociągnęła. To samo oświadczają napomnienia mistrzów duchownych, jak i stała praktyka kościelna. Nie wszelki jednak mistyczny sens odrzuca się z Pisma św. To bowiem, co w St. Test. było powiedziane, lub zostało dokonane, tak przez najmędrszego Boga było zrządzone i uczynione, że choć minione, w duchowy sposób oznaczało w nowym Przymierzu przyszłe łaski. Zatem egzegeta oprócz literalnego, czyli — jak mówią — słownego znaczenia, jakie hagiograf zamierzał wyrazić i wyraził, powinien szukać i wyklądać także sens mistyczny, o ile wiadomo, że Bóg go zawarł w tekście. Jedynie sam Bóg może znać i nam objawiać to duchowe znaczenie. Na ten sens wskazują nam w św. Ewangeliach i o nim nas poucza sam Boski Zbawca. Za przykładem Mistrza poszli Apostołowie nauczając i pisząc. Taka jest też tradycyjna nauka Kościoła i stara praktyka liturgii, idąca ze znanym przysłowiem, którego wszędzie można użyć: „że prawo modlitwy jest prawem wiary“.

Tego zawartego tam duchowego znaczenia egzegeci katoliccy niech pilnie się dopatrują i odkrywają z godnością przynależną słowu Bożemu. Innych zaś przenośnych znaczeń niech się pilnie wystrzegają podawać za właściwe. Chociaż bowiem w pracy kaznodziejskiej szerszy sens świętego Tekstu jest w użyciu i może być stosowany, ale tylko ze względu na zilustrowanie i zachętę do wiary i obyczajów katolickich, jednak niech się to dzieje z umiarem i trzeźwością. Nie można nigdy w tym wypadku zapominać, że korzyść dla Pisma św. jest tylko zewnętrzna i uboczna. Zresztą korzyść owa szczególnie dziś się nie opłaca, ponieważ wierni doskonale obeznani w świętej jak i świeckiej wiedzy, szukają raczej tego czego sam Bóg w Pismach św. nas naucza niż złotousty mówca czy pisarz głosi, używając z pewną zrecznością słów biblijnych. *„Bo słowo Boże jest żywe i skuteczne: ostrzejsze jest od każdego miecza obosiecznego; przenika aż nie rozdzieli duszy od szpiku*

*i kości; rozsądza zamiary i zamysły serca“*²⁷⁾. Nie potrzebuje ono upiększeń ani ludzkiego dostosowania, aby duszę poruszało i przesywało. Stronice Pisma św., za natchnieniem Ducha Bożego, napisane same przez się obfitują w treść. Boską mocą wypowiedziane same przez się są źródłem zdrowia. Najwyższą ozdobioną pięknoscią same z siebie jaśnieją i pociągają, byleby tylko interpretator podał je właściwie i całkowicie, aby mogły wyjść na światło wszelkie skarby mądrości i roztropności, jakie w nich się kryją. Do takiego naświetlenia egzegeta katolicki mocno może być wspomagany przez usilne studiowanie prac Świętych Ojców, Doktorów Kościoła i znakomitych interpretatorów w minionych okresach, którzy wykładali Pismo św., chociaż owi pisarze mniej byli obeznani w naukach przyrodniczych i z językami, niż interpretatorzy współcześni, ale mocą obowiązku, jaki im Bóg w Kościele powierzył, wybijają się jakąś przenikliwością rzeczy niebieskich i dziwną bystrością umysłu, czym zgłębiają przepaści nie znane Słowa Bożego i wydobywają na jaw wszystko, cokolwiek może prowadzić do oświecenia nauki Chrystusa i pobudzenia ku świętszemu życiu. Ubolewać trzeba nad tym, że wprost drogocenne skarby chrześcijańskiej starożytności nie dość są znane niektórym pisarzom współczesnym. Pozałożenia godnym jest również fakt, że znawcy historii egzegezy nie uczynili wszystkiego, co wydaje się koniecznym do zbadania i oceny tak ważnej gałęzi wiedzy.

Oby pojawiło się wielu uczonych, którzy by zajęli się interpretacją katolickich autorów i ich dziełami, w których ci ostatni zebrali przeogromne skarby. A wszystko aby jeszcze dobitniej zostało uwypuklone jak wnikliwie przestudiowali i naświetlili oni Boską naukę Ksiąg św. Niech dzisiejsi interpretatorzy czerpią stąd przykłady i odpowiednie argumenty niech powtarzają. W ten sposób nastąpi wreszcie wspaniałe zjednoczenie nauki między duchowymi, okraszonymi wdziękiem rozprawami starszych, a większym wykształceniem i lepszą metodą młodszych. Wszakże choć na polu Słów Bożych wyrosną nowe owoce, jednak nie będzie ono nigdy dość uprawionym ani doprowadzonym do doskonałości.

