

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 3-4

ROK XIII

1960

Ks. Edward Lipiński, Louvain

ISTNIENIE BOGA WEDŁUG KSIĄG STAREGO TESTAMENTU

Wiara w istnienie Boga leży u podstaw całej nauki Starego Testamentu dla którego ateizm w dzisiejszym tego słowa znaczeniu jest zjawiskiem zupełnie obcym i nieznanym. Prawda o istnieniu Boga tkwi tak głęboko w świadomości autorów Starego Zakonu, iż nie doznają oni najmniejszej potrzeby udowodnienia, iż Bóg istnieje. Izraelici, podobnie jak i wszystkie inne narody semickie starożytnego wschodu, uważali istnienie Boga jako fakt namacalny, który przemawia sam za siebie. W ich oczach świat cały doświadcza wprost działanie Boga w przyrodzie i w historii i dlatego ludzie pobożni szukają Boga, aby raczył ich wysłuchać i wyrwał ich ze wszelkich utrapień (Ps 34, 5). Wszystkie narody chwalać Go (Ps 117, 1). Ogień i grad, śnieg, lód i wiatry gwałtowne, góry i pagórki, drzewa owocowe i cedry, zwierzęta dzikie i domowe, płazy i ptactwo skrzydlate, wszystko głosi Jego chwałę (Ps 148,8—10). Drzewa polne klaszczą w dłonie przy nadejściu orszaku Izraelitów powracających z niewoli babilońskiej (Iz 55,12). Gwiazdy poranne wspólnie rozbrzmiewają radosnym głosem, gdy Bóg two-

rzy ziemię (Jb 38,7). Psalmista wzywa niebiosa i ziemię, morza i wszystko co w nich żyje, do oddania Bogu chwały (Ps. 69,35). Od wschodu słońca aż do zachodu wielkie jest imię Boże wśród narodów (Mal 1,11).

Czym dalej posuwamy się poprzez wiekowe nawarstwienia literatury biblijnej ku pełni objawienia Bożego w Chrystusie Panu, tym głośniej rozbrzmiewa cześć i chwała Boża. Ale nie brak tych dźwięków i na najstarszych arkuszach ksiąg Starego Testamentu. Wszystkie one świadczą o głębokim przeświadczeniu, iż Bóg istnieje. Nawet księga Estery, gdzie imię Boże nie jest ani raz wymienione — choć kryje się pod enigmatycznym określeniem „*skądinaq*“ w Est 4,14 — jest mimo to na wskrós przesiąknięta wiarą w istnienie Boga.

Gdy „*głupiec rzecze w sercu swoim: Nie masz Boga*“ (Ps 14,1; 53,2) nie zamierza on przeczyć Jego istnieniu¹⁾, lecz tylko podaje w wątpliwość działalność Bożą w świecie; twierdzi, iż Bóg nie interesuje się sprawami ludzkimi, iż Bóg „*nie czyni ani dobrze, ani źle*“ (Sof 1,12), tzn. nie wkracza w życie ludzkie, *nie karze*“ za złe uczynki (Ps 10,4). Izraelici, którzy Bogu złorzeczą, jak owe „*głupie niewiasty*“, o których mówi Job (Jb 2,10), którzy wyśmiewają się z Niego, aby przekonać sami siebie, iż nie dosięgnie ich kara zapowiedziana przez proroków (Jer 5,12), tkwią w bezbożności, która nie polega na preczuciu istnienia Boga, lecz na pędzeniu życia według swego widzi mi się, bez troszczenia się o przykazania Boże, tak właśnie jakby Boga nie było, który miałby ich sądzić i wymierzyć im sprawiedliwość za ich nieczne uczynki. Jest to ateizm praktyczny człowieka, który w głębi duszy jest przekonany o istnieniu Boga, niemniej jednak wiedzie życie rozwiązłe, sprzeczne z jego osobistym

¹⁾ Por. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953², s. 1—2; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I (Bibl. de Théologie. Sér. III. Théologie biblique. Vol. 2), Tournai 1954, s. 6—7; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, s. 28.

przeświadczeniem. Ateizm teoretyczny, który z przekonania przeczy istnieniu Boga, jest całkiem obcy pisarzom Starego Testamentu, którzy zdają się nie brać nigdy pod uwagę tej ewentualności²⁾. Dlatego bezbożnik jest dla nich tylko głupcem, który ludzi sam siebie, iż ujdzie kary Boskiej, mimo tego iż Boga obraża.

W tej perspektywie grzech, rozwiązłość i bezbożność świadczą same, choć na swój sposób, o istnieniu Boga. Są one bowiem możliwe tylko dlatego, iż Bóg jest. Grzesznikiem jest ten, kto o Boga się nie troszczy (Iz 9,13) i Boga nie szuka (Oz 7,10). Grzesznik o Bogu zapomina (Iz 17,10), Boga opuszcza (Iz 1,4), odpędza Go (Lb 11,20), Bogu uwłacza (Ppr 31,20), występuje przeciw Niemu (I/III Król 8,50; Iz 1,2), nie dochowuje Mu wierności (Jer 3,20), obraca się doń tyłem (Jer 7,24) i sprzeniewierza się z bałwanami. Te przeróżne określenia obrazowe, które wyrażają w rozmaity sposób tę samą postawę odmówienia służenia Bogu, nigdy nie wspominają o przeczeniu samemu istnieniu Boga. Dlatego oddalenie się od Boga świadczy jeszcze o Jego istnieniu, bez którego w pojęciu starożytnych Izraelitów nie byłoby ono możliwe³⁾.

Nic więc dziwnego, że Stary Testament nie zawiera dowodów na istnienie Boga. Wywody Ed. Königa⁴⁾, który doszukuje się w nim argumentów kosmologicznych (Iz 40,21; Ps 19,2; 29,1), teologicznych (Ps 8,5—7; 104,24b; Jer 14,22) i moralnych (Rdz 31,42b; Ps 94,10), odbiegają niewątpliwie od myśli pisarzy biblijnych. Kiedy autorzy natchnieni opisują wspaniałość dzieł Bożych dokonanych w świecie przyrody czy wśród ludzi (np. Ps 19,8; 104,1—7; Jb 38; Iz 40, 25—31), to nie zamierzają oni udowodniać istnienia Boga, ale raczej wielbić

²⁾ Por. L. Köhler, d. c., s. 1; P. van Imschoot, d. c., s. 7.

³⁾ Por. L. Köhler, d. c., s. 2.

⁴⁾ Ed. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1923³, s. 113.

Go (Ps. 8; 19,8—10; 104) lub wzbudzić ufność i wiarę w Jego wszechmoc i potęgę (np. Iz. 40,27—31). Chodzi im mianowicie o wykazanie, czym Bóg jest, a nie o uzasadnienie wiary w Jego istnienie.

Wyjątek stanowi tu grecka księga Mądrości (Mądr 13,1—9), która polemizując przeciw bałwochwalstwu, podaje intuicyjny dowód na istnienie Boga, Twórcy wszechrzeczy: mianowicie, twierdzi autor natchniony, człowiek może i powinien poznać Twórcę w Jego stworzeniach. Należy jednak zaznaczyć, że księga ta powstała w aleksandryjskim środowisku hellenistycznym, tak odmiennym od środowiska palestyńskiego, które kształtowało przez długie wieki umysłowość ogółu pisarzy biblijnych Starego Testamentu. Poza tym hipoteza kilku uczonych z połowy ubiegłego stulecia, którzy przypisywali księdze Mądrości pochodzenie chrześcijańskie⁵⁾, została znowu podjęta przez dra W. L. Dulière⁶⁾. Wśród argumentów wysuwanych przez autora zasługuje na uwagę fakt, iż w Kanonie Muratoriego z 180 r. po Chr. P. księga Mądrości jest wymieniona wśród ksiąg Nowego Testamentu, między listami a Objawieniem św. Jana. Jest to zresztą pierwsza wyraźna wzmianka o tej księdze. Prócz tego autor doszukuje się w Mądr 2,12—21 śladów polemiki żydowskiej przeciwko Chrystusowi Panu, co na pierwszy rzut oka nie zdaje się być pozbawione podstaw. Argumentów tych nie można zatem lekceważyć. Lecz dr W. L. Dulière nie bierze poważnie pod uwagę szeregu aluzji listu do Rzymian do księgi Mądrości (zob. Rzym. 1,18nn.; por. Mądr. 13,1nn; Rzym 9,21; por. Mądr. 15,7), co przemawia przeciwko jego hipotezie.

⁵⁾ Zob. Kirschbaum, *Der jüdische Alexandrinismus*, Leipzig 1841, s. 52; Weisse, *Über die Zukunft der evangelischen Kirche*, Leipzig 1849, s. 233; Noack, *Der Ursprung des Christentums*, Leipzig 1857, t. I, s. 122.

⁶⁾ W. L. Dulière, *Antinoüs et le Livre de la Sagesse*, w *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1959), s. 101—227.

Pomijając kwestię księgi Mądrości, poznanie Boga nie jest dla autorów biblijnych Starego Testamentu wynikiem dociekań rozumowych, ale owocem objawienia Bożego⁷⁾. Bóg dał się ludziom poznać ukazując się im i przemawiając do nich (Rdz 18,1; Wj 3,2nn.; 6,3; 33,11), lub objawiając im Swą wszechmoc (Iz 19,21). Poznać Boga, nie znaczy to w Starym Testamencie dowiedzieć się o Jego istnieniu, ale uznać Jego potęgę, dobroć, panowanie (Ppr 11,2—8; Iz 41,20; Oz 11,3), i stąd podporządkować się w duchu bojaźni i miłości Jego woli objawiającej się w Prawie Mojżeszowym. „Poznanie Boga“ w biblijnym tego słowa znaczeniu jest przede wszystkim aktem woli poddającej się porządkowi ustanowionemu przez Boga. „Poznać imię Boże“, to znaczy zaufać Bogu (Ps 9,11), oddać Mu cześć i być Mu posłusznym (Ps 36,11; 87,4). Grzesznikami są ci, którzy „Boga nie znają“ (I Sam 2,12; Jer 2,8; 9,2—5). Poznanie Boga jest zatem w terminologii biblijnej prawie że równoznaczne z poddaniem się woli Bożej i z bojaźnią Bożą (Iz 1,3; 11,2,9; Oz 4,1,6; Przyp 1,7; 9,10; por. Iz 11,2). W polemice z bałwochwalstwem wyrażenie to nabiera nieco innego znaczenia: oznacza mianowicie uznanie Boga jedyne i odrzucenie bożków pogańskich (Iz 43,10; 44,8,9; 45,5,6; Mądr 13,1—9).

Oczywiście nie ma też w Starym Testamencie żadnych śladów spekulacji teogonicznych o powstaniu Boga, jak to bywa u ościennych ludów semickich, które w swych epopiejach kosmogonicznych opisują wylanianie się bóstw z chaosu pierwotnego. Dla autorów biblijnych istnienie Boga jest faktem zrozumiałym samym przez się, który nie wymaga żadnych wyjaśnień czy uzasadnień. W dobie dzisiejszej taka postawa wydawać by się mogła zbyt symplicystyczna, upraszczająca złożoność problemów sumienia ludzkiego. Nie należy jednak zapominać, że autorzy biblijni żyli w środowisku całkiem odmiennym od świata dzisiejszego i że pisali oni od dwóch do trzech tysięcy lat temu. Nie pomniejsza to bynajmniej wartości

⁷⁾ Por. P. van Imschoot, d. c., s. 6.

religijnej świadectwa danego istnieniu Boga przez dziesiątki pokoleń narodu ongiś wybranego, który za pośrednictwem autorów natchnionych wyraził swą wiarę w księgach świętych Starego Testamentu.

Louvain

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

REFLEKSJE NAD BIBLIJNYM POJĘCIEM POKORY

Pokora z pewnością nie należy do pojęć, którymi świat pogański przygotował drogę Dobrej Nowinie. Przesadą byłoby jednak utrzymywać, że była ona zupełnie obca mentalności starożytnych. Już u Sokratesa spotykamy się z tendencją przeciwną żądzy chwały i czci osobistej, określoną później jako *atyphia* lub *apheleia*¹⁾. Była to cnota czyniąca mędrca obojętnym na dobre lub złe mniemanie drugich, chociaż połączona z pełną świadomością swej osobistej wartości. Jako taka stanowiła ona doskonały środek do osiągnięcia niezależności, opartej na samowystarczalności — ideału filozofii hellenistycznej. To pojęcie skromności raczej niż pokory, było więc przede wszystkim negatywne i dotyczyło bardzo niewielkiej grupy mędrców; przeciętnemu zaś człowiekowi było mniej lub więcej obce. Zresztą duch poszczególnych szkół filozoficznych, tak bardzo podkreślający wartość człowieka, nie sprzyjał rozwojowi tej cnoty, która miała stać się wykładnikiem stosunku człowiek-stworzenia do Stwórcy. Wyższość bogów nad ludźmi była wprawdzie dla starożytnych faktem niezaprzeczalnym i ogólnie uznawanym; chodziło tu jednak raczej o świadomość własnej niewystarczalności, ograniczoności niż o chęć dobrowolnej rezygnacji ze swych praw czy wartości. Taka postawa wobec Stwórcy zasłużyłaby zdecydowanie na odrzucenie i naganę starożytności²⁾. Odczuwano ją też wyraźnie w słowie, którym

¹⁾ Por. Plutarch, *Gen. Socr.* 12 (=Mor. 582 b).

²⁾ A. Dihle, *Demut*, art. w *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. III, kol. 742 (Stuttgart 1956).

posłużyli się najpierw greccy tłumacze Starego Testamentu, później zaś św. Paweł na oznaczenie pokory: *tapeinos* (— *tapeinophrosyne*).^{2a} Rozumiano przez nie w świecie pogańskim postawę pełną słabości, inercji a nawet pogardy³), zasługującą co najwyżej na litość.

Obok jednomyślnie negatywnej oceny pokory przez pisarzy i filozofów pogańskich, spotykamy pewne ślady tradycji zajmującej odmienne stanowisko. Platon w swoich *Prawach*⁴), mówiąc o zachowywaniu poszczególnych przepisów, powołuje się na porządek ustanowiony przez Boga: „...*Bóg właśnie, jak mówi również stara tradycja, mając w ręku początek, koniec i stany pośrednie wszystkich rzeczy, wypełnia to co słuszne, postępując zgodnie z naturą. Za nim zaś jako stały towarzysz postępuje sprawiedliwość, mścicielka nad tymi, którzy opuszczają drogę prawa bożego. Do niej dołącza się ten kto pragnie być szczęśliwym i idzie za nią pokorny i dobrze ułożony. Jeśli zaś ktoś jest nadęty pychą lub wynosi się dla zasobów albo zaszczytami albo układnością ciała wraz z młodością i brakiem rozsądku rozpali się, ...zostaje pozostawiony sobie bez boga...*“⁵). Nie ulega wątpliwości, że Platon przeciwstawia tutaj męża pokornego i dobrze ułożonego pyszałkowi, wynoszącemu się dla swych bogactw i zaszczytów. Podczas gdy pierwszy postępuje drogą sprawiedliwości i może osiągnąć szczęśliwość, drugi gardzi nią i opuszczony przez Boga, spieszy

^{2a}) Termin *tapeinophrosyne* zachodzi w Piśmie św. przeważnie w listach św. Pawła w Dz. 20, 19 we fragmencie przemówienia św. Pawła). W przedchrześcijańskiej literaturze pogańskiej jest zupełnie nie znany, podobnie w LXX.

³) Por. Plato, *Prawa VII* (791d); Demochares (F. Jacoby, *Die Fragmente der griech. Historiker II, fragm. 75, 1*); Arystoteles, *Etyka Nikom.* 1125 a 1 (Bibl. Klasyków Filozofii, Kraków 1956, str. 140) i częściiej.

⁴) IV (715c—716a).

⁵) Tłumaczenie wolne, oparte na wyd. E. des Places (Collect. des Universités de France), *Les Lois III—IV*, Paris 1951. Uwagi krytyczne o tym tekście por. id., *La tradition indirecte des Lois de Platon*, in *Mélanges Saunier*, Lyon 1944, str. 34 n.

ku zagładzie⁶⁾. Na uwagę zasługuje charakter religijny wypowiedzi Platona i to w sensie monoteistycznym. Można zresztą przypuszczać z wzmianki samego autora („*jak mówi również stara tradycja*“⁷⁾ i z jego negatywnych wypowiedzi na temat pokory w innych pismach (nawet w tychże Prawach), że chodzi, w przytoczonym tekście nie o jego własne zdanie⁷⁾. Toteż kompetentni autorzy dyskutując na temat źródła naszej wypowiedzi, wskazują na tradycję orficką (prawdopodobnie) lub pitagorejską⁸⁾. W każdym razie nawet to religijne pojęcie pokory nie wydaje się przekraczać pewnego umiaru w podporządkowaniu się sprawiedliwości i jako takie jest częścią roztropności lub samej sprawiedliwości.

Przytoczona wypowiedź Platona stała się głośna na skutek kontrowersji, jaka powstała na temat pokory w II w. ery chrześcijańskiej. Gdy religia chrześcijańska zaczęła przybierać na znaczeniu w Imperium Rzymskim, zainteresowali się nauką Chrystusa filozofowie i uczeni pogańscy, zwłaszcza prawdami różniącymi się najbardziej od światopoglądu pogańskiego. Należało więc przypuszczać, że pokora stanie się przede wszystkim przedmiotem kontrwersji.

Na pierwszy plan wybijają się dwaj przeciwnicy pokory w sensie chrześcijańskim: Epiktet i Celsus. Pierwszy poddał krytyce zwłaszcza pokorę wobec Boga, gardząc nią i jednocześnie domagając się pełnej wolności człowieka⁹⁾. Celsus natomiast obrał inną drogę: podważył oryginalność pokory chrześcijańskiej, zarzucając nadto wyznawcom Chrystusa jej deformację. Pokora jest według niego dobra i godna pochwały, byleby była dobrze zrozumiana. Ale chrześcijanie, opierając się wg Celsusa na przytoczonym wyżej tekście Platona nie zrozumieli jej należycie. Domaga się bowiem filozof grecki nie

⁶⁾ Por. 716 b.

⁷⁾ Por. także 716 c.

⁸⁾ Por. uwagi E. des Places w wydaniu Praw Platona wyżej cytowanym, s. 66 oraz id., *Le Platon de Théodert*, in *Revue des études grecques* 48 (1955) str. 176. Nadto M. J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. IV: Les mystères de l'Orphisme*, Paris 1937, str. 174.

⁹⁾ Por. *Dissert.* II, 16, 41 n.

tylko pokory, ale nadto „dobrego łożenia“¹⁰⁾, czyli umiarkowania, przystojności i godności w postępowaniu. O tych nierozłącznych towarzyszkach prawdziwej pokory zapomnieli chrześcijanie i uczynili z prawdziwej cnoty wzbudzającą niesmak i pogardę unізoność¹¹⁾. Z następującego ironicznego obrazu pokory chrześcijańskiej wynika, że Celsus miał na myśli nie cnotę określającą właściwy stosunek do Boga i bliźniego, ale pewne konkretne praktyki pokutne.

Pierwszą znaną nam odpowiedź Ojców Kościoła na te zarzuty czytamy u Klemensa Aleksandryjskiego¹²⁾. Nie zaprzecza uczony aleksandryjski, że Platon uznaje pokorę jako konieczną do osiągnięcia „podobieństwa bożego“, ale poddaje w wątpliwość jej pochodzenie pogańskie. „Stara tradycja“, którą wspomina Platon odnosi się do Prawa możeszowego¹³⁾. Podobną drogę wybrał Origenes, wykazując pierwszeństwo nauki objawionej o pokorze, mianowicie w Psalmach¹⁴⁾. Nauka Celsusa nie pozostała jednak bez wpływu na jego poglądy. Starając się odpowiedzieć Celsusowi „ad hominem“, rozróżnił pokorę prawdziwą, pokorę sprawiedliwych, wykluczającą wszelki grzech, dalej pokorę fałszywą grzesznika może żałującego już występku ale jeszcze tolerującego grzech i wreszcie pokorę, która staje się okazją do grzechu¹⁵⁾. W ten sposób Origenes dał początek nauce o pokorze jako specjalnemu przywilejowi świętych i doskonałych, która następnie została

¹⁰⁾ Gr. *kekosmeménos*.

¹¹⁾ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI, 15 (wyd. P. Koetschau, *Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten III Jahrhundert.*, t. II, str. 85, 6 nn).

¹²⁾ *Stromata* II, 132 (wyd. O. Stehlin, seria cytowana wyżej, t. II, str. 185, 28 nn. Nie jest jednak absolutnie pewne, że Klemens Al. nawiązuje tu do mniemań Celsusa, choć wskazują na to inne teksty. Por. Dihle, art. cit., kol. 754.

¹³⁾ *Strom.* II, 133, 1 nn. (Stehlin II, 186, 14 nn); por. także II, 132, 1 nn.

¹⁴⁾ *Contra Celsum* VI, 15 (wyd. P. Koetschau, jak wyżej w uw. 11).

¹⁵⁾ Por. R. A. Gauthier, *Magnanimité* (Bibliothèque Thomiste 28), Paris 1951, str. 423—427.

utożsamiona z wielkodusznością¹⁶). P l a t o n nie był dla O r i g e n e s a jedynym pogańskim nauczycielem pokory; także Stoicy znali wg niego pokorę jako cnotę. Nic więc dziwnego, że w VIII homilii na Ewangelię św. Łukasza, komentując Magnificat, utożsamiał O r i g e n e s „pokorę służebnicy“, na którą Bóg wejrzał, ze skromnością Stoików¹⁷).

Właściwą perspektywę historyczną przywrócił pojęciu pokory dopiero św. A u g u s t y n, podkreślając oryginalność pokory chrześcijańskiej. Filozofowie nie znali zupełnie tej pięknej cnoty, której nauczył nas Jezus Chrystus przykładem swojego życia i słowem. Toteż prawdziwa pokora jest dostępna każdemu i polega na poznaniu siebie jako stworzenia: „Ty człowieku poznaj, żeś jest człowiekiem. Cała twa pokora, byś poznał samego siebie“¹⁸).

* * *

Dyskusja pisarzy chrześcijańskich szkoły aleksandryjskiej co do pochodzenia pojęcia pokory nie doprowadziła do rozwiązania zagadnienia. Co więcej, szukając punktów styecznych ze światem starożytnym, utożsamiała niemal jedno z podstawowych pojęć biblijnych z bezbarwną, raczej negatywną skromnością filozofii greckiej. Nadto sprowadziła pokorę, będącą zasadniczą postawą chrześcijanina wobec Boga i bliźnich, do jednej z cnót właściwej doskonalszym, zwłaszcza stanowi zakonnemu¹⁹). Mimo to jednak Ojcowie aleksandryjscy wskazali na właściwe źródło pojęcia pokory chrześcijańskiej: Stary Testament, choć tendencje apologetyczne przeszkodziły w należytej jego ocenie.

Nie należy oczekiwać w najstarszych księgach natchnionych abstrakcyjnego lub dokładnie określonego pojęcia teologicznego pokory. Przeciwnie, problem pokory będzie tu rozważany naj-

¹⁶) Gauthier, op. cit., s. 425—27. Por. św. Jana Chryzost. PG 49, 290.

¹⁷) Por. M. Rauer, *Origines Werke*, t. IX, str. 59 (Leipzig 1930).

¹⁸) *Tarct. in Joan.* XXV, 16 (PL 35, 1604).

¹⁹) J. Quasten, *Patrology*, t. II, Utrecht 1953, str. 97.

pierw jako problem socjalny, zwłaszcza jako problem ubóstwa. Rzecz charakterystyczna dla Starego Testamentu, jak wiele miejsca zajmuje w nim niedostatek i ubóstwo. Może dlatego, że Izrael w zaraniu swego istnienia był wielokrotnie i ciężko doświadczany. Raczej jednak dlatego, iż biedni, poniżeni, prześladowani, pozbawieni praw i opieki ludzkiej, znajdowali się pod specjalną opieką Bożą, byli jakby Jego uprzywilejowaną klientelą. Już w epoce prorockiej dołącza się do tego pojęcia ubóstwa raczej materialnego coraz wyraźniej aspekt moralny. Opiera się on na prostym spostrzeżeniu, że zasoby materialne nie sprzyjają na ogół praktykom pobożności i życia etycznego. Człowiek zamożny chodzi zwykle własnymi drogami, ufny w swoją potęgę i przemoc, podczas gdy ubogi zdaje się zupełnie na pomoc Bożą i od Niego oczekuje ratunku. Dlatego też postawa religijna ubogich przeciwstawia się w Starym Testamencie zwłaszcza pysze i bezwzględności bogatych, i stąd pokora jest jedną z jej cech charakterystycznych. Byłoby jednak błędem upraszczać problem pobożności w Starym Testamencie, wprowadzając po prostu równanie: ubogi = religijny pokorny lub bogaty = bezbożny, pyszny²⁰). W każdym razie o wyższości ubóstwa świadczą niezbitnie obietnice mesjańskie, odnoszące się w szczególności do ubogich²¹).

Stosownie do wielkiej wagi problemu ubóstwa w Starym Testamencie, posiadało słownictwo hebrajskie kilka terminów na określenie tego stanu: ani, anaw, ebijon, dal, Można wprawdzie przy pomocy statystyki stwierdzić, czy i jaki aspekt ubóstwa poszczególne słowa przede wszystkim akcentowały, nadanie jednak każdemu z nich określonego znaczenia natrafia na znaczne trudności, o ile jest w ogóle możliwe²²). Wiemy tylko z pewnością, że jedne z nich wyrażają raczej stronę ma-

²⁰) Por. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (Beiträge zur historischen Theologie 24), t. II, s. 73, uw. 3 oraz J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israel et leur piété*, w *Oudtestamentische Studiën VII* (1950), str. 236—270.

²¹) Por. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu 14), wyd. 3, Paris 1956, str. 98—115.

²²) Por. Gelin, op. cit., s. 65 oraz Braun, art. cit., s. 73 uw. 3.

terialną ubóstwa (ebijon, dal), inne znów poniżenie z tym związane (ani), jeszcze inne wreszcie stan duchowy człowieka uboższego (anaw, anawah) wraz z postawą etyczną. Ostatni termin posiada może najwięcej cech charakterystycznych pokory, podczas gdy pozostałe określają raczej zewnętrzne warunki towarzyszące lub sprzyjające tej cnocie. I tu nastąpiła jednak w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej dalsza ewolucja zmierzająca do „uduchowienia“ ubóstwa materialnego, o czym świadczą teksty ostatnich ksiąg natchnionych a zwłaszcza dokumenty znalezione ostatnio w Qumran.

Członkowie Zrzeszenia byli zobowiązani — przynajmniej w pewnym stadium rozwoju sekty — do ścisłego ubóstwa²³⁾. Wyrzeczenie się dóbr prywatnych i włączenie ich do wspólnej posiadłości było tam uważane tylko wtedy jako celowe, jeśli towarzyszyło mu uprzednie oczyszczenie i odpowiednie nastawienie duchowe²⁴⁾. Było ono bowiem jedynie zewnętrznym sprawdzianem dokonania się zupełnego nawrócenia, a zwłaszcza nabycia ducha ubóstwa²⁵⁾, pełnego pokory i miłości²⁶⁾. Zresztą posiadanie dóbr osobistych byłoby wobec zbliżającej się decydującej walki eschatologicznej zupełnie zbędne. W każdym razie nacisk, jaki kładzie „Reguła na praktyki dobrowolnego wyrzeczenia się i pokory“²⁷⁾, świadczą o dalszym przesunięciu się akcentu w praktykach ubóstwa na odpowiednie nastawienie wewnętrzne, jakkolwiek aktualne wyrzeczenie się dóbr jest nadal czynnikiem nieodzownym.

Innym, jeszcze wymowniejszym świadectwem rozwoju i pogłębienia pojęcia ubóstwa, jest pierwsze greckie tłumaczenie LXX. Jest ono w naszym rozważaniu o tyle ważne, że dopro-

²³⁾ Por. H. J. Kandler, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran*, w *Judaica* 13 (1957), str. 193—209.

²⁴⁾ 1QS 3, 2—6.

²⁵⁾ 1QS 3, 8; 4, 3; 1QM 14, 7.

²⁶⁾ Por. zwłaszcza katalog cnót właściwych duchowi prawdy 1QS 4, 3—5 oraz 2, 24, gdzie pokorze towarzyszy usposobienie pełne miłości (ahabat hesed).

²⁷⁾ Por. Kandler, art. cit., s. 199.

wadziło do wyodrębnienia pokory z nieodłącznego dotąd pojęcia ubóstwa.

Pierwsi tłumacze greccy nie mieli łatwego zadania w oddaniu dokładnej treści słownictwa hebrajskiego dotyczącego ubóstwa i towarzyszących mu usposobień religijno-moralnych. Toteż za przykładem tekstu oryginalnego używają celem oddania wszystkich odcieni znaczeń głównie czterech słów: *tapeinos*, *prays*, *penes* i *ptochos*. Tłumaczenie greckie LXX pochodzi od różnych tłumaczy i z różnych okresów, co w dużej mierze utrudnia określenie założeń egzegetycznych, na których się opierali²⁸). Na ogół można jednak powiedzieć, iż pierwsi tłumacze nie poprzestali na ściśle mechanicznym przekładzie terminów hebrajskich. Starali się przy użyciu wymienionych słów greckich oddać poszczególne aspekty zawarte w tekście: ubóstwa materialnego (*penes*, *ptochos*), łagodności (*prays*) oraz pokory (*tapeinos*). Łagodność była uważana w pogańskiej starożytności za cnotę²⁹) nie mającą nic z pokory, należącej jak wiadomo do wad. Wprowadzając do słownictwa biblijnego greckie określenie *tapeinos*, nadali mu tłumacze LXX treść hebrajskiego słowa ani lub anaw: postawy przed Bogiem pełnej rezygnacji, głębokiej ufności, cierpliwości a nade wszystko pokory, która uznaje w w Bogu Stwórcę i opiekuna. Zatrzymując właściwy starotestamentalnej pokorze odcień ubóstwa, przejmując grecki rys negatywny poniżenia i bezsilności w oczach ludzkich, podkreślili to co było w niej wielkie i co zjednywało skuteczną

²⁸) Trudny ten problem nie został dotychczas wyczerpująco rozwiązany. Bardzo ciekawy przyczynek do teologii tłumaczenia greckiego LXX stanowi rozprawa: J. Coste, *Trois essais sur la Septante à partir du mot tapeinos*, Diss. Lyon 1953. Jeden z powyższych szkiców (drugi) ukazał się pt. *Le texte grec d'Isaïe XXV, 1—5*, w *Revue Biblique* 61 (1954), str. 36—66. Z powyższych szkiców wynika, jak charakterystycznym jest wprowadzenie słowa *tapeinos* do Biblii przez greckich tłumaczy.

²⁹) Por. Pindar, *Pyth.* 3, 125; Plato, *Phaedr.* 243 c; Pol. 375 c; Aristoteles, *Rhet. Alex.* 38 (1145 b 17); Ps.-Aristot., *De virtut. et vi tuis* 11, 2 (1250 a 4 nn); Dio Chryzostomus III, 40—41. Dalsze teksty wraz z komentarzem podaje H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939, str. 108 nn.

opiekę Bożą. W ten sposób stało się określenie greckie *tapeinos* nie tylko cnotą, ale wykładnikiem należytego stosunku stworzenia do Boga: pokornego oddania się Mu w poczuciu własnej niewystarczalności i bezsilności.

Po powrocie z niewoli babilońskiej nadzieje owych „pokornych“ Starego Testamentu coraz częściej wybiegały poza sferę spraw tego świata, z którym nie byli związani, ku określonej ich królestwa, ku erze mesjańskiej. Jak bardzo żywe były te nadzieje, niech świadczy fakt, że sam Mesjasz jest przedstawiony u Zachariasza jako ani³⁰⁾, pokorny i siedzący na osły. Całą treść ich wiary, pokory i tęsknoty za zbawieniem oddała Matka Boża w niedoścignionym *Magnificat*³¹⁾. Nadzieję ich wypełnił Chrystus, który tym właśnie „ubogim“ ogłasza w pierwszym błogosławieństwie Królestwo Niebieskie³²⁾; ich właśnie, ubogich i pokornych, woła On „cichy i pokornego serca“ pod swe słodkie jarzmo i lekkie brzemie³³⁾. Jego własna pokora i łagodność stanowi gwarancję, że nowe „jarzmo“ będzie na prawdę lekkie. Podyktowała je bowiem głęboka ojcowska dobroć, ta sama, która wypełniła odwieczne pragnienia ubogich i pokornych.

W Ewangeliach daje się odczuć dość wyraźnie pierwotny aspekt pokory, związanej organicznie z ubóstwem. Bardzo wymownym tego świadectwem jest wzmianka o ubogich „w duchu“ oraz o Chrystusie cichym i pokornego „serca“. Zdaniem kompetentnych komentatorów stanowią słowa „w duchu“ oraz „serca“ najwcześniejszą interpretację pierwotnej formy błogosławieństw, mówiącej ogólnie o ubogich, podobnie jak w Starym Testamencie³⁴⁾. Taka ogólna formuła mogła łatwo nasuwać ideę ubóstwa raczej materialnego³⁵⁾ niż odpowiedniego

³⁰⁾ 9, 9. .

³¹⁾ Łk. 1, 46—55.

³²⁾ Łk. 6, 20; Mt. 5, 3.

³³⁾ Mt. 11, 30. Por. L. R. Stachowiak, *Chrestotes* (Studia Friburgensia NF 17), Freiburg 1957, str. 46—56.

³⁴⁾ Por. Dom J. Dupont, *Les Béatitudes*, Louvain 1954, str. 80—82 i 296.

³⁵⁾ W tym sensie rozumie ubóstwo list św. Jakuba (por. 2, 1—7).

nastawienia duchowego; w rzeczywistości zawierała, jak wiemy, jeden i drugi aspekt. Toteż św. Łukasz zgodnie zresztą ze swymi zainteresowaniami socjalnymi³⁶⁾, poprzestał na powtórzeniu samej formuły „ubodzy“³⁷⁾, św. Mateusz zaś, chcąc w swej ewangelii podkreślić sens raczej etyczny błogosławieństw wyjaśnił autentycznie zwięzłą pierwotną formułę przez określenie ubogich, jako ubogich „w duchu“^{37a)}. Poza tym możemy stwierdzić jednak wyraźne przesunięcie akcentu pokory w Nowym Testamencie: być pokornym — nie znaczy tylko wyrzec się dóbr osobistych, nie znaczy tylko stać przed Bogiem jako grzeszne stworzenie potrzebujące opieki i pomocy. Pokora w języku Ewangelii — to ochocze wzięcie na siebie jarzma Chrystusowego, to także postawa chrześcijanina wobec bliźnich, to najpewniejszy sprawdzian zjednoczenia z Mistrzem. To nowe oblicze pokory ukażą nam w pełni listy św. Pawła.

Apostoł Narodów nigdy nie rozpoczyna swych praktycznych pouczeń od analizy pojęć abstrakcyjnych lub dociekań teoretycznych, Dla niego życie chrześcijańskie jest życiem przed Bogiem, życiem z Chrystusem i w Chrystusie, przez którego Bóg objawił nam się najpełniej³⁸⁾. Nic więc dziwnego, że wykład św. Pawła o pokorze będzie oparty na przykładzie Mistrza, którego życie od przyjścia na świat aż do śmierci krzyżowej było jednym aktem pokory, a który sam się określił jako „cichy i pokornego serca“³⁹⁾.

Najbardziej charakterystycznym przykładem tej metody nauczania są pierwsze wiersze rozdz. 2 listu do Filipian. Gmina ta, gorliwa i przywiązana do Apostoła, nie wykazywała poważniejszych braków, z wyjątkiem może pewnego sporu w gronie zasłużonych chrześcijan⁴⁰⁾. Chodziło o pierwszeństwo bądź

³⁶⁾ Dupont, op. cit., s. 82.

³⁷⁾ 6, 20.

^{37a)} Wyrażenie „ubodzy w duchu“ lub „ubóstwo ducha“ było dobrze znane w kołach qumrańskich; por. teksty przytoczone w uw. 25.

³⁸⁾ Por. J. Bonsirven, *Evangile de Paul* (Théologie 12), Paris 1948, str. 70 i P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, wyd. 5, Leipzig 1931, str. 189.

³⁹⁾ Mt. 11, 29.

⁴⁰⁾ Filip 2, 2; 4, 2—3.

to w doskonałości bądź też jeśli chodzi o autorytet w gminie. Pragnąc zapobiec rozłamowi wewnętrznemu a w każdym razie zaostreniu się sporu, wyjaśnia św. Paweł podstawy prawdziwej chrześcijańskiej pokory; w jej duchu mieli Filipianie rozwiązać powstałe różnice.

Przede wszystkim należy usunąć dwie zasadnicze przeszkody na drodze pokory: niezdrową ambicję połączoną z przekorą oraz wygórowane mniemanie o sobie, oparte zapewne na własnych zasługach⁴¹⁾. O wiele bardziej niż samego siebie należy cenić bliźniego, a nadto wyjść z ciasnego kręgu własnych spraw, własnego ja, udzielając się bliźniemu według zasad miłości Chrystusowej. Najważniejszym jednak warunkiem osiągnięcia pokory prawdziwie chrześcijańskiej jest zjednoczenie z Chrystusem. Tylko za tę cenę będą mogli ustosunkować się do bliźniego tak jak to Chrystus czynił, miłować ich jak On miłował, upokorzyć się wobec nich jak On się upokorzył.

Na czym to upokorzenie Mistrza polegało? Apostoł przypomina tę naukę — dobrze znaną Filipianom jak i innym gminom⁴²⁾ przytaczając fragment hymnu chrystologicznego⁴³⁾, opisującego doskonałość pokory Chrystusa. Wcielenie stanowi pierwszy jej stopień ontologiczny a zarazem historyczny⁴⁴⁾. Chrystus nie poczytał swej równości z Bogiem za przedmiot zazdrosnego posiadania, lecz dobrowolnie stał się człowiekiem⁴⁵⁾. Dalszy stopień upokorzenia się Chrystusa — to wyrzeczenie się prerogatyw Boga-Człowieka, by stać się sługą uległym Bogu i ludziom. Najniższy wreszcie stopień dopełnia miarę pokory i wyniszczenia: kładąc swe życie na odkupienie ludzkości, wybiera Chrystus rodzaj śmierci najbardziej ha-

⁴¹⁾ Por. Filip. 4, 3 (?)

⁴²⁾ Por. zwłaszcza list do Gal. 5, 24; 6, 14; 1 Kor. 1, 18—25; 2, 1—5 i cz.

⁴³⁾ Fragment ten należy do najtrudniejszych w Nowym Testamencie i był wielokrotnie komentowany w czasach dawniejszych i najnowszych. Nowszą literaturę na ten temat zestawil P. D a c q u i n o, *Il Testo cristologico di Fil.* 2, 6—11, w *Rivista Biblica* 7 (1959), str. 221 uw. 1.

⁴⁴⁾ Por. P. H e n r y, *Kénose*, w *Dictionnaire de la Bible*, Supplém. V, 31 nn.

⁴⁵⁾ O wcieleniu jako akcie pokory, por. D a c q u i n o, art. cit., s. 223 n.

niebny, śmierć krzyżową⁴⁶⁾. Ten właśnie akt najgłębszego upokorzenia opisuje św. Paweł przy pomocy słowa, które było prawdziwie „głupstwem dla Greków“⁴⁷⁾, synonimem poniżenia bez granic: *tapeinoo*. Stało się ono tym samym wykładnikiem mądrości krzyża⁴⁸⁾, postawy prawdziwie chrześcijańskiej.

Lecz w jaki sposób dokładniej mieli Filipianie naśladować przykład Mistrza? Na czym konkretnie polega pokora wobec bliźnich u chrześcijanina zjednoczonego z Chrystusem, dla którego krzyż stał się programem życiowym? Czy zamierzał dać św. Paweł tylko ogólny przykład pokory Chrystusowej, czy też — jak przypuszcza wielu egzegetów — chciał na przykładzie Mistrza dać wskazania bardziej szczegółowe?

Kontekst dalszy dotyczy doskonałości religijno-moralnej, w której jedni drugim nie powinni odmawiać wyższości. Filipianie realizowaliby zatem w tym sensie pokorę, iż uznawaliby wzajemną wyższość pod tym względem. Takie zrozumienie pokory w naszym tekście nastęrcza jednak poważne trudności z uwagi na przykład Chrystusa⁴⁹⁾, zwłaszcza jeśliby rozumieć jego aplikacje do problemów Filipian w sensie ścisłym. Dlatego też inni egzegetycy podkreślają raczej organiczny związek usposobienia zalecanego Filipianom z miłością, która „nie zna zawiści, nie przechwala się, pychę się nie unosi, uraz nie pamięta“⁵⁰⁾. To wyjaśnienie odpowiada przykładowi Chrystusa oraz wszystkim stopniom Jego upokorzeń, których motywem była miłość, a nadto jest zgodne z nauką św. Pawła o pokorze jako najpełniejszym przejawie miłości. Zresztą wskazuje na to wzmianka o miłości (*agape*) na wstępie całego odcinka paręnetycznego⁵¹⁾. W samym tekście chrystologicznym brak jednak *agape* jako motywu upokorzenia i wyniszczenia się Chrystusa.

⁴⁶⁾ Por. Gal. 3, 13.

⁴⁷⁾ 1 Kor. 1, 23.

⁴⁸⁾ 1 Kor. 1, 23—24.

⁴⁹⁾ Obszerniej o tym argumentie pisze K. Thieme, *Die tapeinophrosyne Philipper 2 und Römer 12*, w *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 8 (1907), str. 9—33.

⁵⁰⁾ 1 Kor. 13, 4—5.

⁵¹⁾ 2, 1. 2.

Nie wydaje się słusznym upatrywać w ww. 6—8 zbyt bezpośrednich aluzji do konkretnej sytuacji Filipian. Wiersz 5 mówi bowiem raczej o ogólnym nastawieniu, usposobieniu i postępowaniu (*phroneite*), hymn zaś chrystologiczny został jedynie przytoczony przez św. Pawła na poparcie argumentacji⁵²). Cechą istotną pokory będzie naturalnie w naszym tekście gotowość do zajmowania ostatniego miejsca, wyrzeczenie się dążności do zaszczytów, do uznania ze strony innych. Najważniejszym zaś czynnikiem w przyswojeniu sobie tych cech istotnych pokory — miłość, która ustawicznie kieruje wzrok chrześcijanina ku bliźniemu, każe mu widzieć w nim doskonalszy od siebie obraz Chrystusa. Takie usposobienie wyklucza wszelką chęć sporu o pierwszeństwo w doskonałości lub o zaszczytny tytuł czy nawet autorytet.

Na uwagę zasługuje w tym mistrzowskim wykładzie pokory, stosunek jej do rzeczywistej wielkości. Pokora Chrystusa polegała przede wszystkim na tym, że będąc wielkim, bytem nieskończonym, dobrowolnie wyrzekł się praw płynących z tej wielkości, zamieniając ją na poniżenie. Pokora Jego wypływa więc z nieskończonej wielkości, z doskonałości Bożej, która nie obawia się utraty tej prawdziwej, niepodzielnej wielkości. Inaczej stworzenie, które w pysze swojej pragnie jakąś wielkość relatywną jak najdłużej zatrzymać, uczynić jak najbardziej wyłączną własnością, nie jest bowiem pewne ani jej faktycznego posiadania ani też stałości. I dlatego tak często szuka u innych potwierdzenia jej, jakby dowodu, iż wielkość jego nie jest uludą, gotowy nawet walczyć o swe prawa.

Filipianie w zaleconej im dążności do pokory nie są zobowiązani do negacji posiadanej wartości nadprzyrodzonych lub naturalnych, któreby uprawniały ich do zajmowania odpowiednich stanowisk w społeczności chrześcijańskiej. Podstawą tych wartości jest przecież synostwo Boże otrzymane przez Łaskę. Nie wolno im natomiast uczynić tych wartości niezaprzeczalnych przedmiotem zazdrosnego posiadania lub próżnej

⁵²) Możliwe, że chodzi tu o hymn używany w liturgii lub ułożony przez św. Pawła w innych okolicznościach. Por. Dacquino, str. 221.

chwały, lecz mimo to mają wykazywać gotowość do dobrowolnego poniżenia i poniżyć się tak, jak to uczynił Chrystus. Jeżeli bowiem Mistrz ich wyrzekł się wielkości i chwały Mu należnej, tym bardziej winni czynić to oni, którzy otrzymali tytuł swojej wielkości w darze od Boga. Tę ostatnią cechę pokory chrześcijańskiej podkreślili zwłaszcza Ojcowie, jakkolwiek doszli do niej zupełnie inną drogą⁵³). Toteż św. Jan daje następującą definicję pokory: „Pokora polega na tym, że ktoś będąc wielkim unia się“⁵⁴).

Wykazaliśmy wyżej, że miłość jest nierozłączną towarzyszką pokory chrześcijańskiej. Uzasadnia to bliżej inny tekst listów pawłowych, Rzym. 12,16, stanowiący doskonały komentarz do omówionego fragmentu listu do Filipian. Chodzi tutaj także o pouczenie o pokorze, choć nieco ogólniejsze niż poprzednie. Apostoł pragnie zachęcić Rzymian do intensywnego pełnienia miłości bliźniego i, po omówieniu takich jej przejawów jak dystans od zła (12,9), jak żarliwość (w. 10—11), radość (w. 12), gościnność (w. 13), pokój (w. 15—16), poleca także pokorę, nie ubiegającą się o wielkość (w. 16). Niejaką trudność stanowi w tym tekście sam wyraz *tapeinois*, odnoszący się raczej do rzeczy (ewt. postępowania), a nie do osób⁵⁵). Mimo to sens jest jasny: nikt nie powinien dążyć do wielkości ludzkiej, szukać sposobów, by znaleźć się ponad innymi albo cenić tylko to co jest wyniosłe lub otoczone nimbem wielkości. Takie nastawienie byłoby bardzo niebezpieczne dla jedności chrześcijańskiej. Konkretnie chodziło może Apostołowi o stosunek do braci, którzy nie byli jeszcze dostatecznie utrwaleni w wierze⁵⁶); w żadnym wypadku nie wolno ich omijać w imię wysokiego stopnia doskonałości, lecz w duchu pokory należy przyłączyć się do nich, rezygnując ze swych może uzasadnionych mniemań lub praktyk, któreby mogły być zgorzeniem dla mniej

⁵³) Por. Gauthier, *Magnanimité*, 425—427.

⁵⁴) PG 49, 290.

⁵⁵) Wydaje się wskazywać na to paralelizm z „ta hypsyla“. Byłby to jednak jedyny tekst o znaczeniu nieosobowym *tapeinos* w Nowym Testamencie.

⁵⁶) Por. Rzym. 14, 1 nn.; 15, 1 .

doskonałych braci^{56a}). Pokora jest więc w tym tekście niewątpliwie wyrazem miłości bliźniego. Wymaga ona nie tylko gotowości do zajmowania niższego miejsca, do wyrzeczenia się zaszczytów i praw wypływających z osiągniętej doskonałości, ale nadto domaga się zbliżenia do bliźniego, zstąpienia do niego z piedestału własnej wielkości.

Tak też rozumieją pokorę obydwaj katalogi cnót w listach więziennych⁵⁷), nawiązujące wyraźnie do przykładu Jezusa Chrystusa i kazania na górze⁵⁸). Usposobieniem nieodłącznym od prawdziwej pokory jest tu łagodność, tak charakterystyczna dla „ubogich“ Starego Przymierza i samego Mesjasza⁵⁹). Tylko, że w listach św. Pawła nie jest ona już cnotą elity religijnej, ale podobnie jak pokora programem życia chrześcijańskiego w duchu miłości, owocem Ducha Świętego działającego w sercu nowego człowieka⁶⁰).

Św. Paweł nie poprzestawał jednak na pouczeniach dotyczących pokory. Jego bogaty w trudy apostołskie żywot nawiązywał doskonale poszczególne jej momenty. Różne jej formy przedstawia sam Apostoł jako chlubny dowód swej bezinteresowności w Chrystusie: chętnie przyjmowane niezrozumienie, odrzucenie, zniewagi, wszelka niewdzięczność⁶¹), niewierność tych, których z tak wielkim nakładem pracy i miłości doprowadził do Chrystusa⁶²) aż do upokorzeń jakie pociągał za sobą w starożytności niedostatek materialny, do lekceważenia i pogardy⁶³). Mówi o nich św. Paweł starszym gminy efezkiej w Milecie, wspominając służbę apostołską sprawowaną „z całą pokorą wśród łez i doświadczeń“⁶⁴). Co więcej, pokora Apostoła

^{56a}) Por. Rzym. 14, 13.

⁵⁷) Efez. 4, 2; i Kol. 3, 12.

⁵⁸) Efez. 4, 2; Kol. 3, 13—16.

⁵⁹) Zach. 9, 9.

⁶⁰) Św. Paweł nie wymienia wprawdzie w katalogu „owoców ducha“ (Gal. 5, 22) pokory, mówi jednak o niej w w. 13, a nadto wymienia w paralelnym katalogu wad (w. 20—21), grzechy przeciwne pokorze.

⁶¹) 2 Kor. 7, 6.

⁶²) 2 Kor. 12, 21.

⁶³) 2 Kor. 11, 17.

⁶⁴) Dz. Ap. 20, 19.

w znoszeniu tych utrapień była wystawiona na krytyki i szyderstwa. W Koryncie przeciwnicy jego zarzucali mu brak konsekwencji: w listach swoich występował — zdaniem ich — autorytatywnie, pełen mocy; w gminie natomiast, wobec przeciwników, przybierał postawę pokorną, co nie wpływało dodatnio na całość pracy misyjnej⁶⁵⁾. Odpowiedź św. Pawła na te zarzuty jest godna Apostoła Chrystusowego: postępując według ducha pokory i łagodności, naśladował cnoty samego Mistrza^{65a)}, który pełen mocy i chwały stał się pokornym. Jeżeli by zaś miał się czymkolwiek chlubić, to tylko w Panu⁶⁶⁾, w Jego krzyżu⁶⁷⁾ i wyrzeczeniach. Dlatego też nie chce równać się z rzekomą doskonałością wrogów, której miarą jest nie Jezus Chrystus, ale ich własna pycha⁶⁸⁾.

Obraz pokory w listach św. Pawła nie byłby pełny, jeśliby pominąć wzmiankę listu do Kolosan o pokorze fałszywej⁶⁹⁾. Będzie tu chodziło zwłaszcza o pewne wybujałości w praktyce pokory, zdradzające jednak wyraźne błędy doktrynalne. Dogodna okazja nadarzała się przede wszystkim zwolennikom utrzymania niektórych praktyk Prawa Starego Przymierza. Zachowując liczne przepisy co do potraw i postów, współzawodniczyli oni między sobą w wyniszczaniu ciała lub ilości wykonanych praktyk wstrzemięźliwości⁷⁰⁾. Tak pojęte akty pokory zewnętrznej łączyli z kultem aniołów w przeświadczeniu swej osobistej niegodności. Wydaje się, że niektórzy przynajmniej przypisywali większą skuteczność pośrednictwu aniołów niż wstawiennictwu Jezusa Chrystusa⁷¹⁾; stąd też nakładali sobie dalsze praktyki pokutne celem zjednania ich pomocy.

⁶⁵⁾ 2 Kor. 10, 2. 10.

^{65a)} Por. 2 Kor. 10, 1: „cichość i łagodność Chrystusa“.

⁶⁶⁾ Filip. 3, 3.

⁶⁷⁾ Gal. 6, 14.

⁶⁸⁾ 2 Kor. 10, 12.

⁶⁹⁾ Kol. 2, 18—23.

⁷⁰⁾ Kol. 2, 21.

⁷¹⁾ Por. S. Zedda, *Il carattere gnostico e guidaico dell'errore colossese nella luce dei manoscritti del Mare Morto*, w *Rivista Biblica* 5 (1957), s. 31—56. Autor dopatruje się w tym tekście charakterystycznych

Tak pojęta pokora jest bezowocna, opiera się bowiem na przepisach ludzkich⁷²); te mogą zrodzić tylko owoce ciała⁷³). Żyjąc w Chrystusie, będą Kolosanie naśladować tylko pokorę Mistrza, przedstawioną poniżej w katalogu cnót⁷⁴). Naturalnie sponuje ona należyte zrozumienie zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i Jego pośrednictwa między Bogiem a ludźmi⁷⁵); w tym właśnie pobłądzili chrześcijanie żydujący. W każdym razie wynika jednoznacznie z przytoczonych tekstów, że św. Paweł rozumiał pokorę przede wszystkim jako usposobienie wewnętrzne, jako postawę specyficznie chrześcijańską, obejmującą także i wyrzeczenia zewnętrzne, jak widzieliśmy w jego własnym życiu. Zacieśnianie pokory do pewnych praktyk zewnętrznych i uzupełnianie odpowiedniego nastawienia wewnętrznego jakimis „wizjami“⁷⁶), pozbawia pokorę cechy najistotniejszej: zjednoczenia z Chrystusem-Głową wielkiej rodziny chrześcijańskiej⁷⁷).

*

*

*

Czy pokora jest cnotą specyficznie chrześcijańską? Nasze refleksje nad kilku ważniejszymi tekstami Nowego Testamentu dotyczącymi pokory pozwalają nam dać odpowiedź twierdzącą. Bo postawa pokory, jakiej nas nauczył Jezus Chrystus, a którą św. Paweł wcielił organicznie do depozytu nauki chrześcijańskiej — była zarówno dla świata pogańskiego jak i dla człowieka Starego Testamentu czymś nowym, niesłychanym. Dla świata stojącego z dala od Objawienia oznaczała całkowite przewartościowanie ideałów: to co było tam uważane za najniższe, stało się wykładnikiem prawdziwej wielkości. Przy-

znamion gnostycyzmu, zwłaszcza w świetle rękopisów znalezionych w Qumran.

⁷²) Kol. 2, 22.

⁷³) Kol. 2, 23 — por. Gal. 5, 19—21.

⁷⁴) Kol. 3, 12.

⁷⁵) Hebr. 9, 15; 12, 24.

⁷⁶) Kol. 2, 18.

⁷⁷) Kol. 2, 19.

mierze Stare znało wprawdzie wartość ubóstwa i wyrzeczeń w duchu wiary, w oczekiwaniu na odkupienie, ale obcy był mu duch miłości Chrystusowej ożywiający pokorę chrześcijańską, obca mu była droga doń prowadząca przez zjednoczenie się z Jezusem, obca pokora wobec bliźnich, ludzi odkupionych, dzieci Łaski. Między Starym a Nowym Przymierzem stoi krzyż Chrystusowy, z którego czerpał swoją naukę o pokorze św. Paweł: dla jednej „najwyższa mądrość, dla drugich „głupstwo“ lub „zgorzenie“⁷⁸⁾.

Łódź

Ks. LECH STACHOWIAK

⁷⁸⁾ 1 Kor. 1, 23.

Ks. Eugeniusz Sitarz, CM. — Rzym

OCENA WŁADZY KRÓLEWSKIEJ W KSIĘDZE OZEASZA

W rozlicznych miejscach Starego Testamentu autorzy natchnieni wyrażają swoją opinię o królach i godności królewskiej. Opinia ta idzie w dwóch kierunkach zasadniczych. Jedni pisarze uważają, że godność królewska została wprowadzona wśród Izraelitów z inicjatywy Bożej (por. przede wszystkim 1 Sam 9, 1—10, 16; 11), pisma zaś innych wytwarzają wrażenie pewnej niechęci do władzy królewskiej (np. Sędz. 8, 22 nn.; 1 Sam 8; 10, 17—24; 12). Do przeciwników, zaliczyć by też należało niektórych proroków, np. Ezechiela, w pewnym sensie Jeremiasza, zaś głównie i w pierwszym rzędzie Ozeasza, z którego księgi można by wnioskować, że nie chciał on widzieć rządów królewskich w Izraelu (1,4; 3,4—5; 5,1; 7,3—7; 8,4; 8,10; 10,3; 10,7; 10,9; 10,15; 11,5; 13,10—11).

Egzegeci nowszej daty, interpretując odnośne teksty księgi Ozeasza, dzielą się zasadniczo na trzy grupy: jedni uważają, że Ozeasz potępił tylko złych królów, inni chcą widzieć w jego księdze absolutne potępienie całego Królestwa Północnego (= Samaria), wreszcie ostatni dopatrują się u naszego proroka potępienia zupełnego samej instytucji królewskiej jako takiej. Nie od rzeczy będzie przypatrzeć się bliżej tym trzem poglądom oraz argumentom na ich poparcie przytaczanym; doda to bowiem wyrazistości następującej potępienia części filologiczno-teologicznej.

W artykule niniejszym pragnę się tylko zająć najważniejszymi publikacjami z ostatnich mniej więcej 70 lat, gdyż dopiero w tym czasie problem stał się przedmiotem ożywionych dyskusji.

I

a) A. F. Kirkpatrick uważa, że Ozeasz potępia tylko poszczególnych królów, którzy szacunku nie mieli nie tylko dla rzeczy świętych, ale nawet dla samej religii ¹⁾. Tego samego prawie zdania jest J. Schäfers ²⁾, który również mniema, że Ozeasz doszedł do całkowitego potępienia królów, biorąc za podstawę wyjściową obserwację ich życia. Także K. Marti ³⁾ przypuszcza, że prorok potępił nie monarchię, ale samych królów niegodnych swego wielkiego urzędu. Podobną opinię wyraża Henry Preserved Smith twierdząc, że główną przyczynę oddalania się ludu od autentycznego jahwizmu widział prorok w ustawicznych zmianach na tronie. Smith wyraźnie zaznacza: „twierdzi się czasem, że Ozeasz odrzucił monarchię i chciał powrotu do dawnej organizacji według pokoleń; jest to jednak mniemanie dalekie od rzeczywistości“ ⁴⁾.

Zdaniem Rudolfa Cola ⁵⁾ w księdze Ozeasza widzieć należy raczej potępienie poszczególnych dynastii. Również o dynastiach, względnie o pojedynczych królach myśli J. Hempel ⁶⁾, oraz A. H. de Boer ⁷⁾.

Martin Noth przypuszcza, że Ozeasz wypowiada się prze-

¹⁾ A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, London³ 1906, 116.

²⁾ J. Schäfers, I Sam 1—15 literarkritisch untersucht, w: *Biblische Zeitschrift* 6 (1908) 126.

³⁾ K. Marti, *Das Dodekapropheton*, Tübingen 1904, 6 n.

