

# Ruch biblijny i liturgiczny

nr 6

ROK XIV

1961

Ks. Michał Pefer, Poznań

## ISTOTA NATCHNIENIA BIBLIJNEGO W Dyskusji ostatniego dziesięciolecia

### 1. Zasady dogmatyczne

U podstaw jednego z najważniejszych a zarazem najtrudniejszych problemów Egzegezy Pisma św., problemu natury natchnienia biblijnego, spoczywają dwie prawdy wiary: 1-°: że Bóg jest autorem Pisma św., 2-°: że człowiek jest autorem Pisma św.

Autorstwo Boże zarówno z tekstów Biblii<sup>1</sup>, jak i z powszechnej Tradycji Ojców Kościoła<sup>2</sup> oraz z wypowiedzi teologów i orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego<sup>3</sup>. To autorstwo dotyczy Boga jako faktycznego twórcy Pisma św., a więc autora we właściwym tego słowa znaczeniu, nie tylko inspiratora, stróża czy korektora.

Autorstwo człowieka wynika z samego faktu istnienia ksiąg, wykazujących cechy ludzkiej mentalności, jak różnice w stylu mowy, w języku, oraz wielorakie gatunki literackie.

Tak więc Pismo św ma dwóch autorów: boskiego i ludzkiego. Stosunek, zachodzący między nimi jako autorami, łączność ich mająca za skutek powstanie Ksiąg świętych stanowi istotę natchnienia biblijnego.

### 2. Tradycyjne ujęcie istoty natchnienia

Podjmując zadanie określenia natury natchnienia musiał Kościół dać odpowiedź na pytanie, w jaki to sposób może istnieć dwóch samodzielnych autorów tej samej Księgi. Pomocą okazała się tutaj praca św. Tomasza z Akwinu *O prorocत्वie* (*Summa Theol.* 2, 2 q. 171—178) i filozoficzne pojęcia, takie jak *causa principalis*, *causa instrumentalis*, *iudicium mentis theoreticum*, *iudicium practicum*. Po przewyżczeniu

<sup>1</sup> Por. Wj 17, 14; Pwt P 31, 19; Iz 8, 1; Jer 30, 2; Mk 7, 13; Łk 4, 21; J 2 22; Rzym 3, 2; 2 P 1, 20; 3, 16; 1 Tym 5, 18; 2 Tym 3, 15n.

<sup>2</sup> Zob. np. A. Merk—A. Bea, *De inspiratione S. Scripturae*, Roma 1951, 23—23.

hipotez o Bożej asystencji negatywnej (Lessius), o aprobacie post factum (Bonfrerius), o elemencie formalnym i materialnym (Franzelin), o „obiter dicta“ (Newman), w oparciu zaś o Sobór Watykański (sesja 3. cap 2. de revelatione) encyklika „Providentissimus Deus“ przyniosła oczekiwaną, pierwszą definicję opisową natchnienia biblijnego:

*Supernaturali ipse (sc. Spiritus Sanctus) virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae*<sup>4</sup>.

Także późniejsze encykliki biblijne: *Spiritus Paraclitus* i *Divino Aflante Spiritu* nawiązują do tego sformułowania nieco je tylko objaśniając. Zarówno więc te enuncjacje papieskie, jak i prace teologów (tej miary co Lagrange, Pesch, Billot, Bea, N'ikel, Mangenot, Höpfl, Vosté i in.) wyróżniły i rozprowadziły na podstawie *Prov. Deus* trzy pojęcia: oświecenie umysłu ludzkiego autora (*illuminatio mentis*), poruszenie jego woli (*motio voluntatis*), wpływ Boży na władze wykonawcze (*executivae*). Taki schemat ujęcia nauki o natchnieniu przyjął się powszechnie w podręcznikach Wstępu do Pisma św., tak zagranicznych jak i krajowych (Szlagowski, Jakubiec, Dąbrowski).

Tradycyjnie głosimy zatem, że Bóg jest autorem pierwszorzędnym (*principalis*), lecz nie jedynym, bo wraz z Nim działa także człowiek, autor drugorzędny. Ten hagiograf jest instrumentem Boga, jednak nie mechanicznym, jak pióro w ręku pisarza, lecz żywym i obdarzonym rozumem sprawnie działającym. W takim ujęciu uszanowano podstawową zasadę filozoficzną, iż aby być sobą ludzki autor musi działać (myśleć, pisać) w sposób osobisty, całkowicie wolny, oraz zachowano zasadę teologiczną, że Bóg jako najwyższy Pan i Stwórca może tak oddziaływać na człowieka, że skierowuje go do pewnego celu nie niszcząc jego osobowości<sup>5</sup>.

W podobny sposób, z nieznacznymi tylko i nieistotnymi dla sprawy różnicami ujmują istotę inspiracji jeszcze teologowie ostatniej doby, jak G. Courtade w *Dict. de la Bible Supplement IV* (1949) 519n, J. Prado, *Praelect. Bibl. cae. Propedeutica* z r. 1950, lub dogmatyk L. Vagaggini, *Ispirazione biblica*, Milano 1957, 171—229.

<sup>3</sup> Sobór Florencki (*Ench. Bibl.* 47), Sobór Watyk. (*Ench. Bibl.* 77), Encykl. „*Providentia*“ (*Ench. Bibl.* 125), Encykl. „*Spiritus Paraclitus*“ (*Ench. Bibl.* 448), Encykl. „*Divino Affl. Spiritu*“ (*Ench. Bibl.* 553). Numery w *Ench. Biblicum* podaje wg wydania z r. 1956.

<sup>4</sup> *Ench. Bibl.* 125.

<sup>5</sup> Teologom nasuwać się tu porównanie charyzmatu natchnienia do Łaski czynkowej skutecznej (*gratia actualis efficax*). Ponieważ wolność woli człowieka mimo istnienia Łaski Bożej skutecznej jest tajemnicą, którą na darmo próbują ująć przekonywująco systemy teologiczne (tomizm — *praedeterminatio physica*, molinizm — *scientia media*), stąd i istota natchnienia nie zyskuje na jasności przez takie porównanie.

### 3. Rozwój dyskusji w latach 1950—1959

Kiedy na dobre weszła w życie Kościoła encyklika *Prov. Deus*, kiedy później napisali swe dzieła o natchnieniu C. Pesch<sup>6</sup> i kard. L. Billot<sup>7</sup>, przycichły głosy na ten temat przynajmniej w pierwszej połowie naszego wieku.

Z lat 1950—1959 zebrałem na temat natchnienia ogółem 32 prace uczonych katolickich, czy to w formie dłuższych rozpraw, czy mniejszych artykułów, recenzji i głosów dyskusyjnych<sup>8</sup>. W większości tych prac nie chodzi o metodę rozpatrywania problemu inspiracji, ani też o jej zakres, lecz o krytykę jej charakteru, a mówiąc ściślej krytykę owej instrumentalności hagiografów. Zbyt wiele cech ludzkich posiada Biblia, aby przypuszczać, że natchnienie w zupełnie jednolity sposób zespala aktywność człowieka z wpływem Boga. Na to zwracają uwagę A. Bea i A. Merk w I księdze *Institutiones Biblicae* (wyd. VI) z r. 1951, gdy piszą: *Cała księga pochodzi wprawdzie od Boga, i to jako od przyczyny pierwszorzędnej (primario et principaliter), i cała (też) od człowieka, mianowicie w sposób zależny i narzędny (dependentem et instrumentaliter): jednak (ta księga) nie pochodzi „całkowicie“ (totaliter) od Boga ani też całkowicie od człowieka, gdyż obaj (ci autorzy) czegoś osobistego (z siebie) jej udzielili: nie można jednak zawsze rozstrzygnąć, co pochodzi od Boga, a co od człowieka“* (s. 53).

W podobny sposób wypowiadają się także inni uczeni, jak Coppens, Gelin, Höpfl. Dalsze śmielsze wypowiedzi można znaleźć u dominikanina O. Piotra Benoit i ks. Karola Rahnera.

A) **Pierre Benoit** pierwsze swe uwagi na temat istoty natchnienia zawarł już w studium (napisanym wraz z P. Synave): *La Prophetie dans St Thomas d'Aquin*, Paris 1947. Swoje tezy rozwinął potem w artykule o inspiracji w *Initiation Biblique* Robert — Tricot'a (wyd. III z r. 1954), a bronił się przed bałamutną recenzją J. Coppensa<sup>9</sup> artykułem w *Revue Biblique* 63 (1956) 416 — 422.

Wypada zaznaczyć, że stanowisko O. Benoit popierają w zasadzie J. Coppens, M. Zerwick, P. Nober, A. Gelin<sup>10</sup>, A. Barucq i H. Cazelles<sup>11</sup>, P. Grelo<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Freiburg 1906.

<sup>7</sup> *De inspiratione S. Scripturae*, 2. wyd. 1906.

<sup>8</sup> Prac akatolickich naliczyłem o połowę mniej. Ponieważ jednak ich ujęcie inspiracji „pneumatyczne“ (Pismo św. „tchnie“ na czytelników lucha Bożego, którego samo otrzymało), jest zupełnie niezgodne z nauką Kościoła (dopuszcza np. błędy formalne w Piśmie św.), stąd pominąłem omawianie tych prac w niniejszym artykule.

<sup>9</sup> *L'inspiration et L'innerrance biblique* — *Ephem Theol. Lov.* 31 (1955) 671—673.

<sup>10</sup> Por. *L'Ami du Clerge* 66 (1956) 540n.

<sup>11</sup> Por. *Les Livres Inspires. Introduction à la Bible* A. Robert — A. Feuillet, Paris 1957, 18—30.

<sup>12</sup> Por. *L'interpretation cath. de Livres Saints. Introduction* (jak wyżej) 197 nn.

1. Wychodząc z pozycji ściśle egzegetycznych Benoit zajął się przede wszystkim ludzkim autorem Biblii. Analizując rolę, jaką definicja *Prov. Deus* przypisuje pisarzom świętym, doszedł do wniosku, że znać na niej ślady ujęcia Ojców Kościoła i św. Tomasza z Akwinu. Oni zaś, mówiąc o inspiracji mieli na oku głównie inspirację prorocką. Tymczasem inspiracja udzielona prorokom jako charyzmatycznym nauczycielom ludu wybranego nie pokrywa się bynajmniej z inspiracją biblijną już choćby dlatego tylko, że nie wszyscy hagiografowie byli prorokami. Nie wszyscy też otrzymali jak Jeremiasz wyraźne pouczenie Boże, by spisać wiernie treść swoich ustnych pouczeń. Wbrew insynuacjom J. Coppensa<sup>13</sup> Benoit nie wypowiedział się w tym sensie, jakoby enc. *Prov. Deus* podała jeszcze całkiem niedoskonale sformułowanie inspiracji, lecz dosłownie tak pisze: „Kościół nie zamierzał bynajmniej dać ostatecznego wyjaśnienia zjawiska inspiracji: wolnym badaniom teologów pozostawił on trud, jaknajlepszego zanalizowania jego natury“<sup>14</sup>.

2. Podejmując więc ten trud ze swej strony, Benoit bardzo silnie akcentuje, że zasadnicze pojęcia związane z problemem inspiracji są pojęciami analogicznymi.

Najprzód więc pojęcie instrumentu jest pojęciem analogicznym, nie jednoznacznym. Człowiek jako „narzędzie“ podlega wpływowi Boga, z drugiej zaś strony działa czysto po ludzku. Ta jego ludzka działalność jednak przez wpływ Boga jest lepsza niż zwykle, bardziej energiczna i przemyślana, jakkolwiek hagiograf nie jest sobie świadom czyjejs pomocy. Jest on zatem narzędziem specjalnym.

Także i pojęcie autora, odniesione do Boga, jest pojęciem analogicznym, które ze stosunków ludzkich odnosimy do Stwórcy per *viam analogiae et eminentiae*<sup>15</sup>. Na kartach Biblii zatem Pan Bóg nie wszędzie w równej mierze angażuje swój autorytet. Innymi słowy: raz w wybitniejszej, to znowu w mniejszej mierze jest Bóg główną przyczyną danego tekstu świętego. Inaczej jest nią w Psalmach, które są modlitwą do Boga, inaczej w Listach św. Pawła, jeszcze inaczej w Ewangeliach.

Analizując treść Pisma św. Benoit słusznie przypomina, że nie zawsze ma ono na celu podanie (objawienie) prawdy wiary; nieraz zajmuje się przeciw sprawom czysto ludzkimi, jak np. w Księgach historycznych St. Testamentu. W pierwszym przypadku przedmiotem jest jakaś prawda, w drugim — jakieś dobro. Nie zawsze więc w sposób absolutny wypowiada się autor na dany temat, lecz w tej mierze w jakiej go orzeka. Stąd też i pojęcie natchnienia samego jest analogicznym. „Światło natchnienia Bożego — pisze Benoit — przyjmuje różne modyfikacje

<sup>13</sup> A. c. 672.

<sup>14</sup> Por. *L'Inspiration*, s. 13.

<sup>15</sup> *L'Inspiration*, s. 32.

w zależności od tego, jak oświetla różne aspekty rzeczy, dalsze lub bliższe głównej treści pouczenia<sup>16</sup>.

Inspiracja więc w sposób analogiczny rozciąga się i na władze ludzkiego autora i na wszystkie Księgi święte, na wszystkich autorów, także podrzędnych, a częścią nawet na tłumaczy Biblii (B. ma na myśli przede wszystkim Septuagintę) o ile ci modyfikują w ważnych punktach tekst oryginalny.

3. Ale powróćmy do człowieka jako autora biblijnego. Otóż Benoit sądzi, że jego rola jako narzędzia została już w pracach teologicznych wystarczająco omówiona. Czekają natomiast teologów jeszcze trudniejszego przeanalizowania osądów hagiografa: o ile, gdzie i w jakiej mierze angażuje on swoją ocenę, a tym samym i osąd Boży, gwarancje nieomyślności. *Jak dobrze było by — mówi o. Benoit — móc o określonym tekście powiedzieć, że jego prawdziwość jest gwarantowana nieomyślnością Bożą, podczas gdy inny tekst tej gwarancji nie posiada<sup>17</sup>*. Celem konsekwentnego realizowania tego dezyderatu, jako naczelnego zadanie biblistyki podaje Benoit *wypracowanie struktury psychologicznej myśli hagiografa*, wyróżniając przy tym trzy momenty:

1) *przedmiot formalny osądu*, tj. jaki punkt widzenia autor przyjmuje, który jest dlań ważny ze względu na cel i rodzaj literacki Księgi; 2) *stopień twierdzenia*: czy autor wyraża twierdzenie, czy tylko przypuszczenie: może wyraża cudzy osąd nie wypowiadając się samemu, może wątpi, zapytuje itp.; 3) *zobowiązanie czytelników* do przyjęcia za prawdę danej treści: idzie o to, że nie dla wszystkich swoich wypowiedzi oczekuje autor pełnego uznania czytelników, lecz tylko dla tych, w których zawarł wyraźne pouczenie.

Ten trzeci punkt zawiera więc rozróżnienie między osobą prywatną autora, a jego osobowością jako pisarza świętego. To delikatne a ważne rozróżnienie jest ważne dla prawdy o nieomyślności Biblii. Przy jego pomocy Benoit np. wyjaśnia, dlaczego twierdzenie hagiografa, że słońce porusza się wokół ziemi (Joz 10, 13), lub że król Baltazar został pokonany przez Dariusza Meda (Dan 6, 1, Vg 5, 31), nie podlega nieomyślności Bożej. Dzieje się tak dlatego, że hagiograf nie przytacza tych swoich opinii jako formalnego pouczenia, lecz używa ich tylko jako dodatkowej szaty treściowej, ubocznej. *Mogą więc być — pisze Benoit — w Księdze faktyczne twierdzenia, których nie obejmuje przywilej nieomyślności, gdyż one nie są przedmiotem formalnego pouczenia... one są natchnione, lecz nie są nieomyślne<sup>18</sup>*.

<sup>16</sup> *Note complémentaire*, s. 420.

<sup>17</sup> *Note complémentaire*, s. 418.

<sup>18</sup> *L'Inspiration*, s. 39.

### Inne ujęcie problemu

Pod koniec swych dowodzeń czyni B. ciekawą uwagę. Wyraża mianowicie swe przekonanie, iż do tych samych wyników, do jakich dochodzi się na drodze rozwinięcia pojęcia analogiczności natchnienia i osądu ludzkiego autora można dojść jeszcze inną drogą: przez analizę pojęcia rodzaju literackich. Rodzaj literacki jest bowiem swobodnie przez hagiografa wybraną formą wyrażenia myśli, a łączy się ze sposobem wypowiedzania się Semitów, a więc z licznymi figurami, porównaniami, paradoksami, hyperbolami, antropomorfizmami itp. W związku ze studiowaniem tych zagadnień literacko-historycznych B. dobitnie akcentuje różnicę między umysłowością naszą, nowoczesną, *wtłoczoną* — jak pisze — *w ramy myślenia syllogistycznego grecko-rzymskiego*<sup>19</sup>, a mentalnością ludzi Wschodu, nastawionych na konkret, dostrzegających nie tyle idee ile życie, działanie, osobę. Właśnie brak tego pełnego wmyślenia się w umysłowość Semitów zaciążył na wielu pracach starszych egzegetów. Na tym polu czeka jeszcze naszą generację uczonych ciężka praca.

### Próba oceny pracy O. Benoit

Mówiąc o analogiczności pojęcia natchnienia Benoit nie przynosi zasadniczo niczego nowego<sup>20</sup>. Wszak wiemy, że wszystkie ludzkie określenia należy do Boga odnosić *per viam analogiae*. Ale dotychczas nikt tak silnie, jak ten uczony, nie uwypuklił tego i nie spróbował wysnuć dalszych wniosków. Tymczasem one czynią ludzkiego autora jakoby bardziej sobą, niejako przywracają mu samodzielność autorską niezależnie od faktu, że wraz z nim łączy się w tej pracy, zasadniczo niedostrzegalnie — jak sądzi B. — Boski Autor. Kapitalne stwierdzenie, że „*nieomyślność jest gwarantowana przez natchnienie, kiedy wchodzi w grę prawda, a ponieważ nie zawsze wchodzi ona w grę, stąd też nie wszędzie nieomyślność jest angażowana*“<sup>21</sup> — wydaje się lepiej, w pewnej ogólnej zasadzie widzieć i przewyćczać trudności biblijne, usuwając a limine dość sztuczne wymysły o „*cytatach domyślnych*“, o „*zludzeniach zmysłów*“ czy też „*pozorach historycznych*“.

Nie daje nam natomiast Benoit próby przeanalizowania samej łączności, zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, nowej próby przybliżenia nam prawdy o tym, że Bóg jest de facto prawdziwym autorem całego Pisma św.

Tej próby podjął się natomiast drugi uczony, Karol Rahner.

B) **Karl Rahner** jest profesorem dogmatyki i historii dogmatów w Inns-

<sup>19</sup> Tamże 42.

<sup>20</sup> A. Celin a. c... s. 541 pisze: „*Benoit... restant dans la ligne traditionnelle*“.

<sup>21</sup> *L'Inspiration*, s. 35.

brucku, autorem znanych tomów *Schriften zur Theologie* i współwydawcą *Lexikon für Theologie u. Kirche*.

W serii luźnych rozpraw teologicznych pt. *Quaestiones disputatae*<sup>22</sup> pod nr I umieścił on 88-stronicową pracę „Über die Schriftinspiration“, Freiburg i. Breisgau 1958. Praca ta stanowi rozszerzenie jego artykułu „Über die Schriftinspiration“; drukowanego w *Zeitschrift für Kath. Theologie* 78 (1956) 137—168<sup>23</sup>.

Zainteresowanie Rahnera problemem inspiracji nie jest przypadkowe. Podjął on mianowicie w swojej pracy naukowej wielki trud przeanalizowania najważniejszych, najbardziej podstawowych zasad teologii katolickiej. W ramach tych prac natknął się na ważki problem stosunku Pisma św. do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i do jego Tradycji. Badając te zagadnienia doszedł do wniosku, że nie jest jasnym fakt, iż dopiero nieomylny Urząd musi orzekać o tym, że Biblia jest nieomylna; bo w takim wypadku — rozumuje dalej — ona nie jest konieczna. Ale i vice versa jeśli Biblia jest nieomylna, to poco nam jeszcze potrzebny nieomylny urząd? Otóż te dwie — jak się wyraża — „wielkości“ trzeba jakoś uzgodnić z sobą. Szukając właśnie sposobów do tego pogodzenia doszedł Rahner do konieczności przemyślenia na nowo problemu inspiracji.

Czyni to metodą teologiczno-dogmatyczną, przypominając; że już dawno wielki Lagrange wyraził przekonanie, iż metoda egzegetyczna nie jest sposobna do pełnego i rozstrzygającego ujęcia tego zagadnienia<sup>24</sup>.

### 1. Zarzuty.

Zgodnie z nauką kościoła zakłada Rahner na wstępie, że jest dwóch autorów Pisma św. Bóg i człowiek. Jednak w łączności ich według dotychczasowego ujęcia tradycyjnego widzi „pewną formalną abstrakcję“. Powiada, że zawiera ono wiele hipotez historycznie niezaweryfikowanych, w miejsce których winna wejść nowa, konkretna treść pojęciowa.

a) Najprzód więc autorstwo człowieka w dotychczasowym sformułowaniu nie jest wyraźne; raczej wygląda na to, że ujęciu enc. *Prov. Deus* najlepiej odpowiadałoby pojęcie pisarza jako sekretarza, któremu się dyktuje i podsuwa gotową treść, nie zaś pojęcie autora w całym tego słowa znaczeniu.

<sup>22</sup> Serię tę wydaje Rahner wraz z H. Schierem.

<sup>23</sup> Trzeba zapewne domyślać się wpływu tej pracy na ujęcie inspiracji przez A. Barucq'a i H. Cazelles'a w *Introduction à la Bible Robert — Feuillet*, Paris 1957, szczególnie tam, gdzie mówią oni o łączności hagiografów z milieu (str. 27—29) tj. o aspekcie socjalnym — choć Rahner nie jest przez nich cytowany.

<sup>24</sup> Rahner nota bene zaznacza, iż metoda dogmatyczna nie jest jedyną możliwą do pogłębienia ujęcia istoty inspiracji. Zob. s. 16.

<sup>25</sup> Rahner korzysta tutaj wiele z pracy A. Bea, *Deus auctor S. Scripturae. Herkunft u. Bedeutung der Formel* — *Angelicum* 20 (1943) 16—31.

b) Niejasne jest też, zdaniem Rahnera, wyrażone autorstwo Boga<sup>25</sup>. Wiadomo bowiem, że nie mogą istnieć dwaj autorzy pod tym samym względem; jeden skutek nie może pochodzić od dwóch różnych przyczyn, lecz między nimi musi zachodzić różnica w przedmiocie formalnym. Tymczasem dotychczasowe ujęcie nie wykazuje istnienia tej różnicy, nie zdradza innego punktu widzenia.

c) Analizując tradycyjne zwroty: oświecenie umysłu, poruszenie woli, wpływ na władze wykonawcze — nasz krytyk sądzi, że zawierają one treść, która się w nich może zawierać, lecz nie musi; nie jest jedyną, konieczną i pewną. Opiera się ona bowiem na analizie psychologicznej przypuszczalnej formy działania Bożego. Dlatego mimo mnożonych wysiłków teologów pozostaje w tym względzie zbyt wiele znaków zapytania.

Szczególnie nie podoba się Rahnerowi tzw. „oświecenie umysłu“ hagiografa. Pyta się więc, co to jest to oświecenie, które niczego nie rozświetla (skoro 1) nie musi być uświadomione hagiografowi, 2) nie musi przynosić (najczęściej nie przynosi) nowej treści (objawienie), lecz może zawierać treść już człowiekowi znaną. Gdyby zaś ktoś sądził, że to oświecenie polega na poddaniu, podsunięciu człowiekowi przez Boga pewnych idei<sup>26</sup>, to nasz krytyk demaskuje to jako antropomorficzne przedstawianie akcji Bożej<sup>27</sup>. Zresztą — rozumuje dalej — jakieś ułatwienie pracy ludzkiemu autorowi, pewne przybliżenie mu zrozumienia niektórych idei nie czyni przecież jeszcze Boga prawdziwym autorem całego dzieła.

Poruszenie woli wedle dotychczasowego nauczania teologów nie musi oznaczać bezpośredniego wpływu Boga na wolę człowieka<sup>28</sup>. Może się ono dokonać także pośrednio, przez impulsy z zewnątrz (zachęta, prośba, zainteresowanie obudzone zdarzeniem itp.). Czy jednak takie impulsy, dopuszczone lub spowodowane przez Boga, czynią Go już pisarzem-autorem? A jakże to Pan Bóg może być pełnym autorem Biblii, nie będąc autorem jej rodzaju literackiego, który należy ściśle do całości dzieła?

## 2. Kościół pierwotny (Die Urkirche).

Szukając odpowiedzi na te i tym podobne pytania, łącząc je jeszcze w jeden łańcuch z wzmiankowanymi powyżej problemami Tradycji i Magisterium Kościoła znajduje Rahner „harmonię całości“, „zasadę łączącą w jedno wszystkie szczegóły“ (s. 17) — we właściwym pojęciu pierwotnego Kościoła, tzw. *Urkirche*. Pod tym pojęciem rozumie uczony pierwszą generację Kościoła, tę, do której należeli Apostołowie i ich uczniowie; jest

<sup>26</sup> Tak wypowiada się zresztą np. J. Prado, wyraźnie idąc za „wiwilekacją“ Franzelina, dzielącego księgę pod wzgl. formalnym (idee) i materialnym (słowa i szata literacka). Por. J. Prado, d. c. 35 n.

<sup>27</sup> S. 32.

<sup>28</sup> Por. np. A. Bea i A. Merk, dz. cyt. 57. „Proir autem ratio non videtur strictam necessitatem immediati influxus divini in voluntatem demonstrare“.

to Kościół powstający i rozwijający się, „Kościół ródzący się”. Z tym Kościołem łączy Boga związek jedyny, niepowtarzalny, inny aniżeli z następnymi generacjami wiernych. Ten Kościół otrzymuje pełnię objawienia Bózego, a także impuls rozwojowy; nie tylko Chrystus Pan, ale cała gmina pierwotna, skupiona wokół Niego i wyposażona łaską stanowi ten fundament, ową Urkirche, trwałą normę na przyszłość, zasadę którą i wedle której będą żyły następne pokolenia.

