



ROK XII 1959 Nr 4

# RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

**Z HOMILII PAPIEŻA JANA XXIII  
WYGŁOSZONEJ W DNIU 23. XI. 1958  
PRZY OBJĘCIU KATEDRY RZYMSKIEJ  
(PRZEKŁAD BENEDYKTYNÓW TYNIECKICH)**

## **KSIĘGA i ----- KIELICH**

W chwili, do której nas doprowadziła święta liturgia, wszystko skupia się na świętym i błogosławionym ołtarzu, gdzie oko dostrzega dwa przedmioty szczególnie cenne i czcigodne: księgę i kielich.

Pomiędzy księgą a kielichem umieście Najwyższego Kapłana; a wraz z Nim umieście wszystkich mających udział w kapłaństwie, ludzi wszystkich języków i obrządków, obecnych tu i wszędzie na ziemi.

Biskup i wszyscy kapłani wyrażają w swej współpracy pierwsze zadanie posłannictwa pasterskiego Kościoła: wykładanie Bożej nauki. Oto tu w mszale dwa Testamenty; oto tu w przemawianiu do ludu sprawa zasadnicza i najwznioślejsza katolickiego kapłaństwa, tzn. Biskupa.

Starożytny Prawodawca poruszonemu ludowi ukazał się z dwoma jaśniejącymi promieniami na czole. Pierwsza Ewangelia to ewangelia Mojżesza, historia i proroctwo, rząd i kierownictwo dusz i ludu.

Umiłowani synowie, czyż nie jest pierwszym zadaniem kapłaństwa katolickiego podawać, czym jest wielka nauka obu Testamentów i sprawiać, aby ona przeniknęła do dusz i do życia?

Jezus, Boski Odkupiciel, Jezus Pasterz, prowadzi swą

owczarnię za pomocą niebieskiej nauki i wszystko zapala ogniem tej nauki.

Ojcowie pierwotnego Kościoła, Pasterze złotego wieku, a potem dwaj pradawni i przesławni zwierzchnicy Lateranu, wyżej wspomniani, św. Leon i św. Grzegorz, podobnie jak dwaj najwięksi geniusze Kościoła, św. Hieronim i św. Augustyn, czymże byli, jeśli nie przede wszystkim lektorami i tłumaczami Pisma św. wobec całego świata?

Tu właśnie, ukochani synowie, miło jest stwierdzić święty charakter posługi pasterskiej: katechezę mocną, świetlaną i urzekającą...

Jeśli wszystkie troski urzędu pasterskiego są Nam drogie i dostrzegamy ich pilną potrzebę, poczuwamy się przede wszystkim do obowiązku budzenia wszędzie, i to za pomocą stałej działalności, entuzjazmu dla wszelkich przejawów Boskiej Księgi, która istnieje po to, by oświecać drogę życia od dzieciństwa aż po wiek najpóźniejszy....

Niestety jakieś ciemne chmury pewnego sposobu nauczania, które mało ma wspólnego z prawdziwą wiedzą, zakrywają we wszystkich czasach horyzont przy usiłowaniu dostrzeżenia jasności i blasków Ewangelii.

Oto zew, oto zadanie Księgi otwartej na ołtarzu: podawać prawdziwą naukę, właściwą dyscyplinę życia, sposoby wznoszenia się człowieka ku Bogu.

Pierwszą radością każdego Pontyfikatu jest w istocie praktyczne dostosowanie się do rozkazu ewangelicznego: „Idźcie i nauczajcie“, aż do najodleglejszych zakątków — wielkie pouczenie, na temat którego panuje zupełna zgodność między nauką Ojców wschodnich i Ojców łacińskich. Św. Jan Chryzostom istotnie przypomina każdemu Papieżowi, każdemu Biskupowi, każdemu kapłanowi święty obowiązek głoszenia niebiańskiej nauki, podkreślając najwyższą odpowiedzialność każdego.

My, ludzie Boży, jesteśmy wezwani do zdania sprawy nie tylko z naszego życia osobistego: „*Nie tylko z waszego życia musicie zdać sprawę, lecz za cały świat*“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilia 15 in Matth.*

Obok Księgi — oto Kielich. Część najbardziej tajemnicza i święta w liturgii eucharystycznej dokonuje się dokoła kielicha Jezusowego, zawierającego Jego Najdroższą Krew. Jezus jest naszym Zbawicielem, a my w mistyczny sposób uczestniczymy w Jego Ciele, w Kościele świętym.

Życie chrześcijańskie jest ofiarą. Na ofierze ożywionej miłością polega istota naszej zgodności z tym, co było celem życia ziemskiego Jezusa, który stał się naszym bratem, ofiarował się i umarł za nas po to, by przez zniszczenie życia ludzkiego zapewnić nam radość i chwałę w wieczności.

Kielich na ołtarzu i czcigodne obrzędy, które łączą chleb i wino konsekrowane w jeden Sakrament, oznaczają najwyższy szczyt — wzniosłe połączenie między Bogiem a człowiekiem i doskonałość stanu chrześcijanina.

Jest powiedzenie, które Nam często powraca na usta ilekroć duszę naszą otwieramy przed ludem chrześcijańskim. Natchnął Nas nim jeden z największych nowożytnych geniuszów religijnych Benigne Bossuet: „Doskonałość w praktyce i życiu chrześcijańskim istnieje tylko przez uczestnictwo w Uczcie eucharystycznej“. Do tego prowadzi z całą prostotą nauczanie katechetyczne, o którym mówiliśmy, i temu jest poświęcona cała gorliwość ducha pasterskiego.

Chcieliśmy dać temu wyraz od pierwszych dni Naszego pontyfikatu, ukazując się światu przede wszystkim jako Pasterz.

Na podstawie echa jakie wywołały Nasze słowa wypowiedziane u św. Piotra w dniu koronacji, wydało się Nam, że znaleźliśmy żywe zrozumienie.

Chętnie więc zapraszamy was do tego, by przy ołtarzu szukać zawsze biskupa i kapłana w czynności rozdzielania Ciała i Krwi Pańskiej, bo to jest żywa istota wyznawanej przez nas religii, to jest *nobiscum Deus* — Bóg w nas jako prawda objawiona i kontemplowana oraz jako stała łaska, która wychowuje i uświęca człowieka, rodziny i różne formy współżycia ludzkiego przez praktykowanie najwznioślejszych cnót.

Właśnie z ołtarza, z tej świętej góry winniśmy sprawy ziemskie oglądać, osądzać i nimi się posługiwać.

Nawet najbardziej ważne zagadnienia współżycia, nad którymi biedzi się teraz ludzkość, stąd winny wysnuwać zasadę właściwego rozwiązania.

Wyznawać godnie świętą wiarę, w której zostaliśmy wychowani, to znaczy przede wszystkim miłować Boga, a miłość Boga jest miłością sprawiedliwości.

W tej właśnie sprawie od V wieku św. Leon Wielki wzywa chrześcijanina, by uznał wielką swą godność: „*Agnosce, christiane, tuae sapientiae dignitatem, et qualium disciplinarum artibus ad quae praemia voceris intellige*“ (Uznaj, chrześcijaninie, godność twojej mądrości, i zrozum, do jakiej nagrody jesteś powołany na podstawie praktykowania jakich nauk<sup>2)</sup>).

Praktykowanie dobroci, która płynie ze zżycia się z Komunią eucharystyczną, sprawia, iż w człowieku rozblyska obraz jego Stwórcy do tego stopnia, iż chrześcijanin zdolny jest w sobie wyrazić znamienne rysy Chrystusowego oblicza.

Prawo sprawiedliwości, prawo dobroci, prawo harmonii: wszystko to do nas przychodzi właśnie z nauki tej Księgi, właśnie z mocy tej Krwi Chrystusowej, z udzielającego się duszom poczucia wzajemnego braterstwa.

---

<sup>2)</sup> Św. Leon Wielki, *Sermo* 45, 7.



Ks. Wawrzyniec Gnutek, Tarnów

## PRZYPOWIEŚCI CHRYSZTUSOWE

(Zasady ułatwiające ich zrozumienie i wykorzystanie w nauczaniu).

### I. Uwagi ogólne o przypowieściach ewangelicznych.

Najczęstszą i najbardziej charakterystyczną formą nauczania prawd wiary i obyczajów, jaką posługiwał się P. Jezus przez cały czas swej działalności publicznej, są tak zwane przypowieści i podobieństwa. Zwiemy je słowem zapożyczonym z języka greckiego parabolami. Słowo parable w N. T. przychodzi u Synoptyków 48 razy; u św. Pawła 2 razy.

Józef Klausner uczyony i pisarz żydowski ostatniej prawie doby w swej książce o Jezusie z Nazaretu zachwyca się parabolami ewangelicznymi uważając, że stanowią one jedną z głównych właściwości ewangelii, najpiękniejszy skarb, jaki Chrystus po sobie zostawił <sup>1)</sup>.

W Nowym Testamencie znajdujemy ich ponad 70, licząc w to także i krótkie alegoryczne porównania obrazowe. Znany biblista L. Fonck w dziele *Die Parabeln des Herrn* <sup>2)</sup> liczy 72 parable; inny, współczesny, Jean Pirot w książce *Paraboles et allegories évangéliques* <sup>3)</sup> omawia i egzegetuje 57.

Znaczna część Chrystusowych przypowieści przeznaczona była głównie dla pouczenia apostołów. „Wam dane jest poznać tajemnice Królestwa Bożego, innym zaś przez przypowieści,

---

<sup>1)</sup> Por. ostatni rozdział książki: J. Klausner, *Jesus von Nazareth — Sein Leben u. Werk*, Berlin 1930, s. 572—74.

<sup>2)</sup> Leopold Fonck SJ, *Die Parabeln des Herrn*, Innsbruck, 1927 <sup>4)</sup>.

<sup>3)</sup> Jean Pirot, *Paraboles et Allégories Evangéliques*, Paris, 1949.

aby patrzyli, a nie ujrzeli i usłyszeli, a nie zrozumieli<sup>4)</sup>).

Mniej przejrzyste i zrozumiałe sam Chrystus objaśniał apostołom najczęściej. Mylnym byłoby przekonanie jakoby P. Jezus nauczał przez przypowieści tak, aby Go łatwiej wszyscy zrozumieli. Przeciwnie, wygłaszał niekiedy takie przypowieści, że nie wszyscy słuchacze mogli ich sens zrozumieć. Sami apostołowie byli zmuszeni prosić Go nieraz o wyjaśnienie sensu przypowieści<sup>5)</sup>).

Chrystus Pan dobierał odpowiednio do charakteru kraju i ludzi obrazy znane słuchaczom paraboli. Otoczeniu galilejskiemu np. odpowiadały bardziej i więcej były zrozumiałe porównania wzięte z uprawy roli, siewu ziarna, rybołówstwa; Judejczykom zaś porównania do winnic, figowych drzew, cierni i ostów, dróg i ścieżek niebezpiecznych dla podróżujących.

Tego rodzaju sposób podawania prawdy w nauczaniu wzbudzał najpierw zaciekawienie u słuchaczy, zmuszał następnie do myślenia i wyłowienia ukrytej w paraboli nauki, ułatwiał jej zapamiętanie, nasuwał wreszcie motywy działające skutecznie na rozum i wolę słuchaczy, by mogli stosować w życiu poznaną prawdę.

Czym jest parabola i jak ją określić?

Parabola jest rodzajem porównania, zawartego w rozwiniętym i poszerzonym opowiadaniu, ułożonym przez Chrystusa i opartym na życiu przyrody czy człowieka celem przedstawienia prawd wyższych, dotyczących się zbawienia<sup>6)</sup>).

Objaśnienie określenia.

Parabola — w przekładach polskich przypowieść, podobieństwo jest rodzajem porównania bez wprowadzania zwykłej w tym rodzaju formuły: tak, jak; podobnie jak; w podobny sposób, jak... używane w krótkich porównaniach.

<sup>4)</sup> Tłum. Ks. Dąbrowskiego (por. miejsca paral. Mt 13, 11. 13; Mk 4, 11—15; Łk 8, 10).

<sup>5)</sup> Zob. Łk 8, 9 przypowieść o siewcy i ziarnie, które padło na różną glebę.

<sup>6)</sup> Jac. Maria Vosté OP., *De natura et interpretatione paraboliarum*, Romae 1926, s. 32.

Wprawdzie Chrystus używa zwrotu: podobne jest królestwo niebieskie... królestwo Boże... ale słowa te nie wyrażają pod jakim względem. Podobieństwa tego trzeba dopiero dochodzić z opowiadania nie bezpośrednio z porównania. W zwykłym porównaniu używamy podobieństwa wyraźnego, by lepiej objaśnić rzecz, o którą nam chodzi. Podobieństwo w porównaniu parabolicznym jest ukryte w opowiadaniu paraboli, zwykle rozwiniętym i p o s z e r z o n y m, dłuższym lub krótszym, zawierającym kilka zdań. Rodzaj porównania parabolicznego jest zamknięty w o p o w i a d a n i u umyślnie przez Chrystusa u ł o ż o n y m. Nie przedstawia jednak wypadku, który się zdarzył rzeczywiście, lecz fakt, zdarzenie z m y ś l o n e ale tak, jak się zwykle dzieje czy w przyrodzie czy w życiu ludzkim. Wypadki wyraźnej aluzji do zdarzeń historycznych współczesnych Chrystusowi są w parabolach również, ale rzadkie.

Ponieważ rodzaj porównania paraboli tkwi w ułożonym opowiadaniu o p a r t y m na życiu przyrody czy człowieka, dlatego i słowa poszczególne i myśli opowiadania mają swój w ł a s n y sens, swoje własne, n i e p r z e n o ś n e znaczenie, niezależnie od tego, czy kryją w sobie inną włożoną przez opowiadającego w nie prawdę jakąś. Parabola np. o miłosiernym samarytaninie ma swój własny sens, swoją własną treść, jak opowiadanie o fakcie przywrócenia wzroku śleponarodzonemu.

Inaczej w alegorii, która jest też swoistym rodzajem porównania. Tam i słowa, i myśli mają z a w s z e znaczenie p r z e n o ś n e; np. znana i często jako wzór alegorii przytaczana wypowiedź Izajasza: „Israel vinea electa... Izrael winnica wybrana“. (Iz 5, 1—7). Tu i słowa i całą treść należy brać przenośnie. Podobnie jak niektóre słowa z N. T., np. „Jam jest droga, prawda i żywot“ (J 14, 6).

I w Chrystusowych przypowieściach niekiedy w tok opowiadania naturalnego wchodzi krótkie wypowiedzi alegoryczne, których słowa i treść musi się brać przenośnie i brane tylko w przenośnym znaczeniu mają sens; np. w dłuższej przypowieści o dobrym pasterzu: „Jam jest drzwiami owczarni...“ (J 10, 1—21).

Celem naocznego przedstawienia prawd wyższych omówiliśmy definicję paraboli. Celem przypowieści Chrystusowych, jak wynika z nich samych, jest naoczne przedstawienie, czyli plastyczne — powiedzielibyśmy dzisiaj — pouczenie o prawdach wiary i obyczajów. Nie piękno obrazu skupia się w porównaniu zamkniętym w paraboli ani nie zamiar lepszego objaśnienia głoszonej prawdy, jak to bywa w zwykłym rodzaju porównania, ale prawda sama ujęta w plastyczny obraz porównania. Chodzi tu, rozumie się, o prawdy wyższe, nadprzyrodzone prawdy wiary i obyczajów. Chrystus nazywa je tajemnicami królestwa Bożego. (Łk. 3, 10). Stąd można dzielić parabole według treści na obyczajowe i dogmatyczne.

Istotne czynniki rodzaju porównania parabolicznego.

Podobieństwo między prawdą zamierzoną i wypowiedzianą przez Chrystusa Pana a jej obrazem ujętym i zamkniętym w słowach i treści ułożonego opowiadania nie zawsze występuje wyraziście i nie w każdej paraboli jest jednakowo przejrzyste. A ono właśnie stanowi najbardziej istotną część przypowieści i w nim głównie zawiera się sens wyrazowy, którego trzeba dochodzić, by zrozumieć prawdę tj. naukę zamierzoną i ukrytą w przypowieści. Prawdę tę trzeba następnie praktycznie przedłożyć tzn. wyjaśnić i zastosować do życia.

W całość bowiem paraboli wchodzi niejako trzy składniki. Pierwszy — to samo opowiadanie, które ma swój własny sens słowny niezależnie od zawartej w nim prawdy wiary czy obyczajów celowo w nim zamierzonej. Drugi — to jej *significativum* czyli to, co oznacza prawdę tj. obraz porównawczy zamierzony i zamknięty w opowiadaniu i jego treści. Trzecim składnikiem jest zamierzona i ukryta w opowiadaniu prawda czyli to, co obraz, porównanie oznacza tj. *significatum*. W przypowieści np. o kiełkującym ziarnie u Mk 4, 26—29. Najpierw samo opowiadanie ma swój własny sens niezależnie od ukrytej w nim prawdy: rolnik zasiał ziarno i nie troszczy się dalej, bo wie, że ziarno będzie rósł i dojrzeje w swoim czasie. *Significativum* = ziarno wrzucone w ziemię cicho i nie-

spostrzeżenie... wschodzi... rośnie... dojrzewa... Significatum = królestwo Boże... przyjmuje się na ziemi... wzrasta... doskonali się do końca w ciszy, niespostrzeżenie. Punktem stycznym jest tutaj podobieństwo: stały rozwój w cichości, jakby niedostrzeżalnie i ziarna, i królestwa Bożego.

## II. Zasady.

W dążeniu do zrozumienia i wyjaśnienia każdej przypowieści można rozróżnić trzy stopnie, względnie trzy niejako fazy następujące kolejno po sobie:

**Zrozumienie** tj. uchwycenie i znalezienie myśli, jaką Chrystus chciał wypowiedzieć i jaką rzeczywiście wyraził pod osłoną porównania czy przenośni zawartej w opowiadaniu. Dzieje się to przed wyjaśnieniem dla drugich, kiedy sami czytamy.

**Przedłożenie** tj. możliwie dokładne określenie znalezionej i odkrytej myśli czyli prawdy, nauki zawartej w przypowieści. Innymi słowy: krótkie, jasne ujęcie w słowach takich, by sens słowny paraboli dobrze zrozumieli słuchacze, którym chcemy podać naukę zawartą w paraboli.

**Zastosowanie** czyli umiejętne, praktyczne wykorzystanie nauki zawartej w przypowieści w życiu codziennym dla siebie i dla słuchaczy.

W pierwszej i drugiej fazie, — które praktycznie naraz występują — chodzi o znalezienie i określenie sensu słownego, wyrazowego.

Trzecia faza ma za przedmiot i cel główny nie sens słowny czyli prawdę wyrażoną przez przypowieść, lecz umiejętne i poprawne zastosowanie i przeniesienie sensu słownego danej paraboli, tj. wniosków nauki do życia praktycznego osobistego i słuchaczy.

Dobre zrozumienie i poprawne przedłożenie sensu przypowieści wymaga zastosowania podwójnych zasad: ogólnych, jak przy wyszukiwaniu sensu Pisma św. w ogóle — i — szcze-gółowych, które należy uwzględnić przy parabolach Nowego Testamentu.

#### A. Zasady ogólne:

a. Przeczytać uważnie nie tylko tekst samej paraboli, ale i cały kontekst zarówno poprzedzający jak i następujący po opowiadaniu parabolicznym. Należy to czynić z tekstem w rękę, nie z gotowego podręcznika czy książki.

b. Sprawdzić, czy nie ma równoległych tekstów o tej samej lub podobnej przynajmniej treści w innych ewangeliach. Jeśli tę samą przypowieść znajdziemy gdzie indziej, drobne szczegóły zestawione razem dadzą nam lepsze zrozumienie obrazu w opowiadaniu. Nieocenioną przysługę odda tutaj Synopsa łacińsko-polska Ks. Eug. Dąbrowskiego <sup>7)</sup>.

c. Zestawić o ile możliwości i porównać przekład polski, którym się posługujemy z innymi nowszymi dostępnymi przekładami: z wulgaty — XX Jezuitów, Ks. Dąbrowskiego; z tekstu greckiego — Ks. Szczepańskiego, Ks. Gryglewicza i Ks. Kowalskiego.

d. Zwrócić uwagę szczególną przy zaznajamianiu się z treścią paraboli na okoliczności czasu, miejsca, osób, do których zostały skierowane. Należy również zbadać powody, jakie wpłynęły w danej chwili, względnie skłoniły Chrystusa do jej wygłoszenia. Przypowieść o miłosiernym samarytaninie np. wywołało pytanie: Kto jest moim bliźnim? Parabole o faryzeuszu i celniku skierował Jezus do tych, którzy zanadto ufali w swą sprawiedliwość, a gardzili innymi. Wszystkie bowiem drobne okoliczności wzięte razem pod rozwagę pozwolą lepiej zrozumieć sam obraz: pozwolą także ocenić czy dwie przypowieści podobne w treści są jedną, czy dwoma różnymi parabolami, wypowiedzianymi w różnych okolicznościach i mającymi nieco inne znaczenie. Nie jest bowiem rzeczą z góry wykluczoną, że Chrystus Pan powtarzał przypowieści nadając im inny koloryt, zależnie od różnych warunków i celu, jaki miał na oku; np. u Mt 25, 14—30 przypowieść o talentach, a u Łk 19, 11—27 o rozdanych minach srebra.

Niekiedy z okoliczności przytoczonych w parabolicznym

---

<sup>7)</sup> Poznań 1955, Pallotinum.

opowiadaniu można się z dużym prawdopodobieństwem dopatrzyć aluzji do osób i zdarzeń historycznych, współczesnych i znanych słuchaczom; np. w przypowieści u Łk 19, 11—27 o rozdanych minach srebrnych przez człowieka, który jedzie daleko po potwierdzenie władzy królewskiej, a tymczasem obywatele wysyłają poselstwo z protestem: „Nie chcemy aby ten panował nad nami“ (Łuk 19, 14; tł. Ks. Dąbr.)<sup>8)</sup>.

e. Brać pod uwagę stosunki, zwyczaje i obyczaje palestyńskie, współczesne Chrystusowi w opowiadaniach parabolicznych z życia przyrody czy ludzi. Te bowiem P. Jezus uwzględnia przemawiając do swych słuchaczy. Przykład konkretny: Owczarnia, to obmurowane kamieniami, stałe ogrodzenie z jednym tylko wejściem, przy którym każdy z pasterzy jednego, dwu lub więcej stad wpędzonych na noc do takiego ogrodzenia, rano stojąc wywołuje swoje owieczki, a inne chore lub nie należące do jego stada zatrzymuje laską, kiedy się cisną do wejścia.

## B. Zasady szczegółowe.

1. Po dostatecznie dokładnym zaznajomieniu się z tekstem opowiadania, ze znaczeniem poszczególnych słów i części obrazu przedstawionego w opowiedzianej przypowieści w myśl podanych wyżej wskazań ogólnych, przychodzi kolej na uchwycenie i określenie nauki czy prawdy zamierzonej przez Chrystusa w paraboli, która jest jej właściwym sensem wyrazowym.

Sens niektórych paraboli sam boski ich autor wyjaśnił i określił, a zatem:

a. Sens paraboli podany i określony przez samego Chrystusa został już raz na zawsze rozstrzygnięty i innego szukać nie należy.

b) Nie każdy szczegół opowiadania parabolicznego kryje w sobie inny, osobny sens słowny paraboli; lecz myśl główna, czyli prawda zamierzona, choćby jedna tylko w całym

---

<sup>8)</sup> Aluzja do Archelause, który pojechał do Rzymu po potwierdzenie, a z Judei wyjechało również poselstwo z żądaniem: „Nie chcemy, aby ten nad nami panował!“



opowiadaniu, krótszym czy dłuższym, stanowi sens słowny całej przypowieści<sup>9)</sup>. Często bowiem szczegóły dodane są tylko dla upiększenia. W paraboli np. o synu marnotrawnym szczegóły: ojciec każe przynieść suknię, pierścień, sandały... oznaczają względnie wyrażają jedną myśl: ojciec przywraca pełne prawa synowskie powracającemu i wyznającemu winę synowi.

c) Ukrytą w przypowieści prawdę najłatwiej wyszukać i określić można ze słów Chrystusa i z kontekstu całego opowiadania. Zwykle początek i koniec opowiadania paraboli zawierają praktycznie prawdę, którą Jezus miał na myśli oraz istotne podobieństwo, w jakie ubrał swą myśl.

Podobnie jak przy zetknięciu się z namalowanym obrazem czy rzeźbą najpierw ogarniamy cały obraz ze szczegółami, a następnie z całości pragniemy odgadnąć, kogo względnie co malarz przedstawił w rzeczywistości. Tak i w całej przypowieści szukamy podobieństwa do prawdy nadprzyrodzonej.

d) Są parabole, w których trudno przychodzi wyłowienie i zrozumienie głównej myśli zamierzonej przez Chrystusa. Np. parabola o niesprawiedliwym włodarzu, zakończona wezwaniem: „Czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby, gdy pomrzecie przyjęto was do wiecznych przybytków“ (Łk 16, 14., tł. Ks. Dąbr.).

W takim wypadku należy zbadać, jak tłumaczą ją Ojcowie Kościoła. Praktycznie w każdym aprobowanym przekładzie podają autorzy w komentarzu zarówno myśl główną każdej trudniejszej paraboli jak również ważniejsze trudności, na jakie napotyka objaśnienie przypowieści.

2. Umiejętne przedłożenie dobrze zrozumianego sensu paraboli dla słuchaczy nie jest rzeczą łatwą na ogół. Dlatego nie można przy tym pomijać następujących wskazań szczegółowych, chroniących przed błędem i przesadą.

a) S t y c z n e punkty wzajemnego podobieństwa i wzgląd,

<sup>9)</sup> W jednej paraboli jedna tylko prawda zwykle się zawiera. Chrystus mógł w jednej paraboli więcej prawd ukryć i podać. Dlatego każdą przypowieść należy i pod tym względem osobno rozpatrzeć. Zob. *Institutiones Biblicae, Romae 1951*, nr 83, s. 456.



pod jakim obraz przypowieści i prawda przezeń wypowiedziana są do siebie podobne, grają decydującą rolę w objaśnianiu i zastosowaniu paraboli.

b) Wszystkie inne szczegóły umieszczone w przypowieści stoją na drugim planie i nie należy ich zbyt naciągać. Nie powinno się też gubić w nich z uszczerbkiem dla myśli głównej, wytkniętej w całym obrazie przypowieści. Błędem jednak byłoby całkiem je lekceważyć bez ich uprzedniego zbadania i należytej oceny. Przykład: W przypowieści o synu marnotrawnym myśl główna rozwija się w następujący sposób: Ojciec przebacza żałującemu synowi — przywraca mu pełne prawa synowskie — raduje się z nawrócenia — chce, żeby się wszyscy domownicy radowali; podobnie i Bóg przebacza wyznającemu z żalem swe winy grzesznikowi — przywraca mu godność syna przybranego — raduje się — pragnie, by wszyscy z nawrócenia się cieszyli <sup>10)</sup>.

Zasadę trzymania się myśli głównej czyli właściwego sensu słownego paraboli stawiał św. Jan Chryzostom, a przed nim jeszcze Tertulian. Chryzostom przestrzega, „...nie powinno się w przypowieściach wykladać słowa po słowie; więcej dążyć należy do rozpoznania względu, dla którego zostały one wypowiedziane i tego się trzymać bez dalszej troski zbytniej o inne szczegóły“ <sup>11)</sup>.

Byłoby więc rzeczą zbędną i niewłaściwą dochodzić np., skąd pochodził syn marnotrawny, albo co wziął ze sobą: pieniądze czy część majątku w naturze albo w przypowieści o niesprawiedliwym sędzi dociekać, z której sekty — faryzeuszów czy saduceuszów — pochodził i którego z nich Chrystus miał na myśli itp.

c) Lepiej jest rozwinąć myśl główną, niż tłumaczyć po swojemu każdy szczegół przypowieści.

---

<sup>10)</sup> Tacite gani Chrystus w przypowieści faryzeuszów, iż gorszą się, że jada z celnikami i grzesznikami. Zob. kontekst poprzedzający przypowieść Łk 15, 1. 2.

<sup>11)</sup> MG 48, 613. „Parabola narratur, nec oportet in parabolis omnia ad litteram explorare, sed cum scopum parabolae didicimus, hunc decerpere, nec cetera curiosius examinare”.

Tego rodzaju wykorzystanie praktyczne nie przemawia do dzisiejszego umysłu i nie osiąga zamierzonego celu, a przeprowadzone błędnie, w dodatku ubliża powadze Pisma św. Pod tym względem grzeszy wiele dawniejszych kazań i homilii.

Jak poznać w opowiadaniu paraboli szczegół drugorzędny?

Nie zawsze można jasno i z pewnością odróżnić szczegóły przypowieści drugorzędne, opowiedziane tylko dla upiększenia względnie plastycznego podkreślenia głównej myśli od takich, które z intencji Chrystusa kryją w sobie nową myśl. Każdy np. ze szczegółów przypowieści o siewcy ma inne zamierzone znaczenie: ziarno padło jedno... między ciernie, na drogę... są ci...<sup>12)</sup>.

W przypowieści o miłosiernym samarytaninie dla podkreślenia głównej myśli: samarytanin zajął się porzuconym rannym, zabezpieczył szybki powrót do zdrowia, Jezus posługuje się w opowiadaniu szczegółami bez nadania im jakiegoś innego, nowego, osobnego znaczenia: obwiązał rany nalewając oliwy i wina, posadził go na swe juczne zwierzę i zawiózł go do gospody...<sup>13)</sup>.

Czasem może zachodzić wątpliwość w ocenie. W paraboli np. o synu marnotrawnym zachodzi wątpliwość, czy Jezus zamierzał jedynie przedstawić stan ostatecznej nędzy, czy zamierzał ukryć inną jeszcze myśl w słowach: „...I posłał go do wsi swojej, aby pasł wieprze. A rad był napełnić żołądek swój omłotem, który jadały wieprze, ale nikt mu nie dawał“<sup>14)</sup>.