⁴⁾ H. P. Smith, *The Religion of Israel. An Historical Study*, Edinburgh 1927, 143.

⁵⁾ R. Col, *Symbolické úkony proroka Oseáše*, Přerov 1936, 53.

⁶⁾ J. Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum*, Leipzig 1938, 12.

⁷⁾ A. H. de Boer, *Het koningschap, in Oud-Israël*, Amsterdam 1938, 7; cyt. na podstawie J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954, 149.

ciwko tym wszystkim, którzy po śmierci ostatniego króla z dynastii Jehu zajmowali tron izraelski, żaden bowiem z królów następujących nie posiadał aprobaty Bożej⁸⁾.

B. W. Anderson oświadcza, że osąd proroka o kulturze kanaańskiej, o kulcie izraelskim i o ustanowieniu królestwa wydaje się być z gruntu negatywny, ale prorok nie byłby przeciw tym rzeczom jako takim; potępiałby je bowiem jedynie jako pewną formę fałszywej wierności i fałszywej ufności⁹⁾.

Albert Gelin¹⁰⁾ dość ostrożnie opinię swą wypowiada twierdząc, że nie można mówić o potępieniu przez Ozeasza królestwa izraelskiego jako takiego. Z księgi proroka można tylko wyprowadzić wniosek, że „*l'institution royale du Nord a falli gravement à satâche*“.

Tegoż zdania jest i T. C. Vriezen, według którego rzeczywistość początkowo istniała dość silna opozycja przeciw władzy królewskiej, ale opozycja ta zniknąć by miała już w czasach Dawida, więc za Ozeasza byłaby swego rodzaju anachronizmem¹¹⁾.

Wreszcie Ramir Augé przyjmuje jako fakt stwierdzony opinie dopatrującą się w księdze Ozeasza potępienia li tylko uzurpatorów, którzy nie Bożą ale ludzką mocą na tron wyniesieni zostali¹²⁾.

b) Inni egzegeci, a jest ich zastęp nie mały, widzą w proctwie Ozeasza bezwarunkowe odrzucenie Królestwa Północnego jako schizmatycznego i sprzecznego w swym istnieniu z ideałem czystego jahwizmu. Opinia ta nie jest nowa, spotykamy się bowiem z nią już w pismach Ojców. Potem opowia-

⁸⁾ M. Noth, *Histoire d'Israel*, Paris 1954, 240.

⁹⁾ B. W. Anderson, *The Book of Hosea*, w: *Interpretation* 8 (1954) 300.

¹⁰⁾ A. Gelin, *Les livres prophétiques postérieurs*, w: *Introduction à la Bible*, Paris 1957, I, 496.

¹¹⁾ T. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1957, 187 n.

¹²⁾ R. Augé, *Profetes Menors*, w: *La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat*, Montserrat 1957, 80.

dali się za nią przede wszystkim autorzy katoliccy; obecnie jednak jest raczej zarzucona.

Anton Scholz w komentarzu swym, wydanym w 1882 r., oświadcza wyraźnie, że Ozeasz potępił tylko Królestwo Efraimskie, i przytacza na poparcie swej tezy dość oryginalny dowód. Mianowicie według niego w 1 Sam 8,4 byłaby wzmianka o plemionach północnych, a nie dotyczyłaby całego narodu izraelskiego; zatem w konsekwencji Efraim byłby winien opozycji już od samego początku wprowadzenia władzy królewskiej¹³⁾.

T. K. Cheyne¹⁴⁾ w naszej księdze widzi również potępienie tylko królestwa dziesięciu pokoleń. To odrzucenie królestwa przez Ozeasza tłumaczy się racjami polityczno-religijnymi. Prorok bowiem wiedział, że nieskażona religia jest walną ostoją narodowego istnienia ludu wybranego. I tak jak nie jest możliwe zgodne współżycie między Jahwe a Baalem, tak niewytłumaczalna i z zasady swej fałszywa jest opozycja przeciwko Dawidowej dynastii z Bożego nadania władzę swą posiadającej.

W tym samym roku 1903 również W. R. Harper¹⁵⁾ komentował prorocstwo Ozeasza jako odrzucenie Królestwa Północnego. Według niego u naszego proroka chodzi nie o aktualnych królów w owym czasie panujących, nie chodzi o bezecne czyny popełniane przy wysuwaniu nowych kandydatów na tron, ani o tak częste zmiany osoby panującego. Autor święty po prostu porusza okoliczności towarzyszące rozpadowi jedności narodowej ludu wybranego a następnie rozważa pod różnorakimi aspektami historię królestwa izraelskiego. Prorok nasz jasno i wyraźnie potępił „schizmę“, chociaż ta, jak wiadomo, doszła do skutku nie bez częściowego poparcia ze strony pewnych kół prorockich.

A. van Hoonacker twierdzi, że Ozeasz na pewno nie ogra-

¹³⁾ A. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*, Würzburg 1882, 184.

¹⁴⁾ T. K. Cheyne, *The Book of Hosea*, Cambridge 1905, 26 n.

¹⁵⁾ W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh 1905, 246. 314.

niczył się do odrzucenia jednej tylko dynastii, ale w pełni potępił całe Królestwo Północne, które istnienie swe zawdzięcza podziałowi zjednoczonego narodu¹⁶⁾.

Hugo Gressmann¹⁷⁾, rozpatrując zasadnicze problemy księgi Ozeasza, bez wahania oświadcza, że prorok przede wszystkim wyrzeka się takiej monarchii, jaka w owym czasie w królestwie izraelskim istniała. Na innym jednak miejscu tenże autor zdaje się sądzić, że Ozeasz absolutnie, bez ograniczenia się tylko do królestwa północnego, odrzuca godność królewską¹⁸⁾.

Niezbyt zdecydowany jest również Joh. Pedersen¹⁹⁾ w swej ocenie stosunku Ozeasza do godności królewskiej. Twierdzi on jednak, że Ozeasz na pewno nie potępił władzy królewskiej jako takiej, gdyż przecież Izrael pozbawiony jest króla gwoźli ukarania. Z drugiej strony zaś Królestwo Północne nigdy nie będzie mogło reprezentować całego Bożego wybranego narodu.

Także Albrecht Alt nie całkiem jasno myśl swą wypowiada. W każdym bądź razie według niego Ozeasz występuje nie tylko przeciw królom w owym czasie panującym, ale odrzuca królestwo izraelskie „mit allem was zu ihm gehört“, gdyż tylko w ten sposób może znowu realnej wartości nabrać owa pierwotna jedność między Jahwe a narodem hebrajskim²⁰⁾. Tenże Alt jednak podkreśla, że właśnie w proroctwie Ozeasza w niewytłumaczalny sposób nie jest wcale nie tylko uwypuklone, ale nawet w ogóle wzmiankowane królestwo Jahwe²¹⁾.

Norman H. Snaith widzi u Ozeasza jansę potępienie schizmy. Prorok mówi o rozdziale dokonany po śmierci Salomona, o owych ciągłych zmianach na tronie Królestwa Północnego,

¹⁶⁾ A. van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris 1908, 37 n.

¹⁷⁾ H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 85; cf. także id., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1910, 22.

¹⁸⁾ Cf. Gressmann, *Der Messias*, 235.

¹⁹⁾ J. Pedersen, *Israel*, London-Copenhagen 1940, III—IV, 36 n.

²⁰⁾ A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1953, 267.

²¹⁾ A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, tamże, I, 356.

i wreszcie o zjednoczeniu obydwu rozłączonych części i powrocie do doskonałego Dawidowego królestwa ²²⁾).

Inne argumentacje i inne wyjaśnienia podaje Gunnar Östborn, wszakże do identycznego dochodząc wniosku. Pragnieniem bowiem Ozeasza byłoby, by — po zjednoczeniu w przyszłości obydwu królestw Efraima i Judy — nad całym narodem panował jeden król dynastii Dawidowej. Ozeasz w myśli swej połączył ściśle Jahwe nie tylko z Mojżeszem, ale i z Dawidem i jego dynastią, gdyż Bóg Mojżesza Jahwe mieszka teraz na Syjonie, w mieście zdobytym i na stolicę państwa zamienionym właśnie przez Dawida ²³⁾). Nie jest więc usprawiedliwioną opinia, według której prorok nasz odrzuca w ogóle ideę króla ziemskiego. Ozeasz przede wszystkim potępia oddzielenie się plemion północnych od południowych od Jahwe, w Jeruzolimie przecież mającego swą stolicę ²⁴⁾).

c) Zdaje się, że znacznie dzisiaj rozpowszechnionej opinii o odrzuceniu instytucji królewskiej jako takiej, początek dał Julius Wellhausen. Powiada on, że Ozeasz dokładnie rozważył ówczesne warunki w Królestwie Północnym, widział słabość i niedołęstwo królów i że właśnie w władzy królewskiej dojrzało zasadnicze źródło anarchii. Wellhausen powiada wprost, że Ozeasz „*wollte überhaupt nichts mehr wissen von König und Obersten*“ ²⁵⁾).

Za tą opinią oświadczyła się niemała liczba egzegetów. Np. K. Budde ²⁶⁾ uważa, że Ozeasz był pierwszym autorem natchnionym, który zupełnie potępił monarchię jako taką. Według W. Nowacka ²⁷⁾ Ozeasz denuncjuje przede wszystkim dwie niegodziwości: kult fałszywy i królewską władzę, a ponieważ mo-

²²⁾ N. H. Snaith, *Amos, Hosea and Micah*, London 1956, 70. 62.

²³⁾ G. Östborn, *Jahveh and Baal. Studies in the Book of Hosea and related documents*, Lund 1956, 33.

²⁴⁾ Östborn, *tamże*, 55.

²⁵⁾ J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*⁶, Berlin 1907, 117 n.; tenże, *Die kleinen Propheten*, 1898, 125.

²⁶⁾ K. Budde, *Die Schätzung des Königtums in Israel*, Marburg 1903, 13.

²⁷⁾ W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Göttingen 1903, 8. 65. 82.

narchia zaczęła w tym samym czasie istnieć, gdy zaistniała zbrodnia ludu wybranego, dlatego z całą pewnością Jahwe nie był tym, który nałożył władzę królewską Izraelowi. J. O. Boyd²⁸⁾ jest podobnego zdania twierdząc, że u Ozeasza przejawia się ta sama opozycja przeciw królestwu jaka istniała jeszcze przed namaszczeniem Saula na króla. Ernest Sellin²⁹⁾ nie mówi ściśle rzecz biorąc o ustanowieniu monarchii jako o odwróceniu się od Jahwe, ale praktycznie według niego ta instytucja nie była Jahwe „przyjazna“. Całkowite potępienie monarchii w księdze Ozeasza widzi Adolphe Lods, który „n'est ...pas surpris de rencontrer chez... Osée la condamnation du prince même de l'institution monarchique“³⁰⁾. Izrael zacznie dopiero wtedy być wiernym Bogu swemu, gdy ostatni król zniknie z ziemi izraelskiej. Według Lods'a prorok stawia dylemat: królem Izraela może być tylko człowiek, albo tylko Jahwe³¹⁾.

Ozeasza za wroga monarchii uważa również Christopher R. North, który oświadcza, że trudno z księgi naszego proroka nie wyciągnąć wniosku, iż Ozeasz uważał monarchię za rzecz zbyteczną i błędną już od samego początku jej wprowadzenia³²⁾. Tenże autor mniema, że opozycja przeciwko władzy królewskiej wywodzi początek swój właśnie od Ozeasza. Teksty bowiem z Ozeasza potępiające władzę królewską, są w ściślejszej literackiej zależności od 1 Sam 8, a według North'a pisma historyczne Starego Testamentu stanowią pewnego rodzaju aplikację prorockiego przepowiedzenia do interpretacji historii. Prorocy są osobistościami twórczymi (*creative personalities*)

²⁸⁾ J. O. Boyd, *Monarchy in Israel*, Princeton Theological Revue 26 (1928) 41 n.

²⁹⁾ E. Sellin, *Des Zwölfprophetenbuch*, Leipzig 1929, 13; tenże *Israëlitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1935, 74.

³⁰⁾ A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930, 412.

³¹⁾ A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935, 104.

³²⁾ C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, w: *American Journal of Semitic Languages* 48 (1931) 4.

w religii hebrajskiej, i w tym wypadku Ozeasz również nie stanowi wyjątku. A więc Ozeasz, prorok widzący schyłek Królestwa Północnego, jest twórcą teorii, według której monarchia stanowiła po prostu odrzucenie Boga - Jahwe³³).

Wśród katolików jako pierwsi pogląd o potępieniu monarchii przez Ozeasza wyrazili zdaje się Joseph Lippl i Johannes Theis, autorzy komentarza do mniejszych proroków w „Bonner Bibel“. Według nich Ozeasz pierwszą i zasadniczą przyczynę dekadencji religijnej Izraela widział właśnie w istnieniu władzy królewskiej. Mojżesz miał kiedyś postanowić, że jedynym królem ludu wybranego ma być Jahwe, obok którego nie ma miejsca dla króla - człowieka. Potem, po wprowadzeniu monarchii, również prorocy się na nią pisali, pod stanowczym jednak warunkiem posłuszeństwa względem Jahwe we wszystkim. W rzeczywistości sądzi jednak Ozeasz, że już od samego wyboru Saula na króla monarchia jest wroga Jahwe i Jego prerogatywom. Ponadto w Królestwie Północnym daje się odczuć zawsze winę pierwszego króla Roboama, który ustanowił secesyjne sanktuaria w Betel i w Dan. Ozeasz więc w sądzie swoim nie opiera się na rozważaniach teoretycznych, ale kieruje się motywami historycznymi, stwierdzając całkowitą bezużyteczność monarchii³⁴).

Taż samą drogą idzie A. George, znajdując dwie główne przyczyny opozycji przeciw monarchii w Starym Testamencie: społeczną, a więc niechęć autonomicznych plemion do uznania wyższej i scentralizowanej władzy, oraz religijną — którą w swym przepowiadaniu kierował się nasz prorok. Opozycja ze strony Ozeasza jest stanowcza i zasadnicza: według niego bowiem, to nie Jahwe dał Izraelowi królów, ale sami Izraelici ich sobie ustanowili, wykazując przez to absolutne nieposłuszeństwo³⁵).

³³) Tamże, 7 n.

³⁴) J. Lippl — J. Theis, *Die zwölf kleinen Propheten*, I, Bonn 1937, 13 n.

³⁵) A. George, *Fautes contre Yahveh dans les livres de Samuel*, *Revue biblique* 53 (1946) 180.

Edmond Jacob przyznaje, że królestwo izraelskie miało charakter wybitnie religijny dzięki swej specjalnej formie charyzmatycznej, nadającej narodowi wybranemu konieczną jedność. Z drugiej jednak strony monarchia stanowiła po prostu wyrzeczenie się Jahwe, instytucja królestwa w oczach proroka była „*la plus grande des infidélités*“³⁶).

Również Friedrich Nötscher mówi o potępieniu przez Ozeasza instytucji królewskiej. Monarchia bowiem jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialna za wszystko zło jakie się działo i dzieje w Izraelu, jest rzeczą zupełnie bezużyteczną i niebezpieczną dla dobra narodu, gdyż nie jest lekarstwem na upadek, ale raczej pomocą w tym upadku. Lud chciał wprowadzenia władzy królewskiej, a przez to wykazał nie tylko zupełny brak ufności wobec Jahwe, lecz przede wszystkim ujawnił całkowite wyrzeczenie się swego Boga. Prorok zatem nie mówi o jakimś określonym królu, ale ma na myśli całą instytucję monarchii³⁷).

Artur Weiser oświadcza, że Ozeasz w swym sądzie o historii Izraela w ziemi Kanaan „*geht... aufs Grundsätzliche*“ i właśnie w monarchii już od samego jej początku widzi „*eine Fehlentwicklung*“, w wyniku czego naród Boga swego się zaparł³⁸). Też samą myśl wyraża E. Vogelín, według którego monarchia niewątpliwie była poważnym odchyleniem (*the great defection*) od ducha czystego jahwizmu³⁹).

E. Osty bynajmniej się nie waha w ocenie stosunku Ozeasza do godności królewskiej wnioskując z księgi prorockiej, że sama zasada monarchii jest potępienia godna, gdyż właśnie monarchia sprawiła, że Izrael wszystkiego chciał dokonać czysto ludzkimi środkami, nie myśląc w ogóle o odwołaniu się do Jahwe, jedyne go narodu Opiekuna⁴⁰).

³⁶) E. Jacob, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946, 140.

³⁷) F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch oder kleine Propheten*, Würzburg 1948, 29. 31. 36.

³⁸) A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1949, 178.

³⁹) E. Vogelín, *Israel and Revelation*, Louisiana 1951, 443.

⁴⁰) E. Osty, *Amos — Osée*, Paris 1952, 67.

Nieco odmienna od innych jest argumentacja W. Eichrodta na wykazanie potępienia przez Ozeasza monarchii. Nie odnosi on tego potępienia do chwili powstania władzy królewskiej, lecz odrzucenie monarchii motywuje tym, że nie spełniła ona powierzonego jej zadania⁴¹⁾.

Wreszcie Emil Balla stwierdza, że jednym z powodów odejścia Izraela od Jahwe a skierowania się ku *baalim ziemi kanaańskiej* było według Ozeasza również królestwo, które w chwili doświadczenia Izraelitów w wierze na pustyni jeszcze nie istniało. Przez wyniesienie Saula na tron izraelski przypięczętowane zostały losy Izraela, gdyż niewątpliwie monarchia była po prostu buntem wobec Jahwe⁴²⁾.

Jak z tego pobieżnego szkicu historycznego wynika, istnieje znaczna rozbieżność poglądów co do oceny opinii Ozeasza o królewskiej godności. Również różnorodność argumentów wskazuje na złożoność i wieloaspektywność zagadnienia. Mając to wszystko na uwadze będziemy starali się problem rozwiązać i wyjaśnić tak jak na to pozwala tekst czy to przyjęty, czy też w niewielu miejscach skązonych poprawiony.

II

Trudność zasadnicza, na którą wszyscy komentatorzy napotykają, zdaje się pochodzić z chęci pogodzenia zdań i opinii z całą pewnością niemożliwych do pogodzenia, gdyby napisane były w tym samym czasie i w identycznych okolicznościach natury politycznej i religijnej. Argumentację naszą należy rozpocząć od stwierdzenia faktu istnienia w księdze Ozeasza dwu części bardzo od siebie odmiennych tak co do treści jak i co do stylu. Prawdopodobnie wszyscy egzegeci przyjmują istnienie u Ozeasza tych dwu części, ale jak się zdaje nikt nie wykorzystał tego w sposób konkretny przy interpretacji idei w księdze tej zawartych. Przy naszym zaś temacie byłaby to

⁴¹⁾ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*⁵, I, Stuttgart 1957, 303 n.

⁴²⁾ E. Balla, *Die Botschaft der Propheten*, Tübingen 1958, 104 n.

sprawa niemałej wagi, gdybyśmy w części pierwszej (rozdz. 1—3) widzieli chęć podkreślenia jedności narodu wybranego, w drugiej zaś (rozdz. 4—14) dopatrywali się jakby „listy“ przewinień wszystkich warstw społecznych narodu izraelskiego. I porządek chronologiczny proroctw byłby wskutek tego nieco odmienny. Część pierwsza pochodziłaby już z czasów po upadku Samarii, być może z okresu panowania w królestwie judzkim Ezechiasza (726—697), druga zaś powstałaby przed podbojem Samarii, za panowania kilku ostatnich jej królów.

Najpierw rozpatrywać będziemy teksty w jakikolwiek sposób mające związek z monarchią, a zawarte w części pierwszej. Są one następujące: 1, 4—5; 2, 2; 3, 4—5.

a) O z 1, 4—5.

Tekst spółgłoskowy jest dobrze zachowany, jak o tym świadczą wszystkie dawne kodeksy i przekłady. Jedynie w niektórych manuskryptach Septuaginty zamiast Jehu znajdujemy wyraz Juda⁴³); jest to jednak prawdopodobnie zwyczajny błąd przepisującego.

Także interpretacja tych wierszy jest zasadniczo identyczna. Słowo więc *pqd* rozumie się w sensie karzącego nawiedzenia przez Boga dynastii Jehu, spowodowanego przez *dmj jzr*⁴⁴ l, czyli owe krwawe wyczyny Jehu w stosunku do całej rodziny poprzedniego króla. *HŠBTJ* wywodzi się z pnia *šbt*, *mmlkw* zawsze odnosi się do ustania w Izraelu władzy królewskiej. Wreszcie w w. 5 *šbrtj* wywodzi się zazwyczaj od *šbr*.

Interpretacja jednak tego rodzaju jest niezbyt prawdopodobna, choćby już z tego powodu, że Ozeasz w całej swej księdze ukazuje się jako stanowczy i bezwzględny zwolennik czyścącego jahwizmu, a przecież to głównie powrót do oryginalnego, pierwotnego i pełnego jahwizmu był celem rewolucji dokonanej przez Jehu i koła prorockie popierające go. Ponadto przyjąwszy na tym miejscu potępienie uczynków Jehu przez proroka, przez to samo dopuszczałoby się w pewnym przynajmniej sensie brak całkowitej prawdy w słowach Elizeusza o Bożym zleceniu. To prawda, że egzegeci tego rodzaju potę-

⁴³) Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta, II*, Stuttgart 1952, 490.

pienie tłumaczą tym, iż Jehu przesadził w swej gorliwości, jednak nie jest to specjalnie przekonywujące. Poza tym tekst rozumiany w tradycyjnym znaczeniu zdaje się łączyć co do czasu ustanie dynastii Jehu z ustaniem monarchii izraelskiej, co przecież historycznie prawdą nie jest. Wreszcie nic nam nie wiadomo o jakimś konkretnym fakcie historycznym, do którego czyniłby aluzję prorok, gdy wspomina o złamaniu łuku, czyli zniszczeniu potęgi Izraela w dolinie Jezreel.

Wydaje się, że rozwiązanie powyższych trudności znaleźć można w innej interpretacji tekstu. Weźmy pod uwagę tylko tekst spółgłoskowy, tak jak przekazany został przez masoretów; zmiany zajdą tylko w tekście samogłoskowym.

Najpierw zastanowić się trzeba nad sensem słowa *pqd*. Znaczy ono przede wszystkim *spoglądać, patrzeć, nawiedzić, zobaczyć*. Można nawiedzić kogoś tak dla ukarania (np. Jer 23, 2b; 25, 12; 21, 14; 6, 15) jak i dla uczuć przyjaźni, względnie ogólniej mówiąc nawiedzić można bez uczuć nieprzyjaźni np. Jer 3, 16; 23, 2a; 32, 5). Również w księdze Ozeasza pojawia się *pqd* w tym dwojakim sensie. Np. 4, 14: „*nie spojrzę na córki wasze — bo rozwiązały życie wiodły, ani na żony wasze — ponieważ cudzołożyły*“, w sensie zaś przeciwnym np. 8, 13: „*zapamiętam sobie wasze niegodziwości, i zobaczę (= ukarzę) grzechy wasze*“. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, żeby i w naszym miejscu *pqd* rozumieć w pierwotnym i właściwym znaczeniu o nawiedzeniu łaskawym, z ojcowską troską dokonanym.

Rzeczownik *dm* używany jest albo w swym podstawowym znaczeniu na określenie krwi (Przyp 30, 33), albo na oznaczenie zabójstwa (2 Sam 3, 27), albo też wreszcie na określenie krwi ofiar złożonych Bogu (Ex 12, 7; 23, 18 itd.). W naszym wypadku można by przyjąć to ostatnie znaczenie. Sądzę jednakże, że wolno wprowadzić w tym miejscu poprawkę tekstualną, jedyną zresztą, i zamiast *dmj* chcę czytać *jmj*. Nastąpiłaby więc nieznaczna tylko zmiana przez poprawienie jednej litery, co paleograficznie na najmniejsze trudności nie napotyka. Zdaniem moim nie chodzi bowiem tutaj bynajmniej

o potępienie czynów Jehu, ale raczej o ich pochwalenie, *jwm* zaś doskonale nadawałoby się na wyrażenie tego. Oprócz tego, w Oz 2, 2 znajdujemy powiedzenie *kj gdwl jwm Jzr' l*, również w kontekście monarchicznym, i fraza ta nie miałaby najmniejszego usprawiedliwienia, gdyby w tekście poprzedzającym nie znajdowała się żadna wzmianka owego wielkiego dnia Jezreel przynajmniej w sensie zbliżonym do 2, 2.

Bt Jhw' nie oznacza tutaj rodziny czyli dynastii Jehu, ale użyte jest na określenie całego Królestwa Północnego, w doskonałym paralelizmie z *bt Jsr' l* znajdującym się na końcu wiersza. I nic w tym specjalnie dziwnego, gdyż jak wiadomo, pierwotne określenie rodziny staje się z czasem często określeniem o znaczeniu politycznym względnie geograficznym, np. Juda, lub Efraim. Analogicznie np. w rocznikach Salmanasara III Królestwo Północne nazwane jest Bit Humri⁴⁴⁾ (dom Omri'ego). Ta referencja ma szczególne znaczenie, gdy przyjmuje się, że pierwsza część księgi Ozeasza powstała już po upadku Samarii, a więc pod prawdopodobnym wpływem asyryjskim.

Hšbtj pochodzi nie z pnia *šbt*, lecz od *šwb* = zawrócić, powrócić, a więc w hifil 1 osoba liczby pojedynczej *hašiboti* = przywrócić, oddać, restytuować⁴⁵⁾. Takie samo znaczenie otrzymalibyśmy od pnia *jšb*, hifil 1 os. poj. *hošabti* = umieścić, postawić kogoś w określonej pozycji lub miejscu⁴⁶⁾.

Mmlkw może oznaczać godność królewską, następnie określony organizm polityczno-społeczny, względnie terytorium, na którym społeczność ludzka rządzona jest przez króla. W omawianym przez nas wierszu przyjąć by należało właśnie to ostatnie znaczenie.

Zamiast *šbrtj* w w. 5 (= złamać) trzeba czytać *sbrtj*. To

⁴⁴⁾ Cf. A. Pohl, *Fontes extrabiblici ad S. Scripturam pertinentes*, Romae 1933, nr 11.

⁴⁵⁾ Por. o przywróceniu królestwa 1 Kr 12, 21; o oddaniu np. ziemi 2 Kr 8, 6.

⁴⁶⁾ Cf. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, 334 n.

prawda, że w Piśmie św. słowo to używa się prawie wyłącznie w Piel, ale np. u Neh 2, 13. 15 jest właśnie imiesłów formy Qal; sens w Qal byłby wejrzeć na, obserwować.

Wreszcie 'mq Jzr' nie byłoby tu określeniem ściśle geograficznym, lecz zostałyby użyte przez autora na oznaczenie wszystkich faktów historycznych, jakie w dolinie tej miały miejsce, tych wszystkich walk, bitew i wojen, przez które Izraelici chcieli obronić swoją ziemię. Dolina Jezreel stanowiła jedyną drogę dostępu z północy na terytorium efraimskie, była jakby bramą Palestyny. Przez nią też przeszły wojska asyryjskie ostateczną klęskę Królestwa Północnego pieczętując zdołaniem Samarii. I być może, że prorok mówiąc o wielkim dniu Jezreel miał właśnie na myśli pomszczenie tej największej klęski, ale możliwe tylko w tym wypadku, gdyby Izraelici mieli taki zapał religijny, jaki posiadał Jehu.

Przekład więc naszych dwóch wierszy byłby następujący:
„I rzekł Jahwe do mnie: Nazwij go imieniem Jezreel, bo już wkrótce nawiedzę (nawiedzenie łaskawe) z powodu dni Jezreel dom Jehu, i przywrócę królestwo domu Izraela. I stanie się dnia onego, że wejrzę na łuk Izraela w dolinie Jezreel“.

b) Oz 2, 2.

W tym wierszu, dla którego trudno jest znaleźć właściwe miejsce w kontekście, chodzi o zjednoczenie Izraela czyli Królestwa Efraim z Królestwem Juda. Według komentatorów implikuje to przynajmniej w pewnym sensie potępienie „schizmy“ i potępienie całego Królestwa Izraela. Nie jest to jednak bynajmniej opinia przekonywująca, albowiem jeśli tekst ten powstał już po upadku Samarii, to prorok musiał dostrzegać niewątpliwie przyczynę owej klęski, którą z całą pewnością była słabość Królestwa zbyt małego, by własnymi siłami najeżdźcą mogło odeprzeć. Z tego to właśnie powodu prorok wyraża życzenie powrotu do narodowej jedności wszystkich dwunastu pokoleń i konieczność ustanowienia jednego władcy nad całym narodem. Wtedy właśnie nastąpi ów wielki dzień Jezreel, dzień zwycięstwa i chwały dla całego narodu wybranego, gdyż jedynie wtedy będzie możliwy powrót wszystkich wy-

gnańców z assyryjskiej niewoli. W tym bowiem znaczeniu rozumieć trzeba powiedzenie *w'lw mn h'rs*, gdyż *'lh* oznacza nie tylko wstępowanie ku Jerozolimie, lecz także jakiegokolwiek dojście do Palestyny (1 S 14, 46; Ex 1, 10). W sensie powrotu z wygnania użyto tego słowa u Ezdr 2, 1. *'rs* jest więc ziemią, do której Izraelici deportowani zostali. Komentatorzy podawali najrozmaitsze wyjaśnienia tego wiersza, zawsze bowiem uważali *h'rs* za określenie tylko i wyłącznie Palestyny⁴⁷). Ale o wygnaniu myśleli przy interpretacji tego tekstu już Maurer i W. Nowack⁴⁸).

c) Oz 3, 4—5.

Te dwa wiersze najprawdopodobniej nie znajdują się również w swoim pierwotnym kontekście. Umieszczono je tutaj być może ze względu na *jmm rbm* w w. 3, redaktorowi mogło się bowiem zdawać, że będą tutaj dobrze pasować ze względu na te same wyrazy rozpoczynające ten urywek: *kj jmm rbm*. W w. 4 zebrane byłyby według poglądów większości egzegretów abominabilia izraelskie⁴⁹). Jest to jednak chyba zbyt łatwe rozwiązanie. Nazwy bowiem w tym wierszu wyliczone jako takie na pewno złymi rzeczami nie są. Tym bardziej zaś nie są, że trzy główne nazwy, mianowicie *mlk*, *zhh* i *'pwd*, mają z istoty swej znaczenie pozytywne; inne trzy imiona, tj. *śr*, *mssbh* i *trpm* dołączone są przypuszczalnie ze względu na poetycki paralelizm. *Mlk* i *śr* istnieli w Izraelu niewątpliwie z ustanowienia Bożego. *Zbh* prawie zawsze ma charakter czegoś pozytywnego. *Msbh* zaś może mieć dwojakie znaczenie, gdyż może być najpierw kamieniem pamiątkowym postawionym dla uwiecznienia jakiegoś faktu z całą pewnością z bałwo-

⁴⁷) Ewald mówi o wyprawach mających na celu zdobycie nowych posiadłości; Van Hoonacker podobne znaczenie przyjmuje, gdy oświadcza, że Izraelici ze względu na swą liczebność „*déborderont hors du territoire*”. Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, 31 n.

⁴⁸) Tamże, 31.

⁴⁹) C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, *AJSL* 48 (1931) 4: „*he (Hosea) is probably grouping together things which in his judgement are all alike abhorrent to Yahveh*“.

chwalstwem nie mającego nic wspólnego, skoro wśród wznoszących je tak Mojżesz (Ex 24, 4) jak Jakób (Rodz 28, 18.22; 31, 13; 35, 14) są wymienieni, po drugie zaś może być przedmiotem kultu bałwochwalczego zakazanym przez prawo (Deut 7, 5; 12, 3). Prawdą jest oczywiście, że prorocy często potępiali maseby, jednakże w tym miejscu nie jest to zbyt pewne. Nie małym argumentem na korzyść naszej interpretacji jest również tłumaczenie Septuaginty, podające słowo *dysiasterion* = altare, co jest dowodem, że LXX czytała *Mzbh*, a nie *msbh*⁵⁰). Nazwa ta zaś w Piśmie św., używana jest przede wszystkim na określenie ołtarzy prawdziwego Boga (choć w drugiej części księgi Ozeasza oznacza niewątpliwie ołtarze bałwochwalcze). Nic więc nie stoi w sposób decydujący na przeszkodzie, by tutaj *mssbh* rozumieć jako dopełnienie, uzupełnienie *zbh* ze względu na paralelizm. Również *'pvd* może oznaczać dwie różne rzeczy, mianowicie szatę kapłańską, oraz rzecz inną służącą celom bałwochwalczym. W naszym wierszu może chodzić albo o szatę liturgiczną, albo też o środek służący do odgadywania przyszłości, używany z całą pewnością także przez jahwistów. *Trpm* używano również do przepowiadania przyszłości. Prorocy zasadniczo potępiali posługiwanie się tymi przedmiotami, ale urzędowo praktyka ta zniesiona została dopiero przez Jozjasza (2 Kr 23, 24). Więc i w tym miejscu nie może być pewne, czy chodzi o rzecz potępianą czy nie. Istnieje natomiast możliwość, że prorok rozmyślnie użył wyrazy o charakterze religijnym jednocześnie pozytywnym i negatywnym, chcąc przez to podkreślić w sposób specjalny nieuczciwość prowadzonego przez Izraelitów podwójnego życia, którzy z jednej strony czcili Jahwe, z drugiej zaś służyli kanaańskim *baalim*. W każdym bądź razie trudno jest znaleźć usprawiedliwienie w tym wierszu dla teorii o potępieniu przez Ozeasza królów, boć przecież zaraz w wierszu następnym właśnie król przedstawiony jest jako przedmiot pożądania i nadziei ludu wybranego. Mówi się czasem o interpolacji jeśli nie całego wiersza 5, to przynajmniej drugiej jego połowy,

⁵⁰) Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, 492.

jednakże bez przekonywujących racji. Ostatecznie również glossator musiał rozumieć sens w. 4; zatem gdyby widział w nim potępienie królów, chyba tuż obok nie kładłby dla tych królów pomnika tęsknoty. Obydwa zaś wiersze są ze sobą dość ściśle związane, choćby ze względu na 'hr. Skoro więc *bene Ísrael* z niewoli powrócą, rozpoczną szukanie Jahwe swego Boga w konkretnym, realnym i prawdziwym życiu, będą Go dostrzegać nie tylko w sposób czysto zewnętrzny w objawach Jego potęgi i mocy, nie tylko za pośrednictwem króla, kapłana czy ekspertów od przepowiedni, w których przedtem zbytnią ufność położywszy zatracili zrozumienie ich rzeczywistego znaczenia, zapomnieli o *terminus ad quem* istnienia tak *mlk*, jak *zbh* i 'pud. Warto w tym miejscu przypomnieć owo znane z Starego Testamentu powiedzenie: „domagam się pobożności, a nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń“ (Oz 6, 6).

Jak już wyżej wspomniano, autentyczność w. 5 w większej czy mniejszej mierze jest przez licznych egzegetów negowana. Prawdopodobnie jednak przyjąć należy słowa te za oryginalne i tłumaczyć je nie w znaczeniu religijnym wyłącznie, ale raczej trzeba w nich widzieć również pewien odcień polityczny. Wiadomo bowiem, że wyraz Dawid pierwotnie nie był imieniem osoby, lecz określeniem urzędu⁵¹), najbliższe znaczenie polskie to *wódz*, niem. *Führer*, wł. *Duce*, hiszp. *Caudillo*. Nic nie stoi na przeszkodzie, by słowa tego prorok użył w tym miejscu właśnie w takim a nie innym znaczeniu. Pisarz natchniony miał by na myśli po prostu najwyższego pasterza królestwa narodu wybranego po powrocie z niewoli.

Z powyższego wynika, że w trzech pierwszych rozdziałach księgi Ozeasza bynajmniej nie można znaleźć stanowczego, jasnego i oczywistego potępienia przez proroka ani władzy królewskiej, ani też poszczególnych królów. Prawdopodobniejszym wydaje się twierdzenie, że autor księgi chce powiedzieć właśnie coś przeciwnego, chce wyrazić owo oczekiwanie za nowym królem i za odrodzonym królestwem przyszłości, nie podając żadnego sądu o monarchii historycznej.

⁵¹) Cf. A. Pohl, *Miszellen*, *Biblica* 20 (1939) 200.

III

Druga część prorocstwa Ozeasza (rozdziały 4—14) ma odmienny charakter, przede wszystkim z powodu zasadniczego braku porządku i powiązania pomiędzy poszczególnymi mowami względnie orzeczeniami. Odbija się to oczywiście również i na naszym problemie, gdzie często spotykamy poszczególne zdania traktujące o zagadnieniu monarchii w kontekście, z którym nie mają ani zewnętrznej ani wewnętrznej łączności. Sprawę pogarsza jeszcze bardziej specjalnie zły stan tekstu, co oczywiście bynajmniej nie pomaga w odnalezieniu właściwej myśli autora natchnionego. W każdym bądź razie wydaje się, że prorok w tych rozdziałach chce na pierwszym miejscu potępić bezprawne zajmowanie izraelskiego tronu przez ludzi, których Jahwe do tego z pewnością nie powołał; chce potępić wszystkie „rewolucje pałacowe“ i zamachy stanu, które rzadkością nie były, skoro od czasów Zachariasza do upadku Samarii zabójstwo uprzedniego króla było regułą przy zdobywaniu władzy monarszej: od 743 do 732 zamordowano 4 królów. Wszystkie nieszczęścia państwa izraelskiego przypisuje Ozeasz właśnie niewierności wobec Jahwe, nieposłuszeństwu wobec jedyne go prawdziwego Władcy narodu, nieprawdopodobnemu wprost skażeniu jahwizmu.

Poniżej omówimy pokrótce najważniejsze teksty traktujące o kwestii monarchicznej, w takim porządku w jakim je podaje księga Ozeasza.

a) Oz 7, 3—7.

Nie jest możliwe ustalenie dokładnego tekstu tych wierszy, gdyż dochowały się do naszych czasów nacechowane niedostatecznością materialnych środków przekazywania. Czy przyjmujemy tekst masorecki, czy też któryś z licznych projektów poprawek, zawsze pozostaniemy w sferze hipotez. Słuszniej zatem będzie za punkt wyjścia przyjąć podstawowy tekst masorecki, boć przecież idee zdają się być w nim zrozumiałe i zgodne z całością opinii w księdze wyrażonych.

Opisany jest tutaj określony, fakt historyczny, mianowicie, że jeden z izraelskich królów został pozbawiony władzy i zamordowany, inny zaś na tron wyniesiony. Możliwe, że Ozeasz pisze o tym, co sam widział, lub o czym z opowiadań wiedział, jednakże z uwagi na bardzo szczególny rytm i puls tekstu, na osobliwy rodzaj porównań, można z dużym prawdopodobieństwem wysunąć przypuszczenie, że chodzi tutaj nie o co innego, tylko o pieśń ludową będącą w owych czasach niezłym środkiem przekazywania informacji, której kontynuacją na gruncie literackim, mogły być chyba średniowieczne „*chansons de gestes*“. Ten charakter pieśni ludowej tłumaczyłby wcale dobrze pewne różnice w sposobie ujęcia zagadnienia, zachodzące między naszym tekstem a innymi częściami księgi prorockiej. Zatem jako opis danego wydarzenia historycznego, pieśń ta nie wnosi nowych elementów do naszego problemu o stosunku Ozeasza do władzy królewskiej. Ważna jest jednak konkluzja, brzmiąca jak następuje: „*Wszyscy ich królowie polegli, żaden z nich mnie nie wzywał*“. Zdanie to świadczy niewątpliwie o wyraźnym sentymencie antymonarchicznym, ale wątpliwe jest czy można je odnieść do godności królewskiej jako takiej, lub też do całego Królestwa Północnego. Prorok, mówiąc „*ich królowie*“, mógł mieć na myśli notablów królestwa, owych wymienionych w poprzednich wierszach *šrm*, względnie jakież frakcje wśród możnych, których to frakcji kombinacje polityczne długo się nie ostawały.

b) Oz 8, 4.

Dla tych, którzy w Ozeaszu koniecznie widzieć chcą zacieklego antymonarchistę, wiersz ten stanowi mocną ostoję. Według bowiem tekstu przyjętego, trzeba by go tłumaczyć: „*Oni królów stwarzali, ale beze mnie, i książąt, a jam nie wiedział*“. Wszakże druga część tego urywka nie wydaje się być absolutnie pewna. Na korzyść tekstu tradycyjnego przemawiałby paralelizm pomiędzy królami a książętami, spotykany również w wielu innych miejscach księgi Ozeasza. Zauważyć jednakże najpierw wypada, że tego rodzaju forma hifil (*heširu*) jeśli pochodzi od *šrr* nie jest zbyt poprawną, ponadto

zaś byłyby *hapax legomenon*. Lepiej więc chyba przyjąć wy-suwaną już dawniej niejednokrotnie hipotezę, która każe czy-tać *hesiru*⁵²) zamiast *heširu* (*samek* zamiast *sin*), a więc nie chodziłoby wcale o nieprawne mianowanie ksiąg, ale o usu-wanie nielegalnych królów. Wymowne prawo paralelizmu jeśli na tym nie zyska, to na pewno nic nie ucierpi: „*Oni kró-lów stwarzali, ale beze mnie, i usuwali (ich), a jam nie wie-dział*“⁴. Poważnego argumentu na korzyść tej propozycji do-starcza również słownik Ozeasza. *Šrr* jak już wyżej wspomnia-no, spotyka się u Ozeasza tylko raz, natomiast *swr* jest częste w Piśmie św., częste również u Ozeasza, np. 2, 4; 2, 19; 4, 18; 9, 12. To właśnie ostatnie miejsce dostarcza kapitalnego do-wodu na możliwość zamiany w tekście proroctwa *s/š*, gdyż na-stąpiła podobna pomyłka: napisano *bešuri*, zamiast *besuri*, a nie ma wątpliwości, że w tym wypadku forma musi pochodzić od *swr*.

Przyjąwszy powyższą hipotezę, trudno jest w tym miejscu doszukiwać się potępienia monarchii. Zachodziłoby tutaj wy-łącznie potępienie metod, jakimi się posługiwali Izraelici przy zdobywaniu władzy królewskiej względnie jej nadawaniu. Znowu więc wchodzimy w problem nieposłuszeństwa wobec Jahwe i odstępstwa od prorockiego ideału jahwizmu, którym była zgodność we wszystkim z prawem Jahwe, a tym bardziej w tak ważnych sprawach, jak nominacja nowego króla. Znowu chodziłoby o problem ustawicznej, a prawie zawsze przy po-mocy morderstwa w ostatnich latach istnienia Samarii osią-ganej zmiany króla.

c) Oz 9, 15.

„Cała ich złość (tkwi) w Gilgal;
tam ich znienawidziłem.
Dla ich przewrotnych czynów
z domu mego ich wypędzę,

⁵²) Cf. W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Edinburg 1905, 314.

nie będę ich więcej kochał.

Wszyscy ich przywódcy są buntownikami!“

W słowach tych nie mała liczba egzegetów chce dopatrzeć się radykalnego potępienia monarchii. Tekst może się rzeczywiście wiązać z pierwszym opowiadaniem o wprowadzeniu władzy królewskiej w Izraelu. Saul bowiem właśnie w Gilgal mianowany został królem (1 Sam 14—15) i tamże przez Jahwe został odrzucony (1 Sam 13, 7—14; 15, 10—35). Wszelako ze względu na ostatnie zdanie: „*wszyscy ich przywódcy są buntownikami*“, lepiej przyjąć inne tłumaczenie, bardziej zgodne z duchem całego proroctwa Ozeasza i z duchem tego właśnie kontekstu. Choćby bowiem również i król rozumiany był przez przywódcę, to jednak nikt nie zaprzeczy, że przywódca — *śar*, to przede wszystkim starszy ludu, książę, wyższy urzędnik królewski, lub ludzie zajmujący wyższe stopnie w hierarchii kapłańskiej. I trudno się ustrzec od wrażenia, że na pierwszym miejscu autor właśnie te osoby ma przed oczyma, król w każdym razie zdaje się znikać z głównego planu. Może chodziło głównie o kapłanów, których winą niewątpliwie było odstępstwo całego Królestwa Północnego od czystego, autentycznego jahwizmu. Opinię tę potwierdzałyby podwójna wzmianka o sanktuarium w Gilgal (4, 5; 12, 12) zawsze w sensie negatywnym, co porównane np. z 6, 9—10 każe w kapłanach widzieć jedno z podstawowych źródeł izraelowych przewinień. Tak więc nie widzimy tutaj wcale potępienia monarchii. Pozostaje wprowadzić zawsze pewna trudność, dlaczego właśnie Gilgal wskazane jest jako epicentrum grzechu, choć były i inne sanktuaria nielegalne w Królestwie Północnym, jednak ze skąpej dokumentacji jaką posiadamy, nie można podać żadnego wyczerpującego wyjaśnienia. Jedno atoli jest bezsporne: wprost i bezpośrednio wiersz ten nie dotyczy monarchii, a więc jej i nie potępia.

d) Oz 10, 3.

Tekst wiersza jest niewątpliwie źle przechowany, ponieważ jednak dla naszego problemu nie ma to specjalnie waż-

nego znaczenia, dlatego nie będziemy się starali ustalić znaczenia całego urywka. Dla nas ważna jest właściwie tylko ostatnia fraza z tego wiersza: „*Bo teraz rzekną: nie mamy króla; skoro nie byliśmy bogobojni, to cóż nam król pomoże?*“ Widzieć więc tutaj trzeba, by po prostu stwierdzenie bezsilności króla, który nie może obronić swego ludu przed słusznym gniewem Jahwe. Wiersz ten równie dobrze można by przetłumaczyć następująco: „*Bo teraz rzekną: nie mamy króla! Gdy Bóg nas nie widzi, to cóż nam król pomoże?*“, ale zachodziłyby większe poprawki tekstu niż przy pierwszym przekładzie.

e) Oz 13, 10—11.

Tekst masorecki jest niezrozumiały, dlatego najpierw podamy niektóre obserwacje tekstualne. Zamiast *ehi* prawie wszyscy komentatorzy czytają *ayyeh* = gdzie⁵³⁾. *Efo'* znaczyłoby: *więc, tedy, pytam*. Fr. Praetorius zmienił to słowo, może nie bez pewnych racji, na *Ephraim*, i przetłumaczył następująco: *Ich will dein könig sein, Ephraim*⁵⁴⁾. *Bekol-'areka* czyta się zazwyczaj *wekol-šareka*, co zdaje się być doskonałą poprawką, ma bowiem swoje uzasadnienie paleograficzne, a stylistycznie również dobrze odpowiada wymaganiom paralelizmu dość częstego u Ozeasza, ze słowem *mlk*. Wreszcie zamiast *wešofteka* należy prawdopodobnie przyjąć lekcję LXX: *κρινάτω σε*⁵⁵⁾. Z uwzględnieniem więc tych wszystkich poprawek otrzymalibyśmy następujący tekst:

„*Gdzież tedy twój król, żeby cię ocalił,
i wszyscy twoi przywódcy, by sprawiedliwość ci oddali?
o nich powiedziałeś: daj mi króla i przywódców!
Dam ci króla w gniewie mym, i odbiorę go w złości
mojej*“.

⁵³⁾ A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, V, Leipzig 1912, 208.

⁵⁴⁾ F. Pretorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, Berlin 1918, 79.

⁵⁵⁾ Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, 501.

Oczywiście jest wiele innych prób tłumaczenia. Wymienię choćby koniunkturę wysuniętą przez H. S. Nyberga. Suponuje on w całej księdze Ozeasa istnienie specjalnego znaczenia słowa *mlk*, tłumaczy je bowiem nie w sensie króla-człowieka, ale w znaczeniu króla-bóstwa kanaańskiego, którego król ziemski byłby tylko widzialnym reprezentantem. Nie zmienia on również wyrazu *'areka*, bo identyfikuje boga Melek z Baalem, który jak wiadomo był bogiem osiedli miejskich. *Šofetim* byłiby przedstawicielami władzy sądowej boga Melek. Przekład Nyberga jest stosunkowo dosłowny, miejscami jednak zbyt dosłowny, gdyż nie zawsze tłumaczy terminy hebrajskie, rozumiejąc je jako wyrazy techniczne. Wiersz np. 10 brzmi:

„*Wehe! wo ist dein Melek,
dass er dich rette in all deinen Städten?
und wo deine Šofetim? ihnen sagtest du doch:
'Gib mir einen Melek und Sarim'“*⁵⁶⁾.

Nie można jednak zrozumieć, w jaki sposób Jahwe, a Jego to są przecież słowa, może dać boga kanaańskiego Melek na rządzącego Izraela. A poza tym, jeśli *Šofetim* są bytami podporządkowanymi Melekowi, to jakżeż mogą nim rozporządzać?

Najlepiej znaczenie wiersza zrozumiemy, gdy umieścimy go w odpowiednich warunkach historycznych. Był to przypuszczalnie czas tuż przed upadkiem Samarii, kto wie czy nie okres samego długiego oblężenia stolicy. Prorok wracałby znowu do swego podstawowego tematu o niewierności wobec Jahwe. Nic nie pomoże król ani przywódca, nie pomogą ich paktów z pogańskimi mocarstwami, nie pomoże ufnosc we własne siły, jeśli brak ufnosci i posłuszeństwa wobec Jahwe, bo tylko i wyłącznie On ratunkiem mógłby się stać Izraela. Teraz jednak rozgniewany Bóg odbiera Izraelowi króla z własnego pochodzącego narodu, a daje mu władcę obcego, najeżdżcę, który władzę nad Izraelem utraci również tylko wskutek gniewu Jahwe.

* * *

*

⁵⁶⁾ H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*. Uppsala 1935, 103.

Nie widać więc w omówionych tekstach jakiegoś radykalnego potępienia ze strony Ozeasza ani samej monarchii, ani też tylko Królestwa Północnego. Pierwsza część wydaje nam się nawet nie zawierać krytyki monarchii, byłoby to zresztą bezcelowe, skoro Królestwo Efraimskie już nie istniało. W drugiej natomiast części, która pochodzi z całą pewnością z okresu przed zniszczeniem Samarii, znajdujemy krytykę działalności królów i przywódców narodu, ale to bynajmniej nie świadczy o absolutnie negatywnym ustosunkowaniu się Ozeasza do instytucji władzy, jak twierdzi niejeden egzegeta; potępienie bowiem postępowania nie identyfikuje się z potępieniem osoby czy urzędu. Celem proroka było wykazanie konieczności posłuszeństwa wobec Jahwe, konieczności powrotu do pierwotnego, czystego, autentycznego jahwizmu, i cel ten chyba doskonale osiągnął malując zgubne pod każdym względem skutki niewierności wobec Jahwe. W każdym bądź razie za inicjatora i patrona antymonarchizmu w Biblii Ozeasz może być uważany tylko przez pomyłkę.

Rzym

Ks. EUGENIUSZ SITARZ, CM

DE DIGNITATIS REGIAE IN PROPHETIA HOSEAE AESTIMATIONE

(Summarium)

Valde vexata a multis iam annis necnon spinosa est nostra de Hoseae prophetae aestimatione regni quaestio. Inquisitionem de hoc problemate instituimus particularem, nam etsi multi auctores de illo sententias suas efferunt, tamen nullus eorum, in quantum scimus, diligenter perscrutatus est textum libri Hoseae eo sub aspectu. Et invenimus apud Hoseam duplicem ad regnum habitudinem, nempe in capitibus 1—3 Hoseas videtur reditum ad regnum auspicasse (supponimus partem hanc primam scriptam esse post interitum Samariae) quod confirmatur imprimis nova proposita lectione Hos 1, 4—5, nempe: „Et dixit Jahve ad eum: Voca nomen eius Jizreel, quia adhuc paululum et numerabo dies Jizreel domui Jehu et restituum regnum domus Israel“. In v. 5 loco šbr legendum esset šbr (!) vel potius hunc versum considerandum esse. opinor, tanquam

glossam explicativam. Ageretur ergo non de condemnatione sed de approbatione Jehu operum. Interpretationem traditionalem amplecti me recusasse, confiteor, ob diversas gravesque rationes. Admissa enim hic condemnatione operis Jehu a propheta Dei, eo ipso admitteretur, aliquo saltem sensu, defectus veritatis in verbis Elisaei de mandato Dei (2 Reg 9, 3); utique loquuntur exegetae de condemnatione ob excessum Jehu in zelo, tamen 2 Reg 10, 17 clare et aperte confirmat ultionem Jehu de familia Achab conformem cum Dei proposito esse (cfr. etiam 2 Reg 10, 15.30). Deinde, textus, sensu sueto acceptus, videtur iungere quoad tempus cessationem dynastiae Jehu cum cessatione regni Israel, quod historice verum non est. Insuper, valde mirum esset si nomen Jizreel, theophoricum et in forma positiva enuntiatum in oppositione ad „Misericordia non donata“ et „Non meus populus“, adhibitum fuisset ad designandam vindictam divinam et poenam. Nostra lectio iustificatur non solum generali concordantia cum Hoseae animo, sed etiam et plerisque actuali statu conservationis textus, qui haud dubio logica consecutione idearum est orbatus; multi enim versus sunt „peregrini“ unde inconcinnitates fluunt non parvae. Etiam in 2, 2 et 3, 5 non adest certitudo absoluta vel quoque probabilitas Hoseanae regni repudiationis. Nostra igitur opinio in his tribus primis capitulis nulla adest evidentia condemnationis ex parte Hoseae vel degnitatis regiae vel singulorum regum. Actor libri probabilius contrarium dicere videtur, nempe expectare adventum novi regis navique regni uniti in futuro, nihil vero fateri de regno in tempore perfecto.

Altera pars prophetiae Hoseae (capituli 4—14) characterem sat diversum a prima (cc. 1—3) habet propter multitudinem thematum ac effatorum, quae nexu inter se carent non raro. Quod vero ad nostrum thema attinet, possumus dicere aliqua cum probabilitate prophetam in his capitibus voluisse imprimis condemnare illegitimam occupationem israelitici throni ex parte hominum, quos Deus certe ad hoc non vocavit, voluisse condemnare omnes „revolutiones aulicas“ et „coup d'état“ quae rarae non erant, — nam — teste historia — a Zacharia usque ad interitum Samariae occisio regnantis quasi regula evasisset in ascensu ad dignitatem regiam: ab anno 743 ad annum 732 Israelis 4 reges trucidati sunt. Hos et alios nefastos factus in Regno Septentrionali Hoseas explicant tanquam effectum infidelitatis versus Jahve, inoboedientiae versus unicum verum Gubernatorem populi, contaminationis jahvismi ultra omnem limitem. In hac ergo secunda parte libri Hoseae invenimus sat severam crism activitatis regum et principum, sed hoc nullo modo testificatur absolute negativam opinionem Hoseae de institutione monarchica, sicut affirmant plures exegetae, damnatio enim activitatis, a quibusvis explicatae, non identificatur certe cum damnatione personae vel officii.

Finis prophetae erat ostendere necessitatem subiectionis versus Jahve, atque necessitatem reditus ad primitivum, purum, authenticum jahvismum. Finem hunc, licet credere, prophetam obtinuisse per imagines effectuum perniciosorum infidelitatis erga Jahve. Quae cum ita sint, Hoseam nullo modo initiatorum seu „patronum“ antimonarchismi biblici fuisse, omnino patet. Et puto, veritatem acquisitam esse Hoseam solummodo actiones et malas et pravas populū gubernantium condempnasse.

Rzym.

Ks. EUGENIUSZ SITARZ

Ks. Jan Stępień, Łaski k. Warszawy

PAWŁOWY CHARAKTER NAUKI DOGMATYCZNEJ I MORALNEJ LISTÓW DO TESSALONICZAN

I. Nauka dogmatyczna

Zarówno tytułatura Osób Boskich: Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, jak i treść nauki dogmatycznej w 1 i 2 Tes są wyraźnie Pawłowe.

A. TYTUŁATURA OSÓB BOSKICH ¹⁾

1. B ó g ²⁾. 54 razy spotykamy się w naszych listach z terminem Bóg, przeważnie z rodzajnikiem (ho Theos) ³⁾, który wskazuje, że chodzi o Boga znanego wiernym. Imię Boga występuje często z bliższym określeniem: Bóg Ojciec (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 2); Bóg i Ojciec nasz) 1 Tes 2, 2; 3, 11; 2 Tes 2, 10);

¹⁾ Por. G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, London 1908, 134—140 (Note D: The Divine Names in the Epistles).

²⁾ Zob. M. Schumpp, *Der Gott des heiligen Paulus*, Theologisch-praktische Quartalschrift 92/1939/386—399. 546—558; M. Meinertz, *Theologie der Neuen Testamentes*, Bonn 1950, II, 77—79.

³⁾ Rodzajnika brak w formułach powszechnie przyjętych, jak np. w pozdrowieniach i po przyimkach. Ale są wypadki, choć bardzo rzadkie, gdzie trudno wytłumaczyć brak rodzajnika. Nie można jednak wyciągać stąd jakichś dalej idących wniosków, ponieważ i LXX tłumaczyła często wyraz Jahwe przez Kyrios bez rodzajnika. Pisarze Nowego Testamentu mogli ten zwyczaj przejąć; por. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ⁶ 1931. 145 (§ 254).

Bóg, Ojciec nasz (2 Tes 1, 1; 2, 10)⁴⁾; Bóg nasz (1 Tes 2, 2; 3, 4; 2 Tes 1, 11. 12).

2. Chrystus. Tytułatura drugiej Osoby Trójcy Świętej jest tak jak i w innych listach Pawłowych bogata; posiada aż 6 odmian: Chrystus, Jezus, Chrystus Jezus, Pan, Pan Jezus, względnie Pan nasz Jezus i Pan Jezus Chrystus, względnie Pan nasz Jezus Chrystus. Każdy z tych tytułów ma u Pawła — stylisty i teologa — swoje specjalne znaczenie, swój szczególny odcień; każdego z nich używa we właściwym miejscu, w odróżnieniu od dzisiejszego człowieka, który posługuje się tymi tytułami zupełnie dowolnie⁵⁾.

1° Chrystus. Tytuł ten, występujący u Pawła ponad 400 razy, w tym 4 razy w naszych listach, nie jest tylko zwykłym imieniem własnym, jak sądzi W. Weiss⁶⁾ i in. niezależnie od tego czy występuje z rodzajnikiem, czy bez rodzajnika⁷⁾. Oznacza on bowiem Mesjasza, tj. Osobę, której obecność wśród nas jest przedłużeniem jej preegzystencji, jej życia w wieczności⁸⁾.

