

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 5

ROK XIII

1960

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

PROBLEM AUTORSTWA PIĘCIOKSIĘGU W UJĘCIU EGZEGETÓW KATOLICKICH

Jest faktem oczywistym, że autorstwo jakiegokolwiek księgi Pisma św., a więc tym samym i autorstwo Pięcioksięgu, nie jest kwestią teologiczną, lecz historyczno-literacką¹. Dlatego egzegeta katolicki może na ten temat wypowiadać swoje zdanie i nie będzie ono w sprzeczności ani z orzeczeniem Soboru Trydenckiego w tej sprawie², ani z dekretem Papieskiej Komisji Biblijnej z dnia 27 czerwca 1906 r.³.

Wprawdzie Sobór Trydencki nazywa Pięcioksiąg „*quinque libri Moysis*“, lecz jak słusznie zauważa E. M a n g e n o t⁴ nie rozstrzyga przez to autorytatywnie o samej osobie autora, lecz intencją OO. Soboru było określić wyraźnie i jasno, że księgi te napisane pod natchnieniem Ducha Świętego Boga mają za autora⁵. Kwestia osoby autora nie należy do dziedziny

¹ Por. A. B e a, *De Pentateucho*, Romae 1933, s. 11.

² Por. ses. IV z dnia 8. IV. 1546, Denz. 784.

³ E. B. n. 174—177.

⁴ Por. E. M a n g e n o t, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris 1907, s. 205 nn.

⁵ Por. także Enc. *Providentissimus Deus*, E. B. n. 66. Podobne uwagi w tej samej sprawie napisał Papież Grzegorz W. w przedmowie do ks. Joba: *Quis haec scripserit valde supervacue queritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus credatur.* (P. L. 75, kol. 175.)

wiary, jeśli księga jakaś nie daje o niej jasnego i wyraźnego świadectwa, lub jeśli sam Kościół autorytatywnie na ten temat nie wypowiedział swojego zdania.

Pewien zastój w rozwoju poglądów na autorstwo Pięcioksięgu ze strony egzegetów katolickich dał się zauważyć od czasu wydania przez K. B. w 1906 r. jasnego dekretu w tej sprawie. K. B. stanęła wtedy na stanowisku, że 1) należy odrzucić wszelkie twierdzenia, jakoby Mojżesz nie był autorem Pięcioksięgu, ale Pięcioksiąg powstał ze źródeł, które w większości pochodzą z czasów pomojżeszowych, 2) jest możliwe, że Mojżesz przy pisaniu swego dzieła posługiwał się sekretarzami, którzy pisali pod jego dyktatem, względnie po otrzymaniu od niego ogólnych wskazówek sami opracowywali pewne partie jego dzieła, które on później uznał za swoje. 3) Wolno przyjmować, że Mojżesz korzystał przy pisaniu Pięcioksięgu z tradycji ustnej i dokumentów pisanych, które nawet częściowo dosłownie przeniósł do swojego dzieła. 4) W zasadzie możliwe są późniejsze pomojżeszowe dodatki, które wyjąwszy marginesowe glosy mają natchnionego autora.

W tej formie zredagowany dekret dopuszcza możliwość powstania Pięcioksięgu ze źródeł, tak jak to przyjmują egzegeci radykalni, nie godzi się jednak na to, by źródła owe powstały w czasach pomojżeszowych. Zdaniem K. B. Pięcioksiąg jest zatem „*quoad substantiam*“ (dosł.: *salva substantialiter mosaica authentia*) dziełem Mojżesza. Największa jednak trudność leży w tym, jak interpretować wyrażenie: *quoad substantiam*? Ponieważ dekret był wydany w tych czasach, kiedy Kościół musiał bronić historycznych podstaw objawienia przeciw modernizmowi, dlatego interpretacja tego dekretu była bardziej surowa i rygorystyczna, aniżeli to zaplanowali i spodziewali się tego sami jego autorzy. Z tej też racji badania katolickich egzegetów nad kwestią powstania Pięcioksięgu zostały na dłuższy czas zahamowane, a wszelkie dyskusje na ten temat obracały się w granicach możliwości korzystania przez Mojżesza z pewnej istniejącej już przed nim pisanej czy ustnej tradycji.

Dopiero wydanie przez K. B. w dniu 16 stycznia 1946 r. pisma do kard. S u h a r d a, aprobowanego przez O. św. Piusa XII, zmieniło sytuację, niemalże na diametralnie przeciwną. Sekretarz K. B. O. J. M. V o s t é odnośnie do autorstwa Pięcioksięgu między innymi stwierdza w swoim piśmie; że: „dzisiaj już nie ma nikogo, kto by podawał w wątpliwość istnienie źródeł jak również nie przyjmował stopniowego narastania praw mojżeszowych spowodowanego warunkami społecznymi i religijnymi czasów późniejszych. Rozwój ten jest również widoczny w opowiadaniach historycznych“⁶.

Takie ustawienie zagadnienia stało się wezwaniem dla egzegetów katolickich, jak głosi wspomniany wyżej list, do ponownego: „przebadania tych problemów bez uprzedzeń w świetle zdrowej krytyki oraz zdobyczy nauk pokrewnych“. W takim ujęciu i oświetleniu, w rozważanym przez nas zagadnieniu autorstwa Pięcioksięgu można by wyróżnić zarysowujące się wyraźnie trzy okresy: 1) pierwszy do czasu wydania dekretu K. B. z 1906 r., 2) drugi między dekretem K. B. a listem do kard. S u h a r d a z 1948 r. oraz 3) trzeci od roku 1948 po dzień dzisiejszy.

Okres pierwszy cechuje pewna stałość i jednolitość poglądów na to zagadnienie. Egzegeci katoliccy w oparciu o najstarsze świadectwa tradycji zarówno żydowskiej jak i chrześcijańskiej⁷ jednolicie przyznawali Mojżeszowi autorstwo Pięcioksięgu. Niemniej jednak nie twierdzili nigdy wyraźnie, że Mojżesz jest autorem całego Pięcioksięgu w obecnej jego postaci. W samym nawet Pięcioksięgu, gdy użyto niekiedy formułki „Mojżesz napisał“ stosuje się ją właściwie do kilku konkretnych opisów wydarzeń, a nie do całej księgi. Dlatego

⁶ Por. AAS. 1948, t. I, 2, s. 45nn. Tłumaczenie tego listu w pełnym jego brzmieniu zamieścił R. B. L. 1948, s. 126nn.

⁷ Philo, *De vita Mosis*, II—III. J. Flavius, *Antiquitates*, IV, 8, 3—48. Z wypowiedzi Ojców Kościoła najciekawsze są Orygenes *In Genesis hom.* P. G. 12, s. 231; Grzegorza z Nyssy *Explicatio apol. in Hexam.* P. G. 44, a. 61. Hieronima *Praef. in Jos.* P. L. 28, s. 503. itd.

⁸ Por. A. van Hoonacker, *Le sacerdoce levitique dans la loi et dans l'histoire des Hebreux*, Lowen 1899.

słusznie zauważa A. van Hoonacker⁸, że nigdzie w Starym Testamencie ani napisanie, ani zredagowanie całego Pięcioksięgu nie zostało przypisane Mojżeszowi. Podobnie Pan Jezus i Apostołowie powołując się na Mojżesza, przyznawali mu tylko pewną działalność pisarską, a nie rozstrzygali o autorstwie całego Pięcioksięgu⁹. Już w XVI i XVII w. egzegeci badający poszczególne księgi Pięcioksięgu zauważyli w nich wiele powtórzeń, nieścisłości i niekonsekwencji w opowiadaniach, różnic stylu i formy, co razem wzięte podważało ich wiarę w to, że Pięcioksiąg jest dziełem jednego autora¹⁰.

Z tej też racji już od XVII w. począwszy egzegeci katolicy, zaczynają całkiem otwarcie podnosić zastrzeżenia przeciwko mojżeszowemu autorstwu Pięcioksięgu. Podczas, gdy jeszcze R. Bellarmin (1621), tylko nieśmiało odmawiał Mojżeszowi autorstwa ostatnich wierszy ks. Ppr to już Corn. a Lapidę¹¹ w wydanym przez siebie komentarzu do Pięcioksięgu w r. 1697 wyraźnie twierdzi, że Mojżesz zostawił po sobie tylko dziennik i kronikę wydarzeń, którą później Jozue lub ktoś z najbliższych współpracowników Mojżesza zebrał, opracował, usystematyzował i w jedno zestawił dzieło. Najdalej jednak poszedł w swoich twierdzeniach b. francuski oratorianin Richard Simon (1636—1712). Przyjmuje on w swoim dziele pt. „*Histoire critique du Vieux Testament*”¹² dla Pięcioksięgu dwa źródła, z których jedno zawiera teksty prawne, a drugie historyczne. Jego zdaniem jakiś anonimowy, ale natchniony pisarz uzupełnił kronikę zostawioną przez Mojżesza, prorocy opisali dalszy bieg wydarzeń po czasy im

⁹ Pir. Mt 8, 4 odwołuje się do Kpł 13, 48; Mt 19, 8 do Ppr 24, 1; Mk 12, 26 do Wj 3, 2. 6. Podobnie apostołowie. Tak np. św. Piotr w Dz Ap 3, 22 powołuje się na Ppr 18, 15. 19. św. Paweł Rzym 10, 5 powołuje się na Kpł 18, 5 itd.

¹⁰ Szczegółowo zestawił je wszystkie P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, ss. 22—29.

¹¹ Por. *Commentarius in Pentateuchum*, Antwerpen 1697, s. 23.

¹² Por. R. Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Paris 1678, także A. Bernus, *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament*, Lausanne 1869.

współczesne a liczni pisarze w czasach Ezdrasza przepracowali jeszcze raz całe dzieło nadając mu dzisiejszą formę. Powtórzenia i pewne sprzeczności w Pięcioksięgu, zdaniem Simona, pochodzą z tego, że był on pisany na licznych kartkach i małych zwojach oddzielnie, które potem złączono w jedno dzieło, nie zastanawiając się nad zgodnością zestawionych ze sobą tekstów.

Twierdzenie R. Simona, choć było oryginalne i nowe nie zostało przyjęte z należyтым uznaniem. Wystąpili przeciwko niemu liczni egzegeci, przyjmując najwyżej za Arnoldem de Port Royal († 1694) w Pięcioksięgu wyjaśniające glosy, dotyczące genealogii, nazw starożytnych miejscowości czy uzupełnień i poprawek w dziedzinie przepisów prawnych.

Ale R. Simon, choć został potępiony nie poszedł w odstawkę. Na nim właściwie oparł swe tezy inny uczony katolicki, lekarz Jean Astruc († 1766)¹³. Wychodząc z założeń krytyki literackiej i różnych imion Boga Astruc twierdził, że Pięcioksiąg powstał z dwóch większych i 10 mniejszych źródeł. Wszystkie te źródła Mojżesz zestawił w 4 kolumny przekazując nam w tej właśnie formie swoje dzieło. Niezależnie od Astruca w Szkocji także uczony katolicki, kapłan, Aleksander Geddes¹⁴ (1757—1802) wystąpił ze znaną hipotezą fragmentów, również opartą na różnych imionach Bożych. Te poglądy uczonych katolickich nie uderzały właściwie — jak to zaznaczył we wstępie do swego dzieła J. Astruc¹⁵ — w mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu, jedynie pragnęły być próbą rozwiązania szeregu trudności związanych z pierwszymi księgami Biblii.

W mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu uderzyli dopiero egzegeci protestanczy, którzy widząc w nim cztery źródła J, E, D, P, przesuwali czas ich napisania od roku 850 do 440 przed Chr.

¹³ A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII siècle*, Strasburg 1924.

¹⁴ Por. Al. Geddes, *Critical Remarks on the Pentateuch*, London 1800.

¹⁵ Por. Ks. J. Archutowski, *Wstęp szczegółowy do ksiąg St. T.*, Kraków 1927, s. 20.

To było niemożliwe do przyjęcia przez egzegezę katolicką. Dlatego, kiedy główny twórca i orędownik tej hipotezy J. Wellhausen (1844—1918)¹⁶ wystąpił z jej obroną w kilku swoich, napisanych na ten temat pracach, ze strony katolickiej posypały się pod jego adresem liczne protesty. Były to jednak protesty nie zorganizowane i prowadzone na swoją rękę. I tak autorstwa mojżeszowego Pięcioksięgu bronili wtedy L. Reinke¹⁷, B. Neteler¹⁸, O. Haneberg¹⁹, P. Martin²⁰, F. Vigouraux²¹ i inni. Całe ich dowodzenie nosiło charakter defenzywny i sprowadzało się do jednej tezy, że sama krytyka literacka, do której uciekali się egzegeci radykalni nie wystarcza, by na tej podstawie odmówić Mojżeszowi autorstwa Pięcioksięgu.

Zbiorowo stanęli dopiero egzegeci katoliccy w obronie autorstwa Pięcioksięgu na IV międzynarodowym kongresie uczonych katolickich we Fryburgu w r. 1897. Wystąpili tam dwaj czołowi referenci F. van Hügel († 1924) i O. J. M. Langrange († 1938). Pierwszy²² twierdził, że Pięcioksiąg mógł powstać z poszczególnych dokumentów, ale dokumenty te zawierają tradycję mojżeszową, drugi²³ był zdania, że Pięcioksiąg składa się z wielu źródeł, które opisują te same wydarzenia, nieraz w sposób odmienny i sprzeczny, ale niemniej u podstaw ich wszystkich jak również u podstaw historii narodu wybranego leży mojżeszowa tradycja. Takie postawienie zagadnienia było poniekąd cichą dyrektywą dla innych egze-

¹⁶ Por. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* 6, 1905.

¹⁷ Por. L. Reinke, *Beitrage zur Erklarung des Al. T.*, 1855.

¹⁸ Por. B. Neteler, *Stndien über die Echtheit des Pentateuchs*, 1867.

¹⁹ Por. D. Haneberg, *Geschichte der gottliche Offenbarung*, Regensburg 1876.

²⁰ Por. P. Martin, *Introduction a la critique gen. de l'Ancient Test.*, Paris 1886—9.

²¹ Fr. Vigouraux, *Manuel Biblique*, Paris 1879.

²² Por. Fr. Hügel, *La methode historique et son application a l'etude des documents de l'Hexateuque*, Fribourg, 1898, s. 231 nn.

²³ Por. O. J. M. Langrange, *Les sources du Pentateuque*, a. w RB. 1898 s. 10 nn.

getów, którzy wypowiedali się odtąd po linii głównych wytycznych kongresu. Tak np. P. Hoberg²⁴ skrytykuje podział na źródła w Pięcioksięgu, ale niemniej uzna, że w ciągu wieków Pięcioksiąg ulegał zmianom, powiększał swoją objętość od strony historycznej i unowocześniał się szczególnie od strony przepisów prawnych. Mojżesz zostawił tylko ogólne ramy i wskazówki prawne, które stanowiły podstawę dla późniejszego prawodawstwa. Fr. Hummelauer²⁴ w swoim komentarzu do Ks. Rdz wydanym w 1895 r. występuje przeciwko hipotezie źródeł, ale w sześć lat później w komentarzu do Ks. Ppr przyjmuje już dopiski, pochodzące od Jozuego, a nawet Samuela. O. J. B. Glatigny²⁵ utrzymywał, że Mojżesz napisał tylko historię sobie współczesnych wydarzeń w formie pamiętnika czy dziennika, jak również on jest autorem przepisów prawnych, zawartych w Pięcioksięgu. Jego zapiski późniejsi redaktorzy, głównie w czasie niewoli babilońskiej w większości uwzględnili, ale uzupełnili je licznymi swoimi dopiskami.

Jak widać z powyższego zestawienia egzegeci katolicy pod koniec XIX w. nie byli zgodni w swoich wypowiedziach dotyczących autorstwa Pięcioksięgu. Niemniej już wtedy większość z nich przyjmowała istnienie źródeł w Pięcioksięgu, ulegających z biegiem czasu ewolucji.

Aby jednak stanowisko egzegetów katolickich ujednoczyć, zabrała głos P. K. B., która jak to zauważyliśmy już wyżej, uznała w Pięcioksięgu pomojżeszowe dodatki „*salva substantia leter mosaica authentia*“.

Po dekrete K. B. większość egzegetów katolickich wstrzymała się od jasnych i zdecydowanych wypowiedzi na temat trudnej kwestii autorstwa Pięcioksięgu. Jeśli jednak niektórzy z nich, mimo tego będą wypowiadać swoje twierdzenia nie po myśli dekretu, wychodzić będą z założenia, że dekrety te

²⁴ Por. G. Hoberg, *Moses und Pentateuch*, Freiburg in Br. 1905, a. w Bib. St. X, 4.

²⁵ Por. J. B. Glatigny, *Les commencement du canon de l'Anc. Test.* Rom. 1909.

stanowią tylko pewne dyrektywy dla biblistów, a nie rozstrzygają nieomylnie. Niemal wszystkie wypowiedzi egzegetów katolickich w pierwszych 40 latach XX w. będą zgodne co do jednej kwestii, że Pięcioksiąg powstał z jednego lub z kilku źródeł, bądź ustnych, bądź pisanych. Różnić się tylko będą określanie czasu powstania tych źródeł, sposobem łączenia ich ze sobą oraz różnymi zmianami powstałymi w ciągu wieków, którym zwykle ulega każda książka pisana na Wschodzie.

I tak już w 1907 r. bezpośrednio po dekreście K. B. O. Prata²⁶ będzie przypisywał Mojżeszowi tylko te opowiadania, które wyraźnie wskazują na niego jako autora. Poza tym za mojżeszowe uzna wszystkie postanowienia i przepisy prawne, z tym zastrzeżeniem, że ostateczna redakcja Pięcioksięgu w dzisiejszej jego formie dokonana została w czasach późniejszych. Podobne zdanie wygłosił wspomniany już O. Fr. Hummelauer, z tą tylko różnicą, że jasno sprecyzował czas, w którym pracowali redaktorzy Pięcioksięgu. Jego zdaniem Pięcioksiąg składa się z wielu pism mojżeszowych, których redakcji dokonał Ezdrasz ze swoją szkołą.

Przeciwko takiemu ujęciu Prata i Hummelauera wystąpił w swoim komentarzu do Ks. Rdz L. Murillo²⁷, określając je jako zbyt ryzykowne i zdaleko idące. Poparli go Zschokke-Döller²⁸, którzy chociaż odwoływali się do źródeł, z których Mojżesz korzystał, to jednak twierdzili, że były to źródła pisane, starsze względnie współczesne Mojżeszowi. To nie wykluczało ich zdaniem możliwości późniejszych wstawek i uzupełnień Pięcioksięgu, nieraz i dość obszernych, ale przez nie Mojżesz nie stracił swojego prawa do autorstwa księgi. Również za hipotezą źródeł wypowiedział się inny uczony katolicki Antoni Schulz²⁹, który genezę ich widział

²⁶ Por. Ferd. Prata, *Le code de Synai*, Paris 1907.

²⁷ Por. L. Murillo, *El Genesis precedido de una introduction al Pentateuco*, Roma 1914, ss. 1—116.

²⁸ Por. Zschokke-Döller, *Historia sacra Vet. Test.* 7, Wien 1920, s. 177 nn.

²⁹ Por. An. Schulz, *Die Doppelberichte in Pentateuch*, Freiburg 1908.

w podwójnych opowiadaniach w Pięcioksięgu, np. w dwóch opisach stworzenia świata (1, 1-2, 4a i 2, 4b-3, 24), w dwóch genealogiach Kaina-Henocha (ć, 17 nn. i 5, 12-17), w dwóch opisach potopu (roz. 6-8) itp.

Wszystkie wspomniane wyżej wypowiedzi egzegetów były zgodne z dekretem K. B., bo nie odmawiały autorstwa Mojżeszowi przynajmniej „*quoad substantiam*“. Dekret zaś nie określał szczegółowo na czym polega ta mojrzeszowa „*substantia*“ w Pięcioksięgu. Z tej też racji egzegeci katoliccy, mając poniekąd otwartą furtkę, zaczęli wygłaszać coraz to śmielsze wypowiedzi odnośnie aktualnego problemu. Do nich zaliczymy przede wszystkim twierdzenia P. Vettera³⁰, J. Touzarda³¹ oraz prof. Uniw. Wrocławskiego J. Nikela³².

P. Vetter właściwie idzie całkowicie po linii wypowiedzi egzegetów radykalnych, choć próbuje stworzyć swoją hipotezę. Jego zdaniem Mojżesz napisał tylko dziennik podróży po pustyni, pewne pieśni zawarte w Pięcioksięgu opiewające ważne wydarzenia z życia Izraela oraz przepisy prawne. W czasach sędziów natomiast dwaj autorzy (jeden poeta, drugi piszący prozą) ułożyli opowiadania od Adama do Mojżesza. Kapłani zaś pod koniec okresu Sędziów, zmodyfikowali pewne mojrzeszowe prawa. Całość została zebrana w jedno dzieło w okresie budowy świątyni, ale tekst Pięcioksięgu ulegał jeszcze ciągle zmianom aż ustalili się ostatecznie za Ezdrasza.

Stanowisko P. Vettera zostało nieprzychylnie przyjęte przez większość egzegetów katolickich i przez dłuższy czas pozostawało w odosobnieniu aż podniósł je znowu i na swój sposób rozwinął w 1919 r. J. Touzard, prof. Kat. Instytutu w Paryżu. Właściwie Touzard przyjął bez reszty hipotezę Wellhousena, opowiadają się za 4 źródłami J, E, D i P

³⁰ Por. J. Goettsberger, *P. Vetter's Stellung zur Pentateuchkritik*, a. w *Bib. Zeitsch.* V, s. 113 nn.

³¹ Por. J. Touzard, *Möise et Jozue*, a. w *Dic. Ap.* III, s. 724 nn.

³² Por. J. Nickel. *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Münster in W. 1924.

w Pięcioksięgu, z tą tylko różnicą, że datę ich napisania przesunął na okres życia Mojżesza. Jego zdaniem Mojżesz Pięcioksięgu nie napisał, chociaż był twórcą narodowego, religijnego i prawodawczego życia Izraelitów. Dokumenty J i E w ich pierwotnej postaci napisali jego sekretarze. Mojżesz później je aprobował dlatego można go nazwać pierwszorzędnym autorem. Te dokumenty uległy jednak licznym zmianom i dopiero w 9-8 w. przed Chr. otrzymały swoją dzisiejszą formę. Dekalog (Wj 20-22) i Kodeks Kapłański tzw. dokument P mogą zawierać prawa nawet z czasów przedmojżeszowych, ale w obecnej swej formie jest on już trzecią przeróbką, której ostatecznie dokonano w czasach niewoli babilońskiej i za Ezdrasza. Najmniej mojżeszowy jest dokument D, który w większości zawiera prawa ustanowione po Mojżeszu, częściowo przez Jozuego względnie Samuela. Połączenie wszystkich dokumentów w jedną całość w dzisiejszej swej formie nastąpiło po niewoli babilońskiej. Hipoteza Touzarda, zaskakująca swoją śmiałością, miejscami bardzo oryginalna, została dekretem Kongregacji Św. Oficium z dnia 11. IV. 1920 odrzucona, jako niebezpieczna i niepewna.

Chociaż w obozie katolickim, poza małymi wyjątkami nie zyskała sobie uznania, niemniej jednak otwarła uczonym drzwi do śmiałych i odważnych wypowiedzi na ten temat. Będą się one odtąd mnożyć coraz bardziej, stanowiąc niewątpliwie dalsze przygotowanie i rzeczowy materiał do listu, który K. B. wyda w 1948 r.

Nowym w swoim rodzaju przyczynkiem do badań K. B. była także hipoteza prof. J. N i k e l a z Wrocławia. W 1921 r. w wydanej przez siebie pracy pt. *Pentateuchfrage*, a jeszcze dokładniej we *Wstępie Szczegółowym* z 1924 r., prof. N i k e l wyłożył jasno swoje poglądy na autorstwo Pięcioksięgu. Oto jego teza: Mojżesz zostawił po sobie zapiski dotyczące historycznych wydarzeń jak również pewne rozporządzenia i przepisy prawne. Na podstawie tych jego notatek jak również na podstawie ustnej tradycji spisało dwóch lub więcej pisarzy, ale już w czasach po Mojżeszu niezależnie od siebie historię

objawienia zaczynając od czasów najdawniejszych. Te różne opisy połączono z czasem razem i dodano do nich unowocześniony kodeks prawny, oczywiście oparty o dawne mojrzeszowe prawo. Rezultatem tych literackich zmian i rozwoju dzieła jest dzisiejszy Pięcioksiąg, który w obecnej swej postaci nie może być nazwany dziełem mojrzeszowym. Hipotezę Nikela wielu egzegetów³³ oceniło jako niezgodną z orzeczeniem K. B. z 1906 r. On sam zaś, chociaż na początku swoich wywodów zaznacza, że jest przeciwnikiem hipotezy Wellhousena niemniej jednak wiele od niego przejął i mimowoli uległ wpływom egzegezy radykalnej.

To, co nieudało się prof. J. Nickelowi, osiągnął z dość dużym powodzeniem jego duchowy spadkobierca J. Goettsberger³⁴. Wyszedł on z założenia, że należy odróżnić między właściwym mojrzeszowym Pięcioksięgiem, a obecnym jego wydaniem, które doszło do naszych czasów. J. Goettsberger odrzucił w zasadzie hipotezę Wellhousena, ale przyjął w obecnym Pięcioksięgu późniejsze pomojrzeszowe dodatki, podwójne opowiadania, uzupełnienia i rozwój przepisów prawnych. To ostatnie zaznaczyło się bardzo w Ks. Ppr i miało głównie miejsce w czasach Ezdrasza. Najciekawszą rzeczą — jest zdaniem J. Goettsbergera — że zmiany dokonywały się nie drogą przeróbek i opracowań literackich, ale na zasadzie mechanicznego zbierania i zestawiania podobnych opowiadań do siebie. Z tej też racji można by na podstawie krytyki literackiej, gdyby się znalazło dla niej odpowiedni klucz, odtworzyć właściwy pierwotny Pięcioksiąg Mojrzesza.

Oryginalnym dla Goettsbergera i wyróżniającym go od innych hipotez jest to, że nie przyjmuje on źródeł w Pięcioksięgu, niemniej jednak kwestionuje bardzo wiele opowiadań jako pomojrzeszowe dodatki. Oficjalnie nie wypowiada się za tzw. hipotezą uzupełnień, ale praktycznie jest jej zwolennikiem.

³³ Por. *Biblica* 1925, s. 221 nn.

³⁴ Por. J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Test.*, Freiburg im Br. 1928.

Jasno i wyraźnie stanie dopiero w obronie hipotezy uzupełnień w swoim komentarzu do Ks. Rdz prof. P. Heinisch³⁵. Z szerokich i długich jego wywodów można wyprowadzić następujące wnioski: Pięcioksiąg co do swej istoty jest dziełem Mojżesza. Ale w obecnej swej postaci obfituje w dodatki i późniejsze opowiadania, które są cytataми już to wyraźnymi już to domyślnymi z różnych innych dzieł. Odnosnie przepisów prawnych widzi w nich prof. Heinisch szereg nieścisłości i zestawień z różnych okresów, ale w zasadzie pochodzą one od samego Mojżesza. Nawet te, które określają zachowanie się Izraelitów w Kanaanie były też przez niego napisane z tą myślą, by regulowały przyszłe życie Izraelitów. Heinisch odrzuca koncepcję źródeł uważając, że Mojżesz przekazał ludowi wiele praw nie tylko ustnie, ale i pisemnie i że w czasie podróży po pustyni prowadził kronikę, która zawierała wspomnienia ważnych wydarzeń. Mojżesz też opisał swoje powołanie, by w ten sposób podkreślić swój autorytet, a w nielicznych tylko miejscach można by przypuścić, że korzystał ze źródeł pisanych. On też zdaniem Heinischa napisał historię patriarchów i prehistorię ludzkości, a wszystko w tym celu, by utrzymać w ryzach szemrzący naród i utrwalić ich we wierze w prawdziwego Boga. Heinisch podobnie jak i Goettsberger oficjalnie występuje przeciwko źródłom J, E, P i D w Pięcioksięgu, uważając równocześnie hipotezę uzupełnień za najszcześniejsze rozwiązanie omawianych trudności.

Najbardziej tradycyjne stanowisko zajmą w omawianej kwestii tacy uczeni jak: A. Sanda³⁶, O. A. Bea³⁷, O. H. Höpfl³⁸. Najdalej z katolickich egzegetów pójdą O. P. Vaccari³⁹ i O. J. M. Lagrange⁴⁰.

³⁵ Por. d. c. s. 35 nn.

³⁶ Por. A. Sanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster 1923, s. 282 nn.

³⁷ Por. O. A. Bea, *De Pentateucho*, Romae 1933.

³⁸ Por. H. Höpfl, *Introductio specialis in V. T.*, Romae 1946.

³⁹ Por. Fr. Vaccari, a. w V. D. 1937, s. 371 nn.

⁴⁰ Por. J. M. Lagrange, *L'authenticite Mosaique de la Genese*, a w R. B. 1938 s. 163 nn.

A. S a n d a zbija szeregiem wnikliwych argumentów hipotezę źródeł jako nierealną, rozwiązując trudności w Pięcioksięgu za pomocą hipotezy uzupełnień, ale w swoim wydaniu. W szczególach proponuje następujące rozwiązanie: W całości Mojżesz sam napisał tylko historię patriarchów Rdz 12-50. Księga Wj i Lb jest późniejszą przeróbką mojżeszowych zapisów, dokonaną prawdopodobnie przez Jozuego. Księga Kpł i Ppr pochodzą także od Mojżesza, ale obecny układ przepisów i ich ugrupowanie dokonało się z czasem już to na pustyni, już w Palestynie przy centralizacji kultu. Księga Przymerza istniała jeszcze przed wyjściem Izraelitów z Egiptu i stanowiła zbiór przepisów prawnych, którymi kierowali się Izraelici już od dawna. Mojżesz na pustyni zwrócił na nie tylko baczniejszą uwagę, zobowiązując do ich zachowania w szczególniejszy sposób naród Izraelski. Właściwe niemożliwe są tylko pierwsze 11 rozdziałów Ks. Rdz, które istniały już w tradycji długo wcześniej. Mojżesz je zebrał, uporządkował i uznał za swoje, dlatego może być też nazwany ich autorem. Według takiego ujęcia zagadnienia można by Pięcioksiąg nazwać jednolitym dziełem, w którym niewiele jest późniejszych przeróbek i dodatków.

Hipoteza ta znalazła gorliwego obrońcę i dalszego jej kontynuatora w osobie obecnego Kard. O. A. B e i ⁴¹. On także jest zdania, że Pięcioksiąg, to dzieło jednolite, pochodzące od Mojżesza, jako jednego autora. Są w nim wprawdzie zmiany dotyczące głównie nazw osób, liczb, dat i miejscowości oraz marginesowe glosy, ale to wszystko jest wynikiem unowocześniania księgi z biegiem czasu. Dodatki są bardzo nieliczne i pochodzą od proroków głównie od Samuela. Podwójne opowiadania — twierdzi kard. B e i nie istnieją wcale, jeśli się zauważy, że dwa opowiadania opisujące to samo wydarzenie nie zawierają w sobie żadnych sprzeczności. O. A. B e i przyjmuje, że Mojżesz zarówno w częściach prawnych jak i histo-

⁴¹ Por. d. c. s. 122, także *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, a w Bibl. 1935, s. 175 nn.

rycznych Pięcioksięgu używał źródeł bądź to z tradycji ustnej, bądź z pisanej, ale nie są to źródła w tym sensie jak je określają egzegeci radykalni, ani nie można do nich odnosić nazwy JEDP. Źródłami historycznymi były stare opowiadania przekazywane z pokolenia w pokolenie w poszczególnych szczepach, które Mojżesz przejął i bez żadnych zmian zestawił w jedną księgę. Stąd nie mają one ani stylu, ani cech mojszowego pisma i dlatego nieraz różnią się od tego, co Mojżesz sam napisał lub co z jego polecenia napisali inni. W opowiadaniach historycznych przechowywanych w różnych pokoleniach używano różnych imion Boga i tu a nie gdzie indziej leży geneza tzw. dokumentu jahwistycznego i elohwistycznego. Odnośnie partii prawnych przyjmuje O. A. B e a większą część praw pisanych, istniejących już przed Mojżeszem i część przepisów prawnych, pochodzących od samego Mojżesza. Wszystko to razem Mojżesz chronologicznie zestawił i dlatego może być nazwany równocześnie redaktorem i autorem Pięcioksięgu. Głównie jest redaktorem Ks. Rdz, a jeśli chodzi o Ks. Wj jest jej autorem w ścisłym tego słowa znaczeniu z tym, że podał w niej tylko kwestie wybrane, streszczając w ten sposób historię narodu izraelskiego. W następnych księgach jest pewna różnica stylu, ale pochodzi ona z tego, że były one pisane w różnych okresach życia Mojżesza. To, co było pisane pod koniec jego życia (Ppr) posiada charakter bardziej serdeczny, w przeciwieństwie do przepisów z pierwszych lat wędrówek po pustyni, które są więcej surowe i ostre. Mojżeszowi przypisuje O. B e a także nawet rozdz. I Ks. Rdz, w którym jego zdaniem chciał autor wyrazić wszechmoc i dobroć Boga w stosunku do stworzonego świata.

Zdanie O. B e i nie zostało w całości przyjęte przez dzisiejszych egzegetów katolickich. Bardzo tradycyjnie piszący O. H. Höpfl⁴² już w 1925 r. przyjął istnienie źródeł, ale ograniczył je tylko do Ks. Rdz. W stosunku do innych ksiąg przyjmuje on możliwość późniejszych dopisków bądź histo-

⁴² Por. d. c. s. 32.

rycznych bądź prawnych, jak również dopuszcza rozwój w dziedzinie prawa i uzależnia go od potrzeby chwili.