Ten więc Kościół pierwotny, ze wszystkimi swymi istotnymi elementami konstytucjonalnymi od wieków istniał w planach Bózych; był on w całej swej istocie objęty zbawczym planem ludzkości przez „praedefinitio formalis assoluta” (s. 58: przez ustanowienie formalne i absolutne). W czasie Pan Bóg zrealizował ten swój plan, stał się twórcą tego swojego Kościoła.

### 3. Pismo św. elementem konstytucjonalnym Kościoła.

Otóż — i tu wchodzimy w istotę zagadnienia — Pismo św. należy do istoty tego pierwotnego Kościoła, do jego elementów konstytucjonalnych. Tak jak Kościoła, tak i Pisma św. Bóg chce wolą absolutną, formalną i eschatologiczną, obejmuje go ową „praedefinitio formalis”<sup>29</sup>. Dzięki niej Bóg wiedział, jak będą pracowali ludzcy autorzy-pisarze, układający pod Jego natchnieniem karty Biblii. Pan Bóg więc zaplanował to, stworzył w swym umyśle, a potem zrealizował w czasie.

Z tak wyłożonej zasady wyprowadza Rahnner następnie wnioski dotyczące inspiracji.

1) Autorstwo Boże nie jest identyczne z ludzkim autorstwem, ma zupełnie różny punkt widzenia. *Bóg przez to jest autorem — pisze niedwuznacznie R. — że on wybranych ludzi czyni autorami*<sup>30</sup>.

2) Hagiografowie mogą być przynajmniej częściowo świadomi swej inspiracji (oczywiście nie w całej pełni, np. nie muszą rozumieć sensu głębszego czy typicznego), w tym mianowicie sensie, że zapisują pewne akty i prawdy jako wyraz swej ścisłej łączności z Kościołem, założonym i kierowanym we wszystkim przez Chrystusa Pana (s. 70 n).

<sup>29</sup> „Die Schriftinspiration ist nur einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist“. Über die Schriftinspiration — Z. f. Kath. Theol. (1956) 158.

<sup>30</sup> „Gott wird dadurch Verfasser, dass er einen Menschen zum Verfasser macht“. d. s., s. 68. Jasno formuluje tę myśl Rahnnera, M. Zerwick — V D 36 (1958) 359: „Auctor humanus primarie et per se intendit librum. Deus autem primarie et per se intendit communitatem salutis supernaturalem et historicam, quae in libris sacris se repraesentet et se ipsam definitively inveniatur... Quia igitur ambae causalitates, divina et humana, terminative differunt, ad eundem librum se referre possunt... In hac theoria Deus eo perfectius finem suum principalem assequitur quo magis hominem sinit esse auctorem“.

3) Stosunek Pisma św. do Urzędu Nauczycielskiego tak się przedstawia, że Tradycja Kościoła pierwotnego znalazła swój wyraz na kartach Biblii.

4) Na koniec odpowiada R a h n e r na pytanie, w jaki sposób Kościół poznaje inspirację Pisma św. Otóż tylko i jedynie przez to, że to Pismo św. powstaje jako prawdziwy wyraz istoty Kościoła pierwotnego. „Przepełniony Duchem św. Kościół poznaje w sposób dla siebie jakoby zupełnie naturalny, spontaniczny (in Konnaturalität) te pisma, które odpowiadają jego istocie i tę istotę wiernie oddają“ (s. 75).

Oczywiście, aby taki sąd mógł Kościół wydać o powstałych w jego łonie pismach, na to potrzeba mu było czasu. Tym się tłumaczy, że przez kilka pierwszych wieków Kościół uświadamiał sobie, które to pisma wypowiadają i stanowią jakoby jego istotę, a które nie. Tak ustalał się kanon Pisma św.<sup>31</sup>.

#### Próba oceny tez K. Rahnera

Istotnym punktem argumentacji R a h n e r a jest pojęcie Kościoła pierwotnego (Urkirche) jako instytucji chcianej i od wieków przewidzianej przez Boga. Pismo św. tworzy jedność z tym Kościołem, jest istotną jego częścią składową. W takim ujęciu teologii inspiracji wyraźnie występuje Pan Bóg jako główny autor Biblii, mający przy swym boku ludzkiego jej autora, także na prawdę samodzielne.

a) Nasuwa się jednak pytanie, czy to ujęcie jest rzeczywiście w pełni zadawalające. Czy faktycznie ułatwia nam ono zrozumienie — że się tak wyrazimy — „mechanizmu“ inspiracji? Nikt przecież dotąd nie wątpił w to, że Bóg wiedział od wieków, iż da ludziom Biblię. Trudności rodzą się właściwie dopiero wówczas, gdy wchodzimy w szczegóły. Gdy widzimy ludzkiego autora, jak zbiera materiały i tradycje, układa, zastanawia się nad sposobami trafniejszego wyrażenia się, wypowiedzenia swego sądu itp. Dzięki czemu w miejscach, gdzie podaje wyraźne stwierdzenie, pouczenie, naukę nie grozi mu błąd? Dzięki czemu decyduje się na trafny, na taki właśnie, a nie inny wybór? Wydaje się, że gdyby Rahner miał dać odpowiedź na te szczegółowe pytania (on zadawała się ujęciem ogólnym), w ramach swej „praedefinitio formalis absoluta“ musiałby posłużyć się Tomaszową „pradeterminatio physica“, służącą w systemie św. Tomasza do wyjaśnienia skuteczności Łaski. Nie wystarczyło by tu przyjęcie Bożej „scientia media“ molinistów, a to głównie ze względu na to, że Bóg nie tylko wiedział o tym, jak będzie pracował człowiek, ale Bóg sam był zaangażowany czynnie jako autor.

<sup>31</sup> W ramach swoich dowodzeń R a h n e r wyjaśnia, dlaczego Stary Testament nie został przed Chrystusem ostatecznie, zamknięty, ujęty w kanon. Brak mu było mianowicie instytucji, która by ostatecznie zakończyła jego przygotowawczą rolę. Dopiero właśnie Kościół pierwotny jako pełnia Bożego objawienia mógł być to uczynić, i de facto uczynił, jak i z kanonem Nowego Testamentu. Por. s. 59 n.

Tak więc tajemnicza akcja Boża, skłaniająca człowieka do pójścia za tchnieniem inspiracji, okazuje się w dalszym ciągu bardzo trudna do bliższego sprecyzowania.

b) Zgadzając się z tezami Rahnera w kwestii samej inspiracji<sup>32</sup>, M. Zerwick oraz P. Nober<sup>33</sup> zarzucają mu jednak, że zbyt silnie zaakcentował samowystarczalność Biblii — *sufficientiam Scripturae*. Czyniąc tak, przeoczył Rahner — zdaniem recenzentów — naukę Kościoła o dwóch źródłach wiary (por. formułę Tridentinum: „*Pari pietatis affectu*“), a raczej niemal że jej zaprzeczył. Tymczasem samowystarczalność Pisma św. jako słowa Bożego nie wyklucza wcale Tradycji, lecz raczej domaga się jej funkcji interpretatorskiej! Zamiast więc ujęcia Rahnera, że w Piśmie św. zawiera się cała wiara Kościoła Apostolskiego, Zerwick i Nober proponują przyjąć, że to Tradycja Apostolskiego Kościoła posiada cały ten skarb wiary, z tym oczywiście, że w łonie tej Tradycji z konieczności powstaje także słowne ujęcie wiary, tj. właśnie Pismo św. W ten sposób „Tradycja Apostolska i Pismo św. uzupełniają się nawzajem między sobą, nawzajem też wyrażają swą istotę: z nich to rodzi się, po prostu z konieczności, najwyższe kryterium i źródło najwyższego osądu Kościoła Apostolskiego“<sup>34</sup>. „To Magisterium nie wznosi się jednak ponad Pismem św., lecz jest jemu podporządkowane, a zarazem jest też podporządkowane Tradycji Apostolskiej“<sup>35</sup>.

c) P. Nober czyni jeszcze jedną uwagę szczegółową. Nie podoba mu się mianowicie wyrażenie Rahnera: „*elementum (constitutivum Ecclesiae)*“, gdyż pojęcie „*element*“ zawiera ideę podziału na części składowe. Nober radzi zastąpić to słowo wyrazem „*gressus*“ (= krok, postęp, stopień), w tym sensie, iż Tradycja jest pierwszym stopniem Kościoła Pierwotnego, Pismo św. stanowi jego stopień drugi, Magisterium zaś — trzeci<sup>36</sup>.

Takie ujęcie, zgodne z istotną myślą Rahnera „*Urkirche*“, zespala pojęciowo Tradycję, Urząd Nauczycielski i Pismo św. Ta duchowa jedność przybliży do nas może — w duchu soborowym — protestantów i kalwinów, którym bardzo nie podoba się w teologii katolickiej dotychczasowe wyrażenie, silne odróżnianie od siebie tych instytucji.

#### 4. Podsumowanie całej dyskusji

Za wcześniej jeszcze na ostateczną ocenę rozwijającej się dyskusji nad inspiracją, za wcześniej też na pełną ocenę prac O. Benoit i Rahnera. Wszak swym wypowiedziom oni sami nadali miano kwestii dysku-

<sup>32</sup> M. Zerwick, rec. c. 358 pisze np.: „*In hac theoria omnia elementa essentialia videntur servari quae traditionaliter requiruntur ut veri nominis haebatur Inspiratio*“.

<sup>33</sup> Por. recenzję w V D 36 (1958) 362—365.

<sup>34</sup> P. Nober, rec. c. 364.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

towanych. Jest jednak faktem, że obaj ci autorzy doczekali się na razie nie tyle recenzji i krytyk, ile uznania. Wyrazem tego uznania jest artykuł J. Schildenbergera w pomnikowej publikacji *Fragen der Theologie Heute* (Benziger Verlag, Einsiedeln 1957). W artykule pt. „*Inspiracja i nieomyślność Pisma św.*” (s. 109—121) czytamy na stronie 121: „*Bez wątpienia prace Beoit i Rahnera, wychodząc z ważnych zasad ogólnych, użycząją wybitnej pomocy naturalnemu i niewymuszonemu rozwiązaniu problemów biblijnego Wstępu do Pisma św. i Egzegezy*“.

Wolno nam chyba na koniec powiedzieć, że czekamy na nowe sformułowanie istoty inspiracji. Być może, iż dalsze analizowanie tego problemu będzie szło po linii wytkniętej przez Benoit i Rahnera; będzie może próbą połączenia metody dogmatycznej z egzegetyczną? Ale jesteśmy w badaniach na pewno dalej posunięci, aniżeli sądzi ks. prof. E. Dąbrowski, gdy w ostatnim wydaniu *Prolegomena* (r. 1959) czyni uwagę, że w dzisiejszej bibliistyce zauważa się tendencję do uzgodnienia stanowiska Lagrange'a i Franzelina, tak „*by różnica między elementem materialnym a formalnym w Piśmie świętym została sprowadzona do właściwych rozmiarów*” (s. 36).

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Jerzy Hojka, Kraków

## SODOMA I GOMORA

W Księdze Rodzaju 19, 24—28 czytamy:

„*A wtedy Jahwe spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia. — Od Jahwe z nieba. — I tak zniszczył te miasta oraz całą okolice wraz ze wszystkimi mieszkańcami miast, a także (wszelką) roślinność. Zona Lota, (która szła) za nim, obejrzała się i stała się słupem soli. Abraham, wstawszy rano, udał się na to miejsce, na którym stał był przed Jahwe. I gdy spojrział w stronę Sodomy i Gomory i na cały obszar wokół (Jordanu), zobaczył unoszący się nad ziemią gęsty dym, jak gdyby z pieca, w którym topią kruszec*“<sup>1</sup>.

Zagląda Sodomy i Gomory, o której tak dokładnie mówi Biblia jest do dzisiejszego dnia tematem wielu dyskusji i polemik uczonych: biblistów, geologów i archeologów całego świata. Dlatego warto przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu i zapoznać się ze współczesnym stanem badań nad zniszczeniem Sodomy i Gomory.

Sodoma (Sedom) była jednym ze znaczniejszych miast Pentapolis w do-

<sup>1</sup> Teksty Księgi Rodzaju cytuję wg T. M.

linie Leśnej (Sidim) — na południe od M. Martwego<sup>2</sup>. Pismo św. wymienia oprócz niej jeszcze cztery miasta Pentapolis: Gomorę, Adamę, Seboim i Segor<sup>3</sup>. Sodoma była miejscem zamieszkania Lota<sup>4</sup>. Była moralnie upadłym miastem, w którym wg Księgi Rodzaju 18, 32 nie było nawet dziecięciu sprawiedliwych. Jej bezbożność stała się przysłowiową w Izraelu<sup>5</sup>. Pismo św. nazywa występki mieszkańców Sodomy „przeciwym naturze nieładem“ (grzech sodomski)<sup>6</sup>, pychą<sup>7</sup>, żądzą rozkoszy, nieczulością<sup>8</sup> oraz bezwstydnością w grzechach<sup>9</sup>. Dlatego też Sodoma wraz z Gomorą, Adamą i Seboim została odrzucona przez Boga i spalona w deszczu ognia, soli i siarki<sup>10</sup>.

Biblijne podanie o położeniu Sodomy i sąsiedniego oszczędzonego miasta Segor<sup>11</sup> mówi stanowczo o południu M. Martwego („krajina Jordanu“ — wg Rdz 13, 10 może oznaczać całą krainę Jordanu wraz M. Martwym, tak jak jeszcze dzisiaj arabskie powiedzenie „ghôr“). Potwierdzeniem biblijnej relacji o zagładzie Sodomy i Gomory oraz dowodem historyczności tego faktu są liczne wypowiedzi wybitnych biblistów, geografów, geologów, pisarzy a także sprawozdania z naukowych wypraw badawczych, jak również tradycja od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy.

Wybitny geograf Strabon żyjący od 63 przed Chr. do 25 po Chr. w ten sposób przekazuje nam tradycję mieszkańców kraju okolic Masada (zachodni brzeg):

„Dawniej w kraju tym było zamieszkałych trzynaście miast; z metropolii Sodomy zachowało się zewnętrzne umocnienie (10—12 km długości). Mówi się, że na skutek wielkiego trzęsienia ziemi połączonego z wybuchami ognia spiętrzyły się morze i wody o silnej zawartości siarki, a skały ogarnął ogień. Miasta częściowo zatoneły, częściowo zaś zostały opuszczone przez uciekających w popłochu mieszkańców“<sup>12</sup>.

Wiadomość o trzynastu miastach nie pochodzi z Biblii, lecz z lokalnej

<sup>2</sup> Por. M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 193.

<sup>3</sup> Rdz. 14, 2; por. Mądr 10, 6; H. Haag, *Bibel — Lexikon*, Zürich — Köln 1956, kol. 1532; J. Chainé, *Le livre de la Genèse (Lectio Divina 3)*, Paris 1948, s. 249.

<sup>4</sup> Rdz 13, 12.

<sup>5</sup> Rdz 13, 13; por. Iz 1, 10; 3, 9; Ppr 29, 23; M. S. Miller, *Harper's Bible Dictionary*, New York 1954, s. 691 n.

<sup>6</sup> Por. Rdz. 19, 4—9; 2 P 2, 6; zob. R. de Vaux, *La Genèse*, Paris 1951; J. Chainé, d. c., s. 245 n; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 132.

<sup>7</sup> Jud 7.

<sup>8</sup> Ez 16, 49.

<sup>9</sup> Iz 3, 9.

<sup>10</sup> Rdz 19, 21—25; por. P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, s. 249 n; J. Chainé, d. c., s. 248; a także C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, Innsbruck—Wien—München 1956, t. 2, s. 49.

<sup>11</sup> Por. Rdz 10, 19; 13, 10; Iz 15, 5; Ez 16, 48; Woj. Zyd. IV, 8, 4.

<sup>12</sup> Zob. H. Junker, *Genesis*, Würzburg 1953, s. 61 n.

tradycji, która żywo tkwiła w narodzie zamieszkałym w miastach nad M. Martwym. To świadczy o wydarzeniu historycznym.

Żyd aleksandryjski Filon (25 przed Chr. — 50 po Chr.) tak pisze o upadku Sodomy w swych komentarzach do Starego Testamentu:

„(Bóg) nakazał niebu pokrytemu chmurami, aby spuściło obfity deszcz nie wody, ale ognia. Strugi gorących płomieni spadały z nie słabnącą gwałtownością. Spalone zostały pola, łąki, piękne sady. W jednym dniu miasta stały się grobami swoich mieszkańców; nawet meble z drzewa i kamienia zamieniały się w popiół. Kiedy płomienie pożarły wszystko, co było na powierzchni ziemi, weszły w ziemię i ją spaliły, niszcząc całą jej siłę życia, tak, że stała się odtąd jałowa. Ten ogień płonie wciąż... Dym, który się unosi i gorący oddech są żywym wspomnieniem tamtej klęski...“

Wspomina również o tym wydarzeniu w swych „Starożytnościach żydowskich“ Józef Flawiusz (37 — 100 po Chr.), który pod koniec życia przebywał w Rzymie. Używa on kilkakrotnie terminu „Morze Asfaltowe“ wskazując, że Sodomia leżała na południu tego morza. Pamięć o Sodomie przechował Flawiusz w opisie jabłka sodomskiego (pomum sodomiticum)<sup>13</sup>.

Grecy wyraźnie stwierdzają, że nad „Morzem Asfaltowym“ unosiły się trujące gazy. Arabowie zaś opowiadają, że ponad tym morzem nie mógł przelecieć żaden ptak, gdyż przelatując nagle wpadał w wodę. Tradycja arabska umieszcza „miasta narodu Lotowego“ (*medain quam Lut*) po stronie południowej M. Martwego. Mahometanie nazywają do dziś M. Martwe „Morzem Lota“ (*Bahr Lut*)<sup>14</sup>.

Tacyt (55 — 120 po Chr.) — największy historyk rzymski jak i wyżej wspomniani Strabon i Filon wraz z całą tradycją mówią o Sodomie i Gomorze jako o ostrzegającym przykładzie grzechu i boskiego sądu karzącego. To samo podkreśla Pismo św.<sup>15</sup>.

Geograf i astronom egipski Ptolomeusz żyjący w Aleksandrii w II w. po Chr. używa na określenie M. Martwego nazwy „Morze Sodomskie“<sup>16</sup>.

Na położenie Sodomy i Pentapolis na południe od M. Martwego wskazuje także Euzebiusz (zm. IV w.) biskup Cezarei palestyńskiej oraz mapa Madeby. W czasach rzymsko — bizantyjskich było tu miasto Soar, w którego nazwie może się zawierać nazwa biblijnego Soar (tj. Segor) — miasta położonego blisko Sodomy. Segor było w IV w. stolicą biskupią i do dziś jeszcze zachowały się ruiny jego bazyliki.

Opowiadanie biblijne o zniszczeniu Sodomy i Pentapolis wywierało od dawna głęboki wpływ na uczonych, szczególnie biblistów i geologów, którzy chcieli dowieść prawdy historycznej.

<sup>13</sup> Woj. Żyd. IV, 8, 4.

<sup>14</sup> Por. C. Jakubiec, *Genesis*, d. c., s. 184.

<sup>15</sup> Por. Ps 10, 7; Iz 1, 9; 34, 9; Jer 23, 14; 49; Ez 16, 46, 48; Ppr 29, 23; Am 4, 11; Mt 11, 23; 2 P 2, 6; Jud 7.

<sup>16</sup> Por. H. G. Schreiber, *Zaginione miasta*, Katowice 1959, s. 19.

Po raz pierwszy zajęły się tym zagadnieniem Stany Zjednoczone Ameryki Północnej wysyłając jesienią 1848 r. w okolice M. Martwego swoją ekspedycję pod kierownictwem geologa — oficera marynarki W. F. Lyncha<sup>17</sup>. Po przybyciu nad M. Martwe ekspedycja stwierdziła, że powietrze przesycone było ostrym zapachem nafty i siarki. W morzu nie było żadnego życia. Na powierzchni wody można było zauważyć plamy asfaltowe, które Pismo św. nazywa „studniami smolnymi“<sup>18</sup> tj. smoły ziemnej, która znajduje się jeszcze dzisiaj w M. Martwym. Ekspedycja przekazała światu dalsze rewelacje: powierzchnia M. Martwego leży 394 m a dno około 800 m poniżej poziomu morza. M. Martwe ma więc ok. 400 m głębokości, woda zaś zawiera około 36% soli kuchennej. Codziennie paruje 8000000 m<sup>3</sup> wody.

Wg. W. F. Albrighta<sup>19</sup> Amerykanie znaleźli w tej okolicy w 1924 r. resztki starożytnego osiedla oraz pośrednio skonstatowali w ruinach miast Bâb ed—dra' otwarte osiedle z okresu brązu (2500—1600) z mocnym zamkiem, kamienistym pagórkiem oraz z siedmioma filarami, które pochodzą prawdopodobnie z centralnej świątyni okolic Sodomy. Nagły koniec tego osiedla przypisywany na 2000 lat przed Chr. umacnia tradycję o zagładzie Pentapolis przez naturalną katastrofę.

Dzięki wykopalskom prowadzonym w latach 1929—1932 przez Papieski Instytut Biblijny w Jerozolimie pod kierownictwem A. Mallona i R. Köppela w Teleilat el—Ghassûl na równinie jordańskiej (7 km na pół.—wsch. M. Martwego) odkryto w 4 miejscach osiedle przedzielone i pokryte warstwą popiołu z okresu 3000—1900 przed Chr., które uległo całkowitemu zniszczeniu przez ogień. Stwierdzono, że o Sodomę nie chodzi, gdyż osiedle to już tysiąc lat przed zagładą Sodomy było całkowicie opuszczone przez jego mieszkańców<sup>20</sup>. Grube i zognione warstwy soli można także znaleźć w ruinach innych miast. Zapas popiołu solnego może pochodzić ze znanego już około roku 3000 przed Chr. przemysłu lub z sadzonki solnej (*salicornia fruticosa*), która dała „siedmiu pagórkom ruin“ ich arabską nazwę Ghassûl i z której zyskiwano sól i mydło. Warzelnie palestyńskie biorą jeszcze obecnie popiół z doliny Jordanu.

Jeśli chodzi o powstanie doliny Jordanu będącej fenomenem geologicznym i nie mającej równej sobie, to geologowie ogólnie twierdzą, że powstała ona w trzeciorzędzie a może i później. Jako dowód przytaczają częste trzęsienia ziemi i liczne gorące źródła. Lekka warstwa oparów siarkowych, które przynajmniej częściowo pozwalają nam pojąć słowa Pisma św. o „deszczu siarki“ unosi się jeszcze dziś ponad miejscowościami: Hamam (obok Tyberiady), Amatha (obok dzisiejszych) oraz nad doliną Wadi

<sup>17</sup> Zob. W. Keller, *Und die Bibel hat doch recht*, Düsseldorf 1955, s. 81.

<sup>18</sup> Fdz 14, 10; A. E. Mader, *Sodoma*, a. c. w: *Lexikon f. Theologie und Kirche* t. 9 (1937) 644 n.

<sup>19</sup> Por. A. E. Mader, *Sodoma*, a. c., 644 n.

<sup>20</sup> Por. C. Schedl, d. c., s. 50.

Zerka Ma'in i to dzięki znajdującym się tam gorącym źródłom. Geologowie podkreślają, iż mimo równoległe do doliny Jordanu ciągnących się w dwu rzędach z północy na południe wulkanów oraz mimo wulkanicznej okolicy Trachonu i bardzo licznych stożków wybuchowych już od ponad 10000 lat nie było tu żadnego wybuchu wulkanu, który mógłby być ewentualną przyczyną zagłady Sodomy i innych miast Pantapolis. Uczeni poznają bowiem po warstwach lawy i po właściwościach wyrzuconych kamieni kiedy ostatni raz działał dany wulkan. Geologowie odrzucają więc kategorycznie zniszczenie Sodomy i Gomory przez działanie wulkaniczne.

Z biegiem czasu nazwa Sodoma stała się synonimem wszelkiego rodzaju grzechów. Gomora natomiast wg Pauly-Wiszowa oznacza „ziemię pokrytą wodą“. Biorąc pod uwagę położenie Sodomy, której nazwa zachowała się w nazwie Dżebel Usdum („Góra Sodomy“) <sup>21</sup> — może to być tylko woda M. Martwego, które położone jest w terenie szczególnie niespokojnym pod względem tektonicznym. Mogły tu więc zachodzić w ciągu wieków różne zjawiska zapadania, odrywania się i przeobrażania poszczególnych części lądu.

Do dziś najbardziej uzasadnione i przekonujące wyjaśnienie co do obecnej postaci M. Martwego dał niemiecki uczyony Blanckenhorn <sup>22</sup>. Twierdzi on, że M. Martwe zawdzięcza swój dzisiejszy kształt drugiemu zapadnięciu, nieporównanie mniejszemu od pierwszego i o niewielkich rozmiarach, które to zapadnięcie utworzyło na południe od półwyspu el — Lisan jeszcze jedno zagłębienie pokryte wodą. Blanckenhorn wyjaśnia ten fakt następująco:

„był to nagły ruch ku dołowi tej warstwy skorupy ziemskiej, która tworzyła dno południowej części M. Martwego. Zapadnięcie się gruntu wzdłuż jednej lub kilku szczelin połączone oczywiście z katastrofą trzęsienia ziemi, spowodowało zniszczenie i odwrócenie do góry dnem miast, na których miejsce wtargnęło słone morze“.

Zalany został obszar szerokości od 5—12 km i długości od 10—15 km. Obecny poziom wody M. Martwego wskutek postępującego procesu parowania wynosi 6 m a miejscami 2 m a nawet 1 m. Przy nagłym i katastrofalnym przebiegu drugiego zapadnięcia poszczególne warstwy ziemi mogły się więc odwracać „do góry dnem“. Jest to potwierdzeniem słów Pisma św.

„I tak zniszczył te miasta oraz całą okolicę wraz ze wszystkimi mieszkańcami miast, a także (wszelką) roślinność“ <sup>23</sup>.

Na zachód od południowego brzegu M. Martwego rozpościera się z północy na południe 15 km długi rząd pagórków ze soli krystalicznej, do

<sup>21</sup> Por. C. Jakubiec, d.c. s. 184.

<sup>22</sup> Por. H. G. Schreiber, d.c., s. 18; P. Heinisch, d.c., s. 249; C. Schedl, d.c., s. 50.