Ogólnego kryterium postawić się nie da. W każdym zatem wypadku należy rozważyć osobno i zestawić z myślą główną przypowieści i kontekstem, by ocenić, czy szczegół drugorzędny jest umieszczony w paraboli z zamiarem, by ocenić, czy szczegół drugorzędny jest umieszczony w paraboli z zamiarem, by coś nowego oznaczał w obrazowym porównaniu<sup>15)</sup>.

d) Skoro w paraboli Chrystus Pan zamierzył i wypowiedział jakąś prawdę, naukę wiary czy obyczajów, to można i po-

<sup>12)</sup> Mt 13, 1—9; Mk 4, 1—9; Łk 8, 1—8.

<sup>13)</sup> Łk 10, 25—37.

<sup>14)</sup> Łk 10, 15. 16. Wyraz omłot ma u nas inne znaczenie, niż użyte w przekładzie Ks. Dąbrowskiego tutaj przytoczonym.

<sup>15)</sup> Zob. Inst. Biblicae, Romae 1951<sup>6</sup>, nr 83, s. 547.

winno się używać sensu słownego czyli głównej myśli paraboli na udowodnienie i poparcie nauki Kościoła nie tylko w objaśnianiu samej paraboli, ale także, kiedy mówimy na temat niezależny od paraboli, a przedmiotem rozważania jest jakaś prawda uwzględniona i poruszona w którejś z Chrystusowych przypowieści. Będzie to dowód z Pisma św. na jej poparcie.

e) Szczegóły drugorzędne mogą posłużyć przez umiejętne ich zastosowanie do objaśnienia, zilustrowania i uwytklenia pewnych prawd wiary i obyczajów, lecz nie jako dowód biblijny.

Przykład: przywrócenie pełnych praw synowskich wyraził P. Jezus w obrazowym opisie. „Rychło przynieście najlepszą szatę, a przydziejcie go dajcie też pierścień na rękę jego, a sandały na nogi jego“ (Łk 15, 27, tł. Ks. Dąbr.).

Przywrócenie praw synowskich grzesznikowi, to wlanie przez Boga łaski uświęcającej. Podobnie w przypowieści o zaproszonych na gody; bez szaty godowej tj. odświętnego ubioru nie można brać udziału w uczcie dla zaproszonych; nie można też osiągnąć szczęścia z Bogiem i u Boga bez łaski. Taki sposób zastosowania szczegółów paraboli jest przyjęty w Kościele od najwcześniejszych lat jego istnienia. Należy jednak unikać zbytecznego alegoryzowania, przed czym przestrzega encyklika *Humani Generis*, by nie wpaść w przesadę na wzór szkoły aleksandryjskiej. Chodzi tu o przesadne doszukiwanie się sensu mistycznego<sup>16)</sup>.

f) Przy wykorzystywaniu szczegółów opowiadania parabolicznego nawet tylko dla ilustracji jakiejś prawdy religijnej, teologicznej czy moralnej, powinno się absolutnie unikać wstawiania — a tym bardziej budowania na nich — nowych szczegółów. Kaznodzieje, konferencjoniści, katecheci np. dla zilustrowania prawdy, że Bóg wychodzi z łaską sam naprzeciw grzesznika, powołują się na to, że... ojciec ewangeliczny wychodził często na wyższe miejsce, skąd wypatrywał czy syn nie wraca. Tymczasem w przypowieści nic o tym Chrystus nie

<sup>16)</sup> Enc. *Humani Generis* Piusa XII z 8, VIII. 1950 r. Tłumaczenie: Przegląd Powszechny, 1951, nr 2, s. 140—159. Zob. s. 149.

mówi! Jest to tworzenie nowej, s w o j e j przypowieści. Dlatego nie można mówić: Ojciec ewangeliczny wychodził... O ileż piękniej P. Jezus sam, właśnie w tej przypowieści, przedstawił uprzedzającą życzliwość i miłosierdzie ojca: eti de makran autou apechontos = kiedy on był jeszcze daleko... eiden auton ho pater autou = spostrzegł go ojciec jego — nie ma więc mowy o żadnym wystawianiu na pagórkę; kai dramon epepesen epi ton trachelon autou = i pobiegłszy z pośpiechem rzucił się na szyję jego; kai katefilesen auton = i ucałował go z miłością...! Czyż nie piękniej i rzewniej P. Jezus w przypowieści prawdę ilustruje, niż opowiadający o wybieganiu częstym i wypatrywaniu z daleka? Ojciec pierwszy występuje zanim syn zdążył wyznać winę.

Przypowieść nie jest opowiadaniem o fakcie, a zatem nic nie można dodawać do niej „ex communiter contingentibus“. Można dodać, ale już poza przypowieścią, że w życiu codziennym tak bywa i z tego snuć dalsze wnioski.

Vosté słusznie zauważa: „Alieno ornatu non indigent, quae divina nitent gratia<sup>17)</sup>).

g) W nauczaniu przy wykorzystywaniu szczegółów paraboli zamiast zwrotów: jest symbolem... jest znakiem... oznacza itp. lepiej i poprawniej będzie, jeśli powiemy: jak w przypowieści, tak i w życiu.

Podane wyżej zasady i wskazania mają na celu nie tylko znalezienie i określenie właściwego sensu paraboli, ale także i pomoc w umiejętnym, praktycznym wykorzystaniu w nauczaniu. Pilne ich przestrzeganie i przez czas dłuższy, pomoże do nabycia coraz większej wprawy przy czytaniu Pisma św., by i ze skarbu Chrystusowych przypowieści umiejętnie, w oparciu o zdrową katolicką egzegezę wydobywać nova et vetera dla korzyści własnej i słuchaczy.

Tarnów

KS. WAWRZYNIEC GNUTEK

<sup>17)</sup> Vosté, d. c. s. 78.

Ks. Felicjan Kłoniecki, Gniezno

## **METODA NAUCZANIA PISMA ŚW. W POLSKICH SEMINARIACH I INSTYTUTACH TEOLOGICZNYCH**

### **1. Ustawienie zagadnienia**

Metoda czyli sposób nauczania Pisma św. w seminariach duchownych i innych instytutach teologicznych uwarunkowany jest 4 względami: przepisami Urzędu nauczycielskiego Kościoła, współczesnym ruchem biblijnym, potrzebami duszpasterskimi wiernych oraz nastawieniem intelektualnym alumnów.

Myśl Kościoła odnośnie wykorzystania natchnionego Słowa Bożego w zbawczej akcji wyraźnie podana w dekrete Soboru Trydenckiego („*De instituenda lectione Sacrae Scripturae*“ — Ench. Bibl. Neapoli—Romae 1956 — E. B. 65—72), poszerzona wskazaniem Encykliki Leona XIII „*Providentissimus Deus*“ z r. 1893 (E. B. 103—105), z ustanowieniem Papieskiej Komisji Biblijnej w r. 1902 (E. B. 137—148) i spreycyzowaniem jej kompetencji w roku 1904 (E. B. 149—157) i w r. 1907 (E. B. 283—288) znalazła swe statutowe ujęcie w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Kan. 1365 § 2 wyszczególniając nauki teologiczne, których uczyć należy w seminariach duchownych, na trzecim miejscu wymienia studium Pisma św., stawiając je bezpośrednio po teologii dogmatycznej i moralnej. Kan. 1366 § 3 wyraża życzenie, by dla Pisma św., dogmatyki, moralnej i historii Kościoła znajdował się w seminariach osobny wykładowca, jedynie swoim działem nauki zajęty.

Encyklika Piusa XII „*Divino afflante Spiritu*“ z r. 1943 (E. B. 567) powtarza intencje Kościoła do nauczania biblistyki

w seminariach), pismo apostolskie Piusa X „*Quoniam in re biblica*“ z r. 1906 (E. B. 162—180) i instrukcja Piusa XII „*De Scriptura Sacra in Clericorum Seminariis et Religiosorum Collegiis recte docenda*“ z r. 1950 określiły jasno cel i program studium biblijnego) Motu proprio zaś Piusa XI „*Bibliorum scientiam*“ z r. 1924 podało wymogi stawiane wykładowcy biblistyki (E. B. 505—512).

Zorganizowany w całym świecie, a także w Polsce, współczesny ruch biblijny, przejawiający się w wprowadzeniu Biblii do każdego domu chrześcijańskiego, w coraz szerzej rozwijającej się praktyce czytania przez wiernych codziennie przynajmniej jednego rozdziału Pisma św., w urzędzeniu lektury biblijnej podczas wielu nabożeństw kościelnych (kwadrans i godziny biblijne, czytanie Ewangelii i Dziejów Ap. na codziennych nabożeństwach wieczornych, lub majowych i październikowych), w urządzaniu Niedziel Biblijnych, Tygodni, Kongresów Biblijnych musi być także wzięty pod uwagę przez wykładowcę biblistyki w Seminariach. Uczniowie jego bowiem nie tylko w nurt ten wejdą, ale nadto będą się musieli stać jego kierownikami.

Dzięki ruchowi biblijnemu przybliżyli się do Pisma św. także w i e r n i i przekonawszy się o jego wielkich wartościach w dziedzinie poszerzenia wiedzy religijnej i wyrobienia ascetycznego zaczęli obficie posługiwać się natchnionym Słowem Bożym, korzystając z niego niekiedy na każdy dzień. Wgłębiając się w tę lekturę ksiąg powstałych przed kilkoma tysiącami lat napotykają, rzecz zrozumiała, na niejeden problem, którego rozwikłania mają słusze prawo oczekiwać od tego, któremu z woli Chrystusa Kościół zlecił wykład prawdy objawionej. Kapłana tedy powinnością jest czy to udzielić wyjaśnienia, czy wskazać drogi, na których go szukać należy.

Przy opracowywaniu metody nauczania biblistyki trzeba wziąć pod uwagę także oblicze i n t e l e k t u a l n e alumnów seminaryjnych. Ich znajomość języków biblijnych (łaciny, greki, hebrajskiego) jest niewielka. Języka hebrajskiego w wielu seminariach albo zgoła się nie uczy, albo jedynie w charakterze przedmiotu fakultatywnego. Słaba znajomość

języków nowoczesnych (angielskiego, francuskiego, niemieckiego) stanowi też poważne trudności w posługiwaniu się podręcznikami przy nauczaniu biblistyki.

Dalszą trudność powoduje brak większego zamiłowania u młodzieży do studiów literackich i historycznych, niezmiernie ważnych w biblistyce, oraz do spekulacji filozoficznych. Zadufana w osiągnięciach nauk technicznych młodzież stroni od wysiłku umysłowego, radaby brać wszystko gotowe, bez staranniejszego przyłożenia się.

Trzeba się także liczyć z tym, iż kandydaci do stanu kapłańskiego mogą posiadać i pewne błędne zapatrywania na religię nadprzyrodzoną i naukowy charakter teologii katolickiej, będących odbiciem aktualnych prądów światopoglądowych oraz cały szereg niewłaściwych interpretacji niektórych epizodów biblijnych (początki ludzkości, chrześcijaństwo a Qumran).

Tym trudnościom zaradzić może jedynie skoordynowana akcja wszystkich wykładowców seminaryjnych oraz indywidualność biblisty, umiejącego prelekcjami swoimi zainteresować słuchaczy i doprowadzić ich w ten sposób do przebrnięcia pierwszych, największych kłopotów, jakie powoduje wysiłek samodzielnego zanurzenia się w problemie i pokierować ich do zasmakowania w odkrywczym poszukiwaniu prawdy.

## 2. Osobowość biblisty

Świadom dobrze, jaką w nauczaniu rolę odgrywa osoba wykładowcy, jako człowieka, kapłana i uczonego Kościół stawia bibliście seminaryjnemu wielkie wymagania.

W myśl Kan. 1366 § 3 winien być w seminariach osobny wykładowca nauk biblijnych. Instrukcja Papieska zaś z r. 1950 zaleca do spraw tych, przy większej zwłaszcza ilości alumnów, zaangażować dwóch profesorów, jednego zajmującego się Starym Testamentem, drugiego Nowym (E.B. 604). W seminariach pracujących w korzystnych warunkach zatrudnia się niekiedy nawet 3 biblistów, trzeciemu z nich powierzając uczenie języków biblijnych i przedmiotów introdukcyjnych.



Według Motu proprio Piusa XI „*Bibliorum scientiam*“ z r. 1924 wykładowca biblistyki w seminarium ma posiadać stopień akademicki, uzyskany w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie po 2 latach studiów (bakalaureat, licencjat) lub w Papieskiej Komisji Biblijnej (E. B. 509). Instrukcja Papieska z r. 1950 postanowienie to utrzymuje w mocy (E. B. 588).

Mając na oku rozrastającą się nieustannie problematykę biblijną zaleca Instrukcja z r. 1950 wykładowcy Pisma św. w seminarium pogłębianie wiedzy przez stały kontakt z czasopismami fachowymi i bibliotekami, przez udział w kongresach biblijnych, przez odbycie podróży do Ziemi św. (E. B. 589). Wzywa też Ordynariuszów do takiego ustawienia go w pracy diecezjalnej i uposażenia, by zajęty jedynie swoim urzędem mógł odpowiedzialnemu temu zadaniu oddać się całkowicie i z zapałem (E. B. 590; 569).

Instrukcja nie pomija także jego kwalifikacyj moralnych. owszem zakłada to, iż dzięki ciągłemu zanurzaniu się w Słowie Bożym biblista będzie oddziaływał także pełnym życiem i cnотami kapłańskimi (E. B. 586).

Podkreślona silnie w Instrukcji miłość biblisty do natchnionego Słowa Bożego posiada w nauczaniu Pisma św. szczególne znaczenie. Kochając Pismo św. i na każdy dzień nim żyjąc zdoła też niezawodnie miłość tę przekazać tym, których w czytaniu i rozważaniu Świętych Ksiąg ma wprowadzać (E. B. 591).

### 3. Cel wykładów biblistyki

Począwszy od encykliki „*Providentissimus Deus*“ każda nieomal enuncjacja Papieska biblijna zajmuje się podaniem i uwypukleniem celu studium Pisma św. w seminariach. Kościołowi chodzi o to, by natchnione przez Ducha Św. Księgi były nie tylko źródłem sformułowań teologicznych dla poszczególnych gałęzi nauki kościelnej, ale nadto, by dostawszy się do rąk tak kapłanów jak i wiernych i oddziaływując mocą natchnionego słowa Bożego stały się nieodłącznym towarzyszem człowieka: uczyć, pocieszać i krzepić nie mądrością ludzką,



ale myślami, które na drogę ku nieskończoności sam Bóg przedstawił.

Biblista ma na Pismo św. patrzeć nie tylko jako na źródło wiary, które naukowo omawia, wyjaśniając aktualną jego problematykę, ale nadto jako na zbiór szczególnie cennych pouczeń ascetycznych i pastoralnych, jako na wielce pożyteczny podręcznik dla życia wewnętrznego i dla duszpasterzowania, działający tym, że podane w nim prawdy wiary i obyczajów zostały w nim ujęte w wybrane przez Ducha Św. słowa Boga, Chrystusa, Proroków i Apostołów.

Myśl tę określa jasno Instrukcja z r. 1950: „Magistri biblici munus est in alumnis, simul cum debita Sacrorum Librorum cognitione actuosum ac perennem eorumdem amorem excitare atque fovere. Hac enim institutione in futuris sacerdotibus alatur et in dies augeatur oportet illa erga verbum divinum veneratio, qua per totam vitam in eo inveniant praecipuum mentis cultum et animi occupationem, cordisque solatium ac delectationem“ (E. B. 591).

#### 4. Drogi do osiągnięcia celu

Taki stawiając cel nauczaniu biblistyki Papieska Instrukcja „De Sacra Scriptura recte docenda“ z r. 1950 określa zarazem drogi, po których biblista ma go realizować.

a) Alumna należy mianowicie wdrożyć już od I kursu seminaryjnego do codziennego czytania Pisma św. „z wiarą i religijną pobożnością“ (E. B. 592, por. Naślad. Chrystusa I, 5) i to tak w świeckich jak i zakonnych seminariach. Czytanie to ma się tak urządzić, by przez okres studiów alumn w ten sposób kursowo przeczytał całe Pismo św. (E. B. 592). Czytaniu temu, prowadzonemu także w czasie wakacyj (owszem wówczas nawet intensywniej) Instrukcja przypisuje wielką wagę, gorliwość i wytrwałość w nim uznając za sprawdzian dobrej woli i przydatności alumna do kapłaństwa (E. B. 592).

Czytanie to ma z jednej strony przynieść zapoznanie z treścią wszystkich ksiąg Biblii z równoczesnym uchwyceniem losów Objawienia nadprzyrodzonego, z drugiej zaś ma prowa-

dzieć do rozpalenia ducha wiary i pobożności i do wzbudzenia szczególnej miłości do Pisma św. W myśl Instrukcji czytanie to ma w seminariach zająć miejsce tuż obok codziennego rozmyślenia, owszem ma być pojęte i porządzone na wzór medytacji: „cotidianum... exercitium non minus sacrum quam meditatio, quin immo pia haec lectio ipsa eis erat meditatio“ (E. B. 592).

Okoliczności wskażą, czy praktyka ta ma się odbywać indywidualnie czy też zespołowo. Bez trudności można by przeznaczyć na nią 2—3 dni w tygodniu regulaminem przewidzianego tzw. czytania duchownego, inne dni pozostawiając dla egzorty i lektury hagiografii i pism ascetycznych.

By praktyka ta mogła przynieść oczekiwane przez Kościół nadzieje, winien nią kierować profesor bibliistyki, wprowadzając, myśli teologiczną podkreślając i trudniejsze epizody wyjaśniając — czyli czyniąc to, co się zasadniczo wykonuje w Wstępie szczegółowym (E. B. 592).

Wykładowcę bibliistyki obciążą to niepomierne, owoce jednak pracy tej okażą się błogosławione, zwiążą bowiem młodzież seminaryjną na całe życie z Pismem św., jako z najbardziej cenną i umiłowaną księgą.

b) Drugą czynnością bibliisty pararelnie prowadzoną to systematyczny, w naukowy sposób kierowane wykłady bibliistyki. W nich ma alumn poznać zasadnicze pojęcia o Piśmie św., o losach nadprzyrodzonego Objawienia, o wzajemnym harmonijnym stosunku obydwóch Testamentów, o znaczeniu Pisma św. w soteriologicznej misji Kościoła oraz przyswoić sobie najważniejsze epizody doktrynalne i aktualną problematykę biblijną. Zagadnienia te podać można tak przy Wstępie jak przy egzegezie, omawiając je wszakże „scientifico, solide ac complete“ (E. B. 593).

Naukowo prowadzony wykład bibliistyki ma mieć charakter pozytywnego przedstawienia zagadnienia i wyjaśnienia zawartej w Piśmie św. prawdy. Z niego płynąć będzie w zasadzie także i odpowiedź na wysuwane przeciw Pismu św. zarzuty. Kościół życzy sobie, by alumni znali aktualną problematykę biblijną

i umieli zdecydowanie i gruntownie odeprzeć tezy przeciwników Wiary, nie pragnie jednak, by nauka jego miała zasadniczy i wyłączny aspekt apologii i defensywy.

Idąc za encykliką „*Divino afflante Spiritu*“ (EB. 551—552) Instrukcja Papieska z r. 1950 poleca bibliście przy nauczaniu Pisma św. mieć na oku przede wszystkim sprawę myśli teologicznej (E. B. 597), nie broniąc mu wszakże poruszania także kwestyj filologicznych, archeologicznych, historycznych itd. Pismo św. zostało bowiem przez Boga natchnione wyłącznie dla celów zbawczych, stąd też na pierwszym miejscu prawdy teologicznej w nim szukać należy, będącej „*insitum verbum quod potest salvare animas vestras*“ (Jac. 1, 21).

Choć biblista ma studium Pisma św. w seminarium traktować naukowo, z uwzględnieniem współczesnego aparatu krytycznego i z wykorzystaniem nagromadzonego w ciągu wieków dorobku naukowego, musi przecie pamiętać, że kształci nie profesorów biblistyki lecz duszpasterzy. Aspekt tedy duszpasterski musi przeziierać z wszystkich jego wykładów (Provid. Deus — E. B. 87; Spir. Paracl. — E. B. 482; Divino affl. Sp. E. B. 566; Instr. z r. 1950 — E. B. 601).

Dążność wykładowcy biblistyki do wdrożenia alumnów do obfitego wykorzystania Pisma św. w duszpasterskich czynnościach katechetycznych i homiletycznych winna swój wyraz znaleźć także w ćwiczeniu ich w układaniu homilij. Tematem homilij tych mają być biblijne perykopy mszalne, niedzielne i świąteczne. Każdy alumn seminarium ma w ciągu roku studiów teologicznych pod kierunkiem biblisty opracować jedną lub dwie homilie (Instr. z r. 1950: E. B. 608).

Kładąc nacisk na duszpasterskie zabarwienie wykładów Pisma św. w seminarium radzi jednak Kościół, by wykładowca biblistyki wybrał zdolniejszych i do sprawy tej zapalonych alumnów i grupę tę zaprawiał do poświęcenia się sprawom biblijnym w szczególny sposób („*Quoniam in re biblica*“ Piusa X — E. B. 172; „*Biblicorum scientiam*“ Piusa XI E. B. 505 i nn; Instrukcja z r. 1950 — E. B. 606). Prowadzenie takiego grona „specjalistów“ w seminarium jest nie tylko prawem biblisty,

ale nadto jego szlachetną ambicją oraz nadzieją przygotowania sobie następcy na swym urzędzie.

Warunki pracy określają formę organizacyjną takiego zespołu: może ono mieć charakter corocznie prowadzonych ćwiczeń seminaryjnych lub kursu specjalnego. Tematyka zaś objąć może studium języków biblijnych i nowoczesnych, użytecznych w biblistyce oraz osobne zagadnienia z historii St. i N. Testamentu, z życia Chrystusa i Apostołów, z geografii i topografii terenów biblijnych, z historii pielgrzymek do Ziemi św. (E. B. 179; 606).

#### **5. Przepisy Kościoła odnośnie programu studium biblijnego w seminariach**

Urząd nauczycielski Kościoła dwukrotnie zajął się określeniem tematyki studium biblijnego w seminariach duchownych: w liście apostolskim Piusa X z r. 1906 „Quoniam in re biblica“ i w instrukcji Piusa XII z r. 1950 „De Sacra Scriptura in Clericorum Seminariis et Religiosorum Collegiis recte docenda“. W myśl wskazań tych program biblistyki w seminariach ma uwzględnić następujące działy.

##### **a) Wstęp do Pisma św.**

W Wstępie ogólnym ma się nacisk położyć na traktację o natchnieniu biblijnym i na zasadach hermeneutyki. W Wstępie szczegółowym winno się podać wiadomości wprowadzające do wszystkich ksiąg Pisma św., z podkreśleniem jednakże ksiąg Nowego Testamentu.

Przy wykładaniu obszernych traktatów wprowadzających należy zwrócić uwagę przede wszystkim na przedstawieniu stanowiska katolickiego, z sumarycznym raczej aniżeli szczegółowym omówieniem też krytyki racjonalistycznej. Z wypowiedzi starożytności chrześcijańskiej wystarczy podać najwcześniejsze i najważniejsze, inne ogólnie tylko wspominając.

##### **b) Sprawa języków biblijnych.**

Sprawa uczenia w seminariach języków biblijnych ma w przepisach Kościoła swoją historię, zrozumiałą w świetle

rozwoju katolickiego ruchu biblijnego. Encyklika „Providentissimus Deus“ Leona XIII z r. 1893 wymagała znajomości języków biblijnych (hebrajskiego, greckiego i ewent. syryjskiego i arabskiego) od profesora bibliistyki, wyrażała zaś życzenie, by przyswojeniem ich zajęli się teologowie oraz alumni, ubiegający się o stopnie akademickie (E. B. 118). List apostołski „Quoniam in re biblica“ z r. 1906, pozostawiając w mocy zarządzenie „Providentissimus Deus“, zaznajomienie się z językami hebrajskim i greckim pozostawia alumnom, „qui meliorem de se spem habent“ (E. B. 172). Instrukcja z r. 1950 nie znosi co prawda postanowienia z r. 1906, nie wprowadza powszechnego obowiązku uczenia hebrajskiego i greckiego, stwierdza jednak, iż całkowicie, bez szkody dla studium Pisma św., języków tych w seminariach pominąć nie można (E. B. 595).

W myśl przepisów tych uczenie języka hebrajskiego i greckiego należy w seminariach utrzymać, obowiązkiem przyswojenia sobie ich obarczając przynajmniej grupę zdolniejszych alumnow, zainteresowanych studiami biblijnymi lub też tych wszystkich, którzy językami tymi pragną się zająć.

### c) Egzegeza

Zwracając uwagę na to, że biblista przy wyborze partyj, które zamierza poddać analizie egzegetycznej winien się kierować aktualną problematyką biblijną, ustala jednak Urząd nauczycielski Kościoła tematykę, którą przede wszystkim uwzględnić należy.

Do programu z St. Testamentu winny więc wejść: prehistoria biblijna (Gen 1—11), proroctwa mesjańskie oraz Psalmy.

W egzegezie Nowego Testamentu ma się poddać analizie konspekt życia Jezusa Chrystusa wraz z historią męki, śmierci i zmartwychwstania, niedzielne i świąteczne perykopy mszalne i przynajmniej jeden list św. Pawła (E. B. 597).

W interpretacji tekstu winno się starannie wyjaśnić pojęcia obydwóch sensów biblijnych, literalnego (dosłownego) i typicznego i wskazać, iż do osiągnięcia myśli hagiografa dochodzi

się kryteriami tak filologicznymi jak i teologicznymi (analogia wiary, orzeczenia Urzędu nauczycielskiego Kościoła).

d) Inne nauki biblijne

W seminariach i kolegach teologicznych, mających prawo nadawać stopnie akademickie poleca list apostolski „Quoniam in re biblica“ Piusa X z r. 1906 prowadzenie także wykładów archeologii biblijnej, historii egzegezy i innych (E. B. 173).

### 6. Rozplanowanie przepisanej tematyki biblijnej

Odnosnie rozplanowania nakreślonego wyżej programu pozostał Kościół seminariom i kolegom dość daleką swobodę. Jest to zupełnie zrozumiałe. Zakres wykładanych w seminarium nauk biblijnych zależy bowiem tak od ilości lat curriculum seminaryjnego jak i od całokształtu zaprowadzonego ratio studiorum. Inaczej też sprawy te układają się, gdy w zakładzie teologicznym uczy dwóch lub trzech biblistów, inaczej gdy czynny jest tylko jeden wykładowca. Na terenach polskich w rzeczy samej wielka też panuje w tej dziedzinie różnorodność. Zaledwie bowiem 50% seminariów prowadzi kursy 6-letnie, pozostałe zaś pięcioletnie lub prawie pięcioletnie.

Mogłoby się wydawać, iż Kościół umieszczając biblistykę wśród przedmiotów ściśle teologicznych, wyraża tym samym życzenie, by uczono je na kursach teologicznych (3—6 lat studiów), jak to rzeczywiście w większości wypadków się dzieje. Tymczasem objęcie alumnów wszystkimi kursami seminaryjnymi, począwszy od pierwszego, powinnością odbywania codziennie lektury biblijnej pod kierunkiem profesora biblistyki wskazuje, iż dopuszcza rozmieszczenie niektórych działów nauk biblijnych także na kursach filozoficznych. Okoliczność ta musi uchodzić nawet za bardzo pożyteczną i zalecenia godną, studium biblijne bowiem orientuje alumna od pierwszych dni jego pobytu w seminarium ku teologii, stale przed oczyma jego utrzymując wzniosły ideał kapłana-duszpasterza, ku któremu ma zmierzać. Alumn zapoznawszy się na kursach filozoficznych z naukami introdukcyjnymi, z językami biblij-

nymi, z archeologią, geografią, historią biblijną, z większym pożytkiem będzie mógł oddać się egzegezie, wykładanej na latach teologicznych.

Mając na uwadze warunki nauczania, różnie układające się w różnych seminariach i kolegiach alumnów, najwyższy Urząd nauczycielski Kościoła dotąd nie opracował ratio studiorum dla biblistyki, które by obowiązywało w wszystkich zakładach teologicznych. W ramach nakreślonych przez Kościół mają więc w tej dziedzinie rektoraty seminariów możliwość samodzielnego ustawienia curriculum studiów. Roztropność i zmysł kościelny zalecają jednak przy układzie przedmiotów i ustalaniu dla nich wymiaru godzin wykładowych oprzeć się poza lokalnymi doświadczeniami na ratio studiorum instytutów kościelnych, posiadających aprobatę papieską i cieszącym się ogólnym autorytetem i długotrwałym uznaniem.

Uwzględniając wyżej wyluszczone uwagi można by, z dopuszczeniem oczywiście pewnej elastyczności, seminaryjne studium biblistyki ustawić następująco.

a) Wstęp ogólny, obejmujący traktaty o natchnieniu (bardzo dokładnie), kanonie z apokryfami, tekście z tłumaczeniami i hermeneutyce (szczegółowo) może być stosownie omówiony na obydwóch kursach filozoficznych (ewent. łączonych) przy jednej prelekcji w tygodniu przez dwa lata.

b) Wstęp szczegółowy często omawia się w seminariach łącznie z egzegezą. Gdyby się kierowało systematycznie codzienną lekturą Pisma św. i dawało przy tym introdukcję przy każdej księdze, prowadzenie osobnych prelekcji Wstępu szczegółowego, przynajmniej dla większości ksiąg byłoby już zbyt ciężkie. Można by jednak choćby tylko dla pewnych działów ksiąg (Pięcioksiąg, księgi prorockie i dydaktyczne; Ewangelie, Listy Pawłowe, Listy katolickie (umieścić go także jako odrębną dyscyplinę na kursach filozoficznych przy jednej prelekcji w tygodniu: w 1. roku omawiając St. Testament, w 2. Nowy Testament).

Ponieważ od kapłana wymaga się znajomości całego Pisma św., jego tematyki i problematyki, przeprowadzenie zaś egze-



gezy wszystkich ksiąg nawet przy najkorzystniejszym wymiarze lekcji jest nie do wykonania, dobremu wyłożeniu Wstępów szczegółowych należy poświęcić osobliwą uwagę.