I w listach do Tessaloniczan użyty on jest w tym samym znaczeniu i w tym samym kontekście co i w innych pismach Pawła.

a) W związku z misją apostołatu, a zwłaszcza nauczania: 1 Tes 2,7 — „jako apostołowie Chrystusa“⁹⁾; 1 Tes 3,2 „wysłaliśmy Tymoteusza, naszego brata i sługę Bożego w głoszeniu ewangelii Chrystusowej“¹⁰⁾. Jest znamienne, że Paweł mówiąc o ewangelii łączy ją zawsze z Bogiem lub Chrystusem-Me-

⁴⁾ Por. Rzym 1, 7; 8, 15; 1 Kor 8, 6; Gal 4, 6 itd.

⁵⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de saint Paul* (Lectio Divina. 6), Paris² 1954, 381.

⁶⁾ Por. J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 127 n.

⁷⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 362—364. 368—370.

⁸⁾ Zob. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 367: „Pour indiquer la personne qui commence sa carrière dans l'éternité et la continue dans sa présence parmi nous, on dira le Christ“.

⁹⁾ Por. 2 Kor 11, 13; apostoł Chrystusa Jezusa — 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1 i Kol 1, 1.

¹⁰⁾ Por. Rzym 15, 19; 1 Kor 9, 12; 2 Kor 2, 12; 9, 13; 10, 14, a także 2 Kor 4, 4; Gal 1, 7; Fil 1, 27.

szaszem; nie mówi nigdy: ewangelia Jezusa ani ewangelia Pana ¹¹⁾).

b) W kontekście wiary i uświęcenia oraz życia w Chrystusie: 1 Tes 4, 16 — „*zmarli w Chrystusie*“, tzn. połączeni nadal z Chrystusem, bo żyli w Chrystusie i przed śmiercią; 2 Tes 3,5 — „*A Pan niechaj kieruje serca wasze ku miłości Bożej i cierpliwości Chrystusowej*“ tj. cierpliwości, która jest przez Chrystusa i na wzór Chrystusa ¹²⁾).

2° Jezus. Tytuł ten spotykamy u Pawła stosunkowo rzadko (poza listami do Kolosan i pasterskimi tylko 14 razy). W listach naszych występuje on trzy razy: raz w 1 Tes 1,10 — „*którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od mającego nadejść gniewu*“ i dwa razy w 1 Tes 4, 14 — „*jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przyprowadzi z nim*“. Tytuł ten oznacza Mesjasza w jego życiu ziemskim ¹³⁾. Pojawia się tam, gdzie mowa o śmierci Jezusa ¹⁴⁾, zmartwychwstaniu i paruzji. Określa fakt historyczny, przypominając początki chrześcijaństwa i pierwotne formuły katechezy ¹⁵⁾).

3° Chrystus Jezus. Tytuł ten spotykamy wyłącznie u Pawła ¹⁶⁾. W naszych listach występuje 2 razy: 1 Tes 2, 14 — „*staliście się naśladowcami Kościołów Bożych w Chrystusie Jezusie*“ i 1 Tes 5, 18 — „*bo taka jest wola Boża w Chrystusie Jezusie względem was*“ „*W Chrystusie Jezusie*“ jest to formuła szczególnie ulubiona przez Pawła ¹⁷⁾. W pierwszym wypadku (1 Tes 2, 14) wyraża ona myśl, że Tessaloniczanie stali się naśladowcami tych Kościołów Bożych w Judei, które w odróż-

¹¹⁾ Jedyne wyjątek stanowi 2 Tes 1, 8: „*ewangelia Pana naszego Jezusa*“. Tłumaczy go jednak kontekst apokaliptyczny i związek z w. 12.

¹²⁾ Por. 1 Kor 15, 22; Rzym 8, 2; a także 1 Kor 1, 2 Kor 5, 17. Odnośnie do 2 Tes 3, 5 por. także Iz 53, który był taki bliski św. Pawłowi; zib. L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 365 n.

¹³⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 367.

¹⁴⁾ Por. 2 Kor 4, 10.

¹⁵⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 375.

¹⁶⁾ Poza dwoma miejscami niepewnymi: Dz. Ap 17, 13 (A D) i 18, 5.

¹⁷⁾ Por. adresy 1 i 2 Kor; 1 Kor 1, 2. 30; 4, 15. 17 (P⁶⁶ SC 33); 16, 24; Rzym 3, 24; 6, 11; 8, 1. 2; Gal 3, 26. 28; 5, 6 itd.

nieniu od judaizmu uwierzyły, że Jezus jest Mesjaszem, innymi słowy, Kościołów, które są chrześcijańskie (mesjańskie). W drugim zaś wypadku (1 Tes 5, 18) podkreślić chce Paweł, że jego wezwanie do nieustannej radości i modlitwy jest zgodne z wolą Bożą, którą objawił i objawia przez swych apostołów Jezus jako Mesjasz¹⁸⁾.

4° Pan. Tytuł ten widzimy w naszych listach najczęściej, bo aż 22 razy¹⁹⁾. Zgodnie z jego szczególnym znaczeniem u Pawła występuje on tam, gdzie mowa o Chrystusie zmartwychwstałym, chwalebny, Królu i najwyższym władcy (11 razy)²⁰⁾ oraz w związku z paruzją i nauczaniem (10 razy)²¹⁾. Jedno tylko miejsce odbiega od przyjętej normy, ale jakże jest przez to wymowne. Chodzi o 1 Tes 1, 6 — „Wy też staliście się naśladowcami naszymi i Pana“. G. Milligan trafnie zauważa, że oczekiwaliśmy tutaj raczej tytułu „Jezusa“ lub „Chrystusa“. Paweł jednak wybrał „Pana“, ponieważ naśladowanie Boga w Starym Testamencie zostało zastąpione naśladowaniem Pana w Nowym Przymierzu. Poza tym apostoł chciał podać w osobie Chrystusa nie tylko przykład mocy ducha wśród licznych utrapień, ale wskazać także żywe źródło tej mocy, która by to naśladowanie umożliwiła²²⁾.

5° Pan Jezus, względnie Pan nasz Jezus. Obydwie formuły należą do słownika pierwotnej gminy chrześcijańskiej i mają to samo znaczenie. Pierwsza (Pan Jezus) łączy się z uroczystym wyznaniem wiary (Kor 12, 3; Rzym 10, 9)²³⁾, a druga (Pan nasz Jezus) jest potoczna i bardziej poufała. Formuł tych używa apostoł tam, gdzie mówi o podstawowych prawdach wiary: o paruzji, śmierci, zmartwychwstaniu,

¹⁸⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 376—381 i B. Rigaux, *Saint Paul*, d. c., 173.

¹⁹⁾ Rzym — 16 razy; 1 Kor — 44 razy; 2 Kor — 17 razy; Gal — 2 razy; Ef — 16 razy; Fil i Kol — po 10 razy.

²⁰⁾ 1 Tes 3, 12; 5, 12. 27; 2 Tes 2, 13; 3, 3. 4. 5. 16 (dwa razy).

²¹⁾ 1 Tes 1, 8; 3, 8; 4, 6. 15 (dwa razy). 16. 17 (dwa razy); 5, 2; 2 Tes 1, 9; 2, 2; 3, 1.

²²⁾ Por. G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, d. c., 138.

²³⁾ Por. Fil 2, 9.

nauce Jezusa przekazanej przez tradycję apostołską i potędze Imienia Jezus²⁴).

W tym samym kontekście występują te formuły 10 razy (1 Tes 6 razy; 2 Tes 4 razy) i w naszych listach.

- a) Paruzja: 1 Tes 2, 19; 3, 13; 2 Tes 1, 7. 8; 2, 8 por 2 Kor 1, 14
- b) Śmierć: 1 Tes 2, 15 (sam fakt)
- c) Nauka: 1 Tes 4, 1. 2 — „*prosimy was i błagamy w Panu Jezusie*“ (4, 1) tzn. według jego nauki: „*wiecie, jakie przykazanie daliśmy wam przez Pana Jezusa*“ (4,2), tzn. przykazanie zgodne z jego nauką²⁵).
- d) Potęga Imienia: 2 Tes 1, 12²⁶.
1 Tes 3, 11 — „*A sam Bóg i Ojciec nasz i Pan nasz Jezus niechaj toruje drogę naszą ku wam*“, jest potoczną formułą pierwotnego chrześcijaństwa²⁷).

6° Pan Jezus Chrystus, względnie Pan nasz Jezus Chrystus. Ten pełny tytuł przejął apostoł również od pierwotnej gminy chrześcijańskiej²⁸). W listach naszych występuje 14 razy (w 1 Tes 5 razy i w 2 Tes 9 razy) w tym samym kontekście, w jakim widzimy go i w innych listach Pawła, a mianowicie:

- a) w związku z paruzją (5 razy)²⁹);

²⁴) Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 350 n. 375; O. Culmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen² 1958, 209—230.

²⁵) Por. 1 Kor 11, 23; Rzym 14, 14.

²⁶) Por. 1 Kor 5, 4. Imię w Starym Testamencie i w literaturze żydowskiej pozabiblijnej odgrywało wielką rolę; por. H. Haag, *Bibellexikon*, kol. 1196 (Name Gottes). Ale Paweł chce podkreślić nie tyle potęgę imienia Jezus, ile wewnętrzną przemianę człowieka, który to imię wyznaje, dokonaną na skutek łaski („I nikt nie może wymówić „Pan Jezus“ jeno w Duchu świętym“, 1 Kor 12, 3) i osobistego zaangażowania się do współpracy z tą łaską (1 Kor 10).

²⁷) Por. 1 Kor 16, 23; Rzym 16 20; Fil 2, 19. Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 375 n.

²⁸) L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 380. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, d. c., 230—239

²⁹) 1 Tes 1, 3; 5, 9. 23; 2 Tes 2, 1. 14; por. 1 Kor 1, 7. 8; 15, 57; Rzym 6, 23.

b) jako formuła przyjęta, zwłaszcza w adresie listów i w pozdrowieniach (7 razy)³⁰⁾;

c) dla podkreślenia autorytetu wydanych poleceń: 2 Tes 3, 6. 12³¹⁾. Jest znamienne, że Paweł używa częściej (8 razy w naszych listach) formuły dłuższej — Pan nasz Jezus Chrystus, właściwej językowi aramajskiemu³²⁾. Posłużył się nią apostoł świadomie, aby nadać listowi ton bardziej bliski, serdeczny. Formułę krótszą, odpowiadającą lepiej duchowi języka greckiego, który często opuszcza zaimek dzierzawczy, zachował w adresie, w pozdrowieniach i w 2 Tes 3, 6. 12, gdzie chodziło o nadanie powagi jego wskazaniom.

3. Duch Święty³³⁾. W listach naszych wspomina Paweł o Duchu Świętym 6 razy (1 Tes 4 razy, w 2 Tes 2 razy); w tym trzy razy podaje pełny tytuł: Duch Święty. W pozostałych trzech miejscach mowa jest również o Duchu Świętym. Wskazuje na to rodzajnik (to pneuma)³⁴⁾, a przede wszystkim kontekst i miejsca paralelne w innych listach Pawłowych.

Zgodnie z nauką pierwotnej gminy chrześcijańskiej, poszerzoną i sprecyzowaną przez Pawła, przypisane są Duchowi Świętemu i w naszych listach owe zjawiska nadzwyczajne, ukazujące się przy zakładaniu pierwszych kościołów, jak cuda, entuzjazm, radość (1 Tes 1, 5. 6)³⁵⁾; charyzmaty, zwłaszcza charyzmat proroctwa (1 Tes 5, 19; 2 Tes 2, 2)³⁶⁾ oraz przebywanie w nas i uświęcenie wewnętrzne (1 Tes 4, 8; 2 Tes 2, 13)³⁷⁾.

³⁰⁾ 1 Tes 1, 1; 5, 28; 2 Tes 1, 1. 2. 12; 2, 16; 3, 18; por. 1 Kor 15, 31; 2 Kor 4, 5; Rzym 1, 7; 5, 1. 11; 15, 6; Gal 6, 14. 18.

³¹⁾ Por. 1 Kor 1, 2.

³²⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 379 (nota 1); 380 n.

³³⁾ Por. P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des Hl. Paulus*, — *Zeitschrift für Kathol. Theol.* 53 (1929) 345—408; M. E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1932; K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma*, *Eranos Jahrbuch* 13 (1945) 187—235.

³⁴⁾ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 221. W dwóch wypadkach (2 Tes 2, 2 i 13) po przyimkach brak rodzajnika.

³⁵⁾ Por. 1 Kor 2, 4; Rzym 14, 17; 15, 13. 19; Gal 3, 2 n.

³⁶⁾ Por. 1 Kor 12, 7. 8. 9. 11.

³⁷⁾ Por Rzym 1, 4; 8, 9—11; 15, 16; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16.

B. TREŚĆ NAUKI DOGMATYCZNEJ

Listy do Tessaloniczan nie poruszają tematów takich jak łaska i prawo czy usprawiedliwienie przez wiarę, które rozwijać będzie apostoł w wiekopomnych swoich listach. Listy nasze — to pierwsze pisma Pawła. Przekazują nam one pierwotną naukę apostoła, jaką przejął od pierwszej gminy chrześcijańskiej: o Bogu jedynym i prawdziwym, Ojcu naszym, o Synu Bożym, Zbawicielu, który umarł za nas, zmartwychwstał, i który przyjdzie kiedyś w chwale³⁸).

1. Piętno eschatologiczne

Pierwotna katecheza posiadała piętno eschatologiczne. Widać to wyraźnie w mowie św. Piotra wygłoszonej w domu Korneliusza (Dz Ap 10, 34—43): „I rozkazał nam (Jezus) głosić ludowi i świadczyć, że on jest ustanowionym przez Boga sędzią żywych i umarłych“ (Dz Ap 10, 42), a także w mowie św. Pawła w Areopagu (Dz Ap 17, 22—31): „Obecnie oznajmia (Bóg) ludziom, aby wszyscy wszędzie czynili pokutę, bo wyznaczył dzień, w którym będzie sądził świat w sprawiedliwości przez męża przeznaczanego na to, o czym upewnił wszystkich, wskrzeszając go z martwych“ (Dz Ap 17, 30—31). Ten sam akcent eschatologiczny mają również archaiczne formuły wiary chrześcijańskiej w 2 Tym 4, 1; 1 P 4, 5; Barn. 7, 2; Polikarp, Fil. 2, 1; 2 Klem. 1, 1.

Nic więc dziwnego, że ten pierwotny charakter katechezy chrześcijańskiej odnajdujemy i w naszych listach: zarówno w znanych formułach dogmatycznych (Tes 1, 9—10; 4, 14; 5, 10), podając w wielkim skrócie prawdę o Bogu jedynym i żywym oraz fakt zbawczej śmierci, zmartwychwstania i paruzji Jego Syna Jezusa Chrystusa, jak i w całej treści listów.

Objaśnienia konkretne dotyczące paruzji, zwłaszcza w 1 Tes: 4, 13—5, 11 i w 2 Tes 2, 1—12, podyktowane były niewątpliwie doraźnymi potrzebami gminy tessalonickiej. Byłoby jednak błędem ograniczać naukę eschatologiczną Pawła do tych jedynie fragmentów. Podobnie jak pierwotna katecheza

³⁸) Por E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Cüterslon⁴ 1948 220—223; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 17—27. 85—88

chrześcijańska, tak i listy nasze — pierwsze pisma Pawła, z tą pierwotną katechezą jak najściślej związane — od początku do końca utrzymane są w tonie eschatologicznym³⁹). I to właśnie świadczą jak najdobitniej o ich autorstwie Pawłowym⁴⁰).

2. Nauka o Bogu.

W 1 Tes 1, 9 spotykamy archaiczną formułę monoteistyczną⁴¹): „nawróciliście się do Boga od bałwanów, aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu“, znaną nam z mowy Pawła w Lystrze (Dz Ap 14, 15—17), w Areopagu (Dz Ap 17, 22—31), jak i z listów do Rzymian (1, 14—32; 2, 21—26) oraz pierwszego do Koryntian (1, 21).

Ten żywy i prawdziwy Bóg jest Ojcem⁴²), jest Ojcem naszym⁴³). Określenie Boga jako Ojca jest szczególnie umiłowane przez św. Pawła⁴⁴).

Spotykamy je również często w listach katolickich⁴⁵). Formuła „Bóg Ojciec“ była na pewno używana w liturgii pierwotnego Kościoła, który ją przejął od Chrystusa wraz z modlitwą Pańską „Ojczy nasz“.

I tu B. Rigaux ma rację, mówiąc w referacie swoim pt. *Vocabulaire chretien antérieur à la première épître aux Thessaloniens*, wygłoszonym na Katolickim Międzynarodowym Kongresie Biblijnym w 1958 r., że nazwa „Bóg Ojciec“ jest wspólna Jezusowi i apostołom⁴⁶). Natomiast nieścisłym wy-

³⁹) Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., H. A. W. Meyer, X), Göttingen 1894, 268—274. 486—490.

⁴⁰) M. Meinertz w *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 214 pisze słusznie: „vielmehr steht das gesamte „auch das gegenwärtige Christenleben im eschatologischen Licht, und die wesentlichsten Züge der paulinischen Theologie sind ohne diese Sicht gar nicht zu verstehen“.

⁴¹) Zob. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh⁴ 1948, 220.

⁴²) 1 Tes 1, 3; 3, 11.

⁴³) 1 Tes 3, 13; 2 Tes 1, 1. 2; 2, 16.

⁴⁴) Rzym 1, 7; 8, 15; Gal 4, 6; 1 Kor 1, 3; 8, 6; por. Rzym 8, 14. 15; Gal 3, 26 i in.

⁴⁵) 1 P 1, 2; 2 P 1, 17; 27, 3; „Bóg i Ojciec“ por. Jak 1, 27; 1 P 1, 3.

⁴⁶) B. Rigaux, *Vocabulaire chrétien antérieur à la première épître*

daje się sąd B. Rigaux, że formuła „*Bóg Ojciec*“ oddziela definitywnie Jezusa i apostołów od judaizmu⁴⁷⁾. Przecież i w Starym Testamencie spotykamy ideę ojcostwa Bożego⁴⁸⁾. Naród nazwany jest „*pierworodnym synem Boga*“ (Wyjść 4, 22). Bóg jest ojcem Izraela (Powt Pr 32, 6: „*izali nie jest on ojcem twoim*“; Iz 63, 16: „*tyś zaiste ojciec nasz*“; por. 64, 7; Mal. 1, 6; 2 Król 7, 14). Nie jest prawdą, jakoby dawny judaizm nie wzywał Boga z tytułem Ojca⁴⁹⁾. W Ekl 23, 1. 4 odnajdujemy modlitwę z tym właśnie tytułem: „*Panie Ojcze i panujący żywotowi naszemu nie opuszczaj mnie*...“⁵⁰⁾. Wiemy też, że od końca I w. po Chr. pisma żydowskie znają formułę hebr.: *'awimu szebaszszamajm'* i aram. *'awuna dewiszmajja'* = *ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech*⁵¹⁾. Nasuwa się więc raczej przypuszczenie, że i ten tytuł „*Bóg Ojciec*“, podobnie jak „*Bóg żywy i prawdziwy*“, jest wyrazem przedziwnej harmonii dwóch Testamentów, jaką dostrzegamy w nauce i życiu apostoła narodów.

Od Boga, Ojca naszego, pochodzi wszelkie dobro i wszelka łaska⁵¹⁾. On jest Bogiem miłości⁵²⁾ i pokoju⁵³⁾. Jest wierny⁵⁴⁾, dlatego z całym spokojem możemy w Nim nadzieję swą złożyć⁵⁵⁾.

aux Thessaloniens, w *Sacra Pagina Miscellanea Biblica Congr. Intern. Theol. de Rc Biblica* (Biblioth. Ephem. Low., XII—XIII), Paris, 1959, II, 382.

⁴⁷⁾ l. c.

⁴⁸⁾ Por. M. J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, *Revue Biblique* 5 (1908) 481—599; R. Gyllenberg, *Gott der Vater im A. T. und in der Predigt Jesu* (Studia Orientalia, I), Helsingfors 1925, 51—60; W. Koester, *Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre*, „*Scholastik*“ 16 (1941) 481—495; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris—Tournai 1954 80—84.

⁴⁹⁾ Jak utrzymuje B. Rigaux, *Vocabulaire chrétien*, a. c., 382.

⁵⁰⁾ Por. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 152.

⁵¹⁾ 1 Tes 3, 11—13; 5, 23; 2 Tes 1, 11; 3, 16; por. Rzym 1, 7; 8, 15; Gal 4, 6; 1 Kor 1, 3; 8, 6, a także Rzym 8, 14, 15; Gal 3, 26 itd.

⁵²⁾ 2 Tes 2, 16; por. Rzym 5, 8; 8, 39; Ef 2, 5—7.

⁵³⁾ 1 Tes 5, 23; por. Rzym 15, 33; 16, 20; 1 Kor 14, 33; 2 Kor 13, 11 Fil 4, 9; Hebr 13, 20.

⁵⁴⁾ 1 Tes 5, 24; por. Rzym 3, 3; 1 Kor 1, 9; 10, 13; 2 Kor 1, 18.

⁵⁵⁾ 1 Tes 1, 3; 2, 2; 3, 11; 2 Tes 3, 3; por. Rzym 15, 13.

On wybrał i powołał do wiary Tessaloniczan⁵⁶⁾; wezwał nas do swej służby⁵⁷⁾, do świętości⁵⁸⁾, do zbawienia⁵⁹⁾, tu na ziemi⁶⁰⁾ i w wieczności⁶¹⁾. On też jest najwyższym sędzią, wynagradzającym dobro i karzącym zło⁶²⁾.

Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa⁶³⁾, którą głoszą powołani przez Boga apostołowie⁶⁴⁾, nazywa Paweł również ewangelią Bożą⁶⁵⁾, ponieważ dzieło zbawienia od Boga pochodzi⁶⁶⁾.

3. Chrystologia

Listy nasze ukazują nam Jezusa Chrystusa jako postać historyczną, tj. i jako prawdziwego człowieka (który był cierpliwym⁶⁷⁾, którego zabili Żydzi⁶⁸⁾, który umarł i zmartwychwstał⁶⁹⁾) i jednocześnie jako „Pana“ (tytuł ten przysługiwał w Starym Testamencie tylko Bogu⁷⁰⁾), Syna Bożego⁷¹⁾, równego w naturze z Bogiem⁷²⁾). Przede wszystkim jednak jako Zbawiciela⁷³⁾, co jest rysem charakterystycznym chrystologii

⁵⁶⁾ 1 Tes 1, 4; 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2 Tes 1, 11; 2, 13n.; por. Rzym 9, 24; 1 Kor 1, 9; Gal 1, 6; 5, 8.

⁵⁷⁾ 1 Tes 1, 9; por. Rzym 12, 11; 14, 18; 16, 18; Kol 3, 24.

⁵⁸⁾ 1 Tes 4, 3. 4. 7; 2 Tes 2, 13; por. 1 Tes 3, 13; 5, 23; 1 Kor 1, 2. 30; 6, 11; Rzym 6, 19. 22.

⁵⁹⁾ 1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 13; por. Rzym 1, 16; 10, 1; 2 Kor 6, 2; 7, 10; Ef 1, 13.

⁶⁰⁾ Rzym 8, 30; 14, 9; 2 Kor 3, 18.

⁶¹⁾ Rzym 2, 7. 10; 8, 18; 9, 21; 1 Kor 2, 7; 15, 24; 2 Kor 4, 17.

⁶²⁾ 1 Tes 2, 16; 4, 6; 2 Tes 1, 5—10; por. Rzym 2, 1; 3, 5; 9, 14 itd.

⁶³⁾ 2 Tes 1, 8; por. Rzym 15, 19; 1 Kor 9, 12; Fil 1, 27 itd.

⁶⁴⁾ 1 Tes 2, 2—4; por. Rzym 1, 1. 5; 1 Kor 1, 17; Gal 1, 1: „przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca“.

⁶⁵⁾ 1 Tes 2, 2. 8. 9. 13; por. Rzym 1, 1; 15, 16; 2 Kor 11, 7; 1 Tym 1, 11.

⁶⁶⁾ Por. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, d. c., II, 89; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 15.

⁶⁷⁾ 2 Tes 3, 5.

⁶⁸⁾ 1 Tes 2, 15.

⁶⁹⁾ 1 Tes 1, 10; 4, 14; 5, 10.

⁷⁰⁾ Zob. wyżej, 3.

⁷¹⁾ 1 Tes 1, 10.

⁷²⁾ 1 Tes 1, 1; 2. 14n.; 3, 2. 11; 4, 1. 14; 5, 9. 18. 23; 2 Tes 1, 1. 12; 2, 16; 3, 5.

⁷³⁾ 1 Tes 1, 10; 2 Tes 2, 13n.

Pawłowej⁷⁴). Treścią tej nauki jest zbawienie jako dzieło Boga, dokonane przez Jezusa Chrystusa.

a) *Idea Zbawienia*. Dominuje ona we wszystkich listach Pawła. Terminologia: *soteria* = zbawienie, użyte 19 razy w listach Pawłowych, czy *dikaiošine* = usprawiedliwienie — 57 razy, nie wprowadza żadnej zmiany w treści teologicznej⁷⁵). Myśl apostoła precyzuje się w terminach ścisłych, takich jak: śmierć, zmartwychwstanie, paruzja, świętość, życie itd. Zbawienie jest więc pojęciem ogólnym, obejmującym zarówno przeszłość — śmierć i zmartwychwstanie, jak teraźniejszość — włączenie się nasze w dzieło Chrystusa i przyszłość — paruzję⁷⁶). Listy nasze akcentują wyraźnie ten trzeci etap historii zbawienia: eschatologię.

Widać to w klasycznym tekście 1 Tes 1, 10, gdzie mowa o oczekiwaniu Syna Bożego z niebios, tego, którego Bóg wzbudził z martwych, naszego Wybawcy od mającego nadejść gniewu. Niemniej jasno świadczą o tym również pierwotne formuły eschatologiczne w 1 Tes⁷⁷), podające w wielkim skrócie fakt śmierci i zmartwychwstania Chrystusa:

1 Tes 4, 14: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przyprowadzi z nim“;

1 Tes 5, 9—10: „Albowiem Bóg nie przeznaczył nas do gniewu, ale do osiągnięcia zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umarł za nas, abyśmy żywi czy umarli wespół z nim żyli“⁷⁸). Połączenie z eschatologią jest tutaj niewątpliwe.

Eschatologiczny ton ma również tekst 2 Tes 2, 13 n., następujący bezpośrednio po wyliczeniu znaków wyprzedzających

⁷⁴) Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, 188; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 15n.

⁷⁵) Terminu „zbawienie“ używa Paweł tam, gdzie przeciwstawia chrystianizm światu nie chrześcijańskiemu. Zob. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 15.

⁷⁶) 1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 13; por. Rzym 1, 16; 10, 1; 2 Kor 6, 2; 7, 10; Ef 1, 13; Fil 1, 28; 2, 12.

⁷⁷) Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 25—27.

⁷⁸) Por. Rzym 4, 25; 6, 5. 8; 14, 9; 1 Kor 15, 3—8; Ef 2, 5nn.

paruzję (2, 3—12), celem wybrania ku zbawieniu przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę (w. 13) jest dostąpienie chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa (w. 14).

Nie znaczy to jednak, że soteriologia w listach do Tessaloniczan dotyczy tylko czasów ostatecznych. Nie, podobnie jak w innych listach⁷⁹⁾, tak i w naszych uczy Paweł, że zbawienie dokonuje się w duszach ludzkich już tu, na ziemi. Wiara w Chrystusa Pana zapewnia nam już obecnie uczestnictwo w dziele Zbawienia⁸⁰⁾. Wyraża się to w otrzymywaniu darów Ducha Świętego: mocy i wesela⁸¹⁾, w wierze żywej i miłości uczynnej⁸²⁾, które Pan ustawicznie pomnaża⁸³⁾, umacniając wiernych we wszelkim dobrym uczynku i dobrym słowie⁸⁴⁾ i obdarowując ich łaską i pokojem⁸⁵⁾. Na skutek tego chrześcijanie stają się święci⁸⁶⁾ i będąc w stałej łączności z Chrystusem⁸⁷⁾ zachowują bez skazy już od tej chwili całe swoje jestestwo: ducha, duszę i ciało na przyjście Pana⁸⁸⁾. Listy więc nasze mówią o zbawieniu zarówno w życiu przyszłym jak i obecnym. Tak właśnie podawała to i pierwotna katecheza chrześcijańska⁸⁹⁾, którą przejął Paweł. Główny jednak akcent w listach naszych spoczywa na życiu przyszłym. Czy akcent ten jest obcy nauce apostoła?

Trudno się zgodzić z wypowiedzią O. Cullmann'a⁹⁰⁾, że punktem centralnym nauki Pawła o zbawieniu jest nie oczeki-

⁷⁹⁾ Por. Rzym 1, 16; 11, 11; 2 Kor 1, 6; 6,2; 7, 10; Ef 1, 13.

⁸⁰⁾ 1 Tes 1, 6—8; 2, 13; 3, 12n.; 5, 10.

⁸¹⁾ 1 Tes 1, 5n.

⁸²⁾ 1 Tes 1, 3.

⁸³⁾ 1 Tes 3, 12; 2 Tes 3, 5.

⁸⁴⁾ 2 Tes 2, 17.

⁸⁵⁾ 1 Tes 5, 28; 2 Tes 3, 16.

⁸⁶⁾ 1 Tes 3, 13; 5, 23; 2 Tes 2, 13; por. Rzym 6, 22; 12, 13; 1 Kor 1, 2; 6, 1n.; 14, 33; Fil 4, 22 itd.

⁸⁷⁾ 2 Tes 3, 16.

⁸⁸⁾ 1 Tes 5, 23.

⁸⁹⁾ Por. G. K ü m m e l, *Futurische und präsentliche Eschatologie im Ältesten Urchristentum*, Neue Theologische Studien 5 (1959) 113—126.

⁹⁰⁾ „L'attente subsiste donc, comme dans le judaïsme. On continue d'attendre de l'avenir ce que les Israélites en attendaient; mais là n'est plus le contre de l'histoire du salut, ce centre est situé dès lors dans un

wanie, lecz dokonane wydarzenie historyczne, tj. śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Takie ujęcie pojawi się w chrystologii Pawła dopiero pod koniec jego pracy apostołskiej (dłuższy pobyt w Azji Mniejszej, a zwłaszcza w Efezie) i zostanie wykorzystane w listach więziennych⁹¹). Wydaje się także mało prawdopodobne, aby specjalne warunki gminy Tessaloniczkiej (ucisk, pokusy) wpłynęły w sposób decydujący na ów ton eschatologiczny soteriologii naszych listów, jak sądzi B. Rigaux⁹²).

Nie tylko w judaizmie i we współczesnych Pawłowi religiach hellenistycznych, ale i w pierwotnej katechezie chrześcijańskiej, jak również w listach apostoła, będących wyrazem początkowego okresu rozwoju jego myśli teologicznej (przed apostołatem w Koryncie), tj. w 1 Tes i 2 Tes oraz w końcowej części 1 kor, zbawienie jest przede wszystkim dobrem, które można osiągnąć w przyszłości⁹³). Tak więc akcent eschatologiczny soteriologii w listach do Tessaloniczan nie tylko nie jest czymś obcym Pawłowi, ale stanowi rys charakterystyczny jego pierwotnej chrystologii i w konsekwencji potwierdza wymownie autentyczność naszych listów.

b) Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Nie mniej ważnym od poprzedniego sprawdzianem wewnętrznym autorstwa Pawłowego listów do Tessaloniczan jest nauka o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁴). To podstawowa prawda wiary pierwotnego Kościoła⁹⁵), od którego przejął ją Paweł i podaje wiernym jako tradycję apostołską⁹⁶). Odnajdujemy ją w formie czystej („à l'état pur“⁹⁷) w 1 Tes 4,14: „*Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwych-*

événement historique accompli“ (Christ et le temps, Neuchâtel 1947, 50); por. tenże, *Die Christologie des Neuen Testaments*, d. c., 251.

⁹¹) Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 16. 399. 402 n.

⁹²) Zob. B. Rigaux, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), Paris 1956, 180.

⁹³) Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 16. 393. 399 n.

⁹⁴) 1 Tes 1, 10; 4, 14; 5, 10.

⁹⁵) Dz Ap 2, 23n.; 3, 13—15; 4, 10; 5, 30; 10, 39n.; 13, 29n.

⁹⁶) 1 Kor 15, 3—7. 11—13.

⁹⁷) Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 25.

wstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przyprowadzi z nim⁹⁸. Paweł przypomina tu wyraźnie wyznanie wiary w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa („jeśli bowiem wierzymy“) i zapewnia, że ci, którzy umarli w zjednoczeniu z Chrystusem, wezmą udział w jego paruzji. Nie widać tu jeszcze ani literackiego ani teologicznego rozwinięcia antytezy: śmierć — zmartwychwstanie w odniesieniu do Chrystusa i wiernych⁹⁹), co stanowić będzie bodajże główny nurt myśli teologicznej Pawła¹⁰⁰), dający początek i wyjaśniający w pełni inne antytezy Pawłowe, takie jak ciało — duch, grzech — sprawiedliwość, niewola — wolność itd.¹⁰¹).

L. Cerfaux¹⁰²) przypuszcza słusznie, że teologia Pawła rozwinęła się i przybrała bardziej ustaloną formę w czasie jego nauczania w Koryncie¹⁰³. Listy więzienne i listy pasterskie nie wnoszą tu nic nowego: powtarzają formuły i myśli znane nam z wiekopomnych listów Pawłowych¹⁰⁴). Listy zaś nasze są odbiciem pierwszego etapu nauki apostoła, której tematykę główną stanowiły: paruzja i zmartwychwstanie, często ze sobą łączone.

4. Pneumatologia¹⁰⁵).

Duchowi Świętemu przypisuje Paweł nadzwyczajne zjawiska towarzyszące ewangelizacji Tessaloniki: cuda, entu-

⁹⁸) Por. 1 Tes 1, 10; Rzym 8, 34; 10, 9; 14, 9.

⁹⁹) Rzym 5, 9nn.; 6, 2—11; Kol 2, 12n.; 3, 3n. Ef 2, 5n. — zastosowanie do zmartwychwstania przyszłego i obecnego; Rzym 7, 4; Gal 2, 19n. — zastosowanie do wolności od prawa.

¹⁰⁰) Por. S. Lyonnet, *La valeur soteriologique de la resurrection du Christ selon saint Paul*, Gregorianum 39 (1958) 295—318.

¹⁰¹) Por. H. Riesenfeld, *Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament*, Coniect. neotest. 9 (1944) 1—21. J. Nélis, *Les antithèses littéraires dans les Épîtres de saint Paul*, Nouvelle Revue théologique, 70 (1948) 360—387; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 25. 85—93.

¹⁰²) Por. *Le Christ*, d. c., 90n.

¹⁰³) Zob. tamże, 91.

¹⁰⁴) Por. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund 1946, 107—113.

¹⁰⁵) Por. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach den Anschauungen des Apostols Paulus*, Eine biblisch-theologische Untersuchung (Neutest. Abhandl., IV, 4), Münster 1913; R. B. Hoyle, *The Holy Spirit*

zjazm¹⁰⁶) i wesele¹⁰⁷), co przypomina żywo początki Kościoła w Jerozolimie¹⁰⁸), w Koryncie¹⁰⁹) i w Galacji¹¹⁰). Od Ducha Świętego pochodzą też charyzmaty, a zwłaszcza charyzmat prorocstwa¹¹¹), co obszernie wyjaśni apostoł w 1 Kor 12,7.8.9.11.

Szczególnie jednak mocno akcentuje Paweł przebywanie ducha Świętego w wiernych i ich uświęcanie, 1 Tes 4,8: „*A zatem kto gardzi (tymi przykazaniami), nie człowiekiem gardzi, lecz Bogiem, który i wam dał swego Ducha Świętego*“. Nie chodzi tu oczywiście o charyzmaty. Kontekst wskazuje wyraźnie, że Paweł mówi o uświęceniu indywidualnym: Tessaloniczanie winni wystrzegać się wszelkiej nieczystości (w. 3), utrzymywać swe ciało w świętości i czci (w. 4), nie obrażać i nie krzywdzić bliźnich (w. 6), ale wzrastać w doskonałości (w. 1), jak to mówił i poświadczał będąc u nich (w. 2.6). Tę samą myśl wypowiada również w 2 Tes 2,13: „*Bóg wybrał was od początku ku zbawieniu przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę*“. W tym właśnie dziele uświęcenia wyraża się obecność Ducha Świętego w nas. Temat ten rozwinie Paweł w listach do Koryntian¹¹²) i do Rzymian¹¹³).

Warto dodać, że to dzieło uświęcenia wiąże się ściśle z eschatologią, autentycznym tonem Pawła w naszych listach. Albowiem celem uświęcenia jest zbawienie człowieka i zacho-

in St. Paul, London 1927; L. Cerfaux, *La Theologie de l'Eglise suivant saint Paul*, (Unam Sanctam, 10), Paris² 1948, 128—131; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, d. c., II, 79—83; H. D. Wendland, *Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen nach Paulus*, *Theol. Literaturzeitung* 77 (1925) 457—470; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 216—222; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh—London 1958; M. B. Stokes, *The Holy Spirit in Biblical Theology*, *Lond. Quart. Hol. Rev.* 28 (1959), 199—213.

¹⁰⁶) 1 Tes 1, 5.

¹⁰⁷) 1 Tes 1, 6.

¹⁰⁸) Dz Ap 2, 14—19. 43.

¹⁰⁹) 1 Kor 2, 4.

¹¹⁰) Gal 3, 2 n.

¹¹¹) 1 Tes 5, 19; 2 Tes 2, 2.

¹¹²) 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16.

¹¹³) 1, 4; 8, 9—11; 15, 16.

wanie bez skazy całego jego jestestwa na przyjście Pańskie (1 Tes 5,23). A i samo przebywanie Ducha Świętego w nas można nazwać połączeniem eschatologii z teraźniejszością¹¹⁴⁾.

II. Nauka moralna¹¹⁵⁾

Nauka moralna Pawła wypływa z jego nauki dogmatycznej. Listy do Tessaloniczan, jak to widziliśmy wyżej, podają nam tę naukę w formie pierwotnej, wyrażającej pierwszy okres rozwoju myśli teologicznej Pawła. Nic więc dziwnego, że i pareneza Pawłowa w naszych listach jest mniej rozwinięta niż w innych, późniejszych pismach apostoła. Mimo to jednak posiada ona zasadnicze i właściwe Pawłowi główne znamiona: jest chrystocentryczna, a przede wszystkim eschatologiczna.

1. Norma i cel moralności.

Norma i cel moralności tkwią w Bogu i w Chrystusie. Należy więc pełnić wolę Boga¹¹⁶⁾ i postępować tak, aby się podobać Bogu¹¹⁷⁾, który wezwał nas do świętości¹¹⁸⁾, do zbawie-

¹¹⁴⁾ Por. O. Cullmann, *Le retour du Christ*, Neuchâtel 1947, 29; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 217.

¹¹⁵⁾ Por. K. Benz, *Die Etnik des Apostols Paulus* (Biblische Studien 17, 3/4), Freiburg 1912; A. Juncker, *Die Etnik des Apostols Paulus*, 2 tomy, Halle 1904—1919; M. S. Enslin, *The Etnics of Paul*, Cambridge 1930; G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg 1932; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Neutest. Abhandl. XVI, 5), Münster 1936; L. Bouvet, *L'ascèse dans saint Paul*, Lyon 1936; S. Djukanovic, *Heiligkeit und Heiligung bei Paulus*, Novisad 1939; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, d. c., II, 184—213; R. Schmackenburt, *Die sittliche Botschaft des N T*, w *Handbuch der Moraltheologie*, München 1954; B. Rigaux, *Saint Paul*, d. c., 183—194.

¹¹⁶⁾ 1 Tes 4, 3, 7; por. Rzym 12, 2; Ef 5, 17; 6, 6; Hebr 10, 36; 13, 21.

¹¹⁷⁾ 1 Tes 4, 1; por 1 Kor 7, 32; Kor 5, 9; Rzym 14, 18; Ef 5, 10; Fil 4, 10; Kol 3, 20 itd.

¹¹⁸⁾ 1 Tes 4, 3, 4, 7; 2 Tes 2, 13; por. 1 Tes 3, 13; Rzym 15, 23; 1 Kor 1, 2, 30, 6, 11; Rzym 6, 19, 22.

nia¹¹⁹), do swego królestwa i chwały¹²⁰). Taka właśnie jest wola Boża w Chrystusie Jezusie względem nas¹²¹). Jezus Chrystus nie tylko nas zbawił, ale stał się żywym przykładem, jak wolę Bożą wypełniać. Chrześcijanie winni więc być naśladowcami Chrystusa¹²²), pełniąc z gotowością nakazy, które powierzył swoim apostołom, a które oni w imieniu Pana Jezusa wiernym przekazują¹²³) bądź ustnie bądź na piśmie¹²⁴).

2. Cnoty kształtujące „nowego człowieka“.

Chrystocentryczny charakter nadają parenezie Pawła i trzy cnoty kształtujące „nowego człowieka“, a mianowicie: wiara, miłość i nadzieja¹²⁵), których źródłem i przedmiotem jest Chrystus¹²⁶).

¹¹⁹) 1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 13; por. Rzym 1, 16; 10, 1; 2 Kor 6, 2; 7, 10; Ef 1, 13.

¹²⁰) 1 Tes 2, 12; Tes 1, 5; 2, 14; por. Rzym 2, 7, 10; 8, 18, 30; 9, 21; 14, 9; 1 Kor 2, 7; 15, 24; 2 Kor 3, 18; 4, 17.

¹²¹) 1 Tes 5, 18.

¹²²) 1 Tes 1, 16; por. 1 Kor 5, 8; 8, 11; 11, 1; Rzym 14, 15; Fil 2, 5; Kol 3, 11.

¹²³) 1 Tes 4, 1—3; 2 Tes 3, 4, 6, 10, 12; por. 1 Kor 7, 10; 1 Tym 1, 5, 18; 6, 13.

¹²⁴) 2 Tes 2, 15; 3, 6; por. 1 Tes 2, 13; 4, 1; 1 Kor 11, 2, 23; 15, 1, 3; Gal 1, 9; 1 Tym 6, 20; 2 Tym 2, 2.

Por. F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Jesus* (Handbuch der Kathol. Sittenlehre, t. III), Bonn³ 1947; H. J. Schoeps, *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi (Aus Frühchristliche Zeit)*, Tübingen 1950, 286—301.

¹²⁵) 1 Tes 1, 3; 5, 8.

¹²⁶) Por. A. Harnack, *Über den Ursprung der Formel „Glaube Liebe, Hoffnung“*, Preussische Jahrbücher 146 (1916) 1—14; F. Vogtland, *Die Paulinische Lehre von den theologischen Tugenden*, Der Katholik 19 (1917) 315—331; 20 (1918) 1—15; J. Biard, *Les vertus théologiques d'après les épîtres de saint Paul*, Mesnil 1924; B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, Paris² 1934, 351—353 (Exc. XIV D'où vient la triade „foi-espérance-charité“); E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe in N T*, Freiburg in Br. 1940; M. Meinerz, *Theologie des Neuen Testaments*, d. c., II, 196 n.; C. Spieq, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des Textes (Études Bibliques)*, Paris 1959, II, 365—378 (App. I: *L'origine de la triade: Foi espérance, charité*).

a) Wiara¹²⁷⁾. Podobnie jak w innych pismach Pawła, tak i w naszych listach zarówno rzeczownik „*wiara*“, jak i czasownik „*wierzyć*“ posiadają różne znaczenie. Określają więc i wierność w odniesieniu do Boga¹²⁸⁾ i Pana¹²⁹⁾ i naukę wiary¹³⁰⁾, ale najczęściej oznaczają przyjęcie nauki o zbawieniu, głoszonej przez apostołów¹³¹⁾. Wierny w przeciwieństwie do pogan — to ten, kto wierzy w jednego, prawdziwego Boga¹³²⁾ i w Syna Jego, Jezusa Chrystusa¹³³⁾. A więc przyjmuje jako pewne, że Jezus umarł za nas i zmartwychwstał, że przyjdzie kiedyś w chwale i że my razem z Nim żyć będziemy¹³⁴⁾. Główny nacisk kładzie apostoł na wiarę w Chrystusa. Ten akcent chrystologiczny wiary jest znamieny dla Pawła, który uczy, że dopiero Chrystus w dziele zbawienia objawił nam całą wielkość, głębię i potęgę wiary w Boga. Wiara ta musi być mocna¹³⁵⁾ i nie może zachwiać się w żadnym utrapieniu ani ucisku¹³⁶⁾. Cierpienie bowiem, prześladowanie wiąże się nierozłącznie z powołaniem do chrześcijaństwa¹³⁷⁾, mało, jest sprawdzianem tego

¹²⁷⁾ Zob. W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932; P. Antoine, *Foi* (dans l'Écriture), D B S, III, 296—302; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, d. c., 147—151; L. Cerfaux, *La théologie de L'Eglise suivant saint Paul*, d. c., 123—127; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris³⁸ 1949, 197—214; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes*, d. c., II, 120—134; M. E. Boismard, *La foi selon S. Paul*, *Vie Spirituelle* 22 (1953) 65—90; J. Duplacy, *D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?*, w *Sacra Pagina Miscellanea Biblica Congr. Intern. Cath. de Re Biblica* (Biblioth. Ephem. Lov. XII—XIII), Paris 1959, II, 435—439.

¹²⁸⁾ 1 Tes 5, 24.

¹²⁹⁾ 2 Tes 3, 3; por. 1 Kor 10, 13; 2 Kor 1, 18; Rzym 3, 3 itd.

¹³⁰⁾ 1 Tes 3, 10; por. Gal 1, 23; 3, 2. 5.

¹³¹⁾ 1 Tes 1, 8; por. Rzym 1, 8; 10, 17; 1 Kor 2, 5; 15, 1 n.

¹³²⁾ 1 Tes 1, 8 n.; por. Dz Ap 14, 15; 1 Kor 8, 5 n.; Gal 3, 6; Rzym 4, 3. 17.

¹³³⁾ 1 Tes 1, 10; 4, 14; por. 1 Kor 8, 6; 15 1—11; Rzym 3, 22. 26; Gal 2, 16. 20; 3, 22; Ef 3, 12; Fil 3, 9.

¹³⁴⁾ 1 Tes 4, 14; 5, 10; por. Rzym 6, 8. Zob. wyżej, 6—8.

¹³⁵⁾ 1 Tes 3, 5—8; por. Rzym 4, 18; 15, 13; Kol. 1, 23.

¹³⁶⁾ 1 Tes 1, 6; 3, 3.

¹³⁷⁾ 1 Tes 3, 3. To nauka Zbawiciela (Mk 8, 34; J 16, 2. 20. 22),

powołania¹³⁸). Przewidziane są one w planie Boga i dlatego trzeba je znosić nie tylko z poddaniem się Jego woli, ale i z weselą¹³⁹). Głęboka wiara jest źródłem nieustannej radości¹⁴⁰). Objawiać się powinna w czynach¹⁴¹). Nie jest więc ona tylko aktem rozumu, przyjmującego naukę o zbawieniu jako słowo Boże¹⁴²), ale przede wszystkim aktem woli: jest posłuszeństwem wobec nakazów ewangelii¹⁴³, jest ufnym, pełnym miłości, oddaniem się Bogu w Chrystusie Jezusie¹⁴⁴).

Podobnie jak w wielkich listach Pawłowych, a zwłaszcza Rzym i Gal, tak i w naszych listach podkreślona jest mocno wielka doniosłość wiary. Wiara jest na pewno największym skarbem Tessaloniczan, skoro apostoł za nią najpierw dziękuje Bogu, przed miłością i nadzieją¹⁴⁵). Wiare tę sławią dokoła gminy chrześcijańskie¹⁴⁶). Ona to sprawia, że Tessaloniczanie są naśladowcami Pawła i Pana¹⁴⁷) i Kościołów Bożych, które są w Judei¹⁴⁸). Spotykamy się tutaj niewątpliwie z jak najbardziej autentyczną nauką Pawła. Warto jednak i przy tej okazji zaznaczyć, że to nie Paweł pierwszy podkreślał doniosłość wiary. J. Duplacy ma rację sądząc, że zjawisko to pochodzi sprzed r. 50, o czym świadczą Dz Ap, a zwłaszcza 12

którą przejął Paweł, głosząc w Lystrze, Ikonium i Antiochii, że przez wiele utrapień trzeba nam wejść do Królestwa Bożego (Dz Ap 14, 20 n.; 2 Tym 3, 12); por. J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig, 1929; H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 234 nn.

¹³⁸) 1 Tes 2, 14 n.; 2 Tes 1, 4 n.

¹³⁹) 1 Tes 1, 6.

¹⁴⁰) 1 Tes 5, 16; por. 2 Kor 13, 11; Fil 4, 4; Kol 1, 24.

¹⁴¹) 1 Tes 1, 3; 2 Tes 1, 11; por. Rzym 4, 18; 15, 13; 1 Kor 16, 13, 14; 2 Kor 8, 7; Gal 5, 6; Kol 1, 23.

¹⁴²) 1 Tes 2, 13; por. 2 Kor 5, 7.

¹⁴³) 2 Tes 1, 8; por. Rzym 1, 5; 10, 16; 16, 26; 1 Kor 7, 19; 2 Kor 10, 5.

¹⁴⁴) 1 Tes 2, 2; 2 Tes 3, 3; 5, 18; por. Rzym 8, 35—39; 1 Kor 16, 22; Ef 4, 15, 16; 6, 24.

¹⁴⁵) 1 Tes 1, 3.

¹⁴⁶) 1 Tes 1, 8.

¹⁴⁷) 1 Tes 1, 6.

¹⁴⁸) 1 Tes 2, 14; por. 2 Tes 1, 4.

czy 15 pierwszych rozdziałów¹⁴⁹) oraz tradycja synoptyczna¹⁵⁰); słusznie przypuszcza, że nie kto inny, jeno sam Chrystus swoim nauczaniem i postępowaniem doprowadził stopniowo swych uczniów do tego, aby wiarę uczynili centrum ich życia religijnego¹⁵¹).

b) Miłość¹⁵². Wiary w ujęciu Pawła nie można sobie nawet wyobrazić bez miłości. Te dwie cnoty są nierozłączne¹⁵³). Miłość bowiem dopiero nadaje pełny sens wierze¹⁵⁴). Miłość, o jakiej mowa w Listach do Tessaloniczan, obejmuje zgodnie z nauką Pawła zarówno stosunek Boga do nas¹⁵⁵), jak i nasz stosunek do Boga¹⁵⁶), a przede wszystkim do bliźnich. I miłość nasza względem Boga czy Chrystusa i miłość bliźniego jest

¹⁴⁹) np. 2, 44; 4, 32; 5, 14; por. 6, 17.

¹⁵⁰) Por. J. Duplacy, *D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?* a. c., 435—438.

¹⁵¹) Por. tamże, 438.

¹⁵²) Por. A. Nygren, *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 tomy, Gütersloh 1930 i 1937; J. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus* (Neutest. Abhandl., XII, 3), Münster 1932; M. Meinertz, *Die Theologie des Neuen Testaments*, d. c. II, 196—200; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; W. Harrelson, *The idea of Agape in The N T*, Journ. of Religion 21 (1951) 169—182; J. Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*. Ein Bericht, Scholastik 29 (1954), 79—87; H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch, VII), Göttingen⁶ 1954, 107 n. (Exc. Die Liebe bei Paulus); C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de Théologie Néo-Testamentaire* (Studia Hellenistica, X), Louvain 1955; tenże, *Nouvelles reflexions sur la théologie biblique*, Rev. des scienc. phil. et théol. 42 (1958) 209—219; tenże, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Analyse des textes (Études Bibliques), Paris 1959, II, 271—305; tenże, *Les composantes de la notion d'agapè dans le Nouveau Testament*, w *Sacra, Pagina-Miscellanea Bibl. Congr. Intern. Cathol. de Re Bibl.* (Biblioth. Ephem. Theol. Lov., XII—XIII), Paris 1959, II, 440—455.

¹⁵³) 1 Tes 3, 6; 5, 8; por. Gal 5, 6; Ef 4, 15; 6, 23; Kol 1, 4; Tyt 1, 1, 13; 2, 22; 3, 10; Filem 5.

¹⁵⁴) Por. C. Spicq, *Les composantes de la notion d'agapè*, d. c., 450 n.

¹⁵⁵) Tes 1, 4; 2 Tes 2, 13, 16; por. Rzym 1, 7; 5, 8; 8, 39; 11, 28; 2 Kor 13, 11, 13; Ef 1, 4; 2, 4, 7; 5, 1; Kol 3, 12; 1 Tym 6, 2.

¹⁵⁶) 2 Tes 3, 5; por. Rzym 8, 28; 1 Kor 2, 9; 8, 3; 16, 22; Ef 4, 15, 16; 6, 24.

przejawem działania Boga w nas¹⁵⁷). Miłość bliźniego wypływa z miłości do Boga¹⁵⁸) i jest tej miłości niezbędnym i najbardziej konkretnym wyrazem. Rozciąga się ona na wszystkich ludzi bez wyjątku¹⁵⁹), jak żądał tego Chrystus w kazaniu na Górze¹⁶⁰). Jest dynamiczna. Rozliczne są objawy tej miłości: unikanie zemsty¹⁶¹), modlitwa wzajemna¹⁶²), szacunek dla każdego, a zwłaszcza przełożonych¹⁶³), cierpliwość¹⁶⁴), łagodność¹⁶⁵) w upominaniu błędzących¹⁶⁶), wreszcie ustawiczne czynienie dobra względem współbraci w wierze i względem wszystkich¹⁶⁷). Miłość ta stale wzrasta, jest przelewającą się pełnią¹⁶⁸), jak to trafnie określił C. Spicq¹⁶⁹). Znamionuje ją niezłomność¹⁷⁰). Nie jest więc uczuciem czysto ludzkim? Autentyczna miłość od Boga pochodzi. Chrześcijanie żyjący wiarą i miłością¹⁷¹) — to przede wszystkim ci, których Bóg miłuje¹⁷²); miłość ich zatem jest udziałem w Bożej miłości¹⁷³).

¹⁵⁷) 2 Tes 3, 5; por. 1 Kor 8, 3.

¹⁵⁸) 1 Tes 4, 9; 2 Tes 2, 16 n.; Rzym 8, 28.

¹⁵⁹) 1 Tes 5, 15; 3, 12; por. Rzym 12, 14—20; 1 Kor 4, 12; 13, 5, 7; Dz Ap 7, 60.

¹⁶⁰) Mt 5, 44 n.; Łk 23, 24.

¹⁶¹) 1 Tes 5, 15; por. Rzym 12, 14—20; 1 Kor 4, 12—14; 13, 5, 7; Dz Ap 7, 60.

¹⁶²) 1 Tes 5, 25; 2 Tes 3, 1; por. Rzym 15, 30—32; 2 Kor 1, 11; Ef 6, 18 n.; Kol 4, 3; Fil 1, 19; Hebr 13, 18.

¹⁶³) 1 Tes 5, 12; por. Rzym 12, 10 — dla bliźniego; Rzym 13, 7 — zwierzchności; 1 Tym 5, 17 — dla przełożonych; 1 Tym 5, 3 — dla wdów; 1 Tym 6, 1 — dla pracodawców.

¹⁶⁴) 1 Tes 5, 14; por. 1 Kor 13, 4, 5, 7; Kol 1, 11; Ef 4, 31; Kol 3, 8—19; 1 Tym 2, 8.

¹⁶⁵) Por. C. Spicq, *Benignité, mansuétude, clémence*, *Revue Biblique* 54 (1947) 321—339.

¹⁶⁶) 1 Tes 5, 11, 14; 2 Tes 3, 14 n.; por. Rzym 15, 14; 3 Kor 13, 11; Gal 6, 1; 2 Tym 2, 25, 4, 2.

¹⁶⁷) 1 Tes 5, 15; 2 Tes 3, 13; por. Rzym 12, 17; Gal 6, 10 i in.

¹⁶⁸) 1 Tes 3, 12; 5, 13; 2 Tes 2, 16; por. 2 Kor 8, 7; Fil 1, 9.

¹⁶⁹) Por. *Les composantes de la notion d'agapè dans le Nouveau Testament*, d. c., 448.

¹⁷⁰) 1 Tes 3, 12—13; por. Ef 3, 17; Kol 2, 7.

¹⁷¹) 1 Tes 3, 6; 5, 8; por. Gal 5, 6; Ef 4, 15; 6, 23; Kol 1, 4 itd.

¹⁷²) 1 Tes 1, 4; 2 Tes 2, 13; por. Rzym 8, 37; Kol 3, 12.

¹⁷³) Por. *Les composantes de la notion d'agapè dans le Nouveau Testament* d. c., 449.

c) **Nadzieją**¹⁷⁴). Nadzieja według nauki Pawła to oczekiwanie dóbr przyszłych oraz ufność i cierpliwość w ich oczekiwaniu. Te trzy elementy tworzą razem jedną, nierozłączną całość¹⁷⁵), nawet wtedy, kiedy apostoł jeden z nich akcentuje mocniej, stosownie do konkretnej potrzeby.

Tę samą naukę Pawła o nadziei odnajdujemy i w naszych listach. Oczekiwanie dóbr przyszłych, wiecznych, które stanowią główny przedmiot nadziei chrześcijańskiej¹⁷⁶), i które tej cności nadają znamię eschatologiczne widać najwyraźniej w 2 Tes 2,16: „*A sam Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg, Ojciec nasz, który w łasce nas umiłował i dał nam wieczne pocieszenie i dobrą nadzieję, niech krzepi serca wasze i umacnia we wszelkim uczynku i dobrym słowie*“¹⁷⁷). „*Wieczne pocieszenie*“ przeciwstawia tu apostoł doczesnym uciskom Tessaloniczan. Przypomina im przyszłe wieczne dobra i związaną z nimi wieczną radość. Z tym „*wiecznym pocieszeniem*“ łączy się ściśle i nierozzerwalnie „*dobra nadzieja*“, dobra zarówno na jej przedmiot (dobra wieczne), jak i jej podstawy (jest niezawodna, pewna); dlatego może skutecznie krzepić obecnie i umacniać serca wiernych¹⁷⁸).