<sup>23</sup> Rdz 19, 25; por. Mieses, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Przemysł 1931; J. Chaine, d.c., s. 249.

chodzących do 45 m wysokości. Jest to niezwykle osobliwe w naturze zjawisko. Te dziwne posągi solne żywo przypominają nam opowiadanie Biblii o żonie Lota, która za karę została przemieniona w słup soli. Błyszczące słupy soli sterczą w pobliżu zatopionej doliny Siddim. Ci więc z mieszkańców, którym udało się uciec z bezpośredniego miejsca katastrofy, mogli jeszcze zostać uduszeni unoszącymi się ponad okolicą trującymi gazami. Do dziś jeszcze tereny M. Martwego pokrywają się w krótkim czasie warstwą soli. Zresztą już Józef Flawiusz mówi, że jest przekonany iż sam widział słup soli w który przemieniła się żona Lota<sup>24</sup>. Jeszcze obecnie inny słup soli (około 15 m wys.) nosi nazwę „Zona Lota“. Byłoby to potwierdzeniem dalszych słów Księgi Rodzaju: „Zona Lota, (która szła) za nim, obejrzała się i stała się słupem soli“<sup>25</sup>. „I gdy spojrział w stronę Sodomy i Gomory, i na cały obszar wokół (Jordanu), zobaczył unoszący się nad ziemią gęsty dym, jak gdyby z pieca w którym topią kruszec“<sup>26</sup> — tekst ten zaszokował trzeźwego przemysłowca Xiela Federmana. Wysunął on przypuszczenie, czy ogniem tym nie był przypadkiem gaz ziemny, który występuje w pobliżu źródeł ropy naftowej. Wysłana nad M. Martwe ekspedycja naukowa potwierdziła przypuszczenie Federmana a 3 listopada 1953 r. wywiercono w Izraelu pierwszy szyb naftowy.

O prawdziwości słów Pisma św. o Sodomie i Gomorze świadczy także fakt przytoczony przez profesora Richarda Henniga autora książki pt. „*Gdzie leżał raj*“<sup>27</sup>. Autor pisze, że w lipcu 1927 roku w okolicach M. Martwego nastąpiło silne trzęsienie ziemi, podczas którego koło Zerki (północny brzeg) wystąpiły te same zjawiska dymne i wybuchy pary, które opisuje Biblia.

Na wschodnim brzegu M. Martwego wrzyna się głęboko w wodę półwysep el — Lisan (po arabsku znaczy „język“). Pismo św. mówi o nim wyraźnie przy podziale Ziemi Obiecanej: „Początek jej od końca Morza Słonego i od języka jego, który jest zwrócony na południe“<sup>28</sup>.

Półwysep ten tworzy w morzu potężny próg. Po prawej stronie półwyspu dno obniża się gwałtownie do głębokości 394 m. Po lewej zaś stronie głębokość sięga 15—20 m. Płynąc łodzią ku południowemu cyplowi M. Martwego można zaobserwować na niebie przy odpowiednim położeniu Słońca dziwne zjawisko: pod powierzchnią wody w pewnej odległości od brzegu widać wyraźnie kontury lasów, które tak dobrze zakonserwowała bogato zasolona woda M. Martwego. Pnie i resztki drzew znajdujące się w zielonkawej głębi są bardzo stare. Ta płytka część M. Martwego od

<sup>24</sup> Por. Star. Żyd. 11, 4.

<sup>25</sup> Rdz 19, 26; Łk 17, 32; Mądr 10, 7; por. G. Ricciotti, d.c., s. 132; J. Chainé, d.c. s. 250 n; P. Heinisch, d.c., s. 250.

<sup>26</sup> Rdz 19, 28; por. P. Heinisch, d.c., s. 249.

<sup>27</sup> Por. H. G. Schreiber, d.c., s. 19.

<sup>28</sup> Joz 15, 2.

półwyspu el—Lisan aż do cypla południowego była „doliną Siddim“. Pismo św. potwierdza to słowami:

„Ci ostatni królowie, sprzymierzywszy się z sobą (stanęli do walki) na dolinie Siddim, gdzie (dziś) jest Morze Słone“<sup>29</sup>.

Do wyżej opisanych odkryć, spostrzeżeń i przypuszczeń dołączyli geolodzy definitywny dowód rzeczowy tłumaczący przyczynę i przebieg przekazanej przez Pismo św. zagłady Sodomy i Gomory. To o czym doniosła ekspedycja amerykańska w 1848 roku po wielu latach badań okazało się zjawiskiem niezwykłym i niepowtarzalnym. Hebraista z Glasgow George Adam Smith tak pisze na ten temat w swoim dziele o geografii historycznej Ziemi Świętej: „być może, że na jakiejś innej planecie istnieje coś takiego, co jest podobne do doliny Jordanu, na naszej jednak niczego takiego nie ma, żaden inny zakątek naszej ziemi, który nie znajduje się pod wodą, nie leży głębiej niż 100 m poniżej poziomu morza“<sup>30</sup>.

Dolina Jordanu to część ogromnej szczeliny, która zaczyna się u stóp gór Taurus w Małej Azji a kończy się z drugiej strony Morza Czerwonego w Afryce. Równocześnie ze zapadnięciem się tej potężnej szczeliny ziemnej zapadła się dolina Siddim z Sodomą i Gomorą. Datę tego kataklizmu określają geolodzy z dosyć dużą dokładnością na czasy Abrahama tj. mniej więcej na ok. 1800 lat przed Chr. Amerykański uczyony Jack Finegan pisze w 1951 roku: „był prawdopodobnie mniej więcej 1900 rok przed Chrystusem, kiedy dokonano się katastrofalne zniszczenie Sodomy i Gomory. Dokładny przegląd świadectw literackich, geologicznych i archeologicznych prowadzi do wniosku że zniszczone „miasta równiny wokół (Jordanu)“ — leżały w miejscu, znajdującym się obecnie pod wzbierającymi z wolna wodami południowej części M. Martwego, oraz że zniszczenie ich nastąpiło na skutek wielkiego trzęsienia ziemi, któremu prawdopodobnie towarzyszyły eksplozje, błyskawice, wybuch gazów ziemnych i ogólny pożar“<sup>31</sup>.

Potwierdzenie wyjaśnień geologów na temat zniszczenia Sodomy i Gomory znajdziemy także w odnalezionych „Dziejach pierwotnych“ fenickiego kapłana Sanchuniatona, który pisze: „Dolina Sidimus (tj. Siddim) zapadła się i stała się jeziorem, wiecznym dymiącym i bezrybnym, obrazem zemsty i śmierci dla przestępcy“<sup>32</sup>.

Biorąc pod uwagę dzisiejszy stan wiedzy możemy stwierdzić, że zagadkową i tajemniczą zagładę Sodomy i Gomory można uważać za fakt historyczny, naukowo uzasadniony tak co do miejsca, jak i do czasu. Dalsze wyprawy, badania oraz współpraca biblistów, geologów i archeologów da nam w przyszłości więcej materiału dowodowego, wyjaśnień i sprzecyduje dokładniej pogląd dzisiejszej nauki na to zagadnienie. Dowodem

<sup>29</sup> Rdz 14, 3; por. M. S. Miller, d.c., s. 691.

<sup>30</sup> Por. W. Keller, d.c., s. 86.

<sup>31</sup> Rdz 19, 29; por. M. S. Miller, d.c., s. 691.

<sup>32</sup> Por. W. Keller, d.c., s. 87.

dłużego zainteresowania uczonych tą sprawą może być zapowiedziana przez prasę i radio nowa amerykańska ekspedycja w okolicy M. Martwego, która postawiła sobie za cel dokładniejsze zbadanie terenu przy pomocy nowoczesnego sprzętu i wypróbowanych metod badawczych.

Kraków

JERZY HOJKA

Ks. Jan Stępień, Łaski k/Warszawy

## CZAS PARUZJI W LISTACH ŚW. PAWŁA

Pierwotna gmina chrześcijańska, a wraz z nią i św. Paweł oczekiwała z utęsknieniem paruzji<sup>1</sup>. Nie zburzenia Jerozolimy, ale chwalebne przyjscia Zbawiciela, który na sądzie ostatecznym obdarzy wiekuiustą radością uciwnionych — sprawiedliwych, a uciskającym — nieposłusznym Ewangellii wymierzy zasłużoną karę. Ale kiedy?

### I. Błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłej paruzji

Jest faktem, że Tessaloniczanie byli przeświadczeni o rychłej paruzji. Stąd ten ich niepokój o zmarłych, którzy nie doczekali przyjscia Pańskiego i niechęć do pracy. Apostoł uzupełnia w swoim pierwszym do nich liście naukę o paruzji, poucza, że ci, którzy doczekają dnia Pańskiego, nie uprzedzą tych, którzy umarli przedtem (1 Tes 4,15—16), wzywa do zachowania spokoju i przypomina obowiązek pracy (1 Tes 4,11—12). Jakież był skutek tego listu? Prawda, że Tessaloniczanie przestali się traścić losem swych zmarłych. Ale napięcie paruzyjne nie zmalało, przeciwnie, spotęgowało się jeszcze bardziej. Znaleźli się ludzie, którzy głosili, że dzień Pański już nadszedł. I powoływali się przy tym na charyzmat prorocstwa, a nawet na rzekomo Pawłową wypowiedź ustną czy pisemną (2 Tes 2,1—2).

Czym wytłumaczyć to błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłej paruzji? Nie wydaje się, aby było konieczne czynić za to odpowiedzialnym i św. Pawła, jak to robi ostatnio i B. Rigaux<sup>2</sup>, przypisując mu oczekiwanie rychłej paruzji w słowach 1 Tes 4,15,17: *my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjscie Pańskie, a także w wypowiedzi podanej w 1 Kor 15,51: nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy* (1 Kor 15, 52).

<sup>1</sup> Zob. J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Romae-Parisiis 1917, 233—261 (App. De tempore parousiae Domini); E.-B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse* (E'tudes Bibliques), Paris<sup>4</sup> 1933, CXXI—CXXVII; F. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul* (E'tudes Bibliques), Paris<sup>5</sup> 1946, II, 203—211.

<sup>2</sup> Zob. B. Rigaux, *Saint Paul, Les E'pitres aux Thessaloniens* (E'tudes Bibliques), Paris—Gembloux 1956, 225 n.

Słowa te bowiem można rozumieć albo w sensie warunkowym: jeśli dożyjemy, jeśli pozostaniemy do przyjścia Pańskiego<sup>3</sup>, albo jako figurę literacką, zwaną *enallage personarum* (zastępstwo osób), polegające na tym, że autor stawia się w położeniu tych osób, o których pisze. W tym przekonaniu utwierdza nas także orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej z 18 czerwca 1915 r. o paruzji, czyli drugim przyjściu Pana Naszego Jezusa Chrystusa w listach św. Pawła, wypowiedź trzecia. Zgodnie z tym orzeczeniem nie wolno odrzucać tradycyjnej interpretacji wspomnianego wyżej zwrotu św. Pawła w 1 Tes 4,15 i 17, która to interpretacja wyklucza możliwość, że św. Paweł siebie i swoich czytelników zaliczał do tych, którzy doczekają paruzji<sup>4</sup>.

Św. Paweł nie mógł tego uczynić. Nie znał bowiem czasu paruzji. Poza tym odpowiedzialność św. Pawła za błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłym nadejściu dnia Pańskiego zdają się wykluczać własne słowa apostoła z 2 Tes 2,1—3: *A co się tyczy przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego z nim połączenia, to prosimy was, bracia, abyście nie ulegli tak rychło nierozumnej agitacji ani nie dawali się zatrwożyć czy to przez Ducha, czy przez jakąś wypowiedź, czy też przez list, rzekomo nasz, jakoby dzień Pański już nadszedł. Niechaj was nikt nie zwodzi żadnym sposobem, bo (dzień ten nie nadejdzie) dopóki pierwszej nie przyjdzie odstępstwo i nie objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia.*

Gdzie więc należy szukać źródła tych błędnych pojęć o rychłej paruzji? Chyba wśród Żydów i niektórych judeo — chrześcijan. Nie ulega wątpliwości, że współczesny św. Pawłowi judaizm zarówno ortodoksyjny jak i sekciarski (Qumran) oczekiwał rychłego końca świata, który wyprzedzić miała era mesjańska. Królestwo mesjańskie pojmowano tu w sensie politycznym i nacjonalistycznym.

Ślady tych pojęć i politycznych nadziei odnajdujemy zresztą i w najbliższym otoczeniu Chrystusa i to aż do Zesłania Ducha Św., a więc do dnia, w którym dopiero apostołowie poznają wszelką prawdę (J 16,13). Matka synów Zebedeuszowych, Jana i Jakuba, prosi dla nich o pierwsze miejsca w Królestwie Chrystusa (Mt 20,20 n.). Uczniowie, idący do Emaus, nie kryją swego rozczarowania po śmierci krzyżowej Zbawiciela. (Łk 24,21). Zmartwychwstałego Chrystusa pytają apostołowie: *Panie, czy w tym czasie odbudujesz królestwo Izraelowi?* (Dz. Ap 1,6). Te błędne pojęcia Zbawiciel cierpliwie prostował.

Wydaje się więc, że to „falszywi bracia”, tzw. żydujący wszczęli w Tessalonice tę agitację paruzyjną i to o zabarwieniu politycznym, co nie było zgodne ani z nauką Pana Jezusa, ani św. Pawła.

<sup>3</sup> Por. W. Drum, *St. Paul and the Parousie*, Ecclesiastical Review 50 (1914) 616—621.

<sup>4</sup> Zob. A. A. S 7 (1915) 358; E B 434. Por. U. Holzmeister, *Zum Dekret der Bibelkomm'ssion über die Parusierwartung in den Paulinischen Briefen*, Zeitschrift für Katholische Theologie 40 (1916) 167—182.

## II. Czas paruzji nieznany

Chrystus Pan okrył tajemnicą datę i okoliczności swego chwalebego przyjścia, oświadczając, że o dniu onym i godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, jeno Ojciec (Mk 13,32), tzn. że Zbawiciel nie chciał nam tych rzeczy objawić. Pod tym więc względem pozostawieni jesteśmy w kompletnej, ale jakże zbawiennej niewiedzy. Widzimy ją u wszystkich pisarzy natchnionych Nowego Testamentu, w tym i u św. Pawła.

Apostoł pisze wyraźnie Tessaloniczanom: *A o czasie i chwili nie potrzebujecie, bracia, aby wam pisać. Sami bowiem doskonale wiecie, że dzień Pański nadejdzie jako złodziej w nocy. Bo gdy mówić będą: pokój i bezpieczeństwo, wtedy zagląda spadnie na nich nagle jak bóle na niewiastę brzemienną i nie tująd* (1 Tes 5,1—3). Należy więc czuwać nieustannie, bo dzień Pański przyjść może w każdej chwili.

Niektórzy autorowie, jak W. Bornemann<sup>5</sup>, a za nim J. Graafen<sup>6</sup> i in. utrzymują, że dzień Pański przyjdzie jako złodziej w nocy tylko dla niewiernych, synów ciemności. Tłumaczenie to jednak nie zgadza się z kontekstem. Apostoł wzywa do czujności wszystkich chrześcijan i jako rację podaje właśnie to, że dzień Pański przyjdzie niespodziewanie dla wszystkich, nie wyłączając nikogo. Św. Paweł nie znał czasu paruzji.

I faktu tego w niczym nie zmienia wypowiedź apostoła w 2 Tes 2,3—12, gdzie podaje znaki, jakie mają wyprzedzić dzień Pański, a mianowicie odstępstwo i pojawienie się człowieka grzechu. Znaki te bowiem nie określają bliżej sądu ostatecznego. Nie odsuwają też daty paruzji w jakąś daleką przyszłość. Mają tylko uspokoić Tessaloniczan, że dzień Pański jeszcze nie nadszedł. Ale to nie znaczy, że nie może przyjść rychło. Tajemnica nieprawości już się dokonywa (2 Tes. 2,7). Trzeba więc czuwać zawsze i nie ustawać w czynieniu dobra (2 Tes 2,17; 3,13).

Nie ma więc sprzeczności w nauce eschatologicznej między 1 Tes 4 13—5,11 a 2 Tes 2,1—12, jak to utrzymywali dawniej P. W. Schmidt<sup>7</sup> i G. Hollmann<sup>8</sup>, a ostatnio Ch. Masson<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Zob. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* (Kritisch — exegetischer Kommentar über das Neue Testament, X), Göttingen 1894, 219—222. 349 n. 535 n.

<sup>6</sup> Zob. J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIV, 5), Münster i. W. 1930, 71.

<sup>7</sup> Zob. P. W. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt, nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin 1885, 119—124.

<sup>8</sup> Zob. G. Hollmann, *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, w *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft* 5 (1904) 28—38.

<sup>9</sup> Zob. Ch. Masson, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du Nouveau Testament, XIa), Neuchâtel—Paris 1957, 83. 94. 97. 110n. 116.

Warto jeszcze dodać, że połączenie nagłego, niespodziewanego przyścia dnia Pańskiego (1 Tes) z wyprzedzającymi go znakami (2 Tes) nie powinno dziwić, ponieważ z tym samym zjawiskiem spotykamy się w apokalipcie żydowskiej i chrześcijańskiej. Apokalipsa św. Jana opisuje liczne znaki, wyprzedzające paruzję, a mimo to kończy wizję słowami: *Zaiste przychodzę niebawem* (Apok 22, 11.20).

To samo widzimy w nauczaniu Chrystusa, które stanowiło główne źródło ewangelii św. Pawła. *A odpowiadając Jezus zaczął im mówić: baczcie, aby was kto nie zwiódł. Wielu bowiem przyjdzie w imię moje, mówiąc, że ja jestem, i wielu zwiódają. A gdy posłyszycie o wojnach i wieściach wojennych, nie trwoźcie się, bo to musi nastąpić, lecz nie jest to jeszcze koniec. Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu i będą miejscami trzęsienia ziemi i głód będzie. To początek boleści* (Mk 13,5—8). A nieco dalej: *Baczcie, czuwajcie bo nie wiecie, kiedy ten czas nastąpi* (Mk 13,33).

G. Hollmann sądzi, że mowy eschatologiczne Chrystusa, jakie przekazały nam ewangelie, są późniejszym dziełem synoptyków. Paweł mógł uczynić to, co robili i synoptycy.

Tak więc nauka św. Pawła o czasie paruzji jest zupełnie wyraźna: apostoł nie wie, kiedy dzień Pański przyjdzie. Nastąpić to może w każdej chwili. Ale wtedy, kiedy pisał do Tessaloniczan, chwila ta na pewno jeszcze nie nadeszła.

### III. Czy i św. Paweł spodziewał się rychłej paruzji?

Stanowisko skrajne zajął w tej kwestii już w XVII w. H. Grotius, a od połowy XIX w. przyłączyła się doń większość autorów protestanckich. Utrzymują oni, że św. Paweł wierzył, iż paruzja nastąpi jeszcze za jego życia, i że się pomylił<sup>10</sup>. Zbędne dowodzić, że stanowisko takie, jako sprzeczne z charyzmatem nieomyślności apostołskiej i dogmatem o natchnieniu biblijnym, jest dla katolika nie do przyjęcia. Niektórzy jednak autorowie katolicy na przestrzeni ostatnich stu lat próbowali jakoś pogodzić tę koncepcję z tradycyjną nauką Kościoła<sup>11</sup>. Odróżniali np. wypowiedzi św. Pawła jako apostoła od tych, które podawał jako człowiek prywatnie. Tylko pierwszym przyznawano bezwzględną nieomyślność. Zdaniem A. Maiera<sup>12</sup> św. Paweł w 1 Tes 4,15 n. oraz Rzym 13,11 stosuje się do pojęć współczesnych. J. Corluy<sup>13</sup> uważa, że w 1 Tes 4 i w 1

<sup>10</sup> Por. J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*. d. c. s. 235. 250 n.; F. M. Braun, *Ou en est le problème de Jésus*, Paris 1932, 11—156.

<sup>11</sup> Zob. J. M. Vosté, d. c. s. 243—248.

<sup>12</sup> Zob. A. Maier, *Kommentar über den Brief an die Römer*, Freiburg i. Br. 1847, 387 n.

<sup>13</sup> Zob. J. Corluy, *La science catholique*, Paris 1887, 284—300. 337—346.

Kor. 15,51—53 apostoł nie poucza o rychłym końcu świata. W sposobie jednak przedstawienia rzeczy podaje wyjąta spod wpływu natchnienia opinię osobistą, że jest możliwe, a nawet prawdopodobne, iż pokolenie jemu współczesne doczeka paruzji.

Wyraźne złudzenie w oczekiwaniu rychłej paruzji przypisywali św. Pawłowi: E. Le Camus<sup>14</sup>, A. Lemonnyer<sup>15</sup>, C. Toussaint<sup>16</sup> i in. Bardziej ostrożnie wypowiedział się na ten temat F. Prat<sup>17</sup>, jeden z najwybitniejszych znawców teologii św. Pawła. Jego zdaniem, apostoł mógł w zasadzie podzielać złudne pragnienie oczekiwania rychłej paruzji. Natchnienie bowiem biblijne nie czyni wszytkowiedzącym tego, który je posiada. Nie daje też poznania czasu paruzji, który Ojciec Niebieski zarezerwował dla siebie. Tam więc, gdzie nie chodzi o prawdę, którą Bóg chce objawić, pisarz święty może nie wiedzieć, może się wahać, może przyjmować opinię na podstawie prawdopodobieństwa, tak jak czynią to inni ludzie. Rzecz w tym, że nie uczy wtedy błędu.

18 czerwca 1915 r. zabrała w tej sprawie głos Papieska Komisja Biblijna i w pierwszej wypowiedzi dekretu odrzuciła wszystkie interpretacje, opierające się na rozróżnianiu między tym, co podaje pisarz święty jako natchniony a tym, co wyraża jako zwykły człowiek. Orzekła, że katolickiemu egzegezie nie wolno utrzymywać, jakoby apostołowie mogli wyrażać tu swe własne ludzkie uczucia, za którymi kryłyby się błąd lub złudzenie<sup>18</sup>. Po tym orzeczeniu dyskusja wokół naszego zagadnienia przycichła, ale nie zgasła.

Już w r. 1927 podejmuje problem P. Bonnetain<sup>19</sup>, oświadczając, że nieznamość czasu paruzji dopuszcza zarówno hipotezę jej rychłości jak i oddalenia. Jeśli więc Paweł i inni apostołowie pod wpływem żarliwego oczekiwania dnia Pańskiego wysuwali hipotezę rychłej paruzji, to z tego nie wynika, że się pomylili, ponieważ w tej sprawie żadnej nauki nie podawali.

J. Lebreton<sup>20</sup> zwraca uwagę, że wezwanie do nawrócenia, oparte na możliwości rychłej paruzji, jest słuszne w tym samym stopniu jak kazanie na temat nagłej śmierci. Byłoby nawet źle, gdyby nie spodziewano się rychłego przyjścia Chrystusa. Spodziewać się, mieć nadzieję nie znaczy przecież afirmować.

Zdaniem F. Guntermanna Chrystus Pan chciał, aby każde po-

<sup>14</sup> Zob. E. Le Camus, *L'oeuvre des Apôtres*, Paris 1906, II, 342, n. 1.

<sup>15</sup> Zob. A. Lemonnyer, *Epîtres de st. Paul*, Paris 1905, I, 40.

<sup>16</sup> Zob. C. Toussaint, *Epîtres de st. Paul*, Paris 1910, I, 124 n.

<sup>17</sup> Zob. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris<sup>9</sup> 1920, I, 89 n.

<sup>18</sup> A. A. S. 7 (1915) 357; S B 432.

<sup>19</sup> Zob. P. Bonnetain, *Le second avènement de Notre-Seigneur*, w *Revue apologetique* 45 (1927) 696—702.

<sup>20</sup> Zob. J. Lebreton, *Vie et enseignement de Jésus-Christ*, Paris 1931, II, 225—228; por. J. Cales, *Le Père Ferdinand Prat*, S. J., Paris 1940, 167.

kolenie było gotowe na Jego przyjście. Apostoł zaś uważał za swój obowiązek, przygotować do tego pokolenie sobie współczesne. Ukazywał dla tego jako możliwe, że zarówno on jak i większość jego czytelników doczekają paruzji<sup>21</sup>. J. Bonsirven uważa tę opinię jako możliwą do przyjęcia dla katolików, ale sam jej nie przyjmuje<sup>22</sup>.

F. Amiot pisze: *nadzieja rychłej paruzji, jeśli istniała u Pawła, nigdy nie przybrała charakteru pewności, ani nie stała się przedmiotem afirmacji*<sup>23</sup>. Autor podkreśla też różnicę między oczekiwaniem, pragnieniem, intensywną aspiracją duszy a sądem jako tworem umysłu. Apostoł pragnął gorąco przyjścia Zbawiciela, ale absolutnie nie wiedział, kiedy ono nastąpi.

Najmocniej spośród współczesnych egzegetów katolickich wypowiedział się za oczekiwaniem przez św. Pawła rychłej paruzji B. Rigaux w swym komentarzu na Listy do Tessaloniczan. Odmówienie tego apostołowi byłoby, jego zdaniem, wynaturzeniem nauki eschatologicznej Pawła. Apostoł, oczywiście nie uczył o rychłym przyjściu Pana. Nie znał czasu paruzji. Ale to pozwoliło mu spodziewać się jej wkrótce. Mocno pragnął oglądać paruzję jeszcze za swego życia. Tym właśnie tłumaczy Rigaux fakt, że św. Paweł nie protestuje przeciw oczekiwaniu rychłej paruzji przez Tessaloniczan. Nikt nie wie, kiedy dzień Pański nadejdzie (1 Tes 5, 2). Ale apostoł nadaje tej nieznamomości własne zabarwienie: oby czas ten przyszedł możliwie najprędzej. To oczekiwanie widać także i w znanych tekstach: 1 Tes 4,15,17 oraz 1 Kor 15, 51—52. Jasne, że mowa tu być może tylko o możliwości. W 1 Tes 5,10: *abyśmy żywi czy umarli wespół z nim żyli*, stawia się Paweł jednocześnie wśród żywych i zmarłych. Uznaje więc za możliwe jedno i drugie.

Za interpretacją tradycyjną tekstów eschatologicznych Pawła opowiadali się dawniej: R. Cornely, I. Knabenbauer, A. Schafer, F. Gutjahr, C. Fouard, W. Drum, M. Sales, B. Allo<sup>24</sup>, A. Romeo<sup>25</sup>, a w ostatnich latach: J. Bonsirven<sup>26</sup> i D. Buzy<sup>27</sup>. J. Bonsirven wysuwa na poparcie swego stanowiska dwa argumenty: 1) jest nie do przyjęcia, aby wszyscy pierwsi chrześcijanie wierzyli w rychłą paruzję; taka ich religia różniłaby się za bardzo od naszej; 2) apostoł zapowiadał rozszerzenie się Ewangelii po całym świecie i na-

<sup>21</sup> Zob. F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIII, 4—5), Münster 1932, V n.