W Wstępie szczegółowym do St. T. obszernie trzeba potraktować sprawę gatunków literackich historycznych w myśl wskazań „*Divino afflante Spiritu*“ (E. B. 558—560) i listu Papieskiej Komisji Biblijnej do Kardynała Emmanuela Suharda z r. 1948 (E. B. 580—581). Ponieważ Ewangelie i Listy Pawłowe są najbardziej zasadniczymi źródłami życia i nauki Jezusa Chrystusa, ze względu na toczącą się nieprzerwanie dyskusję co do wiarygodności tych pism, winno się z szczególną troską dokładnie i jasno wyłożyć ich genezę, wzajemny stosunek, rodzaj literacki wraz z omówieniem charakteru i prawdopodobności gatunków literackich, w jakich Chrystus wypowiedział swoją naukę.

c) Wiadomości geograficzne, archeologiczne, historyczne w wypadku jednego wykładowcy mogłyby być podawane łącznie z Wstępem i z egzegezą. Użyteczność zwłaszcza geografii i archeologii, ilustrowanych mapami i przezroczami jest bezsprzecznie wielka, choćby tylko z uwagi na jej walor w duszpasterskim wykorzystaniu katechetycznym. Można je jednak prowadzić także jako odrębne przedmioty np. w charakterze seminariów z biblistyki. Zalecałoby się nawet, że ze względu na istniejące aktualnie w podstawowym nauczaniu katechetycznym braki, urządzić specjalne wykłady z pogłębionej historii biblijnej St. i N. Testamentu, dającej alumnom znajomość epizodów biblijnych i losów staro- i nowotestamentarnego objawienia.

#### d) Egzegeza

Myślą Kościoła jest, by egzegezę wykładano na seminaryjnych kursach teologicznych. Urząd nauczycielski Kościoła nie określił jednak ani ilości lat ani wymiaru prelekcji, jakie na na egzegezę przeznaczyć należy.

Na uniwersytetach i w wielu seminariach egzegezy uczy się na wszystkich czterech latach teologii. W seminariach polskich egzegezy St. T. uczy się przynajmniej przez 2 lata, egze-



gezy N. T. zaś 3 lata, przy 2—4 lekcjach w tygodniu. Niekiedy na ostatnim kursie teologicznym zamiast egzegezy czyta się kursowo, z objaśnieniami, Psalmi.

#### aa) Tematyka St. Testamentu

Z uwagi na stale rosnące zainteresowania odnośnie początków ludzkości i ciągle dyskutowane poglądy co do powstania religii prehistoria biblijna (Gen 1—3 a nawet do 11) należy do żelaznego programu egzegezy St. T. Poza wstępem wyjaśniającym autorstwo Mojżeszowe solidna egzegeza tych rozdziałów winna uwzględnić tak najnowsze enuncjacje papieskie („Divino affl. Sp“ — E. B. 558—560; list Papieskiej Komisji Bibl. z r. 1948 — E. B. 580—581; „Humani generis“ z r. 1950 — E. B. 613—618), jak i zdobycze egzegetyki, zwłaszcza w dziedzinie rodzajów literackich historycznych.

Na omówienie spraw tych trzeba przynajmniej 3 lekcji w ciągu roku studiów.

Psalmi stanowią bardzo poważny czynnik w liturgii kościelnej. Kapłan odmawia je codziennie w modlitwie brawiarzowej. Coraz częściej interesują się nimi także wierni. Egzegeza Psalmów musi te względy mieć na uwadze.

Ogromną korzyścią dla biblisty jest nowy przekład łaciński Psalmów z r. 1944, upraszczający prawie całkowicie zawile dociekania tekstualne, egzegezę trzeba w oparciu o ten przekład przeprowadzać, zaznaczając jednak także odchylenia od Wulgaty, dotąd w Kościele utrzymanej.

Ponieważ Psalmi budową i tematyką są częstokroć do siebie podobne, nie jest rzeczą konieczną wyjaśniać wszystkie 150 Psalmów. Egzegeza 18—20 wybranych Psalmów daje bowiem tak obszerny materiał egzegetyczny, że przy jego pomocy alumn własną pracą zdoła poznać resztę.

Wśród wspomnianych 18—20 Psalmów winny się znajdować pierwsze 5, mesjaszowe, 2 złorzeczące i kilka „de retributione“.

Egzegezę należy poprzedzić obszernym wstępem, w którym poza wiadomościami o poezji hebrajskiej znajdować się będą

także dane o tłumaczeniach (łacińskich) i o liturgicznym i prywatnym wykorzystaniu Psalmów.

Na przerobienie materiału tego przeznaczyć trzeba 3 lekcje w jednym semestrze.

### Proroctwa

Alumn winien bezwarunkowo zapoznać się z elementarnymi pojęciami proroctwa starotestamentarnego i z introdukcją szczegółową do większych proroków. Egzegezie można poddać albo wybrane proroctwa mesjańskie lub kilka rozdziałów z jednego czy drugiego proroka (Izajasz, Jeremiasz, Szechjel itd.).

Omówienie wymagać będzie 3 lekcji w jednym semestrze.

Zależnie od warunków i upodobania biblisty można by także zająć się problematyką ksiąg mądrościowych czy charakterystyką historycznych.

### bb) Tematyka N. Testamentu

Nakreślony przez Instrukcję z r. 1950 program egzegezy, nie pomniejszając St. T., kładzie nacisk na N. T. (E. B. 596; 597). Objawienie nowotestamentarne jest zresztą wypełnieniem i uzupełnieniem starotestamentarnego (Mt. 5, 17). Kapłaństwo N. T. bierze swój początek od Jezusa Chrystusa. Nic tedy dziwnego, że i program egzegezy N. T. jest obszerniejszy.

Na egzegezę N. T. przeznaczają się zwykle 3 prelekcje w tygodniu przez 3—4 lat. Nauczanie zaczyna się na 1. kursie teologicznym i biegnie przez pierwsze dwa lata (lub trzy) równoległe z egzegezą St. T.

Egzegezę Ewangelij musi poprzedzić dokładny wstęp, wyjaśniający ich genezę i wykazujący wiarygodność. Trzeba przy tym koniecznie zwrócić uwagę na najnowsze badania dotyczące źródeł, jakimi posługiwali się Ewangelisci i określić ich gatunek literacki.

Objaśnienia jednej Ewangelii w całości dziś prawie się już nie stosuje. Względ na wykorzystanie duszpasterskie i na pełne przedstawienie postaci Jezusa Chrystusa zaleca ujęcie egzegezy Ewangelii w formie chronologicznie nakreślonego

życia Chrystusa w oparciu o wszystkie 4 Ewangelie: lata dziecięce, publiczna działalność, męka, śmierć. O zmartwychwstaniu Chrystusa traktuje się zasadniczo obszernie w teologii fundamentalnej. Prowadzenie egzegezy epizodów życia Chrystusa na podstawie wszystkich 4 Ewangelij dozwoli nie tylko uchwycić wszystkie szczegóły wydarzeń, ale nadto równocześnie przyjrzeć się poszczególniej Ewangelii pod względem literackim. Alumni winni podczas tej egzegezy posługiwać się synopsą Ewangelii.

Perykopy mszalne można traktować według porządku mszału.

Na omówienie lat dziecięcych Chrystusa (łącznie z historią Prekursora) użyć trzeba 3 lekcji w jednym semestrze.

Przy analizie publicznej działalności winno się podać ramy chronologiczne i topograficzne i zająć się wydarzeniami (chrzest, kuszenie, przemienienie), mowami (kazanie na górze, rozmowę z Nikodemem, przypowieści, alegorie) i cudami (charakter, ilość, wiarygodność). Mowy i cuda można omówić tylko globalnie, niektóre tylko poddając szczegółowej analizie.

I tu muszą wystarczyć 3 lekcje w jednym semestrze.

3 lekcji w jednym semestrze trzeba także na omówienie wraz z wieczerzą paschalną i eucharystyczną męki i śmierci Chrystusa. Łącznie z męką należałoby podać rzut oka na genezę konfliktu Chrystusa z faryzeuszami, saduceuszami i herodianami.

Na perykopy mszalne i świąteczne należy przeznaczyć 3 prelekcje przez przeciąg jednego roku studiów.

Na egzegezę literackiej twórczości Pawłowej trzeba również 3 prelekcji w roku: w jednym semestrze przedstawić w oparciu o Dzieje Apostolskie i Listy — życie św. Pawła, w drugim poddać dokładnej analizie jeden list Pawłowy w całości (do Filipian, Kolosan, Efezjan, Galatów, do Koryntian). Przeanalizowanie całego listu okaże nie tylko zdolności literackie Pawła, ale także i dość dokładną charakterystykę jego osoby.

Poszczególne działy egzegezy N. T. zalecałoby się metodycznie ustawić w ten sposób, by w pierwszym półroczu zawsze zajmować się Ewangeliami, w drugim św. Pawłem. Wykłady zyskują wtedy na urozmaiceniu.

O ile egzegeta ma do dyspozycji na egzegezę N. T. 4 lata, wtedy w 4. roku studiów może pomieścić perykopy, i ewent. podać pewne fragmenty z innych pism nowotestamentarych.

Gorliwy i czujny egzegeta w zarysowanym planie znajdzie napewno czas i sposobność, by wskazać tak na nowo powstałą problematykę (Qumran) i zarysować zagadnienia, które czekają na opracowanie.

## 7. Forma wykładu

Przy wykładaniu Wstępu i przy egzegezie trzeba obficie korzystać z tekstu Pisma św. Nie starczy jednak tekst ten mieć na ławie ani też nań wskazywać, trzeba go jeszcze łącznie z wyjaśnieniem przeczytać i przeanalizować każde słowo. Tyłko w ten sposób alumn dostrzeże piękno natchnionych słów, pokocha je, zwiąże się z tekstem i spamięta go tak, by w duszpasterstwie mógł nim obficie szafować.

W aktualnym stanie znajomości języków biblijnych i łaciny u alumnów nie wielu biblistów polskich będzie się mogło posługiwać podczas wykładu hebrajskim, greckim czy nawet łacińskim (z wyjątkiem Psalmów) tekstem Pisma św. Zasadniczo trzeba będzie poprzestać na tłumaczeniu polskim. Przy prorokach może nawet będzie musiał biblista dać własny przykład. Niemniej jednak alumni winni sobie przyswoić przynajmniej niektóre, ważniejsze słowa czy zwroty hebrajskie (np. z Gen 1—3) i greckie (apolytroxis, doxa, pneuma, sarx itd.). Tego wymaga kultura kapłańska.

W myśl „Divino affl. Sp.“ biblista ma przy nauczaniu opierać się na Wulgacie, winien jednak, gdy tego zajdzie potrzeba, konsultować także tekst oryginalny (E. B. 549).

### 8. Pomoce naukowe

Słabą stroną bibliistyki polskiej to ciągle jeszcze brak podręczników do studiów Pisma św. Ostatnio sprawa ta nieco się poprawiła przez publikacje Księży: Eugeniusza Dąbrowskiego i Czesława Jakubca. Wobec niewielkiej znajomości języków nowoczesnych utrudnione też jest korzystanie z literatury zagranicznej, jakkolwiek do nabycia dobrych dzieł i wprowadzających i komentarzy i zapoznawania się z nimi trzeba zachęcać. Ambicją alumna powinno być posiadanie tak nowoczesnego Wstępu szczegółowego do St. i N. T. jak i dobrego komentarza, uwzględniającego ostatnie zdobycze egzegetyki. Rzeczą profesora jest informować o takich publikacjach.

Wobec trudności w korzystaniu z literatury biblijnej jako pomoc naukowa służyć muszą skrypta, wydawane pod kontrolą wykładowcy, choć dobrej książki nigdy one nie zastąpią. Będą one jednak schematem, który winny uzupełnić samodzielnie poczynione notatki alumna.

Najlepsze nawet uwagi metodyczne, choć oddać mogą wielkie usługi, nie postawią bibliistyki na poziomie określonym przez Kościół. Wszystko ostatecznie zależeć będzie od indywidualności i pracowitości wykładowcy. A zatem *attende lectioni!*

*Gnieżno*

*Ks. FELICJAN KLONIECKI*



Ks. Kazimierz Drzymala Tl. Kraków

## KS. JAKUB WUJEK Z WĄGROWCA OBROŃCA CHŁOPÓW POLSKICH

Największym egzegetą polskim był bez wątpienia ks. Jakub Wujek z Wągrowca (1541—1597), który pod koniec XVI wieku przekazał społeczeństwu naszemu doskonale i do dnia dzisiejszego niezastąpione tłumaczenie Pisma św.

Drugim obok egzegezy umiłowanym i przez całe życie pieczołowicie pielęgnowanym zajęciem ks. Wujka była wymowa. Na jego kazania głoszone z wielkim zapałem w Pułtusk, Poznaniu, Lwowie, Krakowie i Wilnie spieszyły zawsze tłumy słuchaczy wszystkich stanów i zawodów. Zachęcony tym ks. Wujek postanowił pójść za radą ks. Stanisława Warszewickiego i przemówienia swoje ogłosić drukiem, aby nie tylko duchownym dać odpowiedni podręcznik do głoszenia kazań, ale również dostarczyć obfitej lektury społeczeństwu katolickiemu, interesującemu się wówczas nadzwyczaj żywo kwestiami religijnymi i chciwie rozczytującemu się w książkach, omawiających sprawy wiary. W ten sposób w latach 1573—1575 u Mateusza Siebeneychera w Krakowie wyszła w trzech tomach „*Postylla Catholica*“, która wytrąciła z rąk polskich powszechnie dotychczas czytana kalwińską Postyllę Mikołaja Reja z Nagłowic.

Ponieważ dzieło to było bardzo obszerne i kosztowne, więc ks. Wujek pod wpływem prymasa Uchańskiego i biskupa Myszkowskiego w roku 1579 wydał w Poznaniu w drukarni Jana Wolraba „*Postille mniejszej część pierwszą ozimną*“, a w roku następnym „*Część wtórą letnią*“, gdzie umieścił całkiem nowe kazania, wygłoszone w nieistniejącej już dzisiaj farze św. Ma-

gdaleny w Poznaniu, przeznaczone „dla ubogich kapłanów i gospodarzów i pospolitego człowieka“. Dzieło to doczekało się u nas kilkunastu wydań i zostało przetłumaczone na język czeski i litewski, przynosząc wielką sławę autorowi nie tylko w kraju, ale i za granicą. Postyllę tę nazywa arcybiskup Hołowiński prawdziwym skarbem dla proboszczów i osób wszelkiego stanu, pragnących utwierdzić się w wierze <sup>1)</sup>.

Treścią tych kazań obok tematów dogmatycznych, apologetycznych i moralnych są także kwestie społeczne, gdzie między innymi występuje autor również w obronie uciskanych chłopów polskich.

Akcję tę zapoczątkował w Polsce Jan z L u d z i s k a, Kujańianin, profesor Akademii Krakowskiej, który w ten sposób miał przemówić do Kazimierza Jagiellończyka w roku 1447: „*Sama Ojczyzna (Polaków) jest bogata i obfitująca we wszystko i łatwo można ją stawiać wyżej niż inne ziemie ze względu na żyzność pól, rozmaitość owoców, wielką ilość zwierząt, plonów i innych do życia potrzebnych rzeczy, które się wywozi z okolic, położonych w głębi kraju. Ale zaprawdę wieśniacy są najciężej uciśnieni w niewoli więcej niż synowie Izraela w Egipcie za czasów faraona, więcej niż ci, co kupieni lub wzięci w niewole w walce i uprowadzeni w niewolę*“. I zwraca się do króla z prośbą, aby „*zniósł niewolę ludu, która dla wolnych jest cięższą od wszelkiej męki*“, i zachęca go, żeby „*wprowadził wolność dla wszystkich chrześcijańskich mieszkańców królestwa, bo natura wszystkich ludzi uczyniła wolnymi*“ <sup>2)</sup>.

Jan Długosz w *Dziejach Polski* przy charakterystyce Kazimierza Wielkiego raz po raz podnosi zabiegi króla chłopów, „*aby kmiecie i osadnicy wiejscy od szlachty i rycerstwa nie doznawali pokrzywdzenia i ucisku, i stawia go na wzór przyszłym monarchom, który pierwszy królestwo zamkami i murami zbudował i ukazał mu zasadę i modłę sprawiedliwości, a co*

<sup>1)</sup> Kolbuszewski Kazimierz, *Postylografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921, 111.

<sup>2)</sup> Chrzczanowski Ignacy, *Piotra Skargi „Kazania Sejmowe“*, Warszawa 1912, 124.



nie mniejszą było jego zaletą, wszystkim ubogim i uciśnionym łatwy do siebie dawał przystęp. Na skargi wieśniaka, ubożego, wdowy i każdego pokrzywdzonego tak chętnie nakłaniał ucha, że go nigdy nie mierzła rozmowa i prośba nawet najbiedniejszego charłaka i nędzarza. Jakoż dla sprawiedliwości jego ustaw i urzędzeń, świetnych i zaszczytnych dla kraju czynów następcy tego króla chwalić go, niż naśladować albo mu wyrównać mogą<sup>3)</sup>.

Najwybitniejszym obrońcą chłopów polskich w XVI wieku był bez wątpienia Andrzej Frycz Modrzewski. On jeden z całą energią i konsekwencją sprawę chłopską wysunął na czoło projektowanych przez siebie reform społecznych, i przez szereg lat w tej sprawie apelował do opinii króla, szlachty i duchowieństwa. Główne swe poglądy na tę sprawę wypowiedział w największym swym dziele „*O poprawie Rzeczypospolitej*“ wydanym w roku 1551 po łacinie. Punktem wyjścia dla niego było najbardziej rzucające się w oczy niesprawiedliwe prawo mężobójstwa, przewidujące karę śmierci dla chłopca za zabicie szlachcica, a karę pieniężną w wysokości dziesięciu grzywien dla szlachcica za zabicie chłopca.

W drugiej połowie XVI w. przyszli do Polski jezuici i rozwinęli szeroką działalność w szkole zakładając swoje kolegia w Braniewie, Pułtusku, Poznaniu, Jarosławiu, Nieświeżu, Połocku, Kaliszu, Lublinie i Akademię w Wilnie, dokąd spieszyła tłumnie młodzież z najdalszych zakątków kraju w celu zdobycia ogłady towarzyskiej i gruntownego wykształcenia humanistycznego i religijnego. Obok wychowania i kształcenia młodzieży nowy zakon rozwinął szeroką działalność kaznodziejską i apolegetyczną pouczając chwiejnych we wierze, i zwalczając przeciwników słowem i piórem.

Nie zaniedbali również i „*robaczków ziemskich*“, z których pracy żyli. Dobrami i folwarkami kolegiów zarządzali specjaliści księży-prokuratorowie mający jednego lub kilku braci do pomocy. Dla nich w lipcu 1591 r. wizytator Ludwik Maselli wydał specjalną instrukcję w 14 punktach, z których sześć

---

<sup>3)</sup> Długosza Jana *Dziejów Polski ksiąg dwanaście przekł. Karola Mecherzyńskiego*, Kraków 1867—1870, III, 302—311.

odnosi się do poddanych kmieci, gdzie między innymi czytamy: „Prokurator lub jego pomocnik niech się nie waży uderzyć lub przezywać poddanego, ale niech umie połączyć łagodność ze surowością, gdy tego zajdzie potrzeba. Niechaj nie obciąża poddanych wymaganiami większymi nad te, które są wyrażone w osobnej księdze w kolegium. Niech też nie zaprowadza żadnych zmian ani nowości bez wiedzy rektora, do którego z urzędu należy administracja dóbr kolegium. Niechaj ma szczególną pieczę o zbawienie dusz naszych poddanych i dlatego niech się postara, aby kilka razy do roku jeden z naszych ojców miał dla nich kazania i katechizację i słuchał ich spowiedzi. Sądzić i karać poddanych nie wolno ani jemu, ani żadnemu z naszych, lecz do tego niech będzie sędzia świecki. Kary zaś pieniężne mają być obrócone na ubogich albo rozdane między rodzinę ukaranego. Kilka razy do roku rektor albo jego komisarz niech wizytuje wsie i folwarki i niech usunie, co znajdzie w nich niewłaściwego. Niech się stara, by włodarze świeccy byli ludźmi dobrymi, bogobojnego sumienia i nie dręczyli poddanych“<sup>4)</sup>.

Najwyraźniej jednak w obronie chłopów wystąpił Ks. Wujek.

Swoje wystąpienie w obronie ciemzonego ludu wiejskiego opierał ks. Wujek na wzajemnej miłości, o której w kazaniu na trzynastą niedzielę po Trójcy tak pisze: „Miłować za się bliźniego iako siebie samego iest życzyć mu tego wszystkiego czego być wedle Pana Boga życzył sam sobie, co tobie nie miło tego mu nie czynić, a co chcesz, aby tobie czyniono to mu też czynić... A iżby się kto nie wymawiał, żeby nie wiedział, kto jest bliźny iego, uczy nas Pan daley tego, w tey to przypowieści. Bo gdy on doktor zakonny pytał daley, kto był bliźnym iego, odpowiedział mu Pan Chrystus w przypowieści: iż każdy iest bliźny nasz, który potrzebuje wspomżenia naszego, bądź żyd, bądź chrześcijanin, bądź poganin albo odszczepieniec“<sup>5)</sup>.

A cnota ta jest dla nas tym łatwiejsza, że Chrystus Pan każe nam miłować naszych bliźnich, którzy są naszą krwią i naszymi członkami:

„Więc co ładniejszego iako miłować krew swoją, członki swe, w braciey swoiey? Nie trzeba na to skupować wołów, ani owiec: nie

<sup>4)</sup> Arch. S. J., *Prov. Pol.*, XIII, 181.

<sup>5)</sup> *Postylla Katholicka Mniejsza*, Kraków 1870—1871, 662—663.

trzeba jeździć za morze, abyś wypełnił to Pańskie przykazanie. To przykazanie mówi Pan, które ja dziś tobie rozkazuje, nie jest ci nad tobą, ani nad siły twoje, ani daleko od ciebie, ale tudziesz przy tobie jest bardzo blisko słowo w uszach twoich y sercu twoim, abyś je wypełnił. Bo by nam był Pan Bóg nakazał, żeby węże, wilki, niedźwiedzie nakoniec y diabły miłować, tedy byśmy winni byli to uczynić. Ale teraz co nam rozkazuje? Miłować bliźnie nasze, bracia nasze, członki nasze. A cóż mogło być przyzwoitszego? Bo jeśli każde zwierze z przyrodzenia miłuje sobie podobne: gdyż ani wilk wilka, ani niedźwiedź niedźwiedzia nie kasa i kruk krukowi oka nie wykiuje, azaż ci nie są srosszy nad wilki, nad kruki, nad niedźwiedzie, nad iaszczurki y nad wszelakie bestye, którzy bracią swą bliźnie swe kasaia, morduią, prześladią?"

„Bo azażemy nie wszyscy bracia y z trony stworzenia y z trony naprawienia y z trony dusze y ciała. Z trony stworzenia, azeli nie jeden jest Ociec wszystkich nas? izali nas nie jeden Bóg stworzył? A czemuż tedy ma lato wzgardzać brata swego? Także też z trony odkupienie, izali nie jeden Pan Chrystus wszystkich nas odkupił, stawszy się ublaganiem nie tylko za grzechy nasze, ale y za wszystkiego świata? Nuż z trony ciała, ieśliśmy nie z iedney gliny wszyscy ulepieni? izali nie jeden jest ociec nasz Iadam y jedna matka Iewa? Także y z trony dusze, izali nie jeden Pan, jedna wiara, jeden krzest, jedna nadzieia żywota wiecznego? Wszyscyśmy stworzeni na wyobrażenie Boże, wszyscy iedną krwią odkupieni, wszyscyśmy w Panu Chrystusie iedno ciało, wszyscyśmy członkami ieden drugiego. A któż jest tak szalony, żeby miał w nie-nawiści mieć własne członki swoje?"<sup>6)</sup>

Stąd też wszyscy przełożeni winni starać się o osoby pieczy swojej powierzone, o czym mówi kaznodzieja obszernie w kazaniu na trzecią niedzielę adwentu:

„A tu iuż bierz przykład, moy miły chrześcijański człowiecze od tego to miłego uprzedziela Pana Chrystusowego, iako się też y ty starać masz o poddane swoje, aby y oni Pana Chrystusa prawie poznawszy, iego we wszystkich sprawach naśladowali. O dayże to wszechmogący Panie, aby wszyscy Pasterze y kaznodzieie, wszyscy przełożeni tak duchowni iako i świeccy, wszyscy oycowie y matki, wszyscy gospodarze z taką pilnością a z taką dzielnością zabiegali duchownym pożytkom poddanych, dziatek y czeladek swoich, iako miły Ian św. opatrował ucnie a wierne naśladowniki swoje, nie byłoby zaprawdę tak srogiego zgorszenia na świecie”<sup>7)</sup>.

<sup>6)</sup> *Kazania na dzień św. Szymona i Judy* (tamże, 1124—25).

<sup>7)</sup> *Kazania na trzecią niedzielę adwentu* (Postylla Catholica, Kraków, 1573, 24).

Panowie powinni pamiętać, że nie są absolutnymi właścicielami swoich majątków, ale tylko ich szafarzami, z czego też muszą zdać rachunek przed Panem Bogiem: „*Bo Pan Bóg jest Panem tego wszystkiego*“:

„Zdawać będzie człowiek liczbę z dobra doczesnego, kiedy się (Pan) ciebie zapyta, jakoś go nabył? Jeśli przez kradzież, przez lichwę, przez zdradę, przez łupiestwo, świętokradztwo? Iakoś ie chował? Nie chcąc przywracać cudzego z dostatku twoiego opatrować cudzych niedostatków: nadzieję w pieniądzach pokładając, z ziemię ie zakopuiąc, a nie czyniąc z nich pożytku Panu swemu, a leżąc iako smok na skarbach swoich? Iakoś ie wydarł? Iakoś nimi szafował? na zbytki, na obżarstwa, na opilstwa, na pompy, a na stroie, na karty i na co gorszego, iako y on bogacz...“<sup>8)</sup>.

Ten sam temat porusza nasz kaznodzieja również w przemówieniu na niedzielę pierwszą po św. Trójcy rozbieirając ewangelię o bogaczu i Łazarzu (Łuk. 16), gdzie czytamy:

„Patrzajcie, iż tu nie wspomina (Chrystus Pan), żeby ten bogacz maiętności swych źle nazywał, iako przez drapiestwa, przez kradziestwa, przez lichwy, przez zdrady: ale tylko, że namiętności sobie ku szafowaniu zleconych źle używał wydaiąc ie tylko na zbytki, na pompy, na stroie, na biesiady y na rozkosze cielesne: iż się tylko o ciało a nie o duszę starał, a iż nad ubogim miłosierdzia nie miał, a zwłaszcza nad tak nędznym i miłosiernym, iako był ten Łazarz, tedy przeto samo pogrzebiony iest w piekle. A ieśliż ci, którzy swego ubogim nie dadzą, winni są wiecznego potępienia: a cóż dopiero, którzy cudze biorą, którzy nędzne poddane swe trapią, którzy dziesięcin nie płacą, którzy świętokradztwem, łupiestwem, drapiestwem, kradzieżą, lichwą, albo zdradą sobie cudze mienia przywłaszczaią...“<sup>9)</sup>.

Zaleca więc panom autor Postylli ubóstwo ducha, pokorę, cichość, sprawiedliwość i miłosierdzie względem poddanych, co przyniesie im błogosławieństwo Boże, o czym tak pisze w kazaniu na uroczystość Wszystkich Świętych:

„Pamiętaymysz chrześcijanie mili w czym błogosławieństwo nasze prawdziwe zależy. Bo iście nie w bogactwach, nie w dostatkach ani w pysze, a nadętości ducha y serca, ani w rozkoszach cielesnych iako

<sup>8)</sup> *Kazanie na niedzielę dziewiątą po św. Trójcy* (Postylla Mnieysza, jak wyżej, 627).

<sup>9)</sup> Postylla Mnieysza, 556.

ten nędzny świat rozumie y nie ieden się na tym omyła: ale owszem w ubóstwie duchowym, w pokorze a w cichości, a w żalobie, która iest wedle Boga. Nie w obżarstwie ani w pijaństwie, ale w łaknieniu y pragnieniu sprawiedliwości: nie w męczeniu ani uciśnieniu ubogich poddanych, ale w miłosierdziu. Nie w nierządym a swawolnym życiu, ale w czystości y dusze y ciała, nie w woynach, ani odpowiedziach, ale we zgodzie, w pokoju, nie w pomocy, ani w niesprawiedliwości, ale w cierpliwości dla sprawiedliwości...<sup>10)</sup>

O obowiązkach wszystkich stanów rozwodzi się Wujek szeroko w Postylli Katolickiej w kazaniu na niedzielę dwudziestą trzecią po św. Trójcy, rozbieając rozdział 22 ewangelii św. Mateusza:

„Ale iż y między nami zawsze się ludzie cielesni nadydają, którzy nie innego nie szukają iedno zwierzchney a cielesney wolności, trzeba nam o tey Pańskiej sentencyey nieco więcej mówić. Naprzód tu iasne pismo, a wyraźne rozkazanie mamy, żeśmy winni czynsze, pobory, cła i inne podatki nie tylko cesarzowi, ale y posłom albo urzędnikom iego, tak złym iako y dobrym. Co się z tych słów Pańskich iacno dowieść może, ieśli obaczmy, którego nam to Pan Chrystus mówił. Bo na ten czas cesarz rzymski Tyberiusz w Żydostwie rozkazawał, który był nie tylko poganinem, a bałwochwalcą, ale i wszetecznym, niezbożnym a okrutnym człowiekiem. Nadto czynsze takowe nie samemu cesarzowi płacono w osobie iego, ale starostom a namiestnikom cesarskim, którzy takiej złości ludzie byli, iako Herod y Piłat, a wždy tu Pan Christus y tym płacić każe. Stąd się iasnie pokazuje, iż przerzeczone podatki nie tylko dobremu, ale y złemu cesarzowi płacone być mają: a nie tylko iemu samemu, ale i urzędnikom iego bądź złym bądź dobrym. Iako y Piotr św. (L. 2) równie uczy, aby słudzy byli poddani ze wszelką boiaźnią panom, nie tylko dobrym a bacznym, ale też y niesprawiedliwym. I Paweł św. także powinność naszą przeciw zwierzchności spisuje, mówiąc: Wszelka dusza niechay będzie zwierzchności poddana (Do Rzym. 13). Bo wszelka zwierzchność od Boga iest, a tak kto się tey sprzciwiał, ten się boskiemu zrządzeniu sprzciwiał. I tak płacić każdemu coście winni, komu dań, temu dań, komu cło, temu cło, komu boiaźń, temu boiaźń, komu cześć, temu cześć. Gdzie Paweł św. trzy rzeczy wspomina, którąśmy zwierzchności powinni podatki, boiaźń i cześć. A boiaźń y cześć nie tylko zwierzchności, iako y Turcy y Żydzi y poganie panom swym okazują, ale z serca prawego iako Panu Chrystusowi, nie na oko tylko ustępując...