¹⁷⁴) Por. A. Pott, *Das Hoffen in N. T., in seiner Beziehung zum Glauben* (Untersuchungen zu N. T., 7), Leipzig 1915; C. Spicq, *La Révélation de l'Espérance*, Avignon 1931, 1—98; M. Fraeymann, *Essentialia de spe christiana in Theologia Paulina* (Collationes Gandav., s. 2, I), 1951, 38—43; W. Grossouw, *L'espérance dans la Nouveau Testament*, *Revue Biblique* 61 (1954), 508—532; H. Haag, *Bibellexikon*, 724 n; P. Otzen, *Gute Hoffnung bei Paulus*, *Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft* 49 (1958) 283—285; M. F. Lacan, *Notre espérance: Jesus Christ*, *Lumen Vitae* 8 (1959) 17—39.

¹⁷⁵) Por. R. Bultmann, *Die Theologie des N. T.*, d. c., 315 n.; M. F. Lacan, *Notre espérance*, d. c., 17 nn.

¹⁷⁶) Rzym 5, 2. 10; 8, 17 n. Fil 3, 20.

¹⁷⁷) Por. 1 Tes 1, 10; 4, 13—15. 17; 5, 9—10; 2 Tes 1, 4 n. 6—8. 10; 2. 14.

¹⁷⁸) Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, d. c., 382; J. M. Voste, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Romae 1917, 215; P. Otzen, *Gute Hoffnung bei Paulus*, d. c., 283—285.

Ufność w oczekiwaniu paruzji wyraża Paweł w 1 Tes 2,19; pisząc, że Tessaloniczanie są jego nadzieją i weselem i koroną chwały w dniu przyjścia Pana¹⁷⁹⁾. O cierpliwości zaś w wytrwałości w oczekiwaniu mówi wyraźnie w 1 Tes 1,3¹⁸⁰⁾. Ta wytrwałość (hípomoné) jest nie tylko owocem nadziei, jak utrzymują W. Bornemann¹⁸¹⁾ i J. M. Vosté¹⁸²⁾, ale i sprawdzianem chlubnej wiary Tessaloniczan¹⁸³⁾.

Nadzieja w połączeniu z wiarą i miłością¹⁸⁴⁾ tworzy wewnętrzne życie chrześcijanina i stanowi znak odróżniający chrześcijan od pogan¹⁸⁵⁾.

3. Wskazania szczególne.

Łączą się one ściśle zarówno z eschatologicznym charakterem nauki Pawła, nawiązującej do pierwotnej katechezy chrześcijańskiej¹⁸⁶⁾, jak i z konkretnymi potrzebami gminy w Tesalonice.

a) Wezwanie do czujności. Apostoł wzywa wiernych do wytrwania¹⁸⁷⁾, do czujności¹⁸⁸⁾, bo dzień Pański przyjdzie niespodziewanie jako złodziej w nocy, jak bóle na niewiastę brzemienną¹⁸⁹⁾, o czym Tessaloniczanom mówił i o czym oni doskonale wiedzą¹⁹⁰⁾.

b. Nakaz zachowania spokoju i pracy¹⁹¹⁾. Niestety, niektórzy spośród nich, zamiast czuwać, przygotowu-

¹⁷⁹⁾ Por. 1 Kor 15, 19; 2 Kor 1, 10; 3, 12; Fil 1, 20; Hebr 3, 6.

¹⁸⁰⁾ Por. 1 Tes 5, 8; Rzym 5 n., 4 n., 15, 4.

¹⁸¹⁾ *Die Thessalonicherbriefe*, d. c., 55.

¹⁸²⁾ *Commentarius*, d. c., 62.

¹⁸³⁾ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, d. c., 188.

¹⁸⁴⁾ 1 Tes 1, 3, 5; 5, 8; por. 1 Kor 13, 13; Kol 1, 4 n.

¹⁸⁵⁾ 1 Tes 4, 13; por. Ef 2, 12.

¹⁸⁶⁾ Zob. wyżej, 5.

¹⁸⁷⁾ 2 Tes 2, 15.

¹⁸⁸⁾ 1 Tes 5, 6, 8.

¹⁸⁹⁾ 1 Tes 5, 2 n., por. Mt 24, 42; 25, 13; Mk 13, 35; Łk 12, 40; 1 Kor 16, 1.

¹⁹⁰⁾ 1 Tes 5, 1.

¹⁹¹⁾ Por. E. B. Allo, *Le Travail d'après saint Paul*. Paris 1917; Fr. J. Leenhardt, - A. Pittet, *Le chrétien devant le travail*, Genève 1941; H. Clavier, *Le christianisme et le travail*, Clermont-Fer-

jąc się na przyjęcie Pana¹⁹²) i radować nadzieją zbawienia¹⁹³), oddają się bezczynności i szerzą niepokój wśród braci¹⁹⁴). Tym przypomina Paweł nakaz, jaki dał będąc w Tessalonice, a mianowicie zachowanie spokoju i obowiązek pracy własnymi rękoma¹⁹⁵). W 2 Tes 3,10—14 powtórzy to w formie bardziej uroczystej i surowej: „*Tym przeto rozkazujemy i (tych) napominamy w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując w spokoju własny chleb spożywali*“ (w. 12). „*Jeśli ktoś nie chce pracować, niech też i nie je*“ (w. 10). „*A jeśli ktoś nie usłucha pouczenia naszego (przekazanego) w tym liście, tego sobie zaznaczcie i przestańcie z nim obcować, aby się zawstydził*“ (w. 14). Ten uroczysty nakaz popiera apostoł jeszcze swoim przykładem. W trudzie i mozoie pracował dzień i noc, aby dla nikogo nie być ciężarem, aby za darmo nie jeść cudzego chleba¹⁹⁶); nie dlatego, że do tego nie miał prawa, ale żeby siebie dać za wzór, jak postępować należy¹⁹⁷) i aby rehabilitując ludzką pracę znieść różnicę, dzielącą ówczesny świat na ludzi wolnych i niewolników¹⁹⁸). Ten obowiązek pracy wypływa ze zdrowego rozsądku i poczucia godności osobistej¹⁹⁹) oraz z właściwie pojętej miłości bliźniego²⁰⁰).

c) **Przeostroga przed nieczystością i chciwością.** Dla nowonawróconych Tessaloniczan niebezpieczny był wpływ pogańskiego środowiska, atmosfera portowego miasta z jego rozpustą, chęcią zysku za wszelką cenę, z po-

rand 1944; E. Mauris, *Le travail de l'homme et son oeuvre*, Neuchâtel 1950; ks. S. Grzybek, *Poglądy św. Pawła na pracę fizyczną* *Ruch Bibl. i Liturg.* 5 (1952) 391 nn. 396 nn.; ks. J. Rumał, *Święty Paweł a kwestia społeczna*, *Ruch Bibl. i Liturg.* 12 (1959) 539 nn.

¹⁹²) 1 Tes 5, 23; 2 Tes 1, 7, 10.

¹⁹³) 1 Tes 5, 9—11; 2 Tes 1, 4 n.; 2, 13, 16; por. Rzym 1, 16; 10, 1; 1 Kor 6, 9—10; 15, 50; Gal 5, 21; Ef 1, 13; 5,5; Kol 3, 24.

¹⁹⁴) 2 Tes 3, 11.

¹⁹⁵) 1 Tes 4, 11—12; por. Ef 4, 28.

¹⁹⁶) 2 Tes 3, 8; por. 1 Kor 4, 12.

¹⁹⁷) 2 Tes 3, 9; por. 1 Kor 9, 4—9. 11—15. 18; 2 Kor 11, 7—9; 12, 13 n.

¹⁹⁸) Por. Ks. J. Rumał, *Św. Paweł a kwestia społeczna*, art. cyt. 540.

¹⁹⁹) 1 Tes 4, 12.

²⁰⁰) 1 Tes 4, 9—11; 2 Tes 3, 12.

gwałceniem prawa sprawiedliwości i miłości bliźniego. Nie wiadomo, czy chrześcijanie w Tessalonice ulegali tym zgubnym wpływom. W każdym razie autor naszych listów upomina ich z mocą (1 Tes 4,1: „*prosimy was i upominamy w Panu Jezusie*“), aby się strzegli wszelkiej nieczystości (1 Tes 4,3.7) i chciwości (1 Tes 4,6)²⁰¹). Te dwie przestrogi są jak najbardziej Pawłowe. Rozpustę i chciwość uważa apostoł jako przestępstwa właściwe poganom²⁰²) i najbardziej groźne dla chrześcijan, albowiem ci, którzy je popełniają nie posiadają królestwa Boga²⁰³).

Laski k. Warszawy

Ks. JAN STEPIEŃ

Le caractère Paulinien de la doctrine dogmatique et morale dans les Épîtres aux Thessaloniens

La plus importante affirmation de l'attitude de l'Eglise touchant l'authenticité des épîtres aux Thessaloniens est leur doctrine: dogmatique et morale.

Concernant le kérygme, il faut souligner que la titulature des Personnes Divines ainsi que le contenu de la doctrine avec son accent eschatologique, sont à fond pauliniens. Nous y trouvons non seulement le noyau, mais aussi les formules archaïques de la catéchèse primitive, qu'a reprise l'apôtre, qui l'a faite sienne et l'a développées dans ses épîtres postérieures. La merveilleuse harmonie de deux Testaments, tellement manifeste dans la doctrine et dans la vie d'apôtre, y apparaît aussi R. Rigaux a tort, en disant que la formule „Dieu Père“, préférée par Paul, sépare définitivement Jésus et les apôtres du judaïsme. Et pourtant nous trouvons l'idée de la paternité divine dans l'Ancien Testament. Le peuple élu est nommé le fils premier-né de Janve (Ex. 4, 22). Janve est le père d'Israel (Deut. 326: „N'est-ce pas lui ton père...?“; Is. 63, 16: „Car tu es notre Père“: cf. 64, 7; Mal. 1, 6; 2 Reg. 7, 14). Ce n'est pas vrai aussi, que les juifs anciens n'invoquaient pas Dieu avec le titre „Père“. Nous avons dans Eccli. 23, 14 la prière avec ce titre: „Seigneur, père et maître de ma vie“. Il est constaté que depuis la fin du Ie siècle après Chr. les écrits juifs connaissaient la

²⁰¹) Por. 1 Tes 2, 5.

²⁰² Rzym 1, 29; 1 Kor 5, 10; Ef 4, 19.

²⁰³) 1 Kor 6, 9—10; Ef 5, 5; Kol 3, 5.

formule hebr.: „avinu šebaššamajm“ et celle aram.: „'avuna' deviš-majja“ — notre Père qui es dans les cieux.

Il est aussi manifestement paulinien le caractère eschatologique et christocentrique de la parénèse de nos lettres. Il apparaît dans la norme et dans le but de morale et surtout dans les vertus (la foi, la charité et l'espérance, qui forment un homme nouveau. Même les instructions particulières (l'appel à veiller, l'obligation du travail, la réprobation de l'impureté et de l'avidité), bien que dictées par les besoins spéciaux de la communauté Thessalonicienne, portent la marque propre de Paul en affirmant l'authenticité de nos épîtres.

Ks. Ludwik S Stefaniak CM, Kraków

KIERUNKI I POSTULATY WSPÓŁCZESNEJ BIBLISTYKI KATOLICKIEJ

Teologowie tak katolickcy jak i niekatolickcy często stawiają egzegezie katolickiej pytania, które z kolei zmuszają biblistów do zastanowienia się nad zasadami współczesnej hermeneutyki biblijnej.

W obozie katolickim pada najczęściej pytanie, czy Teologia Biblijna, która w ostatnich czasach stworzyła własną domenę badań, oraz metoda historyczno-krytyczna szukająca niemal jedynie i wyłącznie biblijnego sensu wyrazowego w tekstach natchnionych faktycznie dotyczą istoty zagadnienia tzn. czy rzeczywiście wyczerpują pełnię i głębię Słowa Objawionego i czy zgodne są z przekazami historycznymi Tradycji oraz odpowiadają intencjom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Natomiast wśród egzegetów niekatolickich w ogóle a protestanckich w szczególności rodzi się wątpliwość, czy ich dociekania naukowe nie są zbyt ściśle powiązane z dogmatami poszczególnych kościołów. Wyznawcy poszczególnych gmin mają zastrzeżenia odnośnie samych metod badawczych. Pytają mianowicie, czy sama wypracowana technika tych metod nie stwarza niebezpieczeństwa, zmierzającego raczej do osłabienia niż wzmoczenia wiary, do podważenia jedności Objawionego Słowa czy też dawania prawdom objawionym li tylko względnej pewności, jeżeli w ogóle nie odmawia im pewności dogma-

¹⁾ Artykuł niniejszy stanowi wyciąg z prelekcji wygłoszonej na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego KUL w Lublinie w maju 1959 r.

tycznej. Egzegeza protestancka docenia wprawdzie wyniki badań filologicznych, archeologicznych i historycznych, niemniej częstokroć lekceważy aspekt egzegetyczno-teologiczny dociekań, motywując tego rodzaju stanowisko tym, że ów aspekt egzegetyczno-teologiczny nie zawsze oparty jest o metodę historyczno-krytyczną.

Sformułowane wyżej trudności stały się przedmiotem dyskusji w ostatnich czasach. By urobić sobie jednak właściwy o nich sąd należy poddać analizie próby rozwiązania i właściwą argumentację.

I. Kierunek hermeneutyki biblijnej

W programowej Encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“ z 30 IX 1943 r., Pius XII stwierdza m. in. „*Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens wyrazów słów biblijnych. Ten sens wyrazowy mają oni znaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co stosuje się przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, aby myśli autora dać jasny wyraz*“²⁾. W Piśmie św. istnieją różne sposoby ożywienia i wykorzystania słowa Bożego dla spotęgowania wiary i pożytku duchowego, niemniej dla egzegezy naukowej, jako jednej z podstawowych dyscyplin teologicznych, wytyczona jest jedna tylko droga, mianowicie w oparciu o określone kryteria hermeneutyki biblijnej, wydobyć na podstawie samego tekstu to, co autorowie święci zamierzali za pośrednictwem swoich pism wyrazić i faktycznie wyrazili³⁾. Lecz u egzegety katolickiego rodzi się spontanicznie przeświadczenie wewnętrzne, że przecież Duch Święty przemawiał za pośrednictwem ludzi jako autorów; a zatem, by poznać sens wyrazowy, należy ściśle trzymać się termino-

²⁾ Por. Encyklikę „*Divino afflante Spiritu*“ z 30. 09. 1943 r., *Enchiridion Biblicum, Romae*³ 1956, nr 538 nn. oraz nr 550.

³⁾ Por. A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, Romae² 1935, str. 41 nn.

logii hagiografów, jako też, że Słowo Boże w pełni wchłonięte zostało przez człowieka. Doskonale to rozumieli i niejako intuicyjnie umieli przeniknąć teologiczną głębię Słowa Bożego Ojcowie Kościoła oraz najznakomitsi egzegeci przeszłości, na co wymownych dowodów dostarcza nam ich bogata spuścizna naukowa. Św. Augustyn wyjaśnia, że Bóg przemawia do człowieka ludzkim sposobem wyrażania się⁴⁾. Zaś w myśl nauki o inspiracji, aczkolwiek Bóg jest autorem pierwszorzędym każdej z ksiąg, to jednak równocześnie i człowiek jest także prawdziwym autorem, a zatem każda z ksiąg ma swe podwójne, bosko-ludzkie, autorstwo.

Na tej właśnie zasadzie opiera się teologiczne prawo śledzenia Mówiącego i Piszącego Boga-autora bez jakichkolwiek obaw wypaczenia myśli. Egzegezje naukowej jednak stwarza owe prawo jedną jedyną tylko możliwość, mianowicie dociekania istotnego sensu ksiąg św. w oparciu o własne, specyficzne kryteria, które częściowo różnią się od kryteriów teologii dogmatycznej. W dociekaniach naukowych musi zatem egzegeza posługiwać się określonymi metodami, by temu, co autor biblijny, zgodnie z jego ludzkim sposobem myślenia i wyrażania się, dać należyty wyraz. A ponieważ księgi św. w świetle naszych rozważań stanowią dokumenty historyczne, musimy posłużyć się kryteriami, jakimi rozporządzają także nauki filologiczne i historyczne. Sam zresztą Papież Pius XII domaga się od egzegetów znajomości starożytnych języków i zasad krytyki tekstu, by tą metodą, przy pomocy kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co też stosuje się i przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, wydobyć właściwy sens wyrazowy słów biblijnych czyli myśli hagiografa dać jasny wyraz. Jeżeli zatem egzegeci, pracując nad tekstem posiadać będą świadomość faktu jego natchnienia, wskazań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, kształtowanie się i rezultaty interpretacji Ojców Kościoła oraz *analogiam fidei*, to nie może być mowy o tym, by egzegeza ich pozostawała w sprzeczności z wiarą. W ten sposób zaczynamy dotykać głębiej istoty

⁴⁾ *De civitate Dei* XVII, 6, 2 (Corp. Christ. 48, 567, 58 n.).

problemu, mianowicie jak dzisiaj pojmować należy „rozumienie“ tekstu, czy „znaczenie“ wypowiedzi hagiografa. Zanim jednak przejdziemy do postawienia dalszych pytań, musimy nasamprzód ustalić istotę oraz zakres metody „historyczno-krytycznej“⁵⁾.

Niektórych egzegetów, a także i teologów katolickich, znamionuje oczywisty „niesmak“ względem wspomnianej metody. Niesmak swój uzasadniają oni szeregiem rzekomych racji, których niesposób na tym miejscu wszystkich wyliczyć, a tym bardziej podać się na nie. Celem usunięcia jednak niektórych przynajmniej nieporozumień przytaczam dla przykładu następujące kontrargumenty, które nie pozwalają zająć względem strony przeciwnej stanowiska pozytywnego: 1) Metody historyczno-krytycznej, która w pełni rozbudowana została w XIX stuleciu w oparciu o zasady nauk historycznych, nie można uznać za błędną czy niezdrową dlatego tylko, że stanowiła ona główne narzędzie kierunku liberalnego w biblistyce, kierunku uprawiającego tzw. krytykę negatywną, mającą charakter szkodliwy i agresywny w stosunku do prawd objawionych. Należy w imię prawdy historycznej stwierdzić, że metoda ta ma swe zastosowanie przy rozpatrywaniu wszelkich wypowiedzi ludzkich, uwarunkowanych i badanych na płaszczyźnie historycznej, by w oparciu o dociekania analityczne i porównawcze dać tym jaśniejszy wyraz. Nie może ona oczywiście pomijać krytyki, gdyż każda wypowiedź ludzka jest sama w sobie niewystarczająca i dopiero dzięki analizie i rozróżnieniu

⁵⁾ Por. M. J. Lagrange, *La méthode historique*, Paris² 1904; H. Höpfl, *Critique Biblique*, art. w: *Dict. de la Bible*, Suppl. 2, 175—240; G. Ebeling, *Die Bedeutung der hist.-krit. Methode für die protest. Theologie und Kirche*, art. w: *Zeitschrift f. Theologie und Kirche* 47/1950/1—69; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen² 1954; J. Levic, *L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, art. w: *Nouvellex Revue Theologique* 78/1956/561—592; J. Steinmann, *La critique devant la Bible*, Paris 1956; J. Schmid, *Bibelkritik*, art. w: *Lexikon f. Theologie und Kirche*, t. 2/1958/363 nn. R. Schnackenburg, *Der Weg der kath. Exegese*, art. w: *Biblische Zeitschrift* 2/1958/163 nn.; tegoż, *Jesusforschung und Christusglaube*, art. w: *Catholica* 13/1959/1—17.

(*krinein*) zyskuje ona na jasności i znaczeniu. Tego rodzaju analiza krytyczna niekoniecznie jednak musi prowadzić do osądu negatywnego jakiejś prawdy czy podważać niezawodną pewność określonej wypowiedzi. 2) Błędny jest również twierdzenie, jakoby egzegeza krytyczno-historyczna trzymała się li tylko wyrazowego brzmienia tekstu oraz interpretacji werbalnej. Każdy przyzna, że analiza czysto rozumowa tekstu nie zawsze oddaje wewnętrzną treść wypowiedzi „Logosu“, gdyż mowa bynajmniej nie stanowi jakiegoś tworu matematycznego, lecz żywy fenomen. Dlatego też filolog, nigdy nie pozostanie tylko gramatykiem, inwigilującym zachowanie „reguł“ przy pomocy których „dowodzić“ należy właściwego znaczenia tekstu. Wręcz przeciwnie filolog w pewnym momencie musi stać się interpretatorem, który doskonale rozpoznawszy szatę językową zaczyna z kolei docierać do żywego organizmu struktury myślowej, by treści mówiącego, która nie zawsze znajduje należną ekspozycję, dać należyty wyraz.

3) Nieprawdziwe jest również twierdzenie, jakoby egzegeza krytyczna, filologiczno-historyczna miała charakter li tylko powierzchowny. Wręcz przeciwnie, dysponując specyficznymi kryteriami badań, zawsze jest w stanie dociec głębi myślowej autora. Papież Pius XII ma zawsze na uwadze biblijny sens wyrazowy i to nawet wówczas, gdy w encyklice *Divino Afflante Spiritu* zaleca egzegetom ukazanie przede wszystkim teologicznej treści poszczególnych ksiąg czy tekstów. Metoda ta, wypróbowana na trudnych tekstach filozoficznych, posiada również moc wydobywania na światło dzienne myślowej głębi teologicznej np. św. Pawła z Tarsu czy św. Jana; co więcej, jest w stanie zwrócić uwagę na specyficzny tok myślowy oraz właściwości teologiczne dzieł każdego z hagiografów. Kierunek zatem rozwijającej się dziś w pełni Teologii Biblijnej, nie może zasadniczo być inny, jak tylko oparty o dotychczasową egzegezę „filologiczną“ jako swój fundament i zgodnie ze swoimi założeniami ma obowiązek stać się niejako uzupełnieniem i przedłużeniem egzegezy filologicznej.

Zarzut jakoby metody tej nie dało się pogodzić ze specyficznym charakterem ksiąg Pisma św., oraz, jakoby charakter egzegezy, wypływający z omawianej metody uwłaczał wzgl. był niewystarczający dla bosko-ludzkich wypowiedzi zawartych w księgach św., jest również nieuzasadniony. Wydaje mi się, że zarzut ten oparty jest o argument historyczny, mianowicie stanowi rzut oka wstecz na egzegezę OO. Kościoła oraz ma na uwadze przyszły rozwój dociekań teologicznych. Często dają się słyszeć głosy, że egzegeza OO. Kościoła stała pod względem interpretacji teologicznej i duchowej o wiele wyżej, przez co była tym pożyteczniejszą, a była nią taką dlatego, że nie ograniczała się tylko do wykładu filologiczno-historycznego. Któż temu przeczy? Ale równocześnie nie wolno zapominać o tym, że teologia ówczesna była teologią słowa pisanego. Poszczególne dziedziny nauk teologicznych nie stanowiły osobnych gałęzi wiedzy, nie były usystematyzowane i jako takie nie miały jasno zarysowujących się granic rozumnego zgłębiania prawd oraz pobożnego zastosowania oraz wykorzystania ich dla życia wewnętrznego wiernych. Taki sam zarzut można by wysunąć również pod adresem teologii dogmatycznej czy moralnej. Ten aspekt „dewocyjny“ czy ascetyczny, służący ożywieniu życia wewnętrznego człowieka, mało bywa zresztą podkreślany również i we współczesnej nam egzegezie. Egzegeza dzisiejsza ogranicza się tylko, podobnie zresztą jak i pozostałe gałęzie nauk teologicznych, do racjonalnego zgłębiania Bożego Objawienia, tak bardzo cenionego przez Kościół i mającego ważkie znaczenie dla życia. Co zaś tyczy się specyficznych właściwości metody egzegetycznej OO. Kościoła, to polegała ona głównie na alegoryzacji tekstów Pisma św., a to dlatego, by nadać im jak najbogatszą różnorodność sensów wzgl. w celu usunięcia trudności dotyczących zrozumienia treści.

Inaczej przedstawia się sprawa tzw. sensu typicznego, przy czym w egzegezie OO. Kościoła nie spotykamy ścisłego rozgraniczenia między sensem alegorycznym i typicznym. Sens typiczny ma swą teologiczną podstawę w stosunku, w ja-

kim pozostaje Stary Testament do Nowego tzn. osoby, przedmioty i wydarzenia ksiąg Starego Testamentu, zyskują pełne oświetlenie dopiero na płaszczyźnie neotestamentalnej. Nad tego rodzaju typologią nie może współczesny egzegeta przejść do porządku dziennego, gdyż np. w oparciu o typologię „Adam—Chrystus“ Paweł z Tarsu rozwijał będzie najgłębsze myśli dotyczące soteriologii (Rzym 5, 12—21; 1 Kor 15,21 n. 44—49) ⁶⁾.

W egzegezie współczesnej jest jednak rzeczą sporną czy metodę typologiczną określić można mianem kryterium heurystyki biblijnej, tj. czy metoda ta, w oparciu o faktycznie zarysowującą się na kartach ksiąg Starego i Nowego Testamentu typologię, odwołującą się częstokroć do nauki OO. Kościoła i liturgii może stanowić kryterium orzekania o zachodzących w Piśmie św. typach i antytypach.

Wysunięta trudność nie pozbawiona jest słuszności, lecz egzegeza naukowa zachowuje w tym względzie ogromną powściągliwość, gdyż zdaje sobie doskonale sprawę z faktu łatwego popadnięcia w subiektywizm. Profesor lowański J. Coppens, który zagadnieniu temu poświęcił szereg wnikliwych studiów, widzi jedną zasadniczą trudność, mianowicie, brak obiektywnego i pewnego kryterium, upoważniającego należyte i poprawne rozróżnienie między fantastyczną alegoryzacją a faktycznie przez Boga zamierzoną typologią ⁷⁾. Sam także papież Pius XII, który zachęca egzegetów do odnajdywania również sensu duchowego czyli typicznego czyni następującą charakterystyczną uwagę: „*Jak więc egzegeta ma odszukać i wytłumaczyć dosłowny sens słów, zamierzony i ujawniony przez pisarza natchnionego, tak winien on również odszukać i sens duchowy, byleby było wiado-*

⁶⁾ Por. R. Schnackenburg, *Der Weg...*, str. 166; J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, 436 nn.; O. Schilling, *Der geistige Sinn der Hl. Schrift*, art. w: *Theologie und Glaube* 44/1954/241—254.

⁷⁾ J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, art. w: *Folia Lovaniensia* 3—4/1952/15.

mo, że w danym tekście szukać go należy" 8). Pozostając z całym szacunkiem dla faktycznie istniejącej w Piśmie św. typologii, egzegeta musi jednak przestrzegać granicy, by typologię tę widzieć tylko tam, gdzie go do tego upoważnia należycie interpretowany tekst ksiąg Pisma św.

To, cośmy dotychczas powiedzieli, staje się tym oczywistsze, gdy wyjdziemy poza zakres sensu wyrazowego i zapytamy o znaczenie tzw. *Sensus plenior*. Wspomniany *sensus plenior* stanowi w bibliistyce zagadnienie nowe, w którym chodzi nie tyle o jego uznanie, ile raczej o jego bliższe określenie 9).

Teolog, mając na uwadze zwłaszcza sposób uzasadnia ostatnich dogmatów mariologicznych, przynajmniej w określonych przypadkach uzna jego istnienie. Natomiast egzegeta na pytanie czy w dociekaniach swych może nim metodycznie się posługiwać lub czy sens ten wnosi coś nowego do jego metody pracy, dać należy z większością egzegetów odpowiedź raczej negatywną. Jest rzeczą bowiem niemożliwą, by egzegeta w oparciu o niezawodne kryteria czysto egzegetyczne sens ten mógł w konkretnym przypadku rozpoznać; brak mu bowiem podobnie jak rzecz się ma i z sensem typicznym, pewnego i niezawodnego kryterium rozpoznawalności. Sens typiczny ma jednak o tyle korzystniejszą pozycję, że liczne przykłady potwierdzają jego egzystencję, głównie zaś typologia Starego Testamentu, mająca swe wyraźne uzasadnienie w księgach Nowego Testamentu, czego w żaden sposób nie da się powiedzieć o sensie pełniejszym. Powtórę rodzi się pytanie, kto poza nieomylnym *magisterium Ecclesiae*, upoważnionym jest do obiektywnego stwierdzenia, że właśnie na tym a nie innym miejscu P. Bóg chciał ludzi nadto pouczyć o takiej czy innej prawdzie, czego nie zaznacza hagiograf. Za-

8) Por. Encyklikę „*Divino afflante Spiritu*”, Ench. Bibl. nr 522.

9) Por. J. Coppens, *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures*, art. w: *Nouvelle Revue Theologique* 74/1952/3--20; R. E. Brown, *The sensus plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1950; R. Schnackenburg, *Der Weg...*, str. 167.

daniem egzegety nie jest zajmowanie się dociekaniami czy przypuszczeniami czy *sensus plenior* ma w danym wypadku swe uzasadnienie.

Nieużyteczność *sensus plenior* dla prac egzetycznych uznaje sam R. E. Brown, który pisze „*Bóg tak tego chciał, by sens pełniejszy zawierał się w sensie wyrazowym*“¹⁰⁾, a J. Coppens stwierdza, „*wynajdywanie sensu pełniejszego nie należy do zadań egzegezy naukowej*“¹¹⁾, a P. de Ambroggi dodaje: „*pełniejszy sens wyrazowy (sensus plenior) może być znaleziony tylko w oparciu o kryteria dogmatyczne. Z tego właśnie punktu widzenia nazwać go można sensem dogmatycznym, przy czym nie przestaje on być jednak sensem wyrazowym...*“¹²⁾.

Można się nawet posunąć jeszcze dalej i powiedzieć, że metodyczne stwierdzenie przez egzegezę istnienia sensu wyrazowego stanowi równocześnie podstawą i wytyczne dla poszukiwania sensu pełniejszego.

Dlatego też, jeżeli nie chcemy, a zresztą i nie możemy w żaden sposób zrezygnować z rzeczowych i obiektywnych kryteriów wynajdywanie biblijnego sensu wyrazowego, to szukajmy myśli teologicznych nie w oparciu o egzegezę pneumatyczną czy teologiczną, ale ‘właśnie w oparciu o biblijny sens wyrazowy. Tego rodzaju egzegeza nie będzie nigdy wyrazem fantazji teologicznej, wręcz przeciwnie w okresie rozkwitu Teologii Biblijnej uchroni nas od wielu zarzutów i niebezpieczeństw¹³⁾.

II. Kierunek Teologii Biblijnej

W ostatnich dziesiątkach lat Teologia Biblijna wyrosła w dziedzinie biblistyki do rzędu wyodrębnionej i samodzielnej gałęzi wiedzy. Życzeniem Stolicy Apostolskiej jest, by Teo-

¹⁰⁾ Por. dz. cyt., str. 145 n.

¹¹⁾ Art. cyt. z Nouvelle Rev. Theol. 74/1952/12.

¹²⁾ P. de Ambroggi, art. w: Scuola Cattolica 60/1932/307.

¹³⁾ E. Lerle, *Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese*, Frankfurt a. M. 1951.

logia Biblijna tak Starego jak i Nowego Testamentu była wykładana jako osobny przedmiot na wszystkich fakultetach oraz zakładach teologicznych i to na ostatnim roku studiów. Postulatowi temu dawano niejednokrotnie wyraz na Pierwszym Światowym Kongresie Bibliistyki Katolickiej jaki pod auspicjami Stolicy Apostolskiej odbył się w Brukseli—Lowanium w dniach od 25—30. VIII. 1958 r. Natomiast u nas w Polsce obserwujemy w tym względzie pewnego rodzaju zupełnie niczym nieuzasadnioną opieszałość.

W imię prawdy historycznej stwierdzić należy, że Teologia Biblijna na gruncie bibliistyki katolickiej nie była dotąd należycie doceniana. Właściwie dopiero prace P. F. Ceuppensa (*Theologia Biblica, I—III, Romae 1938*), P. Heinisha (*Theologie des Alten Testaments, Bonn 1940*), a ostatnio P. van Imschoota (*Theologie de l'Ancien Testament, Tournai, I—II, 1954/56*), zaś gdy chodzi o Nowy Testament, to M. Meinertza (*Theologie des Neuen Testaments, I—II, Bonn 1950*), J. Bonsirvena (*Théologie du Nouveau Testament, Paris 1951*), J. B. Bauera (*Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz—Köln 1959*) zapoczątkowały nową erę w tej dziedzinie, podczas gdy w obozie niekatolickim, zwłaszcza zaś protestanckim Teologia Biblijna, abstrahując na tym miejscu od słuszności czy niesłuszności jej założeń, stanowi system szeroko rozbudowany i właściwie doceniany. Wystarczy wymienić publikacje W. Eichrodta, E. Stauffera, R. Bultmanna czy wiekopomną edycję G. Kittela „*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*“. W momencie kiedy w obozie niekatolickim Teologia Biblijna N. T. zatacza coraz to szersze kręgi, stanowiąc przedmiot szczególnie w dociekaniach egzegetów i teologów, usiłujących niejako z matematyczną ścisłością określić istotę Teologii Biblijnej, bibliistyka katolicka ogranicza się jedynie do prac monograficznych w tym względzie, wyraźnie nie włączając się w niejednokrotnie burzliwą problematykę dyskusyjną strony przeciwnej. Jedną z zasadniczych przyczyn tego rodzaju zjawiska stanowiły nastawienie i tendencje antydogmatyczne w obozie niekatolickim, które ze zro-

zumiały i zasadniczych względów wyeliminowały z problematyki dyskusyjnej biblistykę katolicką. Egzegeci katolicy uznali jednak stosunkowo wcześniej konieczność zaistnienia tego rodzaju gałęzi wiedzy jako wyodrębnionej i samodzielnej wśród dyscyplin teologicznych, czemu dał wyraz J. S. Drey w swym dziele „*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*“ (Tübingen 1819), w którym Teologię Biblijną uważa on za podstawową i fundamentalną w całokształcie dociekań teologicznych, albowiem tzw. „*dicta probantia*“, stosowane jako argumenty w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, jak np. teologii moralnej czy dogmatycznej i in., są niewystarczające, gdyż podstawą przytaczanych racji winno być w pierwszym rzędzie wnikięcie w ducha całości Słowa Objawionego w ogóle, a zrozumienie treści, bądź Nowego Testamentu bądź całego Pisma św. w szczególności.

Dezyderaty wysunięte przez J. S. Drey'a, obok tzw. *Collegia biblica*, stanowiących bezpośrednią pomoc dla dogmatyki, jak np. J. Corluy, *Specilegium dogmatico-biblicum* (Gandavi 1884), zrodziły bądź ciągle wzrastające opracowania monograficzne bądź też poszczególne części Teologii Biblijnej Nowego Testamentu, jak np. H. Th. Simar (*Die Theologie des hl. Paulus* 1864, Freiburg i. Br.², 1883), L. Atzberger (*Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im AT und NT*, Freiburg i. Br. 1890), F. Prat (*La Théologie de Saint Paul*, Paris³⁸ 1949). Zaś w ostatnim 30-leciu znamienym, stanowiącym niejako *signum temporis*, jest fakt 1) pojawienia się ogromnej ilości opracowań monograficznych z dziedziny Teologii Biblijnej, szczególnie na terenie Niemiec i Francji, które prócz licznych jeszcze rozbieżności znajdują daleko idące punkty styczności z dziełami protestanckimi w tym względzie, 2) niejako „*milczące*“ przejęcie tzw. metody historyczno-krytycznej, 3) podjęcia tematycznego rozpracowania problematyki Teologii Biblijnej Nowego Testamentu, 4) pojawieni się całokształtu opracowań Teologii Biblijnej Nowego Testamentu.

Dzięki zatem szczęśliwemu zbiegowi okoliczności, wyrosły w czasach nowożytnych historyczny sposób myślenia doprowadził wreszcie do wyróżnienia Teologii Biblijnej od spekulacji dogmatycznych, spuścizny Tradycji oraz późniejszych systemów filozoficznych. Dlatego nie od rzeczy będzie, gdy na tym miejscu zastanowimy się obecnie nad przedmiotem, istotą i pojęciem Teologii Biblijnej w ogóle.

Istnieją różne sposoby ujmowania zagadnień z dziedziny Teologii Biblijnej, które sprowadzić można do następujących metod: Teologię Biblijną można uważać jako część teologii stanowiącej fundament skrypturystyczny dla licznych tez dogmatycznych. Lecz tego rodzaju ujęcie, aczkolwiek jest z jednej strony bardzo pożyteczne, to z drugiej częstokroć równocześnie i niebezpieczne. Niebezpieczeństwo kryje się w tym, że przy tego rodzaju metodzie dokonuje się zwykle podziału na kategorie współczesnej teologii i stąd obawa bardzo łatwego włączenia zagadnień teologicznych w sferę biblijnego Objawienia. Tymczasem, jeżeli zachowana ma być tożsamość nauczania, elementy istotne i przypadłościowe pozostaną na właściwym sobie miejscu. Weźmy dla obrazowej ilustracji tego, cośmy wyżej powiedzieli, naukę o zmartwychwstaniu Chrystusa. Otóż doktryna ta nie odgrywa żadnej roli w soteriologii Anzelma, podczas gdy w soteriologii Pawłowej czy Janowej obserwujemy wręcz odmienne zjawisko, mianowicie stanowi ona fundament nauczania kerygmatycznego. Tego rodzaju zjawisk nie można nie dostrzegać¹⁴⁾.

Odmienne ujęcie stanowi metoda zaniechania podziału na kategorie współczesnej teologii. Dla metody tej punkt wyjściowy stanowią teksty skrypturystyczne, przy czym metoda ta daleką jest od wszelkich akcentów apologetycznych, dowodzenia czy zwalczania takiej bądź innej tezy. Innymi słowy metoda druga zmierza do możliwie najwierniejszego odkrycia świata myśli hagiografów. Chce ukazać jak Chrystus Pan, Apostołowie czy pierwotne chrześcijaństwo myśleli, jakimi

¹⁴⁾ Por. St. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul*, art. w: *Gregorianum* 39/1958/295—318.

pojęciami, punktami widzenia i obrazami przy tego rodzaju sposobie myślenia się posługiwali. W ten sposób Teologia Biblijna uwzględniając tę specyficzną formę myślenia, właściwą autorom Ksiąg świętych, zmierza do wydobycia należnej kwint-esencji względnie tła Słowa Objawionego¹⁵⁾.

Równocześnie należy mieć na uwadze także fakt, iż nauka objawiona Jezusa Chrystusa i Apostołów została na przestrzeni wieków przez teologów rozpracowana, sklasyfikowana i ujęta w formę określonych systemów filozoficznych; a zatem nasze współczesne pojęcia muszą z konieczności stanowić wyraz owej systematyzacji. Nie dziwny się zatem, że np. w pojęciu Pawłowym „*Caritas Dei*“ (Rzym 5, 5), które za Apostołem używa także Sobór Trydencki (Denzinger, Ench. Symb. nr 800) zarysowała się pewna różnica znaczeniowa. O ile św. Paweł nie mówi w tym wypadku bezpośrednio o łasce uświęcającej przenikającej wewnątrz człowieka, a tylko o „*miłości Bożej, która rozlana jest w sercach naszych*“, o tyle poprawna dedukcja teologiczna niniejszego tekstu upoważnia nas do wyciągnięcia wniosku, że nadprzyrodzone odrodzenie człowieka daje mu faktycznie nowe życie, życie trynitarne. A zatem słuszne i poprawne jest rozumowanie wspomnianego orzeczenia Soboru Trydenckiego.

Nie zapominajmy i o tym, że aczkolwiek Objawienie Boże skończyło się wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła, to jednak uprzednio, mniej więcej na przestrzeni pół wieku, istniała faktyczna możliwość dla ewolucji Bożego Objawienia, czego zresztą wyraźne ślady mamy w zarysowujących się różnicach relacyjnych poszczególnych autorów Ksiąg świętych. Dlatego właśnie np. chrystologia w ujęciu św. Marka niekoniecznie musi być jednakową chrystologii Ucznia Umiłowanego czy Apostoła Narodów.

Autorowie akatolicycy zarysowujące się różnice przytaczają na dowód rzekomo istniejących sprzeczności u podłoża przekazów kart Pisma św. Jeżeli jednak piszemy się na fakt inspi-

¹⁵⁾ V. Warnach, *Gedanken zur neutestamentlichen Theologie*, art. w: *Gloria Dei* 7/1952/72.

racji tekstu Książ św., to jest rzeczą zrozumiałą, że owa „ewolucja“ Objawienia Bożego może być tylko wyrazem różnych sposobów jednomyślnego nauczania.

Aczkolwiek Teologia Biblijna nie stanowi dla dogmatyki głównego źródła dowodowego, to jednak jest na pewno środkiem pomocniczym, pozwalającym teologii dogmatycznej czerpać pełną dłońią z interpretacji poszczególnych tekstów skryptyrystycznych, właściwej wykładni terminologii biblijnej, wypuklenia linii rozwojowej takiej czy innej nauki w oparciu o zdobycze różnych gałęzi wiedzy i wreszcie z ustalania miejsca dla danej prawdy, jaką zajmuje ona w systemie Bożego Objawienia ¹⁶⁾.

Do zadań Teologii Biblijnej należy również wymiana myśli z biblistami nie pozostającymi w łączności z Kościołem katolickim. Szukanie czy potem nawet odnalezienie wspólnej platformy bądź dyskusji bądź też pewnego rodzaju porozumienia stanowi także jedną z dewiz życia dzisiejszego Kościoła. Realnym przejawem tej troski ze strony Kościoła jest zachęta do zasiadania przy wspólnym stole obrad egzegetów katolickich z biblistami niekatolickimi. Istniejące np. Międzynarodowe Towarzystwo naukowe znane w świecie p. n. *Studiorum Novi Testamenti Societas*, posiada charakter międzywyznaniowy i skupia w swym gronie najznakomitszych biblistów zajmujących się problematyką neotestamentalną bez względu na wyznanie czy przynależność narodowościową.

Teologia Biblijna w pełni ukazuje wreszcie niezależność katolickich prawd wiary od jakiegokolwiek systemu filozoficznego. Badania zaś oparte o historię religii porównawczej, która to gałąź wiedzy niemałą rolę odgrywa w Teologii Biblijnej, tym dobitniej uwydatnia nadprzyrodzony charakter prawd Bożych.

Należy wreszcie zapytać, czy Teologia Biblijna zasługuje w ogóle na miano „teologii“? Czy przypadkiem nie schodzi się ona z przedmiotem badań historii nauki chrześcijańskiej? Na

¹⁶⁾ J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz—Köln 1959, str. 15.

tego rodzaju pytania czy wątpliwości należy dać odpowiedź zdecydowanie negatywną, bo o ile historyk, w oparciu o kryteria historycznych dociekań, zajmuje się wydobyciem na światło dzienne dajmy na to nauki Pawłowej czy Janowej, o tyle teologa biblijnego interesuje zagadnienie przedmiotu i sposobu nauczania przez Kościół takiej czy innej prawdy. Ten przedmiot nauczania Kościoła na określonej przestrzeni lat nie pozostaje jednak jakimś zjawiskiem abstrakcyjnym, oderwanym, ale stanowi pewien specyficzny aspekt, pewną ciągłość nauczania także i dzisiejszego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. A zatem Teologia Biblijna Nowego Testamentu nie jest niczym innym, jak tylko zobrazowaniem w świetle wiary prawd Nowego Testamentu lub też prawd zawartych w pismach poszczególnych autorów biblijnych.

Wspomniane na wstępie podręczniki Teologii Biblijnej, aczkolwiek wydane stosunkowo niedawno, domagają się dzisiaj już szaty nowoczesnej. Nic w tym dziwnego kiedy zważymy fakt systematycznego i nieustannego rozwoju nauk biblijnych oraz rezultaty dociekań nauk świeckich, mających dla biblistyki charakter pomocniczy.

To wołanie o nowoczesną szatę dla Teologii Biblijnej nie może być jednak oderwane od rzeczywistości, tj. od aktualnych potrzeb i sposobu myślenia współczesnego człowieka.

Wszystkie te momenty zostały wzięte pod uwagę na Pierwszym Światowym Kongresie Biblistyki Katolickiej, jaki odbył się w Brukseli—Lowanium w 1958 r. Na plenarnym posiedzeniu w dniu 24. 8. 1958 r. profesor uniwersytetu lowańskiego ks. A. D e s c a m p wygłosił ciekawą prelekcję na temat współczesnej metody opracowania Teologii Biblijnej, która z kolei poddana została ożywionej dyskusji. W podsumowaniu dyskusji nad wspomnianym referatem ustalono następujące wytyczne:

- 1) Pierwszy etap w opracowaniu Teologii Biblijnej stanowić musi egzegeza filologiczno-historyczna tekstów biblijnych jako punkt wyjściowy. Egzegeza ta jest w swej wewnętrznej strukturze całkiem niezależna od przesłanek filozoficznych czy

teologicznych i w niczym nie różni się od interpretacji filologiczno-historycznej innych dzieł starożytności. Jest więc rzeczą niezbędną, by egzegeta starał się wniknąć i zrozumieć duszę człowieka starożytności, czyli by oderwał się w miarę możliwości od świata myśli, w którym żyjemy dziś w XX stuleciu. Stąd nie wolno mu zaniedbać żadnych środków, które poprzez powikłania czasów, miejsc, autorów, rodzajów literackich prowadzą do ujęcia tekstu natchnionego na jego rodzimym gruncie i środowisku historycznym.

2) Drugi etap stanowi ujęcie wyników badań filologiczno-historycznych w świetle wiary „*sub lumine fidei*“ w celu uchwycenia całości i pełni tajemnicy objawionej nam przez Boga w historycznym rozwoju dzieła Odkupienia.

3) Trzeci etap zmierzać musi do opracowania syntezy spekulatywnej w ramach jakiegoś systemu filozoficznego celem wyodrębnienia stałych wartości religijnych Pisma św. od elementów biblijnych związanych z okolicznościami czasu, kultury i cywilizacji.

Z tego cośmy dotychczas powiedzieli wynika, że Teologia Biblijna jako dyscyplina autonomiczna i samodzielna w dziedzinie nauk Nowego Testamentu ma na celu wydobyć na światło dzienne myśli teologicznej zawartej bądź *explicite* bądź *implicite* w księgach Nowego Przymierza, jej uporządkowanie, oraz ukazanie jej wewnętrznej łączności jako owocu dociekań egzegetycznych, z wynikami tzw. metody historyczno-krytycznej, którą posługuje się egzegeza współczesna. Przy tym należy pamiętać, że dociekania nad tekstem Objawionym, natury bądź egzegetycznej, historycznej, archeologicznej, bądź wreszcie filozoficznej stanowią jedynie materiał roboczy czyli element przygotowawczy dla Teologii Biblijnej. Dlatego też normy dogmatyczno-hermeneutyczne, takie, jak zagadnienie inspiracji i Objawienia, stosunek tekstów biblijnych do ekonomii zbawczej i in. w znaczeniu ścisłym nie stanowią przedmiotu współczesnej Teologii Biblijnej, ale uchodzą dzisiaj jako „*prolegomena*“ tejże gałęzi wiedzy w biblistyce.

Niemniej, poza ogólną problematyką hermeneutyczną, rodzą się jednak następujące pytania, które są dla nas w dalszym ciągu otwarte, czekając na odpowiedź: 1) Pytanie natury metodycznej, czy i jak dalece należy uwypuklić wzajemne powiązanie organiczne myśli teologicznej Nowego Testamentu, lub czy teologia Nowego Testamentu winna posiadać charakter li tylko opisowy. W pierwszym wypadku istnieje niebezpieczeństwo włączenia doń wyników dociekań wypracowanych przez późniejszą teologię, a w drugim obawa nienależytego wydobycia treści teologicznej, przez co tekst pozostawał będzie nadal niejasny; 2) Zagadnienie konkretnego, realnego uszeregowania problematyki teologii neotestamentalnej, w szczególności zaś ukazywania jej stosunku do historii czy chociażby tylko do przepowiadania Chrystusa w ramach tego rodzaju teologii; 3) Zagadnienie stosunku poszczególnych pism czy nawet grup do jedynej w swoim rodzaju teologii Nowego Testamentu; 4) Pytanie dotyczące możliwości przedstawienia teologii Starego Testamentu na jakiejś wspólnej płaszczyźnie, przy równoczesnym zachowaniu wewnętrznej jednolitości; 5) Wreszcie pytanie, którego odpowiedź wychodzi już poza ramy Teologii Biblijnej, bliższego ustalenia stosunku Teologii Biblijnej do dogmatyki.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK CM.

SUMMARY

In biblical matters which have been discussed during recent years, lines of development and postulates of modern biblical studies have lately become a lively topics of discussion.

The author surveys the modern currents in the catholic biblical studies paying a special attention to biblical hermeneutics and biblical theology both regarded as leading trends of the biblical science.

In regard to the biblical hermeneutics, giving the critical and historical method its proper place, the author ponders on the question what

¹⁷⁾ Por. H. Schlier, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes*, art w: *Lexikon f. Theologie und Kirche*, t. 2/1958/444 nn.

is meant to-day by „*intelliging*“ the holy writ or by „*the meaning*“ of the inspired writer's words. Then by mean of the comparative analysis of typical sense and that of the „*sensus plenior*“ one, he discusses the problem whether typical sense can be recognised as a criterion in the field of biblical heuristic. Speaking of the biblical theology of the New Testament the author outlines both its origin and historical evolution. Then the subject matter, essence and definition of the New Testament biblical theology is determined in general by the author and recent demands on the biblical studies have been particularly enumerated by him. At the end of this part the author traces fash and lines of development of the biblical theology of the New Testament. According to the author's view those should have the following stages: 1) A starting point of reserches for up-to-date biblical theology should be to establish a philological and historical exegesis. This work must be governed by its own principles independent of any philosophical or theological influence. As a matter of fact it should not differ from a philological and historical interpretation of literary works of Antiquity. 2) The second step takes place when the results of such an exegesis are grasped in the light of faith (*sub lumine fidei*) and this is done in order to comprehend in a fuller and more perfect degree the Mystery revealed to us by God in historical evolution of His Redemptive Work. 3) The last step will be to work out within a philosophical system such a synthesis which will enable us to distinguish between the everlasting value of the Holy Scripture and biblical elements connected with time, circumstances, civilisation and culture.

Kraków

LUDWIK STEFANIAK, CM.

Ks. Stefan Moysa TJ, Kraków

PROBLEM ZBAWIENIA NIEKATOLIKÓW

Sprawa zbawienia wiecznego ludzi znajdujących się poza zasięgiem działania Kościoła, stanowi dla wielu katolików niepokojące zagadnienie. Zagadnieniem tym zajmowano się już od zarania chrześcijaństwa; spotykali się z nim też późniejsi apologety i misjonarze. Nawróceni Japończycy zapytywali św. Franciszka Ksawerego, dlaczego ich naród jako ostatni otrzymał dobrodziejstwo Ewangelii i czy wszyscy zmarli ich przodkowie, wskutek nieznamości prawdziwej wiary, są nieuchronnie skazani na męki wieczne.

Problem ten jednak w dzisiejszych czasach nabiera szczególniejszego znaczenia. Zwiększone możliwości komunikacyjne, lepsze wzajemne poznanie się ludzi i narastające poczucie międzyludzkiej wspólnoty, uświadamia katolikom silniej niż kiedykolwiek, istnienie szerokich mas ludzkich, znaczną większość ludzkości, posiadających żaden, albo znikomy kontakt z Chrystusem, Ewangelią, Kościołem Katolickim. Wystarczy rzucić okiem na statystyki ludnościowe i wyznaniowe Afryki i Azji, aby się o tym przekonać. Przeszło trzy czwarte mieszkańców globu ziemskiego jest aktualnie obcych katolicyzmowi. Czy nauka katolicka skazuje ich wszystkich na potępienie?

Jest prawdą dogmatyczną, że poza Kościołem Rzymsko-Katolickim nie można być zbawionym, nie ma innej drogi do Boga. Pius IX powtarza jedynie liczne wypowiedzi swoich poprzedników, gdy mówi: „*Należy uważać za prawdę wiary, że poza apostolskim, Rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony, że jest on jedyną arką zbawienia; kto do niej nie*

wejdzie zginie w potopie..."¹⁾). Gdzie indziej zaś ten sam papież powiada, że jest to jeden z najbardziej znanych dogmatów wiary katolickiej²⁾).

Z drugiej strony jednak Pismo św. mówi równie wyraźnie, że Bóg „*chce, żeby wszyscy ludzie się zbawili i doszli do poznania prawdy*“³⁾), a Pius IX podkreśla też, że ludzie „*którzy nie znają prawdziwej religii z powodu niezawinionej nieznamości, nie są w obliczu Pana obciążeni żadną winą*“⁴⁾). Wszyscy ludzie, wszystkich czasów, są więc powołani do zbawienia i bez własnej winy nie mogą być potępieni. Poza bezpośrednim działaniem Kościoła muszą więc istnieć czynniki aktualizujące możliwości zbawienia.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przypomnienie podstawowych danych teologicznych dotyczących się zbawienia niekatolików i określenie minimum warunków, które muszą być tutaj spełnione. Opierając się na tych danych będzie można stwierdzić, w jaki sposób zbawienie staje się konkretnie możliwe dla chrześcijan odłączonych, niechrześcijańskich monotelistów, wyznawców religii pogańskich, czy ludzi zupełnie areligijnych.

* * *

Bóg pragnie zbawienia wszystkich bez żadnego wyjątku. „*To jest dobre i miłe w oczach Boga, Zbawcy naszego, który chce żeby wszyscy ludzie się zbawili i doszli do poznania prawdy. Bo jest tylko jeden Bóg i jeden tylko jest pośrednik między Bogiem i ludźmi, Jezus Chrystus, który sam jest człowiekiem*“⁵⁾). Ani tekst, ani kontekst nie mają żadnych zastrzeżeń restryktywnych. Wola zbawcza obejmuje wszystkich ludzi nie tylko predestynowanych czy wiernych. Dlatego Kościół wiernie interpretował Pismo św., gdy jako heretyckie potępił

¹⁾ Denz. 1647

²⁾ Denz. 1677

³⁾ 1 Tym 2,4

⁴⁾ Denz. 1647

⁵⁾ 1 Tym 2, 3-6

5. zdanie Janseniusza: „*Twierdzenie, że Chrystus umarł, albo przelał krew za wszystkich bez wyjątku ludzi, należy uważać za semipelagiańskie*“⁶⁾). Ten sam los spotkał pewną poprawkę powyższego zdania później przez jansenistów sformułowaną: „*Chrystus złożył siebie Bogu w ofierze nie tylko za samych wybranych, ale za wszystkich wierzących i tylko za wierzących*“⁷⁾).

Potępienie ciasnej i ekskluzywnej doktryny jansenistów, chcącej ograniczyć uniwersalistyczne zamiary Boga, z pewnością jest chwałą Kościoła. Na podstawie tych sformułowań przyjmują teologowie, że nauka o powszechnej zbawczej woli Boga jest nauką bliską wiary (*fidei proxima*).

Skoro jednak Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, to aby wola ta była skuteczna, musi dawać odpowiednią pomoc, w formie łaski nadprzyrodzonej, która by umożliwiała osiągnięcie zbawienia. Mówi o tym znowu kilka autorytatywnych wypowiedzi. Papież Aleksander VIII na przykład, potępił zdanie: „*Poganie, Żydzi i inni tego rodzaju ludzie nie ulegają żadnemu wpływowi ze strony Jezusa Chrystusa; stąd słusznie można sądzić, że wola ich jest ogłocoła i bezbronna bez jakiegokolwiek łaski wystarczającej*“⁸⁾). Klemens XI zaś potępił następujące zdanie Quesnela: „*Łaski są udzielane jedynie za pośrednictwem wiary*“⁹⁾). „*Wiara jest pierwszą łaską i źródłem wszystkich innych*“¹⁰⁾). „*Żadna łaska nie bywa udzielana poza Kościołem*“¹¹⁾). Na podstawie tych orzeczeń wnioskujemy, że nikomu z niewiernych, heretyków, czy schizmatyków nie brakuje pomocy łaski, aby od pierwszej chwili używania rozumu mogli aktem nadprzyrodzonym zwrócić się do Boga. Także w późniejszym życiu nie przestają oni być stale przedmiotem działania uprzedzającej Opatrzności Bożej¹²⁾).

6) Denz. 1096

7) Denz. 1294

8) Denz. 1295

9) Denz. 1376

10) Denz. 1377

11) Denz. 1379

12) Por. de Lubac H., *Catholicisme*, Paris 1952, str. 181.

Mechanizm udzielania tych pomocy jest oczywiście skomplikowany. Nie zawsze będzie to łaska umożliwiająca bezpośrednio wiarę. Najczęściej bywa łaską pośrednio wystarczającą (*remote sufficiens*), która jeżeli człowiek z nią współpracuje, staje się początkiem szeregu innych łask prowadzących ostatecznie do wiary i usprawiedliwienia. Gdy zaś człowiek odtrąci pierwszą łaskę, to nawet wówczas, Bóg nie przestaje udzielać mu pomocy umożliwiającej zbawienie.

Wszyscy niewierni, poganie i heretycy mogą się zbawić, ale jak pogodzić powszechną zbawczą wolę Boga z koniecznością wiary? Z supozycji chodzi bowiem także o ludzi całkowicie obcych chrześcijaństwu, a tym czasem źródła Objawienia wymagają wyraźnie wiary, jako nieodzownego środka do usprawiedliwienia. Św. Paweł powiada: „*A bez wiary nie można podobać się Bogu; bo kto chce dojść do Boga, musi uwierzyć, że Bóg istnieje i że nagradza tych którzy go szukają*“¹³). Sobór Trydencki zaś w oparciu o te słowa naucza, że „*Wiara jest początkiem zbawienia człowieka, podstawą i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; bez niej nie można podobać się Bogu, ani wejść do wspólnoty jego dzieci*“¹⁴). Opierając się na tych tekstach określają teologowie warunki, które winien spełniać akt wiary, aby prowadził do usprawiedliwienia.