Bardzo oryginalną, opartą o rozważania krytyków radykalnych hipotezę wysunął już w 1937 r. O. Fr. Vaccari⁴³, za którym w rok później poszedł jeszcze dalej O. J. M. Lagrange⁴⁴. Prof. Vaccari wychodząc z założeń, na których opierali się R. Kittel⁴⁵ i W. Albright⁴⁶ twierdzi, że nie można Pięcioksięgu rozбивać między czterech autorów ani daty napisania tych dokumentów przesuwając między VII a V w. przed Chr. Jego zdaniem u początku Pięcioksięgu znajduje się jeden dokument, którego autorem jest Mojżesz. Ten dokument był później przekazywany z pokolenia na pokolenie po podziale królestwa nieco inaczej w południowej i północnej części kraju. Tą drogą powstały dwie wersje jednego i tego samego dokumentu, różniące się od siebie między innymi także używaniem odmiennych imion Boga (Jahwe, Elohim). Dokument J został spisany po ustaniu przekazu ustnego pod koniec VIII w., zaś dokument E z początkiem VII w. Połączono je razem za czasów Jozjasza, z tym, że redaktor posługiwał się raz jednym, raz drugim tekstem, stąd powstały różnice stylu i imion Boskich. O. Lagrange uważa tę hipotezę za nową, ale nie godzi się na nią, krytykując ją w wielu punktach⁴⁷. Sam zaś przyjmuje całkiem wyraźnie źródła J i E, przynajmniej w odniesieniu do Ks. Rdz. Punktem wyjściowym dla jego rozważań jest opis powołania Mojżesza zawarty w Ks. Wj 3, 13—15, gdzie Pan Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię Jahwe. Imię to nie było dotychczas znane w Izraelu, jak wynika z Wj 6,2: „*Jam jest Jahwe. Ukazałem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako El-Szadai, ale imienia mego Jahwe im nie objawiłem*“. Wszystko zatem co przed powołaniem Mojżesza działo się w Izraelu działo się i związane było

⁴³ Por. a. c. s. 372.

⁴⁴ Por. a. c. s. 174 nn.

⁴⁵ Cytuję za *A Cath. Commentary on Holy Scripture*, New York 1953, s. 65.

⁴⁶ Por. W. Albright, *Journal of Biblical Literature* 1943, s. 359.

⁴⁷ Por. a. c. s. 172.

z imieniem Boga Elohim. Od Mojżesza będzie się tworzyć tradycja związana z nowym imieniem tego samego Boga-Jahwe. Stąd dokument E jest starszy od dokumentu J. Autorem tego ostatniego (J) pośrednio czy bezpośrednio będzie Mojżesz. Nie ma także żadnej przeszkody, aby przyjąć, że Mojżesz zredagował i zatwierdził istniejący przed nim dokument E stając się w ten sposób w całości autorem opowiadań Ks. Rdz. Czas zredagowania i uzupełnienia przez Mojżesza dokumentu E określa L a g r a n g e na r. 1200 przed Chr., choć mógł on już istnieć długo wcześniej. Mógł on być już spisany w Egipcie⁴⁸, by przebywający tam w niewoli naród podnieść na duchu, stawiając im przed oczy świetlane sylwetki patriarchów. W Ks. Rdz znajdują się też, zdaniem Lagrange, nieliczne ślady dokumentu P, który istniał już jako zbiór dokumentów prawnych dawno przed Mojżeszem. To samo rozumowanie, mówi L a g r a n g e, należy odnieść i do powstania innych ksiąg Pięcioksięgu z tym, że należy uznać Mojżesza za autora dokumentu P, przynajmniej substantialiter, zakładając w nim możliwość zmian pomojżeszowych. Różnica stylu i treści poszczególnych dokumentów nie stanowi wystarczającej racji, aby odmówić Mojżeszowi ich autorstwa, jeśli będzie się rozumiało to autorstwo w sensie szerszym, tak jak je pojmuje K. B., tzn., że Mojżesz mógł posługiwać się różnymi sekretarzami lub pisanymi dokumentami.

Hipoteza L a g r a n g e'a jest olbrzymim krokiem naprzód w rozwiązaniu trudnego problemu autorstwa Pięcioksięgu. Nie tylko dlatego, że w sposób najbardziej obiektywny tłumaczy różnicę imion Bożych w Pięcioksięgu, ale przede wszystkim z tej racji, że szuka wyjaśnienia trudności nie na drodze filologicznej analizy tekstu, ale w oparciu o kulturalno-religijne życie Izraelitów i w ogóle życie ludzi na Wschodzie.

Nic dziwnego, że hipotezą O. L a g r a n g e'a zainteresowało się wielu egzegetów katolickich a szczególnie w 1942 r. podjął ją i poszedł w tej kwestii jeszcze dalej O. J. C o p -

⁴⁸ Por. a c. s. 183.

pen s⁴⁹, podając nową interpretację słów „*salva substantialiter mosaica authentia*“ z dekretu K. B. 1906 r. Jego zdaniem naciśk należy położyć nie na ilość słów zawartych w Pięcioksięgu, które w ciągu wieków mogły się powiększać lub pomniejszać, zależnie od potrzeby chwili, ale na jakoś treści zawartej w omawianym dziele. Od tej strony omawiany Pięcioksiąg będzie zawsze można uznać za dzieło Mojżesza, które w ciągu wieków ulegało długiemu procesowi rozwoju literackiego, ale prowadzonego przez duchowych spadkobierców Mojżesza i po linii jego rozumowania. Wszystkie zatem zmiany w Pięcioksięgu przeprowadzone w tym duchu, należy zdaniem J. Coppensa uznać właściwie za mojszeszowe i nie należy li tylko na podstawie tych zmian odmawiać mu tytułu autora całego dzieła.

Nie ulega wątpliwości, że wypowiedzi OO. Coppensa, Lagrange'a, Vaccari'ego, a także po części i Goettsbergera i Nikela były uważnie śledzone i badane przez członków P. K. B. i kto wie czy nie dostarczyły one bogatego materiału do napisania w 1948 r. listu do Kard. Suharda, a może stały się nawet „*causa remota*“ samego wydania tego pisma.

List ten, jak to wspomnieliśmy już wyżej, stanowi ostatnią fazę rozwoju omawianego przez nas problemu. K. B. stwierdza w nim trzy znamienne fakty: 1) dziś nie ma już nikogo, kto by podawał w wątpliwość istnienie źródeł w Pięcioksięgu, 2) kto by nie przyjmował rozrostu mojszeszowego prawa spowodowanego rozwojem społecznych i religijnych warunków czasów późniejszych, oraz 3) kto by kwestionował dalszy rozwój w historycznych opowiadaniach Pięcioksięgu. K. B. „*zachęca egzegetów katolickich do badania tych problemów bez uprzedzeń w świetle zdrowej krytyki oraz w świetle zdobyczy nauk pokrewnych*“⁵⁰.

Takie ustawienie zagadnienia spowodowało, że uczeni ka-

⁴⁹ Por. J. Coppens, *The Old Testaments and the Critics* 1942, cyt. w *Comm. on Holy Scrip.* s. 174.

⁵⁰ Por. AAS. 1948, I, 2, s. 45 nn.

tolicczy zabrali się na nowo do przebadania kwestii autorstwa Pięcioksięgu, bez oglądania się na dotychczasowe rezultaty badań hamowane nieraz różnymi względami. Także, co jest bardzo ważne wyzybili się wielu sugestii, które narzucała im przeżywająca dziś skądinąd wielki kryzys radykalna hipoteza czterech źródeł. Najnowsze badania egzegetów katolickich, po ogłoszeniu listu O. J. V o s t e do Kard. S u h a r d a, poszły w dwojakim kierunku: 1) w kierunku ustalenia natury źródeł, użytych przy pisaniu czy redagowaniu Pięcioksięgu, oraz 2) w kierunku określenia daty powstania ich pisemnego przekazu.

Dziś powiększa się coraz to bardziej liczba egzegetów, którzy są zdania, że dokumenty użyte przy redakcji Pięcioksięgu istniały w tradycji ustnej co najmniej 500 lat wcześniej zanim je spisano w odpowiednie zbiory. Posługiwano się nimi przy recytacji wieczorem przy ogniskach, na zebraniach rodowych przed namiotami. Dlatego najczęściej miały one formę wierszowanych opisów łatwiejszych do zapamiętania i trudniejszych do sfałszowania⁵¹. Nie była to czysta historia przekazująca np. pełny obraz życia patriarchów, ale zabarwiany tu i ówdzie uwagami natury dydaktyczno-moralnej swoisty rodzaj historyczny. O. H. H ö p f l⁵² w swoim artykule „*Critique Biblique*“ nazywa to rodzajem historycznym pomieszanym z innymi rodzajami literackimi. Mojżesz posłużył się tymi opowiadaniem przekazując nam w ten sposób prehistorię i dzieje patriarchów. Zdaniem A. D y s e n a⁵³ miało to miejsce ok. 1250 r. przed Chr. Opowiadanie to było wspólnym źródłem dla J i E, które zaczęły się formować po podziale królestwa i różniły się między sobą na skutek zmian dokonanych w nich przez śpiewaków. Odnośnie do Ks. Wj i Lb opowiadania historyczne w nich zawarte pochodzą od samego Mojżesza, który był ich naocznym świadkiem. Wszystko to zostało spi-

⁵¹ Por. W. Albright, *From the stone age Christianity*, Baltimore 1940, s. 37.

⁵² Por. H. Höpfl, *Critique Biblique*, a D. B., Supl. I, s. 212 nn.

⁵³ Por. A. Dyson, *Some recent catholic viewpoints*, a. w Comm. Holy Scr. s. 174 nn.

sane dopiero w IX względnie VIII w., jako J i E, tj. dwa źródła. Jednakże u podstaw tych źródeł leży prawdziwe opowiadanie Mojżesza, czyli jedno prażródło Pięcioksięgu. Rewizja tego tekstu nastąpiła jak twierdzi Simon-Prado⁵⁴ po r. 622 przed Chr. po odnalezieniu Ks. Ppr, którą dołączono do istniejących już pierwszych ksiąg Pięcioksięgu.

Słusznie zatem twierdzi O. de Vaux⁵⁵, że w dzisiejszym Pięcioksięgu nie może być mowy o jakichś źródłach J, E, P, lecz raczej o tradycji jahwistycznej, elohwistycznej i kapłańskiej. Tradycja ta została zebrana w poszczególne zbiory w tym czasie, który egzegeza radykalna przyjmuje dla napisania źródeł w swoim ujęciu.

Odnosnie do tradycji kapłańskiej tzw. źródła P problem jest najbardziej skomplikowany. Chodzi tu bowiem głównie o przepisy dotyczące organizacji życia religijnego, świątyni, świąt, ofiar, osób i czynności kapłanów. Egzegeci twierdzą, że jeżeli w dokumencie D należy przyjąć rozwój i akomodację przepisów prawnych do potrzeb chwili, to tym bardziej trzeba to uczynić i musiało to mieć miejsce, jeśli chodzi o przepisy liturgiczne. Te przepisy bowiem bardzo często ulegają zmianie. Przez dłuższy czas utrzymywało się w egzegezie przekonanie, że dokument kapłański został dość wcześnie zredagowany i że pochodzi od Mojżesza w tym sensie, że jest zastosowaniem zasad mojżeszowych do nowych warunków życia, względnie, że jego podstawowe elementy są mojżeszowe⁵⁶. Prof. J. Niekel⁵⁷ sądził, że ostatecznie księga ta została ustalona za życia, albo po śmierci Ezechiasza. Niewątpliwie — twierdzi prof. Niekel — są w niej olbrzymie zmiany i ewolucja przepisów jest bardzo znaczna tak, że wiele z nich tylko pośrednio można uważać za mojżeszowe. Niemniej jednak ewolucja tego prawa jest organicznie związana z osobą wielkiego prawodawcy

⁵⁴ Por. Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae*, Romae 1956, Vet. Test. I, s. 315.

⁵⁵ Por. O. R. de Vaux, *Composition litteraire*, a. w La S. Bible de Jer. 1956, s. 4.

⁵⁶ Tamże, s. 5.

⁵⁷ Por. d. c. s. 60. 63. 67.

Izraela. We *Wstępie do St. T.* z 1924 r. twierdzi prof. N i k e l, że jest ono (to prawo) „niejako kondensacją życia kulturalnego Izraela. Od Mojżesza aż do końca niewoli prawodawstwo to kodyfikowano kilka razy i korygowano wedle potrzeby, zaś ostatecznie zostało zebrane przez kapłanów“⁵⁸.

Podobnie, lecz o wiele jaśniej wyraża się o owym dokumencie O. de V a u x. Charakteryzuje jego styl jako rozwlekły, abstrakcyjny, lubujący się w obliczeniach i genealogiach, co bardzo szybko ułatwia jego rozpoznanie. Widać na nim rękę kapłanów świątyni jerozolimskiej, którzy go ostatecznie, oczywiście w oparciu o najstarszą mojżeszową tradycję zredagowali, ale dopiero po niewoli babilońskiej.

Najbardziej zgodni i zbliżeni do siebie są współcześni egzegeci katoliccy w ocenianiu czasu pochodzenia i napisania tradycji prawnej (dokumentu D). Zarówno H. J u n k e r⁵⁹, jak H. C a z e l l e s⁶⁰, jak i O. de V a u x⁶¹ twierdzą jednoznacznie, że cały szereg formułek prawnych zawartych bądź to w Ks. Przymierza, Kpł czy Ppr tkwią korzeniami swoimi w prawodawstwie mojżeszowym. Należy je wszystkie odnieść do Mojżesza, ponieważ nie da się wytłumaczyć prawodawstwa Izraela bez niego. Nie znaczy to, aby prawo mojżeszowe nie zmieniało się i nie uzupełniano je nowymi zgodnymi z potrzebą chwili przepisami. H. C a z e l l e s⁶² słusznie twierdzi w swoim komentarzu do Ks. Ppr wydanym w 1950 r., że księga ta zanim osiągnęła swoją ostateczną formę przeszła długą i skomplikowaną ewolucję, tak że jej pierwsze wydanie ukazało się dopiero za Ezechiasza ok. 700 r. przed Chr. Tę księgę opatrzoną w komentarz odnalazł Helkjasz podczas restauracji świątyni w 621 r.

Reasumując całe zagadnienie i wszystkie wywody, można by powiedzieć że J. C h a i n e'm⁶³, który wprawdzie wypowiada

⁵⁸ Por. d. c. s. 97.

⁵⁹ Por. H. J u n g e r, *Das Buch Deuteronomium*, Würzburg 1933, s. 14.

⁶⁰ Por. H. C a z e l l e s, *Le Deuteronomie*, w *La Bibl. de Jer.* 1956, s. 177 nn.

⁶¹ Por. d. c. s. 5.

⁶² Por. H. C a z e l l e s, *Le Deuteronomie*, Paris 1950, s. 137.

się o Ks. Rdz, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby to odnieść i do całego Pięcioksięgu: „*Łatwo jest w Pięcioksięgu znaleźć i odróżnić poszczególne źródła, ale o wiele trudniej jest określić ich datę i sprecyzować czas ich powstania i pochodzenia*“. Czynią to najróżniejsze hipotezy. J. Chaine za wieloma krytykami proponuje jako ostateczne następujące rozwiązanie: dokument J pochodzi z Judy i napisano go w IX w. w państwie Judzkim, dokument E jest z VIII w. i został ułożony w Izraelu, ale przed 750 r. Oba opowiadania połączone razem po zburzeniu Samarii po 722 r. Do nich dołączono dokument D (prawo) odnaleziony w 622 r. Między 622 a 444 powstał dokument P (źródło kapłańskie) i w tym też czasie dokonano ostatecznej redakcji aktualnie posiadanego przez nas Pięcioksięgu⁶⁴. Za tą proponowaną przez J. Chaine'a hipotezę, jak się wydaje, opowiada się także i u nas ks. prof. Czesław Jakubiec w swoim komentarzu do Ks. Rdz.⁶⁵.

Z przedstawionego wyżej przeglądu różnych hipotez, sugestii i propozycji można by wyciągnąć następujące wnioski:

1) Jest rzeczą niewątpliwą, że mimo licznych i mozolnych badań nad kwestią autorstwa Pięcioksięgu nie ma jeszcze na ten temat jedności poglądów zarówno wśród egzegetów katolickich jak i akatolickich. Ale bariery uprzedzeń i to jest bardzo ważne, zostały już przełamane i w miarę wzrastania zainteresowania się tą kwestią daje się zaobserwować zbliżenie się w poglądach egzegetów katolickich i akatolickich do siebie. „Postępy studiów pokazały — mówi słusznie A. Dyson⁶⁶ — że pewne wnioski nowej krytyki, gdy się usunie wszelki kompromis z ewolucją racjonalistyczną mogą być bez obawy, a nawet z korzyścią wcielone do nauki katolickiej“.

2) Do rozwiązania tej kwestii jest jeszcze bardzo daleko, ale już dziś można zauważyć, że rozwiązanie to pójdzie nie po linii książkowej analizy ani filologicznych dociekań, lecz

⁶⁵ Por. J. Chaine, *Le Livre de la Genese*, Paris 1951, s. 475.

⁶⁴ Por. d. c. s. 481 nn.

⁶⁵ Por. Ks. Czesław Jakubiec, *Genesis, Księga Rodzaju*. Warszawa 1957, s. 13.

⁶⁶ Por. a. c. s. 176.

jak to życzy sobie K. B. w liście do Kard. S u h a r d a dokona się „w świetle zdrowej krytyki i zdobyczy pokrewnych nauk“ w oparciu o głębszą znajomość kulturalnego, religijnego i społecznego życia Izraelitów, jak również w ogóle życia ludzi na Wschodzie.

3) Proponowanie dziś jakiejś nowej hipotezy (gdy już mamy ich tak wiele) miało by się z jakimkolwiek celem i zagadnienie autorstwa komplikowałyby jeszcze bardziej. Każda bowiem nowa hipoteza będzie równie niepewna jak i wszystkie tamte.

4) W takiej sytuacji jest lepiej pozostać przy ogólnym stwierdzeniu, że Pięcioksiąg został ostatecznie zredagowany po niewoli babilońskiej. Ale kwestia redakcji — jak słusznie zauważa O. de V a u x ⁶⁶ — jest mniej ważna niż sprawa treści i o wiele bardziej chodzi tu o uznanie genezy mojżeszowej, jako pierwszej z pośród tradycji, które składają się na treść „Pięcioksięgu“. *Ta zaś geneza — można by snuć dalej wątek myśli O. de Vaux — „istota Pięcioksięgu, substancja tradycji jaką on zawiera, jądro jego prawodawstwa, sięgają czasów, w których Izrael ukonstytuował się w naród. Tym zaś czasom przewodzi postać Mojżesza“* ⁶⁷.

On organizował naród, zbierał i tworzył tradycję, nadawał ton całemu życiu Izraelitów. Wszystko, co pisano i zbierano za jego życia i po jego śmierci, czyniono w jego duchu i w oparciu o jego autorytet. Dlatego w tym sensie można go nazwać autorem Pięcioksięgu.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁶⁷ Por. d. c. s. 5.

Ks. Edward Lipiński, Louvain

KOŚCIÓŁ A STARY TESTAMENT

Kościół Chrystusowy wznosił się na podwalinach objawionej religii Starego Przymierza. Mogą to stwierdzić z łatwością zwykle badania historyczne. Fakt ten nie jest jednak wydarzeniem przypadkowym. Wynika on z samej istoty Chrześcijaństwa, które staje się niezrozumiałe, gdy się nie bierze pod uwagę owej podbudowy, jaką w planie ekonomii Bożej stanowiła religia Izraela za czasów biblijnych. Św. Paweł daje temu wyraz w liście do Rzymian: *„Chciałbym sam być pod klątwą i oddalony od Chrystusa dla braci moich, którzy wedle ciała są moimi rodakami. Izraelitami są, ich jest synostwo Boże, chwała, przymierza i nadanie Zakonu; ich służba Boża i obietnice. Ich są ojcowie i z nich pochodzi Chrystus wedle ciała“* (Rzym 9, 3—5). Św. Paweł stwierdza więc z punktu widzenia historycznego, że Chrystus Pan, jako prawdziwy człowiek, był Izraelitą. Ta przynależność Chrystusa do narodu izraelskiego jest nie tylko faktem historycznym, ale stanowi ona w zamiarach Opatrzności Bożej więź między Starym a Nowym Przymierzem.

Jako prawdziwy Izraelita, Chrystus Pan nie tylko nie przeciwstawiał się wielkiej powadze, jaką cieszyły się księgi święte Starego Testamentu, ale sam żył z Pisma świętego, które dla niego, podobnie jak i dla jego uczniów, było słowem Bożym. W swej działalności publicznej ustawicznie odwoływał się do świętych ksiąg Izraela i zdawał się czerpać z nich moc ducha do wykonania zadania powierzonego sobie przez Ojca i do spełnienia jego woli. Gdy pokusy szatańskie usiłowały oderwać go

od swego posłannictwa, odpowiadał kusicielowi słowami zaczerpniętymi z prawa Mojżeszowego (Ppr 8,3; 6,16; 6,13; 10,20). Umierając na krzyżu, odmawiał Psalm 22 (21). Z ówczesnymi przywódcami swego narodu rozprawiał o znaczeniu Starego Zakonu, przy czym obie strony, Chrystus Pan i jego przeciwnicy, odwoływali się ustawicznie do Pisma świętego i z niego czerpali swe argumenty. Na zarzut, który mu stawiano, że podważa powagę Prawa i Proroków, odpowiadał, że „nie przeminie z Prawa ani jedna jota, ani kreska jedna“ (Mt 5,17). Podkreślał, że nie przyszedł po to, by znieść Prawa, lecz by je „wypełnić“ (Mt 5,18), tzn. podnieść jego powagę przez głoszenie tej samej, lecz uszlachetnionej nauki (por. I/III Król 1,14). Uczniom idącym do Emaus tłumaczył, co odnosiło się w Piśmie świętym do jego osoby, poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków (Łk 24,27).

Niemniej, ucząc przestrzegać Prawa w całej swej rozciągłości, Chrystus przeciwstawiał się stanowczo wyjaśnieniom, jakimi je zaopatrywała ówczesna konserwatywna teologia i kazuistyka współczesnych Mu rabinów, opierających się na tradycji przekazanej przez „starszych“ (Mt 5; Mk 7). Często króć przemawiał nawet otwarcie przeciwko określonym wypowiedziom Zakonu (Mt 5,38 nn.; 19,1 nn.), wykazując w ten sposób swoją suwerenność wobec przekazanego tekstu i przewyciężając żywym słowem Bożym ciasnotę martwej litery, której nie ożywiał duch prawdziwie religijny czynników powołanych z urzędu do wykładania ludowi Pisma świętego. Uderza tu zwłaszcza jego niezależna postawa wobec przepisów dotyczących przestrzegania szabatu. Jako „pan szabatu“ (Mt 12,8), głosił ujęte w nowy i wyższy sposób święcenie dnia Pańskiego.

To krytyczne na pozór stanowisko, jakie w pewnych wypadkach zajął Chrystus wobec ksiąg świętych, nie wynikało oczywiście z negatywnego ustosunkowania się do Starego Przymierza, lecz z przeświadczenia o swej Boskiej suwerenności wobec ksiąg natchnionych oraz ze świadomego zamiaru uwypuklenia rdzenia swej nauki o miłości Bożej, jako podłożu

wszelkiego odtąd życia prawdziwie religijnego. Jako Syn Boży, Chrystus świadom był swego posłannictwa, którego celem było autorytatywne objawienie woli Bożej oraz pełni Bożej nauki. Jeśli więc Chrystus nie czuł się związany tradycyjną interpretacją „Prawa i Proroków“ (Mt 5,17), nie świadczy to bynajmniej, by Pismo św. Starego Przymierza nie miało już dlań wartości. Przeciwnie, Prawo, Prorocy i Psalmi stanowiły dlań wyjściowy punkt oparcia dla jego nowej poniekąd nauki.

Poszanowanie dla ksiąg Starego Testamentu charakteryzowało również pierwszą gminę chrześcijańską, powstałą w Palestynie za czasów apostołskich. O jej przywiązaniu do Starego Przymierza świadczy choćby sam fakt, iż jej członkowie „codziennie przebywali jednomyślnie w świątyni“ (Dz 2,46). Powaga, jaką cieszyły się księgi St. Testamentu u pierwszych chrześcijan, miała swe źródło w przykładzie danym przez Chrystusa Pana. W polemice z faryzeuszami i uczonymi żydowskimi apostołowie i uczniowie szukali w Piśmie świętym dowodów uzasadniających działalność Chrystusa, wykazujących jego posłannictwo mesjańskie oraz świadczących o wypełnieniu się w Chrystusie wypowiedzi proroczych już wówczas interpretowanych w sensie przepowiedni mesjańskich (por. Łk 24,27).

Wskutek podjęcia przez rodzący się Kościół akcji misyjnej wśród pogan, wzmożło się jednak krytyczne poniekąd podejście do ksiąg natchnionych Starego Testamentu, które mogło się zresztą powołać na podobne stanowisko Chrystusa w poszczególnych wypadkach. Gminy chrześcijańskie powstałe wśród pogan nie okazywały bowiem najmniejszej ochoty do przyjęcia przepisów prawa Mojżeszowego o charakterze na wskroś żydowskim. Św. Paweł, którego działalność apostołska rozwijała się przeważnie w środowiskach zupełnie obcych tradycyjnemu światopoglądowi judaizmu, zdaje się być pierwszym członkiem grona apostołskiego, który pojął doniosłość tego zagadnienia i przemyślał je teologicznie. Doszedł on do wniosku, że wiara w Chrystusa, Zbawiciela i Pana, nie może być krępowana zwyczajowym prawem żydowskim, nawet jeśli jest

ono sankcjonowane powagą Pisma św. Dla św. Pawła rytualne przepisy prawa Mojżeszowego zostały „przydane“ do kośćca nauki objawionej (Rzym 5,20; Gal 3,19), aby bardziej spoić naród wybrany i przygotować go do przyjścia Mesjasza (Gal 3,15-29; Rzym 4-7). Tłumacząc w ten sposób przepisy prawne Starego Testamentu, św. Paweł zapoczątkował ich interpretację w pewnym sensie mesjańską, chrystologiczną: Prawo, Prorocy i Pisma, wszystko dąży do przygotowania objawienia się w narodzie żydowskim Zbawiciela obiecanego przez Boga Ojca.

W czasach, kiedy Izraelici musieli się chronić przed wpływem otaczających ich ludów pogańskich, przepisy rytualne mogły mieć i istotnie miały wielkie znaczenie. Rozważając ustosunkowanie się Chrystusa Pana do pewnych poszczególnych przepisów Prawa, św. Paweł rozumiał, iż należy odróżnić przepisy przeznaczone dla ściśle określonych czasów i okoliczności od innych, które ze względu na swój religijny i moralny charakter mają wartość nieprzemijającą i w żaden sposób nie mogą być podane w wątpliwość. W tekstach polemicznych, w których św. Paweł usiłuje odeprzeć ataki chrześcijan judaizujących, ta krytyczna jego postawa zdaje się iść dość daleko, tak np. w liście do Galatów, w którym przeczy zbawiennej mocy prawa Mojżeszowego w nowym etapie ekonomii Bożej, czy w liście do Rzymian, w którym przeciwstawia wiarę Abrahama poczytaną mu jako usprawiedliwienie uczynom Prawa nie mającym mocy usprawiedliwiającej (Rzym 3-4), lub podporządkowuje świątynie szabatu swobodzie dzieci Bożych płynącej z wiary Chrystusa Pana (Rzym 14,5 nn.).

Ogłoszenie dekretu Soboru Apostolskiego w Jerozolimie (Dz 15), który postanowił nie nakładać na chrześcijan pogańskiego pochodzenia obowiązku przestrzegania rytualnych przepisów prawa Mojżeszowego, miało wielką wagę dla misyjnej działalności Kościoła wśród pogan. Powzięcie podobnej decyzji poprzedziły długie narady i nie obeszło się ono bez pewnych wahań, o których świadczy zobowiązanie chrześcijan nawróconych z pogaństwa do powstrzymania się od spożywania krwi

i zwierząt dławionych. Pozostałe dwa zakazy dotyczące nie-
rządu i spożywania mięsa pochodzącego z ofiar bałwochwal-
czych mają oczywiście charakter ściśle moralny, względnie
religijny (Dz. 15,28-29). Powyższa uchwała Soboru Apostol-
skiego nie świadczy bynajmniej o obniżeniu wartości ksiąg
Starego Testamentu. Ogranicza się ona do stwierdzenia, że
przepisy rytualne prawa Mojżeszowego nie mają już dla chrze-
ścijan mocy obowiązującej. O poszanowaniu, jakie miało dla
ksiąg Starego Przymierza grono apostołskie, świadczą najwy-
mowniej słowa św. Pawła, który był z pewnością główną sprę-
żyną uchwały powziętej na Soborze. Pod koniec swego życia
pisał on w swym liście do Tymeteusza, że „całe Pismo jest przez
Boga natchnione i służy ku nauczaniu, strofowaniu, prostowa-
niu i wychowaniu w sprawiedliwości“ (II Tym 3,16). Ponieważ
podówczas nie istniał jeszcze zbiór ksiąg Nowego Testamentu,
św. Paweł mógł tu mieć na myśli jedynie księgi Starego Te-
stamentu. Nie należy również zapominać, iż św. Paweł był
Izraelitą, podobnie zresztą jak i pozostali Apostołowie, pierw-
sza gmina chrześcijańska i pierwsi głosiciele Ewangelii
w antycznym świecie grecko-rzymskim. Św. Paweł wyznaje
to otwarcie w swym liście do Rzymian: „Przecież i ja jestem
Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Baniamina“ (Rzym
11,2). Choćby z tej tylko przyczyny jest rzeczą nie do pomy-
ślenia, by w czasie Soboru grono apostołów ustosunkowało się
negatywnie do ksiąg Starego Testamentu.

Poszanowanie, dla ksiąg Starego Przymierza, z którym spo-
tykamy się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, miało swe
źródło w stanowisku, jakie zajęło pokolenie apostołskie wobec
tych ksiąg tak w nauczaniu, jak i w pismach Nowego Testa-
mentu. Przez długie wieki księgi Starego Testamentu były
czytane na zebraniach liturgicznych na równi z utworami
Nowego Testamentu. Wystąpienie Marcjona przeciwko księ-
gom Starego Testamentu doprowadziło do wykluczenia go
z jedności Kościoła i rzucenia nań klątwy jako na odszczepieńca
od wiary. Ojcowie Kościoła obszernie komentowali poszczególne
utwory Starego Testamentu, starając się zgodnie z duchem

czasu interpretować je w sensie typologicznym lub alegorycznym, aby najdrobniejsze nawet szczegóły miały aktualną wartość religijną dla wiernych będących w olbrzymiej większości pochodzenia pogańskiego lub urodzonych już w rodzinach chrześcijańskich.

Równocześnie w dokumentach kościelnych podkreśla się raz po raz równą wartość obu Testamentów, kładąc nacisk na to, że jeden i ten sam Bóg jest autorem Nowego i Starego Testamentu. Podkreślał to już synod odbyty w Toledzie w r. 400 (Denz. 28). Z tym samym twierdzeniem spotykamy się w wyznaniu wiary przesłanemu w r. 1053, za panowania papieża św. Leona IX, Piotrowi, biskupowi antiocheńskiemu (Denz. 348), oraz w podobnych wyznaniach wiary przedłożonych w r. 1208 heretykom waldeńskim (Denz. 421) i w r. 1267 cesarzowi konstantynopolitańskiemu, Michałowi Paleologowi (Denz. 464). To samo powtórzył Sobór Florencki w 1442 r. w swym dekreście w sprawie Jakobitów (Denz. 706), w którym potępia raz jeszcze herezję manichejską (Denz. 707). Równowartość obu Testamentów podkreśla ponownie Sobór Trydencki w r. 1546, jak gdyby dla zapobieżenia jakimkolwiek nieporozumieniom w tej sprawie (Denz. 783—784), a do jego uchwał odwołują się Ojcowie Soboru Watykańskiego w r. 1870 (Denz. 1787—1809) oraz papież Leon XIII w swej encyklice „Providentissimus Deus“ z r. 1893 (Denz. 1952). Dziś świadczą o tym również programy Jerozolimskiej Szkoły Biblijnej, Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie oraz Uniwersytetów Katolickich, które przewidują tę samą ilość godzin wykładowych dla Starego i Nowego Testamentu.

Olbrzymi postęp pomocniczych nauk egzegezy Starego Testamentu, tj. filologii, archeologii, historii kultury i ustroju, literatury i religii narodów starożytnego Bliskiego Wschodu, umożliwia odtworzenie środowiska, w którym żył naród izraelski za czasów biblijnych. Dzięki temu staje przed nami konkretna możliwość wżycia się w sytuację religijną owych dawnych czasów i pojęcia od wewnątrz życiowego znaczenia, jakie słowo Boże miało dla ludu, który był pierwszym jego odbiorcą.

Nawet przepisy rytualne religii Mojżeszowej odzyskują w tym naświetleniu ich wartość głęboko religijną.

Przez wniknięcie w psychologię wiernych Starego Przymierza mamy możliwość zetknięcia się z autentyczną postawą wiary wobec nauki objawionej. Przez wewnętrzne zrozumienie Starego Testamentu stykamy się z ludźmi, którzy podobnie jak my, żyli w określonych warunkach historycznych i w tej sytuacji dawali słowu Bożemu odpowiedź pozytywną, „*fiat voluntas tua*“, względnie negatywną, „*non serviam*“. Czasy się zmieniły, lecz stosunek człowieka do religii objawionej pozostaje zasadniczo ten sam: jego postawa może być tylko akceptująca lub odmowna.

Przy tym podejściu do Starego Testamentu staje się on świadectwem zawsze żywym i zawsze aktualnym postawy wiary lub niewiary wobec głosu Boga wołającego do nas z książki, ambony, przepychu liturgii czy głębi sumienia. Wówczas uciekanie się do alegorycznej interpretacji ksiąg natchnionych staje się zbyt bezużyteczne. Niemniej jednak udostępnienie wewnętrznego zrozumienia Pisma świętego Starego Testamentu szerszym kręgom wiernych nie obejdzie się bez mozolnych wysiłków i długiej pracy naukowej i katechetycznej. Wtedy Stary Testament przestanie być w oczach wielu ludzi przedmiotem dociekań „*archeologicznych*“ w etymologicznym i ujemnym tego słowa znaczeniu.