<sup>22</sup> Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, 339.

<sup>23</sup> Zob. F. Amiot, *Saint Paul, Épîtres aux Galates, Épîtres aux Thessaliciens* (Verbum Salutis, XIV), Paris 1946, 269.

<sup>24</sup> Autorów i ich dzieła podał J. M. Voste, d. c. s. 248.

<sup>25</sup> Zob. A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, a. w Verb. Dom. 9 (1929), 307—312. 339—347. 360—364.

<sup>26</sup> Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, 339.

<sup>27</sup> Zob. D. Buzy, *Épîtres aux Thessaliciens*, w La Sante Bible, L. Pirot-A. Clamer, XII, Paris<sup>3</sup> 1951, 161.

wrócenie całej ludzkości; są to perspektywy zbyt odległe, aby przypuścić, że mógł myśleć o paruzji jeszcze za swego życia.

Na obydwa argumenty daje trafną odpowiedź B. Rigaux. 1) Jeśli pierwsi chrześcijanie w tym błędzi, ale tego błędu nie uczył ich żaden z apostołów, to ten błąd nie stanowi części składowej ich wiary. 2) Św. Paweł nie zapowiadał nawrócenia całej ludzkości; antychryst będzie miał zawsze swych adeptów. Obowiązek zaś głoszenia Ewangelii po całym świecie nie musi być brany w sensie ścisłym i bezwzględny.

Niektórzy autorowie katoliccy, jak E. Cotnet i F. Spadafora próbowali ostatnio rozwiązać nasz problem, upatrując w listach św. Pawła podwójną perspektywę paruzyjną: zburzenie Jerozolimy i koniec świata. Koncepcja ta jednak nie jest przekonująca<sup>28</sup>.

Problem więc pozostał. I nie chodzi tu tylko o wyjaśnienie dwóch wypowiedzi apostoła: *my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie* (1 Tes 4, 15, 17) oraz *nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy* (1 Kor 15, 51, 52), ale o uwzględnienie pełnej treści listów do Tessaloniczan i całokształtu nauki św. Pawła, w której paruzja zajmuje, jeśli nie pierwsze (jak w listach do Tessaloniczan) to w każdym razie poczesne miejsce.

Otóż odczuwa się wyraźnie, że apostoł pragnął paruzji i to rychłej paruzji, nie wykluczając, że nastąpić ona może jeszcze za jego życia<sup>29</sup>. Przemawia za tym i treść pierwotnej katechezy chrześcijańskiej, a także bliższa dzisiaj znajomość środowiska, w którym św. Paweł żył i pracował.

#### IV. Antycypacja paruzji

Nie bez racji pozostawieni jesteśmy w niewiedzy odnośnie do czasu paruzji. Trzeba być zawsze gotowym na przyjście Pańskie, które polega na tym, że wszyscy wierni, zarówno żywi jak i umarli, będą zawsze z Panem (1 Tes 4, 17). I nie jest ważne, czy paruzja nastąpi rychło, czy w odległej przyszłości. Istotne jest tylko to, aby ci, którzy umierają, umierali przez Jezusa (1 Tes 4, 14) — w zjednoczeniu z Nim, w nadziei zmartwychwstania i wiecznej szczęśliwości, a którzy żyją — aby pozostawali bez skazy, w pełnej świętości (1 Tes 5, 23), innymi słowy — abyśmy żywi czy umarli żyli wespół z Jezusem (1 Tes 5, 10). Ale to jest właśnie istota paruzji, którą w pewnym stopniu można osiągnąć już tu na ziemi.

żyć z Jezusem — to wystrzegać się wszelkiej nieczystości (1 Tes 4, 3), utrzymywać swe ciało w świętości i czci (1 Tes 4, 4), nie obrażać i nie krzywdzić bliźnich (1 Tes 4, 6), ale wzrastać w doskonałości i świętości (1 Tes 4, 1; 5, 23). To uświęcanie nasze jest dziełem Ducha Św., który

<sup>28</sup> Por. ks. J. Stępień, Problem podwójnej perspektywy paruzyjnej w listach św. Pawła, *Ruch Bibl. i Lit.* 1961 (14) s. 205 nn.

<sup>29</sup> 16,22; 2 Kor 1,14 Rzym 13,11—12; Fil 1,10; 4,6; 1 Tym 6,14; 2 Tym 1,8; 4,1—3; Tyt 2,13.

mieszka w nas<sup>30</sup>. Wiąże się ono ściśle z paruzją, ponieważ celem jego jest zbawienie nasze i zachowanie bez skazy na przyjście Pańskie (1 Tes 5, 23)<sup>31</sup>. Ducha Świętego nazywa apostoł pierwocinami, zadatkim. Przebywanie więc Jego w nas stanowi właściwie antycypację dóbr niebiańskich, zarezerwowanych dla paruzji.

Ta antycypacja znajduje swój wyraz w charyzmatach, które otrzymujemy, aby się przygotować do paruzji i z cierpliwością jej oczekiwać (1 Kor. 1,7). Nic przeto dziwnego, że kiedy Chrystus przyjdzie w „on dzień“ i gdy ujrzemy Go twarzą w twarz, ustaną charyzmaty, które dają tylko poznanie częściowe, niejasne, jak przez zwierciadło (1 Kor 13, 8—12).

Antycypacja dóbr przyszłych, wiecznych nie znosi i nie zmniejsza tęsknoty za paruzją. Raz dlatego, że te dobra, jakie osiągnąć możemy tu, na ziemi, nie są zdolne zaspokoić wszystkich pragnień duszy, a po wtóre — ponieważ ich posiadanie nie uwalnia nas od cierpienia i upokorzeń, które są czymś normalnym w naszym życiu obecnym<sup>32</sup>. Antycypacja paruzji nie oznacza więc bynajmniej, że „wiek przyszły“, eschatologiczny rozpoczął się od śmierci czy zmartwychwstania Chrystusa.

I jeszcze jedno. Antycypacja paruzji nie ogranicza się tylko do dóbr niebiańskich, których źródłem jest zjednoczenie z Chrystusem. Z paruzją łączy się sąd ostateczny. Sąd ten rozpoczyna się także w tym życiu. W liście do Rzymian 3, 5—20 mówi św. Paweł o gniewie Bożym, który ciąży nad światem. A dalej, w. 22 nn. poucza o usprawiedliwieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Mamy więc antycypację Bożego Sądu, który wyraża się bądź w gniewie Bożym, bądź w usprawiedliwieniu<sup>33</sup>.

Laski k. Warszawy

Ks. Jan Stępień

## O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

### PERSPEKTYWY REFORMY LITURGII

Od czasów reformacji hasło powrotu do pierwotnej prostoty Kościoła nie było wśród katolików popularne. Ojciec św. Jan XXIII, który śmiało zrywa z rozmaitymi przestarzałymi tradycjami przekreślił i tę. Przemawiając po uroczystej liturgii bizantyńskiej odprawionej na rozpoczęcie prac Komisji powołanych do przygotowania 2 Soboru Watykańskiego papież określił zadania tego Soboru w następujących słowach:

*Zadaniem nowego Soboru będzie wyteńczyć siły, aby przywrócić obliczu*

<sup>30</sup> Zob. 1 Tes. 4, 8; 2 Tes 2, 13; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Rzym 1, 4; 8, 9—11; 15, 16.

<sup>31</sup> Por. ks. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, *Ruch. Bibl. i Lit.* 13 (1960) 257 n.

<sup>32</sup> 1 Tes 3, 3; 2 Tes 1, 5—10; 1 Kor 4, 8—13.

<sup>33</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 55.

Kościola Chrystusowego blask najprostszyc i najczystszych rysów jego młodości i przedstawić go w takim stanie jakim uczynił go Boski Założyciel: bez skazy i zmarszczki... Sobór musi się zająć sprawami Kościoła, aby w pełnym miłości studium odszukać rysy młodości bardzo gorliwej i przebudować je w ten sposób, aby okazać jego zdobywcą moc wobec duchów współczesnych<sup>1</sup>.

Chodzi zatem o odnowienie w Kościele gorliwości i pierwotnej prostoty, aby lepiej dostosować życie Kościoła do wymagań współczesności. Dzieło to jest tym konieczniejsze, że świat, w którym Kościół działa przechodzi gwałtowne zmiany. Myśl swoją sprecyzował Ojciec święty przemawiając do członków soborowych komisji przygotowawczych zebranych na zbiorowej audyencji. Stwierdził papież, że *nie chodzi o zbadanie lub zdefiniowanie jakiegos rozdziału nauki lub dyscypliny katolickiej, lecz o wlanie nowej siły i światła w chrześcijańską myśl i życie*<sup>2</sup>.

Od początku pontyfikatu wskazuje Jan XXIII jako źródła odnowienia życia katolickiego harmonijne studium Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, studium Ojców Kościoła i liturgię. „Księga i Kielich“ to dominanta wielu przemówień papieża. Wynikiem tego przeświadczenia papieża jest jego częsty osobisty udział w liturgii i zapewnienie, że nie zaniedba niczego, co mogłoby się przyczynić do jej odnowienia.

Wśród Komisji przygotowujących obrady 2 Soboru Watykańskiego powołał Ojciec Święty Komisję dla spraw liturgii pod przewodnictwem Kard. Kajetana Cicognani, Prefekta Kongregacji Obrzędów. Jej sekretarzem został A. Bugnini C. M., redaktor naczelny dwumiesięcznika *Ephemerides Liturgicae*, a członkami szeregu wybitnych teoretyków liturgii i działaczy apostołstwa liturgicznego. Na konsultorów powołano między innymi Księżę Biskupów Tadeusza Zakrzewskiego i Kazimierza Kowalskiego.

Komisja dla spraw liturgii miała zadanie łatwiejsze od innych, ponieważ już od dawna działała w Rzymie Papieska Komisja dla ogólnego odrodzenia liturgii, której dziełem są: reforma W. Tygodnia i Kodeks rubryk. Ponadto w bardzo wielu krajach istnieją żywe ośrodki duszpasterstwa liturgicznego odbywające regularnie sesje na temat rozmaitych zagadnień liturgicznych i duszpasterskich. Istnieje również szereg wyższych Instytutów wyspecjalizowanych w tej dziedzinie, które dały znakomite opracowania krytyczne źródeł.

#### ZASADY REFORMY

O. Ferdynand Antonelli OFM., przemawiając na Międzynarodowym Kongresie Duszpasterstwa Liturgicznego w Asyżu, ujawnił wytyczne, którymi się kieruje Papieska Komisja dla odnowienia liturgii. Są to: 1) wierność najlepszym tradycjom liturgicznym, 2) względy duszpasterskie. Można

<sup>1</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 52 (1960), s. 960.

<sup>2</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 52 (1960), s. 1006.

przypuszczać, że te same zasady przyświecają Komisji przygotowawczej dla spraw liturgii.

W początkach ruchu liturgicznego jego pionierzy starali się udowodnić konieczność oparcia pobożności katolickiej na publicznej modlitwie Kościoła, oraz zwrócić uwagę na wartość liturgii w kształcie aktualnie praktykowanym. Gruntowne badania naukowe dowiodły jednak, że formuły, którymi posługuje się liturgia rzymska, w wielu wypadkach wymagają rewizji i oczyszczenia. Przekonano się, że nawarstwione z biegiem wieków dodatki niejednokrotnie zatępiły pierwotny wyraz obrzędów i utrudniły wiernym zrozumienie i przeżycie obchodzonego misterium.

W świadomości Kościoła odżyły również prawdy wiążące liturgię z duszpasterstwem. Są one następujące:

1) Liturgia jest kultem całego mistycznego Ciała, jego Głowy i członków, nie jest więc rezerwatem duchowieństwa.

2) Liturgia jest nie tylko kultem oddawanym Bogu, lecz również szkołą chrześcijańskiego życia, a uczeń w szkole musi śledzić przebieg lekcji i ją rozumieć.

3) Każdy chrześcijanin przez chrzest otrzymuje prawo do udziału w liturgii. Sposoby uczestniczenia w liturgii powinny zatem być dostępne dla ogółu wiernych. Jeżeli tak nie jest, to rani się prawo chrześcijanina do udziału w liturgii, prawo, które opiera się na charakterze sakramentalnym i jest ważniejsze od wszystkich przepisów pochodzenia ludzkiego. Trzeba zatem szukać takich form, które byłyby powszechnie dostępne dla wiernych.

4) Liturgia parafialna zawsze różniła się w swoich formach od liturgii katedralnej i monastycznej, bo liturgia musi być wyrazem życia duchowego środowiska.

#### GŁOSY OPINII KATOLICKIEJ

Prof. Tillman w referacie przedstawionym na Kongresie liturgii misyjnej w Nimêgue-Uden tak odmalował obecny stan liturgii w kościołach katolickich:

*Bolesny widok przedstawia udział wiernych w Mszach odprawianych w dni powszednie w wielu parafiach. Kapłan ignoruje swoich braci i swoje siostry. Ołtarz odległy od nich czasem o kilkadziesiąt metrów. Kapłan nie zbliża się do nich, nie patrzy na nich; nawet mówiąc „Dominus vobiscum” oczy ma spuszczone. Nie pozdrawia ich, odwraca się do nich plecami. Przemawia w języku obcym. Słowo Boże czyta dla siebie samego. Modli się sam i wszystko czyni sam. Obec przybysz mógłby powiedzieć, że na całym świecie nie ma drugiego zebrania, na którym przewodniczący nie patrzyłby na swoich braci, nie pozostawałby w łączności z nimi i nie zwracałby się do nich. Tylko w tej jednej tego nie robi. I to ma być obchód uczy miłości. A przecież na ostatniej wieczerzy wszystko tchnęło*

wzajemną łącznością, jednością dusz, bratnią miłością, gotowością do usług<sup>3</sup>.

Niewątpliwie ruch liturgiczny wskazał wiele sposobów przełamania bariery dzielącej wiernych od ołtarza, wiele z nich przyjęły i zaleciły instrukcje papieskie i diecezjalne, niemniej zasięg tych wysiłków jest ciągle jeszcze bardzo ograniczony, a szereg rozwiązań ma charakter wyraźnie prowizoryczny. W Brukseli ogłoszono wypowiedzi świeckich katolików, którzy wzięli udział w ankiecie zorganizowanej przez *La Revue nouvelle*<sup>4</sup>.

Z wypowiedzi uczestników ankiety wynika, że elementem, który czyni życie parafialne atrakcyjnym dla nich jest odnowa liturgiczna. Jej owocem jest odkrycie znaczenia miłości społecznej, która łączy parafię. Za dobrodziejstwa uznaje się reformę W. Tygodnia, postu eucharystycznego i uprzystępnienie liturgii wiernych. Wszystkie wypowiedzi jednogłośnie domagają się kontynuowania wysiłków i wyjścia ze stadium półśrodków, które obecnie przeżywamy. Przede wszystkim uczestnicy ankiety domagają się rozszerzenia praw języka krajowego. Oto kilka głosów:

*Dublowanie tekstów liturgicznych w języku krajowym jest paliatywem podobnie jak w kinie.*

*Jeżeli pragnie się, aby lud nie tylko asystował przy obrzędach, lecz w nich uczestniczył, należy mu dać możliwość wypowiadania się w języku, w którym stale zwraca się do Boga. Reszta to udawanie, tradycja źle pojęta i archeologia.*

Na ogół żąda się odprawiania twarzą do wiernych. Jest jednak i taki głos: *Jest mi wszystko jedno, czy Mszę odprawia się twarzą do wiernych czy plecami do nich, byleby odprawiano ją pośród ludu, a nie na końcu tunelu, w którym porusza się izolowany celebrans. Gdy ojciec rodziny rozwija ważny list albo rozdział pokarm jest otoczony przez swoją rodzinę.*

Czytelnicy zwracają uwagę na konieczność uwspółcześnienia liturgii:

*Jakkolwiek każdy ceremonial zawiera elementy archaiczne i stałe, jest bardzo pożądane, aby rytuał katolicki dostosował się do realnych warunków współczesnej epoki. Np. w obrzędach chrztu należałoby przewidzieć miejsce dla rodziców; obecnie przewiduje się tylko rodziców chrzestnych, co jest wspomnieniem epoki pogańskiej, w której przyjmujący chrzest nie pochodzili z rodzin chrześcijańskich.*

*Msze Suchych dni nie odpowiadają żadnej rzeczywistości... z różnych powodów nie zachowuje się postu, o którym ciągle wspominają modlitwy tych Mszy. Na pewno dobrze jest uświęcić początek pór roku, czy jednak sposób obecny jest jeszcze realny?*

<sup>3</sup> K. Tillmann, *La foi qui transporte les montagnes et la prochain Concile*, art. w *Les Questions liturgiques et paroissiales*, 41 (1960) s. 361.

<sup>4</sup> *La Revue Nouvelle*, 30 (1959) 15. XII, s. 539—547.

Uczestnicy ankiety domagają się aby kazanie łączyło się z obrzędami, chwałą komentarze do tekstów Pisma św. przeczytanych w czasie liturgii.

Jak widzimy dyskusja nad reformą liturgii zatacza coraz szersze kręgi, a jej temperatura jest wysoka. Aby uwzględnić rozmaite aspekty przygotowywanej reformy Komisja dla spraw liturgii podzieliła się na kilkanaście podkomisji. Ich obrady i wyniki tych obrad są otoczone tajemnicą. Znając jednak stanowisko zajmowane niejednokrotnie przez członków podkomisji na zjazdach i w prasie, oraz biorąc pod uwagę głosy kardynałów, biskupów i rezolucje Kongresów można w przybliżeniu podać spodziewane kierunki reformy.

### JĘZYK LITURGICZNY

Problemem kluczowym reformy liturgii staje się obecnie zagadnienie języka liturgicznego. Wszystkie kongresy liturgiczne, krajowe i międzynarodowe jednomyślnie domagają się rozszerzenia praw języka żywego. Aby zapewnić rozumny kult Boga i pobożność uczestników, aby przekazywać i utwierdzać wiedzę o zbawieniu, aby skutecznie wspomagać wysiłki duszpasterskie i przygotować zjednoczenie kościołów, liturgia musi być na prawdę wspólną i żywa, a zatem łatwo zrozumiała, prosta i jasna.

Liturgia to zespół znaków świętych i uświęcających, za którymi kryje się rzeczywistość nadprzyrodzona. Znaki te powinny być zrozumiałe przez uczestników liturgii. W skład znaków wchodzi słowa. Ponieważ wygłasza się je w języku obcym, musimy najpierw tłumaczyć same znaki. W tej sytuacji znaki i symbole nie ułatwiają kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną.

Słowa tak zwyczajne jak *Dominus vobiscum* sto razy tłumaczone wiernym i przez nich dobrze znane, pozostają jednak ciągle bez życia i nie są zdolne wywołać taki oddźwięk jaki wywołuje pozdrowienie. Utrzymywanie łaciny jako jedyne języka liturgicznego powoduje brak kontaktu między kapłanem i wiernymi i przepaść między Kościołem a światem, kryje w sobie dalsze niebezpieczeństwa.

Jeżeli przyjrzymy się różnym cywilizacjom zauważymy, że w niektórych cywilizacjach używa się dwu języków (np. w krajach arabskich) jeden to język poprawny, literacki, na użytek elity, drugi to język potoczny dla ludu. Jest to zasadnicza słabość tych cywilizacji. Życie duchowe jest zbytkiem arystokracji, a masy ludowe z trudem zdołają się dźwigać na pewien poziom intelektualny. Podobnie jest w Kościele. Dualizm: łacina i język żywy spowodowały w dziedzinie religijnej zbyt wielki przedział między tymi, którzy znają łacinę, zwłaszcza duchowieństwem, a wiernymi, dla których łacina jest obca. Stąd u ludzi współczesnych niebezpieczny rozdźwięk między dość wysokim poziomem kultury ogólnej a przykrym infantylizmem w dziedzinie kultury religijnej. Dualizm języka osłabia Kościół od wewnątrz i utrudnia jego wkorzenie się w różne kultury. Nie bez obawy zadaje się pytanie, czy wyraz myśli katolickiej utrwalony w li-

liturgii jest głęboko zakorzeniony przynajmniej w jednym z narodów świata, bo przecież nie jest ona w pełni przyjęta przez żaden z języków żywych<sup>5</sup>.

W obronie języka łacińskiego przytacza się argumenty następujące:

a) Wprowadzenie języków żywych do liturgii naraziłoby czystość doktryny katolickiej.

Argument nie jest słuszny, ponieważ nie istnieje żaden obiektywny związek między językami żywymi i herezją. W języku łacińskim ogłoszono również wiele herezji. Liturgia nie jest zresztą powołana do strzeżenia czystości doktryny, lecz do żywienia pobożności wiernych. Czystości doktryny strzeże teologia. Tymczasem oddawna już wykładamy teologię w językach żywych i w tym języku ogłaszamy katechizmy. Takie same racje przemawiają za językiem żywym w liturgii.

b) Język łaciński jest językiem sakralnym.

Rzeczywiście język łaciński jest językiem sakralnym, lecz nie z racji swojej łacińskości, ale wskutek przyjęcia go przez Kościół. W chwili przyjęcia przez Kościół język łaciński bynajmniej nie był językiem specjalnie nadającym się do wyrażenia tajemnic chrześcijańskich, lecz był językiem większości wiernych. Każdy inny język może być przyjęty przez Kościół do liturgii i stanie się wówczas językiem sakralnym.

c) Łacina zapewnia religijne poszanowanie dla misteriiw chrześcijańskich.

Jest prawdą, że lud może odnosić się z uszanowaniem do spraw niezrozumiałych i czcić to co uważa za wyraz wiedzy tajemnej, religia chrześcijańska nie ma jednak nic wspólnego z „misteriami“ tego rodzaju. Objawienie Boże, które religia chrześcijańska głosi jest przeznaczone dla wszystkich ludzi i nie powinno być ukryte w niezrozumiałych formach językowych, lecz przeciwnie dostępne wszystkim narodom ziemi. Język łaciński chroni misterium i wzbudza jego cześć, kryjąc je w zamkniętej kasie, dzięki czemu wydaje się, że nie można go zbeczczyć. Trzeba jednak pamiętać, że język łaciński może być także powodem profanacji: jeżeli lud nie rozumie dostatecznie obrzędu, może w najświętszej chwili zachować się bez uszanowania. Zachwyty nie ogarnie człowieka stojącego przed kasą, w której ukryto cenny klejnot. Trzeba kasę otworzyć i klejnot pokazać.

d) Wszystkie religie przechowują starożytne formy kultu i język z nimi związany.

Rzeczywiście poszanowanie tradycji jest cechą charakterystyczną kultów religijnych. Uważa się, że formy kultu uczestniczą w jakiś sposób w niezmienności i transcendencji Boga i dlatego niełatwo się je zmienia. Jest jednak wątpliwe, czy religia chrześcijańska, z istoty swojej nadprzyrodzona, podlega temu prawu rządzącemu kultami naturalnymi. Pamiętając o absolutnej transcendencji Boga, nie możemy zapomnieć o zni-

<sup>5</sup> P. Winniger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris 1961, s. 157—159.

zeniu się Boga do nas i podniesieniu nas do Boga. Bóg stał się człowiekiem, wszedł w czas i przestrzeń. Dlatego także elementy zmienne czas i miejsce uczestniczą w Bożych tajemnicach. Religia chrześcijańska uwzględnia także ewolucję człowieka i odpowiednio się do niej dostosowuje.

e) Język łaciński w liturgii jest znakiem jedności Kościoła.

Istotną jedność Kościoła tworzy wiele elementów, nie tylko liturgia i nie tylko język. Msza św. w obrządku syro-malabarskim jest w takim samym stopniu znakiem jedności Kościoła jak Msza św. w obrządku łacińskim, bo jedna i druga jest uobecnieniem jedynej i wiecznej ofiary N. Testamentu, i w obrządku syro-malabarskim i w łacińskim jest ta sama żertwa i ten sam kapłan. Jeżeli chodzi o historyczną rolę łaciny, to trzeba stwierdzić, że była ona nie tylko elementem jednoczącym, ale również dzielącym. Ścisłe związanie się Kościoła z kulturą łacińską było jednym z powodów schizmy wschodniej oraz reformacji i bardzo utrudniło ewangelizację w krajach misyjnych. Niedawno zmarły Kardynał Constantini, były delegat apostolski w Chinach, stwierdził na podstawie własnego doświadczenia, że główną przeszkodą w nawracaniu Chin nie był „mur chiński“ lecz „mur łaciński“.

Żaden z przytoczonych dotychczas argumentów nie jest przekonywający. Prof. H. Schmidt T.J. słusznie zauważa, że posługiwanie się nimi osłabia pozycję obrońców języka łacińskiego<sup>6</sup>.

Są jednak poważne argumenty za utrzymaniem łaciny.

a) Pierwszym jest wielkie „skurczenie się ziemi“ dzięki rozwiniętej komunikacji i masowej turystyce. Na to jednak łatwo można zaradzić, utrzymując możliwość odprawiania Mszy św. po łacinie na całym świecie. Trzeba też wziąć pod uwagę, że olbrzymia większość katolików nigdy nie wyjedzie za granicę. Nie byłoby słuszne skazywanie znacznej większości wiernych na to, aby całe życie nie rozumieli liturgii w imię dobra tych, którzy wyjadą. Liturgia musi pozostać dobrem ogółu.

b) Poważne trudności mogłyby powstać w krajach i okręgach wielojęzycznych. Wskutek ruchów emigracyjnych, okręgów takich jest wiele. Łacina jako język neutralny łagodzi antagonizmy narodowościowe.

c) W tej chwili nie ma gotowych elementów, które mogłyby stworzyć wartościowe liturgie w innych językach. Przeżywamy okres intensywnych badań i dyskusji nad ich wynikiem. Nie jest to atmosfera sprzyjająca tworzeniu nowych liturgii. Nie znaczy to jednak, że w ogóle wykluczone jest stopniowe przejście na języki żywe, przynajmniej w części pouczającej Mszy św.

Pewne jest, że Kościół zmieniał język liturgiczny i dostosowywał się do kultur, w których wypadło mu działać. Kultura łacińska, która w ciągu

<sup>6</sup> H. Schmidt SJ, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1959, s. 225.

wieków stała na szczycie cywilizacji jest jednak bardzo ograniczona w przestrzeni i czasie i przeżywa swój schyłek. Można nad tym ubolewać, lecz nie można tego faktu nie dostrzegać. Struktury religijne chrześcijańskie, które powstały w świecie łacińskim nie są ani jedyne, ani niezienne. Były one poprzedzone przez inne struktury, które zachowały się częściowo w kościołach wschodnich i mogą one dostosować się do nowych kultur, które się rodzą. To dzieło dostosowania nie jest sprawą łatwą i będzie wymagało czasu. Pociągnię za sobą prawdopodobnie podział obrzędowy na sfery językowe, przyczyni się do pewnej decentralizacji Kościoła. Wydaje się jednak, że nie byłoby dla Kościoła rzeczą bezpieczną spóźnić się z tym dziełem.

