

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2-3

ROK XVI

1963

Ks. Stanisław Łach, Lublin

NATURA MANNY BIBLIJNEJ

W opowiadaniu biblijnym o mannie (Wj 16, 1—36) mieści się również opowiadanie o przepiórkach, którymi Jahwe nakarmił na pustyni zgłodniałych Izraelitów. Ogólnie przyjmuje się, że przepiórki biblijne należały do zwyczajnych ptaków, które z powodu nieznosnych upałów i posuchy w Afryce ciągną na północ. Przelatują też przez wody morza Czerwonego, a zmęczone długim lotem opadają na płaskie wybrzeże, by nabrać nowych sił do dalszej drogi wiodącej przez wysokie góry ku Morzu Śródziemnemu. Również Józef Flawiusz opisuje podobne zjawisko (por. Antiq 3, 1, 5). A w naszych czasach beduini zamieszkujący tę okolicę na wiosnę i w jesieni w czasie przelotu ptactwa z południa na północ, względnie z północy na południe wprost rękoma chwytają zmęczone przepiórki. Zachodzi wobec tego pytanie, czy i nakarmienie Izraelitów manną nie mogło nastąpić przy pomocy jakiegoś naturalnego środka, którym posłużył się Jahwe celem zachowania Izraelitów od śmierci głodowej. Wielu uczonych usiłuje odpowiedzieć na to pytanie pozytywnie, próbując utożsamić mannę biblijną z produktem krzewu noszącego nazwę *tarfa*, a w botanice *Tamarix mannifera Ehrenberg*. Krzew ten co roku przez dwa miesiące wytwarza od maja do sierpnia substancję zwaną przez Arabów *man-es* — sama tj. manna z nieba. Poznanie dokładne właściwości manny biblijnej oraz właściwości *man-es* — samo pozwoli nam ocenić naturę manny biblijnej i uznać ją za identyczną względnie za nieidentyczną z arabską manną.

Pismo św. wspomina o mannie głównie w dwóch miejscach, a mianowicie w Wj 16, 1—36 i w Lb 11, 4—9. W miejscu pierwszym mamy opis pierwszego nakarmienia Izraelitów manną¹, zaś w drugim miejscu posiadamy opis szemrań Izraelitów podczas ich wędrówki do Kadesz na monotoność żywienia ich przez Jahwe manną.

Poza tymi dwoma opisami manny biblijnej sporo uwag o mannie zawiera jeszcze Księga Mądrości (16, 20—29), ale uwagi te jak zoba-

¹ J. Coppens, *Les traditions relatives à la manne dans l'Exode XVI*, Est. Eccl. 34 (1960) 473—490.

czyimy, nie mogą stanowić rzeczowego źródła ze względu na tendencyjne uwypuklenie przez tę księgę wszelkich faktów z historii, by przez to lepiej przedstawić łaskawość Jahwe dla Izraela. Nie mogą tu stanowić źródła do poznania manny biblijnej inne drobne wzmianki o mannie rozsiiane po różnych księgach Pisma św. (Pwt 8, 3—16; Lb 21, 5; Joz 5, 12; Ezdr 9, 2; Ps 78, 21; J 6, 31 ns; Hebr 9, 4; Obj 2, 17).

Perykopa o mannie w Wj 16, 1—36, jak tego dowodzi jej styl, należy do tradycji P, zaś perykopa Lb 11 należy raczej do kombinacji i tradycji, J i E. W Lb 11, 4 opierającej się na starych tradycjach: manna jest przedstawiona jako pokarm jedyny i nią się jedynie zajmuje autor, a nakarmienie Izraelitów przepiórkami jest tu przedstawione jako coś późniejszego i oddzielnego. Widać z tego, że o mannie była już wcześniej mowa w tradycji J i E. Być może, że fragmenty tych tradycji o mannie znajdujące się w Wj 16, 1—36 zostały pomieszczone z tradycją P. W aktualnym bowiem opisie Wj 1—36 znajduje się wiele uderzających powtórzeń. I tak wiersze 29—31 zakazujące zbierania manny w szabat powtarzają to co poprzednio już zostało zakazane (w 26 ns.). Nazwanie zesłanego im przez Boga pożywienia jest w Wj 16, 1—36 dwa razy określone nazwą manna (w. 31 a i w. 15 a).

Manna według autora Księgi Wyjścia była dla Izraelitów jakimś pokarmem nowym i nie znanym. Wynika to nie tylko z nazwy jaką jej nadali Izraelici pytając się wzajemnie: „Co to jest?“ ale i z wyraźnego stwierdzenia samego autora biblijnego, który dodaje: *nie wiedzieli (Izraelici), co to było* (w. 15). Również i autor Księgi Powtórzonego Prawa (8, 3. 16) wkłada aż dwa razy w usta Boga stwierdzenie, że Izraelici po zesłaniu im przez Boga manny na pustyni, otrzymali odeń pokarm, którego nie znali (8, 3. 16).

Może najbardziej charakterystyczną cechą manny biblijnej było to, że można ją było zbierać w zwykłe dni tygodnia po jednym gomorze na osobę, jeśliby zebrał ktoś więcej i chciał z tego nadmiaru uczynić zapas na dzień następny, to nadmiar ten uległ zepsuciu i wydawał woń nieznosną (w. 20). W szóstym dniu natomiast zbierali Izraelici podwójną ilość manny, która wówczas nie ulegała zepsuciu (por. w. 20—22). Mogli przeto żywić się Izraelici tą pozostałą manną w dniu szabat, kiedy to nie spadała na obóz izraelski (w. 27). W przeciwieństwie do tradycji J, która jedynie przekazała wspomnienie o opatrnościowym żywieniu Izraelitów przez Jahwe na pustyni, tradycja P w opowiadaniu tym pragnie doszukać się podstaw do zachowania szabat. Świadczą o tym wielokrotnie włączane wzmianki o szabacie w opowiadaniu o mannie (w. 23, 25. 26. 29—30). Trudno jednak zgodzić się z G. Auzou², że notatka autora biblijnego o spadaniu podwójnej ilości manny w dniu szóstym jest zwyczajną legendą, mającą na celu, jak i heksaameron lepsze usankcjonowanie szabat, gdyż twierdzenie to nie ma uzasadnienia

² G. Auzou, *De la servitude au service*, Paris 1961, 227.

w tekście, zarówno w tym, który przynależy do P (w. 26—27) jak i tym, który przynależy do J (w. 4—5). Co najwyżej można by mieć wątpliwość, czy to spadanie manny w dniu szóstym w podwójnej ilości, a brak manny w szabat było faktem jednorazowym czy stałym. Należy tu jeszcze podkreślić, że również nie uległa zepsuciu i ta manna, którą na rozkaz Jahwe postawili Izraelici w przybytku (w. 32 ns).

W końcu opis cech manny zakończył autor Księgi Wyjścia (w. 31) porównaniem, w którym przedstawia jej wygląd i smak: *Była ona biała, jak ziarno kolendra i miała smak placka z miodem.*

Nieco inaczej przedstawia wygląd i smak manny autor Księgi Liczb (14, 4—9). Porównuje i on ją do ziarna kolendry, ale jeszcze dodaje, że była barwy *bdelium* (hebr. *bedolah*). Wyraz hebrajski *bedolah* oprócz Lb 11, 7 znajduje się jeszcze w Rdz 2, 12, gdzie jest wspomniany razem z kamieniem onyksowym. LXX przełożyła to wyrażenie w naszym tekście przez *anthrax krystallos* tj. czerwony drogi kamień, karbunkuł, zaś Akwila Symmach, św. Hieronim nie wiedząc widocznie, jak to słowo przełożyć pozostawili w swych przekładach to słowo nie przetłumaczone, zaopatrując je jedynie w odpowiednią końcówkę grecką, czy łacińską *βδέλιον* względnie *bdelium*. W każdym jednak przypadku sądzili ci tłumacze, że manna biblijna miała posiadać wygląd jakiegoś cennego kamienia skrząc się jak i on swym pięknem i żywością³.

Nowsi tłumacze utożsamiają biblijne *bedolah* z akkadyjskim *budulhu*. Oznacza ten wyraz już to mirrę⁴, już to jakiś balsam⁵, jaki się spotyka w Arabii, Medii czy Babilonii.

Oprócz tego szczegółu o kolorze manny podobnej do balsamu, autor Księgi Liczb podaje jeszcze jeden szczegół dotyczący manny: że lud (izraelski) meł ją w ręcznych żarnach, lub tłukł w móżdziejach i potem gotował ją w garnkach, robiąc z niej placki, które miały smak chleba z oliwą (w. 8).

Autor Księgi Mądrości chce Izraelitów umocnić w wierze, dać im pociechę w próbach i prześladowaniach oraz uodpornić na zgubne wpływy błędnej filozofii. To też w całej swej księdze podkreśla wartość bojaźni Bożej, która jest istotą prawdziwej mądrości człowieka. Mądrość ta jest podstawą nie tylko poszczególnego człowieka (1. 1—9, 19), ale też i całego narodu izraelskiego (10, 1—19, 20). By to ostatnie swoje twierdzenie wykazać porównuje los Izraelitów z położeniem Egipcjan, uwypuklając z jednej strony kary Boże zsyłane na Egipcjan za ich grzechy, a z drugiej strony uwypuklając też dobrodziejstwa, jakie Izraelici zawdzięczali Jahwe, który ich wynagradzał wielokrotnie za bojaźń Bożą⁶. To mając na wzglę-

³ A. De Gugliemo, *What was the Manna*, Catholic Biblical Quarterly 2 (1940) 114.

⁴ Zob. B. Meissner, *Babylomion und Assyrien*, Heidelberg 1920, 1, 243.

⁵ Por. I. Löhr, *Die Flora der Juden* Leipzig 1924, 1, 304.

⁶ Por. I. D. Colombo, *Doctrina de providentia divina in libro Sapientiae*, Romae 1953.

dzie, nie można brać dosłownie i ściśle tych wszystkich pochwał autora Księgi Mądrości, jakie wypowiada o mannie biblijnej, nazywając ją *pokarmem aniołów*⁷ i *chlebem z nieba*⁸, *pożywieniem, mającym wszelki smak*⁹, gdyż chciał przez to autor biblijny przedstawić jedynie to o mannie, co było zresztą w Księdze Wyjścia i Liczb, usiłując jedynie przez to wyrażenie zaakcentować niezwykłą Opatrzność Bożą, jaka się ujawniła w karmieniu Izraelitów manną.

Również i księga Wyjścia oraz Księga Liczb podkreślają tę niezwykłą Opatrzność Bożą wobec Izraelitów, gdyż obok zwykłych właściwości manny biblijnej wymieniają cały szereg innych niezwykłych jej właściwości.

Do zwyczajnych właściwości manny należy zaliczyć:

zjawienie się z rosą (Wj 16, 13—14; Lb 11, 9); ukazanie się na pustyni (Wj 16, 14); podobieństwo do drobnego szronu (Wj 16, 4); podobieństwo do ziarna kolendry (Wj 16, 31; Lb 11, 7); białość (Wj 16, 31); kolor bdelium (Lb 11, 7); możność jej mielenia i tłuczenia (Lb 11, 8); możność zrobienia z niej pieczywa smaku chleba z miodem (Wj 16, 31) lub chleba z oliwą (Lb 11, 8); znikanie jej w ciepłe słońca (Wj 16, 21).

Do niezwykłych zaś właściwości manny należy zaliczyć:

wystarczalność jednego gomora manny dla każdego z Izraelitów (Wj 16, 16—18); psucie się i niepsucie się manny w pewne dni tygodnia (Wj 16, 20); brak manny w dniu szabatu (Wj 16, 4—5, 26, 27).

Jest charakterystyczne, że dwie pierwsze niezwykle właściwości manny przekazała nam jedynie tradycja P, a brak o nich wzmianek w tradycji J.

Poznawszy właściwości biblijnej manny z kolei należy przypatrzeć się właściwościom dzisiejszych owoców *man es — sama*, by móc, jak już wspomnieliśmy, ocenić stosunek obu tych pokarmów do siebie.

Właściwości arabskiej *man es — sama* zostały zbadane już częściowo w 1823 r. przez niemieckiego botanika G. Ehrenberga¹⁰. Sądził on, że manna jest wydzieliną krzewu tamaryszkowego. Wydzielina ta krystalizując się spada na ziemię, gdzie ciepło słoneczne stapia ją, jeśli nie zostanie zebrana we właściwym czasie. Spadanie manny rozpoczyna się w początkach maja i trwa do końca lipca.

W sto lat później zajął się zbadaniem manny synaickiej F. S. Bodenheimer¹¹, który wykazał, że manna ta nie jest wytworem krzewu tamaryszkowego, ale wytworem pewnych owadów, gnieźdzących się na krzewie tamaryszkowym, sięgającym wysokości 6—7 metrów. Wspomniany ten uczony wyróżnił 4 rodzaje owadów wytwarzających mannę: *trabutina mannifera*, *najacoccus serpentinus*, *opsius iucundus*, i *euscelsis deocratus*.