<sup>10)</sup> Tamże, 1136.

A wszakże jednak żadney tu wymówki panowie nie mają, którzy nędzne swe poddane nazbyt obciążają, o których u Ioba stać napisano (Iob 24): Iż granice rozkopali, trzody rozerwali, brali w zastawie wołu wdowiego. Rolą na swoją pożywali, a winnicę onego, którego gwałtem ucisnęli, obierali. Gwałty czynili odzierając sieroty y lud pospolity ubogi złupili. Takie był król Ioakim, o którym Bóg tak u Ezechiela mówi: Stał u bram nauczył się łupu łapać y ludzie pożerać, nauczył się wdowy czynić. Lecz tacy okrutnicy nie ujdą też pewnie sądu swego<sup>11)</sup>.

A jeszcze piękniej o wzajemnej miłości rozwodzi się Wujek w kazaniu na uroczystość św. Jana Apostoła, gdzie między innymi tak pisze:

„Nadto każdy według stanu y wezwania swego pilnie ma Pana Chrystusa naśladować. Kapłani zdrową nauką y Sakramenty świętymi wiernie szafując. Urząd świecki rządząc, hroniąc y sprawiedliwość czyniąc każdemu. Rodzicy pobożnie działki swe wychowując. Nauczyciele pilnie ćwiczyć młodź sobie zleconą. Gospodarze -i gospodynie dobrze rządząc y sprawując czeladkę swoją. Panny y wdowy żyjąc w czystości, a modlitwami, postami, jałmużnami służąc Panu Bogu. Małżonkowie miłując się wedle Pana Boga, wiarę sobie chowając y mieszkając z sobą. Rzemieślnicy wiernie robiąc. Kupcy sprawiedliwie sprzedając i kupując. Poddani, dzieci, czeladź słuchając starszych swoich, czcząc je y modląc się za nimi. Bo jeśli tak wszyscy, każdy w swoim stanie sprawować będziemy w prawey wierze: wtedy będziemy prawdziwie Chrystusa naśladować y nie będziemy chodzić w ciemnościach ale będziemy mieć światłość żywota“<sup>12)</sup>.

Tymczasem chrześcijanie są często gorsi od żydów, o czym pisze ks. Wujek w kazaniu na niedzielę szóstą po św. Trójcy:

„...Ale co ja sprawiedliwość onych starych Żydów z naszą porównywan: gdyż już chrześcijanie gorszy, aniżeli ci Żydzi dzisiejszy? Albowiem Żydzi imienia bożego Iehowah dla uczciwości pod gardłem nie wspominają: a u nas w usciach nic gęstsze go nie jest iedno Bóg a diabeł: Oni szabat swój tak pilnie święcą, że weń ani wezmą, ani pieniędzy liczą, ani się w drogę posuwają: a naszy chrześcijanie w święto y w niedzielę targi y kupiectwa stroją y drogi podejmują;

<sup>11)</sup> *Postylla Catholica, Część Wtórna*, Kraków 1573, 786—787.

<sup>12)</sup> *Postylla Kathol. Mniejsza*, 843.

y owszem to czynią, a nawięcey w święta, czego się w powszedni dzień czynić nie godzi. Oni ubogie swe tak pilnie opatrują, iż żadnemu u chrześcianów żebrać nie dopuszczą. A naszy chrześcianie znadz u Żydów żebrzą. Oni nalizszego Żyda pilnie bronią y od śmierci pieńiądmzy wykupują; u nas tego w obyczaju nie masz. Nie usłyszycz tego, aby kiedy Żyd Żyda zabił: co u chrześcianów barzo pospolite<sup>13)</sup>”.

Występuje więc kaznodzieja ostro i bardzo surowo przeciw absolutnym i nielitościwym panom w nauce na niedzielę dwudziestą drugą po Trójcy św. zarzucając im niesprawiedliwości; grożąc im karą Bożą, gdzie czytamy:

„...Tymżeć sposobem wszystkim niesprawiedliwym, ciężkim a okrutnym panom, którzy bez wszęgo miłosierdzia nędzne poddane y dłużniki ściskają, męczą, dręczą, obciążają, a mało żywo nie żują, żadney wymówki nie zostawił. Bo ieśli powiedzą, że oni sprawiedliwie długi swe wyciągać y swego się upominać mogą: Tedy im na to Christus odpowiada: O złośliwy a niebaczny sługo, iżalim ia też prawa innego nad tobą sprawiedliwie używać nie mógł? Gdzie byś ty był teraz, bych cię był chciał sądzić według sprawiedliwości moiey? Y owszem teraz gdybych cię chciał karać tak iakęś zasłużył, gdziebyś się wnet dostał? Ieślim ia tedy będąc Bogiem twoim, będąc Panem a Stworzycielem twoim, takem się przedsie obszedł z tobą, zem wolał odstąpić prawa innego, a miłosierdzie z tobą uczynić, niżli cię ztracić: zażęś takiey y ty bratu swemu słusznie uczynić nie miał? a cosz na to rzecze okrutnik odrzyskóra ludzki<sup>14)</sup>”.

Jednak najsiłniejszych słów o obronie uciskanych poddanych używa ks. Wujek w kazaniu na pierwszą niedzielę po św. Trójcy, gdzie gani zbytek i stroje w ówczesnym społeczeństwie:

„Iako Polska iest Polską, nigdy więtszych kosztów, więtszych zbytków, pychy y marności w szaciech a stroiach nie było; nigdy więtszych nakładów na wymyślne potrawy, na rozliczne pómiski, na wina i na drogie picia nie są ani widziane, ani słyszane: nad to nigdy więtsze niemiłosierdzie przeciw ubogim, więtsze okrucieństwo przeciw poddanym nie bywało.

<sup>13)</sup> *Postylla Kath. Mnieysza*, jw. 603—604.

<sup>14)</sup> *Postylla Catholica*, jw. 772.



Za przykładem ks. Wujka w obronie uciskanego ludu wiejskiego zabierają głos prawie wszyscy kaznodzieje polscy w XVI i XVII wieku, a Marcin Śmiglecki i Mateusz Bembus sprawę ich podnosili w osobnych rozprawach.

*Kraków*

Ks. KAZIMIERZ DRZYMAŁA

O. Edward Bulanda T.J., Warszawa

## GENEZA I ZNACZENIE MITU W HISTORII KULTURY

W związku z zagadnieniem religii, jej istoty, genezy i rozwoju, pada dzisiaj często słowo mit. Już to utożsamia się te pojęcia, już to wyprowadza religię z mitu; w ocenie zaś wartości zjawiska religijnego, nazwanie religii mitem oznacza jej bezprzedmiotowość i złudzenie; mit bowiem najogólniej pojęty uważa się za wytwór fantazji i uczucia (F. R o l f f s, *Mythology of all Races*, 1932).

Dlatego wydaje się bardzo na czasie omówienie szersze, czym jest mit w swej istocie i jaką rolę posiada on w historii kultury i religii.

### I.

#### Problematyka pojęcia mitu

1. Wiele badań poświęcono najpierw kwestii, czy mit początkowo był pojęciem, należącym do religii?

Niektórzy historycy kultury, jak Nilson i Howald, twierdzą, że mit nie ma nic wspólnego z religią; ani bowiem źródło słów ani najstarsze używanie tego wyrazu nie wskazuje na żaden stosunek do religii. Zdaniem Howalda istotę mitu pierwotnego należy rozumieć jako poezję, która zarówno religii, jak etosowi i prawdzie jest obojętną.

„Pierwszą próbą ćwiczenia rozumu, wyobraźni i pamięci” nazwał mit angielski badacz mitologii J. L. M y r e s (*Notes and Queries en Anthropology*, wyd. 4, 1912). Przytaczając to określe-

mitu nasz wybitny etnolog, Br. Malinowski, pisze z właściwym sobie temperamentem, iż „naogół słyszy się, że mity są jedynie rozrywką umysłową, rodzajem krzyżówki człowieka pierwotnego. ...Jednym słowem mają one zwykle na celu wytłumaczenie, dla czego coś istnieje czy dzieje się“.

Malinowski, opierając się na swym doświadczeniu badacza terenowego, odpowiada, że z poglądem tym nie może się zgodzić nikt, kto poznał, jaką rolę odgrywa mit w życiu pierwotnych. „Przekonałem się bowiem, przebywając w atmosferze jakby żyjącego mitu, że mitów nie opowiada się wówczas, gdy pojawiają się pytania „dlaczego“. Nie stosuje się ich również jako ćwiczeń inteligencji, wyobraźni czy pamięci... Mit jest zawarty dla krajowca w rytuale, w publicznej ceremonii, w dramatycznym przedstawieniu. Świętość jego tradycji żyje w obrzędzie magicznym, w porządku socjalnym i poglądzie moralnym. Nie ma on bynajmniej charakteru powieściowego, imaginacyjnego, jaki my kultuwujemy w beletrystyce, filmach czy dramatach. Mit jest dla krajowca żyjącą rzeczywistością, która jak głęboko wierzy, działa się w zamierzcztych czasach i ustanowiła panujący porządek moralny, społeczny i fizyczny ład... Mity są glejtem i uzasadnieniem porządku totemistycznego w środkowej Australii, praw lokalnych, pochodzenia, dziedziczenia i stosunków płciowych. Są one podstawą techniki magicznej i gwarancją skuteczności działania magii. Pośrednio wpływają one również i na gospodarkę plemienną... Mit działa jako uzasadnienie pewnego ładu moralnego i społecznego, jak precedens, na którym musi być oparte życie współczesne, jeśli ma być dobre i skuteczne“ (Życie seksualne w Melanezji, Warszawa 1938, s. XLV).

Malinowski zatem ocenia mit jako zjawisko uniwersalne, spełniające ważną, życiową i praktyczną funkcję w rozwiązywaniu problemów społecznych w społeczeństwach pierwotnych. Mit wchodzi w każdą dziedzinę, a więc i w religijną, jako uzasadnienie porządku społecznego, praktyk kultycznych, poglądów obyczajowych.

Przytoczyliśmy dwa prawie krańcowo przeciwne poglądy na mit w kulturze ludów pierwotnych: pierwsza próba rozumu,

wyobraźni i pamięci, by w sposób konkretny wytłumaczyć idee abstrakcyjne czy pojęcia trudne z życia człowieka — i święte opowiadanie o rzeczywistości, działającej w czasach zamierzchłych, która ustanowiła obecny porządek świata.

Do pierwszej opinii zbliża się Tylor w swym dziele „*Kultura pierwotna*“ i częściowo Wundt w „*Elementach Psychologii Ludów*“. S. K. Langer rozróżniła mit naiwny, który nazwała czarodziejską bajką ludową i mit dojrzały. Mit naiwny jest opowieścią fikcyjną o zwierzętach, duchach, przypominającą opowiadania senne. Mit dojrzały jest wynikiem badań natury i życia ludzkiego. Jest opowiadany z religijną powagą, bądź jako fakt historyczny, który rzeczywiście miał miejsce, bądź jako mistyczna prawda. Czarodziejskie bajki są wyrazem życzeń i osobistego zadowolenia człowieka pierwotnego, mit dojrzały natomiast jest tragiczny, a nie utopijny. Mity i religie są prowizorycznym produktem twórczej wyobraźni, która zetknęła się z tajemnicami życia (przyt. D. B i d n e y, *Antropologia Teoretyczna*).

Dla Schellinga, podobnie jak kiedyś dla Platona, mit jest wyrazem poglądu na świat, wypowiedzianym w sposób podpadający pod zmysły przez personifikowanie. Inni określają go jako „*przekazanie rzeczywistości*“ w sposób wybitny (B e r d j a j e w, *Philosophie* 90). Po tej linii rozwijając pojęcie mitu, umieszcza się go niekiedy w rzędzie najwyższej wartości religijnej. „*Życie może tylko wypowiadać się w terminach mitu, kiedy naturalne zjawiska spotykają się z nadnaturalnymi*“, pisze R. Niebuhr (*An Interpretation of Christian Ethics*, 1937, 24 A). W tej samej myśli znaczna grupa historyków kultury wskazuje na dwa istotne elementy pojęcia mitu: dotyczy on nadzmysłowej, nadnaturalnej sfery rzeczywistości i odnosi się do czasów przedhistorycznych. Definiuje zatem mit, jako „*opowiadanie anonimowego pochodzenia, istniejące wśród ludów pierwotnych i uznawane przez nich za prawdziwe, a dotyczące nadnaturalnych istot i wydarzeń, lub nadnaturalnych istot i wydarzeń, na które wywierają swój wpływ nadnaturalne czynniki*“ (G a y l e y *Mity klasyczne w angielskiej literaturze i sztuce*).

Decydującym krokiem w problematyce pojęcia mitu było stwierdzenie przez niektórych mitologów, że niehistoryczność jest znamioną cechą mitu; równocześnie zaś odrzucono element historyczny jako nieistotny dla wartości religijnej. Stąd przyznało się mitowi, mimo jego niehistoryczności, wartość religijną, nawet bez pomocy alegorycznej interpretacji mitu. „*Mitem jest opowiadanie niehistoryczne, w jakikolwiek sposób ono powstało, w którym religijna społeczność rozpoznaje część składową swoich świętych podstaw, ponieważ widzi w nim absolutny wyraz swoich instytucji, doświadczeń i wyobrażeń*“ (C. F. Nösgens, *Geschichte Jesu Christi*, 1891, 76). W tym znaczeniu mógł D. F. Strauss, nie przecząc historycznemu istnieniu Jezusa, nazwać historię Nowego Testamentu mitem, czyli legendarną szatą prachrześcijańskich idei i mimo to uznać ich względną wartość religijną. W postaci Jezusa widział Strauss najdoskonalsze przedstawienie idei boskiego człowieczeństwa, którą ludzkość chce urzeczywistniać w każdej osobowości jako swój cel; ona jest tym Wiecznym pierwiastkiem w osobie Jezusa: jest chrześcijańskim mitem. — Artur Drews przekreślił później całkowicie historyczność Jezusa a Jego postać zamknął w czystym micie.

Romantyzm wskaże na psychę ludową jako źródło główne religii, przy czym mit z prapoczątków wysuwa się szczególnie na plan pierwszy. Skoro zaś każda religia wyrasta jako z korzenia, z mitu, to musi także chrześcijaństwo sprowadzić się do jakiegoś mitu; nie istnieje bowiem żadna religia nadprzyrodzona, objawiona. Chrześcijaństwo jako mit, musiało powstać w kręgu orientального sposobu myślenia mitycznego.

Swoistą koncepcję mitu u Bultmanna omówimy później.

W całym zatem zagadnieniu mitu i religii, istotną kwestią w ocenie tego stosunku jest najpierw pytanie, jaki zachodzi związek między mitem a prawdą i rzeczywistością historyczną, następnie w jakim stopniu ocenia się taką prawdę i rzeczywistość, jako wartość religijną.

Problem mitu stał się głównym tematem historii porównawczej religii na skutek odkrycia pokrewieństwa językowego ludów indoeuropejskich w w. XIX. Te to studia porównawcze, najpierw filologiczne, a następnie kulturowe, wykazały, że cały świat aryjski Indii i Europy posiada tradycję podań alegorycznych względnie symbolicznych, ubóstwiających siły przyrody, przede wszystkim słońca, księżyca i gwiazd. Stąd wysunięto pierwszą teorię naukową o powstaniu religii z ubóstwienia sił przyrody, tzw. teorię mitologii przyrody (Ad. K u h n, W. S c h w a r t z, E. H. M e y e r, M a x M ü l l e r). Twórczymi czynnikami mitu są wg tej szkoły elementy natury (ogień, woda), zjawiska uranistyczno-meteorologiczne (burze, wiatry, chmury, mgły) albo procesy wegetacyjne. Mit jest źródłem i najstarszą formą religii.

Żaden lud na ziemi — z wyjątkiem Indii — nie wniósł do kultury ludzkiej tak bogatego dziedzictwa mitów, jak Grecy. Tu znajduje się ojczyzna, jak słowa mit, tak i jego znaczenia. W kulturze zatem greckiej — twierdzą historycy kultury — należy najpierw szukać odpowiedzi na zagadnienie związane ze zjawiskiem mitu. Skoro zaś Chrześcijaństwo narodziło się w środowisku antycznej kultury klasycznej, ważne jest dla historii porównawczej religii poznać to tło i dowiedzieć się, czym był mit w tej kulturze i jakie posiadał znaczenie dla religii greckiej.

W w. XIX przystąpiono najpierw do systematycznego uporządkowania materiałów mitycznych poszczególnych rodzin pnia indoeuropejskiego. Ukazały się dwa ogromne dzieła: jedno F a r n e l l ' a „*Cults of the Greek states*“ 1896, i O. G r u p p e g o „*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*“, 1906. Doszedł do tego W. H. R o s c h e r ' a „*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*“ 1884—1937.

Źródłem do poznania mitów klasycznej Grecji stały się: nieliczne legendy podane w formie prawdziwie popularnej, a przekazane przez P a u z a n i a s z a w dziele: „Opis Grecji“. Następnie traktaty poświęcone mitologii, czyli studium mitów, i komentarze, objaśniające niejasne punkty podań. Zapoczą-

kował je Hekatajos z końcem VI w. przed Chr. przez cztery księgi „*Genealogii*“. Pojmuje on mitologię, jako część historii i jako historyk zbiera tradycje, dotyczące rodów i miast. Za nim idzie Akusilaos, współczesny Tucydydowi, Herodoros z w. V przed Chr. i Euhemeros. Ten ostatni postawił znaną teorię, że mity o bogach są legendami o ludziach historycznych, zasłużonych, z czasem ubóstwionych.

W okresie helleńskim, w w. III przed Chr. zbierają opowiadania mityczne dla nich samych, bez ich interpretowania. Stąd ukazywały się takie „zbiory“, jak astralizacje „*Catasterismi*“ Eratostenesa z Cyreny, „*Bibliotheca*“ Apollodora, „*Metamorphoses*“ Nikandra, z łacińskich „*Fabulae*“ i „*Astronomia poetica*“ Hygina.

Wreszcie dzieła literackie, które były rozwinięciem mitu, jak „*Iliada*“ i „*Odyssea*“ Homera; poczynając od Homera, cała poezja grecka żyje z legend: liryka choralna, dytamyby i tragedia.

## II

### Pojęcie i rola mitu w greckim świecie ducha

a) Etymologicznie pochodzi wyraz „*mythos*“, zdaje się, od źródłosłowu „*meudh, mudh*“, które w wielu indeuropejskich językach znaczy tyle co „*przypominać sobie*“, „*tęsknić*“, „*troskać się*“, najlepiej odpowiada mu w słowiańskich językach wyraz „*myśl*“, „*rozważanie*“.

W znaczeniu myśli używa tego wyrazu Homer dość często w *Iliadzie* (1, 545; 9, 308) i *Odyssei* (11, 511); czasami znowu postanowienie, ideę, regułę oddaje także przez „*mythos*“. Gdy myśl wypowiedzi się słowem, może wyraz „*mythos*“ przybrać znaczenie to samo, co „*logos*“, „*słow*“, z naciskiem położonym przeważnie na treści słowa. I wtedy znaczy tyle co wiadomość, poselstwo, sprawozdanie, historia; zależnie od tego, czy historia jest prawdziwa czy nie, będzie mit wiadomością o fakcie, potem oznacza sam



fakt, — albo gdy zawiera niepotwierdzone opowiadanie, oznacza pogłoskę, legendę, dawną historię, następnie bajkę, jaką „niewiasty opowiadają dzieciom“ (Plat. Resp. I 350 e).

„*Mythos*“ we właściwym pojęciu to jest historia, która mówi o bogach i półbogach, albo taka, w której bóstwa występują przynajmniej jako działające (Plat. Leg. IX 865 d).

W końcu znaczy to samo, co gdy mówimy „*fabuła*“ dramatu, czyli materiał i kompozycja tak tragedii jak komedii; idąc po tej linii dalej nazywały się mitami „twory poezji“.

b) Przeciwnieństwem mitu, pojętym jako treść mowy, było samo słowo, dźwięk mowy czyli epos: najostrejszym zaś „*ergon*“ tj. czyn.

W stosunku do *logos* wyraz *mythos* przybrał w późniejszym dialekcie attyckim formę także przeciwstawną: *logos* oznaczało historię prawdziwą, i stało na równi z „*aletheia*“, *mythos* natomiast wyrażało historię nieprawdziwą i stało obok „*pseudos*“.

W ten sposób *mythos* w rozwoju swego pojęcia zyskało potrójne znaczenie odnośnie do *logos*:

1) baśniowa, dziwna historia — wiarogodne opowiadanie (*logos*);

2) forma mityczna jakiejś idei filozoficznej — dialektyczne przedłożenie idei (Plato);

3) mit ludowy — głębszy sens (ziarno prawdy), który należy wyłuskać z mitu.

Jest zrozumiałe, że *logos* w ogólności, tak w filozoficznym jak później w religijnym nauczaniu, miało większą wartość, niż mit.

c) Rola mitu w greckiej kulturze.

Pomimo swych braków, co się tyczy treści prawdy, i wbrew podniesionym wyżej zarzutom, mit w greckiej kulturze odgrywał wielką rolę. Pradawny istnieje związek między mitem a kultem w Grecji. Wg niektórych historyków kultury, jak Stählin, mit i kult stanowiły jedność, i nie może być mowy

o pierwszeństwie tego czy tamtego (Kittel, IV, art. *mythos*, 778). Inni natomiast twierdzą, jak Bouyer (*Le salut dans religions à mystères*, Rev. d. sc. relig., 1953), że w prastarym kulcie eleuzyńskim mit pojawił się później od kultu, jako zmyślane tłumaczenie prastarego obrzędu agrarnego, który się dalej wykonywało, nie wiedząc dlaczego.

Na terenie kultu odnalazły się wzajemnie mit i poezja; odtąd należą do siebie przez cały czas trwania antycznej historii. Kiedy nawet mit utracił swoją religijną przewagę nad duszami, zachował on jednak swoją bahaterską wielkość, swoją siłę, budzącą lęk i współczucie zarazem; dlatego dostarczał materiału poetom; twory poezji nazywano po prostu mitami.

Filozof uznawał mity nie tylko za pierwotne źródła religijnych wyobrażeń i przeczuć greckiego ludu, ale sam uciekał się nieraz do mitu, celem przedstawienia swoich idei. Wzorem był Plato. Nie wierzy on wprawdzie w świat bogów mitycznych; z mitów bierze on niektóre fragmenty, szczególnie te, które się odnoszą do losu duszy ludzkiej. Plato połączył logos, czyli dialektyczne przeprowadzenie myśli, z mitem, jako plastycznym uwidocznieniem treści metafizycznej. Sofiści także używali mitu dla ilustracji pouczenia o idei, zatem dla celów pedagogicznych; posługiwali się zaś nie tylko mitem tradycyjnym, ale również ad hoc skomponowanym. — Posejdoniusz widział w micie symbol, określał mit, „jako materiał, w którym wyraża się wyższa potrzeba ducha i religii, ponieważ jej rzeczywista natura i rodzaj pozostają dla myśli-ciała zamknięte“; mit, dzięki temu, że pozwala jakby oglądać wewnątrz naturę ducha i religii, staje się dla Posejdoniusza wartością religijną. — Przed Posejdoniuszem mit służył religiom misteryjnym, jako główny środek przedstawienia religijnych założeń i doświadczeń, które albo nie dały się wyrazić racjonalnie, albo lepiej, wypowiedziały się nieracjonalnie. „Założyciele misterii ukryli swoje własne nauki za opowiadaniem mitycznymi“ (Klemens Aleks. Strom. V 58, 4).

#### d) Krytyka i odrzucenie mitu.

Platon mimo przyznawania mitom ważnego miejsca w swoim systemie, ostro krytykuje tradycyjne mity, i mitologom, czyli poetom wraz z Homerem, nie daje wstępu do swej republiki.

To samo krytyczne stanowisko, odrzucające mit, zajęli Arystoteles, Epikur, Plutarch, tak wobec mitów religijnych, jak mitów w ogóle, i nawet przy ich alegorycznym tłumaczeniu i zużytkowaniu. Trzy główne zarzuty wysunęli ci myśliciele greccy przeciw mitom:

- 1) pod względem moralnym są bez wartości;
- 2) są naiwne i bezsensowne;

3) brak im prawdy; mity są tylko bajkami i baśniami, „*logoi-pseudoi — kłamliwymi słowami*“ (Plut. Artax. 1, I 1012).

### III

#### Dzisiejsza nauka o powstaniu i znaczeniu mitu

a) Formy mitu. Dzięki usystematyzowaniu mitów nie tylko Grecji i Rzymu, ale innych także rodzin indoeuropejskich, wyróżnili historycy kultury: mity teogoniczne, opisujące powstanie i charakter bogów; — kosmogoniczne, w których przez walkę dwóch bóstw albo przez działanie jednego opowiedziane jest powstanie świata; — mity, które mają wyjaśnić zjawiska życia ludzkiego, nazwano antropologicznymi; — opowiadanie mityczne o bóstwach, przynoszących ludziom jakieś ocalenie, wybawienie, nosi miano mitów soteriologicznych; — w końcu osobnej grupie mitów nadano nazwę eschatologicznych, gdyż ich treścią jest opisywanie końca świata.

b) Pierwszym historykiem kultury antycznej, który zajął się ex professo zagadnieniem stosunku mitu do religii w świecie klasycznej kultury, był Otfryd Müller (1797—1840). W swych studiach doszedł on do wniosku, że mitologia i religia

są to dziedziny różne. Mity teogoniczne sprawiały wrażenie, że to jest to samo. Wszystkie jednak mity teogoniczne zdaniem jego są późniejszej epoki; pouczają nie o ideach pierwotnych lub archaicznych, ale o pierwszych próbach spekulacji filozoficznej.

Natomiast najstarsze mity greckie opowiadają rzeczywiste zdarzenia historyczne, przede wszystkim zaś założenie wielu miast greckich. Jest zrozumiałe, że tak ważne wydarzenia dla życia socjalnego i religijnego wiązano ściśle z bóstwami narodowymi. Wyszedł on z założenia, że wartość, jaką tak długo cieszyły się mity w Grecji, jest niezrozumiała, jeśli się będzie obstawać przy twierdzeniu, iż mity są w całości zmyślane przez jakichś indywidualnych twórców czy przez kolegium hierofantów. Przeciwnie zaś zjawisko to staje się naturalne, jeżeli ich powstawanie było spontaniczne, w pewnej mierze konieczne, w tym sensie, że się narzucały, gdyż pokolenie, na oczach którego one powstały, uznało je za najbardziej odpowiednią interpretację znanych sobie zdarzeń historycznych.

Wprawdzie częsta zawilóść mitów zdaje się podważać tę hipotezę, lecz należy pamiętać o tym, że pierwsze mity nie doszły do nas w tej formie, w jakiej powstały; zmieniała je po drodze wieków tradycja ustna; następnie przerabiali je poeci i literaci.

W całości największa ilość mitów odnosi się do czasów, poprzedzających powrót Heraklidów. Później umysłowość się zmienia: rozwija się sens historyczny i filozoficzny; czas tworenia mitów ustaje. Poeci malują przede wszystkim namiętności; stąd przedstawienie w zainteresowaniach mitycznych. Szczegóły topograficzne, tak znamienne dla opowiadań pierwotnych, są teraz tylko tłem dodatkowym dramatu.

Oprócz najstarszych mitów historycznych zachodzą, jak stwierdza O. Müller, mity fizyczne albo astronomiczne, które były pierwszym zarysem przyrodoznawstwa. Wszystkie zaś inne opowiadania mityczne, które powstały celem wytłumaczenia jakiejś etymologii nazw miejscowości, zabytków, są fantastyczną interpretacją obrzędów czy symboli w kulcie,

pochodzą z okresu późniejszego, są drugorzędne i często pierwiastek religijny jest w nich słaby. Powstały one na marginesie religii, z okazji religii.

Nowsze badania kultury antycznej i religii miały potwierdzić poglądy Müllera, co prosty Grek myślał o mitach teogonicznych: oddzielał on mit w znaczeniu opowieści o bogach i bohaterach, od religii, jaką otaczał te bóstwa. Grek naogół wierzył w istnienie bogów rzeczywiste, nie uważał się jednak za obowiązane brać opowiadań mitycznych za historyczną rzeczywistość. Mit nie miał nic wspólnego z wiarą w znaczeniu „uznawać za prawdę”. W świecie antycznym mit był pozostawiony sobie, nie podlegał żadnemu autorytetowi, który by go urzędowo głosił albo nad nim czuwał. Poeci mogli dość dowolnie z nim się obchodzić i zmieniać go (K. Prüm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Herder 1943, s. 99).

W tej też myśli pisał kiedyś Tad. Zieliński (*Religia starożytnej Grecji*, Warszawa 1921, s. 13): „Istnieje nie jedna religia, lecz trzy które obowiązują w różnym stopniu. Po pierwsze religia poetycka — inaczej mitologia. Nie obowiązuje ona nikogo; a zresztą wolno każdemu drogą interpretacji alegorycznej włączyć do swej świadomości religijnej tę czy inną dziedzinę i tym przenieść ją w sferę drugiej religii. — Ta druga religia to religia filozoficzna. Nie jest ona jednolita: inaczej bowiem pojmuje bóstwo Akademia, inaczej Liceum, jeszcze inaczej Stoa i tym bardziej Epikur. Toteż o obowiązaniu i tutaj mowy być nie może... I wreszcie trzecia religia, religia obywatelska; ta istotnie obowiązuje obywatela, jako takiego. Ale obowiązuje go tylko do udziału w kultach ogólnopństwowych, nie krepując mu sumienia żadnym dogmatem...”.