Dlatego pewnie i słusznie należy się spodziewać, że i nasze czasy mogą cokolwiek wnieść do trafniejszego i gruntowniejszego zrozumienia Ksiąg św. Wiele bowiem zwłaszcza z tego co się odnosi do historii, albo małe, albo niewyczerpująco zostało wyjaśnione przez interpretatorów dawnych wieków. Brakowało im bowiem wówczas niemal wszystkich wiadomości niezbędnych przy objaśnianiu. Jak trudne były niektóre teksty nawet dla samych Ojców i jak niedostępne, to najlepiej wskazują na to — weźmy to tylko

²⁷⁾ Hebr. 4, 12.

pod uwagę — usiłowania tych, którzy powtarzali dopiski przy komentarzu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. O wielkich trudnościach świadczą też ponawiane próby św. Hieronima, takiego przełożenia Psalmów, aby sens literalny oddany został w sposób wyraźny. W innych wreszcie księgach, czasy nowsze wyłoniły trudności, gdy lepsza znajomość starożytności wysunęła nowe pytania, rzucając głębsze światło na istotę tej sprawy. Mylnie zatem wielu przypuszcza, nie znając warunków wiedzy biblijnej, że katolickiemu egzegezie naszego czasu nic już nie pozostało do powiedzenia i dodania nad to, co wniosła już chrześcijańska starożytność. Przeciwnie, czasy nasze wykazały jak wiele jeszcze należy ponownie zbadać i prześledzić, co pobudza dzisiejszego egzegetę do usilnego studium. Jeżeli jednak czasy naszą przynoszą nowe trudności i nowe pytania, to, dzięki Bogu, przynoszą one także potrzebne egzegetom środki i pomoce. Spośród tego, szczególnie godnym uwagi wydaje się to, że katolicycy teologowie pociągnięci nauką Ojców Kościoła, a szczególnie Anielskiego i Powszechnego Doktora wyłożyli doskonalej i głębiej skutki i naturę biblijnego natchnienia, niż zwykło to być czynione w minionych stuleciach. Wyszli oni bowiem z tej przesłanki, że hagiograf w pisaniu świętej księgi jest narzędziem Ducha Św. czyli „*organem*“ a mianowicie instrumentem ożywionym i rozumnym. Słusznie z tego wnioskuje, że ulegając Bogu tak zużytkowuje swoje siły i zdolności „*iż właściwe każdemu cechy, poszczególne znaki i rysy*“²⁸⁾ powstałej z księgi dzięki jego pracy każdy bez trudu jest w stanie uchwycić. Interpretator zatem musi z wszelką pilnością, nie zaniedbując niczego, co może przyczynić się do poznania, starać się niedbując niczego, co może przyczynić się do poznania, starać się określić, jakie to osobiste zdolności posiadał ten święty pisarz, jakie warunki życiowe, w jakim żył czasie, jakimi źródłami się posługiwał, czy pisanymi czy ustnymi, jakich form wyrażania się używał. Z tego każdy łatwo się domyśli, kim hagiograf był i co chciał przez swój utwór wyrazić. Każdy przyzna również, że główną zasadą interpretacji jest skonstatowanie i określenie, co pisarz usiłował wyrazić, o czym słusznie przestrzega św. Atanazy: „*Tu, jak i odnośnie wszystkich miejsc w Piśmie św. trzeba zwracać uwagę na to: z jakiej przyczyny Apostoł mówił, nadto trzeba mieć dokładnie na uwadze i gruntownie zbadać, kim jest osoba, do której pisze i z jakiego powodu pisze, aby przypadkiem przez niezajomość przedmiotu lub przypuszczenia nie dojść do błędnego wniosku*“²⁹⁾.

²⁸⁾ Cf. Benedictus XVI, Enc. Spiritus Paraclitus; AAS, 12 (1920), 390; EB n. 445 (461).

²⁹⁾ Contra Arianos I, 54 (Pq 25, 123).

Sensu dosłownego nie jest tak łatwo odkryć u starych pisarzy Wschodu, jak u pisarzy nam współczesnych. To, co oni chcieli wyrazić w słowach, nie da się wywnioskować tylko z praw gramatycznych, filologicznych czy też z kontekstu. Egzegeta musi koniecznie wybiec niejako duchem do owych dawnych czasów Wschodu, aby oprzeć się na historii, archeologii, etnologii i innych dziedzinach wiedzy i zbadać możliwie dokładnie, jakimi rodzajami literackimi w ogóle mieli w zwyczaju posługiwać się pisarze dawnych stuleci i jakimi się faktycznie posłużyli. Dawni bowiem ludzie Wschodu, aby wyrazić swoje myśli, nie zawsze używali form wyrażania, jakimi my obecnie się posługujemy. Oni raczej wyrażali się na sposób swoich czasów i ludzi im współczesnych. Egzegeci nie mogą stwierdzić a priori tej formy wyrażania się, ale muszą w tym celu dokładnie zbadać starożytną literaturę Wschodu. Dalej, w ostatnich dziesiątkach lat dokładniej przeprowadzone niż poprzednio badania dowiodły, jakim rodzajem literackim posługiwano się w starożytności przy opisach literackich, przy przedstawieniu norm i praw postępowania — czy wreszcie w opowiadaniach historycznych. Badania te jasno potwierdziły, że naród żydowski przewyższał narody Wschodu pod względem archaiczności relacji historycznych, jak i wierności sprawozdań. Wynika to z charyzmatu Boskiego natchnienia oraz szczególnej celowości historii biblijnej, co ma łączność z religią. Nikt z tych, co mają właściwe pojęcie o natchnieniu biblijnym, nie będzie się dziwił, jeśli spotka u Świętych Pisarzy, jak też i u innych pisarzy starożytności pewne właściwości wyrażania się, pewne nawet niedorzeczności, właściwe zwłaszcza językom semickim, które można by nazwać przybliżeniami i pewnego rodzaju hiperbolami wyrażania się. Są to nieraz nawet paradoksy, którymi chcą pisarze szczególnie dobitnie podkreślić jakąś sprawę. Księgom świętym nie jest obcy żaden ze sposobów jakimi się posługiwali dla wyrażania myśli wszyscy starzy autorzy, a zwłaszcza na Wschodzie, pod tym jednak warunkiem, że użyty rodzaj literacki nie sprzeciwia się świętości i prawdomówności Bożej. Jak wszędzie tak i tu trafnie zauważa Doktor Anielski: „*Pismo św. przemawia do nas na sposób ludzki*“³⁰⁾. Jak bowiem Wspólnotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim „*prócz grzechu*“³¹⁾, tak również Słowa Boże wyrażone są ludzkim językiem i we wszystkim są podobne do mowy ludzkiej, wyjąwszy błąd. A to niejako „*uniżenie*“ się Boga