⁷ Mądr 16, 20

⁸ Tamże

⁹ Mądr 16, 21

¹⁰ *Symbolae physicae*

¹¹ Th. Bodenheimer, *Ergebnisse der Sinai Expedition 1927 in der hebraischen Universität Jerusalem, Leipzig 1929, 45—89.*

Szczególnie wielką rolę w wytwarzaniu manny odgrywają dwa pierwsze rodzaje owadów. Owe owady żyją na krzewie tamaryszkowym niekiedy w liczbie stu, nakłuwają korę tego krzewu i ssą jego sok, wytwarzając w sobie zeń mannę, jak pszczoły miód. Następnie wydzielają ciecz mieniąco białą, która zwisa na gałęziach i liściach tamaryszku. Jeśli powietrze jest gęste, krople tego płynu krystalizują się i dochodzą w przybliżeniu do wielkości ziarn grochu koloru mniej lub więcej białego. Rano pewna ilość tej manny skryształizowanej spada z gałęzi na ziemię i można ją znaleźć leżącą na ziemi. Tak skryształizowana manna pozostaje w tym stanie i ciepło jej nie zmienia¹². Około godziny dziewiątej zjawia się pewien rodzaj mrówek, które zbierają mannę znaną na ziemi. Często mrówki te wchodzić i na krzew tamaryszkowy, gdzie zbierają mannę i insekty, które ją wytworzyły¹³. Dlatego beduini, którzy chcieliby nazbierać sobie manny, muszą to uczynić wczesnym rankiem. Manna w stanie skryształizowanym jest szczególnie aromatyczną i pachnie jak miód. To też używają jej beduini synajscy do słodzenia napojów i jako przyprawy do różnych pokarmów.

W niektórych latach zjawisko to nie ma miejsca. Dzieje się to wówczas, gdy poprzedzające te lata zimy miały mało deszczów¹⁴.

Dotąd nie zbadano ilości manny na półwyspie synajskim. Bodenheimer¹⁵ jedynie wspominał, że beduini synajscy mogli codziennie zebrać półtora litra na osobę, ale nie podaje ilości zbierających. Cała ilość manny synajskiej jest obliczana przez niektórych uczonych na 500—600 litrów.

Gdy się porówna ze sobą mannę synajską z manną biblijną, to bezwątpienia istnieje między nimi wiele podobieństw. Najpierw jest to uderzające, że obie ukazują się na tym samym miejscu. Co więcej krzew tamaryszkowy znajduje się poza Synajem na pustyni — Tih wokół Petra i wzdłuż południowych i wschodnich brzegów Morza Martwego, co by wskazywało, że manna synajska znajduje się na całej drodze Izraelitów poprzez pustynię do ziemi Kanaan.

Manna biblijna zjawiała się w tym czasie i w tym miejscu, gdzie zbierają i dziś beduini mannę z tamaryszku. Według Wj 16,1 manna zjawiała się w pobliżu Synaju szesnastego dnia drugiego miesiąca od wyjścia Izraelitów z Egiptu. Ponieważ wyszli oni z Egiptu w połowie miesiąca Nizan (tj. marzec — kwiecień), dlatego mannę otrzymali Izraelici na pustyni gdzieś w pierwszej połowie maja. Również i narzekania Izraelitów na jednostajność żywienia się manną miało miejsce o rok później niemal w tym samym czasie, a mianowicie kilka dni po dwudziestym trzecim dniu drugiego miesiąca, w drugim roku od wyjścia z Egiptu (Lb 16, 11).

¹² Th. Bodenheimer, dz. cyt., 57: „Die einmal auskristallierten Mannakörnchen sind fest und verändern wenigstens in der trockenen Atmosphäre des Sinai ihre Konsistenz nicht mehr.“

¹³ U bach, L. *Exode — et Levitic*. Montserrat 1934, 92.

¹⁴ Th. Bodenheimer, dz. cyt., 57.

¹⁵ Tenze, dz. cyt., 57.

Wprawdzie z Wj 16,21 zdaje się wynikać, że manna biblijna po opadnięciu na ziemię wcześniej rano, razem z rosą topniała w upale dnia tj. około dziewiątej, a mannę synajską zjadają mrówki — to jednak nie może być dowodem na różnicę między tymi dwoma mannami.

Autor bowiem biblijny mógł to zjawisko znikania manny przedstawić tak, jak się im wydawało — co ma zresztą zastosowanie i przy opisie innych zjawisk przyrody, a nie jak faktycznie było. Taka zresztą opinia o przyczynie znikania manny panowała wśród podróżników na Synaj aż do ostatnich czasów, kiedy dokonano dokładnych badań nad manną synajską.

W końcu za utożsamieniem obu mann zda się też przemawiać ich kolor, wygląd, smak oraz to, że je można było mleć i robić z nich różne potrawy.

Tak tedy manna synajska ma wszystkie zwyczajne właściwości manny biblijnej. Brak jest jednak mannie synajskiej niezwykłych przymiotów manny biblijnej, jak wystarczalność jednego gomma dla każdego Izraelity, psucie się manny w dzień zwykle, a nie psucie się w dzień szabatu oraz brak manny w dzień szabatu.

Zachodzi tedy z kolei pytanie, czy ten brak niezwykłych przymiotów manny biblijnej jest dowodem jej różnicy od manny tamaryszkowej? Prawdopodobnie obie te manny były istotnie identyczne, gdyż przymioty niezwykle zdają się należeć do właściwości przypadkowych.

Być też może, że te niezwykle właściwości miała manna w początkach swego ukazania się, o czym opowiada Wj 16,1 ns. Gdy bowiem autor biblijny wspomina jeszcze raz o mannie w Lb 9,6—9, to zupełnie milczeniem pokrywa te właściwości, nie czyniąc do nich nawet najmniejszej aluzji.

Nie można przeciw temu utożsamieniu obu mann podnosić zarzutu z tego, że ukazanie się manny biblijnej wywołało zdziwienie u Izrealitów. Zdziwienie to może być jedynie dowodem, że przedtem Izrealici nie znali manny tamaryszkowej.

Również nie przedstawia większych trudności utożsamienie manny biblijnej z manną tamaryszku i z tego powodu, że manna tamaryszkowa jest pozbawiona środków odżywczych i jest jej jedynie około 500 kg na Synaju. Nie ma nigdzie w Piśmie św. powiedziane, aby Izrealici odżywiali się jedynie manną przez czterdzieści lat swego pobytu na pustyni. Jak wiemy z Wj 12,38 Izrealici wyszli z Egiptu ze swoim bydłem, to też mogli żywić się także mlekiem i mięsem. Autor biblijny zaznacza, że razem z manną otrzymali też Izraelici i przepiórki na pożywienie. Jest też możliwe, że w czasach wędrówek Izrealitów po pustyni na półwyspie synajskim było znacznie więcej niż dzisiaj manny tamaryszkowej. Można też przypuścić, że Opatrzność Boża wpływała wówczas specjalnie na podwyższenie ilości manny.

Szczególniejszą trudnością przeciw utożsamieniu obu mann jest to, że manna tamaryszkowa zjawia się jedynie sezonowo w lecie, a manna biblijna ukazywała się codziennie wyjąwszy dni szabatu przez cały czas podróży Izrealitów poprzez pustynię. Ale i tu trzeba ściśle tłumaczyć. Nigdzie w opowiadaniu o mannie nie ma zaznaczone, że manną żywili się

Izrealici przez cały rok. Być tedy może, że manna stanowiła jeden ze środków pożywienia w czasie sezonu manny.

Z powyższych tedy rozumowań możemy przyjąć, że manna biblijna jest zasadniczo identyczna z manną tamaryszkową, gdyż inaczej byłyby dziwne te przeliczne podobieństwa między tymi dwoma mannami. Opinia ta była przez wielu starożytnych pisarzy przyjmowana¹⁶.

Aczkolwiek jednak manna biblijna jest identyczna z manną tamaryszkową, to jednak nie ulega wątpliwości, że wchodzi tu w rachubę nadzwyczajna ingerencja Boga, ta sama, która miała miejsce przy zsyłaniu na Egipt dziesięciu plag. Pismo św. zjawienie się manny przedstawia nie jako coś zwykłego i normalnego, ale jako niezwykłą pomoc zesłaną Izraelitom przez Boga w ich ciężkiej potrzebie.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

Ks. Jan Stępień, Warszawa—Laski

NAUKA ŚW. PAWŁA O ZMARTWYCHWSTANIU

1. Zmartwychwstanie — artykułem wiary

Nauka Pawła o zmartwychwstaniu ciał nie wypływa z jego antropologii, z dociekań nad pierwiastkami człowieka, nad nieśmiertelnością ludzkiego ducha. Jest ona konsekwencją wiary w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: *Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przyprowadza z Nim* (1 Tes 4, 14). *I umarli pierwsi połączą się z Panem w dniu Jego przyjścia* (1 Tes 4, 16). *Wraz z nimi ukażą się w triumfalnym orszaku Pana i pozostali przy życiu, aby już zawsze pozostać razem z Nim* (1 Tes 4, 17). Zjednoczenie z Chrystusem osiągnie wtedy swą pełnię¹. Naukę tę podaje apostoł jako „Słowo Pańskie“². Paweł głosił ją na pewno w Tessalonice, ale doświadczenie w Atenach (Dz Ap 17, 32) i w Koryncie skłoniło go do uwzględnienia trudności, z jakimi musiała się ona spotkać w środowisku helleńskim, gdzie śmierć uważano za wyzwolenie duszy oczyszczonej z więzienia ciała, zasługującego

¹⁶ Józef Flawiusz, Antiq 3, 1, 5; Ambroży, Ep 64, 1 PL 16, 1271 Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela* (przekład polski) Warszawa 1956, 205; A. De Guglielmo, art. cyt. 128.

¹ Apostoł mówi wyraźnie tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych, w czym widać zbieżność z nauką Starego Testamentu. Co do bezbożnych, to wiadomo, że w czasie paruzji zostaną odrąceni od oblicza Pana oraz chwały Jego potęgi (2 Tes 1, 8 n.; 2, 10; Rzym 2, 5—6).

² Tzn. jako naukę objawioną; bądź jako prawdę objawioną mu w szczególnie sposób (F. Amiot), bądź jako naukę usankcjonowaną jego charyzmatem apostołskim (J. M. Vosté), bądź też po prostu jako Ewangelię (L. Cerfaux).

tylko na pogardę. Tylko dusza nieoczyszczona wracać musiała ponownie w ciało ludzi bądź zwierząt. Dlatego Paweł powołuje się w swej nauce na Słowo Pańskie³. Apostoł jakby usprawiedliwia trudności Greków. Przyznaje, że nauki o zmartwychwstaniu ciał nie da się pojąć w sposób czysto ludzki, przyrodzony. Objawił ją sam Pan, jest Jego słowem. Jak Chrystus umarł i zmartwychwstał, tak samo i chrześcijanin, który zasnął w Chrystusie, zmartwychwstanie.

Obszerniej wyjaśnia to apostoł w 1 Kor 15. Po przytoczeniu dowodów na zmartwychwstanie Chrystusa (3—8) pyta Paweł Koryntian: *Skoro więc głosi się o Chrystusie, że zmartwychwstał, jakże niektórzy z was mogą mówić, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli bowiem nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nauczanie nasze, daremna jest wiara wasza*“ (12—14).

Przekreślenie możliwości zmartwychwstania przekreśla także zmartwychwstanie Chrystusa (16), które jest podstawowym artykułem wiary. Apostołowie okazaliby się w takim wypadku fałszywymi świadkami, ponieważ świadczyliby przeciw Bogu, że wskrzesił Chrystusa.

Całe zaś dzieło odkupienia stanęłoby pod znakiem zapytania. *Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wiara wasza, trwacie dotąd w grzechach waszych. Więc i ci, którzy zasnęli w Chrystusie, poginęli* (17—18). Jeśli bowiem Chrystus nie zmartwychwstał, jak to zapowiedział, ukazując zmartwychwstanie jako największy znak swego Boskiego posłannictwa, to okazał się fałszywym prorokiem: nie jest więc ani Synem Bożym, ani Zbawicielem. Wiara zatem i chrzest są daremne. Wierni trwają dalej w swych grzechach, ponieważ jeśli Chrystus nie zwyciężył śmierci, która jest następstwem grzechu, to grzech panuje nadal nad ludźmi, którzy uwolnić się od niego nie mogą. Nie ma wtedy zbawienia. Nie ma też nadziei na życie przyszłe, bo jakaż może być nieśmiertelność bez zmartwychwstania? Pozostałoby tylko życie tu na ziemi i to na modłę Epikura: *jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy* (34)⁴.

Po doprowadzeniu do absurdu odrzucenia możliwości zmartwychwstania, apostoł stwierdza: *A jednak Chrystus zmartwychwstał, jako pierwociny tych, którzy zasnęli* (20, por. Kol 1, 18: *pierworodny z umarłych*). Jeśli Chrystus zmartwychwstał, to i my zmartwychwstaniemy. Zmartwychwstanie Chrystusa zakłada i warunkuje zmartwychwstanie nasze.

2. Uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie

Apostoł stwierdził, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa implikuje wiarę w zmartwychwstanie nasze. Rację tego główną widzi Paweł w naszym zjednoczeniu z Chrystusem.

