



ROK XII 1959 Nr 2

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

PROBLEM POCHODZENIA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE EGZEGEZY BIBLIJNEJ

Nie wnikając w niepewne jeszcze dotychczas rezultaty badań paleontologów i biologów na temat pojawienia się życia człowieka na ziemi, sięgnijmy po odpowiedź na to pytanie do jednego ze źródeł objawienia, tj. do tekstów Pisma świętego.

Pismo św. podaje nam dwie relacje odnośnie faktu stworzenia człowieka; obie zapisane w księdze Rodzaju: pierwsza rozdz. 1, 26—28, druga rozdz. 2, 4—7, oraz 18—23.

Egzegeci długo dyskutowali nad wzajemnym stosunkiem tych opowiadań do siebie. Wydaje się jakoby ks. Cz. Jakubiec¹⁾ przeciwstawiał się twierdzeniu, że oba te opowiadania pochodzą z dwóch różnych źródeł. Dziś już nie ulega wątpliwości, że tak jest w istocie. Jeszcze 30 lat temu, P. Heinisch²⁾ w swoim komentarzu do Ks. Rodzaju mówił bardzo ostrożnie na ten temat. „Według wszelkiego prawdopodobieństwa — pisał — roz. I został później dołączony do Ks. Rodzaju i umieszczony przed opowiadaniem o raju i upadku człowieka“. Dziś już O. R. de Vaux³⁾ bez żadnych wątpliwości twierdzi, że opowiadanie pierwszego rozdziału Ks. Rodzaju należy do tzw. źródła kapłańskiego. Wychodząc z założenia, że Kodeks

¹⁾ Por. Ks. Cz. Jakubiec, *Genesis Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 48.

²⁾ Por. P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt*, Ponn 1930, s. 111.,

³⁾ Por. O. R. de Vaux, *La Genese* w *La Sainte Bible de Jerusalem*, Paris 1956, s. 9.

kapłański przechodził różne okresy rozwoju, możnaby przyjąć, że nasz rozdz. I został napisany w czasach reformy religijnej Ezechiáša przeprowadzonej w r. 721 i jest wyrazem ówczesnych pojęć o Bogu Stworzycielu.

Analiza treści i formy tego opowiadania oraz zestawienie go z opowiadaniem z rozdz. 2, 4—7 dostarczają nam wiele argumentów na poparcie naszej tezy. Pozwolą nam na sformułowanie za Ch. Hauret'em⁴⁾ zdania, że rozdz. II pisał stary i wytrawny katecheta, który wyjaśniał obrazowo swoim słuchaczom kwestię stworzenia człowieka, gdy tymczasem rozdz. I pochodzi od teologa, może od kapłana, używającego słownika abstrakcyjnego, ściśle teologicznego. Np. gdy autor I opowiadania stwierdza tylko suchy fakt historyczny: „*I stworzył (bara) Bóg człowieka*“ (1, 27a), nie wnikając w sposób w jaki się to stało, autor II opowiadania fakt ten szeroko komentuje i objaśnia: „*i ulepił Bóg człowieka z prochu ziemi*“ (2, 7). W pierwszym opowiadaniu mamy słowo abstrakcyjne wyjęte ze słownika dojrzałego teologa, „*bara*“ = „*stworzyć coś z niczego*“, w drugim zaś słowo: „*jacar*“ = „*ulepić, ukształtować, umodelować*“, zapożyczone ze sztuki garncarskiej. Wynika z tego, że drugie opowiadanie raczej człowieka opisuje, niż definiuje. Nie mniej jednak oba opowiadania twierdzą zgodnie, że człowiek pojawił się na ziemi, jako skutek stwórczej działalności Boga.

Dalej autor I opowiadania podaje nam już całkiem abstrakcyjne określenie człowieka: „*i stworzył Bóg człowieka na obraz swój*“ (w. 27a). Autor II relacji trzyma się nadal metody opisowej: „*tchnął P. Bóg w nozdrza jego dech życia*“ (2, 7b). Gdy pierwsze opowiadanie przemawia do rozumu czytelnika, mówiąc o obrazie i podobieństwie, drugie działa nadal na wyobraźnię. Niemniej jednak znowu oba stwierdzają zgodnie, że w człowieku jest coś boskiego.

W końcu autor I opowiadania posuwa się do stwierdzenia, z którego wynika, jakoby P. Bóg jednym aktem: „*stworzył mężczyznę i kobietę*“ (w. 27c). Właściwie stworzył ich równo-

⁴⁾ Por. Ch. Hauret, *Origines, Genese I-III*, Paris 1953, s. 73 nn.

czeńście, człowieka płci męskiej i żeńskiej, bo takie znaczenie mają hebrajskie słowa: „*zakhar*“ = mężczyzna (słowo służące na określenie stworzenia rodzaju męskiego, zarówno w odniesieniu do ludzi jak i zwierząt, oraz: „*neqebah*“ = kobieta właściwie istota rodzaju żeńskiego; używane w Piśmie św. na określenie nowonarodzonego dziecka, gdy chodziło o określenie jego płci, stosowane także do ludzi jak i do zwierząt)⁵⁾. Tymi dwoma terminami autor I opowiadania pragnie zaznaczyć różnicę płci między stworzonymi pierwszymi ludźmi. Na tę samą różnicę, a równocześnie na tożsamość natury mężczyzny i niewiasty wskazuje także autor II opowiadania, ale czyni to ciągle działając na wyobraźnię czytelnika. Mówiąc o stworzeniu niewiasty, wprowadza do swego opisu szczegół z żebrem Adama. W tekście natchnionym czytamy dosłownie: „*Potem P. Bóg z żebra, które wyjął z człowieka uformował (jiben, od banah = zbudować) niewiastę*“ (2, 22). Nie jest to nic innego jak tylko przedstawienie obrazowe tej samej prawdy o jednakowej naturze mężczyzny i niewiasty, o którym czytamy w 1, 27c.

Na podstawie powyższej wstępnej analizy obu opowiadań o stworzeniu człowieka, niektórzy egzegeci⁶⁾ dochodzą do wniosku, czy nie byłoby lepiej zredukować drugie opowiadanie, dziś już zresztą nie przemawiające do mentalności współczesnego człowieka, a nie zostać przy opowiadaniu pierwszym bardziej teologicznym i filozoficznym? Powyższa koncepcja jest jednak nie do przyjęcia ani dla biblisty ani dla teologa. Oba opowiadania bowiem, mimo że posiadają wiele cech wspólnych, posiadają także liczne różnice, które pozwalają nam na wyciągnięcie dość daleko idących wniosków. Z tego względu poddajemy szczegółowej analizie filologiczno-teologicznej oba opowiadania, zaczynając od chronologicznie starszego.

Opis stworzenia człowieka w rozdz. II składa się z dwóch części: stworzenie mężczyzny 2, 7, oraz stworzenie niewiasty 2, 22. Nie ulega wątpliwości, że oba te opisy pochodzą od tego samego autora i poprzedzone są długim wstępem oraz dość dłu-

⁵⁾ Por. W. Gesenius, *Hebr. Handwörterbuch über das A. Testament*, Leipzig 1921, s. 199. 519.

⁶⁾ Por. Ch. Hauret, d. c. s. 110.

gie mają zakończenia. Już to samo że wstęp i zakończenia tych opisów stworzenia człowieka są nieproporcjonalnie długie w porównaniu właściwie z jednowierszową wzmianką o samym akcie stworzenia człowieka, już samo to rzuca nam wiele światła na cel i charakter tego opowiadania.

Ks. Cz. Jakubiec⁷⁾ twierdzi, że już sam długi wstęp (ww. 4—6), w którym jest mowa o braku roślin, o suszy, o ziemi leżącej odłogiem po którym następuje krótka wzmianka o ulepieniu człowieka z prochu ziemi (w. 7) wskazuje na to, że autorowi nie chodziło tu o to jak powstał człowiek, ale czym on jest ze swej natury. Jest on „adam“ = „rolnik“, wzięty z „adamah“ = z „roli“⁸⁾. Jest zatem prochem ziemi, śmiertelnym człowiekiem, rolnikiem uprawiającym rolę. Jeszcze jaśniej rozwija tę myśl Ks. Heinisch⁹⁾, który powołuje się na umieszczenie człowieka w raju, tj. w specjalnym ogrodzie w którym mógł on znaleźć dla siebie odpowiednie warunki życia. Ziemia sucha bez kanałów, bez roślin nie daje człowiekowi gwarancji życia. On może na niej zginąć, żyjąc w takich warunkach, dlatego P. Bóg umieszcza go w specjalnym ogrodzie: *began-Eden* = w ogrodzie w Edenie.

Wydaje się, że wspomniani wyżej autorowie są zdania, jakoby wzmianka o stworzeniu człowieka w tym całym opowiadaniu była tylko marginesową wzmianką, a istotny problem poruszony przez autora jest inny. Jest to problem ziemi i jej płodności. Głębsza jednak analiza tego tekstu wskazuje na co innego. Nie ziemia, ale człowiek na tej ziemi jest centralnym punktem zainteresowań autora. Dla tego człowieka ma stanąć wszystko do dyspozycji: i ziemia i drzewa i zwierzęta i piękny ogród w Edenie. Przez takie podejście autor chce wyrazić specjalne, uprzywilejowane stanowisko człowieka na świecie. To co powiedział we wstępie i w zakończeniu stanowi tło dla człowieka. Dopiero na tym tle przeprowadzi analizę sposobu powstania człowieka na ziemi. Używa przy tym bardzo sugestywnego i obrazowego

⁷⁾ Por. d. c. s. 48. 60.

⁸⁾ Por. Fr. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V. Testamenti*, Roma 1950, s. 13 n.

⁹⁾ Por. d. c. s. 113.

języka. Jest on mieszaniną babilońskich poglądów z konkretnymi wnioskami praktycznie myślącego Izraelity.

Już na samym początku uderza nas wielkie podobieństwo między tym co czytamy choćby w babilońskim poemacie „*Enuma Elisz*“, a w naszym biblijnym opowiadaniu. Poemat babiloński zaczyna się od słów:

„*Gdy w górze niebo nie było jeszcze nazwane
ani ziemia nie była nazwana po imieniu
wtedy to zostali ulepieni bogowie*“

W Biblii mamy podobną sugestię:

„*Gdy nie było na ziemi żadnego krzaku polnego
ani żadnej rozwijającej się trawy polnej...
wtedy to Jahwe ulepił człowieka*“ (2, 5. 7).

Izraelici znali także opowiadanie o szumeryjskiej bogini garncarzy *Mami*, która wykroiła 7 kawałków gliny, by ulepić z nich 7 mężczyzn i 7 kobiet. Babilończycy wierzyli, że człowieka stworzył Bóg *Ea*, zwany pospolicie bogiem garncarzem. Z podobnymi zapatrywaniem zetknęli się Izraelici w Egipcie. Znana jest powszechnie płaskorzeźba faraona *Amenofisa III*, przedstawiająca Boga *Chnuma*, siedzącego za kołem garncarskim i lepiącego ciała dzieci faraona, gdy tymczasem stojące obok boginie przekazują owym ciałom dzieci życie.

Te babilońsko-egipskie poglądy na powstanie człowieka znał autor biblijny i podbudował je własnymi wnioskami na ten temat, płynącymi z obserwacji życia. Wiedział, że człowiek po śmierci rozsypuje się w proch, zatem nic prostszego jak wyciągnąć wniosek, że elementem konstytutywnym ciała ludzkiego jest proch ziemi. Dlatego też napisał w swoim opowiadaniu: „*i ulepił Bóg człowieka proch ziemi*“. Nie można tego brać jako wyraz naukowej koncepcji, ani też nie wolno tego rozumieć

¹⁰⁾ Por. *De Genesi ad Litteram*, księga 6, roz. 12: Specjalnie wyjaśnia te teksty Augustyna Kard. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza la fede*, Roma, 1948.

dosłownie. Już św. Augustyn¹⁰⁾ w swoim komentarzu do Ks: Rodzaju twierdził, że byłoby błędem i dziecinnadą takie rozumowanie. *P. Bóg — pisze doctor caritatis — nie ulepił człowieka z gliny ani nie tchnął w niego ze swej piersi materialnego oddechu. P. Bóg nie ma ani rąk ani piersi*“. Słusznie twierdzi R. Boigelot, że „żaden teolog współczesny nie rozumie tego tekstu Ks. Rodzaju dosłownie“¹¹⁾.

W jaki zatem sposób powstał człowiek? Egzegeci bronią właściwie dwóch możliwości: Większość egzegetów, jak twierdzi R. Charnay¹²⁾, pragnąc z jednej strony uwolnić się od zarzutu zbytowego liberalizmu a równocześnie nie narazić na posądzenie o hołdowanie ewolucjonizmowi, jest zdania, że P. Bóg stworzył ciało ludzkie bezpośrednio z materii nieorganicznej, aktem swej stwórczej woli. Jest to jednak nieścista interpretacja biblijnego opowiadania. Wychodząc z założenia, że wyrażenie w. 7 „*jacar*“ — ulepił, nie należy tłumaczyć dosłownie lecz symbolicznie (na to wszyscy się godzimy; jest bowiem jasne, że P. Bóg nie jest garncarzem), twierdzimy, że także symbolicznie możemy tłumaczyć materiał, z którego P. Bóg „*lepił*“, a więc proch ziemi. P. Bóg zatem nie użył do stworzenia człowieka prochu ziemi, czy innej materii nieorganicznej. Do takiego rozumienia w. 7 zmuszają nas reguły hermeneutyczne, według których nie wolno nam w tłumaczeniu Pisma św. innej miary przykładać do pierwszej połowy a innej do drugiej połowy tego samego wiersza.

Jakiego zatem materiału użył P. Bóg stwarzając człowieka? Zwolennicy drugiego tłumaczenia twierdzą za P. F. Ceuppens'em¹³⁾ że mogło to być ciało zwierzęcia, które P. Bóg odpowiednio przygotował i tchnął w nie duszę ludzką. „*Mogło się tak stać — mówi Ceuppens — że ciało prymitywnie ukształtowane z prochu ziemi miało już życie, jakieś życie niższe od życia człowieka i że P. Bóg wziął ten byt już żyjący aby przez*

¹⁰⁾ Por. R. Boigelot, *L'origine de l'homme*, Bruxelles 1946, s. 39.

¹²⁾ Por. R. Charnay, *A propos de l'évolutionisme catholique*, a. w *La Pansee Catholique* 1947, s. 67.

¹³⁾ Por. P. F. Ceuppens, *Le polygenisme et la Bible*, a. w *Angelicum* 1947, t. I, s. 29.

tchnienie w niego duszy uczynić go żywą osobą"¹⁴⁾. Takie ujęcie zagadnienia zgadza się z dzisiejszą nauką o ewolucji skokowej, dokonującej się na drodze t. zw. zmian nagłych. Na początku takiej zmiany pojawiłby się człowiek. My dodajemy, że ta zmiana dokonała się przez wlanie w daną istotę żywą nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Ta hipoteza ma także poparcie w wypowiedzi Ojca Świętego Piusa XII, zawartej w encyklice *Humani Generis*, że człowiek co do ciała mógł powstać z materii już istniejącej i organicznej (*ex materia iam existente et vivente*).

Za takim ujęciem problemu wydaje się przemawiać także opis stworzenia człowieka z roz. 1, 26, gdzie czytamy, że „*P. Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje*“. Jest to jakiś specjalny akt stwórczy odmienny od aktu stwórczego zwierząt. O. R. de V a u x¹⁵⁾ twierdzi, że podobieństwo wyklucza równość z Bogiem. Ono suponuje jakieś podobieństwo ogólnej natury, wyrażające się w pewnej inteligencji, woli i władzy jaką człowiek posiada. Termin zaś „obraz“ dopuszcza fizyczne podobieństwo, takie jakie zachodzi np. między Adamem a jego synem, o którym mowa w 5, 3. Jakkolwiek jednak będziemy rozumieli te dwa słowa: „*celem*“ = „obraz“ i „*demuth*“ = „*podobieństwo*“ musimy przyznać na podstawie tego tekstu, że człowiek jest inny aniżeli jego Stwórca i inny aniżeli inne stworzenia. Różnica ta między człowiekiem a innymi stworzeniami nie leży w ciele jakie człowiek posiada. Odnośnie ciała, jakie człowiek posiada na podstawie Pisma św. możemy powiedzieć tylko tyle: 1. Człowiek co do ciała jest śmiertelny. 2. Ciało jego pochodzi od Boga. On jest jego stwórcą, Biblia nie mówi wyraźnie jak ten akt stwórczy wyglądał w swej pierwszej fazie. 3. Autor biblijny nie chciał nas pouczać jak człowiek został stworzony, lecz czym on jest ze swej natury, przez akt stworzenia, jak wygląda jego stosunek do Boga¹⁶⁾.

¹⁴⁾ Por. d. c. s. 27.

¹⁵⁾ Por. d. c. s. 10.

¹⁶⁾ Por. H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alt. Offenbarung*, Bonn 1932, s. 98.

Jasno i wyraźnie stosunek człowieka do Boga jest zaznaczony w słowach mówiących o duszy człowieka. Ogólnie widzi się te słowa w drugiej połowie w. 7: „P. Bóg tchnął w nozdrza jego dech życia i stał się człowiek istotą żyjącą“. Ch. H a u r e t w związku z tym zauważa: „gest stwórczy duszy ludzkiej został tu przedstawiony przez metaforę wdmuchnięcia jej człowiekowi“¹⁷⁾.

Wydaje się jednak, że ani tekst ani kontekst nie dopuszcza przyjęcia takiego znaczenia omawianego tekstu. Z tekstu nie wynika wcale, aby dech względnie oddech życia (hebr. *niszmath chajim*) oznaczało duszę. Autor zaznacza, że tylko dzięki temu „dechowi“ człowiek stał się „nefesz chajjah“ = istotą żywą. Tego samego wyrażenia autor używa także gdy mówi w 2, 19, że utworzone z ziemi wszelkie zwierzęta polne i ptactwo niebieskie także były „nefesz chajjah“, istoty żyjące, a przecież nie możemy przyjąć, że miały duszę taką samą jak człowiek. Jeszcze jaśniej jest to wyrażone z okazji opisu potopu. W 7, 22 autor stwierdza, że na skutek potopu wyginęło: „wszystko co ma oddech życia przez nozdrza“ (hebr. *niszmath ruach chajim*). Wyrażenie to jest tu tylko oznaką życia i to tylko pewnej grupy stworzeń, a m. in. tych, które oddychają przez nozdrza. Inne stworzenia żyjące w wodzie nie wyginęły. Gdybyśmy przyjęli, że wyrażenie: „*niszmath chajim*“ oznacza duszę ludzką, to w takim razie w świetle przytoczonych wyżej tekstów taką duszę miałyby też wszystkie stworzenia żyjące na ziemi, a to jest nie do przyjęcia.

Także zestawienie tego wyrażenia z faktem stworzenia niewiasty też daje nam dużo do myślenia. Niewiasta została stworzona jako równa mężczyźnie, jest „kością z kości jego“, czyli powstała z tego co najistotniejsze w człowieku, jest tej samej natury co mężczyzna, a jednak nie czytamy nigdzie w tekście natchnionym, by P. Bóg po jej stworzeniu „tchnął w jej nozdrza dech życia“. A przecież wiemy, że niewiasta ma też duszę.

Niektórzy egzegeci, a wśród nich bardzo konserwatywny P. H e i n i s c h¹⁸⁾, twierdzą, że P. Bóg tchnął człowiekowi dech

¹⁷⁾ Por. d. c. s. 83. 92.

¹⁸⁾ Por. d. c. s. 113.

życia po to tylko, by człowiek mógł żyć. Nic tu nie wspomina się o duszy. P. Heinsch zauważa słusznie, że wtedy, gdy P. Bóg odbiera człowiekowi ten dech, z człowieka uchodzi życie¹⁹⁾. Nie widzi zatem w tym dechu obrazu duszy ludzkiej.

Nie mniej jednak wyraźnie jest o niej mowa w analizowanych przez nas tekstach. Ukazuje się ona (dusza) w podkreśleniu zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Czytamy w 2, 19, 20, że P. Bóg przyprowadził do Adama wszystkie zwierzęta i ptaki. Adam nadał im imiona (nazwę), tj. określił ich istotę i nie znalazł między nimi „pomocnika podobnego do siebie“ (2, 20). Zwierzęta zatem nie były z istoty takim samym stworzeniem jak człowiek. Wyższość człowieka nad nimi zaznaczyła się tu w tym, że człowiek potrafił je sklasyfikować, ocenić i stwierdzić że są niższe od niego. U człowieka w przytoczonym wyżej tekście występuje *z d o l n o ś ć r o z u m o w a n i a*, pewna inteligencja, choć na pozór człowiek jest tak samo ulepiony z prochu ziemi jak one i choć tak jak one jest „*nefesz chajjah*“. Według relacji Pisma św. zwierzęta i człowiek są prochem, ale człowiek jest prochem myślącym, a one nie. W tym jest jego przewaga.

Człowiek ma także możność wyboru, czyli posiada *w o l n ą w o l ę*. Tego wyboru dokonuje po stworzeniu niewiasty, co zaznacza w słowach: „*Ta dopiero jest kością z kości i ciałem „z ciała mojego*“ (2, 23). Nadaje jej nazwę inną niż zwierzętom „*iszszah*“ — od „*isz*“, czyli z męża wzięta; a więc znowu określa jej istotę, stwierdza, że ona jest równa mężczyźnie.

Wyżej przytoczone teksty klasyfikują człowieka jako istotę obdarzoną rozumem i wolną wolą, czyli posiadającą duszę ludzką. Nie ma w tych tekstach mowy w jakim momencie człowiek otrzymał duszę, fakt jednak że ją otrzymał jest zaznaczony wyraźnie i jak na ówczesne pojęcia teologiczne Izraelitów dość jasno.

Ale kwestia duszy nie rozwiązuje jeszcze całkowicie zagadnienia pochodzenia człowieka. Trzeba je jeszcze naświetlić w oparciu o opis stworzenia kobiety. Pod względem literackiej

¹⁹⁾ Por. J. Coppens, *Apologetique*, s. 1059.

budowy wyróżnić w nim możemy te same elementy co i w opowiadaniu o stworzeniu człowieka. Opis podany w 2, 12—24 posiada obszerny wstęp, krótko opisany sam fakt uformowania kobiety, oraz następstwa tego faktu. Jak w opisie stworzenia człowieka autor zaczął od podania faktu, że ziemia bez pomocy człowieka jest bezpłodna i nieurodzajna, tak i tu zaznacza, że „*niedobrze jest człowiekowi samemu*“ (2, 18), bez dodania mu odpowiedniej pomocy. Tam stwierdza brak roślin i krzewów polnych przed stworzeniem człowieka, tu zaznacza że wszystkie zwierzęta otrzymują nazwę, przed stworzeniem kobiety. W samej nazwie pierwszego człowieka występuje także pewna gra słów: „*adam*“ od „*adamah*“, tu „*iszszah*“ od „*isz*“ = mężczyzna. Obraz stworzenia mężczyzny i niewiasty jest także zaczerpnięty z opowiadań ludzi Wschodu. Tam P. Bóg występuje w roli garn-carza, który ulepia i modeluje proch ziemi, tu w roli chirurga, który wyjmuje kość, obudowuje ją i stwarza niewiastę. Jaki z tego wniosek? Jeśli pierwsze opowiadanie uznaliśmy za symboliczne, przedstawiające jakąś prawdę obrazowo, to tę samą miarę musimy zastosować i do opowiadania o stworzeniu kobiety, wychodząc z założenia, że oba te opowiadania są jednakowo zbudowane pod względem literackim. Już dominikański egzegeta K a j e t a n na początku XVI stulecia w swoim komentarzu do Ks. Rodzaju tak samo rozumował: „*tekst i kontekst — pisał — zmuszają mnie rozumieć opis stworzenia kobiety nie dosłownie, non ut sonat littera, nawet nie jako rodzaj alegorii, lecz jako tajemniczą parabolę, secundum misterium non alegoriae sed parabolae*“.

Chcąc wyciągnąć głębszy sens tego opowiadania, musimy sięgnąć nie do treści w nim zawartej, lecz do znaczenia filologicznego szczególnie dwóch słów w nim występujących: „*cela*“ = „*źebro*“ i „*banah*“ = „*zbudować*“. I z *źebra* P. Bóg *zbudował niewiastę*“ (w. 22).

Najpierw słowo: „*cela*“ = „*źebro*“. Żywa dyskusja, która w ostatnich 10 latach toczyła się w koło tego słowa, jak stwierdza Coppens „*najtrudniejszego słowa w księdze Rodzaju*“¹¹⁾, da się już dzisiaj ująć w następujące wnioski:

²⁰⁾ Por. d. c. s. 56.

Starsi egzegeci tłumaczyli je dosłownie i rozumieli nawet jako ostatnie najmniejsze źebro Adama, względnie kość jego, choć nie mieli w innych miejscach Pisma św. pokrycia na przyjęcie takiego tłumaczenia. Inni egzegeci, zestawiając paralelne teksty Biblii, w których to słowo występuje tłumaczyli je przez „bok“, podobnie zresztą jak ma LXX, „pleura“ = „bok“. Ks. Cz. J a k u b i e c sądzi, że słowo *bok* można rozumieć jako synonim „*biodra*“. Ponieważ w St. Testamencie „*wyjść z biodra*“ znaczy często tyle co „*urodzić się*“ (Rodz 46, 26,; Wyj 1, 5; Sędz 8, 30) dlatego tu to słowo możnaby rozumieć, że „*niewiasta została wzięta z boku mężczyzny... jest podobna do niego jak dziecko do ojca ma zatem tę samą naturę, co mężczyzna, jest człowiekiem*“²⁰).

Inni egzegeci z H. J u n k e r e m na czele²¹), próbując wyjaśnić to słowo *cela* odwołują się do szumeryjskiego ideogramu TI, który ma podwójne znaczenie: oznacza i źebro i życie. Pojęcie źebra i życia u starożytnych Sumerów było jeśli nie jednoznaczne to bardzo bliskie. Autor semita opierając się na staro-asyryjskich poglądach mógł użyć tego terminu w swoim opowiadaniu na wyrażenie myśli, że pierwsza niewiasta otrzymała swe życie z życia pierwszego mężczyzny. Przyjmując takie założenie może do pewnego stopnia być dla nas jasne, dlaczego autor nie mówi tu nic o tchnieniu życia, które tak mocno zaakcentował przy opisie stworzenia pierwszego człowieka. Tu już wzmianka o „*niszfach chajim*“ nie była potrzebna, zawierała się bowiem w słowie: „*cela*“ = „*źebro*“ lub „*życie*“.

Za takim ujęciem słowa „*cela*“ i jego znaczenia przemawia także sens drugiego terminu „*banah*“ = „*zbudować*“. W języku asyryjskim „*banu*“ = oprócz „*zbudować*“ znaczy także „*stworzyć*“ i „*zrodzić*“²²). Przyjmując możliwość wpływów asyryjskich na mentalność Izraelitów, możemy zamiast tradycyjnego tłumaczenia 2, 22: „*i zbudował P. Bóg z źebra, które wyjął z człowieka niawiastę*“, przełożyć: „*i stworzył (wzgl. zrodził) P. Bóg z życia, które wyjął z człowieka niawiastę*“. Takie ujęcie nie

²¹) Por. d. c. s. 43.

²²) Także Rodz. 16, 2 i 30, 3 używa tego słowa w sensie zrodzić potomstwo.

narusza w niczym orzeczenia Komisji Biblijnej z r. 1909 o „*uformowaniu pierwszego mężczyzny*“, a równocześnie kładzie nacisk nie na dosłowne znaczenie wyrazów, ale na treść w nich zawartą. Nie to bowiem jest ważne co autor napisał, ale co w napisanym tekście zamierzał powiedzieć, i co w rzeczywistości powiedział. Sądzymy, że zamierzał wyrazić następujące prawdy: 1. Pierwsza kobieta pochodzi z ciała pierwszego mężczyzny. 2. Została utworzona z tego, co według ówczesnych pojęć w człowieku jest najistotniejsze, t.j. z kości, czyli ma tę samą naturę co mężczyzna. 3. Kobieta i mężczyzna uzupełniają się wzajemnie, chociaż jak twierdzi O. J. M. Lagrange²³⁾, nie mają absolutnie tych samych uzdolnień: kobieta jest przeznaczona jako towarzyszka i pomocnica mężczyzny.

Czwarty wniosek możemy wyciągnąć, zestawając II opis stworzenia kobiety z pierwszym opisem stworzenia człowieka wogóle. Czytamy tam: „*Bóg stworzył człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go, mężczyznę i kobietę stworzył ich*“ (1, 27). Opierając się na tym tekście niektórzy egzegeci twierdzą²⁴⁾, że P. Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę jednym aktem. Jeśli P. Bóg rzeczywiście tak ich stworzył, i jeśli słuszną jest hipoteza o możliwości ewolucji pierwszego człowieka co do ciała, to nie będzie sprzeczny z nauką Pisma św. końcowy wniosek także o możliwości ewolucji odnośnie do ciała kobiety.

Oczywiście o ile postawione wyżej przypuszczenia posiadają pewien stopień prawdopodobieństwa i niewątpliwie wynikają z tekstu natchnionego, to więcej na temat pochodzenia człowieka na podstawie Biblii na razie powiedzieć się nie da. Nie da się dokładnie określić: Kiedy P. Bóg stworzył pierwszego człowieka? W jakim okresie kształtowania się ziemi on się na niej pojawił? Jakiego materiału użył P. Bóg do stworzenia pierwszej myślącej i wolnej istoty? Odpowiedź na te pytania pozostaje na razie w świecie tajemnic Bożych. Ciekawą i głęboką próbę odpowiedzi na te pytania podał Ojciec Święty Pius XII, prze-

²³⁾ Por. O. J. M. Lagrange, *L'innocence et la Paché*, a. w RB, 1897, s. 348 n.

²⁴⁾ Por. Ch. Hauret, d. c. s. 83.

mawiając 30 listopada 1941 do członków Papieskiej Akademii Nauk: „*Liczne badania z dziedziny paleontologii, biologii i morfologii — oświadczył Namiestnik Chrystusowy — oraz dotyczące innych zagadnień odnośnie pochodzenia człowieka nie przyniosły dotąd nic pozytywnie jasnego i pewnego. Nie pozostaje nic innego jak pozostawić przyszłości odpowiedź na to pytanie. Może pewnego dnia nauka oświecona i kierowana Objawieniem będzie mogła na tak ważny temat podać ostateczne i pewne rezultaty swoich dociekań*“.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Edw. Lipiński, Louvain

GODZINA UKRZYŻOWANIA

Odnosnie do godziny ukrzyżowania Chrystusa Pana istnieje pewna rozbieżność w relacjach ewangelistów. Rozwiązanie powstałej stąd trudności jest o tyle ważne, że może ono zaważyć w sposób decydujący na ustaleniu chronologii tygodnia Męki Pańskiej. Ze względu bowiem na tekst Mk 15, 25 i pewne przekazy Jn 19, 14 niektórzy egzegeci przypuszczają, że ukrzyżowanie Zbawiciela nastąpiło około godz. 9 rano. Jeśliby rzeczywiście tak było, nie ulegałoby najmniejszej wątpliwości, że należy przyjąć dłuższą chronologię dni Męki Pańskiej, według której Ostatnia Wieczerza miałyby miejsce we wtorek, a wydarzenia związane z podwójnym procesem Zbawiciela rozwijałyby się w ciągu środy, czwartku i piątku. Nie sposób bowiem zamknąć w ramach chronologicznych jednego wczesnego poranka wszystkie wydarzenia tego podwójnego przewodu procesowego opisanego przez ewangelistów. Należy zaś podkreślić, że ta hipoteza mogłaby się prócz tego powołać na starożytny kalendarz biblijny, używany jeszcze za czasów Chrystusa w gminie qumrańskiej i na chrześcijańską tradycję liturgiczną z II wieku¹⁾. Nie jest więc rzeczą obojętną ustalić dokładną godzinę ukrzyżowania Chrystusa Pana.