Louvain

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

Ks. Jan Sępień, Łaski k. Warszawy

PROBLEM WZAJEMNEGO STOSUNKU LITERACKIEGO LISTÓW DO TESSALONICZAN I PRÓBY JEGO ROZ- WIĄZANIA ¹⁾

Język i styl Listów do Tessaloniczan są wyraźnie Pawłowe. Tego już dzisiaj nikt nie kwestionuje. Problemem jednak wciąż jeszcze otwartym jest wyjaśnienie stosunku literackiego 2 Tes do pierwszego. Na 250 wyrazów użytych w 2 Tes odnajdujemy 146 wspólnych z listem pierwszym; 4 z nich nie spotykamy w wielkich listach Pawłowych (Gal, Rzym, 1 i 2 Kor), a 2 znajdują się tylko w listach naszych i u Łk ²⁾, ponadto 5 wyrażen wspólnych 1 i 2 Tes nie pojawia się gdzie indziej u Pawła ³⁾. To wyjątkowe powinowactwo literackie między naszymi listami

¹⁾ Omawiali ten problem: W. Bornemann, *Die Thessalinicherbriefe* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, H. A. W. Meyer, X), Göttingen 1894, 473—486; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalinians*, London 1908, LXXIX—LXXXV; J. Wrzoł, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* (Bibl. Studien, XIX, 4), Freiburg i Br. 1916, 11—22; J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher* (Neutest. Abhandl. XIV, 5), Münster i. W. 1930, 35—52; B. Rigaux, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniens*. (Etudes Bibliques), Paris 1956, 133—139.

²⁾ Na uwagę zasługuje właściwie tylko *katenthýnai* — prowadzić, kierować (1 Tes 3,11; 2 Tes 3,5; por. Łk 1,79); wyraz drugi „Tessaloniczan“ nie nastęrcza trudności.

³⁾ Są to: *ho lógos tou Kyriou* — słowo Pana (1 Tes 1,8; 4,15; 2 Tes 3,1), *nytkōs kai heméras* — nocą i dniem (1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8), *kai diá touto* — i dlatego (1 Tes 2,13; 2 Tes 2,11); *autòs dè ho Theòs* — sam zaś Bóg (1 Tes 3,11; 2 Tes 2,16) oraz *proseèchestke pùeri hemòn* — módlcie się za nas (1 Tes 5,25; 2 Tes 3,1).

jest tym bardziej godne uwagi, ponieważ obok podobieństwa a nawet tożsamości wyrazów dostrzegamy jednocześnie i różnice: te same terminy występują tu i tam w różnym kontekście. Odmienny jest także i ton obydwu listów. Zjawisko to stanowi w chwili obecnej najpoważniejszą trudność w uznaniu autentyczności 2 Tes.

Pierwszy zwrócił na nie uwagę F. H. Kern (1839)⁴, ale dopiero W. Wrede (1903)⁵ systematycznie je sprecyzował i wysunął jako główny argument przeciw autentyczności 2 Tes⁶.

Przyjrzymy się najpierw zestawieniu paralel językowych między 2 i 1 Tes, jakiego dokonał W. Wrede⁷.

I. Zestawienie paralel językowych między 2 i 1 Tes.

2 Tes	1 Tes
<p>‘Paweł ... łaska wam i po- 1,1 n. kój ... Od Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa</p>	<p>Paweł ... łaska wam i po- 1,1 kój...</p>
2 Tes	1 Tes
<p>Winniśmy ustawicznie 1,3 dzięki składać Bogu za was, bracia ... albowiem wia- ra wasza się wzmacnia i w każ- dym z was obfituje miłość wzajemna. Tak że i my sami chlubimy się 1,4 z was w Kościołach Bo- żych z waszej wytrwało- ści (tēs hypomonēs) i wiary</p>	<p>Składamy Bogu usta- 1,2 wicznie dzięki za was wszystkich. Przywódcy na pamięć ... 1,3 uczynną waszą wiarę i mi- łość ofiarną i wytrwałą nadzieję (tēs hypomonēs tēs elpidos). staliście się naśladowcami Ko- 2,14 ściołów Bożych.</p>

⁴ F. H. Kern, *Über II Thess., II, 1—12, Nebst Andeutungen über den Ursprung des zweiten Briefes an die Thessalonicher*, Tübinger Zeitschrift für Theologie 2 (1839) 145—214.

⁵ W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes untersucht*, Leipzig 1903, 3—28, 73—85.

⁶ Ostatnio powtórzył ten argument Ch. Masson, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du Nouveau Testament, XI, a), Neuchâtel-Paris 1957.

⁷ W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes untersucht*, dz. cyt., 3—28.

wśród wszystkich prześlado-
wań waszych i ucisków
(thlipsesin)
uznani będziecie godnymi Kró- 1,5
lestwa Bożego
gdy objawi się Pan Jezus (zstę- 1,7
pując) z nieba z aniołami swej
potęgi

2 Tes

którzy Boga nie znają (tois mè 1,8
eidósin).
dzieło (waszej) wiary (érgon 1,11
písteos)
prosimy was bracia 2,1
Czyż nie przypominacie sobie, 2,5
że będąc jeszcze u was, to wam
mówiłem?
Ale my winniśmy zawsze dzie- 2,13
ki składać Bogu za was, bra-
cia umiłowani przez Pana,
że Bóg wybrał was od początku
ku zbawieniu przez uświę-
cenie Ducha ...
do czego też wezwał nas ... 2,14
abyście dostąpili chwały (eis
peripoiesin dóxes)

2 Tes

trwajcie niewzruszenie 2,15
A sam Pan nasz i Bóg, Ojciec 2,16
nasz ...
niech pociesza serca wasze 2,17
i utwierdza we wszelkim
uczynku i dobrym słowie.
w końcu módlcie się 3,1
bracia,
A wierny jest Pan, który 3,3
was utwierdził ...
A Pan niechaj kieruje ser- 3,5

w wielkim ucisku (en thlípsei 1,6
pollè)
abyście postępowali w sposób 2,12
godny Boga, który was wzywa
do swego Królestwa i chwały
na przyjście Pana naszego 3,13
Jezusa ze wszystkimi świę-
tymi jego
zstąpi z nieba 4,16

1 Tes

którzy Boga nie znają (ta mè 4,5
eidóta).
to samo (w przekładzie: uczyn- 1,3
ną waszą wiarę)
to samo 5,12
Bo gdy byliśmy u was, zapo- 3,4
wiadaliśmy wam ...
Wszak pamiętacie, bracia 1,4
I dlatego nieustannie dzie- 2,13
ki składamy Bogu umi-
łowani przez Boga bracia,
który was wzywa do królestwa 2,12
i chwały.
Bóg bowiem nie powołał nas 4,7
do nieczystości, lecz do świę-
tości.
Albowiem Bóg nie przeznaczył 5,9
nas do gniewu, ale do osiągnię-
cia zbawienia (eis poripoiesin
soterías)

1 Tes

trwajcie w Panu 3,8
A sam Bóg i Ojciec nasz i Pan 3,11
nasz Jezus ...
niechaj utwierdza serca
wasze w świętości
wysłaliśmy Tymoteusza ..., aby 3,2
was utwierdził i pocie-
szył w wierze waszej
W końcu zaś, bracia, prosi- 4,1
my was ... Bracia, módlcie się 5,25
za nas.

ca wasze ku miłości Bożej nakazujemy wam, bracia, w 3,6 imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście stronili od każdego brata, który żyje (peripatountos) nieporządnie i niezgodnie z nauką, jaką od nas otrzymali (parelábosan).

2 Tes

Sami bowiem wiecie, jak 3,7 trzeba nas naśladować w trudzie i mozołach (en kópo kai 3,8 móchtho) pracowaliśmy nocą i dniem, abyśmy dla nikogo z was nie byli ciężarem. żeby siebie dać wam za wzór 3,9 (týpon).
rozkazujemy i napominamy 3,12 w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując w spokoju własny chleb spożywali
Jednak nie traktujcie (hegeis- 3,15 the) go jak wroga, lecz upominajcie (nauthebeite) jak brata
A sam Pan Pokoju 3,16
Łaska Pana naszego ... 3,18 z wami wszystkimi

Wierny jest ten, który was 5,24 wezwał
A sam Bóg ... i Pan nasz Je- 3,11 zus niechaj kieruje drogę naszą ku wam
bracia, prosimy was i błagamy 4,1 w Panu Jezusie: jak-koście się nauczyli (parelábete) od nas, jak trzeba postępować (peripatein) ...
Wszak wiecie, jakie przykazania ... 4,2

1 Tes

Wy też staliście się naśladowcami 1,6 naszymi pamiętając bracia pracę naszą i trud (tòn kópon kai ton móchton).
Pracując nocą i dniem, aby nikomu z was nie być ciężarem, głosiliśmy wam ewangelię
staliście się wzorem (týpon) 1,7
A napominamy was, bracia, 4,10 abyście (w tym) jeszcze bardziej wzrastali
i starali się żyć w spokoju 4,11 ... i własnymi pracowali rękami
i którzy was upominają 5,12 (nauthetountas).
Sznujcież (hegeisthai) ich wielce 5,13
A sam Bóg pokoju 5,23
to samo, opuszczone tylko 5,24 „wszystkimi“

II. Analiza krytyczna paralel.

1. Podobieństwa

Te same są adresy w obydwu listach; 2 Tes podaje jednak nową treść, zawartą w w. 2.

Podobne są dziękczynienia, ale formuła w 2 Tes 1,3: „win-

niśmy ustawicznie dzięki składać Bogu“, powtórzona dosłownie w 2 Tes 2,13, jest nieco inna niż w 1 Tes 1,2 i 2,13: „składamy ustawicznie dzięki“. Poza tym w 2 Tes 1,3 brak wyrazu „wszystkich“ (1 Tes 1,2).

Podobieństwo między 2 Tes 1,5—12 i 1 Tes dotyczy jedynie wyrazów „królestwo“ (2 Tes 1,5; por. 1 Tes 2,12) i „dzieło wiary“ (2 Tes 1,11; por. 1 Tes 1,3). Trudno natomiast dopatrzeć się paraleli między 2 Tes 1,7 („gdy objawi się Pan Jezus z nieba z aniołami swej potęgi“) a 1 Tes 3,13 („na przyjscie Pana naszego Jezusa ze wszystkimi świętymi jego“) i 1 Tes 4,16 („zstąpi z nieba“) oraz między 2 Tes 1,8 (tois mè eidósin Theòn, który Boga nie znają) i 1 Tes 4,5 (tà mè eidóta tòn Theòn).

Paralelizm w 2 Tes 2,1-12 ogranicza się właściwie tylko do wstępu: „prosimy was, bracia“ (por. 1 Tes 5,12). Nie widać go natomiast w 2 Tes 2,5 („Czyż nie przypominacie sobie, że będąc jeszcze u was, to wam mówiłem?“); 1 Tes 3,4 („Bo gdy byliśmy u was...“) oraz 1 Tes 2,9 („Wszak pamiętacie, bracia“).

Niewątpliwymi paralelami są: „bracia umiłowani“ (2 Tes 2,13; por. 1 Tes 1,4) i „w końcu“ (2 Tes 3,1: tò loipòn; por. 1 Tes 4,1: loipon oun).

Modlitwa w 2 Tes 2,16 różni się od paralelnej w 1 Tes 3,11 przestawieniem imion Boga i Jezusa. W drugiej zaś modlitwie (2 Tes 3,16) jest użyty tytuł „Pan“, a nie „Bóg“, jak w 1 Tes 5,23.

Najbardziej uderzającą paralelą odnajdujemy w 2 Tes 3,8 i 1 Tes 2,9, gdzie powtarza się aż 10 tych samych wyrazów, rzadko przy tym spotykanych w innych Księgach św. Jest też znamienne, że kolejność słów: „nocą i dniem“ występuje jedynie w naszych listach. Nie bez racji W. Wrede przywiązuje do tego tekstu główną wagę⁸.

Paralele między 2 Tes 3,15 („Jednak nie traktujcie go jak wroga, lecz upominajcie jak brata“); 1 Tes 5,12 n. („i którzy was upominają, szanujcież ich wielce“) wydaje się mało prawdopodobna.

⁸ Zob. tamże, 29

2. Różnice

a) Autor 2 Tes posługuje się terminami, które występują i w liście pierwszym, ale z dużą swobodą. Najwyraźniej widać to w 2 Tes 2,13-14: jest dziękczynienie (por. 1 Tes 2,13), ale z dodatkiem „winiliśmy“, paralelnie do 2 Tes 1,3; „bracia są umiłowani przez Pana“, a nie „przez Boga“ (1 Tes 1,4); choć użyte są tutaj wyrazy znane nam z 1 Tes, jak „wybranie“ (1,4), „wzywa“ (2,12 lub 5,2 n.), „ewangelia nasza“ (1,5), „osiągnięcie“ (5,9) i „chwała“ (2,12), to jednak nie są one w żadnym razie niewolniczym ich powtórzeniem, lecz wyrażają myśl nową, którą określa w 2 Tes 2,13 druga część wiersza: „Bóg wybrał was od początku ku zbawieniu przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę⁹.”

Te same terminy użyte są w różnym kontekście. W 2 Tes 1,3 (por. 1 Tes 1,3) widzimy podane dwa słowa: „wzmaga się“ (wiara) i „obfituje (miłość wzajemna). I myśl jest nieco inna tu i tam. W 1 Tes 1,3 akcent spoczywa na nadziei, a w 2 Tes 1,3-4 — na wytrwaniu wśród prześladowań i ucisków¹⁰. To samo powiedzieć można i o fragmencie 2 Tes 1,4-10 w porównaniu z 1 Tes 1,4-10. Z 1 Tes 1,4-10 wynika raczej, że ucisk nie jest sprzeczny z wybraniem, nie gasi radości Ducha Świętego, nie przeszkadza wiernym być naśladowcami Pawła i Pana. Natomiast 2 Tes 1,4-10 podkreśla wyraźnie, że ucisk i prześladowanie są sprawdzianem wybrania i przyszłej chwały¹¹.

„Prosimy was, bracia“ w 2 Tes 2,1 jest wstępem do głównej treści listu, tj. opisu znaków wyprzedzających paruzję. Te same zaś słowa w 1 Tes 5,12 rozpoczynają końcowe wskazania moralne.

⁹ Por. J. E. Frame, *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, The International Critical Commentary) Edinburgh 1912. 50, co prawie dosłownie powtarza także i B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 138.

¹⁰ Por. J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, dz. cyt., 47.

¹¹ Por. tamże, 50

2 Tes 3,7-10 jest bez wątpienia najpoważniejszym tekstem świadczącym o powinowactwie literackim naszy h listów. Ale rzecz znamienna, że i tutaj dostrzegamy różnice w kontekście. W 1 Tes 2,9 przypomina Paweł Tessaloniczanom pracę nocą i dniem po to, aby wykazać swą bezinteresowność w głoszeniu Ewangelii (1 Tes 2,3-11); natomiast w 2 Tes 3,7-10, zgodnie ze swoim zwyczajem, daje siebie za przykład wypełniania nakazu pracy (2 Tes 3,10-14). Warto przypomnieć, że wyrazy „praca i trud“ spotykamy i w 2 Kor 11,27, a czasownik epiba-rein — być ciężarem, obciążać i w 2 Kor 2,5. Wyraz týpos — wzór użyty jest w 2 Tes 3,9 w innym kontekście niż w 1 Tes 1,7. Paralelę rzeczową upatrywać by należało raczej w 2 Tes 1,6: „staliście się naśladowcami naszymi“.

b) Różny ton obydwu listów. 2 Tes jest bardziej nieosobowy, uroczysty. Nadają go m. in. takie wyrażenia jak: „winniśmy ustawicznie dzięki składać Bogu“ (2 Tes 1,3; 2,13), w odróżnieniu od „dzięki składamy Bogu“ (1 Tes 1,2; 2,13), „co słuszne jest“ (1,3), „być uwielbionym“ (1,10.12), „niechaj was nikt nie zwodzi“ (2,3), znaki i cuda kłamliwe (2,9), obłuda nieprawości i miłość prawdy (2,10), uświęcenie Ducha i wiara w prawdę (2,13) itp.

Inny wydźwięk mają bardziej proste i bezpośrednie wypowiedzi w 1 Tes. Najwyraźniej widać to w zestawieniu 2 Tes 2,1-12 i 1 Tes 1,2-10. W pierwszym wypadku mamy poważny i tajemniczy opis wydarzeń poprzedzających paruzję, utkany z cytat biblijnych, w drugim zaś — świeże wspomnienia osobiste.

c) Wyjątkowy wpływ St. T. w 2 Tes. 2 Tes różni się od pierwszego i tym, że posiada wyjątkowe znamię St. T., jakiego nie spotykamy w żadnej innej księdze N. T. poza Apok. i Jak. Nie ma tu wprawdzie licznych cytat ani bezpośrednich zapożyczeń ze St. T., ale cała treść listu, rozwijanie myśli, układ, język i styl owiane są jego duchem. W pierwszym rozdziale (zwłaszcza w 1,6 nn.) widać wpływ Psalmów, w drugim (szczególnie 2,3-17) — Proroków, a w trzecim (3,1 nn. 7 nn.) — Ksiąg sapiencjalnych. Prawie wszystkie zwroty i wyrazy mają

swoje odpowiedzi w St. T. Jakże wymowny jest fakt, że na 823 słowa 2 Tes tylko dla 20 nie znajdujemy paraleli w LXX¹².

Z podanych wyżej uwag wynika, że ilość paralel między 2 i 1 Tes nie jest zbyt wielka, jak to trafnie zauważył E. von Dobschütz¹³, i że w żadnej z nich nie można stwierdzić ścisłej zależności literackiej¹⁴. Problem jednak pozostał. Sprowadza się on do wyjaśnienia istniejących bez wątpienia podobieństw i różnic językowych między 2 i 1 Tes.

III. Jednostronne rozwiązanie problemu

W próbach rozwiązania interesującego nas problemu, podejmowanych dotychczas przez obrońców autorstwa Pawłowego 2 Tes, zauważyć można, zwłaszcza u autorów niekatolickich, pewną jednostronność. Przyczyną tego jest nastawienie się szczególnie bądź na podobieństwa, bądź na różnice między naszymi listami.

1. Paweł posługiwał się kopią 1 Tes

Taką hipotezę wysunął Th. Zahn¹⁵. Sądzi on, że Paweł lub jego sekretarz, zgodnie z przyjętym w starożytności zwyczajem, mógł sporządzić kopię albo streszczenie pierwszego listu i korzystać z tego dokumentu przy pisaniu listu drugiego. Za takim rozwiązaniem opowiedział się również J. Wrzoł¹⁶ a J. E. Frame nie uważa go za nieprawdopodobne¹⁷.

Możliwości takiej wykluczyć wprawdzie nie można, ale przyjęcie jej stwarza nowe i to poważne trudności w wytłu-

¹² Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 460.

¹³ Zob. E. von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe* (Meyerskommentar, X) Göttingen, 1909, 45.

¹⁴ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt. 138 n.

¹⁵ Zob. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig² 1900, 179.

¹⁶ Zob. J. Wrzoł, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, dz. cyt., 78.

¹⁷ Zob. J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, dz. cyt., 53.

maczeniu różnic zachodzących między naszymi listami. Paralele, jak widzieliśmy, są na ogół dość luźne, a zwroty i wyrazy występują tu i tam w różnym kontekście. Poza tym byłoby dziwne, dlaczego Paweł, poruszając w obydwu listach te same zagadnienia, jak paruzję i obowiązek pracy, nie wymienienia listu pierwszego, którego kopię czy streszczenie miał pod ręką¹⁸.

2. Obydwa listy napisane w odstępie kilku dni.

J. Graafen¹⁹ i W. L. Knox²⁰ utrzymują, że obydwaj listy do Tessaloniczan napisał Paweł prawie jednocześnie, bo w odstępie zaledwie kilku dni; stąd zrozumiąle między nimi podobieństwa. 2 Tes ma być uzupełnieniem listu pierwszego, w którym pouczenia o paruzji i upomnienia tych, którzy nie chcą pracować, wydawały się apostołowi niewystarczające.

Hipoteza ta jest dowolna. Nie liczy się przy tym z odmiennymi okolicznościami, w jakich powstawały 1 i 2 Tes i podobnie jak teoria Zahna, nie wyjaśnia istniejących między nimi różnic oraz nie podaje racji, dlaczego Paweł w 2 Tes nie wspomina o liście pierwszym, skoro właśnie list drugi miał być jego uzupełnieniem²¹.

3. Różni adresaci listów.

Myśl o jednoczesnym prawie wysłaniu listów do Tessaloniczki wysunął właściwie pierwszy A. Harnack²² w r. 1910. W odróżnieniu jednak od wymienionych uprzednio krytyków, uwzględnił i różnice, jakie między tymi listami istnieją, tłumacząc je odmiennymi odbiorcami listów.

a) 1 Tes, zdaniem Harnack'a, skierował Paweł do chrześcijan nawróconych z pogaństwa, a 2 Tes —

¹⁸ Por. G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, dz. cyt., LXXXV. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 149.

¹⁹ Zob. J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, dz. cyt., 50.

²⁰ Zob. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge 1925, 28.

²¹ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 149.

do nawróconych z judaizmu. Podobne stanowisko zajęli K. Lake²³ oraz M. Albertz²⁴.

b) M. Goguel sądzi, że 2 Tes skierowany był do gminy w Berei. Wydaje mu się, że właśnie Kościół w sąsiadującej z Tessaloniką Berei, składający się przeważnie z nawróconych z judaizmu, nadaje się najbardziej na odbiorcę 2 Tes, który zakłada u czytelników dokładną znajomość apokalipsy żydowskiej. Jednoczesne wysłanie listów wyjaśnia ich powinowactwo językowe, a odmiennosć adresatów tłumaczy różnice w nauce eschatologicznej²⁵.

c) Zdaniem M. Dibeliusa²⁶ 1 Tes jest listem prywatnym do przełożonych gminy, drugi zaś list — pismem apostołskim, przeznaczonym szczególnie do użytku liturgicznego. Stąd różnica ich tonu.

Wyżej wymienione trzy hipotezy nie dadzą się pogodzić z tekstem naszych listów. Adresy w obydwu listach wskazują wyraźnie Kościół Tessaloniczan jako ich odbiorcę. Treść listów wyklucza możliwość jakiegokolwiek rozbitcia wśród wiernych, czego z uporem doszukuje się Harnack. Paweł wyraża uznanie dla miłości wzajemnej Tessaloniczan, czego nie mógłby uczynić, gdyby istniały tam jakieś frakcje.

Gmina w Tessalonice składała się w większości z nawróconych z pogaństwa: Dz Ap 17,4 mówią, że spośród Żydów tylko niektórzy uwierzyli. Słowa więc 2 Tes 3,1: „aby słowo Pańskie zwycięsko się szerzyło i było wysławiane jako i u was“ nie mogą odnosić się do judeo-chrześcijan²⁷.

²² Zob. A. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes* (Berliner Sitzungsberichten, phil.-hist. Kl.), 1910, 560—578.

²³ Zob. K. Lake, *II Thessalonians and Professor Harnack*, „Expos. Times“ 22(1920) 131—133 oraz K. Lake — S. New. *An Introduction to the New Testament*, London 1938, 134.

²⁴ Zob. M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testaments*, Zurich 1952, I, z. 2, 176 n.

²⁵ Zob. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris 1926, IV, 355 n.

²⁶ Zob. M. Dibelius, *An dei Thessalonicher I. II, An die Philipper*, Tübingen³ 1937, 57 n.

²⁷ Por. P. H. Höpfl — B. Gut, *Introductio specialis in Novum Testamentum*, Roma⁴ 1938, 332.

Bezpodstawne jest założenie, że przyjscia Pańskiego oczekiwali głównie Żydzi. Eschatologia przecież stanowiła jeden z głównych tematów pierwotnej katechezy chrześcijańskiej, przeznaczonej dla wszystkich wiernych, a więc i dla pogan. Trudno wreszcie zrozumieć, dlaczego właśnie nawróceni Żydzi mieli się niepokoić myślą o rychłej paruzji, skoro zgodnie z ich pojęciami, oczekiwali wraz z nią wskrzeszenia Królestwa Dawidowego i panowania nad wszystkimi narodami²⁸.

Sugestia M. Dibeliusa, jakoby 1 Tes był listem prywatnym do przełożonych gminy, a 2 Tes — przeznaczony specjalnie do celów kultu, jest także dowolna, ponieważ i 1 Tes był przeznaczony do lektury publicznej²⁹.

d) 2 Tes listem do Filipian. Z taką koncepcją wystąpił w r. 1945 E. Schweizer³⁰, opierając się na dwóch tekstach listu Polikarpa do Filipian: 3,2, w którym mówi o listach (liczba mnoga), jakie skierował do nich Paweł, a przede wszystkim 11,3, gdzie czyni wyraźną aluzję do 2 Tes 1,4 jako wyjątku z listu do Filipian.

W polemice ze Schweizerem W. Michaelis³¹ zwrócił słusznie uwagę, że tekst listu Polikarpa do Filipian nie jest pewny. Polikarp może przez zapomnienie przypisał Filipianom to, co Paweł napisał o wiernych w Tessalonice. Poza tym mógł trzy listy Pawła skierowane do Kościołów w Macedonii połączyć razem, uważając je jako listy do Macedończyków, podobnie jak to czynili Klemens Aleks., Wiktoryn i Hieronim.

Hipoteza wreszcie Schweizera nie zgadza się z tekstem naszych listów, skierowanych wyraźnie do Kościoła Tessaloniczan.

²⁸ Por. tamże, 333. Krytykę wyczerpującą hipotezy A. Harnacka podał B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 64—66.

²⁹ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 75.

³⁰ Zob. E. Schweizer, *Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief?*, *Theologische Zeitschrift* 1 (1945) 90—105.

³¹ Zob. W. Michaelis, *Der 2 Thess. kein Philipperbrief*, *Theologische Zeitschrift* 1 (1945) 282—285 oraz *Einleitung in das Neue Testament*, Bern² 1954, 267 n.

4. 2 Tes napisany przed listem pierwszym.

Odwroceniem kolejności naszych listów chcieli wytłumaczyć różnice między nimi zachodzące: H. Ewald³², J. C. West³³, J. Weiss³⁴, W. Hadorn³⁵ i początkowo W. Michaelis³⁶.

Koncepcja ta jednak, wysunięta po raz pierwszy już w r. 1640 przez H. Grotiusa, na kruchych opiera się podstawach i niezgodna jest z treścią naszych listów³⁷. Początkowe trzy rozdziały 1 Tes wskazują wyraźnie, że list ten jest pierwszym pismem Pawła po przymusowej jego rozłące z gminą Tessalonicką. Tchnie świeżością i bezpośredniością. Apostoł pochłonięty jest całą troską o tą młodą gminę chrześcijańską. Pisząc 2 Tes Paweł posiada już inne kłopoty (2 Tes 3,1 n.), a kiedy mówi o sobie (2 Tes 3,7—9), to już nie tak serdecznie, jak w 1 Tes 2,9—12, ale z powagą apostołską daje siebie za wzór, jak postępować należy.

W 1 Tes 2,17—3,10 Paweł w szczególnie ciepłych słowach wyraża pragnienie spotkania się z wiernymi Tessaloniki. Gdyby to pisał po uprzednim wysłaniu listu z tak poważnymi upomnieniami, jakie widzimy w 2 Tes, wówczas należałoby oczekiwać w tym liście wzmianki o tych upomnieniach, a i ton całego listu powinien być inny.

³² Zob. H. Ewald, *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, Göttingen 1857, 17.

³³ Zob. J. C. West, *The Order of 1 and 2 Thessalonians*, *Journal of Theol. Stud.* 15 (1914) 66—74.

³⁴ Zob. J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 217—228.

³⁵ Zob. W. Radorn, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise Pauli*, Gütersloh 1919, 116—127.

³⁶ Zob. W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, Gütersloh 1925, 60—67. Ostatnio opowiedzieli się za odwróceniem kolejności naszych listów: O. Bristol, *Paul's Thessalonian Correspondance*, *Expos. Times* 55 (1944) 223 i T. W. Mansion, *St. Paul in Greece the Letters to the Thessalonians*, *Bulletin of the John Rylands Library* 35 (1952—1953) 428—447.

³⁷ Wyczerpującą krytykę hipotezy zob. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 492—498; J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig⁸ 1936, 128 n.; B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 69—71.

Skoro wiadomo, że Paweł starał się nie jeden raz odwiedzić Tessaloniczan (1 Tes 2,17—18), to wspomniałby o tym w pierwszym wysłanym do nich liście. Tymczasem w 2 Tes nie ma o tym żadnej wzmianki.

I wreszcie w 2 Tes 2,1 mamy wyraźną aluzję do 1 Tes 4,17, co zakłada, że 1 Tes musiał być wysłany przed listem drugim. Podane więc wyżej hipotezy autorów niekatolickich problemu naszego w pełni nie rozwiązują.

IV. Wyjaśnienia pełne.

1. *Dotychczasowe*. Nie są również dostatecznie przekonujące wyjaśnienia, jakie dawali dotąd autorowie katolicki, m. i. J. M. Vosté i D. Buzy, tłumacząc podobieństwa między naszymi listami identycznością tematu i adresatów³⁸, a różnice powagą zagadnienia w 2 Tes 2³⁹.

Trzeba przyznać, że M. Dibelius już w r. 1911 wskazał trafnie jedną z dróg, na której szukać należy wyjaśnienia analogii literackich między 2 i 1 Tes, a mianowicie w schemacie listowym Pawła i w przyjętej przezeń ustalonej terminologii⁴⁰ oraz w jego katechezie⁴¹.

To właśnie tłumaczenie przejął w r. 1956 pierwszy spośród autorów katolickich B. Rigaux w swoim magistralnym komentarzu Listów do Tessaloniczan, dorzucając doń dawną koncepcję o podobieństwie tematyki obydwu listów⁴².

³⁸ Zob. J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, dz. cyt., 37. D. Buzy, *Épîtres aux Thessaloniens*, dz. cyt., 173.

³⁹ Zob. J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 39.

⁴⁰ Zob. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. II. An die Philipper* (Handbuch zum Neuen Testament, III), Tübingen 1911, 35: „Die genannten Überreinstimmungen beruhen grossenteils auf der Verwendung des gleichen stilistischen Schemas (Danksagung II, 2,13; Anrede 2,13; Gebet 2,16) oder gewisser fixierter Termini ... (Exc).

⁴¹ Zob. tamże 38: „Die betr. Stellen verschaffen uns aber einen interessanten Einblick in die katechetische Gewohnheit des Paulus“ (Exc).

⁴² Zob. B. Rigaux, dz. cyt., 151 n.: „C'est au-delà même de 1 Thes. qu'il faut chercher la source des parallèles: c'est dans le kérygme et la parénèse apostolique et le genre épistolaire. On peut évidemment y ajou-

Wydaje się jednak, że rozwiązanie to, choć niewątpliwie prawdopodobne, nie jest w pełni przekonujące. Schemat listowy oraz ustalony słownik katechezy apostoła sprowadzają trudność do mniejszych rozmiarów, ale jej nie usuwają. Tłumaczą, że Paweł mógł się posługiwać identycznymi terminami w swoich listach, zwłaszcza o podobnej tematyce. Problem jednak jest nadal otwarty: dlaczego właśnie w tych listach analogie językowe są tak liczne i uderzające.

Podobną tematykę poruszał Paweł w listach do Galatów i do Rzymian, a przecież tam sytuacja pod tym względem inaczej wygląda. Jeśli zaś chodzi o paralelę najbardziej jaskrawą, tj. 2 Tes 3,8 i 1 Tes 2,9, to nawet odwołanie się do zwyczaju Pawła stawiania siebie wiernym za wzór, jak to słusznie zresztą czyni B. Rigaux⁴³, nie wyjaśnia dostatecznie, dlaczego aż 10 tych samych słów użytych zostało w obydwu cytowanych wierszach.

Również samo stwierdzenie B. Rigaux, że Paweł posługuje się Biblią jak swoją⁴⁴, nie tłumaczy dlaczego w żadnym z listów Pawłowych nie widać tak mocnego piętna starotestamentowego, jak w 2 Tes (na 823 słowa tylko dla 20 nie znajdujemy paraleli z LXX).

Poszukajmy więc innego rozwiązania.

2. Wyjaśnienie filologiczno-psychologiczne.

a) Wyjaśnienie podobieństw. Opierając się na wynikach dotychczasowych badań języka i stylu Pawła i uwzględniając przy tym trafne spostrzeżenia M. Dibeliusa, które przyjął również B. Rigaux, wykażemy najpierw, że powtarzanie się pewnych terminów i zwrotów w listach Pawłowych w ogóle jest czymś zupełnie naturalnym, a potem podamy rację psychologiczną, dlaczego to zjawisko występuje w tak wyjątkowym stopniu w naszych listach.

ter la similitude des objets traités" (s. 152). Dziwi jedynie, że B. Rigaux nie zacytował tu M. Dibeliusa, którego rozwiązanie przyjmuje, a którego cytuje przecież na innych miejscach.

⁴³ Zob. tamże, 151.

⁴⁴ Zob. 1. c.

1) Racje zaczerpnięte z krytyki literackiej listów Pawłowych. Wiele paralel językowych między 2 i 1 Tes dotyczy formuł przyjętych w epistolografii Pawła. Spotykamy je zresztą nie tylko w naszych listach. Należą do nich: adres, błogosławieństwo, dziękczynienie, a także i wyrażenie „w końcu“ (τὸ λοιπόν) w 2 Tes 3,1; por. 1 Tes 4,1.

Najwięcej podobieństw, jak słusznie podkreślają M. Dibelius⁴⁵ i B. Rigaux⁴⁶, widać w słowach i wyrażeniach, które jeszcze przed r. 50 (a więc przed 1 Tes) weszły do słownika chrześcijańskiego, a które przejął Paweł wraz z katechezą pierwotnego Kościoła. Są to przede wszystkim tytuły Osób Boskich, inwokacje, a dalej takie pojęcia jak: wiara, miłość, wytrwałość (2 Tes 1,3 n.; 1 Tes 1,2 n.), ucisk (2 Tes 1,4; 1 Tes 1,16), królestwo (2 Tes 1,5; 1 Tes 2,12), zbawienie (2 Tes 2,13; 1 Tes 5,9), powołanie (2 Tes 2,14; 1 Tes 4,7), chwała (2 Tes 2,14; 1 Tes 2,12), postępować — peripatein (2 Tes 3,6; 1 Tes 4,1), naśladować (2 Tes 3,7; 1 Tes 1,6).