³ Por. B. Rigaux, *Saint Paul, Les Épitres aux Thessaloniens* (Études Bibl.) Paris 1956, 239.

⁴ Por. F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul* (Lectio Divina, 24), Paris 1959, 221.

a) Zjednoczenie z Chrystusem racją główną naszego zmartwychwstania.

Już w 1 Tes 4, 13—16 podkreśla Paweł różnicę między chrześcijaninem a poganinem, która polega na tym, że chrześcijanin posiada nadzieję. Przedmiotem tej nadziei jest nie tylko życie wieczne, ale życie w chwale razem z Chrystusem, którego uwieńczeniem będzie paruzja i zmartwychwstanie. Podstawą zaś tej nadziei jest ustawiczne zjednoczenie z Chrystusem: *powołaniem naszym jest, abyśmy żywi czy umarli wespół z Nim żyli* (1 Tes 5, 10). Chrześcijanin umiera inaczej niż poganin, bo umiera przez Jezusa (1 Tes 4, 14), w Chrystusie (1 Tes 4, 16), tak że śmierć nie przerywa jego zespolenia z Chrystusem. Może więc spokojnie oczekiwać pełnego i nieprzerwanego już niczym zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym, które stanowi przedmiot nadziei chrześcijańskiej, a które osiągniemy w dzień zmartwychwstania (1 Tes 4, 17).

Nasz związek z Chrystusem, naszą z Nim solidarność przedstawia Paweł wyraźniej w 1 Kor 15, 21—23: *Bo jak przez człowieka (przyszła) śmierć, tak też przez człowieka (przyjdzie) zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak samo też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni. A każdy w swym porządku: pierwociny — Chrystus, potem ci, którzy są Chrystusowi w czasie przyjścia Jego* (1 Kor 15, 21—23). Apostoł ukazuje tutaj dwa związki nasze, których przeciwstawne skutki są przecież jednakowo powszechne: związek nasz z Adamem, który sprowadził na wszystkich ludzi śmierć⁵ i związek z Chrystusem, gwarantujący wszystkim, którzy są Chrystusowi w czasie przyjścia, zmartwychwstanie.

Równie jasno ukazał Paweł nasz związek z Chrystusem w liście do Rzymian 14, 7—10: *Nikt bowiem z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy; jeśli umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy czy też umieramy, Pańscy jesteśmy. Na to bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby nad umarłymi i żyjącymi panował.*

Najpełniej wyraził apostoł nasz związek z Chrystusem utożsamiając Kościół z ciałem Chrystusa. W 1 Kor 12, 12 pisze Paweł: *Albowiem jak jedno jest ciało, a członków ma wiele i wszystkie członki ciała, chociaż jest ich wiele, są jednym ciałem, tak samo i Chrystus. A dalej (w 27): Wy jesteście ciałem Chrystusowym i jego członkami, każdy jakąś częścią* (por. 1 Kor 6, 15). Ideę tę rozwinie Paweł w listach więziennych, dając syntezę nauki o Kościele w jego fazie ziemskiej i wiecznej (Ef 5, 23. 30—32; Kol 1, 18. 24—25 itd.).

Wszyscy wierni tworzymy razem jedno ciało — Kościół, którego głową jest Chrystus (Ef 4, 15; 5, 23; Kol 1, 18). Jak On — *pierwociny tych, którzy zasnęli* (1 Kor 15, 20) — zmartwychwstał, tak i my zmartwychwstaniemy. Zmartwychwstanie nasze będzie pełnym zjednoczeniem z Nim —

⁵ Obszerniej rozwinie Paweł tę myśl w Rzym 5, 12—21.

początkiem i pierworodnym z umarłych (Kol 1, 18). Nastąpi to w czasie paruzji Chrystusa. Wtedy Chrystus będzie w pełni uwielbiony w nas, a my osiągniemy naszą chwałę przez zmartwychwstanie z Nim⁶. Uzasadnienie Pawłowe wiary w zmartwychwstanie odbiega więc daleko od koncepcji żydowskiej. Judaizm opierał swą wiarę w zmartwychwstanie na akcie eschatologicznym Boga, dzięki któremu zmarli powrócą do życia, na wzór tego, jakie wiedli na ziemi, z tym, że będą żyć wiecznie, że będą nieśmiertelni.

Apostoł zaś wiarę w zmartwychwstanie nasze wyprowadza ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i uzasadnia to naszym zjednoczeniem z Chrystusem. Zmartwychwstanie nasze jest według nauki Pawła właściwie przedłużeniem życia naszego z Chrystusem, rozpoczętego tu na ziemi przez wiarę; jest jego pełnią.

Uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie na tym się właściwie kończy. Następne dwie racje nie są uzasadnieniem, lecz tylko potwierdzeniem wiary w zmartwychwstanie Koryntian (1 Kor 15, 29) i Pawła (1 Kor 15, 30—32). Są to więc argumenty „ad hominem“.

b) Chrzest za zmarłych potwierdzeniem wiary Koryntian w zmartwychwstanie.

W 1 Kor 15, 29 pisze apostoł: *Inaczej cóż czynią ci, którzy przyjmują chrzest za zmarłych? Jeśli umarli nie zmartwychwstają, po cóż za nich chrzest przyjmują?*

Jest to jedyna wzmianka w listach Pawła o chrzcie za umarłych. Nie posiadamy też żadnego dokumentu z czasów apostołskich, który by nam taki zwyczaj w Kościele potwierdził. Nie wiemy więc ani na czym ten chrzest polegał, ani jaki był jego początek. Pewne jest tylko, że zwyczaj chrztu za zmarłych istniał w Koryncie w czasach, kiedy Paweł pisał 1 Kor i że świadczył o wierze tych, którzy go przyjmowali, w zmartwychwstanie.

c) Ofiarne życie Pawła potwierdza jego wiarę w zmartwychwstanie.

Paweł często daje siebie wiernym za wzór do naśladowania, świadom swej apostołskiej godności, a przede wszystkim odpowiedzialności za Kościoły, które zakładał i dla których był pierwszym duszpasterzem. Dlatego słowa, które wypowiedział w 1 Kor 15, 30—32 posiadają dużą wagę, którą potęguje jeszcze partykuła przysięgi *né* w w. 31. *Po cóż i my każdej chwili wystawiamy się na niebezpieczeństwo? Codziennie umieram (jestem w niebezpieczeństwie śmierci) — zaklinam się na chwałę moją, którą jesteście wy, bracia, a którą mam w Chrystusie Jezusie Panu naszym. Jeślim ja dla ludzkich celów walczył ze zwierzętami w Efezie⁷, Jakiż to dla mnie pożytek? Jeśli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy.* Koryntianie znali ofiarne życie Pawła; wiedzieli

⁶ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 242.

⁷ Jest to aluzja do nie znanego nam bliżej utrapienia Pawła.

o prześladowaniach, jakie go spotykały ze strony jego współziomków — Żydów i pogan; nie wątpili, że Ewangelię Chrystusa głosił z narażeniem własnego życia. Mieli więc podstawę, aby słowa jego przyjąć poważnie, jako wypływające z jego najgłębszego przekonania, z jego żywej i mocnej wiary.

3. Sposób zmartwychwstania

Trudności Koryntian odnosiły się nie tyle do możności zmartwychwstania, ile do jego sposobu: *Ale powie ktoś: jakże zmartwychwstają umarli? Albo w jakim pojawią się ciele?* (Kor 15,35). Na to pytanie odpowiada Paweł w 1 Kor 15,36—55.

Nawiązując do tradycji żydowskiej, posługuje się tu apostoł obrazem ziarna rzuconego w ziemię, które nie nabierze życia, zanim wpiery nie umrze (36; por. J 12, 24). To, co posiane, nie jest ciałem, które ma się stać, ale samym ziarnem, pszenicznym lub jakimś innym, a Bóg daje mu ciało jak chce; każdemu nasieniu własne ciało (37—38). I choć ono różni się znacznie od nasienia, to jednak w pewnym zakresie jest z nim identyczne. Ciało ludzkie jest zatem podobne do nasienia rzuconego w ziemię. Nie przez to, że rośnie, lecz że Bóg daje mu w dniu zmartwychwstania nową formę.

Apostoł przypomina następnie ogromne zróżnicowanie ciał: ludzi, zwierząt, ptaków; mówi o ciałach niebieskich i ziemskich i o różnym stopniu ich jasności (39—41). Wszystko to ma wyjaśnić, że Bóg, który powołał do bytu taką różnorodność ciał, mocen jest stworzyć i ciało duchowe, dostosowane do nowego życia człowieka w wieczności. Stanie się to w dniu zmartwychwstania. Wtedy to dokona się owa przemiana ciał, którą Paweł tak określa:

*Wsiewa się w skażeniu, powstaje w nieskazitelnosci;
wsiewa się w pogardzie, powstaje w chwale;
wsiewa się w słabości, powstaje w mocy;
wsiewa się ciało zmysłowe — psychikon, powstaje ciało duchowe —
pneumatikon (1 Kor. 15,42—44).*

Ciało więc ludzkie zostanie w dniu zmartwychwstania przemienione; stanie się nieskazitelne, chwalebne, pełne mocy i duchowe. Będzie to ciało podobne do ciała zmartwychwstałego Chrystusa⁸. (Mimo to jednak zachowa identyczność z ciałem naszym obecnym, podobną do tej jaką obserwujemy między rośliną a nasieniem, z którego wyrosła). Jest bowiem ciało zmysłowe i duchowe. Pokazuje to Paweł na przykładzie pierwszego człowieka — Adama, który stał się duszą żyjącą, i ostatniego Adama — Chrystusa, który stał się duchem ożywiającym — (1 Kor 15,45). Na skutek związku z Adamem ciało ludzkie posiada życie naturalne, zmysłowe (psyche), związek zaś z Chrystusem, który stał się duchem ożywiającym, gwarantuje nam upodobnienie do Jego ciała chwalebne. Pierwszy czło-

wiek z ziemi mógł przekazać nam tylko życie ziemskie, śmiertelne; dopiero drugi człowiek z nieba — Chrystus daje nam życie duchowe, niebieskie, którego pełnię osiągniemy w dniu zmartwychwstania. Jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak nosić będziemy obraz niebieskiego (47—49).

I odnosi się to do wszystkich wiernych, żywych i umarłych, albowiem ciało i krew, skazitelność i śmiertelność nie mogą odziedziczyć Królestwa Bożego (50,53). Wtedy dopiero ciało ludzkie przyoblecze się w nieskazitelność i nieśmiertelność, Chrystus odniesie całkowite zwycięstwo nad śmiercią, a zbawienie wiernych osiągnie swą pełnię przez uczestnictwo w tym triumfie Chrystusa (54—55)⁹.

Zmartwychwstanie więc nie będzie zwykłym powrotem do ziemskiego życia. Myśl taką wyklucza Paweł, mówiąc że ciało i krew nie odziedziczają Królestwa Bożego (1 Kor 15,50). Z drugiej znów strony ciało zmartwychwstałe nie powstanie z jakiejś wyższej materii, na którą składałaby się — chwała (doxa) i duch (pneuma).

Koncepcja taka, znana w misteriach pogańskich, nie ma nic wspólnego z nauką Pawła o zmartwychwstaniu. Duch nie jest tu materią, lecz nadprzyrodzoną mocą, która dokonuje przemiany. Nie chodzi tu więc o nowe zupełnie stworzenie, nie pozostające w żadnym związku z ciałem naszym ziemskim, lecz przemianę tego ziemskiego ciała.

Natura ciała zmartwychwstałego pozostanie tajemnicą, ale ze słów apostoła wynika, że to ciało duchowe, o którym mówi, nie musi być niematerialne. Materia przeniknięta duchem i mocą Bożą pozbedzie się skażenia, nie przestając być materią „Ciało duchowe“ nie jest sprzecznością w ustach Pawła, dla którego duch — pneuma — to również moc, światło, świętość Boża, a więc raczej nadprzyrodzoność niż niematerialność¹⁰.

Mówiliśmy już wyżej, że apostołowi obca jest trychotomia i dychotomia; Paweł mówi o człowieku konkretnym, który jest czymś jednym, który jest osobą. Ta osoba może być bądź cielesna bądź duchowa, zależnie od tego, czy ją ożywia Duch Chrystusa, czy nie ożywia. Grzech sprawił, że natura ludzka (ciało i dusza) została sprowadzona do stanu cielesnego; przez działanie zaś Ducha nawet ciało stanie się duchowe w dniu zmartwychwstania. Wtedy dusza uwielbiona przeniknie ciało z taką siłą, że je wyrwie ze stanu cielesności i skażenia i uczyni zeń powolne i podporządkowane sobie narzędzie. Ta nadprzyrodzona przemiana wzmocni jedność człowieka, przywracając mu pierwotną harmonię, której już nic zamącić nie zdoła¹¹.

⁸ Zob. Fil. 3, 20 n.: *Skąd (z niebios) też oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze nędzne ciało i upodobni je do ciała chwały swojej*, por. Rzym 8, 17 n.

⁹ Por. F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul*, dz. cyt., 224 n.

¹⁰ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, (Lectio Divina 6), Paris 2 1954, 64.

¹¹ Por. F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul*, dz. cyt., 225.