Po pierwsze wymagana jest wiara w sensie ścisłym, to znaczy zgoda rozumu na pewną prawdę z racji objawiającego autorytetu Bożego. Musi koniecznie nastąpić czy to bezpośredni, czy też pośredni kontakt wierzącego człowieka z Objawieniem. Twierdzenie to jest prawie powszechnie wśród teologów przyjmowane. Wyjątek pod tym względem stanowi jezuicki teolog Jan (Martinez de Ripalda (1594—1648)¹⁵), który chcąc jak najszerzej otworzyć bramy zbawienia dla niewiernych, a z drugiej strony zdając sobie sprawę z trudności zagadnienia, wysunął twierdzenie, że do usprawiedliwienia wy-

¹³) Hebr 11, 6

¹⁴) Denz. 801

¹⁵) *De ente supernaturali* wyd. Vives 1871

starczy wiara w szerszym znaczeniu. Wiara ta ma według niego polegać na rozumowym przekonaniu o istnieniu Boga uzyskanym jedynie ze świata stworzonego, bez specjalnego Objawienia. Ten naturalny akt wynosi Bóg do porządku nadprzyrodzonego i jeżeli wola jest posłuszna dalszym poruszeniom łaski, człowiek może obudzić akt miłości i uzyskać usprawiedliwienie. Według Ripaldy wystarczy więc, aby akt wiary był nadprzyrodzony co do swojej istoty (entitative supernaturalis), nie zaś co do motywu.

W przeciwieństwie do zdania Ripaldy, zgodnie z olbrzymią większością teologów, należy podkreślić, że wprowadzie Bóg mógł się zadowolić takim aktem dla udzielenia usprawiedliwienia, w rzeczywistości jednak wymaga czegoś więcej. Żąda hołdu i zaufania płynącego z wiary w objawione słowo Boże. Gdy Pismo św. bowiem mówi o wierze, tylko tego rodzaju wiarę ma na myśli. Kontekst wspomnianego wyżej cytatu określa wiarę jako „*przeświadczenie o rzeczach niewidzialnych*“¹⁶⁾ oraz przytacza postaci Starego Zakonu takie jak Abel, Henoeh, Noe, Abraham, którzy wszyscy otrzymali od Boga nadprzyrodzone Objawienie, nie pozostawia więc co do tego żadnych wątpliwości¹⁷⁾. Kościół wreszcie naucza tego samego potępiając zdanie: „*Do usprawiedliwienia wystarczy wiara w szerszym znaczeniu oparta na świadectwie stworzeń lub innym podobnym motywie*“¹⁸⁾.

Powtóre do usprawiedliwienia konieczny jest sam akt wiary, nie zaś jego pragnienie czy to wyrażne, czy też zawarte w jakimś innym akcie. Konieczny zaś jest jako środek, który nie da się niczym zastąpić i bez którego nie można osiągnąć zamierzonego celu: *necessarius necessitate medii in re*, w przeciwieństwie na przykład do chrztu, który jest *necessarius necessitate medii in re vel in voto*. Co do chrztu, źródła Objawienia wyraźnie dopuszczają możliwość zastąpienia zewnętrznego obrzędu przez jego pragnienie, co do wiary

¹⁶⁾ Hebr 11, 1

¹⁷⁾ Por. Hebr 11, 4-8

¹⁸⁾ Denz. 1173

niczego podobnego nie znajdujemy. Zarówno podany wyżej tekst z listu św. Pawła do Hebrajczyków jak i orzeczenie Soboru Trydenckiego są zupełnie pod tym względem jednoznaczne. Wzmacniają je jeszcze słowa tegoż Soboru „*bez wiary nikt nigdy nie otrzymał usprawiedliwienia*“¹⁹⁾. Jeszcze wyraźniej sprawa ta jest postawiona w liście św. Officjum do arcybiskupa Bostonu Cushinga z dnia 8. VIII. 1949²⁰⁾. List ten interpretuje autentycznie zasadę: *extra Ecclesiam nulla salus*. Podkreśla on, że w pewnych wypadkach do zbawienia wystarczy *votum implicitum* przynależenia do Kościoła, ale dodaje zaraz: „*Nie należy jednak sądzić, aby do zbawienia człowieka wystarczyło jakiegokolwiek pragnienie wejścia do Kościoła. Trzeba bowiem, aby pragnienie, dzięki któremu ktoś jest przyporządkowany Kościołowi było ożywione doskonałą miłością. Także i votum implicitum nie może wyrzucić swego skutku, jeżeli człowiek nie ma wiary nadprzyrodzonej*“²¹⁾.

Nie wystarczy więc samo pragnienie przynależenia do Kościoła, a więc tym bardziej nie wystarczy samo pragnienie wiary. Pragnienie wiary jest bowiem niejako na niższym szczeblu ontologicznym niż pragnienie przynależenia do Kościoła, które bardziej człowieka zbliża do usprawiedliwienia i pragnienie wiary w sobie zawiera. Trzeba zatem nie tylko pragnienia, ale prawdziwej nadprzyrodzonej wiary.

Zresztą trudno zdać sobie sprawę, czym byłoby właściwie takie pragnienie wiary. U poganina, który nigdy o Bogu prawdziwym i chrześcijaństwie nie słyszał, pragnienie takie polegałoby na gotowości przyjęcia przedłożonej prawdy. Niemniej jednak gotowość ta nie może zastąpić rzeczywistej wiary i uzyskać to, co tylko jej jest obiecano. Byłaby to najwyższa wiara interpretatywna nie zaś wiara w sensie ścisłym. Byłby to akt woli, podczas gdy źródła Objawienia określają wiarę jako akt rozumu. Pragnienie takie mogłoby najwyżej stwarzać dogodne

¹⁹⁾ Denz. 799

²⁰⁾ Przytoczony w całości przez Zappelena T., *De Ecclesia Christi*, Roma 1954, t. II, s. 319—322

²¹⁾ Tamże, s. 322

warunki i podstawę do przypuszczenia, że sam akt wiary będzie można kiedyś obudzić.

Co się tyczy zaś człowieka, któremu prawdy wiary zostały wystarczająco przedłożone, który pragnie je przyjąć i praktycznie już według nich żyje, ale odczuwa opory i twierdzi, że jest nieprzekonany, to wydaje się, że taki człowiek w rzeczywistości wiarę posiada. „*Trudno jest pojąć prawdziwe pragnienie wiary bez uwierzenia już w coś. Kto naprawdę chce wierzyć, wierzy*“²²⁾.

Po trzecie wreszcie jako przedmiot wymaganego do zbawienia aktu wiary, potrzebne jest pewne minimum prawd. Określa je znów podstawowy wspomniany tekst św. Pawła. „*Kto chce dojść do Boga, musi uwierzyć, że Bóg istnieje i że nagradza tych, którzy go szukają*“²³⁾. Nauka Kościoła zaś na ten temat wyraża się w dezaprobacji następującego zdania: „*Tylko wiara w jedyne Boga wydaje się być konieczna koniecznością środka do zbawienia, nie zaś wyraźna wiara w sprawiedliwość*“²⁴⁾. Minimalnym przedmiotem wiary są więc dwie prawdy: istnienie Boga i wynagradzająca względnie karząca Boża sprawiedliwość.

Racja wewnętrzna, dla której Bóg wymaga wiary w te dwie prawdy, nie jest trudna do odgadnięcia. Wiara ma być zwróceniem się do Boga, początkiem usprawiedliwienia; aby to zwrócenie się było możliwe, musi człowiek wprawdzie uwierzyć, że Bóg naprawdę istnieje. Poza tym w stanie natury upadłej, człowieka zwraca do Boga przede wszystkim nadzieja, Bóg poznany jako m o j e dobro, jako ten który za mój akt ufności mnie wynagrodzi. Ten pierwszy akt miłości interesownej dopiero w dalszych swoich konsekwencjach prowadzi do miłości Boga dla niego samego i do przyjaźni między człowiekiem a Bogiem, która jest czymś istotnym w nadprzyrodzonej ekonomii zbawienia. Akt miłości byłby niemożliwy, gdyby człowiek wprawdzie

²²⁾ Graneris G., *Teologia cattolica e scienza delle religioni w Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, t. II, s. 480

²³⁾ Żyd. 11, 6

²⁴⁾ Denz. 1179

nie poznał Boga, jako pragnącego udzielać ludziom swojego dobra ²⁵⁾.

Określenie warunków, które winna spełniać wiara, aby prowadziła do usprawiedliwienia, nie natrafia na większe trudności. Problem zaczyna się dopiero wówczas, gdy trzeba konkretnie rozstrzygnąć, w jaki sposób tego rodzaju wiara staje się możliwa dla poszczególnych ludzi nie mających bezpośredniego kontaktu z Kościołem. Skoro bowiem Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, a z drugiej strony do tego zbawienia wymaga nadprzyrodzonej wiary w swoje istnienie i sprawiedliwość, to musi istnieć dla każdej duszy możliwość obudzenia takiego aktu wiary. Jakie są środki, którymi Bóg może się dla tego celu posłużyć?

Okazuje się tu wielka rola religii, które choć same w sobie fałszywe, zachowują jednak pewne elementy prawdy. Wśród ich wyznawców na pewno nie brakuje ludzi dobrej woli, którzy wychowani od dzieciństwa w poszanowaniu i zwyczajach religii swoich rodziców, szczerze uważają ją za prawdziwą i starają się żyć według niej. Owszem można by zaryzykować twierdzenie, że o ile odstępstwo od Kościoła na przykład pierwszych luteranów czy anglikanów było zawinione, o tyle obecnie po kilku wiekach własnej historii i rozwoju, są oni w olbrzymiej większości przekonani o słuszności swego stanowiska.

Elementy prawdy znajdujące się w poszczególnych religiach będą tym liczniejsze im silniejsze są związki łączące je z Kościołem Katolickim. Objawienie stosunkowo najmniej zniekształcone znajduje się w posiadaniu prawosławnych, anglikanów i luteranów. Uznają i wysoko cenią oni wszyscy Pismo św., przymują też w większym lub mniejszym stopniu tradycję. Istnieje więc dla nich zawsze możliwość obudzenia aktu wiary w Boga i jego sprawiedliwość, owszem wspólnie z katolikami wierzą w znacznie więcej prawd niż stanowi to konieczne minimum. Konsekwentnie staje się dla nich moż-

²⁵⁾ Por. Capéran L., *Le problème du salut des infidèles*, Essais théologique. Paris 1912.

liwa miłość nadprzyrodzona, a wraz z nią łaska uświęcająca i usprawiedliwienie.

Izraelici opierają się na Objawieniu Starego Testamentu i przynajmniej ci z nich, którzy zachowują religijne tradycje przodków, mają żywe poczucie transcendencji Boga i jego wpływu na losy człowieka. Znajdują się więc w kontakcie z prawdziwym Objawieniem, chociaż okrojonym i mogą też obudzić akt ściśle nadprzyrodzonej, opartej na autorytecie wiary.

Wielka liczba mahometan także nie jest pozbawiona prawdziwego Objawienia. W Koranie i całej nauce islamu odkrywamy wiele prawdziwych religijnych elementów, wziętych czy to z mozaizmu, czy z chrześcijaństwa. Między nimi znajduje się prawda o istnieniu Boga i jego sprawiedliwości, opierająca się, chociaż pośrednio na prawdziwym Objawieniu. Akt koniecznej do zbawienia wiary będzie więc także i dla mahometan możliwy.

Co się tyczy innych ludów i religii, trzeba zwrócić uwagę, że działanie chrześcijaństwa w przeszłości było znacznie szersze niż obecny jego zasięg. Nie wiemy jak daleko apostołowie zanieśli ewangelię, nie wiemy również dokąd dotarli misjonarze późniejszych czasów. Byli zapewne w niejednym kraju, z którego chrześcijaństwo zostało później wymiecione, ale czy nie mogły się zachować pewne elementy, które umożliwiałyby akt koniecznej wiary? Poza misjonarzami Kościoła Katolickiego należy pamiętać o penetracji innych wyznań, czy to chrześcijańskich, czy z chrześcijaństwem związanych. Wystarczy wspomnieć pobyt nestorianów w Chinach w VI lub VII wieku po Chrystusie, czy zdobywanie prozelitów przez wspólnotę żydowską w całym basenie Morza Śródziemnego. Chociaż ślady tych penetracji zostały prawie zatarte, jednak nie jest wykluczone, że wpływ ich na wiarę tamtejszych ludzi trwa aż do dzisiaj.

Innym środkiem którym Bóg może się posłużyć, aby doprowadzić człowieka do zbawienia, to pierwotne Objawienie dokonane u zarania ludzkości. Fakt takiego Objawienia pewny jest na podstawie Księgi Rodzaju, trudno jednak dać odpowiedź

na pytanie, czy zachowało się ono choć w pewnym stopniu u dzisiejszych ludów żyjących na prymitywnym szczeblu rozwoju. Historii religii i etnologii nie dało się dotąd tego udowodnić, niemniej, jak zwracają uwagę Schmidt i Koppers, czyste pojęcia religijne i moralne zaobserwowane u ludów pierwotnych, trudno tłumaczyć się w innej supozycji. Człowiek pierwotny bowiem był, ich zdaniem, zbyt prymitywny, aby samemu dojść do takiego pojęcia Boga. Musiał zatem otrzymać je z Objawienia²⁶⁾. Inną kwestią jest, czy zachowane resztki pierwotnego Objawienia wystarczyłyby do obudzenia właściwego aktu wiary. Badania etnologiczne usprawiedliwiają tu jednak pewien ostrożny optymizm. Analiza zwyczajów religijnych ludów pierwotnych pozwala dostrzec poprzez szereg obrzędów fałszywych, bałwochwalczych, połączonych nieraz z niemoralnymi praktykami, tęsknotę człowieka za bóstwem, poddanie się mu, szukanie w nim zbawienia. Odnajduje się też świadomość, że prawda o istnieniu bóstwa została przekazana drogą tradycji przejętej od przodków i pochodzi z jakiegoś objawienia. Elementy te mogą dać podstawę do obudzenia koniecznego nadprzyrodzonego aktu wiary²⁷⁾. Nie znaczy to, aby pogańskie kultury religijne posiadały jakąś moc zbawczą i były narzędziem Bożego Objawienia czy działania. Pozostają one zawsze kultami fałszywymi; Bóg ani nie objawił błędów które zawierają, ani nie nakazał obrzędów, które praktykują. Niemniej jednak można by przyjąć pozytywne działanie Boże w celu zachowania zdrowych elementów, które religie te często zawierają.

Zagadnienie, jak wiara konieczna do zbawienia staje się możliwą dla poszczególnych kategorii ludzi, występuje w całej swojej ostrożności, gdy chodzi o tych, których nie można zaliczyć do wyznawców jakiejkolwiek religii. Założyć tutaj wypada, nie wchodząc w samo meritum zagadnienia, że taki areligijny człowiek jest szczerze przekonany o słuszności swego

²⁶⁾ Koppers W., *Der älteste Mensch und seine Religion* w Christus und die Religionen der Erde, Wien 1951, t. I, str. 129.

²⁷⁾ Por. Graner, *is a. c.*, s. 467 oraz Lombardi R., *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1945, t. II, s. 143—147.

stanowiska, spełnia wymagania prawa naturalnego, między innymi ma poczucie obowiązku, owszem wyższe jeszcze ludzkie ideały jak na przykład idee sprawiedliwości, braterstwa, miłości ojczyzny. Czy można powiedzieć, że człowiek taki posiada wiarę nieświadomą i to w ścisłym sensie nadprzyrodzoną? Najpoważniejszą próbę pozytywnego rozwiązania tego zagadnienia podjął Jacques Maritain, do którego nawiązują inni teologowie powtarzając mniej lub więcej jego twierdzenia²⁸). Ze względu na znaczenie i rozpowszechnienie tej teorii poddamy ją tutaj krótkiej analizie.

Maritain jako punkt wyjścia obiera twierdzenie św. Tomasa, że człowiek po dojściu do używania rozumu, aktem wolnym zwraca się ku dobru jako swemu celowi, lub odwraca się od niego²⁹). Rozważa wypadek dziecka, które powstrzymuje się od kłamstwa w jakiejś drobnej samej w sobie okoliczności i czyni to pierwszy raz nie dlatego, że boi się być ukarane, lub że zostało mu to zabronione, ale dlatego, że to jest dobre i tak być powinno. Dziecko takie pierwszy raz zajmuje stanowisko wobec dobra moralnego. Chodzi o określenie całego dynamizmu i witalności, który posiada ten pierwszy akt, orientujący życie człowieka.

Jeżeli bowiem człowiek aktem takim obiera dobro dla niego samego afirmuje on przez to:

- 1) rozróżnienie między dobrem a złem nie oparte na doświadczeniu, ale na przekonaniu wewnętrznym;
- 2) istnienie transcendentnego porządku moralnego, do którego należy dostosować swoje wolne czyny;
- 3) odniesienie się za pośrednictwem dokonanego dobra do absolutnego Dobra transcendentnego. Bez tego Dobra transcendentnego nie może istnieć porządek moralny. To odniesienie nie

²⁸) Por. Maritain J., *Raison et raisons*, Paris 1947, str. 131—165, Journet Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, Fribourg 1951, t. II, str. 792—795. Liégé A., *Le salut des autres*, Lumière et vie No 18 (1954) 13—41, Congar Y., *Au sujet du salut des non-catholiques*, Rev. Sc. Relig. 32 (1958) 53—65.

²⁹) S. Theol 1—2, q. 86 a. 6.

jest wirtualne, ale formalne, przeżyte, in actu exercito nie in actu signato.

Maritain zadaje sobie pytanie, czy akt ten może zawierać w sobie treść dwóch prawd, o których mówi list do Hebrajczyków. W odpowiedzi zaznacza, że zwrócenie się do dobra dla niego samego nie jest niczym innym, jak ukochaniem Boga ponad wszystko. W stanie natury czystej to zwrócenie się do dobra byłoby możliwe przy pomocy samych sił natury, gdyż jak powiada św. Tomasz, kochać Boga ponad wszystko jest człowiekowi konnaturalne. Po grzechu pierwotnym jednak będzie to osiągalne tylko przy pomocy łaski leczącej naturę³⁰⁾. Jeżeli człowiek nieochrzczony więc, pod wpływem łaski leczącej pierwszym aktem swojej wolnej woli zwraca się ku dobru otrzymuje zmazanie grzechu pierwotnego i łaskę uświęcającą, będzie to bowiem akt w którym zwraca się do Boga jako do najwyższego Dobra kochając Go ponad wszystko.

Czy można powiedzieć, że ten pierwszy akt zwrócenia się do dobra jest równocześnie jakimś aktem poznawczym? Bez względu na rozum nie ma wówczas jasnego, refleksyjnego poznania Boga, ale jak powiada Maritain „*poznaje go w sposób czysto praktyczny, niewyraźalny, poznaje Go formalnie i aktualnie, w akcie przeżytym*“³¹⁾. W procesie tym, jak powiedzieliśmy, interweniuje łaska, a pod jej wpływem dobro moralne okazuje się jako dobro, które należy czynić, gdyż jest ono dobrem zbawiennym, przezeń zostaną zbawiony, uratowany, coś we mnie uniknie nieszczęścia. W tym samym akcie zarówno wola jak rozum, przylgną nie tylko do dobra częściowego, ale też do dobra oddzielnego, transcendentnego, Dobra, które będzie dla mnie zbawienne, innymi słowy do Boga jako Zbawcy. Rozum obejmie go wówczas przez pewien rodzaj poznania, które nie będzie poznaniem praktycznym tylko, ale też i spekulatywnym, gdyż osiągnie jeden z atrybutów Bożych pod kątem widzenia nadprzyrodzonym. Nie będzie to

³⁰⁾ Por. *S. Theol.* 1—2, q. 109, a 3.

³¹⁾ D. c., s. 150.

już poznanie czysto naturalne, albowiem Bóg objawił się w tym akcie rozumowi ludzkiego jako Dobro zbawcze. Poznanie to zachodzi „*per conformitatem ad appetitum rectum*“ i trzeba powiedzieć, że pod wpływem światła wiary „*appetitus transit in conditionem obiecti*“ i staje się zamiast pojęcia, zamiast „*verbum mentis*“, środkiem spekulatywnego poznania, które nie jest refleksyjnie sformułowane. Można powiedzieć, że dążenie woli uruchamia te wartości, które są zawarte w poznaniu dobra moralnego zbawienego dla mnie. Poznanie to, jak powiada Maritain pozostaje przedświadome (*préconscient*), albo osiąga tylko kraj świadomości, gdyż brak mu „*verbum mentis*“, niemniej będzie to poznanie rzeczywiste.

W ten sposób pierwszy akt zwrócenia się do dobra może, zdaniem Maritaina, w swojej dynamice wewnętrznej zawierać afirmację istnienia Boga jako Dobra absolutnego i wynagradzającego zarazem, gdyż Dobro absolutne pod wpływem łaski okazuje się jako dobro zbawcze. Istotną rzeczą jest więc wyniesienie całego tego aktu do porządku nadprzyrodzonego.

Na przewidywany zarzut, że źródła Objawienia wymagają wiary wyraźnej, „*fidem explicitam*“, odpowiada Maritain, że pojęcia *explicitum*, *implicitum*, odnoszą się do poznania racjonalnego, konceptualnego. Jeżeli chodzi zaś o poznanie przez niego analizowane, to jako przedświadome nie jest ani *explicitum*, ani *implicitum*, ale jest formalnie i aktualnie przeżyte.

Należy przyznać, że gdyby powyższa analiza była możliwa do przyjęcia, to problem zbawienia niekatolików znalazłby w niej bardzo proste i przez to kuszące rozwiązanie. Wszyscy wyznawcy innych religii i ludzie zupełnie areligijni żyliby tą wiarą nieświadomie, przez spełnianie samych wymagań prawa naturalnego. Niestety tego rodzaju „wiarą“ nie jest na pewno ta wiarą, którą wymagają źródła Objawienia.

Po pierwsze do istoty wiary należy to, że jest ona aktem rozumu, aktem poznawczym, dzięki któremu pod wpływem łaski, człowiek staje się posiadaczem pewnych treści, które uznaje na mocy objawiającego autorytetu Bożego. W teorii Maritaina związanie dobra cząstkowego z Dobrem abso-

lutnym jest bardzo luźne; w rzeczywistości, kto spełnia dobro, może być powodowany chęcią zadośćuczynienia ogólnemu porządkowi rzeczy, pójdźcia za normalnym, prawidłowym sposobem postępowania ludzi. Nie można powiedzieć więc, aby w akcie spełniania dobra cząstkowego zawierało się przeżyte formalne poznanie Dobra absolutnego. Poznanie, któremu brak „*verbum mentis*“, w którym podmiot poznający nie posiada intencjonalnie podobieństwa przedmiotu poznanego, nie będzie poznaniem, a konsekwentnie nie będzie też i wiarą.

Powtórę, źródła Objawienia wymagają wiary wyraźnej opierającej się na Bożym autorytecie. Jeżeli do zbawienia nie wystarcza naturalne poznanie Boga ze stworzeń, to cóż dopiero mówić o jakiejś wierze, która by się zawierała w samym tylko czynieniu dobra. Ani Pismo św., ani dokumenty kościelne nie używają słowa „wiara“ w takim odległym znaczeniu i to jest zasadnicza racja, dla której przyjąć jej nie można.

Po trzecie wreszcie, nie widać w jaki sposób wiara taka miałaby charakter nadprzyrodzony. Czynienie dobra odbywa się w porządku natury; sam wpływ łaski nie wystarczy, aby z aktu tego uczynić akt wiary nadprzyrodzonej. Brak mu bowiem będzie autorytetu Bożego jako nadprzyrodzonego motywu, dla którego umysł daną prawdę przyjmuje, co dla wiary jest rzeczą istotną. W idei dobra, przez które będę zbawiony, chociażby idea taka powstała w umyśle, co jest raczej wątpliwe, nie zawiera się idea Boga wynagradzającego, gdyż idea dobra moralnego, nawet zbawczego, obraca się w kręgu pojęć naturalnych, które nie mogą same przez się implikować treści nadprzyrodzonych. Teoria Maritaina wskrzesza tylko dawne twierdzenia Ripaldy i Gutberleta, co do których teologowie, zbadawszy dokładnie źródła, dawno wypowiedzieli się negatywnie³²⁾.

³²⁾ Gutberlet twierdził, że dla wiary wystarczy istotowa nadprzyrodzoność aktu, nie potrzeba nadprzyrodzonego motywu. Kilku teologów udzieliło mu szczegółowej odpowiedzi, którą można streścić w słowach jednego z nich: „Teoria Gutberleta nie zasługuje naszym zdaniem na to, aby być zaliczona do prawdopodobnych opinii teologicznych, dlatego nauka katolicka nie musi liczyć się z nią poważnie“..

Jeżeli się odrzuci powyższą teorię, a przyjmie tylko te drogi któreśmy wyżej analizowali, to trzeba powiedzieć, że na pewno będą dusze dobrej woli, które nie znajdą się na żadnej z tych dróg. Wydawałoby się, że są one pozbawione możliwości obudzenia aktu wiary, a tym samym i zbawienia. Trzeba jednak pamiętać o tym, co mówi św. Tomasz, który pytając o los człowieka wychowanego na odludziu bez żadnych pojęć religijnych, odpowiada sobie w ten sposób: „*Jest rzeczą Opatrzności, aby dawała każdemu człowiekowi środki konieczne do zbawienia, jeśli w tym z jego strony nie dozna przeszkód. Jeżeliby więc człowiek tak wychowany szedł za głosem rozumu naturalnego, czyniąc dobro, a unikając zła, to trzeba z całą pewnością stwierdzić, że Bóg przez wewnętrzne natchnienie objawiłby mu to, co konieczne do wierzenia, lub wysłałby mu jakiegoś głosiciela wiary, jak wysłał Piotra do Korneliusza (Dz Ap r. X)*“³³).

Przysłanie głosiciela wiary, czy jak mówią inni anioła, należałoby zaliczyć do wyraźnych cudów, które trudno uznać za normalny objaw działalności Bożej. Pozostaje więc natchnienie wewnętrzne. Jego rola może być większa lub mniejsza w zależności od stanu, w którym człowiek się znajduje. U człowieka zupełnie areligijnego, który albo o Bogu nie słyszał, albo go odrzuca z powodu fałszywego o nim wyobrażenia, natchnienie takie wlewałoby do umysłu całkiem nowe treści. Wydaje się jednak, że zwykle działanie takiej nadzwyczajnej łaski będzie bardziej ograniczone. Trudno bowiem sobie wyobrazić człowieka, który by się nigdy nawet nie zetknął z pojęciem Boga, albo obserwując dzieła natury, choć na chwilę nie wątpił w swój ateizm. Rola natchnienia będzie więc raczej polegała na uzupełnieniu naturalnego pojęcia Boga, objawieniu go pod kątem widzenia nadprzyrodzonym, dzięki czemu człowiek będzie mógł uznać prawdę, że w Bogu tylko znajdzie

(Schmidt F., *Die ausserordlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen 1899). Co do całej tej kwestii por. Guzzetti G., *Necessita e perdita della fede*, Problemi e orientamenti... d. c., t. II, s. 709—710.

³³) *De Veritate* q. XIV, a. 11 ad 1.

zbawienie. W innych wypadkach łaska uczyni wyraźniejszym, albo sprostuje pojęcie bóstwa, które człowiek uzyskał w swojej religii. Na powstanie więc wiary umożliwiającej zbawienie mogą się składać trzy czynniki: przekonanie o istnieniu Boga uzyskane z dzieł natury, powtórne pojęcia przekazane przez własne tradycje religijne i wreszcie działanie łaski, która uzupełnia to, czego dwom pierwszym czynnikom brakuje. Wspólne ich oddziaływanie i wzajemne przenikanie się będzie więc prawdopodobnie najczęstszą drogą, po której dochodzą do wiary ludzie nie mający innych możliwości zbawienia.

Rozwiązanie powyższe zostało oparte na trzech zasadach teologicznych: Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, do zbawienia konieczna jest wiara i temu, kto czyni co jest w jego mocy Bóg nie odmawia łaski. Wprawdzie Kościół katolicki jest jedyną normalną drogą zbawienia, ale także poza jego widzialnymi granicami, każdy człowiek w każdym czasie może się zbawić. Bóg wymagając do tego minimum wiary daje równocześnie wszystkim ludziom możliwość jej osiągnięcia. Moc łaski Bożej nie może bowiem być ograniczona wskutek zewnętrznych trudności komunikacyjnych, które sprawiają, że głos Kościoła nie wszędzie dotarł. Zawsze istnieje możliwość niezawinionej nieznanomości tego, jaka jest prawdziwa droga do zbawienia, a granic tej nieznanomości i jej zasięgu nikt poza Bogiem nie potrafi określić, gdyż zależy ona od wprost niezliczonych geograficznych, narodowościowych i psychologicznych okoliczności³⁴⁾.

Kraków

Ks. STEFAN MOYSA T. J.

³⁴⁾ Por. Pius IX, *Allocutio „Singulari quadarri“*, Denz. 1647.

Ks. Bp Wincenty Urban, Wrocław

NAJSTARSZY BENEDYKCYJONAŁ W BIBLIOTECE KAPITULNEJ WE WROCŁAWIU

W s t ę p

Jednym z najstarszych rękopisów liturgicznych Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu jest kodeks ORDINARIUS PONTIFICÁLIS ANTIQUUS, zwany niekiedy niewłaściwie pontyfikalem¹⁾, gdyż jest właściwie benedykcyjonałem „BENEDICTIONALE“ z XII wieku, a w niektórych częściach nawet z XI w., przez który rozumiemy zbiór modłów liturgicznych odmawianych przez biskupa nad ludem przy uroczystej celebrze mszalnej.

Cenny ten i sędziwy zabytek liturgiczny nie wzbudził większego zainteresowania liturgistów, historyków i innych uczonych, poza okazyjnymi wzmiankami w literaturze historycznej (Franz, Jungnitz, Obertyński, Silnicki) nic poważniejszego o nim nie powiedziano, jedynie zamiłowany i zapalony liturgista ks. dr Albert Schönfelder (proboszcz z Mühlbock—Obołok) poświęcił mu odczyt, wygłoszony 14 listopada 1910 r. na sekcji katolickiej teologii „der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur“²⁾ podając jego do-

¹⁾ Por. A. Nowowiejski, Wykład liturgii Kościoła katolickiego, Płock 1905, III, 136. Pontyfikał jest to księga biskupa z modlitwami, formularzami liturgicznymi i przepisami obrzędowymi. Por. też Wł. Semkowicz, Paleografia łacińska, Kraków 1951, 180.

²⁾ A. Schönfelder, Das älteste Pontificale von Breslau. 38. Jahres-Bericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur I, 1910, 13—20.

kładną treść i szereg uwag natury liturgicznej. Od tego czasu jest głucho w literaturze naukowej o tym ważnym zabytku liturgicznym.

Przed zbliżającym się frontem wojennym 1945 r. kodeks ten jak wiele innych zabytków, został ewakuowany jeszcze w 1942 r. w listopadzie do Sobótki razem z innymi cymeliami w specjalnej żelaznej skrzyni. Dzięki tej skrzyni, która miała odpowiednie zamki trudne do otwarcia, znane tylko dla wtajemniczonych, ocalał szczęśliwie nasz benedykcjonał, Księga Henrykowska i inne rękopiśmienne zabytki, a ks. dziekan Alfons Machunze, który przejął troskę o ich przechowanie, mógł spokojnie odetchnąć, gdy w chaosie pokapitulacyjnym skrzynia nie zdradziła swych tajemnic.

Dlaczego ten benedykcjonał powinien wzbudzić nasze większe zaciekawienie? Już w roku 1874 podniósł bardzo słusznie Wolfgang Mühlbauer, że wydanie ksiąg liturgicznych, zwłaszcza pontyfikałów, jest konieczne nie tylko dla znawców liturgii, ale i dla innych, bo księgi te stanowią „niewyczerpany skarbiec“ dla katechetów i kaznodziejów, są one pełnym źródłem materiału kaznodziejskiego i katechetycznego, który trudno znaleźć gdzie indziej³⁾. U nas w Polsce wybitny i zasłużony liturgista ks. arcybiskup Antoni Nowowiejski, umęczony w czasie drugiej wojny światowej⁴⁾, słusznie podkreślił, że poznanie, zrozumienie i porównanie między sobą ksiąg liturgicznych oraz połączenie ich w jedną całość powinno stanowić jedno z najpiękniejszych zadań liturgisty⁵⁾.

Poruszone momenty stały się bodźcem do zajęcia się kodek-

³⁾ J. Catalano, Pontificale Romanum Clementis VIII. ac Urbani VIII. iussu editum et a Benedicto XIV. recognitum, Augustae Vindelicorum 1874. Catalano, kapłan „Congregationis s. Hieronimi“ wydał pierwszą część Pontyfikału w 1788 r., drugą w 1789, trzecią w 1790. Dzieło okazało się bardzo pożyteczne i wnet się rozszerzyło. W roku 1850 miało miejsce paryskie wydanie tegoż Pontyfikału, a w 1874 było dalsze wydanie staraniem Mühlbauera, ceremoniarza katedry monachijskiej.

⁴⁾ Por. J. Umiński, Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski biskup płocki (1858—1941), Nasza Przeszość 1, 1946, 173—192.

⁵⁾ A. Nowowiejski, Wykład, III, 1.

sem liturgicznym w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu i zainteresowania nim szerszych kół naukowców, zwłaszcza, że nasza literatura liturgiczna w Polsce jest jeszcze uboga, nie mając większych wydawnictw liturgicznych poza pracami ks. profesora Zdzisława Obertyńskiego⁶⁾.

Opis kodeksu

1) Właścicielem i miejscem przechowywania kodeksu jest Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu.

2) Kodeks miał sygnaturę dawniej nr 150, obecnie 149.

3) Oprawa jest dość prosta, ale wygodna, stanowią ją okładka z miękkiej skóry owczej, składana w formie portfelu w trzy pola, do zawiązywania służyły rzemyki, wpuszczone w trzech cięciach skóry, obecnie pozostały z nich jedynie resztki, brzegi okładki obszyte są również zabezpieczającą skórą w formie obróbka.

4) Materiałem pisarskim jest pergamin. W średniowieczu, jak wiemy, rozróżniano w Europie pewne gatunki pergaminu, mianowicie — południowy i północny. Pergamin południowy był w użyciu głównie we Włoszech, Hiszpanii, południowej Francji. Pergamin ten był z jednej strony gładzony i kredowany. Pergaminu północnego używano głównie w Niemczech, północnej Francji, Polsce, Anglii, Skandynawii i na Węgrzech.

⁶⁾ Z. Obertyński, Pontificale arcybiskupa lwowskiego Jana Rzeszowskiego w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie, Lwów 1931. Po drugiej wojnie światowej wzmożyły się zainteresowania w dziedzinie liturgicznej, między innymi nad benedykcjonalami, por. W. Düring, Die Bruchstücke einer Sammlung von Benedictiones Gallicanae in Clm 29163^m: *Revue benedictine* 64: 1954, 168—175; Das Benedictionale Frisingense vetus (Clm 6430, fol. 1—14): *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4: 1956, 223—244. Za tę informację bibliograficzną dziękuję Panu dr J. Woronczakowi.

W druku pojawiły się rytuały zwane benedykcjonalami z następujących diecezji: Meissen z 1512 r., Konstancja z 1597, Eichstädt z 1488, Augsburg 1489, Ratysbona 1941, Freising 1493, Passawa 1514, Praga 1520. Por. J. B. Molin, *Pour une bibliographie des rituels*, (Excerptum ex: *Ephemerides Liturgicae* 73, 1959, s. 221).

W omawianym kodeksie w części z XI wieku jest pergamin cieńszy i bielszy w odróżnieniu od części z XII wieku.

5) Format: wymiary oprawy wynoszą — 25×57 cm, a wymiary kart $15,5 \times 21,5$ cm. Taki wymiar kodeksu był stosunkowo wygodny dla biskupa w czasie podróży.

6) Pod względem objętościowym liczymy obecnie w kodeksie 124 karty. Pewna ilość kart zaginęła. Foliacja wprowadzona jest później i zaznaczona jest ołówkiem. Do najstarszych należą karty 56—89, 98—100, które pochodzą z XI wieku. Tekst tej najstarszej części pisany jest minuskułą, a tytuły majuskułą. Tekst karty 56 rozpoczyna się małym inicjałem litery „D“ i majuskułą „*Deus qui Filii Tui...*“. W tej części pergamin jest cieńszy, delikatniejszy, biały w odróżnieniu od innych składek. Na karcie 98 podany jest w majuskułe tytuł „*Benedictio campane*“.

W całym kodeksie nie ma miniatur. Inicjały mieszczą się jedynie w części XI wieku, mianowicie na karcie 56 jest inicjał „D“ w kolorze zielonym z dodatkiem ornamentacji czerwonej minii, wymiary tegoż inicjału wynoszą $3 \times 2,5$ cm. Na karcie 57 znajduje się inicjał „B“ o wymiarach $4,5 \times 2,5$ cm o kolorze zielonym oraz czerwonej minii. Na karcie 68 mieści się inicjał „B“ w wymiarach $3,5 \times 4,5$ cm, koloru zielonego i minii z lekkimi złoceniami. Podobnie na karcie 73 jest inicjał „D“ o wymiarach 3×3 cm, wykonany w kolorze zielonym oraz minią i lekkim złoceniem. Inne inicjały tej starszej części pisane są już tylko samą minią. O zawartości treściowej mówią nam zestawienie rubryk tytułowych, mianowicie:

Incipit ordo penitencium	fol.	1—12
Ordo in cena domini	„	13—29
Ordinacio clericorum	„	30—51
Ad confirmandam portam ecclesie	„	51—52
Benedicto anuli	„	52
Ad capillos tondendos	„	53
Ad clericum faciendum	„	53
Ad barbam tontendam	„	54
Inadnunciacione s. Marie	„	55

In die sancto Natalium Domini	„	57
In natalibus sancti Stephani	„	57
In natalibus sancti Johannis	„	58
In natalibus sanctorum Innocentium	„	58
In octaua Natalium Domini	„	59
Dominica I post Natales Domini	„	59
In Epiphania Domini	„	59
Dominica I post Epiphaniam	fol.	60
Dominica II post Epiphaniam	„	60
In conuersione sancti Pauli	„	61
In purificatione sancte Marie	„	61
Dominica III post Epiphaniam	„	61
Dominica IIII post Epiphaniam	„	62
Dominica V post Epiphaniam	„	62
Dominica VI post Epiphaniam	„	62
In Natalibus sancti Mathie Apostoli	„	62
Dominica in Septuagesima	„	63
Dominica in Sexagesima	„	63
Dominica in Quinquagesima	„	63
Dominica in Quadragesima	„	64
Dominica II in Quadragesima	„	64
Dominica III in Quadragesima	„	65
Dominica quarta (Quadragesime)	„	65
Dominica V de Passione Domini	„	65
Dominica in Palmis	„	66
Feria IIII	„	66
Feria V In Cena Domini	„	66
In Sabbato Sancto Paschae	„	67
In Sancto Resurrectionis Domini Nostri	„	67
Feria II	„	68
Feria III	„	68
Feria IIII	„	69
Feria V	„	69
Feria sexta	„	70
Dominica in Octaua Pasche	„	70
De Sancta Cruce	„	70
Dominica I post Octauam Pasche	„	70

In Letania	70
An Ascensione Domini	71
Dominica I post Ascensionem Domini	72
In Sabbato Sancto Pentecostes	72
In Die Sancto Pentecostes	72
Dominica in Octava Pentecostes	73
In Natalibus sancti Johannis Baptiste	74
In Natalibus Apostolorum Petri et Pauli	74
In Assumptione Sancte Marię	75
In Decollatione Sancti Johannis Baptiste	75
In Natiuitate Sancte Marię	75
In Festiuitate Sancti Michaelis	76
In Festiuitate Omnium Sanctorum	76
In Natalibus Sancti Martini Episcopi	76
In Natalibus Apostolorum	77
In Natalibus Unius Martyris	77
In Natalibus Plurimorum Martyrum	77
In Natalibus Unius Confessoris	78
In Natalibus Plurimorum Confessorum	78
In Natalibus Unius Virginis	78
In Natalibus Plurimorum Virginum	79
In Dedicatione Ecclesię	79
Dominica II—XXV post Pentecostes	80—86
Benedictiones de Aduentu Domini	86
Dominica III ante Natales Domini	86
Dominica II ante Natales Domini	37
Dominica Proxima	87
Benedictiones pro peccatis	88
Pro iter agentibus	88
Pro rege et pro populo	88
Benedictio herbarum	89
Benedictio Piscis	91
Benedictio pro Tribulatione	96
Pro infirmis	96
Benedictio Campanę	98
In Purificatione sanctę Marię Benedictio cerei	100
Ordo ad benedicendam ecclesiam	101

Benedictio tabule sue altaris	„ 116
Consecratio uestimentorum et omnium utensi-	„
lium ecclesię	„ 123
Benedictio uestimentorum	„ 123

7) Pismo. Tekst pisany jest czarnym inkaustem, rubryki czerwoną minią. Pismem całego kodeksu jest minuskuła, a w tytułach starszej części majuskuła. Przy paru antyfonach i prefacjach mamy podane neумы, mianowicie na kartach: 53v, 54v, 99r, 106r, 108r, 108v, 109r, 111v, 112r, 112v, 113r, 118v, 119v, 120v, 121v, 122r. Kodeks rozpoczyna się kartami z XII wieku. Pismo części dwunastowiecznej jest jednej ręki od karty 1 do 21. Na karcie 21v litery są nieco mniejsze w porównaniu z kartami 1—21. Na kartach 22 do 36 jest pismo znowu tej samej ręki, jak na karcie 1—21. Na karcie 36v tekst rozpoczyna się od słów: „*Auxiliante domino deo et salvatore...*“, następnie tekst jest wytarty i dalsze słowa pisane są już mniejszymi literami „*nostro Jesu Christo*“. Widocznie pisarz pomylił się tutaj i przez wytarcie poprzedniego tekstu chciał zmieścić na tym miejscu słowa modlitwy, ponieważ dalej wygląd liter jest już jak poprzednio (*Si quis autem habet aliquid contra hos viros*). Na kartach od 37 do 52v pismo jest tej samej ręki, jak na początku, jedynie na dole karty 52v tytuł (*benedictio anuli*) i pięć wierszy modlitwy zapisano mniejszymi literami późniejszej ręki (XIII w.). Na karcie 53r jest tytuł „*Ad capillos tondendos*“ i do karty 55 pismo jest tej samej ręki jak na początku.

Jak już zaznaczono, karty 56 do 89 i 98 do 100 pochodzą z XI wieku, tytuły mają pisane majuskułą a tekst minuskułą. Karty te są wszyte do kodeksu. Na karcie 102v do 103r podana jest uwaga: „*verte tres cartas et invenies*“, która wskazuje na orację znajdującą się na stronicy 51. Właściwie też i karty 53—55 powinny być umieszczone między k. 29—30, ponieważ mają modlitwy odnośne do tytułu „*Ad capillos tondendos*“. Na folium 30 rozpoczyna się „*Ordinatio clericorum*“⁷⁾. W tej też

⁷⁾ A. Schönfelder, dz. cyt. 13.

części karta 60v ma na dole dopisane 3 wiersze pismem innej ręki, k. 62v ma dopisany jeden wiersz, k. 89r ma dopisany później tytuł „*Benedictio herbarum*“ oraz tekst modlitwy. Karty 89v91v mają też inny charakter pisma, szczególnie małe litery są na kartach 91v, k. 92r—95v mają pismo z XIII wieku. Widocznie karty te były czyste i później je zapisano. Na karcie 96 (*Benedictio pro tribulatione*) cały tekst pisany jest pismem XII wieku. Karta 97 ma pismo XIII wieku, a k. 98—100r XI w. Na karcie 100v do 122 jest znowu pismo XII w. Jedynie karty 101v i 104 mają pewne teksty pisane drobniejszymi literami. Karty 123—124 mają pismo XIII w. Zaczyna się ono na k. 123 tytułem „*Consecratio vestimentorum et omnium utensilium ecclesie*“.

Pismo wykonane jest, jak już nadmieniono, dwubarwnie, tekst inkaustem a tytuły i rubryki przeważnie minią. Na poszczególnych foliach mieści się przeważnie po dziewiętnaście wierszy. Charakterystyczne jest też spotykane w tekście „e“ (e-caudate).

Czas powstania kodeksu

1) Względy paleograficzne pomagają nam ustalić czas powstania kodeksu, mianowicie charakter pisma wskazuje wyraźnie na to, że kodeks pochodzi w jednej części z XI wieku, a w drugiej z XII.

2) Obok względów paleograficznych w ustaleniu chronologicznym powstania omawianego kodeksu pomagają nam wiele niektóre kryteria wewnętrzne. I tak bierzemy pod uwagę przede wszystkim szatę, wspomnianą w kodeksie, mianowicie „*mappa — mappula*“. Początkowo była to chusta, którą trzymali w ręce zwykle cesarze dla dawania jakiegoś znaku np. w cyrku rozpoczęcia się zabaw. Na dwór papieski dostał się zwyczaj używania „*mappae*“ z dworu bizantyjskiego i był on tutaj oznaką kościelnych dostojników. Początkowo używano też na papieskim dworze tej szaty również więcej dla ozdoby aniżeli dla praktycznej użyteczności (np. *sordes vultus detergendos*). *Mappula* sporządzana była głównie z płótna. W IX w.

była *mappula* już powszechnie w użyciu tam, gdzie przyjął się obrządek rzymski i należała ona do szat subdiakona, diakona, kapłana i biskupa. W wieku XI i XII panował nawet w niektórych klasztorach zwyczaj, przede wszystkim benedyktyńskich i kluniackich, że w wielkich świątyniach wszyscy duchowni, nawet bracia zakonni, nosili w chórze albę i manipularz. Synod odbyty w Poitiers 1100 roku uznał to za nadużycie i zarządził, że żaden zakonnik nie może więcej używać manipularza, jeśli nie ma święceń subdiakona. Z biegiem więc XI wieku liturgicznym insygnium subdiakona stał się manipularz. Nazwa *mappa* utrzymała się do przełomu XI wieku i ustąpiła później miejsca nazwie *manipulus*⁸⁾.

Liturgista Catalano, podziеляjąc opinię kardynała Bony, jest zdania, że zmiana „*mappula*“ na „*manipulum*“ nastąpiła jeszcze w X wieku⁹⁾. Tenże sam autor pisze, że przy święceniach subdiakona podawanie manipularza, tuniki, nie znane w chrześcijańskiej starożytności, zostało wprowadzone przez Kościół „*ad solemnitatem*“ nieco później. Przed rokiem 1200 nie ma wzmianek o przekazywaniu manipularza przy święceniu subdiakona¹⁰⁾.

Otóż nasz benedykcyjnal w tytule „*Ordinatio subdiaconi*“ (k. 37r—38v) nie mówi nic o przekazywaniu subdiakonowi manipularza, zaznacza jednak, że „*spiscopus dat eis mappulas*“, zatem narzuca się wniosek na podstawie tegoż kryterium wewnętrznego, że omawiany benedykcyjnal pochodzi z czasu przed 1200 r.

Warto też nadmienić o innej osobliwości, że benedykcyjnal wspomina na k. 124r o święceniu szaty „*ephod*“, stanowiącej dawniej część odzienia liturgicznego żydowskiego arcykapłana.

Inny szczegół wewnętrzny, który możemy tu wziąć pod uwagę, to święto „*Purificatio Beatae Mariae Virginis*“ i związane z nim święcenie świec. Kiedy wprowadzono święcenie

⁸⁾ J. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg i. Br. 1924, 129—130.

⁹⁾ J. Catalano, dz. cyt. I, 46.

¹⁰⁾ J. Catalano, dz. cyt. I, 22.

świec w tym dniu, nie da się ściśle określić. Francuskie sakramentarze do X wieku nie zawierają formuł święcenia świec. Od X wieku pojawiają się one i najpierw składają się te formularze z jednej modlitwy, a potem mamy dłuższe modlitwy, ułożone z kilku w jedną całość. Formularze poświęcenia świec z X wieku mają: *Oratio super candelas in purificatione s. Mariae* a) *Domine Deus omnipotens*, b) *Exaudi, quesumus, domine plebem tuam*. Formularze zaś z XI wieku (*Ordo in purificatione s. Mariae*) mają tylko jedną orację: „*Exaudi, quesumus...*“¹¹⁾. W naszym benedykcyjale (k. 100v „*In purificatione sanctę marię Benedictio cerei*“) jest tylko jedna oracja zaczynająca się od słów „*Erudi, quesumus...*“ a nie od *Exaudi, quesumus...*“. Przyjęcie jednej oracji w formularzu poświęcenia świec „*in purificatione s. Mariae*“ wskazywałoby na czas powstania benedykcyjalu w XI wieku.

Miejsce powstania

W dotychczasowej literaturze naukowej nie mamy definitywnej odpowiedzi odnośnie do miejsca powstania benedykcyjalu przechowywanego we Wrocławiu.

Ks. Adolf Franz zajął stanowisko niezdecydowane, mówiąc, że pochodzenie tegoż zabytku jest niepewne¹²⁾. Bardziej zdecydowanym był Schönfelder, który zaznaczył, że kodeks ten nie powstał na Śląsku, ale na terenie salzburskiej prowincji kościelnej, gdyż obrzędy podane w benedykcyjale harmonizują z obrzędami wspomnianej prowincji¹³⁾. Zaznaczyć też należy, że najstarszy „*Pontyfikał salzburski*“ pochodzi

¹¹⁾ A. Frasz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1909, I, 444—448.

¹²⁾ A. Franz, dz. cyt. I, s. XXIV.

¹³⁾ A. Schönfelder, dz. cyt., 14: „*Die Handschrift dürfte nicht in Schlesien entstanden sein, sondern aus dem Gebiete der Salzburger Kirchenprovinz stammen, mit deren Ritus unser Pontifikale aus meisten übereinstimmt*“.

z XI wieku¹⁴⁾. Z polskich autorów za pochodzeniem naszego benedykcjonatu z salzburskiej archidiecezji w oparciu o Schönfelder'a opowiedział się prof. Tadeusz Silnicki¹⁵⁾ i Władysław Semkowicz¹⁶⁾. Według profesora Silnickiego benedykcjonat przybył na Śląsk z prowincji salzburskiej za pośrednictwem księcia Władysława, arcybiskupa salzburskiego, administratora wrocławskiej diecezji¹⁷⁾ w latach 1268—1270. Badacze ci jednak nie wdają się w szczegółowy rozbiór liturgicznego zabytku we Wrocławiu, nie podają wyczerpujących argumentów na poparcie swych przypuszczeń, niemniej jednak zapatrywanie ich ma wiele cech prawdopodobieństwa. Pokusimy się więc podać pewne argumenty za tymże salzburskim pochodzeniem.

a) Najpierw musimy wziąć pod uwagę pewne względy pisarskie. W XI wieku zaznaczyły się dość znacznie wpływy karolińsko-korbejskie w południowo-wschodnim, bawarskim zakątku Niemiec z Ratyzboną na czele. Stąd raty zbońskie centrum sztuki kaligraficznej i miniaturowej promieniowało na Bawarię i kraje kościelnie z nią złączone, np. Salzburg. Ku końcowi XI wieku szkoła raty zbońska zaczęła słabnąć, a około Ratyzbony zaczął się grupować cały szereg szkół malarskich południowo-niemieckich, z których wybiła się szkoła salzburska i w XII wieku doszła do wysokiego poziomu rozwoju¹⁸⁾. Głównym przedstawicielem szkoły pisarskiej w Ratyzbonie w drugiej połowie XI wieku był mnich-pisarz Otloh. Między innymi cechą tejże szkoły było „e“¹⁹⁾ (e-caudata) zachodzące w omawianym benedykcjonale. W pracowniach salzburskich przepisywano pilnie księgi, zwłaszcza w klasztorze św. Piotra. O uzdolnieniu i przyswojeniu sobie techniki pisarskiej

¹⁴⁾ A. Franz, *Das Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1904, 10.

¹⁵⁾ T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła na Śląsku do końca w. XIV*, Kraków 1939, str. 306, przyp. 4.

¹⁶⁾ Wł. Semkowicz, *Paleografia*, 180.

¹⁷⁾ T. Silnicki, dz. cyt. 159—164.

¹⁸⁾ Wł. Semkowicz, *Paleografia*, 98.

¹⁹⁾ Wł. Semkowicz, 311—312.

przez zakonników tegoż klasztoru mówią nam rękopisy z miniaturami, np. *ewangeliarz* z XI r., *Breviarium* (XI w.) i *Mis-sale* z XIII wieku²⁰). Względy *paleograficzne* zdają się przemawiać za powstaniem omawianego benedykcyjonału w środowisku salzburskiej prowincji.

b) Przy pomocy analizy pewnych danych treściowych benedykcyjonału wyklucza się francuskie jego pochodzenie. Niewątpliwie na Kościół katolicki w Polsce i na Śląsku wywierały bardzo silny wpływ stosunki francuskie. W XII i XIII wieku wpływy francuskie przenikały do Polski szczególnie za pośrednictwem duchowieństwa, które przywoziło stamtąd książki bądź to treści liturgicznej, bądź też kanonistycznej²¹).

Jeśli idzie o Śląsk, to łączność Kościoła wrocławskiego z francuskim na polu liturgicznym była szczególnie żywa za biskupa Waltera (1149—1169), pochodzącego z belgijskiej diecezji Liege, z miejscowości Malonne nad Sambrą²²). Powołał on do diecezji premonstratensów i wprowadził w katedrze „*officium Laudunense cum cantu*“ czyli odprawianie modłów ze śpiewami według rytuału zapożyczanego z katedry laońskiej²³). Warto tu nadmienić, że premonstratensi we Francji czcili wielce św. Marcina z Tours²⁴). Za biskupem Walterem szli też koloniści walońscy i osiedlali się na Śląsku²⁵).

W omawianym przez nas benedykcyjonałe nie uwidaczniają się jednak silnie momenty wpływów francuskich.

c) Weźmy teraz pod uwagę względy hagiograficzne. W średniowieczu szczególniejszą cześć odbierał na Śląsku: św. Wincenty, św. Stanisław, św. Waclaw, św. Jerzy, św. Krzysztof,

²⁰) H. Widmann, *Geschichte Salzburgs*, Götha 1907, I, 348.

²¹) T. Silnicki, *Wpływy francuskie na Kościół polski w XI i XII w.*, *Przegląd Teologiczny* 1926, 49.

²²) T. Silnicki, *Dzieje*, 35.

²³) T. Silnicki, *Dzieje*, 35.

²⁴) J. Jungnitz, *Martin von Gerstmann, Bischof von Breslau*, Breslau 1898, 305.

²⁵) W. Levison, *Zur Geschichte des Bischofs Walter von Breslau (1149—1169)*, *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 35, 1901.

św. Idzi, św. Małgorzata, św. Barbara, św. Anna, św. Jadwiga, św. Elżbieta, św. Urszula, św. Gertruda²⁶). Oprócz wymienionych, jak stwierdza zasłużony badacz ks. Jungnitz²⁷), następujący święci z Frankonii odbierali cześć w wrocławskiej diecezji: Speosipus, Kleusipus, Meleusipus (trójniaczki, wnukowie św. Leonilli, męczennicy galijscy), dalej Makariusz, Prejekt († 676), biskup Clermont, Aldegunda († 684), ksieni z Maubeuge; Bedast i Amand († 431), biskup Bordeaux; św. Helena, Genowefa, św. Serwacy († 384), biskup Tongres; św. Gandolf, św. Maksymian († 349), biskup Trewiru; św. Medard († 555), biskup Noyon i Tournai; św. German († 448), biskup Auxerre; św. Arnulf († 1087), biskup Soissons, św. Tymoteusz i Apolinary, św. Paulin, św. Remakl, św. Lambert, św. Remigiusz, św. Leodegar, biskup Autum, św. Fides, męczenniczka w Agen, św. Gereon, św. Kryspin i Kryspinian († ok. 285), męczennicy w Soissons, św. Amad, św. Kwintyn († 287), męczennik, św. Leonard († ok. 550), rycerz frankoński i pustelnik, św. Brykcius († 441), biskup Tours, św. Łazarz.

Wymienieni święci nie zachodzą na zachowanych kartach naszego benedykcyjonału. Mamy jedynie podanych następujących świętych: św. Szczepan, św. Jan, św. Paweł, św. Maciej, św. Jan Chrzyciel, św. Piotr i Paweł, św. Michał, św. Marcin. Czy byli podani inni święci na kartach które zaginęły, nie jesteśmy w stanie stwierdzić.

W badanym benedykcyjonałe zachodzą święci mniej związani z Kościołem partykularnym. Na podkreślenie zasługuje jedynie św. Marcin, czczony jako obrońca uciśnionych, ulubiony święty Europy²⁸), zyskujący po Najśw. Maryi Pannie i Apostołach najszerzą cześć. Na Śląsku cześć św. Marcina wzrosła

²⁶) J. Jungnitz, Martin Gerstmann, 325.

²⁷) Diurnale Wratislaviense, 1501, (drukowane „secundum stilum et ritum ecclesie Wratislaviensis“). Por też J. Jungnitz, Martin Gerstmann, 305. K. Radoński, Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego, Włocławek 1947.

²⁸) I. Schuster, Liber sacramentorum, Regensburg 1931, IX, 138. R. Buchwald, Das Festoffizium des heiligen Bischofs Martinus, Schlesisches Pastoralblatt 40, 1919, 145—148.

szczególniej od czasów Henryka Brodatego i św. Jadwigi, gdy z Zachodu przybywali z kolonistami duchowni rozslawiający jego cześć²⁹⁾. W samym Wrocławiu jemu poświęcona była kaplica zamkowa³⁰⁾. Do kalenadrza rzymskiego św. Marcin został przyjęty między IX a XI wiekiem³¹⁾. Dodać tu można też, że w samej katedrze salzburskiej przechowywano z wielką czcią relikwie św. Marcina³²⁾. W naszym benedykcyjale znajduje się na karcie 76 tekst „*In natalibus sancti Martini episcopi*“. Karta ta należy do części pochodzącej z XI wieku. Wymienienie św. Marcina w omawianym benedykcyjale może wskazywać również na jego łączność ze środowiskiem salzburskim.

d) Pewne naprowadzenie pochodzenia i miejsca powstania może nam dać tekst benedykcyjalu „*Ordo ad reconciliandos poenitentes*“. W formularzu „*Feria V. Coena Domini*“ podana jest następująca rubryka: „*Egreditur poenitens de loco, ubi poenitentiam egit et in gremio praesentatur ecclesiae, prostrato omni corpore in terra*“. Potem następują trzy modlitwy „*oratio ad Missam*“ oraz rubryka „*et antequam offerat, postulat diaconus his verbis*“ — „*Adest, o venerabilis pontifex... auctore gratuletur*“.