Niektóre formuły były używane powszechnie zarówno w życiu codziennym, jak i w nauczaniu: składać Bogu ustawiczne dzięki za was (2 Tes 1,3; 2,13; 1 Tes 1,2; 2,13), prosimy was (2 Tes 2,1; 1 Tes 5,12), trwajcie (2 Tes 15; 1 Tes 3,8), pocieszać (2 Tes 2,17; 1 Tes 3,2), módlcie się (2 Tes 3,1; 1 Tes 5,25), napominamy — parakaloumen (2 Tes 3,12; 1 Tes 4,10), upominajcie — noutheteite (2 Tes 3,15; 1 Tes 5,12). Włączył je Paweł do swego słownika i posługując się nimi w swej pracy misyjnej, związał je na stałe ze swoją parnezą. Jest więc zrozumiałe, że apostoł mógł je powtarzać w swoich listach, w tym i w naszych.

Mimo to jednak wydaje się dziwne, dlaczego Listy do Tessaloniczan zajmują pod tym względem pozycję wyjątkową. Dlaczego 2 Tes na 250 wyrażeń odrębnych posiada aż 146 wspólnych z pierwszym listem (4 z nich nie spotykamy w wielkich listach, a 2 użyte są tylko w naszych i u Łk; dlaczego powta-

⁴⁵ Zob. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. II*, dz. cyt., 35.

⁴⁶ Zob. B. Rigaux, dz. cyt., 151.

rzają się w listach naszych wyrażenia, których gdzie indziej u Pawła nie znajdujemy (jak „i dlatego“ *kaì dià touto* (2 Tes 2,11; 1 Tes 2,13), „sam zaś Bóg“ (2 Tes 2,16; 1 Tes 3,11), „słowo Pana“ (2 Tes 3,1; 1 Tes 1,8; 4,15), „módlcie się za nas“ (2 Tes 3,1; 1 Tes 5,25; por. Hebr 13,18), „nocą i dniem“ (2 Tes 3,8; 1 Tes 2,9) i wreszcie dlaczego w 2 Tes 3,8 i 1 Tes 2,9 powtarza się aż 10 tych samych słów.

2) *R a c j a p s y c h o l o g i c z n a*. To zaskakujące w pierwszej chwili zjawisko przestanie dziwić dopiero wtedy, gdy główną uwagę skierujemy nie na słowa, ale na żywego człowieka, który je pisał⁴⁷, tzn. kiedy wnikiemy głębiej w przeżycia Pawła z okresu między nagłym rozstaniem się jego z Tessaloniczanami a napisaniem pierwszego do nich listu, co wnikliwie podchwycił W. Bornemann⁴⁸.

Przez cały ten czas apostoł żył w niepewności o los młodej gminy. Wszystkie jego myśli biegły na pewno w stronę Tessaloniki. 1 Tes nie powstał pod wpływem chwilowego natchnienia, lecz jest owocem długiej i intensywnej pracy umysłu i serca Pawła, utrwalonej w konkretnej formie wyrazu uczuć i pouczeń.

Doświadczenie mówi, że jeśli zajmujemy się przez pewien czas żywo i głęboko osobami czy przedmiotami, to tworzymy sobie powoli, mniej lub więcej świadomie, konkretne pojęcia i sądy, które w analogicznej formie pojawiają się znowu, ilekroć do tych osób czy przedmiotów potem wracamy. Obserwujemy to m. in. u historyków, którzy znaną sobie postać przedstawiają w różnym czasie przy pomocy tych samych obrazów, a nawet słów, jak również u kaznodziejów, którzy opracowany gruntownie jakiś temat wykorzystują przy różnych okazjach, używając przy tym tych samych zwrotów i wyrazów. Jest to zupełnie naturalne i nikt się temu nie dziwi. Nie powinno więc dziwić, że i Paweł, który pierwszy swój list tak

⁴⁷ B. R i g a u x, dz. cyt., 152, rzucił wprawdzie pytanie: „A trop regarder les mots, n'a-t-on pu oublier les situations et l'homme qui se trouvait au milieu?“, ale w wyjaśnieniu podobieństw między naszymi listami tego ważnego czynnika w pełni nie uwzględnił.

⁴⁸ Por. W. B o r n e m a n n, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 484 n.

głęboko i tak serdecznie a zarazem tak stosunkowo długo opracowywał, mógł po kilku miesiącach, pisząc do tej samej gminy, posłużyć się podobnymi a nawet tymi samymi terminami.

Źródła przeto podobieństw między 2 i 1 Tes szukać należy w nauczaniu Pawła, tj. w jego katechezie i parenezie, w przyjętych przezeń formułach listowych, we wspólnej obydwu listom tematyce i „last, not least“ — w żywym sercu apostoła.

b) Wyjaśnienie różnic. Wpływają one głównie z odmiennych okoliczności, w jakich listy nasze powstały. 1 Tes był nawiązaniem kontaktu po nagłej i bolesnej rozłące, nawiązaniem radosnym i serdecznym, bo Tessaloniczanie mimo prześladowań trwali nieugięcie w wierze, miłości i nadziei darząc przywiązaniem apostoła; był odpowiedzią na konkretne pytania i przypomnieniem elementarnych nakazów chrześcijańskiej moralności.

List pierwszy od drugiego oddziela okres ok. 3 miesięcy. Apostoła otrzymał zapewne z Tessaloniki nowe wieści⁴⁹. Nie wszystkie były radosne. To prawda, że Tessaloniczanie mimo wzmagających się prześladowań trwali nadal w wierze, miłości i nadziei (2 Tes 1), ale w związku z oczekiwaniem paruzji pojawiło się niebezpieczeństwo: znaleźli się ludzie, którzy powołując się bądź na charyzmat proroctwa, bądź na wypowiedź rzekomo Pawłową ustną czy pisemną, szerzyli w gminie niepokój przepowiadaniem, że dzień Pański już nadchodzi (2 Tes 2,1-2). Problem ludzi uchylających się od pracy, który dawał się we znaki już przedtem (1 Tes 4,11 n.), nie został zlikwidowany, ale przybrał jeszcze większe i bardziej groźne rozmiary (2 Tes 3,6-15). Tego nie mógł Paweł przemilczeć.

I dlatego drugi list nie może już, tak jak pierwszy, zawierać tylko uznania i dziękczynienia. Obok zasłużonej pochwały znaleźć się w nim muszą i wyraźne upomnienia⁵⁰. Nie po to

⁴⁹ Por. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. II*, dz. cyt., 38.

⁵⁰ Tym również tłumaczy różnice między listami D. Buzy, *Épîtres aux Thessaloniens*, dz. cyt., 173.

oczywiście, aby miazdżyć, tym więcej, że Tessaloniczanie cierpią i potrzebują pociechy, lecz aby wyprostować, poprawić. Rzeczy więc przykre, inaczej niż w Liście do Galatów, pada w środku i na końcu listu, a zacznie od uroczystej pochwały.

Nie będzie to już jednak, jak 1 Tes, spontaniczny okrzyk radości. Tłumią go przewidziane upomnienia. I nie tylko one. B. Rigaux słusznie podkreśla, że w stosunku Pawła do gminy w Tessalonice zaszła od wysłania do niej pierwszego listu pokaźna zmiana: Tessaloniczanie nie są już jedynym ośrodkiem zainteresowania i troski apostoła, który obecnie zajęty jest innymi Kościołami w Macedonii (2 Tes 3,1 n.)⁵¹.

Wszystko to razem musiało wpłynąć na odmienny od pierwszego ton drugiego listu, na owo tak dziwne w pierwszej chwili połączenie uroczystego, odmierzonego ciepła, spokojnej mądrości i nakazującej szacunek powagi⁵².

Zrozumiały jest także i ten bezosobowy charakter 2 Tes. Paweł jako mądry pedagog, pomija tu imiona i osoby, aby nie wypominać i tych, którzy są winni i bez potrzeby nikogo nie upokarzać.

Może właśnie dlatego, że 2 Tes pozbawiony jest prawie osobistych aluzji, wpływ St. T. wystąpił tutaj w tak wyjątkowych rozmiarach. Paweł posługiwał się Biblią zawsze, przekładając ją na nową rzeczywistość w Chrystusie. Tam jednak, gdzie wspomnienia osobiste i aluzje do wydarzeń konkretnych są częstsze, jak np. w Listach do Koryntian, wpływ ten jest mniej widoczny. Poza tym te szczególne okoliczności, które skłoniły apostoła do napisania 2 Tes i zadecydowały o takim, a nie innym jego tonie, mogły narzucić po prostu Pawłowi częstsze niż gdzie indziej posługiwanie się tekstem Biblii. A to znów z kolei dodało listowi namaszczenia i tym spotęgowało ów pontyfikalny jego charakter.

⁵¹ Zob. B. Rigaux, dz. cyt., 150.

⁵² Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 477—484.

V. Wnioski

1. 2 Tes nie jest pismem sfingowanym

a) Rozstrzygającym argumentem przeciw autentyczności 2 Tes ma być jego pokrewieństwo literackie z listem pierwszym. Przytoczone jednak paralele, które przedłożyliśmy i wyjaśnili wyżej, nie wykazały, wbrew zamierzeniom krytyków liberalnych, zależności literackiej drugiego listu od pierwszego. Sprowadziliśmy je do właściwych rozmiarów i znaleźli ich wytłumaczenie co najmniej prawdopodobne.

b) 2 Tes 2,2 („czy to przez list, rzekomo nasz“) i 3,17 („Pozdrowienie ręką moją Pawłową: to znak w każdym liście. Tak piszę“) nie przemawiają bynajmniej za sfałszowaniem listu, przeciwnie, świadczą wyraźnie o jego autorstwie Pawłowym (por. 1 Kor 16,21; Kol 4,18). Potwierdzają to odnalezione na papirusach dokumenty epistolografii starożytnej, w których spotykamy właśnie tego rodzaju formuły jako dowód autentyczności listów⁵³.

c) Nie ma żadnej poważnej racji, która by usprawiedliwiała sfingowanie pisma Pawłowego. Nie jest nią także przeciwstawienie się niebezpiecznej agitacji apokaliptycznej między r. 70—100. Jeśli nawet ona wtedy istniała, to stłumiona być mogła w inny sposób, a nie przez sfałszowany list Pawła i to w oparciu o 1 Tes. A to oparcie zaiste przedziwne: naśladownictwo w mało znaczących szczegółach przy jednoczesnym odbieganiu od wzoru w części zasadniczej (rozdz. 2), a przy tym unikanie o nim wzmianki i to w czasie, kiedy istniał zbiór listów Pawłowych, które krążyły po gminach chrześcijańskich.

Różny od pierwszego ton drugiego listu nie jest następstwem sfingowania pisma, lecz wypływa z odmiennych warunków historycznych i odmiennego duchowego klimatu, w jakich powstał 2 Tes.

d) Pseudo-Paweł napisał, zdaniem W. Wrede'go 2 Tes po r. 70, a więc po zburzeniu świątyni przez Tytusa. Zatem

⁵³ Zob. A. Deissmann, *Licht von Osten, Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenisch-römischen Welt*, Tübingen⁴ 1923, 137.

wzmiankę o niej w 2 Tes 2,4 należałoby interpretować alegorycznie. Należy jednak wątpić, czy nawróceni z pogaństwa, do których list był skierowany, mogli to właściwie zrozumieć, tym bardziej, że pismo nie należy do rodzaju apokaliptyki.

Wrede sądzi, że pseudo-Paweł przepisał fragment 2 Tes 2,4 z jakiegoś podania o tematyce apokaliptycznej, nie myśląc w ogóle o zburzeniu świątyni. Jest to po prostu zdumiewające. Przy pisaniu całego listu anonimowy autor starał się naśladować Pawła i nie napisać nic, co by jego fałszerstwo zde-maskowało. Tymczasem tutaj pozwolił sobie na bezmyślne przepisanie szczegółu, który go mógł narazić na zarzut, że pisze rzeczy niezgodne z prawdą.

Hipoteza Kerna-Wrede'go jest wyraźnie tendencyjna. Niczego nie wyjaśnia, a stwarza tylko nowe trudności w obiektywnej interpretacji naszych listów⁵⁴.

2. Autorem 2 Tes nie jest Tymoteusz

F. Spitta wysunął hipotezę, że 2 Tes napisał Tymoteusz z polecenia i według myśli Pawła, który potem list ten swoją powagą zaaprobował (2 Tes 3,17 n.)⁵⁵. Jako główny argument swojej hipotezy przytacza Spitta 2 Tes 2,5: „Czyż nie przypominacie sobie, że będąc jeszcze (éti) u was, to wam mówiłem?“ Akcent kładzie na wyraz éti, który wskazuje, że autor listu opuścił Tessalonikę niezbyt dawno.

I tu ma Spitta rację. Ale z tego nie wynika, że w 2 Tes 2,5 jest mowa o Tymoteuszu, który dopiero co powrócił z Tessaloniki. Nie ma żadnych podstaw do zacieśnienia znaczenia wyrazu éti. Tym bardziej, że 2 Tes 2,2 i 3,17 n. stwierdzają tożsamość autora obydwu listów, a nikt nie wątpi, że autorem 1 Tes był Paweł. I w Tes 2,5 może być mowa tylko o Pawle (por. adresy obydwu listów), który przecież niedawno był w Tessalonice i pouczał wiernych o przyjściu Pańskim. Gdyby

⁵⁴ Por. J. E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, dz. cyt., 52 n.

⁵⁵ Zob. F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen 1893, I, 110—154.

rzeczywiście, mimo adresu i końcowego podpisu Pawła, autorem 2 Tes był Tymoteusz i gdyby istotnie o nim była mowa w 2,5, powinien by dołączyć tu jeszcze swoje imię: ja Tymoteusz, tak jak to uczynił Paweł w 1 Tes 2,18.

Spitta usiłował swą hipotezę wyjaśnić różnicę między obydwoma listami. Sądził, że apokaliptyczny charakter 2 Tes harmonizuje z judaistycznym wychowaniem Tymoteusza (Dz. Ap. 16,1; 2 Tym 1,5; 3,14 n.). Trudno jednak uwierzyć, aby pod tym względem Tymoteusz przewyższał Pawła. Różnice zaś w tonie obydwu naszych listów wyjaśnić można inaczej, bez uciekania się do fantastycznych hipotez⁵⁶.

3. Autorem 2 Tes jest Paweł

Ten sam, który w tessalonickiej synagodze przez trzy szabaty wykładał Pismo, wykazując, że Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać, i że tym Mesjaszem jest Jezus (Dz Ap 17,1-3). Ten, który opowiadał Tessaloniczanom o Królestwie Mesjańskim, o chwalebnym przyjściu Króla-Mesjasza na sąd ostateczny (1 Tes 5,1-2; 2 Tes 2,1-2.5.15; por. Dz Ap 17,6-7). Ten, który z racji swej apostołskiej pracy był tam przesładowany wraz z tymi, którzy naukę jego przyjmowali z wiarą jako słowo Boże (Dz Ap 17,5-8; por. 1 Tes 1,6; 2,13-16; 3,3 n.; 2 Tes 1,4-7.10; 3,2). Ten, który zmuszony do opuszczenia młodej tessalonickiej gminy (Dz Ap 17,10) tęsknił za nią i z niepokojem wciąż o niej myślał (1 Tes 3,1.5), pragnąc w jakiś sposób uzupełnić luki krótkiej stosunkowo katechizacji (1 Tes 3,10). Ten, który nie mogąc już dłużej znieść tej bolesnej rozłąki, wysłał do Tessaloniki Tymoteusza (1 Tes 3,2.5; por. Dz Ap 18,5), a dowiedziawszy się odeń, że Tessaloniczanie trwają nieugięcie w wierze, miłości i nadziei (1 Tes 3,6), wyśpiewał swoją radość w 1 Tes, pierwszym swoim liście apostołskim, który przez dłuższy czas w sercu swoim nosił.

Ten sam wreszcie, który w kilka miesięcy później, otrzy-

⁵⁶ Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 529—531; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, dz. cyt., LXXXIX-XCI.

mawszy nowe wieści z Tessaloniki, tym razem mniej radosne, postanawia dać wyraz swej troski o młodą gminę i pragnie błędy sprostować, a winnych upomnieć. I pisze znowu list. Pisze ten sam Paweł, do tego samego Kościoła Tessaloniczan, tym samym językiem, tę samą w istocie podając naukę, jaką przejął od pierwotnej gminy chrześcijańskiej, ale w odmiennych okolicznościach: zajęty już i innymi Kościołami w Macedonii (2 Tes 3,1 n.; por. Dz Ap L 8) musi Tessaloniczan i pocieszyć i upomnieć. Wystąpi nie tylko jako ojciec, ale i jako apostoł. Okaże serce, ale z umiarem, poda i od siebie słów kilka, ale przede wszystkim przekaże Boże słowo St. T., którym myślał i którym żył. To właśnie Drugi List do Tessaloniczan, jak najściślej związany z pierwszym, tak bardzo do niego podobny, choć tonem różny, a pozostający w harmonii z tym, co opowiedział o gminie tessaloniczkiej znany historyk Łukasz w *Dziejach Apostolskich*.

Laski k. Warszawy

Ks. JAN STĘPIEŃ

Ks. Adolf Tymczak, New York

UCZESTNICTWO NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W OFIERZE KRZYŻOWEJ¹

I. Najśw. Maryja P. jako drugorzędna Żertwa Ofiary Krzyżowej

Część historyczna

Ojcowie Kościoła — św. Efreń, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Jan Damasceński, Pseudo-Ildelfons, Pseudo-Hieronim — mówią o współcierpieniu Najśw. Dziewicy z P. Jezusem pod krzyżem. Szczególne znaczenie ma tu świadectwo św. Ambrożego², które niektórzy (np. Lernerz, TJ) tłumaczą w sensie pośredniego, a większość teologów w sensie bezpośredniego współdziałania N. Panny w ofierze odkupieńczej (C. Dillenschneider, CSSR, E. Druwe, SJ, J. B. Carol, OFM, R. Laurentini inni). Tekst św. Ambrożego nie mówi, że współcierpienie Matki Bożej przyczyniło się do odkupienia świata, ale też nie wyklucza tego

¹ Część referatu pt. „Ofiara Ciała Mistycznego a Najśw. P. Maryja“, wygłoszonego na Kongresie Mariolog. w Lourdes, 12. IX. 1958.

² „Fugientibus apostolis, ante crucem (Maria) stabat et piis spectabat oculis Filii vulnera, quia expectabat non pignoris mortem, sed mundi salutem; aut fortasse quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, aula regalis, etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri.

Sed Jesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui quia omnes sine adiutore servavit... Suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium“ (Ep. 63. Ad Vercell. Eccl. n. 110, ML 16, 1218). Prawie dosłownie ten tekst jest przytoczony In Luc. 1. X. n. 132, MI 15, 1837.

wniosku. Biskup Mediolanu zdaje się suponować, że P. Jezus przyjął i ofiarował współcierpienie Matki. Jednak ten wniosek wprowadzą dopiero teologowie średniowieczni.

W średniowieczu zaczęło się nabożeństwo do Matki Boskiej Bolesnej, a szkoły teologiczne szeroko omawiały współcierpienie N. P. Marii, choć nie zawsze podnosiły jego znaczenie soteryczne. Pierwszy Arnold Carnotensis, opat z Bonnewal († 1160) rozważa współcierpienie Matki Bożej pod względem soterycznym i przypisuje mu znaczenie dla odkupienia świata. Analogicznie do dwu ołtarzy St. T. odróżnia on dwie żertwy ofiary krzyżowej, Chrystusa i Maryję³.

Z powodu najdoskonalszej zgody woli Matki z wołą Syna — dwie ofiary złączyły się w jedno całopalenie (holocaustum), które Bóg Ojciec przyjął łaskawie. Większość teologów (M. J. Scheeben, E. Dublanchy, E. Druwé, A. Louis, C. Dillenschneider, D. Bertetto, J. B. Carrol, R. Laurentin i inni) rozumie tekst Arnolda o współdziałaniu N. Maryi w obiektywnym odkupieniu, czyli w pojednaniu ludzi z Bogiem; niektórzy tylko rozumieją go jako subiektywne odkupienie (w aplikacji łask).

Prócz Arnolda z Bonnewal św. Bonawentura († 1274), św. Albert Wielki († 1280) i autor „*Mariale*“ (Pseudo-Albert W.) przyczynili się wielce do rozwoju nauki o soterycznym współcierpieniu N. Panny pod krzyżem, wywierając silny wpływ na potomnych.

Wiek 17 zdecydowanie podaje naukę o soterycznym współcierpieniu N. Maryi (czemu niesłusznie przeczy W. Goossens). Można wskazać na trzy charakterystyczne momenty w tym okresie: 1) Liczba teologów, którzy zajmują się tą nauką, bardzo wzrosła. 2) Autorowie na ogół są za Arnoldem z Bonnewal, św. Bonawenturą i za „*Mariale*“ Pseudo-Alberta W. 3) N. P. Maryję wyraźnie nazywają oni żertwą, która się ofiarowała ze swoim Synem w jednej ofierze cało-

³ Arnaldi Bonnaevalis Abbatis, De VII Verbis Domini, Tract. 3. Pl. 189, 1694 s.; Libellus de Laudibus B. Mariae Virginis, PL. 189, 1727. Arnold zależy od św. Ambrożego i św. Bernarda.

palnej dla odkupienia świata. Tak np. F. Chr. de Salazar, SJ. († 1646) dowodzi szeroko, iż N. Maryja złożyła w ofierze (immolavit) swego Syna i siebie samą, czyli ofiarowała dwie zertwy. Podobnie uczą Alojzy Novarini († 1650), Justyn z Miechowa, OP. († 1689), Laurenty Chryzogon († 1650), Hieronim Kłodziński († 1670), Fr. van Hondeghe OFM. (ca 1639), J. B. Nowati († 1648) i wielu innych⁴.

Części składowe współdziałania N. Panny w dziele odkupienia według tych autorów są następujące: Współcierpienie Matki B., ofiarowanie swego Syna i siebie dla odkupienia świata w jednej i tej samej ofierze całopalnej z Chrystusem. W ten sposób N. Maryja (a nie inni święci) dopełniła w samej ofierze krzyża tego, czego nie dostawało cierpieniem Chrystusowym (Kol. 1,24)⁵, oczywiście nie pod względem dostateczności okupu (quoad sufficientiam pretii), ale co do woli Bożej, aby była współodkupicielką.

Teologowie znają oczywiście naukę św. Pawła o jednym pośredniku (1. Tym. 2,5), a jednak uczą o podwójnej zertwie ofiary krzyżowej, Chrystusie i Maryi. Dwie hostie: Jezus i Maryja uważane są jako jedna z powodu najściślejszej miłości obydwu i z powodu jednej całopalnej ofiary (podkreślają to silnie przedstawiciele Francuskiej Szkoły Oratorianów: J. Olier († 1657), św. Jan Eudes, († 1680), św. Grignon de Montfort († 1716).

Teologia 18 w. nie dodała nic istotnego do wcześniejszej nauki o współodkupieniu maryjnym. Autorowie: D. Gonzales Mathéo, (1748), C. De Moral, OFM. († 1731), V. Sedlmayer, OSB. († 1772), Th. De Almeyda († 1803), A. B. d'Icard Duquesne (1791), św. Alfons Ligouri († 1787) podają elementy współdziałania Maryi. Lecz niektórzy, jak

4. Lucas Wadding,	Laurentius Kreayter	Carolus Van Hoorn,
Joan. Crasset,	S. Laurentius a Brind.,	Barth. De Los Rios
Ant. De Vieyra,	Paolo Segneri,	Y Alarcon,
Rodrigo de Portillo,	L. Fr. D'Argentan,	Georgius Rhodes,
Thomas Strozzi,	Jo. Vignier,	G. P. Pinnamonti

⁵ Tylko niektórzy, jak Balthasar De Ries, OFCap., odnoszą ten tekst do subiektywnego odkupienia (aplikacji łask).

Karol de Moral, OFM., na drugim miejscu stawiają ideę Matki Bożkiej, jako miłosnej żertwy ofiarnej; natomiast na pierwsze miejsce wysuwają ofiarowanie Syna przez Matkę, która wobec Niego posiadała prawa macierzyńskie.

Na początku 19 w. literatura maryjna była bardzo uboga. Jednak nie brak autorów w pierwszej połowie wieku, którzy dalej podają naukę Arnolda z Bonnewal o Matce-żertwie i o jednym całopaleniu ofiarnym. Około połowy 19 w. mariologia odżyła bez wątpienia pod wpływem określenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (1854). Współcierpienie N. P. Maryi opisują teraz szczególnie: J. V. de Raulica († 1861), Fr. G. Faber (1863), L. di Gastepiano, OFM. († 1872), Piotr Jeanjacquot, SJ. († 1891), wreszcie przy końcu stulecia M. J. Scheeben († 1888).

Pobożność mariańska w 19 w. zaleca naśladowanie N. Maryi jako kapłanki i jako żertwy ofiarnej, praktykę ofiary i zadośćuczynienia Bogu. Podstawy teologiczne takiego życia ofiarnego na wzór Maryi wypracowali, w oparciu o naukę Arnolda z Bonnewal: P. S. M. Giraud († 1876) i Oswald Van Den Bergh († 1872). Ten ostatni przedstawia Najśw. Maryję jako najdoskonalszą po Jezusie hostię i żertwę duchową, miłą Bogu ⁶.

Według Scheebena, który zapoczątkował mariologię nowoczesną, współdziałanie N. Maryi w ofierze krzyża jest podwójne: 1) bierne: Ona dla swego współcierpienia jest darem współofiarywanym z Synem; 2) czynne: Ona jest diakonką, współofiaryującą ze Synem-Kapłanem. Absolutnie mówiąc — według Scheebena — możemy rozróżnić podwójną ofiarę: ofiarę Chrystusa (kompletną, skuteczną z siebie), i ofiarę Maryi (drugorzędną, zależną od Chrystusowej). Lecz ofiara Maryi zlewa się w jedną z ofiarą Chrystusa. Ofiara Maryi była: bezkrwawą, duchową, uzewnętrznioną przez obecność Jej pod krzyżem, podporządkowaną i jedną z ofiarą Chrystusa. Najśw. Panna współdziałała w zadośćuczynieniu za grze-

⁶ W ślady Arnolda z Bonnewal wstępują też: Jan B. Petitalot, Rafael Coppola, Juan Planas, OP., August Nicolas.

chy świata w Chrystusie i przez Chrystusa, względnie w ofierze i przez ofiarę Chrystusa. Owszem, cała ludzkość ofiarowała się w Maryi, gdyż Maryja imieniem całej ludzkości zgodziła się na tę ofiarę, współdziałała w niej i wniosła w nią wymagane dyspozycje. W ten sposób ofiara krzyża została złączona z całą ludzkością: wyszła od niej i stąd do niej należą owoce tej ofiary.

Idea Matki-żartwy ofiarnej występuje u teologów 19 w. pod różnymi wyrażeniami:

Maryja łączy się w cierpieniach z Synem,
 Maryja uczestniczy w cierpieniach Syna,
 Maryja towarzyszy cierpieniom Syna,
 Matka współ-żertwa ofiary krzyża,
 Żertwa ofiarna za grzechy świata, itp.

Tylko niektórzy (jak: H. Saintrain, CSSR., J. Bucceroni, SJ.) ujmują ofiarę (imolację) N. Maryi w porządku prawnym, mianowicie, o ile Ona zrzekła się praw macierzyńskich do Syna.

Inni w większości podkreślają raczej miłość Matki do Syna i mówią o miłosnym współcierpieniu (Faber, Scheeben, J. B. Terrien)⁷.

Mariologów 20 w. dzieli się zwyczajnie na trzy klasy, zależnie od tego, jak rozumieją współdziałanie Najśw. Maryi Panny, mianowicie:

- a) Jako współdziałanie w porządku odkupienia subiektywnego: W. Goossens, H. Lennertz, SJ., M. De La Taille, SJ., A. Janssens, G. D. Smith, A. Michel, J. Rivière, Y. M. Congar, OP.;
- b) Jako współdziałanie bierne i receptywne, przyjęcie łask dla ludzkości wysłużonych przez samego Chrystusa: H. M. Koester, O. Semmelroth, OSB., H. Rahner, SJ., A. Müller;
- c) Jako współdziałanie czynne i bezpośrednie w dziele odkupienia

⁷ Por. też autorów: Michael B. Clary, Jac. M. Bestard, Const. M. Petrone, OSSR., Opat Gueranger, OSB., Franz. Blot, SJ., G. H. T. Jamar (Pseudonim), Albin Carmagnola, Giuseppe M. Petazzi, SJ., Jac. M. L. Monsabre, OP., Emilio Campana.

obiektywnego, tak największa ilość teologów, a m. in.: Kard. A. Lepicier, P. Belon, H. Lamiroy, E. Dublanchy, E. Krebs, L. M. Passaglia, Fr. Mugnier, C. Van Crombrughe, V. Zubizarreta, Fr. L. Colomer, C. Dillenschneider, J. B. Carrol, R. Laurentin i inni.

Równocześnie z dyskusją teologiczną na temat współdziałania N. P. Maryi w ofierze krzyża ostatni papież wyraził tę samą ideę w swoich urzędowych dokumentach: Pius X. i Leon XIII, mówią o współdziałaniu ofiarniczym N. Panny pod krzyżem. Leon XIII podnosi także ideę ofiarowania Syna przez Matkę. Pius X pojmuje uczestnictwo Najśw. Panny w ofierze krzyża, jako wspólnotę cierpienia i woli (*communio dolorum et voluntatis*).

Dekret św. Oficjum, wydany 15 stycznia 1913 (a ogłoszony dopiero 3 maja 1916) zabrania trzech rzeczy w odniesieniu do Najśw. Maryi: 1) tytułu „Panna Kapłanka“ („*Virgo Sacerdos*“), 2) Obrazów Najśw. Panny odzianej w szaty kapłańskie, 3) nabożeństwa do „Panny Kapłanki“.

Natomiast dekret ten nie zabrania nabożeństwa do Najśw. Panny jako złączonej z Synem w ofierze krzyża i jako wzoru dusz ofiarnych.

Benedykt XV, podobnie jak jego poprzednicy, uznaje składniki współdziałania maryjnego w ofierze odkupieńczej, mianowicie: bolesne współcierpienie i ofiarowanie przez Matkę Bolesną swego Syna dla odkupienia ludzkości. Tak współcierpienie, jak zrzeczenie się praw macierzyńskich należy do imolacji N. Maryi: dla tych dwu racyj nazywa się Ona współodkupicielką świata⁸. Również Pius XI określa współcierpienie

⁸ Osobliwa jest opinia łowańskiego profesora J. Lebon (1957), który widzi imolację zbawienną nie we współcierpieniu N. Panny, bo cierpi jako osoba prywatna, lecz w zrzeczeniu się przez Nią praw macierzyńskich, bo czyni to jako osoba urzędowa. Nie można przyjąć takiego tłumaczenia tekstu pap. dla dwu racyj: 1) oddzielanie działalności N. Maryi jako osoby prywatnej i jako osoby urzędowej (*persona publica*) wydaje się apriorystyczne. Całe bowiem życie Matki było skierowane ku temu, samemu celowi, co życie Syna, tj. do celu zbawienia ludzkości;

Matki Bolesnej jako soteryczne, gdyż ono jest ofiarowane dla zbawienia świata.

W końcu P i u s XII uznaje w enc. „Mystici corporis“ tradycyjne składniki współdziałania maryjnego, tj. współcierpienie, całopalenie praw macierzyńskich (zewnętrzny element ofiary) oraz całopalenie miłości (wewnętrzny element ofiary), a wreszcie ofiarowanie Syna i swego współcierpienia za wszystkich synów Adama (znaczenie odkupieńcze). Te same składniki zawierają się w enc. O Najśw. Sercu Jezusa „Haurietis aquas“.

Papieże niewątpliwie nie określają dogmatycznie tej nauki. Ponieważ jednak używają tych samych wyrażań, co teologowie, słusznie się wnosi, że przynajmniej nie wprost (indirecte) potwierdzają naukę teologów.

C z ę ś ć s p e k u l a t y w n a

Nowocześni teologowie itd., jak w przyp. 9.

Nowocześni teologowie⁹ różnią się co do pojęcia natury współdziałania N. P. Maryi w ofierze krzyżowej. Jedni przyjmują bezpośrednie współdziałanie w akcie odkupienia, ale przeczą tegoż w samej ofierze krzyża; inni zaś utrzymują także współdziałanie w samej ofierze. Niektórzy to współdziałanie

2) opinia ta jest przeciwna tradycji, która uczestnictwo Maryi w ofierze krzyża pokłada zarówno we współcierpieniu, jak i w ofiarowaniu (in compassione simul cum oblatione). Opinia zdaje się sprzeciwiać także nauce samego papieża Benedykta XV; On bowiem odpustem obdarzył wiersz, w którym Matka Bolesna jest nazwana żertwą ofiarną, a więc jako osoba urzędowa uczestnicząca w ofierze krzyża. (Niesłusznie O. Garcia Garcés nazywa „Maryję-żertwę“ (Maria-Victima) nowym pojęciem.