4. Udział trzech Osób Boskich w dziele zmartwychwstania

a) Zmartwychwstanie dziełem Boga Ojca.

Zarówno zmartwychwstanie Chrystusa, jak i zmartwychwstanie nasze przypisuje Paweł często Bogu Ojcu. W czasie paruzji Chrystusa Bóg przyprowadzi z Nim i tych, którzy zasnęli przez Jezusa (1 Tes 4,14). *Bóg i Pana wskrzesił i nas też wskrzesi przez swoją moc* (1 Kor 6,14). Wyjaśniając Koryntianom tajemnicę zmartwychwstania, przy pomocy obrazu nasienia rzuconego w ziemię, mówi, że Bóg daje każdemu nasieniu właściwe mu ciało (1 Kor 15,38). *Przeświadczeni (jesteśmy), że ten, który wzbudził z martwych Pana Jezusa, wzbudzi i nas z Jezusem i razem z wami przed sobą stawi* (2 Kor 4,14, por Rzym 8,11). W tym przypisaniu zmartwychwstania Bogu Ojcu chodzi nie tylko o podkreślenie wszechmocy Bożej. Kryje się tu myśl głębsza, która przewija się przez wszystkie listy Pawła. Zmartwychwstanie ciał będzie osiągnięciem pełni przybranego synostwa Bożego, uwieńczeniem naszego zbawienia (Rzym 8, 23). A zbawienie jest dziełem Ojca przez Syna i Ducha św. Wyraził to apostoł najwyraźniej w Gal 4, 4—6: *Lecz gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty i podległego Zakonowi, aby tych, którzy byli pod Zakonem, odkupił, żebyśmy dostąpili synostwa. A że jesteście synami, zesłał Bóg w serca wasze Ducha Syna swego, wołającego Abba, Ojcze. I choć Syn Boży pojedna nas z Bogiem przez Swoją śmierć* (Rzym 5,10) nazywa się słusznie Zbawicielem (Dz Ap 13,23; Tyt 1,4; 2,13; 3,6), to jednak Zbawicielem jest także i przede wszystkim Bóg Ojciec. Bóg bowiem ustanowił swego Syna krwawą ofiarą przebłagalną (Rzym 3,25). On w Chrystusie pojednał świat z sobą (2 Kor 5,19). Ideę tę spotykamy we wszystkich listach Pawła¹². Jeśli więc zbawienie jest dziełem Boga Ojca, to zrozumiałe, że Bogu Ojcu przypisuje Paweł i dzieło zmartwychwstania, które jest pełnym urzeczywistnieniem zbawienia.

b) Zmartwychwstanie Chrystusa zadatkami i wzorem naszego zmartwychwstania.

Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny (aparchè) tych, którzy zasnęli (1 Kor 15, 20, por. Kol. 1, 18). Pierwociny zaś są nie tylko zadatkami i obietnicą żniwa, tzn. naszego zmartwychwstania, ale i wzorem, modelem. Tę myśl odnajdujemy w Rzym 3, 17 n., gdzie apostoł mówi, że jesteśmy synami i dziećmi Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa: *skoro razem z Nim cierpimy, to po to, abyśmy z Nim razem byli uwielbiani. A już zupełnie wyraźnie wypowie się apostoł na ten temat w liście do Filipian 320 n.: Skąd (z nieba) też oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze nędzne ciało i upodobni je do ciała chwwały swojej. Zmartwychwstanie nasze wiąże się więc nierozdzielnie ze zmartwychwsta-*

¹² Bóg Ojciec nazywany jest wyraźnie Zbawicielem w listach pasterskich: 1 Tym 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tyt 1, 3; 2, 10—11; 3, 4.

niem Chrystusa. Ukaże się to jeszcze wyraźniej, jeżeli zwrócimy uwagę, że zmartwychwstanie Chrystusa jest istotnym elementem dzieła odkupienia, nieodłącznym od męki Jezusowej, jak to zwięźle wypowiedział Paweł w Rzym 4,25: *Który (Jezus) wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego*. Nie wynika stąd, że zmartwychwstanie Chrystusa wysłużyło nam łaskę. Tę zawdzięczamy męce Zbawiciela. Ale zmartwychwstanie jest nieodłączne od męki i odkupienie jest owocem tego całego i jednego dzieła, które posiada jednak dwa aspekty: jeden negatywny tj. oczyszczenie z grzechu, przebaczenie, drugi pozytywny — uświęcenie. Przebaczenie przypisuje apostoł męce Chrystusa, uświęcenie zaś nasze wypływa według Pawła ze zmartwychwstania, ale nie jako z przyczyny wysługującej, lecz jak to określa dziś teologia systematyczna z przyczyny wzorcowej (*causa exemplaris*) i sprawczej (*causa efficiens*).

Chrystus przez śmierć swoją wysłużył nie tylko swoje własne zmartwychwstanie i chwałę, ale i nasze zmartwychwstanie i wszystko to, co się z nim łączy, tj. wyniszczenie ciała grzechu, pełnię życia nadprzyrodzonego i przyszłą chwałę. Celem zmartwychwstania Chrystusa było nasze zbawienie w sensie najpełniejszym tzn. łącznie ze zmartwychwstaniem, kiedy to nędzne ciało nasze upodobni Chrystus do ciała chwały swojej (Fil 3,21).¹³

c) Udział Ducha św. w zmartwychwstaniu.

Udział Ducha św. w zmartwychwstaniu określił apostoł wyraźnie w Rzym 8,11: *Jeśli zaś Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, mieszka w nas, ten, który wzbudził z martwych Chrystusa (Jezusa) ożywi wasze śmiertelne ciała przez Ducha swego przebywającego w was*. A Duch Św. mieszka w nas istotnie. Ciała wiernych są jego świątynią (1 Kor 6,19). Jego własnością. I przez Niego zostaną ożywione w dzień zmartwychwstania. Bóg dając nam zadatek Ducha (*arrabōna tou pneumatos*), uzdolnił nas do przyobleczenia się w przybytek nowy, aby to, co śmiertelne wchłonięte zostało przez życie (2 Kor 5,4—5), tzn. uzdolnił nas do zmartwychwstania, które jest ukoronowaniem w nas dzieła odkupienia (Ef 1,14). Tęskni za nim całe stworzenie *a nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy zadatek Ducha i my także we wnętrzu naszym wdychamy, wyczekując... odkupienia naszego ciała, tj. zmartwychwstania* (Rzym 8, 22—23). I w tym wyczekiwaniu wspomaga niemoc naszą Duch Św. i sam błaga za nami wdychaniem niewysłowionym (Rzym 8,26). I Bóg przychylił się do interwencji Ducha Św., tym bardziej, że i Chrystus, który jest po prawicy Bożej, przyczynia się za nami (Rzym 8,34). Duch Św. przeto, przebywając w wiernych, uzdalnia ich do zmartwychwstania i jest ich orędownikiem u Boga w tym uwieńczeniu dzieła odkupienia. Jest znamienne, że w tym orędownictwie w dziele zmartwychwstania podkreślił Paweł wspólny udział Ducha Św. i Chrystusa (Rzym 8,34). Jeśli zaś zwrócimy uwagę na wspólne

¹³ Por. F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul* dz. cyt., 89—91.

działanie tych dwóch Osób Boskich w dziele naszego uświęcenia, to dostrzeżemy tutaj jeszcze jedno potwierdzenie myśli, że zmartwychwstanie jest dla Pawła konsekwencją i pełną realizacją zbawienia, odkupienia i uświęcenia.

5. Los tych, którzy doczekają paruzji

Paruzja stanowiła jeden z centralnych problemów pierwotnej katechezy chrześcijańskiej i nauczania Pawła. Oczekiwano jej z utęsknieniem. Pragnął jej i Paweł, nie wykluczając, że może ona nastąpić jeszcze za jego życia. Zrozumiałe więc, że mówi o tych, którzy jej doczekają, włączając w nich i siebie: (Por. 1 Kor 15, 51 n).

Wyraźniej jeszcze określa apostoł los tych, którzy doczekają paruzji, w 1 Kor 15, 51 n.: *Oto powiadam wam tajemnicę: nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy, nagle, w oka mgnieniu, na głos trąby ostatecznej; albowiem zabrzmi trąba i umarli powstaną nieskażeni, a my będziemy przemienieni*¹⁴. Z tekstów tych wynika jasno, że, ci którzy doczekają paruzji, nie umrą, lecz zostaną porwani na obłoki (1 Tes 4, 17), że będą przemienieni (1 Kor 15, 51. 52). Myśl tę potwierdzają nadto dwa inne teksty Pawła; 2 Kor 5, 3 n. i 2 Tym 4, 1. W pierwszym (2 Kor 5, 3 n.) wyraża apostoł pragnienie, aby nie został z niego zwleczony przybytek ziemski (aby nie umarł), lecz aby był przyobleczony w nowy, aby to, co śmiertelne, wchłonięte było przez życie, innymi słowy; aby doczekał paruzji i został przemieniony; w drugim zaś (2 Tym 4, 1) mówi wyraźnie o Chrystusie Jezusie jako tym, który będzie sędził żywych i umarłych.

Nie ulega wątpliwości, że według nauki Pawła śmierć jako następstwo grzechu pierwotnego przeszła na wszystkich ludzi (1 Kor 15, 22; Rzym 5, 12; 6, 23; Hebr 9, 27), ale nie w sensie absolutnym, tj. nie dopuszczającym wyjątku, właśnie dla tych, którzy doczekają paruzji. Dawna hipoteza że i uczestnicy paruzji umrą, a to w chwili porwania ich na obłoki, po czym zaraz i oni zmartwychwstaną, opiera się na nieścisłym przekładzie Wulgaty: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Sens tekstu oryginalnego jest zupełnie jasny: *nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy* (1 Kor 15, 51). Ta tajemnicza przemiana będzie w skutkach identyczna ze zmartwychwstaniem, skoro ciało i krew nie mogą odziedziczyć Królestwa Bożego, ani też skazitelność nie odziedziczy nieskazitelności (1 Kor 15, 50). To, co skazitelne, musi przyoblec się w nieśmiertelność (1 Kor 15, 53). Dokona się to, podobnie jak zmartwychwstanie, nagle, w oka mgnieniu: umarli i żywi otrzymają ciało duchowe i nieśmiertelne i w pełni na zawsze połączą się z Panem.

¹⁴ Tekst grecki: *pantes men ou kojmethēsómetha, pántes de allagēsómetha* jest niewątpliwy. Wulgata daje tekst tendencyjnie poprawiony: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes imutabimur*, stwierdzając tym powszechność zmartwychwstania (sprawiedliwych i bezbożnych) i jednocześnie różnicę (nie wszyscy przemienieni będziemy).

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

„PERFECTA CARITAS FORAS MITTIT TIMOREM“

(1 J 4,17—18)

Zwany słusznie „apostolem miłości” autor czwartej Ewangelii, nigdzie może tak, jak w swym pierwszym liście nie zajmuje się tematem miłości w jej różnych aspektach: mowa tu przede wszystkim o Bogu, który jest miłością (4, 16) i który daje swą miłość ludziom (3, 16); znajduje tu również wielokrotnie powtarzane przypomnienie, że Boga nie można kochać inaczej, jak tylko w bliźnich naszych; jest także krótkie a stanowcze stwierdzenie, że kto nie kocha, pozostaje w śmierci¹. Janowi również zawdzięczam naukę w formie już najbardziej rozbudowanej o miłości, która nie może współistnieć ze strachem². Ten ostatni temat jest streszczony dobitnie przy pomocy formuły: *perfecta caritas foras mittit timorem*.

Bliższe zaznajomienie się z treścią teologiczną tej formuły jest celem niniejszych rozważań.

Dwuwiersz 1 J 4, 17—18 stanowi pewną całość dość niezależną od tego, co ją poprzedza i co po niej następuje. Nie należy jednak zapominać, że już w w. 12 jest mowa o doskonałej miłości Boga w nas: *Jeśli miłujemy się nawzajem, Bóg w nas przebywa, a miłość jego w nas jest doskonała*. Od owego momentu doskonałości zaczyna się również interesujący nas fragment: *Na tym polega miłość doskonała w nas*. Rozpatruje się jednak ową doskonałość miłości z innego punktu widzenia. Jeżeli tam wyrażała się ona w fakcie naszej wzajemnej, między-ludzkiej miłości, to tu, posiadając miłość doskonałą znaczy: mieć ufność w dzień sądu. Owa wzmianka sądu, podobnie jak samego lęku, mającego tu za przedmiot przyszłą karę, sprawia, iż znajdujemy się w klimacie eschatologicznym. Pojęcie lęku jest więc tym samym dość zdeterminowane: chodzi o lęk przed sądem, o lęk przed karą wieczną.

Wiersz 17 nasuwa trzy pytania: I. Do czego aluzję widzieć należy w czasowniku *teteleiōtai?*; II. Jaką miłość oznacza rzeczownik *agapē*: naszą względem Boga i ludzi, czy miłość Boga względem nas? III. Jak należy rozumieć wyrażenie *meth' hēmon?*

Odpowiedź na pytanie I i II zależy od tego, jak pojmimy naturę miłości, określonej terminem *agapē*.