Wydawca tego tekstu — Gerbert — zaznacza, że drukowane „*Ordo ad reconciliandos poenitentes*“ z tym dłuższym wezwaniem wypowiedzianym przez diakona było stosowane w Kościele rzymskim, francuskim³³⁾. W zachowanym we Wrocławiu benedykcyjale wezwanie jest krótsze, mianowicie od słów „*Adest... do ...succurit*“ a nie do „*gratuletur*“. Skoro tekst wezwania jest krótszy, można wnosić, że benedykcyjał nie pochodzi ze środowiska rzymskiego czy też francuskiego.

e) Dużo danych w ustaleniu pochodzenia benedykcyjalu

²⁹⁾ R. Buchwald, dz. cyt. 146.

³⁰⁾ H. Hoffmann, *Die Martinikirche in Breslau*, (b. r.), s. 8 i n. Breslau.

³¹⁾ I. Schuster, dz. cyt. VI, 217.

³²⁾ P. J. Mesger, *Historia Salisburgensis*, Salisburgi 1692, 291.

³³⁾ M. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, Sanct Blasien 1777—1779, II, 27.

daje nam tytuł „*Ordinatio clericorum*“, w którym przy opisie udzielanych święceń jest wzmianka, że chór rozpoczyna litanię, w czasie śpiewu litanii biskup i przyjmujący święcenia upadają na twarz na rozłożonym dywanie (*prostrato pontifice et ceteris consecrandis*), następnie archidiacon zbliża się do młodzieńców, wywołując ich nazwiska i imiona, a biskup udziela im błogosławieństwa. Następuje potem „*Inuitacio ordinandorum*“, które przytaczamy tu w całości: „*De domo sancte marie eligimus illos ad ostiarium ad eundem titulum. De titulo sancti Stephani, illos ad lectorem, ad eundem titulum. De ecclesia sancti petri, illos ad exorcistam, ad eundem titulum. De monasterio sancti benedicti, illos ad acolitum, ad eundem titulum*“ (fol. 31v).

Wchodzi więc tu w rachubę: *domus s. Mariae, titulus s. Stephani, ecclesia s. Petri, monasterium s. Benedicti*. Równocześnie nasuwa się pytanie, czy te tytuły święceń były w jednym mieście diecezjalnym czy też znajdowały się na terenie diecezji? Tytuł (*titulus*) w prawie kościelnym jest dobrze znany, jest to zobowiązanie prawne zapewnienia utrzymania duchownym z wyższymi święceniami. Tytuł ten może mieć różne podstawy (*titulus beneficii, patrimonii, paupertatis, mensae, servitii diocesis, missionis*).

W myśl prawa kanonicznego Kościół zakazuje święcić tych, którzy nie mają odpowiedniego utrzymania, musi więc być tytuł kanoniczny (*titulus canonicus ad ordines*). Duchowny diecezjalny może mieć zapewnione utrzymanie w różny sposób, czyli posiadać różne tytuły do niego³⁴). Wyraz *titulus* przechodził pewne fazy rozwojowe, oznaczał napis, ogłoszenie, podatek, tytuł własności, przyczynę. W Kościele zaś oznaczał imię fundatorów kościoła, świętego, któremu poświęcono kościół, kościół, dochód przeznaczony na utrzymanie duchownego. Z chwilą wejścia w życie beneficjów zaczęto przenosić wyrażenie *titulus* z kościoła utrzymującego duchownych na same tylko beneficja, stąd też przez *titulus canonicus* rozumiano źródło docho-

³⁴) Por. Fr. Bączkiewicz, *Prawo Kanoniczne*, Opole 1958, II, 100 i nn.

dów na utrzymanie duchownych, pobieranych z majątku kościelnego. Początkowo dla każdego duchownego, przyjmującego jakieś święcenia, musiał być tytuł. Dopiero papież Aleksander III (1159—81) postawił zasadę, że tytułu należy żądać przy święceniach diakona i kapłana, a Innocenty III (1198—1216) przesunął ten stopień już na subdiakona.

W naszym benedykcjonale przy święceniach duchownych wymieniony jest już tytuł przy ostiariacie, lektoracie, egzorcystacie, akoliticie, czyli jest tu podkreślona praktyka wcześniejsza przed Aleksandrem III i Innocentem III. Podane tytuły są następujące: *domus sanctae Mariae, titulus sancti Stephani, ecclesia sancti Petri, monasterium sancti Benedicti*. Pierwszy z podanych tytułów ma służyć dla ostiariusza, drugi dla lektora, trzeci dla egzorcysty i czwarty dla akolity. Wśród wielu znaczeń terminu „*domus*“ jest kościół, majątek, posiadłość, dochód, ród, ojczyzna, azyl, świątynia, dwór papieski, a nawet kaplica domowa biskupa. Dla naszego zagadnienia najodpowiedniejsze jest znaczenie: dom zakonny. Termin *titulus* oprócz już podanego wyjaśnienia w omawianym zagadnieniu będzie oznaczał parafię lub kościół parafialny. *Ecclesiu* oprócz zebrania ludu oznacza jeszcze kościół, gminę, diecezję, katedrę; *monasterium* zaś kościół klasztorny, klasztor, opactwo, niekiedy również katedrę³⁵⁾.

Idzie teraz o lokalizację wymienionych tytułów, aby można wyciągnąć jakiś wniosek o pochodzeniu opisywanego benedykcjonala, zwłaszcza jego powiązania z Salzburgiem; nasuwają się tu dość liczne trudności. Niemcy w XIII wieku liczyły 6 metropolii z 43 biskupstwami, w całym Kościele katolickim liczone wtedy ponad 500 diecezji i 30 milionów wiernych³⁶⁾. Do metropolii w Salzburgu przewidzianej dla południowych Niemiec od 789 r. należały biskupstwa: Regensburg, Passawa, Freising,

³⁵⁾ Por. E. Habel, *Mittelateinisches Glossar*, Paderborn 1931; A. Jougan, *Słownik kościelny, Miejsce Piastowe* 1948; A. Sleumer, *Liturgisches Lexikon*, Limburg a. L. 1916.

³⁶⁾ L. Hertling, *Geschichte der katholischen Kirche*, Berlin 1953, s. 144—146; Aeg. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii (—), t. III.

Brixen, Gurk, Seckau, Lavant, a od r. 1215 jeszcze Chiemsee. Z wyliczonych miejscowości pod wezwaniem św. Stefana był kościół biskupi w Passawie, Regensburgu; w Gurk w r. 1043 przeznaczono kościół klasztorny pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny na katedrę. Z innych dalszych ośrodków można tu wziąć pod uwagę Wiedeń³⁷⁾ z katedrą pod wezwaniem św. Stefana, kościołem św. Piotra i Matki Bożej czy też Kolonię, w której katedra miała tytuł św. Piotra. Nie występuje jednak nigdzie w nich klasztor benedyktyński.

A teraz przyjrzyjmy się Salzburgowi. Miasto to pierwotnie nosiło nazwę — Juvavum, Juvavia, prawdopodobnie było kolonią cesarza Hadriana (117—138). Działał tutaj dość wcześnie apostoł Noricum, św. Seweryn († 482). Kiedy Hunnowie pod wodzą groźnego Attyli zniszczyli Juvavium, osiedlił się potem św. Maksym, uczeń św. Seweryna, mając do pomocy 50 towarzyszy. Następnie zawitał w te strony z końcem VII wieku (696 r.) św. Rupert, biskup Wormacji, który uprosił u księcia Teodo miejsce Juvavum pod budowę katedry i klasztoru i rzeczywiście wybudował tu kościół pod wezwaniem św. Piotra oraz założył klasztor benedyktynów, osadzając przy nim 12 zakonników z biskupiej stolicy wormackiej, czyniąc zeń chrześcijański ośrodek kulturalny dla całej okolicy³⁸⁾ Benedyktyni pracowali przy kościele salzburskim i spełniali też rolę późniejszych kanoników katedralnych³⁹⁾, stąd też kościołom katedralnym niekiedy dawano miano klasztoru⁴⁰⁾. Pierwsi biskupi Salzburga byli równocześnie opatami przy klasztorze św. Piotra⁴¹⁾. Sam

³⁷⁾ C. J. Bötticher, *Germania Sacra*, Leipzig 1875, II, 1305; Beissel, *Die Verrehrung der Heiligen*, s. 56.

³⁸⁾ C. J. Bötticher, *Germania Sacra* II, 1937—8; M. Hansizius, *Germania Sacra*, Augustae Vindelicorum 1727, II, 43; *Acta Sanctorum*, Parisiis et Romae 1865, III, 696—703; R. Bauereis, *Kirchengeschichte Bayerns*, St. Ottilien 1949, I, 48 i nn.; Por. też G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Romae 1835, nr 115.

³⁹⁾ M. Hansizius, *Germania Sacra* II, 44: „vicem canonicorum agebant“.

⁴⁰⁾ M. Hansizius, *Germania Sacra* II, 44—45: „basilicis cathedralibus adhaesit nomen monasterium“.

⁴¹⁾ M. Hansizius, II, 68.

św. Rupert miał pracować w Salzburgu jako biskup i opat. Jeszcze w VIII wieku św. Arno był początkowo opatem u św. Piotra⁴²⁾, następnie (r. 789) został wyznaczony na metropolitę salzburskiego.

Istniał też w Salzburgu kościół pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, który był kościołem parafialnym, przejęty w 1583 r. przez franciszkanów; przy katedrze mieściła się też kaplica ku czci Matki Bożej z ołtarzem Jej poświęconym, usuniętym w 1588 roku⁴³⁾.

Z tego zestawienia można przyjąć, że wymienione tytuły w *Ordinatio clericorum* w benedykcyjne Nr 149 (*sanctae Mariae, s. Petri et s. Benedicti*) mogą odpowiadać tytułom kościołów salzburskich, będących podstawą święceń dla kandydatów podanych w benedykcyjne.

Istniała wprawdzie w Austrii w Dorupach w pobliżu Wiednia kaplica, która należała do klasztoru św. Piotra w Salzburgu, ale nie znamy jej tytułu i czy ona mogła dawać podstawę tytułu święceń, trudno rozstrzygnąć. Czy stare oratorium i katedra w Passawie pod wezwaniem św. Stefana oraz katedra w Regensburgu może tu wchodzić w rachubę pozostanie tylko niesprawdzonym domysłem, zwłaszcza, że wiele najstarszych tytułów kościelnych ze średniowiecza uległo zmianie⁴⁴⁾.

Przytoczone jednak argumenty mogą przemawiać z wielkim prawdopodobieństwem za salzburskim pochodzeniem benedykcyjonału przechowywanego we Wrocławiu⁴⁵⁾.

Wrocław

Ks. Bp. WINCENTY URBAN

⁴²⁾ C. J. Bötticher, II, 1338.

⁴³⁾ M. Hansizius, II, 659.

⁴⁴⁾ W. Deinhardt, Patrozienukunde, (w:) Historisches Jahrbuch 56, 1936, Heft 2, s. 188.

⁴⁵⁾ Wniesione przeze mnie pismo z dnia 20 XI 1959 r. do Arcybiskupiego Ordynariatu w Salzburgu w sprawie informacji o wyniku badań i zainteresowań najnowszych na tamtejszym terenie o najstarszych tytułach kościelnych pozostało bez odpowiedzi.

O. Romuald Kostecki OP.

W JAKI SPOSÓB EUCHARYSTIA GŁADZI GRZECHY LEKKIE

Eucharystia sprawia w duszy przyjmującego liczne i przedziwne skutki. Jako „sakrament żywych“ powiększa łaskę uświęcającą, daje moc wykonywania gorliwych aktów miłości, jednoczy ściśle z Chrystusem, a poprzez Chrystusa ze wszystkimi członkami Ciała Mistycznego¹⁾. Pomnażając łaskę uświęcającą wzmacnia człowieka duchowo, czyni go odpornym na zło i jest „zadatkiem chwały wiekuistej“. Zawierając w sobie Chrystusa, ofiarę za grzechy ludzkości i źródło wszystkich łask, Eucharystia ma zasadniczo moc zgładzenia wszystkich grzechów. Grzechy ciężkie gładzi, ale tylko jakby ubocznie. Działa bowiem w duszy na sposób pokarmu. Aby pokarm przyjąć i przyswoić sobie jego moc odżywczą trzeba być żyjącym. Człowiek w stanie grzechu śmiertelnego nie posiada życia nadprzyrodzonego i dlatego nie może przyjąć owocnie pokarmu nadprzyrodzonego. Jeśli się zdarzy, że ktoś będąc w grzechu ciężkim, którego nie jest świadom, przyjmie Komunię św., mając w duszy skrucę niedoskonałą, a więc będąc na drodze oderwania się od grzechu, Eucharystia udziela mu łaski, dzięki której grzesznik całkowicie odrywa się od grzechu i zostaje wewnętrznie uświęcony. Jest to działanie „jakby przypadkowe“, zasadniczo bowiem Eucharystia jako sakrament żywych zakłada u przyjmującego stan łaski.

Jeśli Eucharystia posiada moc oczyszczania z grzechów

¹⁾ „Adunationem hominis ad Christum esse effectum huius sacramenti“ (D. 698).

śmiertelnych, tym bardziej może zgładzić grzechy lekkie. Jest to prawda powszechnie uznawana i teologicznie uzasadniona. Sobór Trydencki naucza, że Chrystus ustanowił Eucharystię jako pokarm duchowy dusz, którym one mają się odżywiać i wzmacniać w życiu nadprzyrodzonym, oraz jako lekarstwo, przy pomocy którego mają się uwalniać od win codziennych i wystrzegać grzechów ciężkich²⁾. Liturgia przypisuje Eucharystii moc oczyszczania z grzechów³⁾. Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że Eucharystia gładzi grzechy lekkie⁴⁾. Sobór Trydencki uczy, że Eucharystia gładzi grzechy lekkie, nie mówi jednak w jaki sposób to czyni. Zachodzi tedy pytanie, jak należy pojmować usuwanie grzechów powszednich przez Eucharystię? Czy sprawia to ona wprost przez samo przyjęcie (*ex opere operato*), czy też pośrednio, pobudzając do aktów skruchy i miłości. Mamy tu podwójne zdanie teologów; jedni utrzymują, że bezpośrednio *ex opere operato*; drudzy, że drogą pośrednią⁵⁾.

²⁾ „Sumi autem voluit sacramentum hoc tamquam spiritalialem cibum... et tamquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis...” (D. 875).

³⁾ Postcom. for. II post Dom. 2 Quadrages.

⁴⁾ „Remitti vero Eucharistia et condonari leviora peccata, quae venialia dici solent, non est quod nubitari debeat” (Cathech. Consil. Trid. n. 52).

⁵⁾ Jedni i drudzy powołują się na naukę św. Tomasza. — Zwołennicy pierwszej sentencji zbyt materialnie biorą wyrażenia Doktora Anielskiego i nie uwzględniają całości jego nauki. Św. Tomasz (3 q. 79. a. 4) na postawione sobie pytanie, czy Eucharystia odpuszcza grzechy lekkie, odpowiada twierdząco i podaje dwa argumenty. Wyróżnia w Eucharystii dwie rzeczy: Eucharystię jako sakrament (*sacramentum tantum*) oraz to, co ten sakrament sprawia (*res sacramenti*), czyli łaskę sakramentalną. Eucharystia jako sakrament — pisze — ma formę pokarmu. Pokarm potrzebny jest do wyrównania tego, co się traci w organizmie. Analogicznie jest z Eucharystią, jako pokarmem. Ona wyrównuje ubytek sił duchowych spowodowanych grzechami powszednimi i przez to gładzi je.

Eucharystia rozpatrywana w tym, co sprawia w duszy, również gładzi grzechy powszednie. Nie tylko — pisze Doktor Anielski — powiększa cnotę miłości „quantum ad habitum”, ale także pobudza do aktów miłości i przez to gładzi grzechy powszednie. „Res autem huius

Mając na uwadze wewnętrzny proces usprawiedliwienia przez łaskę uświęcającą oraz proces oczyszczania się z grzechów lekkich, musimy powiedzieć, że Eucharystia gładzi grzechy powszednie przez pośrednictwo miłości, w której zawarta jest skrucha, albo przez pośrednictwo skruchy, wpływającej z miłości.

1^o Proces oczyszczenia z grzechów powszednich

Grzech lekki tym różni się od ciężkiego, że nie odwraca człowieka od celu ostatecznego i dlatego może współistnieć w duszy z łaską uświęcającą. Obydwa jednak rodzaje grzechu wprowadzają do duszy nieporządek. W grzechu śmiertelnym

sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento; per quod peccata venialia solvuntur“ (3. q. 79. a. 4).

Mając na uwadze pierwszą rację Doktora Anielskiego, zwolennicy pierwszej sentencji twierdzą, że według św. Tomasza Eucharystia, wyrównując ubytek duchowy spowodowany grzechami gładzi także je bezpośrednio, a więc „*ex opere operato*“ (O. Garrigou-Lagrange. *De Eucharistia*. p. 201—202; O. Hugon. *Tractatus Dogmatici*. Vol. III: *De Eucharistia*. q. 7).

Gdy się uważnie przyglądnijemy nauce Doktora Anielskiego, dojdziemy do wniosku oczywistego, że zwolennicy pierwszej sentencji niesłusznie powołują się na niego. W pierwszym argumente św. Tomasz uzasadnia ogólnie, dlaczego Eucharystia gładzi grzechy. Jako rację podaje to, że działa na sposób pokarmu, uzupełniając w życiu nadprzyrodzonym braki, spowodowane grzechami powszednimi. Nie tłumaczy, w jaki sposób to robi. Porównuje działanie Eucharystii do działania pokarmu fizycznego. Zwolennicy pierwszej sentencji to porównanie wzięli zbyt dosłownie, zapominając o tym, że „*comparatio non est ratio*“ i że nie można fizycznego procesu odżywiania się przenosić jednoznacznie do porządku duchowego i nadprzyrodzonego. Eucharystia uzupełnia braki, spowodowane grzechami powszednimi, lecz nie bezpośrednio, przez sam fakt przyjęcia, ale pośrednio. Przyjęcie Eucharystii powiększa łaskę uświęcającą wraz z cnotami wlanymi z miłością na czele; oraz udziela łask uczynkowych, towarzyszących wlewaniu łaski uświęcającej, a one pobudzają do aktów miłości. Akty miłości zaś gładzją grzechy powszednie. Taka jest nauka Doktora Anielskiego, zarówno w miejscu cytowanym, jak i w innych miejscach jego dzieł — cf. 3. q. 87 a. 2 ad 2; ad 3; a. 3 ad 3.

dotyczy on ustosunkowania się człowieka do celu ostatecznego, grzechy lekkie wprowadzają nieporządek w wyborze środków. Przez grzech ciężki następuje odwrócenie się człowieka od Boga — celu ostatecznego. Popełniający natomiast grzech powszedni stoi nadal przy Bogu jako celu ostatecznym, nie odwraca się od Niego, tylko nie skierowuje do Niego swej czynności. Dlatego właśnie ona jest grzeszna. Jest to więc nieporządek w używaniu środków.

Grzech (zarówno ciężki jak i lekki) jest aktem ludzkim, świadomym i dobrowolnym lecz niezgodnym z normą moralności. Przez to jest w nim nieporządek. Jest aktem przejściowym (trwającym krótszy lub dłuższy czas), który jednak pozostawia po sobie w duszy ślad, zwany powszechnie „zmazą grzechową“.

Zmaza grzechu ciężkiego polega na braku piękna, jakie wnosi do duszy łaska uświęcająca, a zmaza grzechu lekkiego na braku blasku łaski — *in carentia fervoris seu nitoris gratia*. Człowiek po popełnieniu grzechu powszedniego jest nadal w stanie łaski, a więc posiada w sobie wewnętrzne piękno nadprzyrodzone, lecz nie może ono należycie promieniować. Grzechy powszednie osłabiają siły duchowe, krępują ich działanie, sprawiają, że zdążają one do Boga oziębłe. To osłabienie albo raczej skrępowanie energii nadprzyrodzonej wniesionej przez łaskę uświęcającą i cnoty wlane, ubezwładnia duszę. Nie pozwala energii wewnętrznej, jaką wnosi do duszy łaska uświęcająca uzewnętrznić się w czynnościach gorliwych. Słowem, grzech ciężki pozbawia duszę wewnętrznego piękna, a grzech powszedni nie pozwala pięknu łaski promieniować; pierwszy odbiera duszy jej zasadnicze piękno, drugi je niejako przyprósza⁶⁾.

⁶⁾ „Macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis et sic in veniali non manet macula... quia non tollit gratiam, quae est animae decor. Alio modo per hoc quod pulchritudo, quae est gratiae, impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei foedatur: et talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiae ne actibus exterius ostendatur“ (IV Sent. d. 16. q. 2 a. 2 q. 1 ad 1).

Każdy grzech, wnosząc do duszy zamię równocześnie Boga obraża. Zmaza grzechowa i obraza Boga ściśle ze sobą się łączą tak, że jedna nie może być usunięta bez drugiej.

Grzeszący ciężko neguje najwyższe prawa Boże, nie uznaje Go (*affective*) za swój cel ostateczny. Traci przez to łaskę uświęcającą i przechodzi w stan odwrócenia się od Boga. Brak łaski uświęcającej stanowi zamię grzechową i równocześnie sprawia, że Bóg jest obrażony.

Przy grzechu lekkim nie ma wprawdzie odwrócenia się od Boga, ale zachodzi niepodporządkowanie Bogu, jako celowi ostatecznemu, czynności grzesznej, co również jest nieporządkiem, wprowadza do duszy „zamię“ i obraza Boga, chociaż nie w takiej mierze, jak przy całkowitym odwróceniu się od Niego przez grzech ciężki.

Ażeby grzech powszedni mógł zostać zgładzony, musi przestać istnieć to wszystko, od czego on zależy, zarówno w swym powstaniu (*in suo fieri*) jak i w swym trwaniu (*in suo esse*). Jak długo bowiem trwa przyczyna działająca, tak długo trwają jej skutki. Chcąc zgładzić grzech powszedni trwający w swej „zamię“ oraz w zniewadze Bożej, trzeba usunąć to, co tę zamię i zniewagę spowodowało. Trzeba usunąć źródło i korzeń zła. Do tego zaś jest absolutnie konieczna wewnętrzna zmiana u grzesznika.

Wewnętrzna odmiana w duszy grzesznika to zasadnicze prawo zgładzenia grzechów. Dopóki to nie nastąpi, nie może być mowy o oczyszczeniu się z jakiegokolwiek grzechu. Gdy chodzi o grzechy osobiste, ta odmiana musi się dokonać przy współdziałaniu wolnej woli grzesznika.

Podstawą stanu grzechu lekkiego są czynności grzeszne swego czasu wykonane, nie odwołane, oraz zmaza przez nie spowodowana, pociągająca za sobą obrazę Boga. Chcąc grzech zgładzić należy usunąć to, na czym on się opiera. Musi więc zaistnieć w duszy przeciwieństwo aktu grzesznego, a więc coś, z czym on nie może współistnieć. W każdym grzechu jest niewłaściwe upodobanie w jakimś dobru skończonym. Aby grzech mógł być usunięty, musi w duszy grzesznika zaistnieć coś przeciwnego, mianowicie odraza (*displacencia*) do tego, co się

zrobiło. Może ono być bezpośrednio i wyraźne albo zawarte w akcie innej cnoty. Jest wyraźne, gdy obudzamy w sobie akt skruchy, u podstaw której jest miłość Boga. Gdy natomiast zdobywamy się na akty miłości Bożej (albo inne akty cnotliwe pod wpływem miłości Bożej) w nich mieści się większa lub mniejsza niechęć i odraza do tego wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu, a więc odrzucenie grzechu.

Słowem, grzech lekki może być zgładzony albo przez wyraźną skruchę, wpływającą z miłości Boga, albo przez akt miłości Bożej, (lub innej cnoty nakazanej przez miłość), w której zawsze mieści się odraza do grzechu.

Do zgładzenia grzechu lekkiego konieczna więc jest osobista, wewnętrzna czynność grzesznika, zmieniająca go od wewnątrz. Oczywiście chodzi tu o czynność naprzyrodzoną, wykonaną przy pomocy łaski. Bez tej osobistej współpracy człowieka z łaską nie ma mowy o zgładzeniu jakiegokolwiek grzechu ⁷⁾. Nie wystarczy samo wlanie i powiększenie łaski uświęcającej, ale niezbędny jest wewnętrzny nadprzyrodzony akt, godzący wprost w grzech powszedni i będący jego przeciwieństwem ⁸⁾. Takim przeciwieństwem grzechu lekkiego jest skrucha, a więc odrzucenie tego, co się swego czasu zrobiło.

Skruszenie wewnętrzne może mieć różne stopnie napięcia i może mniej lub więcej dogłębniej obejmować duszę. Zależy to od stopnia miłości Bożej. Miłość Boża popycha duszę ku Bogu i zdąża do zjednoczenia się z Nim. Im jest intensywniejsza (gorętsza), tym bardziej odrywa ducha od tego, co stoi na przeszkodzie temu zjednoczeniu. W każdym akcie miłości mieści się wirtualnie odraza do tego, co przeszkadza w zjednoczeniu z Bogiem, a więc do grzechów powszednich, chociaż aktualnie o tym się nie pamięta. Akt miłości wytwarza w duszy zasadniczą odrazę do tego wszystkiego, co utrudnia i opóźnia łączność z Bogiem, tak, że gdyby aktualnie grzesznik pamiętał o tym, że kiedyś coś podobnego popełnił, bolałby nad tym i za-

⁷⁾ „Ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens a gratia” (3. q. 87. a. 2 ad 3).

⁸⁾ 3. q. 87. a. 4 ad 2.

łował tego ⁹⁾. A więc w owym akcie miłości mieści się wirtualnie akt skruchy.

Wszystko zależy od aktu miłości. Może on mieć różne nasilenie. Może być mało lub bardzo intensywny. W pierwszym wypadku wytwarza odrazę tylko do niektórych grzechów. Ze wzrostem jego intensywności odraza do grzechów przenika coraz głębiej duszę, dociera — że się tak wyrazimy — do jej najtajniejszych zakamarków. Może dojść do takiego stopnia, że potrafi całkiem, jakby na wylot przeniknąć duszę i wzbudzić obrzydzenie i skrucę za wszystkie grzechy. Miłość bowiem podnosi ducha ku Bogu i jednoczy go z Nim. Im jest gorętsza tym bardziej oddala człowieka od rzeczy stworzonych, które on coraz mniej sobie ceni i coraz bardziej nienawidzi wszystko, co staje między nim a Bogiem. Ta odraza do grzechu mieści się nie tylko w samej miłości, ale także w aktach innych cnót, nakazanych przez miłość,

Działanie miłości w duszy, aczkolwiek rzeczywiste jest tajemnicze i nie podpada bezpośrednio pod naszą obserwację psychologiczną. Zwłaszcza, że chodzi tu o miłość duchową i nadprzyrodzoną. Nie możemy więc nigdy mieć całkowitej pewności, że Boga kochamy nade wszystko i że naprawdę oderwaliśmy się od grzechu. Psychika człowieka jest pełna tajemnic naturalnych. W głębi duszy jest cały zespół poruszeń o najrozmaitszych odcieniach. Na pierwszy plan występuje zawsze miłość nas samych. Stąd cały szereg czynności, upodobań i przywiązań nieuporządkowanych, zwrotów ku sobie, które zanieczyszczają duszę. Nieraz owe upodobania nieuporządkowane trwają w duszy długi czas, utrudniając rozwój łaski i cnoty miłości. Jedyne akty gorącej miłości Boga i z niej płynąca skrucha może je usunąć. Samo wlanie łaski uświęcającej i habitualne jej powiększenie nie usunie tych przywiązań

⁹⁾ „Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia, quia cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei et doleret se haec commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret“ (3. q. 87. a. 1).

grzechowych, potrzebne jest wewnętrzne i skuteczne przeciwdziałanie. Trzeba skutecznie zniechęcić, nie chcieć tego, co się kochało i czego się chciało, popełniając grzech. Działanie skruchy jest w pewnym znaczeniu rewolucyjne. To nie tylko słowa czy uderzenie się w piersi, ale rzeczywiste i skuteczne odwrócenie się od grzechu.

Ponieważ przy grzechach powszednich upodobanie nieuporządkowane jest mniej rażące i nieraz bardzo subtelne, dlatego usunięcie go pod pewnym względem, jest trudniejsze niż przy grzechach ciężkich. Grzech ciężki sprzeciwia się przyjaźni z Bogiem w całej jej istocie, zrywa zupełnie przyjaźń z Bogiem. Natomiast grzesząc lekko pozostajemy nadal przyjaźni Bożymi, nie odwracamy się od Niego, lecz tę przyjaźń osłabiamy. Aby zgładzić grzechy ciężkie trzeba powziąć stanowczą decyzję nieobrażania Boga — przyjaciela, w rzeczach ważnych, a więc przywrócić to, co stanowi istotę przyjaźni. Natomiast, aby usunąć z duszy grzechy lekkie, należy istniejącą przyjaźń bardziej zacieśnić, czyli powziąć stanowczą decyzję nieobrażania przyjaciela także i w małych rzeczach. W tym znaczeniu gruntowne oczyszczenie się z grzechów lekkich jest poniekąd trudniejsze aniżeli z grzechów śmiertelnych¹⁰⁾.

2^o Działanie sakramentów

Ponieważ do zgładzenia grzechów lekkich konieczny jest akt miłości Bożej, wszystko co obudza w duszy miłość Bożą może być przyczyną ich odpuszczenia¹¹⁾. W pierwszym rzędzie robią to sakramenty święte, zwłaszcza Eucharystia. Każdy sakrament należycie przyjęty udziela łaski uświęcającej. Właściwość łaski sakramentalnej, u człowieka używającego rozumu, towarzyszą łaski uczynkowe. Tak dzieje się także przy przyjmowaniu Komunii św. Powiększa ona łaskę uświęcającą

¹⁰⁾ 3. q. 87. a. 1.

¹¹⁾ De Malo q. 7. a. 12.

i równocześnie udziela łask uczynkowych. Jedno i drugie dokonuje się *ex opere operato*, chociaż nie zawsze w jednakowej mierze, ale mniej lub więcej obficie, zależnie od przygotowania i dyspozycji przyjmującego sakrament Eucharystii. Łaski uczynkowe, otrzymane w trakcie przyjmowania sakramentu pobudzają przyjmującego do aktów gorącej miłości: *excitant fervorem caritatis*, — i właśnie owe akty gorącej miłości gładzą grzechy lekkie, w większej lub mniejszej mierze, zależnie od stopnia ich gorącości aktu miłości.

Eucharystia gładzi więc grzechy lekkie przez pośrednictwo łask uczynkowych, pobudzających przyjmującego do aktów miłości.

Ujmując nasze twierdzenie we formę scholastyczną powiemy, że Eucharystia gładzi grzechy lekkie *ex opere operato*, ale tylko *in actu primo*, pomnażając łaskę uświęcającą i udzielając łask uczynkowych. Pod wpływem łask uczynkowych przyjmujący Eucharystię zdobywa się na gorące akty miłości Boga i przez ich pośrednictwo dusza oczyszcza się z grzechów powszednich.

Analogicznie rzecz się ma z innymi praktykami, jak sakramentalia, modlitwa, praktyki pokutne. Tylko wtedy oczyszczają one z grzechów powszednich, gdy wprost lub ubocznie obudzają w duszy miłość i skrucę¹²⁾. Bez wewnętrznej odmiany, jaką sprawia skrucza i miłość, zgładzenie grzechów osobistych jest niemożliwe. Grzech jest czynnością świadomą i dobrowolną, dlatego też jedynie osobistą i świadomą pracą może zostać usunięty, oczywiście zawsze tylko pod wpływem łaski. Z tego wynika, że wszystkie praktyki religijne winny być wykonywane jak najbardziej „po ludzku“, a więc uważnie i świadomie, gorliwie od wewnątrz, a równocześnie najdoskonalej w ich formach zewnętrznych. Trzeba się strzec szablonu, rutyny. Formy zewnętrzne winny być wyrazem strony wewnętrznej. Gdy bijemy się w piersi na znak żalu, kłękamy na

¹²⁾ „Omnia ista causant remissionem peccatorum venialium in quantum inclinant animam ad motum paenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicito vel explicite“ (3. q. 87. a. 3 ad 1).

znak czci itp., u podstaw tych aktów winien być żal, pokora i uległość wobec Boga.

Eucharystia mieści w sobie przedziwną moc uświęcającą. Trzeba umieć i chcieć ją sobie przyswoić. Wszystko zależy od dyspozycji, jaką przynosi przyjmujący ten sakrament.

O. ROMUALD KOSTECKI OP.

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

MSZE ŚW. WOTYWNE

Różne sposoby odprawiania Mszy św. sięgają czasów apostoelskich. Ze skąpych, ale jasnych wypowiedzi dowiadujemy się, że w pierwotnym Kościele istniały trzy formy Mszy św. Pierwsza, najbardziej uroczysta, to Msza odprawiana przez biskupa, dla wiernych, przy udziale kapłanów i innego niższego duchowieństwa¹⁾.

Udział duchowieństwa w Mszy biskupiej nazywano „koncelebrą“²⁾. Nie znaczy to jednak, że koncelebrujący kapłani rzeczywiście odprawiali Mszę św. z biskupem, odmawiając kanon czy słowa konsekracji³⁾.

J. Hanssen słusznie zwrócił uwagę, że należy odróżnić koncelebrę ceremonialną od koncelebry sakramentalnej. W pierwszym rodzaju koncelebry, koncelebrujący bierze czynny udział, ale bez powtarzania słów kanonu czy przeistoczenia. W tym znaczeniu teksty patrologiczne mówią nam, że diakoni a nawet wierni celebrowali⁴⁾. Koncelebra sa-

¹⁾ Por. S. Ignatius Antioch., Ad Philadelph. 4; por. także Ad Smyrn. 8, 1; ad Ephes. 20, 2.

²⁾ Por. P. de Puniet. Concelebration liturgique — *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 1914, III, 2470—2488.

³⁾ M. Hanssens, De celebratione eucharistica — *Periodica de re morali canonica liturgica* 16 (1927) 143—154; 17 (1928) 93—127; 21 (1932) 193—219.

⁴⁾ J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien 1958, I, 259, n. 7, przytacza następujące teksty: „Gregor von Tours, De gloria confessorum c. 85 (PL. 71, 875): *mulier celebrans quotidie missarum sollemnia offerens oblationem pro memoria viri sui*. — Eine Frau deren Sohn durch die hl. Gertrud von Nivelles († 659) von Toten erweckt worden war, in cras-

kramentalna, czyli obejmująca także wspólne odmawianie z celebransem kanonu, nie wyłączając słów konsekracji, istniała w średniowieczu w Mszy papieskiej⁵⁾. Tak np. *Porządek Rzymski I* (Ordo Romanus I), podaje, że podczas większych świąt kardynałowie odprawiali Mszę św. razem z papieżem. Każdy z nich miał na korporale hostię, wszyscy odmawiali wspólnie cały kanon i słowa konsekracji. Nie można jednak stwierdzić czy koncelebra sakramentalna istniała już w pierwszych wiekach⁶⁾. Koncelebra znana i praktykowana do dnia dzisiejszego z racji święceń kapłańskich i konsekracji biskupiej pochodzi z czasów późniejszych; powstała dopiero między VIII, a XII wiekiem⁷⁾. Koncelebra w obrządku wschodnim jest również pochodzenia późniejszego.

Uroczysta Msza biskupia przekształciła się w średniowieczu w Mszę św. pontyfikalną. Msza zaś papieska zachowała do dziś najwięcej cech starożytnych. Z Mszy pontyfikalnej powstała *Missa sollemnis*, Msza uroczysta, odprawiana z udziałem diakona, subdiakona i asysty niższej. Ryt Mszy św. uroczystej z upływem lat uległ nieznacznym uproszczeniom.

Obok Mszy pontyfikalnej stosunkowo wcześniej źródła mówią nam o Mszy św. śpiewanej przez kapłana⁸⁾. Na Wschodzie kapłan śpiewa Mszę tylko w asyście diakona. Tak było początkowo i na Zachodzie; jednak w liturgii zachodniej diakona coraz częściej zastępował duchowny niższych święceń, a nawet laik⁹⁾. W ten sposób powstał drugi rodzaj Mszy św. śpiewanej tzw. *Missa cantata*, Msza śpiewana przez kapłana bez udziału asysty. Jest to forma dzisiejszej sumy parafialnej¹⁰⁾.

tinum missam celebravit in honorem virginis Christi Gertrudis; Acta SS. Mart., II 596.

⁵⁾ Por. Meures, *Die Eucharistische Koncelebration — Pastor Bonus* 53 (1942) 65—77; 97—105.

⁶⁾ Por. Jungmann, l. c., 258, n. 6.

⁷⁾ Tamże.

⁸⁾ Por. Remigius z Auxerre, *Expositio* (PL 101, 1248); Rabanus Maurus, *De instit. cleric.*, I, 33 (PL 107, 322—324).

⁹⁾ Por. Jungmann, l. c., 273—276.

¹⁰⁾ Tamże, 277.

Czwarty rodzaj Mszy, to Msza św. czytana albo prywatna. Takie Msze, choć nie były powszechnie znane, istniały już w pierwszych wiekach. Odprawiano je w domach prywatnych w obecności kilku osób¹¹⁾. We wczesnym średnio-wieczu nazywano je: *missae speciales* lub *peculiares*. Rozwinęły się szczególnie w klasztorach, gdzie oprócz Mszy św. konwen-tualnej, odprawiano także Msze czytane¹²⁾.

Duży wpływ na rozwój Mszy czytanych miały Msze św. odprawiane na życzenie wiernych *ex voto*, czyli wotywnie, a które zamawiano w różnych intencjach. Taka też Msza czy-tana staje się bardzo popularnym rodzajem Mszy św. w obrządku łacińskim.

Msze wotywnie, podobnie jak inne Msze prywatne, znane były już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Około 370 r., Ambrosjaster pisze o Mszy dla podróżujących¹³⁾. Ślady Mszy wotywnych spotykamy także u św. Augustyna († 430), kiedy mówi z ubolewaniem o przebywających chrze-ścijanach w rękach barbarzyńców¹⁴⁾. Wyraźnie o takiej Mszy mówi św. Grzegorz z Tours († 594), jako o środku do uproszenia pomocy Bożej przeciwko Hunom¹⁵⁾.

Oprócz tego specjalne formularze dla Mszy wotywnych znajdujemy w sakramentarzach. I tak w *sakramenta-rzu Leoniańskim*, między innymi, jest formularz „de siccitate temporis“. Bogatszy jednak znacznie wybór formularzy wotywnych zawiera *Sakramentarz Gelezjański*, gdzie naliczono 60 wotyw. W *Sakramentarzu Gregoriańskim*, w opracowaniu Alkuina, jest ich mniej bo tylko 44.

Tak liczne formularze Mszy wotywnych dotyczyły zarówno

¹¹⁾ Tamże, 280—284.

¹²⁾ Tamże.

¹³⁾ Ambrosiaster, *Comment.* in I Tim. 3, 12 (PL 17, 471): *Omnim enim hebdomada offerendum est, etiam si non cotidie peregrinis, incolis tamen vel bis in hebdomada.*

¹⁴⁾ S. Augustinus, Ep. 111, 8: *nec istae possunt vel ferre oblationem ad altare Dei vel inveniri ibi sacerdotem per quem offerant Deo.*

¹⁵⁾ Mirac. L., *De gloria martyrum*, c. 13 (PL 71, 718): *Sacerdos convocatis civibus vigiliis celebrat et missarum agit festa pro liberatione populi sui.*

spraw publicznych jak i prywatnych, potrzeb duchownych i materialnych, a więc np.: *pro infirmo, pro confitenti infirmo, pro infirmo postquam sanctificato oleo perunctus fuerit, pro infirmo de cuius salute desperatur, pro infirmo qui proximus morti putatur, contra infestationem tyrannicam, contra invasores, contra persecutores Ecclesiae, in contentione, contra hussitas, contra pestem, contra iudices iniquos, pro rege, pro semetipso sacerdote* itd.

Inne wotywy to te, które odprawiano za podróżujących, zawierających związek małżeński, z racji rocznicy urodzin, święceń kapłańskich, dotyczące uproszenia pokoju, deszczu czy pogody, o uproszenie błogosławieństwa Bożego w życiu itd.

W średnich wiekach powstają coraz to nowe wotywy mające jakiś związek z nabożeństwami ludu, albo ku czci niektórych świętych, np.: św. Rocha, obrońcy od zarazy; św. Walentego, obrońcy od padaczki; św. Floriana, obrońcy od ognia i pożarów; św. Zygmunta, obrońcy od febry; św. Barbary, patronki górników; św. Antoniego z Padwy, patrona od zagubionych rzeczy; św. Sebastiana, obrońcy przed epidemiami.

Jeszcze inne wotywy to: *contra calculum, contra morbum gallicum, contra infamiam malorum hominum; De Passione Domini; De corona; De clavis Domini; De Cruce; De septem gaudiis B. Mariae* itd.

Wśród Mszy wotywnych na szczególną uwagę zasługują wotywy przeznaczone na poszczególne dni tygodnia, a które swymi początkami tkwią daleko we wczesnym średniowieczu. Według pisarza księgi pt. *Micrologus*¹⁶⁾, już Alkuin na życzenie św. Bonifacego ułożył formularze takich wotyw. Jest to jednak choćby ze względu na chronologię niemożliwe, albowiem św. Bonifacy umiera już 754 roku. Alkuin posłał jednak prawdopodobnie pewną liczbę formularzy takich wotyw, między innymi, zakonnikom w Fuldzie, w tym celu... *ut habeatis singulis diebus, quibus preces Deo dirigere quilibet placeat*¹⁷⁾.

¹⁶⁾ C. 60.

¹⁷⁾ Por. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*. Milano 1949. III, 104.

Podział formularzy wotywnych na oznaczone dni tygodnia spotykamy dopiero w niesłusznie przypisywanej Alkuinowi księdze pt. *Liber sacramentorum*¹⁸⁾. Księga ta pochodząca z pierwszej połowy X wieku, zawiera po dwie wotywy na każdy dzień tygodnia. A więc na niedzielę: *de Trinitate* i *de gratia Spiritus S. postulanda*; poniedziałek: *pro peccatis* i *pro petitione lacrimarum*; wtorek: *ad postulanda angelica suffragia* i *pro tentatione cogitationum*; środa: *de s. sapientia* i *ad postulandam humilitatem*; czwartek: *de caritate* i *contra tentationes carnis*; piątek: *de S. Cruce* i *de tribulatione et necessitate*; sobota: *de S. Maria* i *in commemoratione S. Mariae*¹⁹⁾.

Micrologus zaś wymienia: na niedzielę Mszę św. *de Trinitate*; na poniedziałek: *de Sapientia*; na wtorek: *de Spiritu Sancto*; na środę: *de caritate*; na czwartek: *de Angelis*; na piątek: *de Cruce*; na sobotę: *de S. Maria*. Odnośnie dwóch ostatnich formularzy dodaje, że jest to powszechny zwyczaj wpływający raczej z pobożności, niż praktyka płynąca z nakazu prawa (*paene usquequaque servatur non tam ex auctoritate, quam ex devotione*).

Podobny podział Mszy wotywnych podaje Durandus († 1296), dodając także inne, a mianowicie: niedziela: *de Trinitate*; poniedziałek: *de Angelis* i *defunctis*²⁰⁾; wtorek: *pro peccatis*; środa: *pro pace*; czwartek: *pro tribulatione*; piątek: *de Cruce*; sobota: *de S. Maria*²¹⁾.

Należy jednak zaznaczyć, że jeżeli chodzi o Msze wotywnie, panowała tu wielka różnorodność, aż do czasów papieża św. Piusa V, który znacznie uporządkował te sprawy wydaniem poprawnego mszału w roku 1570. Mszał ten stał się jedynie obowiązującym dla kapłanów rzymskiego obrządku,

¹⁸⁾ Por. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg im Briesgau 1933, II, 16.

¹⁹⁾ PL 101, 445.

²⁰⁾ O Mszach żałobnych w poniedziałki wspomina znacznie wcześniej Piotr Damiani († 1072). Por. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959) 578.

²¹⁾ *Rationale divin. offic.*, IV, 1, 28.

a więc miał być używany także w tych kościołach, które dotychczas miały swoje własne mszały.

Nie zapomniano w nim także o formularzach wotywnych na poszczególne dni tygodnia. I tak poniedziałek, przeznaczony ku czci Trójcy św., *de Trinitate*; wtorek, ku czci Aniołów, *de Angelis*; środę, ku czci Apostołów, *de Ss. Apostolis*; czwartek, ku czci Najśw. Sakramentu, *de sanctissimo Eucharistiae Sacramento*, formularz znany już od XIII wieku wśród Mszy wotywnych; piątek, ku czci Męki Pańskiej, *de Passione Domini* i *de S. Cruce*; sobota, ku czci Matki Boskiej, ma kilka formularzy, zależnie od okresów roku liturgicznego.

Mszał papieża Benedykta XV (1920), wprowadza tylko pewne drobne zmiany, a mianowicie: środę poświęca czci św. Józefa, wraz z Mszą wotywną *de S. Joseph* i ku czci Apostołów²²⁾, podaje też ten mszał wotywy w nieco odmiennym porządku.

Oprócz tych wotywnych, już mszał św. Piusa V zawierał szereg innych formularzy Mszy wotywnych jak np. z *racji wyboru, rocznicy wyboru, koronacji papieża, konsekracji biskupiej, o pokój, o szczęśliwą śmierć, o zdrowie, za podróżujących, za nowożeńców* itd.

Msze wotywny, o których dotychczas mowa, znalazły się także i w mszałach układanych i wydawanych dla diecezji polskich, używanych tutaj przed ukazaniem się mszału papieża Piusa V. Cały szereg przykładów na to spotykamy np. w mszale krakowskim z 1484 i 1532 roku, poznańskim z 1524 r.

W mszale krakowskim z roku 1484, „*Missae pro singulis dies in hebdomada*“ są ułożone w następującej kolejności: Msza *de Trinitate*, na niedzielę; Mszę *de Sapientia*, na poniedziałek; na wtorek *de Angelis*; na środę *de S. Spiritu*; na czwartek *de caritate*; na piątek *de Cruce vel de Passione Domini*; na sobotę *de Beata*. Łatwo zauważyć pewne różnice w porównaniu z mszałem rzymskim, np.: Msza *de Trinitate*, w tym ostatnim, przypada na poniedziałek, nie na niedzielę, podobnie

²²⁾ Por. Eisenhofer, l. c., 16.

jeżeli chodzi o środę i czwartek. Jeżeli chodzi o wtorek, piątek i sobotę to panuje tutaj całkowita zgodność między mszałem rzymskim a krakowskim.

Tenże mszał krakowski zawiera również szereg wotywnych mszalnych w różnych potrzebach, np.: *pro iter agentibus, pro episcopo, pro rege, pro amico, contra malos iudices, pro demoniacis, pro peste animalium*; a także Msze: *de lancea Domini, in depositione defuncti, Missa de quinque vulneribus DNJC...* Są też i inne: *de facie Domini, de misericordia Dei, de corona Domini, de tribulatione B. V., quinque doloribus B. M. V., Missa S. Raphaelis Arch., Missa S. Sophiae Viduae* itd.

Mszał poznański ma jak i mszał krakowski wotywy: *De quinque doloribus B. Virginis*, poza tym sam mszał poznański: *De quinque vulneribus Christi, de septem gaudiis B. Mariae Virginis, contra pestilentiam, de S. Gregorio et Sebastiano...*

Mszał krakowski z roku 1532, ma również „*missae votivae seu speciales*“. Między tymi na pierwszym miejscu jest Msza o Imieniu Jezus, „*missa quinq. plagarum Ssmi Corporis DNJC., quam Bonifatus Papa VI composuit et Innocentius VI confirmavit...*“, jest też Msza *de Spinea Corona Domini; de Facie Domini seu de Veronica; Missa de SS. XIV coadiutoribus; Missa de tribus regibus pro peregrinis; Missa de oppresione nimia adversantium; contra iudices vel episcopos male agentes; Missa tempore pestilentiae seu mortalitatis hominum, pro vitanda eadem* itd.²³⁾

Mówiąc o Mszach wotywnych, wielości i różnorodności formularzy, warto zwrócić uwagę na pewnego rodzaju zależność tego problemu od ilości ołtarzy w kościołach. Historia poucza nas, że liczba ołtarzy była dyktowana potrzebą i innymi okolicznościami.

W pierwszych wiekach budowano jeden ołtarz, który był symbolem jedności. Nie potrzeba też było więcej ołtarzy, bo Mszę św. odprawiał tylko biskup.

W V wieku przeważają trzy ołtarze, budowane w tej

²³⁾ *Enc. Nowodw.*, t. 15, „Mszały“

liczbie na cześć Trójcy św. Stopniowo ich liczba wzrasta. Buduje się ich po siedem, co miało przypominać siedem darów Ducha św. Liczba trzynastcie miała symbolizować Chrystusa Pana i dwunastu Apostołów.

Na wzrost liczby ołtarzy wpłynęła także ta okoliczność, że w VIII wieku, już nie tylko biskup, ale i kapłani odprawiali Msze św. Także wierni pragnąc okazać swą cześć dla Świętych Pańskich budowali w tym celu ołtarze w kościołach, zwłaszcza liczne bractwa. Poza tym wierni, coraz częściej, nie zadawalają się samą obecnością na Mszy, ale proszą o odprawienie Mszy św. w ich intencji, zgodnie z ich życzeniem, czyli tzw. wotywy. Kapłani, nawet liczni święci, z tego okresu odprawiają z pobożności nie tylko jedną Mszę św. w tym samym dniu, ale nawet kilka. Stąd też potrzeba ołtarzy i ich liczba stale rośnie. Nic więc dziwnego, że w XV czy XVI wieku kościoły z 30 czy 40 ołtarzami nie należały do rzadkości²⁴⁾. Tak więc wotywy poświęcone zostały starym zwyczajem kościelnym, który się przyjął i rozwinął równocześnie z wprowadzeniem Mszy św. prywatnych.

II

Msze św. wotywne, *Missae votivae*, także w dzisiejszym znaczeniu, nazwę swą zawdzięczają wyrazowi *votum*, ale nie w znaczeniu ślubu, lecz życzenia, pragnienia, odprawienia Mszy św. specjalnej, w intencji proszącego. Taka Msza wotywna nie stosuje się do oficjum brewiarzowego ani do komemoracji na ten dzień przypadających, ale jest wyrazem albo własnej pobożności celebransa, albo podyktowana jest życzeniem osoby proszącej o odprawienie Mszy św. wotywniej, albo wreszcie podyktowana jest wolą Kościoła.

Poniżej wspomnimy tylko o Mszach wotywnych w ścisłym znaczeniu. Msze te dzielą się na uroczyste i prywatne. Wotywy są uroczystymi, gdy:

- a) chodzi o sprawę ważną, dotyczącą dobra publicznego,

²⁴⁾ Por. J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München 1924, I, 378—382.

jak np. wybór papieża, zachowanie od wielkich niebezpieczeństw, klęsk itd.,

b) gdy w każdym poszczególnym wypadku uzyskano pozwolenie Ordynariusza miejscowego,

c) gdy ma miejsce zewnętrzna solemność (concursum populi, missa saltem cantata²⁵).

Prywatnymi Mszami wotywnymi są wszystkie inne Msze, w całości niezgodne z oficjum dnia, które kapłan może śpiewać czy czytać *ex rationabili causa*, czy to z własnej pobożności czy na życzenie wiernych. Odprawiane są według rytu prostego (ritu simplex). Śpiewana Msza św. czy uroczysta z asystą, nie jest jeszcze *per se* uroczystą wotywą w ścisłym znaczeniu.

Co do Mszy wotywnych tak uroczystych jak i prywatnych, jeżeli chodzi o wybór formularza, istnieją pewne zasady, względnie ograniczenia.

Formularze Mszy wotywnych. — Jako Msze wotywnie można odprawiać:

1. Wszystkie Msze jako wotywnie podane w mszale, np. de Ss. Trinitate, de Angelis, de S. Maria... wotywnie *ad diversa*: pro eligendo Summo Pontifice, pro gratiarum actione itd.

2. Msze Świętych, które znajdują się w *Proprium Sanctorum* mszału, *Proprium* diecezji czy w ogóle w rzymskim martyrologium; jednak Missae propriae mogą odprawiać jako Msze wotywnie tylko ci kapłani, którzy w uroczystość danego Świętego Missam propriam odprawiają jako Mszę z dnia, w przeciwnym razie bierze się Mszę z komunau.

3. Pewne Msze Tajemnic Pańskich, przy których po graduale jest wzmianka, że formularza można używać do Mszy wotywniej, np. de Ss. Corde, de Ss. Nomine Jesu, de S. Familia, de Christo Rege...

4. Trzy Msze de Beata Maria Virgine (oprócz pięciu podanych w mszale na soboty), a mianowicie: de Immaculata Conceptione, przy czym zamiast „in sollemnitate“ w sekrecie mówi się „in commemoratione“, de Septem Doloribus (z okresu Męki

²⁵) Por. *Additiones et Variationes in Rubricis Missalis*, II, n. 3.

Pańskiej), z własną oracją i bez sekwencji, prefacja in *Transfixione* oraz de Immaculato Corde BMV. Nie wolno natomiast do Mszy wotywnych brać formularzy z innych uroczystości Matki Boskiej, jak np. Matki Boskiej Różańcowej²⁶⁾.

Nie można natomiast jako Mszy wotywnych odprawiać:

- 1) Mszy niedzielnych i ferialnych,
- 2) Mszy tajemnic i Świętych wyżej nie podanych,
- 3) Mszy Błogosławionych.

Gdy zachodzi *identitas mysterii*, albo *identitas personae*, inaczej mówiąc jeżeli Msza wotywna i Msza z dnia, nawet komemoracja tej ostatniej, mają jako przedmiot tę samą tajemnicę lub tego samego Świętego, to wówczas nie można odprawiać Mszy wotywniej jako takiej, a zastępuje ją Msza z dnia, względnie Msza odpowiadająca komemoracji. Jako identyczne uważa się Msze: ku czci Najśw. Sakramentu, Zbawiciela, Krzyża św., Męki Pańskiej, Najśw. Serca Jezusowego²⁷⁾.

Również święto Matki Boskiej Gromnicznej traktuje się jako święto Pańskie²⁸⁾. Jeżeli w sobotę przypada *oficjum de B.M.V. in Sabbato*, to w miejsce Mszy wotywniej o Matce Boskiej odprawia się Mszę z dnia *de B.M.V. in Sabbato*. To samo odnosi się do Mszy wigilijnych.

Nie można też odprawiać Mszy św. wotywniej w tych kościołach, w których odprawia się tylko jedna Msza św., np. w dniu 2 lutego, jeżeli ma miejsce ceremonia poświęcenia świec, również 25 kwietnia i w dni krzyżowe przed Wniebowstąpieniem Pańskim, jeżeli odprawia się procesja.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

²⁶⁾ Według rubryk należy takie wyrazy jak: „sollemnitas“, „hodierna die“ opuścić, względnie zamienić na „commemoratio“, „memoria“. *Alleluja*, które dodaje się w czasie wielkanocnym po introicie, ofertorium i communio, opuszcza się. W nowszych mszałach te zmiany dotyczące Mszy wotywnych są specjalnie zaznaczone.

²⁷⁾ Por. SRC D. 3924.

²⁸⁾ Rubr. specjal.

Ks. Władysław Padacz, Warszawa

KAPŁAN WYJAŚNIAJĄCY MODLITWY I CZYNNOŚCI LITURGICZNE

1. Z chwilą wydania szeregu dokumentów papieskich, dotyczących liturgii i muzyki kościelnej¹⁾, ożywił się w wielkim stopniu ruch, zmierzający do lepszego zrozumienia Mszy św. i do czynnego w niej udziału wiernych²⁾, do obfitszego korzystania z jej owoców, jak również do zrozumienia treści, sensu i ducha nabożeństw i czynności liturgicznych.

W pierwszym rzędzie pragnąc, żeby bezpośredni i pośredni udział wiernych we Mszy św. był rzeczywiście duży, należało pomyśleć o umożliwieniu katolikom dokładnego śledzenia liturgii mszalne i łączenia się z odprawiającym kapłanem w odmawianiu tych samych modlitw. Tymczasem łatwo spostrzec, że tylko niewielu katolików skutecznie i należycie uczestniczy w ofierze mszalne: jednoczesne bowiem odmawianie dowolnych modlitw, litanii, a nawet różańca, wymagającego odrębnej uwagi i natężenia umysłu, nie odpowiada duchowi liturgii. Wszystkie te pobożne praktyki są wielce chwalebne, ale nie

¹⁾ Motu proprio „Tra le sollecitudini” z 22 listopada 1903, A. A. S., 36, 1903; — Konstytucja Apostolska „Divini cultus” z 20 grudnia 1928, A. A. S., 21, — 1929; — Encyklika „Mystici Corporis Christi” z 29 czerwca 1943, A. A. S., 35, 1943; — Encyklika „Mediator Dei” z 20 listopada 1947, A. A. S., 39, 1947; — Encyklika „Musicae sacrae disciplina” z 25 grudnia 1953, A. A. S., 48, 1956.

²⁾ Wszystkie dokumenty papieskie wymienione w odnośniku 1 oraz Instrukcja Kongregacji Obrzędów z 3 września 1958 r. nie używają wyrażenia „audire Missam”, lecz „participatio fidelium in Missa”.

podczas Mszy św., wymagającej skupienia i współdziałania z kapłanem.

Na gruncie poszukiwania owego współdziałania powstało ogólne pragnienie, żeby każdy katolik posiadał własny mszałik. Zjawiała się więc konieczność drukowania i rozpowszechniania mszałów i mszałików dla wiernych. Trzeba też zaznaczyć, że nie zawsze ci sami wierni przychodzą na oznaczoną Mszę św., że wielu z nich nie posiada jeszcze mszałików i że właściwe korzystanie z nich nie jest rzeczą łatwą. Należy przeto pouczać wiernych w naukach oraz instrukcjach dawanych w kościele przed rozpoczęciem czynności liturgicznych, gdzie należy szukać części zmiennych i stałych Mszy św., umieć znaleźć właściwe formularze i modlitwy na oznaczony dzień, jak rozpoznawać okresy roku kościelnego itp.