¹⁾ Por. D. Barthélemy, „Notes en marge de publications récentes les manuscrits de Qumran“ w „Revue Biblique“ 59 (1952) 199—202. A. Jaubert, „Le Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques“ w „Vetus Testamentum“ 3 (1953) 250—264. — A. Jaubert, „La date de la dernière Cène“ w „Revue de l'Histoire des Religions“ 146 (1954) 140—173. — J. Morgenstern, „The Calendar of the Book of Jubilees. Its Origin and its Character“ w „Vetus Testamentum“ 5 (1955) 34—76. — E. Vogt, „De Antiquo Kalendario

Otóż synoptycy podają, że Jezus umarł na krzyżu około godziny dziewiątej²⁾. Od godziny szóstej do godziny dziewiątej ciemności panowały nad ziemią³⁾. Były to godziny, w czasie których Chrystus wisiał na krzyżu. Według św. Marka samo ukrzyżowanie miało miejsce o godzinie trzeciej⁴⁾. Natomiast św. Jan podaje, że wyrok Piłata zapadł „o godzinie mniej więcej szóstej“⁵⁾.

Wysnuto już wiele hipotez celem uzgodnienia tych dwóch tekstów św. Marka i św. Jana. Należałoby jednak zacząć od przeprowadzenia krytyki tekstu. Zdaniem św. Hieronima w tekście greckim godziny były zaznaczone literami alfabetu, przy czym w ewangelii św. Marka 15, 25 nieostrożni kopiści przepisali literę gamma (Γ) oznaczającą liczbę 3 zamiast litery digamma (F) oznaczającej liczbę 6⁶⁾. Ze względu na graficzne podobieństwo tych liter (Γ i F) rozwiązanie to jest teoretycznie możliwe z punktu widzenia paleograficznego. Jest jednak poparte jednym tylko znanym nam rękopisem greckim, mianowicie: kodeksem Θ zwanym *Koridethi*, który słownie podaje godzinę „szóstą“. Kodeks ten pochodzi z w. VII—IX i zawiera tekst recenzji cezarejskiej, czyli palestyńskiej⁷⁾. Krytycy sądzą obecnie, iż razem z kodeksami minuskułowymi 565 i 700 oraz przekładem gruzińskim podaje on bardziej skażoną odmianę tej recenzji⁸⁾. Prócz kodeksu Θ podaje jeszcze godzinę „szóstą“ wariant marginesowy heraklejskiej recenzji przekładu syryj-

Sacerdotali — Dies ultimae Coenae Domini“ w „*Biblica*“ 36 (1955) 403—413. — A. Jaubert, „*La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*“, Paris 1957.

²⁾ Por. Mt 27, 46; Mk 15, 34; Łk 23, 44—46.

³⁾ Por. Mt 27, 45; Mk XV, 33; Łk 23, 44.

⁴⁾ Por. Mk 15, 25.

⁵⁾ Por. Jn 19, 14.

⁶⁾ Por. G. Ricciotti, „*Życie Jezusa Chrystusa*“ (tłum. J. Skowroński), Warszawa 1955, s. 648.

⁷⁾ Por. L. Vaganay, „*Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*“, Paris 1934, str. 96—97. — Cz. Jakubiec, „*Wstęp ogólny do Pisma Świętego*“, Poznań 1955, str. 144.

⁸⁾ Por. E. Massaux, „*Etat actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament*“ w „*Nouvelle Revue Théologique*“ 75 (1953) 713—714.

skiego⁹⁾. Zdaniem G. Zuntz'a¹⁰⁾ recenzja heraklejska zostałaby dokonana na podstawie dokładnej kopii przekładu filokseniańskiego, opartego z kolei na najlepszej formie tekstu recenzji cezarejskiej. Tomasz z Heraklei dokonałby poprawienia przekładu Filoksena, uwzględniając szereg kodeksów greckich innego typu, przez co recenzja syryjsko-heraklejska straciłaby cechy cezarejskiej odmiany tekstu Nowego Testamentu. Odnośnie do wariantów zaznaczonych na marginesach kodeksów recenzji heraklejskiej L. Vaganay sądzi, iż mają one wielkie znaczenie dla krytyki tekstu¹¹⁾. W naszym jednak wypadku zdaje się, że wariant marginesowy „szósta” wywodzi się z jakiegoś bardziej „skażonego egzemplarza recenzji cezarejskiej, na którym mógł się również wzorować kopista kodeksu *Koridethi* posiadającego ten właśnie wariant. Wnioskujemy stąd, że krytyka tekstu nie sprzyja hipotezie św. Hieronima i że należy zachować ogólnie przyjęty tekst św. Marka: „*A była godzina trzecia, gdy go ukrzyżowano*”. Dodać by jeszcze można, że wszystkie znane nam kodeksy podają godziny słownie a nie za pomocą poszczególnych liter alfabetu.

Inaczej przedstawia się zagadnienie krytyki tekstu Jn 19, 14. W niektórych bowiem rękopisach — i to nie najgorszych — czytamy: „*około godziny trzeciej*”. Są to kodeksy S^c, Ψ, L, Δ, D', X i X^b. Symbol S^c oznacza poprawiony tekst kodeksu Synajskiego z w. IV/V. Kodeks ten należący do recenzji aleksandryjskiej, czyli hezychiańskiej lub egipskiej, był poprawiany przez siedem późniejszych rąk. Jedna z nich dopisała ów wariant „trite”. Recenzję aleksandryjską reprezentują również kodeksy Ψ z w. VIII/IX, L, tzw. „królewski”, z w. VIII oraz Δ z w. IX, zawierający przekład łaciński pomiędzy wierszami tekstu greckiego.

⁹⁾ Por. L. Vaganay, d. c., s. 113—114. — Cz. Jakubiec, d. c., s. 153.

¹⁰⁾ Por. G. Zuntz, „*The Ancestry of the Harklean New Testament*” (The British Academy. Supplementary Papers, VII), Oxford 1945 — tenże, „*Etudes Harkléennes*” w „*Revue Biblique*” 67 (1950) 550—582.

¹¹⁾ Por. d. c., s. 114.

Krytycy uznają na ogół wielką wartość recenzji aleksandryjskiej dla odtworzenia pierwotnego tekstu biblijnego. Ostatnio nawet E. F. Hills¹²⁾ utrzymywał, że tekst tej recenzji oddaje jak najwierniej pierwotny tekst ksiąg Nowego Testamentu. Jest to bezprzeczenie duża przesada, ponieważ najlepsze nawet kodeksy recenzji aleksandryjskiej nie są pozbawione poprawek harmonizujących podobne teksty, upraszczających teksty nie dość jasne, itd.¹³⁾ Wobec późniejszej poprawki dokonanej w kodeksie Synaickim odnośnie do tekstu Jn 19, 14 a uzgadniającej ten tekst z Mk 15, 25, zdawać by się mogło rzeczą oczywistą, że wariant „trite“ nie należał do pierwotnej formy tej recenzji i że z kodeksu Synaickiego przeszedł do późniejszych o trzy lub cztery wieki kodeksów Ψ, L i Δ. Lecz podobne rozwiązanie byłoby zbyt dużym uproszczeniem problemu. Powinowactwo recenzji aleksandryjskiej z recenzją zachodnią i z niektórymi cytataми Origenesa oraz świadectwo św. Epifaniusza odnośnie do patrystycznych cytatów Jn 19, 14 dają tu wiele do namysłu.

Świeżo odkryty papirus Bodmer II (P⁶⁶) zawierający tekst Jn I—XIV i pochodzący z lat 170—230¹⁴⁾ zdaje się przynależać do rodziny kodeksów aleksandryjskich. Ale O. Boisnard¹⁵⁾ wykazał, że często posiada on swoiste warianty kodeksu Bezy (D) z VI w., będącego głównym świadkiem recenzji zachodniej¹⁶⁾. Tak np. w samym tylko Jn 7, 3—39 P⁶⁶ jest w 32 wypadkach zgodny z kodeksem Watykańskim (należącym do recenzji aleksandryjskiej) przeciwko kodeksowi Bezy, a w 26 wypadkach zgodny jest z kodeksem Bezy przeciwko kodeksowi

¹²⁾ Por. E. F. Hills, „A New Approach to the Old-Egyptian Text“ w „Journal of Biblical Literature“ 69 (1950) 345—362.

¹³⁾ Por. L. Vaganay, d. c., s. 50—51, 95, 106—107.

¹⁴⁾ Por. V. Martin, „Un nouveau codex de papyrus du IV^e Evangile“ w „Ephemerides Theologicae Lovanienses“ 32 (1956) 547—548—tenże, „Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1—14“, Cologny-Genève 1956.

¹⁵⁾ Por. E. M. Boisnard, „Le Papyrus Bodmer II“ w „Revue Biblique“ 64 (1957) 362—401.

¹⁶⁾ Por. L. Vaganay, d. c., s. 98—101.

Watykańskiemu. Wskazywałyoby to na dość sztuczny charakter podziału kodeksów na trzy lub cztery rodziny. Jest zaś rzeczą znaną, że i w naszym wypadku tekst grecki dwujęzycznego kodeksu Bezy (D) zawiera właśnie u Jn 19, 14 wariant „trite“ znajdujący się w czterech dobrych kodeksach recenzji aleksandryjskiej.

To powinowactwo tekstu aleksandryjskiego z recenzją zachodnią, która ze swej strony zdaje się być u podstaw Nowego Testamentu Marcjona a może nawet cytatów Didache i listu Pseudo-Barnaby¹⁷⁾, wskazywałyoby na starożytność wariantu „trite“. Tę starożytność potwierdzałyoby świadectwo św. Epifaniusza (315—403). Według niego w niektórych egzemplarzach ewangelii św. Jana litera gamma (Γ) oznaczająca 3 została by zamieniona na literę digamma (F), czyli 6. Twierdzi on również, że Klemens Aleksandryjski († przed r. 215), Origenes (185—253), Pamfil († 310) i Euzebiusz († 339) podają dokładną godzinę wyroku Piłata, tzn. trzecią¹⁸⁾.

Odnosnie do uwagi św. Epifaniusza, według której w pewnych kodeksach mylnie przepisano by F zamiast Γ, to na podstawie olbrzymiej większości znanych nam kodeksów można by raczej przypuścić, że proces ten był odwrotny i że w niektórych manuskryptach zamiast F napisano Γ, opuszczając niższą, poziomą kreskę digammy. Co zaś tyczy się tych czterech pisarzy kościelnych wymienionych przez św. Epifaniusza, to wybór tekstu przez nich dokonany stanowi tylko jedno świadectwo na korzyść wariantu trite. Euzebiusz bowiem był uczniem Pamfila¹⁹⁾. Wiemy zaś, że Pamfil, który miał specjalne zamiłowanie do Pisma św., był zarazem wielkim wielbicielem Origenesa²⁰⁾. W bibliotece cezarejskiej, nad którą miał pieczę,

¹⁷⁾ Por. L. Vaganay, d. c., s. 99.

¹⁸⁾ Por. fragment wydany przez K. Holl'a w „Festgabe für A. Jülicher“, Tübingen 1927, str. 162, 20—28.

¹⁹⁾ Por. B. Altaner, „Patrologie“, Freiburg im Breisgau 1951¹³, nr 193. — J. Czuj, „Patrologia“, Poznań 1953, s. 88. — T. Sinko, „Literatura Grecka“, t. III, cz. 2, Wrocław 1954, str. 84—85 i uw. 7 na str. 104.

²⁰⁾ Pewne wiadomości o Pamfile przekazał nam Euzebiusz. Por. „Historia Ecclesiastica“ VI, 32, 3; VII, 32, 25—26; VIII, 13, 6; „De Mar-

starannie przechowywał Heksapłę Orygenesu i wraz z Euzebiuszem przepisywał z niej i rozpowszechniał odtworzony przez Origenesa tekst Septuaginty²¹). Jest więc rzeczą bardzo prawdopodobną, że Pamfil i Euzebiusz przyjęli wariant trite bądź pod wpływem własnoręcznych notatek Origenesa, który jednak — jak sam to zaznacza²²) — nie opracował krytycznej recenzji Nowego Testamentu, bądź na podstawie rękopisów, którymi Origenes był się posługiwał i które w bibliotece ceza-rejskiej były w każdej chwili dostępne Pamfilowi i Euzebiuszowi²³).

Wiemy zaś, że przynajmniej w swym traktacie „*O modlitwie*“ i w swej apologii „*Przeciw Celsusowi*“ Origenes opierał się na tekście św. Jana najbardziej przybliżonym do tekstu kodeksów S, B i L recenzji aleksandryjskiej²⁴). Otóż właśnie cztery dobre kodeksy tej recenzji (S^c, Ψ, L, Δ) a wśród nich — rzecz znamienita — kodeksy S^c i L podają ten wariant trite, którego zwolennikiem miał być Origenes.

Zdaje się więc, że mimo tej późniejszej poprawki dokonanej w kodeksie Synaickim wariant trite znajdował się już w starszych kodeksach recenzji aleksandryjskiej, której nie należy zresztą pojmować jako wyniku jednorazowego zrewidowania poprzednio używanych tekstów.

Odnosnie do Klemensa Aleksandryjskiego, to wiemy, że był on mistrzem Origenesa w aleksandryjskiej szkole katechetycznej. Sądzić by więc można, że wariant ten pochodzi u niego z tego samego źródła, co u jego ucznia. Lecz zdaniem krytyków Klemens Aleksandryjski posługiwał się tekstem recenzji zachodniej²⁵). Obecnie jednak wiemy z papyrusu Bodmer II, że

tyribus Palaestinae“ V, 2; VII, 4—6; XI, 2—3. — Zaginęła biografia Pamfila opracowana przez Euzebiusza.

²¹) Por. św. Hieronim, „*Praefatio in versionem Paralipomenorum*“ w *Patrologii Łacińskiej* Migne'a, t. 28, kol. 1324.

²²) Por. Origenes, „*In Matthaeum*“, 15, 14, 3.

²³) Por. św. Hieronim, „*In Matthaeum*“ 24, 36; „*In Galatas*“ 3, 1.

²⁴) Por. K. W. Kim, „*Origen's Text of John in his On Prayer, Commentary on Matthew, and against Celsus*“ w „*Journal of Theological Studies*“, Nowa seria 1 (1950) 74—84.

²⁵) Por. P. M. Bernard, „*The biblical Text of Clement of Ale-*

za życia Klemensa Aleksandryjskiego te dwie recenzje, tj. aleksandryjska i zachodnia, były sobie w dużym stopniu pokrewne. Zresztą wariant trite znajduje się w kodeksie Bezy, który jest głównym przedstawicielem recenzji zachodniej.

Do świadectw popierających ten wariant możemy jeszcze dodać tzw. „*kronikę wielkanocną*“ („*Chronicon paschale*“). Jest to dzieło nieznanego kronikarza piszącego najprawdopodobniej w Konstantynopolu za panowania Herakliusza (610—641). Właściwą kronikę obejmującą dzieje świata od Adama aż do r. 629 poprzedzają rozważania o liczeniu czasu u chrześcijan i obliczaniu daty świąt wielkanocnych²⁶). W tej części wstępnej czytamy następujące zdanie odnoszące się do wyroku Piłata: „*A był to dzień Przygotowania, godzina prawie trzecia, jak wolą dokładne kodeksy*“²⁷). A ponieważ jeden tylko rękopis recenzji bizantyjskiej, mianowicie kodeks X^b z r. 978, posiada wariant trite, przeto sądzimy, że kronikarz ma tu na myśli niektóre z tych kodeksów, które w liczbie pięćdziesięciu zamówił u Euzebiusza cesarz Konstantyn dla swej nowej stolicy, Konstantynopola²⁸). Wiemy bowiem ze świadectwa św. Epifaniusza, że Euzebiusz był zwolennikiem tego wariantu. Kronikarz, który okazuje szczególne zainteresowanie się obliczaniem daty świąt wielkanocnych, mógł mimo swej niekrytyczności i swego nieuctwa przedsięwziąć w tym względzie bezpośrednio poszukiwania w kościołach konstantynopolitańskich i zetknąć się z tymi rękopisami z IV wieku. Nie jest też wykluczone, że od tych kodeksów sporządzonych przez Euzebiusza i przechowywanych ongiś w Bizancjum, nie jest częściowo zależny kodeks X z w. IX/X, który zawiera wariant trite i posiada cechy recenzji cezarejskiej i bizantyjskiej.

Tak więc wariant trite zawarty w różnych kodeksach i cy-

xandria in the Four Gospels and the Acts of the Apostles“ (Text and Studies V, 5), Cambridge 1899. L. Vaganay, dz. cyt., str. 98—100.

²⁶) Por. B. Altaner, „*Patrologie*“, Freiburg im Breisgau 1951¹⁸, nr 237. — T. Sinko, „*Literatura Grecka*“, t. III, cz. 2, Wrocław 1954, str. 347.

²⁷) Por. *Patrologia grecka Migne'a* t. 92, kol. 67 c.

²⁸) Por. Euzebiusz, „*Vita Constantini*“ IV, 36—37.

tatach wywodziliby się z jednego starożytnego źródła, najprawdopodobniej egipskiego²⁹⁾. Czy znaczy to, że przedstawia on pierwotny stan tekstu? Sądzimy, że nie. Zagadnienie historii tekstu jest bowiem w pierwszym rzędzie zagadnieniem hermeneutyki. Kopiści nie ograniczali się do zwykłego przepisywania tekstów biblijnych, ale często starali się je interpretować i nawet uzgadniać podobne treściowo teksty, zwłaszcza ewangeliczne. Zdaniem E. F a s c h e r'a ta działalność kopistów rozwijała się głównie pod koniec I w. i z początkiem II wieku³⁰⁾, kiedy nie przywiązywano jeszcze większej wagi do wiernego zachowania pierwotnego tekstu biblijnego w najmniejszych jego szczegółach³¹⁾.

Należałoby więc zastanowić się, czy w naszym wypadku kopiści mogli mieć jakiś powód skłaniający ich do zmodyfikowania tekstu pierwotnego. Otóż łatwo jest znaleźć taki powód. Trudno bowiem oprzeć się przypuszczeniu, że chęć zharmonizowania tekstu św. Jana z danymi chronologicznymi św. Marka nie skłoniłaby jednego czy kilku kopistów do zmienienia u Jn 19, 14 godziny szóstej na trzecią. A więc w myśl zasady „*lectio difficilior, lectio potior*“ przyjmujemy ogólnie przyjęty tekst św. Jana: „*a była godzina mniej więcej szósta*“.

Lecz tu zachodzi pytanie, czy wobec rozbieżności istniejącej między tym tekstem a Mk 14, 25 będzie możliwe zachować ostatecznie ten tekst Janowy trudniejszy do wyjaśnienia. Otóż najwłaściwsze rozwiązanie tej trudności przedstawia się następująco. Czas od wschodu do zachodu słońca podzielony był w Palestynie na dwanaście godzin. Godziny te były różnej długości, zależnie od pory roku. Dokładne jednak określenie czasu na podstawie samej tylko obserwacji położenia słońca sprawiało

²⁹⁾ Zdajemy sobie jednak sprawę z hipotetycznej wartości tego wniosku.

³⁰⁾ Por. E. F a s c h e r, „*Textgeschichte als hermeneutisches Problem*“, Halle 1953.

³¹⁾ Por. V. M a r t i n, „*Un nouveau codex de papyrus du IV^e Evangelie*“ w „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*“ 32 (1956) 548. — Chodzi tu oczywiście o szczegóły nie mające wpływu na zasadniczą treść tekstu.

wiele trudności. A więc uzasadnioną zdaje się hipoteza, według której w praktyce dzielono by dzień na cztery równe części, po trzy godziny każda. Te poszczególne grupy godzin nazywanoby godziną pierwszą, trzecią, szóstą, dziewiątą.

Otóż św. Jan nie posługuje się tym uproszczonym obliczaniem czasu, ale rzeczywiście dzieli dzień na dwanaście części³²⁾ i stara się o podanie dokładnej godziny³³⁾. Natomiast św. Marek zdaje się dzielić dzień na trzygodzinne odstępy czasu, które zwie „*ranem*“, czyli godziną pierwszą, „*godziną trzecią*“, „*szóstą*“, „*dziewiątą*“³⁴⁾. Ponieważ dzień rozpoczynał się ze wschodem słońca, przeto w okresie uroczystości wielkanocnych, tj. w porze wiosennej, pierwsza godzina systemu chronometrycznego stosowanego przez św. Marka (i pozostałych dwóch synoptyków) przypadała na naszą 6—9, trzecia — na 9—12, szóstą — 12—15, dziewiąta — na okresy między 15 a 18. A zatem ukrzyżowanie Chrystusa Pana miało miejsce między godz. 9-tą a 12-tą; ciemności nastąpiły nad ziemią w godzinach 12—15, a Pan Jezus umarł na krzyżu w okresie między 15 a 18. A więc św. Marek podaje tylko w przybliżeniu godzinę poszczególnych tych wydarzeń. Znacznie ściślej jest podział dnia na dwanaście odrębnych godzin. W systemie tym przyjętym przez św. Jana pierwsza godzina odpowiadała naszej 6—7, a szóstą wypadała między 11 a 12. Jeśli więc proces Piłata zakończył się około naszej godziny jedenastej, a ukrzyżowanie nastąpiło około godz. 11.30 — wówczas św. Jan mógł powiedzieć, że wyrok u Piłata zapadł „*o godzinie mniej więcej szóstej*“, a Marek, że ukrzyżowanie Chrystusa Pana miało miejsce „*o godzinie trzeciej*“³⁵⁾.

Przeciw powyższemu rozwiązaniu można jednak wysunąć dwie trudności. Pierwsza trudność pochodzi z tradycji przekazanej nam w „*Didaskali*“. „*Didaskalia*“ powstała na początku III wieku. Jest ona dziełem biskupa, prawdopodobnie

³²⁾ Por. Jn 1, 39; 4, 52; 11, 9.

³³⁾ Por. Jn 1, 39; 4, 6, 52; 19, 14.

³⁴⁾ Por. Mk 15, 1, 25, 33, 34.

³⁵⁾ Por. A. U. Fic, „*Jezus Chrystus*“, Poznań 1954², t. II, s. 123, uw. 1. — G. Ricciotti, d. c., s. 648—619.

Żyda z urodzenia³⁶). Zdaniem autora Chrystus cierpiał na krzyżu przez sześć godzin, tj. od trzeciej do dziewiątej³⁷). Lecz najwidoczniej autor wywnioskował to z ewangelii św. Marka³⁸) nie uwzględnwszy tekstu Jn 19, 14..

Druga trudność opiera się na Mt. 20, 1—12. Mateusz, choć jest jednym ze synoptyków, to jednak mówi o godzinie jedenaściej³⁹), czyli nie posługuje się systemem dzielącym dzień na cztery grupy godzin. Odnośnie zaś do męki Chrystusa podaje te same godziny co Marek⁴⁰); a zatem nie można interpretować Marka, jakoby dzielił on dzień na trzygodzinne odstępy czasu. — Możemy na to odpowiedzieć, że przypowieść o pracownikach w winnicy (Mt 20, 1—16) znajduje się wyłącznie u św. Mateusza. Wnioskujemy stąd, że nie należała ona do wspólnej tradycji synoptycznej, lecz została zaczerpnięta z innego źródła⁴¹).

³⁶) Por. B. Altaner, d. c., nr 33. — T. Sinko, „Literatura Grecka“, t. III, cz. 1, Kraków 1951, str. 111. — J. Czuj, „Patrologia“, Poznań 1953, str. 31.

³⁷) Por. tłum. franc. F. Nau, „La didascalie traduite du syriaque pour la première fois“, Paris 1902, XIV, 4—9. — Tłum. niem. H. Achelis-J. Flemming w „Texte und Untersuchungen“, t. X (XXV), 2 b Leipzig 1904, str. 105, 36—106, 17.

³⁸) Por. Mk 15, 25, 34.

³⁹) Por. Mt 20, 6, 9.

⁴⁰) Por. Mt 27, 45—46 z Mk XV, 22—34.

⁴¹) Nie podzielamy tu zdania Ks. F. Gryglewicza (por. art. „Praca ewangelistów nad przypowieściami o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym“ w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych“, t. III, z. 2, Lublin 1957, str. 226—229, który przypuszcza, że św. Łukasz po prostu opuścił przypowieść o robotnikach w winnicy. W założeniu Ks. F. Gryglewicza, który przyjmuje rozwiązanie kwestii synoptycznej, jakie podaje L. Vaganay (por. a. c., s. 227, uw. 2), przypowieść tę musiałby również opuścić św. Marek, który zdaniem L. Vaganay korzystał z „Mg“ (por. L. Vaganay, *Le Problème Synoptique*“, Tournai 1954, str. 185). Trudno jest jednak przypuścić, by zarówno św. Marek jak i św. Łukasz opuścili tę przypowieść. Nie przytacza się zaś żadnych argumentów na poparcie tej opinii. Natomiast bliższa analiza samej przypowieści wykazuje sztuczne jej powiązanie ze zdaniem o pierwszych i ostatnich (Mt 19, 30) — zdaniem powtórzonym w odmiennej nieco formie na końcu przypowieści (Mt 20, 16) celem dostosowania go do jej treści. Wskazywałoby to na późniejsze

Nie można więc wysnuć z tej perykopy tak daleko idących wniosków. Co więcej, ten pozorny wyjątek zawarty u jednego ze synoptyków jest w rzeczywistości potwierdzeniem hipotezy o istnieniu w Palestynie za czasów Chrystusa praktycznego systemu chronometrycznego dzielącego dzień na trzygodzinne odstępy czasu — potwierdzeniem tym cenniejszym, że nie pochodzącym ze wspólnej tradycji synoptycznej, lecz ze źródła od niej niezależnego. W przypowieści bowiem gospodarz wychodzi celem najęcia robotników najpierw „wczesnym rankiem“, tj. o godzinie pierwszej (20,1), następnie około godziny trzeciej (20,3), a potem około szóstej i dziewiątej (20,5). A więc mamy już podział dnia na cztery trzygodzinne odstępy czasu. W końcu wychodzi on około godziny jedenastej (20,6), czyli na krótko przed zachodem słońca, kiedy wszelka praca na polach i w winnicach ustaje. Otóż ta godzina jedenasta zdawałaby się zadawać kłam naszej hipotezie. Ale zawarta w tej przypowieści nauka o bezwzględnej niezależności Boga w okazywaniu Jego dobroci i szczodroblowości wymagała właśnie podania tej godziny jedenastej. Aby tę naukę uwypuklić i oddać plastycznie należało podkreślić, że ta ostatnia grupa robotników pracowała bardzo krótko zaledwie jedną godzinę⁴²). Ta „godzina jedenasta“ ma więc w przypowieści to samo mniej więcej znaczenie, co nasze powiedzonko „na pięć przed dwunastą“. A zatem odpada zarzut, jaki z tej przyczyny można by było nam postawić.

Bezpośrednim potwierdzeniem opinii, według której Chry-

wtrącenie tej przypowieści do tekstu „Mg“, mianowicie: po logionie o pierwszych i ostatnich ułatwiającym powiązanie przypowieści z tekstem wspólnego źródła synoptycznego. Powtórzenie tego logionu potwierdzałoby tę interpretację (por. J. Dupont, „*La parabole des ouvriers de la vigne*“ w „*Nouvelle Revue Théologique*“ 79 (1957) 791—793). Już św. Jan Złotousty podkreślał, że przypowieść tę należy tłumaczyć niezależnie od tego logionu (por. „*In Matthaeum homilia*“ LXIV (LXV), 3 i 4: w *Patrologii Greckiej Migne'a*, t. 58, kol. 612 i 614). Co zaś tyczy się św. Marka i św. Łukasza, to Marek zostawiłby ten logion w miejscu, w którym go znalazł w „Mg“ (Mk 10, 31); Łukasz natomiast przeniósłby go do innego, logicznie odpowiedniejszego kontekstu (Łk 13, 30). Pierwotnym miejscem logionu byłby u Łukasza rozdz. 18, w którym znajdowałby się on między wierszem 30 a 31.

⁴²) Por. Mt 20, 12.

stus został ukrzyżowany w południe, jest notatka ewangeliczna o Szymonie Cyrenejczyku, który został przytrzymany celem dźwigania krzyża za Chrystusem. Otóż synoptycy podają, że Szymon wracał z pola do miasta⁴³⁾. Z samej tylko tej notatki niepodobna wysnuć żadnego argumentu. Ale Miszna podaje, że w Judei pracowano w przeddzień Paschy aż do południa⁴⁴⁾ i że w miejscowościach, w których istniał podobny zwyczaj, praca przedpołudniowa była w ten dzień dozwolona⁴⁵⁾. Wnioskujeśmy stąd, że Szymon wracał właśnie z pracy przedpołudniowej, która na podstawie prawa obyczajowego była w przeddzień Paschy dozwolona w Jerozolimie i w całej Judei. A zatem, gdy Chrystusa prowadzono na ukrzyżowanie, była godzina mniej więcej dwunasta w południe.

Dodać by jeszcze można, że w rozwiązaniu przez nas podanym jest bardziej zrozumiałe, dlaczego ciemności okrywały ziemię od godziny szóstej do godziny dziewiątej⁴⁶⁾. Były to właśnie godziny, w czasie których Jezus wisiał na krzyżu.

Sądzymy więc, że nie można uważać tekstu Mk. 15, 25 oraz tych przekazów tekstu Jn. 19, 14, które podają godzinę trzecią zamiast szóstej, za decydujące dowody na korzyść dłuższej chronologii dnia Męki Pańskiej. Krytyka tekstu i egzegeza nie potwierdzają bowiem hipotezy, według której wyrok Piłata zapadłby „o godzinie mniej więcej trzeciej“, czyli około naszej 8—9 rano, a ukrzyżowanie nastąpiłoby o „godzinie trzeciej“ w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. o godzinie 9 według naszej rachuby czasu. Przeciwnie wszystko wskazuje na słuszność tradycyjnej opinii, zdaniem której proces zakończył się po godzinie 11, a ukrzyżowanie Zbawiciela miało miejsce na krótko przed południem.

Louvain

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

⁴³⁾ Por. Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26.

⁴⁴⁾ Por. Miszna, traktat *Pesachim* IV, 5 — tłum. franc. J. Bonsirven, „*Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*“, Roma 1955, s. 205, nr 831.

⁴⁵⁾ Por. Miszna, traktat *Pesachim* IV, 1 — tłum. franc. J. Bonsirven, d. c., s. 204, nr 826.

⁴⁶⁾ Por. Mt 27, 45; Mk 15, 33; Łk 23, 44.

Ks. Jan Łach, Zduńska Wola

OSTATNIA WIECZERZA W WSPÓŁCZESNEJ PROBLEMATYCE BIBLIJNEJ

Odnośnie badań nad zagadnieniem Ostatniej Wieczerzy możemy w bibliistyce wyróżnić następujące kierunki: ¹⁾

1. Krytyka tekstów dających opis Ostatniej Wieczerzy miała trudności w rozwiązaniu zagadnienia Łk 22, 15—20. Tekst ten manuskrypty przekazują w dwóch formach: dłuższej i krótszej. Formę dłuższą powszechnie znaną przekazują kodeksy wschodnie, krótsza zaś, w której tylko mowa o konsekracji chleba, znajduje się w zachodnim kodeksie D, zwanym również kodeksem Bezy, oraz niektórych tłumaczeniach starołacińskich. Prace H. Schürmanna, zwłaszcza trzy zasadnicze: *Der Paschamahlbericht* Lk 22, 15—18²⁾, *Der Einsetzungsbericht* Lk 22, 19—20³⁾, oraz *Jesu Abschiedsrede* Lk 22, 21—28⁴⁾ dają wyraz przekonaniu, że trudność ta może być rozwiązana bez uciekania się do hipotezy o tzw. *disciplina arcani*⁵⁾, czy

¹⁾ W niniejszym artykule posłużymy się głównie następującymi pracami: M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bonn 1950, 126—138; E. Schweitzer, *Abendmahl in Neuen Testamentes*, a. RGG³, I, 10—21; H. Lessing, *Abendmahlprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Eon 1953; B. Bonsirven, *Theologie du Nouveau Testament*, Paris 1951; W. v. Loewenich, *Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Arbeit über das Abendmahl*, w książce: *Vom Abendmahl Christi*, Berlin 1938, 108—116; H. Grass, *Das Abendmahl in der Gegenwart*, a. w *Zeitschrift für systematische Theologie* 22 (1953) 223—244.