Niektórzy historycy religii, skłonni do przypisywania niezależnej wagi dogmatom, szukali ich także w mitach greckich i rekonstruowali religię grecką prawie wyłącznie na podstawie mitologii. Tymczasem religia grecka nie posiadała tradycji dogmatycznej ściśle określonej i brak jej było idei nauczania w jakiegokolwiek formie. Ta niepewność dogmatyki religii greckiej pociągała za sobą wielką niezależność koncepcji teolo-

gicznych, mitologicznych i kultycznych (P i n a r d, *Étude Comparée des Religions*, I s. 293).

c) Studia O. Müllera przyczyniły się do bardziej sprecyzowanego pojęcia i znaczenia mitu kultury antycznej w dzisiejszej nauce mitologii. Rozróżniła ona „mity właściwe“, od „cyklów heroicznych“, „legend etiologicznych“, „wiadomości“, „opowiadań ludowych“ i „anegdot“.

Mit właściwy jest to opowiadanie, odnoszące się do porządku świata, który poprzedził porządek obecny, mające na celu wytłumaczenie niejakiegoś szczegółu czy osobliwości lokalnej i ograniczonej, lecz prawa organicznego natury rzeczy.

By jakieś opowiadanie mogło zasłużyć na miano mitu, musi być w pewnym stopniu umieszczone w porządku istot rzeczy; mit jest przeciwieństwem przypadku, chce przeniknąć i bardziej jeszcze wyrazić prawa odwieczne. Jest to symbol kosmiczny.

Mit religijny, wbrew temu, co się dotąd często przyjmowało, niekoniecznie jest już religijny przez to, że zachodzą w nim bogowie. Mit o Deukalionie i Pyrrze opowiada, jak na rozkaz Jowisza rzucają oni oboje ponad swoje ramiona kamienie, zwane kośćmi ziemi-matki, z których rodzą się ludzie - mężczyźni i niewiasty. Wśród dzisiejszych mitologów wahano się nazwać to opowiadanie mitem religijnym, chociaż występuje w nim Jowisz. Dopiero wtedy zaliczonoby je do religijnych mitów, gdyby istniał kult Deukaliona, w którym to obrzędzie opowiadanie powyższe stanowiłoby „*hieros logos*“, formułę jakby świętą.

Inną formą opowiadań symbolicznych to najczęściej spotykane anegdoty etiologiczne, czyli podania, mające na celu wyjaśnienie jakiegoś dziwnego szczegółu: nienormalności w ofierze, osobliwości w czczonym obrazie, nadzwyczajności w krajobrazie, nazwie jakiejś czy imieniu.

Wreszcie pewne opowiadania nie mieszczą się w żadnej z powyższych kategorii. Są to „opowieści dla śmiechu“ albo wzru-

szenia, które niczego nie tłumaczą, nie mają żadnego znaczenia moralnego ani kosmicznego.

Jak mogliśmy zauważyć z wyżej określonego mitu religijnego, dzisiejsza mitologia przyjmuje, że istotą religii greckiej był kult. W takim ujęciu stosunek mitu do religii był korelatywny. Nie było żadnego kultu religijnego bez mitycznej treści, i odwrotnie, żaden mit nie był religijny, jeśli nie był ożywiony kultem, nie służył w nim jako „hieros logos“, „formuła święta“ (G r i m a l P., *Introduction. Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris 1951, s. XI—XXV).

To jest najnowsze ujęcie roli mitu w historii religii antycznej; mają zaś na myśli religię m i s t e r y j n ą.

## 2. Historycy kultury pierwotnej

W r. 1910 ukazało się dzieło Pawła E h r e n r e i c h a „*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*“. Autor zaznacza we wstępie, że istotę mitu i jego powstania można ująć i zrozumieć dopiero jako ogólno-ludzkie zjawisko. Dlatego do wyjaśnienia jego natury, roli i genezy trzeba sięgnąć do historii kultur pierwotnych czyli do podstaw etnologicznych.

Etnologia, która dopiero w w. XX rozwinęła się w naukę samodzielną, ściśle współpracując z prehistorią, dostarczyła szerszych podstaw do badania kultury ludzkiej w ogóle, warunków jej powstania, różnorodnego kształtowania się i rozwoju. Siegnęła do ludów, w których wyróżniła żmudną metodą porównawczą rozmaite stopnie ujmowania przez człowieka sił przyrody, urabiania natury na swój obraz, czyli tworzenia królestwa ludzkiego.

Kierunek historyczny w etnologii wyodrębnił wśród kultur pierwotnych tzw. kultury „stare“ albo „podstawowe“ i „kultury środkowe“. Te ostatnie są to wielkie tendencje o kulturalnych kierunkach, w których z odpowiednią formą gospodarczą zjawiają się pewne socjologiczne i religijno-poglądowe skłonności. Trzy takie wielkie tendencje dają się zauważyć w dziejach kultur pierwotnych: wielkich łowców (tzw. totemistyczna), matriarchalno-rolnicza i pasterska.



Podłożem dla różnych form mistycznych w szerszym znaczeniu, dotąd w skrócie poznanych, jest albo *naturyzm*, w którym zachodzi kult personifikowanych sił przyrody; — albo *animizm* czyli ożywianie duszą czy duchem przedmiotów przyrody, przypisywanie np. choroby obsesji jakiegoś ducha; — sprzyja tworzeniu mitów również *manizm*, tj. kult przodków; — wreszcie bujnym polem mitycznych opowiadań jest *magizm*, którym określamy czynności, zmierzające do wpływania wg życzeń człowieka na bieg wydarzeń w przyrodzie czy w jego życiu.

Otóż materiały etnologiczne pokazują, że w „starych“ kulturach pierwotnych tych czterech wyżej wymienionych elementów albo zupełnie brak albo tylko słabo zachodzą. Szerokie natomiast pola mitów odsłoniły nam kultury „środkowe“, tote-mistyczna, rolniczo-matriarchalna i nomadów.

### 3. Geneza mitu i jego rozwój

Badaczom religii i mitologii nasunęła się z kolei kwestia: jak tłumaczyć powstanie mitów? W dwie grupy można ująć dotychczasowe teorie co do genezy mitu: teorie *negatywne* odmawiają mitowi samoistnej treści duchowej. Należą do nich: alegoryczna, psychologiczna, psychoanalityczna.

*Alegoryczna*: twierdzi, że opowiadania religijne są symbolicznym przedstawieniem personifikowanych ciał astralnych: słońca, księżyca, gwiazd, następnie elementów powietrznych: wichrów, burz, deszczów i wreszcie ziemi.

*Psychologiczna*: Skąd jednak ta skłonność mitologizowania czyli ubierania w obrazy fantastyczne przyrody? Zamierzyła to wyjaśnić teoria psychologiczna, której typowym przedstawicielem jest *Wundt* w swym dziele „*Elementy Psychologii Ludów*“. Wg niego mit powstaje przez uprzedmiotowienie uczuciowych poruszeń człowieka, jakie budzą w nim rzeczy go otaczające: doznane *apercepcje* czyli ujęcia rzeczy człowiek uosabia. Oczywiście temu uprzedmiotowieniu wg *Wundta* nic nie odpowiada w rzeczywistości. *Wundt* oparł się na materiale folklorystycznym i częściowo etnologicznym.

Ewolucjoniści na ogół, opierając się na teorii „prelogizmu człowieka pierwotnego“, wysuniętej przez Levy-Brühla, utożsamiają myślenie ludzi pierwotnych z mitologicznym. Cechą myślenia prelogicznego ma być to, że nie poddaje się ono, jak nasze, prawu logicznemu unikania sprzeczności. Dzięki prelogizmowi mogą przedmioty, byty, zjawiska, być w sposób dla nas nieuchwytny równocześnie sobą i czymś innym. — Hipotezę Levy-Brühla prawie wszyscy etnologowie odrzucili, jako bezpodstawną. Można co najwyżej mówić o „mniejszej krytyczności“ ludów pierwotnych. Sam zresztą Levy swoją teorię odwołał w r. 1923, przyznawszy, że jego studium umysłowości pierwotnej było niekompletne.

Wund wyróżnił etapy rozwoju mitu, odpowiadające etapom rozwoju kulturowego. W wieku totemizmu istniał mit „bajkowy“. W wieku heroicznym powstały mity o bohaterach, również teogoniczne i kosmogoniczne. W końcu w epoce rozumu człowiek osiągnął myśl krytyczną, czyniącą go zdolnym do przekroczenia umysłowości mitologicznej.

Wg S. K. Langer mit ma źródło w fantazji i wiele cech wspólnych ze snami. Opowieść senna, często powtarzana, ulega modyfikacjom; w wyniku tego powstaje opowieść o jeszcze wyższym stopniu fikcyjności. W ten sposób powstają bajki o zwierzętach, duchach i różne inne czarodziejskie opowieści. Takie są właściwości mitu naiwnego, najstarszego. Mit zaś dojrzały powstaje jako rezultat poszukiwań natury i badań nad ważnością życia ludzkiego. Jest on także poetyckim produktem twórczej wyobraźni, która zetknęła się z tajemnicami życia.

Psychoanalityczna teoria uważa mity za symbole podświadomych pragnień, zwłaszcza erotycznych.

Teorie pozytywne przypisują mitom samoistne rzeczowe znaczenie. Stało się to już na drodze metafizycznej interpretacji, już to teorii poznawczej, już to w końcu historycznego komentowania mitów.

Metafizyczną podał Schelling. Widzi on w micie wyraz rzeczywistego procesu teogonicznego, dzięki któremu przenikają

do świadomości ludzkiej — chociaż z dużym sprzeciwem — zasady zjednoczone w Absolucie.

Poznawcza teoria neokantowska sądzi, że mit podobnie jak nauka, sztuka, mowa jest koniecznym elementem życia duchowego. Rzeczywistość mitu nie polega na prawdziwym odbiciu rzeczywistości poza człowiekiem, ale na tworzeniu świata duchowego w samym człowieku, a świat ten w sobie jest pełen sensu.

Symboliczno-realistyczna teoria wskazuje w micie na składnik realny i drugi symboliczny. Z elementów rzeczywistych zbudowany jest w micie symbol dla ukazania Absolutu, do którego zwraca się człowiek w akcie religijnym. Zależnie od ujmowania Absolutu powstają symbole według prawideł psychicznych (Tillich, *Mythes*, RGG IV).

Historyczną teorię powstania mitu omówiliśmy wyżej pod b) w związku z O. Müllerem.

W teorii Bidney'a mit zakłada specjalny rodzaj przekonania: przekonanie nieprawdopodobne, lub inaczej mówiąc, przekonanie o prawdopodobieństwie niemożliwości. Bidney rozróżnia trzy rodzaje przekonań: naukowe, które mogą być zweryfikowane; po drugie istnieją mity, którymi są przekonania przez nas dyskredytowane, lecz akceptowane przez innych (obecnie lub w przeszłości). Obiektywnie i normatywnie pojęcie mitu odnosi się do przekonań niezgodnych z faktami naukowymi. Po trzecie istnieje sfera przekonań, które są czymś pośrednim pomiędzy nauką i mitem. Do tej ostatniej kategorii zalicza Bidney takie przekonanie, jak np. wiara w istnienie Boga. Przekonanie o istnieniu Boga nie jest ani naukowe, ani mitologiczne. Pojęcie Boga nie jest naukowe, bo nie odnosi się do obiektu, który może być zweryfikowany empirycznie. Nie odnosi się również do jednostki mitologicznej, skoro wiedza naukowa nie może zaprzeczyć istnienia takiej istoty. Istnieje bowiem „obszar racjonalnych przekonań“, które wykraczają poza empiryczną weryfikację. — Wg Bidney'a mit można interpretować dosłownie lub symbolicznie. Dosłownie tłumaczą go wyżej omówione teorie. Symboliczna interpretacja mitu polega na

ujmowaniu go jako alegorii, jako środka wyrażenia pewnych wiecznych praw filozoficznych i moralnych lub przejawów nieświadomych procesów ludzkiej psychiki.

**Psychologiczno-kulturowa.** Tą nazwą obejmujemy teorię genezy mitu, jaką wysuwa szkoła etnologiczna kierunku Gräbnera.

Uważa on, że mit jest wytworem psychiki ludowej, stąd nie ogranicza się działalność duchowa tej psychiki do żadnej określonej epoki; odzwierciedla on światopogląd praczasów, jak i naiwnie rozmyślającego o świecie człowieka terażniejszości; pod wpływem naukowego myślenia osłabia się mit. Powstanie mitu z prostego rozważania przyrody — tzw. mit *n a t u r y* — sięga najstarszego stopnia duchowego rozwoju człowieka; nie jest on jednak prymitywnym światopoglądem; na stopniu najstarszej kultury prymitywnej mitologiczne myślenie odgrywa stosunkowo małą rolę; nie polega zaś to pierwotne myślenie na „prelogiczno-irracjonalnej“ postawie ducha, lecz przejawia się raczej racjonalnie — logiczną działalnością, chociaż przy silnym udziale personifikującej wyobraźni. Świadome używanie symbolu, stosowanie metafor i alegorii, wprawdzie rzadkie, przecież jednak stwierdza się w najwcześniejszym stadium mitycznego rozwoju. Pod wpływem filozoficznej spekulacji, poetyckiej przeróbki i religijno-kultycznego przybrania mitów powstał mityczny światopogląd, który odbijał stosunki religijne, społeczne i gospodarcze — tzw. mit *k u l t u r y*. Wyższe mitologie są z reguły kalendarzami mitologicznymi. Obok tych wewnętrznych czynników do dalszego rozwoju mitów przyczyniły się także takie momenty, jak wzajemne oddziaływanie na siebie ludów, zwłaszcza zetknięcia z wyższymi stopniami kultury, wędrowanie tematów mitycznych i pojedynczych motywów (tzw. kombinacje mitów; przy wrogim zaś zetknięciu: tendencje mityczne). Tylko w szczególnych wypadkach można przyjąć teorię Bastiana, tłumaczącą pokrewieństwo mitów jakimś wspólnym podłożem pierwotnej psychiki ludów pierwotnych.

Z istoty swej mit ma tak mało znaczenia religijnego, jak pokrewne mu bajki. Mit i religia w swoim dalszym rozwoju

mogą się zrosnąć; początkowo jednak i jako zjawisko ogólne mit jest tworem samodzielnym. Na najwcześniejszym, znanym nam stopniu rozwoju ludzkości (stare kultury) jest przyczynowo-logicznie pojęta Najwyższa Istota wolna od mitów; nie powstała ona z mitycznej personifikacji nieba; jej obyczajowe właściwości i funkcje nie dadzą się wyprowadzić z metereologicznych zjawisk materialnego nieba; nie posiada rodziny. Przyjmowanie jakiegoś prastopnia niezróżnicowanego, na którym religia i mit spoczywałyby obok siebie jako równie wartości i w równym nasileniu, nie ma podstawy w faktach etnologicznych.

W dalszym przebiegu historycznego rozwoju kultury każdy krąg kulturowy (pojęty w szerszym znaczeniu) posiada swój określony temat mitologiczny (astralny), który się wiąże z ideologią właściwej danemu kręgowi treści religijnej. Już na przejściu ze stopnia starej kultury do tzw. środkowych (kultura bumerangowa) praojciec szczepu (bohater kulturowy, przynoszący ocalenie), który rywalizuje z Najwyższą Istotą i przypisane mu są pewne boskie atrybuty, dzieli los księżycy jako pierwszy człowiek: umieranie i powracanie do życia. Przewodnim tematem mitycznym następnego okresu rozwoju jest zagadnienie i przezwyciężenie śmierci. Swoje pełne rozwinięcie znajduje ono w lunarno-mitycznym kompleksie myślowym, jaki cechuje kulturę rolniczo-matriarchalną. Sublimowana aż do wyżyn Najwyższej Istoty postać księżycy (jako pramatka-księżyc, wielka matcz, matka-ziemia) staje się opiekunką świata roślinnego, łączą ją z deszczem i burzą, płodnością, rodzeniem, ale także ze śmiercią i podziemnym światem.

W kulturze totemistycznej wielkich łowców, którą znamionuje przewaga męczyzny, słońce jest odbiciem i źródłem siły męskiej. Młodzieńcze ranne słońce zostaje ubóstwione i przesłania jako „syn słońca“ osłabionego starością Najwyższego, który staje się „Deus otiosus“. Z początkiem wysokiej kultury — w Egipcie, Meksyku, Peru, u indoeuropejskich plemion — dochodzi mit słoneczny do większego rozkwitu. Mity czysto słoneczne (w których by słońce występowało samo, bez związku z innymi gwiazdami), są rzadkie. W patriarchalnym kręgu kul-

tury wielkich nomadów Najwyższa Istota, pochodząca ze starej kultury, w której wyobrażano sobie, że zamieszkuje Ona niebo i powoduje pioruny i błyskawice, zostaje zwolna utożsamiona z materialnym niebem i z jego zjawiskami metereologiczno-atmosferycznymi.

Mitycznego materiału i poszczególnych motywów dostarcza cały świat zewnętrzny i wewnętrzny człowieka. Główną rolę odgrywa mit natury; obraca się on koło procesów świata kosmicznego, życia wegetacyjnego, zjawisk metereologicznych i atmosferycznych. Przede wszystkim zaś kontemplacja dużych ciał niebieskich jest źródłem nieprzeliczonych mitycznych opowiadań. Z pośród mitów astralnych najbardziej rozpowszechnione są mity księżycowe. Księżyc ze swoimi fazami, zmieniającym się położeniem na firmamencie, swoim stosunkiem do innych gwiazd i konstelacji stanowi najbardziej odpowiednie podłoże dla mitycznych tematów i dla rozwoju najbogatszej symboliki. Życie i przeznaczenie, ziemi jak i człowieka, świat roślinny i urodzajność jego, narodziny, śmierć i powrotne odżywianie, świat zagrobowy odzwieczają się w mitach. Stąd tak wybitne znaczenie posiada mit księżycowy w czasie obrzędów wtajemniczenia młodzieży u ludów pierwotnych i w religiach misteryjnych u ludów wysokiej kultury (bóstwa umierające i odradzające się do życia Attysa, Ozyrysa i Demetery noszą rysy lunarne). Natomiast słońce ma ograniczoną siłę twórczą natchnienia tematów mitycznych.

Świat zwierzęcy jak i roślinny dostarczyły niemało tematów mitycznych, następnie pewne warunki socjalne i stosunki historyczne (legendy o przodkach i wędrowne sagi).

Osobnym źródłem mitycznych wyobrażeń mógł być także wewnętrzny świat człowieka (sny, stany jakichś zwidzeń), wiara w duchy i dusze. Dzięki połączeniu z kultem i obrzędem stał się mit natury mitem bogów (teogonicznym), a poezja nadała mu formę sagi bohaterskiej (epos Gilgamesza, Ramayana, Nibelungi). — Oto w największym skrócie podane wyjaśnienie problemu mitu przez zwolenników szkoły wiedeńskiej, L. Walka, K. Prümma.

## IV.

**Prawdopodobne rozwiązanie zagadnienia mitu i religii**

Podsumowując dotychczasowe roztrząsania na temat pojęcia, genezy, rozwoju i stosunku mitu do religii, dochodzimy do następujących prawdopodobnych wniosków:

1. Mit jest zjawiskiem ogólnym w dziejach kultury ludzkiej; początkowo jest tworem samodzielnym, niezależnym od religii i nienależącym do dziedziny religijnej.

2. Jest wytworem psychiki ludowej, szczególnie człowieka pierwotnego; nie wypływa jednak z irracjonalnego-prelogicznego myślenia, lecz jest przejawem racjonalnie-logicznego działania ducha ludzkiego, przy silnym udziale wyobraźni personifikującej wszystko w świecie. Bodźcem do tej działalności duchowej człowieka, głęboko związanego z przyrodą, jest rozważanie, chociaż naiwne, otaczającego go świata zewnętrznego i obserwacja wewnętrznych przejawów, w samym człowieku zachodzących. Pod wpływem naukowego poznania świata mit powoli znika.

3. Mit można zdefiniować, jako opowiadanie z czasów przeważnie zamierzchłych, anonimowego pochodzenia, które w formie fantastycznej i uosabiającej siły przyrody odzwierciedla światopogląd człowieka niższych kultur.

4. Można wyróżnić zasadniczo trzy rodzaje mitów:

mit natury,

mit kultury, i

mit teogoniczny.

Mit natury jest opowieścią fikcyjną o uosobionych ciałach astralnych, jej wędrówkach i przygodach, o personifikowanych elementach powietrznych i ziemskich.

Mit kultury jest światopoglądem, powstałym pod wpływem głębszych rozważań nad zagadnieniami świata i życia ludzkiego, i pod wpływem poetyckiej przeróbki. Można by go nazwać, jak chce Grimal, mitem właściwym: jest to opowiadanie, odnoszące się do porządku świata, który poprzedził porządek obecny, a mające na celu wytłumaczenie nie jakiegoś



szczegółu czy osobliwości lokalnej i ograniczonej, lecz prawa organicznego natury rzeczy.

Mit religijny, albo teogoniczny, jest to opowiadanie związane z kultem i obrzędem, skierowanym do bogów, a mające na celu objaśnienie tego kultu czy danego obrzędu, względnie służące mu jako „formuła święta“.

5. Stosunek mitu do prawdy i rzeczywistości historycznej: W ostatecznej ocenie myślicieli greckich mitom ludowym Helady brak było prawdy, uchodziły one za zmyślane, dziwne historie, „słowa kłamliwe“. Przyznawali jednak, że pod formą fantastyczną mitu kryć się mogła i rzeczywiście nieraz zawierała się głęboka myśl życiowa. Stąd w kulturach wyższych posługiwali się filozofowie mitem, jako szatą zewnętrzną, plastyczną dla wyrażenia idei filozoficznych; wtedy opowiadanie mityczne było symbolem prawdy, mity kultury mogły być odbiciem stosunków socjalnych, gospodarczych, religijnych.

6. Religia najogólniej pojęta to „świadomość i poczucie zależności człowieka od Mocy zaświatowej, z którą człowiek usiłuje wejść we wzajemny stosunek“ (W. S c h m i d); „to zbiór wierzeń i praktyk (albo postaw praktycznych), odnoszący się do jakiejś rzeczywistości przedmiotowej lub przynajmniej tak pojętej, jedynej lub zbiorowej, lecz w pewnej mierze najwyższej i w jakiś sposób osobowej, rzeczywistości, od której człowiek uznaje się zależny w taki czy inny sposób, i z którą chce *pozostawać* w związku“ (H. P i n a r d).

Ta podmiotowo pojęta religia wyraża się na zewnątrz aktami uwielbienia, ofiary, ascezy, zachowaniem przepisów etycznych, kultem.

Wszyscy głęboko religijni myśliciele (A u g u s t y n, P a s c a l, N e w m a n) świadomi byli różnicy między „pojęciowym tylko przyznaniem“ jakiejś prawdy religijnej, a bezpośrednim spotkaniem się z Boską Rzeczywistością.

Religia ściśle pojęta jest poznaniem i uznaniem Rzeczywistości Transcendentnej, Jedynej, Świętej i Osobowej, która człowieka przynagla do kontaktu z Sobą, człowiekowi się otwiera i której się człowiek z zaufaniem powierza.

Człowiek religijny pojmuje Transcendentne Boskie jako istniejącą realnie rzeczywistość, a nie tylko jako idealną treść czy subiektywną formę życzenia lub wyraz podmiotowych emocji. Przekonanie o rzeczywistości transcendentnej Boga jest istotnym założeniem religii, łączy się koniecznie z zagadnieniem p r a w d y istnienia Boga. Pytanie o prawdę jest nieodzielne od religii. Zdrowa religijność nie jest możliwa tam, gdzie istnienie Rzeczywistości Boskiej jest podane w wątpliwość albo podważone.

Stosunek zaś mitu do prawdy jest właściwie obojętny.

7. Mit interpretowany jako symbol wchodzi w sferę pojęć przenośnych i wtedy zawiązują się między nimi związki pokrewieństwa, które łatwo zacierają właściwe znaczenie mitu.

L e g e n d a, to termin, który najczęściej zamienia się z wyrazem mit. Legendą nazywamy opowiadanie; które postaciom historycznie rozpoznawalnym, rzeczywistym, nadaje rysy fantastyczne, fikcyjne, poetyczne, sublimujące. W micie, ogólnie pojętym, historyczność zanika zupełnie w niepamięci. Wyobrażenia ludowa ozdabia lub zmienia jakiś fakt historyczny przez legendę.

B a j k a jest to opowiadanie fantastyczne, w którym występują jako postacie działające, istoty niższe od bogów i ludzi, a kryjące w sobie jaką myśl moralną. W mitach natomiast zjawiają się bogowie i ludzie, jako bohaterzy akcji (por. H. Delehaeye, *Les legendes hagiographiques, chap. I*, Bruxelles 1906).

Legendy należą do tzw. „literatury małej“.

Tworzą je na ogół i zasadniczo zbiorowości i wspólnoty ludowe. Dlatego poziom ich intelektualny jest wszędzie bardzo ograniczony, niski, idee zawiera bardzo proste i jest ich niewiele. Osoby historyczne przybierają w przekształceniu fantastycznym ludu formę nierzeczywistą, zamiast indywidualnej postaci występuje t y p (typ męczennika, biskupa, misjonarza, prześladowcy). Główna postać pozbawiona jest cech indywidualnych, oderwana od warunków czasu i miejsca, posiada wszystkie możliwe doskonałości i przymioty, często niezgodne z osobami historycznymi, koło których obraca się opowiadanie

(np. kiedy Wergili cieszył się w pewnym okresie dziejów wielką czcią u ludu neapolitańskiego, wtedy przestał być poetą, aby zostać prefektem ich miasta). Ta literatura mała nie troszczy się wiele o chronologię, stąd częste anachronizmy (nie rozróżnia np. Ludwika VII i Ludwika Świętego). Nie przykłada wagi do geografii.

**Alegoria.** Spotykaliśmy się dotąd dość często, u autorów starożytnych i nowożytnych, z alegoryczną względnie symboliczną interpretacją mitów. Czym jest zatem alegoria i symbol?

Alegoria (od greckiego „allo-agoreuo“ czyli co innego mówić) jest rozwiniętą i ciągłą przenośnią; sposobem mówienia, w którym co innego się wypowiada, a co innego rozumie (św. Tom. Expos. in Gal 4, lect. 7). Przykładem alegorii jest opowiadanie ewangeliczne o dobrym pasterzu i trzodzie (Jan 10, 1—16), które mówi ogólnie o jakimś dobrym pasterzu, a rozumie się o Chrystusie Panu. Niekiedy przez całą książkę biegnie przenośnia, jak np. Pieśń nad Pieśniami, gdzie w obrazie miłości między oblubieńcem a oblubienicą przedstawione jest zjednoczenie między Bogiem a narodem wybranym.

**Metafora** albo przenośnia „jest przełożeniem znaczenia jakiegoś wyrazu z rzeczy właściwej na niewłaściwą“, innymi słowy jest ściągniętym porównaniem albo podobieństwem. Lecz gdy w porównaniu poszczególne słowa zachowują swoje wrodzone znaczenie (np. *sprawiedliwy jako palma zakwitnie*“, Ps. 87, 18) — to w przenośni nie bierze się słów w dosłownym właściwym znaczeniu, lecz w przenośnym, jak np. zboża „falują“ z powodu porównania z falującym morzem.

**Symbol** jest to rzecz albo czynność obrazowa, która oznacza albo przedstawia coś innego, jak np. gdy dla pokazania swojej niewinności, ktoś umywa ręce. Znaczenie zatem symboliczne jest to prawda wyrażona znakiem symbolicznym. Symbol różni się od alegorii tym, że symbol jest obrazem rzeczywistym, który coś innego przedstawia albo jakąś prawdę ilustruje; alegoria natomiast jest rozwiniętą, przenośnią.

W Piśmie św. zwłaszcza N. Testamentu zachodzi często szczególny rodzaj formy przenośnej, zwany przypowieścią, po

facinie „parabolą“. Parabola jest to rozwinięte i ciągle porównanie albo podobieństwo. Przypowieść zaś Nowego Testamentu można określić jako opowiadanie zmyślane wprowadzie, lecz zgodne z prawami i zwyczajami życia ludzkiego, którego podobieństwem objaśnia się przede wszystkim istota królestwa Bożego i jego dzieje.

Z natury swej przypowieść jest dydaktyczną i dlatego odpowiednią do ilustracji rzeczy boskich; stąd cała prawie nauka o Kościele, jego powstaniu, wzroście, wypełnieniu jest przedstawiona w przypowieściach (Mt 13, 1—52). Pierwszym zadaniem przy wyjaśnieniu paraboli jest odkryć „tertium comparationis“, tj. czyli przedmiot formalny przypowieści, ideę czy rzecz trzecią, z którą porównane są dwie inne (np. w przypowieści o ziarnku gorczycznym podkreślona jest małość ziarenka, które bardzo szybko wyrasta w wielkie drzewo, Mt 13, 18—23, podobnie Kościół Chrystusa jest jak małe ziarnko, które wyrasta w wielkie drzewo). Termin porównania można wysnuć albo z kontekstu, lub z tekstów paralelnych, niekiedy z samego rodzaju literackiego przypowieści, podkreślającej jeden tylko szczegół, czasem zaś z interpretacji podanej przez samego Pana.

Cel przypowieści może być potrójny: używa się jej dla umilenia słuchaczom przemowy lub oddania piękna prawdy zawartej w niej; przeważnie zaś dla obrazowego wyjaśniania trudnych spraw duchowych i Bożych; czasem dla przesłonięcia prawdy, aby nie wszystkim bez różnicy była jasna; odnosi się to szczególnie do zapowiedzi proroczych.

Bajka różni się od przypowieści tym, że opowiada zwykle rzeczy nieprawdopodobne, nawet niemożliwe i absurdalne, podczas gdy parabola zawiera opowieści prawdopodobne i zgodne z codziennym życiem.

Powyższe wyjaśnienie pokrewnych mitowi pojęć pozwala nam przejść do ostatniego punktu naszego zagadnienia, mity a religia chrześcijańska. Konkretnie chodzi o pytanie, czy księgi święte chrześcijaństwa, Pismo święte, posiadają charakter mityczny, zawierają mity, noszą na sobie cechy tzw. literatury mąlej?