³⁰⁾ Comment. ad Hebr. cap. I, lectio 4.

³¹⁾ Hebr. 4, 15.

czy „*nachylenie*“ już św. Jan Chryzostom obsypuje największymi pochwałami i w Księgach świętych często je potwierdza³²).

Egzegeta katolicki chcąc sprostac wszystkim dzisiejszym trudnościom w wykładaniu Pisma św. i w bronieniu go przed wszelkim błędem, niech posłuży się mądrze i tym środkiem jakiego użył hagiograf, szukając formy wyrażania się czy rodzaju literackiego, aby przez to znaleźć właściwe i pierwotne znaczenie. A niech będzie przekonany, że z zaniedbania tego obowiązku dla katolickiej egzegezy może wyniknąć wielka szkoda. Często bowiem zdarza się — żeby tylko to wspomnieć — jak niektórzy zarzucają, że Pisarze biblijni podali fakty historyczne błędnie, albo mniej trafnie.

Chodzi tu najwyraźniej tylko o rodzaj literacki i sposób wyrażania, który w starożytności był używany w życiu codziennym i we wzajemnych stosunkach. Sprawiedliwość przeto domaga się, by także wyrażanie się, gdy zostanie spotkane w Słowie Bożym, które dla ludzi ludzkimi słowami jest wyrażone, nie było brane za błąd bardziej, niż to ma miejsce w codziennym sposobie mówienia. Po należytym zapoznaniu się ze starożytnymi sposobami mówienia i pisania wiele można rozwiązać trudności biblijnych, które rzekomo mają Pismu św. odmawiać prawdomówności i wiarogodności historycznej. Niemniej korzystne jest tego rodzaju studium dla pełniejszego i lepszego przeniknięcia intencji Autora Świętego.

Nasi przedstawiciele wiedzy biblijnej niech zwróca baczną uwagę i na to, aby nic nie uronić z nowych odkryć archeologicznych, z historii starożytnych wojen i literatur. Wielce się to przyda do poznania myśli starożytnych pisarzy, ich sposobu myślenia, opowiadania, pisania, poznania ich formy i sztuki. A w tej sprawie niech wiedzą i świeccy uczeni katoliccy, że przynoszą korzyści nie tylko nauce świeckiej, lecz najlepiej zasługują się i dla nauki chrześcijańskiej. Przez należyte przykładanie się do wyjaśnienia i zbadania starożytnych rzeczy w wielkim stopniu przyczyniają się oni do rozwiązania spraw dotychczas nieznanych. Wszelka bowiem ludzka praca poznawcza, chociażby nawet nieposiadała religijnego charakteru ma swoją godność i dostojność — jest mianowicie pewnym skończonym uczestnictwem w nieskończonym poznaniu Boga — a o ile jest użyta, aby na sprawy Boże rzucić więcej światła, to nadto otrzymuje jeszcze nową wyższą godność i niejako namaszczenie.

Dzięki owym badaniom starożytności orientalnych — o jakich wyżej mówiliśmy — oraz dzięki dokładnym badaniom nad tekstem pierwotnym, a również pełniejszemu i pilniejszemu poznaniu tak

³²) Cf. ex. gr. In Genesim 1, 4 (PG 53, 34—45); In Gen. 2, 21 *ibid.* 121; In Gen. 3, 8 (*ibid.* 135); Hom. 15 in Ioan. ad I, 18 (PG 59, 97 s.).

języków biblijnych, jak i wszystkiego, co ma związek ze Wschodem dziś — dzięki Bogu — nie ma trudności z kwestią autentyczności i czasem powstania, nieskazitelnością i wiarogodnością Ksiąg świętych przeciw czemu za Leona XIII, niezapomnianej pamięci Popprednika Naszego, podnosiło wielu krytyków zarzuty. Egzegeci katoliccy posługiwali się tą samą bronią, jakiej nadużywali nie-rzadko przeciwnicy. Podali takie wyjaśnienia, jakie zgodne są z urzędem nauczycielskim Kościoła i najstarszą tradycją, a równocześnie usunęli trudności, które badania i odkrycia, jak również i tej, które od starożytności i do naszych czasów pozostawały niezrozumiałe. Stąd doszło do tego, że dziś u katolików przywrócone zostało zaufanie do prawdy historycznej i autorytetu Biblii, tyłu napasciami i w wielu zachwiane. Owszem nie brak także uczonych niekatolickich, którzy dzięki poszukiwaniom i trzeźwym badaniom doszli do tego, że zaniechali nowych poglądów, a powrócili w niejednym punkcie do tradycyjnej nauki. A ta ogromna zmiana położenia nastąpiła w rezultacie kolosalnej pracy, do jakiej przystąpili katoliccy komentatorzy Biblii, niezrażeni żadnymi trudnościami i przeciwnościami, aby tylko wyniki dzisiejszych badań naukowych w dziedzinie archeologii, historii i językoznawstwa należycie wykorzystać w rozwiązaniu nowych kwestii.