²⁾ *Neutestamentliche Abhandlungen* 19, 5, Münster 1953.

³⁾ *Neutestamentliche Abhandlungen* 20, 4, Münster 1955.

⁴⁾ *Neutestamentliche Abhandlungen* 20, 5, Münster 1957.

⁵⁾ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935¹, 1949².

prostej interpolacji, czy różnorodnej tradycji ustnej. Na podstawie analizy tekstu, oraz stosunku tego tekstu do perykop Mateusza 26, 26—29, Marka 14, 22—24, Pawła I Kor 11, 23—26 dochodzi H. Schürmann do wniosku o istniejącej odrębności Łk 22, 15—20, która wskazuje na oryginalność redakcji autora dwu ksiąg biblijnych.

Z zakresu krytyki literackiej dyskutowanym w latach ostatnich, w związku z badaniami nad tradycją przed powstaniem Ewangelii kanonicznych jest zagadnienie, czy opis ostatniej uczty Chrystusa należał do całości katechezy o męce, czy też była ona odrębna, połączona dopiero później z katechezą, której przedmiotem były ostatnie chwile Chrystusowej męki i zmartwychwstanie⁶⁾. Zachodzi też pytanie, czy początkowa forma tradycji o Ostatniej Wieczerzy miała wygląd obecny. Jak brzmiały słowa Chrystusa nad chlebem i winem, jak przekazywała je tradycja za pośrednictwem nauki apostołów, jak można tłumaczyć różne redakcje ewangelistów i Pawła, która z tych redakcji najściślej oddaje historię wieczerzy. Są to kwestie, nad którymi zastanawiają się uczeni lat ostatnich⁷⁾. Różne są sposoby tłumaczenia faktu milczenia św. Jana w czwartej Ewangelii na temat ostatniej uczty, którą odbył Chrystus wraz z uczniami. Motywów pominięcia według H. Lessiga podać niepodobna. J. Coppens⁸⁾, powołując się na P. Batiffol'a twierdzi, iż powodem milczenia jest *disciplina arcani*, a następnie świadomość, że odbiorcy czwartej Ewangelii posiadali już znajomość tej nauki, oraz częściowo i dlatego, że celem opisu św. Jana było uzupełnienie tradycji synoptyków⁹⁾.

2. Problemy religijno-historyczne, których przedmiotem było badanie zależności Ostatniej Wieczerzy, oraz jej opisów od pojęć czy idei judaistycznych, zajmowały i zajmują wielu uczonych. Różne są sposoby ich rozwiązania:

W przeciwieństwie do tłumaczeń wygórowanego spirytua-

⁶⁾ Por. H. Lessing, d. c. 39—42.

⁷⁾ Por. H. Schürmann, *Einsetzungsbericht*, d. c. 41—42; 80—81.

⁸⁾ *Eucharistie*, a. DBS, II, 1172.

⁹⁾ Por. J. Coppens, a. c. 1172.

lizmu i idealizmu, wypracowanego przez A. Baura, L. Ritschala, A. Harnacka, H. Gunkela i innych przedstawicieli szkoły liberalistycznej¹⁰⁾, W. Heitmüller głosi wartość realizmu¹¹⁾. Odnośnie do Ostatniej Wieczerzy wykazuje on, że św. Paweł ma na myśli sakrament bardziej rzeczywisty, niż go stworzył Luter. Do tego zapatrywania dochodzi na podstawie metody religijno-historycznej. Upomnienie św. Pawła, iż należy szanować Ciało Pańskie, które przyjmujemy, jest również całkiem czymś realnym. Czy Chrystus sam przedstawił ten sakrament także realnie swym uczniom, jest dla niego pytaniem bez odpowiedzi¹²⁾. Wskazana droga przez Heitmüllera do realizmu znalazła swój oddźwięk w pracach J. Jeremiasa, G. Walthera¹³⁾, H. Lessiga i innych.

Innym sposobem rozwiązania trudności natury religijno-historycznej jest eschatologizm. Popularyzatorem tego zapatrywania jest A. Schweitzer¹⁴⁾. Cechą eschatologizmu charakteryzuje się według niego cała nauka Chrystusa. Wszystkie dzieła, wszystkie mowy i nauki Jezusa odznaczają się oczekiwaniem Królestwa Bożego. Myśl tę zawierają wszystkie prośby modlitwy Pańskiej. Pod tym aspektem czynił Chrystus cuda, a nawet taki wzgląd miała śmierć Jego na krzyżu. Tak również rozumieć należy ucztę Chrystusa w wieczerniku. Jest to uczta eschatologiczna, która stała się zadatkiem uczty w Królestwie Bożym, zapowiedzianej przez proroków. Taki charakter miało rozmnożenie chleba i obietnica uczty eucharystycznej u Jana 6, 22—60¹⁵⁾. Zdanie Chrystusa: „nie będę pił z owocu winnego szczepu, aż nadejdzie królestwo Boże“ (Łk 22, 15) miało ten sam sens. Podobne zabarwienie dostrzec można w zawołaniu

¹⁰⁾ Por. W. Loewenich, *Vom Abendmahl Christi*, d. c. 109.

¹¹⁾ *Abendmahl*, a. RGG¹, I, 6—16.

¹²⁾ Por. W. Loewenich, d. c. 110.

¹³⁾ *Jesus das Passalamn des Neuen Bundes*, Gütersloh 1950.

¹⁴⁾ Problem ten rozwijają trzy jego prace: 1. *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19 Jahrhunderts*, Tübingen² 1929; 2. *Geschichte der Leben Jesu — Forschung*, Tübingen², 1913; 3. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

¹⁵⁾ Por. T. Philipps, *Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Jo 6, 22—60*, Paderborn 1922.

pierwszych chrześcijan: „*maranatha*“ — przyjdź Panie. Chleb i wino przy uczcie w wieczerniku mają symbolizować mękę Chrystusa, istotą zaś uroczystości jest uczta eschatologiczna¹⁶⁾. Późniejsze uczty pierwszych chrześcijan zrozumiane być mogą tylko jako uczty o podłożu eschatologicznym, dlatego też nie mają one żadnego związku z Paschą. Pawłowe teksty o uczcie nie są wynikiem wpływu hellenizmu, lecz wyrosły na tle pragnień późniejszego judaizmu, mając swe źródło w nauce proroków¹⁷⁾. Zapatrywania A. Schweitzera zostały podjęte przez licznych uczonych¹⁸⁾.

Jeszcze innym sposobem rozwiązania kwestii religijno-historycznych odnośnie Ostatniej Wieczery jest należyte zrozumienie podłoża nauki Chrystusowej. Jest nim judaizm, a w szczególności pisma Starego Testamentu. Wyrazicielem takiego poglądu jest J. J e r e m i a s. Książka: *Die Abendmahls Worte Jesu*, która się ukazała w dwu wydaniach, jest cytowana obecnie w każdej pracy o Ostatniej Wieczery. Jemu zawdzięczać należy powstanie licznych opracowań porównawczych Paschy i Ostatniej Wieczery¹⁹⁾. Problem, czy Ostatnia Wieczera była żydowską paschą, czy jakąś inną ucztą, nie został dotąd dostatecznie rozwiązany.

Do zakresu zagadnień z tej dziedziny zaliczyć należy nową problematykę, wynikłą z powodu odkryć nad Morzem Martwym. Stosunek uczty Chrystusowej w wieczerniku do uczty z Qumran, to zagadnienie, któremu już dotąd poświęcono wiele uwagi²⁰⁾.

¹⁶⁾ W. Loewenich, d. c. 113.

¹⁷⁾ Por. H. Lessing, d. c. 215: „Das Sakrament bei Paulus ist keinesfalls hellenistisch, sondern ganz und gar aus der urchristlichen oder spätjüdischen Eschatologie zu erklären“.

¹⁸⁾ Wyczerpującą literaturę w tym względzie podaje H. Lessing, który jest również zwolennikiem tego kierunku.

¹⁹⁾ Por. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttestamentlichen Passahüberlieferung*, Giessen 1932; Tenze *Das Brotbrechen beim Passahmahl und Mk 14, 22 par.*, a. ZNW 33 (1934) 203 n.

²⁰⁾ Por. M. Brändle, *Jesu letztes Mahl im Lichte vom Qumran*, Orientg. 21 (1957) 111—114; 121 nn; J. C. Quirant, *La nueva cecha*

3. Zainteresowania uczonych odnośnie Ostatniej Wieczerzy znalazły swój wyraz w opracowaniach różnych czynności liturgicznych, mających swój związek z uczą Chrystusa. Poddano dokładnej analizie uczty żydowskie, tak uczty sakralne, jak i nie mające z nimi nic wspólnego²¹⁾. Omówiono poszczególne elementy uczty Chrystusowej, jak łamanie chleba, użycie wina. Porównano przebieg uczt żydowskich z uczą Chrystusa, jak również poszczególne jej części składowe. H. Lietzmann²²⁾ i K. Völker²³⁾ zajęli się kwestią podobieństwa i różnic między uczą eucharystyczną a agape. Według Lietzmanna jest to ta sama uczta, tylko ukształtowana różnorodnie ze względu na różne ośrodki: jerozolimski i hellenistyczny, wskazujący na wpływ nauki św. Pawła, podczas gdy K. Völker uważa agapy za wytwór tradycji chrześcijańskiej drugiego wieku.

Ewolucja uczty eucharystycznej, według protestantów, wpłynęła na podstawie różnych jej określeń, z których każda miała oznaczać pewien stopień powstawania zmian w jej pojęciu. Np. „*agalliasis*“ oznacza specjalną radość, będącą oznaką kultu. Tą nazwą określano ucztę eucharystyczną. Według H. Lessiga jest to oznaka świadomości mającej się kiedyś odbyć uczty eschatologicznej²⁴⁾. Na dalszy stopień rozwoju, według protestantów, wskazuje nazwa „*eucharistia*“. Liturgia uczty eucharystycznej, wzbogacona nowymi elementami, modlitwami, ma rzekomo nadawać nowy sens słowom ustanowienia. Podstawą tego rozwoju jest wzrastająca nadzieja chrześcijan o mającym przyjść królestwie Bożym. Odpowiedzi na te wywody szukali

de la Ultima Cena, a. *Estudios Biblicos* 17 (1958) 47—81); E. Lipiński, *Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza*, a. *R. B. i L.* 11 (1958) 480—488; J. Łach, *Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza*, a. *R. B. i L.* 11 (1958) 489—497. W dopiskach do tego artykułu podana została obszerna literatura.

²¹⁾ Por. H. Strack-P. Billerbeck, *Ein altjüdisches Gastmahl, Exkurs 24, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1928, IV, 611—639.

²²⁾ *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 166—168.

²³⁾ *Mysterium und Agape, Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha 1927, zwł. str. 27—29; 166—169.

²⁴⁾ Por. R. Bultmann, *agalliaomai, agalliasis*, a. *ThWNT*, I, 18—20.

uczni katoliccy. Stwierdzić należy, iż nie chodzi tu bynajmniej o zmiany istotne pojęć chrześcijańskich w pierwszych wiekach, lecz jedynie o ramy ubogacone rozwojem kultu.

W ewangelii Łk 22, 12 i I Kor 11, 24—25 jest nakaz powtórzenia czynności dokonanej przez Chrystusa w wieczniku. Na temat owego „wspominania“ (*anamnesis*) pisał wiele O. Casel²⁵), opracował również to zagadnienie J. A. Jungmann²⁶). Według protestantów ma to być tylko wspomnienie śmierci Chrystusa, a nie samej uczty.

4. Zastanawiając się nad genezą sakralnych uczt chrześcijańskich szukano rozwiązania tego problemu w fakcie, że Chrystus wiele im podobnych odbył w ciągu swej działalności publicznej. W tym tkwi źródło powiedzenia oskarżającego Chrystusa, że jest „*fagos, kai oinopotes*“ (*żarłok i winopilca*) Mt 11, 19; Łk 7, 34). Słowa te, według niektórych autorów musiały mieć jakiś głębszy sens. Uczty Chrystusa miały bowiem zabarwienie religijne, analogicznie zresztą do różnorodnych uczt żydowskich.

Problemem historycznym wielkiego znaczenia jest ustalenie czasu uczty Chrystusa w wieczniku. Różnorodność teorii i szeroka literatura świadczy o ważności zagadnienia. Problem ten stał się ostatnio nawet atrakcyjnym ze względu na powstanie nowego rozwiązania, mającego swą podstawę w dokumentach qumrańskich. Autorką zaś nowej teorii jest A. Jaubert²⁷).

5. W ostatnich latach wiele miejsca poświęca się egzegezie teologicznej opisów Ostatniej Wieczery. Zagadnienie to interesuje nie tylko katolików, ale i protestantów. Prof. H. Grass, w artykule będącym rekapitulacją ostatnio dyskutowanej pro-

²⁵) *Die Eucharistielehre des hl. Justin Martyr*, a. Der Katholik 94 (1914); tenże: *Die Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Paderborn 1929; tenże: *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, a. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 113—204.

²⁶) *Missarum Sollemnia*, Wien 1952, I, 38 n., 47; 62; II, 150; 271—281.

²⁷) Por. mój artykuł: *Data Ostatniej Wieczery*, R. B. i L. 11 (1958) 404—417 i podaną literaturę.

blematyki²⁸⁾, uważa, że podstawą właściwego ujęcia myśli ewangelistów i Chrystusa jest sam fakt. Należy według niego ustalić, czy relacje o Ostatniej Wieczerzy tworzą jedność, czy też każda z nich jest wyrazem poszczególnych etapów tradycji, w których powstały, czy też różnych ośrodków tejże tradycji. Dopiero na tej podstawie ustalić można przebieg wieczerzy, czyli innymi słowy, która z poszczególnych relacji, lub jej części, określa zasadniczy jej przebieg. Ustalona forma tekstu i literackiej jego zależności stałaby się podstawą do dyskusji protestantów na odbytych zjazdach w Frankfurcie (1947), w Hamburgu (1951), w Hannoverze (1952). Dałaby ona również podstawę należytemu zrozumieniu słów ustanowienia, czy mówią one o somatycznej obecności Chrystusa w postaciach, czy też należy je pojmować jako przypowieść. Opis uczty Chrystusowej u św. Pawła 1 Kor 11, 23—26, oraz uwaga o godnym, lub niegodnym spożywaniu ciała i krwi Pana Jezusa (11, 27—28), jak również fakt, iż naukę podaną „otrzymał od Pana“, wskazuje w wysokim stopniu na realizm wypowiedzi Chrystusa. Zapowiedź Eucharystii u św. Jana 6, 22—60 z użytym „sarks“, zamiast „soma“ sprawia uczonym niekatolickim wiele kłopotu. Niektórzy nawet przyznają, że Ostatnia Wieczerza była czymś o wiele więcej, niż zwykła uczta żydowska. Chrystus chciał pokazać, że w chwili odbywania się uczty w wieczerniku był dla apostołów „mesjaszem obecnym, ofiarującym się i uwielbionym“²⁹⁾. Nie przekraczają jednak ci uczeni postawionej przez siebie bariery zapatrywań. Chleb i wino jest więc jedynie znakiem, symbolem tej obecności i ofiary. Zjednoczenie z Chrystusem (*koinonia*) nie jest więc czymś realnym, ale jedynie nawiązaniem duchowego kontaktu³⁰⁾. G. Walther

²⁸⁾ *Das Abendmahl in der Gegenwart*, a. c. 223—244.

²⁹⁾ „Resumant cette triple volonté, nous pouvons dire, que Jésus a voulu exprimer, dans la cène qu'il prit avec ses disciples, qu'il était pour eux le Messie présent, le Messie souffrant et le Messie glorieux“. Por. F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte cène*, Neuchatel-Paris 1948, 112.

³⁰⁾ „Dabei wird diese Kommunion nicht durch Verzehren der Gottheit (bzw. der göttlichen Substanz) erreicht, sondern durch das Eintre-

spodziewa się jednak, że w wyniku badań powstaną nowe perspektywy zagadnienia realnej obecności Chrystusa. Nauka protestancka bowiem tłumaczy je dotąd niewystarczająco.

Katolicycy uczeni starając się dać podstawę dla dogmatu o Eucharystii, prowadzą badania tekstualne, historyczne i liturgiczne tą samą metodą, jaką posługują się uczeni niekatolicycy. W kwestiach teologicznych zasadniczą trudność sprawia interpretacja słów ustanowienia. Tymczasem nie można bynajmniej zaprzeczyć, że w zdaniach wypowiedzianych przez Chrystusa nad chlebem i winem chodziło o podkreślenie identity podmiotu z orzeczeniem. Wyraźnie została wtedy wypowiedziana podstawowa prawda chrześcijaństwa, iż w rękach Chrystusowych spoczywający chleb zawiera prawdziwie ciało, a kielich z winem Jego krew³¹).

Ostatnia Wieczerza miała również charakter uczytby pożegnalnej, oraz w pewnym stopniu była ucztą eschatologiczną. Miała ona także ścisły związek ze śmiercią Chrystusa. Jest ona w jakiś tajemniczy sposób urzeczywistnieniem tej śmierci. Wynika to zresztą z charakteru ofiarniczego Wieczerzy, jak i z tej racji, że krew w kielichu jest rozlewana na przypieczętowanie przymierza, nazwanego przymierzem nowym. Najtrudniejszym jednak zagadnieniem z pogranicza teologii biblijnej i dogmatycznej spośród wyżej wspomnianych jest związek Ostatniej Wieczerzy z ofiarą Krzyża. Pozostanie to, mimo teologicznych dociekań, w sferze tajemnic naszej wiary.

Zduńska Wola

Ks. JAN ŁACH

ten in einen gemeinsamen Lebenskreis, der durch Verzehren gleicher Nahrung geschaffen wird“. Por. H. Lessing, d. c. 108.

³¹) Por. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testament*, Bonn 1950, I, 133. J. Bonsirven, *Theologie du Nouveau Testament*, d. c. 99—104; C. Ruch, *Eucharistie*, a. DThC, V, 1, 989—1121; J. Coppens, a. c. 1146—1215; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie Sacrement et Sacrifice*, Gembloux-Paris 1931; E. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul*, RB (1921) 321 nn, i i.

Ks. Jerzy Buxakowski, Pelplin

O AKTUALIZACJĘ TEOLOGII WSPÓŁFIARY

Współczesny rozwój ruchu liturgicznego i rozwój teologii laikatu spotkały się w dążnościach bardzo zbieżnych dla siebie, a mianowicie w tendencji do coraz większego angażowania wszystkich wiernych w dziele liturgii. *Actuosa participatio fidelium* — to zew, który rozpoczyna już owocować ciekawymi opracowaniami naukowców i praktycznymi rozwiązaniami duszpasterzy. Bardzo dużo uwagi poświęca się temu, by w możliwie najszerszych ramach uaktywnić wiernych przez rozmaite formy współdziałania w modlitwach liturgii.

Na tle jednak bogatej literatury tego zakresu można postawić słuszne pytanie, czy nie mówi się zbyt mało o innym aspekcie religijności katolickiej i jej liturgii, a mianowicie o współdziałaniu w ofierze. Krótko mówiąc — *actuosa participatio fidelium* to nie tylko współmodlitwa, lecz przede wszystkim współofiara.

Stąd też celem poniższego opracowania jest:

- 1° pod względem treściowym — przedstawić jak najszersze tło współofiary z dziełem Odkupienia w aktualizacji do współczesności;
- 2° tak ustalić formalne ramy zagadnień związanych z teologią współofiary (wskazane wymogami metody teologicznej), by ich zakres i kolejność mogły być pomocne w dalszych opracowaniach na przyszłość.

1. Dzisiejszy człowiek a ofiara.

Liturgia jest przejawem życia. Przejawem życia Bożego w duszy człowieka. — I to jest powodem, że w rozważaniu większości zagadnień liturgicznych pierwszym warunkiem ich

pomyślnego rozwiązania jest możliwe jak najściślejsze związanie ich z życiem człowieka dzisiejszego, człowieka słusznie czy niesłusznie uprzedzonego do abstrakcyjnych spekulacji, człowieka domagającego się nie słów, lecz konkretów i faktów w życiu religii, a zwłaszcza w życiu jej rzeczników.

Na początku należy wziąć pod uwagę, że nie można mówić owocnie o teologii współofiary bez dogłębnego omówienia problematyki ofiary — ofiary w najszerszym tego słowa pojęciu.

Wyżej powiedziano, że trzeba wyjść z życia. Życie zaś dzisiejsze mówi nam o dążności do zupełnego pomijania pojęcia ofiary w religijnych rachubach człowieka. — Czyżby paradoks, że ten człowiek, który z przymusu zewnętrznego złożył tyle ofiar ostatnim wojnom i ich następstwom, ten człowiek przestaje myśleć o składaniu ofiar Bogu? A jednak tak jest. Dalej — czyż tragizm bieżącego stulecia — stulecia ucieczki od ofiar w imię nietscheańskiego i egzystencjalnego pędu do życia — nie jest wystarczającym dowodem, że ludzkość uchylająca się od godnych ofiar wobec Boga, musi składać potworne hekatombę molochowi wojen?

Wiele na to składa się przyczyn. Psychologia może tu dużo przypisać na rzecz zupełnie nowo notowanych schorzeń formatu psychicznego, na rzecz chorobliwej neomanii — owej ciągłej bezrefleksyjnej pogoni za nowością, albo na rzecz tzw. psychiki filmicznej, która każe dzisiejszemu człowiekowi patrzeć na życie, jak na zestaw szybko tylko zmienianych obrazów, bez obowiązku zatrzymywania się dla pogłębienia analizy własnego „ja“ i bez religijnie twórczej analizy otaczającego nas wszechświata.

Istotną jednak przyczyną zaniku ducha ofiary wydaje się być inne zjawisko, — zjawisko zmaterializowania aspiracji współczesnego człowieka. Może ono występować w różnej formie. Pominiemy tutaj materialistów z przekonania, gdyż z racji naszego tematu wypadnie zająć się tylko tymi przejawami zmaterializowania, które dotyczą członków Kościoła, jako podmiotu ofiary. — A oto różne odcienie zmaterializowania zagrażającego katolikom:

— w pierw materializm fasadowy czyli pozorowany, przez

wielu niedoceniany w swych ujemnych skutkach dlatego tylko, że „fasadowy“. A przecież podcina on ducha ofiary za przekonania, za sprawę Bożą. Jego typową ilustracją to np. „nie narażenie się“ na wysłuchanie niedzielnej Mszy św. dla względów postronnych. Ten brak gotowości do ofiar za przekonania religijne może przejść łatwo w całkowitą obojętność religijną, na którą tak bardzo przecież podatna jest polska inteligencja. A stąd już krok do bezmyślnego naśladownictwa u innych kół wiernych.

— nieco odmienną formą dzisiejszego zmaterializowania, to materializm życiowy, „praktyczny“, ten pod którego ciśnieniem żyjemy wszyscy, również i my kapłani. Jest nim owa dziwna skłonność do mierzenia wszelkich spraw materialnymi wymiarami stopy życiowej, materialnymi osiągnięciami nauk, błąd utożsamiania cywilizacji z kulturą ducha, czyli mówiąc w przenośni, błąd wnioskowania z luksusu wydań pisarskich na ich treść. Ciśnienie zaś tego swoistego niżu przyziemności wszzechocen idzie szczególnie ze Zachodu. Wyraża się ono w owym swoistym nastawieniu, by więcej od świata i ludzi brać niż dawać, by jak najwięcej otrzymać, a jak najmniej ofiarować i poświęcić, by jak najwięcej osiągnąć kosztem najmniejszego wysiłku. I trzeba przyznać, że trudno czasami rozgraniczyć niektóre słuszne zakresy takiej postawy od społecznego wygodnictwa. Dziś np. uniwersytety amerykańskie licytują się w uzasadnieniu naturalistycznie pojmowanych „recept“ zapewnienia szczęścia. Metoda Burgess-Wallin gwarantuje drogą testów i ankiet trafny wybór stanu, zawodu, małżonka i wszelkich ważniejszych decyzji życiowych. Głośne hasła Prof. G. Mc. Hugh (z uniwersytetu Duke) szerzą zgubną wiarę we wszechwładną moc zimnego rozsądku torującego drogę ku pewnemu rzekomo szczęściu, a zoologizm Kinsey'a w biologicznie pojmowanej wolności chce miłość zdefiniować tak, jak się definiuje prawa mechaniki.

W żadnej z tych modnych teorii nie ma miejsca na ofiarę, a któż widział prawdziwą miłość bez ofiar i służbę narodowi lub społeczeństwu bez poświęceń?

Ale i wśród nas lęk przed ofiarą coraz bogatsze przybiera

formy. U rodziców — ucieczka przed dzieckiem, u żony — w łatwości powierzania dziecka żłóbkom i przedszkolom, u męża — w niepokojącym braku zainteresowania wychowaniem własnych dzieci, a u młodzieży — w braku rzetelnej pracowitości i zrozumienia dla pracy organicznej, w braku bezinteresownych porywów, a może i w braku głębszych podstaw do poszanowania autorytetu.

Całokształt tej swoistej atmosfery zapatrzenia w materię sprawia, że i teologia z pewną nieśmiałością podejmuje dziś tematy związane z ofiarą, czego dowodem, że np. zagadnienie *bona superflua* — to dziś mało poruszany temat.

Podobnie ruch liturgiczny wiele czyni dla wciągnięcia wiernych do współmodłów liturgicznych, lecz mniejsze notuje powodzenia w szerzeniu niełatwej do spopularyzowania idei współofiary.

Diagnozę trzeba omówić otwarcie. Trudno wymagać od wiernych zrozumienia Mszy jako Ofiary Najświętszej, skoro wielu z nich nie ma zrozumienia dla sensu ofiary jako takiej. Nie pojmie kontynuacji Ofiary Boga — Człowieka ten, kto sam nie jest urobiony duchem ofiarności osobistej.

Ofiara to dziwne pojęcie, bo klucz do jej zrozumienia daje tylko jej pełnienie.

I dlatego omawianie współofiary liturgicznej trzeba rozpocząć od omawiania ofiary w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, czyli od codziennych ofiar naszego życia.

Tymczasem stwierdziliśmy, że życie dzisiejsze mało ma zrozumienia dla ofiar. A nawet buntuje się często, gdy z konieczności musi je składać. Powstaje więc zasadniczo pytanie: Jak to ocenić w świetle Chrystusowego spojrzenia? — Krócej mówiąc: co na to Chrystus?

Sama nauka Chrystusa jest tu bardzo zdecydowana i wyrażna: **CHRYSTUS OŚRODKIEM SWEGO ŻYCIA I NAUKI UCZYNIŁ KRZYŻ. A KRZYŻ TO OFIARA!**

Krzyż osadzony w wierze wszystkich dogmatów — to ofiara pokory ludzkiego umysłu wobec Boga.

Krzyż osadzony na zrębach obyczajów — to ofiara czynów miłości.

Krzyż osadzony w liturgii — to ofiara kultu oraz współofiara wiary i czynów razem wziętych.

A przecież tak dobrze wiemy, że przeczy chrystianizmowi ten, kto pragnie omijać Golgotę, choćby pod pozorami oszczędzania jej ludziom. Słowa Chrystusa rozpraszają tu wszelką wątpliwość: „Zaprawdę powiadam Wam, jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, same zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owoców przyniesie (Jn 12, 12). Prawo ofiary jest więc prawem rozwoju życia. I dalej: „Kto chce iść za mną niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój i naśladuje mnie“ (Mt 16, 24).

To starczy, by przywiódło nam treść całej Ewangelii jako ofiary. Istotnym więc zadaniem teologii jest praca nad pogłębianiem ducha ofiary w Kościele. A wierni tworzą w Kościele jako w Mistycznym Organizmie Łaski jedno z Chrystusem. — Ta jedność z Chrystusem jest uzasadnieniem, że ich ofiary są współofiarami całego Mistycznego Ciała Chrystusowego. — Katolicka nauka o ofierze jest więc teologią współofiary tegoż Mistycznego Organizmu.

I ten właśnie nadprzyrodzony Organizm Łaski, aby się rozwijać i żyć, potrzebuje ofiary, bo czyż uczniowie — ludzie mogą iść inną drogą niż Mistrz — Bóg?

Konkludujemy: wydaje się, że między licznymi bolączkami i konfliktami współczesności a zanikiem ducha ofiary etyczno-religijnej zachodzi silny związek przyczynowy. Punktem wyjścia teologii ofiary w ujęciu katolickim winno być ustalenie zakresów tego związku przyczynowego dla tym skuteczniejszego realizowania wskazań Chrystusowych.

2. Teologia ofiary i współofiary.

Wiele danych przemawia za tym, że teologia niektórych minionych epok lepiej rozumiała sens ofiary i może to było jedną z przyczyn skuteczniejszych zwycięstw Kościoła.

Szerokie podstawy pod teologię ofiary i współofiary położył św. Tomasz z Akwinu. — Najwięcej odnośnego materiału zawierają artykuły 81 i 85 — drugiego tomu drugiej

części Sumy Teologicznej, dalej „*loci dispersi*“ Sumy Filozoficznej oraz komentarze Listu do Hebrajczyków.

Potrzebę ofiary wprowadza św. Tomasz z prawa naturalnego (2—2, 85, 1 c) i widzi jej źródło w przyrodzonym poczuciu potrzeby wspomagania i prowadzenia człowieka przez istotę wyższą — Boga. Ofiara więc jako znak oddania należnej czci i poddania należy do aktów wzbudzanych przez cnotę religii. (ibid. 81, 1, ad 1). I to determinuje jej cel. Pierwszym celem ofiary jest cześć oddawana Bogu. Cześć tę oddajemy Bogu nie dla Niego samego (*non propter seipsum*), bo sam z siebie jest On pełen chwały, która przez żadne stworzenie powiększona być nie może. Oddajemy natomiast cześć Bogu z powodu nas samych, bo przez to poddajemy Jemu naszą duszę, a na tym polega właśnie jej doskonałość. Każda bowiem rzecz osiąga swą doskonałość przez podporządkowanie się wyższemu od siebie (2, 2 81, 7, in corpore). Człowiek zaś potrzebuje ofiar: 1^o dla zgładzenia grzechów, 2^o dla zachowania Łaski, 3^o dla zjednoczenia z Bogiem, szczególnie w chwale (3 22, 2, in corpore).

Św. Tomasz rozróżnia ofiary w znaczeniu ścisłym od ofiar w znaczeniu szerszym. Kluczem rozróżnienia jest stosunek danego aktu ofiarniczego do cnoty religii. Np. jałmużna dana biednemu będzie ofiarą w znaczeniu szerszym — gdyż odnosi się do cnoty religii tylko pośrednio (*actus imperatus*), a bezpośrednio do cnoty miłosierdzia. Podobnie ofiarami w znaczeniu szerszym będą akty pracowitości, męstwa, wierności i im podobne pozostające w jakimś stosunku przyczynowym, chociaż pośrednim do cnoty religii. Natomiast starotestamentowe dary całopalne — to przykład ofiar w znaczeniu ścisłym, bo odnosiły się do czci Bożej bezpośrednio (*actus eliciti*) (2—2, 81, ad 1).

Na tle potrzeby aktualizowania teologicznych zagadnień ofiary szczególnie ważnym jest ustalenie samej definicji ofiary. — Literatura bowiem popularno-religijna pojmuje ofiarę zbyt jednostronnie kategoriami negatywnymi, — jako rezygnację, jako wyrzeczenie a za mało wskazuje na jej pozytywną podbudowę (zob. G o ł u b i e w; *Listy do przyjaciela* s. 265).

W ustaleniu tomaszowych definicji ofiary, wydaje się rzeczą niesłuszną opierać się na jednym tylko tekście św. Tomasza. Dokładna bowiem analiza jego nauki o ofierze wykazuje, że autor uważa szereg cech za istotne dla pojęcia ofiary. — Biorąc więc wszystkie teksty pod uwagę, wydaje się słusznym ustalić jako definicję wypływające z myśli Akwinaty następujące pojęcia:

- 1) ofiara wewnętrzna jest to duchowy akt poddania naszej duszy Bogu i podniesienia jej ku Niemu.