⁹ J. Bittremieux,
Ch. Boyer,
A. Deneffe,
H. Borzi,
V. Plessier,
A. Plessis,
H. Derckx,
J. Keuppens,
H. Seiler,

E. Neubert,
J. M. Bover,
B. Garcia Rodriguez,
J. M. Alonso,
E. Sauraz,
Basilio di S. Pablo,
E. Druwé,
Th. U. Mullaney,
R. Morency,

G. Lefebvre,
Ch. Feckes,
L. Leloir,
C. Dillenschneider,
H. Guindon,
R. Laurentin,
J. Dillensberger,
A. Tymczak.

widzą w zrzeczeniu się praw macierzyńskich odnośnie do Syna, inni zaś w podwójnym elemencie: we współcierpieniu (składnik materialny) i w miłosnym ofiarowaniu przez nią swego Syna (składnik formalny). W pierwszej opinii Chrystus jest jedyną żertwą ofiary krzyżowej, lecz dwa są akty ofiarnicze: główne ofiarowanie samego Syna i drugorzędne, podporządkowane ofiarowanie Syna przez Matkę w zupełnej zgodzie z wolą Syna. W drugiej opinii dwie są żertwy ofiary krzyżowej, mianowicie: Chrystus, główna żertwa, i Jego Matka, drugorzędna żertwa, która tak siebie samą i swe boleści, jak i Syna swego ofiarowała Bogu Ojcu za zbawienie ludzi, a Bóg Ojciec przyjął tę ofiarę. Następujący schemat przedstawia różne opinie teologów. Współcierpienie (ofiarowanie N. P. Maryi jest:

1. Częścią zewnętrzną, moralną, nie włączoną do ofiary Chrystusa (F. Tummers, A. Gorrino, D. Bertetto).
2. Częścią wewnętrzną odkupienia, lecz nie ofiarniczą (non sacrificalis):
 - a) W porządku prawnym: J. Lebon, Garcia Garcés.
 - b) Współofiara wewnętrzna, niewłaściwa: B. H. Merkelbach, G. M. Roschini, F. Ceuppens, M. Cuerwo, G. Alastruey.
 - c) Dwa akty ofiarnicze tej samej Hostii: C. Friethoff, R. Piazzi.
3. Częścią wewnętrzną i ofiarniczą:
 - a) Ofiarniczą i kapłańską (sacrificalis et sacerdotalis), włączoną (integrata) w ofiarę krzyżową: H. Derkx, J. M. Bover i inni.
 - b) Ofiarniczą i laikalną (sacrificalis et laicalis), włączoną w ofiarę krzyżową, jako Matki-Współżertwy przedstawiającej ludzkość: R. Laurentin, J. Dillensberger, E. Druwé, A. Tymczak.

Opinie powyższe są krytycznie przedstawione w mej obszerniejszej pracy. Tutaj krótko powiem przeciwko opinii prof. J. Lebon: Opinia jego, o ile utrzymuje współdziałanie N. P. Maryi w odkupieniu Chrystusa przez zrzeczenie się praw macierzyńskich, jest prawdziwa, lecz niekompletna. Tradycja bowiem utrzymuje również współdziałanie przez współcierpie-

nie, więc przeczenie tego jest przeciwne tradycji. Ponadto, w akcie odkupienia teoretycznie się odróżnia — za św. Tomaszem — wzgląd okupu i wzgląd ofiary (*aspectus redemptivus et aspectus sacrificialis*); lecz praktycznie te dwa względy nie dadzą się rozdzielić. „Chrystus zasłużył i zadośćuczynił, składając ofiarę, oraz złożył ofiarę zasługując i zadośćuczyniac” (*Friethoff, Roschini, Basilio di S. Pablo*). Podobnie N. P. Maryja: Jeśli współdziałała w akcie odkupienia, tym samym współdziałała w akcie ofiarniczym i odwrotnie. Wreszcie nie można rozdzielać działania N. Maryi jako osoby prywatnej i osoby urzędowej, co wyżej było wspomniane.

Teraz, idąc śladami M. J. Scheebena, J. Körbera, T. H. Schütha, E. Druwé, C. Dillenschneidera, R. Laurentina, J. Dillensbergera, staram się wyłożyć i dowieść, że współdziałanie N. Maryi było ofiarnicze, lecz laikalne, tzn. jako żertwy najświętszej i najmilszej — po Chrystusie-Bogu, ale nie diakonki ani też kapłanki.

Już Scheeben i Schüth zbijali argument podany przez Bartmanna: Jeśli w ofierze krzyża były dwie osoby, wówczas:

dwie były czynności,
dwa były cierpienia,
dwie były ofiary.

Na to oni odpowiadali: Współdziałanie N. Maryi nie jest przeciwne jedności ofiary krzyżowej; podobnie bowiem w jednej ofierze Mszy św. wiele uczestniczy osób, których czynność należy do wewnętrznej akcji ofiarniczej (np. współcelebra przy święceniach kapłańskich). Jeden jest główny Odkupiciel i jedno odkupienie nieskończonej wartości, jednak w nim współdziałała ludzkość w osobie N. Panny zjednoczonej z Chrystusem i Jemu podporządkowanej. Chrystus nas odkupił nie przez czyste zastępstwo, lecz przez solidarne zastępstwo. Chrystus jest główną Żertwą ofiarną, N. Marya jest żertwą drugorzędną, która składa ofiarę jako osoba-laik

(laicus) wraz z Chrystusem i przez Chrystusa (podobnie jak Kościół ofiaruje Mszę św. z Chrystusem i przez Chrystusa).

Dwie imolacje Chrystusa i Maryi najściślej się łączą w jedno całopalenie (Arnold z Bonnewal), które Scheeben nazywa spojeniem, zlaniem (jakby dwóch metali w jeden). Współdziałanie N. Maryi jest podobne do współdziałania wolnej woli z łaską. Jak współdziałamy z łaską Bożą dla osiągnięcia zbawienia, w porządku odkupienia subiektywnego (aplikacji łask), podobnie N. Dziewica doskonale poddana i zależna od zasług swego Syna współdziałała z Nim w imieniu nas wszystkich dla osiągnięcia naszego zbawienia, w porządku odkupienia obiektywnego (pojednania nas z Bogiem).

Wbrew tym teologom, którzy ideę złożenia okupu oddzielają od idei ofiary i kładą ją wyłącznie w dziedzinie prawnej (prawny tytuł własności macierzyńskiej) kładę nacisk raczej na ideę mistycznej miłości.

Opinia tych teologów jest niekompletna i nie tradycyjna; w tradycji bowiem obydwie idee się łączą, a idea miłości jest dawniejsza. Bez wątpienia dzieło odkupienia jest dziełem sprawiedliwości, ale jest również — i przede wszystkim — dziełem miłości Bożej; miłość zawiera sprawiedliwość i przewyższa ją. Przeto z tego szczególnie punktu widzenia należy rozważać ofiarę krzyżową i imolację N. Maryi.

Tak w rzeczywistości ujmują ją papieże, Benedykt XV mówi o zrzeczeniu się praw macierzyńskich, a równocześnie o miłosnym współcierpieniu. Pius XII wynosi całopalenie (holocaustum) praw macierzyńskich a zarazem miłości macierzyńskiej. Dlatego rozdzielanie zrzeczenia się praw macierzyńskich N. Maryi od miłosnego współcierpienia czyni współdziałanie (współodkupienie) niekompletnym. Przeciwnie, najbardziej zadowalającym jest wyjaśnienie natury ofiary N. Maryi na podstawie owej centralnej idei miłosnej ofiary Chrystusa, Głowy Ciała mistycznego, mianowicie: Współcierpienie i ofiarowanie (imolacja) N. Panny:

1. Nie było pomnożeniem nieskończonego okupu Chrystusa.
2. Nie było ofiarą, dodaną do ofiary Chrystusa.

3. Nie było wyłącznie w porządku prawnym, lecz było przede wszystkim w porządku miłosnym i mistycznym.
4. Było w Chrystusie i przez Chrystusa-Głowę.
5. Było imolacją miłosną Matki-Współżertwy jako osoby-laika i drugiej Ewy.
6. Włączoną (wcieloną) w nieskończone całopalenie Chrystusa-Głowy, od którego miało całą wartość.

Współdziałanie N. Maryi w ofierze krzyża nie było kapłańskie. Liczne wypowiedzi autorów na temat kapłaństwa N. Dziewicy przynosi tylko zamieszanie.

Dlatego lepiej porzucić tę kwestię kapłaństwa N. Panny zgodnie z Dekretem św. Oficjum; lepiej współdziałania Jej w ofierze krzyżowej nie nazywać kapłańskim ani też współdziałania w ofierze Mszy św. nie oznaczać mianem diakoniskim.

Uczestnictwo Najśw. Panny należy raczej do porządku laickiego, czyli zwyczajnych wiernych.

Chrystus, Najwyższy Kapłan, złożył z siebie jako Żertwy ofiarę krzyżową imieniem ludzkości i za Marię. Lecz Matka Najśw.:

1. Była przedstawicielką ludzkości mającej być odkupioną.

2. Przygotowała Żertwę ofiarną Krzyża i wielkodusznie zgodziła się na Jej zabicie.

3. Równocześnie z Synem ofiarowała siebie samą jako żertwę i wniosła do ofiary imieniem ludzkości wewnętrzne dyspozycje, a mianowicie:

miłości nie poddała się woli Bożej i przyjęła śmierć Syna; z miłością zniosła najokropniejsze męczarnie z powodu śmierci Syna;

z miłości ku Bogu i ku ludziom całe życie aż do wylania „krwi serca“ ofiarowała wraz z ofiarą Syna i przez Syna na chwałę Boga i zbawienie ludzi. Dlatego Jej ofiara zwie się całopaleniem (miłości), jak i całopalenie Syna.

4. Wewnętrzne Jej dyspozycje ofiarnicze na zewnątrz okazywały się przez łzy, westchnienia, wyraz twarzy i całą postawę ciała pod krzyżem. Współcierpienie Jej pomnożyło mękę Syna; stąd także imolacja Syna była zewnętrznym wyrazem imolacji Matki.

Ofiarując wraz z Synem siebie samą jako żertwę Najśw. Panna imieniem ludzkości, jako prototyp Kościoła dokonała ofiarowania ofiary krzyża. Lecz konsekracji dokonał sam Kapłan Najwyższy.

5. Syn spełniający ofiarę krwi swojej, przyjął całopalenie swojej Matki, tj. Jej najgłębszą miłość i oddanie i współcierpienie złączył ze swoją imolacją. Innymi słowy, podniósł do wyższej godności całopalenie Najśw. Maryi i ludzkości przez Nią reprezentowanej oraz wcielił do swęgo całopalenia, ofiarując Ojcu Niebieskiemu na odkupienie ludzi. Przeto zgodnie z tradycją istotę ofiary krzyżowej tworzą dwa składniki, którymi są:

- | | |
|--|--|
| 1° Akt miłości gotowej na śmierć Chrystusa-Głowy wraz z włączonym aktem miłości imolatywnej Maryi-Kościoła (element formalny). | } Skierowane na chwałę Bożą i zbawienie ludzi. |
| 2° Cierpienie aż do śmierci Chrystusa-Głowy wraz z włączonym współcierpieniem Maryi-Kościoła (element materialny) | |

Powyższe tłumaczenie z jednej strony unika wszelkich trudności, jakie przynosi z sobą kwestia kapłaństwa N. Panny. Z drugiej strony zachowuje społeczny charakter ofiary krzyżowej, którego nie uwzględniają teologowie przeczący, że Najśw. Marya była żertwą ofiarną. W ofierze krzyża bowiem jeden Kapłan, Głowa i Pośrednik ludzkości ofiaruje dwie Żertwy: Żertwę główną i mistyczne Ciało reprezentowane przez N. Matkę jako żertwę drugorzędną, włączone w jedno Całopalenie nieskończone, dla pojednania ludzi z Bogiem.

Stąd można wyprowadzić najwyższą zasadę (principium) mariologii: Matka Współ-żertwa Ofiary Krzyżowej.

Idea macierzyństwa Bożego wzięta w pełnym znaczeniu (adaequata), jako fizyczne i moralne współdziałanie we Wcieleniu, jest podstawą i korzeniem innych przywilejów osobi-

stych N. P. Maryi (choć nie z konieczności, lecz z godziwości), tj. 1) Niepokalanego Poczęcia, 2) Wolności od grzechu aktualnego, 3) Pełności łask, 4) Dziewictwa, 5) Wniebowzięcia.

Lecz idea macierzyństwa Bożego nie jest podstawą i źródłem społecznych przywilejów Najśw. P. Maryi. Godzę się tu na argumenty podane przez O. Gabriela M. Roschini, OSM., że mianowicie sama idea macierzyństwa Bożego nie wyraża całej misji Najśw. Panny. Gdyby według postanowienia Bożego N. P. Maryja była umarła (jak św. Józef) przed męką Chrystusa, wówczas misja Matki Bożej nie obejmowałaby ściśle współodkupienia. Dlatego podstawową ideą macierzyństwa Bożego należy uzupełnić inną ideą, która wyraża funkcję Matki Bożej w dziele odkupienia. Tą zaś funkcją jest być współ-żertwą ofiary krzyża. Ta idea „Matki Współ-żertwy“ jest podstawą i źródłem społecznych przywilejów N. P. Maryi, mianowicie:

1) Jej złączenia (associatio) jako nowej Ewy z Odkupicielem, 2) Jej macierzyństwa duchowego ludzi, 3) Jej powszechnego pośrednictwa łask, 4) Jej królowania, 5) Jej kultu „hyperdulii“.

Tak pierwsza zasada mariologii jest formalnie pojedyncza, a wirtualnie podwójna (złożona): Matka Współ-żertwa. Jest to pierwsza zasada (principium) mariologii, ponieważ:

1) Jest zawarta w źródłach objawienia, 2) jest pojedyncza, nie wywnioskowana z przesłanek (idea-matka), 3) jest podstawą wyrażającą istotną misję N. Panny Maryi i jej miejsce w ekonomii zbawienia, 4) jest najwyższą zasadą, z której się wyprowadza inne prawdy, a więc zawiera jakby w nasieniu poszczególne prawdy i całą mariologię, 5) odpowiada pierwszej zasadzie w Chrystologii: Bóg-Człowiek-Odkupiciel.

Prof. Chwalisław Zieliński, Łódź

LITURGIA I SZTUKA A PRAWO KOŚCIELNE

Pojmowanie sztuki i jej twórczości w zakresie potrzeb kościelnych jest niejednakowe i uzależnione od zainteresowań osobistych. Historyk sztuki będzie pojmował inaczej, a twórca również inaczej. Jeden będzie beznamiętnie i obiektywnie badał rozwój i sens ikonograficzny, drugi całą swą osobowością i istotą wewnętrzną, wzbogaconą fantazją, oddawać się będzie powierzonemu sobie zadaniu, które sam sobie obrał do zrealizowania twórczego. Jeżeli historykowi sztuki wystarczy obiekt przeznaczony do badań i pewien zasób wiedzy potrzebny do tej pracy, to twórca musi być całkowicie oddany temu zainteresowaniu, pełen miłości i zapału, aby praca jego wydała najpiękniejsze owoce.

Artysta, jeżeli ma odtworzyć jakiś temat liturgiczny, nie może poprzestać na przejrzeniu w pośpiechu jakichś źródeł dających mu suche wiadomości albo skorzystać z paru przykładów gotowych do naśladowania. To nie będzie twórczość, która miałaby promieniować genialnością i spowodowałaby zatrzymanie subtelnego widza przy tego rodzaju dziele. Dlatego też artysta poświęcający się twórczości kościelnej, powinien nie tylko nauczyć się w poszczególnych wypadkach przystosowywać się do wskazań zleceniodawcy, ale wczuwać się w istotę i celowość sztuki liturgicznej. I to jest prawdziwe wtajemniczenie artysty w istotę twórczości liturgicznej. Istota i najbardziej wewnętrzny sens tego wtajemniczenia odsłania się bezpośrednio i trafnie kiedy uświadomimy sobie właściwe i pierwotne znaczenie słowa „liturgia“.

Słowo „liturgia“ jest pochodzenia greckiego i oznaczało ono obowiązki obywatela w stosunku do miasta i społeczeństwa. Kościół katolicki przyjął to słowo na równi z innymi nadając mu zamiast sensu socjalnego, sens kultowy. Stosownie do tego, słowo „liturgia“, w sensie bardziej ograniczonym, oznacza całość wszystkich czynności, gestów i słów, wykonywanych przez kapłana, jako zastępcę społeczności wiernych, w imieniu i na zlecenie Chrystusa. Wobec tego, że przy wykonywaniu urzędu kapłańskiego potrzebne są zarówno sprzęty liturgiczne jak i miejsca święte, wymagające nie tylko odpowiedniego charakteru artystycznego, ale przede wszystkim przystosowania tego wszystkiego do potrzeb kultowych i duszpasterskich, przeto artysta wkracza w zasięg liturgii i musi podporządkować się prawom wynikającym z tego przystosowania.

Przepisy liturgiczne odnoszące się pośrednio do sztuk plastycznych, a bezpośrednio do czynności liturgicznych, na ogół są zupełnie źle pojęte przez artystów współczesnych i odstraszały ich od żywego brania udziału w prawdziwej twórczości kościelnej. W pobudliwej fantazji artystycznej zjawiają się mimo woli sugestie przymusu złośliwego, który ma rzekomo krępować ich osobowość, w czym dopatrują się także niepożądaną opieki nad ich wolnością artystyczną, sprawowaną przez Kościół.

Wielcy artyści minionych okresów twórczych nie dopatrywali się tych złośliwości i krępowania osobowości twórczej, mimo że zleceniodawcy zasypywali ich najmniejszymi drobiazgami historycznymi, genealogicznymi i innymi wskazówkami odnoszącymi się do treści dzieła zamawianego. Dürer nigdy nie uskarżał się na zamówienia cesarza, który przeładowywał je teoretycznymi materiałami. Rubens chętnie zgadzał się na wszystkie niemal życzenia swych zleceniodawców.

Przy oglądaniu fresków barokowych w kościołach, widać wyraźnie jak zleceniodawca dawał artyście nie tylko ogólne wskazówki, ale często dokładne przepisy dotyczące najmniejszych szczegółów i artyści tego świętego okresu nie czuli się zupełnie skrupowani w swej twórczości. Te wskazówki niewątpliwie pomagały im do stworzenia dzieł nieśmiertelnych pod wzglę-

dem arstycznym. Dzisiejsi artyści nie doceniają wartości i znaczenia potrzeb utylitarnych w kościele; chcą tworzyć niezależnie od przeznaczenia i wymaganego charakteru. Dlatego zjawiają się w kościele, tak jak w okresie Odrodzenia, dzieła niekiedy dużej wartości artystycznej, jednak pozbawione cech przynależności, dzieła, które nie może spełnić swego zadania jakie mu wytycza Kościół.

Twórczość plastyczna związana z ludzkością, ma obowiązek s łużenia, a nie wyżywania się artystycznie. Jeżeli natomiast twórczość rezygnuje z przydatności i przeznaczenia, staje się pustą zabawą braci artystycznej w wąskim zakresie forsowania jakiegoś kierunku lub upodobania artystycznego.

Obecnie kiedy nastąpiło już pewne skryształowanie pojęć artystycznych, można ocenić rzeczowo i uznać niekiedy wielkie zdobycze, które przyniósł ruch, ostatnich dziesięciu lat, kierunków artystycznych, pomimo licznych wykolejeń, wypaczeń i przewrotności. Stopniowo ustępuje zrozumiała nieufność, którą duchowieństwo darzyło dotychczasową współczesną twórczość plastyczną. Nieufność ta miała swe uzasadnienie w tym, że nowy sposób myślenia i wyraz formalny pochodziły z idącej dużymi krokami sztuki świeckiej i dążności do opanowania nowych form i technik. Poza tym czołowi przedstawiciele poszczególnych kierunków, najczęściej byli wyznawcami światopoglądu, który był daleki od podstawowych zasad życia prawdziwie katolickiego. Coraz głębiej i szerzej rozpowszechnia się pogląd, że sztuka kościelna pozwoliła się znacznie wyprzedzić, że jej zwolennicy, z małymi wyjątkami, zbyt wygodnie korzystali z nagromadzonego kapitału twórczości w ciągu stuleci, zamiast starać się o nowe zdobycze twórcze. Sztuka świecka natomiast, znalazła się w obliczu nowych zadań, o których przodkowie nasi w ogóle nie mieli pojęcia, zarówno jeżeli chodzi o nowe obiekty, jak i nowe zdobycze techniczne, oraz zastosowania, jak np. przemysł, komunikacja, radio, telewizja i inne wartości naukowe i techniczne, a także nowe materiały i surowce. We wszystkich minionych okresach twórczych było nieco odmiennie. Życie religijne było tak bogate i silne, że

wszystkie otwierające się nowe horyzonty znalazły miejsce w obrębie gmachu kultu i wszystkie problemy, które tam powstawały stopniowo były przenoszone na teren budowli świeckich, oczywiście z koniecznymi do tego zmianami i adaptacjami. Jeżeli dzisiaj tak nie dzieje się, to dowodzi osłabienia życia religijnego, którego ofiarami padają zarówno twórcy i zleceniodawcy jak i całe katolickie społeczeństwo współczesne.

Niewątpliwie należałoby tu zwrócić uwagę na młode pokolenie plastyków, którym nie można odmawiać zdolności i wszelkiego rodzaju zrozumienia dla właściwości dzieł sztuki kościelnej, czy nawet sztuki świętej. A skoro dziś spostrzega się pewien brak życiodajnych soków twórczych, w procesie rozwoju sztuki kościelnej, a zwłaszcza sztuki świętej, przeto powstaje coraz większa potrzeba zrozumienia konieczności poznania przepisów kościelnych i liturgicznych przez artystów młodszych i najmłodszych, a nawet artystów starszego pokolenia.

Artyści przepisów nie lubią i nie rozumieją ich, bo też ich i zupełnie nie znają, a oceniając je negatywnie, uważają je za zamach na osobowość artystyczną. W rzeczywistości przepisy te nie zawierają ani jednego elementu, który by w jakikolwiek sposób wpływał hamująco na twórczość artystyczną. Przede wszystkim nie jest ich tak wiele ani ich sformułowanie nie jest tak krzywdzące jak obawiają się źle poinformowani artyści. Stanowisko Kościoła w tym wypadku ogranicza się do wskazań utylitarnych przepisując np. materiał, z którego ma być sporządzone dzieło sztuki lub wzniesiony obiekt, a w odniesieniu do spraw artystycznych pozostawia zupełną swobodę, byleby zachowany był charakter kościelny i tradycja. Ale to nie znaczy, żeby wracać do starych form, kształtów i ujęć artystycznych i w ten sposób nie tworzyć, a naśladować. Takie stanowisko zresztą zajmuje każdy zleceniodawca dbający nie tylko o należyte przystosowanie dzieła do potrzeb, ale także dbający równocześnie o poziom artystyczny. Ta tylko zachodzi różnica pomiędzy zleceniodawcą świeckim a zleceniodawcą kościelnym, że pierwszy ma na względzie przede wszystkim przydatność dzieła, a sprawy sztuki traktuje marginesowo, natomiast Ko-

ściół pojmuje przydatność dzieła i sprawy sztuki jako całość integralną i dlatego to w prawodawstwie sztuki świętej i kościelnej uwzględniany jest aspekt twórczości plastycznej. Bowiem dzieło służące kultowi bożemu powinno mieć godną szatę zewnętrzną, na równi z przepisany materiałem, z którego ma być sporządzone. Ta odpowiednia szata artystyczna określa niekiedy nie tylko przynależność dzieła do Kościoła, ale często podkreśla przewidziane przez prawo kościelne funkcje jakie to dzieło ma spełniać. Dlatego to Kościół zabiega o należyty wyraz sztuki nie tylko formalny, ale równocześnie i współczesny, w którym dzieło powstaje.

W Prawie Kanonicznym nie ma żadnych określeń ani wskazań co do rodzaju wyrazu artystycznego dzieła sztuki kościelnej, ani co do sposobu wykonania artystycznego, jak również techniki itp. Natomiast podkreśla się bardzo zachowanie tradycji chrześcijańskiej, ponieważ ta właściwość jest istotną cechą przynależności dzieła i od ustalonych zwyczajów odstępować nie wolno¹.

Podstawą tych wymagań są uchwały Soboru Trydenckiego (1545—1563), sformułowane na XXV posiedzeniu tegoż Soboru. Było to w czasach kiedy Kościół musiał wystąpić przeciwko atakom obrazoburczym kalwinów. Ale ujęcie tych przepisów jest bardzo ogólnikowe i w wypadkach wątpliwych odsyła się do rozstrzygnięcia przez poszczególnych ordynariuszy miejscowych².

Komentarzami zaś do tych postanowień prawa kościelnego są przede wszystkim rubryki ksiąg liturgicznych, dekrety Kongregacji Obrzędów, papieskie i biskupie rozporządzenia w tym zakresie, które ukazują się w formie przepisów obowiązujących

¹ Zob. kanony: 1162, 1164, 1279 i 1296 § 3

² Zob. *Rivista Internazionale di Arte Sacra* „Fede e Arte“ delle Pontificia Commissione Centrale. Citta del Vaticano-Anno V. Octobre — Novembre 1957 nr 10—11: Concilio Tridentino (1545—1563). Sessione XXV. Della invocazione e venerazione delle reliquie dei Santi e delle sacre immagini, str. 407 i 408; wyjęte z dzieła *Canones et Decreta Concilii Tridentini ex Editione Romana, a MDCCCXXIV repetiti*. Edidit Sacerdos Joseph Pelella, Neapoli 1859, pag. 392.

cały Kościół danego obrządku lub odnoszą się do poszczególnych prowincji kościelnych, albo też wygłaszane są w formie alokucji, jak to miało miejsce z okazji otwarcia nowej pinakoteki watykańskiej, przez Piusa XI. Padły wówczas słowa autorytatywne Głowy Kościoła, które oznajmiały, że Kościół, pomimo stałego podkreślania o zachowaniu tradycji, nie ma zamiaru w żadnym wypadku i w żaden sposób hamować zdrowego rozwoju nowoczesnej sztuki kościelnej³.

Postęp sztuki kościelnej, który u nas w Polsce niestety w niczym nie zaznaczył się, byłby najkonieczniejszym lekarstwem przeciw chorobie ubóstwa twórczości plastycznej w naszych kościołach i braku rzetelnej płodności dającej obraz ducha naszej epoki.

W naszych czasach inicjatywa postępu sztuki kościelnej wyszła od najwyższego autorytetu kościelnego. Pius XI rzucił hasło otworzenie szeroko wszystkich bram i szczerze zaprosił wszystkich wybitnych artystów, aby każdy dobry i zdrowy rozwój starej i czcigodnej tradycji był natchnieniem pięknych nowych kształtów; tak jak w ubiegłych stuleciach, wśród tak wielkich różnic socjalnych i narodowościowych, chrześcijańska twórczość plastyczna dawała dowód niewyczerpanego talentu i coraz to większego rozwoju sił twórczych w podwójnym świetle „geniuszu i wiary“⁴.

W tym powiedzeniu Piusa XI zawarty jest dowód, który przeczy tym twierdzeniom, że Kościół nie sprzyja postępowi sztuki kościelnej. W tym mądrym sformułowaniu jest właśnie uderzający fakt ogromnego postępu i zrozumienia potrzeb naszych czasów. Historia sztuki chrześcijańskiej jest potwierdzeniem nieprzerwanego rozwoju i postępu plastycznej twórczości kościelnej. Odpiera ona swymi świadectwami wszystkie ataki i napaści na władze kościelne, przeciw którym wymierzone są fałszywe oskarżenia o gwałcenie postępu w sztuce kościelnej.

Następny pontyfikat Piusa XII jeszcze bardziej zatroszczył

³ Acta Ap. Sedis, XXIV (1932), pp. 355—357.

⁴ Tamże.

się o sprawy sztuki kościelnej. Jego słynna encyklika „Mediator Dei“, jest dalszym ciągiem zamierzeń kościelnych w tym zakresie, aby postęp i troska Kościoła odnosiły się nie tylko do wysokiego poziomu artystycznego twórczości plastycznej, ale aby także uwzględniany był również należyty dobór odpowiednich artystów do pracy twórczej w Kościele⁵.

Instrukcja o sztuce kościelnej, wydana dla ordynariuszów całego świata w roku 1952, jest wyrazem już nie tylko troski o sprawy sztuki kościelnej, ale doskonałym zrozumieniem potrzeb dzisiejszych czasów i pomocą w pojmowaniu sztuki kościelnej, tego niezwykle skomplikowanego zagadnienia, jakie czeka na rozwiązanie w całym świecie katolickim.

Mimo tych rozporządzeń, Kościół nie wydał żadnych praw i przepisów odnoszących się do narzucania form i wartości artystycznych, które by krępowały osobowość artysty i w ciągu stuleci żadne tego rodzaju przepisy nie powstały, bowiem wszelkie poczynania twórcze artystów nie stoją w bezpośrednim związku z nauką Kościoła. Poza tym wszystkie wartości minionych stuleci twórczych, biorące czynny udział w kościelnej twórczości plastycznej, nie przyczyniły się również do takich przepisów, które by krępowały osobowość artysty. Dawniej nie potrzeba było żadnych norm, ani żadnych wskazówek dla kształtowania twórczości kościelnej, ponieważ duch religijny wskazywał charakter dzieła sztuki, oraz kierunki ówczesne nie budziły żadnych wątpliwości. Wprawdzie treść dzieła pozostawiała czasami wiele do życzenia, ale forma odpowiadała Kościołowi i w ten sposób dzieło wchodziło do kościoła. Dziś wobec licznych przedziwnych kierunków artystycznych należy zwrócić uwagę na formę dzieła. Dokonał już tego Pius XII w wyżej wspomnianej encyklice⁶.

U nas w Polsce odczuwa się gwałtowną potrzebę spopula-

⁵ *Instructio ad locorum Ordinarios De Arte Sacra*, AAS, XXXIV (1952), pp. 542—546.

⁶ Piusa XII Encyklika *Mediator Dei* z dnia 20 listopada 1947 r. „*Verbum*“ Kielce 1948, tłum. przez O. Jana Wierusz-Kowalskiego O. S. B., str. 101 i 102.

ryzowania prawodawstwa sztuki kościelnej, ponieważ dotychczas nie ukazało się nic, co by informowało zarówno artystów jak i duchowieństwo o tym jakie istnieją obowiązujące wskazania w twórczości plastycznej, dotyczące wykonawców, a także i zleceniodawców.

Wiedza ta nie może odnosić się do kształtowania spraw osobowości artysty, a musi ograniczać się tylko do zbierania elementów potrzebnych do budowy dzieła sztuki kościelnej, niezależnie od tego jakiego ono mogło by być rodzaju i jakie ono miałyby mieć przeznaczenie. Chodziłoby o najlepsze przystosowanie dzieła do potrzeb, przygotowanie i podanie artyście do opracowania właściwych elementów, a nie narzucanie mu form, kształtów i wszelakich wartości artystycznych, jak to na ogół ma miejsce wśród duchownych zleceniodawców szczególnie przy budowie, architekturze wnętrza i malarstwie lub rzeźbie.

Prawo Kanoniczne jest podstawą prawodawstwa sztuki kościelnej i należałoby go uwzględnić bardzo szeroko, nie tylko tam gdzie jest mowa o potrzebie pamiętania, aby ozdobić wykonywany przedmiot z przepisane materiału, ale wypadałoby włączyć i te kanony, które mogłyby przyczynić się do lepszego zrozumienia całego prawodawstwa sztuki kościelnej. Artysta powinien znać tę podbudowę na równi ze wszystkimi przepisami i rubrykami ksiąg liturgicznych odnoszącymi się do twórczości plastycznej. Pomoże to artyście do prawdziwie życzliwego pojęcia tych przepisów i właściwego ich wykorzystania w swej pracy twórczej w kościele.

Przepisy Kościoła odnoszące się do obrzędów i ceremonii mieśzczą się w księgach liturgicznych, wśród których znajdują się także i przepisy dotyczące sztuki kościelnej. Księgi liturgiczne, zatwierdzone przez Kościół są następujące: przy odprawianiu Mszy św.: *Missale Romanum Ritus simplex OHSI*, przy odmawianiu godzin kanonicznych: *Breviarum Romanum*; i *Martyrologium Romanum*; przy administracji sakramentów św. i sakramentaliów oraz przy spełnianiu innych czynności liturgicznych: *Pontificale Romanum*, *Rituale Romanum* i *Ceremoniale Episcoporum*.

Księgi liturgiczne w swych rubrykach, jak już wyżej wspomniano, są komentarzami prawa kanonicznego i one rozszerzają wiedzę artysty w zakresie kościelnej twórczości plastycznej, a rozporządzenia poszczególnych władz precyzują, przez ściślejsze interpretacje, pojęcie rubryk. Taka precyzja liturgiczna i prawna zawarta jest w dekretach Kongregacji Obrzędów, która ostatecznie orzeka, jak należy pojmować rubryki ksiąg liturgicznych, lub inne wątpliwości, w sprawach których zwracają się ordynariusze miejscowi do Kongregacji Obrzędów.

Trudno orzec, która spośród ksiąg liturgicznych jest najbardziej przydatna dla kościelnej twórczości plastycznej, ponieważ wszystkie zawierają wiadomości mniej więcej jednego typu, a żadna z nich nie odnosi się bezpośrednio do sztuki. Artysta sam musi wyczuwać co z rubryk można wykorzystać w działalności zawodowej. Wiele do tego potrzeba inteligencji i wiedzy religijnej. Dla ułatwienia orientacji, można podać tylko miejsca, w których artysta ma szukać dla siebie odpowiedniego materiału.

Każdy plastyk, poza Pismem św. Starego i Nowego Testamentu i Kodeksem, powinien posiadać wszystkie księgi liturgiczne oryginalne, jeżeli pragnie poświęcić się z pożytkiem zagadnieniu sztuki kościelnej.

Na ogół, źródła prawodawstwa sztuki kościelnej, zawierają wiadomości odnoszące się do materiału, z którego obiekt lub przedmiot ma być sporządzony; następnie do miejsca, w którym czynności liturgiczne mają być sprawowane, wreszcie sporadycznie ukazują się wzmianki przypominające o ozdabianiu dzieła sztuki kościelnej. Forma sama pozostawiona jest całkowicie do uznania twórcy, którego zleceniodawca wybiera dla jego umiejętności odpowiadających potrzebom i wymaganiom liturgicznym lub duszpasterskim. Nad tym wszystkim czuwa niepodzielnie ordynariusz miejscowy z tytułu prawa (kan. 1273 § 1-2).

Chociaż prawodawstwo sztuki kościelnej na określenie twórczości odpowiadającej Kościołowi do jego celów używa

wskazań w formie „tradycja chrześcijańska“, „przepisy sztuki kościelnej“ (K. Pr. K. kan. 1164 § 1) lub „zasady sztuki kościelnej“ (kan. 1296 § 3), to jednak nic nie stoi na przeszkodzie, żeby dzieło sztuki kościelnej, niezależnie od jego przeznaczenia, mogło być stworzone w duchu współczesnej twórczości nie tracąc wybitnych znamion sakralnych. Ale czy dzieło sztuki naprawdę posiada ten charakter sakralny, to orzeka tylko ordynariusz miejscowy.