Wszakże niech nikt się nie dziwi, że nie wszystkie dotąd trudności rozwiązano i wyjaśniono. Owszem, istnieją jeszcze poważne trudności, które absorbują umysły katolickich uczonych. Z tego względu nie należy jednak się zniechęcać, ani zapominać o tym, że z ludzką wiedzą ma się rzecz nie inaczej, jak z naturą, w której wzrost dokonuje się powoli i dopiero po ciężkiej pracy zbiera się plon. Tak się sprawa miała z pytaniami, jakie zostawiła nam przeszłość. Rozwiązała je dopiero teraźniejszość, dzięki postępowi wiedzy. Dlatego spodziewamy się, że szereg trudności, które wydają się nie do rozwiązania z czasem zostaną przy wyczerpanej pracy całkowicie wyjaśnione. I jeśli spodziewane wyjaśnienie długo jeszcze nie nasąpi, to niech nas to nie smuci, że dopiero w przyszłości zostanie ono właściwie podane, ponieważ na ten temat mówili już słusznie Ojcowie Kościoła a zwłaszcza św. Augustyn: *„Bóg Księgi św., które Sam natchnął nie pozbawił trudności, aby nas zachęcić do pilnych poszukiwań i badań nad nimi oraz ćwiczyć nas w zbawiennej pokorze i dać nam poznać naszą ograniczoność“*. Nic przeto dziwnego, że na wiele pytań nie będzie można nigdy dać wyczerpującej odpowiedzi, bo dotyczą one często spraw niejasnych i bardzo odległych od naszych czasów. Nawet dla egzegetów pozostaną one tajemnicą i żadnym wysiłkiem nie da się ich rozplątać, bo istnieją one w każdej nauce.

Żadną jednak miarą powyższy stan nie powinien powstrzymywać od badań trudnych zagadnień katolickiego interpretatora, który pałą czynną i silną miłością św. Matki Kościoła i nauki. Niech ciągle zabiera się do rozwiązania jeszcze nierozwiązanych zagadnień, nie tylko, dla tego, żeby odeprzeć zarzuty stawiane przez wrogów, lecz aby nieomylnie Biblii wykazać, dać pozytywne rozwiązanie zgodne z nauką Kościoła, tradycją i osiągnięciami nauk świeckich. Niech wszyscy synowie Kościoła pamiętają o tym, że starania tych odważnych pracowników w winnicy Pańskiej należy ocenić nie tylko z należytych uznaniem, ale i z miłością. Nie należy iść za nieroztropną gorliwością, która każe potępiać wszystko, co nowe lub uważa za podejrzaną dlatego tylko, że jest nowe. To niech przede wszystkim ma się na uwadze, że w orzeczeniach i rozporządzeniach wydanych przez Kościół chodzi o sprawy dotyczące wiary i moralności, a właśnie z Ksiąg prawnych, historycznych, pouczających i prorockich niewiele zostało wyjaśnione autorytatywnie przez Kościół. Nadto mało też jest urywków z Ksiąg świętych, co do których Ojcowie Kościoła są jednego zdania. Pozostaje więc wiele zagadnień i to poważnych, których zbadanie i wyłożenie jest zestawione do woli zdolnościom i umiejętnościom katolickich egzegetów, aby dla dobra wszystkich i większego postępu świętej nauki z dnia na dzień się przyczyniać oraz bronić honoru Kościoła stosownie do swoich sił. Ta wolność synów Bożych niech posuwa naukę Kościoła naprzód, jak to jest i w świeckich naukach. Ta wolność, według niezapomnianej pamięci Naszego Poprzednika Leona XIII jest źródłem i warunkiem owocnych i trwałych postępów w nauce katolickiej. Tak o tym On mówi: *„Wiele będzie można się spodziewać postępu tej nauki z różnych studiów tylko wtedy, gdy będą mocno zakreślone ogólne ramy, a serca owiane zgodą“*³⁴⁾.

A ogromne były prace jakich podejmowała się katolicka egzegeza na przestrzeni bez mała dwu tysięcy lat, aby Słowo Boże dane ludziom w Piśmie św. coraz lepiej było zrozumiane i coraz goręcej ukochane. Toteż wierni a zwłaszcza kapłani mają obowiązek czerpać obficie i święcie z tego skarbcza, zebranego przez najjętsze umysły wszystkich wieków. Bóg nie w tym celu podał Księgi św., aby zaspokoić ciekawość ludzi, lub podać argumenty naukowe, ale — jak mówi Apostoł — owe boskie słowa miały nas *„pouczyć o zbawieniu przez wiarę, która jest w Jezusie Chr., i aby człowiek boży stał się doskonały, do wszelkiej sprawy dobrym*

³³⁾ Cf. S. August., Epist. 149 ad Paulinum 34 (PL 33, 644); De diversis questionibus, q. 53, 2 (PL 40, 36) Enarr. in Ps. 146, 12 (PI 37, 1907).