Jeżeli chodzi o dzieci, godzinne skupienie i modlitwa w kościele są trudne do osiągnięcia wtedy, gdy są pozostawione same sobie. Trzeba przeto mieć nad nimi pieczę i zwracać uwagę na to, co się dzieje na ołtarzu oraz pobudzać ich zainteresowanie. Podobnie należy przyzwyczajać do życia liturgicznego młodzież i starszych. Stąd właśnie powstała jeszcze inna nagląca potrzeba, a mianowicie wyznaczenie osoby duchownej, której zadaniem będzie wyjaśniać w krótkich słowach, czy to przed rozpoczęciem Mszy św., czy po kazaniu, czy przed Komunią św., o czynnościach celebrującego kapłana, o treści i znaczeniu Mszy św. lub odprawianego nabożeństwa, względnie czynności liturgicznych. Godzi się również z mocą podkreślić, że ostatnia instrukcja Kongregacji Obrzędów „*De Musica sacra*“ z dnia 3 września 1958 r.³⁾ jest wyrazem pragnień i dążeń współczesnego Kościoła, który chce rozbudzić wśród katolików umiłowanie i zrozumienie ducha liturgii oraz skutecznie zachęcić do czynnego udziału we wszystkich wspólnych nabożeństwach i czynnościach liturgicznych. Niektóre z nich bowiem posiadają charakter szczególnie uroczysty, a przy tym nie często się zdarzają, jak np. konsekracja kościoła, ołtarza, biskupa lub święcenia kapłańskie. Większość ka-

³⁾ A. A. S., 25, 1958, 630—663.

tolików, przybywających na te niecodzienne uroczystości, nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia poszczególnych modlitw i czynności, nie rozumie ich treści i wagi. Obowiązkiem więc duszpasterzy jest, żeby w przystępnej i łatwej formie wytłumaczyć przebieg i znaczenie odbywającej się uroczystości.

2. Wspomniana instrukcja w punkcie 96 zaznacza, że łatwiej uzyskać uczestnictwo wiernych we Mszy św., w nabożeństwach i w czynnościach liturgicznych, jeżeli bierze również udział kapłan wyjaśniający, tzn. komentator. Rzecz charakterystyczna, że instrukcja nie ustala jego nazwy, ale wyraz „komentator“ umieszcza w cudzysłowie. Wynika stąd, że przed kanonistami, liturgistami i duszpasterzami stoi droga otwarta do nadania owemu kapłanowi właściwej nazwy. W Polsce nazywają go niektórzy księdzem wyjaśniającym Mszę św., nabożeństwa i czynności liturgiczne. Jednakże tego rodzaju nazwa nie może służyć jako tytuł, bo jest raczej określeniem. Inni krótko mówią: „komentator“ (na piśmie w cudzysłowie), ale wyraz ten jest wieloznaczny, więc się nie nadaje do potocznej, zrozumiałej dla wszystkich mowy. Wydaje się, że używany w wielu już diecezjach termin: „kierownik liturgiczny“, uzyska prawo obywatelstwa i zostanie przyjęty do polskiej literatury kanoniczno-liturgicznej. Przyznać jednak trzeba, że i ten termin znajduje poważnych przeciwników. W każdym razie proponowane przez większość duszpasterzy określenie wyjaśniającego kapłana, jako „przewodnika liturgicznego“ nie da się utrzymać, bo w praktyce wprowadza zamieszanie i wszyscy myślą o ksiądzce, o dziele lub o podręczniku, wyjaśniającym przepisy liturgiczne⁴⁾.

3. Jeżeli chodzi o początki funkcji kapłana wyjaśniającego, przysługiwała ona dawniej diakonowi, szczególnie na Wschodzie. On właśnie kierował modlitwami wiernych, zmuszając do skupienia i do uwagi. Na Zachodzie przy trudnych i obfitych

⁴⁾ Chyba, że na jakimś kursie ogólnopolskim zapadnie uchwała, sankcjonująca taką właśnie nazwę. W artykule niniejszym, żeby nie krępować kanonistów i liturgistów oraz dać pole do dyskusji, świadomie są używane różne wyrażenia na określenie kapłana (lub kleroika) wyjaśniającego modlitwy i czynności liturgiczne.

w symbole uroczystościach liturgicznych niekiedy występował kapłan, który wprowadzał wiernych w treść obrzędów, wyjaśniając ich znaczenie. Posługiwał się zazwyczaj tekstem, umieszczonym w pontyfikale lub w rytuale, udostępniając wiernym zrozumienie np. święceń kapłańskich, konsekracji kościoła. Obecnie czynność tę, rozszerzoną również na ofiarę Mszy św. i na nabożeństwa, przejął wikariusz lub inny kapłan, a nawet czasami alumn seminarium.

W większych parafiach z reguły odmawiane są wspólnie modlitwy liturgiczne podczas Mszy św. dla dzieci szkolnych i dla młodzieży. Konieczny jest wtedy kierownik liturgiczny. Chętnie słuchają jego słów wyjaśniających również i starsi.

4. Zadanie kapłana wyjaśniającego jest więc trudne i delikatne, wymaga szczególnego przygotowania i umiejętnego wykorzystania posiadanych wiadomości, ale też jest wielce pożyteczne i pomocne wszystkim katolikom w modlitwie oraz w pracy nad postępek duchowym. Skoro tak doniosła jest funkcja „komentatora“, również i charakter jej powinien odpowiadać określonym zadaniom. Interpretowanie, czyli wyjaśnianie i tłumaczenie czynności liturgicznych jest najważniejszym zadaniem owego kapłana. Sposób zaś, w jaki wywiąże się z podjętych obowiązków ma bardzo doniosłe znaczenie dla zrozumienia istoty modlitw mszalnych i czynności liturgicznych. Przede wszystkim zawsze musi mieć przed oczyma RITUS IPSOS, tj. same obrzędy, wyjaśniane wiernym, ich sens, potrzebę i cel, a nie — jak to się czasem dało zauważyć u zbyt gorliwych kapłanów — ujawnianie osobistych przeżyć czy własnej pobożności. Poza tym kapłan, wyjaśniający aktualne święte obrzędy, powinien w razie potrzeby kierować modlitwami chóralnymi i odpowiedziami wiernych. Do niego należy dawanie znaku rozpoczęcia modlitw i śpiewu, o ile ten jest wspólny dla wszystkich obecnych w kościele.

Jeżeli zaś chodzi o Msze św. recytowane, konsekracje, święcenia i obrzędy przy udzielaniu sakramentów, kapłan ma podawać objaśnienia krótkie, zrozumiałe, proste, w odpowiednim czasie oraz tak dopasowane, by celebrans nie był nimi krępowany. Instrukcja jasno mówi, że interwencja objaśniającego liturgisty ma odbywać się MOMENTO OPPORTUNO

ET VOCE MODERATA (punkt 96,c) oraz nigdy podczas odczytywania modlitw przez celebransa. „Jednym słowem wyjaśnienia i podawane wskazówki należy tak rozłożyć, by nie przeszkadzały pobożności wiernych, lecz ją wzmacniały“ (p. 96,c, in fine). Nie można więc pochwalić kierownika liturgicznego odmawiającego po polsku razem z biskupem modlitwy podczas święceń kapłańskich (jak również podczas konsekracji biskupa, ceremonii wielkotygodniowych itp.). Skutek jest taki, że przepiękne słowa biskupa, skierowane wprost do diakonów, nie są przez nich słyszane, a wierni zebrani w katedrze nie wiedzą, czy patrzeć na ołtarz, czy na ambonę na kierownika, czy usiłować zrozumieć słowa, wydobywające się ze źle często uregulowanych głośników. Kres temu kładzie instrukcja, nakazując, żeby nieliczne wyjaśnienia były przygotowane na piśmie, a więc zwięzłe, dokładnie przemyślane, wzbudzające zainteresowanie wiernych i skłaniające do modlitwy (p. 96,c). Każdy kierownik liturgiczny ma pamiętać, żeby przed rozpoczęciem Mszy św. lub czynności liturgicznej udzielił wiernym ogólnych wyjaśnień. W czasie zaś odprawiania Mszy św., nabożeństwa lub sprawowania obrzędów „powinien stosować się do celebransa i w ten sposób towarzyszyć świętej czynności, by jej nie opóźniać ani nie przerywać, żeby cała czynność liturgiczna odprawiała się harmonijnie, godnie i pobożnie“ (p. 96,f). Celebrans nie powinien więc być zmuszony do zatrzymywania sprawowanej funkcji liturgicznej i oczekiwać, aż „komentator“ zdecyduje się przerwać swe wywody. Obustronne zgodne współdziałanie nakazuje, żeby celebrans zbytnio się nie śpieszył, a kierownik liturgiczny, żeby we właściwym czasie zaczynał i kończył swe wyjaśnienia i wskazówki, czyli, żeby tłumaczył wszystko w odpowiedniej chwili, ani się nie spóźniając, ani nie wybiegając naprzód. Ton mówienia nie ma być ani za cichy, ani za głośny: wystarcza taki, żeby był słyszany przez wiernych, a nie przeszkadzał celebrującemu kapłanowi. Ksiądz udzielający wyjaśnień nie może pozwolić, żeby z jego winy wierni nudzili się, albo żeby ich pobożne nastawienie, z jakim weszli do kościoła lub kaplicy, było rozprasane, a nawet niweczone.

5. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia uboczne, a dla całości,

ważne zagadnienie, a mianowicie, kto może być kierownikiem liturgicznym. Instrukcja w punkcie 96 a zaznacza, że urząd „komentatora“ spełniać powinien kapłan lub przynajmniej kleryk. Podczas udzielania wyjaśnień ma być ubrany w komżę i stać w prezbiterium lub przy balustradzie, albo też na ambonie. W razie konieczności może go zastąpić mężczyzna świecki o wysokim poziomie moralnym. Objasnienia jednak wówczas mają być przygotowane przez kapłana lub przynajmniej pod jego kierownictwem. Mężczyzna ten, ubrany w komżę, ma stanąć CORAM FIDELIBUS OPPORTUNIONE LOCO, ale w każdym razie poza prezbiterium i nie na ambonie.

W parafiach, w których jest tylko jeden kapłan i jeszcze nie zdążył przygotować mężczyzny, któryby udzielał wyjaśnień, może sam celebrować udzielanie stosownych pouczeń liturgicznych, o ile na tym nie ucierpi godność nabożeństwa i harmonia liturgii. Wyjaśnienia przeto siłą rzeczy w szczupłym zakresie mogą nastąpić jedynie albo przed Mszą św. lub przed nabożeństwem, albo przed kazaniem, głoszonym przed Credo, albo przed Komunią św. wiernych. Odprawiający nabożeństwo może wykorzystać wszystkie te trzy okresy na krótkie wytłumaczenie bieżącej czynności liturgicznej. W innym czasie udzielanie wyjaśnień przez celebransa równałoby się przerywaniu nabożeństwa, co jak wiadomo, pod grzechem jest zabronione.

Zadaniem instrukcji „De musica sacra“ jest pobudzenie kapłanów i wiernych do społecznego rozumienia i praktykowania przepisów i zasad liturgicznych. Art. 96 tej instrukcji wskazuje właśnie na jeden ze sposobów do owego zrozumienia liturgii i czynnego brania udziału w obrzędach Kościoła Katolickiego. Artykuł ten jednakże, chociaż ma przynieść walną pomoc liturgistom, nie jest dostatecznie znany i właściwie rozumiany. Najbliższa przeto konferencja profesorów liturgii zajmie się niewątpliwie omówieniem sposobów skutecznego wprowadzenia w życie treści wspomnianego artykułu, jak również i innych, nie mniej doniosłych dla rozbudzenia i odnowienia ruchu liturgicznego w Polsce.

Warszawa

Ks. WŁADYSŁAW PADACZ

Ze względu na zjawisko coraz częstszego występowania na ambonie tzw. „komentatorów“ Redakcja RBL prosi zainteresowanych, a zwłaszcza kanonistów i liturgistów do nadsyłania swoich uwag.

Ks. Julian Groblicki, Kraków

O CO WŁAŚCIWIE CHODZI!

Na łamach „Homo Dei“ toczy się od roku ciekawa i bardzo pożyteczna dyskusja na temat muzyki kościelnej i liturgii w Polsce. Zainaugurował ją O. St. Wójcik CSSR swym artykułem¹⁾, który cechuje właściwa interpretacja ustawodawstwa kościelnego oraz trafne wyczucie duszpasterskie, kierujące się znajomością psychiki polskiego katolika, jego religijności oraz starodawnych zwyczajów. W rzeczowej i szczerej wymianie poglądów licznych dyskutantów, szukających najlepszego rozwiązania problemu, niemiłe zabrzmiał głos z „Wolnej Trybuny“ S. M. Gregorii Ponińskiej OSB. Chodzi o głośny już dzisiaj w całej Polsce elaborat „Co z tym fantem zrobić?“, zamieszczony w czwartym zeszycie „Homo Dei“ 1959 r. Sama Redakcja przyznała, że z powodu tej wypowiedzi „na Wolną Trybunę Homo Dei posypały się kamienie“; wszyscy uznali wystąpienie autorki za „niewłaściwe, niesłuszne i krzywdzące“ (HD, 1959, str. 908). Oburzenie wywołał niespotykany w tego rodzaju dyskusji osobliwy ton elaboratu S. Ponińskiej i jeszcze bardziej niezrozumienie ducha reformy liturgicznej, jakie wykażała.

Redakcja „Homo Dei“ lojalnie zamieściła fragmenty wielu listów, w których kapłani prostowali błędne twierdzenia S. Ponińskiej. Ponieważ jednak — jak oświadcza sama Redakcja — Autorka ma nie być osamotnioną w swych poglądach, ponieważ ma reprezentować taki osobliwy typ nastawienia i pojmowania liturgii w naszym środowisku, przeto może nie od rzeczy będzie

¹⁾ „Okolo muzyki świętej i liturgii w Polsce“, HD 1959, str. 135—148.

przypomnienie naczelných zasad, którymi prawodawca kościelny kieruje się w dziele reformy liturgicznej.

Wielki inicjator współczesnej reformy liturgicznej św. Pius X pisał w „*Motu proprio de musica sacra*“ (1903 r.): „Skoro jest naszym najgorętszym pragnieniem, aby prawdziwy duch chrześcijański na wszelkie sposoby na powrótrozkwitł i utrzymał się wśród wiernych, konieczne jest przede wszystkim zwrócić uwagę na świętość i godność świątyni, w której właśnie wierni zbierają się na to, aby ducha tego zaczerpnąć z najpierwszego i niezbędnego źródła, jakie stanowi czynny współdział w najświętszych tajemnicach oraz modlitwach publicznych i uroczystościach Kościoła“. Celem zatem wszelkiej reformy liturgicznej jest podniesienie, ożywienie ducha wiary przez „czynny współdział w najświętszych tajemnicach“.

Jeżeli chodzi o najświętszą tajemnicę, bo Mszę św. Papież Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*“ wskazał jasno na czym ten „czynny współdział“ polega. Omawiając to zagadnienie, na samym wstępie przytacza znane słowa św. Pawła: „To w sobie czujecie, co i w Chrystusie Jezusie“ (Fil II, 5). Wyjaśnia z kolei, że chodzi o przejęcie się duchem Jezusa Chrystusa, o wzbudzenie w sobie uczuć, jakie przejmowały duszę Boskiego Zbawiciela, gdy składał ofiarę ze siebie samego, chodzi o postawę ofiary, żertwy, abyśmy z Chrystusem ponieśli niejako śmierć mistyczną na krzyżu. Różne mogą być środki i formy, przez które dusza może wejść w to usposobienie Zbawiciela-Żertwy i Papież wylicza przykładowo kilka, nie odrzucając żadnego, byleby tylko ludowi ułatwiał i zapewniał zbawienniejsze skutki. Różne są formy współuczestniczenia we Mszy św., ponieważ różne są umysły, charaktery, temperamenty ludzi, a i usposobienia ich nie zawsze są jednakowe, lecz ulegają zmianom. Zachwala Papież posługiwanie się mszałem rzymskim, dzięki czemu wierni zjednoczeni z kapłanem modlą się tymi samymi słowami i w tym samym duchu Kościoła. Ale posługiwanie się mszalikiem wymaga odpowiedniej kultury duchowej, pewnego wykształcenia teologicznego i dla-

tego wielu wiernym ta forma nie pomaga do czynnego współuczestnictwa we Mszy św. Rzecz ma się podobnie, jak z przedmiotem modlitwy myślniej. Św. Tomasz wyraźnie stwierdził, że rozmyślanie o tajemnicach Bożych secundum se najbardziej zdolne jest obudzić miłość Bożą. Ale secundum quid, u pewnych typów ludzi, w pewnych okolicznościach rozmyślanie o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, kontemplacja Jego tajemnic prowadzi łatwiej do wzrostu miłości, podnosi dusze²⁾. Posługując się tym językiem teologicznym trzeba powiedzieć, że mszalik secundum se jest środkiem najbardziej umożliwiającym ten czynny współudział we Mszy św., ale secundum quid, u pewnych ludzi spełniają to raczej inne formy, które wskazuje Papież, jak na przykład rozważanie tajemnic Jezusa Chrystusa, spełnianie innych ćwiczeń pobożnych i innych modlitw, odpowiadających istotą swą akcji ofiarniczej, jaka się na Ołtarzu rozwija, wreszcie śpiewanie pieśni dostosowanych do różnych części Mszy świętej.

Oto słowa encykliki:

„Należy się przeto pochwała wszystkim tym, którzy w tym celu, aby dla ludu chrześcijańskiego łatwiejszym i korzystniejszym uczynić udział w Ofierze eucharystycznej, starają się umiejętnie podać w jego ręce Mszał Rzymski — ażeby wierni w zjednoczeniu z kapłanem modlili się tymi samymi słowy, co i on, tymi samymi uczuciami Kościoła. Pochwała należy się również wszystkim, którzy nad tym pracują, by liturgia stała się także i na zewnątrz czynnością sakralną, w której uczestniczą wszyscy stojący dokoła. To uczestnictwo przejawiać się może na różne sposoby: kiedy mianowicie cały lud, z zachowaniem praw obowiązujących w dziedzinie św. obrzędów odpowiada we właściwej kolejności na słowa kapłana, kiedy też wykonuje śpiewy odpowiadające następującym po sobie częściom Ofiary, albo też czyni jedno i drugie; czy wreszcie we Mszach uroczystych podnosi swój głos na przemian z głosem sługi Jezusa Chrystusa i wykonuje nadto wspólnie śpiewy liturgiczne.

Te wszelako rodzaje uczestnictwa w Ofierze tylko wtedy można uznać i zalecić, gdy trzymają się dokładnie prze-

²⁾ S. Theol. II. II. q. 82, art. 3, ad 2.

pisów Kościoła i norm liturgicznych. Celem ich głównym jest umacnianie i rozwijanie pobożności chrześcijan jak i wewnętrznygo poczucia ich wspólnoty z Chrystusem i Jego widzialnym sługą...

Należy również zdać sobie sprawę, że mijają się z prawdą i opuszczają drogę zdrowego rozsądku ci, którzy pod wpływem złudnych teorii przeceniają do tego stopnia tę zewnętrzną oprawę, iż twierdzą bez wahania, jako by czynność sakralna stawała się bezcelowa, jeśli tej [zewnętrznej oprawy] nie uwzględniono. Tak np. niemało spośród wiernych nie zdoła posługiwać się Mszą Rzymską, nawet choćby opracowany był w języku potocznym; podobnie nie każdy wykaże zrozumienie obrzędów i formuł liturgicznych. Zdolności, podejście do rzeczy i sposób myślenia tak są odmienne i różnorodne u ludzi, że nie wszyscy mogą w jednakiej mierze poddać się pod urok i wpływ wspólnie odprawianych modłów, śpiewów i nabożeństw. Poza tym także niejednakie są u każdego potrzeby i zamiłowania, a nawet w danej jednostce nie zawsze mogą być te same. Któż więc pod wpływem uprzedzeń twierdzić będzie, że tak wielu chrześcijan nie może brać udziału w Ofierze Eucharystycznej i korzystać z jej dobroczynnych skutków? Oni przecież mogą to czynić na inny sposób, który w praktyce jest dla wielu łatwiejszy: np. przez nabożne rozważanie tajemnic Jezusa Chrystusa lub odprawianie jakich ćwiczeń duchownych, czy też innych modlitw, które wprawdzie pod względem formy odbiegają od liturgii św., z natury wszakże swojej są jej bliskie.

Zachęcamy Was przeto, Czcigodni Bracia, ażeby każdy z Was diecezji swojej lub kościelnym okręgu administracyjnym zechciał ująć w ręce i ustalić miarę i sposób uczestnictwa ludu w czynnościach liturgicznych...³⁾

Kościół katolicki jest dobrą i rozumną matką, która nie chce na wszystkich nakładać jakiegoś jednolitego uniformu, ale respektuje „libertatem filiorum Dei“. Wie, że w domu Ojca jest mieszkań wiele i mieszkań różnych, dlatego postawił tę zasadę różnorodności form i środków uczestniczenia w świętych tajemnicach, byleby tylko prowadziły wiernych skuteczniej

³⁾ „Mediator Dei“ 20. XI. 1947 r., cz. II, ust. 2.

do Chrystusa, byleby one ożywiały wiarę ludu i podnosiły jego pobożność.

Po dekretach św. Piusa X odnoszących się do liturgii i śpiewu liturgicznego, udał się do Rzymu kard. Kopp, arcybiskup Wrocławia, zapytując samego Ojca świętego, czy może tolerować dalej po kościołach śpiew ludowy (w języku niemieckim i polskim) i stare, od niepamiętnych czasów zwyczaj. Z ust „Proboszcza na Stolicy Piotrowej“ (jak nazywano św. Piusa X) usłyszał odpowiedź: „Zostaw, Bracie, wszystko po staremu, ale nie chodź z tym do Kongregacji Św. Obrzędów“⁴⁾.

Następca Kard. Koppa na stolicy wrocławskiej, Kard. Bertram, jako dziekan Episkopatu niemieckiego odniósł się ponownie do Stolicy Świętej w tejże sprawie, mianowicie śpiewu kościelnego w języku ludowym (szczególnie zaś pieśni mszalnych), zapytując imieniem Episkopatu niemieckiego i austriackiego. Dnia 24 grudnia 1943 r., otrzymał jakby podarunek gwiazdkowy odpowiedź „Benignissime toleretur“. W dwanaście lat później (1955 r.) św. Oficium zatwierdziło ponownie ten zwyczaj starodawny, od niepamiętnych czasów praktykowany.

A oto słowa ks. Alberta Stohra, biskupa mogunckiego, który jako rzecznik Episkopatu niemieckiego dla spraw liturgicznych, tak tę sprawę przedstawiał podczas I Międzynarodowego Kongresu duszpasterstwa liturgicznego:

„Od wielu wieków kwitnęła w szerokich okolicach Niemiec forma odprawiania Mszy św., którą można by określić, jako „Missa cantata cum populi cantu in lingua vernacula“. Nie jest to, jakby można podejrzewać, jakaś Msza niemiecka, ale Msza łacińska. Kapłan odprawia Mszę św. i śpiewa wszystkie aklamacje i śpiewy, które do niego należą, w języku łacińskim, i lud odpowiada na te aklamacje łacińskie również po łacinie. Jedyne tylko w miejsce innych śpiewów łacińskich lud śpiewa pieśni w języku ojczystym, które zwyczajnie są dostosowane do rozwijającej się akcji Mszy św. i jej tekstów, a często uwzględniają okres roku liturgicznego. Ten niepamiętny i więcej aniżeli stuletni zwyczaj („*immemorabilis et plus quam centenaria consuetudo*“, por. *Cod. Juris Can. can. 5*) przedłożył Kard.

⁴⁾ Na podstawie żywej tradycji kapłanów diecezji katowickiej.

Bertram, ordynariusz wrocławski, ówczesny dziekan Episkopatu niemieckiego, po zasięgnięciu opinii wszystkich biskupów niemieckich i austriackich i w imieniu Episkopatu niemieckiego i austriackiego Stolicy Świętej do zatwierdzenia. Odpowiedź Stolicy Apostolskiej z dnia 24 grudnia 1943 r. ujęta była w słowach: „Benignissime toleretur“. W końcu Św. Oficium dnia 29 kwietnia 1955 r. zatwierdziło ponownie ten zwyczaj („consuetudo“) w całości, określając go dokładnie w szczegółach i ścieśniając.

Musiały to być poważne przyczyny, które skłoniły Stolicę św. do uczynienia takiej ekscencji. Nikt nie wątpi, że motywy tego kroku były w najwyższym stopniu natury duszpasterskiej. (Podkreślenie moje J. G.)

Istotnie ten zwyczaj, który zresztą nie tylko w krajach niemieckich lecz i w innych się zakorzenił, jest powszechny w całym Kościele łacińskim poza wschodnimi granicami Niemiec; szczególnie w Polsce katolickiej i w Słowenii i pomaga ludowi katolickiemu wyznawać wiarę swą w śpiewie podczas uroczystej Mszy św. (Sumy niedzielnej. Ma on u nas wielkie znaczenie duszpasterskie. To właśnie dzięki temu zwyczajowi w licznych okolicach naszej ojczyzny nie Msza św. cicha, ale Missa cantata cum populi cantu in lingua vernacula jest najwięcej cenioną i najliczniej uczęszczaną ze Mszy niedzielnych, przez prosty lud katolicki, a przede wszystkim przez mężczyzn.

Trzeba przeżyć taką celebry w środowisku jakiejś parafii i odczuć porywającą moc, jaką posiada wspólny (unanim) śpiew całego niemal zgromadzenia, aby zdać sobie sprawę z duszpasterskiego znaczenia tego rodzaju odprawiania i by zrozumieć, że my, biskupi niemieccy, nie chcemy być tego pozbawieni za żadną cenę⁵⁾.

Ponieważ prawodawca kościelny nie znosi niepamiętnych i więcej niż stuletnich zwyczajów, jak tylko ustawami, do których dodana jest klauzula: „non obstantibus quibuscumque, etiam immemorabilibus“, przeto już z prawa ogólnego zwyczaj polski ma swoje prawne podstawy. Przez aprobatę zwyczaju udzieloną dla diecezji niemieckich, pośrednio i nasz polski zwyczaj otrzymał swoje dodatkowe uprawomocnienie.

⁵⁾ „La Maison-Dieu“, nr 47—48, str. 285-6. Ostatnie potwierdzenie tego zwyczaju przez Kongr. św. Oficium 3. XII. 1958 r., por. HD 1960, str. 147.

Ks. Kard. Adam Sapieha, który kilka lat spędził przy boku św. Piusa X, żywił dla Niego pietyzm i gorące nabożeństwo. Pierwsze kroki po przyjeździe do Wiecznego Miasta, kierował do Jego grobu i tam też spędzał ostatnie chwile przed opuszczeniem Rzymu. Bliskie stosunki i pewnego rodzaju zażyłość, jaka go łączyła z św. Piusem X dała mu chyba dobrą okazję poznania ducha Jego reform liturgicznych, głęboka zaś cześć nie pozwoliłaby mu odstąpić od nakazów Wielkiego Reformatora liturgii. A przecież wspólny śpiew kościelny w języku polskim był dla niego przedmiotem szczególnej troski. Zalecał go i nakazywał jego pielęgnowanie swemu duchowieństwu; według rozśpiewania parafii oceniał do pewnego stopnia gorliwość proboszcza i stopień życia religijnego wiernych. Wielokrotnie mówił, że najmiłsze przeżywa chwile, kiedy podczas wizytacji kanonicznej, odprawiając Mszę św. z ludem i dla ludu wiernego, słyszy za sobą pełny kościół zjednoczony w jednym śpiewie ku czci Pana.

Ks. Fr. Małaczyński OSB w krótkim omówieniu Instrukcji Św. Kongregacji Obrzędów z dnia 3. IX. 1958 r., właściwie interpretując jej literę i ducha, pisał: „Wydaje się jednak, że w tych krajach, które uzyskały pozwolenie na śpiewanie części stałych Mszy św. w języku narodowym, można je w tej formie także recytować“⁶⁾.

Chyba próżne są obawy autorki, aby zwyczaj polskiej pieśni kościelnej nie utrudniał zjednoczenia się „polskich innowierców“ z prawdziwym Kościołem Chrystusowym“. Wprost przeciwnie, raczej ułatwi pojednanie. Dowodzi tego zdanie doświadczonego apostoła wśród protestantów Ameryki Pn. O. J. Killgallon TJ, który na podstawie wieloletniej praktyki duszpasterskiej pisał niedawno:

Mimo wszystkich błędów protestanci zachowali pewne cenne wartości, między nimi zaś wielki szacunek dla Pisma św. i zwyczaj wracania do niego, tradycję śpiewu wspólnego i uczestniczenia wiernych w kulcie. Jedną z rzeczy najtrudniejszych do przyjęcia dla niektórych konwertytów, to śmiertelne

⁶⁾ „Ruch Biblijny i Liturgiczny“, 1959, str. 65.

milczenie, jakie panuje podczas Mszy św. w niektórych naszych kościołach. Drugą jest postawa wielu katolików wobec Pisma świętego: „my mamy kościół, nie potrzebujemy Biblii“⁷⁾.

Nie mam zamiaru wchodzić w szczegóły sprawy. Pragniemy wskazać na słuszność zwyczaju polskiego, który już wiekowym trwaniem uzyskał moc prawa. Pragniemy wskazać na duszpasterskie względy, które dzisiaj jeszcze bardziej nakazują duchowieństwu trzymanie się tych dobrych tradycji. Dzisiaj wobec coraz szerszego uwzględniania języka narodowego w szafarstwie sakramentów, czego wyrazem są świeżo przez Stolicę Świętą zatwierdzone dwujęzyczne rytuały (łacińsko-francuski, łacińsko-angielski, nawet łacińsko-włoski, łacińsko-polski), wobec racjonalnego nastawienia i psychiki współczesnego człowieka, wobec wzmagającej się u nas aktywności różnych sekt religijnych, posługujących się językiem narodowym w swych nabożeństwach, latynizowanie „na siłę“ naszej liturgii, zmuszanie do milczenia w kościele ludu wiernego byłoby w naszych warunkach fatalnym nieporozumieniem i tragicznym w skutkach błędem duszpasterskim.

Tego nie rozumie zupełnie autorka artykułu i garstka zwolenników reformy liturgicznej, którzy w sposób ciasny interpretując literę dekretów w sprawie liturgii św., nie pojmują wielkich celów i zamierzeń Prawodawcy Kościelnego, nie rozumieją naczelných zasad i praw, jakimi się rządzi liturgiczne życie Kościoła katolickiego. Jest to typowe branie łupiny za orzech. Słusznie ks. Rektor Konstanty Michalski przestrzegał młodych teologów, aby nie popadali w błąd młodego wróbla, który bierze plewę za ziarno.

Nie chcemy powiedzieć, że wszystko na tym polu jest u nas

⁷⁾ „*Le Christ au monde*“, 1958, str. 490 nn. art.: „*Comment presenter la doctrine chretienne aux non-catholiques?*“. Warto też tu powołać się na opinię P. Chery O. P., który po zbadaniu ruchu sekciarskiego we Francji doszedł do przekonania, że przechodzącym do tychże sekt nie chodzi o jakieś nowe nauki, ale między innymi także o „rozumiałe formy kultu“. „*Offensives des sectes*“. Paris 1954. Cyt. B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg 1956, str. 131.

zgodne z prawem. Wiele jest do uporządkowania, jeżeli idzie o repertuar naszych pieśni kościelnych, o ich treść i odpowiedni dobór na odpowiednie nabożeństwa i odpowiednie czasy czy okazje, jeżeli idzie o sposób ich wykonania itd. Ale to w niczym nie narusza samej zasady i podstawy prawnej ich bycia w naszych nabożeństwach. I może by tu właśnie znawcy ducha modlitwy liturgicznej zechcieli się przyczynić do uzdrowienia sytuacji pro bono animarum. Przyczynić pozytywnym wkładem swej wiedzy, swej gorliwości, niekiedy może i swego talentu, bo jednostronna krytyka form pobożności-ludowej nie jest budowaniem Królestwa Chrystusowego.

Gdy S. Ponińska wyśmiewa pewne zwroty z pieśni „Serdeczna Matko“ („głupawe“ jak się wyraża) to zapomina, że idąc po linii Jej „nauki“ należałoby wykreślić z Ewangelii św. Łukasza (XI. 27 nn) słowa niewiasty skierowane do Matki Bożej i słowa modlitwy brewiarzowej: „Beata viscera Beatae Mariae Virginis... et beata ubera, quae lactaverunt Christum Dominum“.

Zdziwienie wywołuje atak na tradycyjne u nas procesje w okresie dawnej oktawy Bożego Ciała, do których nasz lud jest od wieków przywiązany, na które chętnie mimo zajęć uczęszcza. Zapewne są inne formy nabożeństwa do Najśw. Sakramentu. Ale jeżeli wiara i cześć naszego ludu tak żywo w tej formie się wypowiada, jeżeli go te nabożeństwa zbliżają do Jezusa Eucharystycznego, dlaczego przypuszczać atak na duchowieństwo polskie, które rozumiejąc dobrze ducha ludu wiernego słusznie te tradycje pielęgnuje, idąc za wskazaniem Episkopatu Polski.

Co autorka rozumie przez „okropną antyliturgiczną polską Jutrznę polifoniczną, zwaną Rezurekcją“? Czy może wykonywane dawniej po procesji rezurekcyjnej matutinum cum laudibus? W takim razie strzał chybiony, gdyż od lat już tego nie ma. Jeżeli rozumie naszą Rezurekcję, której obrządek znajduje się w Rytuale Rzymskim, dla kościołów w Polsce przystosowanym, to trzeba stwierdzić, że Rytuał ten ma aprobatę Stolicy Świętej (S. Congr. Rit. 10. VI. 1925 r.). Widocznie autorka nigdy nie uczestniczyła w tym nabożeństwie wraz z lu-

dem, nigdy nie odczuła potężnego uniesienia religijnego, gorącego przeżycia wiary i pobożności, w jakim wierny lud obchodzi Zmartwychwstanie Pańskie. To nie są „naleciałości“, jak z przekąsem pisze S. Ponińska, ale istotnie „odwieczna tradycja“, czcigodna tradycja, o której ze czcią należy mówić i pisać; czcią, jaka należy się i ich religijnym wartościom, i duszy polskiego ludu, który między innymi także dzięki tym wszystkim czcigodnym tradycjom i zwyczajom może dzisiaj gotować się do obchodu tysiącletniej rocznicy swego Chrztu św, którego łasce wierność dochował.

Na jakiej podstawie S. Ponińska stawia duchowieństwu polskiemu (całemu bez wyjątku) zarzut zaniedbywania odmawiania Jutrzni w Oficium Resurrectionis: „sami jednak (scil. księża), aby być w zgodzie z rubrykami, Jutrzni w tym dniu nie odmawiają...“ Skąd to Siostra wie, czy może przed autorką księży się spowiadali? Bo uważamy, że księża mają sumienie i wiedzą, że zwolnieni od odmawiania Jutrzni i Laudesów w tym Oficium są tylko ci „qui solemni Vigiliae paschalis interfuert“. — Czy to nie jest oszczerstwo? Podobnie rzecz ma się z imputowaniem duchowieństwu polskiemu „tradycyjnego polskiego nieposłuszeństwa“.

Wreszcie na końcu określenie księży polskich jako „viri Poloniae, a nie Ecclesiae“. Czy to nie uderzające, że dla innej strony kapłani polscy są za nadto rzymscy, za nadto viri Ecclesiae a nie Poloniae tak, że nawet kazano im ślubowania składać? Kiedyś już o tym zarzucie pisał Episkopat Polski we wspólnym Liście Pastorskim z dnia 25. III. 1949 r. Wykazawszy w nim tak „rzymskość“ jak i „polskość“ kleru polskiego stwierdził na końcu: „Zaprawdę, ten kler rzymski jest w równej mierze i katolicki i polski“. — Absolutnie wolimy słuchać i wierzyć naszej Hierarchii, a nie Siostrze Ponińskiej!

W pierwszym numerze „Homo Dei“ 1960 r. (str. 140 nn) O. Andrzej Grzelak CSSR podzielił się z czytelnikami swymi spostrzeżeniami na temat udziału wiernych we Mszy św. w kościołach francuskich i belgijskich. „Ruch Biblijny i Liturgiczny“ podał poprzednio (1959, str. 515) obserwacje ks. R. Raka. Bardzo instruktywne jest studiowanie Instrukcji, jakie

w tej mierze wydał Episkopat Francuski dla całego kraju oraz wiele diecezji na zachodzie. Przed dwoma laty bawił w Polsce młody, inteligentny kapłan belgijski. W rozmowie oświadczył, że u nich już nie kładzie się tak silnego (jak poprzednio) akcentu na używanie mszałika, ale propaguje się inne środki, które wprowadzają i ułatwiają współuczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej całej społeczności wiernych, przy czym śpiew wspólny odgrywa specjalne miejsce.

W zimie tego roku bawił w Polsce rodak, misjonarz O. M. Piekarczyk ze Zgrom. OO. Białych, pracujący w Ugandzie od 23 lat. W rozmowie znowu powiedział nam, że usilnym staraniem ich duszpasterstwa jest wprowadzenie wiernych do czynnego udziału w liturgii właśnie przez wspólny śpiew w ich języku ojczystym. Dlatego tłumaczą różne śpiewy i pilnie ich uczą swych wiernych. Czy zatem my mamy tłumić i zarzucać, co już posiadamy, skoro inni w tym kierunku dopiero sterują?

Nieporozumienie płynie między innymi stąd, że fanatycznie zacierzewieni liturgiści zbyt ciasno rozumieją literę prawa, nie widząc wielkich zadań duszpasterskich, jakie winny przyświecać ruchowi liturgicznemu. Św. Paweł pisał, że miłość Chrystusowa jest szeroka. Taka musi być i miłość duszpasterza, który musi widzieć, jak różnorodny jest skład jego społeczności parafialnej i do tego się dostosować. Mówił na ten temat ks. Kardynał Prymas St. Wyszyński na Maryjnym Kursie Duszpasterskim 6. X. 1959 r. Dostojny Mowca przytoczył stawiany niekiedy ze strony wykształconych i udyplomowanych inteligentów zarzut, że duszpasterstwo nasze jest „niedostatecznie pogłębione na ambonie, w pracy liturgicznej i ascetycznej“. Ci ludzie nie zawsze pamiętają, że „Kościół musi mieć rozmaite poziomy, bo ma rozmaite dzieci. Nie wszystkie jego dzieci posiadają dyplomy i doktoraty. Kościół ma niemowlęta, które chrzci, i dzieci w kołyskach, do których musi przemawiać językiem szczebiotu macierzyńskiego: Bozia, Bozia...“. W społeczności wiernych są niemowlęta, przedszkolaki, dzieci szkolne, absolwenci wyższych uczelni, robotnicy i chłopi. „Kościół dla każdego z tych ludzi musi mieć jego poziom. Nie swój, tylko jego poziom, tego właśnie konkretnego

człowieka. I Kościół ten poziom ma, bo jest macierzyński. Kto chce mówić o Kościele, o jego przystosowaniu się do potrzeb życia, musi te potrzeby znać. A one są różne, drobiazgowo, zróżnicowane⁸⁾.

Takie zrozumienie daje tylko prawdziwa, szeroka miłość Chrystusowa. Także i liturgista musi się tą miłością kierować i według niej rozsądzać wszystko. Wtedy dostrzeże, że ruch i duch liturgiczny, to nie tylko w safianową skórkę oprawiony mszałik ze złożonymi brzegami, to nie tylko bezbłędne wykonanie wszystkich wspaniałych melodii chorału, nie estetyczne rozkoszowanie się jego pięknem, ale coś znacznie, ale to znacznie więcej.

Chyba najlepiej zakończyć zdaniem, które i O. St. Wójcik zamieścił pod artykułem S. Ponińskiej: „Nie trzeba być więcej katolikami niż sam Papież i Stolica Apostolska“.

Kraków

Ks. JULIAN GROBLICKI

⁸⁾ Pełny tekst Przemówienia podają „Wrocławskie Wiadomości Kościelne“, 1960, str. 62 nn.

KRONIKA RUCHU LITURGICZNEGO

STOLICA ŚWIĘTA

Dnia 21 listopada 1959, Ojciec św. Jan XXIII udzielił odpustu 300 dni dla nowożeńców, którzy w dniu ślubu ucałują obrączkę ślubną żony i odmówią modlitwę: „Daj nam, Panie, abyśmy miłując Ciebie kochali się wzajemnie i żyli według Twojego świętego prawa”, lub podobną. (Uzupełnienie dekretu opublikowanego w A. A. S. (1959) nr 17, na str. 921 mieści się w A. A. S. (1959) nr 19, str. 1006).

AUSTRIA

30 października 1958 w Instytucie liturgicznym w Opactwie św. Piotra w Salzburgu odbyła się 19 Konferencja Komisji Liturgicznej pod przewodnictwem J. E. Ks. Biskupa Zaunera. Ks. Józef Huber omówił Instrukcję S. K. O. o muzyce sakralnej i liturgii. Ks. prof. I. A. Jungmann S. J. omówił zawartą w Instrukcji definicję liturgii i konsekwencje praktyczne z niej wynikające. Omówiono również sposoby przygotowania wiernych i śpiewaków do czynnego udziału we Mszy św.

W dniach 7—9 stycznia 1959 r. obradował we Wiedniu V Kongres Duszpasterski, który zgromadził 400 kapłanów. Temat Kongresu: *Pascha Domini — Fragm. zu Liturgie und Seelsorge*. Kongresowi przewodniczył J. Em. Kardynał Franciszek König, który odprawił nabożeństwo inauguracyjne i końcowe oraz wygłosił przemówienie wstępne, podkreślając konieczność wytrwałej pracy, aby przywrócić wiernym zrozumienie znaczenia Wielkiego Tygodnia. Wykłady Kongresu wydane w formie książki przez Seelsorger-Verlag, Herder Wien omówimy szczegółowo w recenzjach. W czasie Kongresu otwarto wystawę: „Nowoczesne budownictwo kościelne w fotografii“.

CZECHOSŁOWACJA

Dziekan kapituły z Karsztejn ks. Jan Dočekal wydał książeczkę zawierającą łącińskie i czeskie teksty W. Tygodnia ilustrowane przez Bohumila Innemana.

CHINY

W 25 rocznicę powstania „Catholic Truth society“ wydano album *Liturgical Week chart*. Album wydany w wielkim formacie i pozwalający na odpowiednie zestawienie świąt stałych i ruchomych, może służyć jako wywieszka w kościołach oraz jako pomoc katechetyczna w szkole i w domu.

FRANCJA

Staraniem Ośrodka Studiów i Informacji Liturgicznych przez cały rok 1958-59 odbywał się każdej soboty kurs liturgiczny. Temat ogólny kursu brzmiał: *Zasadnicze wartości liturgii i realizacje pastoralne*. Wykładał Dom R. Pierret OSB.

HISZPANIA

Biskup Barcelony J. E. K. Modrego Casaus ogłosił diecezjalne dyktorium dla wzmoczenia czynnego udziału wiernych we Mszy św. pt. *Directorio para la santa Misa*, Barcelona Opispado, 1958, 44 stron in 16^o.

O. Goicoechea CSSR wydał pieśni kościelne hiszpańskie z melodiami gregoriańskimi pt. *Cantos sagrados pastorales*. Ten sam autor wydał nieszpory niedzielne i świąteczne po hiszpańsku z melodiami gregoriańskimi. Podając to do wiadomości „Ephemerides Liturgicae“ nie podnoszą żadnych zastrzeżeń, co do tego sposobu śpiewania.

Hiszpańska Komisja Liturgiczna opublikowała: 1) oficjalny przekład mszału, 2) oficjalny przekład Pisma św., 3) oficjalny śpiewnik zawierający śpiewy ludowe.

W dniach 8—13 października 1958 odbył się w Opactwie Montserrat VI Międzynarodowy Kongres Liturgii. Temat: *Wtajemniczenie chrześcijańskie* (przez sakramenty chrztu i bierzmowania) został omówiony pod względem teologicznym, historycznym i tekstualnym. Treść referatów: S. Garofalo: *Teologia chrztu w Nowym Testamencie*; I. Lécuyer, *Wtajemniczenie chrześcijańskie w teologii Ojców Kościoła*; P. Sauras O. P.: *Teologia chrztu i bierzmowania według św. Tomasza*; A. Steurel S. J.: *Ewolucja rzymskiej liturgii chrztu*; P. Gy O. P.: *Ewolucja historyczna obrzędów bierzmowania*; A. Raes S. J.: *Wtajemniczenie chrześcijańskie na Wschodzie*; I. F. Rivera, *Wtajemniczenie chrześcijańskie w rycie mozarabskim*; P. Borella, *Chrzest w kościele mediolańskim w IV wieku i w średniowieczu*; A. Chavasse, *Element chrzcielny w liturgii W. Postu i Oktawy Wielkanocy*; I. Beckman, *Historia chrztu na misjach*; X. Seu-mois P. B.: *Problem katechumenatu na misjach*; I. Pascher, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego jako wcielenie do Kościoła*; A. Olivar

OSB, *Liturgiczne obrzędy poświęcenia wody chrzcielnej*; J. A. Jungmann SJ., *Elementy strukturalne i wtórne wtajemniczenia chrześcijańskiego w Rzymie*.

HOLANDIA

W Opactwie Premonstatensów de Borne odbyły się dwa kursy dla nauczycielstwa szkół podstawowych poświęcone pogłębieniu znajomości liturgii. Była to jedenasta seria kursów tego typu. Omawiano społeczny charakter Mszy św. i Komunii św. oraz wiążące się z tym charakterem problemy wychowawcze.

Pod hasłem *Serviamus illi in sanctitate et iustitia* w dniach 1—3 września 1958 odbył się w Nijmegen pierwszy narodowy kongres zakrystianów. Zgromadził on 350 zakrystianów z Holandii oraz delegacje z Austrii, Belgii, Niemiec i Szwajcarii. Podkreślono, że pierwszorzędnym obowiązkiem zakrystiana jest troska o godne sprawowanie służby Bożej. Jest to zadanie religijne, dlatego ma być sprawowane *in sanctitate* nie wolno jednak zapominać o wynagrodzeniu *in iustitia*.

Wnioski Kongresu:

- 1) zakrystian winien otrzymać doskonale wykształcenie religijne,
- 2) winien również otrzymać wykształcenie zawodowe stwierdzone dyplomem biskupa,
- 3) wynagrodzenie powinno być tak wysokie, aby zakrystian nie musiał wykonywać innych zawodów, które odciągają jego uwagę od posługiwania w Kościele,
- 4) należy założyć szkołę przygotowującą wykwalifikowanych zakrystianów.

W drugim dniu Kongresu odprawił Mszę pontyfikalną J. E. Ks. Biskup Bekkers, a zakończył go Nieszporami pontyfikalnymi J. E. Ks. Biskup Paweł Giobbe, Internuncjusz Apostolski.

W diecezjach Haarlem i Rotterdam wprowadzono nowy obrzęd kanonicznego objęcia parafii. Obrzęd w znacznej części odbywa się w języku narodowym. Radzi się, aby objęcie parafii odbywało się wieczorem i kończyło się Mszą św. nowego proboszcza.

ITALIA

Pismo *Il Chierichetto*, *Rivista del piccolo clero Italiano*, opublikowało w 1 numerze ze stycznia 1959 statut Federacji włoskich diecezjalnych ośrodków ministrantów (*Federazione dei Centri diocesani del Piccolo Clero*). Celem federacji jest ułatwić pracę ośrodków diecezjalnych. Federacja organizuje zjazdy ministrantów i ich kierowników, wydaje podręczniki liturgiczne i ceremoniały, pomaga w utwo-

rzeniu ośrodków diecezjalnych tym diecezjom, które ich jeszcze nie mają. Ustalono jednolity krój czarnej tuniki dla ministrantów. Wydaje się dla nich biuletyn informujący o wspólnych pracach Federacji oraz pismo *Rivista del Piccolo Clero Italiano*. Na czele Federacji stoi przewodniczący Ośrodka Akcji Liturgicznej, a pomaga mu Centralna Komisja do spraw ministrantów. Siedzibą Federacji jest Opactwo Benedyktyńskie św. Jana Ewangelisty w Parmie.

Broszura zawierająca teksty do wspólnej recytacji *La nostra Messa* osiągnęła nakład miliona egzemplarzy.

W dniach 1—3 września 1958 r. odbył się w Rzymie doroczny Kongres włoskiego Stowarzyszenia św. Cecylii, na którym omawiano zagadnienia muzyki sakralnej i czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Wygłoszono następujące referaty: XX. Biskup C. D'Amato OSB., opat św. Pawła za murami: *Czynny udział wiernych we Mszy św.* XX. A. Bugnini CM., Redaktor „Ephemerides liturgicae”: *Współczesne tendencje duszpasterstwa liturgicznego*; D. C. Moretti proboszcz z Mondovi: *Śpiew wiernych jako element czynnego uczestnictwa we Mszy czytanej i śpiewanej*; Mgr E. Dallo Libera: *Organ we Mszy czytanej, uroczystej i z metetami* (podane normy weszły do Instrukcji S. K. O. z 3. IX. 1958), Ks. M. Estivi, rektor Seminarium w Pizie: *Proboszcz a czynne uczestnictwo wiernych we Mszy św.*

W Civitavecchia odbył się w listopadzie 1958 Tydzień liturgiczny połączony z wystawą sztuki sakralnej. Biskup miejscowy odprawił Mszę z pochodem na ofiarowanie urządzonym na wzór starożytny.

Narodowy Tydzień Duszpasterstwa liturgicznego odbył się w Tarencie (Apulia) w dniach 23—30 listopada 1958, przy licznych udziałach biskupów. Odbyły się kursy specjalne dla duchowieństwa, akcji katolickiej i zakonnic. Zorganizowano wystawę sztuki sakralnej oraz książek z dziedziny liturgii i Pisma św. Wierni tłumnie uczestniczyli w Mszach, na których organizowano ich czynny udział w rozmaitych formach.

NIEMCY

9 czerwca 1958 r. zmarł w Opactwie Maria Laach O. Hilary Emonds OSB. Od śmierci O. Odon Kasela był on redaktorem pisma „Archiv für liturgische Wissenschaft”. Jego artykuły, obszerna i dokładna bibliografia liturgii oraz rozwój pisma świadczą o ogromnej pracowitości zmarłego.

Opracował O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

SENSACYJNE ODKRYCIE TEKSTU HEBRAJSKIEGO

W dniu 9 marca 1960 r. Izraelska Agencja Prasowa oraz prasa światowa podały wiadomość o sensacyjnym odkryciu fragmentów listu hebrajskiego pisanego na ostrakach (skorupach dzbanu) w pobliżu miejscowości Rison Lesion w styczniu 1960 r. Jest to najstarszy list hebrajski z dotychczas nam znanych i jest o wiele wcześniejszy od znanych nam listów z Lachisz (początek VI w. przed Chr.).

List ten, składający się z 14 linii pisma atramentowego znaleziony został przez ekspedycję archeologiczną Departamentu Starożytności w czasie przeprowadzanych prac wykopaliskowych wokół starożytnego fortu położonego na południe od Jabne Jam. Zdaniem archeologów list ten pochodzi z drugiej połowy VII w. przed Chr. Treścią tego listu jest apel pewnego wieśniaka skierowany do swego księcia, by ten spowodował oddanie mu płaszcza, który, zgodnie ze zwyczajem biblijnym, ulegał konfiskacie złym dłużnikom. Wieśniak zaprzecza w liście jakoby on był dłużnikiem.

Szczegóły tego listu, jak również innych zdobyczy archeologicznych podane zostały do wiadomości na konferencji prasowej w Jerozolimie w dniu 9. 03. br. przez Józefa Nabeh, inspektora Departamentu Starożytności dla Obszaru Centralnego, który stał na czele ekspedycji archeologicznej.

Aczkolwiek większość listu jest dobrze zachowana, to jednak z pełnym powodzeniem zdołano — jak dotąd — odcyfrować i odczytać tylko siedem linii. Nazwisko księcia, do którego zwraca się ów wieśniak jest nam bliżej nieznanne, lecz wiadomym jest, że był on współczesnym króla judzkiego Jozjasza (638—609 przed Chr.) wzmiankowanego w 2 Księdze Kronik. Książę ten zamieszkiwał prawdopodobnie fort, na ślady którego natknęła się wspomniana ekspedycja archeologiczna.

Z treści listu wynika dalej, że wieśniak ukończył właśnie zbieranie plonów, prawdopodobnie w okolicy fortu. List swój rozpoczyna wieśniak od zwyczajowej formuły sakralnej „*Niechaj pan i książę raczy posłuchać słowa sługi swego*“. A dalej pisze „...i on wziął płaszcz sługi twego, gdy ja kończyłem zbieranie plonu. (?) wziął płaszcz twego sługi i wszyscy moi bracia zaświadczyć mogą na moją korzyść, którzy wraz ze mną zbierali plon w ... *Moi bracia będą wiernie świadczyć na moją korzyść (amen) Jestem niewinny (jakiegokolwiek przestępstwa) ... mój płaszcz i ja chcemy spełnić księcia ...*“.

Zwyczaj biblijny konfiskowania płaszcza dłużnikowi udokumentowany jest w Biblii na kilkunastu miejscach łącznie z relacją księgi

Wyjścia (22, 25—27), Powtórzonego Prawa i Przypowieści. Konfiskata płaszczka była dlatego tak bolesną dla każdego, iż stanowił on nakrycie w czasie snu.

Wprawne pismo listu z jednej strony, a z drugiej niezgrabny język każą, zdaniem J. Nabeh, przypuszczać, że wieśniak list ten dyktował jakiemuś pisarzowi dworskiemu, strzegącemu bramy wejściowej do fortu. Istnieje także przypuszczenie, iż wieśniak usiłował uzyskać osobistą audiencję u księcia, która jednak została mu odmówiona. Niewiadomo nam jakie kroki poczynił książę w tej sprawie, lecz list znaleziony został w miejscu, gdzie znajdowała się wartownia fortu, tuż opodal bramy wejściowej. J. Nabeh oświadczył, że analiza porównawcza tak skorup dzbanu, jak również pisma użytego w liście z pismem listów z Lachisz, dostarcza dowodów na to, by powstanie tego listu można było odnieść od drugiej połowy VII-w. Praca nad odcyfrowaniem i odczytaniem dalszej treści listu trwają. Trudność szczególną stwarza uczonym odczytanie jednego słowa, nie zachodzącego ani w Biblii ani też innych znanych nam dotąd dokumentach hebrajskich.

Znaleziony list posiada również szczególne znaczenie dla historii biblijnej, gdyż ukazuje, iż pobożny król judzki Jozjasz posiadał władzę zwierzchnią nad wspomnianym w liście księciem. Jozjasz był suwerenem wybrzeża morskiego, będącego poprzednio w posiadaniu prowincji asyryjskiej Ašdod, a król judzki obszar ten zaludnił wieśniakami judzkimi. Dotąd wiadomym było, iż Jozjasz podbił północną część Izraela i część Negebu, obecnie zaś dodać możemy, iż korzystając z upadku imperium asyryjskiego, hegemonię swą prawdopodobnie poszerzył także na obszar wybrzeża morskiego, jak również fort znajdujący się na tym obszarze.

Gdy chodzi o sam fort, to stanowi on strukturę jednolitą. Dotąd nie wiadomo jednak kto był budowniczym tegoż fortu. Wydaje się być bardzo prawdopodobnym, że w okresie późniejszym fort ten zamieszkiwany był przez Fenicjan, którzy osiedlili się wzdłuż wschodniej części wybrzeża Morza Śródziemnego. Lecz twierdzy tej jako takiej nie wykorzystywali.

List wieśniaka znaleziony został na głębokości 15 cm poniżej powierzchni. Na tym samym obszarze ekspedycja archeologiczna natrafiła na jeszcze trzy inne inskrypcje. Jedna z nich wyryta jest na grzbiecie dzbanu i rozpoczyna się od słów „Należący do Hašabjahu, syna Ja...”. Dwie pozostałe inskrypcje pisane są atramentem na ostrakach i są bardzo trudne do odcyfrowania. Prace wykopaliskowe podjęte przez Departament Starożytności i Izraelskie Towarzystwo Badań (Israel Exploration Society) rozpoczęte zostały 10 stycznia 1960 r. i trwały trzy tygodnie. Spodziewane są dalsze prace w okresie letnim br., które mogą nauce odświeżyć jeszcze niejedyn szczegół, pozostający do dziś tajemnicą ziemi palestyńskiej.

ELPIDIUS PAX OFM., *Epiphaneia*. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener Theologische Studien. Hist. Abt. 10), Monachium 1955.

Kolekcja Münchener Theologische Studien (Monachijskie Studia Teologiczne), wydawana z ramienia tamtejszego Fakultetu Teologicznego, wykazuje w ostatnich latach cały szereg godnych uwagi pozycji tak z dziedziny liturgii jak egzegezy. Serię monografii wzbogaciła przed kilku laty ważna publikacja, stawiająca sobie za zadanie gruntowną analizę pojęcia „*epiphaneia*”. Rzecz charakterystyczna, że mimo wielkiego znaczenia tego pojęcia w soteriologii św. Pawła, nie poświęcono epifanii w latach ubiegłych żadnej większej, systematycznej publikacji. Komentarze egzegetyczne do poszczególnych ksiąg lub artykuły w encyklopediach i słownikach biblijnych stanowiły zbyt ciasne ramy, by wyczerpać całe bogactwo biblijnego określenia „*epiphaneia*”. Ograniczały się one przytem głównie do wykazania linii łączącej biblijne określenie ze światem starożytnym, przy czym właściwa biblijna problematyka epifanii pozostała nierozwiązana. Nadto kryła taka metoda badań niebezpieczeństwo pominięcia lub zbyt pobieżnego potraktowania najbardziej dla Biblii charakterystycznej epifanii, określanej przez E. P a x a jako „eschatologicznej”.

Aby zapobiec uproszczeniu zagadnienia, stara się autor połączyć metodę historyczno-religijną z analizą filologiczną i teologiczną. Nie ogranicza się też tylko do przedstawienia poglądów świata grecko-rzymskiego, ale analizuje także (choć zbyt może krótko) zabytki piśmiennictwa pozostałych centrów kulturalnych śródziemnomorskich.

W pierwszej części rozprawy, po ustaleniu terminologii (str. 6—19), stara się autor odtworzyć przynajmniej w zarysach poglądy na epifanię, epoki poprzedzającej rozkwit literatury greckiej: epoki mitu i opowieści religijnej. Wrodzona Grekom skłonność raczej do oglądania bogów niż poznania ich i zrozumienia, daje się odczuć u Homera i Hezjoda już mniej wyraźnie. Jest ona za to charakterystyczna dla epoki przedliterackiej i wyraża się w częstotliwości epifanii bóstw w okresie przedklasycznym (str. 26), prowadząc z czasem do epifanii „kultycznej” (str. 27). W tego typu epifanii oglądanie bóstwa pozostanie nadal elementem zasadniczym i odegra ważną rolę w obrzędach misteriów

(str. 27 nn), a nawet w dramacie („deus ex machina!“ — str. 29), chociaż i słowa mogą być jej wyrazem (str. 35).