Otóż pierwsza sugestia w związku z rzeczownikiem *agapē* każe przypuszczać, że chodzi tu o miłość Boga względem ludzi, ściślej mówiąc: o okazaną nam na krzyżu miłość Syna Bożego. Przyjmując to założenie

¹ Por. Suitbertus a S. Joanne a Cruce, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, Bib 39 (1938) 319—333; 449—470.

² Saint Jean — zauważa J. Bonsirven — imprime à la question un progrès décisif. *Epîtres de saint Jean (Verbum Salutis IX)*, Paris 1954², 213.

czasownik *teteleiōtai*³ wyrażałby ideę nie tylko doskonałości, lecz także dopełnienia się, osiągnięcia punktu szczytowego. Tak więc miłość Boga, której odwieczność szczególnie podkreśla już Stary Testament, nie przerywana w swym istnieniu, w pewnym momencie ujawniła się z wyjątkową siłą, dopełniła wszelkiej miary, okazała się w swej najwyższej, jaka jest możliwa doskonałości. Aluzja do krzyża zdaje się być niezaprzeczną tym bardziej, że św. Jan powie gdzie indziej: *A przed świętem Paschy (Jezus) wiedząc, że nadeszła godzina jego, aby odszedł z tego świata do Ojca, umiłował swoich, którzy byli na świecie, do końca*⁴ *ich umiłował* (13, 1). Wprawdzie następuje zaraz opis sceny umycia nóg Apostołom, ale owo *umiłowanie do końca* przedstawia raczej wizję krzyża, na co wskazują takie wyrażenia, jak: *nadeszła godzina jego; aby odszedł z tego świata*.

W myśl powyższej interpretacji formuły *teteleiōtai hē agapē* wyrażenie *meth'hēmon* zdaje się być odpowiednikiem hebrajskiego przyimka *im* i należy je tłumaczyć: *względem nas, ku nam*. Musimy jednak zauważyć, że wyjaśnienie tego rodzaju, aczkolwiek samo w sobie możliwe, nie wydaje się odtwarzać myśli, którą Jan zamierzał wyrazić w tym kontekście. Nie wiadomo bowiem, jak przy tym założeniu rozumieć myśl o przyszłym sądzie, trudno jest pojąć zdanie: *...jaki on jest, takimi i my na tym świecie jesteśmy...* nie można należycie wytłumaczyć nagłego przejścia do miłości niewątpliwie ludzkiej w twierdzeniu: *kto się lęka, nie jest doskonały w miłości*.

Dla tych racji jesteśmy skłonni raczej przypuszczać, że w w. 17 Ewangelista charakteryzuje naszą miłość do Boga nade wszystko, lecz także i do innych ludzi⁵. Chodzi więc o miłość, którą kocha człowiek, która istnieje w nim jako pewna rzeczywistość, lecz której początek dała dobroć Boża okazana człowiekowi. Innymi słowy chodzi tu chyba o transpozycję myśli wyrażonej w w. 16: *Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg trwa w nim*. Miłość Boża jest darem przez Boga niejako w nas złożonym zgodnie z owym zapewnieniem Jana: *A myśmy uwierzyli i przekonali się, że ty jesteś święty, Boże* (J 6, 70). Dar ten jednak przynależny już do człowieka i dlatego ulega jego złym wpływom⁶.

Doskonalenie miłości, polegające na ustawicznym przechowywaniu Boga w duszy, na pozostawaniu z nim w intymnej jedności, zmierza do tego, byśmy byli wolni od lęku w dzień sądu, byśmy śmiało, otwarcie mogli

³ Por. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris 1920⁸, II, 49. 416 ns.

⁴ Por. Jk 5, 11 „Słyszeliście o cierpliwości Hioba i widzieliście jak Pan zakończył (to telos) jego cierpienia...”.

⁵ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 69 nss.

⁶ „Il arrive (= l'amour) ainsi à sa plénitude en nous plus exactement il atteint son maximum d'efficacité „avec nous”, lorsque l'âme fidèle soumet toutes ses pensées et ses sentiments à l'empire de la charité”. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1960, III, 293.

„patrzeć na Boże oblicze”⁷. Czasownik *teteleiōtai* w tej interpretacji wyraża również ideę dopełnienia się i doskonałości. Prawdziwie bowiem okaże się w dzień sądu, jak miłowaliśmy, jak pielęgnowaliśmy dar w nas złożony, czyśmy prawdziwie „byli w Bogu”, co zapewniać miało obecność Boga w nas.

Wyrażenie *meth'hēmon* co do sensu jest więc prawie równoznaczne z *en hēmin* (por. w. 16). Autor chciał jednak chyba świadomie zaznaczyć udział człowieka w owym doskonaleniu miłości.

Wiersz 17 przypomina znów naszą jedność z Bogiem w miłości zgodnie z owym przeświadczeniem: *kto trwa w miłości, w Bogu trwa a Bóg trwa w nim*. To właśnie ta, dokonywająca się w miłości, jedność sprawia że się upodobniamy, jeszcze na tym świecie żyjąc, do Chrystusa. Jak (*kathōs*) On był jedno z Ojcem, choć na ziemi pozostawał, tak i my miłość prawdziwą praktykując, będziemy niejako wszczępieni w życie całej Trójcy św.

Słowa *hoti kathōs* wiązać należy z *en tutō* rozpoczynającym w. 17. Występuje wtedy wyraźnie idea porównania oraz rola wyjaśniająca partykuły *hoti*: dopełnienie doskonałej miłości, dzięki której odważnie i śmiało staniemy na sądzie, okazuje się najbardziej w tym⁸, że nasze życie na tym świecie podobne jest do życia Chrystusa, który *przeszedł przez życie wszystkim dobrze czyniąc*, który polecał miłować nawet nieprzyjaciół, który objawił wreszcie największą, jaką można pomyśleć miłość przez to, że oddał duszę swą za ludzi: *Nie masz większej nad tę, aby życie własne oddać za przyjaciół swoich* (J 15, 13). W tym właśnie okaże się doskonałą miłość nasza, jeżeli podobni będziemy Chrystusowi w jego relacji, tak do Ojca, jak i do ludzi zgodnie ze słowy Ewangelisty: *...aby wszyscy byli jedno jako ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas...* (J 17, 21); i nieco dalej: *„by w jedności byli doskonałymi, aby świat poznał, żeś ty mnie posłał i umiłował ich, jak i mnie umiłowałaś* (w. 23).

Pojęcie strachu w w. 18 przybiera nieco ogólniejszy charakter. Nie chodzi już tylko o lęk przed sądem⁹. Chodzi o zasadę, że w miłości nie masz bojaźni. Mimo to związek z w. 17 jest zupełnie jasny. Pojęcie lęku zostało na pewno wywołane wzmianką odwagi, która zasługuje z tego względu na chwilę uwagi.

Termin *parrēsia*, prawie niespotykany u synoptyków — jedyny tekst Mk 8, 32 — jest stosunkowo najczęściej używany przez Jana (10) (7, 4. 13. 26; 10, 24; 11, 14. 54; 16, 25. 29; 18, 20; 1 J 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14), choć nie obcy Pawłowi 2 Kor 3, 12; 7, 4; Ef 3, 12; 6 19; Flp 1, 20; Kol 2,

⁷ Por. A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul* (Lectio divina 15), Paris 1955, 102—116.

⁸ Por. C. Spicq, *Agapè* III, 293.

⁹ Por. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, London 1930, 304; C. Spicq, *Agapè* III, 293.

15; 1 Tym 3, 13; Fil 8; por. Dz 2, 29; 4, 13. 29. 31; 28, 31) i zna go również autor listu do Hebrajczyków (3, 6; 4, 16; 10, 19. 35).

Różnorodność tak konstrukcyjno-literacka, jak i znaczeniowa jest zjawiskiem dość znamionym w nowotestamentalnym użyciu rzeczownika *parrësia*.

Nie mniejszą różnorodność można zaobserwować w znaczeniach, jakie przybiera, zależnie od kontekstu, termin *parrësia*. U Mk 8, 32 *parrësia* odnosi się do postępowania Jezusa. Oto po wzmiance, że Jezus począł nauczać, iż trzeba, aby Syn Człowieczy wiele wycierpiał, był odrzucony przez starszych, najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie..., autor trzeciej Ewangelii wypowiada następujące zdanie: a mówił o tym jawnie (*parrësia*). Tak więc *parrësia* przedstawia w tym tekście, jak się to zresztą nieraz u Jana zdarza, pewną cechę charakterystyczną apostołskiej działalności Jezusa¹⁰.

Jeżeli św. Hieronim w zasadzie miał rację tłumacząc dativus *parrësia* przysłówkiem *palam*¹¹, to może jednak należałoby lepiej wydobyć moment odwagi zawarty w owej „jawności” Chrystusowego nauczania. Odwagi bowiem nade wszystko trzeba było, by jawnie, właśnie wobec „starszych i najwyższych kapłanów” zapowiadać historię Wielkiego Tygodnia. Piotr, bojaźnią powodowany nie tylko że sam nie zdobyłby się na coś podobnego, lecz również Mistrzowi próbował wyperswadować niecelowość tego rodzaju postępowania. Wiadomo jednak, jak surowa spotkała go za to nagana.

Idea odwagi — jawności występuje zresztą chyba najczęściej jako treść pojęcia *parrësia*¹²; nikt np. według Jana 7, 13 nie ma odwagi jawnie (*parrësia*) mówić o Jezusie¹³; dziwi się również autor czwartej Ewangelii, że Żydzi wcale nie reagują na zupełnie jawne nauczanie Chrystusa (7, 26); lecz gdzie indziej zaznaczy Jan, że od pewnego czasu Jezus nie poruszał się jawnie (*uketi parrësia*) wśród Żydów (11, 54), będzie jednak twierdził, że nie krył się ze swoją nauką (*parrësia* lelałëka — 13, 20). Taki też sens ma zwrot *meta parrësiä* w Dziejach Apostołskich 2, 29; 4, 13. 29. 31 (14); Fil 1, 20; Kol 2, 15; Hbr 4, 16.

Niekiedy *parrësia*¹⁴, pozostając w relacji raczej pośredniej do *fabos*, wyraża w pierwszym rzędzie ideę jasności i jest przeciwstawieniem „mowy w przypowieściach” (*parioimia*). Tak np. uczniowie nie pojmują, co mają znaczyć słowa Chrystusa: Łazarz, przyjaciel mój, śpi (J 11, 11). Zrozumieeli całą sytuację dopiero, gdy powiedział po prostu (*parrësia*); Łazarz

¹⁰ Por. H. Schilier ThWNT V, 877.

¹¹ Por. H. Schilier ThWNT V, 877.

¹² Por. E. Glover, *The Psychology of Fear and Courage*, London 1937, passim.

¹³ Por. H. Schlier, ThWNT V, 879 nota; J. Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB 62 (1956) 46; R. Carpentier, *Le primat de l'amour dans la vie morale*, NRTh 83 (1961) 23.

¹⁴ Por. D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parrësia*, Col Mechl 43 (1958) 30.

umarł (11, 14). Sam Chrystus Pan wyraźnie zresztą przeciwstawi sobie wzajemne pojęcia *paroima* i *parrësia*, gdy oświadczy: *To wam mówiłem w przypowieściach (en paroimiais). Nadchodzi godzina, kiedy już nie w przypowieściach (uketi en paroimiais), lecz jawnie (alla parrësia) oznajmię o Ojcu (J 16, 25).*

Kiedyindziej wreszcie — i to najczęściej zdarza się u Pawła — *parre-sia* znaczy: *ufność, zaufanie, zdanie się na kogoś*. Tak np. o wiernych kościoła korynckiego powie Apostoł: *Wielka jest moja ufność (parrësia) ku wam i wielka moja z was chluba (2 Kor 7, 4). W Ef 3, 12 czytamy o Jezusie: W nim przez wiarę w niego mamy ufność i śmiały przystęp (do Boga).*

Według Hebr 3, 6 Chrystus jako Syn Boży jest w domu swoim, a tym jego domem jesteśmy my, jeżeli ufność i chwałę nadziei (*parrësian kai kai-hëma*) niewzruszenie zachowany. Podobnie na innym miejscu jesteśmy zachęcani do ufności wyrażonej terminem *parrësia*: *Nie traćcież więc otuchy waszej (tën parrësian hymôn), która ma wielką zapłatę (10, 35).*

Autor listu do Hebrajczyków upomina również, *byśmy się zbliżyli z ufnością do tronu Łaski (meta parrësian), abyśmy otrzymali zmiłowanie i dostąpili Łaski pomocy w chwili potrzeby (4, 16).*

Ufność, lecz spotęgowaną już prawie do pewności¹⁵, oznacza *parrësia* w Hbr 10, 19: *Mając tedy, bracia, przez krew Jezusa zapewnione wejście do świątyni (parrësian eis, tën eisodon), do której zapoczątkował on drogę nową i żywą... To samo stwierdza Paweł, gdy pisze do Tymoteusza: Bo ci co dobrze wywiązują się ze swych zadań, zyskują sobie stopień zaszczytny i wielką pewność (pollën parrësian en pistei w wierze, która jest w Jezusie Chrystusie (1 Tym 3, 13).*

Nawet tak pobieżne, jak wyżej dokonane zestawienie tekstów pozwala stwierdzić, że w większości wypadków *parrësia* pozostaje w bezpośredniej opozycji do *fobos*.