Podkomisja dla spraw języka stanęła wobec bardzo trudnego problemu. Nie wiemy jakie przygotowała wnioski i jak wypadną decyzje Ojców Soboru. Jest pewne, że łacina nie zostanie zupełnie usunięta, ale z równą pewnością można przewidywać rozszerzenie praw języka żywego, jakkolwiek niełatwo byłoby określić granice tych koncesji.

#### STRUKTURA MSZY ŚW.

Obecnie Msza św. w obrządku rzymskim ma dwa wstępy. Jeden stanowi właściwy introit rozpoczynający formularz mszalny, a drugi Psalm 42. Na razie zniesiono odmawianie tego dodatkowego wstępu w pewnych określonych wypadkach. Przewiduje się jednak zupełne zniesienie tego psalmu lub przeniesienia go do zakrystii, w charakterze przygotowania celebransa.

W starożytnym Kościele część pouczająca Mszy św. była głównym źródłem oświecenia wiary. Harmonijnie dobrane lektury ze Starego Testamentu, pism Apostołów i Ewangelii oraz ich wyjaśnienie, utwierdzało i pomnażało zasób wiedzy o sprawach Bożych. Lektury nie były ustalone, lecz wybierał je biskup lub kapłan, dzięki czemu wierni mogli w ciągu kilku lat poznać całe Pismo św. Ogólnie postuluje się przejście na kilkuletni cykl czytań biblijnych oraz przywrócenie dawnej tradycji czytania stale dwu lekcji, jednej ze Starego Testamentu a drugiej z Nowego. Nie przedłużyłyby to czasu trwania Mszy św., ponieważ wzbogacenie postuluje się zniesienie ostatniej ewangelii. Takie wzbogacenie lektur biblijnych we Mszy św. może przynieść znakomite owoce, pod warunkiem, że w parze z lekturą będzie szła katechizacja. Ogólnie postuluje się, aby część pouczającą Mszy św. odprawiać przy siedzeniu, a lekcje i ewangelię zawsze czytać w stronę wiernych.

Liturgia słowa kończyła się dawniej modlitwą wiernych w formie litaniijnej lub formie uroczystych modlitw, którą znamy z W. Piątku. W wielu krajach instrukcje biskupów przywróciły modlitwę wiernych na razie w formie paraliturgii. Oczekujemy ustalenia form oficjalnych tej modlitwy.

Postuluje się także, aby modlitwy mające głośne zakończenie były w całości odmawiane głośno. Jeżeli wierni mają swoim *Amen* potwierdzić modlitwę, to powinni ją słyszeć. Chodzi tu o sekretę, zakończenie kanonu i embolizm *Libera nos, quaesumus, Domine*.

Jeszcze w roku 1952 Opat Bernard Capelle OSB, przedstawił projekt uporządkowania obrzędów małego podniesienia, łamania chleba i mieszania postaci<sup>7</sup>. Do XII w. celebrans pod koniec kanonu podnosił kielich i hostię i trzymał je podniesione w czasie całej modlitwy *Per ipsum et cum ipso* aż do *Per omnia saecula saeculorum* włącznie, na co lud odpowiadał *Amen*. Potem dopiero następowało przyklęknięcie i przejście do obrzędów przedkomunijnych. Obecnie formuła jest przerwana przez dwa przyklęknięcia i pięć krzyżów o niejasnym znaczeniu, a *Per omnia saecula saeculorum* jest tak oddzielone, że wygląda raczej na początek *Pater noster* niż na zakończenie Kanonu. O. Capelle proponuje przywrócenie dawnej formuły, w której podniesienie kielicha i hostii bez żadnych krzyżów było zaakcentowaniem końcowej doksologii Kanonu.

Wszyscy dostrzegamy, że łamanie postaci chleba nie ma logicznego związku z modlitwą: *Libera nos quaesumus Domine* a ich zmieszanie z formułą *Pax Domini*. Natomiast modlitwa *Libera nos* oraz *Pax Domini* wyraźnie mówią o pokoju i przygotowują pocałunek pokoju. O. Capelle po dokładnej analizie pierwotnych obrzędów rzymskich i ich ewolucji proponuje następujący przebieg obrzędów przed komunią:

1. Embolizm *Libera nos* śpiewany głośno łącznie z zakończeniem, bez żadnej przerwy i bez żadnych ceremonii z hostią. Dokładnie tak jak w W. Piątek.

2. Po odpowiedzi wiernych *Amen* nastąpiłaby modlitwa o pokój *Domine Iesu Christe qui dixisti*, jeżeli nie zdecydowanoby jej usunięcia.

3. Następnie celebrans śpiewałby *Pax Domini* bez żadnych ceremonii z hostią, i udzielałby pocałunku pokoju.

4. Po pocałunku pokoju nastąpiłoby złamanie hostii i zmieszanie postaci przy śpiewie *Agnus Dei*, które łączy się z łamaniem hostii a nie z pocałunkiem pokoju. W Mszach czytanych *Agnus Dei* następowałoby po zmieszaniu postaci.

5. Po *Agnus Dei* następowałyby modlitwy przygotowujące Komunię: *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi* oraz *Perceptio Corporis tui*.

Biorąc pod uwagę logiczne uzasadnienie proponowanej poprawy obrzędów i autorytet O. Capelle można się spodziewać, że projekt zostanie przyjęty.

Jak już wspomniałem przewiduje się zniesienie ostatniej ewangelii, tak, że Msza kończyłaby się błogosławieństwem.

<sup>7</sup> B. Capelle OSB, *Fraction et commition*, art. w *La Maison Dieu*, nr. 35, s. 79—94.

Coraz częstsze wielkie zjazdy i kongresy duchowieństwa aktualizują tęsknotę za prawdziwą koncelebrą w Kościele zachodnim. Na razie te prośby nie zostały uwzględnione, ale zakazy nie miały charakteru dogmatycznego, lecz dyscyplinarny, a więc mogą ulec zmianie. Możliwość koncelebrы pozwoliłaby nawet wielkiej ilości kapłanów odprawić równocześnie w skupieniu i w pokoju Mszę św.

#### BREWIA RZ

Oficjum rzymskie w kształcie obecnie praktykowanym uformowało się pod wpływem oficjum monastycznego. Dlatego rozpada się na wiele części, które trudno pogodzić z zajęciami duchowieństwa diecezjalnego. Starożytne oficjum duchowieństwa rzymskiego obejmowało Wigilię — odpowiadającą naszymu dzisiejszemu Matutinum, Matutinum — odpowiadające dzisiejszemu Laudes oraz Nieszpory. Godziny mniejsze weszły stopniowo w użycie pod wpływem klasztorów. Jeżeli dzisiaj obmyśla się sposoby przystosowania struktury oficjum do zajęć duszpasterza, należałoby sięgnąć do tej pierwotnej tradycji, uzupełniając ewentualnie cykl Godzin większych Kompletą jako pacierzem wieczornym.

Są też głosy postulujące zachowanie wszystkich godzin kanonicznych ze skróceniem ich do jednego psalmu lub jego części. Nie wydaje się jednak, aby pozostawienie wszystkich godzin kanonicznych, których nie można odmówić w odpowiedniej porze było słuszniejszym rozwiązaniem.

Zmiana struktury oficjum pociągnie oczywiście zmiany w rozkładzie psalterza. Przewiduje się rozłożenie na 2 lub 3 nawet tygodnie. Rewizji trzeba poddać dobór lekcji. Są głosy za kilkuletnim cyklem czytań z Pisma św. Ogólnie postuluje się zwiększenie ilości czytań biblijnych. Jako wzór wskazuje się oficjum ostatnich dni W. Tygodnia. Zreformowany brewiarz wyglądałby zatem następująco: Jutrznia miałaby zawsze jeden nokturn z trzema psalmami i trzema lekcjami: 1) lekcja ze Starego Testamentu, 2) z Ojców Kościoła, lub życiorys świętego, 3) z Nowego Testamentu. Rano Laudes uzupełnione pewnymi elementami Prymy. Po południu Nieszpory i wieczorem Kompletą, zawsze taka jak w niedzielę.

#### KALENDARZ

Już do Piusa XI zwracano się z propozycją ustalenia daty Wielkanocy. Papież odpowiedział, że nie chciałby decydować takiej sprawy bez Soboru. Sprawa odżyła po wojnie, tym bardziej że i Kościoły wschodnie wysuwają takie propozycje. Na ogół mówi się o pierwszej albo o drugiej niedzieli kwietnia. Niezależnie od tego, wysuwa się sprawa ustalenia całego kalendarza. W Ameryce istnieje Towarzystwo rozwijające propagandę w tym kierunku, a nie ma żadnego przeciwdziałania. Zapytywano Stolicę Św. o zdanie w tej sprawie. Odpowiedziała, że sprawa należy do kom-

petencji władz świeckich. Jeżeli państwa zgodnie przyjmą ustalony kalendarz, to Kościół się do tego dostosuje.

Jeżeli chodzi o cykl tajemnic Chrystusowych tzw. *Proprium de tempore* to wydaje się, że Jan XXIII doprowadził dzieło św. Piusa X do końca i dostatecznie już zaakceptowano jego pierwszeństwo nad cyklem uroczystości świętych. Przewiduje się jednak dalszą redukcję uroczystości świętych przez łączenie świętych w pewne grupy np. święci wychowawcy, jałmużnicy, założyciele zakonów itp. Są poważne głosy, aby w kalendarzu powszechnym zostawić tylko tych świętych, którzy występują w Litanii do WW. Świętych, a kultowi innych nadać charakter lokalny.

### RYTUAŁ

W dziedzinie szafowania sakramentów i sakramentaliów Stolica św. daje najwięcej swobody we wprowadzeniu języka żywego i adaptacji obrzędów do zwyczajów krajowych. Nie stawia również trudności w zatwierdzeniu obrzędów zupełnie nowych.

### PONTYFIKAŁ I CEREMONIAŁ BISKUPÓW

Na pontyfikał rzymski wywarła bardzo silny wpływ liturgia gallikańska. Z niej pochodzą dłużyzny, które niecierpliwia współczesnego człowieka. Jeszcze przed zapowiedzeniem Soboru, Kongregacja Obrzędów podjęła pracę nad reformą pontyfikału, które zapewne trwają. Oto jak A. Bugnini C. M. Konsultor Kongregacji Obrzędów i Sekretarz Soborowej Komisji przygotowawczej do spraw Liturgii ocenił na łamach *Ephemerides Liturgicae* obrzędy przewidziane przez Pont. Rzymski na Synod diecezjalny:

Jeżeli dokładnie zbada się obrzędy przewidziane na synod, łatwo da się zauważyć, że niektóre są zupełnie przestarzałe i trzeba je wyeliminować.

Cała pierwsza część Synodu ma strukturę jakiejś „Mszy suchej“, jak to było dawniej po poświęceniu palm. Antyfona i psalmy 68 i 78 nie mają szczególnego znaczenia, lecz są jakąś namiastką introitu tej Mszy suchej. Liczne oracje mają pochodzenie gallikańskie. Nawet ich forma literacka zdradza pochodzenie nierzymskie. Napomnienie diakona „*Flectamus genua*“ tutaj zupełnie nie ma sensu (*hic sensu omnino caret*).

Alokucje biskupa, które w poszczególne dni poprzedzają kazanie są zupełnie formalistyczne. Zwykle biskup swoimi słowami przypomina duchowieństwu obowiązki. Alokucja końcowa w trzecim dniu to zbiór praw i zwyczajów liturgiczno-prawnych dawno i powszechnie zarzuconych. Sprawdzanie obecności w trzecim dniu mogło być uzasadnione wtedy, gdy podróż na synod diecezjalny bywała długa i niebezpieczna, ale obecnie nie ma tych przeszkód i sprawdzanie obecności powinno odbyć się w pierwszym dniu<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A. Bugnini CM, *Ordo ad Synodum*, art. w *Ephemerides Liturgicae*, 74 (1960) s. 122 nn.

Na synodzie diecezji rzymskiej nie odprawiono żadnej Mszy pontyfikalnej. Codziennie odbywała się Msza recytowana, po niej śpiewano *Veni Creator* z odpowiednią modlitwą. Następowo przemówienie Ojca św. i sesja synodu, która kończyła się odmówieniem modlitwy Anioł Pański.

Ceremoniał Biskupów powstał przez skrócenie ceremoniału papieskiego z epoki, w której świecka etykieta wtargnęła na dwór papieski i do jego ceremoniału. Wiele przepisów stało się już nieaktualnych np. cała IV księga. Natomiast brakuje przepisów dla odprawiania funkcji pontyfikalnych przez biskupów sufraganów, a obecnie są to wypadki bardzo częste. Sam układ księgi również domaga się zmiany. Wskazane jest, aby nowy ceremoniał naśladował w jasności i przejrzystości *Ritus pontificalis ordinis hebdomadae sanctae instaurati*<sup>9</sup>.

### MUZYKA KOŚCIELNA

Obecnie używane księgi liturgiczne zawierają śpiewy pochodzące z okresu rozkwitu szkół śpiewających i były tworzone na ich użytek. Do poprawnego ich wykonania trzeba wysokiego stopnia kultury duchowej i muzycznej. Nie jest to śpiew dla mas, natomiast nadają się do śpiewu masowego proste melodie psalmowe i podobne do nich śpiewy monosylabiczne. Trzeba pamiętać, że liturgia parafialna musi mieć swój odrębny charakter, nie może być kopiowaniem liturgii katedralnej lub monastycznej. Bezpłodność heroicznych nieraz wysiłków propagatorów chóralu gregoriańskiego niejednokrotnie wynikała z zapomnienia o tej prawdzie. Podkomisja dla spraw muzyki sakralnej miała za zadanie wskazać sposoby upraszczania chóralu gregoriańskiego i dostosowania go do użytku małych kościołów. Nie jest to odejście od myśli św. Piusa X, lecz jej rozwój. Za czasów Piusa XI wydawało się, że odtworzenie pierwotnego tekstu Wulgaty stworzy mocne podstawy do oparcia pobożności katolickiej na Piśmie świętym. Dzisiaj wiemy na pewno, że to nie wystarcza. Trzeba cofnąć się jeszcze bardziej w przeszłość, do tekstów oryginalnych. Podobnie wydawało się, że odrodzenie chóralu zapewni czynny udział wiernych w liturgii. Dzisiaj wiemy, że trzeba się cofnąć do śpiewów jeszcze pierwotniejszych, prostszych, lub tworzyć nowe na ich wzór. Chórał gregoriański pozostanie zawsze wzorem muzyki kościelnej i źródłem inspiracji, ale inna jest jego rola i inny zakres w seminarium i katedrze, a inny w parafii.

### LITURGIA NA MISJACH

Głosiciele ewangelii stykają się z ludami o bardzo prymitywnej kulturze i małym zasobie pojęć oraz z ludami o kulturach wysokich i o wiele starszych od kultury europejskiej. I język i symbolika europejska są dla obu tych grup zupełnie niezrozumiałe. Przez pięć wieków misjonarze

<sup>9</sup> *Ritus pontificalis ordinis hebdomadae sanctae instaurati*, Editio typica, Romea 1957.

uważali za swój obowiązek nie tylko nawracanie, ale i europeizowanie ludów kolorowych. Dzisiaj rozumiemy, że było to stwarzanie dodatkowych trudności w dziele ewangelizacji świata.

Na ankietę w sprawie adaptacji potrzebnych na misjach jeden z rektorów seminariów z Azji odpowiedział następująco: *Nie budujemy już naszych ozdobnych dachów. Budujemy ze zbrojonego betonu tak jak się buduje na całym świecie. Postępowanie odmienne byłoby uznane za zafocianie. Podobnie wszystkie historyczne formy w Kościele katolickim uważa się tutaj za trudne do zrozumienia, obce i bez sensu. Czynią one wrażenie muzeum, a my nie możemy zapraszać Azji, aby weszła do muzeum*<sup>10</sup>.

Międzynarodowy dzień studiów nad liturgią misyjną odbyty w Nimwe-dze we wrześniu 1958 r. wysunął następujące postulaty:

1) Uprościć obrzędy Mszy św. i usunąć wszystko, co zaciemnia jej strukturę.

2) Zwiększyć zewnętrzny splendor obrzędów, na które ludy kolorowe są bardzo wrażliwe.

3) Śpiewać w językach krajowych części stałe i części zmienne Mszy św., a jeżeli to możliwe, wogóle przejść na języki krajowe.

4) Starać się o wartościową muzykę religijną uwzględniającą tradycje rodzinne, ale wolną od wszelkich wspomnień pogaństwa.

5) W szafowaniu sakramentów i sakramentaliów posługiwać się językiem rodzinnym, i w miarę możliwości wykorzystywać zwyczajnie krajowe dla stworzenia obrzędów sugestywnych dla nawracanych ludów.

6) Obrzędy chrztu dorosłych rozdzielić na etapy zgodnie z ich pierwotnym przeznaczeniem: pierwsza część — przyjęcie do katechumenatu, druga część — w moment egzaminu połączony z wręczeniem ewangelii, trzecia część — przy samym chrzcie.

7) Ułożyć liturgię pogrzebową na częste na misjach wypadki nieobecności kapłana.

8) Postulowano utworzenie specjalnych studiów duszpasterstwa liturgicznego dla misji. Studia takie istnieją już od 2 lat i są przez misjonarzy b. cenione. Jak widzimy znowu wyłania się problem decentralizacji i regionalizacji liturgii, a nawet tworzenia nowych obrządków katolickich<sup>11</sup>.

Daleko idące postulaty w sprawie zmian w liturgii mogłyby nasuwać podejrzenie, że wysuwający te postulaty duszpasterze i wierni lekceważą tradycję i niedoceniają pobożności przeszłych pokoleń. Tak bynajmniej nie jest. Wszyscy oni cenią tradycję liturgiczną i szanują pobożność na niej opartą. Ale z przykrością stwierdzają, że obecne formy liturgii nie spełniają swojej roli wobec współczesnego pokolenia. Człowiekowi współczesnemu znacznie bliższe są proste formy starożytności niż zawiły ceremoniał ba-

<sup>10</sup> K. Tillmann, art. cytowany, s. 361.

<sup>11</sup> C. Verwoerd CM, *Semaine internationale sur la Liturgie en pays de mission*, art. w *Ephemerides Liturgicae* 74 (1960) s. 173 nn.

roku i renesansu. Dlatego w formach życia Kościoła starożytnego trzeba szukać wzorów odrodzenia.

Falszywym byłby również wniosek, że trzeba czekać na ukończenie reformy i że nie warto robić wysiłków nad wprowadzeniem wiernych w życie liturgiczne, skoro obecna liturgia jest tak niedoskonała. Liturgia w swojej obecnej szacie zawiera skarby prawdy i łaski i trzeba zrobić wszystko co można, aby udostępnić ją wiernym. Sukces liturgii zreformowanej jest uwarunkowany dobrym wykorzystaniem liturgii obecnej.

Komisja przygotowawcza dla spraw liturgii zasadniczo ukończyła swoje prace. Niemniej jej sekretarz apeluje o nadsyłanie dalszych wniosków i projektów. Sobór będzie decydował o podstawowych zasadach reformy liturgii. W oparciu o nie trzeba opracować nowe księgi liturgiczne. Wszelkie spostrzeżenia i sugestie mogą być w tym pomocne.

*Tyniec*

*O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB*

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

### BIBLIA PRAWDA CZY LEGENDA!

Jest faktem wysoce charakterystycznym, że z każdym rokiem wzrasta u nas, w sposób przechodzący wszelkie przewidywania, zainteresowanie się Pismem św. Dziwną tą i ciekawą księgą interesują się wszyscy: zarówno uczeni jak i prostaczkowie, ludzie obojętni i fanatycy religijni, szczerze i głęboko wierzący i zdecydowani ateści<sup>1</sup>.

Dlaczego tak jest? Dlaczego ta księga tak zaciekawia wszystkich? Chyba dlatego, jak mówi Daniel-Rops<sup>2</sup>, że jest to jedna, jedyna księga w której napisano wszystko o Bogu i wszystko o człowieku. Napisano szczerze, bez subiektywnych zabarwień, napisano po prostu prawdę. Prawdę o Bogu i prawdę o człowieku. A my wszyscy tak bardzo tęsknimy za prawdą, odczuwamy głód prawdy, chcemy się z tą prawdą spotkać. Dlatego bierzemy do ręki tę księgę, której autorem, zdaniem wierzących, jest najwyższa Prawda, sam Wszchemogący Bóg.

Ludzie wierzący interesują się nią dlatego, ponieważ uważają ją za świętą księgę Bożą, za św. Janem Chryzostomem, Augustynem, Grzegorzem Wielkim powtarzają, że jest to list Stwórcy do swego stworzenia, jest to wspaniałe dzieło w interesujący sposób opisujący historię upadku i zbawienia człowieka. Nie odstrasza ich to, że księga ta została napisana dwa do trzech tysięcy lat temu, a nawet i dawniej, że pisali ją po większej części ludzie prości, że używali w niej pojęć i terminów jasnych i zrozumiałych głównie w swoim środowisku i swojej epoce. Dla wierzących jedno jest ważne: że mimo swoich pozornych braków księga ta nie straciła po dzień dzisiejszy nic ze swej wartości. Jest wiecznie żywa, aktualna i prawdziwa. Przetłumaczono ją już niemal na 1140 języków

<sup>1</sup> Wiele zarzutów stawianych Pismu św., szczególnie wysuniętych przeciw jego prawdziwości możemy znaleźć w pracy H. Fuchs, *Hat die Bibel recht?*, Leipzig-Jena 1957, s. 220, wydanej i pomyślanej jako odpowiedź na dzieło W. Kellera, *Und die Bibel hat doch recht*, Düsseldorf 1955. Praca W. Kellera została przetłumaczona na jęz. polski i wydana przez Inst. Wyd. „Pax” pt. *A jednak Pismo św. ma rację*, Warszawa 1959.

<sup>2</sup> H. Daniel-Rops, *Co to jest Pismo św.*, Poznań 1959, s. 1.

i narzeczy świata, rocznie wydaje się ponad 2 miliony egzemplarzy Biblii, a globalny jej nakład od czasu wynalezienia druku po dzień dzisiejszy sięga już dwóch miliardów. Te cyfry to już coś mówią i o czymś świadczą. Żadna księga nie może się poszczycić tak wysokim nakładem. Słusznie ją nazywamy najpiękniejszą i najciekawszą książką świata.

Ludzie niewierzący nie przyznają tej księdze ani jej nadprzyrodzonych ani historycznych wartości. Uważają ją za zwykły zbiór legend i mitów, tkwiących korzeniami swoimi w szumeryjsko-babilońskiej tradycji, z wyraźnymi z czasem wpływami hellenizmu. Ich zdaniem Biblia, to tylko inne wydanie tych starożytnych mitów albo także ich przeróbka dostosowana do psychiki i mentalności dawnych Semitów<sup>3</sup>.

Taka hipoteza o zależności Biblii od mitycznej literatury babilońskiej nie jest ani oryginalna ani nowa. Głosili ją już bardzo często na przełomie XIX i XX w. tacy egzegeci protestantcy jak H. Gunkel<sup>4</sup>, K. Budde, A. Dillmann, a przede wszystkim Fr. Delitzsch<sup>5</sup> w swej słynnej pracy *Bibel und Babel*, wydanej w Lipsku 1903 r. Różnica między nimi a dzisiejszymi zwolennikami babilońskiej genezy Biblii jest ta, że uczeni protestantcy uważali swoją hipotezę za jedną z wielu hipotez, przy pomocy których próbowali rozwiązać swoje biblijne trudności. Chodziło im głównie o kwestie związane z pierwszymi 11 rozdziałami księgi Rodzaju. Ci którzy dziś twierdzą, że Biblia jest zależna od babilońskich opowiadań, uważają swoją hipotezę za jedyną i poza nią nie widzą żadnych innych możliwości wyjścia z tego impasu. Podobnie kategorycznie stawał u nas sprawę ponad 30 lat temu znany hellenista prof. T. Zieliński w swoim dziele *Hellenizm a Judaizm*<sup>6</sup>. Punkt wyjścia u niego jednak był inny. Jego zdaniem źródłem dla Starego Testamentu i religii izraelskiej były nie babilońskie mity, ale wierzenia starożytnych Greków i cała kultura helleńska. Zestawiając te dwie wykluczające się wzajemnie hipotezy, pytamy się gdzie właściwie leży prawda? Kto z przedstawicieli tych różnych kierunków ma rację?

Wydaje mi się że odpowiedzi na te pytania, a zarazem i na biblijne trudności dziś już należy szukać zupełnie gdzie indziej. Dostarcza nam ich obecnie bardzo wiele współczesna nauka. Lepsza i głębsza znajomość Starożytnego Wschodu, tego tła, na którym powstały i zostały napisane szczególnie księgi St. T., dokładniejsza znajomość filologii semickiej, szczególnie takich języków jak akkadyjskiego, babilońskiego, chetyckiego pozwa-

<sup>3</sup> Od tej strony omawia Pismo św. szeroko Z. Kosidowski w swoich artykułach drukowanych w tyg. *Dookoła świata*, 1961, począwszy od nr 14/61.

<sup>4</sup> Por. jego dzieło pt. *Genesis*, Gottingen<sup>5</sup> 1922, s. 103 n.

<sup>5</sup> Por. Fr. Delitzsch, *Bibel und Babel*, Leipzig-Stuttgart 1903—1905.