Właściwy rozwój pojęcia epifanii przypada na okres kultury hellenistycznej. Wpływ jej zaznaczył się w 2 kierunkach: z jednej strony uległo pojęcie epifanii wzbogaceniu, z drugiej zaś zgodnie z ogólną tendencją tej kultury zostało spopularyzowane i pozbawione niektórych elementów zasadniczych. Podczas gdy epifanie epoki przedklasycznej i klasycznej odnosiły się do mniej lub więcej dalekiej przeszłości lub przybierały wartości ponadczasowe w różnych kulturach, począwszy od III w. p. Chr. nabierają one cech wyraźnie współczesnych. Przez epifanię rozumie się coraz częściej ingerencję bóstwa w wypadkach wojennych lub na rzecz miejsca poświęconego danemu bóstwu; oznacza ona uwolnienie ze śmiertelnego niebezpieczeństwa. Nie chodzi tu już o widzialne objawienie się bóstwa, ale raczej jego siły (str. 39). Powszeczne obniżenie się poziomu życia religijnego nie mogło jednak i tu pozostać bez wpływu. Epifania zaczyna stopniowo tracić wszelkie cechy nadzwyczajności, zdarzenia cudownego, aż wreszcie ulega całkowitej racjonalizacji. Przykładem tego procesu rozwojowego jest przybieranie przez władców tytułu „*epifanes*“, w przeświadczeniu o specjalnym działaniu siły Bożej w nich, a później po prostu o posiadaniu prerogatyw boskich. Toteż pojawienie się władcy określano jako epifanię lub paruzję, przy czym element religijny odgrywał rolę raczej podrzędną. Kult władców był zresztą tylko jednym z etapów dekadencji pojęcia epifanii, któremu towarzyszyły różne nadużycia epifanii jako podstępu wojennego, wywoływanie jej za pomocą środków czarodziejskich (str. 58—59, aż do parodii włącznie (59 nn).

Mimo to epifania nie uległa całkowitej niwelacji, skoro w późnej starożytności odegrała raz jeszcze poważną rolę w niektórych szkołach filozoficznych zajmujących się problemem mistyki („epifania mistyczna“). Naturalistyczny rozkwit pojęcia epifanii był jednak krótkotrwały i niezbyt konstruktywny. U schyłku starożytnych czasów bowiem epifania podupadła zupełnie, przechodząc w zabobon.

Tę wyraźną linię rozwojową pojęcia epifanii uzupełnia autor krótkimi szkicami pojęć pokrewnych w środowiskach indo-irańskim (str. 85—89) i starożytnego Wschodu (str. 90—99). Stanowią one niejako naturalne przejście do zasadniczego tematu rozprawy, do epifanii w Biblii.

Jest rzeczą naturalną, iż w Starym Testamencie ścisły monoteizm nie pozostaje bez wpływu na charakter i przebieg epifanii. Na pierwszy plan wysuwa się teofania, objawienia się bowiem anielskie następują na polecenie Boże. O ile u Greków elementami zasadniczymi epifanii była przestrzeń i jej ogład, o tyle w Biblii, stosownie do semickiego sposobu myślenia, na pierwszy plan wysuwa się czas, pojęty dynamicznie. Izraelita też jest raczej nastawiony na słuchanie o epifanii i na zrozumienie znaczenia jej. Najważniejszą epifanią „historyczną“ jest w ca-

lym piśmiennictwie żydowskim objawienie się Boga u stóp góry Synaj; stanowi ona zarazem fakt historyczny i punkt zwrotny w historii zbawienia. Nastanie ery odkupienia łączy się często w literaturze biblijnej i pozabiblijnej z epifanią. Na tym tle zarysowuje się zasadnicza różnica między grecką epifanią, najczęściej nie zdążającą do konkretnego celu, a biblijną, zapowiadającą przyszłe zbawienie i nazwaną przez autora „eschatologiczną”. Nadto epifania biblijna dotyczy o wiele bardziej niż grecko-pogańska całej społeczności. Nie jest też ona dobroczynnym wystąpieniem bóstwa na sposób ludzki, ale uwydatnia świętość Boga i nieskończony dystans między Nim a człowiekiem. Toteż autor słusznie podkreśla w epifaniach Starego Testamentu ich nagłe, niespodziane wystąpienie połączone z pewnym przymusem, a raczej z niemożnością uchylenia się od ich skutków (str. 107—108). Prócz tego typu epifanii historycznych, mających na celu przede wszystkim objawienie woli Bożej (str. 111), omawia autor jeszcze inny rodzaj objawień się Bożych, zwanych niekiedy „epifaniami niehistorycznymi” (112): do tej grupy należałyby teofanie pierwszych rozdziałów Ks. Rodzaju. Autor jednak nie zalicza ich do epifanii we właściwym tego słowa znaczeniu, wykluczając jednocześnie istnienie w Biblii tzw. epifanii bajecznych (märchenhafte Epiphanien) i stawiając pod znakiem zapytania pokrewne epifanie „legendarne”, powstałe celem podkreślenia świętości miejsc kultu (epifanie „kulturowe” — str. 114—128).

Transcendentne pojęcie Boga w Starym Testamencie uwydatnia się jeszcze w inny, bardzo charakterystyczny sposób. Jakkolwiek jednym z elementów zasadniczych epifanii jest oglądanie przedmiotu epifanii, uwzględnia St. Test. ten rys w bardzo ograniczonym zakresie. Nawet najokazalsze epifanie nie pokazują Boga, lecz co najwyżej kontury Jego. Z drugiej strony podkreśla St. Testament bardzo wyraźnie światło lub ogień w poszczególnych teofaniach lub angelofaniach jako symbol objawienia. Obydwie cechy, dość zresztą przeciwstawne, dodają do charakterystyki starotestamentalnej epifanii jeszcze jeden rys: ambiwalencji (131—42).

Piśmiennictwo późno-żydowskie nie wnosi do problemu epifanii żadnych nowych momentów istotnych. Wzmianki autora dotyczące Test. XII Patr. można przyjąć — wobec nowszych badań co do pochodzenia tego pisma — jedynie z zastrzeżeniami. Brak natomiast zupełnie opracowania tekstów qumrańskich (w r. 1955 już szeroko znanych), które ze swą dobrze rozwiniętą teologią światła a zwłaszcza apokaliptyką, mogłyby rzucić światło na niejeden trudny problem epifanii w Nowym Testamencie. Słusznie przytacza natomiast autor źródła żydowsko-hellenistyczne, jakkolwiek wpływu spekulacji Filona na dalsze kształtowanie się pojęcia epifanii nie należy przeceniać.

Specjalnie ważna rola przypadła w udziale pierwszym tłumaczom greckim Starego Testamentu, jeśli chodzi o rozwój pojęcia epifanii. Głównym celem tłumaczy było i w tym wypadku przybrać specyficznie hebrajskie pojęcia biblijne w nową szatę słowną grecką. Niełatwe to było zadanie. W rzeczywistości tłumacze greccy nie ograniczyli się tylko do tłumaczenia. Stosując bowiem właściwą historycznej epifanii terminologię do teofanii lub zapowiedzi epifanii eschatologicznej, doprowadzili do pewnego przewartościowania, ale zarazem pogłębienia pojęcia. Przy takiej technice trudno było w niektórych tekstach zachować pierwotne brzmienie biblijne. Rzecz godna uwagi, że brzmienie greckopogańskie daje się wyczuć w LXX zwłaszcza tam, gdzie brak jest hebrajskiego oryginału, lub gdzie tekst jest niepewny (str. 159—60).

Najważniejszą częścią rozprawy jest niewątpliwie ostatnia, rozważająca pojęcie epifanii w Nowym Testamencie. Autor zatrzymuje i tu podział epifanii na historyczną i eschatologiczną, chociaż w nieco innym znaczeniu. Do grupy historycznej należą nieliczne reminiscencje starotestamentalne, dalej objawienia się aniołów (angelofanie), Chrystusa (chrystofanie) zmartwychwstałego i tak charakterystyczne dla Nowego Test. Zesłanie Ducha Św. (pneumatofania). Już analiza terminologii wskazuje na to, że epifania w N. T. posiada odmienny charakter. Pisarze natchnieni unikają wyraźnie terminu „epiphaneia” na określenie epifanii historycznej, ograniczając się równocześnie znacznie w używaniu odpowiedniej formy słownej (epiphainestai). Zamiast tych słów o ściśle określonym znaczeniu technicznym, używają słownictwa prostego, nie posiadającego zabarwienia religijnego.

W przeciwieństwie do grecko-pogańskiej epifanii, oznacza ona w Nowym Test. zawsze rzeczywiste, historyczne zdarzenie, które nastąpiło lub nastąpi w oznaczonym miejscu i czasie. Także osoba objawiająca się jest konkretna, zwłaszcza Jezus Chrystus zmartwychwstały. Chodziło pisarzom natchnionym o szczególne podkreślenie identity Chrystusa historycznego ze zmartwychwstałym. Dalej uderza w opisach Nowego Testamentu trzeźwość i zwięzłość w przedstawieniu przebiegu epifanii, w przeciwieństwie do opowiadań grecko-pogańskich mnożących elementy cudowne i nadzwyczajne (str. 182—88), podających szeroko pochodzenie i zakończenie epifanii.

Innym zadaniem epifanii historycznej jest ogłoszenie nowych prawd lub objawienie: dotyczy to zarówno objawień się anielskich jak i Chrystusa zmartwychwstałego. Zwłaszcza ostatnie służą jako dowód zmartwychwstania i stają się jednocześnie okazją do ogłoszenia Dobrej Nowiny. Znacznie mniej niż w Starym Test. uwydatnia się w księgach N. T. znaczenie światła i w ogóle element podpadający pod zmysły w epifanii; znamieny wyjątek stanowi Zesłanie Ducha Św. Mimo to można i tutaj mówić o pewnej ambiwalencji (194—197).

Do istoty epifanii w Nowym Test. należy jej charakter „decydujący“ (197—200), prowadzący do wypowiedzenia się za Chrystusem (200—202). Podczas gdy w St. Testamencie wyznanie ufości w Boga poprzedza epifanię i jest jakby jej warunkiem, w Nowym Testamencie sama epifania zmusza niejako do decyzji, do wyboru między niewiarą a wiarą, między światłem a Chrystusem.

Zupełnie różną perspektywę wykazuje epifania „eschatologiczna“. Toteż używa tu Nowy Testament zupełnie innego słownictwa, np. apokalypsis, paruzja, hemera kyriou oraz kilka epiphaneia. W St. Test. wierny Izraelita żył wspomnieniami wspaniałych teofanii u stóp góry Synaj i na pustyni, oczekując jeszcze wspanialszych w okresie mesjańskim. Chrześcijanin natomiast żyje już od chwili dokonania odkupienia przez Jezusa Chrystusa w epoce eschatologicznej, choć oczekuje wytrwale powtórnego przyjścia Pana, Jego drugiej epifanii. Wzajemny stosunek epifanii i paruzji nie został należycie wyjaśniony w rozprawie, mimo że autor wraca do tego zagadnienia jeszcze raz przy omawianiu terminologii eschatologicznej (tym razem w odniesieniu do konkretnego tekstu 2 Tess. 2,8—10). Bardzo wnikliwie przedstawił natomiast Pax trudny problem epifanii w listach Pasterskich. Epifania oznacza tu — wyjąwszy może 2 Tym. 1,10 — powtórne przyjście Pana, które stanowi odpowiednik pierwszej epifanii Łaski, dobroci i miłości (Tyt. 2,11; 3,4) przyniesionych przez Chrystusa na świat (epifania w sensie Wcielenia por. 2 Tym. 2,11).

Rozprawa kończy się podsumowaniem wyników analizy poszczególnych tekstów i etapów rozwoju pojęcia epifanii. Jego treść teologiczną przedstawia autor systematycznie w poszczególnych kategoriach ksiąg Nowego Testamentu; zestawienia te mogą służyć owocnie egzegetom omawiającym tylko przygodnie termin epiphaneia. To samo dotyczy syntetycznych danych o pochodzeniu pojęcia oraz o dalszych etapach jego rozwoju w literaturze patrystycznej; autor stara się tu powiązać nasze dzisiejsze pojęcie epifanii (także święta) z wynikami swych badań.

Rozprawa E. Paxa stanowi jako całość niewątpliwie wartościowy przyczynek tak do historii religii jak też filologii i egzegezy. Jednak podział epifanii na historyczną i eschatologiczną w Starym i Nowym Testamencie został przeprowadzony zbyt rygorystycznie i systematycznie. Niekiedy wydaje się, iż sam autor czuł się skrępowany tymi zbyt ciasnymi ramami. Pożądanym byłoby także indeks słów greckich, a przynajmniej połączeń i synonimów słowa „epiphaneia“.

Łódź

Ks. LECH STACHOWIAK

THOMAS MERTON, *Le pain vivant*, Paris 1957, s. 157 (tłumaczenie francuskie).

Tomasz Merton, trapista, najwybitniejszy obecnie pisarz religijny w Ameryce, jest znany w Polsce z przekładów, które się ukazywały w „Znaku” w 1950 i 1960 r. Po książce „*Nikt nie jest samotną wyspą*” („*No man is an island*”) ukazała się w r. 1956 nowa praca Mertona, pt. „*Chleb Żywy*” („*The living bread*”). Z obydwu tych prac wypływa jakby z obfitego źródła ta sama prawda zasadnicza, myśl o wspólnocie wszystkich ludzi, braci w Chrystusie. Ostatnie dzieło Mertona — pisze we Wstępie do tej książki kardynał Agagianian — nie potrzebuje szczególnego polecenia. Zarówno temat jak nazwisko autora mówią same za siebie. Nie jest to apologetyka ani filozofia. Jest to owoc długich godzin kontemplacji i adoracji przed Najśw. Sakramentem. Autorowi nie chodzi o obronę doktryny, tylko o rozważanie świętej tajemnicy. Eucharystia — to nasze życie. Gdyby Eucharystia była dla nas tylko przedmiotem studiów, nigdy byśmy się nie zbliżyli do tej niewysłowionej tajemnicy.

Tajemnicę życia poznajemy bowiem tylko wtedy, gdy je przeżywamy. Tylko żyjąc tajemnicą Eucharystii i usiłując miłować to źródło naszego życia w Bogu będziemy mogli głębiej ją poznać. W Eucharystii Chrystus Pan zaczyna się objawiać tym, którzy Go wielbią pokorną wiarą i którzy Go przyjmują czystym sercem, z prawdziwą i szczerą miłością. Więcej objawia się tym, którzy dla Jego miłości wszystko opuszczają. Ale pełnię objawienia zachowuje dla tych, którzy przeżywają Jego Mękę, Jego śmierć i zmartwychwstanie, przez umiłowanie braci własną Jego miłością, która jest źródłem całej tej tajemnicy.

Problem miłości to problem naszej epoki. Merton podchodzi do tego problemu z punktu widzenia społecznego. Oto jak pisze pod koniec swej książki, rozważając słowa Chrystusa Pana: „*Przykazanie nowe dałem wam*”:

„Gdy kochamy Najśw. Sakrament, gdy czujemy się szczęśliwi mogąc adorować tę niewypowiedzianą tajemnicę miłości, to równocześnie tym samym będziemy coraz lepiej zgłębiać miłość Chrystusa i zdobędziemy osobiste poznanie Jezusa ukrytego pod osłoną sakramentu.

Ale w miarę jak Go poznajemy i więcej miłujemy, rozumiemy także lepiej, czego od nas żąda i jak bardzo pragnie, byśmy się przejęli Jego „nowym przykazaniem” wzajemnej miłości, takiej, jaką On nas umiłował.

Jeśli tego nie rozumiemy i jeśli ograniczymy nasze życie wewnętrzne do egoistycznego pragnienia pobożnych uczuć, które zamykają i zacieśniają nam serce, tak że stajemy się nieczuli, a nawet gardzimy drugimi, to cała nasza pobożność jest na pewno złudzeniem. Nie znamy

Chrystusa Pana, gdyż nie zachowujemy słów Jego. Bóg objawia się tylko tym, którzy spełniają Jego wolę. Chce zaś przyjść do nas w sakramencie Swej miłości nie tylko na to, by nas osobiście pocieszać, ale na to, by móc pozostać w sercach, które Mu otwieramy, i kochać naszych braci w nas i przez nas, tą miłością, którą my im okazujemy.

Wolą Ojca jest, by, przez Odkupienie doprowadzić całe Ciało Mistyczne do zmartwychwstania i chwały. Stąd wniosek, że Eucharystia jest nam dana przede wszystkim na to, by w nas doskonale zapanowała miłość, by nasza miłość udzielała się innym duszom w całym Kościele, by stała się źródłem energii duchowej. Chrystus Pan nie spodziewa się, że będziemy od razu doskonali. Nasza miłość ku Niemu rozwija się dopiero wtedy, gdy kochamy drugich, tak samo jak miłość do naszych braci rozwinie się wówczas, gdy będziemy Go kochać, gdy będziemy się starać głębiej zrozumieć tajemnicę Krzyża i Eucharystii.

Toteż święta uczta Eucharystii jest nie tylko wyrazem rozwoju duchowego i radości wewnętrznej każdego z nas z osobna, ale oznacza żywotność całego Kościoła (...).

Wszyscy jesteśmy wezwani, by odegrać jakąś szczególną rolę w ukształtowaniu Ciała Chrystusa — nawet choćby ta rola była ukryta i bardzo mała. — Spełniamy nasze zadanie przez akty nadprzyrodzone, które nas coraz ściślej łączą z członkami Ciała Chrystusa w braterskiej współpracy, przez akty które zawdzięczamy Jego ukrytemu działaniu w naszej duszy — łaski szczególne, łaski stanu, właściwe każdemu poszczególne mu powołaniu.

Te szczególne łaski, które pozwalają nam wypełnić obowiązki stanu i pracować dla Chrystusa, nie są nam dane dla osobistego tylko dobra, celem ich jest dobro wszystkich, to znaczy miłość i Bóg. A jednak te łaski dają nam zarazem siłę, byśmy mogli jak najdoskonalej dochować wierności swemu powołaniu. Stajemy się naprawdę sobą wtedy, gdy żyjemy w Chrystusie Panu dla innych i dla siebie. Najwyższą spójnią jest sam Chrystus, żyjący w nas, by obudzić w sercach naszych miłość wzajemną przez Ducha Św., który nas coraz ściślej łączy w Chrystusie. Eucharystia — więcej niż wszystkie inne sakramenty — napędza nas miłością, która pochodzi z naszego sakramentalnego kontaktu z Ciałem Chrystusa, i jest owocem naszego zjednoczenia z Jego najświętszą Duszą i Boskim Jego Słowem (...).

Krótko mówiąc Chrystus przychodzi do nas w tym sakramencie, by dopełnić dzieła, które Mu Ojciec powierzył. Przychodzi napędzić nasze dusze tą miłością, która Go przywiodła do śmierci za nas na Krzyżu. Przychodzi, by żyć w naszym sercu i doprowadzić nas do jedyne go celu, ku któremu zmierza ostatecznie każda działalność ludzka: do miłości Bożej i miłości bliźniego w Bogu. Jeśli odpowiemy Jego miłości, jeśli pozwolimy, by ten Boski Sakrament Eucharystii oczyścił nasze serca

z ziemskich przywiązań, wzmocni On naszą miłość i utwierdzi. Pozwoli nam zrozumieć nie tylko Jego miłość ku nam, ale także miłość ku naszym bliźnim. Nauczy nas, przez pokorę i szlachetne współczucie, dojrzeć głębiej serca naszych bliźnich. Nauczy nas, że nie wystarcza znosić słabości i grzechy drugich, ale że trzeba ich kochać aż do śmierci na Krzyżu. A skoro Chrystus chciał za nas umrzeć na Krzyżu, wówczas gdy wszyscy byliśmy Jego nieprzyjaciółmi, nie mamy wymówki, jeśli dobrowolnie nienawidzimy bliźnich. I tak jak Chrystus przyszedł zwyciężyć zło dobrem, tak i my, posileni tym Sakramentem, nauczymy się i pojmiemy, że miłość Jego jest dość silna, by objąć naszych i Jego nieprzyjaciół, by ich pozyskać i przemienić w przyjaciół”.

Książka Mertona jest napisana językiem żywym, stanowi kopalnię myśli przeżyć i wrażeń, dlatego czyta się ją z największym zainteresowaniem. Oby szybko ukazało się jej tłumaczenie.

Kraków

ZOFIA WŁODKOWA

DOM JEAN DE MONLÉON OSB, *Histoire sainte, commentaire historique et mystique*, Paris, T. I *Les Patriarches* r. 1953 s. 491. T. II *Moïse* r. 1956 s. 445. T. III *Josué et les Juges* r. 1959 s. 362.

Omówione publikacje stanowią trzy pierwsze tomy obszernego komentarza, który ma objąć całość historii świętej.

Autor, O. Jan de Monléon, jest znanym pisarzem ascetycznym. W zakresie biblijnym wydrukował „*Le sens mystique de l'Apocalypse*” (Paris, s. a. s. 380). Jego dzieło, które obecnie omawiany, jest programowe.

We współczesnym ruchu biblijnym zaznacza się dążność, aby wrócić do dawnego zwyczaju czytania Pisma Św. w całości przez wszystkich. Potrzeba komentarza jest równie oczywista, jak i to, że współczesne komentarze naukowe często tej potrzebie nie odpowiadają.

Jeśli jednym z charakterystycznych dla naszych czasów haseł jest „*ressourcement*” — powrót do źródeł, autor — mnich paryskiego opactwa de la Source — wykonuje swą pracę konsekwentnie: omawia zasadnicze źródło naszej religii — Pismo Św., a czyni to czerpiąc obficie z drugiego źródła, mianowicie z tradycji.

Ciekawszym jeszcze niż przedmowa P. Claudel'a, który ponownie tu wychwala właściwości Wulgaty, wprowadzeniem jest spis wykorzystywanych źródeł i autorów.

a) przekłady biblijne: arabski, chaldejski, syryjski i Wulgata. Przebieg i sam tłumacz jest komentatorem, cenne zatem jest jego świadectwo,

b) Ojcowie Kościoła: Św. św. Ambroży, Cezary z Arles, Efreim, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz Wielki, Hieronim, Jan Chryzostom oraz Orygenes,

c) pisarze średniowieczni: Św. św. Albert Wielki, Beda, Bonawentura, Dionizy kartuz, Gilbert z Noyon, Piotr Damiani, Piotr Comestor, Raban Maur, Rupert z Deutz, Walafryd Strabo. Stanowią oni stosunkowo najliczniejszą grupę. Na tle zwyczajów w obecnej literaturze biblijnej jest to wyjątkowe. Na ogół autorzy ci są traktowani nieufnie, chociaż w innych gałęziach nauki, w historii sztuki (E. Male), w historii filozofii (E. Gilson) czerie się z nich obficie,

d) nowożytnie i dzisiejsze prace: Korneliusz a Lapide, Fillion, Luusseau-Collomb, Calmet, Ricciotti, Dictionnaire de la Bible, Bible de Jérusalem,

e) literatura akatolicka została zupełnie pominięta. (Wyjątek stanowi Marston). Nie jest to dziełem przypadku, owszem oznacza protest przeciwko nadużyciu, a pozytywnie wyraża przekonanie, że katolik ma dostateczne źródła, które obfitością i czystością przewyższają inne.

Postępowanie autora w ogóle jest nieco zaskakujące. Czytelnik jednak został przygotowany podtytułami, które zapowiadają, że komentarz będzie historyczny i mistyczny. Konsekwentnie więc każdy z rozdziałów po części historycznej otrzymał uzupełnienie drobnym drukiem pod nazwą: „commentaire moral et mystique“. Tam to autor bardzo sumiennie przytaczając swe źródła i często cytując dosłownie dłuższe nawet ustępy, daje wyjaśnienia, które istotnie daleko odbiegają swym charakterem od przyjętych dziś zwyczajów. Z całą bezwzględnością powtarza wnioski wyciągane nieraz nawet z wątpliwych tłumaczeń nazw hebrajskich. Bibliista odruchowo wysuwa zastrzeżenia.

Arcyciekawa przedmowa autora do drugiego tomu wyjaśnia sytuację. Okazuje się, że pierwszy tom został bardzo surowo skrytykowany przez recenzentów z Cahiers Sioniens (1955, 174) Vie Spirituelle (III, 1956), Bible et Vie Chrétienne (mai 1958, 124). Nieoczekiwanie oskarżony o naiwność i nieuctwo autor zamiast obrony przechodzi do ataku i wykorzystując encyklikę „Divino afflante Spiritu“, obraca ją przeciw recenzentom.

Sens publikacji jest oczywisty: stawia na nowo kwestię, jak ma wyglądać komentarz Pisma Św., które nowoczesny kapłan, nowoczesna zakonnica i nowoczesny świecki katolik dostanie do ręki.

Pewnie dzieło Monléona nie będzie się nadawać do skopiowania, może nawet wiele jego poczynań wypadnie odrzucić. Pozostanie ono jednak jako ciekawy dokument, który cierpliwemu czytelnikowi da wiele do myślenia, owszem wiele duchowego pokarmu, którego może przestać w ogóle szukać w Biblii. Na pewno wiele zapamięta, bo taki sposób podania treści, chociaż irracjonalny, wraza się doskonale w pamięć i okazuje się bardzo plastyczny i dydaktyczny. Równocześnie

i młodego badacza może ono wprowadzić w świat średniowiecznych skarbów, których nawet nie potrafi ocenić. Podobnie wprowadzały w świat myśli Ojców dzieła Moehlera (*Vom Einheit der Kirche*) czy de Lubaca (*Catholicisme*). W związku z tym może się obudzić ubolewanie, że zwyczajnie nowoczesny komentarz biblijny takim wprowadzeniem nie jest i wcale nie zachęca do osobistego śledzenia myśli św. Ambrozego czy Grzegorza z Nyssy.

Monléon świadomie odrzuca możliwość dodania nowego komentarza do długiego szeregu identycznych niemal publikacji tego samego rodzaju. — owszem świadomie i celowo napisał rzecz zupełnie niesłychaną w dzisiejszej literaturze biblijnej — stworzył zarazem ciekawą antytezę.

Oburzenie krytyków jest znamienne, szkoda, że nie zauważyli tego kroku naprzód, który został uczyniony.

Obecnie trzeba stanowiska przeciwne rozważyć. Nowoczesny komentarz, na który czeka jeszcze chwila obecna, ma być owocem syntezy. Potrzeba błędy właściwe obu stronom uchylić, ale nic nie stracić z obustronnych wartości. Te bogactwa trzeba pozbierać i przedstawić.

Tyniec

O. PAWEŁ SZZANIECKI

O. ROMUALD KOSTECKI OP., *Boże Macierzyństwo Najświętszej Marii Panny*. Veritas. Londyn, 1958, s. 79.

Autor stwierdza, że ze wszystkich przymiotów (atrybutów) Najśw. Marii Panny, niewątpliwie pierwsze miejsce zajmuje jej Boskie Macierzyństwo. Ono bowiem jest źródłem i racją bytu wszystkich pozostałych jej przywilejów oraz jedynej wśród istot stworzonych godności i czci.

Po skrutowej a jasnej analizie źródeł objawionych, dotyczących Boskiego Macierzyństwa Marii oraz przedstawieniu rozwoju nauki teologicznej, aż do oficjalnej wypowiedzi Kościoła (z chwilą ogłoszenia dogmatu na soborze efeskim, 431) autor stara się w sposób przystępny wyłożyć naukę katolicką o Boskim Macierzyństwie Marii. — Otóż Maria, choć daje tylko życie ciału Chrystusa, jest przecież Matką jego, nie tylko jako człowieka, ale i jako Boga. Autor dobitnie podkreśla, że osobowość Chrystusa decyduje o jego synostwie w stosunku do Marii. Maria jest prawdziwą matką Jezusa, Boga-Człowieka. Matka bowiem rodząc swe dziecko, wydaje na świat jego konkretny, samoistny byt, a o tym właśnie decyduje osobowość dziecka. Ponieważ zaś w Chrystusie jest tylko Boska osobowość, zatem Maria rodząc Chrystusa w Boskiej osobie, jest Matką Boga. W chwili, mianowicie, poczęcia dokonyuje się w łonie Matki Najśw. połączenie człowieczeństwa z Bóstwem

w Osobie Słowa — i ten specyficzny byt, Bosko-ludzki, zwany Chrystusem rodzi Maria. Jest więc matką Chrystusa, Boga-Człowieka.

W ten sposób Maria należy niejako do Boskiej Rodziny Trójcy św. Operując naszymi ludzkimi pojęciami możemy powiedzieć, że między Marią a Chrystusem zachodzi stosunek pokrewieństwa, w stosunku zaś do pozostałych Osób Boskich wiązuje się powinowactwo (oczywiście w analogicznym sensie).

W tym właśnie leży źródło wielkości Marii i specjalnej czci, która nosi nazwę „hiperdulli“, a oznacza cześć swoistego rodzaju, niższą wprawdzie od czci oddawanej samemu Bogu, ale przekraczającą niepomiernie cześć oddawaną świętym.

Mimo swej niewątpliwie głębokiej treści, dzieło ma charakter popularny i jest raczej dostępną lekturą dla ogółu czytelników.

O. IRENEUSZ LUCZYŃSKI OP.

KS. MICHAŁ PETER, Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu, Poznań 1959, ss. 866+4 mapy.

Omawiana przez nas praca ks. prof. M. Petera, jak to zresztą zaznacza sam Autor (s. 5) jest podręcznikiem dla studentów Seminariów Duchownych, dlatego też pod tym kątem widzenia będziemy wypowiadać o niej swoje uwagi. Napisać podręcznik jest niekiedy trudniej, aniżeli opracować monograficznie, jakieś biblijne zagadnienie. Wymaga on bowiem od piszącego go gruntownego przygotowania i wszechstronnej znajomości problemów biblijnych.

Ks. prof. Peter nie omówił w swoim podręczniku wszystkich zagadnień związanych z Pismem św., ale nie można mu z tego powodu czynić jakiegoś zasadniczego zarzutu. Ułożył swój podręcznik ściśle według instrukcji Stolicy Apostolskiej, a szczególnie zgodnie z życzeniami Piusa XII, wyrażonymi w piśmie „*De Scriptura Sacra... recte docenda*“, i zato należy mu się pełne uznanie. Nie mniej jednak powinien poruszyć i egzegetycznie omówić (nie tylko wzmiankować o tym w cz. II) takie kwestie jak powołanie Abrahama, powołanie Mojżesza, pojęcie Boga Jahwe (Wj. 3, 14), przejście Izraelitów przez Jordan, zdobycie Jerycha, zatrzymanie słońca przez Jozuego, choćby z tej racji, że są to szczególnie dziś bardzo ważne dla każdego teologa zagadnienia. Osobiście wolałbym, aby Autor w miejsce poetyckich dodatków np. wyjętych z Enuma Elisz, czy z Gilgamesza, które zajmują ss. 12, jak również w miejsce wyjątków poezji starożytniejszej przytoczonych w cz. III na ss. 612—624, podał nam np. tekst i egzegezę Pieśni Anny z ks. Samuela, która tak bardzo jest zbliżona do Magnificat N. M. Panny, i z której każdy alumn wiele może się nauczyć i zyskać dla swej

późniejszej duszpasterskiej pracy. Względnie przeegzegetować taką np. elegię Dawida nad śmiercią Saula i Jonatana, której kunszt i wartości literackie są nie dościgłe po dzień dzisiejszy i nieposiadają równych sobie w innej literaturze wschodniej.

Także jeśli już omawiamy całość kwestii mesjańskiej, i jeśli to ma być szczegółowy wykład Pisma św. streścił bym i sprowadził do minimum ogólne uwagi dotyczące proroków np. epoki w której żyli, układu ich księgi, treści czy autentyczności ich dzieła (por. ss. 665nn oraz 741nn, także 812nn) o czym dowiedzieć się może każdy student z wielu introdukcji ogólnych, a na ich miejsce dałbym jak najwięcej egzegezy szczegółowej. Np. omawiając proroka Izajasza, za mało jest przedstawić tylko jego prorocstwo o Matce Emanuela, czy pieśni o Słudze Jahwy, dla całości obrazu tego ewangelisty St. T. trzeba jeszcze omówić jego takie przepowiednie jak narodzenie Mesjasza (Iz 9, 5) i panowanie Mesjasza (Iz 11, 1—10), gdzie mamy wzmianki o przymiotach boskich przyszłego panującego w Izraelu, czy nawet o darach Ducha Świętego. Nie wiem dlaczego też Autor mówiąc o mniejszych prorokach opościł stosunkowo ważne na dziś prorocstwo o dniu Pańskim w ks. Joela, czy też bardzo konkretne prorocstwo Micheasza o miejscu narodzenia przyszłego Mesjasza (roz. 5).

Gdy już jestem przy wyliczaniu pewnych moich desyderatów, chciałbym zapytać się Czcig. Autora dlaczego tekst Pisma św. cytuje w swej pracy z różnych tłumaczeń, różnych biblistów, wprowadzając przez to wielostopniowość i różnorodność choćby stylistyczną samego natchnionego tekstu. Wiem, że Autora stać na to aby dał swój własny przekład, z resztą byłby on bardzo piękny i jasny, jak to można stwierdzić na tekście pierwszych trzech rozdziałów księgi Rdz, które przytacza w swej pracy w swoim własnym tłumaczeniu. Także byłoby dobrze gdyby tekst hebrajski, przytaczany przy niektórych wyjątkach posiadał punktację samogłoskową, która umożliwiła by studentom jego odczytanie. Wydaje mi się że przedrukowany w tej formie w jakiej spotykamy się z nim w omawianym dziele nie spełnia swego zadania.

I jeszcze jedna prośba (już ostatnia), dotycząca literatury podawanej na początku poszczególnych rozdziałów pracy i w trakcie omawianego zagadnienia. Wydaje mi się zbyteczne powtarzanie tego samego dzieła kilka razy przy jakimś rozdziale np. przy Historii Biblijnej cytuje Autor (ss. 178) pracę ks. J. Korzonkiewicza pt. *Jehoszua*, którą również zaleca, jeszcze raz gdy mówi o zdobyciu ziemi Kanaan przez Izraelitów (s. 222).

Jeśli chodzi o pozytywne prace ks. prof. Petera należy podkreślić z wielkim uznaniem samo podjęcie się i doprowadzenie do końca tak wielkiego dzieła. Część I omawiająca prehistorię biblijną jest bez zarzutu. Omawia w niej Autor każde zagadnienie, spokojnie, punkt po punkcie, wykład jest jasny, wnioski teologiczne wyraźne i konkluzja

nowoczesna a zarazem ortodoksyjna. Czasami da się zauważyć pewne próby uproszczenia sobie zagadnienia i wtedy Autor odsyła czytelnika do pracy ks. prof. Cz. Jakubca, co uważam za zbyt częste, ponieważ inny jest charakter pierwszej a inny drugiej pracy. W systematycznym wykładzie powinna być zawsze przedstawiona całość zagadnienia.

Z prawdziwą przyjemnością przeczytałem część II o historii Izraela. Należy się uznanie Autorowi za to że często podkreśla w swym „Zarysie Dziejów Biblijnych“ jedno: Historia Izraela nie jest historią w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest to przede wszystkim historia religijna i w tym aspekcie należy ją zawsze czytać i tak do niej podchodzić, wtedy zniknie nam wiele trudności historycznych, które obecnie są raczej pozornymi trudnościami. Dobrze by było w następnym wydaniu podać listę królów Izraela, w formie pewnej tablicy chronologicznej, tak jak to Autor uczynił odnośnie do panujących w Egipcie czy Assyrii. (Nie chodzi o to co czytamy na ss. 254 i 265).

Część III i IV jest próbą przedstawienia poezji izraelskiej i idei mesjańskiej w najbardziej ogólnym ujęciu. Oczywiście że omówienie szczegółowe wszystkiego poszerzyło by bardzo rozmiary już i tak bardzo dużego dzieła. Można by przy psalmach mniej ważnych (mówmy ściśle nie mesjańskich) opuścić tekst łaciński a ograniczyć się do samego przekładu polskiego (np. ps. 106, s. 579; ps. 114, s. 592; ps. 1, s. 598.).

Na koniec pragnę jeszcze wyrazić i Autorowi i Wydawcy uznanie i gratulacje za piękną niemal artystyczną szatę graficzną, rysunki w tekście i oprawę, oraz za śliczne, treściwe, kolorowe mapki, jak również za pewien szczegół że mapki owe, można wyjmować i przy czytaniu odszukiwać sobie odrazu te miejsca, o których dowiadujemy się z przeczytanego tekstu, a o których nieraz nie mamy jasnego pojęcia.

Sądzę, że ostateczna ocena pracy ks. prof. Petera powinna wypaść bardzo pozytywnie. Każde Seminarium Duchowne i wszyscy alumni, a nawet już pracujący w duszpasterstwie kapłani, powinni nabyć sobie ten podręcznik by nie tylko z niego się uczyć, ale sięgać tam także po pogłębienie swej wiary i swojej miłości do Biblii i do kościoła świętego, który jedyny jest wykładowcą i interpretatorem natchnionych ksiąg Pisma św.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

C. SPICQ, OP., *Agapè dans le Nouveau Testament*, vol. I, *Analyse des textes* Paris 1958, s. 334.

Omawiana praca O. Prof. Spicq'a wielkiego znawcy zagadnień nowotestamentalnych nie jest pierwszą w tej dziedzinie. Zanim zabrał się do jej opracowania, zapoznał już zainteresowanych tym tematem ogólnie, w swym pierwszym dziele pt. „*Prolegomenes*...”. Jest to

prawdziwe wprowadzenie omawiające używanie tego wyrazu *agape* przez klasyczny świat grecki, jak również przez autorów Starego Testamentu oraz w literaturze żydowskiej z okresu intertestamentalnego.

Pojęcie *agape*, jak stwierdza sam Czcig. Autor we wstępie omawianego dzieła jest pojęciem centralnym w Nowym Testamencie, i można z niego samego ułożyć nawet encyklopedię zawierającą teologię tego terminu.

Omawiany przez nas tom I w zasadzie posiada charakter ściśle filologiczny i jest właściwie wyczerpaniem i omówieniem tych miejsc Nowego Testamentu, za wyjątkiem listów św. Jana w których występuje źródłosłów wyrażenia: *agape*. Przy zestawieniu tekstów powodował się O. Spicq dwoma względami: 1) Omawia teksty poszczególnych ksiąg N. T. raczej nie w tej kolejności jak one się w kanonie, lecz kiedy były napisane. Z tej racji wysuwa przed listy pawłowe, list św. Jakuba, umieszczając na czele swoich rozważań teksty z Ewangelii synoptycznych, ponieważ w nich mieści się najstarsza tradycja ustna. Jest to pewnego rodzaju chronologiczna analiza rozważanego pojęcia wskazująca na narastanie treści zawartej w nim z biegiem czasu. 2) Drugim względem który wpłynął na ten a nie inny układ pracy O. Spicq'a był wzgląd gramatyczny. Z tej racji dzieli on wszystkie wyrażenia omawianego przez nas słowa, występując w N. T. na trzy klasy i zależnie od tego omawia oddzielnie: czasowniki *agapaō*, względnie *agapān* = miłować, potem rzeczownik *agapē* = miłość i na końcu przymiotnikowi *agapētos* = umiłowany.

Takie ujęcie zagadnienia robi na pierwszy rzut oka wrażenie suchego i nudnego wylizania różnych form gramatycznych, które czytelnikowi nic nie daje. W rzeczywistości jest jednak inaczej. Prof. Spicq każdą formę gramatyczną opatruje bogatym komentarzem, gromadzi wokoło niej wszelką na ten temat napisaną literaturę, szczegółowo ją omawia, a wszystko po to, by przy pomocy tego bogatego aparatu krytycznego, wydobyć z tej formy jej właściwą treść i dojść do istotnego sensu danego wyrażenia. A wszystko to czyni w tym celu, by przez odkrycie właściwego sensu wyrażenia dojść ostatecznie do jego istotnego i zasadniczego teologicznego znaczenia. Wten sposób przygotowuje sobie materiał do drugiego tomu zamierzonego przez siebie dzieła, w którym od analizy przejdzie już bardzo łatwo do syntezy pojęcia *agapē*. Pracę znamionuje bardzo szczegółowa i drobiazgową sumiennność wytrawnego naukowca.

Stosunkowo najmniej miejsca poświęca Autor omawianiu tekstów z terminem „*agape*“ występujących u św. Mateusza, w perykopie o bogatym młodzieńcu (19, 21nn), czy wtedy gdy faryzeuszom odpowiada na pytanie, jakie jest największe przykazanie (Mt 22, 37nn). W oparciu o analizę perykopy o miłosiernym samarytaninie u św. Łukasza (10, 25nn) oraz o nakaz miłości nieprzyjaciół (Łk. 6, 27nn) dochodzi O.

prof. Spicq do wniosku, że *agapē* = miłość jest najważniejszą normą regulującą nasze postępowanie religijne i moralne w odniesieniu do Boga i człowieka. Polega ona krótko mówiąc na ofierze, dzięki której każdy człowiek powinien drugiemu zawsze czynić dobrze. (por. s. 184).

Jako drobny zarzut można by Autorowi postawić jedno pytanie: dlaczego omawiając tak ważne tylko zagadnienie ogranicza się wyłącznie do wyszukiwania właściwej treści w nim zawartej? Czy nie byłoby dobrze gdyby porównał znaczenie np. *agapō* z *filein* = miłować, względnie z *charidzomai* = być życzliwym, łaskawym itd. Z takiego zestawienia różnych form jaśniej i wyraźniej ukaże się istotna treść tego słowa na którym nam najwięcej zależy. Wprawdzie Autor na stronach 175—179 zastanawia się nieco nad słowem *filein*, ale czyni to marginesowo, jak również marginesowo w przypisach często odwołuje się do pokrewnych z *agapān* terminów. Może uczynił to ze względów formalnych, albowiem w przeciwnym wypadku praca i tak licząca już 334 strony, rozrosłaby się do olbrzymich rozmiarów. Nie byłaby też już monografią w ścisłym tego słowa znaczeniu na zaplanowany z góry temat.

Nie mniej jednak dzieło O. Prof. Spicq'a należy do dzieł wysokiej klasy. Napisane z mrówczą pracowitością, z wielką wytrwałością, opromienione aureolą *agapē* = miłości, jest napisane z prawdziwym zacięciem i z prawdziwą miłością nie tylko do samego wybranego przez Autora tematu, ale także z miłością do czytelnika, które Autor chce przekonać i któremu chce udowodnić, że miłość to nie tylko centralna idea N. T., ale to także i przede wszystkim istota naszego posłannictwa na ziemi.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

O. JEAN DANIELOU, *Theologie du Judeo-Christianisme*, Paris—Tournai 1958, ss. 457.

Mniej więcej od 100 lat, a już napewno od czasów powstania tzw. Nowej Teologii na zachodzie coraz bardziej aktualne są wśród uczonych katolickich zagadnienia dotyczące historii początków chrześcijaństwa. Wielu teologów pisze o nich z wielką pasją i poświęca im swoje liczne artykuły, monografie, a nawet nie raz wielkie, zakrojone na kilka tomów prace.

Niewątpliwie do czołowych uczonych w tej kwestii należy Ks. Jan Danielou, profesor Katolickiego Instytutu w Paryżu, świetny znawca teologii z okresu początków chrześcijaństwa. Jemu zawdzięczamy omawianą obecnie przez nas pracę.

Składa się ona z czterech części, poprzedzonych krótkim ale treściwym wstępem, wprowadzającym od razu czytelnika w sedno sprawy.

O. Danielou chociaż nie wyklucza możliwości tego co twierdził Prof. Harnack, że teologia chrześcijańska, przynajmniej od czasów apologetów rozwinęła się ze spotkania się ze sobą myśli ewangelicznych z myślami filozofii greckiej, to jednak jest zdania że była ona od samych swoich początków owiana duchem semickim, a nawet była teologią o czysto semickiej strukturze. Tezę tę potwierdziły bardzo odkryte ostatnio manuskrypty w Qumran jak również cały szereg uczonych z Cullmanem i Goppeltem na czele. Z tej też racji że teologia chrześcijańska w swoich początkach była semicka, była również apokaliptyczno-wizjonerska, jak wszystko w tym okresie czasu na przełomie pierwszego i drugiego wieku. Autor zbiera w swej pracy liczne dokumenty z literatury wczesno-chrześcijańskiej i analizując je na podłożu geograficznym (począwszy od Rzymu, przez Syrię, Egipt i Azję Mniejszą) stara się znaleźć argumenty na poparcie swojej tezy.

W części I (obejmującej rozdz. I i II) zajmuje się O. Danielou zestawieniem licznych dokumentów z literatury żydowskiej i chrześcijańskiej, poświęcając wiele miejsca omawianiu dokumentu Didache. W oparciu o poglądy L. Goppéla (Por. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954) dochodzi do wniosku, że w teologii chrześcijańskiej na przełomie I i II wieku można odróżnić trzy nurty: 1) pierwszy reprezentowany przez Żydów którzy widzieli w Chrystusie proroka ale nie Syna Bożego. Rekrutowali się oni z Eseeńczyków a później z Ebionitów i zajmowali pośrednie miejsce między Żydami a chrześcijanami. 2) drugi nurt był właściwy gminie chrześcijańskiej z Jerozolimy i koncentrował się wokoło osoby św. Jakuba. Było to środowisko bardzo ortodoksyjne, niemal że zupełnie żydowskie, z czasem rozeszło się z Jerozolimy w kierunku Syrii i Egiptu. Zawsze było pod wpływami żydowskimi. 3) trzeci kierunek reprezentowali judeo-chrześcijanie, którzy odcinali się przez swoją wyraźną myśl chrześcijańską od Żydów, ale zdaniem O. Danielou i tak zawsze żyli w ramach zapożyczonych z Judaizmu (s. 19).

Część druga (rozdz. III—IV) najbardziej szokująca, jest właściwie analizą zebranego uprzednio materiału, wyciąganiem z niego najbardziej fantastycznych wniosków, stawianiem hipotez, przykrawaniem odpowiednio do potrzeb i założeń tekstów, tak aby wszystko odpowiadało wysuniętym z góry założeniom. Część trzecia (rozdz. V—VI) rozwija doktrynę chrześcijańską w oparciu o założenia natury metodologicznej przedstawione w rozdziałach poprzednich, zaś część czwarta (rozdz. XII—XIV) jest odpowiedzią na pytanie ile jeszcze i co w chrześcijaństwie już zorganizowanym zostało z dawnej spuścizny po Judaizmie i po prawodawstwie możeszowym.

Trudno jest o tej pracy O. Danielou wydać od razu jakąś jasną i zdecydowaną ocenę. Sam jej Autor powstrzymuje się też w wielu jej miejscach od wydawania sądu o nagromadzonym przez siebie mate-

riale, snując tylko miejscami swoje przypuszczenia. Nie mniej jednak trzeba podkreślić jego wielką erudycję, bogate przygotowania i wszechstronną znajomość tematu, w którym porusza się z wielką swadą i z rzadko spotykaną swobodą. Dzieło O. Danielou dostarcza zainteresowanym tym tematem bogatego materiału do rozważań i być może w przyszłości będzie cenną pozycją, do której wracać będą stale badacze początków chrześcijaństwa.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

EDWARD RUDOWICZ, *Ziemia Święta*, Warszawa 1957.

Każdy kto z racji swego powołania, stanowiska, czy urzędu zetknął się choćby raz z Pismem św., oraz z terenem na którym rozgrywały się opisane w nim zdarzenia, musi dla lepszej orientacji dążyć do głębszego i dokładniejszego poznania Ziemi Świętej. Poznanie to od strony naukowej ułatwiają nam liczne podręczniki archeologii biblijnej, zaś od strony popularno-naukowej, przewodniki, albumy, mapy i fotografie Palestyny.

Przez dłuższy czas doskonałą rolę przewodnika po Ziemi Świętej spełniała u nas wspaniała praca Ks. Prof. Piotra Stacha pt. *Podróż naukowa do Ziemi Świętej*, Lwów 1936. Obecnie ona już wyczerpana i nie dostępna szerszemu ogółowi zainteresowanych Palestyną kapłanów jak również i, ludzi świeckich. Dlatego dobrze się stało że p. Edward Rudowicz wydał niedawno swój album pamiątkowych zdjęć z Ziemi Świętej.

Praca p. E. Rudowicza posiada wiele zalet. Chociaż jest to zwykły album, zawierający 45 zdjęć plus jedna mapka Palestyny, to jednak zdjęcia są tak dobrane i zestawione, że już na ich podstawie można sobie jasno i wyraźnie odtworzyć najważniejsze sceny z życia P. Jezusa i Jego Najśw. Matki. Każde zdjęcie posiada na odwrocie krótką historię miejsca czy sceny, którą przedstawia w oparciu o dane biblijne i historyczno-archeologiczne. Wiele zdjęć wykonał Autor albumu osobiście w czasie swego pobytu w Ziemi Świętej. Przedstawiają one przeważnie obecny wygląd drogich sercu naszemu pamiątek, i miejscowości, uświęconych stopą Boskiego Zbawcy.

Zdjęcia są ułożone zgodnie z biegiem wydarzeń przedstawionych w Ewangelii św. Łukasza, dlatego mamy wśród nich wiele cennych pamiątek z życia Najśw. Marii Panny. Ich szata graficzna jest bez zarzutu. Album posiada format większej pocztówki, tak oprawiony, że można poszczególne zdjęcia wyjmować i wyświetlać je na lekcji religii czy przy innej okazji przez epidiaskop. Album ten jest niezbędną pomocą naukową dla młodzieży uczącej się Biblii i pragnącej bliżej zapoznać się z Ziemią Świętą.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

KSIAŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

Ks. dr FRANCISZEK DZIASEK, *Stwórca natury i dawca łaski*, Poznań 1960, s. IX + 522. Jak stwierdza sam Autor książka niniejsza ma służyć pomocą każdemu, kto pragnie zapoznać się z nauką katolicką na temat stworzenia świata, człowieka oraz stworzenia aniołów. Jest to traktat dogmatyczny i dlatego poszczególne tematy są omówione według przyjętego ogólnie w dogmatyce schematu. Autor sprowadza go głównie do orzeczeń kościelnych na dany temat, wypowiedzi Pisma św. oraz głosów patrystyki. Niemniej jednak posługuje się argumentami rozumowymi, zaznajamiając czytelnika z dzisiejszym stanem rzeczy w danej dziedzinie. Specjalnie ciekawy jest dział tzw. trudności, w których Autor drogą pytań i odpowiedzi próbuje udzielić rzeczowych wyjaśnień na różne sporne kwestie, dotyczące wiedzy i wiary. Praca napisana językiem żywym i przystępnym może oddać wiele korzyści nie tylko teologom, ale każdemu kogo interesuje zagadka życia i problem istnienia człowieka na ziemi. Cena książki 75 zł.

Ks. prof. dr JÓZEF NOWACKI, *Dzieje Archidiecezji Poznańskiej*, tom I, Poznań 1959, s. VII + 858 i 145 fotografii. Cena 240 zł. Praca niniejsza zamierzona jest na trzy tomy. Tom drugi ma obejmować dzieje ustrojów Archidiecezji Poznańskiej, zaś tom trzeci będzie poświęcony Kapitulie Metropolitalnej w Poznaniu. Omawiany tom pierwszy jest poświęcony w zasadzie historii kościoła katedralnego w Poznaniu i stanowi ciekawe i bogate w treść studium historyczne. Autor w oparciu o źródła pisane przede wszystkim o archiwum i dzieje katedry przedstawia jej strukturę od strony architektonicznej, jak również omawia szereg zachowanych w niej dzieł sztuki. Ze względu na to, że dzieło to jest oparte na wielu dotychczas nie znanych i nie publikowanych dokumentach, wartość jego jest bardzo wielka. Ma ono stanowić pewien wkład Archidiecezji Poznańskiej na jej tysiąclecie i na tysiąclecie chrztu Polski.

Z tej racji Autor omawia w swej pracy nie tylko historię samej Archidiecezji, ale także historię związanego z katedrą życia religijnego, jakie wokoło niej się koncentrowało, zarówno przed jak i po reformie soboru trydenckiego. Dlatego znaleźć możemy w pracy ks. prof. Nowackiego ciekawe wiadomości dotyczące duchowieństwa przykatedralnego,

pracowników świeckich, śpiewaków, a nawet i orkiestry katedralnej. Praca niniejsza zainteresuje nie tylko samych historyków, ale niewątpliwie i szerokie rzesze duchowieństwa jak również i świeckich naukowców interesujących się dziejami Kościoła w Polsce.

Ze względu na staranne wydanie, piękną szatę graficzną, dobry papier należy się specjalne uznanie Wydawcy tj. Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu.

Ks. GERARD MIZGALSKI, *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań 1959, s. XII + 566. Pierwsza tego typu praca w języku polskim dostarcza bogatego materiału tym wszystkim, którzy pragną uzupełnić swoje wiadomości lub dowiedzieć się nowych rzeczy na temat muzyki kościelnej. Hasła w encyklopedii są opracowane zwięźle i treściwie, zaletą ich jest to, że odsyłają czytelnika zwykle do obszernej literatury. Autor ustawia swoją encyklopedię pod tym kątem widzenia, aby przekonała wszystkich, że muzyka kościelna to przede wszystkim część liturgii, której głównym celem jest chwała Boża, uświęcenie i zbudowanie wiernych. Dlatego muzyka kościelna musi być święta, powszechna i doskonała w formie. Na pewno praca ks. prof. Mizgalskiego spełni swoje zadanie i jak pisze o niej w przedmowie JE ks. arbp Antoni Baraniak, „przyczyni się do umiłowania przez katolików w Polsce piękna muzyki kościelnej i liturgii“.

Ks. KAROL JOURNET, *Msza święta, obecność ofiary krzyżowej*, Poznań 1959, s. 379, cena 55 zł. Książka niniejsza, wydana przez Księgarnię św. Wojciecha jest tłumaczeniem pracy znanego prof. Seminarium Duchownego we Fryburgu ks. Journeta, napisanej w języku francuskim pt. „La Messe presente du sacrifice de la croix“. Autor wychodząc z założenia, że całe życie religijne ludzkości po upadku skupia się i streszcza w ofierze, którą Chrystus złożył Bogu na krzyżu (s. 9), stara się wykazać i udowodnić w swej pracy, że ofiara Mszy św. powinna stanowić centrum naszego zainteresowania i duchowego życia na ziemi.

Od chwili złożenia tej ofiary świat przestał być czysto przyrodzonym światem, a stał się odkupiony i dlatego my żyjemy na ziemi w cieniu nieustannie odprawiającej się Mszy św. Obowiązkiem naszym jest stale zapoznawać się z treścią, znaczeniem i rolą Mszy św. w naszym doczesnym życiu. Autorowi należy się wielkie uznanie za wszechstronne i wyczerpujące omówienie wartości i znaczenia niekrwawej ofiary. Choć książka jest pisana z myślą, by przedstawić w niej wszystko, co o Mszy św. mówi Pismo św., patrystyka, teologia katolicka a także i protestancka, to jednak autorowi przyświecają nieustannie w opracowaniu swego dzieła centralne myśli, wyjęte z encykliki „Mediator Dei“. Z tej racji „Msza Święta“ ks. Journeta nie jest pozbawiona wydzźwięku

ascetycznego, i może z zupełnym powodzeniem stanowić miłą lekturę dla tych wszystkich, którzy w naszych wydawnictwach szukają nie tyle suchych naukowych traktatów ile łatwo strawnego i zaciekawiającego pożywienia dla swej duszy.

O. J. M. PERRIN OP., *Życie z Bogiem w Ewangelii i radości*, Poznań 1959, s. XII — 407. Właściwie jest to praca składająca się z dwóch części ale można każdą z nich traktować oddzielnie jako zamkniętą dla siebie całość. Pierwsza część jest szczegółowym traktatem o modlitwie, wyczerpującym zagadnienie wszechstronnie. Autor wychodzi z założenia, że chrześcijanin rodzi się z wody i z Ducha Świętego, ale żyje na codzień modlitwą. Dlatego główną tezę jego rozważań stanowi twierdzenie, że modlitwę musimy uczynić oddechem naszej duszy, rytmem naszego serca, pokarmem który powoli ale całkowicie przemieni nas w Chrystusa. (s. 110).

Druga część jest swoistym rozważaniem na temat radości chrześcijanina. Zaznaczam swoistym rozważaniem, ponieważ Autor książki jako uczeń VI kl. gimnazjum stracił wzrok, jest zupełnie ślepy, w czasie okupacji przebywał długie lata w więzieniu niemieckim, przeszedł wiele cierpień, a mimo tego nie załamał się, lecz wytrwale głosi tezę, że pełne szczęście chrześcijanina leży w realizacji haseł ewangelicznych, które streszczają się w ośmiu błogosławieństwach. Pełna radość prowadzi do pełnej świętości, która powinna być celem życia każdego człowieka. Książka O. Perrin'a napisana z pasją, z pewnością siebie i z wielką konsekwencją w rozważaniach, zasługuje ze wszech miar na uznanie.

Ks. TADEUSZ ETTER, Bp, *Dieje Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1959, s. 237 + 3 mapki. W krótkich i zwięzłych opowiadaniach Czcig. autor podaje streszczenie Starego i Nowego Testamentu. Czyny to swoimi słowami, ale właściwie jest to parafraza tekstu biblijnego. Każde opowiadanie kończy krótką syntezą ujętą w definicję dogmatyczną. Piękne ilustracje i mapki umieszczone na końcu książki ułatwią niewątpliwie uczącym się z tego podręcznika lepsze i głębsze zrozumienie Biblii.

Ks. ANTONI CZASTKA, *Duży Katechizm religii katolickiej*, Poznań 1959, s. VIII, 219. Składa się z trzech części: w I mówi Autor o Składzie Apostolskim, w II o przykazaniach a w III o grzechu i o życiu nadprzyrodzonym. Zaletą tego katechizmu jest to że kładzie wielki nacisk na pozytywne wartości naszego życia chrześcijańskiego, co robić żeby być doskonałym, dlatego ta część (III) jest najszerszej i najlepiej opracowana. Posiada też cenne uwagi o rozmyślaniu, o różańcu, o odpustach i innych modlitwach. Słusznie katechizm ten nazwał Autor „Dużym Katechizmem“.