Dwukrotnie, tzn. w 1 J 4, 17 i J 7, 15 ta opozycja jest wyraźnie przedstawiona, kiedy indziej daje się bardzo łatwo wydedukować.

Z drugiej strony, to co wyraża termin *parrësia*, jest w ścisły sposób uzależnione od stopnia miłości, jakiej człowiek od Boga doznaje i jaką Bogu sam okazuje. W kontekście 1 J 4, 18 temat *ufności (parrësia)* jest niejako przygotowaniem gruntu i zapowiedzią formuły: w miłości nie masz bojaźni. Doskonalenie miłości zaczyna się właśnie od praktyki zaufania Bogu¹⁶. Tak więc *parrësia*, jako zaprzeczenie bojaźni suponuje miłość. Tylko ten, kto kocha, może ufać Bogu, licząc na to, że jest również przez Boga kochany. Tym zaś, którzy Boga kochają, wszystko pomaga do dobrego (Rz 8, 28). *Parrësian ehein* nie znaczy przeto narażać się

¹⁵ Por. M. Zerwick, *Gaudium et pax — custodia cordium* (Phil 3, 1; 4, 7), VD 32 (1953) 101.

¹⁶ Por. D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parrësia*, Col Mechl 43 (1958) 23.

na ryzyko, lecz działać z całą subiektywną pewnością, wyrastającą z poczucia owej, cytowanej na początku, dwustronnej miłości¹⁷.

Wracając po niniejszym ekskursie na temat *parrësia* do przerwanych rozważań, przypomniemy nasze spostrzeżenie stwierdzające, że 1 J 4, 18, wyrażając pewną ogólną zasadę, jest równocześnie wyjaśnieniem wiersza 17. Nie może się lękać niczego ten, kto za życia ciągle pozostawał w Bogu, czyli żył miłością. Znowu należy nawiązać do w. 16, jeżeli się chce pojąć właściwie naturę owej *agapê*, zwłaszcza jej jakby dwukierunkowość. Jest to bowiem przede wszystkim miłość Boga do nas. Janowi również nie jest obca teologia pewności umiłowania ludzi przez Boga. Z niemińszym przekonaniem niż Paweł powie również, autor czwartej Ewangelii: *Poznaliśmy miłość, jaką Bóg ma ku nam, i uwierzyliśmy jej* (1 J 4, 16). To właśnie wiedza i wiara w ukochanie ludzi przez Boga tych pozbawia uczucia lęku.

Tak więc rozważana dotąd formuła Janowa *perfecta caritas foras mittit timorem* wcale nie zmieni swego sensu, gdy ją przedstawimy w ten sposób: *perfecta caritas foras mittit peccatum*. Idea dająca się tylko pośrednio wydedukować z odpowiednich tekstów Pawła, tu znajduje swój dokładny wyraz: grzesznik nie ma prawa być wolnym od lęku¹⁸.

Idea samego uwolnienia człowieka od lęku wyrażona jest czasownikiem *ballein*, który, pozostając w założeniu *eksô-ballein* oznacza to samo, co *compositum ekballein*. Jest to czasownik w swym znaczeniu bardzo „mocny“, suponujący pewne zdecydowanie czynne wyładowanie energii, a synoptycy używają go najczęściej przy opisach wypędzania czarta przez Chrystusa (Mt 9, 33. 34; 12, 24. 27. 28; Mk 1, 34. 39. 43; 3, 22) lub przez Apostołów (Mt 7, 22; 10, 1. 8; Mk 3, 15 itd.). Ten sam czasownik spotykamy u Pawła, gdy będzie mówił, cytując księgę Rodzaju 21, 10, o wypędzeniu Agar jako nielegalnej żony Abrahama (Gal 4, 30); podobnie czasownika *ekballein* użyje Jan (9, 34) mówiąc o tym, jak Żydzi *eksebalon eksô* człowieka, któremu Chrystus cudownie wzrok przywrócił.

Tak więc *incompatibilitas agapê i fobos*, wskutek użycia tego właśnie czasownika, jest aż nazbyt dosadnie podkreślona. Nie chodzi o jakiś bierny opór ze strony miłości, lecz o jej czynne uaktywnienie się wobec uczucia lęku w celu zdecydowanego usunięcia tego ostatniego ze sfery myśli i uczuć człowieka.

Jan wyjaśnia również racje owej niemożności współistnienia miłości i lęku: bojaźń bowiem powoduje udrękę. Samo wyrażanie *fobos* kolasiń *ehei* nastreśla pewną trudność w przekładzie; zrozumiała jest więc różnorodność istniejących tłumaczeń, które ostatecznie dadzą się sprowadzić do dwu prototypów: jedni sądzą, że chodzi tu o karę, która będzie wy-

¹⁷ Por. J. Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB 62 (1955) 45 ns.

¹⁸ „Gottesfurth ist der Schatten, den die Gottesliebe (als Liebe Gottes und als Liebe zu Gott) wirft“. Ch. Mauer, RGG II, 1795; por. także J. Levie, *Le message de Jésus dans la pensée des Apôtres*, NRTh 83 (1961) 39.

mierzona grzesznikom na sądzie, o karę eschatologiczną: sama myśl o sądzie i o związanej z nim karze wywołuje uczucie lęku; inni uważają, że owa kara już jest udziałem grzesznika. Karą jest właśnie życie w ustawicznej bojaźni. Nie wyklucza się, rzecz jasna, samej przyszłej kary, lecz lęk, którym się już żyje, to pewna teźże kary odmiana. Druga interpretacja zdaje się być prawdopodobniejszą. Nie wyklucza bowiem aluzji do kary przyszłej, co sprawia, że odpowiada lepiej idei wyrażonej w w. 17 (...abyśmy ufność mieli w dzień sądu...), a poza tym nie zacieśnia pojęcia lęku do sfery czysto eschatologicznej, co znowu harmonizuje doskonale z końcem wiersza 18: „...kto się lęka, nie jest doskonały w miłości”.

Te ostatnie słowa można również traktować jako konkluzję lub przykładowe zilustrowanie zasady ogólnej: jeżeli ktoś się lęka, znaczy to, że nie jest w posiadaniu doskonałej miłości¹⁹. Lęk, inaczej mówiąc, jest wykładnikiem grzechu, nie mieć doskonałej miłości, znaczy to być nie w porządku wobec Boga albo ludzi²⁰.

Owo ostatnie stwierdzenie o niedoskonałości kochania u tego, kto żyje lękiem, nawiązuje właściwie do początku wiersza 18, wyrażając to samo tylko w odwrotnym stosunku: podobnie, jak nie masz lęku w miłości, tak nie jest doskonałym ten, kto się lęka. Zakłada przeto Jan możliwość takiej sytuacji, w której lęk zaistnieje obok miłości. Chodzić będzie jednak w danym przypadku o miłość niedoskonałą. Rzecz jasna, że mówi się tu o lęku i o miłości względem Boga: nie może lękać się Boga ten, kto Go miłuje²¹. Nie potrzebujemy jednak zaznaczać, że prawdziwa miłość Boga — o czym nieraz już była mowa — pozbawia wszelkiego lęku wobec stwo-

Tak więc kończąc, obok cytowanej już wielokrotnie formuły *perfecta caritas foras mittit timorem*, możemy postawić nie mniej prawdziwe stwierdzenie *perfecta caritas supponit timorem*. Oczywiście zmienia się pojęcie

¹⁹ Według cytowanej przez wielu autorów opinii J. Bengel'a, dusza ludzka takie oto przechodzi stadia w procesie uwalniania się od lęku: *Sine timore et amore, Cum timore sine amore, Cum timore et amore, Sine timore cum amore*". Przytoczone za J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 304. Zresztą już u św. Ambrożego czytamy: „Sicut enim initium sapientiae timor Domini... plenitudo autem sapientiae dilectio... Nam sicut a timore Domini processus quidam est ad gratiam charitatis...”. *Exp. in Ps. CXVIII*, 56 (ML 15, 1502).

²⁰ Por. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 304.

²¹ Św. Augustyn krótko a dosadnie powie: „Pietas timore inhoatur, caritate perficitur”. *De vera religione XVII* (ML 34, 136). Podobnie Grzegorz Wielki: „Ordinatus quippe contemplationis ascensus est, si a timore incipiat. Timor autem ipse qui est aliud quam electae mentis ad divinam gloriam speculandam transeuntis praeordinata purgatio?” *In Primum Reg. Exp. I*, 2, 8 (ML 79, 54); por. także św. Benedykt, *Regula VII* (ML 66, 575). Tę samą myśl F. Heiler wyraża zdaniem: „...die Furcht der Vater der Religion, die Liebe ihre spätgeborene Tochter...” *Das Gebet. Eine religionsgeschichte und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923³, 146. Por. także C. Spicq, *Agapè III*, 293; W. Barclay, *More New Testament Words*, London 1958, 18.

bojaźni: w pierwszym przypadku chodzi o *timor servilis*, w drugim o *bojaźń synowską*²².

Zauważmy, wreszcie, że gdyby ktoś miał przed oczyma wszystkie odpowiednie teksty biblijne mówiące o stosunku miłości do bojaźni, cały ów materiał mógłby podzielić w następujący sposób:

I. Miłość bez bojaźni. II. Miłość pełna bojaźliwej troski. III. Troska pełna miłości i drżenia.

Tego rodzaju klasyfikacja tekstów biblijnych nie opiera się na samej grze słów; jest rzeczywiście coraz to nowym spojrzeniem na wzajemny stosunek miłości do bojaźni i może najlepiej wyraża pewną równowagę tych dwu zasadniczych uczuć w religijnej postawie człowieka, uwzględniając równocześnie i Pawłowy nakaz: *Z bojaźnią i drżeniem troszczcie się o wasze zbawienie* (Flp 2, 12) i Janową zasadę o *wypieraniu bojaźni przez doskonałą miłość* (1 J 4, 18).

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Michał Czajkowski, Rzym

NA TROPACH TRADYCJI ESCHATOLOGICZNEJ I MESJAŃSKIEJ U BEN-SYRACHA

Eklezjastykiem nazwano, prawdopodobnie ze względu na częsty użytek tej księgi w kościele w celach katechetycznych, utwór, który na krótko po r. 200 prz. Chr. napisał po hebrajsku Jezus, syn Syracha, a wnuk jego potem przełożył na język grecki¹. Właściwa nazwa dzieła jest *Mądrość Jezusa, syna Syracha* (Syr 51, 30) lub krócej, choć mniej dokładnie, *Mądrość Syracha*. Jest to jedyna księga Starego Testamentu — jak za-

²² Należy zauważyć, że św. Tomasz również ma rację, gdy utrzymuje, iż każda bojaźń rodzi się z miłości: „Omnis timor ex amore causatum, quia illud timet homo perdere, quod amat“. *Com. in Ps XVIII*. Zob. w związku z tym A. Gmurowski, *Bojaźń Boża w myśl nauki św. Tomasza z Akwinu* (Tow. Nauk. Katol. Uniw. Lub. — Roczniki Teol.-Kanon. Tom VI, zes. 1—2: Ethos perenne ku czci O. Jacka Woronieckiego), Lublin 1960, 172.

¹ Brak dotąd jakiegoś obszerniejszego, nowego komentarza księgi. Główne komentarze i opracowania wydane po odkryciu rękopisów hebrajskich, to: N. Peters, *Das Buch Jesus-Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster 1913; G. H. Box - W. O. E. Oesterly, *Wisdom of Ben-Sira*, w R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, *Apocrypha*, Oxford 1913; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. II, Paris 1939, s. 232—440; C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, w L. Pirot - A. Clamer, *La Sainte Bible*, t. VI, Paris 1943, s. 529—841; H. Duesberg - P. Auvray, *L'Ecclésiastique*, w *Bible de Jérusalem*, 2^e wyd., Paris 1958; J. Hadot, *L'Ecclésiastique*, w *Bible de la Pléiade*, t. II, Paris 1959, s. 1708—1885. Zob. także przyp. 4.

znacza O. Eissfeldt² — której znamy i autora i tłumacza. Rzecz osobliwa, tekst hebrajski, znany jeszcze św. Hieronimowi, zaginął w średniowieczu. Stąd próby podjęte w XIX w. celem odtworzenia tekstu oryginalnego poprzez retrowersję z greckiego i syryjskiego³. Atoli w r. 1896 dwie panie Mrs. Lewis i Mrs. Gibson, pielgrzymujące z Anglii do Ziemi świętej, zakupiły w Palestynie sporą ilość arkuszy manuskryptów, wśród których znalazł się fragment hebrajskiego tekstu Syracha (Syr 39, 15—40, 7). W następnych latach — od r. 1896 do r. 1900 — odnaleziono szereg dalszych arkuszy czterech rękopisów zawierających hebrajski tekst księgi⁴. Rękopisy te, spisane w X—XI w. po Chr., pochodzą z genizy⁵ synagogi karaickiej⁶ w Kairze i są odpisami, jak uczeni dziś utrzymują, manuskryptów znalezionych około r. 786 nad Morzem Martwym, w rejonie sławnego dziś Qumranu⁷. W r. 1931 opublikowano arkusz piątego z kolei rękopisu hebrajskiego z tekstem Syracha⁸, a w r. 1958 i 1960 cztery dalsze arkusze⁹. Wreszcie w grocie qumrańskiej nr 2 odkryto dwa fragmenty hebrajskiej

² O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2^e wyd., Tübingen 1956, s. 738.