Zdaniem jednak św. Tomasza, w doczesnym porządku rzeczy konieczne jest w kulcie Bożym stosowanie rzeczy materialnych, aby przez nie, jak gdyby przez znaki, umysł był pobudzany do duchowych aktów, które go łączą z Bogiem (2, 2, 8, 7, in corp.). I dlatego konieczne są ofiary zewnętrzne;

- 2) ofiara zewnętrzna jest to sakralna czynność zużycia materialnej rzeczy dla wyrażenia wewnętrznego poddania duszy Bogu, bezpośrednio zmierzająca do czci Bożej, a pośrednio do doskonalenia człowieka.

Wyraz „zużycie“ należy tu brać w najszerszym tego słowa znaczeniu, gdyż zgodnie z myślą św. Tomasza nie oznacza on koniecznie zniszczenia daru, ale zakłada jego wyodrębnienie dla kultu (chodzi tu oczywiście o ofiarę w znaczeniu ścisłym).

Co więcej — ofiara to skuteczny pomost do przesunięcia rachub ludzkich poza rubieże doczesnego bytowania. — Mówiliśmy przedtem o zapatrzeniu współczesności w ziemię. Ofiara odrywa ten wzrok od ziemi i kieruje ku sprawom wiecznym. Katolicyzm każe zdecydowanie rzutować na wieczność szczególnie przez podejmowanie ofiar.

Osobnego zaś rozpatrzenia wymaga brzemienne w treść twierdzenie św. Tomasza, że ofiara wypływa z norm prawa naturalnego. Założenie to zapowiada wdzięczne pole do badań psychologii, by np. w duchu niektórych prac Junga wskazać na owe najgłębsze pokłady duszy człowieka, których uprawa i zaspokojenie domagają się ofiary. Z tego też założenia może wiele skorzystać etyka filozoficzna, by stworzyć

silną podbudowę przesłanek rozumowych dla teologii moralnej. Niech nam będzie wolno na tle powyższych rozważań postawić twierdzenie, że teologia współofiary powinna znajdować szersze niż dotąd uwzględnienie w naświetlaniu większości zagadnień moralnych. Nie będzie bowiem kryzysu moralności katolickiej tam, gdzie zaistnieje głęboko pojęty duch ofiary.

Dla wielu dzisiejszych ludzi ofiara religijna jest synonimem bierności i cierpiętnictwa. Kto jednak poznał jej prawdziwy sens, ten wie, że na podejmowanie takich ofiar stać tylko silnych ludzi. Ten wie, że właśnie ofiara jest motorem aktywności i męstwa. Bo tylko wielkie ofiary torują drogę wielkim zwycięstwom. A ku temu właśnie powołuje nas przykład i nauka Chrystusa.

Zaskakującym może się wydać zdanie, że definicja ofiary w ujęciu św. Tomasza daje również bardzo cenne podstawy dla wykazania społecznego charakteru ofiary. Możemy jednak wykazać, że tak jest, wskazując na to, że formalną rację ofiary upatruje św. Tomasz w całkowitym i bezwzględny oddaniu się Bogu, aczkolwiek materialnie wyrażanym przez rzeczy skończone i ograniczone. Pojęcie totalnego oddania ze względu na formę, zakłada i implikuje oddanie Bogu całego rodu ludzkiego w każdym akcie ofiary, a to jest zdaniem aktualnego wykładowcy liturgiki na Gregorianum E. Schmidta T. J. — podstawą do uznania w każdej ofierze funkcji społecznej.

Można by tę myśl uzupełnić jeszcze i tym, że każda ofiara wpływająca bezpośrednio z cnót moralnych, czyli ofiara w znaczeniu szerszym jest także aktem społecznego współdziałania i społecznej współbudowy. Jest więc współofiara społeczną. Ten aspekt otwiera szerokie perspektywy dla badań socjologii religii.

Celowo staraliśmy się wykazać aktualność tematyki ofiary we wielu działach wiedzy związanych z teologią. W tym bowiem leży uzasadnienie tezy, że ofiara jest sprawą życia, gdyż właśnie ona jest czynnikiem scalającym dla tychże poszczególnych działów.

Łączy życiem wiary i etyki wszystko to, co analiza różnych

dyscyplin teologii atomizuje i dzieli, a wiadomo, że analiza łatwo odbiera cechy życia, a tylko synteza życie zachowuje.

I wtedy staje się jasne, dlaczego każdy czyn społeczny dla Boga spełniony posiada jakąś rację współofiary w budowaniu Społeczności Chrystusowej.

3. Teologia współofiary liturgicznej.

Dotąd większość naszych rozważań dotyczyła ofiary jako czynu ludzkiego. A to może nam grozić swoistym pelagianizmem, bo łatwo ulec sugestii, że sama już ludzka ofiara posiada zbawczą wyzwalającą ku niebu moc. — Byłoby to oczywiście błędną jednostronnością. Unikniemy tego błędu, uprzedzając sobie fakt, iż kiedyś zeszedł na ziemię Ten, który stając się człowiekiem nie przestał być Bogiem, a składając ofiary jako człowiek, napełniał zarazem ich treść mocą Swego Bóstwa. — I tutaj dopiero a nie gdzie indziej, nie w inwencji ludzkich form liturgicznych, rozpoczyna się teologia współofiary liturgicznej.

Liturgia bowiem — według wiążącej definicji encykliki „*Mediator Dei*“ — to całkowity kult publiczny Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, czyli Jego Głowy i Członków. Ofiara zaś to najbardziej istotowy akt kultu. U podstaw tedy kultu liturgicznego leży znaczenie teandrycznej ofiary Głowy Kościoła — Jezusa Chrystusa i to ofiary w znaczeniu ścisłym.

Myślą o ofierze teandrycznej przepojony jest cały szereg artykułów trzeciej części Sumy Teologicznej. Ogromnie swoiste a przez to i ciekawe jest uzasadnienie św. Tomasza, na czym polega zasługa ofiary krzyżowej, skoro Boga nie mogą cieszyć ni śmierć, ni akty zadawania męki. Doktor Anielski istotę zbawczego jej znaczenia widzi w akcie dobrowolnego poddania się Bogu przez ofiarę życia i męki Jezusa Chrystusa, która była ofiarą w znaczeniu ścisłym (1. c. cała q. 48). Ofiara Chrystusa Pana była powszechną przyczyną zbawienia ludzi (c. Gent. IV, 56), bo zasługi jej są nieskończone. A jednak mimo tego pisze św. Paweł do Kolossan: „*dopełniam na własnym ciele tego, czego braknie cierpieniom Chrystusowym*“ (1, 24). Komentarz

św. Tomasza do tego listu Pawłowego pojmuje te słowa jako wezwanie skierowane do członków Mistycznego Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła. Bóg bowiem w przeznaczeniu Swoim zrządził, by pewną miarą zasług zdobywali także sami ludzie, jako członkowie Jego nadprzyrodzonego organizmu łaski (In Gal 1, 16, v. 24). I tą myślą przeprowadza nas Doktor Powszechny na teren współfiary człowieka z Bogiem. — Jakimi drogami winna się ona dokonywać?

Kluczem do zrozumienia tomaszowej koncepcji współfiary człowieka z Bogiem może być zwieszony tekst ze Sumy filozoficznej: Ofiara Chrystusa jest powszechną przyczyną zbawienia ludzi; powszechna jednak przyczyna, o ile ma odnieść owoc w każdym człowieku, wymaga zastosowania, aplikacji do poszczególnego człowieka i to właśnie zadanie spełniają sakramenty (IV. c. 56).

Sakramentem zaś a nawet więcej, bo źródłem wszystkich sakramentów jest ofiara Mszy św. jako przedłużenie Ofiary Krzyża. Jedność bowiem ofiary Krzyża i Ołtarza polega na tożsamości Daru Ofiarnego — Ciała i Krwi Jezusowej, na tożsamości osoby Ofiarnika oraz na Mistycznym przedstawieniu Męki przez sakramentalne rozłączenie Ciała od Krwi Najświętszej, któremu towarzyszy ponawianie duchowej ofiary Zbawiciela we wewnętrznym akcie poddania się Bogu Ojcu. Tutaj dochodzimy do najważniejszego pytania naszych rozważań: w jakiej mierze i w jaki sposób człowiek może się łączyć z dziełem Mszy św. pojętej jako Ofiara. Nie chodzi więc tutaj o udział człowieka w słownej, modlitewnej oprawie Mszy św., lecz o współudział w jej akcie ofiarnym.

Istnieje szereg podstaw ku temu, by za jedno z cenniejszych rozwiązań tego pytania uznać opartą na myśli Akwinaty naukę Tomasza de Vio Kajetana, najznamienitszego zresztą komentatora Sumy Teologicznej św. Tomasza. W tym bowiem problemie zdaje się on przewyższać Suareza przyznaniem prymatu koncepcji dogmatycznej przed etyczną, a Dominika Soto oraz Piotra Soto — dystansuje zwieżłością ujęcia.

Kajetan określa Mszę św. jako ofiarę bardzo lapidarnym określeniem — „*vehiculum remissionis*“. Zawiązkowo streszcza

to całą jego teorię o współuczestnictwie człowieka w ofierze Mszy św., teorię zawartą w odpowiedzi na pytanie: „*Utrum sacerdos celebrans pro pluribus satisfaciat pro singulis?*“

Z praktycznego, choć innego aspektu biorąc, teoria Kajetana to najdobitniejsza odpowiedź na pytanie brzmiące jak zarzut: „Dlaczego są ludzie, którzy często uczestniczą we Mszy św. a jednak nie stają się lepszymi?“ Kajetan nawiązuje do twierdzenia św. Tomasza odniesionego do zadośćczyniącej mocy Mszy św., że w zadośćuczynieniu większą wagę zwraca się na usposobienie ofiarującego niż na wielkość daru, toteż ograniczoność skutków Mszy św. nie jest spowodowana brakiem mocy Chrystusa, lecz następstwem ograniczoności i braków pobożności ludzkiej. Dowodem tego słowa samego Chrystusa o ofierze grosza biednej wdowy: „*Zaprawdę powiadam Wam, że ta wdowa wrzuciła więcej niż wszyscy inni*“ (Mk 12, 43).

Podjmując tę myśl, odróżnia Kajetan skutek Mszy św. jako ofiary *ex opere operato sec. se absolute* od *ex opere operato sec. applicatum huic vel illi*. Pierwszy skutek jest niezależny od pobożności ludzi, ale odnosi się on tylko do Boga poprzez akty dziękczynienia, uwielbienia i im podobne. Zdaniem jednak Kajetana w błędzie są ci, którzy mniemają, że Msza św. *ex solo opere operato* przynosi z całą pewnością zasługę lub skutek ludziom. W udowodnieniu tego stanowiska idzie mu z pomocą drugie odróżnienie: *ex opere operato applicatum huic vel illi*. Moc ofiary Mszy św. jest nieskończona. Przyczyna ograniczonego jej oddziaływania dla ludzi nie leży w niej samej, lecz w ograniczoności ludzkiego z nią współdziałania.

Miara bowiem współdziałania wiernych we Mszy św. stanowi miarę ograniczającą zastosowanie owocu Najśw. Ofiary dla nas ludzi. Ten współdziałanie wiernych we Mszy św. obejmuje Kajetan zwięzłym terminem „*devotio*“, lecz nadaje mu najszerszy zakres tego pojęcia. Dla pełnego zrozumienia myśli autora niech będzie wolno podać syntetyczny jego cytat dosłownie: „...*sacrificium non operatur per modum agentis, ut sacramentum, sed tenet se ex parte concurrentium ad tale sacrificium causaliter, quomodolibet sit causalitas ista, puta: petendo, ministrando, consulendo, adiuvando, favendo etc.*“. Kajetan nie ogranicza

jednak tego współdziałania do aktów bezpośrednio nawiązujących do Mszy św., lecz podziela w tym zakresie i cytuje bardzo istotną myśl Dunska Scota (in qu. ult. XIII dist. IV Sent.), iż zasługa płynąca z uczestnictwa w Najśw. Ofierze Ołtarza nie może być w żadnym wypadku czymś oderwanym, abstrakcyjnym, lecz musi nawiązywać do prawdziwych zasług Kościoła lub poszczególnego wiernego. Wydaje się, że jest to osiowe zagadnienie dla rozpatrywania całego naszego tematu i dlatego teraz wypada przejść do aktualizacji problemów współofiary liturgicznej.

Piszącemu te słowa niech będzie wolno wyznać, iż poniższe naświetlenie zagadnienia uważa za najistotniejszy praktyczny wydzźwięk tego zakresu.

Wyznanie to brzmi:

Przygotowanie wiernych do współdziałania w Ofierze Mszy św. trzeba rozpoczynać od budzenia ducha ofiary; ofiary w najszerszym tego słowa znaczeniu. Duch bowiem i zasługi osobistej ofiary najskuteczniej poprowadzą do współofiary z Chrystusem Eucharystycznym.

Liturgia Chrystusowa — to szczyt przeżyć religijnych. A chcąc zdobywać szczyty, trzeba w pierw wyjść z dolin, przemierzyć podnóża i stoki. Podobnie w liturgii: Czyż dziwić się, że człowiek nie mający zrozumienia dla ofiar w ogólności, nie pojmuje również ducha współofiary z Najświętszą Ofiarą Ołtarza? I odwrotnie: Urobienie w duchu współofiarności indywidualnej i społecznej wnet przybliży go do najwspanialszych szczytów Chrystusowej religii, jakimi są radości współuczestniczenia w liturgii sakramentalnej.

W ten bowiem sposób należy zrozumieć podzielaną przez Scota i Kajetana myśl o nawiązywaniu Mszy św. do zasług Kościoła i poszczególnych wiernych. W tym też duchu rozpoczyna omawiać współofiarnę wiernych we Mszy św. Ojciec św. Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*“, domagając się od nich „*by przybrali niejako postawę ofiary, by wyrzekli się siebie według zalecenia Ewangelii, oddali się dobrowolnie i chętnie*

uczynkom pokuty, grzechy swoje znieńawidzili i zadość za nie czynili“ (tłum. O. Jan Wierusz-Kowalski).

Wydaje się, że na podstawie tych słów Ojca św. słusznie można nazwać owe akty przygotowaniem dalszym tego, co Kajetan określa nazwą „*devotio*“.

Przypatrzmy się bowiem bliżej samemu terminowi „*devotio*“. W spolszczeniu pojęcie „*dewocja*“ uległo takiemu spaceniu, że niekiedy bywa oznaczeniem wręcz pejoratywnym. Nie oddaje też jego treści polskie tłumaczenie przez wyraz „*pożbożność*“. Inny jednak jest jego sens i etymologia w łacinie. Tam bowiem oznacza ślub składany jako ofiarę, a często u autorów klasycznych nabiera znaczenia poświęcenia życia i to nie w sensie jednorazowego oddania życia, lecz w sensie poświęcenia przez ofiarę życia powszedniego i powszednich, codziennych czynów całego postępowania. Czyż może więc być lepszy termin oddający żądanie Kościoła, by wierni uczestniczyli we Mszy św. urobieni już poprzednio tym duchem codziennej ofiary? Oto dlaczego codziennie czytamy we Mszy św. o współuczestniczących w niej: „*quorum Tibi fides cognita est et nota devotio*“.

Przygotowaniem zaś bliższym w ramach owej „*devotio*“ będzie to wszystko, co łączy się z jakąkolwiek formą poświęcenia swej służby dla bezpośredniego sprawowania Mszy św., a więc składanie ofiar materialnych z jej okazji, służenie do Mszy św., śpiewy, asysta itd.

A co nazwiemy współofiara wiernych we Mszy św. w najściślejszym znaczeniu?... W odpowiedzi na to warto ponownie nawiązać do słów Piusa XII:

„Owa bezkrwawa Ofiara, dzięki której, po wymówieniu słów Konsekracji, Chrystus przybywa na ołtarz jako żertwa, jest dziełem samego kapłana, jako zastępcy Chrystusa, a nie jako przedstawiciela wiernych.

Atoli przez złożenie tej Boskiej Hostii kapłan przedstawia ją Bogu Ojcu jako daninę na chwałę Trójcy Przenajświętszej i ku pożytkowi całego Kościoła. W tej Ofierze, w zwężonym tego słowa znaczeniu, wierni na swój sposób biorą udział i to w dwojakim sensie: nie tylko bowiem ofiarują przez ręce ka-

plana, ale niejako sami wraz z nim składają ofiarę, a przez ten udział ofiara ludu zalicza się do samego aktu liturgicznego“ (1. c. s. 64).

Ostatnie zdanie posiada dużą wagę teologiczną, bo kwalifikuje współofiary wiernych we Mszy św. do rangi aktów liturgicznych w ścisłym, choć „zweżonym“ tego słowa znaczeniu. Lesz zwróćmy raczej uwagę na aspekt duszpasterskiego przedstawienia tych wielkich prawd wiernym. Możemy się tu posłużyć zestawieniem treści słów encykliki z nauką Kajetana. Użyjmy więc porównania Ojca św., że każda Msza św. to „*zbiawiona sadzawka*“ napełniona przelaną krwią Zbawiciela.

Wielkość jej jest nieskończona, ale każdy może z niej zaczerpnąć tylko tyle, ile nabierze z niej własną współofiara pobożności. Rolę tej pobożności (*devotionis*) można porównać do czerpaka — im większe jej współdziałanie, tym więcej — niby większym czerpakiem można nabrać łask z nieskończonej pojemności mszalnej Skarbnicy Błogosławieństw (nota bene: porównanie to jest bardzo zrozumiałe w nauczaniu nawet dzieci: Msza św., to nieskończone morze łask, których nigdy nie zbraknie; współofiara ludzka — to czerpak, naczynie. Im kto większy ma czerpak, tym więcej łask z tego morza łask nabierze). Trzeba więc stale w prostych słowach wyjaśniać wiernym i zachęcać do tego, co teologicznym językiem określamy tutaj mianem przygotowania dalszego oraz bliższego współofiar ludzkich do współofiary Mszy św.

Im więcej potrafimy uprzystępnąć i połączyć te właśnie drogi współofiary życiowej z współofiara teandryczno-liturgiczną, tym więcej przeobrazimy oblicze naszej religijności i owocniej ją umocnimy łaskami ofiary Jezusowej.

Owoce Mszy św. tym bogatsze będą dla nas, im więcej symbol chleba przedstawiać będzie naszych prac i trudów, a symbol wina więcej naszych dobrowolnie podejmowanych ofiar i cierpień. I w ten sposób treść połączenia ziaren w chlebie i winnych jagód w winie drogą naszej współofiary przemieniać będzie już sam Bóg na „*pokarm, który nie przemija*“. Msza św. odprawia się codziennie i Kościół zaleca nam jak najczęstsze w niej uczestniczenie. Dlaczego? Msza św. bowiem jest współ-

ofiara i w ten sposób Jezus wzywa nas własną codzienną ofiarą do naszych współofiar dnia powszedniego. Ofiara ma być treścią każdego naszego dnia a ilekroć chcemy owocnie we Mszy św. uczestniczyć, tylekroć musimy przystąpić do niej już wyposażeni posagiem poprzednio zdobytych zasług, by Bóg je w akcie Ofiary Ołtarza uwielokrotnił i przemienił treścią wieczną. Św. Tomasz w komentarzu do Sentencji Lombarda podaje wśród licznych uzasadnień codziennej Mszy św. również takie pozornie niezrozumiałe: „*drzewo życia powinno być zawsze pośrodku raju*“ (IV dist. XIII q. 1, ad 1. q. 1 a 3). Piękne to porównanie Mszy św. do „*drzewa życia*“. A wszak nazwaliśmy i my poprzednio ofiarę „*prawem rozwoju życia*“. Rozwój zaś życia wymaga codziennej pożywki, codziennego pokarmu. Oto racja codziennego sprawowania Ofiary Ołtarza.

I jeszcze jedno.

Teologia jest to nauka o Bogu i o stosunku stworzeń do Boga. Współofiara jest pojęciem tegoż właśnie zakresu. I dlatego wiedza liturgiczna winna wyznaczyć teologii współofiary należne jej znaczeniu miejsce.

Pelplin

Ks. JERZY BUXAKOWSKI

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

ROZWÓJ NAUK BIBLIJNYCH A POTRZEBY DUSZPASTERSTWA POLSKIEGO

Referat wygłoszony w dniu 10. IX. 1958 na posiedzeniu Sekcji Biblijnej Zjazdu Księży Rektorów i Profesorów Zakładów Teologicznych w Polsce, odbytego w KUL w Lublinie.

Wypada określić na wstępie, jak rozumiem ten temat. W tym celu najłatwiej będzie zacząć od Tomaszowego „*videtur quod non*“. Wyobraźmy sobie, że rozmawiamy z jakimś „szarym człowiekiem“ spośród szeregów duszpasterstwa polskiego i pytamy go, co też on sądzi o doniosłości rozwoju nauk biblijnych dla swoich potrzeb duszpasterskich. Śmiem przypuszczać, że odpowiedź jego będzie brzmiała: „Rozwój ten to wasza sprawa, was — profesorów, naukowców, studentów — mało ma ona zastosowania praktycznego dla mnie“. Obawiam się, że podobnej odpowiedzi udzieliłby bardzo znaczny odsetek naszego duchowieństwa. A teraz argument *e contra* — *ex auctoritate*: głos Piusa XII, który mówi: „ich (= egzegetów) tłumaczenie Pisma św. okaże się pożyteczne nie tylko dla teologów, którzy wykładają i udowadniają naukę wiary, ale i dla kapłanów, którzy służą wiernym przez głoszenie Słowa Bożego“¹⁾. Osiągnięcia zatem biblistyki — według życzenia Papieża — mają być nie tylko przedmiotem dyskusji akademickich, lecz zasilać duszpasterstwo, w pierwszym rzędzie — działalność kaznodziejską.

A przecież mimo wszystko, trudno oprzeć się wrażeniu, że w sceptycznym sądzie fikcyjnego „szarego duszpasterza“ za-

¹⁾ Encyklika *Divino afflante Spiritu*, tłum. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa, 1946, 26.

wiera się coś z prawdy życia, coś, co nie przecząc słuszności samej zasady, wskazuje na trudności jej urzeczywistnienia w praktyce duszpasterskiej. Żeby więc sprostać słusznym wymagom praktyczności, odpowiemy sobie na pytania:

1) jakie mianowicie osiągnięcia rozwoju nauk biblijnych mogą mieć realne zastosowanie i odpowiedzieć prawdziwym potrzebom duszpasterstwa?

2) czego domaga się współczesne pasterzowanie w zakresie wykładania, komentowania, upowszechniania Pisma św.?

3) jakie w związku z tym stoją zadania przed polskimi biblistami, na których jakoś spoczywa odpowiedzialność, jeśli nie tyle za sam pionierski rozwój, to przynajmniej za jego udostępnienie rzeszom duszpasterzy obecnych i przyszłych.

DWOJAKI ROZWÓJ BIBLISTYKI

Przed II wojną światową w prasie katolickiej niejednokrotnie wytyczano zadania dla teologii XX wieku. Często się wówczas czytało o tym, że wiek XX winien się zdobyć — wzorem wieku XIII — na jakąś wielką „Sumę teologiczną“, która byłaby wyrazem opanowania przez katolików wszystkich zagadnień życia współczesnego. Tymczasem stało się nieco inaczej. Nie powstała dotąd jakaś nowa „Suma“. Rozwój nauk teologicznych nie doprowadził do jakiejś jednej drukowanej syntezy — jesteśmy raczej nadal świadkami rozbudowywania badań szczegółowych, śledzenia zdobyczy innych nauk, dalszego uściślenia metod. Oczekiwania zostały o tyle spełnione, że na Stolicy Piotrowej zasiadł Papież, którego działalność jako Najwyższego Nauczyciela ma zakres prawdziwej „Sumy“ XX wieku. Tak jest na polu teologii w ogóle. Zgoła inaczej ma się sprawa z biblistyką.

W rozwoju dyscyplin teologicznych biblistyka zajmuje ostatnio miejsce wyjątkowo uprzywilejowane. Można śmiało zaryzykować twierdzenie, że żadna gałąź wiedzy teologicznej nie poczyniła ostatnio tak wielkich postępów jak właśnie nauki biblijne. I tak np. podręcznik z dogmatyki, prawa czy teologii moralnej sprzed trzydziestu lat może mieć jeszcze zastosowa-

nie w seminarium, jakkolwiek zaś podręcznik z zakresu bibliistyki z tych lat jest w dużej mierze przestarzały, zwłaszcza gdy idzie o Stary Testament. Nie ma w tym nic dziwnego. Żadna z dyscyplin teologicznych nie korzysta w takim stopniu z wyników nauk świeckich w roli materiałów pomocniczych jak bibliistyka. Postępy metodologii historii, nieustanne zdobycze filologii semickiej i klasycznej, sensacyjne odkrycia archeologii — oto współczynniki naukowego rozwoju bibliistyki.

Ale i te czynniki nie wyczerpują bynajmniej wyjątkowego jej położenia w dobie obecnej. Genezy jego nie da się wytłumaczyć samym tylko postępem pomocniczych dyscyplin szczegółowych i sensacyjnymi odkryciami. Równie ważne jak ów postęp jest powszechne poszukiwanie świeżości i autentyzmu samych źródeł chrześcijaństwa. Poszukiwanie to jawi się jako rodzaj oddolnego zapotrzebowania. Wielu dziś chętnie podpisze się pod poglądem Kard. Newmana „Życie Pana naszego w Ewangelii działa na mnie lepiej niż traktat DE DEO. Trzy wiersze ze św. Jana dają mi więcej korzyści niż trzy punkty medytacji“ (Wstęp do szkicu o św. Janie Chryzostomie). Wybitni przedstawiciele katolickiego laikatu, jak Paul Claudel, przy całym szacunku, okazywanym dla wkładu egzegezy naukowej, której symbolem jest niezrównany dorobek o. M. J. Lagrange, żądają jednak od biblistów ukazywania im sensu duchowego Pisma św. Żądania te nie pozostają bez echa. Znamienną odpowiedzią na tego rodzaju zapotrzebowanie były wydane w ostatnich latach prace o egzegezie Ojców Kościoła, zwłaszcza o Orygenesie, cała seria „*Sources chrétiennes*“ i wielkie zainteresowanie wśród specjalistów dla typologii biblijnej. O ile ostatnie półwiecze w bibliście katolickiej obfitowało w niezastąpione niczym dociekania analityczne, wyrównując wielowiekowe zaległości w tym względzie, o tyle teraz już wchodzimy wyraźnie w fazę szukania syntezy, i to, co ważniejsze, w imię szukania kontaktu z odbiorcą — ze świeckim katolikiem, który chce „czytać Pismo św. w tym duchu, w jakim zostało napisane“. (O naśladowaniu Chrystusa, 1, 5, 1). Zasłużony popularyzator zagadnień biblijnych, harmonijnie łączący w swej twórczości rzadką erudycję ze zmysłem

syntezy, oratorianin Louis Bouyer trafnie rzecz ujmuje: „Użytek syntetyczny z prac specjalistów może nam stokrotnie przywrócić to, co w pojęciu tyłu chrześcijan zatraciły pochłaniające ich studia ułamkowe. Mamy tu na myśli tę żywą jedność nauczania biblijnego, którą nowoczesna krytyka i egzegeza zdawały się niekiedy zaciemniać. Wierzmy jednak, że przygotowały one tylko tym wspanialszy nawrót do niej. Gromadzi się więc dane konieczne do tego, by czytać Pismo św. jako księgę historyczną, która jest więcej niż historyczna, by czytać dokument, który jest więcej niż dokumentem, by czytać je jako Słowo zawsze żywe, wiecześnie aktualne“¹⁾.

Przodujący, jak zawsze, Zachód Europy może się poszczycić istną powodzią doskonałej literatury popularyzującej zagadnienia biblijne, karmiącej głód Słowa Bożego u świeckich. Znamieniem ich wspólnym jest synteza erudycji i namaszczenia. Występuje tam nadto bardzo pożądane zjawisko: oto najwybitniejsi bibliści obok swych prac ściśle badawczych i pionierskich, przeznaczonych głównie dla specjalistów, chętnie wydają książki popularne na poziomie przeciętnego inteligenta. Nawiasem tylko dodać wypada, że tamten przeciętny inteligent katolicki ma znacznie większe od polskiego przygotowanie teoretyczne do czytania takich prac. Ten fakt oddolnego zamówienia stawia istotnie biblistów w położeniu uprzywilejowanym wśród teologów, ale też nakłada na nich szczególne, bynajmniej niełatwe zadanie. Choćby dlatego jest ono trudne, że ostatnie pokolenia kapłańskie ani w seminariach ani na uniwersytetach nie były przygotowane dostatecznie do tego typu syntetycznej popularyzacji. Duszpasterz polski ma prawo oczekiwać wydanej pomocy od polskich biblistów w postaci dokształcania go, podawania instrukcji i gotowych wzorów, dostarczania nowych publikacji, praktycznych, nietrudnych w zastosowaniu. Dwojaki ten rozwój biblistyki musimy zbliżyć i wyniki jego udostępnić.

²⁾ L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Paris² 1953, 8.

ZDOBYCZE NADAJĄCE SIĘ DO ZASTOSOWANIA DUSZPASTERSKIEGO

W opracowaniu tematu tak sformułowanego jak niniejszy: rozwój biblistyki a potrzeby duszpasterstwa można rozbudować bardziej człon pierwszy czy drugi, można też starać się o zachowanie równowagi między obydwoma. Ze względu na obecny zespół, w jakim omawiamy ten temat, zdaje mi się, nie tyle trzeba informować o zdobyczach biblistyki, bo te są dobrze znane nam wszystkim, ile raczej zastanowić się nad potrzebami duszpasterstwa pod kątem tego, co my dla ich zaspokojenia możemy zdziałać. Rozbudujemy zatem wydatniej człon drugi. Jednakże zdobycze biblistyki trzeba przynajmniej sklasyfikować.

Ogólnie można sprawę tak ująć: Dwojaki wyżej nakreślony rozwój biblistyki z dwojakiego typu osiągnięciami nie w tym samym stopniu nadaje się do praktycznego zastosowania. Osiągnięcia czysto naukowe biblistyki mają znacznie mniejsze znaczenie dla praktyki duszpasterza niżeli postęp odnowy biblijnej odbywający się pod hasłem wielkiej syntezy. Ze zdobyczy naukowych należy udostępnić kapłanom przede wszystkim odkrycia o wartości apologetycznej, gdyż apologia w naszych polskich warunkach jest szczególnie doniosła, dalej odkrycia umożliwiające uściślenie treści przekazywanych pouczeń dotyczących bezpośrednio tekstu biblijnego, wreszcie to wszystko, co naszej szeroko pojętej katechezie biblijnej może przynieść świeżość i większą wyrazistość. Natomiast bogate przejawy ogólnoświatowej odnowy biblijnej przed wszelkimi próbami naśladowania żywcem różnych poczynąń nią objętych wymagają z naszej strony gruntownego przemyślenia metod. Szczegółowe przykłady takich zastosowań omówimy teraz z kolei przy analizie potrzeb duszpasterstwa związanych z korzystaniem z Pisma św.

POTRZEBY DUSZPASTERSTWA W ZALEŻNOŚCI OD ZASADNICZYCH JEGO FORM

Trojaki są formy duszpasterstwa bezpośrednio zainteresowane Pismem św.: 1) ambona, 2) katecheza, 3) specjalne akcje popularyzujące Pismo św.