(dokończenie nastąpi)

Ks. Lesław Jeżowski, Nowy Sącz

## TEMATYKA BIBLIJNA NA EKRANIE

Sztuka filmowa zewsząd czerpie tematy do swojej twórczości. Nieobojętne dla filmu jest również Pismo św. Tutaj kinematografia poszła za przykładem wcześniejszych rodzajów sztuki, które widziały w Biblii źródło niewyczerpanego natchnienia. Film bierze pełną dłońią z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, a z wytwórni filmowych prawie bez przerwy wychodzą obrazy związane więcej, lub mniej z tematyką biblijną.

Całą produkcję kinematograficzną, opartą na Piśmie św. i naukach biblijnych, można podzielić na cztery grupy: na filmy — reportażowe, dokumentalne, biblijne i pseudo biblijne.

### I. Filmy reportażowe

Ta i następna grupa filmów — to najmłodsza produkcja kinematograficzna związana z Pismem św. Wywołały ją odkrycia archeologiczne i biblijne. W ślad za naukowcami, którzy podążyli do takich miejscowości jak Jerycho, czy Qumran, udali się filmowcy, aby utrwalić na taśmie przebieg prac wykopaliskowych i osiągnięte rezultaty. Razem z łopatą i kilofem robotnika, z przyrządami pomiarowymi naukowca, skierowywała się do ziemi kamera operatora, aby wydrzeć tysiącleciom ich tajemnice. Na kilometrach taśmy zarejestrowano to, co było widać, a także to, co mogło ująć uwadze oczu ludzkich. Wartość filmów reportażowych jest podwójna. Korzystają z niej ludzie zaangażowani bezpośrednio w prace odkrywcze i szerokie rzesze nieprzygotowanych widzów. Dla pierwszych naświetlona taśma jest źródłem naukowym i cennym dokumentem,

dla drugich doskonałą informacją i lekcją o sprawach, o których przeważnie nie mają pojęcia.

Dzięki filmom reportażowym prace badawcze nad przeszłością Ziemi świętej przestały być zagadnieniem interesującym małą grupkę specjalistów, a stały się wiedzą dla wszystkich. Osiągnięcia popularyzujące filmu nie mogą być porównywane z rezultatami artykułów upowszechniających archeologię biblijną. Chociażby były one publikowane w najbardziej poczytnych pismach, pozostają zawsze martwymi słowami. Film natomiast jest w pewnym sensie żywy i oddziałuje na widza wszechstronnie i mocniej. Wiadomo, że jeden obraz z łatwością zastępuje tysiąc słów. A cóż dopiero obraz ruchomy!

Filmy reportażowe — to przede wszystkim krótkometrażówki. Krótkometrażówka, trwająca 10—20 m nikogo nie znudzi i można ją wyświetlać jako dodatek do filmu fabularnego, lub wpleść ją w sekwencje co tygodniowej kroniki filmowej.

Nie znaczy to oczywiście, aby w ogóle nie było filmów pełnometrażowych na wspomniany temat. Ale ich nakręcenie zostało sfinansowane przez dany zakład naukowy, lub instytucję kościelną, a nie przez zawodowego producenta filmowego. Inne znowu filmy pełnometrażowe są dziełem amatorów, przeważnie zakonników, a nie kwalifikowanych reżyserów świeckich. Mimo wierności relacji, obrazy te najczęściej trudno zaliczyć do dzieł sztuki.

Reportaż biblijny nie ogranicza się do przedstawienia prac archeologiczno-wykopaliskowych. Jego interesują również miejscowości opisane w księgach Pisma św., a istniejące do dzisiejszego dnia. Znamy filmy o Nazaret, o Betlejem, o Jerozolimie. Obiektyw kamery przesuwiał się nie tylko po zabytkach budownictwa tych miast, po ulicach i placach, po ogrodach i nieużytkach, ale zaglądał do wnętrz domów, aby przekonać się, czy nie zachowały się w nich te same tradycyjne zwyczaje, jakie zanotowali natchnieni pisarze. Reporter filmowy wspinał się na wzgórze nazaretańskie, szedł brzegiem jeziora Genżaret, trzymając w ręce otwartą kamerę, aby pokazać widzom, dla których kręcił swój film, to wszystko, na co patrzyły oczy Pana Jezusa.

Jerozolimskie nabożeństwa wielkotygodniowe, betlejemską noc Bożego Narodzenia, procesje i obrzędy religijne wywodzące się z relacji Pisma św. — to również bogaty dział filmów reportażowo-biblijnych.

Zdawałoby się, że udział katolików w produkcji tego rodzaju jest dominujący. Tymczasem twórczość protestantów zdecydowanie przewyższa filmy nakręcone przez katolików. (Mniej więcej w stosunku 10 do 1).

## II. Filmy dokumentalne

Zasadniczo każdy film reportażowy jest do pewnego stopnia dokumentalny i odwrotnie każdy dokumentalny ma w sobie coś z reportażu. Przez biblijne filmy dokumentalne rozumiemy jednak przede wszystkim obrazy zajmujące się kodeksami i starodrukami ksiąg Pisma św.

Nie chodzi tu o skopiowanie na taśmie filmowej tekstu starożytnych kodeksów. Wiemy, że doświadczenia ostatniej wojny zmusiły zarządy poważniejszych bibliotek do sporządzenia mikrofilmów ze wszystkich cenniejszych pozycji zbiorów. Naświetlona taśma filmowa z tekstem rękopisu czy starodruku może być skopiowana w każdej ilości i daje gwarancję, że utrwalony tekst nie zginie, mimo uszkodzenia oryginału. Takie filmy mają kolosalną wartość archiwalną, ale nie pretendują zupełnie do nazwy dzieła sztuki.

Sztuka filmowa może jednak poszczycić się obrazami o kodeksach biblijnych, które posiadają wysoką rangę artystyczną. Twórcy takiego filmu nie chodzi o sfotografowanie tekstu, ale o danie widzowi wrażenia bezpośredniego zetknięcia się z danym, bezcennym rękopisem i atmosferą, jaka go otacza. W kilku wypadkach cel ten został osiągnięty. Umiejętne ukazanie na ekranie świetnie skomponowanych kadrów z fragmentami kodeksu, z jego poszczególnymi słowami i literami, z wnętrzem biblioteki przechowującej rękopis, z uczonymi i studentami pochylonymi nad wierszami tekstu, ze spojrzeniami wyrażającymi zadumę i podziw — pozwala widzowi nie tylko poznać kodeks, ale zrozumieć jego wartość naukową i emocjonalną.



Jest ambicją wszystkich bibliotek, posiadających najstarsze kodeksy Pisma św., aby mieć o nich dobre i piękne filmy. Z drugiej strony reżyserowie specjalizujący się w filmach o zabytkowych rękopisach i drukach marzą o wzięciu na swój warsztat takich kodeksów jak watykański, aleksandryjski, synajski itd. Czasem zdarza się, że z tych dwóch pragnień powstaje cenne dzieło sztuki filmowej. Niekiedy tworzy się ono lekko i szybko. Kiedy indziej kilkakrotne, rzetelne próby reżysera nie dają rezultatów. Z kilkudziesięciu tysięcy metrów nakręconej taśmy nie można wyciąć nawet paruset, które byłyby artystycznie cenne. Niemało np. napracowali się filmowcy ze zgromadzenia zakonnego św. Pawła w Rzymie, zanim stworzyli swój obraz w krótkim metrażu o kodeksie watykańskim.

Rękopisy starotestamentalne znalezione w grocie w Q u m r a n stały się również tematem kilku filmów krótkometrażowych. Pokazano na nich żmudną pracę rozwinięcia zmurszałych zwojów, zakonserwowania ich, uzupełniania i odczytywania. A dla kontrastu rzucono na ekran obraz bezmyślnego, pasterskiego życia Beduinów, którzy dokonali odkrycia.

Filmy dokumentalne chcą również wydobyć na światło reflektorów cenne egzemplarze Biblii w poszczególnych krajach. Kinematografia francuska, włoska, belgijska ma sporo filmów o zabytkowych księgach Pisma św. Na taśmie mienią się kolorami tęczy średniowieczne iluminacje kart pergaminu, pojawiają się rozmodleni aniołowie, potworni szatani, patrzą głęboko oczy NMP, rozkwitają fantastyczne rośliny, wznoszą się mury potężnych zamków. I u nas nie brak prób nakręcenia dobrego filmu z Psalterza floriańskiego, z Biblii królowej Zofii, a ostatnio mówi się o przeniesieniu na ekran Biblii Gutenberga z Pelplina.

### III. Filmy biblijne

Wspaniałe, epickie karty Starego Testamentu, obrazowość Nowego Testamentu kusily twórców filmowych od momentu wynalezienia w Paryżu w 1895 r. przez braci L u m i è r e ruchomych obrazów. Pierwszy uległ tej pokusie w 1897 r. reżyser L é a r, który zapragnął odtworzyć mękę Pana Jezusa.

Léarowi chodziło o możliwie wierne przetransponowanie na ekran rozdziałów XXVI—XXVIII Ewangelii wg św. Mateusza. Dopomogło mu w tym wydawnictwo *Bonne Presse* i bracia Lumière. Cała ekipa filmowa udała się do Horzic w Czechach, aby tam nakręcić film o Męce Pańskiej na tle miejscowego widowiska pasyjnego. Zamiar zrealizowano, a obrazowi dano tytuł: *Passion du Christ*. W ten sposób powstał prototyp filmów biblijnych.

Ten rodzaj filmów usiłuje zekranizować jakąś historię Nowego lub Starego Testamentu. Trzyma się względnie ściśle tekstu biblijnego, rezygnuje z fabularnych wstawek i akcji drugoplanowych. Temat zaczerpnięty z Pisma św. wypełnia cały scenariusz. Filmy biblijne są najstarsze, a swą obfitością przewyższają znacznie obrazy reportażowe i dokumentalne. Jeżeli chodzi o długość filmów biblijnych, to kręcono je zawsze w pełnym metrażu, a nierzadko rozciągano akcję na kilka długometrażowych serii.

Powodzenie „*Passion du Christ*“ było ogromne. Powstający przemysł kinematograficzny w lot zrozumiał, że kręcenie filmów biblijnych doskonale się opłaca. Przystąpiono do dalszej produkcji. Wytwórnia Pathé postanowiła zekranizować nie tylko mękę Pana Jezusa, ale całe Jego życie. Przez pięć lat Zecca i Nonguet pracowali nad filmem „*La vie et la Passion de Notre Seigneur Jesus Christ*“. Wyprodukowano 39 aktów w czterech seriach. Film wszedł na ekrany w 1907 r. Przy tym olbrzymim filmie, niejako na jego marginesie, nakręcono „*Vie de N.-S. J.-C.*“ Był to dosyć ciekawy eksperyment reżysera Wiktora Gasset. Obraz nie był w pełni ruchomy, przypominał dzisiejsze filmy animowane. W ślad za Francją do produkcji filmowej przystąpiły Włochy. I tak jak Francja, zajęły się tematyką biblijną. Rej wodził na tym polu Andreani, dawny sekretarz reżysera Zecca, pracującego w wytwórni Pathé. Dziełem Andreaniego był cały cykl filmów biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu. Kina, które wyświetlały te obrazy były przepełnione. Widzowie znali tematy filmów ze szkolnej nauki religii, z kazań, z lektury Pisma św. i pragnęli skonfrontować swoje wyobrażenia z tym,

co ukazywał im ekran. Zachwycano się „*Chrystusem*“ Juliana Antanoro (1914 r.), „*I Maccabei*“ Guazzoniego i wieloma innymi.

Sukcesy europejskich filmów biblijnych postanowiła zaćmić Ameryka swoim „*Mojżeszem*“ Stuarta Blacktona (1912 r.) i „*Od żółbka aż do krzyża*“. Na realizację tych obrazów wydano miliony dolarów. Ale wydatek opłacił się całkowicie. Po pierwszej wojnie światowej doskonała koniunktura pozwoliła na nakręcenie nowych filmów biblijnych. Do produkcji włączono olbrzymi kapitał, zbudowano sztuczne miasta, zaangażowano tłumy statystów, wykorzystano wszystkie efekty. Na tym tle zasłynął reżyser Cecil B. De Mille i jego obrazy: „*Dziesięcioro przykazań*“, *Król królów*. Inne sławne nazwisko to Duvivier, twórca „*Golgoty*“.

Niecelowe byłoby dalsze wyliczanie filmów biblijnych z tego okresu i ich autorów. Można odnieść do nich wszystkich uwagę, że chciały w sposób jak najbardziej naturalistyczny i ekspresyjny ożywić słowa Pisma św. Nie miały natomiast ambicji dotarcia do tego, co kryło się w duszy przedstawianych postaci. Więcej dbały też o historię, niż o sztukę.

Wynalezienie filmu dźwiękowego pod koniec lat dwudziestych bieżącego stulecia rzuciło nową falę filmów biblijnych. Czym różniły się od poprzednich? Działaniem na słuch widza. Potężne chóry kapłanów egipskich z czasów mojszeszowych, jęki żydów gnębionych w „*domu niewoli*“, ryki żołądactwa miały wstrząsnąć widzem kinowym. Aksamitny zaś i wibrujący głos Chrystusa, melodyjne brzmienie słów Jego Matki, nastrojowe modlitwy i śpiewy Apostołów miały wzruszać widza. I rzeczywiście — przeciętny bywalec sal kinowych poddawał się sugestiom idącym z głośnika aparatury filmowej. Był przejęty wymową filmów.

Okres filmu dźwiękowego przyniósł usiłowania rezygnacji z drobiazgowej wierności tekstom Pisma św., a przerwienia zainteresowania na psychikę postaci biblijnych. Te tendencje bywały czasem uwieńczone sukcesem. Można to stwierdzić np. w odniesieniu do angielskiego filmu „*Ecce Homo*“ Waltera

Rilla. Ale przynosiły też porażki, jak we włoskim „*I Re dei re*“ (1947 r.).

Film kolorowy i film panoramiczny to nowe sposoby wyrażenia starych treści biblijnych, to nowe uświadczenia zdarzeń staro i nowo-testamentalnych w kolorze i szerokiej perspektywie. Porwał się na nie wspomniany już tutaj Cecil B. de Mille. Mając 74 lata ponownie nakręcił swoje „*Dziesięcioro przykazań*“ przy wykorzystaniu najnowszych zdobyczy techniki filmowej i przy nakładzie zawrotnych środków materialnych. Rezultat? W dziejach kina nie widziano jeszcze czegoś podobnego. W akcji filmu bierze udział kilkadziesiąt tysięcy statystów i aktorów na tle gigantycznych dekoracji, co wywiera niezapomniane wrażenie na widzach. Ponieważ „*Dziesięcioro przykazań*“ to jak dotąd ostatnie wielkie dzieło filmowo biblijne narzucające swój styl innym twórcom, posłuchajmy co o nim mówi sam Cecil B. De Mille: *Realizując „Dziesięcioro przykazań“ pragnąłbym, by wszyscy oglądający to wielkie widowisko nie tylko je podziwiali, ale aby nade wszystko przeniknął ich Duch Prawdy, by znaleźli jak najpełniejsze zrozumienie głębokiego sensu życia naszego wedle myśli bożej, by lepiej uświadomili sobie swą głęboką, więź z Duchem Bożym.*

Może nareszcie rozumieją miliony chrześcijan, żydów i mahometan, że przecież wszyscy wyrosli z jednego pnia, że Mojżesz jest tym, który wszystkich zbliża jako powszechny prorok, że Dekalog jest prawem powszechnej miłości braterskiej. *Dziesięcioro przykazań to nie tylko reguły postępowania naszego względem Boga, ale to zasady podstawowe bez których ludzie nie mogą żyć społecznie. Prawda boża jest potężniejsza od potęg wojskowych, od bomb atomowych, od ideologii wyrastających ze ślepych namiętności. Królestwo Prawdy zwycięży!*

Dlatego powstał ten film i z wiarą prosimy Boga, aby przemówił przez ten film dla dobra świata i wszystkich pokoleń ludzi, bo zależnie od tego, czy i jak pójdą drogą przy-

*kazań, ludzie jutra albo zginą w niewoli, albo będą wolni dzięki Prawu Bożemu“.*

Słowa te wyznaczają do pewnego stopnia rolę filmom biblijnym. Bez wątpienia jest to rola wspianiała.

#### IV. Filmy pseudo-biblijne

Filmy grupy poprzedniej usiłują przedstawić w ruchomym obrazie, w kolorze i dźwięku to co Pismo św. mówi słowami swoich kart. Chcą być żywą ilustracją Biblii. To ich pragnienie. Natomiast filmy pseudo-biblijne wcale takiego zamiaru nie posiadają. Im zupełnie nie zależy na dokładnym przeniesieniu na ekran słów Pisma św., a Biblię traktują jako zbiór efektownych pomysłów scenograficznych i reżyserskich, z których można najzupełniej dowolnie korzystać.

Twórca filmu, umiejscawiając np. jego akcję w I wieku w Palestynie, nieoczekiwanie wprowadza na ekran Pana Jezusa, który uzdrawia chorego człowieka, a później odchodzi, aby nie powrócić już do końca filmu. W innym wypadku scenariusz filmowy opiera się na biblijnym tekście mówiącym np. o Absalomie, ale słowa Pisma św. interpretuje całkowicie dowolnie, uzupełniając je fabułą opartą wyłącznie na fantazji. Kiedy indziej film z biblijnej postaci opisanej zdecydowanie negatywnie robi pozytywnego bohatera i odwrotnie — ze świętego — człowieka złego. Przyznajemy szczerze, że takie przekręcanie w obrazie opisów Biblii jest rzadkie. Ale często, niejako z reguły, w filmach pseudo-biblijnych fantazja scenarzysty przytłacza i wykoszlawia słowa Pisma św.

Prawie równoległe z filmami biblijnymi rozwinęła się produkcja filmów pseudo-biblijnych. Cytowany już w tym artykule Andreani, obok obrazów, w których dbał o pozostanie wiernym tekstowi Pisma św., dał serię filmów, gdzie niepokromiona wyobraźnia snuje na kanwie biblijnej fantastyczne zdarzenia. Takie obrazy podobały się niewyrobionej publiczności kinowej, więc kręcono ich sporo. Złoty okres niemego filmu we Włoszech, z czasów Ambrosia, Omega

swoją „prosperity“ zawdzięczał także wypuszczeniu na rynek obrazów tego rodzaju. Włochy były szczególnie uprzywilejowane, bo na miejscu miały Rzym, Colloseum, katakumby, stare bazyliki, na których tle można było kręcić filmy z czasów apostołskich. Jeżeli *Dzieje*, lub *Listy Apostolskie* nie dały już tematów, brano się za *Quo vadis* Sienkiewicza, *Fabole Wisemanna*, *Ben Hura* Wallace'a. Obok Apostołów stawiano Ligie, Ursusa, czy Maciste.

Duże zainteresowanie wzbudził film „*Pieniądze Judasza*“, któr yreżyserował Luigi Maggii (*In hoc signo vinces*“ Nino Oxilia 1914 r.). Guazoni od 1912 r. marzył o monumentalnym zekranizowaniu „*Quo vadis*“, ale nie doszedł do pomyślnych rezultatów. Jego myśl przejął Niemiec Georg Jacoby i wprowadził w 1920 r. arcydzieło Sienkiewicza na ekrany. Później przyszła kolej na amerykańskiego reżysera Griffitha i Włochy musiały przekazać swoje pozycje, jakie osiągnęły w produkcji filmów luźno związanych z tematyką biblijną innym państwom, a szczególnie Ameryce. „*Nietolerancja*“ Griffitha oparta na pewnym epizodzie drogi krzyżowej była dużym sukcesem tego twórcy. Podziwiano w tym filmie różnorodność środków wyrazu artystycznego, szeroko i świetnie rozbudowane tło historyczne. Hollywoodzka wytwórnia Metro-Goldwyn-Mayer zafrapowana sukcesem pierwszego filmu „*Ben Hur*“ z 1907 r. zrealizowała go ponownie kosztem sześciu milionów dolarów. Jeszcze żaden film niemy nie kosztował tak dużo. Ale warto było wydać tę zawrotną sumę. Praca Freda Niblo okazała się arcydziełem. Mimo, że „*Ben Hur*“ był wyświetlany w 1926 r., ludzie, którzy go wtedy oglądali, pamiętają go do dzisiaj. Postać Chrystusa, nawracający się *Ben Hur* (w doskonałej interpretacji słynnego Ramona Navarra) uczniowie Pańscy — nie mieli w sobie nic sztucznego. Wyścigi kwadryg były pokazane z taką ekspresją i tak wstrząsająco, że weszły do rzędu najbardziej emocjonalnych doznań, jakie sztuka filmowa dała widzowi.

Nie dorównał „Ben Hurcwi“ późniejszy film Roberta Wiene o życiu Chrystusa Pana, ale zaciekaiał wprowadzeniem do akcji pewnych cech współczesnych, charakterystycznych dla bieżącego stulecia. Reżyserowi chodziło o pokazanie widzowi, że życie Zbawiciela i dzieło Odkupienia jest aktualne we wszystkich wiekach.

Po drugiej wojnie światowej tematyka pseudo biblijna nadal nie schodzi z ekranów. Znowu kręci się „Fabiołę“, „*Quo vadis*“, w stroje biblijne ubiera się najbardziej znane gwiazdy ekranu Np. Rita Hayworth demonstruje swój słynny taniec sześciu welonów w filmie „*Salome*“ Wiliama Dieterle (1953 r.). Pierwszym obrazem pseudo biblijnym, zrealizowanym w technice panoramicznej była „*Tunika*“ Wiktora Saviile'a następnym „*Gladiatorzy*“. Do ostatnich możemy zaliczyć: „*Samson i Dalilla*“, „*Dawid i Betsabe*“.

Niewątpliwie filmy pseudo-biblijne będą powstawać nadal. To taki rodzaj, który zawsze ma wielu chętnych odbiorców. Szkoda tylko, że tak mało dobrego przynosi. Najczęściej zniekształca, albo wogóle wypacza znaczenie danej historii biblijnej, przez co utrudnia pracę kapłanowi, który chce zaznajomić ludzi z Pismem św. Bardzo często pod pokrywką biblijnych scen przemyca zmysłowość i wyuzdanie, a tylko rzadko oddziałują na widza pozytywnie w duchu religijnym. Dlatego filmy pseudo-biblijne nie mogą wprowadzać w zachwyt człowieka, który myśli krytycznie. Natomiast jego uznanie wywołują filmy biblijne, reportażowe i dokumentalne.

Ogólne spojrzenie z pozycji biblijnych na produkcję kinematograficzną w pełni potwierdza tezę, że sztuka filmowa zawarła bliską, trwałą i przeważnie pożyteczną znajomość z Pismem św.



O. Bernard Przybylski OP, Warszawa

## AKTUALNE ZAGADNIENIA EKLEZJOLOGII

Problemy eklezjologii, które przez setki lat traktowane były nieco marginesowo, stały się w naszych czasach przedmiotem żywych zainteresowań teologów. Liczne prace, powstające we wszystkich niemal krajach, naświetlają naszą wiedzę o Kościele coraz bardziej wszechstronnie, wysuwając szereg nowych albo zapomnianych jej aspektów, i to zarówno z dziedziny nauki jak duszpasterstwa. Dość wspomnieć znane dzieła dwóch wybitnych eklezjologów współczesnych, O. Y. Congara OP., „*Vraie et fausse reforme dans l'Eglise*“, „*Jalons pour une théologie du laïc*“ i X. K. Journeta „*L'Eglise du Verbe Incarné*“.

Zanim będzie ukończone obszerne i systematyczne opracowanie bogatej literatury eklezjologicznej ostatnich lat 15, warto już obecnie zaznajomić się z niektórymi spośród najbardziej aktualnych zagadnień, poruszanych ostatnio przez Magisterium Kościoła wzgl. stanowiących przedmiot teologicznych rozważań i dyskusji. Dla ścisłości należy zaznaczyć, że wymienione prace stanowią tylko drobne fragmenty istniejącego na te tematy piśmiennictwa.

\*

Zagadnienie Kościoła, traktowane początkowo „chrystologicznie“ i całościowo przez patrystykę i klasyczną teologię scholastyczną, nabrało cech apologetycznych w okresie Reformacji. Teologowie katolicy, broniąc widzialnych struktur Kościoła, kwestionowanych przez protestantów, popadli w pewną jednostronność. Zatracili oni jakby świadomość, że Kościół to przede

wszystkim tajemnica wiary, życie Boga w nas i nas w Bogu, a nie tylko hierarchiczna społeczność, zjednoczona wokół jednego pasterza, złączona jedną wiarą i uczestnicząca w jednych sakramentach i że pomijanie któregoś z tych dwóch aspektów musi prowadzić do zniekształcenia obrazu całości. Tekst przygotowywanego, choć nie ogłoszonego przez Sobór Watykański projektu traktatu o Kościele mówił wyraźnie, że należy kłaść największy nacisk na wewnętrzną istotę Kościoła oraz jego Boskie właściwości i moce, a następnie dopiero zajmować się jego zewnętrzną strukturą, która — ze względów polemicznych — ograniczyła, nawet wśród katolików, pojęcie Kościoła do tego niemal, co w nim widzialne. Podkreślano konieczność przeniesienia punktu ciężkości z apologetyki na dogmat i jego praktyczne aplikacje. Należy przypuszczać, że zapowiedziany ostatnio Sobór Powszechny rozwinie jeszcze dalej i sprecyzuje teologię o Kościele.

Prekursorami takiego stawiania sprawy byli teologowie niemieccy. J. A. M o e h l e r (1796—1838) głosił nawrót do Ojców Kościoła i widział istotę Kościoła w żywej kontynuacji Wcielenia. Kościół w jego ujęciu to żywa i żyjąca wiara i miłość wiernych, zespolonych przez Ducha Św. w instytucji widzialnej. Rzymscy profesorowie K. P a s s a g l i a (1812—1837) i K. S c h r a d e r (1820—1875) odnowili metafizyczną i chrystocentryczną koncepcję Kościoła, opartą na Piśmie św., domagając się nazywania go „mistycznym Ciałem Chrystusa“. J. F r a n z e l i n (1816—1886) rozpatrywał tajemnicę Kościoła pod kątem dogmatu Wcielenia, widział w nim mistyczne Ciało i Obłubienicę Chrystusa, podkreślając przy tym, że tak jak Chrystus, Bóg-Człowiek, łączy w jednej osobie dwie natury, tak samo Kościół ma dwa zasadnicze i nierozłączne elementy: widzialny i niewidzialny. Największą jednak zasługę przy pchnięciu eklezjologii na nowe tory trzeba przypisać J.M. S c h e e b e n'owi (1835—1888). Kościół to wedle niego żywy organizm, mistyczne Ciało Chrystusa, jednoczące wokół Eucharystii wszystkich swych członków i wszystkie swe czynności. Przez charakter sakramentalny wierni upodobniają się do Chrystusa i mogą uczestniczyć w życiu Jego Ciała.

Dzieła tych wszystkich autorów, zwłaszcza Moehler'a i Scheeben'a, wydawane są obecnie na nowo w wielu krajach, a poglądy ich stanowią temat współczesnych prac naukowych<sup>1)</sup>. Warto zaznaczyć, że teologia do ostatniej wojny światowej nie wypracowała określenia istoty Kościoła i nie potrafiła ująć eklezjologii w jej dogmatycznym aspekcie.

#### ENCYKLIKA „MYSTYCI CORPORIS CHRISTI“

Punktem zwrotnym w rozwoju wiedzy o Kościele była wydana przez Piusa XII w 1943 r. wielka encyklika „*Mystici Corporis Christi*“, systematyzująca i wykładająca oficjalną naukę Kościoła o nim samym. Przypomniała ona światu, że Kościół to przede wszystkim wielka tajemnica naszego zjednoczenia z Chrystusem i położyła silny nacisk na jego duchowe i dogmatyczne właściwości. W ten sposób problem Kościoła został niejako na nowo postawiony, z zasadniczym i świadomym pominięciem apologetycznych i polemicznych akcentów. To nowe ujęcie wywołało liczne komentarze<sup>2)</sup>. Wynika z nich wyraźnie, że choć szereg kwestii, postawionych rozstrzygająco przez Papieża zostało przyjętych z wyjątkową wdzięcznością, to inne stanowią wciąż przedmiot dalszych dyskusji i dociekań teologów. Należą tu m. in. zagadnienia zasięgu i sposobów przynależności do Ciała mistycznego, Głowy tego Ciała, jego duszy oraz naszej solidarności z Chrystusem w Ciele mistycznym<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> B. Fraigneau-Julien, *L'Eglise et le caractère sacramental selon M. J. Scheeben*, Paris-Bruges 1958; J. R. Geiselmann, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie*; J. A. Möhlers w *Das Konzil von Chalkedon*, Ed 3, Würzburg 1954, 341—420; Y. Congar, *L'esprit des Pères d'après J. A. Moehler*, w *Esquisses du mystère de l'Eglise*, wyd. I, Paris 1941, 129—148.

<sup>2)</sup> S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae 1946; K. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklik Papsts Pius XII Mystici Corporis Christi*, Köln 1949; C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie. Reflexion sur l'Encyclique Mystici Corporis Christi*, w *Irenikon* 19. 1946. 129—153; 20. 1947. 34—35

<sup>3)</sup> T. Zapelena, *De actuali statu ecclesiology*, w *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Romae 1954: s. 145.

Zupełnie nową w swym założeniu jest praca S. Jaki<sup>4)</sup>, który wykazuje jak współczesna eklezjologia przeszła ze stanowisk apologetycznych na teologiczne i rozwija się w duchu chrystologicznym. Mistyczna rzeczywistość Kościoła zależy bowiem równocześnie od Chrystusa, Głowy Ciała mistycznego i od ożywiającego go Ducha. Ponieważ zaś Kościół rozwija się wedle praw Wcielenia, dlatego działanie charyzmatów idzie ściśle w parze z hierarchią. Aspekt dynamiczny Kościoła wysuwa się na plan pierwszy, gdyż dąży on wyraźnie do odkupienia i uświęcenia przez łaskę wszystkiego, co stworzone. Równocześnie chce on włączyć w swą orbitę wszelkie pozytywne wartości przyrodzone i nadprzyrodzone, istniejące poza nim i dlatego wychodzi naprzeciw pragnieniom i dążeniom ludzkim, korzystając przy tym z współczesnych zdobyczy naukowych.