<sup>6</sup> Por. T. Zieliński, *Hellenizm i Judaizm*, Warszawa 1927. Na to dzieło odpowiedział w swoim czasie Arcbp. J. Teodorowicz znakomitą pracą pt. *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936.

lają nam dziś w sposób nieraz zaskakujący rozwiązywać szereg trudności biblijnych, natury semantycznej i stylistycznej, które dawniej wydawały się problemami nie do rozwiązania. Na tej podstawie dziś już niemal wszyscy uczeni zgodnie twierdzą, że w Biblii jest mnóstwo idiomów, aforyzmów, powiedzeń natury ogólnej, tak bardzo właściwych ludom starożytnego Wschodu, których żadną miarą nie można tłumaczyć dosłownie, literalnie, ale trzeba odczytać zawarty w nich sens i ukrytą nieraz bardzo głęboko pod szatą literacką myśl autora. Czyli innymi słowy trzeba w Biblii wyczytać nie to co autor napisał, używając nieraz niezręcznych sformułowań słownych, ale to co chciał napisać, a co z tych czy innych przyczyn (np. choćby ubóstwo języka hebrajskiego) nie wyszło mu należycie. Biorąc powyższe dane pod uwagę nie będziemy się gorszyć np. gdy przeczytamy w ks. Wyjścia, że Mojżesz przekazał swojemu ludowi przykazania *napisane palcem Bożym*. My wiemy że P. Bóg nie ma rąk ani palców, bo nie jest człowiekiem. Powyższe słowa dziś już na podstawie wykopalisk i odkryć archeologicznych<sup>7</sup> ustalono, że należy uważać za pewien idiom, przysłowie starowschodnie, którego sens jest taki: „*napisać czyjś palcem*“ znaczy tyle co „*napisać z czyjegoes rozkazu*“. A więc Mojżesz, gdy przekazywał swojemu ludowi przykazania, przekazał je napisane przez siebie, ale z Bożego rozkazu. W ten sposób możemy wyjaśnić sobie jeszcze wiele innych biblijnych trudności.

Ale największą ilość tych trudności rozwiązuje nam przede wszystkim archeologia śródziemnomorska, której zdobycze bardzo bogate i bardzo liczne dostarczają nam wprost rewelacyjnych wiadomości. Na podstawie tych danych archeologicznych, a szczególnie na podstawie ostatnich wykopalisk — prowadzonych systematycznie w Mezopotamii (Babilon, Mari, Ur, Haran), w Syrii (Ras — Szamra), w Turcji (Bogasköi obok Ankary), w Egipcie i Palestynie (Qumran), możemy dziś już w zupełnie nowym świetle interpretować niektóre dotychczas niezrozumiałe dla nas karty Pisma św. Już teraz możemy powiedzieć na razie ogólnie, nie wnikając jeszcze w szczegóły, że wszystkie wykopaliska i odkrycia przeprowadzone na terenie starożytnego Wschodu, nie tylko nie zakwestionowały prawdziwości opowiadań biblijnych, ale przeciwnie, w całej swej rozciągłości potwierdziły ich wiarogodność i rzuciły wiele cennego światła na czasy w jakich Biblia powstała.

### Co to jest Biblia?

Biorąc pod uwagę badania przeprowadzone nad odnalezionymi fragmentami literatury Szumerów, Babilończyków czy nawet Egipcjan, możemy zauważyć, że Biblia nie tyle pod względem treści (pod tym względem jedynie tylko w odniesieniu do pierwszych rozdziałów Pisma św.), ile

<sup>7</sup> Por. O. St. Daniel, *Znaczenie wyrażenia „Palec Boży“*, a. w *Ruchu Bibl. i Lit.* 1957, s. 247 nn.

raczej pod względem szaty literackiej jest dziełem bardzo do nich podobnym. Ale to zewnętrzne podobieństwo wcale nie ubliża Biblii ani nie pomniejsza jej istotnej wartości. Jest faktem, że powstała w środowisku egipsko—babilońsko—palestyńskim więc musi nosić na sobie cechy tego środowiska. Byłoby co najmniej dziwne gdyby była pisana stylem i językiem człowieka żyjącego w centrum Europy i kultury dzisiejszej a pochodziłaby z III tysiąclecia przed Chr. Jest ona księgą pisaną stylem powszechnie używanym w starożytności, dostosowaną do mentalności ludzi współczesnych autorowi, nie wykraczającą poza znany wtedy powszechnie i ogólnie przyjęty sposób wyrażania swoich myśli na piśmie.

Jeśliby jednak ktoś się uparł i chciał tak na siłę ten sposób pisania nazywać legendą, to musiałby będąc konsekwentnym także i inne dzieła, które pisano w starożytności, nazwać także legendą. Legendą więc byłaby historia Babilonii i Asyrii, napisana przez Berozusa (ok. 290 przed Chr.), legendę zawierałaby historia Egiptu Manetona z Heliopolis (3 w. przed Chr.), legendą będzie także 5 tomów pisanej po grecku historii *Jazona* z Cyreny, którą autor 2 Mach streścił i przekazał nam w swojej księdze. Legendą powinny też być dzieła Józefa Flawiusza, Tacyty, Swetoniusza, ponieważ one wszystkie były pisane tym samym stylem i tą samą powszechnie przyjętą metodą pisania, co współczesne im np. księgi N. Testamentu. A nawet nie wiem czy przynajmniej niektórym księgom N. T. nie można by przyznać większej wiarogodności od starożytnych pisarzy? Przecież np. autor 3 Ewangelii i Dz Ap, św. Łukasz wyraźnie stwierdza, że się wiele natrudził, naszukał i nabał, aby wiernie i zgodnie z historią przekazać zdarzenia opisane w swoich księgach<sup>8</sup>. Takiej uwagi metodologicznej nie spotykamy u innych autorów piszących t. zw. historię powszechną czy też roczniki królewskie albo zwykłą kronikę zamierzchłych czasów.

Poza tym przy ocenie historycznej wartości Biblii trzeba jeszcze pamiętać o jednym: Biblia nie jest ani nie ma pretensji do tego by być księgą naukową, nowoczesnym podręcznikiem astronomii, kosmogonii czy biologii. Przekazuje nam ona tylko po prostu takie wiadomości o świecie, o kosmosie, o człowieku, jakie krążyły wśród ludzi, żyjących współcześnie z autorami Biblii. Jest ona zatem w ścisłym tego słowa znaczeniu odbiciem tego stanu nauki, jaki panował w ówczesnym świecie w II tysiącleciu przed Chr. Powinniśmy zatem być tylko wdzięczni Biblii za to, że nam przekazała poglądy ludzi współczesnych Mojżeszowi, na takie kwestie jak powstanie materii czy pojawienie się życia na ziemi.

Stawianie dziś pytania w jakim stopniu np. biblijny opis stworzenia świata czy pochodzenia człowieka jest zgodny z najnowszymi zdobyczami wiedzy, jest jakimś wielkim nieporozumieniem. Słusznie w tej kwestii zauważył św. Augustyn, że w „*Piśmie św. przemawia sam Bóg, ale na*

<sup>8</sup> Por. Łk 1, 3.

sposób ludzki, przez ludzi i do ludzi"<sup>9</sup>. Tymi ludźmi, przez których P. Bóg mówił, byli przeważnie Żydzi, myślący i mówiący po hebrajsku, aramejsku czy grecku. Aby mogli być zrozumiani przez tych dla których pisali, musieli używać takiego sposobu mówienia i pisania, jaki wtedy przez wszystkich był ogólnie przyjęty. Stąd mamy w Biblii styl prosty, mowę obrazową, pełną symboli i trudnych dziś dla nas do rozszyfrowania idiomów. Nie znaczy to jednak, że P. Bóg nie mógł napisać Biblii innym jakimś wzniosłym klasycznym stylem. Mógł to sprawić, aby autor piszący pod Jego natchnieniem napisał np. 3 pierwsze rozdziały ks. Rodzaju używając do tego sformułowań współczesnej nauki. Ale w tym wypadku, kto by to zrozumiał i kto by z tego na codzień skorzystał? Poza tym kto wie czy np. za 50 lat nauka nie zmieni niektórych swoich poglądów i sądów, które obecnie uważa za prawdziwe? Przecież nie jest to tajemnicą, że je nieraz zmienia. Co byśmy wtedy powiedzieli o prawdziwości Biblii?

Biblia nie jest księgą ani na wczoraj, ani na dziś, ale na zawsze. Nie pisano jej dla małej grupy uczonych, ale dla wszystkich ludzi, aby dla wszystkich była drogowskazem do nieba. I dlatego w sposób prosty, nie zależny od tej czy innej epoki, od obrazowego czy abstrakcyjnego myślenia człowieka, chce wszystkim ludziom przekazać wniosłe idee religijne. I w tym tkwi cały jej urok, a nawet cudowne zrządzenie Opatrzności, że nie wybiega w poglądach swoich na spotkanie z nauką na kilka czy kilkanaście wieków naprzód, nie wiąże się z żadną epoką czy grupą ludzi, ona jest ponad czasowa i ponad przestrzenna. Ona chce na zawsze i dla wszystkich być tylko księgą Bożą, podręcznikiem religii, lekturą pouczającą nie o tym *jak niebo chodzi, ale jak się do nieba dochodzi* (Baroniusz).

Z tej też racji słusznie nazwano Biblię historią religijną ludzkości, składającą się z dwóch co do objętości bardzo niewspółmiernych części. Część pierwsza obejmuje pierwsze 11 rozdziałów ks. Rodzaju i nosi nazwę prehistorii ludzkości, zaś część druga resztę Pisma św. i można ją zatytułować historią narodu izraelskiego, pisaną na sposób starożytny.

Nie można jednakowej miary przykładać do obu tych części Pisma św. choćby z tej racji, że pierwsza mówi o faktach bardzo od nas odległych, jak stworzenie świata i człowieka, dla których nie ma i nie może być mowy o jakichś źródłach historycznych. Druga natomiast pisze historię, wprawdzie opartą na źródłach i dokumentach, ale tych dokumentów nie opracowuje krytycznie, często przekazując zawarte w nich wiadomości, bez powołania się nawet o źródło z którego zostały zaczerpnięte. Ten styl pisania dla czytelników współczesnych autorowi był zupełnie zrozumiały i nie potrzebował żadnych komentarzy, ale niestety z biegiem czasu, zaczął nastęrczać wiele trudności. Trudności te zaczęły niemal błyskawicznie

<sup>9</sup> Por. *De civitate Dei* 17, 6, 2; Także w dziele *Contra Felicem* (PL 42, 525) czytamy: „Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: mitto vobis Paracletum, quia doceat vos de cursu solis et lunae. Christianos enim volebat non mathematicos“. Por. także *De Gen.* 11, 9.

narastać, gdy na przełomie XIX i XX w. nauki historyczne, a szczególnie przyrodnicze zrobiły w swoich dotychczasowych poglądach olbrzymi skok naprzód. Wyłoniło się wtedy nowe zagadnienie: jak pogodzić tezy Pisma św. z najnowszymi wynikami współczesnej nauki? Stało się to możliwe, dzięki teorii o t. zw. rodzajach literackich.

### Rodzaje literackie

Początek takiego tłumaczenia biblijnych trudności dali dwaj uczeni katolicy O. Fr. Hummelauer i O. J. M. Lagrange<sup>10</sup>. Ich zdaniem opis stworzenia świata, pochodzenie człowieka, potop, czy historia Abrahama, to nie żaden mit czy legenda, ale to sobie właściwy, oryginalny sposób opisywania faktów historycznych przez człowieka starożytnego Wschodu. To jest właśnie ten rodzaj literacki, w którym prawda została pomieszana z legendą, istota faktu, właściwa historia ubrana w szatę literacką przejętą z tradycji, czy też z codziennego sposobu wyrażania się ludzi starożytnego Wschodu. Nie trzeba nawet być wytrawnym badaczem, by w tych opisach nie dostrzec i nie oddzielić to, co w nich jest istotne i właściwe, od tego co jest przypadłościowe i drugorzędne. I nie tylko dostrzec, ale i nie gorszyć się naiwnością i prostotą niektórych opowiadań, których głównym i wyłącznym celem było tylko religijne pouczenie ludzkości. Nie wiadomo bowiem, czy ludzie żyjący po nas 1000 czy 2000 lat także naszych sformułowań dziś niby bardzo naukowych nie nazwią kiedyś naiwnymi i dziecinnymi tezami. Na opowiadania biblijne trzeba zatem patrzeć oczyma tego człowieka, za którego życia one powstały i zostały utrwalone na piśmie. Wtedy dopiero należy je zrozumieć i docenić ich właściwe piękno a co najważniejsze odkryjemy głębokie myśli w nich zawarte.

Jasnym zatem jest, w świetle powyższych wywodów, że autor biblijny opisując np. zjawiska przyrodnicze w Piśmie św. nie czyni tego w sposób naukowy, ale przedstawia je tak jak je on i jemu współcześni ludzie dostrzegali swoimi zmysłami. Nie badał istoty ani natury tych zjawisk, ale ograniczał się wyłącznie do opisów na podstawie zewnętrznych spostrzeżeń. Ponieważ zatem widział, że słońce porusza się po niebie, napisał, że obraca się ono dookoła ziemi, mając o tej ziemi takie poglądy jak wszyscy jemu współcześni, (tj., że opiera się na słupach wbitych w morze, jest oblana dookoła wodą, a na niej spoczywa kopuła firmamentu nad którym znajduje się niebo i mieszkanie Boga). Patrzył np. na to, że człowiek po śmierci rozsypuje się w proch, dlatego postawił tezę, że człowieka P. Bóg ulepił z prochu, oczywiście nie wdając się w dyskusję czy pośrednio, czy bezpośrednio. To były dla niego problemy drugorzędne, jemu chodziło głównie o kwestie religijne, tj. że człowiek w ogóle pochodzi od Boga.

<sup>10</sup> Por. O. J. Lagrange, *Comment lire la Sainte Ecriture*, S. Maximim, 1937.

Oдноśnie opisów historycznych dzisiejsza nauka biblijna twierdzi że w Piśmie św. są trzy rodzaje literackie: opisy ściśle historyczne w których pierwiastek zaciekawienia czytelnika mimo historyczności opowiadania i tak czasami bierze górę nad ścisłością przekazywanego faktu historycznego, dalej opisy poetyckie, w których autor ubiera w odpowiednią szatę literacką omawiane przez siebie zdarzenia, nadając im postać poematu czy pieśni biblijnej, w której dozwolona jest jak zwykle w poezji swoboda literacka. Wreszcie trzeci rodzaj literacki w opisach historycznych stanowią t. zw. opowiadania dydaktyczne, w których autorowi nie chodzi tyle o prawdę historyczną, ile o religijno-moralne pouczenie czytelnika.

Ale oprócz tych rodzajów literackich, które stanowią ogólny wskaźnik orientacyjny, ułatwiający lepsze rozumienie opowiadań biblijnych, przy czytaniu Pisma św. trzeba jeszcze pamiętać na jedno: nie wolno nam opisów biblijnych oceniać według tych kryteriów, które stosujemy do dzisiejszych utworów historycznych. Biblia bowiem jest wprawdzie historią, ale jest to historia święta i jedyna w swoim rodzaju<sup>11</sup>. Święta dlatego bo święty Bóg jest jej autorem, a jedyna dlatego, bo nie ma drugiej podobnej do niej. Nie ma drugiej takiej historii, która by podobnie jak Biblia w tak szerokich ramach opisywała dzieła Boże we wszechświecie, poczynszy od stworzenia tego wszechświata aż po jego koniec, tak wspólnie przedstawiony w proroczych wizjach św. Jana w Apokalipsie.

Dlatego też oceniając wartości historyczne Biblii, przynajmniej w imię zwykłej ludzkiej uczciwości oceńmy je tak jak oceniamy dzieła Józefa Flawiusza, Tacyta czy Herodota. Pamiętajmy przy wydawaniu o niej sądu, że jest pisana specjalnym językiem religijnym, że zawiera i przekazuje nam swoisty sposób mówienia i myślenia Semitów i że jest bogata w narastwienia tradycji ludowej, która z istoty swojej lubi ubierać przekazywane przez siebie opowiadania, nieraz w bardzo kolorową literacką szatę. Ale przez tę szatę, same opowiadania, jeszcze nie zasługują na miano mitów czy legend, ani też przez nią tym mitem czy legendą jeszcze się nie staje.

Także poza tym nie wolno nam jeszcze zapominać i o tym, że wielu autorów biblijnych pisząc np. swoje księgi historyczne, posługuje się w nich różnymi dokumentami i źródłami (np. rocznikami królewskimi, kronikami, historiami wojen pańskich itp.), które po większej części przepisują w swoim dziele, nie zawsze powołując się na źródło z którego czerpali swoje wiadomości. W tym wypadku trzeba odróżnić prawdziwość i dokładność samego cytatu (tzw. *veritas citationis*) od prawdziwości i wiarygodności cytowanego dokumentu (*veritas rei citatae*), który to dokument pod tym względem często wiele pozostawia do życzenia, względnie pisany był starożytną metodą pisania historii. Z tego też względu nie

<sup>11</sup> Na ten temat pisze szeroko O. A. Jankowski, *Pismo św. kształtuje chrześcijanina*, a w *Znaku* 1961, (85—86) s. 923 nn.

wolno nam, ani biblijnym ani pozabiblijnym pisarzom starożytnym robić żadnych wymówek, ani stawiać ich dzieła na równi z mitami i legendami. Pisali oni bowiem tak, jak pisali wszyscy pisarze i uczeni w II względnie III tysiącleciu przed Chr.

### Pojęcie mitu w Biblii

Ale co to jest właściwie mit? Czym jest mit w Biblii? Nazywanie opowiadań biblijnych mitami w tym sensie, że są to opowiadania, które nie mają pokrycia w rzeczywistości jest zgoła błędne. Biblia jest daleka od takich opisów i nie posiada ich wcale. Wiadomo bowiem z historii, że mity miały zawsze charakter politeistyczny a Biblia jest absolutnie monoteistyczna. Nawet radykalni egzegeci protestanccy, którzy nie uznają nadprzyrodzonego charakteru Biblii, twierdzą jednoznacznie, że w Piśmie św. nie ma mitów ani legend. H. Gunkel<sup>12</sup> w swej pracy *Mit i mitologia w St. T.* stwierdza słusznie, że Izrael nie był przyjaźnie ustosunkowany do mitów, ponieważ one z natury swojej przedstawiały bóstwo związane z siłami przyrody i prowadziły do wielobóstwa. Podobnie O. Eissfeld, jeden z największych współczesnych teologów protestanckich jest zdania: „że w ścisłym tego słowa znaczeniu mitów nie ma w St. T. a już, w żadnym wypadku nie są one pochodzenia izraelskiego... wszystko to co wygląda na mit jest pochodzenia obcego w Biblii i zostało pozabawione swojego mitycznego charakteru“<sup>13</sup>. W związku z takim ustawieniem zagadnienia nasuwa się pytanie, jak w takim razie rozumieć pewne opisy, które już przy pobieżnym czytaniu Biblii budzą wątpliwości co do ich prawdziwości i realności? Jak np. wytłumaczyć fakt, że P. Bóg stwarzał świat przez 7 dni, gdy tymczasem wiemy skądinąd, że Pan Bóg jest Wszechmocny i stwarza wszystko razem i to jednym aktem? Co znaczy, że Pan Bóg lepi człowieka z gliny, czy wyjmuje żebro Adamowi, przecież Pan Bóg nie jest garncarzem ani chirurgiem? Dlaczego zstępuje, by pomieszać ludziom języki, o których wiemy, że powstały i wyłoniły się na innej drodze?

Odpowiedź na te pytania dał nam wielki znawca starożytności, słynny asyriolog paryski prof. H. Cazelles w swej pracy pt. „Mit i St. T.“, wydanej w r. 1957<sup>14</sup>. Właśnie tam w oparciu o najnowszy materiał dostarczony przez archeologię i filologię prof. Cazelles stawia tezę, że tzw. biblijny mit, to nie odpowiednik dzisiejszej legendy, ale to wyraz najgłębszej filozoficznej myśli Izraelitów. Izraelici jak zresztą wszyscy ludzie starożytnego Wschodu mieli wielkie wycucie i potrzebę filozoficznego myślenia, ale nie mieli terminów, którymi by te swoje pojęcia

<sup>12</sup> Por. H. Gunkel, *Mythus und Mythologie im A.T.* a. w *Die Rel. in Gesch. u. Gegenw.* IV, s. 381.

<sup>13</sup> Por. O. Eissfeld, *Einleitung in Tas A. T. unter Einschluss der Apokryphen und Pseudoepigraphen*, Tübingen 1934, s. 35 nn.

<sup>14</sup> Zob. *Dic. de la Bible*, Suppl. XXX, s. 246 nn.

filozoficzne mogli wyrazić. Chcąc jednak za wszelką cenę wypowiedzieć swoje myśli przybierali je w szaty często naiwnych prostych opowiadań, robiących dziś na nas wrażenie mitu czy legendy. Dlatego też my czytujący dziś te opowiadania nie powinniśmy przywiązywać wagi do obrazu czy szaty literackiej, ale do myśli w nich zawartych.

Autor biblijny ma także filozoficzne pojęcie duszy ludzkiej, ale jeszcze nie umie tego dobrze wypowiedzieć. Dlatego wskazuje na pewne cechy odróżniające człowieka od zwierzęcia. Jego zdaniem człowiek ma zdolność rozumowania, potrafi określić naturę innych stworzeń, nadać im imiona, czego nie czynią zwierzęta. Ma także wolną wolę, może sobie wybierać i de facto wybiera między stworzeniami towarzyszkę życia. Rozum i wola to przecież zasadnicze funkcje duszy ludzkiej.

Podobną filozofię spotykamy także w babilońskich opisach. Jeżeli np. z poematu *Enuma Elis* dowiadujemy się, że bogowie stworzyli człowieka, mieszając glinę z krwią jednego z bogów — to nie znaczy to, żeby tak było w rzeczywistości, ale chodziło tu o wyrażenie myśli, że człowiek ma w sobie coś z Boga. Krew uważana była w starożytności za źródło życia, a więc człowiek nosząc w sobie krew boga, miał w sobie coś z bożego życia.

### Teologia w mitach

Poza tym w tych na pozór naiwnych opowiadaniach biblijnych znajduje swój wyraz nie tylko filozofia człowieka starożytnego Wschodu, ale także i jego religia. Opowiadania te są także wyrazem wysokiego poziomu religijnego myślenia Semitów i ich nieraz bardzo głębokiej teologicznej myśli. Dlatego np. żadnych antropomorfizmów nie powinniśmy dziś rozumieć dosłownie. Autorzy biblijni jeśli ich używają to tylko po to, aby przy ich pomocy lepiej określić istotę i istnienia Boga oraz Jego stosunek do ludzi.

Np. gdy chcieli powiedzieć, że ich Bóg jest inny aniżeli pogańskie bóstwa, a nie mieli na to odpowiednich pojęć filozoficznych, określali swojego Boga za pomocą analogii. Nazywali Go takimi terminami jak *El-Elohim* = Bóg nad bogami, *El-Szadai* = Bóg najwyższy, *Jahwe* = *Sebaoth* = *Pan Zastępów*. Wszystko to razem wzięte, jeszcze nie stanowi właściwej definicji istoty Boga, może nawet w pewnym sensie w oczach naszych tego Boga pomniejsza, ale niewątpliwie jest to już wspaniałą próbą prowadzącą do określenia, że Pan Bóg jest Bytem niezależnym od innych bytów.

W innym wypadku Semici chcąc określić, że w Bogu znajduje się mnóstwo przymiotów, że jest On Wszechmocny, Sprawiedliwy, Wszystkowiedzący, Święty, a nie mając na to odpowiednich terminów nazywali swego Boga po prostu *Elohim*, co w zasadzie jest l. mn. od *Eloach* i oznacza wiele bogów, a nie jednego. Jednakże dziś już zdobyła lepsza znajomość języka hebrajskiego i wogóle badania filozoficzne przeprowadzone

nad językami starożytnego Wschodu doprowadziły uczonych do wniosku, że nie jest to żadna l. mn., tylko tzw. *pluralis intensitatis*, tj. właściwie liczba pojedyncza mająca na celu wyrazić, że w Bogu jest natężenie, nagromadzenie, słowem mnóstwo przymiotów i doskonałości. Ubóstwo języka hebrajskiego sprawiło, że autorzy biblijni nie mając odpowiedniego terminu, by nim wyrazić takie pojęcie jakie zamierzali, użyli wyrazu który czasami miał znaczenie l. mn., ale oni nadali mu jednak znaczenie pojedyncze. Na tej też podstawie nie wolno nam już tłumaczyć słowa *Elohim* z Rdz 3, 5 „I będziecie się jako bogowie“ (l. mn.), ale trzeba je oddać: „I będziecie jako Bóg wiedzieć dobro i zło“. Takiego tłumaczenia wymagają też zwykle prawa hermeneutyki, na mocy których jeśli występujące już raz słowo *Elohim* w całym 1 i 2 rozdziale ks. Rdz tłumaczyliśmy przez l. pojedynczą, musimy konsekwentnie tej reguły tłumaczenia trzymać się do końca. Tak więc widzimy już choćby z tego krótkiego przeglądu zagadnień, że także nauka dzisiejsza, szczególnie filologia i historia pomagają nam do właściwego zrozumienia Biblii i do odkrycia jej zasadniczego piękna.

#### Archeologia a Biblia

Ale całe piękno Biblii możemy oglądać dopiero wtedy, gdy zestawimy jej dane z najnowszymi zdobyczami nauki, szczególnie z wykopaliskami i osiągnięciami archeologii. W świetle osiągnięć tej ostatniej gałęzi wiedzy ze zdumieniem stwierdzamy, że Pismo św. jest naprawdę księgą wiarogodną.

Oto kilka przykładów. Był kiedyś czas, że wątpiono w historyczność postaci Abrahama oraz miast, które Biblia wiąże z jego osobą. Tymczasem odkopane w 1933 r. nad środkowym Eufratem starożytne miasto Mari i znalezione w nim tabliczki klinowe nie tylko potwierdziły historyczność tych miast i osób wzmiankowanych przez ks. Rdz, ale jeszcze wykazały, że całe zachowanie się Abrahama i jego postępowanie było zgodne z prawem, które obowiązywało w państwie i mieście Mari. Okazało się, że prawodawstwo to było starsze od prawa Hammurabiego.

Także wykopaliska prowadzone w Tell-el-Amarna w Egipcie zawierające korespondencję książąt kanaanejskich i syryjskich z faraonami egipskimi z XV w. rzucają wiele światła na stosunki panujące wtedy w Egipcie. Opisane w nich szczegóły z życia faraona Amenofisa IV, oraz lista miast umieszczona na świątyni Amona i w Karnak w czasów Tutmosisa III, zgadzają się zupełnie z tym co mówi o Egipcie Mojżesz i co czytamy w ks. Jozuego na temat stosunków panujących w tym czasie na bliskim Wschodzie. Podobnie wykopaliska prowadzone w Ras-Szamra w Syrii w 1928 r. potwierdzają w zupełności to, co o wierzeniach religijnych Fenicjan i Kanaanitów mówią najstarsze księgi historyczne St. T., szczególnie księgi Królewskie i niektórzy prorocy.