AMBONA

Ambona musi przede wszystkim więcej niż dotąd czerpać z Pisma św. więcej niż dotąd, muszą być w użyciu kaznodziei wszelkie konkordacje, encyklopedie i opracowania źródłowe³⁾. Scenom z perykop ewangelicznych lub urywkom z listów apostoelskich omawianym w kazaniach trzeba dodawać więcej szczegółów ożywiających. Wymaga to sięgania do komentarzy lub odpowiednich monografii. W obcych językach jest ich mnóstwo — ale te są rzadkie i trudno dostępne. Po polsku dotąd ukazało się niewiele, a te, które ongiś wyszły, są albo w znacznym stopniu przestarzałe, albo zgoła wyczerpane. Komentarz więc wydawany obecnie pod egidą KULu przychodzi w samą porę, ale nie rozwiązuje jeszcze całej sprawy, bo jeśli nawet zawędruje na niejedną plebanię, to nie stanie się jeszcze przez to samo środkiem od razu praktycznym. Mało kto z dzisiejszych przepracowanych duszpasterzy będzie opracowywał kazanie z komentarzem w rękę. Tu otwiera się więc szerokie pole dla pośredników, tzn. księży opracowujących kazania drukowane; niech oni więcej korzystają z tego typu pomocy, a zyska na tym całość.

Argumentacja biblijna na ambonie musi być trafniejsza niż dotąd, tzn. bardziej autentyczna. Potrzeba ta rodzi się z faktu coraz większego u wiernych zainteresowania się Pismem św., a co za tym idzie coraz większej możliwości skontrolowania przez laikat słuszności wywodów biblijnych kaznodziei. W niektórych okolicach kraju niemałą trudność dodatkową stanowi neutralizowanie nadużyć, jakie do argumentacji biblijnej wprowadzają sekty, na czele ze „Świadcami Jehowy“.

Jakże często na ambonie stosuje się wątpliwej wartości akomodacje sensu wyrazowego bądź operuje się kontrsensami utrwalonymi przez długoletni użytek. Droga do sensu wyrazowego to droga do tekstów pierwotnych. Palącą sprawą zatem jest ukazanie się pełnego przekładu na język polski Pisma św.

³⁾ Jak np. A. Koch, *Homiletisches Quellenwerk*, Freiburg i/Br.⁴ 1952 nn; polska adaptacja tego dzieła ma się już niebawem ukazać w druku.

z języków oryginalnych. Na Zachodzie w każdym kraju kilka takich tłumaczeń ze sobą współzawodniczy, a z wyników podobnej rywalizacji korzysta najpełniej odbiorca. My w Polsce dotąd nie zdobyliśmy się ani na jedno takie tłumaczenie całego Pisma św.

Oprócz tekstu polskiego wiernie ukazującego myśl oryginału trzeba nadto wykazania najczęstszych błędów popełnianych w tym zakresie ⁴⁾.

Póki zaś nie mamy odpowiednich przekładów czy prac oryginalnych musimy przypominać duszpasterzom, których na to stać, przynajmniej o korzystaniu z komentarzy w obcych językach o typie serii „*Verbum Salutis*“ i „*Bible de Jérusalem*“ czy „*Bonner Bibel*“ i „*Echter Bibel*“.

Trzecią potrzebą ambony jest pogłębienie samego sposobu korzystania z materiału biblijnego. Pismo św. bowiem nie jest jak konkordancja czy słownik tylko „zielnikiem flory biblijnej“ (Bp KEPPLER) ani zbiorem gotowych formuł i recept na kształt kodeksu o gotowych do zastosowania paragrafach (RICCIOTTI), lecz żywą organiczną całością — źródłem Objawienia Bożego, które stopniowo rozwija się i postępuje od Genезy po Apokalipsę przy jednoczesnym procesie nieustannej sublimacji duchowej i transpozycji pierwotnych znaczeń na nowe doskonalsze, a doczesnych na eschatologiczne — wieczne. Mistrzami dla dzisiejszych kaznodziei znowu stać się powinni Ojcowie Kościoła, przy czym naśladowanie to musi być „nie wedle litery, lecz wedle ducha“. Nikt więc dziś oczywiście nie będzie bawił słuchaczy, jak np. św. Augustyn, tłumaczeniem dlaczego liczba 38 lat u chorego znad Bezety (J 5, 5) lepiej nadaje się dla określenia choroby niż zdrowia ⁵⁾, ale śmiało od tego doktora może wziąć wiele jego ujęć ogólnych, np. gigantyczny plan dziejów ludzkości jako zmagania *civitatis Dei cum civitate terrena*. Rozrastająca się ostatnio coraz wspanialej teologia biblijna dostarczy kaznodziei mnóstwo naprawdę świe-

⁴⁾ Przekład kapitalnej pracy G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, Erescica ⁴ 1946, na temat najczęstszych nadużyć ambony w stosowaniu Pisma św., czeka na wydanie.

⁵⁾ Por. Tract. in Joh. evang., 17, 4 ML 35, 1529.

zych tzw. „osiowych“ tematów — łączących w harmonijną całość oba Testamenty, jak np. Przymierze, Obietnica, Lud Boży, Świątynia, Królestwo Boże, Mesjasz ⁶⁾). Pełniejsze wykorzystanie typologii biblijnej ożywi znacznie nauki katechizmowe o sakramentach, Kościele i kazania maryjne ⁷⁾).

KATECHEZA

Katecheza wymaga również wykorzystania tego wielkiego środka ożywczego, jakim jest szeroko i z powodzeniem stosowane na Zachodzie czytanie z uczniami wprost samego tekstu Pisma św. Młodzież jeszcze w większym stopniu niż dorośli nastawiona jest na konkret. A tym właśnie konkretnym punktem wyjścia, który potrafi skupić zainteresowanie uczniów, może się stać tekst biblijny sugestywnie odczytany i barwnie skomentowany. Propaganda antyreligijna częstokroć dziś kwestionuje historyczne istnienie Chrystusa. Tendencji tej nie wystarczy przedstawić jednorazowego nagromadzenia argumentów przeciwnych. Raczej cała katecheza winna stale inspirować słuchaczom przekonanie, że chrześcijaństwo, czy ściślej Kościół, to przede wszystkim fakt, a nie tylko abstrakcyjny system poglądów i norm etycznych, że Objawienie i stosunek do niego to nie tylko sprawa jakiegoś dowolnego poglądu na świat, lecz osobiste i nieuniknione spotkanie z Bogiem Żywym, spotkanie, które nadaje cały sens życiu człowieka. Do tego celu biblijne dzieje Objawienia w ręku ucznia, odpowiednio żywo komentowane przez kapłana, są środkiem najskuteczniejszym. Nic bowiem nie zdoła zastąpić konkretnego, jaki zawiera w sobie obraz biblijny, nierozwodniony żadnym zastępczym opowiadaniem, sformułowanie natchnione przez Ducha Świętego, nieosłabione przez ludzką parafrazę.

Oczywiście ta metoda w katechezie wymaga od nauczają-

⁶⁾ Spośród dzieł syntetycznych warto przyswoić polskiej literaturze biblijnej: Th. Soiron, *Das heilige Buch*, Freiburg i/Br. 1928; J. Daniélou, *Le signe du Temple*, Paris ¹⁶ 1942; Tenże, *Sacramentum futuri*, Paris 1950; L. Bouyer, cyt. wyżej *La Bible et l'Évangile*.

⁷⁾ Przykładem może być bogata w erudycję jak w ducha syntezy praca H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.

cego specjalnego przygotowania lekcji: trzeba zawczasu dobrać teksty, zajrzeć do odpowiedniego komentarza i wybrać z niego to, co najstosowniejsze dla poziomu uczniów. Tymczasem jeszcze każde z tych wymagań napotyka na spore trudności praktyczne. Jeszcze nie mamy polskiego tekstu, który swoją ceną mógłby konkurować z wydawnictwami Towarzystwa Brytyjskiego. Katolicycy pedagogowie Francji stosują specjalnie przygotowane publikacje „*La Bible des jeunes*“ (Desclée) i „*Jeunes, Dieu vous parle*“ Martin’a (L’École). Dostępne w Polsce komentarze są tylko do dziejów biblijnych Nowego Testamentu, ściślej do życia Zbawiciela i św. Pawła, gdy zaś chodzi o Stary Testament — jak dotąd — są tylko *rari nantes*, żeby nie powiedzieć *rarissimi*.

Katecheza w znacznie większym stopniu niż kaznodziejstwo może i powinna korzystać z ostatnich zdobyczy na polu biblistyki. Niepodobna dziś dobrze przeprowadzić lekcji o hexaemeronie, raju i upadku pierwszych rodziców, nie stosując zasad hermeneutycznych, jakie ukazuje encyklika „*Divino afflante Spiritu*“, na czele z zasadą uwzględnienia rodzaju literackiego. W niektórych diecezjach polskich już opracowano szczegółowe instrukcje, jak przeprowadzić na podstawie wyników egzegezy naukowej katechezy o tematach trudniejszych lub częściej atakowanych.

Wszystkie zdobycze o akcencie apologetycznym mają świetne zastosowanie na lekcjach ze starszą młodzieżą. I tak można, i trzeba nawet, ją zainteresować odkryciami archeologii i papirologii, wykazując na odpowiednim poziomie znaczenie np. papirusu P⁵² czy Bodmer II, wykopaliska w Jerozolimie odsłaniające fundamenty sadzawki Bezeta czy Litostrotos na Antonii: jako naukowe potwierdzenie autentyczności i wiarygodności IV ewangelii. Na podobne tematy nie brak wielu artykułów w naszej powojennej prasie, ale niełatwa to sprawa je odszukać, zebrać i usystematyzować tak, by mogły służyć jako pomoc w opracowaniu lekcji, jeśli się zważy na stały brak czasu naszych księży. Wydaje się więc bardzo wskazane opracowanie jakiejś jednej publikacji na temat sformułowany w tytule książki współczesnego autora niemieckiego: „A przecież Pismo

św. ma słuszność“ (Werner KELLER, *und die Bibel hat doch Recht*, Düsseldorf 1955). Jeśli nie przekład, to przynajmniej jakaś szeroko pojęta adaptacja czy choćby podjęcie tematu tej książki narzuca się jako środek zaradczy na jedną z palących potrzeb nauczania religii. Daniel Rops do swego „*Jesus en son temps*“, noszącego w polskim przekładzie tytuł „Dzieje Chrystusa“, wydał w Paryżu w r. 1947 cenny dodatek w postaci albumu „*Paysages et documents*“, którego lwią część stanowią autentyczne fotografie z Ziemi Świętej, w tej liczbie są też i odkrycia archeologiczne. Zbędne jest rozwodzenie się nad tym, jak wielką pomocą może się stać tego rodzaju publikacja w ręku katechety.

SPECJALNE AKCJE BIBLIJNE

Specjalne akcje biblijne ruszyły już i w naszym duszpasterstwie, a więc doroczne niedziele biblijne, częstsze, tu i ówdzie już miesięczne, godziny biblijne wraz z odpowiednimi nabożeństwami lub niezależnie od nich, konkursy z nagrodami itp. Opublikowane dotąd wyniki tych poczynań są bardzo interesujące i zachęcają do naśladowania. W dużej jednak mierze — jak się zdaje — o powodzeniu stałych akcji dotąd decydują wyjątkowe kwalifikacje osobiste niezbyt licznych prowadzących je duszpasterzy: ich indywidualne przygotowanie, rzadka pomysłowość i wielki zapał dla sprawy. Jeśli więc życzenie *vivant sequentes* ma się u nas szerzej urzeczywistnić, nie można liczyć tylko na wyjątki, trzeba pomyśleć jak ogół ma się wziąć do rzeczy. Pierwszy bowiem zapał u naśladowców oparty na zrozumieniu samej celowości poczynań, łatwo może ostygnąć w zetknięciu z trudnościami, które niebawem się ukażą przy próbach prowadzenia akcji na dłuższy dystans. Najbardziej palącą potrzebą jest stałe dostarczanie mniej lub więcej gotowych wzorów dla takiej akcji zaplanowanej na dłuższy okres. Prasa nasza kapłańska powinna tu przychodzić księżom ze stałą pomocą. Na pierwszym miejscu winny to być sprawozdania z osiągnięć krajowych i zagranicznych, bo, wiadomo, *exempla trahunt*. Nadto nie warto tracić czasu na ekspe-

rymentowanie tam, gdzie z pożytkiem można już posłużyć się cudzym doświadczeniem. Z góry przy tym trzeba sobie uświadomić, że tylko część materiału doświadczalnego zagranicznego będzie miała zastosowanie u nas, np. organizacje, wszelkie koła biblijne jako środki u nas odpadają. Następstwem tego są znacznie zmniejszone możliwości udziału twórczego ze strony słuchaczy, którzy nie mogą w kościele ani dyskutować ani w tym stopniu zadawać pytań, jak to może być na zebraniu jakiegokolwiek organizacji. Pociąga to za sobą przesunięcie punktu ciężkości inicjatywy i działania na samego duszpasterza. Trudno wymagać od niego, by planował pracę w szczegółach — plan mniej lub więcej gotowy musi być mu dostarczony. I tu otwiera się wielkie pole dla korzystania z wzorów obcych. Nie będzie tych wzorów szukał duszpasterz sam, bo jego możliwości są zbyt ograniczone pod tym względem — musi je dostać już gotowe — w przekładzie. Potrzebą zatem duszpasterstwa jest zaopatrzenie kapłanów prowadzących akcje biblijne w dostępne gotowe programy. Niektóre diecezje już to robią.

Do programu trzeba z konieczności dodać pewne minimum środków realizacji — trochę bodaj materiału, bo sama konstrukcja programowa nie wystarczy. Literatura zagraniczna, oczywiście katolicka, związana z tego typu poczynaniami duszpasterskimi, wyrastająca już z konkretnych doświadczeń, więc na wskroś praktyczna, jest bardzo obfita. Co z niej wybrać celem przyswojenia, już stanowi nie małe zagadnienie. O kilku bodaj wzorach warto tu wspomnieć. Rzutkie i stale pełne świeżych pomysłów francuskie wydawnictwo dominikańskie „Les Éditions du CERF“ od szeregu lat prowadzi dwie serie popularyzujące zagadnienia biblijne: 1) bardziej zwięzłą — *Les Témoins de Dieu*, 2) obszerniejszą — o typie monografii: *Lectio divina*. Opactwo benedyktyńskie św. Andrzeja w Zevenkerken pod Bruges w Belgii urzeczywistniło godną naśladowania inicjatywę jaką rzucił Dom Thierry Maertens, mnich tego opactwa. Wydano tam mianowicie pracę zbiorową wielu autorów — przede wszystkim praktyków — pt. „*Pas à pas avec la Bible*“, obejmującą 40 cienkich zeszytów. Stanowią one kwinteseencję — bo więcej niż program i introdukcję, a mniej niż

komentarz — tego co na godzinach biblijnych należy mówić o wszystkich księgach Pisma św., czytanych po kolei. Akcja rozpoczęta w Austrii przez niedawno zmarłego o. Piusa Parscha łączy zgodnie z duchem czasu odnowę liturgiczną z odnową biblijną: interesuje ją Pismo św. czytane i przeżywane w ramach *Opus Dei*. Jeśli więc polskie duszpasterskie poczynania na polu akcji biblijnej mają się nadal rozwijać, postulatem chwili jest zaopatrywanie ich w stały dopływ nowych, praktycznie zredagowanych materiałów. Dotychczasowe publikacje polskie były po większej części nastawione na elitę. Czas przygotować coś, co mogłoby być zdrowym pokarmem dla mas.

WNIOSKI PRAKTYCZNE

Wnioski praktyczne z tych rozważań są następujące dla polskich biblistów, zwłaszcza dla profesorów:

1) W zakresie kształcenia alumnów jako przyszłych duszpasterzy obok informowania o osiągnięciach naukowych ruchu biblijnego należy kłaść nacisk na metody praktycznego zastosowania przekazywanej im wiedzy biblijnej. Bo ani np. wiadomości z prawa kanonicznego ani z historii Kościoła nie będą oni w ten sposób przekazywać, jak to będą czynili z treścią Pisma św. Punkt więc ciężkości w prowadzeniu wykładów z materiału wprowadzącego winien być przesunięty na egzegezę, zwłaszcza na wybrane zagadnienia z teologii biblijnej, w ramach której jest najstosowniejsze miejsce dla syntetycznego, organicznego traktowania Pisma św. jako całości żywej. Znam wypadki wymagania wszystkiego, co nawet drobnym drukiem podaje introdukcja do NT Höpfla od alumnów, którzy jednocześnie nie umieli przeprowadzić najprostszej egzegezy którejkolwiek z przypowieści ewangelicznych lub perykop niedzielnych ze św. Pawła. Duch syntezy — wielkie osiągnięcie biblistyki XX wieku — domaga się tego, by zaniechać stosowanej jeszcze tu i ówdzie w Seminariach metody dobrej tylko na uniwersytecie — prowadzenia wykładów jedynie monograficznych z pisma św. i to *per turnum*. Przygotowanie bowiem duszpasterza, który ma czynnie popierać na swoim odcinku od-

nową biblijną, nie może zawierać żadnych luk: skoro ma on operować całością Pisma św., musi sam wpierv poznać całość.

2) Duchowieństwo parafialne — jeśli ma już teraz skorzystać w swej pracy z wyników rozwoju biblistyki i z owoców odnowy biblijnej — musi być odpowiednio doksztalcane i informowane. Zadanie to spełniać mają kursy duszpasterskie i odpowiednia prasa. Nie znam bliżej strony organizacyjnej opracowania drukowanych kazań w dwóch istniejących czasopismach specjalnych, ale śmiałym i tu proponować jakiś większy udział biblistów, może w roli przynajmniej doradców — słowem po to, by tą drogą więcej niż dotąd zdobyczy ruchu biblijnego mogło przeniknąć do rąk duszpasterzy. Poza ściśle teologicznym naukowym kwartalnikiem mamy nadto dwa czasopisma kapłańskie o problematyce ogólnej. Lojalnie trzeba przyznać, że rozwój nauk biblijnych znajdował dotąd odbicie we wszystkich tych trzech czasopismach. Było to dotąd sprawą inicjatywy obopólnej redakcji i autorów, w większości wypadków porządek był taki: autor zgłaszał gotowy temat, redakcja go przyjmowała. Czy odpowiadały informacje zawarte w tych artykułach wszystkim możliwym realnie do zaspokojenia potrzebom duszpasterstwa na tym odcinku w to już chyba wolno wątpić. Do dyskusji zatem pozostawiam wniosek w zarysie: o jakąś centralną inicjatywę skupiającą wysiłki publikacyjne polskich biblistów. Dwumiesięcznik krakowski „Ruch Biblijny i Liturgiczny“ wprawdzie przy dzisiejszym swoim nakładzie nie może podjąć się roli wszechstronnego informatora o rozwoju nauk biblijnych dla całego polskiego duchowieństwa, ale już teraz mógłby — jak sądzę — stać się organem wspólnym wszystkich polskich biblistów, przynajmniej ich trybuną dyskusyjną i kuźnią wspólnych projektów. Zresztą ten wniosek łączy się poniekąd z punktem ostatnim, do którego przechodzimy.

3) Omawiając po szczególe potrzeby duszpasterstwa raz po raz stwierdzaliśmy brak odpowiednich pozycji drukowanych jako pomocy dla duszpasterzy: bądź samych tekstów biblijnych, bądź komentarzy, czy dzieł popularyzujących. Akcent ciągle spoczywał na dostępności materiałów. Ciągle też była mowa

o wzorach zagranicznych. Powstaje zagadnienie dla biblistów, czy w ogóle w tym zakresie tworzyć coś nowego i na jakim poziomie, czy też tłumaczyć, względnie adaptować. Nie zapoznając bynajmniej dotychczasowych osiągnięć zwłaszcza powojennych, a nawet biorąc pod uwagę to co się drukuje lub przygotowuje, trzeba stwierdzić szczerze, że daleko nam do zaspokojenia potrzeb duszpasterstwa, jeśli ma je ożywiać duch odnowy biblijnej, nawet pojęty na naszą skromniejszą miarę. Większość dotychczasowych inicjatyw należała do jednostek. Prac zespołowych na większą skalę dotąd w tym zakresie nie widzieliśmy. Tymczasem najwალniejsze środki pomocy w akcji biblijnej na Zachodzie Europy, to wszystko prace zbiorowe. Narzuca się więc po prostu wniosek podjęcia jakiejś inicjatywy centralnej, choćby dlatego, że nas jest stosunkowo niewielu. Dobre są konkurencja i szlachetne współzawodnictwo tam, gdzie idzie o pracę ściśle naukową, ale gdy zachodzą potrzeby wprost elementarne jedynie słuszne hasło to współpraca. Samo zaplanowanie akcji biblijnej na szereg lat i dobór do niej środków w postaci odpowiednich publikacji popularyzatorskich jakich dotąd jeszcze nie było, wymaga wprawdzie przemyślenia przez niejedną głowę, potem sprężystego pokierowania całością akcji, gdyż ujemną stroną poczynań zbiorowych jest zawsze zwolnione tempo pracy. Waga samego zagadnienia jest tak wielka, iż do nas tu należy co najwyżej postawienie wniosków, a zdecydować, czy powinna powstać tego rodzaju inicjatywa, a następnie udzielić jej swego autorytetu i poparcia — może jedynie odpowiednia władza kościelna.

Ks. Teofil Długosz, Kraków

W 500-LECIE URODZIN ŚW. KAZIMIERZA

Św. Kazimierz, który urodził się 500 lat temu, 3. 10. 1458 r., nie jest w naszym społeczeństwie drugiej połowy XV. w. jedyną postacią, chodzącą w aureoli świętości. Druga połowa XV. w. u nas wslawia się niejedną osobistością, do której modlimy się i do której odprawia się Msza św.

Obok św. Kazimierza zm. 4. 3. 1484 r. żyje wówczas Jan Kanty, zm. 1473 r.

Szymon z Lipnicy zm. 1482 r., Jan z Dukli zm. 1484 r. Władysław z Gielniowa zm. 1503. Z opinią świętobliwych, którzy odbierają cześć jak święci, byli Izajasz Boner + 1471. Stanisław Kazimierczyk zm. 1489 r., Michał Giedroyć zm. 1485 r.

Ta stosunkowo wielka liczba świętych w drugiej połowie XV w. przywodzi na pamięć naszych świętych z pierwszej połowy XIII w.: bł. Czesław zm. 1242, r., św. Jacek zm. 1257 r., bł. Bronisława zm. 1259 r., św. Jadwiga zm. 1243 r., bł. Salomea zm. 1241 r., bł. Kinga zm. 1292 r., bł. Jolanta zm. 1298 r., bł. bł. Męczennicy sandomierscy ponieśli śmierć w 1260 r.

Te dwie grupy świętych łączą się z przyjściem do Polski Franciszkanów i Dominikanów tuż po ich powstaniu; mieli więc silne tchnienie świętości swych założycieli, jak niektórzy nasi święci XV w. łączą się ze św. Franciszkiem przez św. Bernardyna i św. Jana Kapistrana, który działał w Polsce. Powyższe fakty mają swój wpływ, nie wolno zapominać o działaniu łaski, ale to wszystko nie stworzyło świętych, do świętości potrzebny był odpowiedni wybór i trwanie przy wyborze powziętym nawidok świętych zakonodawców.

Wybór zależy od upodobań, od kierunku dążeń, od nastawienia energii człowieka.

Kierunek dążeń, które tkwią w społeczeństwie jakiejś epoki, przejawia się nie tylko w liczbie świętych, ale równocześnie w podejmowaniu zadań ważnych, choć trudnych. Społeczeństwo połowy XIII w. podejmuje walkę w obronie języka polskiego, w obronie polskości. Dekrety synodów domagają się znajomości języka polskiego u nauczycieli w szkole. Podobnie następnie podejmie zadania zjednoczenia ziem polskich i odzyskania korony, która zabłyśnie na głowie Łokietka w 1319 roku.

Niejedno zadanie podjął i wiek XV, nie tylko polityczne, ale i kulturalne. Toczą się procesy informacyjne w sprawie kanonizacji niejednego Polaka czy Polki, których życie przypada na połowę wieku XIX, czy drugą połowę i początek XX w. Jakże wiele zadań przeprowadziło to pokolenie w zakresie literatury, malarstwa, nauki, czy dla rozwoju życia narodu możliwie w każdym kierunku!

Osiągnięcia nasze na przestrzeni wieków nie mogą się równać z osiągnięciami innych narodów, a więc z podejmowaniem zadań przez ich energię myśli i woli. Mają one znaczenie, jak zwykło się mówić, międzynarodowe. Wielkie posiadłości zamorskie mają kraje, z których wyszli i założyciele wielkich zakonów. Zakony te urokiem swej wartości znalazły wstęp w całym świecie: Benedyktyni, Benedykt, Italia, Cystersi, Bernard, Francja, Franciszkanie z św. Franciszkiem z Asyżu, obok którego staje Dante Florentczyk i Krzysztof Kolumb, za św. Dominikiem wychodzą z Hiszpanii inni twórcy wielkich zakonów: św. Ignacy Loyola, św. Jan od Krzyża, św. Teresa od Jezusa.

Italia i Francja — ojczyzna wielkich zakonodawców tworzy wcześniej liczne uniwersytety. Za pierwszymi powstają szybko liczne nowe i do połowy XV w. ma ich Italia 14, Francja 11, Hiszpania do r. 1500 ma 7 uniwersytetów. Nie wszystkie one mają znaczenie światowe, to prawda, ale wszystkie stanowią ogniska życia umysłowego.

Polska ma jeden od 1364 r. I ten jeden walczy z całą zaciekłością, aby być jedynym na ogromnych obszarach polskolitewsko-ruskich. Nie możemy się równać co do osiągnięć z innymi narodami. Trudno i darmo. Megalomania nie jest

dobrym doradcą. Jednostki, które zabłyśły, nie zastąpią instytucyj stale działających. Takie jednostki, którymi się chlubilimy, żyły w XV w. i było ich dość dużo. Jedną z nich to św. Kazimierz.

Szczegółów z jego życia, które by nam powiedziały coś więcej o świętym Jagiellończyku, jest strasznie mało. Wyprawa jego po koronę węgierską w 1471 r. nie ma nic wspólnego z jego osobą: Królewicz Kazimierz miał wtedy 13 lat, a starania o koronę węgierską i czeską to plany ojca. Toteż gdy w latach późniejszych zastępował ojca w Wilnie nie mógł wyjść poza instrukcje jego dane dostojnikom. Kazimierz łagodził Litwinów tym, że mieli w Wilnie następcę tronu, syna monarchy. Wiadomości kronikarzy są bardzo pochlebne, jednak ogólnikowe, schematyczne. Wymieniają te przymioty, które występują w życiu każdego świętego: pobożność, dobroć, łagodność, miłosierdzie, wstydlivość, czystość. Wszystko to są wielkie wartości, tym bardziej, iż występują w życiu młodego człowieka, który miał aż nadto sposobności, aby postępować inaczej. Usłużni zawsze by się znaleźli, aby ułatwić mu życie inne, aniżeli to, które prowadził. O życiu świątobliwym św. Kazimierza mówi nam mir, jakim się cieszył i szukanie po śmierci jego orędownictwa u Boga.

Świętości nie można ukryć. Świętość ma ogromny urok. Ludzie tęsknią, są spragnieni świętości, stąd tak łatwo zwieść ich pozorami. O kimś, zdawało się, że nikt nie wiedział, bo nie było oficjalnych o nim wzmianek. Następuje śmierć takiego człowieka. Pogrzeb jego mówi, jak wielu go znało, bo na pogrzeb wylegają tłumy. Takim był np. Franciszek Majone, zmarły w 1874 r. w Neapolu, w 34 roku życia. Nie umiał czytać ani pisać, 17 lat spędził w przytułku dla nieuleczalnie chorych, mając złamaną nogę przy angielskiej chorobie, a kości nie chciały się zrastać. Na pogrzeb tego człowieka wyległy tłumy. Dlaczego? Jego łoże było kazalnica bez słów, z której wielu, bardzo wielu nawrócił swą cierpliwością i żarliwą modlitwą. Nikt nie słyszał skargi z jego ust, choć każda zmiana opatrunków nie obywatła się bez wielkiego bólu. Zdumiewające jest wyczucie ludzi, gdzie jest świętość.

Musiało i życie św. Kazimierza budzić podziw, bo zaraz po śmierci przejawia się dla niego powszechna cześć i zaraz po śmierci uciekają się ludzie do jego wstawiennictwa. Ufność w jego wstawiennictwo rośnie, zatacza coraz szersze kręgi, dochodzi bardzo daleko.

Ta cześć jest podstawą do starań u Stolicy Apostolskiej o jego kanonizację. Niejasno przedstawia się sprawa kanonizacji św. Kazimierza przez papieża Leona X w r. 1520. Klemens VIII zatwierdził kult św. Kazimierza w 1602 r. i od tej daty wchodzi jego kult jako świętego na normalne tory. Dniem uroczystości św. Kazimierza staje się 4 marca, dzień jego śmierci — urodzin.

Trumnę z ciałem świętego królewicza umieszczono początkowo w katedrze wileńskiej w kaplicy Gasztołdów. Zygmunt III zaczął budować dla niego osobną kaplicę. Dokończył budowę Władysław IV. Współcześnie pełni byli zachwyty dla arcyzmu, który ją cechował i dla pieczołowitości królów dla jej uświetnienia.

Biskupi wileńscy w swych sprawozdaniach-relacjach, przesyłanych obowiązkowo do Rzymu co 4 lata, przy opisie katedry zajmują się kaplicą i kultem św. Kazimierza.

Biskup wileński Benedykt Woyna pisze w swej relacji z 1609 r. w ten sposób: ¹⁾

Katedra posiada ciało św. Kazimierza, sławnego wyznawcy, patrona W. Księstwa Litewskiego, który jest sławny przez liczne cuda; pielgrzymują do niego ludzie z dalekich i bardzo odległych stron wiedzeni ślubem i czcią. Kanonizował go Papież Leon X a Klemens VIII pozwolił nadto, ażeby uroczystości obchodzono jego święto w dniu 4 marca w całym Królestwie Polskim jako zdwojone — duplex. — I tak się obchodzi.

¹⁾ Archiwum Kongregacji Concilii. Teka wileńska. Relacja Benedykta Woyny 1609. s. 4: Habet etiam haec cathedralis ecclesia corpus S. Casimiri incliti confessoris et Magni Ducatus Lithuaniae Patroni... innumeris plane clarum miraculis a populis longinquis ex remotissimis patribus voti et devotionis causa inuisitur. Est canonisatus a Leone Papa decimo, a Clemente vero octavo felicitis recordationis iniunctum, ut per totam provinciam Regni Poloniae sub duplici officio dies festus ipsi dicatur 4 Martii celebraretur et celebratur.

W 1614 r. pisał tenże Benedykt Woyna, że do grobu Kazimierza w katedrze wileńskiej jest zewsząd bardzo liczny napływ wiernych; podaje króciutki życiorys świętego i podkreśla, że po śmierci 1483 r. zaczął zaraz wslawiać się wielkimi cudami.

W 1635 r. donosi biskup wileński Abraham Woyna, że kaplica marmurowa św. Kazimierza jest na ukończeniu i że do niej będzie przeniesione ciało świętego z kaplicy Gasztołdów, gdy tylko będzie gotowa. Równocześnie prosi, aby uroczystość św. Kazimierza można było obchodzić z oktawą. Uzasadnia swą prośbę tym, że św. Kazimierz wielokrotnie sprawił swoją pomocą i modłami, że wynik różnych wojen był pomyślny.

W relacji z 1639 r. prosi biskup wileński Abraham Woyna Stolicę Apostolską, aby uroczystość św. Kazimierza i w Koronie można było obchodzić z oktawą, dodając, że i król wnosi o to w swych listach do Stolicy Apostolskiej. Zawiadamia też, iż kaplica św. Kazimierza w katedrze wileńskiej jest już skończona. Późniejsze relacje podkreślają przy opisie katedry artystyczną stronę kaplicy św. Kazimierza, że walczy ona o prym z innymi europejskimi tego rodzaju budowlami. Mówią o kazalnicy w kaplicy św. Kazimierza, z której mówi się kazania w czasie oktawy.

Fakt, że diecezja wileńska nie urządziła po dekrete Klemensa VIII żadnych uroczystych nabożeństw, świadczy, że kanonizacja Leona X weszła tam w życie. Pokolenie lat 30 XVII w. nie przyjęłoby tego faktu bez uroczystości, jeśli Smoleńsk obchodził uroczyste kanonizację św. Ignacego i św. Franciszka Ksawerego w 1622 r. z łukami triumfalnymi, dekoracjami, iluminacją rynku i ulic, ogniami sztucznymi, wojskami pieszymi i konnymi, salwami armatnimi i orkiestrami. W 1623 r.