³⁴⁾ Litt. Apost. Vigilantiae; Leonis XIII Acta 22, 237; EB n. 143 (136).

i *wyćwiczonym*“³⁵⁾. Kapłani przeto, którym została powierzona troska o wieczne zbawienie wiernych najpierw niech sami pilnie przestudiują, przemodlą i przemyślą święte strony. Niech skrzętnie korzystają z niebieskiego dzieła słów Bożych w kazaniach, homiliach i egzortach. Niech również naukę chrześcijańską wzbogacają sentencjami z biblii, przepięknymi przykładami z świętej historii a zwłaszcza niech objaśniają Ewangelię Chrystusa Pana. Przy tym niech pilnie unikają owych uproszczeń, które pochodzą z osobistej fantazji, a dalekie są od właściwego przedmiotu, co bynajmniej nie przynosi korzyści, ale przeciwnie utrudnia odniesienie korzyści ze słowa bożego. Do tego stopnia jednak mają wymową piękną i jasną ująć wiernych, żeby ich poruszyć nie tylko do poprawy życia, ale wzbudzić w nich najwyższą cześć dla Pisma św. Tę cześć pasterze wśród wiernych niech usiłują dalej rozpalać i podniecać, a wszelkie przedsięwzięcia ludzi apostołskiego ducha, którzy szerzą znajomość i umiłowanie Pisma św. niech mocno popierają. Niech również sprzyjają i okazują życzliwość stowarzyszeniom, które postawiły sobie za cel Pismo św., a przede wszystkim Ewangelię wydawać, rozszerzać wśród wiernych i zachęcać usilnie rodziny chrześcijańskie do codziennego czytania. Niech zalecają przekładanie Pisma św. na języki nowożytny za zezwoleniem kościelnym i niech go używają gdzie można. Publiczne wykłady i referaty niech sami wygłaszają, albo niech poproszą kogoś obeznanego ze świętymi rzeczami. Niech popierają komentarze, które zasługują na najwyższe uznanie, a wydawane są ostatnio z wielką korzyścią w różnych częściach ziemi. Niech poruszane w nich zagadnienia rozpowszechniają wśród związków i zgromadzeń, dostosowują je do potrzeb ludzi, zapoznając z naukowymi sprawami Biblii. Niech będą wszyscy duchowni o tym przekonani, że doznają wielkiej pomocy w pracy nad duszami, jeśli umiłowanie słowa bożego i gorliwość apostołską zastosują do tak wzniesłego celu.

Nie odpowiedzą jednak kapłani godnie temu zadaniu, jeśli nie nabędą w seminarium czynnego i stałego umiłowania Pisma św. Toteż biskupi, których trosce ojcowskiej powierzone są seminaria, niech pilnie czuwają nad tym, by nic nie opuszczono z tego, co do osiągnięcia tego celu może doprowadzić. Wykładowcy zaś egzegezy niech cały swój program tak we właściwy sposób ułożą, aby młodzież duchowną przygotowującą się do świętej posługi, taką znajomością Ksiąg św. napełnić i miłością ku nim zapalić, by w apostołstwie mogła zebrać obfite owoce. Dlatego w wykładach bibliistyki należy główny nacisk położyć na znaczenie teologiczne, unikając niepotrzebnych wywodów, które zaspakajają raczej cieka-

³⁵⁾ Cf. 2 Tim. 3, 15. 17.

wość niż posuwają naprzód prawdziwą naukę i dogłębną pobożność. Sens dosłowny, a przede wszystkim teologiczny niech tak solidnie wyjaśniają, tak gruntownie wyłożą i niech tak gorąco wpoją alumnom, by niejako przeżyli to samo, co uczniowie Jezusa Chr. idący do Emaus, którzy usłyszawszy słowa Pana zawołali: „Czyż serce nasze nie paliło w nas, gdy mówił w drodze i pisma nam otwierał?”³⁶⁾. W ten sposób Pismo św. dla przyszłych kapłanów Kościoła stanie się stałym i czystym źródłem życia duchownego, a w pracy kaznodziejskiej, którą podejmą, mocą i pokarmem. I właśnie, jeśli profesorowie tego najważniejszego przedmiotu w seminariach osiągną to, to niech wiedzą, że dokonali zbawienia dusz, przyczynili się do dzieła prawdziwie apostołskiego.