A już wprost rewelacyjnego materiału na potwierdzenie prawdziwości

Pisma św. w tym wypadku Nowego Testamentu dostarczyły nam wykopaliska przeprowadzone 3 miesiące temu w Cezarei Palestyńskiej nad Morzem Śródziemnym. Odkopano tam pałac namiestników rzymskich z napisem *Pontius Pilatus*. Jest to pierwsze epigraficzne świadectwo, potwierdzające historyczność osoby Pilata, o którym wzmiankują Ewangelie. Można by tego rodzaju argumentów przytoczyć jeszcze bardzo wiele, a wszystkie one prowadzą nas do tego samego wniosku, do którego doprowadziły przypadkowego i nieuprzedzonego protestanckiego dziennikarza Wernera Kellera: „*że jednak Pismo św. ma rację*”.

Z tego założenia wychodząc niektórzy archeologowie, szczególnie prowadzący swoje badania w Mezopotamii, ułatwiali sobie pracę w ten sposób, że kopali trzymając po prostu otwartą Biblię w ręce<sup>15</sup>. W oparciu o dane biblijne zarówno topograficzne jak i geograficzne dokonywali niezwykłych odkryć. Na tej np. drodze odkryto starożytne miasto Babilon, dochodząc do wniosku, że wszystko co o nim mówi Biblia znajduje swoje potwierdzenie w rozkopanej przez nich ziemi.

A jeśli czasem znajdują się w Biblii niejasne i trudne miejsca, to my się ich nie boimy ani ich nie ukrywamy. Przyznajemy się do nich otwarcie. Pochodzą one jeszcze w wielkiej mierze z naszej słabej znajomości starożytnej historii oraz tła na którym wyrosły i pojawiły się głównie księgi St. T. Jeszcze za mało prowadzimy badań archeologicznych i mimo wszystko jesteśmy jeszcze kiepskimi znawcami języków wschodnich. Dyrektywą w tym względzie niech tu dla nas będą słowa Piusa XII, wyjęte z jego ostatniej biblijnej encykliki: *Niechaj się nikt nie dziwi, że dotąd jeszcze nie wszystkie trudności nie zostały przewyżczone i rozwiązane... bo każda wiedza posiada swoje trudności, które żadnym wysiłkiem nie dają się rozwiązać ...należy jednak ufać, że i dzisiejsze trudności z czasem przy ustawicznej pracy zostaną ostatecznie rozwiązane i wyjaśnione*<sup>16</sup>. Jasnym jest zatem, że trudności biblijne są, ale one przecież nie mogą umniejszać obiektywnej wartości Biblii. Dzisiejsze nauki pozytywne też mają swoje trudne i słabe miejsca. Ale nikt z tej racji ich zdobyć i osiągnąć, choćby były tylko zwykłymi hipotezami nie nazwie legendami. Jesteśmy z pełnym szacunkiem, i z podziwem dla osiągnięć współczesnej wiedzy. Pragniemy także podobny szacunek i podziw zachować i dla Biblii. Jedni z tej racji, że jest ona dla nich tylko dokumentem historycznym i dziełem literackim, inni dlatego, że widzą w niej nadprzyrodzoną księgę Bożą, napisaną pod natchnieniem Ducha Świętego, tak ciekawie i swoiście informującą nas o Bogu i o człowieku, żyjącym w zamierzchłych czasach.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

<sup>15</sup> Por. C. W. Ceram, *Bogowie, groby i uczeni*, Warszawa 1959.

<sup>16</sup> Por. Enc. *Divino Afflante Spiritu* z 1943 r.

Wanda Krajewska

## IZAJASZOWE PROROCTWO RADOŚCI

(Czytania I Nokturnu: uroczystości Bożego Narodzenia: Iz 9, 1—6; 40, 1—8; 52, 1—6).

Kościół jest dobrym wykładawcą: potrafi z ogromnego materiału wybrać fragmenty najistotniejsze i przedstawić je w układzie obejmującym w skrócie całość problemu w jego wielorakich aspektach.

W noc Bożego Narodzenia tematem brewiarzowym jest radość. Trzy krótkie urywki z Proroka Izajasza określają ją i opisują — przygotowują ludzi do nowego przeżycia w pełni uwzględniając trudność, którą niedawno zaakcentował T. Merton: *Jesteśmy za słabi na radość*. Dlatego wykład dostosowany jest do psychologicznych warunków słuchacza — przechodzi powoli od obserwacji zewnętrznych do wyjaśniania głębszej niewidzialnej treści. W części I autor sugeruje definicję i charakteryzuje radość, w części II rozważa warunki konieczne do jej doznania, a w ostatniej wzywa do radowania się, czyli wyprowadza praktyczne konsekwencje ze swej nauki.

Pierwsze zdanie streszcza długie dzieje ludzkości od upadku do radosnej chwały odkupienia: *Pierwszego czasu poniżona była ziemia Zabulon i ziemia Neftali, a na ostatek okryta będzie chwałą droga morska za Jordanem*. A więc trzeba było najpierw cierpień, bo na ich miarę dana będzie radość. Pokolenia, które ucierpiały najwięcej, największej dostąpią chwały. Jest w tym pociecha i ostrzeżenie zarazem: przyjdzie wyzwolenie, ale by móc przeżyć szczęście zbawienia, trzeba przeżyć głęboką ekspiacyjną mękę. Twardą będzie mowa Ewangelii, którą zwiastuje Prorok. Trudno i powoli będzie się świat jej uczył...

Ludzie idący w ciemności ujrzeli światło, choć wielkie, ale jeszcze niepełne — dopiero wstające. Ciemność utożsamia Prorok ze śmiercią (*ludzie zamieszkałi wśród cieni śmierci*), a więc odpowiednio światło utożsamiać trzeba z życiem, z narodzonym Chrystusem. Wypływa z tego prosty wniosek: radość przychodzi z pełnym życiem. *Pomnożyłeś radość* — tak bowiem należy poprawić błąd w oryginale. Zdanie to dotyka niepokojącego problemu naszych czasów: jak znaleźć radość istnienia? Odpowiedź daje tu sam Prorok: *Będą się radować przed Tobą*. Samo biologiczne życie nie przyniesie radości. Warunkiem sine qua non jest „przed Tobą“. Tylko właśnie zrozumienie, jak stanąć przed Bogiem sprawia najwięcej trudności. Izajasz posługuje się szeregiem analogii, by bliżej określić swą myśl. Ciekawe, że w opisie radosnej postawy wydobywa najpierw akcent społeczny: przeżywać będziemy radość wspólnie, jak zwyczajcy dzielący się zdobyczą. Słowo „społem“ wróci po raz drugi w następnym urywku brewiarza. Silniej jeszcze uwydatnia powszechność przeżycia obraz żniwa nasuwający myśl o szerokim zasięgu —

bo wszyscy ludzie korzystają ze żniwa — jak i o charakterze daru, który syci głód. Pełniejszego znaczenia nabiera to określenie w zestawieniu z metaforą Chrystusa: *Żniwo zaiste wielkie* (Łk 10, 1—9). Z jednej strony ostrzeżenie: nie wszyscy doznają automatycznie radości odkupienia. Z drugiej warunek i wytłumaczenie: trzeba na nią zapracować w pocie czoła za przykładem żniwiarzy.

Ale za tymi porównaniami widać pobłażliwy uśmiech Proroka, który poznał znikomość ludzkich usiłowań, śmieszność ludzką pychę. Jesteśmy zwycięzcami — tak — lecz nie my odnieśliśmy zwycięstwo. To Bóg sam zdjął jarzmo, pokonał ciemiężcę. Jesteśmy żniwiarzami, lecz nie swoje mieliśmy ziarno. Radości nie można zdobyć — można ją tylko otrzymać. Ostatecznie Izajasz zaskakuje nas swym wnioskiem, subtelnie sugerowanym: aby człowiek mógł stanąć przed Bogiem, Bóg musi stanąć przed człowiekiem. On sam Przedziwny, Radny, Potężny, Ojciec nadchodzących wieków i Księżę Pokoju — On władca, a jednocześnie nowonarodzone, bezradne dziecko. Człowiek robi wiele wojennej wrzawy, krwawym gwałtem zdobywa łupy, które spłoną w ogniu. Bóg przychodzi w nocnej ciszy. Wygórowanym ambicjom walczącym przeciwstawia małość Dziecięcia, ich pozornej potędze, prawdziwą moc pokory. Pierwsza część wigilijnego wykładu akcentuje paradoks nie tylko Boga-Człowieka, ale w dodatku Boga-Dzieciątka. I stąd paradoksalna odpowiedź: radość, której szukacie, już posiadacie: *Syn nam jest dany*. Pytanie więc brzmieć powinno nie *jak stanąć w obliczu Pana*, ale *jak uświadomić sobie i jak przeżyć najpełniej fakt, że On stanął przed nami, i że przez to jesteśmy odtąd zawsze przed Nim*.

Następna część lekcji rozpatruje postawę ludzi wobec zaskakującego daru. Kościół rozumie, że pierwszy odruch to lęk i niepewność. Zaczyna więc od słów pociechy: skończyło się zło, przebaczył Bóg Jerozolimie. Ale ta łaska niesie ze sobą i żądanie, twarde żądanie podjęcia teraz „trudu świętości”: *Prostujcie ścieżki Pańskie*. Tu jest miejsce na uświadomienie sobie własnej roli w ekonomii odkupienia. Prorok kontynuuje poprzednią myśl: To Bóg sam zwycięża, karze i darowuje, a rola człowieka jest jedynie przygotowawcza: tylko „prostować”. Wiersz 4 jest zwięzłym i pełnym wyjaśnieniem pokory pojętej nie jako poniżenie, ale zachowanie prawdziwej godności dziecka Bożego. Pierwszym aktem nawrócenia — metanoi — o której powie później św. Jan Chrzciciel — jest „wzniesienie doliny”, podniesienie wartości, które świat zepchnął w dół. Na drugim miejscu będzie zepchnięcie gór, stworzonych przez ludzką pychę. Może nie są to nawet góry, tylko pagórki, bo wyżej rzadko zdoła budować siła człowieka. Tę złudę mocy rozbić łatwo, by przejść do wznoszenia tego, co Boże, i jedynie prawdziwie. A gdy tego dokażemy, na prostych drogach objawi się chwała Boża i przemówi On Sam. Jaką damy odpowiedź? „Co będę wołał?” — pyta Prorok. „Wszelkie ciało trwa, zwiędły kwiat, co opada pod mocnym Bożym tchem — za słabi jesteśmy, by przyjąć chwałę Boga”. Przemawia tu przez biblijnego autora rozpacz całej ludzkości wezwanej do szczęścia, a czującej niemoc osiągnięcia go, przepaść dzielącą stworzenie od Stwórcy. Ale w tym przeżyciu własnej bezsilności odkrywa Izajasz tajemnicę nieprzemijającej siły: „Słowo Boże trwa na wieki”. Zdanie to połączyć trzeba z końcowym wierszem poprzedniego wyjątku, by wyprowadzić ostateczną konkluzję: w świecie nie ma nic trwałego — wieczne jest tylko Słowo Boże, a Słowo Boże stało się Dziecięciem. Jeśli nawet przyjąć „słowo” przez małe „s”, wniosek będzie ten sam: zapowiedź Boża wypełni się w Nowonarodzonym. Trwała radość może więc być tylko wynikiem zjednoczenia z Wiecznym Słowem, bo nic poza Nim trwać nie może. Od znalezienia niezniszczalnej wartości, istotnego życia zależy osiągnięcie

radości Bożego Narodzenia. Chwałę Pańską a marność świata, a więc uznanie własnej małości, a wielkości Boga, głosi Prorok Izraela. Jak to wezwanie przyjmuje nasz wiek? T. S. Eliot, dążąc do wyrażenia naszej epoki swą dramatyczną poezją, wkłada to pytanie w usta „męża stanu“, Koriolana XX wieku, który w przeciwieństwie do Izajasza zapokoić chce tylko materialne potrzeby swoich słuchaczy. Śmieszny, fałszywy prorok Koriolan dostrzegający, jaką „trawą“ są otaczający go znakomici ludzie zmagają się z biurokracją i stara się zapewnić „wieczny pokój“ tworząc komisje i organizując konferencje. I w rozpaczliwej bezsilności powtarza swój krzyk: „Co będę wołał“? Woła w nim cały nasz świat — szukający na bezdrożach swojej ideologii i swojej radości, a chwytający pustkę, czyniący Boga ze słabego Koriolana.

A Kościół opisawszy trudności i paradoksy Bożej radości, marność świata i bezradność człowieka, kończy słowami otuchy: „Powstań Syjonie“. Jak ma powstać bezsilny? Podniesie się Syjon nie własną, a Bożą mocą, przywdzieje ją jak szaty. Tego samego zwrotu użyje św. Paweł, tłumacząc tajemnicę naszego przekształcania się w Chrystusa. Otrząśnieni pył i zrzucimy więzy, ale dar Bożego życia może być tylko dany. Rozdział 52,3 rozwija powiedzenie *Syn nam jest dany*, podnosi darmość łaski i wielkość daru. Bez pieniędzy będziemy odkupieni. I w tym jest radość zbawienia, w oszalałej szczodrości Bożej. Tak oszalała, że w podzięk za nią nie będziemy już wnikać w genezę doznanych ucisków. „Bez przyczyny“ mówi Bóg, gnębili Syryjczycy Żydów. Dochodzimy do końca pouczenia o Świętej Nocy. Jak przyjąć radość narodzenia Dziecięcia. Z dziecią prostotą i wiarą. W owym „bez przyczyny“ odzywa się sarkazm autora. Nic się u Boga nie dzieje bez przyczyny. Ale drogi Jego nie są naszymi drogami, ani Jego przyczyny naszymi przyczynami. Tylko uznając w pokorze niezrozumiałe inny porządek nadprzyrodzonego życia, dostaniemy to życie w darze i w radości. Stanie się ono tedy naszym udziałem już na ziemi, bo Bóg wszedł w naszą codzienną rzeczywistość i przemówił przez Syna swego: „Spójrz, oto jestem“. Bwiarz wigilijny uczy patrzeć na wieczyście przychodzącego Boga. Uczy patrzeć radośnie.

Warszawa

WANDA KRAJEWSKA

Ks. Stanisław Kosowski, Lubień k/Myślenic

## ŚW. PAWEŁ I JEGO PRACA APOSTOLSKA W ZASIĘGU MODLITW WIERNYCH

Człowiek zmienia się często w swoich zamiarach, zasadach i w postępowaniu. U ludzi można widzieć zmiany krańcowe, zmiany chwilowe, a czasem ludzie zmieniają się na stałe. Zmiany gruntowne, ze złego w dobre są wypadkową Bożych i ludzkich sił działających w człowieku.

### I. GENEZA ZMIAN U ŚW. PAWŁA

Św. Paweł zawdzięcza zmiany jakie w nim zaszły, przede wszystkim łasce Bożej. Jej zawdzięcza swoje:

a) **Nawrócenie.** Św. Paweł z prześladowcy Chrystusa stał się Jego uczniem, wyznawcą oraz gorliwym Apostołem. Nastąpiło więc u niego gruntowne nawrócenie, zupełna wewnętrzna przemiana. Nic w nim nie pozostało z dawnej wrogości do Ewangelii Chrystusa. Jedynie tylko to-

warzyszyło mu w życiu niemiłe wspomnienie o niej, upokarzające dla niego. Ono właśnie było powodem, że Apostołów narodów nazywa się *najmniejszymi między Apostołami* (1 Kor. 15,9), *najmniejszymi ze wszystkich świętych* (Ef 3,8), a nawet mówi o sobie: *nie jestem godzien, aby mnie zwano Apostołem, ponieważ prześladowałem Kościół Boży.* (1 Kor 15, 9). Swoje nawrócenie zawdzięcza także św. Paweł swojej współpracy z łaską Bożą. To swoje przekonanie wypowiedział szczerze Koryntyanom: *A z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, a łaska jego we mnie próżną nie była.* (1 Kor 15, 10). On rzeczywiście współpracował z „damasceńską i apostołską” łaską.

b) **Powołanie apostołskie.** Św. Paweł współpracując z łaską Bożą staje się Apostołem i to tym dzielniejszym im więcej z nią współpracuje. On wie o tym dobrze. Wyznaje to otwarcie w słowach: *Zdolność nasza z Boga jest* (2 Kor 3, 5). Łasce Bożej i swej z nią współpracy przypisuje obecne i przyszłe swoje działanie apostołskie. Z tej też racji, uznaje potrzebę pomocy Bożej.

c) **Prosi wiernych o modlitwę za sobą.** *Proszę was tedy bracia — pisze do Rzymian — przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha św., abyście mię wspierali waszymi modlitwami przed Bogiem.* (Rzym 15, 30). Efezjanom każe modlić się za wszystkich świętych, czyli za wiernych. Wśród tych ogólnie wymienionych wiernych umieszcza też i siebie. Takie bowiem daje zlecenie mieszkańcom Efezu: *A w każdej modlitwie i w prośbie zanosząc błagania w duchu w każdym czasie... i za mnie* (Ef 6, 18—19). Modlitwę za siebie i to trwała zaleca też św. Paweł mieszkańcom Kolosy. Tak im pisze: *W modlitwie trwajcie... A módlcie się zarazem i za nas.* (Kol 4, 2—3) Św. Paweł prosi Kolosan o modlitwę zespolową za siebie podczas nabożeństw.

Mieszkańcy Tessaloniki znani z tego, że umieją z Bogiem w skupieniu rozmawiać i dlatego do nich także zwraca się z prośbą: *Bracia, módlcie się za nas* (2 Tes 3,1) i to pewnie tak samo, jak ich upominał w pierwszym liście *Bez przestanku się módlcie* (1 Tes 5,17). Nawet swoich rodaków Żydów mobilizuje św. Paweł do modlitwy za siebie: *Módlcie się za nami.* (Hebr 13,18).

Św. Paweł nie tylko prosi i zachęca wiernych do modlitwy za sobą ale też jest pewien, że oni to czynią. Ta pewność jego dotyczy przede wszystkim Koryntian. Wspomina im o niej w słowach: *W nim też pokładamy nadzieję, że i nadal wybawiać nas będzie z waszą pomocą w modlitwie za nas* (2 Kor 1,11).

To swoje przekonanie wypowiada również do obywatela z Kolosy Filomena w zdaniu: *Przygotuj mi też zarazem u siebie gościny, bo spodziewam się, że przez modlitwy wasze będę wam zwrócony.* (Film 22), a więc zwolniony z więzienia.

W wyżej przytoczonych wypowiedziach ukrył św. Paweł następujące myśli: 1) Każdy człowiek, a tym bardziej on, Apostoła, potrzebuje w życiu pomocy Bożej, bo *zdolność nasza jest z Boga.* 2) Tą pomocą może wyproszyć jeden drugiemu i dlatego on wołał do wiernych: *wspomagajcie i módlcie się za nas.* 3) Ta modlitwa jednego za drugim może być skuteczna, co podkreśla w słowach: *z waszą pomocą, spodziewam się pozytywnych rezultatów mojej pracy.*

## II. TREŚĆ MODLITW ZALECONYCH WIERNYM PRZEZ ŚW. PAWŁA.

Św. Paweł był prawdziwym Apostołem Chrystusa Pana z powołania i z własnego przekonania. Mógł więc o sobie powiedzieć mieszkańcom Galacji: *Żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Gal. 2,20). Chry-

stus żył w jego duszy przez łaskę uświęcającą, zaś w myślach, słowach, czynach przez podporządkowanie ich — woli Mistrza.

Jako Apostoł kieruje się w życiu tylko wolą i chwałą swego Mistrza. Jego apostołstwo, któremu tak gorliwie się oddaje, będzie dyktowało treść modlitw, jakie wierni winni zanosić za niego do Boga. Św. Paweł powie więc wiernym: „módlcie się za nami“, aby:

a) **Dana mi była mowa do śmiałego głoszenia tajemnicy Ewangelii.** Zadanie życia św. Pawła nakreślił Zbawiciel w wypowiedzi do kapłana Ananiasza: *Albowiem on jest mi naczyniem wybranym, aby niósł imię moje przed pogan, i królów i synów Izraela* (Dz. 9,15).

Przy wykonywaniu tego zadania zaznał św. Paweł wiele trudów, cierpień, które pobieżnie wyliczył w liście do Koryntian (2 Kor 11). Mimo tych cierpień lubił głosić Ewangelię. Podkreślił to w liście do Rzymian: *Tak że (co do mnie) gotów jestem i wam, którzyście w Rzymie, głosić Ewangelię. Nie wstydzę się bowiem Ewangelii.* (Rzym 1,15—16). Można do tych słów dodać: mimo, że dla niej trzeba znosić różne zelżywości. W następnych słowach daje odpowiedź św. Paweł na pytanie, jakie należałoby mu postawić po wyżej przytoczonej jego wypowiedzi, a mianowicie: *Dlaczego nie wstydzisz się Ewangelii?* Ta odpowiedź jest następująca: *Bo jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego* (Rzym. 1,16).

W modlitwach swoich winni wierni uwzględnić ten aspekt, by on mógł ludziom głosić Chrystusową naukę. Napisze więc wiernym: *Modłac się i za mnie, aby gdy otworzę me usta, dana mi była mowa do śmiałego głoszenia tajemnicy Ewangelii* (Efez. 6,18—19), lub *modłac się spolem i za nas, aby nam Bóg otworzył drzwi mowy ku opowiadaniu tajemnicy Chrystusowej* (Kol. 4,3). Tessałoniczan zaś prosi: *W końcu módlcie się za nas bracia, aby nauka Boża się szerzyła i była wystawiana jako i u was* (2 Tes. 3,1). Te słowa „aby dana mi była mowa“, „aby nam Bóg otworzył drzwi mowy“, lub wreszcie, „aby nauka Boża się szerzyła“, znaczą to, by dobry Stwórca pozwolił św. Pawłowi głosić Ewangelię.

Dalej prosi św. Paweł o modlitwę w intencji:

b) **Abym był wyzwolony od niewiernych i niebezpieczeństw.** Św. Paweł apostołuje wśród swoich ziomków, Żydów. Ta praca była trudna, gdyż cechowała ich niechęć do Chrystusa i Jego nauki. Byli więc trudni do nawrócenia. Św. Paweł skarży się na nich Koryntianom w sposób następujący: *A nie jako Mojżesz, który zastaniał swe oblicze, którego jasność ustać miała. Ale stepiały ich umysły. I aż po dzień dzisiejszy taż sama zasłona przy czytaniu Starego Testamentu pozostała nie odkryta (bo się ona odstania w Chrystusie) i aż po dzień dzisiejszy przy czytaniu Mojżesza zasłona ta spoczywa na sercu ich* (2 Kor 3, 13—15).

Żydzi źle tłumaczyli Stary Testament. Nie wiązali go z Chrystusem czyli nie widzieli w nim konkretnego Mesjasza, który rzeczywiście ukrzyżowany, zmartwychwstał. Skutkiem tego nastawienia ociągali się w przyjęciu nowej religii. Wśród Żydów było więc dużo niewiernych mimo dostatecznego zapoznania się z ich strony z osobą Jezusa i jego nauką.

Św. Paweł chociaż głosi naukę Żydom, to przede wszystkim nawraca pogan, przez co zyskuje sobie przydomek Apostoł narodów. Paganie nie byli też idealnymi ludźmi. Dobrze ich charakteryzuje w liście przesłanym Rzymianom: *Bo prawdę Bożą zamienili w kłamstwo, a oddawali cześć i służyli raczej stworzeniu niż Stworzycielowi, który jest błogostawiony na wieki. Amen. Dlatego oddał ich Bóg sromotnym namiętnościom... A jako zaniedbali poznanie Boga, zostawił ich Bóg na łup nierozsądnych zmysłów, aby czynili to, co jest naganne. Pełni też są wszelkiej nieprawości, złości, nieczystości, chciwości, nikczemności, zazdrości, mężobójstwa, niezgody, podstępu, nienawiści. Stali się obmówcami, oszczercami,*

znenawidzonymi przez Boga, kłótliwymi, wyniosłymi, pysznymi, wynalazcami nowych zbrodni, niepostusznymi rodzicom, bezrozumnymi, nieukładnymi, bez miłości, bez pokoju, bez miłosierdzia (Rzym, 25—31).

Praca apostołska wśród ludzi o takim stanie duszy musiała być bardzo ciężka. Wszak oni nie tak łatwo porzucali drogę dotychczasowego życia, tak wygodną zmysłom i miłości własnej, dla nauki Chrystusa, żądającej od każdego umartwienia i zaparcia samego siebie. Toteż choć wielu poznało z kazań Pawłowych główne zasady nauki Chrystusa, a nawet jego Osobę, trwało w pogaństwie. Nie nawrócili się, lecz przeciwnie prześladowali u siebie misjonarza nowej Ewangelii. Wspomina o tym św. Paweł Koryntianom w tych słowach: *Byłem w niebezpieczeństwach od własnego narodu, w niebezpieczeństwach od pogan* (2 Kor 11,26).

Wierni w zasięgu swoich modlitw, jakie im św. Paweł za siebie zalecił, winni umieścić również dopiero wyliczone przeszkody utrudniające pracę apostołską ich ojcu duchownemu. Oni je znali, Oni mówili im o nich, a nawet pisał o nich w swych listach. Wierni prosili już zapewne Boga o wiarę dla Żydów i pogan. Do tego musiał ich zresztą ustnie zachęcać Apostoł narodów.

Swoją dawną ustną prośbę ponawia pisemnie w listach do nich wysłanych. (Rzym 15,31; 2 Tes 3,2).

W liście do Koryntian wspomina św. Paweł jeszcze o ucisku, prześladowaniu jakiego doznał w Małej Azji. Zdawało mu się nawet, że tam zginie. Jednak dobry dla niego Bóg wyrwał go z tych niebezpieczeństw. Zdaje sobie jednak sprawę, że te niebezpieczeństwa dalej mu zagrażać będą. Ma jednak nadzieję, że pod wpływem modlitwy wiernych, scena z Małej Azji jeszcze się powtórzy, a więc Bóg będzie go też w przyszłości wyrwał z grożących jego życiu niebezpieczeństw. Swoją nadzieję, pokładaną w modlitwie wiernych, do której ich zachęca w liście do Koryntian: *W nim też pokładamy nadzieję, że i nadal wybawiać nas będzie z waszą pomocą w modlitwie za nas.* (Kor. 1,10—11).

Modlitwa wiernych ma wielką moc wedle twierdzenia św. Pawła. Ona może mieć dla niego nawet siłę klucza więziennego. Ona może mu otworzyć drzwi więzienia, w którym przebywa. Tego spodziewa się od modlitw wiernych z Kolosy, o czym pisze Filomenowi: *Spodziewam się, że przez modlitwy wasze będę wam zwrócony* (Film 22).