* L. c. Relacja Abrahama Woyny r. 1635, s. 4: *Exstruitur et penitus exstructa est elegantissimo et artificissimo opere capella marmorea sancto Casimiro Patrono nostro, cuius corpus canonisatione per acta hucusque honorifice in capella dicta Gastoldiana miraculis in dies corruscantibus requiescit... Quoniam vero sancti huius tutelariorum nostrorum precibus et auxilio multoties exercituum conflictus in diversis bellis feliciter cessit.*

otwarli Jezuici Kolegium w Smoleńsku, w którym dochodziła liczba uczniów w 1646 r. do 700³⁾.

O czci dla św. Kazimierza mówią nam i statuty synodalne i tak synod prowincjonalny z 1607 r. uchwała, by uroczystość św. Kazimierza obchodzić 4 marca, a synod z 1621 r. postanawia, aby 4 marca był świętem obowiązującym, de praecepto, w całej Polsce, aby w to święto głoszone kazania o cnotach i życiu św. Kazimierza. Synod podaje też powody, dla których powinien być 4 marca obowiązującym świętem.

Gdy dzień św. Kazimierza stał się świętem obowiązującym na podstawie uchwały synodu prowincjonalnego w 1621 r., zwiększyła się ilość dzieci, którym nadano na chrzcie imię Kazimierza. Na Podhalu np. pierwszym Kazimierzem był syn Piotra Gąsienicy z Maruszyny, ochrzczony 18. 2. 1635 r., drugim ochrzczonym 3/3 1635 był syn Stanisława Wyszyska z Leśnicy. Od roku 1619 do 1648 (pierwszy tom metryk urodzonych) nadano 8 chłopcom imię św. Kazimierza w miejscowościach na południe od Nowego Targu. Żadnemu ojcu nie było na imię Kazimierz. Chrzczeni byli 2, 3, 4 marca lub pod koniec lutego, więc według ówczesnej praktyki nadanie imienia św. Kazimierza łączyło się z jego świętem w dniu 4 marca. Od 1650 r. do 1702 nadano w tych miejscowościach 71 chłopcom imię Kazimierz, co stanowiło 3,5% imion nadanych chłopcom w tych latach. Ochrzczono 1886 chłopców, w tym 72 Krzysztofów, 113 Stanisławów, 246 Wojciechów, 261 Janów. W latach 1683—1689 w parafii Rabka wynosił procent chłopców, którym nadano imię Kazimierz prawie tyle, co na południe od N. Targu, bo 3% przy 399 chłopcach. Krzysztofów było tam 2%, Stanisławów 2%, Wojciechów 4%; 15, 10, 10, 19 sumarycznie. Można uważać, że wpływ uchwały synodu prowincjonalnego z r. 1621 był znaczny. Cyfry z tych terenów podano dla ilustracji, z innych okolic nie mam szczegółów, które by mówiły, odkąd i w jakiej mierze zaczęto nadawać imię św. Kazimierza nowonarodzonym chłopcom.

³⁾ Por. Ks. T. Długosz, Dzieje diecezji smoleńskiej, s. 17.

⁴⁾ Konstytucje synodalne arcyb. Wężyka 1630. Synod prowinc. 1621 pag. E 2^{vo}.

Cześć dla świętych przejawia się nie tylko w wybieraniu dzieciom ulubionego świętego jako patrona, ale także odzwierciedla się w ilości kościołów pod wezwaniem ulubionego świętego. Jako przykład może służyć ilość kościołów na ziemiach polskich pod wezwaniem św. Teresy od Dzieciątka Jezus do wybuchu wojny. Nabożeństwo do „Małej“ Świętej, kanonizowanej w 1925 r., znalazło swój wyraz i w obiorze jej na patronkę kościoła. Od 1925 r. do 1939 r. — 14 lat, choć nie ma zestawień kościołów ze wszystkich diecezji 1939 r., 25 kościołów nosi jej imię. A przecież w tym czasie nie budowano znów tak wiele nowych kościołów.

A jak przejawiało się nabożeństwo do św. Kazimierza w obiorze go na tytuł kościoła, na patrona? Pierwszym kościołem pod wezwaniem św. Kazimierza, to kościół, wybudowany w Wilnie dla Jezuitów przez kardynała Karola Ferdynanda Wazę, syna Zygmunta III. biskupa płockiego w r. 1604 tuż po dekreście Klemensa VIII z 1602, zezwalającym że można czcić św. Kazimierza w całej Polsce. W 1832 r. zajęli ten kościół schizmatycy. Św. Kazimierz odzyskał go w roku 1918. Później powstają kościoły pod wezwaniem św. Kazimierza w różnych diecezjach. W 1939 r. było ich 41.

W granicach obecnej Polski ma 21 kościołów. Także Polacy nadali swemu kościołowi tytuł św. Kazimierza w Nowomiłkajewsku koło Tomska w 1097 r. czy w Riaźnie w 1819 r.

Są diecezje, w których św. Kazimierz nie ma żadnego kościoła a to; wrocławska, katowicka, pelplińska, kielecka, sandomierska, przemyska, podlaska, płocka, krakowska, częstochowska, poznańska mają po trzy, warszawska 5, ogółem w Polsce Ludowej jest 21 kościołów pod wezwaniem św. Kazimierza. W Polsce centralnej i zachodniej nie powstało tyle kościołów św. Kazimierza od r. 1602 do 1939 ile powstało kościołów pod wezwaniem św. Teresy od Dzieciątka Jezus od r. 1925 do 1939.

Niektóre schematyzmy diecezjalne podają, jakie odpusty obchodzą poszczególne parafie. Otóż diecezja częstochowska, która ma trzy kościoły pod wezwaniem św. Kazimierza, w żadnym z nich nie ma odpustu na św. Kazimierza, poznańska 3, odpust w jednym, gnieźnieńska 2, odpust w jednym.

A jak odpust jest przejawem kultu, to świadczy fakt, że np. w płockiej są cztery kościoły św. Józefa a odpust jest w 14, w gnieźnieńskiej 7, odpust w 18, a w częstochowskiej 5, odpust w 13.

Z religijnego punktu widzenia nie można mieć żadnych zastrzeżeń, jakiemu świętemu ofiarują wierni nowo wybudowany kościół; mają pod tym względem zupełną swobodę. Ale czasem słyszy się głosy, że dlatego np. Włosi mają wielu świętych, że są Włochami, że Stolica Apostolska jest w Rzymie, iż papieże od dawna są Włochami. Ale to już nie Watykanu wina, że św. Jan Kanty ma tylko trzy kościoły na ziemiach polskich; 2 w kieleckiej, a 1 w płockiej, że św. Kazimierzowi tak mało dedykowano kościołów na przestrzeni przeszło 300 lat.

Po roku 1602 było aż nadto wiele sposobności, aby więcej kościołom nadać tytuł św. Kazimierza; po roku 1602 fundowano wiele klasztorów a więc i kościołów. W XVII w. powstało ponad 300 fundacji różnych zakonów, a w XVIII w. ponad 160, więc od kanonizacji św. Kazimierza z 1602 r. do końca Rzeczypospolitej bez mała 500 nowych klasztorów i kościołów, nie licząc żeńskich. A na te 41 kościołów pod wezwaniem św. Kazimierza składają się i kościoły poświęcone mu w XIX i XX w.

Św. Kazimierz zmarł, mając 25 lat. Jego zachowanie zwracało na siebie uwagę otoczenia od młodości, ale wprawiało w podziw, gdy dorastając, gdy mając lat 20, 22, 24, 25 zawsze był wzorowym chrześcijaninem. Świadczyła o tym jego modlitwa; tyle objawiało się w jego postaci i ułożeniu przy modlitwie skupienia, czci dla Boga i uwielbienia. Za taką modlitwą szła dobroć, życzliwość dla ludzi, współczucie z ich niedolą i czystość. A młody królewicz, będąc w latach dojrzałych, aż nadto miał okazji, aby pofolgować zmysłom. Nie potrzebował jej szukać, nie potrzebował zdobywać. Losy jego brata Aleksandra aż nadto potwierdzają te możliwości. Św. Kazimierz patrzył zawsze na wszystko oczyma chrześcijanina i widział zawsze we wszystkim to, co chrześcijanin widzieć powinien. Zasady chrześcijańskie były mu drogą, był z nimi związany z całym przekonaniem. A już o jego charakterze, o jego sta-

łości, o jego konsekwencji i męstwie świadczy jego postępowanie.

Przez to urastał w oczach najbliższych i wszystkich, którzy patrzyli na jego życie, na ogromną wielkość. Podziw, zachwyt, najbliższych życiem królewicza szedł między ludzi, bo to, co działo się na dworze, zawsze wszystkich interesowało. A gdy przysły cuda za jego wstawiennictwem, gdy już był u Boga, sława jego świętości zataczała coraz szersze kręgi, stąd i pielgrzymki do jego grobu z coraz dalszych stron.

Kraków

Ks. TEOFIL DŁUGOSZ

Prof. Chwałisław Zieliński, Łódź

CO ZLECENIODAWCA POWINIEN WIEDZIEĆ O MALARSTWIE MONUMENTALNYM

Technologia kościelnych sztuk plastycznych powinna być znana każdemu księdzu zleceniodawcy od strony praktycznego wykorzystania i przystosowania jej do swoich założeń i celów w pracach monumentalnych. Zakładając dekorację ścian wewnętrznych kościoła, rządcą kościoła powinien być zdecydowany w jakiej technice ma ją przeprowadzić i musi o niej wiedzieć wszystko co prowadzi do tego celu. Przede wszystkim musi wiedzieć, że zarówno wśród rzemieślników jak i wśród artystów nie ma na ogół technologa na miarę robót monumentalnych. Wśród artystów znajdują się nieliczne jednostki, a wśród rzemieślników nie ma ich zupełnie, ponieważ zawód ten ogranicza się tylko do robót sezonowych (pokojowych, klejowych), a organizacje zawodowe zupełnie zaniechały kształcenie w tym zawodzie uczniów. Zresztą zwykle wiadomości z tej dziedziny wiedzy, jeżeli nie nabyto ich drogą rzetelnych studiów, pochodzą w znacznej większości, ze źródeł bardzo wątpliwej wartości. Wykonawca tak przygotowany do realizowania zlecenia o charakterze monumentalnym, naraża nieświadomego zleceniodawcę na nieobliczalne straty, które ukazują się dopiero po upływie pewnego czasu, a czasem i zaraz w czasie pracy. Jeżeli zleceniodawca zna się, ze swego punktu widzenia, to przerwie prace, a jeżeli nie zna się, ponosi nieraz bardzo ciężkie konsekwencje. Trudno jest tutaj coś poradzić, bo przeważnie wielki artysta jest słabym technologiem i często angażuje się go do prac w kościele z bardzo różnych względów, a o stronie wykonania technicznego zapomina się zupełnie, gdy dla zleceniodawcy

jest to z reguły sprawa zasadnicza. Znałem taki wypadek przed wojną, gdzie kościół pomalowany był artystycznie bez zarzutu i polichromia stanowiła prawdziwe dzieło sztuki, ale już po dwóch latach drobnoustroje tak uszkodziły malowidło, że prawie nie było go widać. Polichromia pochłoneła duże sumy i ambicją proboszcza było uratować ją, wtedy to pierwszy raz w praktyce zawodowej i naukowej miałem sposobność zmobilizowania swojej wiedzy i zastosowania jej w praktyce. Wtedy stwierdziłem jak wiele ludzie mają tupetu, podejmując się tak bardzo odpowiedzialnego przedsięwzięcia, będąc zupełnymi analfabetami w sprawach technologicznych. Zleceniodawca niestety nie miał najmniejszego pojęcia o sposobach wykonywania prac monumentalnych, chociaż był wielkim estetą i rzetelnym znawcą sztuki w ogóle, a sztuki kościelnej w szczególności. Dlatego też chciałem tutaj zwrócić uwagę na niektóre wiadomości z zakresu kościelnych sztuk plastycznych.

Zleceniodawca podejmując prace, poza tą zasadniczą wiadomością, o braku odpowiednich technologów do prac monumentalnych, musi wiedzieć jakie podejmie prace pod względem artystycznym: polichromię gładką, ornamentálną czy figuralną i jak ewentualnie rozwiązać dekoracje tematycznie, biorąc pod uwagę właściwości dydaktyczne i znaczeniowe odnoszące się do tematu. Te orientacje pomagają w stosowaniu technik, które nie wszędzie muszą być jednakowe. Jeżeli zleceniodawca nie ma zamiaru, dla jakiegokolwiek powodu, przeprowadzać prac dekoracyjnych o charakterze artystyczno-twórczym (ornamentalnym, symbolicznym czy figuralnym), a chce tylko prowizorycznie, na pewien czas wnętrze odświeżyć, także musi traktować pracę tę jako monumentalną i wliczyć ją jako pierwszy etap pracy przyszłego zamierzenia monumentalnego, którego ma dokonać sam, albo jego następcą.

W pierwszym wypadku musi wiedzieć ile obrazów lub symboli musi być, według jego zdania, uwzględnione, a ile przestrzemi wolnej i wtedy dopiero będzie mógł zorientować się jakie techniki weźmie pod uwagę. Trzeba wiedzieć, że poszczególne techniki muszą różnić się w cenie i to pozwoli zlecenio-

dawcy skalkulować całość przedsięwzięcia, stosownie do jego możliwości materialnych.

W drugim wypadku musi pamiętać, że podejmuje stosunkowo duży wysiłek przygotowawczy, chociażby nawet stawiając rusztowanie i to musi opłacić się mu i dlatego nie może traktować tej pracy, jako pracy sezonowej na pewien czas. Tak musi być ta praca pomyślana, żeby ona stanowiła już pierwszy etap do prac, które nastąpią w przyszłości, chociażby nawet za parę lat. Bo w dalszym ciągu trzeba pamiętać, że praca wykonana prowizorycznie, powiedzmy w technice sezonowej, względnie bardzo taniej, a nie zsynchronizowana z następnymi etapami, musi pociągać za sobą proces czyszczenia ścian, co powoduje koszt dodatkowy zupełnie niepotrzebny. Dlatego też zleceniodawca musi wiedzieć jaką technikę trzeba zastosować, ażeby uniknąć niepotrzebnych kosztów. W tym wypadku, jeżeli tynki są surowe, nie malowane, nie wolno ich zanieczyszczać żadnymi prowizorycznymi technikami, a szczególnie klejowo przy użyciu kredy lub tzw. tonu. Natomiast technika wapienna może mieć miejsce w zastosowaniu jako pierwszy etap pracy, ale to trzeba przeprowadzić bardzo umiejętnie i fachowo. Tego etapu pracy nie może dokonać, ani murarz, ani malarz pokojowy, jeżeli nie ma należytego doświadczenia. Na surowym tynku, daje się tzw. „białko“. To biało może być zakolorowane i w ten sposób można stworzyć dekorację prowizoryczną, na którą będzie można, po oczyszczeniu mechanicznym, położyć technikę temperową, która wymaga czystości tynku. Jeżeli tynk jest zanieczyszczony starymi pobiałkami, tj. warstwami starego malowidła, musi być bezwzględnie oczyszczony i zatarty sposobem murarskim, tj. musi być położona bardzo cienka warstwa zaprawy murarskiej, którą nazywają „szlichtą“. Na tę warstwę daje się biało i dopiero na tym podłożu-gruncie kładzie się polichromię gładką lub ornamentalną, względnie figuralną, ale ta ostatnia czasami wymaga zupełnie innego, specjalnego przygotowania podobrazia, ponieważ może być wykonana w zupełnie innej technice niż pozostałe ściany.

Stosowanie mydła pod warstwę polichromii, robi się w celu

izolacyjnym, a nie jak istnieje powszechne mniemanie w celach czyszczących tynk, lub zmywający ściany. Poza tym mydło spełnia rolę wiążącą pomiędzy gruntem a warstwą pobiałą, tj. warstwą polichromii, a także utrzymującą warstwę pobiałą w odpowiedniej konsystencji na tynku. Wapno np. zbyt tłuste może powodować spływanie koloru pobiałą. Mydło przeciwstawia się temu.

W ściennym malarstwie dekoracyjnym rozróżnia się kilkanaście monumentalnych technik zasadniczych, które nie wyczerpują możliwości stworzenia innych. Między innymi, najważniejsze techniki monumentalne są: mozaika, fresk mokry, fresk suchy, sgraffito, techniki temperowe, tj. połączenie spoiwa wodnego ze spoiwem tłustym, olejnym, lub innym, przy pomocy zmydlenia; technika kazeinowa, technika woskowa olejna, technika krzemianowa, technika enkaustyczna, w której spoiwem jest głównie wosk kładziony przy pomocy gorących żelazek i wreszcie technika wapienna. Technika klejowa jest zupełnie nieodpowiednia do robót kościelnych w ogóle i nie bierze jej się tu pod uwagę.

Pojęcie techniki wyraża się w spoiwie, barwnik na to nie wpływa, ale zastosowanie odpowiednich barwników do poszczególnych technik ma swoje znaczenie. Do technik monumentalnych musi być użyty barwnik w wysokim gatunku i tam gdzie w skład spoiwa wchodzi spoiwo tłuste, olejne, należy użyć barwników olejnych; do technik wapiennych, barwników odpornych na alkalia, tj. trwałych w wapnie, mineralnych sztucznych lub naturalnych. Technika mozaikowa nie wymaga barwin w proszku, a barwiną w tej technice jest szkliwo mozaikowe barwne w kosteczkach.

T e c h n i k a m o z a i k o w a. Technika ta jest rzadko stosowana ze względu na znaczny koszt wykonania, brak odpowiedniego materiału i specjalistów. W technice tej wykonuje się dzieło bezpośrednio na murze z cegieł odpowiednio przygotowanym i przystawanym do przeniesienia rysunku, na który nanosi się szpachelką masę spajającą, w którą wciska się szkliwo mozaikowe. W ten sposób powstaje dzieło tworzone po malarstwu. Może być inny sposób wykonania, który można nazwać

rzemieślniczym. Na kartonie kolorowym położonym pod tafłę szklaną układa się szkliwo licem do spodu, a z wierzchu zalewa się masą spajającą. W ten sposób można wykonać małe partie i łączyć segmentami w całość na ścianie. To wymaga dużej wprawy i pewnego rodzaju sztuki, żeby całość na tym nie ucierpiała. Udaje się to na ścianach prostych, a na kolistych i pochylnościach wymaga pewnego rodzaju inżynierii. W ten sposób wykonywany karton, na ścianie wypadnie w negatywie i o tym trzeba pamiętać.

Prawdziwe szkliwo mozaikowe rozporządza około czterystoma odcieniami kolorystycznymi. Taki materiał już w dwustu odcieniach daje duże możliwości artystyczne, nawet jeżeli karton wykonywany jest sposobem malarskim. Sposób rzemieślniczy nie wymaga dużej ilości odcieni, ponieważ technik układając nie komponuje kolorystycznie, a dobiera kolory i nie może zmieniać dzieła pod względem artystycznym. Układanie mozaiki jest niezwykle pracowite. W ciągu dziesięciogodzinnego dnia można ułożyć zaledwie około dwudziestu decymetrów, a w tygodniu roboczym przy tej samej dziennej liczbie godzin pracy, ułoży się jeden metr kwadratowy. Teraz można uprzytomnić sobie ile trzeba, za samo tylko ułożenie, zapłacić artyście, jeżeli on sam układa wprost na ścianie, bo w tej pracy nikt go nie może zastąpić, jeżeli to jest jego projekt. To daje podstawę do kalkulacji zasadniczej i orientującej z grubsza.

Szkliwo włoskie posiada wymiary przeważnie $1 \times 1 \times 1,5$ cm, ale są też 2×2 cm o grubości 0,5 cm, są też kosteczki mniejsze i zupełnie małe. Szkliwo kupuje się na wagę. Na jeden metr kwadratowy wychodzi 16 kg szkliwa.

Zamiast szkliwa używa się także tłuczki ceramicznej, ale to nie daje pożądaných efektów malarskich i do tego takich możliwości artystycznych jakie daje szkliwo oryginalne. Tłuczka nie posiada intensywności koloru i takiej rozpiętości gam kolorystycznych i dlatego nie może być jednakowo traktowana na równi ze szkliwem oryginalnym.

Fresk mokry czyli tak zwane „al fresco“, po mozaice jest najtrwalszą techniką monumentalną. Dziś fresk w kościołach jest mało stosowany ze względu na duży koszt i brak

odpowiednich specjalistów wśród artystów. Technikę tę też rozpoczyna się od cegły, tak samo jak mozaikę. W miejscu, gdzie ma być fresk musi być tynk usunięty i cegły dokładnie oczyszczone. Poza tym cegły muszą być równe co do koloru; nie może być w tej płaszczyźnie cegieł zeszkliwionych, tj. takich, które wydają się być ciemniejsze, przepalone. Takie cegły wycina i wstawia się inne, przynajmniej na grubość pięciu cm, równając ją z ogólną powierzchnią. Przed wykonaniem fresku cegły obficie moczy się przez szereg dni. Do wykonania fresku, poza artystą, potrzebny jest doskonały murarz, jeżeli artysta sam nie może wykonać, nałożenia warstw tynku przed malowaniem. W tym wypadku artysta sam osobiście musi dopilnować murarza, ponieważ proporcje wapna, piasku i wody jakie potrzebne są do dobrego wykonania fresku, należy ściśle przestrzegać, a murarz tego nie zawsze chce przestrzegać.

Wapno do fresku musi być przynajmniej kilkoletnie, a piasek rzeczny b. drobny. Woda też niemałą tu odgrywa rolę i bez badań nie można rozpoczynać pracy, jeżeli mogą zachodzić jakieś wątpliwości co do rodzaju lub gatunku wody, np. zawierającej jakieś minerały w dużej ilości, które potem mogłyby się ujawniać w procesie chemicznym na malowidle.

Pod fresk należy założyć tyle tynku ile można będzie wykonać malowidła w ciągu przynajmniej pięciu godzin, bo po tym czasie zaczyna tworzyć się krzemian wapnia i barwnik nie będzie należycie powiązany z podobrazem. Porę na wykonanie fresku należy wybierać niezbyt ciepłą, a ukończyć należy przynajmniej na sześć tygodni przed pierwszymi mrozami. Po tym czasie mróz nie będzie szkodliwy. Jeżeli freski wykonuje się na powietrzu, dobrze jest zasłonić je na pewien czas matami ze słomy, przed zbytnim upałem i przed zbytnim zimnem, a szczególnie mrozem.

F r e s k s u c h y, czyli tzw. „fresco secco“, po fresku prawdziwym (buon fresco), ta technika jest najtrwalszą i tak samo odznacza się jasnymi kolorami jak fresk prawdziwy.

Technika ta jest w zasadzie połączeniem dwóch technik: wapiennej i temperowej. Najodpowiedniejsza, w tym wypadku, jest tu tempera kazeinowa, która w połączeniu z wapnem, daje

twardą powłokę nieodwracalną w wodzie. Dlatego też technika ta nadaje się szczególnie do malowania na tynkach wilgotnych i narażonych na wilgoć, lub zawilgoconych.

Technika ta jest obecnie stosowana nieprawidłowo i liczne odchylenia technologiczne, jakie zdarzają się, wskazują na brak rzetelnej wiedzy zawodowej.

Ta technika, jak i poprzednia, nie daje kolorów ciemnych z natury, a jeżeli technika zaleca się ciemnymi kolorami, prowadzi to użycie spoiwa tłustego, przeważnie pokostu. Takie traktowanie techniki prowadzi do zaniku transpiracji tynku, co powoduje niszczenie go od cegły.

Technika ta posiada te same właściwości co poprzednia.

Sgraffito. Technika stosunkowo mało znana w użyciu w malarstwie monumentalnym w kościołach, dlatego być może, że jest tak samo kłopotliwa jak i technika freskowa w pierwszej fazie przygotowawczej, bo trzeba odbijać tynk od cegły i nakładać mokry tynk przed rozpoczęciem pracy. Poza tym, również jak w poprzednich technikach, brak jest odpowiednich specjalistów. Tak samo wymaga wiedzy fachowej i doświadczenia, chociaż w samym wykonaniu technicznym jest trochę łatwiejsza, bo polega na wyskrobywaniu rysunku i umiejętnym odkrywaniu warstwy spodniej zakolorowanej, która w połączeniu z warstwą wierzchnią daje efekt graficznego rysunku w dwóch kolorach, a może być też i w paru kolorach.

Technika posiada te same właściwości co technika freskowa i nadaje się raczej do dekoracji zewnętrznej kościoła niż wewnętrznej, a jeżeli ma już być stosowana we wnętrzu to raczej w nawie, a nie w prezbiterium.

Technika ta odznacza się przeważnie kontrastem dwubarwnym, ostro od siebie odgraniczonym. Także albo tło jest ciemne, a rysunek wychodzi jasny, albo też odwrotnie, nie wyłączając możliwości przenikania nawzajem tych dwóch walorów kolorystycznych.

Technika ta daje duże możliwości artystyczne, zarówno co do faktury jak i zestawienia barwnego. Można bowiem poszczególne człony rysunkowe odpowiednio kolorować na sposób freskowy, kładąc kolor na mokry tynk, niezależnie od drapa-

nia rysunku. Tak potraktowana praca będzie miała charakter płaskorzeźby kolorowanej.

Technika ta tak samo wymaga barwników trwałych w wapie.

Techniki temperowe. Techniki temperowe należą do monumentalnych technik malarskich na tynku lub drewnie. Są to techniki bardzo trwałe, dające szlachetny ton, nieco przytłumiony, o wyglądzie atlasowym.

Technika ta daje nieograniczone możliwości malarskie pod względem artystycznym. Można uzyskać tony od najjaśniejszego do najciemniejszego z tym, że po wyschnięciu nieco zjaśniają.

Technika temperowa, dobrze sporządzona, daje wszelkie gwarancje. Pierwszym warunkiem, jest położenie tempery na czystym tynku wolnym od pobiał i suchym.

Tempera musi być sporządzona według prawideł chemicznych i wszelka dowolność wynikająca z nieuctwa prowadzi do niepowodzenia. Tempera wysycha stosunkowo długo, ponieważ zawiera w sobie tłuszcz, który schnie, czasem parę tygodni. Dokonywanie w tym czasie jakichkolwiek prób na wycieranie jest nie wskazane ze względu na uszkodzenie malowidła.

Chociaż tempery stosowane są dość często w kościołach, to jednak ich wartość technologiczna jest w wielu wypadkach bardzo wątpliwa. Nieuctwo w tym wypadku jest zastraszające i dlatego należy pilnie badać z czego tempera składa się i czy jest prawidłowo sporządzona. Prawidłowość poznaje się po proporcjach i po konsystencji spoiwa. Spoiwo klejące wodne może zawierać 30% tłuszczu zmydlonego w 30% zasady i posiadać musi zawieszinę o konsystencji gęstej zupy, którą reguluje się wodą w miarę potrzeby.

Technika ta nadaje się do wszystkich etapów pracy dekoracyjnej we wnętrzu kościoła. Można zakładać tła, malować ornamenty i obrazy. Jest odporna na działanie wilgoci okresowej krótkotrwałej, jak np. po dużym zgromadzeniu wierznych w kościele, a nawet na zasronienie i zalodzenie ścian, w wypadku braku dostatecznej wentylacji w kościele. Dowodzi to, że powierzchnia nie jest higroskopijna. Poza tym spoiwo

nie rozkłada się z nadmiaru wilgoci w powietrzu. Wszystkich tych właściwości tempera nabiera ze szlachetnego materiału, jaki musi być użyty, a szczególnie bieli cynkowej. Kredy tempera nie znosi. Do sporządzenia tempery mogą być użyte wszystkie kleje, nawet jajko, ale to ostatnie musi być stosowane bardzo oględnie i bardzo racjonalnie. Tempery jajowej nie można używać do zakładania dużych płaszczyzn, można natomiast używać do malowania obrazów, ale trzeba ją starannie konserwować, tzn. zabezpieczyć przed atakiem drobnoustroji. Do zakonserwowania tempery nie wolno używać sublimatu, dlatego, że przy zetknięciu się z żelazem, jakie znajduje się w parze wodnej, wytrąca się rtęć metaliczna, która robi ogromne spustoszenie, tworząc przykre, nieusuwalne czarne plamy.

Tempera przybiera swą nazwę od składu spoiwa i może być: tempera klejowa, kazeinowa, pół-olejna, jajowa, jajowo-pokostowa, jajowo-woskowa, białkowo-woskowa, woskowo-gumowa itp.

Nie każda tempera odpowiednia jest do wszystkich robót, ale powszechnie malarze, wszelakiego rodzaju, używają tempery jajowej, nawet do malowania ścian na gładko w jednym kolorze i tego należy bardzo wystrzegać się. Często zdarza się, że malarze używają złych środków konserwujących, jak to wyżej wspomniałem.

Do tempery używa się barwników odpowiednich do oleju. Tempera jest dlatego techniką stosunkowo kosztowną, ale bardzo pewną.

Technika kazeinowa. Technika ta chętnie bardzo stosowana jest przez przedsiębiorców starszego pokolenia i bywa przez nich rozmaicie sporządzana i używana. Jest stosunkowo tania i stwarza duże możliwości kombinacji technologicznych, które są często podłożem przeróżnych wariantów nieraz nie mających nic wspólnego z prawdziwym pojęciem tej techniki. Technika ta nadaje się tylko do robót sezonowych w kolorach jasnych i nie zalicza się do technik monumentalnych. Wobec tego w kościołach nie może być stosowana, mimo pewnych pozornych dodatnich właściwości.

Technika ta nie lubi wysokogatunkowego materiału, jak np. bieli cynkowej, ale za to daje znakomite wyniki przy za-

stosowaniu kredy. Znakomicie wtedy kryje, ponieważ tworzy gęstą i ściłą zawiesinę, ale jest wobec tego higroskopijna i szybko zanieczyszcza się takie malowidło.

Osobną uwagę trzeba zrobić z powodu możliwości zastosowania wapna do kazeiny. Wtedy technika ta staje się najmniej odpowiednią do prac kościelnych, ponieważ osiągnięcia malarzkie tej techniki niewiele różnią się od techniki wapiennej. Malowidło można utrzymać tylko w jasnych kolorach i to stanowi poważne niedomaganie zarówno artystyczne jak i technologiczne. Po paru latach może zupełnie spełznąć, szczególnie przy użyciu kolorów wrażliwych na działanie światła.

Technika woskowo-olejna. Jest to technika bardzo droga, przez ogół wykonawców nie znana. Stosuje się ją przeważnie do polichromii kościołów drewnianych. Ale można też użyć jej na tynkach suchych. Ma tę zaletę, że daje się myć.

Technika krzemianowa. Obecnie prawie nie jest używana. Do robót kościelnych nie powinna być stosowana.

Technika wapienna. Technika ta jest trwała, odporna na wilgoć i odpowiednią jest do malowania wewnętrznych i zewnętrznych tynków w kolorach jasnych. W zasadzie jest to technika fasadowa. Technika ta może być potraktowana jako pierwszy etap pracy, o którym wyżej wspomniałem.

Na zakończenie trzeba dodać, że nie każda technika może być zastosowana bez zastrzeżeń, szczególnie jeżeli chodzi o tynki. Na ogół tynki przyjmują prawie wszystkie techniki, ale może zajść taki wypadek, że technikę trzeba będzie zastosować do tynku.

Jeszcze jedna bardzo ważna uwaga. Pod malowanie nie wolno używać, pod żadnym pozorem, cementu, tylko bardzo stare wapno.

Wewnętrzne tynki w kościołach także nie mogą zawierać nawet małej domieszki cementu, bo to powoduje bardzo przykre następstwa. Na cemencie można malować, ale tylko odpowiednimi farbami, przeznaczonymi do cementu.

Trzeba przyjąć zasadę, że nie powinno używać się cementu do robót kościelnych w ogóle, a zwłaszcza do robót tynkarskich.