#### ISTOTA KOŚCIOŁA

a) w Piśmie św.

Kościół to żywa i żyjąca rzeczywistość. Dla poznania go nie wystarcza więc sama tylko logiczna analiza jego cech. Trzeba ponadto zaznajomić się z jego powstaniem i wielowiekowym rozwojem. Zatem zrozumienie Kościoła musi się opierać na Piśmie św.<sup>5)</sup>, i to zarówno Starego Testamentu jak Nowego, na wypowiedziach Ojców Kościoła i późniejszej teologii. W tym kierunku poszło wielu znanych biblistów i patrologów<sup>6)</sup>.

Samo określenie „*Ekklēsia*“ występuje w Nowym Testamencie 115 razy, odnosząc się do różnych pojęć. Oznacza ono społeczność kultową, miejscowy Kościół (w sensie gminy wyznaniowej), kościół w znaczeniu organizacji, a wreszcie całą społeczność wiernych, wyznawców Chrystusa, złączonych ze swą

<sup>4)</sup> *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957.

<sup>5)</sup> D. Granfield, *An initial problem in Ecclesiology*, w *Amer. Ecclesiastical Review* 135, 1956, 289—291.

<sup>6)</sup> J. Bonsirven, *Le règne de Dieu*, Paris 1957; O. Karrer, *Das Reich Gottes heute*, München 1956; M. Villain et J. Bacciochi, *La vocation de l'Eglise*. Etude biblique, Paris 1954.

Głową i Odkupicielem <sup>7)</sup>). Na tym tle zarysowują się już wyraźnie dwa aspekty Kościoła: społeczności łaski, ożywianej działaniem Ducha Św. i hierarchicznej organizacji kultowej oraz dwa tkwiące w nim nierozłączne pierwiastki, boski i ludzki, uzupełniające się wzajemnie <sup>8)</sup>).

Szereg pisarzy wykazuje na podstawie tekstów biblijnych zasadnicze założenia późniejszej teologii Kościoła <sup>9)</sup>). Szczególne zainteresowanie budzą Listy św. Pawła, zawierające szeroko rozbudowaną eklezjologię, a zwłaszcza pojęcie Kościoła jako Ciała mistycznego Chrystusa. Najszerzej potraktował to zagadnienie L. C e r f a u x <sup>10)</sup>, wykazując, że wyznawcy Chrystusa to żywy organizm, „ciało Chrystusowe“, uczestniczące przez jedność mistyczną w życiu samego Zbawiciela i stanowiące kontynuację „ludu wybranego“, powołanego do oddawania Bogu szczególnego kultu. Ciało to tworzy „nową świątynię Boga“, której duchowym kapłaństwem, składającym Bogu przez swe życie „ofiary miłej woni“, są chrześcijanie. Kościół to rzeczywistość nie tylko ziemską, ale i eschatologiczną, towarzyszącą Chrystusowi w niebie stanowiącą w pewnej mierze Jego dopełnienie. Chrystus zaś jest Głową i Zwierzchnikiem Kościoła oraz jego Zbawcą, przelewającym weń swe własne życie <sup>11)</sup>).

---

<sup>7)</sup> J. L. Murphy, *Use of „Ekklesia in the New Testament*, w *Amer. Ecclesiastical Review*, 140, 1959, 250—259, 325—332.

<sup>8)</sup> Y. Congar, *Vraie et fausse Reforme dans l'Eglise*, Paris 1950.

<sup>9)</sup> J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, w *Theol. Quartalschrift* 138, 1958, 152—183; R. Brechet, *Du Christ à l'Eglise. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Evangile selon St. Jean*, w *Divus Thomas* 56, 1953, 67—98; G. D'Ercole, *Gesù legislatore e l'ordinamento della sua Chiesa nei Vangeli*, Roma 1957; J. Giblett, *Les promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Evangiles*, w *Irénikon* 30, 1957, 5—43.

<sup>10)</sup> *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Paris 1948.

<sup>11)</sup> P. Benoit, *Corps, tête, et plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, w *Revue Biblique* 63, 1956, 5—44; E. Best, *One body in Christ. A study in the relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, London SPCK, 1955.

## b) w tradycji

Ojcowie Kościoła nawiązywali ciągle do tematyki eklezjologicznej, traktując ją zwykle łącznie z chrystologią i nauką o łasce. Wypowiedzi ich streścił i skomentował G. Bardy<sup>12)</sup> dowodząc, że już z końcem II stulecia świadomość tego czym jest Kościół i na czym polega jego istota oraz cechy charakterystyczne była ściśle sprecyzowana. Inni autorzy badają albo poglądy eklezjologiczne poszczególnych Ojców<sup>13)</sup>, albo też opracowują monograficznie taki czy inny aspekt problematyki Kościoła<sup>14)</sup>.

## c) w teologii

Teologia scholastyczna nie dała wprawdzie początkowo systematycznego traktatu o Kościele, ale jej najwybitniejsi przedstawiciele powracali często do zagadnienia, precyzując zwa-

<sup>12)</sup> *La théologie de l'Église de St Clément de Rome à St. Irénée*, Paris 1945 oraz *La théologie de l'Église de St Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947.

<sup>13)</sup> B. Botte, *A propos de l'Adversus Haereses III, 3, 2 de St. Irénée*, w *Irénikon* 30. 1957. 156—163; L. M. Froideax, *Sur trois textes cités par St Irénée*, w *Recherches de Sciences Rel.* 44. 1956. 408—421; T. F. Geraets, *Apostolica Ecclesiae Traditio*, w *Bijdragen* 18. 1957. 1—8; R. Hardoviriono, *S. Cyprian, het heil in de Kerk*, w *Bijdragen* 19. 1958. 137—161; — F. Hoffmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, w *Vitae et Veritati*, Düsseldorf 1956. 11—27 — a zwłaszcza św. Augustyna — Y. Congar, *Civitas Dei et Ecclesia chez St. Augustin. Histoire de la recherche: son état présent*, w *Revue des Etudes Augustiniennes* 3. 1957. 1—14; E. Hughes, *The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ according to St. Augustine*, *Mundelein* 1956; E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther*, w *Denkschrift für D. W. Elert*, Berlin 1955, 24—42; G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant St. Augustin*, w *Augustinus Magister*, Paris 1954, 805—815; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954.

<sup>14)</sup> G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris 1955; M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neun Testament und der Apostolischen Väter*, München 1956; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges 1956.

szcza jego duchowe aspekty i nadając całej swej nauce eklezjologiczne piętno. Dalej jeszcze poszedł św. Tomasz, który zajął się również omówieniem i zewnętrznej struktury Kościoła. Problem ten jest obecnie wszechstronnie opracowywany, m. in. przez Y. Congar'a<sup>15</sup> i A. Darquennes'a<sup>16</sup>).

Obok tego rodzaju opracowań monograficznych czy to poszczególnych autorów czy też zagadnień z zakresu eklezjologii pozytywnej, powstają również systematyczne, a zarazem całościowe dzieła o Kościele, których autorzy stosują się do wytycznych encykliki „*Mystici Corporis*“<sup>17</sup>. Na czoło wysuwa się tu monumentalne dzieło X. Journe'ta<sup>17</sup>), który zamierza przedstawić całą teologię Kościoła wedle tradycyjnej metody czwórprzyczynowości. Skrócone i dostosowane do potrzeb szerszych kręgów katolików ostatnie wydanie<sup>18</sup>) ujmuje rolę Chrystusa, Ducha Św. i Matki Bożej w Ciele mistycznym, znaczenie hierarchii i problem świętości Kościoła. Inne prace z tej dziedziny<sup>19</sup>) znacznie skromniejsze, jeśli chodzi o zakres i rozmiar, stanowią również cenne i trwałe pozycje współczesnej eklezjologii. Należy też wspomnieć o zakrojonej na kilka tomów teologii Kościoła, zaczętej przez O. Y. Congar'a<sup>20</sup>).

<sup>15</sup>) *L'idée de l'Eglise chez St. Thomas d'Aquin*, w *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953, 59—91.

<sup>16</sup>) *La définition de l'Eglise d'après St. Thomas d'Aquin* Louvain 1943; ID. *Het sociaal Korps van de Kerk volgens S. Thomas van Aquino*, Bruges-Bruxelles 1946; ID. *De juridische Struktur van de Kerk volgens S. Thomas van Aquino*, Louvain 1949.

<sup>17</sup>) *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. I: *La Hiérarchie apostolique*, Paris 1945 (II wyd. zmienione: 1955), vol. II: *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951. Dwa dalsze tomy: o Kościele w stosunku do jego przyczyn celowych oraz o rozwoju Kościoła od Adama począwszy aż do wejścia do chwały niebios po skończeniu świata — w przygotowaniu.

<sup>18</sup>) *Théologie de l'Eglise*, Bruges-Paris 1958, str. 444.

<sup>19</sup>) M. Schmaus, *Die Lehre von der Kirche*, 3. bis 5. völlig umgearbeitete Aufl. Kath. Dogmatik, 3. Bd, München 1958; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, Romae 1954; Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Eglise*, Paris 1951.

<sup>20</sup>) Ogólny tytuł: *Essais sur la communion catholique*. *L'Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Dotychczas ukazał się tom IV z planowanych 8: „*Vraie et fausse réforme...*“ (cf. przypis 8). Dzieło ma mieć charakter ekumeniczny.



## Chrystus Głową Kościoła

Cała godność i znaczenie Kościoła występuje najpełniej, jeśli ujmijemy go jako mistyczne Ciało Chrystusa, nierozzerwalnie związane ze swą Głową. To złączenie daje nam udział w życiu Chrystusa<sup>21)</sup> przez łaskę, a ponadto pozwala nam korzystać z Eucharystii, utrzymującej w sposób szczególny jedność wszystkich członków i z Chrystusem i między sobą. Nasze włączenie w Ciało mistyczne przez sakramentalny charakter chrztu pozwala nam korzystać w pełni z owoców Zbawienia<sup>22)</sup>. Chrystus jednak jest nie tylko Głową Kościoła, ale i Głową całej odkupionej ludzkości<sup>23)</sup>. Prawda ta skłania wielu teologów do twierdzenia, że pojęcie Ciała mistycznego jest szersze od pojęcia Kościoła rzymsko-katolickiego<sup>23a)</sup> i że wobec tego można do niego należeć nie tylko w sensie pełnym i rzeczywistym (katolicy), ale i w sposób ograniczony i częściowy (wszyscy ochrzczeni, a nawet „voto“ (intencjonalnie — ludzie, żyjący wedle prawa naturalnego, ale nie znający chrześcijaństwa<sup>24)</sup>). Chrystus przekazuje i całemu Ciału mistycznemu i poszczególnym jego członkom dynamizm swego Wcielenia, włączając ich w Siebie i prowadząc do Ojca<sup>25)</sup>. Źródłem niewyczerpanym życia Ciała mistycznego jest Chrystusowe człowieczeństwo, z którym łączymy się przez sakramenty i cnoty<sup>26)</sup> i które jest dla nas źródłem łask.

<sup>21)</sup> E. Sauras, *La doctrina del Cuerpo mistico segun Sto Tomas*, w *La Vida sobrenatural* 1943. 266—268.

<sup>22)</sup> ID., *Thomistic Soteriology and the mystical Body*, w *The Thomist* 15. 1952. 543—571.

<sup>23)</sup> H. Holstein, *Le Christ tête de tous les hommes*, w *Année théologique augustinienne*. 11. 1950. 18—31.

<sup>23a)</sup> V. Morel, *Le Corps mystique et l'Eglise romaine*, w *Nouvelle Revue Théologique* 1948. 703—727.

<sup>24)</sup> P. A. Liégé, *Le catechuménat dans l'édification de l'Eglise*, w *Paroie et mission* 1. 1958. 31—54.

<sup>25)</sup> R. Brechet, *Du Christ à l'Eglise...cf. przypis 9)*.

<sup>26)</sup> E. Mura, *La humanidad vivificante de Christo*, Barcelona 1957; H. Stirnimann, *Die Kirche und der Geist Christi*, w *Divus Thomas Frib.* 31. 1953. 3—17.

### Duch Św. ożywicielem Kościoła

Kościół jest żywym organizmem łaski, złączonym cnotą miłości<sup>27)</sup>. Ponadto jego pierwiastkiem zespalającym i jednoczącym, trwającym w nim zawsze jest Duch Św., udzielony Kościołowi jako całości<sup>28)</sup>. Jest On zasadą życia Kościoła, choć się z nim nie utożsamia i stanowi źródło jego nieomylności w sprawach dotyczących Odkupienia. Ponadto Duch Św. działa w Kościele, i to zarówno w hierarchii, którą wspomaga w wykonywaniu jej trzech władz, jak w poszczególnych wiernych<sup>29)</sup>, jako moc ożywiająca i umacniająca. Przez Niego bowiem otrzymujemy cnoty teologiczne, przekształcające nas stopniowo i upodabniające do Chrystusa. Duch Św., jak uczy św. Tomasz<sup>30)</sup>, przebywa i w Głowie Ciała mistycznego i w jego członkach, jako zasada ich jedności oraz przedmiot miłości i poznania. Rola jego polega raczej na kierowaniu ludzi ku Bogu niż na wywieraniu bezpośredniego wpływu na działalność Kościoła.

### Matka Boża w Kościele

Szczególne role Maryji w Kościele należy do ostatnio najszerszej opracowanych zagadnień, badanych wszechstronnie w świetle teologii pozytywnej i spekulatywnej. Problem ten stanowił temat prac francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych (przez trzy kolejne lata)<sup>31)</sup>, Towarzystwa Mariologów Hi-

<sup>27)</sup> A. Plé, *L'Eglise et la charité*, w *Vie Spirituelle* 1952. 339—347.

<sup>28)</sup> Y. Congar, *L'Esprit Saint dans l'Eglise*, w *Lumière et Vie* 1953. 51—74.

<sup>29)</sup> H. Paissac, *Le don du Saint Esprit au chrétien*, *ibid.* 29—50.

<sup>30)</sup> Cf. E. Vauthier, *Le Saint Esprit principe d'unité de L'Eglise d'après St. Thomas d'Aquin*. Corps mystique et inhabitation du St. Esprit, w *Mélanges des Sciences Rel.* 5. 1948. 175—196; 6. 1949. 57—80.

<sup>31)</sup> Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales. Marie et l'Eglise. I. 1951: H. Holstein: *Marie et l'Eglise chez les Pères anté-nicéens*. A. Mueller, *L'unité de l'Eglise et de la Ste Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles*; G. Frenaud, *Marie et l'Eglise d'après les Liturgies latines du VIIe au XIe siècle*; H. Barré, *Marie et l'Eglise du Vénéralable Bede à St. Albert le Grand*; — II. 1952: F. M. Braun, *Marie et l'Eglise d'après l'Ecriture*; J. Lécuyer, *Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ*; R. Laurentin, *Rôle de Marie et de l'Eglise*

szpańskich <sup>32)</sup> oraz Amerykańskiego Towarzystwa Mariologicznego <sup>33)</sup>. O ważności zagadnienia świadczy też fakt, że poświęcony mu został III Światowy Kongres Mariologiczny w Lourdes (10—14 września 1958). Referaty, wygłoszone na zebraniach plenarnych i sekcyjnych, publikuje obecnie Międzynarodowa Akademia Mariologiczna w Rzymie w zbiorze „*Maria-Ecclesia*“, który ma objąć około 20 tomów <sup>34)</sup>. Ponadto szereg czasopism zamieściło już obszernie sprawozdania ze zjazdu.

Warto tu dodać, że na tle wyników Kongresu w Lourdes powstają coraz wyraźniejsze próby wysuwania analogii między Najśw. Maryją Panną i Kościołem w rozmowach ekumenicznych z przedstawicielami wyznań odłączonych, które zach-

*dans l'oeuvre salvifique du Christ: M. Philipon, Maternité spirituelle de Marie et de l'Eglise; Y. Congar, Marie et l'Eglise chez les Protestants; — III. 1953: R. Laurentin, Sainteté de Marie et de l'Eglise; A. M. Henry, Virginité de l'Eglise, Virginité de Marie; J. Fr. Bonnefoy, Marie dans l'Eglise ou la Primauté de la Ste Vierge; C. Dillenschneider, Toute l'Eglise en Marie; Th. Koehler, Maria, Mater Ecclesiae; M. J. Nicolas, Marie et l'Eglise dans le plan divin.*

<sup>32)</sup> Sociedad Mariologica Espanola. Estudios Marianos 18. 1957.: L. M. Herran, *Simbolos y tipos, y su equivalencia conceptual*; P. D. Fernandez. *Maria y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*; Crisostomo de Pamplona, *Maria y la Iglesia en la moderna bibliografía francesa*; M. Peinador, *Estudio sintético-comparativo de los textos escriturísticos que fundamentan las relaciones entre Maria y la Iglesia*; szereg referatów o ujęciu problemu Maria-Kościół przez Ojców Kościoła i dawnych teologów hiszpańskich; J. M. Cascante, *Replanteo e inicios de solución al problema de las relaciones entre Maria y la Iglesia*; S. Gonzalez, *Maternidad espiritual de Maria y maternidad de la Iglesia*; Basilio de S. Pablo, *Momentos de la maternidad de Maria sobre la Iglesia*; P. B. Monsegu, *La Iglesia como potestad y la potestad de Maria en la Iglesia*.

<sup>33)</sup> The Mariological Society of America. Marian Studies 9. 1958: J. A. Elbert, *Mary and the Church*; J. F. Sweeney, *Theological considerations on the Mary-Church analogy*; F. L. Cunningham, *The relationship between Mary and the Church in Medieval thought*; B. J. Frois, *The Mary-Church relationship in the Apocalypse*; C. Volpert, *The Mary-Church analogy in its relationship to the fundamental principle of Mariology*.

<sup>34)</sup> *Acta III Congressus Mariologici*, Roma, Academia Mariana Internationalis.

wały kult Matki Bożej i wykazania, że pojęcia Maryji i Kościoła są nierozdzielne i uzupełniają się wzajemnie<sup>36)</sup>.

Niektórzy teologowie uważają, że Najśw. Panna jest Matką Kościoła<sup>37)</sup>, inni nazywają ją sercem Ciała mistycznego<sup>38)</sup> i Królową Kościoła<sup>39)</sup>. Wydaje się jednak, że najtrafniej ujmują sprawę ci spośród teologów, którzy twierdzą, że jest ona równocześnie i w Kościele, jako najdosłowniejszy po Chrystusie jego członek i ponad Kościołem, jako Matka całego Chrystusa, fizycznego i mistycznego<sup>40)</sup> i jako pierwowzór Kościoła<sup>41)</sup>.

### Hierarcha i wierni

Chrystus przed Swym Wniebowstąpieniem ustanowił hierarchię kościelną i udzielił jej specjalnych mocy dla przekazywania wszystkim członkom Ciała mistycznego owoców Odkupienia i skutecznego prowadzenia wszystkich ludzi do Boga<sup>42)</sup>. Zagadnienie hierarchii nie przestaje być przedmiotem badań historycznych<sup>43)</sup>, a także wymiany myśli z innowiercami, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie prymatu papieża<sup>44)</sup>.

<sup>35)</sup> *Ephemerides Mariologicae*, Teologia Espiritual, Marie. Marianum i. in.

<sup>36)</sup> L. Canziani, *Maria SS, e la Chiesa*, Milano 1959, 264 stron

<sup>37)</sup> K. Straeter, *Marie Mère de l'Eglise*, w *Ephemer Mariologicae* 4. 1954. 429—444.

<sup>38)</sup> J. P. Murphy, *Our Lady, the heart of the Mystical Body*, w *Amer. Eccles. Review.* 137. 1957. 300—312.

<sup>39)</sup> J. A. Schuster. *Maria Regina della Chiesa*, Milano 1954.

<sup>40)</sup> G. Philips, *De unitate Christi et Ecclesiae deque loco ac munere B. M. V. in ea*, w *Ephemer. Mariol.* 9. 1959. 51—67; *Ch. Journal*, *La Vierge est au coeur de l'Eglise*, w *Eglise du Verbe Incarné*, o. c. rozdz. III, 382—453.

<sup>41)</sup> Obszerną bibliografię problemu Maria-Kościół (do r. 1953) podaje X. Laurentin w „*Marie et l'Eglise*”, o. c. przypis <sup>31)</sup>, I. 145—152 i III. 170—171. Prócz tego odsyłamy do artykułu „*Współczesne zagadnienia w mariologii*”, *Ruch Biblijny i Liturg.* 12. 1959. 29—51.

<sup>42)</sup> L. M. Orrieux, *Fonctions et pouvoirs hiérarchiques*, w *Revue Thomiste* 58. 1958. 654—673.

<sup>43)</sup> J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges 1956; E. Botte, *Presbyterium et Ordo episcoporum*, w *Irenikon* 29. 1956. 5—27.

<sup>44)</sup> E. Lopez-Doriga y Oller, *San Pedro y el Romano Pon-*

Szczególne zainteresowanie budzi też w ostatnich latach problem biskupstwa. Niektórzy autorzy zastanawiają się, czy sakra biskupia daje specjalny charakter sakramentalny<sup>45)</sup> i czy może być uznawana za odrębny sakrament w ścisłym znaczeniu<sup>46)</sup>. Inni rozważają istotę episkopatu w oparciu o naukę św. Tomasza<sup>47)</sup>, dochodząc do wniosku, że różnica między biskupami i kapłanami została wprowadzona przez samego Chrystusa oraz że dotyczy ona zarówno władzy jurysdykcyjnej jak i kultowej (święceń). Biskupstwo nie jest sakramentem i nie daje charakteru, a tylko niezniszczalną władzę duchową — łaskę rządzenia i nauczania „w zastępstwie Chrystusa“. Pojawiają się też większe opracowania monograficzne<sup>48)</sup>, naświetlające rolę, prerogatywy i posłannictwo biskupów oraz historyczne aspekty zagadnienia<sup>49)</sup>.

Zaciekawienie budzi także sprawa kleru diecezjalnego i jego ścisłej łączności z biskupem. Problem postawił Kardynał Suhard w swym ogólnie znanym Liście pasterskim<sup>50)</sup>, a rozwinęła go bogata już dziś literatura<sup>51)</sup>.

*tifige*. Estudio historico-critico, Granada 1957; N. Afanassieff, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, w *Istina* 4. 1957. 401—420; P. Benoit, *La primauté de St. Pierre selon le Nouveau Testament*, *ibid.* 2. 1955. 305—334; A. M. Dubarle et P. Dreyfus, *La primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris 1953.

<sup>45)</sup> E. Seiterich, *Ist der Episkopat ein Sakrament?*, w *Scholastik* 18. 1943. 200—219.

<sup>46)</sup> J. B. Brosnan, *Holy orders*, w *Irish Theol. Quart.* 24. 1957. 97; *ID.*, *The Bishop and the Presbyter*, *ibid.*

<sup>47)</sup> J. Lécouyer, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'episcopat*, w *Revue Thomiste* 57. 1957. 29—52.

<sup>48)</sup> E. Guerry, *L'évêque*, Paris 1954; *L'évêque et son Eglise* (praca zbiorowa) w *Cahiers de la Pierre-qui-vire*, Paris 1955; A. Martimort, *De l'évêque*, Paris 1946.

<sup>49)</sup> A. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951; P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1953; P. Lecuyer, *Episcopat et presbyterat dans les écrits d'Hippolyte de Roma*, w *Recherches de sciences rel.* 41. 1953.

<sup>50)</sup> *Le prêtre dans la cité*, Paris 1949.

<sup>51)</sup> P. Fecherolle, *Le clergé diocésain aux avant-postes*, Paris

Na nowo ustalane jest również miejsce diakonatu w Kościele <sup>52)</sup>, przy czym niektórzy <sup>53)</sup> chcieliby przywrócić mu znaczenia odrębnego stanu przez udzielanie wybranym świeckim odpowiednich święceń.

Katolicy świeccy, ich prawa, obowiązki i rola w Kościele, to sprawa dziś aż paląco aktualna. Postawił ją na nowo Pius XII, stwierdzając wyraźnie, że świeccy nie tylko są w Kościele, ale „są Kościołem“ i dając osobiste dyrektywy uczestnikom obu Światowych Kongresów Apostolstwa Świeckich, odbytych w r. 1951 i 1957 w Rzymie <sup>54)</sup>. Chodzi przede wszystkim o teologiczno-dogmatyczne ustawienie zagadnienia <sup>55)</sup>, o ustalenie na czym polega istota laikatu <sup>56)</sup> i jego miejsce w Ko-

1948; A. Thils, *Le prêtre diocésain et sa nature spécifique essentielle*, Bruges 1951; ID., *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, Paris 1948; J. M. Nicolas, *Sacerdoce diocésain et vie religieuse*, w *Revue Thomiste* 1946; Y. Congar, *Rapports entre le presbyterat et l'episcopat*, w *Maison Dieu* 1948, 14; Bonnichon, *L'obéissance à l'autorité diocésaine dans le clergé diocésain*, w *Supplément à la Vie Spirituelle* 24. 1953; B. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, w *Nouvelle Revue Théol.* 1954; Michonneau, *Le curé*, Paris 1954.

<sup>52)</sup> M. D. Epagneul, *Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui*, w *Nouvelle Revue Théol.* 79. 1957. 153—168; K. Rahner, *Dogmatische Verbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats*, w *Theol. in die Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 135—144.

<sup>53)</sup> Y. Congar, *Des ordres mineurs aux laïcs?*, w *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1953, str. 308—313; P. Winniger, *Vers un nouveau du diaconat*, Bruges-Paris 1958.

<sup>54)</sup> Cf. Actes du I Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïques, 2 vol., Romae 1952; Documents du II Congrès mondial pour l'Apostolat des Laïques, Romae 1958-1959, Vol. I: Les laïques dans l'Eglise, II: Face au monde d'aujourd'hui, III: Former des apôtres.

<sup>55)</sup> Y. Congar, *Jalons... o. c. przypis <sup>53)</sup>*; G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Tournai-Paris 1954; XIV Semana Espanola de Teologia, Madrid 1955; Y. Congar, *Pour une théologie du laïcat*, w *Etudes* 256. 1948. 45—54; 194—218.

<sup>56)</sup> L. M. Bazelaire, *Les laïques aussi sont l'Eglise*, Paris 1958; M. de la Bedoyere, *The laymen in the Church*, London 1954; V. Portier, *Apostolat des laïcs*, w *Masses ouvrières* 1958, 41—61; 75—85; 57—79.

ściele<sup>57)</sup>. Świeccy uczestniczą w posłannictwie Kościoła<sup>58)</sup> i w jego apostołstwie<sup>59)</sup>. Mają też sobie właściwy udział w jego władzach<sup>60)</sup>.

### Władze Kościoła

Chrystus przekazał Swe władze, kapłańską, nauczycielską i pasterską, widzialnej Hierarchii, zastępującej Go na ziemi i prowadzącej dalej Jego dzieło odkupieńcze, dokonane na Krzyżu. We władzach tych uczestniczy jednak cały Kościół<sup>61)</sup>.

<sup>57)</sup> A. de Bovis, *Foi et engagement temporel*, w *Nouvelle Revue Théol.* 78. 1956, 687—705; B. F. Meyer, *The lay vocation*, w *Amer. Eccles. Review* 124. 1951. 41—48; R. Spiazzi, *Il laicato nella Chiesa*, Milano 1957.

<sup>58)</sup> G. De Jaifve, *Laïcat et mission de l'Eglise*, w *Nouvelle Revue Théol.* 80. 1958. 22—38; G. Philips, *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise*, w *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Romae 1954, 175—187; I. Riudor, *Mision de los laicos*, en la Iglesia segun las enseñanzas del Papa Pio XII, w *Estudios Ecclesiasticos* 31. 1957. 189—204.

<sup>59)</sup> A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Eglise et Apostolat*, Paris 1953; J. Caryl et V. Portier, *La mission des laïques dans l'Eglise*, Lyon 1949; J. M. Perrin, *L'heure des laïcs*, Paris 1954; A. Hamman, *L'apostolat du chrétien*, Paris 1956; Th. Suavet, *Construire l'Eglise d'aujourd'hui*, Paris 1957; J. Caryl et V. Portier, *L'apostolat des laïcs*, Paris 1957; a zwłaszcza dzieło podstawowe: *Les enseignements pontificaux. Le laïcat. Orientations et structures*. Tournai, Desclée 1956.

<sup>60)</sup> Obszerniejszą bibliografię nt. kapłaństwa wiernych podano w art. „*Kapłaństwo wiernych*”, *Ateneum Kapł.* 55, 1957. 336—353. Ponadto: J. M. Alonso, *S. Tomas y el llamado „sacerdocio de los fieles” w XIII Semana Española de Teologia*, Madrid 1954, 131—139; I. Baches, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, w *Festschrift für F. Tillmann*, Düsseldorf 1950, 9—34; B. Monsegu, *El Papa, la teologia y el sacerdocio del laicado*, w *Revista Española de Teologia* 16. 1956. 157—172; S. Sauras, *El laicado y el poder cultural sacerdotal. Existe un sacerdocio laical?* *ibid.* 14. 1954. 275—326; J. P. Reid, *The laity and the apostolate*, w *Amer. Ecclesiast. Review* 140. 1959. 8—16.

<sup>61)</sup> Cl. Garcia Extremeno, *Iglesia, Jerarquía y Carisma*, w *Ciencia Tomista* 86. 1959. 3—64; J. Salaverri, *La triple potestad de la Iglesia*, w *Misc. Comillas* 14. 1950. 7—84; Y. Congar, *Le St. Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*, w *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953. 129—179; O. Sesselroth, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt a/M. 1958.



Pełnię kapłaństwa ma tylko sam Chrystus, a kapłani i wierni uczestniczą w nim analogicznie, tzn. w odpowiednio różny sposób, poprzez charaktery sakramentalne<sup>62</sup>). Szereg autorów omawia ścisły związek kapłaństwa z sakramentem święceń kapłańskich i sakramentem chrztu<sup>63</sup>). Należy tylko żałować, że większość z nich ujmuje wciąż jeszcze problem głównie od strony ascetycznej i praktycznej, zatrzymując się tylko przelotnie nad jego teologia.