Św. Paweł chce przełamać wrogość Żydów i pogan do niego i nauki Chrystusowej, oraz odsunąć grożące mu niebezpieczeństwa przy pomocy własnej a przede wszystkim modlitw wiernych. Dlatego prosi ich o modlitwy następującej treści:

a) **Żeby posługiwania mego ofiara była przyjęta w Jerozolimie.** Apostoł narodów wie, w oparciu o naukę Pana Jezusa i wnioskowanie własnego rozumu, że człowiek żyje tylko chwilowo na ziemi. Tej prawdzie daje wyraz w liście do Hebrajczyków, którym pisze: *Nie mamy bowiem tutaj miasta trwałego, ale przyszłego szukamy* (Hebr 13,14). Żydzi mogli poznać też z tych słów, podobnie jak św. Paweł, że są podróżnymi — podobnie jak patriarchowie — zdążającymi do miasta przyszłego. Z tej racji pracę swoją stawia na wyłączną chwałę Boga. Zresztą takie żądanie stawia sam Bóg swoim stworzeniom, gdy mówi, że Mu się od nich ta chwała należy. *Pełna jest wszystka ziemia chwały Jego* (Iz 6,3). Żądanie odgórne. Istnieje też żądanie oddolne, od człowieka. On chce wejść po śmierci do niebieskiego Jeruzalem. Do tego potrzebna mu zasługa. Po linii tych żądań chce iść św. Paweł. One przemówiły do jego przekonania. One właśnie były powodem owej prośby jaką, przesłał wiernym z Rzymu i okolicy, a mianowicie: *Proszę was tedy bracia... abyście mnie wspierali modlitwami przed Bogiem, żeby posługiwania mego ofiara była przyjęta*

w Jerozolimie świętej (Rzym 15,30—31). Wierni mają wypraszać u Boga łaski dla swego Ojca duchownego i to takie, by mu pomagały dobrze spełnić każdy czyn, jego apostołskiej pracy, na większą chwałę Boga.

b) **Abym z weselem przybył do was za wolą Bożą.** Apostoła musi być czynny, by dobrze wykonał poleczone mu zadanie. Zasięg terytorialny ich pracy jest bardzo szeroki. Zbawiciel wyznaczył im do pracy apostołskiej cały świat. Obszar bardzo wielki. On nie pozwolił im wówczas na stałe przebywanie w jakiejś miejscowości. Nie mogli przebywać w jednym miejscu choć zatrzymywała ich tam życzliwość ludzka, dobre warunki życiowe, odnaleziony upragniony spokój itp. Nie mógł też św. Paweł ograniczyć swej pracy np. do samego Koryntu i tam zamieszkać, skoro Mistrz powiedział: *aby niósł imię moje przed pogan, królów i synów Izraela. Zaś Jakub i Kefas i Jan, uważani za filary, podawali prawicę mnie i Barnabie na znak przymierza, abyśmy szli do pogan, a oni do Żydów* (Gal. 2,3). Św. Paweł musiał przejść i rzeczywiście przeszedł dużo miejscowości zamieszkałych przez ludność pogańską. W miejscowościach tych nie zatrzymywał się długo. Wszędzie jednak prosi wiernych o modlitwę za sobą.

Jeśli nie może ich wciągnąć do swej pracy apostołskiej w sposób czynny, to poleca im, by przynajmniej ukłękli przed Panem i prosili Go o łaski dla swego Ojca duchownego w wielu wypadkach szczegółowo przez niego oznaczone, najczęściej jak sprowadzone do krótkiej, ale jakże bogatej w treść formułki: „módlcie się za nas... bez ustanku się módlcie...”

Lubień k. Myślenic

Ks. STANISŁAW KOSOWSKI

## ZMIANY W KODEKSIE RUBYK

\* W *Acta Apostolicae Sedis*, nr 7 z 1 czerwca 1961 r. str. 388, ogłoszono następującą deklarację Św. Kongregacji Obrzędów:

### DEKLARACJA

#### o wspominaniu dnia powszedniego 4 klasy

Ponieważ tej Św. Kongregacji Obrzędów przedstawiono pewne wątpliwości co do wspomnienia dnia powszedniego 4 klasy w Mszach świętych w szerszym znaczeniu oraz w Mszach wotywnych, dla osiągnięcia większej prostoty w całej sprawie wspomnień, ta Św. Kongregacja postanowiła zdeklarować:

nigdy nie należy wspominać dnia powszedniego 4 klasy ani w Mszach świątecznych, ani w wotywnych nawet konwentualnych.

W Kodeksie rubryk należy zatem zmienić następujące punkty:

a) n. 26 ma brzmieć: „Wszystkie dni nie wymienione w numerach 23—25 są dniami powszednimi 4 klasy, nigdy się ich nie wspomina“.

b) n. 289 na początku ma brzmieć: „We wszystkie dni powszednie 4 klasy... można odprawiać bez wspomnienia bieżącego dnia powszedniego“.

c) Druga część n. 299 ma brzmieć: „W pozostałe dni powszednie odprawia się Mszę z poprzedniej niedzieli, chyba że rubryki przewidują co innego“.

Rzym, w siedzibie Św. Kongregacji Obrzędów, dnia 27 maja 1961.

† K. Kard. CICOGNANI  
Bp. Tusculum, Prefekt

Henryk Dante  
Sekretarz

## JĘZYK POLSKI WE MSZY ŚWIĘTEJ

SACRA CONGREGATIO  
RITUUM

Prot. N. D. 32/961

DIOECESIVM POLONIAE

Ad humiles enixasque preces E. mi ac Rev. mi Domini Stephani Cardinalis Wyszyński, Archiepiscopi Metropolitanani Gnesnen. et Varsavien, Primatis Poloniae, Sacra Rituum Congregatio, utendo facultatibus sibi a Sanctissimo Domino nostro Joanne Papa XXIII tributis, attentis peculiaribus adiunctis in supplicitis libello expositis, benigne indulisit ut

in Missis cantatis, a populo cantari possit in lingua polonica: *Gloria, Credo, Sanctus et Agnus Dei*.

In Missis solemnibus lector, subdiaconus vel diaconus, decantatis latine lectione, epistola et evangelio, possit immediate et versus populum eosdem textus in lingua polonica perlegere.

In Missis cantatis ipse sacerdos, perfecta aut decantata lectione vel epistola et evangelio in lingua latina, possit immediate et versus populum perlegere eosdem textus in lingua polonica.

Servatis de cetero servandis. Contrariis quibuslibet non obstantibus.

Die 7 Julii 1961.

† C. Card. CICOGNANI  
S. R. C. Praef.

Henricus Dante  
a Secret.

## INSTRUKCJA EPISKOPATU POLSKI

### o wprowadzenie w życie przywileju Stolicy Apostolskiej z dnia 7 lipca 1961 r.

Konferencja Episkopatu Polski, na 69 posiedzeniu, przyjęła i podaje do wykonania następującą Instrukcję.

#### I. ŚPIEWANIE STAŁYCH CZĘŚCI MSZY ŚWIĘTEJ

1. Teksty Mszy św.: *Gloria, Credo, Sanctus* wraz z *Benedictus, i Agnus Dei* mogą być śpiewane przez wiernych w języku polskim jedynie w przekładzie zatwierdzonym przez Episkopat. Taki tekst tłumaczenia posiadają wszystkie Kurie Biskupie — przy czym, obok „Credo“ mszalnego, dopuszczalne jest „Wierzę w Boga...“ używane w pa-cierzu.

2. Do wymienionych tekstów mszalnych można wykonywać jedynie te melodie, które otrzymują aprobatę Podkomisji Liturgicznej Episkopatu dla Spraw Muzyki i Śpiewu Kość. Jedną z takich melodii znajduje się w *Śpiewniku Parafialnym* — Wydawnictwo Kurii Biskupiej — Olsztyn, 1961 — str. 74 nn.

3. Po uzyskaniu przywileju Stolicy Apostolskiej, w miejsce tekstów stałych podczas Mszy św. śpiewanych, nie wolno wykonywać innych dowolnych pieśni. Pieśni takie mogą być śpiewane tylko w czasie Mszy św. czytanych, byleby ich treść była zbliżona do poszczególnych części mszalnych.

UWAGA: Czynny udział wiernych we Mszy św. śpiewanej, jeżeli chodzi o śpiewanie stałych części mszalnych, jest następujący:

#### Wszyscy wierni śpiewają:

- a) **po łacinie:** liturgiczne odpowiedzi:  
Amen,  
Et cum spiritu tuo,  
Gloria Tibi Domine,  
Habemus ad Dominum,  
Dignum et iustum est.

Sed libera nos a malo,  
Deo gratias.

- b) **po grecku:** Kyrie elejson... Christe elejson...  
Kyrie elejson...
- c) **po polsku:** Gloria,  
Credo — albo mszalne, albo z pacierza,  
Sanctus razem z Benedictus,  
Agnus Dei.

Dowolne — okresowe pieśni w języku polskim mogą być śpiewane podczas Mszy św. śpiewanej, po odśpiewaniu świętych słów liturgii — np. w czasie ofiarowania, po podniesieniu.

4. Pomimo przywileju Stolicy Apostolskiej, zaleca się pielęgnowanie i wykonywanie śpiewu gregoriańskiego i polifonii w języku łacińskim, tam, gdzie są odpowiednie warunki (Zespoły śpiewaków, chóry kościelne ect.).

5. W Seminarjach Duchownych diecezjalnych i zakonnych, nauce śpiewu gregoriańskiego należy, zgodnie z programem, szczególnie pielęgnować, a także w Domach zakonnych nowicjackich, tym bardziej, że i nowe liturgiczne polskie melodie oparte są na rytmie i modalności gregoriańskiej.

6. Poleca się wszystkim Rządcom kościołów parafialnych, rektorskich i zakonnych, by z całą gorliwością wyuczali — z pomocą organistów i kościelnych zespołów śpiewaczych — ogół wiernych śpiewać części mszalne zgodnie z przepisami niniejszej INSTRUKCJI. Szczególną uwagę należy zwrócić na dziatwę i młodzież, która mając łatwość pamięciowego opanowania tekstów melodii będzie je wykonywać wzorowo.

7. Wymienione w Indulcie części można również śpiewać i recytować po polsku w czasie Mszy dialogowanych. W czasie Mszy czytanych i dialogowanych można również śpiewać odpowiednie zwrotki pieśni mszalnych.

## II. CZYTANIE EPISTOŁY I EWANGELII

8. Zgodnie z udzielonym Indultem w czasie wszystkich Mszy uroczystych lektor, subdiakon i diakon, natychmiast po odśpiewaniu Lekcji Epistoły lub Ewangelii, zwróciwszy się do wiernych, odczytują je po polsku. Tekst Lekcji lub Epistoły należy poprzedzać tylko nagłówkiem o następującym brzmieniu:

CZYTANIE KSIĘGI .....

CZYTANIE PROROKA .....

CZYTANIE DZIEJÓW APOSTOLSKICH .....

CZYTANIE ..... LISTU ŚW. .... APOSTOŁA DO .....

CZYTANIE KSIĘGI APOKALIPSY ŚW. JANA APOSTOŁA.

Tekst Ewangelii należy poprzedzać tylko nagłówkiem w brzmieniu: SŁOWA (POCZĄTEK) EWANGELII ŚWIĘTEJ WEDŁUG ŚWIĘTEGO..... Dopiero po odczycaniu Epistoły po polsku Subdiakon całuje rękę Celebransa. Podobnie dopiero po odczycaniu Ewangelii po polsku Subdiakon zanosí jej tekst do ucałowania Celebransowi.

9. Wskazane jest aby w kościołach w długim prezbiterium lektor, diakon i subdiakon, przy czytaniu lekcji i ewangelii podchodzili do balustrady.

10. W Mszach śpiewanych sam Celebrans natychmiast po odśpiewaniu Epistoły, zwróciwszy się do wiernych, odczyta jej tekst po polsku. Podobnie po odśpiewaniu Ewangelii odczyta jej tekst po polsku.

11. Przypomina się, że według rubryk mszału, w każdej mszy śpiewanej (bez asysty), Lekcję i Epistolę może śpiewać Lektor, a jeżeli go nie ma, Celebrans nie musi śpiewać Lekcji i Epistoły, lecz może je tylko odczytać. Wypada jednak, aby w dni świąteczne Epistoła była śpiewana.

12. W związku z udzielonym Polsce Indultem, do Mszy uroczystych i śpiewanych mają zastosowanie następujące przepisy Instrukcji Świętej Kongregacji Obrzędów z dnia 3 września 1958 r.:

„16. c) Tam gdzie specjalnym indultem zezwolono, aby w Mszach śpiewanych celebrans, diakon i subdiakon oraz lektor, po odśpiewaniu Epistoły lub Lekcji oraz Ewangelii według melodii gregoriańskich mogli wygłosić te teksty także w języku narodowym, powinni je głośno i wyraźnie odczytać. Nie wolno posługiwać się śpiewem gregoriańskim autentycznym lub podobnym.

96. e) Tam gdzie Stolica Święta pozwoliła na odczytanie Epistoły Ewangelii w języku narodowym, po prześpiewaniu tekstu łacińskiego, komentator nie może tego czynić zamiast Celebransa, Diakona, Subdiakona czy Lektora“.

Natomiast w Mszach czytanych, nie objętych Indultem, Lekcję, Epistolę i Ewangelię może odczytać Komentator, lub jakiś Lektor, zgodnie z numerem 14 c) cytowanej Instrukcji Świętej Kongregacji Obrzędów.

13. Polskie teksty należy czerpać ze zbiorów perykop, zatwierdzonych przez władzę kościelną do czytania na kazalnicy.

14. Niniejsza Instrukcja Episkopatu wchodzi w życie od dnia 1 stycznia 1962 roku.

Imieniem Episkopatu Polski

† Stefan Kard. Wyszyński

Prymas Polski

**Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI, Rzym**

## **DNI BIBLIJNE W LOWANIUM**

W dniach od 23 do 30 sierpnia 1961 roku mury Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium gościły ok. 200 biblistów z różnych krajów Europy zebranych na dorocznej, trzynastej już z kolei sesji studiów letnich nad Pismem świętym. Temat ramowy tegorocznych Lowańskich Dni Biblijnych brzmiał: „La Venue du Messie — Messianisme et Eschatologie“. A oto pokrótce dorobek naukowy tych Dni<sup>1</sup>.

*Jezus i Jego drużynie przyjdzie* — to temat pierwszej konferencji, którą wygłosił o. B. Rigaux, profesor kolegium franciszkańskiego w Brukseli. Kiedy ewangelisci wkładają w usta Jezusowe przepowiednie Jego powrotu przy końcu świata, czy mamy do czynienia z autentycznymi słowami Chrystusa czy też z przypisaniem Mu przekonań pierwotnego Kościoła? — stawia kwestię prelegent. I wyjaśnia: w świetle pierwszego listu do Tessaloniczan możemy odtworzyć terminologię eschatologiczną, która odzwierciedla stan rzeczy sprzed r. 50 i stwierdzić, że dylemat ten, postawiony wyżej nie istnieje. Między wiarą gminy chrześcijańskiej a rzeczywistym nauczaniem Chrystusa Pana istnieje — niezaprzeczalna ciągłość. Inny problem to antynomia między faktem obecności zwiasto-

<sup>1</sup> Był mi dostępny biuletyn prasowy wydany przez organizatorów Dni Biblijnych.

wanego przez Chrystusa Królestwa Bożego a oczekiwaniem tegoż Królestwa, antynomia widoczna tak w słowach Pana Jezusa jak i w pismach apostołskich. Królestwo Boże zostało przedstawione przez Chrystusa w potrójnej kategorii czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Królestwo wyczekiwanie w przeszłości — już nadeszło, jest obecne, ale zarazem trzeba go szukać i wyczekiwać. Czyż więc mamy dopatrywać się w Nowym Testamencie dwóch Królestw Bożych — tego, które jest, i tego, które nastąpi? O. Rigaux sądzi, że nie. Królestwo Boże, podstawowy temat przepowiadania Jezusowego, jest rzeczywistością obecną, rzeczywistością, którą trzeba żyć i którą trzeba wyznawać, ale jest także rzeczywistością otwartą ku dniowi, w którym Bóg świat ziemski odmieni w świat transcendentny eschatologii. Jak niesłuszną jest rzeczą zakreślać na podstawie kart Nowego Testamentu terytoria i granice dla dwu państw: Królestwa teraźniejszości i Królestwa przyszłości, tak też nie ma uzasadnienia przeciwstawianie Jezusa — historii, Synowi Człowieczemu — eschatologii.

Ks. M. Sabbe, profesor seminarium duchownego w Bruges, zajął się w swoim referacie sprawą *Kedakcji perykopy o Przemienieniu*. Wiadomo, że ten epizod ewangeliczny jest — z racji swej formy literackiej — bardzo podobny do relacji synoptyków o ukazywaniu się Chrystusa Zmartwychwstałego, i przez to stwarza problem swego pochodzenia. Referent wykazywał, że ewangeliczna scena Przemienienia Pańskiego jest syntezą motywów zaczerpniętych z apokalipsy danielowej (Syn Człowieczy) i teofanii synaickiej (Jezus jako nowy Mojżesz), jest syntezą o charakterze apokaliptycznym. Wyjątkowa jedność literacka perykopy rozważana w świetle bogactwa jej zawartości chrystologicznej — Jezus Synem Człowieczym, królem mesjańskim, nowym Mojżeszem — świadczy wg mówcy o stosunkowo późnym pochodzeniu tej zadziwiającej kompozycji teologicznej. Nie można pominąć — gdy chodzi o stosunek do innych epizodów ewangelicznych — owej wymownej analogii pomiędzy Przemienieniem a Chrztom w Jordanie i Konaniem w Ogrójcu.

Problemem *Diatessaronu Tacjana*, sławnej, dokonanej w II w. harmonizacji tekstu czterech ewangelii kanonicznych, zajął się następny mówca o. L. Leloir, benedyktyn z opactwa św. Hieronima w Rzymie. Przedstawił wyniki dotychczasowych badań w tej dziedzinie, sam zaś jest w niej jednym z największych autorytetów. Potem rozpatrywał szczegółowo świadectwo, jakie na temat zagubionego *Diatessaronu* zostawił nam w swoich pismach św. Efrema.

Ostatni prelegent tego dnia, o. H. Queck, jezuita z Heidelbergu, zaznajomił uczestników Dni Biblijnych z aktualnym stanem prac i poszukiwań wokół *Ewangelii Tomasz*. Chodzi o koptyjskie wydanie tej ewangelii, znalezione w r. 1948 w bibliotece gnostyków w pobliżu Khénoboskion (Górny Egipt), czego nie należy mieszać z apokryfem znanym powszechnie pod nazwą *Ewangelia według Tomasz*. Nowa „ewangelia“ znaleziona w Egipcie przedstawia się jako zbiór 114 pouczeń (Logia) przypisanych Chrystusowi Panu. Tekst koptyjski opublikowano w Kairze w r. 1956. Jest to — mówi o. Queck — ewangelia apokryficzna, której brak jednak — jak się wydaje — cech specyficznie gnostyckich. Redakcja ostateczna pochodzi z pewnością z czasów wcześniejszych niż początek III w. Nie jest wykluczone, że niektóre wypowiedzi przypisywane Jezusowi w ewangelii Tomaszowej przedstawiają tradycję przynajmniej tak starożytną jak tradycja ewangelii synoptycznych<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Dla celów duszpasterskich można znaleźć pięknie spopularyzowane

*Mesjanizm w apokryfach* — to temat konferencji ks. P. Grelot, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu. Mówca przedstawił aktualny stan badań nad apokryfami starotestamentowymi, ograniczając się raczej do problemów, które mogą rzucić nowe światło na mesjanizm w Nowym Testamencie. Aby wyświetlić pojęcie Judaistyczne Mesjasza jako Króla i Syna Dawidowego, przebadął Księgę Henocha, Psalmi Pseudo-Salomona i Targum Jerozolimski II, którego pierwszy kompletny egzemplarz odnalazono świeżo w Bibliotece Watykańskiej. Ważność tego ostatniego dzieła polega na tym, że jest ono pisemnym przekazem interpretacji synagogalnej Pisma św. w czasach Chrystusa Pana i tym samym daje obraz wiary mesjańskiej ludu. Natomiast Testament Dwunastu Patriarchów jest reedycją chrześcijańską oryginału żydowskiego, esseńskiego; jego mesjanizm posiada już — za sprawą redaktora chrześcijańskiego — zabarwienie chrystologiczne. Następnie ks. Grelot zajął się krótko żydowskim podłożem nowotestamentowego pojęcia Syna Człowieczego podkreślił, że przypowieści Księgi Henocha są dziełem wybitnie żydowskim i traktują już Syna Człowieczego tzw. Księgi Daniela na sposób indywidualny i mesjański. Nawet zakładając stosunkowo późne pochodzenie tych przypowieści, należy przyjąć, że wyrażają one poglądy już rozpowszechnione, które mogą się wywodzić aż od Esseńczyków.

Następnie zabrał głos p. H. Riesenfeld, profesor uniwersytetu w Uppsali (protestant), który w duchu „patrystycznym” przestudiował *Charakter mesjański kuszenia na pustyni*. Kuszenie Chrystusa na pustyni nad Jordanem — stwierdził — jest odpowiednikiem prób, jakie przechodził Izrael na pustyni pod Synajem. „Rzecz, aby te kamienie chlebem się stały” — czyż to nie przywodzi na myśl cudu manny? Lecz podczas gdy naród wybrany nie spełnił oczekiwań Bożych, Chrystus okazał się uległym woli Ojca, wybrał drogę krzyża, chociaż mógł obrać drogę łatwiejszą. Stanowcze „nie” rzucone w twarz szatana to zarazem wybór ostateczny roli życiowej: Mesjasza cierpiącego, który przez posłuszeństwo i śmierć, da życie nowej ludzkości.

O. B. van Iersel, misjonarz Towarzystwa Maryjnego z Nijmegen, przedstawił znaczenie dwóch formuł biblijnych: *Syn Dawidowy* i *Syn Boży*, i omówił podwójny aspekt pojęcia Mesjasza: jako Syna Dawida, a więc wywodzącego się z linii królewskiej Izraela i Judy, a zarazem Syna Bożego, a więc posiadającego Ojca tylko w niebie. Niedawno ukazała się w druku specjalna publikacja o. van Iersela na ten temat<sup>3</sup>.

O *Tryumfie eschatologicznym Syna Człowieczego według odpowiedzi danej przez Chrystusa członkom Sanhedrymu*: Mk 14,62 mówił ks. A. Feuillet, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, który uważa uroczyście oświadczenie Jezusowe w powyższym tekście za jedno z najważniejszych świadectw eschatologicznych Ewangelii.

Blyskotliwe w najlepszym znaczeniu było wystąpienie o. F. Brauna, honorowego profesora Uniwersytetu we Fryburgu szwajc. Pokusił się on o wyjaśnienie właściwego sensu tytułów chrystologicznych: *Logos*, *Mesjasz* i *Syn Człowieczy*, a także ich związków z podwójnym prądem myśli starotestamentowej: sapiencjalnym (zbawienie w kontemplacji Mądrości Bożej królującej w niebiosach) i eschatologicznym (zbawienie przez wkroczenie Boga w historię). W Starym Testamencie prądy oba — mędrców i proroków — płyną obok siebie zgodnie, lecz w przyzwoitej

wiadomości o tej „czwartej Ewangelii w naszej „Więzi“ — 2 (1961) 45—52 (tłum. z franc.).

<sup>3</sup> „Der Sohn“ in den synoptischen Jesusworten, w Suppl. to Nov. Test. vol. III, Leiden 1961.

odległości, nie zbiegając się wcale. Ich zlanie w jedną rzekę dokona się dopiero w ewangelii św. Jana, w której Mesjasz przynoszący ludzkości zbawienie ukazuje się jako Słowo — Mądrości i równocześnie Syn Człowieczy — apokalipsy.

Trzeci dzień obrad otworzył ks. prałat R. de Langhe, profesor na miejscowym uniwersytecie, który w świetle układu literackiego rozdziału 7 Księgi Daniela omówił *Tytuł Bar-Nasha, Syn Człowieczy*. Referent wypowiedział się ostro przeciwko krajaniu tegoż rozdziału przez rozróżnianie w nim źródeł i dokumentów pierwotnych, z których wyłoniłby się pierwotny jego kształt. Co zaś się tyczy samego Bar-Nasha, nie może on być dowódcą wojsk anielskich ani też osobistością symbolizującą dwór niebieski Boga — Starowiecznego. Zdaniem autora sens wyraźny tytułu Bar-Nasha: *syn człowieka* — wskazuje na istotę ludzką, przystępującą do tronu Starowiecznego, aby otrzymać odeń królestwo i panowanie na wieki.

Z kolei zabrał głos ks. F. Neirynek, następca ks. biskupa A. Descamps na katedrze egzegezy Nowego Testamentu przy uniwersytecie lowańskim. *Mesjanizm w ewangeliiach dzieciństwa* — tak brzmiał tytuł jego wykładu. A oto główne myśli. — Mesjasz ukazuje się w ewangeliiach dzieciństwa w potrójnym aspekcie: jako Mesjasz królewski, jako nowy Mojżesz (Mt) i jako Sługa Boży (Łk 2). Interesująca jest kwestia osobna mesjanizmu kapłańskiego u Łk 1. Judaizm przedchrześcijański znał bowiem dwóch Mesjaszów: Mesjasza dawidowego, Syna Dawida, i Mesjasza kapłańskiego, Wielkiego Kapłana z rodu Sadoka.

Ostatnim prelegentem XIII Dni Biblijnych był ks. prałat J. Coppens, profesor i dawny dziekan na miejscowym uniwersytecie; mówił on na temat: *Mesjanizm kapłański w Nowym Testamencie*. Zdaniem autora referatu korzenie mesjanizmu kapłańskiego tkwią już w Starym Testamencie. O istnieniu podobnej koncepcji Mesjasza świadczą niektóre apokryfy, a zwłaszcza teksty qumrańskie, przede wszystkim zwój z groty IV i Dokument Damasceński. Koncepcję tę wykorzystał autor Listu do Hebrajczyków.

Kończąc to krótkie sprawozdanie z tegorocznych Lowańskich Dni Biblijnych dodać trzeba, że godnym obramowaniem referatów stały się — nieodzowne w takich wypadkach — uzupełnienia uczestników, dyskusje (chwilami gwałtowne!), wystawa nowości biblijnych, przyjęcia oficjalne, prywatne kontakty... XIII Dni Biblijne w Lowanium zorganizował, podobnie jak poprzednie, Wydział Teologiczny tamtejszego Uniwersytetu Katolickiego; w pracach komitetu organizacyjnego, na czele którego stanął ks. prof. E. Massaux, brał także czynny udział ks. Edward Liński (diec. Łódzka).