Łódź

Prof. CHWALISŁAW ZIELIŃSKI

DOTYKANIE NACZYŃ ŚWIĘTYCH I PRANIE BIELIZNY KIELICHOWEJ

I. Przepisy kościelne o dotykaniu naczyń liturgicznych są bardzo dawne. Według *Liber Pontificalis*, św. Sylwestra I († 125), nikomu nie wolno było dotykać naczyń świętych, oprócz ministrów¹⁾. „Niech wasza mądrość, najmilsi bracia wie, pisze tenże papież w drugim liście, że w tej stolicy apostolskiej postanowione zostało przez nas i przez innych biskupów i kapłanów pańskich, aby naczynia święte były dotykane przez tych tylko, którzy są poświęceni i Bogu oddani: *ut sacra vasa non ab aliis quam a sacratibus Dominoque dicatis contrectentur hominibus*“²⁾.

Papież św. Soter († 174), skarcił diakonissę za to, że ośmieliła się dotykać naczyń świętych³⁾.

Św. Cyryl Aleksandryjski podkreśla, że tylko diakoni święte naczynia przenoszą⁴⁾. Synod laodycejski (381), zabrania subdiakonom dotykać naczyń świętych. W kan. 21, czytamy: „*Quod non oporteat ministros (seu subdiaconos) habere locum in diaconio et dominica vasa contingere*“⁵⁾. Bardzo możliwe, że chodzi tu o przenoszenie Najśw. Sakramentu do ołtarza, i że: „seu subdiaconos“, zostało później dodane. Zakaz co do subdiakonów został cofnięty, zwłaszcza kiedy subdiakoniat na Zachodzie został zaliczony do święceń wyższych.

Synod w Bradze postanawia: „aby żaden z lektorów nie nosił świętych naczyń ołtarzowych, chyba że przez biskupa wyświęcony został na subdiakona⁶⁾. Duchowni niższych święceń nie mieli prawa dotykania naczyń świętych; potwierdza to drugi synod rzymski⁷⁾, i inne synody.

¹⁾ *Liber Pontificalis* in S. Sixtum: „*Hic constituit, ut ministeria sacra non tangerentur, nisi a ministris*“.

²⁾ C. 41, D. 1, de consecr.

³⁾ C. 25, D. 23.

⁴⁾ *De adoratione in spiritu et veritate*, L. XII: „*Dum illa incruenta hostia consecratur, nonne diaconi sacratoria vasa ferunt et accuratam in omnibus rebus necessariis observantiam exhibent*“.

⁵⁾ Por. c. 26, D. 23.

⁶⁾ Por. c. 31, D. 23.

⁷⁾ Can. 9: „*Nullus lector... vasa sacrata contignat*...“

Jeżeli chodzi o laików, nawet zakonników, którzy nie mieli tonsury, oraz zakonnice, to nie wolno im było dotykać naczyń świętych, bez konieczności nawet w zakrystii, chyba, że upoważnił ich do tego indult Stolicy Apostolskiej, albo pozwolenie biskupa, które otrzymywali często zakrystiani w większych kościołach.

Przez naczynia, których nie wolno było dotykać świeckim, rozumiano, podobnie jak w prawie obowiązującym, kielich i patenę, po ich konsekracji, choćby nawet nie były jeszcze użyte do Mszy św. Puszki i melchizedechy można było dotykać przed ich pierwszym użyciem. Monstrancję, nawet po jej użyciu, mogli dotykać laicy, jednak ze względu na możliwość pozostania w niej cząsteczek Najśw. Sakramentu, nie przystało, aby świeccy jej dotykali.

II. Według obowiązujących obecnie przepisów prawnie liturgicznych: naczyń świętych zawierających święte postacie mogą dotykać jedynie kapłani i diakoni⁸⁾. Naczyń świętych nie zawierających konsekrowanych postaci, (kielich, patena), jak również korporału, palki i puryfikaterza, używanych już do Mszy św., mogą dotykać tylko duchowni mający przynajmniej tonsurę⁹⁾, i ci którzy mają staranie, pieczę, nad rzeczami liturgicznymi¹⁰⁾.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1306, § 1, postanawia: „Należy czuwać nad tym, by kielicha i pateny oraz użytych do Mszy świętej, puryfikaterzy, palek i korporałów nikt nie dotykał, prócz duchownych i tych, którzy mają nad nimi zleconą pieczę“. Powyższy zakaz kodeksowy odnosi się tylko, jeżeli chodzi o naczynia liturgiczne, do kielicha i pateny po ich konsekracji¹¹⁾.

Nasuwa się jednak pytanie co oznacza wyrażenie kodeksowe, zezwalające na dotykanie tychże naczyń tym: „którzy mają zleconą nad nimi pieczę“. Znany u nas powszechnie Bączkowicz-Baron¹²⁾, pisze: „Rządcy kościołów powinni czuwać nad tym, by kielicha i pateny oraz użytych do Mszy św., a jeszcze nie przepłukanych puryfikaterzy, palek i korporałów nikt nie dotykał, prócz duchownych i tych, którzy mają nad nimi zleconą pieczę (kan. 1306 § 1), jak np. zakrystianin względnie zakrystianka“. Zdanie to przyzna-

⁸⁾ „Excipitur casus urgentis necessitatis, scilicet si deficiente diacono et presbytero ss. sacramentum a profanatione salvandum vel per nodum viatici moribundo praebendum est“. H. Noldin, Summa Theologiae Moralis, Oeniponte 1955, II³¹, 164, n. 180.

⁹⁾ „Clerici quilibet ea tangere possunt, in sacrario tamen, non in ministerio altaris“. M. Coronata, Institutiones Juris Canonici. Taurini-Romae 1951, II⁴, 219, n. 887.

¹⁰⁾ „Nulla vero existit prohibitio tangendi pyxilem, ostensorium etc.“ H. Jone, Commentarium in Codicem Juris Canonici, Paderborn 1954, II, 479.

¹¹⁾ Tamże.

¹²⁾ Prawo Kanoniczne, Kraków 1958, II³, 456, n. 467.

jące prawo dotykania naczyń, w zakrystii, poza funkcjami liturgicznymi, zakrystianinowi, względnie siostrze zakrystiance nie jest odosobnione. By się o tym przekonać wystarczy wymienić takich autorów kanonistów i moralistów jak Vermeersch-Creusen¹³⁾, E. Regatillo¹⁴⁾, M. Coronata¹⁵⁾, H. Noldin¹⁶⁾, i inni¹⁷⁾.

III. Na zakończenie zajmiemy się jeszcze sprawą prania białizny kielichowej. Według cytowanego kanonu (1306), użytych do Mszy św., puryfikaterzy, palek i korporatów, podobnie jak kielicha i pateny po konsekracji, mogą dotykać tylko duchowni i ci, którzy mają nad nimi zleconą pieczę. Tej samej jednak białizny kielichowej nie wolno dawać do prania świeckim, a nawet zakonnym, zanim nie zostaną przepłukane przez duchownego mającego wyższe święcenia. Surowsze w tym względzie są wymagania prawodawcy kościelnego, który postanawia, że używane do Mszy św. puryfikaterze, palki i korporaty można dawać do prania osobom świeckim lub zakonnym dopiero po przepłukaniu ich przez duchownego wyższych święceń. Wodę zaś z pierwszego przepłukania należy wlać do pisyzny tzw. *sacrarium*, a gdzie go nie ma do ognia (kan. 1306, § 2).

Ordynariusz miejscowy, bez specjalnego upoważnienia Stolicy Apostolskiej, nie może pozwolić na pierwsze pranie białizny kielichowej, osobom świeckim lub siostram zakonnym. Na skierowane zapytanie w tej sprawie, św. Kongregacja Obrzędów dała odpowiedź negatywną¹⁸⁾. Wobec tego zdanie św. Alfonsa, który uważał, że takie pierwsze pranie może zrobić duchowny mający tonsurę, nie może być brane pod uwagę po powyższym orzeczeniu Stolicy Apostolskiej¹⁹⁾.

Dotykanie naczyń świętych i białizny kielichowej, przez osoby

¹³⁾ *Epitome Juris Canonici, Romae 1940, II⁶, 440, n. 635: „Qui custodiam istarum rerum habet potest esse sacrista laicus vel etiam Soror“.*

¹⁴⁾ *Institutiones Juris Canonici, Sal Terrae 1951, II⁴, 107, n. 158: „Curandum ne calix, patena..., tangantur, nisi a clericis vel custodibus. Inter hos non excluduntur mulieres. Licet laicis, etiam feminis, qui custodiā sacrae supellectilis habent, mundare intus calices et patenas; sicut hoc licet deauratoribus“.*

¹⁵⁾ *L. c., 220, n. 887: „Codex mulieres et sorores religiosas a tactu sacrae supellectilis etiam patenae, calicis etc. excludere non videtur, immo generali sua dictione ab iis qui eorum custodiam habent, eas implicite admittit“.*

¹⁶⁾ *L. c., n. 180: „Ergo laici religiosi, feminae religiosas, immo etiam saeculares sacristae ipso jure sine speciali facultate illa tangere possunt“.*

¹⁷⁾ *Por. Jone, l. c., 478; M. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis, Friburgi—Barcinone 1955, III, 215, n. 300.*

¹⁸⁾ *SRC. 12 Septembris 1857, n. 3059, ad 26.*

¹⁹⁾ *Alphonsus De Ligorio S., Theologia Moralis, Parisiis 1862, VI, 387; Por. także kan. 1306, § 2.*

nieupoważnione, według opinii moralistów jest grzechem powszednim, jeżeli nie zachodzi konieczność. Grzech ciężki byłby jednak w wypadku zgorszenia, względnie pogardy i lekceważenia rzeczy świętych ²⁰⁾.

Podobnie, przepis co do przepłukania przed właściwym praniem bielizny kielichowej, przez duchownego wyższych święceń obowiązuje pod grzechem powszednim. Grzech ciężki byłby jednak w wypadku zgorszenia, względnie lekceważenia i pogardy ze strony pióraczego.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

²⁰⁾ Tamże, n. 382. F. Capello, Tractatus canonico-moralis de Sacramentis, Romae 1928, I, n. 804, zwraca uwagę na brzmienie kan. 1306, który nie zawiera nakazu w formie „praeceptum“, dlatego też „...secluso scandalo et contemptu, indubitanter tenemus tactum rerum sacrarum sub poena peccati vetitum non esse“.

PATENA PRZY UDZIELANIU KOMUNII ŚW.

Zgodnie z Instrukcją św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 26 marca 1929 roku, która została zatwierdzona przez papieża Piusa XI, przy udzielaniu Komunii św., wiernym, oprócz białego obrusa, przepisanego rubrykami mszału, rytuału i ceremoniału biskupiego, należy używać także tzw. pateny komunijnej¹⁾.

W myśl powyższej Instrukcji wierni przyjmujący Komunię św., sami sobie podtrzymują patenę pod podbródkiem, i po jej przyjęciu, podają następnej osobie, począwszy od strony lekcji w stronę ewangelii.

Kapłan winien jednak czuwać nad tym by pateny nie przechylano, nie odwracano itd., by w ten sposób zabezpieczyć partykuły znajdujące się na patenie przed zniszczeniem.

Ostatni, w rzędzie, z komunikujących, po przyjęciu Komunii św., patenę podaje kapłanowi, który przynosi ją następnie na stronę lekcji do następnego rzędu komunikujących, a po wykomunikowaniu wszystkich, także kapłan przynosi patenę do ołtarza.

Inaczej przedstawia się nieco sprawa przenoszenia pateny i podtrzymywanie jej przed komunikującymi, gdy Komunii św., udziela biskup (w pontyfikaliach), lub udzielana jest w czasie Mszy św. uroczystej z udziałem diakona lub innego kapłana, który wówczas podtrzymuje patenę.

Jeżeli Komunia św., była udzielana w czasie Mszy św. zbiera się starannie wszystkie cząsteczki eucharystyczne z pateny do kielicha mszalnego, a w przeciwnym razie do puszki²⁾.

¹⁾ Por. Ephemerides Liturgicae 44 (1930) 73: „...patina est alhibenda, argento aut metallo inaurato confecta, nullimode tamen artificiosa arte intus exculpta (ut facile sacra fragmenta colligantur)...“

²⁾ Tamże: „Cropuscula vero, quae post Communionem distributam in patina forte extabunt quaeque haud clare esse sacrae Hostiae fragmenta, cum oliunde, ex. gr. ex capitibus vel vestibis communicantium provenire possint, non in calicem neque in pyxidem indiciuntur, ne nausea fiat ipsi sacerdoti celebranti vel alteri sacerdoti qui suo tempore pyxidem purificabit, sed potius immitentur in vasculum super altare positum ad abluendos digitos“.

„Quando Communio in leprosum hospitium distribuitur sive intrasive extra Missam, necessarium non est ut sacerdos sacrae Hostiae frag-

Po dokładnym zebraniu wszystkich dostrzegalnych partykuł eucharystycznych, umieszcza się patenę komuniijną w specjalnej bursie, znajdującej się obok tabernakulum, ale nie w tabernakulum.

Zamiast pateny komuniijnej nie można dawać do rąk komunikujących wiernych (laików), pateny konsekrowanej, używanej do Mszy św., w myśl kan. 1306.

Poza tym kapłan udzielający Komunii św. nie może sam podtrzymywać równocześnie patenę, trzymając np. w ręce lewej puszkę i patenę z odpowiednio przystosowanym uchwytem³⁾.

Wreszcie na zakończenie należy dodać, iż gdyby ze względu na warunki miejscowe zdawałoby się być rzeczą odpowiedniejszą, by patenę komuniijną trzymał ministrant, możliwa jest taka praktyka, jak to wynika z odpowiedzi św. Kongregacji dla Sakramentów⁴⁾, z dnia 28 października 1930 roku.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

menta in patina extantia, quae forte labia et salivan leprosorum tetigerint, in calicem vel in pyxilem immittat, ob periculum morbi contagiosi contrahendi, sed hoc in casu paretur super altare vasculum cum aqua et stупpa seu gossypio, in quod vasculum purificatio patinae immitatur, eaque, quamprimum fieri poterit, in sacrarium iniiciatur (SRC 19 februarii 1909, Ephem. Liturg., an. 1909, 229—231)“.

³⁾ SRC 12 augusti 1854, ad 21.

⁴⁾ „Dubio Sacra Congregatio respondit quod usus ut patina apponatur, sub mento fidelium ab Acolytho seu missae inserviente nullimode prohibetur ab Instructione huius S. Congregationis »Dominus Salvator« dummodo tamen hic in usu patinae requisitam servet diligentiam eandem sursum ac decorsum non flectens ne fragmenta disperdantur“. Ta sama Kongregacja 23 stycznia 1931. „Quo facilius autem fieret patinae usus, haec S. Congregatio non semel declaravit, eius menti esse conforme pisam patinam porrigi et supert mentum fidelium poni a clerico seu acolytho sacerlotti inserviente“.

SPRAWOZDANIE
Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
W KRAKOWIE W R. 1957/58.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło w r. 1957/58 114 członków. Księża, zaproszeni do współpracy w wymienionym roku administracyjnym, są w większości profesorami Studiów Teologicznych, jakie istnieją na terenie Krakowa. Dzięki nowym członkom Towarzystwa można było poszerzyć wymianę myśli na płaszczyźnie dyskusji naukowych. Organizacyjnie przyjsięcie tych członków umożliwiło uintensywnienie pracy w istniejącej już Sekcji Biblijno — Liturgicznej i powołanie do istnienia nowych Sekcyj: Dogmatyczno — Moralnej, Historyczno — Kanonistycznej i Filozoficznej.

W r. 1957/58 odbyło się 6 zebrań Zarządu, jedno nadzwyczajne walne zebranie, jedno zwyczajne walne zebranie i 7 ogólnych zebrań zwyczajnych. Na ogólnych zebraniach Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, wygłoszono następujące referaty:

27. XI. 1957 — Ks. Prof. Dr Tadeusz Ślipko, T. J.: *„Kłamstwo a słuszna obrona tajemnicy“*.
- Ks. Prof. Dr Tadeusz Szwaagrzyk: *„Szafarz nadzwyczajny Sakramentu Bierzmowania w świetle dekretu św. Kongregacji dla Sakramentów Spiritus Sancti munera“*.
21. I. 1958 — Ks. Prof. Dr Aleksy Klawek: *„Najnowsze odkrycia rękopisów biblijnych Nowego Testamentu“*.
12. II. 1958 — Ks. Prof. Jan Choczewski, T. J.: *„Obecny stan badań nad zagadnieniem pochodzenia życia“*.
13. III. 1958 — O. Prof. Albert Krąpiec, O. P.: *„Spostrzeżenia o ruchu filozoficznym i teologicznym na Zachodzie, poczynione w czasie podróży we Włoszech, Francji i Szwajcarii“*.
29. IV. 1958 — O. Prof. Dr Romuald Kostecki, O. P.: *„Zagadnienie wszechpośrednictwa NMP w teologii współczesnej“*.
21. V. 1958 — Ks. Prof. Dr Jan Sieg, T. J.: *„Założenia i wskazania współczesnej teologii laikatu“*.

Na Sekcji Biblijno—Liturgicznej odbyły się w okresie od lutego do czerwca r. 1958 4 zebrania z następującymi referatami:

28. II. 1958 — Ks. Prof. Dr Władysław Smereka: „Początki i rozwój ruchu popularno—biblijnego w Polsce“.
24. IV. 1958 — Ks. Prof. Dr Aleksy Klawek: „Najnowsze tłumaczenia hymnów brewiarzowych“.
- Ks. Prof. Dr Tadeusz Szwagrzyk: „Ostatnie orzeczenia prawno—liturgiczne Stolicy Apostolskiej, dotyczące powtórzenia ceremonii święcenia popiołu w Środę Popielcową, poświęcenia radiostacji, sprawy paschału i i“.
10. XII. 1957 — Ks. Prof. Dr Ignacy Różycki: „O pośrednictwie NMP“ (cz. II).
16. V. 1958 — Ks. Prof. Dr Aleksy Klawek: „Nowa interpretacja Psalmu 110 (Dixit Dominus)“.
- Ks. Dyr. Andrzej Bober, T. J.: „Czytanie Pisma św. w domu na przełomie IV—V wieku“.
19. VI. 1958 — Ks. Prof. Dr Edward Kopeć: „Zmartwychwstanie Chrystusa Pana w najstarszym kerygma apostoelskim“.

Sekcja Dogmatyczna—Moralna miała jedno zebranie w maju r. 1958, na którym to zebraniu wygłosił referat Ks. Prof. Dr Ignacy Różycki na temat: „Zagadnienie cielesnej nieśmiertelności NMP a dogmat wniebowzięcia“.

Sekcja Historyczno—Kanonistyczna miała również jedno zebranie (28. II. 1958), na którym Ks. Prof. Dr Tadeusz Glemma wygłosił referat programowy a Ks. Prof. Dr Teofil Długosz omówił zagadnienia, jakie pozostają do rozwiązania w dziedzinie historii Kościoła w Polsce.

Na Sekcji Filozoficznej odbyło się w okresie od grudnia 1957 r. do czerwca 1958 r. 7 zebrań, na których zostały wygłoszone następujące referaty:

8. XII. 1957 — O. Prof. Dr Cecylian Niezgoda, O. F. M., Conv.: „Analiza ontologicznego dowodu św. Anzelma na istnienie Boga“.
29. I. 1958 — Ks. Dr Paweł Śliwa: „Tożsamość powszechnika z istotą rzeczy w świetle koncepcji bytu“.
26. II. 1958 — O. Prof. Dr Albert Urbański, O. Carm.: „Natura a osoba w ujęciu o. Bartłomieja Xiberty“.
11. III. 1958 — O. Prof. Dr Albert Krąpiec, O. P.: „Geneza pojęcia bytu“.

23. IV. 1958 — J. E. Ks. Bp Dr Karol Wojtyła: „*Koncepcja wartości w systemie etycznym Maksa Schelera*“.
28. V. 1958 — Ks. Prof. Dr Marian Jaworski: „*Symboliczne poznanie Boga u ks. Romano Guardini*“.
18. VI. 1958 — Ks. Rektor Antoni Kuśnierz, T. J.: „*Jak daleko można posunąć się w metafizyce bez odwoływania się do zasady przyczynowości?*“.

Prócz tego za staraniem kierownictwa Sekcji Filozoficznej O. Prof. Dr Albert Krąpiec, O. P. wygłosił dla Kleryków trzech diecezjalnych Seminariów Duchownych w Krakowie wykład, który stanowił streszczenie przygotowanej przezeń do druku książki o zagadnieniu analogii bytu.

Ogółem w r. 1957/58 zostało wygłoszonych 24 referatów. Przeciętna frekwencja na ogólnych zebraniach wynosiła 60 osób. Najwyższa liczba uczestników doszła do 82 i 102 osób. Przeciętna liczba uczestników Sekcyj wynosiła 17 osób ze względu na to, że Sekcje skupiają niemal wyłącznie profesorów poszczególnych nauk teologicznych.

Od grudnia 1957 r. została uruchomiona czytelnia czasopism teologicznych. Obecnie jest do dyspozycji w czytelni 65 czasopism teologicznych, filozoficznych i innych. Czytelnia jest otwarta w ciągu roku szkolnego we środy, godz. 16—17, i w piątki, godz. 16,30—17,30. Powstały także zaczątki biblioteki.

Kraków

Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

CORPUS CHRISTIANORUM, Series Latina, vol. CXVII, 1. Defensoris Locogiacensis monachj LIBER SCINTILLARUM quem recensuit D. Henricus M. Rochais OSB, Locogiacensis monachus. Desiderii Episcopi Cadursensis EPISTULAE cura et studio W. Arudt; VITA SANCTI DESIDERII EPISCOPI CADURCENSIS cura et studio W. Gundlach; TESTAMENTUM S. REMIGII EPISCOPI; EPISTULAE Aevi Merovingici: PASSIONES LUDEGARII EPISCOPI ET MARTYRIS AUGUSTODUNENSIS cura et studio Br. Krusch. In 8—o, pag. I—XXXI et 689, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii.

Tom ten jest jednym z serii nowego, krytycznego wydania tekstów patrystycznych podjętego przez Benedyktynów w opactwie św. Piotra w Steenbrugge w Belgii, pod kierownictwem O. Eligiusza Dekkersa, mnicha tegoż opactwa. Ma on obejmować nie tylko teksty Ojców Kościoła z nowym aparatem krytycznym, lecz również teksty soborów, hagiografie, teksty liturgiczne, materiały epigraficzne, dokumenty itp.

Cała seria łacińska ma obejmować 180 tomów o objętości 600 do 800 strn. Ma ona sięgać aż do dzieł św. Bedy, Doktora Kościoła.

Nie trzeba podkreślać znaczenia i wartości tego przedsięwzięcia. Patrologia Migne'a oddała wiele usług w ciągu minionych lat, obecnie jednak jest przestarzała: jej tekst krytyczny jest przedawniony, domniemane autorstwo tekstów w wielu wypadkach okazało się nieściśle, od czasu jej ukazania się odkryto i wydano wiele nowych tekstów. „Corpus Christianorum“ stawia sobie za cel usunięcie tych wszystkich braków.

Niniejszy tom serii łacińskiej zawiera kilka pism. Rozpoczyna go tzw. „Liber scintillarum“; jest to wybór tekstów biblijnych i patrystycznych dotyczących życia ascetycznego i cnót chrześcijańskich. Ułożył je Defensor, mnich benedyktyński z Locogiacum (Ligugé) prawdopodobnie około r. 700. Dziełko to miało wielkie wzięcie w bibliotekach klasztornych aż do XIV w. Tę część opracował O. Henryk M. Rochais OSB, benedyktyn z Ligugé. Następuje w tym tomie zbiór listów i żywot Dezyderego, biskupa Cadurcum (Cahors), w opracowaniu W. Arndta, oraz „Epistolae Austriasicae“, zbiór listów różnych osobistości duchownych i świeckich, zebranych w V i VI w. w Metz, w opracowaniu W. Gundlacha. W końcu tomu są trzy dodatki: Testament Remigiusza,

biskupa z Reims, listy z epoki Merowingów, dane dotyczące Leudegara, biskupa z Augustodunum (Autun), w opracowaniu Br. Kruscha.

Tom zaopatrzone obszernym wstępem na początku, oraz indeksami na końcu. We wstępie należy podkreślić jasny wykład metody krytycznej zastosowanej w wykorzystaniu kodeksów, w tekście zaś obszerny, a graficznie przejrzysty aparat krytyczny, umieszczony u dołu każdej stronicy, niezwykle starannie opracowane skorowidze cytatów Pisma św., imion własnych i miejscowości oraz drobiazgowy indeks rzeczowy. Strona typograficzna wydawnictwa przejrzysta i jasna.

Nie wątpimy, że tom niniejszy tej świetnie zapowiadającej się serii, o ustalonej już na Zachodzie reputacji, zainteresuje szczególnie znawców i miłośników mediewistyki.

Tyńiec

O. DOMINIK MICHAŁOWSKI OSB

PISMO ŚWIĘTE NOWEGO TESTAMENTU. Tłumaczył z języka greckiego Ks. Prof. Dr Seweryn Kowalski, Warszawa 1957, s. 724 + dwa szkice i dwie mapki.

Chwałą i zasługą śp. Ks. Prof. Kowalskiego Seweryna pozostanie fakt, że on pierwszy dał społeczeństwu polskiemu w druku przekład całego Nowego Testamentu z oryginalnego tekstu greckiego w nowoczesnej szacie językowej. Opatrzność pozwoliła mu podjąć próbę przez Ks. Wł. Szczepańskiego T. J. (Ewangelie i Dzieje Apostolskie r. 1917), przedtem jeszcze przez Arcyb. Symona (Listy św. Pawła r. 1915), a w latach powojennych przez Ks. Fel. Gryglewicza (Ewangelie i Dzieje Apostolskie r. 1947) doprowadzić szczęśliwie do końca, chociaż nie doczekał wydania całości drukiem.

Autor pisze w przedmowie: „*Staraniem moim było oddać myśl oryginału z sumienną dokładnością, w takiej jednak formie, by była zrozumiałą dla dzisiejszego czytelnika*”.

Kierując się myślą jak największego udostępnienia polskiemu czytelnikowi Pisma św. Now. Zakonu i jego treści na codzień dał Autor przekład zupełnie nowy, oryginalny, nie liczący się w zupełności z tendencją archaizowania języka, przestrzeganą na ogół przez wszystkich dotychczasowych tłumaczy.

Język nowego przekładu Ks. Kowalskiego jest nowoczesny, piękny i potoczny. Przyznaje to M. Kossowska, autorka recenzji zamieszczonej w Homo Dei Nr 4 (1958) s. 618—625, która jako zawodowa polonistka omówiła gruntownie przekład z tego właśnie punktu widzenia.

Szata graficzna — druk, rozmieszczenie trafnych, krótkich i dobrych tytułów poszczególnych części tekstu, liczby rozdziałów i wierszy umieszczone z boku tekstu, dyskretna gwiazdka, jedyny znak odsyłający do objaśnień umieszczonych na końcu po tekście, papier — sprawiają miłe optycznie, powieściowe niemal wrażenie całości.

To zalety, które mogą zachęcić do czytania, a co za tym idzie poznania i zrozumienia lepszemu Now. Testamentu.

Czy jednak biblista znajdzie zapowiedzianą „sumienną dokładność“ rzeczową w oddaniu myśli oryginału? Ze stanowiska egzegezy nasuwają się przy czytaniu przekładu spostrzeżenia, które obniżają jego rzeczową i naukową wartość z następujących powodów:

1) Na pierwszym miejscu stawia autor piękno języka przekładu ze szkodą dla wierności myśli tekstu greckiego. Przykłady: 1 Kor 3, 4. „*Bo jeśli jeden mówi: Ja stoję po stronie Pawła, a drugi mówi: Ja po stronie Apollosa*“. Piękny zwrot polski, ale nie taka, wydaje się, jest myśl oryginału. W tym zwrocie nie widać wcale tendencji przechwalania się i chęci stawiania wyżej osób Pawła czy Apollosa, którzy apostołowali w Koryncie. 1 Kor 13, 5 b „...*lecz się cieszy z triumfu prawdy*“. Pięknie brzmi ów triumf prawdy, ale w tekście greckim nie ma mowy o triumfie. Podobnie w opisie Mt 14, 13 b. „*Lecz ludzie dowiedzieli się o tym i udali się za nim w pogoń drogą lądową, zdążając z różnych miast*“. Ani pierwsza część nie, odpowiada tekstowi greckiemu, który czyta się: *kai akusantes hoi ochloi...*, ani druga nic nie wie o jakiejś pogoni *...ekolouthesan auto pedze*, co znaczy iż rzesze podążyły za nim pieszo... Nic też Mateusz nie wspomina o różnych miastach; zaznacza tylko *...apo ton poleon z miast*.

W ostatnim przykładzie widać już nie tylko parafrazowanie, ale i fantazjowanie po trosze..., chociaż na ogół przekład unika tego.

2) Nowe tłumaczenie zniekształca dość często sens i to w tekstach dogmatycznie ważnych. To bodaj najslabsza jego strona. Przykłady: Mt 1, 25. „*A chociaż żył z nią w panieństwie, powiła syna (swego pierworodnego); i nadał mu imię Jezus*“. Jest to prawda z punktu teologicznego, ale tekst grecki brzmi inaczej *...kai ouk eginosken auten heos hou eteken hyion...* Autor przetłumaczył *kai* przez *chociaż*, co filologicznie trudno uzasadnić. Następnie opuścił zupełnie drugą część wiersza, która jak wiadomo nasuwa trudność egzegetyczną. I prawdopodobnie dla uniknięcia tej trudności tak autor przetłumaczył. Gorzej, bo w objaśnieniach d o miejsca wyjaśnia tylko dodatek wulgaty... swego pierworodnego, pomijając trudność zasadniczą. Czy wolno iść aż tak daleko w tłumaczeniu dla uniknięcia zakłopotania czytelnika i usunięcia szkopułu, na który natrafi?

Mt 5, 32. Tekst również nasuwający trudność egzegetom tak oddany w przekładzie nowym: „*A ja wam powiadam: Kto rozwodzi się ze swą żoną, staje się powodem, że ona prócz czynu hańbiącego (parektos logou porneias) shańbi się ponadto cudzołóstwem*“. Znów piękny zwrot i katolicki sens tłumaczenia, lecz czy nie zniekształca oryginału?

W objaśnieniach też Autor nie wspomina o zasadniczej trudności, jaką tekst nasuwa. Nie uwzględniono również wyników badań nowszej

egzegezy tego właśnie tekstu. Inaczej dzisiaj i bardziej zgodnie z tekstem greckim egzegetuje się ten wiersz i jego klauzulę.

Inny tekst dogmatyczny: Rzym 1, 20. Autor tłumaczy: „*Istotnie utajona wielkość jego, to znaczy moc odwieczna i bóstwo są od stworzenia świata widoczne dla wszystkich, którzy zastanawiają się nad jego dziełami*“. W przekładzie wychodzi *sensus consequens* (sens wywnioskowany, lecz nie *litteralis* (sens wyrazowy); ten ostatni przeciwnie dość mocno osłabiony. W takich wypadkach wulgata oddaje sens oryginału z niezmierną precyzją, jaką właśnie w tym tekście można podziwiać śledząc słowo za słowem. Tekst grecki: *ta gar aorata autou apo ktiseos kosmou tois poiemasin noumena kathoratai*. Wulgata: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, semperpiterna quoque eius virtus et divinitas*.