Kościelna twórczość plastyczna przeżywa dziś niewątpliwie pewnego rodzaju kryzys, ponieważ brak jest jej tej dążności twórczej jaka miała miejsce w okresie renesansu. Dzisiejszy artysta nie jest tak bardzo zaabsorbowany tematem religijnym na co dzień i tworzy raczej na zamówienie niż z wewnętrznej potrzeby tworzenia. Dlatego dziś forma zewnętrzna dzieła sztuki może budzić często poważne obawy i być przedmiotem rozważań sakralności, co zresztą dało się zauważyć w przestroгах Piusa XII w encyklice „Mediator Dei“. Papież wyraźnie wystąpił przeciwko tym formom.

Plastycy, którzy stykają się z oporami na tle wprowadzenia do kościoła nowych kierunków artystycznych są zakłopotani i poruszeni tego rodzaju stanowiskiem duchowieństwa, które wzbrania im wejścia do świątyni ze swymi dziełami, a przystosowanie tych dzieł do potrzeb uważają za obniżanie poziomu artystycznego. To mniemanie artystów jest niesłuszne, bo to właśnie trzeba określić mianem „niezwykłości“, a stanowisko duchowieństwa w tym przypadku w niczym nie ogranicza osobowości artysty, wpływa tylko na adaptację dzieła.

Problem jest bardzo trudny, bo zrównoważenie tradycji z postępem, wymaga dużej rozwagi i wyczucia istotnych potrzeb religijnych, żeby nie naruszyć praw artysty w tworzeniu dzieła, a jednocześnie nadać dziełu charakter sakralny. Dotychczas ten problem nie istniał, bo każdy artysta wyrażał się mniej więcej jednakowo. Dziś natomiast powstała tak rozległa skala wyrazów artystycznych, że trzeba się nad tym poważnie zastanowić, co może być sakralnym, a co nie. Nie znaczy to, że artystę trzeba zniżyć do kopiowania dzieła mi-

nionych epok twórczych i w ten sposób robić sztukę kościelną, żeby była „tradycyjną“, ale umiejętność powiązania tego co jest rzeczywiście wartościowo-twórcze z charakterem kościelnym, może stać się przyczyną do przyjęcia tego wszystkiego co niosą ze sobą współczesne kierunki artystyczne. Wówczas nie będzie „niezwykłości“ i powodu do przeciwstawiania się i występowania autorytetu kościelnego.

Mile widziana jest każda twórczość plastyczna, która może dać w swych formach coś, co będzie równorzędne z wartościami minionych epok twórczych, albo nawet będzie je przewyższać. Ale nie można pozwolić na zupełnie niedojrzałe szalone eksperymenty, które na nic innego nie mogą powołać się jak tylko na to, że są nowe, że są inne niż te, które mają prawo obywatelstwa w Kościele, inne niż wszystko dotychczasowe. Obok tego, co wkradło się niepowołane do miejsca świętego stoją niekiedy dzieła wielkiej wartości i tu dopiero odczuwa się tę „niezwykłość“, która nie powinna być obojętna zarówno dla rządcy kościoła i wiernych jak i dla samego artysty.

Z doświadczenia wiadomo, że do sztuki kościelnej powinni wejść artyści dojrzały i doświadczeni, i z nich dopiero można dobierać odpowiedni materiał do pracy w świątyni. Tu musi nastąpić zupełnie otwarcie wybór zdolnych i godnych tego posłannictwa. Wyboru i doboru tego nie można dokonywać na wystawach, a także nie można opierać się na zdaniach nawet najbardziej wybitnych krytyków, którzy nie wiedzą, co jest na prawdę liturgiczne, a co nie może być liturgicznym.

Sztuka dewocyjna nie potrzebuje kierować się żadnymi przepisami liturgicznymi; natomiast to, co ma służyć kultowi bożemu, musi podlegać hierarchii kościelnej. Hierarchia kościelna, jeżeli chodzi o osobowość artysty jest bardzo wyrozumiała i cieszy się każdym zdrowym przejawem twórczości plastycznej, ale nie może pozwolić na „sztukę amoralną, która zaprzecza i nie szanuje swej najwyższej racji istnienia, jaką jest udoskonalenie natury istotnie moralnej“.

Przepisy wydawane przez hierarchię kościelną dla sztuki mają na celu podniesienie, podkreślenie i uświetnienie kultu bożego, a zatem sama sztuka jako taka w świątyni ma bardzo

skromne prawa, chociaż przepisy nie ograniczają w niczym swobody artystycznej, to jednak artysta musi liczyć się z przeznaczeniem swego dzieła.

Poznanie tych wszystkich przepisów przez artystę kościelnego dziś nie przedstawia prawie żadnej trudności. Ukazały się na ten temat publikacje w językach obcych, a także i w języku polskim. Cała znajomość tych przepisów byłaby zupełnie bezużyteczna, gdyby osobowość artysty nie była przesiąknięta duchem liturgii. Wierni mają bardzo subtelne wyczucie co do tego, jak artysta ustawia swoje wymagania w stosunku do swej pracy i czy swoją działalność traktuje zawodowo, czy jako posłannictwo. Świadomość społeczności wiernych umie z nieomylnym wyczuciem odróżnić prawdziwe i uczciwe nastawienie do pracy od obojętnego przyjęcia zamówienia. Żaden szanujący się artysta nie powinien ubiegać się o prace w kościele, której nie może uznać całym swoim wewnętrznym nastawieniem za doskonałą nie tylko w technicznym wykonaniu, ale przede wszystkim w ujęciu przekonań religijnych.

„Służenie Bogu, to panowanie“ świadczą o tym liczne dzieła sztuki kościelnej, które mają za sobą rzesze wiernych poprzez wszystkie wieki. Nie trzeba tu podkreślać, że nawet w „wierzącym“ średniowieczu artyści tworzyli dzieła, które były przepojone najszczerzą pobożnością, chociaż życie ich nie było wolne od błędów charakteru. Ale błędy popełnione pod wpływem namiętności i słabej woli, można odpokutować, nie należy przeto stosować do artysty bardziej surowych norm niż do innych ludzi.

Dzisiaj jest niemała jeszcze liczba głęboko religijnych artystów, którzy uważają za łaskę całą swą siłę twórczą i czują się w najwyższym stopniu odpowiedzialni za opiekę nad nią. Dla nich to duch liturgii będzie czymś większym niż sumą przepisów, a te nie będą dla nich uciążliwym balastem, lecz wskazaniem dla ich uświęconego zadania w służbie bożej.

Stwórzmy im wszystkie możliwości, aby mogli wykazać się swoją szczytną działalnością⁷.

Lódź

Prof. CHWALISŁAW ZIELIŃSKI

⁷ Zob. Anselm Weissenhofer, *Liturgie und Kunst*, Wien 1948.

Ks. Teofil Długosz, Kraków

ŻYCIE LITURGICZNE W KRAKOWIE ZA CZASÓW KRÓLOWEJ JADWIGI

Były różne okoliczności, które mogły wpłynąć na odbiór przez Jadwigę innego kierunku w swym postępowaniu, aniżeli ten, który obrała i z chlubą dla siebie była mu wierną w sposób doskonały. Były też w ówczesnym życiu religijnym przejawy, które mogły jej życie religijne, zwłaszcza, gdy ono zaczęło stawać się jej bliższe, zniekształcić i nadać mu charakter niezdrowy i niewłaściwy. Nie chodzi tu o stan życia religijnego w Polsce XIV w., tylko o te momenty, które mogły mieć ujemny wpływ na religijne życie poszczególnych jednostek. Nie opierając się na całokształcie obrazu, można wyciągnąć fałszywe wnioski, wszystkie więc niniejsze wywody pozostaną w zawieszeniu. Wchodzi tu w rachubę hagiografia i pewne momenty liturgiczne.

Prawie każde kazanie na uroczystość świętego, składało się z wykładu perykopy odpowiadającej uroczystości, który stał na mniej lub więcej wysokim poziomie, ale zawsze o charakterze poważnym i z części przeznaczonych do czytania, co zaznaczano osobnym tytułem: *l e g e n d a*. To, co było do czytania, czyli legenda, miało szczegóły z życia świętego o treści fantastycznej, nie opartej na prawdziwych zdarzeniach z życia świętego. Ten świat, stworzony przez wyobraźnię, a raczej przez wymysł, mniej lub więcej udatny, jest na ogół znany. Nikt tych szczegółów nie kwestionował w XIV w., ani tych, ani wymysłów o treści ujemnej np. o papieżycy. Jako przykład mogą służyć szczegóły z życia św. Katarzyny poruszane w każ-

dym o niej kazaniu, a prawie każdy zbiór kazań o świętych posiada i kazanie o św. Katarzynie. Z tematów bliższych Krakowowi wchodzi tu z kazania o Cyrylu i Metodym znalezienie przez nich relikwii św. Klemensa Rzymskiego, znajdujących się na dnie Morza Czarnego w szklanej świątyni, wybudowanej przez aniołów¹. To samo piętno ma kazanie o św. Jadwidze, iż św. Jadwiga powiedziała pewnego dnia do zakonnicy, spieszącej do chóru, by jedno wskazane tam miejsce szanowała, bo ma ono szczególne przeznaczenie. Wtedy nie było jeszcze mowy o kanonizacji św. Stanisława. Po jego kanonizacji postawiono mu ołtarz właśnie w tym miejscu wskazanym przez św. Jadwigę².

Wybór Stanisława na biskupa krakowskiego nastąpił zgodnie i kanonicznie³.

Swojego rodzaju kulminacyjny punkt stanowi opis, jak znalazły się relikwie św. Floriana w Polsce, tzn. w Krakowie, mianowicie, iż Papież Lucjusz III, gdy go Kazimierz Sprawiedliwy prosił o jakieś relikwie, udał się do katakumb i tam zapytał, który z męczenników gotów jest udać się do Polski. Wtedy św. Florian podniósł rękę na znak, że on. Wobec tego papież dał do Polski relikwie św. Floriana⁴.

Niezależnie od prawdy historycznej przebijają przez te cudowności strona nadprzyrodzona, miłość Boga i miłość tego, co Boże. Mogły one jednak mieć i ten wpływ, że widzi się i pragnie się w życiu religijnym tylko rzeczy nadzwyczajnych i cudownych oraz wywołać pogoń za nadzwyczajnością i cudownością z wszystkimi jej chorobliwymi przejawami.

Có do relikwii, to nie ma zestawienia relikwii, znajdujących się w katedrze krakowskiej w czasach Jadwigi. Prawo synodalne stało na straży właściwego ich traktowania. Przy naj-

¹ Rkps Bibl. Jag. nr 1609, k 90v.

² Rkps Bibl. Jag. nr 3408, k 275v.

³ Rkps. Bibl. Jag. nr 1415, k 201v. Stanislaus canonice et cincorditer eligitur episcopus Crac.

⁴ Rkps. Bibl. Jag. nr 2552, str. 55 i n. Kod. z XVII w., ale szczegół o św. Florianie zaczerpnięty z dawnych kazań.

lepszej woli, ale małym krytycyzmie, znalazły się w kościołach relikwie bardzo podejrzanego pochodzenia.

O stosunku królowej Jadwigi do relikwii nie ma dzisiaj żadnej wzmianki. Z jej altariami łączą się relikwie św. Anny, św. Elżbiety, Matki Boskiej, św. Erazma⁵ i św. Brygidy szwedzkiej⁶. Nie wiedząc, czy one były w katedrze za jej życia, nie można niczego twierdzić, tak samo mogły dostać się za jej staraniem jak i staraniem innych osób za jej życia lub po jej śmierci. Relikwie Brygidy szwedzkiej dałyby się najłatwiej złączyć z jej osobą, bo kanonizowana była za jej życia (1391 rok), starania o jej kanonizację należą do Mateusza z Krakowa — którego łączą z Jadwigą bliższe stosunki i Mateusz z Krakowa był po 1391 r. w swym mieście rodzinnym.

Z życia liturgicznego, jako ewentualne wpływy ujemne, wchodzi tu nie praktyki prywatne, ale te obrzędy, względnie zalecenia, które można znaleźć w oficjalnych księgach liturgicznych. Pamiętając o silnym związaniu ówczesnych ludzi z liturgią i o staraniach czynników kościelnych, ażeby postulaty życia znalazły swój wyraz w liturgii, doceni się należycie wagę, jaką do tego czynnika trzeba przykładać.

O związku liturgii z konkretnymi potrzebami człowieka świadczą np. specjalne Msze na intencję udających się w drogę, na podziękowanie za szczęśliwy powrót, osobna benedykcja podróźnej torby i laski, Msza za niepłodną, Msza przeciw obmówcom, za przyjaciół, nie mówiąc o chorych, burzach, słońcu, posusze itd.

Ta łączność liturgii z życiem wpływa na bardzo poważne traktowanie zalecanych modłów. Jeśli te zalecenia mogą budzić wątpliwości co do sposobu, to wtedy ufność w skuteczność modlitwy, która zawsze jest zależna od woli Bożej, tchnie zapewnieniem, związanym z zabobonem, z zaklęciami czarno-księskimi, gdzie skutek ma być bezwarunkowy przy zachowaniu pewnych formuł i określonych praktyk. Tutaj może w pewnej mierze wchodzić zalecanie Mszy św. do św. ratow-

⁵ 1. c. p. 45.

⁶ 1. c. p. 26.

ników, coadiutores. W oracjach wymienia się świętych ratowników, a mianowicie Jerzego, Krzysztofa, Błażeja, Idziego, Cyriaka, Wita, Dionizego, Erazma, Achacego, Pantaleona, Eustachego, Katarzynę, Barbarę, Małgorzatę. Oracja zaznacza, że Bóg tych świętych ozdobił szczególnymi przywilejami.

We Mszy św. do pięciu ran Pana Jezusa, jest mowa o skuteczności tej Mszy. Pouczenia, jakie daje Mszał krakowski z 1532 r., są następujące: Ten, który odprawia i ten, który prosił o nią, otrzyma 500 dni odpustu i odpuszczenie jednej trzeciej swych grzechów, jeśli odprawia się przy pięciu zapalonych świecach. Pomaga bardzo w każdym utrapieniu. Za pięciokrotne odprawienie jedna dusza zostaje wybawiona z czyśćca. Ma też wiele innych skutków⁷.

Mszę zaś w czasie zarazy zaleca odpustem 260 dni dla odprawiającego i dla słuchających. Wierni mają słuchać tej Mszy, trzymając zapaloną świecę przez pięć dni, przez które należy tę Mszę odprawiać i powinni modlić się na kolanach przez całą Mszę. Oracja tej Mszy jest całkiem poprawna, bo prosi, by Bóg, który nie chce śmierci grzesznika, lecz jego pokuty, nawrócił lud swój do siebie, gdy błaga, aby odwrócił od niego razy gniewu swego. Lekcja przypomina zarazę, którą zesłał Bóg na Izraela za karę. Ewangelia, to uzdrowienie świętym Szymona⁸.

⁷ Missale Crac. 1532, k 333.

Missa quinque plagarum sanctissimi corporis nostri Jesu Christi. Et qui eam dixerit vel dici fecerit cum quinque candelis, habebit quingentes dies indulgentiarum et remissionem tertie partis suorum peccatorum. Et valet pro quocunque in tribulatione posito.

Quinquies vero celebrata una anima de purgatorio liberatur ut expertum est.

Et quam plures alle sunt eius virtutes.

Et alibi legitur, quod missam illem angelus Carolo regi de celo portavit contra infirmitates.

Na początku podaje rubryka, że Missam quinque plagarum Bonifacius papa sextus composuit et Innocentius sextus confirmavit.

⁸ Missale Crac. 1532, k. 359.

Omnes audientes hanc missam debent portare in manu sua candelam ardentem per quinque dies, quibus debet missa celebrari et debent flexis genibus per totam missam dominum orare et mors subitanea non nocebit

Ta troska o związanie życia z liturgią przejawia się i w czasach bezpośrednich po śmierci Jadwigi, bo w nabożeństwie dziękczynnym za zwycięstwo grunwaldzkie. Po Mszy św. w katedrze krakowskiej odbywała się procesja do kościoła św. Jadwigi u Bożogrobowców na Stradomiu. Ponieważ dzień zwycięstwa zbiegał się z rocznicą śmierci Jadwigi, a z Jadwigą łączono przepowiednie klęski Krzyżaków, więc urządono procesję do kościoła jej patronki. Kolekta śpiewana w kościele św. Jadwigi dziękuje Bogu za zwycięstwo grunwaldzkie. Bóg uczynił dzień dzisiejszy — 15 lipca Rozesłanie apostołów — sławnym przez danie zwycięstwa ludowi, który ufa w Jego opiekę. Kończy się kolekta prośbą, aby Bóg za wstawiennictwem apostołów zachował tenże lud od najazdów nieprzyjacielskich, aby w pokoju służył Bogu i oddawał Mu cześć⁹.

Druga kolekta jest do św. Jadwigi, trzecia przeciw nieprzyjaciołom, czwarta o pokój.

Rękopisy liturgiczne, co prawda z czasów późniejszych, mają przy święcie Rozesłania apostołów objaśnienia, że to święto jest za zwycięstwo Jagiełły nad Prusakami i nad całą Germanią¹⁰.

O związaniu życia człowieka z rokiem kościelnym, ze świętami — świadczy nadawane dzieciom na chrzcie św. imion, zależnie od tego, kiedy się urodziły. Powtarzają się święci ciesząc się większą czcią; świadczy to, jak dawniej życie kościelne, liturgiczne wchodziło w życie codzienne i stanowiło jego integralną część. To związanie wpływa też na postępo-

dicentibus et audientibus eam, ut probatum est. Et infra elevationem sacramenti aut post canitur Media vita.

⁹ Missale Crac. 1532, k 244v. Omnipotens sempiternus deus mestorum benignissime consolatur et tutum refugium in te sperantium, qui hodie nam diem huic populo de tua protectione confidenti triumpho mirabili de celo prestito celebrem voluisti, presta, quesumus, tue protectionis abundantiam, ut idem populus meritis et precibus sanctorum apostolorum tuorum, quorum solemniam agimus, ab amni semper impugnatione hostili tueatur et securus tibi deserviendo permaneat ac letus in tua devotio consistat. Per...

¹⁰ Polkowski j., Katalog rękopisów kapitulnych katedry krak. s. 51. Nr k. 85v (kedeksu Collectarium cather. Crac.)

wanie człowieka. Nie tylko łączył pewne prace rolnicze z dniem tego lub innego świętego, ale pozostawał pod wpływem moralnym treści życia liturgicznego. Na tej podstawie można bardziej łączyć życie wewnętrzne Jadwigi z treścią pewnych obrzędów kościelnych i całego roku kościelnego, aniżeli z wpływem któregośkolwiek pisarza czy duchownego na nią. Moralna, więc wychowawcza treść obrzędów, powtarzała się co roku. Udzielała się wszystkim obecnym, trwała od dawna, więc mogły działać na Jadwigę nie tylko obrzędy, w których osobiście uczestniczyła co roku, ale mogli wpływać i ludzie, którzy także w nich uczestniczyli, którzy także w rozumieniu i odczuwaniu obrzędów korzystali z pracy innych.

Gdy Jadwiga przybywała do Polski, jaśniał Kraków nowymi kościołami, który wybudował jej dziadek Kazimierz Wielki¹¹. Na miejsce drewnianego kościoła św. Michała wznosił murowany z cegły, a na miejsce drewnianego św. Idziego nowy z kamienia, a przy tym wszystkim — sama katedra. Życie religijne w katedrze było zrozumiałe dla każdego katolika, bo i święci, którzy mieli swoje kaplice i ołtarze z altariami, byli powszechnie w Kościele od najdawniejszych czasów czczeni, każdemu znani i przez uroczyste święta i przez wezwania w litanii do Wszystkich Świętych.

Matka Boska miała w katedrze trzy kaplice: Poczęcia, Oczyszczenia i Wniebowzięcia. Ze świętych miał Jan Chrzciiciel, potem apostołowie: Piotr i Paweł, Jan i Mateusz - Tomasz, nadto Wawrzyniec, Mikołaj, Kosma i Damian, Katarzyna, Małgorzata, z nowszych świętych Tomasz kantuaryjski. Altarie szły po tej samej linii, co ogólnie czczeni święci. Za najdawniejsze należy uważać te altarie, dla których nie znalazł Długosz żadnego śladu, kiedy i przez kogo były fundowane. Wchodzą tu altarie: Podwyższenie Krzyża, Jana Chrzciiciela, Jakuba apostoła, Tomasza apostoła, Mikołaja, św. Wojciecha, Tomasza kantuaryjskiego i Marii Magdaleny. Altarie, których znany jest rok fundacji, miały za cel Narodzenie Matki Boskiej, Poczęcie, Oczyszczenie, Prezentacja, Nawiedzenie św.

¹¹ Długosz J., Liber benef. I, II passim.

Elżbiety, Wniebowzięcie i Matki Boskiej Śnieżnej. Z apostołów mieli swe altarie: Piotr i Paweł, Jan, Mateusz, Andrzej, Bartłomiej. Z biskupów i wyznawców: Marcin, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Grzegorz, Władysław, Aleksy. Z męczenników: Klemens, Wawrzyniec, Gerwazy, Protazy, Fabian i Sebastian, Kosma i Damian. Wincenty, Leonard, Erazm. Z niewiast: Małgorzata, Katarzyna, Marta, Dorota, Agnieszka, Anna, Brygida, Maria egipska, Jadwiga, Helena, Elżbieta, nadto Trzej Królowie, Młodziankowie i Wszyscy Święci. Wielu altariom odpowiadały tytuły niektórych kościołów w Krakowie: św. Anna, św. Mikołaj, Wszyscy Święci, Maria Magdalena, Święty Krzyż, św. Agnieszka, czyli święci ci mieli kult nie tylko w katedrze, lecz i w mieście, czyli był żywy i powszechny.

Altarie, które zostały, to dzieło czasów Kazimierzowych. Pomijając altarie najdawniejsze, to była tylko jedna Bolesława Wstydlivego, jedna z 1302, dwie z czasów Łokietka, piętnaście zaś było z czasów Kazimierza Wielkiego. Powstały one równocześnie z budową katedry. Z nich tylko jedna jest dziełem króla, reszta to fundacje biskupów i duchowieństwa, które dawało na budowę katedry większe kwoty i tak powstawały altarie. W ten sposób stworzyli altarie duchowni krakowscy: scholastyk krakowski Piotr Żołnierz, archidiacon Jarosław, magister i kantor krakowski Marcin, kantor krakowski Piotr, vicecustos et can. s. Aegidii Piotr, kantor krakowski Nawoj z Tenczyna, kanonicy i wikarzy katedralni, wikarzy i altarzyta s. Leonarda Jan. W 1384 r. w latach następnych, żywe były w pamięci i te budowle i te fundacje, oparte o gorliwość duchowieństwa.

Na pytanie Jadwigi, co fundował ojciec, co fundowano za czasów ojca, wypadła odpowiedź zawstydzająco, bo z tych czasów pochodziła jedna fundacja babki, jedna starosty Jana Kmity i jedna kanoników i wikarych katedralnych (św. Agnieszki).

Jadwiga, pomijając uregulowanie altarii Wniebowzięcia w 1384 r. w pierwszych dniach po koronacji, zaczyna tworzyć fundacje później koło dwudziestego roku swego życia, 1391, 1392, 1393 r. Poza fundacją altarii św. Anny odnoszą się pozost-

stałe altarie do świąt, których dotychczas nie było nie tylko w katedrze, ale i w mieście, bo Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, św. Brygidy i św. Erazma. Byłoby to wskaźnikiem, że żywy był jej związek z aktualnym życiem kościelnym względnie, iż te nowości padały u niej na podatny grunt.

W czasach od śmierci Jadwigi do 1470 r. tzn. daty ukończenia „Liber beneficiorum“ powstają za życia Jagiełły jeszcze 3 fundacje, a po jego śmierci powstały jeszcze trzy nowe. Między 1400 a 1434 od Jagiełły pochodziła jedna, wtedy też, bo 1413 r. powstała altaria św. Jadwigi fundacji kasztelana krakowskiego Krystyna z Ostrowa, św. Elżbiety w 1426 r. fundacji Jana Granowskiego syna Elżbiety Granowskiej, żony Jagiełły, św. Jana ante portam Latinam fundacji wikarego Jana. Są one związane ze świętymi bliskimi fundatorom. Podobnie fundował Kazimierz Wielki altarię św. Władysława dla Mszy za swego ojca Władysława Łokietka. Czy fundacja Krystyna łączy się z królową Jadwigą, czy z kimś z jego rodziny, czy z czią dla św. Jadwigi, niezależnie od imion bliskich mu niewiast, nie da się wykazać przyczynowego związku. W każdym razie oprócz kościoła św. Jadwigi na Stradomiu u bożogrobców istniała altaria św. Jadwigi w samej katedrze i w ten sposób zaczęły się mieszać obie osoby, a cześć dla Jadwigi królowej przeszła na św. Jadwigę śląską, stąd dla wielu grób królowej Jadwigi był w Trzebnicy na Śląsku.

Jadwiga zaś miała zainteresowania liturgiczne. Stworzenie fundacji psalterzystów, fundacji dość pokażnej, wynikało z troski o wzbogacenie życia liturgicznego w katedrze. Wszystkie ofiary „na tacę“, jakie nas doszły, są przez nią dane w kościołach w dniu ich patrona w czasie „odpustu“, więc chodziła do kościołów w dniu, w którym one obchodziły roczną uroczystość wezwania, pod którym były wybudowane. Zatrzymała w Sandomierzu krakowskiego misjonarza, bo jej był potrzebny do śpiewu, chyba liturgicznego. Pod wezwaniem nowoprowadzonego święta Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny stworzyła aż dwie fundacje. Henryk Bitterwelt wspomina w dedykacji Jadwidze swego dzieła, iż gorliwie uczestniczy

w obrzędach liturgicznych i modłach liturgicznych¹². Świadczeń aż nadto, aby mówić o możliwości wpływu obrzędów liturgicznych na jej stosunek do Boga, na jej pojmowanie obowiązków religijnych. Fundacje zaś, które tworzyła, są w swych celach poważne i pełne są troski o chwałę Bożą w sposób bardzo poważny, rzeczowy, nie ma zaś żadnego śladu, aby ulegała wpływowi niezbyt dodatnich przejawów pobożności.

Duchowieństwo ówczesne traktowało życie religijne bardzo poważnie. Przejawiało się to nieraz w sposób jaskrawy, ale tym bardziej świadczy to o pobudkach, choć sposoby przekraczały miarę.

Jeśli, jak wiadomo ze składek, bywała Jadwiga w kościołach w mieście, gdy była w nich doroczna uroczystość patrona kościoła — jak w kościele Wszystkich Świętych czy św. Jana, to tym bardziej uczestniczyła w uroczystościach w katedrze. Byłoby więc wskazane, aby dać obraz tych uroczystości i nabożeństw i sposobu, jak je odprawiano. Ponieważ Archiwum Kapitulne nie ma ksiąg liturgicznych z XIV w., lecz dopiero z XV wieku, więc obraz ten można dać dopiero z tego czasu. Odległość dość wielka od czasów Jadwigi, ale nie mamy innego sposobu, a charakter ich nie bardzo odbiega od późniejszego, więc jest pewne prawdopodobieństwo, że niedużo inaczej odbywały się za czasów Jadwigi. Ze względów praktycznych (łatwa dostępność) opieram się tu nie na rękopisie Archiwum Kapitulnego, lecz na drukowanym w Wenecji Mszale krakowskim z 1532 r., który posiada wskazówki, jak ma nabożeństwo wyglądać, a Mszały Krakowskie, drukowane w XV wieku, nie posiadają tych wskazówek. „*Dzieje rytuału piotrkowskiego*“ z 1631 r. opracowane przez O. Wihelma Wronę OFM wykazują, że rytuały drukowane w XVIII wieku i później, posiadały obrzędy, których nie było ani w „*Rytuale Piotrkowskim*“, ani w „*Agendzie*“ Powodowskiego, ani w „*Rytuale Rzymskim*“. Wchodzą tu w rachubę rytuały drukowane w Krakowie, Poznaniu, Kaliszu, Warszawie i Lwowie. Liczba odmian waha

¹² Codex epist. sasc. XV Cz. I. s. 144. Cum vestrae Serenitatis diligentia divinis officiis ferventius immoretur ac devotionis apicem apprehendere satagat cum affectu...

się od 50—90. Te odmiany z XVIII w. świadczą, że ani „*Agenda*“ Powodowskiego, ani „*Rytuał Piotrkowski*“ nie potrafiły usunąć dawnych obrzędów i trwały one do tego stopnia mocno, że wróciły do rytuałów diecezjalnych¹³. Te, które nie wróciły, nie przestały istnieć, zapewne nie wszystkie i na ogół w formie zniekształconej czy szczątkowej, jak np. święcenie koni w dniu św. Szczepana.

Przejawem czci dla Męki Pana Jezusa było odprawianie boso liturgii wielkopiątkowej, bo tylko przy wielkim piątku jest o tym mowa, a nie wspomina wśród przestróg przed Mszą. Wymienia zaś i kapłana i diakona i subdiakona i akolitę¹⁴. Rubryka zakazuje tej pokutnej praktyki. Jeśli jest zakaz w rubryce, to musiało to być dość powszechne, choć pora roku, zwłaszcza gdy Wielkanoc była wcześniej, nie czyniła tej praktyki łatwą zważywszy długie trwanie obrzędów w tym dniu.

Zamiłowanie do uzewnętrznienia myśli, tkwiących w liturgii, skłoniło w owych czasach do powstania praktyki, którą notuje rubrum Krakowskiego Mszału z 1532 r., a mianowicie, nakazując, aby kapłan po Podniesieniu wyciągnął ręce w kształcie krzyża¹⁵. Widok kapłana z wyciągniętymi rękoma, jakby na krzyżu przy ówczesnym ornacie, nie obciętym jeszcze po bokach, wyraziście przypominał krwawą ofiarę Pana Jezusa na krzyżu, której Msza św. jest powtórzeniem w sposób bezkrwawy.

Sprawa grzechu pierwородnego, odkupienia, zbawienia, życia wiecznego, przewija się w sposób prosty, ale katagoryczny w modłach liturgicznych, choć jest pamięć o powodzeniu doczesnym, stąd ta ogromna naturalność w stosunku człowieka do Boga. Widać to, np. w poświęceniu jabłek na Matkę Boską Zielną — obok święcenia ziół. Rubryka w Mszale zaznacza, że święcenie ziół i innych owoców odbywa się po kościołach przed procesją, a w katedrze po procesji. Po formule święce-

¹³ Wrona Wilhelm, OFM, *Dzieje rytuału piotrkowskiego*. Polonia sacra 1951, s. 368—72.

¹⁴ *Missale Crac.* 1532. k 85v.

¹⁵ I. c. k 188v Calice deposito presequitur extentis manibus in modum crucis. Egzemplarz Bibl. Jag. ma przekreślone atramentem od „*extentis manibus*“ do końca, bo Mszał służył, kiedy już ta praktyka była zakazana.

nia ziół następuje formuła święcenia jabłek. Nawiązuje do kary, jaka słusznie nas spotkała, za zjedzenie przez pierwszych rodziców śmiertcionośnego owocu z zakazanego drzewa i prosi Boga, aby poświęcone przez uświęcenie Jezusa Chrystusa Syna Bożego i przez błogosławieństwo Ducha św. były spożywane dla zdrowia duszy i ciała po odpędzeniu zasadzek starego wroga¹⁶.

Dobrodziejstwo, jakim jest odkupienie i z niego wypływające sakramenta, uwypuklano przede wszystkim przy chrzcie. Przejawiało się to w święceniu wody chrzcielnej w Wielką Sobotę i w wigilię Zielonych Świątek oraz w procesjach koło chrzcielnicy w Poniedziałek Wielkanocny i Zielonych Świątek. W wielką Sobotę przebija się to w następujący sposób:

W czasie czytania prorocत्व katechizuje kapłan dzieci, które mają przyjąć chrzest. Po przeczytaniu prorocत्व udaje się kapłan do chrzcielnicy dla poświęcenia wody chrzcielnej. Kapłanowi towarzyszą ministranci. Przed celebrazem idą ludzie z chorągwiami i ministranci z paschałem i kadzielnicą. W czasie litanii do Wszystkich Świętych obchodzą chrzcielnicę siedem razy, niosąc oleje św. między krzyżem a ewangelią. Chór zaś stoi w pobliżu chrzcielnicy. Po prośbie: Abyś Kościołem swym świętym rządzić i zachować go raczył, Ciebie prosimy, wysłuchaj nas Panie, kapłan, który ma święcić wodę chrzcielną, zwrócony twarzą do wody śpiewa trzy razy, za pierwszym razem: abyś tę wodę chrzcielną (fons) pobłogosławić raczył, wszyscy odpowiadają: Ciebie prosimy, wysłuchaj nas Panie; za drugim: abyś tę wodę chrzcielną pobłogosławić i poświęcić raczył i znów odpowiedź: Ciebie prosimy, wysłuchaj nas Panie; za trzecim razem: abyś tę wodę chrzcielną pobłogosławić, poświęcić i zachować raczył — na co odpowiedź: Ciebie prosimy, wysłuchaj nas Panie¹⁷.

Po Litanii do Wszystkich Świętych, święci wodę chrzcielną wlewając do niej chrysmę.

¹⁶ Missale Crac. 1532, k 256v.

¹⁷ Missale Crac. 1532, k 97.

Deus, qui per unigenitum filium tuum angularem scilicet lapidem charitatis tue ignem fidelibus contulisti productum ex silice nostris usibus profectorum, novum hunc ignem sanctifica et concede nobis ita

Teraz następowało udzielenie chrztu, a dzwony dzwoniły uroczyście. Po chrzcie udawano się do chóru, śpiewając uroczyście paschalne *Kyrie elejson*.

Dla wiernych, którzy byli na poświęceniu wody chrzcielnej szczególnie wdrażała się w pamięć procesja koło chrzcielnicy wśród śpiewu litanii, procesja, która obchodziła chrzcielnicę siedem razy, nadto trzykrotny śpiew kapłana przed poświęceniem wody, proszący o jej poświęcenie, udzielanie chrztu, a nade wszystko uroczyste bicie w dzwony dla wyrażenia radości, że znów, nowa woda chrzcielna. W ten sposób woda chrzcielna, chrzest — przypominał szczęście, że ma się odpuszczony grzech pierworodny, że należy się do Kościoła, a uświadamianie sobie szczęścia pobudzało do wdzięczności.