To wszystko, co powiedzieliśmy odnosi się Czcigodni Bracia i Ukochani Synowie do wszystkich stuleci, szczególnie zaś natchną zastosowanie w naszych czasach pełnych smutku, kiedy niemal wszystkie narody i państwa zanurzyły się w morzu nieszczęść i gdy okropna wojna spiętrza zgliszcza na zgliszczach i rzeki krwi ludzkiej wytacza, podjudzając jednych ludzi przeciw drugim, nad czym niezwykle boleimy, bo sprzeczne jest to nie tylko z ideałami chrześcijańskiej miłości i umiarkowania, ale w ogóle stopienia doznaje ludzka wrażliwość. Któż może uleczyć owe śmiertelne rany ludzkości, jeśli nie ten, którego Apostoł napełniony miłością i wiarą tymi słowami wyzwa: „*Panie do kogóż pójdziemy? wszak słowa życia wiecznego masz*”³⁷⁾. Do Niego więc, do naszego najlepszego Zbawcy wszystkimi siłami trzeba zaprowadzić wszystkich, bo On jest Boskim Pocieszycielem cierpiących, bo On jest Nauczycielem panujących i poddanych, bo On jest Mistrzem prawdomówności, sprawiedliwości całkowitej i pełnej miłości i wreszcie On jest jedynie mocnym kamieniem węgielnym spokoju i ładu. „*Albowiem fundamentu innego nikt założyć nie może, prócz tego, który jest założony a jest nim Jezus Chrystus*”³⁸⁾. A Chrystusa tego Sprawcę zbawienia ludzie tym pełniej poznają, tym goręcej pokochają, tym wierniej będą naśladować, im mocniej zostaną pobudzeni do rozmyślenia i zgłębiania Biblii, a zwłaszcza Nowego Testamentu. Albowiem, jak mówi św. Hieronim: „*Nie znać Pisma św. to nie znać Chrystusa*”³⁹⁾ oraz „*Jeżeli jest coś, co by w tym życiu męża roztrzymywało i wśród wielu trudności i utrapień pozwalało zachować równowagę ducha, to nic innego, jak się spodziewam tylko rozmyślanie i zgłębianie Pisma św.*”⁴⁰⁾. Z niego bowiem czerpią po-

³⁶⁾ Lc. 24, 32.

³⁷⁾ 10, 6, 69.

³⁸⁾ 1 Cor. 3, 11.

³⁹⁾ S. Hieronimus, In Isaiam, Prol. (PL 24, 17).

⁴⁰⁾ Id., in Ephesios, Prol. (PL 26, 439).

ciechy i cierpliwość świętą do przewycięzania trudności ci, których dotyczą i przyciskają przykrości i przeciwności. Tutaj w Ewangeliach ukazuje się Chrystus jako najwyższy i najdoskonalszy wzór sprawiedliwości, miłosierdzia i miłości. Tu też przed poszarpanym i rozdartym rodzajem ludzkim stają otworem boskie źródła łaski, którą porzuciły i zaniedbały narody i ich przywódcy, a bez niej nie może dojść do żadnej zgody, ani do uspokojenia umysłów i stabilizacji stosunków. Stąd wreszcie poznają wszyscy Chrystusa „który jest Głową wszelkiego księstwa i zwierzchności“⁴¹⁾ i „który stał się nam od Boga mądrością, sprawiedliwością, poświęceniem i odkupieniem“⁴²⁾.

* * *

Skoro więc niniejszym wyłożyliśmy już i wskazaliśmy na potrzeby odnośnie do biblijnych studiów w naszych czasach, nie pozostaje już nam więcej nic Czcigodni Bracia i Ukochani Synowie, aby wszystkim oddanym Synom Kościoła, jego postanowieniom, nauce, pracownikom biblijnym wyrazić ojcowską miłość w powinnowaniu, że wezwani i wybrani zostali do tego zaszczytnego dzieła. Równocześnie zachęcamy ich, aby szczęśliwie podjęte dzieło kontynuowali z nowym zapałem sił i z wielkim zapałem i wielką troskliwością. Pracę tę nazywamy zaszczytnym dziełem, cóż bowiem może być wznioślejszym nad badanie, wyjaśnianie i wykładanie wiernym samego Słowa Bożego, danego ludziom od Ducha Św., oraz bronienia go przed napaściami niewiernych. Tym duchowym pokarmem posila się i karmi dusza egzegety „ku pamięci we wierze jako pociecha w nadziei i zachęta w miłości“⁴³⁾. „Wśród takiej nauki żyć, takie nauki rozważać nic innego nie znać ani szukać czyż to się nie wyda, że nie w ziemskim, ale w niebieskim królestwie się przebywa?“⁴⁴⁾. Niechże tym samym pokarmem krzepią się dusze wiernych i czerpią z niego poznanie i miłość Boga oraz postęp i szczęście dla swojej duszy. Niechże więc tej pracy wykładowcy oddadzą całą duszę. „Niechaj modlą się, aby zrozumieć“⁴⁵⁾; niechaj pracują, aby tajemnice zawarte na kartach Pisma św. ustawicznie zgłębiać, niech nauczają i głoszą kazania, by także skorzystali inni ze skarbów słowa bożego. Czego wielcy egzegeci w egzegezie Pisma św. dokazali, kiedyś z wielką korzyścią niech tego samego usiłują dokonać i obecnie według możliwości tak, by jak dawniej i dziś Kościół miał wybitnych mistrzów dla wykładania

⁴¹⁾ Col. 2, 10.

⁴²⁾ I Cor. 1, 30.

⁴³⁾ Cf. S. Iug., Contra Faustum 13, 18 (CSEL 25, 400; PL 42, 294).

⁴⁴⁾ S. Hieron., Ep. 53, 10 (CSEL 54, 463; PL 22, 49).

⁴⁵⁾ S. Aug. De doctr. christ. 3, 56. (PL 34, 89).