Również znany tekst do Hebr 11, 1 charakteryzujący wiarę, tak wier nie przełożony przez wulgatę, oddany w nowym przekładzie parafrazą zmienia w drugiej połowie sens oryginału: „*Wiara jest podstawą tego, czego dopiero oczekujemy, jest silnym dowodem na to, czego nie widzimy*“. Daleko lepiej i zgodnie czytamy w wydaniu trzecim XX Jezuitów 1951: „...*jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych...*“ lub w tłumaczeniu Symona: „...*przekonaniem o prawdzie tego, czego się nie widzi*“. Podobnie w Liście Judy Tad. w. 9. Tłumaczenie idzie znów za daleko w oddaniu treści słowa: *epitimesai soi*. Ks. Kow.: „...*nie śmiał przypięczętować swego wyroku przekleństwem, lecz rzekł jedynie: Niech cię Pan zgubi*“. Ani słowo greckie *epitimaō*, ani łacińskie użyte przez wulgatę *imperare* nie ma znaczenia: „*zgubić*“ (przekł. Ks. Kowalskiego) w znaczeniu powszechnie używanym; nie znaczy też *karąć* (przekł. Ks. Dąbrowskiego „...*niech cię Bóg ukarze...*“). *Epitiman* znaczy: zganić, zabronić słowem, powiedzieć komuś z odcieniem surowości i ostrości w wyrzeczonych słowach np.: *nie czyn tego, przestań to robić, inaczej: zgromić*. Takie ma znaczenie w starej łacinie *imperare*.

Inaczej znów, tym razem wcale dobrze, choć parafrazystycznie oddał Ks. Kowalski sens powiedzenia Jana Chrzciciela, Jn 1, 30 b „...*Po mnie przyjdzie mąż, który mnie przewyższa, bo pierwszej był niż ja*“.

Nie można bowiem żadną miarą słowa *gegonen* = *stał się*, przetłumaczyć *istniał* (tłum. Ks. Gryglewicz). Ani słowo *ginomai* ani jego forma *pf* na to nie pozwalają. Słuszność ma Ks. Kowalski, ponieważ chodzi tu o wyższość w godności, nie o wcześniejsze istnienie. O Chrystusie-Człowieku nie da się powiedzieć, że istniał wcześniej, bo był młodszy od Jana: jako Bóg nie *gegonen* = *stał się!* Tego słowa *ginomai* używa św. Jan w pierwszym rozdziale o człowieku, Janie Chrzcicielu, a także o Słowie, które Ciałem się stało rzeczywiście.

Dobrze również, wydaje mi się, z punktu egzegezy przetłumaczył Ks. K. zgodnie z brzmieniem tekstu greckiego oraz z zasadami egzegezy Mk 3, 4. „*Czy wolno w szabaty raczej dobrze czynić niż źle czynić...?*“

Podobnie Łk 9, 35: *ho eklegmenos ...wybrany*; wulgata w miejscach paralelnych Mt 17, 5; Mk 9, 7. *ho agapetos* tłumaczy *dilectus, carissimus, dilectus*. Ostatnie odnosi się do Łukasowego *ho eklegmenos*. Nowy przekład dobrze dostosowuje się do wyrażenia łk, które egzegetycznie ma to samo znaczenie, co pierwsze u Synoptyków. Można się spierać o wiele innych jak *anagaion komnata* na górze lub o użycie zwrotu „...która była brzemienna“ Łk 2, 5 b. Niezrozumiałe jest natomiast twierdzenie Sz. Recenzentki w związku z przekładem słów: *ouse eǵkyo*. „Wszyscy czytelnicy i słuchacze wiedzą, że nazwą tą określamy tylko Maryję Pannę, która przed poślubieniem Jej Józefowi już nosiła w łonie Dziecię Boże“; (a. c. s. 620 — podkreślenie moje). Czytelnicy i słuchacze powinni pamiętać, co napisał ten sam Łukasz 1, 26. 27. o Gabrielu, że został posłany „...ad virginem desposatam viro cui nomen erat Joseph“ ...*pros parthenon emnesteumeñen* (zamiast: *memnesteumene*) *ptc pf pass!* A zatem do zaślubionej już przybywa Anioł z radosną wieścią.

Autorowi nie można robić zarzutu niedociągnięcia przekładu do ściśle naukowego poziomu, bo — jak sam wyznaje — innym kierował się założeniem przy pracy.

Nierówna jednak dokładność w całym przekładzie a w szczególności w tekstach dogmatycznych zaleca wielką ostrożność w posługiwaniu się przekładem Ks. K. i badania każdego ważnego tekstu z osobna przy powoływaniu się na Pismo św., szczególnie przy objaśnianiu na ambonie¹⁾ i w szkole; nie w tym znaczeniu jakoby przekład zawierał błędy przeciw nauce Kościoła Katolickiego, lecz że nie zawsze wiernie oddaje sens Pisma św. w poszczególnych miejscach. Błędno bowiem teologicznie tłumaczenia nie można zarzucać nowemu przekładowi, jak się wydaje.

Zastrzeżenie mogłoby budzić tłumaczenie Jak 5, 15: „*Modlitwa płynąca z wiary...*“. Może ono zrodzić myśl, jakoby ważność sakramentu zależała od „*opus operantis*“. Niekoniecznie jednak trzeba się dopatrywać błędów, skoro i M. Zerwick T. J. pisze: *he euche tes pisteos... preces cum fide fusae*²⁾. W nowym przekładzie cały wiersz brzmi: „*Modlitwa z wiary płynąca stanie się ratunkiem dla chorego i Pan go znów podźwignie; jeżeli się grzechów dopuścił, będą mu odpuszczone*“³⁾. Tłumaczenie piękne i dobrze oddające sens tekstu greckiego z tym, że nie ma słowa: *znów*.

Prócz wyżej wskazanych są jeszcze dwie słabe strony przekładu, które wprawdzie mniej ale również wpływają na zmniejszenie sumiennej dokładności. Są one następujące:

¹⁾ Na ambonie obowiązuje nadal według Tridentinum używanie tekstu wulgaty.

²⁾ M. Zerwick S. J., *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Romae 1953, s. 553 do Jak 5, 15.

3) Gdy oryginalny tekst grecki nastęrcza możliwość różnego, prawdopodobnego rozumienia sensu autor wybiera jeden i ten umieszcza w tekście przekładu jako sens Pisma św. danego miejsca. Dążność tę widać w całym przekładzie.

Jeden przykład mieliśmy już wyżej u Mt 5, 32. Inny, gdzie z trzech możliwych sensów jeden został uwzględniony w tłumaczeniu, najmniej może szczęśliwy, to Jn 1, 9. „Prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka, przyszła na świat“. ...Jeżeli już autor łączy greckie słowo *en* (*impf* od *einai*) z *ptc praes erchmenon* jako orzeczenie do *...to fos*, należy konsekwentnie tłumaczyć... *przychodziła*, jak tego wymaga forma gramatyczna. Jan właśnie w tym rozdziale bardzo ściśle używa czasów: *impf*, *pf* i *aor*, na oznaczenie trwania czynności w przeszłości względnie określenia jej jako skończonej.

4) Podobnie jak we wszystkich naszych nowszych tłumaczeniach brak i w nowym przekładzie precyzji w oddawaniu znaczenia czasów użytych w tekście greckim, szczególnie trybu oznajmającego: *mpf*, *pf*, *aorystu* Wprawdzie autorowie N. Testamentu byli Semitami i myśli sformułowane według praw gramatyki języka semickiego często przekładali na język grecki, ale i z duchem języka greckiego nieźle byli obznajomieni, jak św. Łukasz, św. Paweł. U św. Jana w pierwszym rozdziale tak ważnym dla teologii widać również bardzo dokładną precyzję w używaniu: *en*, *egeneto*, *gegonen...* *impf*, *aor* i *pf* i to nie tylko w wymienionych słowach. Dla egzegezy ma to niemałe znaczenie. Przykłady:

Jeden wyżej poruszony. Inne: Mk 11, 8 *...ta himatia estrosan*; wulgata dobrze *...straverunt vestimenta*. W nowym przekładzie czytamy *...wielu ludzi rozścielało swe płaszcze na drodze inni zaś stali gałązki...* *impf* zamiast czynności skończonej, jak w tekście greckim *estrosan*. Łk 19, 12 *...eporuthe*: wulgata słusznie tłumaczy *abiūt*. Ks. K. tłumaczy: „Pewien człowiek... wybierał się...“ *impf* zamiast czynności skończonej. 1 Tes 1, 5. *hoti euaggelion hemon ouk egenethe*; w nowym przekładzie czytamy: *...bo opowiadaliśmy wam ewangelię...*“; gdzieby należało użyć raczej czynności skończonej *opowiedzieliśmy wam ewangelię* stosownie do użytego *aorystu*, czego domaga się i kontekst myślowy.

Podobne przykłady można mnożyć. Zyskała przez to potoczność opowiadania i piękno języka, lecz ucierpiała wierność bez koniecznej potrzeby.

Tyle o tekście.

Co sądzić o wstępach? Są krótkie, dobrze na ogół ujęte. Zauważone mniejsze usterki: Autor sądzi, że tytuł nad każdą ewangelią umieszczano od początku II w. Czy raczej nie około połowy II w? Wstęp do ewangelii św. Marka na s. 83. „*Fragment Muratoriego (spis urzędowy)*...“. Nie jest jeszcze z całą pewnością stwierdzone, czy chodzi tu o spis urzędowy

czy prywatny, co też więcej prawdopodobne; „...przy niektórych wydarzeniach był Marek...” s. 84. Wszyscy godzą się, że w brakujących w dokumencie słowach chodzi na pewno o Marka: lecz w tekście brak samego imienia.

Ostatnia uwaga pod adresem wydawcy.

Szkoda, że w części zawierającej Objasnienia nie wydrukowano nad tekstem samych objaśnień, na każdej stronie bodaj tytułu Księgi, do której one się odnoszą, dla ułatwienia czytelnikowi szybszego odszukania odpowiedniego komentarza.

Tarnów

Ks. WAWRZYNIEC GNUTEK

L. CERFAUX ET J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957.

Książka ta stanowi jedną z pozycji tzw. *Bibliothèque de Théologie* i jak wskazuje na to podtytuł dzieła: „*Un concurrent du christianisme*” w rozwinięciu swej tematyki ma ona głównie na uwadze czasy antycznego chrześcijaństwa. Autorom chodziło o pełne i wszechstronne przedstawienie tej dziedziny życia starożytnego, która rodowód swój biorąc z dalekiej przeszłości starożytnego Wschodu miała później w okresie cesarstwa rzymskiego przeciwstawić się monoteistycznemu rygoryzmowi chrześcijaństwa poprzez szereg aktów z krwawym przesładowaniem łącznie. I jeśli sam kult osoby panującej w okresie cesarstwa przedstawiony jest na niewielkiej stosunkowo ilości stron, to nie jest to bynajmniej niekonsekwencją autorów książki, ale wynika z faktu, że kult cesarza rzymskiego stanowił ostatni etap i niejako wypadkową tych tendencji, które rodziły się i wykształcały znacznie wcześniej. Temu samemu celowi tzn. uzyskaniu dokładnego obrazu genezy i rozwoju kultu osoby panującej służy zwięźle i wprawdzie niemniej jednak wnikliwe rozpatrzenie tej kwestii w odniesieniu do obszarów starożytnego Wschodu nawet takich jak państwo Hetytów i Hurytów, czy też kraj Hebrajczyków, Kanaanejczyków i Fenicjan. Takie właśnie postawienie sprawy zdaje się wynikać z coraz silniej podkreślanych dziś w nauce związków organicznie wiążących kulturę świata greckiego z cywilizacyjnymi osiągnięciami terenów wschodnich. Wspomniana wyżej wnikliwość autorów w roztrząsaną problematykę, szerokość horyzontów badawczych, pracowite i gruntowne nagromadzenie materiału (zob. np. wstęp bibliograficzny) uzasadniają podane niżej streszczenie wywodów odnoszących się do spraw związanych ze Starym Testamentem: Szereg współczesnych religiológów chce widzieć w religijnym charakterze instytucji królewskiej obszarów wschodniego basenu Morza Śródziemnego religijno-cywilizacyjną podstawę ich rozwoju. Zwłaszcza Egipt i Mezopotamia nadały tej „religii królewskiej” mniej więcej wykończoną doktrynalną oprawę. Te tendencje poprzez Kanaanejczyków

przedostawać się miały również do życia społeczności hebrajskiej. Jakkolwiek nie jest łatwo ustalić zasięg oddziaływania tych tendencji na wierzenia i instytucje Hebrajczyków, to w każdym razie można założyć, że wpływ ich hamowany był wcale skutecznie zarówno przez fakt słabości władzy królewskiej jak również przez niewygasające oddziaływanie psychicznych oporów mających swe źródło w żywych ciągle tradycjach nomadycznego trybu życia jak również w monoteistycznym charakterze narodowej religii. Ustalanie zasięgu oddziaływania wspomnianych tendencji nie wykracza w każdym razie poza granice domysłów i hipotez, przy czym opinie uczonych cechuje daleko posunięta rozbieżność powodowana faktem przypisywania mniejszej lub większej roli oddziaływaniu trzech zasadniczych czynników: dworu królewskiego, któremu zapewne zależało na przyjęciu się religijnego kultu monarchy, proroków nastawionych względem takiej inowacji w sposób bezwzględnie opozycyjny i wreszcie ogółu, którego postawa do czasów niewoli babilońskiej nigdy nie była zdecydowana i jednomyślna. I chociaż kult monarchy nigdy, jak na to wszystko wskazują, nie przybrał tu form typowych dla Egiptu czy Mezopotamii, to jednak religia Jahwy mogła przyswoić sobie teorie sumeryjskie i ogólno-semickie uważające monarchę za zastępcę boga na ziemi; równocześnie przecież należy zdawać sobie sprawę z faktu, że król izraelski nie posiadał uprawnień kapłańskich, chociaż w wyjątkowych wypadkach sprawował najwyższe funkcje przynależne z prawa kapłanom. Gdy zaś chodzi o sakralną nomenklaturę związaną z osobą panującego w Egipcie względnie w wielkich monarchiach Wschodu, to niewątpliwie traciła ona swój sens w momencie przeszczepienia jej na grunt hebrajski pomimo że forma pozostawała niezmieniona (np. w wypadku tytułu „syn boga“). Wnioskujemy o tym na podstawie naszej znajomości stosunków panujących u Kanaanejczyków, którzy tak silny wpływ wywierali na naród izraelski, a którzy zatrzymując obcą nomenklaturę sakralną monarchy odbierali jej rodzime znaczenie i pierwotny wydźwięk. Po skonsolidowaniu się władzy królewskiej za Dawida, Salomona i następców, stała się ona instytucją zatwierdzoną niejako przez Boga, ale nie naruszała w swej istocie uprawnień kapłanów a zwłaszcza proroków będących poręczycielami sui generis autonomiczności dawnych praw i tradycji religijnej. I jeśli zdarzało się, że kapłani sprawowały niekiedy funkcje pałacowe, to prorocy zdecydowanie i skutecznie bronili się przeciwko próbom „zadomowienia“ ich na dworze królewskim. W żadnym też wypadku nie można szukać na terenie hebrajskim analogii do kanaanejskiego króla-kapłana, jakim był według biblijnego opisu Melchisedech. Nawet wtedy, gdy pod wpływem brutalnej presji monarchy assyryjskiego Tiglat-Pilezara zmuszony został król jerozolimski Achaz do udzielenia w świątyni miejsca kultowi boga-patrona assyryjskiego władcy, potrafili prorocy wymowę faktu tej ingerencji obcego monarchy

w sprawy religijno-kultowe osłabić przez lansowaną w prorocत्वach swych tezę głoszącą, że nawet najpotężniejsi władcy są w rękę Jahwy tylko narzędziami i posłusznymi wykonawcami jego boskiej woli. Wprawdzie rozbudowywana coraz to bardziej w teologii starotestamentowej nauka o Mesjaszu nawiązywała w swej teologicznej spekulacji do instytucji królów-potomków Dawida, kwestia ta jednak nie należy w ścisłym tego słowa znaczeniu do problemu religijnego charakteru władzy królów żydowskich. Problem ten w zmienionej postaci miał w całej ostrości wystąpić w okresie pozostawania Żydów pod władzą diadochów; sprawę komplikowało również to, że np. w Egipcie Żydzi brali czynny udział w życiu gospodarczym i politycznym monarchii, gdzie kult osoby panującej był wyraźnie już skryształizowany i w dużym stopniu obowiązujący. Narastający konflikt zakładał niejako a priori jego dalsze konsekwencje w postaci zamachu na kultową autonomię narodu żydowskiego. Tak było za Filopatora z rodu Ptomeleuszów, który pod postacią kultu Dionizosa próbował narzucić Żydom kult własnej osoby monarszej jako Nowego Dionizosa. Tym razem jeszcze czciciele Jahwy wyszli obronną ręką, gdyż król egipski zreflektował się we właściwym momencie, sytuacja ich jednak zmieniła się zdecydowanie na skutek przejścia Palestyny we władanie Seleucydów. Już taktyczna tolerancyjność Antiocha III poczyniła niebezpieczne wyłomy w zwartej dotąd społeczności narodu wybranego, postępujący bowiem proces hellenizacji Judei niósł w istocie większe niebezpieczeństwo niż otwarta walka wszczęta przez Antiocha IV. Po raz pierwszy w dziejach swych stanęli Żydzi wobec konieczności dokonania wyboru pomiędzy Bogiem przodków a bóstwem obcoplemiennego władcy. Narzucony przez króla kult miał za swój przedmiot Zeusa Olimpijskiego, w oczach jednak Żydów ten bóg grecki reprezentował samego króla syryjskiego. Zastąpienie ołtarza całopaleń przez ołtarz grecki połączone zostało z umieszczeniem napisu dedykacyjnego głoszącego, że odtąd Antioch w osobie Zeusa Olimpijskiego wchodzi w posiadanie świątyni narodowej Żydów. Epopeja narodowego oporu przeciwko poczynaniom Seleucydy zajmuje karty ksiąg machabejskich i odbija się w treści danielowej apokalipsy. Odtąd kult osoby panującej utrwali się na horyzoncie myśli żydowskiej jako nieustanna groźba i jako znak spełnienia się czasów.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

„REVUE de QUMRAN“ Numéro 1, Juillet 1958, Tome 1, Fascicule 1. Éditions Letouzey et Ané — Paris.

Odkryte przed 10 laty manuskrypty w Qumran wzbudziły w świecie naukowym niezwykle zainteresowanie. Świadczy o tym najlepiej pokaźna liczba publikacji omawiających związane z tym wielkim odkryciem problemy. W roku bieżącym zaczęło wychodzić w Paryżu

specjalne czasopismo naukowe, którego tytuł brzmi: „Revue de Qumran“. Artykuł wstępny numeru 1 daje pogląd na jego użyteczność i charakter. Podają zasadnicze myśli w streszczeniu.

Wyniki badań związane z odkryciami w Qumran podają uczeni na łamach przeszło 200 różnych czasopism naukowych. Tak wielkie rozproszenie owych publikacji uniemożliwia wprost zainteresowanym zapoznanie się z całokształtem problematyki, a prócz tego wspomniane czasopisma przeciążone innym materiałem opóźniają niekiedy znacznie ukazanie się tych artykułów. Postęp zaś wiedzy wymaga ścisłego i świeżego kontaktu z osiągnięciami pracy specjalistów.

Trudnościom powyższym ma zaradzić „Revue de Qumran“. Będzie to odciążenie dla innych czasopism, które coraz częściej się skarżą na wytrącenie ze swego specjalnego kierunku naukowego przez nadmiar prac poświęconych Qumran. Zamiast niezdrowej konkurencji przewiduje redakcja raczej pożyteczną współpracę.

„Revue de Qumran“ pragnie zachować charakter międzynarodowy i będzie przyjmować artykuły we wszystkich bardziej znanych językach (angielskim, francuskim, hiszpańskim, łacińskim, niemieckim, włoskim). Revue stoi na stanowisku neutralnym i zaprasza do współpracy wszystkich uczonych bez względu na ich osobiste zapatrywania. Będzie to jakby wolna trybuna, dostępna wszystkim, którzy pragną przyczynić się do postępu wiedzy. Za artykuły odpowiedzialni są autorzy. Mile będą widziane wszelkie polemiki, byle tylko stały na poziomie prawdziwie naukowym i były utrzymane w tonie kulturalnym.

Revue pragnie zapewnić szybką publikację nadesłanych artykułów, by każdy uczony mógł w możliwie najkrótszym czasie podać do wiadomości publicznej wyniki swoich badań. Dlatego też nie będzie się ukazywać regularnie, ale w zależności od rytmu pracy. Jeżeli zbierze się materiału na 160 stron druku wydawnictwo opublikuje niezwłocznie nowy numer. Rocznie może się ukazywać 4—5 lub więcej poszczególnych numerów, zależnie od potrzeby. Prenumerować się będzie nie roczniki, lecz tomy. Każdy tom ma się składać w czterech numerów po 160 stron druku każdy, czyli w sumie 640 str. Współpracownikom wypłaca redakcja 1000 fr. za stronicę.

Revue chce podać czytelnikom możliwie najbardziej praktyczne narzędzie pracy. Będzie więc zamieszczać stale adresy swoich współpracowników; na końcu każdego tomu znajdzie się dokładny wykaz treści; by nie utrudniać lektury czytelnikom mało obeznanym z danym językiem lub w ogóle z problematyką qumrańską — nie będzie się używać znaków ani skrótów; wreszcie każdy numer podawać będzie wykaz artykułów jakie ukazują się w innych czasopismach na tematy związane z Qumran.

Dla orientacji podają spis artykułów numeru 1:

- J. CARMIGNAC — Concordance hébraïque de la Règle de la Guerre.
J. MEJIA — Posibles contactos entre los manuscritos de Qumran y los Libros de los Macabeos.
J. BOWMAN — Did the Qumran Sect burn the Red Heifer?
M. DELCOR — Cinq nouveaux psaumes esséniens?
M. H. GOSHEN — GOTTSTEIN — Die Qumran-Rollen und die hebräische Sprachwissenschaft, 1948—1958.
P. GRELOT — L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch.
Dochodzą do tego uwagi:
J. P. de MENASCE — Un mot iranien dans les Hymnes.
S. SZYSZMAN — A propos du récent livre de M. H. E. del Medico.
Na końcu recenzje kilku książek i bibliografia.

JEDYNEMU BOGU, Modlitewnik dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej, wydany z polecenia J. E. Ks. Stefana Kard. Wyszyńskiego, opracowany przez grono kapłanów diecezjalnych, Poznań 1959, Pallotinum, str. 660, cena 60 zł.

Obszerny modlitewnik podzielony jest na siedem części: I. Mały katechizm, II Modlitwy codzienne, III Msza św., IV Sakramenty święte, V Modlitwy na każdy dzień tygodnia, VI Nabożeństwa różne, VII Pieśni. We wszystkich częściach uwzględniono teksty liturgiczne.

Na początku znajdujemy pouczenie o roku kościelnym i jego wykres. W dziale modlitw codziennych umieszczono Primę i Kompletę w polskim przekładzie. Oprócz pełnego tekstu części stałych Mszy św. w języku łacińskim i polskim umieszczono kilka formularzy Mszy wotywnych i 4 teksty Mszy dialogowanej. W dziale „Sakramenty św.” podano główne modlitwy przy ich udzielaniu, a przy Sakramencie bierzmowania także paraliturgiczne obrzędy wstępne. Z uznaniem trzeba powitać umieszczenie trzech odrębnych przygotowań do sakramentu pokuty: dla dzieci, dla młodzieży i dla dorosłych. W tekście Godzinek słusznie poprawiono za oryginałem łacińskim wezwanie „Pani, wysłuchaj modlitwy nasze” na „Pani, wspomagaj modlitwę moją”. Podano całkowite teksty procesji w Dni Krzyżowe oraz w Dzień Zaduszny. Wśród pieśni znajdują się główne hymny kościelne i ich przekłady. Na początku i na końcu poszczególnych części modlitewnika umieszczono symbole liturgiczne z napisami.

Jak w każdym dziele ludzkim są w modlitewniku i usterki, które wypada wyliczyć, aby ułatwić ich poprawę w następnych wydaniach.

S. 26 należałoby ujednostajnić terminologię w pouczeniu o roku kościelnym i jego schemacie. Stosowanie różnych nazw utrudnia korzystanie z wykresu. Rozmieszczanie napisów pod Schematem roku kościelnego jest nieprzejryste. Zamiast „Epifania” lepiej użyć polskiej nazwy „Objawienie Pańskie”. Jest sześć niedziel po Objawieniu, a nie

siedem, jak podano w wykresie. Przedpościa nie można nazwać „Septuaginta“. Opuszczono w ogóle Wielki Post. W małym schemacie zamiast podawać nazwy świąt lepiej jest podawać nazwy okresów, a główne święta zaznaczyć symbolami.

S. 30 zamiast „Wigilie wspólne“ lepiej użyć określenia „Wigilie zwykłe“.

S. 63 i 361 Modlitwa „Deus qui corda fidelium“ występuje w dwóch różnych przekładach, co jest nieuzasadnione.

S. 63 Modlitwa „Wszystkie sprawy nasze“ (Actiones nostras) nadaje się raczej do odmawiania przed zebraniem a nie po nim. Enchiridion Indulgentiarum umieszcza ją w dziale „Preces ad auxilium divinum ante quamlibet actionem implorandum“.

S. 71 i 84 Hymny Primy i Kompletu podano w przekładzie przestarzałym o rymach dość naiwnych, które zupełnie nie oddają jędrnej poezji hymnów brewiarzowych. Zwroty „Płochóć języka niech prawem hamuje... Pychę i płochóć ciała okiełzajmy... Gdy dzień wiek skończy...“ nie nadają się do użytku w modlitwie.

S. 96 Tytuł „B. Msza święta wiernych“ nie harmonizuje z tytułem „A. Część pouczająca“. Należałoby raczej użyć „Właściwa ofiara“ lub „Część eucharystyczna“.

S. 149. Dobrze byłoby zamiast Mszy wotywnych umieścić kilka formularzy mszalnych przeznaczonych na główne okresy roku kościelnego: Adwent, Czas Bożego Narodzenia, Czas po Objawieniu, Wielki Post, Czas Wielkanocny, Czas po Zesłaniu Ducha Świętego. Dawałoby to wiernym możliwość ściślejszej łączności z rokiem kościelnym.

S. 171. „Modlitwy w czasie Mszy śpiewanej“ powinny się zaczynać od wezwania do udziału w śpiewie. Tym którzy nie mogą śpiewać, należałoby zalecić odmawianie modlitw umieszczonych na poprzednich stronach. Dlaczego wierny na „Credo“ ma odmawiać modlitwę dość luźno związaną z tekstem liturgicznym, a nie „Wierzę w Boga“?

S. 202. W tekstach do Mszy dialogowanych należałoby zalecić odczytanie przez jakiegoś lektora lekcji i ewangelii równocześnie z kapłanem czytającym je po łacinie. W czasie pouczającej części Mszy św. mamy nie tylko mówić do Pana Boga, lecz także słuchać Jego nauki. Można zamieścić jakieś modlitwy na lekcję i ewangelię, ale z zaznaczeniem, że używa się ich tylko wtedy, gdy nie ma lektora, który mógłby odczytać lekcję i ewangelię.

S. 245. Wydaje się, że do wspólnego odmawiania sekwencji „Veni Sancte Spiritus“ lepszy byłby rymowany przekład ks. Karyłowskiego.

S. 300. Jako osobistą modlitwę przed spowiedzią lepiej byłoby podać dobry dosłowny przekład całego psalmu 50, zamiast wierszowanej parafrazy części tego psalmu nadającej się raczej do śpiewu.

S. 318. Modlitwy przy konających należałoby umieścić raczej po

wszystkich sakramentach, a nie w łączności z Namaszczeniem chorych, aby nie utwierdzić błędnego przekonania, że Ostatnie Namaszczenie jest przeznaczeniem chorego na śmierć.

S. 334. Błąd drukarski, zamiast 1000 dni odpustu ma być 100.

S. 384. W tekstach godziny świętej przydałoby się więcej inspiracji* biblijnej. Akty przeznaczone do powtarzania przez wiernych również można by zaczerpnąć z Pisma św. i przez to znacznie wzbogacić i urozmaicić modlitwę.

S. 470 i następne. Czy wierni będą szczerze powtarzały podsuwane im prośby „Albo cierpieć albo umrzeć“, lub „Racz mi goryczą zaprawić rozkosze tego życia, abym odtąd smakując jedynie w gorzkościach Męki Twojej...“ Książka nie jest przeznaczona dla dusz heroicznych, a dla ludzi przeciętnych takie zdania brzmią jak „drętwa mowa“.

S. 635. W hymnie „O zbawcza hostio“ przekład słów „Bella premunt hostilia“ winien brzmieć „Bój srogi nęka wiernych ci“ a nie „Znój srogi nęka“.

Winiety umieszczone na początku poszczególnych części i na ich zakończenie, są zbyt drobiazgowo opracowane i dlatego mało czytelne. Przydałyby się formy prostsze, bardziej nowoczesne z napisami wyłącznie polskimi. Napisy łacińskie w popularnym modlitewniku najczęściej nie będą zrozumiane. W modlitewnikach zagranicznych stosuje się często całostronne wkładki fotograficzne z artystycznymi zdjęciami symbolizującymi działy modlitewnika, albo bardzo proste symbole i rysunki. Jeżeli modlitewnik ma się stać ulubioną książką katolika, to jego szata graficzna musi być współczesna.

Pożyteczne byłoby umieszczenie kilku prostych Mszy gregoriańskich, aby i ta forma udziału we Mszy św. była dostępna posiadaczom modlitewnika bez noszenia dodatkowych książek.

Staralem się wskazać co należałoby w modlitewniku poprawić lub udoskonalić. Niemniej trzeba stwierdzić, że i w swojej obecnej formie modlitewnik jest dziełem udanym i będzie stanowił dobry przewodnik w pobożności wiernych.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

SPIS TREŚCI :

1. Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej	113
2. Ks. EDWARD LIPIŃSKI, Godzina ukrzyżowania	126
3. Ks. JAN ŁACH, Ostatnia Wieczerza we współczesnej problematyce religijnej	138
4. Ks. JERZY BUXAKOWSKI, O aktualizację teologii współofiary	146
5. O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB, Rozwój nauk biblijnych a potrzeby duszpasterstwa polskiego	161
6. Ks. TEOFIL DŁUGOSZ, W 500-lecie urodzin św. Kazimierza	175
7. Prof. CHWALISŁAW ZIELIŃSKI, Co zleceniodawca powinien wiedzieć o malarstwie monumentalnym	185

WIADOMOŚCI i UWAGI

9. Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK, Dotykanie naczyń świętych i pranie bielizny kielichowej	199
10. Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK, Patena przy udzielaniu Komunii św.	203
11. Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK, Sprawozdanie z działalności PTT w Krakowie	205

NOWE KSIĄŻKI

1. CORPUS CHRISTIANORUM, Series Latina, vol. CXVII (O. Dominik Michałowski OSB)	208
2. PISMO ŚW. NOWEGO TESTAMENTU, tłumaczył z języka greckiego Ks. Seweryn Kowalski (Ks. Wawrzyniec Gnutek)	209
3. CERFAUX - TONDRIAU, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine (Tytus Górski)	214
4. REVUE DE QUMRAN nr 1 (O. Stanisław Stańczyk)	
5. JEDYNEMU BOGU, Modlitewnik dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej (O. Franciszek Małaczyński OSB)	218

ARGUMENTUM

1. STANISLAUS GRZYBEK, De origine hominis in exegesi biblica	113
2. EDUARDUS LIPIŃSKI, De hora Crucifixionis	126
3. IOANNES ŁACH, Quenam de Ultima Coena hodie apud credentes controvertantur	138
4. GEORGIUS BUXAKOWSKI, Theologia actuosi consortii in sacrificio quo modo vividior reddatur	146
5. AUGUSTINUS JANKOWSKI OSB, Scientiae biblicae progressus quanti valeat pro Poloniae necessitatibus in cura animarum	161
6. THEOPHILUS DŁUGOSZ, Vertente saeculo quinto, postquam natus est S. Casimirus	175
7. CHWALISLAUS ZIELIŃSKI, Quid de pictura monumentali scire oportet operis mandatarium	185

NOTITIAE ET ANIMADVERSIONES

9. THADDAEUS SZWAGRZYK, De sacris vasis tangendis et de calicis linteaminibus lavandis	199
10. THADDAEUS SZWAGRZYK, De usu Patenae in Sacra Communione distribuenda	203
11. CASIMIRUS KLÓSAK, Redditur ratio activitatis Theologorum Societatis Polonae, sectionis Cracoviensis	205

RECENSIONES