Wdzięczność i chęć przypomnienia sobie zobowiązań przyjętych na chrzcie, mogły być pobudką procesyj koło chrzcielnicy w Poniedziałek Wielkanocny i w Poniedziałek Zielonych Świąt. Procesje te zwalczala wizytacja Kazimirskiego z 1596 r. w diecezji krakowskiej, ale nie we wszystkich parafiach. Był to siedmiokrotny obchód chrzcielnicy, jak siedmiokrotny był przy święceniu wody chrzcielnej, jak siedmiokrotny był obchód koło poświęconego ognia, odmawiając przy tym siedem psalmów pokutnych. Obchód koło chrzcielnicy w Poniedziałek Wielkanocny i w Poniedziałek Zielonych Świąt wtedy będzie zrozumiały, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że chrzcielnica była wtedy ustawiona na środku kościoła.

Obrzędy i modlitwy przy poświęceniu ognia dlatego trzeba brać pod uwagę, jako czynnik wychowawczy i to w sposób szczególny, że uzyskiwanie ognia w życiu codziennym odbywało się tylko tak, jak odbywało się w Wielką Sobotę w kościele, nadto, że wierni zabierali ze sobą do domu nowoposwięcony ogień, a więc tym ogniem poświęconym posługiwali się w domu i nie potrzebowali go krzesać. Więc w Wielką Sobotę gotowano wszystko na nowoposwięconym ogniu.

Poświęcenie ognia mogło przykuwać uwagę wiernych i przez to, co widzieli i przez treść modlitw i odpowiednie

per hec festa pascalia celestibus desiderii inflammari, ut ad perpetua festa purificatis mentibus pertingere valeamus. Per eundem...

Hic accenditur candela...

śpiewy. Koło ognia rozpalonego przy pomocy krzesiwa odbywał kapłan wraz z ministrantami siedmiokrotny obchód, odmawiając razem z asystą siedem psalmów pokutnych. Treść modlitw przy poświęceniu ognia jest o dużym zasięgu.

Po poświęceniu ognia następował hymn Prudencjusza. Hymn jest dość sztuczny w swej redakcji. Hymn ten śpiewano w ten sposób, że pierwszą zwrotkę powtarzano po każdej następnej. Treść zwrotek dotyczy różnego rodzaju światła, jakie ma człowiek od Boga, więc słońce, księżyc, gwiazdy, oliwa i воск i światło Ducha Św., którego tchnął Jezus Chrystus, jedyny Syn Boży, jedyny Pan ludzi. Przez Ducha Św. sława, cześć, chwała, mądrość, majestat, dobroć i wierność Boża są dalszym ciągiem Królestwa Bożego i tak wieki dołączają się do wieków wiecznych.

Powtarzająca się zwrotka ma prośbę do Chrystusa: Dobry Wodzu Chrystusie, daj światło Twym wiernym¹⁸.

Tymi słowy modliła się i królowa Jadwiga o ogień miłości Bożej w swym sercu, o oświecenie światłem Bożym. Stała się też pochodnią swoich czasów. Czy tylko swoich?

Królowa Jadwiga umierała tuż po 25 roku życia swego. I ta młoda osoba zdobyła sobie powszechny szacunek i miłość wprost nadzwyczajną. Stanisław Skalmierczyk w swym kazaniu pogrzebowym mówił: „Prosiliśmy, płakaliśmy, ażeby nam ją Pan Bóg zachował. O Panie Boże wylewaliśmy łzy, urządzaliśmy procesje, robiliśmy śluby Tobie, śluby do świętych Twoich. Cóż było przyczyną, że błagania nasze nie zostały wysłuchane?”¹⁹

Szlachcic prosząc ją o uzdrowienie, modlił się: Pani nasza Jadwigo, która byłaś matką i łaskawą matką sierót, racz mi pomóc²⁰.

¹⁸ Missale Crac. 1532, k. 93. *Finita ignis benedictione statim revertuntur ad chorum pueris cantantibus hunc hymnum Prudentii:*

*Inventor rutili dux bone luminis,
qui certis vicibus tempora dividis,
merso sole chaos ingruit
horridum, lumen redde tuis christe fidelibus.*

¹⁹ Rkps Bibl. Jag. Nr 191, p. 209—212.

²⁰ Codex diplomaticus cathedrae Cracoviensis, T. II, nr. 588, p. 448.

Powszechne błagania o zachowanie Królowej przy życiu, nazywanie jej matką jest ogólną charakterystyką jej osoby pod względem religijno-moralnym. Ale Królowa nadto stwarzała dzieła ogromnie ważne pod względem religijnym, dając tym dowód, jak rozumiała czynniki kształtujące życie religijne. Ona wznosiła dla Polski Akademię Krakowską z wydziałem teologicznym, a więc zależało jej na wykształceniu kleru. Stworzyła w Pradze instytut dla kleru z Litwy i Polski, aby tam zyskiwało wyższe wykształcenie jak najwięcej księży, mając na uwadze nie tylko Polskę i Litwę, ale i kraje sąsiednie; całe mienie zapisuje na podniesienie Uniwersytetu w Krakowie; na Kleparzu funduje benedyktynów z liturgią słowańską, licząc się z przyjazdem do Krakowa ogromnie wielu prawosławnych z Litwy i Rusi. Za murami Krakowa na odcinku od św. Floriana do Wisły, który miał trzy bramy wjazdowe, a więc zawsze wielu przyjezdnych, na którym było dużo ludności rzemieślniczej, ufundowała kościół i klasztor,

Nie tylko liturgia wychowywała królowę Jadwigę, ale rola liturgii nie była poślednią w jej życiu. Patrząc na całość działania królowej Jadwigi, ukazuje się nam ona jako osoba o jasnym umyśle, który chwyta istotę rzeczy. Sprawy, którymi się zajmuje są ważne, a choć są silnie związane z różnymi osobami ocenia je obiektywnie i sprawiedliwie. Roztropność, która ją cechuje, pozwala jej widzieć, jakie środki trzeba stosować, by osiągnąć zamierzony cel. Ujawszy cele i środki dąży z całą konsekwencją do ich urzeczywistnienia. Cele zaś, które sobie stawia, to dobro państwa, którego jest królową, dobro Kościoła i życia religijnego wiernych. W swych wysiłkach, w które wkłada całą duszę, nie szuka siebie, swej chwały, jakichkolwiek korzyści doczesnych. Chce tylko to wypełnić, co według jej najszczęszych zamiarów uważa za wolę Bożą, za swój obowiązek, za którego spełnienie czeka ją odpowiedzialność przed Bogiem. A oprócz tych wielkich celów jest na co dzień dla wszystkich dobrotliwą i mądrą matką. Tak! Jadwiga to pochodnia światła Bożego na tronie królewskim.

J. E. KS. BISKUP DR JULIAN GROBLICKI

Stolica Apostolska pismem z dnia 25 maja 1960 r. powiadomiła JEM. Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski o wyniesieniu przez Ojca Świętego Jana XXIII do godności biskupiej Ks. Dra Juliana Groblickiego, profesora Arcybiskupskiego Seminarium Duchownego w Krakowie przeznaczając Mu na tytularną stolicę biskupią Filadelfię w Arabii. Ponieważ JE. Ks. Bp Dr Julian Groblicki jest współpracownikiem i przyjacielem naszego pisma, dlatego pozwalamy sobie na tym miejscu na wzmiankę o Jego osobie oraz na złożenie Mu imieniem Redakcji serdecznych życzeń.

Ks. Biskup Groblicki urodził się 14 grudnia 1908 roku w Bieżanowie koło Krakowa. Do gimnazjum uczęszczał w Krakowie, po czym wstąpił do Seminarium Duchownego swojej diecezji, studiując równocześnie na Wydziale Teologicznym U. J. W 1933 r. ukończył swe studia uniwersyteckie, otrzymując równocześnie święcenia kapłańskie. Przez jeden rok po święceniach pełnił funkcję wikariusza w parafii Czarny Dunajec na Podhalu, po czym w 1934 r. władze diecezjalne wysłały go na dalsze studia do Rzymu. Po ukończeniu swych studiów na *Angelicum* i zdobyciu stopnia doktora teologii wraca do diecezji, gdzie w dniu 1. IX. 1936 objął stanowisko kapelana i osobistego sekretarza Księcia Metropolity A. S. Sapiehy. Na stanowisku tym pozostał aż do 1 lipca 1945 r. W międzyczasie pracował przez pół roku w charakterze wikariusza przy kościele św. Szczepana w Krakowie. W czasie okupacji zostaje mianowany profesorem Wyższego Seminarium Duchownego wykładając liturgikę a potem homiletykę i teologię pastoralną. Po skończonej wojnie w 1946 r. otrzymuje asystenturę na Wydziale Teologicznym U. J. przez 15 lat. Pracuje także bardzo czynnie jako penitencjarz i kaznodzieja przy kościele Najśw. Marii Panny, zaś w Kurii Metropolitalnej jako egzaminator prosynodalny, cenzor kościelny i obrońca węzła małżeńskiego.

Konsekracja JE. Ks. Bpa Groblickiego odbyła się 18 września br. w katedrze na Wawelu. Konsekracji dokonał JE. Ks. Arcybiskup Eugeniusz Baziak, administrator apostolski diecezji krakowskiej w asyście współkonsekratorów JE. Ks. Bpa Fr. Bardy ordynariusza przemyskiego oraz JE. Ks. Bpa Karola Wojtyły sufragana krakow-

skiego. W uroczystościach wzięli udział przedstawiciele duchowieństwa świeckiego i zakonnego z kapitułą metropolitainą na czele oraz liczna rzesza wiernych. Po skończonych obrzędach konsekracyjnych odśpiewano uroczyste *Te Deum laudamus*, w czasie którego nowo konsekrowany Ks. Biskup udzielił wiernym swojego pierwszego pasterskiego błogosławieństwa.

Po konsekracji na przyjęcie które miało miejsce w gmachu Seminarium Metropolitalnego przemawiali Ich Ekscelencje Ks. Arcybiskup Eug. Baziak i Ks. Bp. Barda. Ks. Arcybiskup podkreślając zalety nowokonsekrowanego Biskupa, jego komunikatywność, pracowitość i oddanie dla sprawy bożej, zwrócił uwagę na fakt, że archidiecezji krakowskiej przybywa drugi Biskup sufragan, co jest wydarzeniem bez precedensu w historii tejże diecezji. Ks. Biskup Barda jako były rektor Ks. Bpa Groblickiego w Seminarium Duchownym, życzył swemu byłemu wychowankowi jak największych sukcesów w apostołskiej pracy na niwie archidiecezji krakowskiej. JE. Ks. Bp Groblicki odpowiadając na skierowane pod jego adresem życzenia, wyraził przede wszystkim wdzięczność Wszechmocnemu Bogu, Ojcu Świętemu, Ks. Arcybiskupowi i Archidiecezji Krakowskiej za wszystkie dobra jakie dotychczas otrzymał, przyrzekając ze swej strony miłość i pamięć dla swych dobroczyńców.

Redakcja Ruchu Biblijnego i Liturgicznego z okazji tak ważnej chwili, wyniesienia JE. Ks. Biskupa do godności apostołskiej składa Mu najlepsze i najserdeczniejsze życzenia błogosławieństwa Bożego i oraz nieustannej opieki Niepokalanej Pani, naszej wspólnej Matki.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

XII LONAŃSKI ZJAZD BIBLIJNY

Na Uniwersytecie Katolickim w Louvain (Belgia) odbył się w dniach 29—31 sierpnia b. r. dwunasty z kolei zjazd biblijny. W zjeździe uczestniczyło około 120 biblistów z różnych krajów Europy i Ameryki. Głównym celem zjazdu było przeprowadzenie wszechstronnej syntezy wypowiedzi współczesnej nauki biblijnej na temat Psalmów i Psalterza. Zasadniczym przedmiotem obrad były więc problemy związane z interpretacją Psalmów. Wachlarz zagadnień poruszonych był jednak szerszy i obejmował problematykę qumrańską, której poświęcono szereg wykładów.

Pierwszy cykl referatów miał na celu podsumowanie wyników badań naukowych z zakresu egzegezy Psalmów. Ks. Prałat J. Coppens, dziekan wydziału teologicznego na Uniwersytecie w Louvain, nakreślił główne kierunki interpretacji Psalmów od ubiegłego stulecia. Zdaniem prelegenta, prace H. Gunkela stanowią punkt zwrotny w historii egzegezy Psalmów. Dawniejszą egzegezę charakteryzowało żywe zainteresowanie zagadnieniami autorstwa i czasu powstania poszczególnych Psalmów. Głównymi przedmiotami dyskusji były podówczas problemy dotyczące ich charakteru tworców zbiorowych względnie indywidualnych oraz ich interpretacji historycznej względnie proroczej i mesjańskiej. Pod wpływem H. Gunkela zwrócono baczniejszą uwagę na sytuacje życiowe, przeważnie kultowe, w których powstały poszczególne gatunki literackie Psalterza: hymny, lamentacje, pieśni dziękczynne, itd. Główną troską współczesnych egzegetów jest określić jak najściślej te sytuacje, aby tym sposobem pojąć celowość poszczególnych gatunków i pojedynczych Psalmów. Francuska szkoła biblijna odnosi się jednak krytycznie do kierunku prac wszczętego przez H. Gunkela. W swym referacie Ks. Prałat J. Coppens starał się zbić zarzuty stawiane przez głównych przedstawicieli tej szkoły, jakimi są E. Pouchard i A. Robert, oraz O. R. Tournay ZK., profesor Szkoły Biblijnej w Jerozolimie.

Ks. kan. A. Descamps, profesor Uniwersytetu w Louvain, podsumował w swym referacie wyniki 25 lat prac naukowych nad gatunkami literackimi Psalterza, podkreślając wpływ H. Gunkela i S. Mowinckela na egzegezę Psalmów w okresie tego ćwierćwiecza. Prelegent przypomniał, że w myśl założeń H. Gunkela styl, czyli forma literacka,

stanowi główną podstawę do odtworzenia sytuacji, czyli określonych funkcji życia religijnego, które odzwierciedlają gatunki Psalmów. Styl jest zaś cechą dzieła literackiego odrębną od jego treści, choć ściśle z nią związana. Do odtworzenia sytuacji, z której Psalmy się wywodzą, przyczyniają się jedynie cechy stylistyczne właściwe poszczególnym gatunkom literackim.

O. J. De Fraine TJ., profesor wydziału teologicznego Ojców Jezuitów w Louvain, poruszył w swym referacie zagadnienie stosunku Psalmów do mitów kananejskich, częściowo przejętych przez szczepy izraelskie. Na podstawie szeregu przykładów zaczerpniętych zwłaszcza z Psalmów 29, 48, 68, 74, 82 i 91, prelegent starał się wykazać, iż psalmiści nadali mitom kananejskim znaczenie nowe, zgodne z duchem monoteistycznym Jahwizmu.

Ks. P. Van den Berghe z Gandawy podał syntetyczny przegląd prac na temat zagadnienia „ubogich“, *anım* i *anawım*, w Psalterzu. Zdaniem prelegenta nie sposób ująć w ramy jednej sztywnej teorii wszystkie teksty odnoszące się do tej kategorii Izraelitów. Należy przyjąć, że wyrazy te określały pierwotnie klasę społeczną o specyficznym charakterze socjo-ekonomicznych. Drogą rozwoju nabrały one jednak znaczenia religijnego i określały w okresie późniejszym Izraelitów bogobojnych. Prelegent przygotowuje obszerniejszą pracę na temat.

Ks. Edw. Lipiński poruszył w swym referacie problem „*Psalmów królowania Jahwy*“, tzn. Psalmów 47, 93, 96—99. Prelegent nakreślił współczesny stan badań, przeprowadził krytykę poszczególnych opinii i wypowiedział się za pochodzeniem kultowym tego gatunku literackiego. Funkcja liturgiczna, z której te Psalmy się wywodzą, jest bądź intronizacją Jahwy na szczycie Syjonu po dorocznej procesji kultowej z arką przymierza w święto Szałasów, bądź epifanią Jahwy stanowiącą punkt kulminacyjny tejsze uroczystości, która po okresie wygnania babilońskiego nabrała cech iscie eschatologicznych. Dalsze badania winny sprecyzować charakter tej epifanii kultowej oraz określić stosunki między drugą częścią księgi Izajasza, powstałą pod koniec niewoli babilońskiej, a „*Psalmami królowania Jahwy*“.

Drugi cykl, liczący cztery referaty, dotyczył używania Psalmów w Synagodze starożytnej i w Kościele pierwotnym. Ks. A. Arens z Trewiru zaznajomił uczestników zjazdu z wynikami swych prac badawczych nad pochodzeniem zbioru Psalmów, czyli Psalterza. Prelegentowi udało się odkryć klucz do zrozumienia podziału Psalterza na pięć ksiąg oraz porządku poszczególnych Psalmów w każdej księdze. Mianowicie, podział Psalterza i rozkład Psalmów jest zależny od treści perykop Pięcioksięgu czytanych w synagogach od czasów przedchrześcijańskich. Lektura Tory odbywała się w synagodze co sobotę i była rozłożona na trzy lata. Do każdej perykopy dostosowany był Psalm, którego treść miała pewne choćby bardzo subtelne związki z tematem lekcji wziętej z Pięcioksięgu. Psalmi 1—41 towarzyszyły lekturze księgi Rodzaju, Psalmi 42—72 lek-

turze księgi Wyjścia, itd. Sobotnia lektura Pięcioksięgu w synagodze stanowi zatem funkcję życia religijnego, w której powstał zbiór Psalmów, czyli Psalterz. Natomiast owe nabożeństwa synagogałne nie stanowią na ogół sytuacji, z której wywodzą się poszczególne Psalmy wchodzące w skład Psalterza.

O. Mal. Martin T.J., profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, uwypuklił w swym odczycie wpływ Psalmów na parafrazę tekstu biblijnego w targumach babilońskich Pięcioksięgu i Proroków pochodzących z Genizy Kairskiej i ze zbiorów Firkowicza w Leningradzie. Świadczy to, twierdził prelegent, że Psalterz odgrywał znamienne rolę w nabożeństwach synagogałnych i zajmował poczesne miejsce w życiu religijnym starożytnych gmin żydowskich.

Ks. kan. A. Rose z Namur podkreślił w swym wykładzie wpływ greckiego tłumaczenia Psalmów na ukształtowanie się tekstu ewangelicznego przepowiedni i opisu Męki i Zmartwychwstania Pańskiego.

O. J. Dupont OSB. z opactwa św. Andrzeja w Brugii wygłosił bardzo ciekawy referat o interpretacji chrystologicznej Psalmów w Dziejach Apostolskich. Prelegent starał się wykazać, że Psalmy są cytowane jako własne słowa Chrystusa. Należy stąd wnioskować, że wedle pojęć pierwotnej gminy chrześcijańskiej Dawid napisał Psalterz *in persona Christi*, mówiąc o Chrystusie jak o sobie samym. Oczywiście trzeba starannie odróżniać ową chrześcijańską „reinterpretację“ Psalterza, opartą zresztą z reguły na wersji greckiej, od znaczenia pierwotnego Psalmów biblijnych.

Na trzeci cykl składało się pięć referatów z zakresu studiów qumrańskich. Ks. kan. R. De Langhe, profesor semistyki na uniwersytetach w Louvain i w Nijmegen (Holandia), zajął się w swym odczycie problemem granic Ziemi Świętej wytkniętych w XXI-ej kolumnie apokryfu aramajskiego księgi Rodzaju. Apokryf ten pochodzi z I-go wieku przed Chr. P.

Ks. J. Carmignac, redaktor naczelny czasopisma międzynarodowego „Revue de Qumran“, wykazał na podstawie przykładów, iż hymny qumrańskie posiadają rytm bardzo regularny i są podzielone na strofy. Zdaniem prelegenta należy stąd wnioskować, że brak rytmu regularnego w szeregu Psalmów biblijnych wskazuje na skażenie tekstu pierwotnego.

Ks. M. Delcor, profesor Instytutu Katolickiego w Tuluzie, poruszył w swym referacie zagadnienie domniemanego posłannictwa „Mistrza sprawiedliwego“. Prelegent starał się wykazać, że w oczach członków gminy qumrańskiej „Mistrz sprawiedliwy“, założyciel sekty, był jakby nowym Mojżeszem, pośrednikiem nowego przymierza, a zarazem Sługą cierpiącym drugiej części księgi Izajasza.

Ks. M. Baillet z Jerozolimy zaznajomił uczestników zjazdu z wartością części manuskryptów 4-tej groty qumrańskiej, której odczytanie i opublikowanie zostało mu powierzzone. Chodzi przeważnie o różne fragmenty tekstów liturgicznych, z których niektóre zdają się pochodzić

z początku II-go wieku przed Chr. P., czyli jeszcze z okresu poprzedzającego założenie sekty. Prócz tego należy wymienić fragmenty Reguły Zrzeszenia, które uzupełniają niektóre luki zwoju wydanego kilka lat temu.

O. J. Van der Ploeg ZK., profesor na Uniwersytecie Katolickim w Nijmegen, mówił w swym referacie o pojęciu życia wiecznego w tekstach qumrańskich. Wnioski prelegenta były raczej negatywne: zdaniem Ojca Van der Ploeg'a teksty dotąd wydane nie zawierają danych jednoznacznych o sposobie, w jaki członkowie sekty pojmowali życie zagrobowe. Charakterystyczny sposób chowania zmarłych członków zrzeszenia nie pozwala jednak wątpić, iż wierzyli oni w istnienie życia pozagrobowego.

Trzydniowe obrady biblistów przybyłych z różnych krajów przyczyniły się do bardziej wszechstronnego naświetlenia problematyki Psalmów biblijnych i qumrańskich, a ponadto dały możliwość ustawienia niektórych problemów w ich kontekście socjo-historycznym, odróżniając pierwotny sens i funkcję Psalmów od późniejszej ich interpretacji chrześcijańskiej i ich użytku na zebraniach starożytnych gmin żydowskich. Zjazd dał swym uczestnikom sposobność zaznajomienia się z dorobkiem naukowym innych biblistów. Osiągnięcia przedstawione podczas zjazdu winny być początkiem dalszych studiów, których doniosłość wynika zarówno z poczesnej roli, jaką Psalterz odgrywa w życiu liturgicznym Kościoła, jak i z ogólnego zainteresowania, jakim współcześni bibliści dają księgę Psalmów.

Warto jeszcze zaznaczyć, że w salach *Collège du Pape* została urządzona wystawa najnowszych publikacji biblijnych z zakresu egegezy Starego Testamentu. Uczestnicy mogli również nabyć V-ty tom serii *Recherches Bibliques*, który zawiera referaty wygłoszone na zjeździe biblijnym w 1959 r. Przypominamy, że zjazd ten był poświęcony literaturze i teologii Pawłowej.

Zarząd Uniwersytetu dał uczestnikom zjazdu sposobność zobaczenia filmu krótkometrażowego przedstawiającego życie Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, na który uczęszcza obecnie 15.000 studentów. Ponadto, wieczorem drugiego dnia zjazdu, miało miejsce krótkie przyjęcie w nowowynbudowanym *Collège de St. Pie X*. Uroczyste przyjęcie w *Collège du Pape* zakończyło XII-ty zjazd biblijny w Louvain. Następny zjazd odbędzie się w sierpniu 1961 r.

Louvain

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

DNI STUDIUM MARIOLOGICZNEGO NA JASNEJ GÓRZE

W dniach od 9 do 13 sierpnia br. odbyły się na Jasnej Górze w Częstochowie Dni Studium Mariologicznego, poprzedzające ogólnopolski Kongres Maryjny, który miał miejsce 14 i 15 sierpnia br. Studium Mariologiczne zgromadziło niemal wszystkich mariologów polskich zarówno duchowych jak i świeckich i poświęcone było wszechstronnemu omówieniu tematu „Królewkości Matki Bożej“.

Obrady rozpoczęło 9. VIII, wieczorem o godz. 19 odprawieniem wspólnych modlitw w cudownej kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej. Na powyższe modlitwy złożyły się: Msza św. celebrowana przez JE. Ks. Bpa Dra Z. Golińskiego, Ordynariusza diec. częstochowskiej, nabożeństwo do M. B., odprawione przez JE. Ks. Bpa Dra A. Pawłowskiego z Włocławka, oraz konferencja ascetyczna JE. Ks. Bpa Dra K. Kowalskiego z Pelplina.

Po nabożeństwie uczestnicy zjazdu naukowego przeszli do kaplicy różańcowej, gdzie wszystkich w serdecznych słowach przywitał O. B. Przybylski OP., Przewodniczący Jasnogórskiego Studium Maryjnego, oraz powołał Prezydium Kongresu. Z kolei oddał głos O. Prof. A. Krupie OFM., z KUL'u który wygłosił swój inauguracyjny referat pt. „Magisterium Kościoła o królewkości N. Marii Panny“. Czcigodny referent zaznaczył w swoim odczycie że pojęcie godności i władzy królewskiej N. M. P., nie ma nic wspólnego z godnością królowej panującej na ziemi, lecz czerpie swoje podstawy z boskiego macierzyństwa M. B., oraz z Jej udziału w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Często swoje wywody popierał Czciq. referent wypowiedziami ostatnich papieży, szczególnie Piusa XII, zawartymi głównie w jego encyklice „*Ad coeli Reginam*“.

Przez następne trzy dni odbywały się do południa zebrania plenarne, na których wygłaszano ogólne, ramowe referaty, zaś po południu aby dogłębnie i wszechstronnie omówić zaplanowany temat królewkości Marii, uczestnicy naukowego zjazdu podzielili się na trzy sekcje: 1) sekcję teologii pozytywno-spekulatywnej, 2) sekcję kultowo-historyczną oraz 3) sekcję duszpasterską. Podany na zebraniach sekcyjnych w referatach materiał, poddawano jeszcze raz szczegółowej analizie podczas żywych i konstruktywnych dyskusji.

W pierwszym dniu obrad na zebraniu plenarnym wygłoszono następujące referaty: O. Edward Haratym TJ., „*Królewskość NMP. w Piśmie św.*“, Ks. Prof. dr Eug. Florkowski z Krakowa „*Królewskość NMP. w patrystyce i historii teologii*“ oraz JE. Ks Bp Dr Andrzej Wronka z Wrocławia „*Królewskość NMP. w liturgii*“. po południu na sekcji pozytywno-spekulatywnej wygłoszono referaty: O. Romuald Kostecki OP., z Krakowa „*Macierzyństwo i Królewskość NMP.*“ oraz O. Aleksander Glinka OFM., także z Krakowa, „*Udział NMP. w odkupieniu jako podstawa dla jej Królewskości*“. Żywa dyskusja, jaka wywiązała się szczególnie wokół tematu macierzyństwa NMP. i jej królewskiej godności była wyrazem wielkiego zainteresowania się mariologów, szczególnie tym tematem.

W drugim dniu obrad na posiedzeniu plenarnym przemawiali: O. B. Przybylski OP. na temat „*Istota i zasięg Królewskości NMP.*“, oraz Ks. Rektor Wł. Miziołek z Warszawy, który wygłosił referat pt. „*Podstawy i zarys kultu Maryi Królowej Polski*“. P. Zofia Kossak z Warszawy mówiła o „*Dziejach Kultu Matki Bożej w Polsce*“. Po południu sekcja pozytywno-spekulatywna poświęciła prawie w całości swój czas na referat Ks. Prof. dra Ignacego Różyckiego z Krakowa na temat: „*Królewskość NMP. w całokształcie Jej przywilejów*“. Czcigodny Referent w jasnych i rzeczowych wywodach wskazał na zasadnicze przywileje Matki Bożej, które stanowią wystarczającą motywację przy nadawaniu Jej tytułu Królowej. Referat Ks. Prof. Różyckiego został przez zebranych przyjęty z wielkim uznaniem.

Referaty trzeciego dnia ukazały aspekty królewkości Matki Bożej w literaturze i sztuce polskiej w doskonałym ujęciu Mgr Stefana Sawickiego z KUL'u pt. „*Matka Boża w literaturze polskiej*“ oraz Ks. Prof. Dra Wł. Smoleńca z Tarnowa „*Maria — Królowa Polski w sztuce*“. Ks. Prof. Dr Fr. Bracha CM., z Krakowa mówił na temat „ *Perspektywy rozwoju pracy mariologów polskich*“, podkreślając konieczność opracowania summy mariologicznej O. Justyna Miechowity największego mariologa polskiego.

Po południu na sekcji pozytywno-spekulatywnej wygłoszono jeszcze trzy referaty, które były już podsumowaniem dotychczasowych rozważań na temat Królewkości Marii. Ks. Prof. Dr Wł. Kasprzak z Krakowa mówił na temat „*Królewskość NMP., w encyklice „Ad coeli Regnam*“, Ks. Prof. Dr Andrzej Bober TJ., z Krakowa „*Królewskość NMP. u późniejszych Ojców Kościoła*“, oraz Ks. Prof. Lucian Strada podzielił się z zebranymi uwagami na temat: „*Maria Królowa — Wspomożycielka wiernych*“.

Równoległe do sekcji pozytywno-spekulatywnej toczyły się obrady w dwóch jeszcze innych sekcjach: historyczno-kultowej i w sekcji teologii duszpasterskiej. Sekcja historyczno-kultowa dała referaty pracowników KUL'u. Mgr Czesław Deptuła mówił na temat: „*Z zagadnień*

historii kultu maryjnego“, Dr Ewa Jabłońska, zreferowała „Specyfikę polskiego kultu maryjnego na podstawie wybranych pamiętników 19-wiecznych“ oraz Doc. Jerzy Kłoczowski przedstawił „Metody badań socio-historycznych kultu“. Poza tym wygłoszono jeszcze na tej samej sekcji referaty: Ks. Dr W. Malej, „*Reginae Poloniae maiestas in iconibus observata*“, O. R. Świętochowski OP., „*Źródła archiwalne dotyczące dziejów Różańca w Polsce*“, oraz S. Krysta Niepokalańska, „*O szerzeniu kultu Najśw. Panny w epoce Piastów*“. Obrady sekcji kultowej toczyły się w małym gronie, ale żywe dyskusje i liczne rezolucje z bogatym planem pracy na przyszły rok świadczyły o poważnym wysiłku tejże sekcji. Postanowiono na przyszłość między innymi także przeprowadzić inwentaryzację materiałów maryjnych znajdujących się w różnych archiwach i bibliotekach, zebrać dokumenty do dziejów kultu maryjnego zwłaszcza z różnych sanktuariów maryjnych słynących cudami, oraz prowadzić na bieżąco dokumentację życia maryjnego po parafiach.

Z obrad sekcji teologii duszpasterskiej, najliczniej reprezentowanej zwrócić należy uwagę na takie referaty jak O. B. Przybylskiego OP., „*Mariologia w duszpasterstwie*“, Ks. Prob. Dra St. Wójtowicza, z Bochni „*Królewskość NMP. przedmiotem duszpasterstwa*“, O. Sykstusa Szafranca Paulina, „*Przejawy kultu Królewskości NMP.*“ i inne.

Zakończenie obrad Dni Studium Mariologicznego odbyło się w sobotę 13 sierpnia, wygłoszeniem ostatniego referatu przez JE. Ks. Bpa Antoniego Pawłowskiego pt. „*Duchowość maryjna*“. Dostojny Referent podkreślił mocno w swoim przemówieniu, że N. Maria Panna to nie abstrakcja, ale ideał osobowy zobowiązujący do naśladowania, oraz pełnego zaangażowania swoich sił zarówno duchowych jak i fizycznych. Na zakończenie odczytano tekst telegramu wysłanego do Ojca Świętego Jana XXIII, oraz JEm. Ks. Kardynał Prymas Stefan Wyszyński zachęcił zebranych do dalszych owocnych wysiłków i prac na niwie mariologii polskiej. Prace te muszą być syntezą solidnych naukowych badań, pozbawionych zarozumiałości i pychy z pokorną i nadprzyrodzoną postawą każdego badacza-teologa. Tematem następnych dni mariologicznych ma być problem duchowego macierzyństwa Najśw. Marii Panny.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

DRUGIE NAUKOWE SEMINARIUM BIBLIJNE

W dniach od 5 do 7 września br. odbyło się w Warszawie w gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchowego drugie z kolei naukowe zebranie polskich biblistów i profesorów Pisma św. Było ono wypełnieniem uchwały powziętej dwa lata temu w Lublinie podczas zjazdu profesorów Polskich Zakładów Teologicznych.

Powyższe Seminarium Naukowe zgromadziło 72 uczestników z całej Polski i zostało zorganizowane przez Ks. Profesora Stanisława Łacha i Feliksa Gryglewicza z KUL'u, za co należy się im serdeczne podziękowanie i uznanie. Charakter seminarium był ściśle naukowy. Rzeczowo i starannie opracowane referaty jak również żywa dyskusja wniosły wiele cennego materiału do dotychczasowych badań nad Biblią, jak również rzuciły dużo światła na liczne dość jeszcze dziś skomplikowane i trudne do rozwiązania biblijne problemy.

Pierwszy dzień obrad rozpoczął się odśpiewaniem przez uczestników w kaplicy seminaryjnej hymnu „*Veni Creator*“ oraz odprawieniem mszy św. przez Ks. Prałata Ciechońskiego z Białegostoku. Z kolei Ks. Stanisław Łach Dziekan Wydz. Teol. KUL'u wygłosił na auli seminaryjnej inauguracyjne przemówienie dziękując między innymi Ks. Rektorowi Seminarium Wł. Misiołkowi, za udzielenie nam gościny i umożliwienie w ten sposób odbycia naukowego seminarium. Po powołaniu Prezydium, w skład którego weszli Księża Profesorowie: Waw. Gnutek, S. Władyga i K. Miszczak, przystąpiono do wygłaszania referatów. W pierwszym dniu obrad wygłoszono następujące referaty: Ks. M. Peter z Poznania mówił na temat: „*Istota natchnienia biblijnego w dyskusji naukowej ostatniego dziesięciolecia*“ Ks. Walenty Prokulski TJ., zreferował naukę św. Pawła na „*Zbawczą sprawiedliwość Bożą*“, zaś Ks. Stanisław Grzybek z Krakowa, podzielił się z zebranymi uwagami na temat „*Autorstwo Pięcioksięgu w współczesnej katolickiej biblistyce*“. Popołudniu wygłoszili swe referaty: Ks. Fel. Kłoniecki z Gniezna pt.: „*Z aktualnej problematyki ewangelii Janowej*“ oraz Ks. Wład. Smereka z Krakowa na temat: „*Sledztwo jako stadium wstępne w procesie Chrystusa Pana*“. Po każdym referacie była długa i ożywiona dyskusja. Szczególne zainteresowanie zebranych Ks. Profesorem budziła kwestia natchnienia a zwłaszcza

najnowsza hipoteza jaką postawił Ks. K. Rahner T.J., w swej ostatniej pracy pt. *Über die Schrift-Inspiration*, Freiburg 1958. Ogólnie zebrani wypowiedzieli się przeciw przypuszczeniu Rahnera, jakoby natchnienie można identyfikować z kanonicznością danej księgi, w czym autoritatywną rolę odegrał pierwotny Kościół. Ks. W. Prokulski dowiódł w swym referacie, że sprawiedliwość Boża według św. Pawła, nie jest sprawiedliwością karzącą, ale objawiła się głównie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Z dyskusji nad referatem Ks. St. Grzybka należy podkreślić jednolitość poglądów wśród dyskutujących na temat powstania Pięcioksięgu ze źródeł oraz jego późniejszej redakcji.