Pisma św., a wierni z ich pracy i wysiłków mieli wszelkie światło i zachętę do radości z Pisma św. W tej ważnej i ciężkiej pracy niech będą im „*pociechą Księgi św.*“⁴⁶⁾ i niech spodziewają się należytej zapłaty, bo do nich się odnosi to: „*A którzy uczeni będą świecić, będą jak światło sklepienia, a którzy ku sprawiedliwości wprawiają wielu jak gwiazdy na wieki wieczne*“⁴⁷⁾.

Wreszcie szczerze życzymy wszystkim synom Kościoła, zwłaszcza profesorom nauk biblijnych oraz klerykom i głosicielom duchownym, aby ciągle rozważając nad słowami Boga zakosztowali jak dobry i słodki jest Duch Pański⁴⁸⁾. W tym też celu udzielamy Apostolskiego Błogosławieństwa Wam wszystkim i każdemu z osobna Czcigodni Bracia i Umiłowani Synowie, jako dowód Naszej Ojcowskiej życzliwości i miłości i obietnicy niebieskich darów.

Dane w Rzymie u św. Piotra w dniu 30 września, w uroczystość św. Hieronima. Najświętszego Mistrza w wykładaniu Pisma św. w roku 1943 a piątym Naszego Pontyfikatu.

PIUS PAPIEŻ XII

(Tłum. Zygmunt Wawszczak).

⁴⁶⁾ 1 Mach. 12, 9.

⁴⁷⁾ Dan. 12, 3.

⁴⁸⁾ Cf. Sap. 12, 1.

KRONIKA RUCHU LITURGICZNEGO

STOLICA ŚWIĘTA

Dnia 24 października 1957, Św. Kongregacja Obrzędów zatwierdziła formularz poświęcenia stacji radiowej.

Dnia 22 listopada 1957, Św. Kongregacja Studiów przesłała Ordynariuszom Italii szczegółowe programy wykładów liturgii i muzyki kościelnej od pierwszego roku niższego seminarium do ostatniej klasy licealnej.

Dnia 5 lutego 1958, Św. Kongregacja Obrzędów udzieliła Ordynariuszom miejscowym władzy pozwalania na powtórzenie obrzędu poświęcenia popiołu w środę popielcową przed Mszą wieczorną.

Dnia 14 lutego 1958 Kongregacja Św. Oficjum ogłosiła ostrzeżenie przed samowolnym wprowadzaniem nowych obrzędów, czytań i modlitw do Mszy św. Równocześnie przypominano, że nie wolno publicznie odmawiać litanii nie mających aprobaty Stolicy św. Inne modlitwy muszą mieć wyraźne zatwierdzenie Ordynariusza.

Dnia 18 lutego 1958 Kongregacja Św. Oficjum ogłosiła „Monitum” przestrzegające przed opóźnianiem chrztu niemowląt.

Na światowym Kongresie dla Apostolstwa Świeckich, który obradował w Rzymie od 5—13 października 1957, w sekcji zajmującej się życiem parafialnym wysunięto szereg postulatów związanych z życiem liturgicznym.

Domagano się ożywienia udziału wiernych w liturgii oraz powierzania im pewnych funkcji liturgicznych zgodnie ze starożytną tradycją Kościoła. Podkreślono potrzebę głębszego przestudiowania możliwości wskrzeszenia diakonatu w tej formie w jakiej istniał on w pierwotnym Kościele.

BELGIA

Ogłoszono dyrektorium pastoralne organizowania udziału wiernych we Mszy św. w dwujęzycznych diecezjach Belgii: Malines, Liège i Bruges. Dyrektorium jest pierwszym oficjalnym dokumentem potwierdzającym pozwolenie Św. Kongregacji Obrzędów na łączenie śpiewu „Sanctus” i „Benedictus”. Dyrektorium nakazuje po każdym „Oremus” chwilę milczenia, aby zostawić wiernym chwilę na modlitwę wewnętrzną, którą później celebraz „zbiera” i wyraża w kollekcje. Dyrektorium w zasadzie przyjmuje odprawianie Mszy św. twarzą do ludu, lecz zastrzega Ordyna-

riuszom pozwolenie na tę formę. Podkreślono organiczny związek Komunii św. ze Mszą, zakazując rozdawania jej podczas innych części Mszy św. Celebransowi nie wolno wyręczać się kimś innym w rozdawaniu Komunii św. i nie wolno mu śpiewać „Postcommunio” póki pomagający nie skończą rozdawania Komunii św. Dyrektorium dopuszcza wszelkie interwencje w języku żywym, jeżeli nie są wyraźnie zakazane prawem liturgicznym.

FRANCJA

Pismo „Notes de Pastorale liturgique” zostało gruntownie zreformowane. Będzie ono ukazywało się pięć razy w roku na początku poszczególnych okresów liturgicznych: 15 stycznia (W. Post i Wielkanoc), 15 kwietnia (Zesłanie Ducha Św., bierzmowanie, uroczysta Komunia św., Boże Ciało), 15 czerwca (problemy pasterskie wakacji), 15 września (Różaniec, święto Wszystkich Świętych) i 15 listopada (Adwent, Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie).

Pismo będzie podawało doktrynę liturgiczną, artykuły ascetyczne, szkice kazań, praktyczne wskazania o organizowaniu nabożeństw i recenzje.

W Opactwie En Calcat odbyła się trzecia sesja liturgiczna poświęcona zagadnieniom „Liturgia i kultura biblijna”.