³ Np. Ben Zeeb, *Chokmat Jesuc ben-Sira' ne'etaq bileszon cibri*, Wiedeń 1814; Fränkel, *Ketubim 'acharonim*, Lipsk 1830.

⁴ Tekst fragmentów hebrajskich podaje I. Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira*, 2 tomy, Paris 1898—1901; N. Peters, *Libër Iesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus, hebraice (z wokalizacją)*, Freiburg i Br. 1905; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 2 tomy, Berlin 1906; M. S. Segal, *Chokmat ben Sira' (z wokalizacją)*, Jerozolima 1933. Doskonałe wydanie podręczne tekstu hebrajskiego z wariantami podaje I. Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, w *Semitic Study Series*, t. III, Leiden 1904 (przedruk w 1951 r.).

⁵ Genizą, czyli „skarbcem”, zwie się miejsce przy synagodze, gdzie przechowuje się nie nadające się więcej do użytku księgi święte lub liturgiczne, aby uchronić je przed profanacją.

⁶ Karaici stanowią sektę żydowską założoną w VIII w. przez Anana ben Dawida. Za zgodą wielkiego księcia Witolda członkowie sekty osiedlili się po r. 1392 w Trokach, Łucku i Haliczu. Obecny stan badań i najnowsza bibliografia podaje enc. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3^e wyd., t. III Tübingen 1959, kol. 1144—1145.

⁷ Zob. np. A. A. Di Lella, *Qumran and the Geniza Fragments of Sirach*, w *Cath. Bibl. Quart.*, 24 (1962), s. 245—267 (zwłaszcza s. 246—254). Artykuł ten stanowi fragment doktorskiej rozprawy autora pt. *A Text-critical and Historical Study of the Hebrew Manuscripts of Sirach* (w masygnopisie), Washington 1961.

⁸ Tekst opublikował J. Marcus, *A Fifth Manuscript of Ben Sira*, w *The Jewish Quarterly Review*, n. s., 21 (1930—31), s. 223—240; tenże, *The Newly Discovered Original Hebrew of Ben Sira (Ecclesiasticus XXXI, 16 — XXXIV, 1). The Fifth Manuscript and a Prosodic Version of Ben Sira (Ecclesiasticus XXII, 22 — XXIII, 9)*, Philadelphia 1931.

⁹ Teksty opublikował J. Schirrmann, *Dap chadasz mittok sefer ben-Sira' ha-cibri*, w *Tarbiz*, 27 (1957—58), s. 440—443; tenże, *Dappim nose'epim mittok sefer ben-Sira'*, w *Tarbiz*, 29 (1959—60), s. 125—134. Zob. także E. Vogt, *Novum folium hebr. Sir 15, 1—16, 7 MS B*, w *Biblica*, 40 (1959), s. 1060—1062; tenże, *Novi textus hebraici Libri Sirach*, w *Biblica*, 41 (1960), s. 184—190; F. Vattioni, *Nuovi folgi ebraici dell'Ecclésiastico*, w *Rivista Biblica*, 8 (1960), s. 169—179. J. Schirrmann odnalazł te fragmenty

księgi Syracha, z czego jeden (Syr 6, 20—31) napisany wierszem jak kodeks B z genizy kairskiej¹⁰. W sumie posiadamy obecnie 1098 wierszy tekstu hebrajskiego na ogólną liczbę 1616 wierszy tekstu greckiego. Być może, jakąś niespodziankę zawierają skrzynie manuskryptów z genizy kairskiej otwarte dopiero latem r. 1962 w Cambridge. W każdym razie posiadamy dotąd dwie trzecie oryginału hebrajskiego. Przekład polski przytoczonych poniżej ustępów dokonaliśmy z hebrajskiego tekstu kodeksu B z XI w., który na marginesie podaje szereg ciekawych wariantów. Nieliczne w cytowanych wierszach luki oryginału uzupełniliśmy na podstawie tłumaczenia greckiego, odwołując się do grecko-syryjsko-hebrajskiej konkordancji księgi Syracha¹¹.

Księga Ben-Syracha zajmuje się problemem typowo sapiencjalnym: czym jest dobro a czym zło? dlaczego życie człowieka dobrego nie zawsze jest szczęśliwe, a jeśli nawet jest szczęśliwe, czemu tak krótko trwa? Podczas gdy dla Koheleta i Joba był to problem bardzo ludzki i osobisty, tragiczny i egzystencjalny — Syrach traktuje go ze spokojem teologa: *I zobaczył Bóg, że wszystko jest dobre*. — A przecież doświadczenie mówi, że jest zło na świecie! Syrach odpowiada: Wszystko stworzenie jest na pewno dobre, tylko grzesznik niektóre rzeczy przeistacza w zło. — Lecz są przecież pewne rzeczy absolutnie złe! Eklezjastyk i to wyjaśnia: Są złe jako narzędzia kary, a więc są dobre¹².

Ale problematyka sapiencjalna nie wyczerpuje treści księgi. W utworze Syracha, tak zdecydowanie przynależnym do rodzaju pism mądrościowych, uważny czytelnik natknie się — rzecz ciekawa — na ślady tradycji eschatologicznej i mesjańskiej¹³.

Eschatologię i mesjanizm odróżniamy tu świadomie i wbrew terminologii wielu autorów. Eschatologia jest bowiem pojęciem o znacznie szerszym zakresie aniżeli mesjanizm. Obejmuje ona wszystkie wierzenia odnoszące się do nadzwyczajnego wkroczenia Boga w losy świata i ludzkości, bądź to przy końcu obecnego porządku kosmosu, bądź też w zwrotnym punkcie dziejów człowieka na ziemi¹⁴. Ową Bożą interwencję różnorako

Eklezjastyka w bibliotece uniwersyteckiej w Cambridge; pochodzą one z nowej serii manuskryptów z genizy kairskiej.

¹⁰ Pierwszą o tym wiadomość podał M. Baillet: *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân. Communication de M. Baillet*, w *Rev. bibl.*, 63 (1956), s. 54; zob. także J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, London 1959, s. 32. Fragmenty te zostały teraz wydane w serii *Discoveries in the Judean Desert*, t. III, *Les „petites grottes” de Qumrân*, 2 części, Oxford 1962.

¹¹ R. Smeind, *Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1907.

¹² Syrachowi nie brak jednak humanizmu — trochę prostego i twardego — humanizmu płynącego zresztą z jego głębokiej religijności.

¹³ Zwrócił na to uwagę M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, w *Études d'hist. et de philos. rel.*, t. 49, Paris 1958, s. 27—29.

¹⁴ Na ten temat por. np. H. Gunkel, *Die Endhoffnung der Psalmen*, w *Reden und Aufsätze von Hermann Gunkel*, Göttingen 1913, s. 123—

można rozumieć, właśnie np. jako intronizację Mesjasza, który przychodzi ustanowić królowanie Jahwy nad Izraelem i narodami. Tu więc wydarzenia eschatologiczne są ramą i tłem dla działalności mesjańskiej. Lecz można także myśleć o nadejściu ostatecznym królestwa Bożego nie łącząc z nim postaci Mesjasza. Tak np. w *Księdze Jubileuszów* czy *Wniebowzięciu Mojżesza* mamy narodowe perspektywy eschatologiczne bez Mesjasza¹⁵. A zatem eschatologia ma charakter mesjański, jeśli w niej występuje postać Mesjasza z królewskiego rodu Dawida. Wtedy tylko mówimy o mesjanizmie. Gdzie tej postaci nie ma, tam określamy wierzenia odnoszące się do czasów ostatecznych mianem „eschatologii”.

1. ŚLADY TRADYCJI ESCHATOLOGICZNEJ U BEN-SYRACHA

W dziele Ben-Syracha napotykamy kilka tekstów eschatologicznych, w których postać Mesjasza nie występuje w sposób wyraźny, a nawet nie zarysowuje się w ogóle w świadomości wyrażonych poglądach autora, choć używa on niekiedy zwrotów, które w kontekście innych ksiąg biblijnych mają zabarwienie mesjańskie. Teksty te to Syr 44, 21; 48, 10 i 49, 12 z drugiej części księgi, określanej zazwyczaj mianem „Pochwały Ojców” oraz modlitwa z Syr 36, 1—17. Przeprowadzimy kolejno egzegezę tych tekstów z punktu widzenia ich wkładu w tradycję eschatologiczną Starego Tetsamentu.

a) Syr 44, 21

Przeto przyrzekł mu pod przysięgą
uszczęśliwić narody w jego potomstwie,
dziedzictwem ich obdarzyć od morza do morza
i od Rzeki aż po ziemi krańce.

Ustęp ten, wyjęty z sekcji poświęconej pochwalie Abrahama, przypomina obietnicę daną przez Boga Abrahamowi w *Księdze Rodzaju*¹⁶. Ben-Syrach precyzuje ją jednak słowami zaczerpniętymi z psalmu 72, 8, które powtarzają się u Zachariasza 9, 10:

Będzie panował od morza do morza
i od Rzeki aż po krańce (Ps 72, 8).
Panowanie jego rozciągnie się od morza do morza
i od Rzeki aż po ziemi krańce (Zach 9, 10).

Oba teksty mają charakter wybitnie mesjański. Mesjańskim jest według ogólnej opinii autorów pierwotny sens Zach 9, 9—10¹⁷, a przynajmniej przyjęty w tradycji żydowskiej sens Ps 72. Przytoczone wiersze

130 zob. s. 128—129); J. Coppens, *De messiaanse verwachting in het Psalumboek*, Brussel 1955, s. 13—14, 22 i 35; E. Lipiński, *Les psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne*, w *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, t. IV, *Le Psautier*, Louvain 1962, s. 133—272 (zob. s. 157—158).

¹⁵ Por. M.-A. Chevallier, dz. cyt., s. 3, przyp. 3.

¹⁶ Zob. Rdz 12, 3; 13, 16; 18, 18; 22, 17—18.

podają idealne granice Ziemi obiecanej: od Morza Śródziemnego po Morze Czerwone i aż po sam Eufkrat. Lecz w rzeczywistości odnoszą się one do panowania Mesjasza nad całym światem, jak wskazują na to słowa: „aż po ziemi krańce”. Dochodzi tu bowiem do głosu ideologia mesjańska¹⁸. Ben-Syrach wyjmuje jednak te wiersze z właściwego im kontekstu i posługuje się nimi w perykopie, gdzie nie ma w ogóle mowy o królu czasów ostatecznych, nowym Dawidzie. Ma on zatem na myśli eschatologiczne zniszczenie się obietnic Bożych w potomstwie Abrahama, zrozumianym jako ogół synów narodu wybranego¹⁹. Przynajmniej tutaj staje mu przed oczyma obraz czasów eschatologicznych, na którym nie zarysowuje się postać króla-Mesjasza.

Podobne użycie cytatu w sensie odbiegającym od jego mesjańskiego znaczenia w kontekście pierwotnym znajdujemy np. u Syr 48, 24—25:

Mocą ducha przewidział koniec
i pocieszył uciemionych Syjonu;
uawnił wydarzenia aż po wieczność,
a rzeczy ukryte przed ich nadejściem.

W tej pochwalie Izajasza — bo o nim tu mowa — Ben-Syrach nie tylko czyni aluzję do księgi tego proroka, w której dopatrywano się podówczas szeregu proroctw mesjańskich, ale zapożyczając od niego zwrot „mocą ducha”, który u Iz 11, 2 odnosi się do Mesjasza, Ben-Syrach aplikuje go samemu prorokowi! Nie można zatem interpretować tekstu Syracha w świetle pierwotnego kontekstu przytoczonego przezeń cytatu.

b) Syr 48, 10

Przeznaczony na czas, o którym jest napisane,
dla zażegnania gniewu przed jego wybuchem,
dla zwrócenia serc ojców ku synom
i dla przywrócenia Izraela szczepów.

Tak pisze Ben-Syrach o Eliaszu, powołując się wyraźnie na Malachiasza 3, 23—24 jako na tekst księgi kanonicznej:

Otóż ja wam posyłam Eliasza proroka,
nim dzień Jahwy nadejdzie, wielki i straszliwy.
I zwróci on serca ojców ku synom
i serca synów ku ojcóm ich.

Ostatni natomiast półwiersz Syracha — „dla przywrócenia Izraela szczepów” — jest cytatem wziętym z Iz 49, 6, gdzie powiedziane jest

¹⁷ Zob. P. Lamarche, *Zacharie IX—XIV. Structure littéraire et messianisme*, w *Études bibliques*, Paris 1961, s. 45 i 149.

¹⁸ Zob. na ten temat K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, w *Suppl. to Vet. Test.*, t. VIII, Leiden 1961, zwłaszcza s. 117, przyp. 2, i s. 262, przyp. 3.