Władzę nauczycielską Kościoła i jej ścisły związek z Objawieniem wyjaśnia trafnie i zwięźle R. Latourelle<sup>64</sup>), a o jej nieomylności mówi szereg autorów, bądź w odrębnych studiach<sup>65</sup>), bądź też w wymienionych już pracach syntetycznych o Kościele. Magisterium Kościoła należy się uznanie i posłuch ze strony wiernych<sup>65a</sup>), ale w różnym stopniu, zależnie od tego czy chodzi o definicje nieomyłne, czy o naukę zawartą w encyklikach, o orzeczenia Kongregacji rzymskich czy wreszcie poszczególnych biskupów. Ciekawie i na sposób metody scholastycznej, bo w oparciu o czwórprzyczynowość, ujmuje nauczanie Kościoła A. Roch<sup>66</sup>), podkreślając, że Magisterium

<sup>62</sup>) L. Van Camp, *Mystère de l'Eglise et caractère sacramental*, w *Questions Liturgiques et Paroissiales* 32. 1951. 148—155; G. Soell, *Das Priestertum der Kirche*, w *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 181—198; J. Lécuyer, *Prêtres du Christ. Le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957.

<sup>63</sup>) D. Bertetto, *Sacerdozio cattolico e sacramento dell'Ordine*, Alba 1956; B. Durst, *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Romae 1953; J. Lecuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957; H. Bouessé, *Le sacerdoce chrétien. Textes et études théologiques*, Bruges 1957.

<sup>64</sup>) *Notion de révélation et magistère de l'Eglise*, w *Sciences Ecclésiast.* 9. 1957. 201—261.

<sup>65</sup>) Ch. de Koninck, *La certitude du Magistère de l'Eglise*, w *Revue théologique et philosophique* 8. 1952. 136—143; P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, w *Revue Thomiste* 1956, 389—412; P. A. Liegé, *Milieu de la foi chrétienne*, w *Lumière et Vie* 23. 1955. 45—68.

<sup>65a</sup>) J. Salaverri, *La potestad de Magisterio Ecclesiastico y asen-timiento que le es debido*, w *Estudios Ecclésiast.* 29. 1955. 155—195.

<sup>66</sup>) *Unles they be sent. A theological study of the nature and purpose of preaching*, Dubuque (Iowa), 1953.

nie jest dostateczną przyczyną wiary, a tylko przyczyną porządkującą i że kieruje umysł do wiary, którą ostatecznie otrzymujemy od Boga.

O istocie i zakresie władz Kościoła wypowiedział się autorytatywnie i wyjaśniająco Pius XII w swych dwóch Przemówieniach, skierowanych do biskupów w maju i listopadzie 1954 r.<sup>67)</sup>. Niektórzy teologowie idą za św. Tomaszem, przyjmując istnienie dwóch tylko, a nie trzech władz w Kościele (kapłaństwa i władzy rządów). Sprawę omawia J. C. F e n t o n<sup>68)</sup>, podkreślając, że nauczanie ma wewnętrznie i istotnie jurysdykcyjny charakter. Dlatego też przysługuje ono biskupom, a innym tylko przez partycypację, na mocy misji kanonicznej<sup>69)</sup>. J. F u c h s zaś wykazuje<sup>70)</sup>, że do XIX wieku dzielono władze Kościoła tylko na „*ordo i iurisdictionis*“. Trójpodział zaś, który potem przyjęła eklezjologia, wprowadzili pod wpływem nauki protestanckiej dwaj prawnicy niemieccy w połowie ub. stulecia<sup>71)</sup>.

### Przynależność do Kościoła

Problem przynależności do Kościoła stanowi wciąż jeszcze temat dyskusji, zaktualizowany być może przez przybierający wciąż na sile ruch ekumeniczny. Część teologów uważa bowiem pojęcie „*Corpus Christi mysticum*“ za szersze od pojęcia Kościoła rzymsko-katolickiego, powołując się przy tym na św. Pawła i św. Tomasza. Nauka, zawarta w encyklice „*Mystici Corporis*“ o rzeczywistej przynależności do Kościoła przez chrzest nie budzi wątpliwości<sup>72)</sup>. Encyklika jednak pozwala przyjąć

<sup>67)</sup> AAS 46. 1954. 313—317; 666—677.

<sup>68)</sup> *Magisterium and Jurisdiction in the Catholic Church*, w *American Ecclesiastical Review* 130. 1954. 194—201.

<sup>69)</sup> H. Flatten, *Missio canonica*, w *Verkündigung und Glaube*, Freiburg i. Br. 1958, 123—147.

<sup>70)</sup> J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941.

<sup>71)</sup> F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, wyd. 1879 r. i G. Philipps, *Kirchenrecht*, wyd. 1845 r.

<sup>72)</sup> A. M. Roguet, *La théologie du caractère, incorporation visible à l'Eglise*, w *Maison Dieu* 1952. 31. 74—89; L. Richard, *Le baptême, incorporation visible à l'Eglise*, w *Nouvelle Revue Théol.* 74. 1952.

i szersze pojęcie przynależności do Ciała Mistycznego<sup>73</sup>). W związku z tym toczy się w ostatnich latach żywa dyskusja na temat sposobu i stopnia przynależności do Kościoła i związanej z tym możliwości zbawienia, w oparciu o zasadę „*extra Ecclesiam nulla salus*“<sup>74</sup>).

### Ekumenizm

Ekumenizm w rozumieniu katolickim, to z jednej strony uświadomienie sobie czym jest prawdziwy Kościół i jakie są jego znamiona oraz rozwijanie jego wewnętrznej żywotności. Z drugiej strony to obiektywny i życzliwy stosunek do innych wyznań chrześcijańskich, których nauka zawiera część prawdy<sup>75</sup>). Ponieważ zaś ruch ekumeniczny przybrał w ostatnich

485—492; M. D. Koster, *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft*, w *Die neue Ordnung* 4. 1950. 206—219; J. Giblest, *Le baptême, sacrement de l'incorporation à L'Eglise selon St. Paul*, w *Lumière et Vie* 27. 1956. 53—80; J. C. Fenton, *The baptismal character and membership in the Catholic Church*, w *Amer. Ecclesist. Rev.* 122, 1950. 373—381.

<sup>73</sup>) K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII „Mystici Corporis Christi“*, w *Zeitschr. für kath. Theologie* 1947. 129—188; P. A. Liégé, *L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique Mystici Corporis Christi*, w *Revue des Sciences Théol. et Philos.* 32. 1948. 351—358; K. Algermissen, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*, w *Theologie und Glaube* 46. 1956. 260—275.

<sup>74</sup>) T. Zapelena, *De actuali statu ecclesiologyae*, w *Problemi scelti di teologia contemp.*, Romae 1954, 143—164; R. Brunet, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise*, *ibid.* 199—218; P. M. Souillard, *Les infideles peuvent-ils être sauvés? Etapes historiques de la question*, w *Lumière et Vie* 1954. 779—800; P. A. Liégé, *Le salut des „autres“*, *ibid.* 741—769; J. C. Fenton, *The meaning of the Church's necessity for salvation*, w *Amer. Ecclesist. Review* 124. 1951. 124—143, 202—221, 290—302; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949; Y. Congar, *Au sujet du salut des non-catholiques*, w *Revue des Sciences Rel.* 31. 1957. 53—65.

<sup>75</sup>) Pius XI, Przemówienie do Federacji Katolickich Absolwentów Uniwersytetów Włoskich z 9. I. 1927, cyt. wg Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, Paris 1937, str. 304; C. Boyer, *Significati diversi della parola „ecumenico“*, w *Osserv. Romano* 80 z 6—7 IV. 1959; M. Llamera, *Legitimidad del ecumenismo*

trzech dziesiątkach lat na sile w kilku poważnych ośrodkach protestanckich,<sup>76)</sup> papieże uznali za stosowne sprecyzowanie odpowiednich wytycznych dla katolików w tej dziedzinie. Dziś już możemy mówić o wypracowanej doktrynie ekumenicznej<sup>77)</sup>. Ustalone zostały nie tylko warunki, na których katolicy mogą pod kierunkiem hierarchii prowadzić rozmowy z przedstawicielami wyznań odłączonych. Ponadto sprecyzowano podstawowe założenia nauki o Kościele, oparte na źródłach, czyli Piśmie św. i autentycznej Tradycji, interpretowanych przez Magisterium<sup>78)</sup>. Powstały specjalne ośrodki, badające zagadnienie ekumenizmu i wydające własne czasopisma, tak wśród teologów katolickich<sup>79)</sup> jak i protestanckich<sup>79a)</sup>. Problem zjednoczenia chrześcijan dojrzewa do rozwiązania, i to nie na drodze zewnętrznych kompromisów i ustępstw, ale przez coraz rzetel-

*catolico*, w *Ciencia Tomista* 80. 1953. 379—410; XII Semana Española de Teología, 17—20 Sept. 1952, Madrid 1953; T. Sartory, *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen b. Augsburg 1955; K. Adam, *Unam Sanctam*, Düsseldorf 1948; G. Thils, *Histoire doctrinale lu mouvement oecuménique*, Louvain 1955; M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Tournai-Paris 1958; L. Beaudouin, A. Chavasse, P. Michalon, M. Villain, *Eglise et unité*, Lille 1948; C. J. Dumont, *Les voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954.

<sup>76)</sup> R. Rouse & S. Neil, *A history of the Ecumenical movement 1517—1948*, London 1954, stron 882; W. A. Visser't Hooft, *Le Conseil Oecuménique des Eglises: sa nature, ses limites*, w *Hommage et reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel 1956. 124—146.

<sup>77)</sup> Pius XII, *Enc. Mystici Corporis Christi*, *Discorsi e Radiomessaggi* 5, 1944, str. 317—318; Jan XXIII, Przemówienie koronacyjne, przemówienia radiowe na Boże Narodzenie 1958 i Wielkanoc 1959 i szereg innych; Instrukcja św. Oficjum z dnia 20 grudnia 1949 „De motione oecumenica“: AAS 42. 1950. 142—147.

<sup>78)</sup> E. F. Hanakol, *Catholic Ecumenism. The reunion of Christendom in contemporary papal pronouncements*, Washington 1953; P. Aubert, *Le Saint Siège et l'union des Eglises*, Bruxelles 1947.

<sup>79)</sup> M. in. Irénikon (benedyktyni belgijscy), *Istina* (dominikanie francuscy), *Una Sancta* (benedyktyni niemieccy), *Unitas* (jezuici włoscy).

<sup>79a)</sup> *The Ecumenical Review, foi et vie, service oecumenique de Presse et d'information, Verbum Caro*.

niejsze s z u k a n i e p r a w d y. Świadczy o tym ogromna literatura zagadnienia, licząca już kilkaset cennych pozycji<sup>80)</sup>.

Kościół katolicki jest świadom swej nadprzyrodzonej i dziejowej misji. Przypomina ją więc światu i głosi na nowo ustami swego Pasterza Jana XXIII, który, zapowiadając przyszły Sobór Powszechny, wymienia jako jeden z jego ważniejszych celów zespolenie wszystkich chrześcijan „*w poszukiwaniu jedności i łaski, których tak liczne dusze pragną usilnie na całej ziemi*“<sup>81)</sup>.

Warszawa

O. BERNARD PRZYBYLSKI OP.

---

<sup>80)</sup> Obszerny przegląd literatury zarówno katolickiej, jak innowierczej na temat ekumenizmu podaje G. Thils, o. c. przypis 75 oraz M. Villain o. c. ibid.

<sup>81)</sup> Przemówienie do Kardynałów z dnia 25. I. 1959 r. — AAS 51 1959, 69.



M. D. CHENU, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*. Collections Microcosme, „Maîtres Spirituels”, Ed. du Seuil, Paris 1959, s. 192.

Jest to siedemnasty z kolei tomik pięknego zbioru, poświęconego charakterystycznym dla różnych epok i kultur postaciom duchowych przywódców ludzkości. Obejmuje on sylwetki nie tylko tak wybitnych świętych jak Paweł, Augustyn czy Franciszek, lecz również monografie wielkich ludzi, których poglądy wywarły trwałe wpływy na historię: Mojżesza, Dawida, Sokratesa, Konfucjusza, Mahometa, Eckhardta, Kalwina, Fenelona i innych. Samo wyliczenie nazwisk pozwala dostrzec założenie wydawcy: ukazać człowiekowi XX wieku wybitnych myślicieli, którzy w większej czy mniejszej mierze zaważyli na rozwoju kultur duchowych świata.

Sposób ujęcia biografii poszczególnych postaci, szkicowy a zarazem całościowy, odbiega od systemu, przyjętego przez autorów modnych do niedawna wielotomowych studiów historyczno-psychologicznych. Zastępowano bowiem, i to z dużym powodzeniem, zasady sztuki miniatury: mały format (12×18 cm), liczne male, a bardzo staranne reprodukcje obrazów, przedstawiających sceny obyczajowe, rzeźb i rękopisów, ilustrujących wymownie poszczególne krótkie rozdziały, skondensowanie treści do najbardziej charakterystycznych elementów, z pominięciem szczegółów mniej ważnych czy nawet zbytecznych. Powstała w ten sposób organiczna jedność konstrukcji, skomponowana zadziwiająco prosto i naturalnie, a dająca wyjątkowo dobre efekty<sup>1)</sup>. To właśnie stanowi o wartości miniatury — życiorysu w wydaniu „Microcosme’u”, przemawiającego do czytelnika dobitniej i bardziej przekonująco niż monumentalne obrazy.

Każdą monografię opracowuje wybitny znawca epoki i zagadnienia. I tak np. H. Marrou pisze o św. Augustynie, P. Do-Dinh o Konfucjuszu, a wreszcie M. D. Chénu o św. Tomaszu. O całym zbiorze i poszczególnych tworzących go tomikach mówić można tylko z uzna-

<sup>1)</sup> Tytuły poszczególnych monografii określają wyraźnie ich treść: „Mahomet et la tradition islamique”, „St. Jean Baptiste et la spiritualité du désert”, „St. Augustin et l'augustinisme”, „George Fox et les Quakers”, „St. Paul et le mystère du Christ” itp.



niem, pod warunkiem oczywiście, że nie będziemy w nich szukać tego, czego krótki szkic, choćby najbardziej treściwy, dać nie może.

Z opracowaną przez O. Chénu monografią św. Tomasza z Akwinu, tego tak niby powszechnie już znanego Powszechnego Doktora Kościoła, warto się naprawdę zaznajomić. Od pierwszego rozdziału, w którym autor przedstawia niezłomną decyzję, siedemnastoletniego młodzieńca z arystokratycznego rodu, wstąpienia do zakonu żebrzącego, zostajemy wprowadzeni we wspaniałą syntezę teologiczną nowej formy życia zakonnego, wypracowaną przez Akwinatę. Tomasz uzasadnia bowiem słusność obranej przez siebie „najlepszej“ drogi, życia kontemplacyjno-czynnego, znajdującego swój wyraz przede wszystkim w apostołstwie przez naukę. Synteza ta jest szczególnie wymowna na tle żywych wówczas sporów i dyskusji nie tylko naukowych, ale i społeczno-ustrojowych. Dlatego też O. Chénu mógł, bez żadnej przesady, zatytułować jeden z rozdziałów swej pracy „Głosiciel nowego chrześcijaństwa“ (str. 87). Św. Tomasz miał siłę i odwagę przeciwstawienia się własnej epoce. Żyjąc w wierze zaciętych sporów ze znanymi i cieszącymi się dużą sławą teologami, głoszącymi niebezpieczne nieraz, bo nie dość przemyślane teorie, zapożyczone z dzieł Arystotelesa, Platona lub niewłaściwie odczytywanych wschodnich Ojców Kościoła, potrafił on ustawić spokojnie zagadnienia i dochodzić do precyzyjnych konkluzji.

Z rosnącym zaciekawieniem poznajemy perypetie śmiałych koncepcji filozoficznych, teologicznych i społecznych tego wciąż jeszcze mało nam znanego okresu średniowiecza, któremu zawdzięczamy takich myślicieli, jak św. Albert, Bonawentura czy Tomasz. O. Chénu jest doświadczo-nym, rzetelnym badaczem i szczególnie szczęśliwym odkrywcą tej właśnie epoki<sup>2)</sup>. Z wyjątkowym wyczuciem dobrego historyka i teologa umie on wydobyć na światło dzienne nurtujące ówczesne społeczeństwo prądy i nazwać je po imieniu, a zarazem nowocześnie, przy użyciu słownictwa, wypracowanego przez umysłowe i społeczne ruchy naszej doby. Takie ujęcie przybliży nam św. Tomasza i jego czasy, czyniąc je zrozumiałymi dla dzisiejszego czytelnika.

To, co obecna filozofia o człowieku i spekulatywna teologia moralna uważają za trwałe, nienaruszalne i powszechne dziedzictwo chrześcijaństwa, zostało w dużej mierze stworzone ogromnym wysiłkiem umysłowym św. Tomasza. Tezy jego ostały się, mimo bardzo licznych ataków, podejmowanych i organizowanych przez najbardziej wpływo-wych przedstawicieli ówczesnego świata kościelnego (np. biskupa Paryża Tempiera), zakonnego (np. św. Bonawentury, jako przeciwnika

<sup>2)</sup> Jest on cenionym mediewistą i współtwórcą powstałego w 1930 r. „Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa“ oraz autorem licznych prac naukowych, m. in. „La théologie au XII-e siècle“, „La théologie comme science au XIII-me siècle“ (Paris, Vrin 1957).

arystotelizmu) czy naukowego (np. Wilhelma a S. Amore, Jana Peckhama i in.). Z perspektywy wieków widać, że naukowa myśl katolicka poniosłaby niepowetowaną stratę, gdyby „nowatorskie“ tezy Doktora Anielskiego nie znalazły zdecydowanych obrońców i mecenasów w osobach wielu wybitnych papieży, zwłaszcza Aleksandra IV i Jana XXII, który wyniósł go ostatecznie w r. 1323 na ołtarze. Kościół nie ograniczył się jednak do uznania osobistej wielkości i świętości samego Tomasza. Przyjął on ponadto dzieło jego całego życia, jego teologię i uznał ją za swoją.

Warszawa, Instytut Tomistyczny O. BERNARD PRZYBYLSKI OP

S. HIERONYMI PRESBYTERI OPERA Pars I „*Corpus Christianorum series latina* Vol LXXII Turnholti MCMLIX Typ. Brepols, s. I—LXVI+420.

Zgodnie z wielkim zamierzeniem wydawców „Dzieła wszystkie“ św. Hieronima mają wypełnić tomy LXXII—LXXXIII nowoukazującej się patrologii. Redakcja została powierzona P. Antinowi OSB, znanemu tłumaczowi komentarza św. Doktora do proroctwa Jonasza w „*Sources chrétiennes*“ (Paris 1955) autorowi kilkunastu artykułów naukowych w różnych pismach. Całość poprzedza życiorys św. Hieronima. Autor ustala ostatecznie, że Strydona, gdzie święty się urodził nie leży w Dalmacji, lecz w Istrii. Inne szczegóły biograficzne, znane skądinąd, przytacza bardzo zwięźle. Obszerna bibliografia na str. IX do LIX obejmuje 741 tytułów prac uporządkowanych rzeczowo. Na czoło wysuwają się następujący autorowie: A. Vaccari, D. De Bruyne, P. Antin, F. Cavallera, G. Morin i in. Spotyka się również nazwiska polskie, a mianowicie: Czuj, Dziech, Seliga, Trzeciński, Ulatowski i Węglowicz. W dziele wydrukowanym z tak wielką precyzją rażą zniekształcenia polskich słów: np. książka ks. Czuj została zapisana pod literą K jako „O. Kościoła, św. Hieronim, żywot, dzieła s.“. Jednakże całość bibliografii dowodzi niesłabnącego zainteresowania, które budzi postać św. Doktora ze Strydony i jego dzieła w naszym wieku.

Nowe wydanie stara się o tekst pod względem krytycznym możliwie najlepszy. Dzieła św. Hieronima były wielokrotnie drukowane: „*Editio princeps*“ ukazała się w Rzymie 1468 r. W XVII wieku nowe wydanie opracowali mauryni, a następnie Dominik Vallarsi, (Verona 1734—1742), co przedrukowane zostało w Patrologii Migne'a. W ramach wiedeńskiego CSEL ukazały się tylko 3 tomy (54—56). Tom zawiera następujące dzieła:

1. **Hebraicae quaestiones in libro Geneseos** obejmują strony 1—55. W zwięzłym komentarzu, który powstał na pustelni betlejemskiej, uwi-

docznia się wpływ egzegezy żydowskiej (Bar Anina). Całość sprawia wrażenie pracy przygotowującej przyszłe sukcesy w zakresie biblijnym. Tekst został przedrukowany z lipskiego wydania P. A. de Lagarde (1868), opiera się na 4 rękopisach z IX—XII w. Aparat krytyczny jest nie-naganny.

— Następujące pisma egzegetyczne św. Hieronima, które wypełniają omawiany tom są szczególnie ciekawe jako najwcześniejsze w jego działalności literacko-naukowej, pochodzą bowiem z lat 387—392, kiedy św. Doktor był pod wyraźnym wpływem Aleksandrii, a ściślej jeszcze Orygeneses. Upodobanie do szukania „głębszych“ znaczeń Pisma św. ujawnia się niemal na każdej stronie.

**2. Liber interpretationis hebraicorum nominum**, str. 57—161 jest przedrukowany z „*Onomastica sacra*“, którą P. A. de Lagarde wydał w Getyndze (1887). Niema żadnych not, bo wszystkie dążenia uczonego wydawcy kończą się na filologicznej ścisłości. Samo dzieło jest znamienne. Św. Hieronim jedynie opracował na nowo to, co w owych czasach przypisywano Filonowi i Orygenesowi. Całość dotyczy dwóch tysięcy kilkuset imion własnych ułożonych alfabetycznie w porządku ksiąg Pisma św. Tłumaczenia są dowolne i fantastyczne, ale nieraz ciekawe np. imię Maria powracające kilkakrotnie jest tłumaczone jako *Domina*, *inluminatrix* a także *stilla maris*. Przemiana na „*stella maris*“ dokonała się już pod ręką kopisty. Oto źródło tytułu maryjnego, który następnie został tak chętnie przyjęty przez pobożność Kościoła (str. 76, 137, 147, 152).

**3. Commentarioli in psalmos** (str. 163—246) są niewątpliwie najciekawszą częścią omawianego tomu. Pod względem materialnym są przedrukem z „*Anecdota Maredsolana*“ Germana Morina OSB (1849) Przedmowa opowiada dzieje tego cennego utworu. Przez wiele wieków zachowało się po nim tylko wspomnienie oparte na niektórych wzmiankach św. Hieronima, ale „*Commentarioli*“ zaginęły wśród przeróżnych interpolacji i ostatecznie figurowały „*inter spuria*“ pod nazwą „*Breviarum in psalmos*“. Zamieszanie powiększały dodatki autentyczne św. Doktora z konferencji, „które miewał codziennie w gronie braci“. Trzeba było składniki rozpoznać i rozłożyć, aby odtworzyć dziełko pierwotne. G. Morin zaczął od gruntownego studium zachowanych dzieł św. Hieronima. Pozostały tego ślady w postaci not towarzyszących tekstowi. Mają one uzasadnić autorstwo i bieg myśli. Wielką pomoc znalazł odkrywca w 4 kodeksach z VIII—IX—X i XII w. jak również z najstarszych rękopisów Breviarium (X w.). Okazało się, że komentarz był interpolowany w odniesieniu do 66 psalmów, a pozatem w 70 wypadkach myśl autora doznała uszczerbku. Do tego i same nazwania w tradycji były bałamutne. Ponowne wydobywanie komentarzyków jest owo-

cem długoletniej żmudnej pracy wielkiego uczonego. Następne lata przyniosły nowe odkrycia, które potwierdziły tekst względnie pozwoliły go jeszcze udoskonalić (*Études, textes, découvertes*. Maredsous 1913, s. 17 n.).

„*Commentarioli*” są cenne jako ogniwo pozwalające zrozumieć ewolucję w twórczości św. Hieronima, a nadto przygotowują drogę do augustyńskich „*Ennarrationes*”. W owym bowiem czasie kształtowała się zapoczątkowana już w Nowym Testamencie egzegeza psalmów uwidoczniająca zastosowania i proroctwa chrystologiczne. Św. Doktor ujawnia tu mesjanizm w 41 psalmach. Bardziej pedantyczni w zastosowaniu zasady okazali się pisarze średniowieczni m. in. Raul z Rivo († 1403), którzy zredagowali chrystologiczne nagłówki do wszystkich psalmów. Dzisiaj coraz częściej w literaturze spotyka się powrót do tych idei, które są podstawą doboru psalmów w większe święta Pańskie roku liturgicznego.

4. *Commentariolus in Ecclesiasten* został opracowany specjalnie dla C. C. przez Marka Adriaena w oparciu o rękopis wüzburgski z V w. Poprzednie wydania mauryńów i Vallariego nie odpowiadały wymogom nowoczesnej nauki. Komentarz powstał w 388—389 r. jako wspomnienie wspólnego czytania księgi Ekklesiastesa z pobożną Blesillą, która właśnie umarła (święty miał wiele z tym nieprzyjemności, gdyż oskarżono go, że okrutnymi postami i ascezą zamorzył dziewczynę). Niepoprawny zdobywca dusz dla życia monastycznego zadeykował swe dzieło św. Pauli i Eustochium. Jest ono otwarciem tendencyjne „*ut eam — pisze św. autor o zmarłej — ad contemptum istius saeculi provocarem*”. Praca wydała swe owoce, gdy obie święte niewiasty czytywały ją na pustyni palestyńskiej. W chwili obecnej omawiany komentarz jest interesującym świadectwem współczesnej „*lectio divina*”, tak dziś niestety zapomnianej. Był to zwyczajny, duchowy sposób czytania i rozważania Pisma św. w całości, linijka za linijką. Prowadziło to do głębszej, nieraz mistycznej znajomości i zjednoczenia z Bogiem. Obszerny komentarz obejmuje ostatnią część okazałego tomu (str. 248—362). Następują już tylko indeksy. Wydaje się, że w tak luksusowym wydaniu powinno się dać nowe opracowanie indeksów dostosowane do nowych paginacji. W wypadku „*Libri interpretationis nominum*” zostały one przedrukowane z wydania de Lagarde'a i do niego się odnoszą. (Podobnie jak w Patrologii Migne'a, która daje odnośniki do mauryńów).

Oglądając jeszcze całość omawianą trzeba stwierdzić, że sprawdza się dumne hasło wydawnictwa Brepols „*melius esse, quam videri*”, przewyższa wszystkie dotychczasowe, a więc nawet w stosunku do *Corpus Vindobonense*, daje wstępy bardziej instruktywne i (co bardzo ważne) konkordancje marginalne z poprzednimi wydaniem. Aparat

krytyczny również wyprzedza C S E L. Wspomniane konkordancje obejmują więc w pewnych wypadkach i Patrologię Migne'a. Oczywiście nikt nie wątpi, że tamta została zdystansowana pod wielu względami. Czy jednak zupełne odrzucenie tak cennych wstępów i odsyłaczy, które Migne gromadził ze zbytnią może gorliwością, nie jest pewną stratą dla korzystających? Bądź co bądź był to owoc wieloletniej pracy wspaniałych znawców pism Ojców Kościoła. Zmodernizowanie i wykorzystanie tych bogactw na pewno okazałoby się bardzo cenne.

*Tyniec*

O. PAWEŁ SZCZANIECKI OSB

## »NASZA PRZESZŁOŚĆ«

STUDIA Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA I KULTURY  
KATOLICKIEJ W POLSCE

Redaktor: Ks. Alfons Schletz

ADRES REDAKCJI: KRAKÓW, UL. STRADOM 4

Konto P. K. O. nr 4-9-633

W Redakcji można nabyć następujące tomy:

Tom III	cena	50 zł
„ IV	„	65 zł
„ V	„	65 zł
„ VI	„	75 zł
„ VII	„	65 zł
„ VIII	„	100 zł
„ IX	„	85 zł

## SPIS TREŚCI:

1. Z homilii Papieża Jana XXIII ogłoszonej 23. XI. 1958 . . .	329
2. Ks. WAWRZYNIEC GNUTEK, Przypowieści Chrystusowe . . .	333
3. Ks. FELICJAN KŁONIECKI, Metoda nauczania Pisma św. w polskich seminariach i instytutach teologicznych . . . . .	345
4. Ks. KAZIMIERZ DRZYMAŁA TJ, Ks. Jakub Wujek z Wą- growca — obrońca chłopów polskich . . . . .	363
5. Ks. EDWARD BULANDA TJ, Geneza i znaczenie mitu w hi- storii kultury (cz. I.) . . . . .	373
6. Ks. LESŁAW JEŻOWSKI, Tematyka biblijna na ekranie . . .	397
7. O. BERNARD PRZYBYLSKI OP, Aktualne zagadnienia ekle- zjologii . . . . .	407

## NOWE KSIĄŻKI

1. M. D. CHÉNU, St. Thomas d'Aquin et la théologie (O. B. Przy- bylski) . . . . .	427
2. S. HIERONYMI PRESPYTERI OPERA Pars I (O. P. Sczaniecki)	429

## ARGUMENTUM

1. Ex homilia Ioannis Pp. XXIII die 23 Nov. 1958 pronuntiata . . .	329
2. LAURENTIUS GNUTEK, De parabolis Christi . . . . .	333
3. FELICIANUS KŁONIECKI, De methodo docendi S. Scripturam in seminariis clericorum et institutis theologicis Poloniae . . .	345
4. CASIMIRUS DRZYMAŁA SI, P. Iacobus Wujek de Wągrowiec, defensor rusticorum in Polonia . . . . .	363
5. EDUARDUS BULANDA SI, Mythus, quomodo ortus sit, et quidnam valeat in historia culturae . . . . .	373
6. LESLAUS JEŻOWSKI, De S. Scriptura in arte cinematographica	397
7. BERNARDUS PRZYBYLSKI OP, In ecclesiologia quaenam hoc tempore discutiantur . . . . .	407
RECENSIONES . . . . .	427