Opactwo w Solesmes rozpoczęło wydawanie krytycznego opracowania Graduału Rzymskiego. Na początek ukazał się tom II zawierający opis źródeł graduału, które sklasyfikowano pod względem zawartości, pochodzenia i rodzaju notacji. Dzieło nosi tytuł „Le Graduel Romain, Edition Critique” par les Moines de Solesmes. II. Les Sources, Solesmes 1957.

HISZPANIA

W ramach „Biblioteca de autores cristianos” ukazały się zbiory pierwotnych tekstów eucharystycznych. Tomy 88 i 118 obejmują: Jesus Solana T. J. „Textos eucaristicos primitivos”; I. Hasta fines del siglo IV; II. Hasta el fin de la época patristica (w VII—VIII).

Pierwszy z wymienionych tomów o objętości XL+754 stron zawiera teksty biblijne oraz patrystyczne do końca IV wieku. Drugi tom o objętości XX+1100 stron podaje teksty eucharystyczne z pism Ojców od Prudentiusza do św. Izydora Hisp. dla Kościoła zachodniego, i do św. Jana Damasczeńskiego dla Kościoła wschodniego.

Teksty wydrukowano w ich wersji oryginalnej łacińskiej lub greckiej, podając przekład hiszpański, wyjaśnienia i dane bibliograficzne. Dzieło zamykają obszerne indeksy: biblijny, bibliograficzny i systematyczny.

Wychodząc z założenia, że odrodzenie życia liturgicznego nastąpi wtedy, gdy duszpasterze od wczesnych lat będą w seminarium do niego zaprawiani, rektor seminarium z Victorii Ks. Suquia Goicoechea kreśli

w piśmie „Lumen“ (1957 Nr 6, str. 97—117) program życia liturgicznego w seminariach. Opierając się na przeprowadzonych ankietach stwierdza, że w seminariach za mało zrobiono dla stworzenia odpowiednich warunków życia liturgicznego. Proponuje, aby studium liturgii skoncentrowało się około 3 wielkich zagadnień: ofiara Mszy św., Brewiarz i Misterium Paschalne. Kaplica seminarium powinna dawać dobre warunki dla rozwoju liturgicznej pobożności. Rozwój życia liturgicznego wymaga ścisłej współpracy profesorów liturgii, przełożonych i ojca duchownego.

W listopadzie 1957 r. w Konimbrze odbył się tydzień studiów nad śpiewem gregoriańskim.

ITALIA

Dnia 12 grudnia 1957 r. zakończono w Preneste (Lacjum) tydzień studiów nad encykliką „Mediator Dei“.

W dniach 13—20 grudnia w Wenuzji (Apulia) odbył się tydzień liturgiczny dla wiernych.

W Berletta w Apulii odbył się tydzień liturgiczny dla wiernych równocześnie w siedmiu kościołach miasta.

W Bari obchodzono dziesięciolecie encykliki „Mediator Dei“ przez regionalny zjazd zakonnic poświęcony studiom liturgii.

POLSKA

W „Rocznikach historycznych“ Towarzystwa Historycznego w Poznaniu (tom XXIII, 1957) prof. Ryszard Ganszyniec zajął się początkiem liryki Stanisława Ciołka. Między innymi utworami opublikował on sekwencję „*In Cristi natali*“. Utwór ten wykonywano polifonicznie na Wawelu.

Opracował O. Franciszek Małaczyński OSB.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. EWANGELIA WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA, Wstęp, nowy przekład z Wulgaty i Komentarz przez Ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań Księgarnia św. Wojciecha 1958. cena 7,50 zł oprawna w płótno. Ze względu na mały format (10×6,5) jasny i przejrzysty układ nadaje się do noszenia przy sobie, podróży itp.
 2. SW. LEON WIELKI, MOWY, Poznań 1958 przełożył, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył J. E. Ks. Bp Kazimierz Tomczak. Praca zawiera 88 stron szczegółowego wstępu opisującego na tle jego czasów życie i działalność św. Leona Wielkiego oraz 420 stron listów i Mów tegoż papieża. O pracy tej ukaże się specjalna recenzja w następnym numerze RB i L. cena 32 zł.
 3. JEZUS CHRYSZTUS NA TLE DZIEJÓW STAREGO I NOWEGO PRZYMIERZA tekst Pisma św. zestawil i zaopatrzył wyjaśnieniami Ks. Prof. Dr Mieczysław Dybowski. Poznań 1957 Wyd. II. cena 24 zł. Książka ta może być pomocą do nauczania religii w niższych klasach szkoły podstawowej.
 4. Ks. JÓZEF RYBCZYK. Uzdrawienie małżeństwa w związku, Lublin 1958. stron 446. Praca pożyteczna dla księży pracujących w duszpaństwie.
 5. Ks. HENRYK STRĄKOWSKI. Manuskrypty z Qumram, a Chrześcijaństwo, Lublin 1958, stron 30.
 6. Ks. ADAM SZAFRAŃSKI. Liturgia i jej znaczenie wychowawcze, Lublin 1958, stron 38.
 7. ROCZNIKI FILOZOFICZNE KUL'u tom V, zeszyty 2. 3., Lublin 1957. Zawierają prace z zakresu historii Filozofii.
 8. WŁADYSŁAW GRABSKI, W cieniu kolegiaty, oraz Konfesań, po wieści, Poznań 1957, Wyd. III.
-