Drugi dzień zaszczycił swą obecnością JEm. Najdostojniejszy Ks. Kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, który odprawił w kaplicy seminaryjnej mszę św. w intencji Ks. Ks. Profesorów i ich Seminarium Naukowego, oraz wygłosił do zebranych podniósł konferencję. JEm. Ks. Prymas zaznaczył że, ponieważ „*Verbum Dei non est alligatum*” i „*sermo currit*” dlatego obowiązkiem naszym jest stałe poznawanie tego Słowa Bożego, zgłębianie jego treści i przekazywanie jej tym którzy są głodni Boga i Jego Prawdy zawartej na kartach Biblii. Po przemówieniu JEm. Ks. Prymasa Ks. Dziekan Stan. Łach w imieniu wszystkich na auli seminaryjnej w gorących słowach podziękował Ks. Kardynałowi za jego życzliwość i serdeczność oraz zapewnił Go, że bibliści polscy dołożą wszelkich starań aby Pismo św. było przez wszystkich należycie szanowane, cennie i czytane. Z kolei przystąpiono do wygłaszania referatów, przewidzianych programem zjazdu na dzień drugi.

Głos zabrał Ks. Wł. Lohn T.J., b. profesor z Gregorianum oraz prowincjał OO. Jezuitów który we wnikliwym swoim studium na temat „*Forma literacka ewangelii św. Łukasza 9, 51—19, 28*”, zachwycił wszystkich głębią swej erudycji, bogactwem zebranego i systematycznie przedstawionego materiału, oraz śmiałością proponowanych wniosków. Drugim referentem przed południem był Ks. R. Głódowski z Przemysła, który mówił na temat „*Mesjanizmu w księgach mądrościowych*”. Popołudniu wygłoszono jeszcze dwa referaty a mianowicie: JE. Ks. Biskup H. Strąkowski zapoznał zebranych z problematyką księgi Jozuego, której przekład przygotowuje do mającego wyjść w „*Pallottinum*” komentarza Pisma św., zaś Ks. Jan Łach z Tarnowa mówił o „*Początkach profetyzmu izraelskiego w oparciu o księgę Samuela*”.

Zarówno pierwszego jak i drugiego dnia wieczorem uczestniczący w Naukowym Seminarium bibliści i profesorowie Pisma św. wzięli udział w nabożeństwie w kaplicy seminaryjnej, oraz wysłuchali dwóch konferencji ascetycznych O. Augustyna Jankowskiego OSB., na temat wartości wiary i eucharystii w życiu kapłana.

W trzecim dniu obrad rano Mszę św. celebrował JE. Ks. Bp H. Strąkowski i wygłoszono jeszcze dwa referaty. Ks. Jan Drozd, Salwatorianin, mówił na temat „*Sens petniejszy na tle encykliki Divino*

„*Afflante Spiritu*“, oraz O. J. Paściak OP., profesor Anglicum z Rzymu na temat: „*Świętość Boga według proroka Izajasza*“. Po dyskusji jaka się wywiązała w związku z wygłoszonymi referatami omówiono jeszcze szereg spraw administracyjnych związanych z odbywającym się seminarium naukowym i urządzeniem następnego seminarium. Postanowiono wysłać telegramy do JEm. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego, do JE. Ks. Bpa Michała Klepacza oraz dwóch najstarszych i najbardziej zasłużonych biblistów polskich: Ks. Prałata Piotra Stacha i Ks. Prałata Aleksego Klawka. JEm. Ks. Prymas Kard. Wyszyński zaprosił wszystkich biblistów na przyszły rok na odbycie Seminarium Naukowego do siebie do Gniezna, co zebrani przyjęli z wielką radością. Ks. P. Granatowicz zreferował obecny stan prac związanych z wydawaniem Komentarza do Pisma św. oraz zaprosił biblistów do żywej współpracy z wydawnictwem „*Pallottinum*“, które przejęło na siebie trud wydania tego komentarza. Z okazji 50-lecia kapłaństwa. Ks. Prałata P. Stacha, Redakcja Ruchu Biblijnego i Liturgicznego zobowiązała się wydać specjalny numer swego pisma, poświęcony pracy naukowej i twórczej dostojnego Jubilatą. Będzie to numer 3/61. W związku z tym prosimy uczniów i wychowanków Ks. Prof. P. Stacha o nadsyłanie nam odpowiedniego materiału do powyższego numeru naszego pisma. Na zakończenie Seminarium Naukowego wybrano Komitet Organizacyjny, który zajmie się przygotowaniem przyszłego zjazdu. W skład Komitetu weszli: Ks. Ks. Profesorowie, St. Łach Dziekan Wydz. Teol. KULu, Feliks Gryglewicz, St. Grzybek, Augustyn Jankowski i Jan Stępień. Tematyka przyszłego seminarium naukowego będzie zapoznanie uczestników z najnowszymi osiągnięciami biblistyki w kraju i za granicą.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

DEKRET ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW O ODMAWIANIU MODLITW PO MSZY CZYTANEJ

Niektórzy Ordynariusze miejscowi pytali Świętą Kongregację Obrzędów, czy można rozciągnąć Dekret nr 4305 z 20 czerwca 1913 zezwalający opuścić modlitwy na końcu Mszy, gdy odprawia się ją „z pewną uroczystością” na tzw. Msze dialogowane, które odprawia się według Instrukcji S. K. O. z dnia 3 września 1958 nr 31.

Święta Kongregacja Obrzędów, wysłuchawszy zdania Komisji Liturgicznej, uznała, że należy odpowiedzieć: Tak i zgodnie z myślą (ad mentem). Myśl zaś jest następująca:

Tzw. modlitwy Leonowe można opuścić:

- 1) gdy Mszę odprawia się za nowożeńców albo z okazji pierwszej komunii, komunii generalnej, bierzmowania, święceń lub ślubów zakonnych,
- 2) gdy po Mszy bezpośrednio i stosownie następuje inna czynność lub nabożeństwo,
- 3) gdy w czasie Mszy wygłaszano homilię,
- 4) po Mszach dialogowanych tylko w niedziele i święta,
- 5) Ordynariusze miejscowi mogą pozwolić, aby wspomniane modlitwy odmawiano w języku krajowym po zatwierdzeniu przez nich tekstu.

Gdy niżej podpisany Kardynał Prefekt Świętej Kongregacji Obrzędów zreferował to wszystko Ojcu świętemu papieżowi Janowi XXIII, Jego Świątobliwość raczył łaskawie uznać i zatwierdzić reskrypt Świętej Kongregacji.

Bez względu na wszelkie przeciwne zarządzenia.

Dnia 9 marca 1960 r.

† C. Kard. CICOGNATI
Prefekt

Henryk Dante
Sekretarz

KRONIKA RUCHU LITURGICZNEGO

STOLICA APOSTOLSKA

W marcu 1959 roku Zakon Kaznodziejski uzyskał adaptację dekretu o uproszczeniu rubryk z 23 marca 1955 do własnego rytu.

22 listopada 1959 O. Ferdynand Antonelli O.F.M., dotychczasowy referent generalny Sekcji Historycznej S.K.O. został mianowany generalnym promotorem wiary. Jego stanowisko objął ks. Prałat Amatus Frutaz. Drugim referentem Sekcji Historycznej został O. Józef Lów CSSR.

10 stycznia 1960 Prefekt Ceremonii Papieskich Henryk Dante został mianowany Sekretarzem S.K.O.

14 stycznia 1960 Ks. Witalis de Rosa został mianowany konsultorem Sekcji Liturgicznej S.K.O.

W związku ze zwiększeniem liczby kardynałów Ojciec św. Jan XXIII wyniósł do godności diakonii kardynalskich następujące kościoły w Rzymie: Świętych Błażeja i Karola „ad Catinarios“ Św. Saby i Św. Teodora „in Palatio“.

24 lutego 1960 Ojciec św. Jan XXIII nakazał włączyć do umieszczonego w mszale dziękczynienia po Mszy św. modlitwę Klemensa XI „Credo, Domine, sed credam firmius“.

Również 24 lutego Ojciec św. Jan XXIII zatwierdził do publicznego użytku Litanię o Najśw. Krwi Pana Jezusa.

9 marca 1960 Św. Kongregacja wydała dekret o modlitwach po Mszy dialogowanej.

21 marca 1960 Św. Oficjum wydało dekret upoważniający ordynariusza do pozwalania na udzielanie Komunii św. w łączności z nabożeństwami wieczornymi.

26 maja 1960 Ojciec św. Jan XXIII kanonizował Kardynała Grzegorza Barbarigo, biskupa Bergamo i Padwy w latach 1664—1697.

BELGIA

Od początku 1960 r. obowiązuje w Belgii nowa instrukcja o prowadzeniu aktów związanych z udzielaniem Sakramentów. Ze względu na wielojęzyczność kraju utrzymano język łaciński, lecz nazwy miejscowości zawsze wpisuje się w brzmieniu krajowym. Do uwierzytelnienia aktu wystarczy odręczny podpis.

Dnia 3 marca 1959 S. K. O. zezwoliła na używanie w diecezjach belgijskich: Malines, Bruges i Gandawa rytuału zatwierdzonego dla diecezji Francji. Aprobowano również łacińsko-holenderski rytuał chrztu dla tych diecezji.

FRANCJA

Redakcja pisma *Paroisse et Liturgie* wydawanego przez Opactwo św. Andrzeja w Belgii, zorganizowała dwie sesje poświęcone duszpasterstwu liturgicznemu na misjach. Pierwsza odbyła się w Paryżu w dniach 5—7 lipca, druga w Lille od 30 sierpnia do 1 września. Tytuły referatów:

1. Tło socjologiczne wyznania wiary.
2. Historia katechumenatu.
3. Wychowanie do wiary przez wszczęcie w społeczność wierzących.
4. Wychowanie do wiary przez słowo Boże.
5. Katecheza nie kończy się.
6. Doświadczenia katechumenatu w Paryżu.
7. Wielki Post i katechumenat.
8. Katechumenat na misjach.

Pismo poświęcone śpiewowi kościelnemu *Église qui chante* w numerze 13—14 omawia szczegółowo śpiewy związane z przygotowaniem i udzielaniem sakramentu bierzmowania.

HOLANDIA

W Holandii zaczął się ukazywać nowy rocznik liturgiczny Kościoła reformowanego *Jaarboek voor de Erendienst van de Nederlandse Hervormde Kerk*. Bocken — Centrum N. V. — Gravenhage (Hollande). W pierwszym roczniku opublikowano artykuł o katolickim ruchu liturgicznym. Autor zauważa „znamienne podobieństwa“ z budzącym się ruchem liturgicznym w kościołach reformowanych i wyraża nadzieję, że obudzenie się świadomości liturgicznej po obu stronach przyczyni się w większej mierze do zbliżenia kościołów niż teoretyczne dyskusje.

O. Artur Lang S. V. D. opublikował w *Sacris erudiri* 10 (1958), str. 43—125 rozprawę pt. *Anklänge an liturgische Texte in Epiphaniensermonen Leos der Grossen*. Wykazuje w niej, że podobieństwa wyrazów i stylu między mowami św. Leona i tekstami liturgicznymi wskazują na świętego jako autora tych tekstów.

Arcybiskup Utrechtu B. J. Afrink poświęcił uroczyste nowemu międzydiecezjalny Instytut Liturgii, który ma na celu szerzyć znajomość liturgii wśród katolików Holandii.

ITALIA

19 kwietnia 1959 zmarł w Rzymie O. Cyryl Korolewskij, znakomity znawca chrześcijańskiego Wschodu i zagadnień unijnych. Urodził się w Caen (Francja) w r. 1878. Świecenia kapłańskie przyjął w obrządku wschodnim, w Damaszku 24 sierpnia 1902 r. Piastował wiele urzędów w Kurii Rzymskiej, równocześnie publikując liczne artykuły w periodykach i encyklopediach. Główne jego dzieło, to *Histoire des Patriarcats* (2 tomy, 1909—1910); *Rites et Eglises Orientales* (1942); *Liturgie et langue vivante* (1955).

28 września 1959 zmarł ks. Juliusz Belvederi. Był pierwszym Sekretarzem Papieskiego Instytutu Archeologicznego i prezesem Papieskiej Komisji Archeologicznej. Założony przez I. B. Rossiego *Bullettino di Archeologia cristiana* wskrzesił pod tytułem *Rivista di Archeologia cristiana*. Prowadził wykopaliska na cmentarzach starochrześcijańskich w Rzymie, na Sycylii i w innych krajach. Założył Towarzystwo Przyjaciół Katakumb, a przy katakumbach Pryscylli założył zgromadzenie Sióstr Benedyktynek, którym kierował. Zorganizował IV międzynarodowy Kongres Archeologii chrześcijańskiej i kierował nim. Był gorliwym i poszukiwanym kaznodzieją. Często prowadził rekolekcje, a w Kolegium Capranicum był ojcem duchownym. Jego zasługi naukowe uczcili uczniowie i przyjaciele wydając na pięćdziesięciolecie jego święceń tom studiów pt. *Miscellanea Belvederi* (Rzym 1954).

W dniach 28 grudnia 1949 — 6 stycznia 1960 odbył się we Florencji Tydzień Liturgiczny, poświęcony umocnieniu czynnego udziału wiernych we Mszy św. Rok 1959 poświęcono wprowadzeniu Mszy dialogowanych. W roku 1960 uwaga zostanie skierowana na Msze śpiewane.

W drugim wydaniu „Encyklopedii liturgicznej“ (Alba, Edizioni Paoline, 1959) Ks. Marius Migone dodał rozdział o duszpasterstwie liturgicznym. W czterech artykułach omawia i ocenia dyrektoria biskupów wydane po encyklice „Mediator Dei“ oraz instrukcje S. K. O. z 3 września 1958. Mimo wydania Instrukcji dyrektoria są nadal potrzebne, aby podać ogólne zasady dla poszczególnych krajów.

N. Acocella opublikował w *Rassegna Storica Salernitana* rozprawę *La figura e l'opera di Alfano I di Salerno*. Alfano wychowany na Monte Cassino został w r. 1057 opatem klasztoru św. Benedykta w Salerno a w r. 1058 arcybiskupem tegoż miasta. Za jego biskupstwa znaleziono relikwie św. Mateusza Apostoła. Alfons ułożył modlitwy Mszy na Przeniesienie św. Mateusza Ap. a zarazem ze św. Piotrem Damianem oficjum na tę uroczystość. Odbudowawszy katedrę uprosił Papieża św. Grzegorza VII o osobiste dokonanie konsekracji.

Staraniem redakcji pisma *Ambrosius* ukazał się zeszyt specjalny zawierający rozprawy z zakresu liturgii ambrożyjskiej pt. *Studi di storia e liturgia ambrosiana*.

GUSTAVE THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, s. 260, Ed. Varny.

„Należy usilnie pragnąć aby katolicy uświadomili sobie jak wielkiej pracy dokonują niekatolicy i aby ze wszystkich sił współpracowali w tym dziele Opatrzności“. Słowa te wypowiedziane przez O. Boyer, przewodniczącego rzymskiego ośrodka dla zjednoczenia chrześcijaństwa „Unitas“, stanowią naczelną hasło gruntownego i ciekawego dzieła — napisane przez łowańskiego teologa O. Thilsa. Zgodnie z tym powiedzeniem pragnie autor przede wszystkim informować czytelnika katolickiego o dziejach i pracach światowego ruchu ekumenicznego. Thils unika polemiki, teologicznej argumentacji, zajmuje stanowisko bezstronnego ale życzliwego obserwatora. Analizując twierdzenia doktrynalne nie ocenia ich prawdziwości czy fałszywości, a o nauce katolickiej nie mówi nigdy inaczej jak „z katolickiego punktu widzenia“, „nauka katolicka jest taka a taka“, jak gdyby nie identyfikował się z tym stanowiskiem. Jest to zresztą metoda stosowana w większym lub mniejszym stopniu przez wszystkich autorów piszących o sprawach ekumenicznych. Może ona razić nieprzygotowanego czytelnika, ale jest konieczna do prowadzenia pożytecznego międzywyznaniowego dialogu.

W pierwszej, historycznej części swego dzieła analizuje Thils genezę ruchu ekumenicznego, której dopatruje się w międzynarodowych organizacjach chrześcijańskich, takich jak Światowy Związek dla Międzynarodowej Przyjaźni Kościołów, Międzynarodowa Rada Misyjna, a najbardziej w dwóch ruchach, połączonych później w Światowej Radzie Kościołów: *Life and Work* oraz *Faith and Order*. Zgodnie ze swoim założeniem autor zajmuje się raczej stroną doktrynalną i dlatego główną uwagę poświęca organizacji *Faith and Order*, która była teologicznym przygotowaniem ruchu ekumenicznego, oraz zebraniom Światowej Rady Kościołów.

Zasadniczymi etapami ruchu *Faith and Order* były konferencje w Lozannie (1927 r.), w Edynburgu (1937 r.) i w Lund (1952 r.). Począwszy oć pierwszej konferencji Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 roku, ruch *Faith and Order* ulega stopniowemu włączeniu w organizację Rady, przekształcając się ostatecznie na zebraniu w Evanston 1954 r. w komisję studiów teologicznych. Stosunkowo najbardziej płodnymi dok-

trynalnie były pierwsze zebrania. W Lozannie przyjęto ogólne i mgliste wprowadzie pojęcie Kościoła jako narzędzia Bożego w rozszerzaniu Ewangelii, uznano również, że Kościół winien posiadać pewne widzialne cechy charakterystyczne. Dokonano pożytecznej konfrontacji stanowiska. Prace kontynuowała konferencja w Edynburgu, która zajęła się między innymi zagadnieniem łaski, stosunkiem tradycji do Pisma św., sakramentologią. W Lund wreszcie rozważono, po raz trzeci te same tematy. Zaznaczyło się już jednak pewne zmęczenie; uczestnicy konferencji doszli do wniosku, że w dziedzinie konfrontacji pozycji doktrynalnych i wzajemnego lepszego poznania nie da się dalej pójść.

Tymczasem powstanie Światowej Rady Kościołów i nadanie jej trwałych form organizacyjnych miało się stać wydarzeniem pierwszorzędного znaczenia. Thils docenia wagę tego faktu, choć może za mało podkreśla radykalną zmianę, która zaszła w stanowisku wyznań chrześcijańskich. Potrzeba jedności bowiem stała się żywsza niż kiedykolwiek przedtem. Rozdział chrześcijaństwa, który dotąd uważany był za coś normalnego, został napiętnowany jako grzech. Poszczególne wyznania uznały na ogół, że posiadają tylko część prawdy i stały się gotowe do zrewidowania własnych pozycji. Od drogi rozpoczętej w Amsterdamie nie ma już odwrotu.

Na zebraniu w Evanston w 1954 r. kończy autor dotychczasową historię ruchu ekumenicznego. Rozważania nad ogólnym tematem „Chrystus nadzieją świata” przyniosły pewien postęp głównie na terenie społecznym. W dziedzinie teologicznej natomiast zaznaczył się impas. Zaczęto myśleć o nowych drogach poszukiwania jedności. Czy zamiast analizy i konfrontacji pozycji aktualnych nie należałoby raczej zwrócić się do historii i tradycji? Thils sugeruje dyskretnie, że może tu właśnie leży przyszłość ruchu ekumenicznego. Czy Światowa Rada Kościołów pójdzie tą stosunkowo prostą i jasną drogą? Czy podda analizie historyczne przyuczyny rozdziału? Czy wreszcie zbada jakiej jedności chciał Chrystus dla swego Kościoła i czy udzielił jej w formie widzialnej? Pytania te narzucają się przy lekturze dzieła każdemu, któremu jedność Kościoła leży naprawdę na sercu.

Z licznych zagadnień poruszanych w drugiej systematycznej części dzieła warto wspomnieć o dwóch: eklezjologii ruchu ekumenicznego i stosunku Kościoła Katolickiego do Światowej Rady Kościołów.

Trudno a właściwie niemożliwie jest mówić o eklezjologii ruchu ekumenicznego, gdyż każde ze 160 reprezentowanych wyznań zachowało własną eklezjologię. Co więcej, jak powiada Visser Hooft, gdyby istniała eklezjologia wspólna dla wszystkich, problem ekumeniczny byłby rozwiązany, a ruch ekumeniczny zbędny. Dlatego też sprawozdania z zebrań operują tylko ogólnym pojęciem Kościoła. „Wierzymy, że Kościół jest darem, który Bóg dał ludziom świata, że został stworzony przez zbawczy czyn Boga w Chryście Jezusie”, głosi sprawozdanie

z zebrania w Amsterdamie. W oparciu więc o Pismo św. przyjmują wszyscy członkowie Rady istnienie jakiegoś Kościoła. Właściwe trudności zaczynają się, gdy chodzi o określenie, czym Kościół jest. Tu leży sedno zagadnienia ekumenicznego. W jednym bowiem Kościele, takim, jakim chciał go mieć Chrystus, winni złączyć się wszyscy członkowie Rady. Czy jest to Kościół niewidzialny, idealny, składający się z samych predestynowanych? Czy jest to kres wędrówki, do którego zmierzają wszystkie kościoły? czy może realizuje się obecnie w jakiejś konkretnej wspólnocie historycznej? Dokumenty nie dają wyraźnej odpowiedzi na te pytania, wskazują jednak, że „Una, sancta“ jest pewną rzeczywistością ziemską i historyczną. Z drugiej jednak strony większość uczestniczących Kościołów wyraźnie twierdzi, że nie urzeczywistnia się ona „quoad substantiam“ w żadnej określonej społeczności ziemskiej. Odpowiedź ta nie może dziwić skoro się wie, że olbrzymią większość członków Światowej Rady stanowią wspólnoty typu protestanckiego. Trudno jednak nie zauważyć pewnej niekonsekwencji, na którą autor nie zwraca uwagi, polegającej na odrzuceniu tej możliwości a priori. Skoro się szuka wszystkich dróg wiodących do jedności, należałoby i tej spróbować nie obawiając się możliwych następstw.

W takim stanowisku Światowej Rady Kościołów znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego Kościół Katolicki powstrzymuje się od uczestnictwa w ruchu ekumenicznym. Mając świadomość, że jest jedynym prawdziwym Kościołem, tą „Una, sancta“ tak mozolnie szukaną, nie może wraz z innymi wyznaniemiasi zasiąść do wspólnego stołu, poszukując centrum jedności, które posiada w sobie. Wprawdzie Rada Kościołów nie zmusza swoich członków do zmiany stanowiska dogmatycznego, ale takie uczestnictwo pociągnęłoby za sobą zgorzenie katolików, niebezpieczeństwo indyferentyzmu, zamieszanie doktrynalne. Thils rozważa jednak warunki, na których uczestnictwo byłoby kiedyś w przyszłości możliwe. Dochodzi do wniosku, że gdyby Rada w swój program wciągnęła odszukanie prawdziwego Kościoła wśród wyznań aktualnie istniejących, wówczas stanowisko Rzymu mogłoby ulec zmianie. W swojej sugestii autor jest bardzo ostrożny. Wydaje się jednak, że stawiany przez niego warunek nie jest wystarczający. Przypuszczać należy, że Światowa Rada Kościołów będzie musiała przejść jeszcze długą ewolucję, całkowicie zmienić metodę pracy i pokonać wiele uprzedzeń zanim owocny dialog z Kościołem Katolickim wejdzie w stadium realizacji. Rzym jednak bacznie śledzi rozwój ruchu ekumenicznego i jest w nim o wiele bardziej obecny niż się przypuszcza przez modlitwy o jedność, żywe zainteresowanie swoich teologów, stałe studia nad problemami poruszonymi na zebraniach Światowej Rady. Gorące i szlachetne pragnienia, które ożywiają jej uczestników, są wielką nadzieją Stolicy Apostolskiej. Ze swej strony zachęca ona katolików do modlitwy i pracy dla zjednoczenia. Wskazuje, że jedność chrześcijaństwa może być tylko owocem wspólnych i wytrwałych modlitw i wysiłków. Katolicy zaś nie mogą

pozostać na tej drodze nieruchomi, w poczuciu bezpieczeństwa z posiadanej prawdy, a cały trud poszukiwań pozostawiać odłączonym braciom. Książka Thilsa stanowi ważny przyczynek do wspólnego dzieła ekumenicznego realizując dyskretnie ale wyraźnie pragnienie „w y j ś c i a n a p r z e c i w”.

Kraków

Ks. STEFAN MOYSA T.J.

THOMAS SARTORY OSB., *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Kyrios — Verlag, Meitingen bei Augsburg 1955, s. 232.

Założenia tego dzieła są częściowo inne a częściowo podobne do tych, którymi kierował się w swojej pracy G. Thils. O ile osnową książki teologa łowańskiego jest przede wszystkim historia ruchu ekumenicznego, a jego cel sprawozdawczo-informacyjny, o tyle Sartory historię uważa tylko za tło do właściwego zagadnienia teologicznego. Wprawdzie także dzieli swoją pracę na część historyczną i systematyczną, ale z historii ruchu ekumenicznego uwzględnia tylko to, co mu jest potrzebne do jego tematu, mianowicie dyskusje nad istotą i jednością Kościoła. Ten materiał staje się później odskocznią do przeprowadzenia właściwych analiz teologicznych.

Podobną natomiast jest metoda potraktowania zagadnienia. W przedmowie autor odcina się zasadniczo od metody apologetyczno-dogmatycznej, takiej jaka była w użyciu od czasów Reformacji. Założeniami tej metody były: przekonanie każdej strony o swojej całkowitej racji i błędzie przeciwnika, pewność że doskonale się rozumie stanowisko strony przeciwnej oraz usiłowanie uzasadnienia swego stanowiska, nie zważając na to, czy część prawdy nie znajduje się też po przeciwnej stronie barykady. Skutkiem takiej metody była wzajemna wrogość, usztywnienie własnych pozycji, a także pewna jednostronność teologii. Nie da się zaprzeczyć, że na przestrzeni ostatnich kilkuset lat teologia katolicka rozwijała się w zależności od ataków Reformacji. Widać to zwłaszcza w eklezjologii, która wypracowała bardzo szerokie uzasadnienie widzialnej struktury Kościoła z zaniedbaniem jego rzeczywistości duchowej.

Z drugiej strony autor pragnie uniknąć irenizmu wyznaniowego, który opiera stosunki międzywyznaniowe jedynie na podstawie miłości, bez zwracania uwagi na różnice dogmatyczne, uważając je jedynie za dozwolone przejawy tej samej prawdy. W środku między tymi dwoma ekstremami znajduje się trzecia możliwość, dialogu ekumenicznego. Sartory zastrzega się, że nie będzie przemawiał z pozycji „*beati possidentes*“, ale że pragnie też i słuchać, w tym przekonaniu, że część prawdy jest mu wspólna z odłączonymi braćmi, owszem, że nie uzyskano dotąd jeszcze pełnego i ostatecznego wyjaśnienia depozytu wiary. Ruch ekumeniczny, który stał się zacznem nowej pracy teologicznej wśród katolików może

być pomocny do zgłębienia prawdy objawionej. Aby jednak dialog ekumeniczny przyniósł pożytek trzeba, zdaniem autora, zwrócić uwagę nie tyle na zewnętrzne różnice w poglądach, ale na to co jest najgłębszym korzeniem i przyczyną formalną tych różnic. Sartory upatruje ją w odmiennym pojmowaniu jedności Kościoła i dzieło swoje poświęca właśnie wyjaśnieniu tego spornego zagadnienia.

Przy lekturze części historycznej odnosi się wrażenie, że autor nie wnosi wiele nowego ponad to, co mówił Thils, mimo że ten ostatni analizuje całość teologii ruchu ekumenicznego.

W części systematycznej zadaje sobie autor pytanie, jakie twierdzenie ekumenizmu mogą dać punkty zaczepienia dla owocnego dialogu z Kościołem Katolickim i jakie wyrastają stąd dla teologii katolickiej zadania. Chodzi bowiem o to, aby odłączonym braciom ukazać Kościół Katolicki nie jako „kamień obrazy“, ale jako „znak wzniesiony między narodem“. Trudno chociażby tylko wymienić wszystkie zagadnienia poruszane przez autora w tej części. Można jednak wyróżnić trzy zasadnicze linie, po których Sartory snuje swoje rozważania.

Przed wszystkim pragnie on wyjaśnić i zbliżyć protestantom szereg punktów katolickiej nauki o Kościele. Teologia katolicka spotyka się bowiem ciągle ze sprzeciwem w kołach ekumenicznych, a to między innymi z powodu jednostronnego przejawiania pewnych zagadnień, co stwarza u odłączonych braci wrażenie, jakoby nie uwzględniała ona dostatecznie pewnych zasadniczych danych Objawienia. Istotną sprawą na przykład w pojmowaniu struktury Kościoła jest stosunek zbawienia do środków zbawienia. Zbawienie jest rzeczywistością duchową, eschatologiczną, środki zbawienia są widzialne i mają egzystencję ziemską. Chodzi o to, jakiego rodzaju jest związek między tymi dwiema rzeczywistościami. Protestantyzm kładzie nacisk na stronę duchową. Podstawy dla jedności Kościoła szuka we wierze w Chrystusa. Katolicyzm zaś zdecydowanie broni strony widzialnej, podstawę do jedności widzi w trzech warunkach: wyznawanie jednej wiary, przynależność do zhierarchizowanego ciała Kościoła i uczestnictwo w tych samych sakramentach. Widzialność Kościoła jednak, także i dla katolicyzmu nie jest tym samym co widzialność na przykład państwa. Kościół jest bowiem też przedmiotem wiary. Jego ziemska i duchowa rzeczywistość są ze sobą nierozłącznie związane, gdyż Kościół w swoim istnieniu przedłuża Słowo Wcielone. W ostatnich czasach znać w teologii katolickiej silne przesunięcie akcentu na duchową stronę Kościoła, widoczne w nauce o Ciele Mistycznym, co stwarza możliwości nowego dialogu z protestantyzmem.

Terenem podobnych doktrynalnych nieporozumień jest eschatologia. Protestantyzm zarzuca katolicyzmowi, że nie uwzględniła należycie ostatecznego stadium realizacji Kościoła i identyfikuje Kościół i Królestwo Boże, podczas gdy to ostatnie zostanie zrealizowane dopiero przy końcu dziejów. Sartory wyjaśnia, że nauka katolicka bynajmniej nie utoż-

samia tych dwóch rzeczywistości. Kościół znajduje się w stanie pośrednim między Zesłaniem Ducha św. a powtórным przyjściem Chrystusa. Jest w stadium rozwoju i realizacji. Posiada już w sobie rzeczywistość eschatologiczną, która będzie w pełni zrealizowana dopiero przy końcu dziejów.

Rozważania autora idą powtórnie w kierunku szukania pewnych wspólnych elementów między katolicyzmem a odłączonymi braćmi. Należy tu cała nauka o granicach Kościoła tak żywo dyskutowana wśród teologów katolickich w ostatnich latach. Sartory przyjmuje za niektórymi autorami pewną realną, choć zaczątkową, przynależność dysydentów do Ciała Mistycznego. Wprawdzie ze zdaniem tym w świetle ostatnich badań trudno się zgodzić, niemniej jednak trzeba przyjąć, że heretycy i schizmatycy znajdują się w pewnej relacji do Ciała Mistycznego i że działa ono szerzej niż wynosi jego widzialny zakres.

Na tej samej płaszczyźnie rozważa Sartory zagadnienie tak zwanych śladów Kościoła, *vestigia Ecclesiae*. Są to pewne autentyczne chrześcijańskie wartości, które stanowią własność Kościoła Katolickiego, a znajdują się często w posiadaniu innych wspólnot chrześcijańskich. Zalicza do nich autor między innymi obecność Chrystusa przez łaskę i wiarę i działanie Ducha św. przez charyzmaty i urzędy nieinstytucjonalne. Wyraźnymi śladami Kościoła są także chrzest i słowo Boże. Obecność tych wartości sprawia, że powrót dysydentów do Kościoła Katolickiego pojmuje się coraz bardziej jako reintegrację rozproszonych cząstek prawdy w organizm Ciała Mistycznego.

Wreszcie korzysta autor z nadarzających się okazji, aby wskazać na braki protestantyzmu. Przewija się stale jedna zwłaszcza myśl: protestantyzm nie docenia znaczenia człowieczeństwa Chrystusowego w zbawczym dziele Bożym. Stąd niewłaściwe zrozumienie tajemnicy Wcielenia i konieczności jej przedłużenia w bosko-ludzkiej strukturze Kościoła. Tutaj ma, zdaniem autora, swoje źródło zaniedbanie instytucjonalnej strony Kościoła i roli sakramentów w protestantyzmie.

Dziela o. Sartory jest ważnym wkładem w ekumenizm katolicki, przede wszystkim dlatego, że porusza tak ważne zagadnienie w dialogu międzywyznaniowym. Na pewno będzie krokiem naprzód w wyjaśnieniu pewnych spornych kwestii między katolicyzmem a protestantyzmem. Życzyć by sobie należało większej przejrzystości i syntetyczności w potraktowaniu zagadnień, również strona graficzna. nienależyte uwzględnienie różnicy druku w tytułach i podtytułach bardzo utrudniają czytanie i nie przyczyniają się do jasności dzieła.

Kraków

Ks. STEFAN MOYSA T.J.