¹⁹ Dowodzi tego sufiks liczby mnogiej po czasowniku *hanhîl*, „dziedzictwem obdarzyć”.

o słudze Jahwy, iż ma „przywrócić Izraela szczepy”²⁰. Eliasz jest więc przedstawiony u Ben-Syracha jako poprzednik Jahwy przychodzącego na dzień sądu ostatecznego. Rolą Eliasza będzie zażegnać wybuch gniewu Bożego przeciwko Izraelowi oraz zgromadzić ponownie rozproszone szczepy Izraelowe. O królu-Mesjaszu nie ma tu mowy.

c) Syr 49, 12:

Jakże wysławiać Zorobabela?
 jest jako sygnet na prawej ręce.
 A także Jozuego, syna Josedeka!
 Oni za dni swoich świątynię wybudowali,
 wzniesli przybytek święty,
 przeznaczony na chwałę wiekiustą (Syr. 49, 11—12).

Pochwała ta spotyka Zorobabela, księcia z rodu Dawidowego oraz wielkiego kapłana Jozuego, którzy po powrocie z niewoli babilońskiej wzniesli z gruzów świątynię jerozolimską²¹, „przeznaczoną na chwałę wiekiustą”²². Począwszy od Ezechiela²³ świątynia stała się jednym z głównych tematów wierzeń eschatologicznych i oczekiwania Izraela²⁴. Jak wskazuje na to kontekst, Ben-Syrach czyni tu aluzję do prorocstwa Aggeusza, które pochodzi właśnie z czasów Zorobabela i wielkiego kapłana Jozuego:

Większa będzie chwała tej drugiej świątyni,
 niż chwała pierwszej — mówi Jahwe Zastępów.
 I na tym miejscu pokój ustanowię
 — wyrocznia Jahwy Zastępów (Agg 2, 9).

Istotnie, do drugiej świątyni — odnowionej przez Heroda Wielkiego — zawiązał sam Chrystus. Lecz związku tego między prorocstwem Aggeusza a życiem Zbawiciela dostrzec mogli dopiero wierni Kościoła Chrystusowego czytający Pismo św. Starego Testamentu w świetle pełni objawienia Bożego w Chrystusie Panu.

d) Syr 36, 1—17:

²⁰ Jest rzeczą znamienne, że hebrajski tekst Syracha z genizy kairskiej i qumrański manuskrypt Izajasza (1QIs I) czytają „Izraela szczepy”, podczas gdy grecki tekst Syracha i masorecki tekst Izajasza podają lekturę: „Jakuba szczepy”. Łatwo to wyjaśnić, jeśli się przyjmie, że rękopisy Syracha z genizy kairskiej są kopiami manuskryptów pochodzenia qumrańskiego. Zob. na ten temat M. R. Lehmann, *Ben Sira and the Qumran Literature*, w *Revue de Qumrân*, 3 (1961—62), s. 103—124; J. Carmignac, *Les rapports entre l'Éclésiastique et Qumrân*, w *Revue de Qumrân*, 3 (1961—62), s. 209—218; A. A. Di Lella, *Qumrân and the Geniza Fragments of Sirach*, w *Cath. Bibl. Quart.*, 24 (1962), s. 245—267.

²¹ Zob. Agg 1, 12—15; 2, 1—5.

²² Por. Agg 2, 6—9.

²³ Zob. zwłaszcza Ez 40—48.

²⁴ Por. A. Gelin, *Aggée, Zacharie, Malachie*, w *Bible de Jérusalem*, 3^e wyd., Paris 1960, s. 16, przyp. c.

Zbaw nas, Boże wszechrzeczy,
 i rzuć postrach przed Tobą na wszystkie narody
 Podnieś rękę Twą na lud obcy:
 niech ujrzą moc Twoją!
 Jak w ich oczach dowiodłeś przeciw nam Twej świętości,
 tak w oczach naszych dowiedz przeciw nim Twej chwały.
 I niechaj poznają, jakośmy sami poznali,
 iż nie masz Boga poza Tobą.
 Wznów cud i powtórz dziwy,
 wstaw rękę i²⁵ ramię prawe.
 Wzbudź gniew i wylej Twą złość,
 zgnieć wroga, nieprzyjaciela wyprzej.
 Przyspiesz koniec i dopilnuj czasu;
 któż bowiem Ci powie: Co czynisz?
 Znieś wodza Moabu skroni²⁶,
 który powiada: Nie masz nic poza mną!
 Zgromadź wszystkie Jakuba szczepy:
 niechaj posiadą dziedzictwo jak za dawnych dni.
 Zmiłuj się nad ludem, który zwan jest od imienia Twego,
 nad Izraelem, któregoś pierworodnym stworzył.
 Zmiłuj się nad świętym miastem Twoim,
 nad Jeruzalem, miejscem pobytu Twego.
 Napelnij Syjon majestatem Twoim,
 a chwałą Twoją świątynię Twą.
 Dotrzymaj obietnicy pierwszemu stworzeniu Twemu
 i ziść prorocтво w imię Tve wypowiedziane.
 Zadość uczyn tym, którzy Cię oczekują,
 a prorocy Twoi niechaj wiarogodni się okażą.
 Wysłuchaj modlitwy sług Twoich
 wedle łaskawości Twej dla ludu Twego.
 I niechaj wiedzą wszystkie ziemi krańce,
 że Tyś Bóg jest wiekiusty.

Ta wspaniała modlitwa Ben-Syracha w intencji własnego narodu wyraża uczucia pobożnych Żydów sprzed r. 190 prz. Chr., w przededniu powstania narodowego przeciw monarchom syryjskim. Jej głębokie cechy eschatologiczne odpowiadają nastrojowi, w którym kielkowała myśl walki o wyzwolenie narodu spod obcego jarzma. Aczkolwiek nie można wykluczać możliwości, iż Ben-Syrach nie jest właściwym autorem tej modlitwy, to jednak sam fakt, iż umieścił ją w swoim utworze, świadczy dostatecznie o jego duchowym powinowactwie z kołami, w których pieśń ta mogła powstać. Swoją treścią i duchem przypomina ona niektóre psalmy królewskie, zwłaszcza psalmy 2 i 110, interpretowane w okresie judaizmu w sensie mesjańskim. Znamienna jest także aluzja do Księgi Liczb 24, 17 w wierszu 9 tekstu oryginalnego: „Znieś wodza Moabu skroni”. Wzmianka

²⁵ W tekście kodeksu B czytamy: „wzmocnij ramię i prawicę”, lecz czasownika „wzmocnić oraz spójnika „i” po wyrazie „ramię” brak zarówno w wariantcie marginesowym kodeksu B“, i w tłumaczeniach greckim i syryjskim. Czasownik ten przeciąga zresztą poetyczny rytm zdania.

²⁶ Dosłownie: *kres połóz (haszbét*; por. Ps 8, 3) *głowię Moabu skroni*, tj. prawdopodobnie „hufców” lub „książąt”. Ale zob. M. D a h o o d w *Biblica*, 42 (1961), s. 240.

ta o „skroniach Moabu”, tj. kraju będącego w literaturze żydowskiej typem narodów wrogich Izraelowi, dowodzi ponad wszelką wątpliwość, iż autor odwołuje się tu do tekstu Lb 24, 17. Otóż według Targumu Onkelosa i wypowiedzi rabinów wiersz ten odnosi się do wydarzeń, które nastąpią zaraz po nastaniu czasów mesjańskich. Wypada zresztą zaznaczyć, że jedyny ustęp mesjański w dziełach Filona z Aleksandrii opiera się na tym właśnie wierszu w zestawieniu z Lb 24, 7²⁷ oraz że wiersze Lb 24, 7 i 17 są oddane w greckim tłumaczeniu Septuaginty w interpretacji istic mesjańskiej²⁸. Na gruncie palestyńskim Lb 24, 17 jest cytowany w hymnie qumrańskiej *Reguły wojny synów światłości przeciwko synom ciemności* (XI, 5—7) oraz w *Testamencie Lewiego* 18 i *Testamencie Judy* 24²⁹. A zatem interpretacja eschatologiczno-mesjańska tego wiersza była szeroko rozpowszechniona zarówno w judaizmie hellenistycznym skupiającym się wokół Aleksandrii, jak i w samej Palestynie. Jednakowoż w modlitwie Syr 36 nie ma żadnych aluzji — a tym mniej wyraźnych wzmianek — do króla-Mesjasza. Nie można zatem dopatrywać się w tym zwrocie zapożyczonym z Księgi Liczb 24, 17 jakiejś niedopowiedzianej myśli mesjańskiej, aczkolwiek cała modlitwa Syr 36 jest niewątpliwie nasycona żarem i duchem oczekiwania eschatologicznego.

2. ŚLADY TRADYCJI ESCHATOLOGICZNO - MESJAŃSKIEJ U BEN - SYRACHA

Oprócz tekstów eschatologicznych, w których postać króla-Mesjasza w ogóle nie występuje, napotykamy u Ben-Syracha ślady innej tradycji eschatologicznej, mianowicie mesjańskiej. Teksty, które wchodzi tu w rachubę, to Syr 47, 11 i 22, litania pochwalna u Syr 51, 12 a—c oraz stosunkowo niejasny tekst Syr 45, 25, który omówimy przeprowadzając egzegezę Syr 47, 11. Wszystkie te teksty wzmiankują o Dawidzie.

a) Syr 47, 11

Jahwe przepuścił jego grzech³⁰
i wywyższył róg jego³¹ na wieki.
Dał mu bullę królowania
i tron jego nad Jerozolimą utwierdził.

Jest to ostatni z wierszy poświęconych przez Ben-Syracha głowie rodu królewskiego. Tekst odnosi się niewątpliwie do obietnicy uczynionej Dawidowi w II Sam 7, 14, aczkolwiek sposób wyrażenia się autora odzwierciedla psalm 2. Tylko reminiscencja z psalmu 2 może bowiem wy-

²⁷ Filon z Aleksandrii, *De praemiis et poenis*, par. 95. Por. M.-A. Chevallier, dz. cyt., s. 36—40.

²⁸ Zob. tamże, s. 32—34.

²⁹ Zob. tamże, s. 125—135. Wiersz Lb 24, 17 jest także przytoczony w qumrańskiej antologii tekstów biblijnych (tzw. *Testimonia*) znalezionej w grocie nr 4; por. tamże, s. 47 i 135.

³⁰ Grzech cudzołóstwa z Betsabęą, żoną Uriasza; zob. II Sam 11—12.

jaśnić niezwykle zwrot hebrajskiego tekstu Syracha: *choq mmlkt*, który przywołuje na myśl *dekret, bullę, choq*, z Ps 2, 7: *Ogłoszę bullę Jahwy*, tj. spisane orzeczenie Boże ustanawiające króla i nadające mu władzę nad Izraelem³². Otóż ten psalm królewski był po niewoli babilońskiej ogólnie interpretowany w sensie ściśle mesjańskim. A zatem do króla czasów ostatecznych odnosiły się za życia Ben-Syracha słowa psalmu 2, 6:

Ja zaś ustanowiłem króla mojego
na Syjonie, górze świętej mej.

Skoro Ben-Syrach przypomina obietnicę daną królowi Dawidowi i podtrzymuje nawet jej zakres eschatologiczny (*na wieki*), trudno przypuścić, by nie wyrażał on tutaj swych przekonań osobistych, ale przytaczał tylko tradycyjne w tym względzie zwroty. Należy wszakże pamiętać, że dla Ben-Syracha kapłańskie dziedzictwo Aarona, przypadające w udziale wszystkim jego potomkom, przewyższa królewskie dziedzictwo Dawida przechodzące na jednego tylko syna monarchy (Syr 45, 25)³³. Lecz samo to porównanie wykazuje, że przymierze Boga z Dawidem posiada w oczach Syracha cechy składnika nadal żywego religii izraelskiej. W porównaniu tym dostrzec też można jakby załazek tendencji, która doprowadziła w Qumranie do oczekiwania dwóch mesjaszów: mesjasza królewskiego i mesjasza kapłańskiego³⁴.

b) Syr 47, 22:

Lecz Bóg nie cofa swej łaski
i nie upuszcza na ziemię żadnego ze swych słów,
nie pozbawia swych wybranych potomstwa
i nie unicestwia rodu miłujących go.
Przeto zachował Jakubowi pozostałość,
a Dawidowi korzeń jego.

Słowa Syracha odnoszą się do Salomona i byłyby dosyć powściągliwe w obietnicach mesjańskich, gdyby nie zawierały wyrazu „pozostałość”,

³¹ Róg jest symbolem potęgi.

³² Zob. H.-J. Kraus, *Psalmen*, w *Bibl. Komm. A. T.*, t. XV, cz. 1, Neukirchen-Kr. Moers 1960, s. 18.

³³ Tekst hebrajskiego kodeksu B jest tu po części skażony (w. 25c). Opieramy się tu na przekładach greckim i syryjskim:

*Było także przymierze Jego z Dawidem,
synem Jessego, z pokolenia Judy,
dziedzictwo króla z syna na syna tylko;
dziedzictwo zaś Aarona na całe potomstwo jego.*

³⁴ Zob. na ten temat A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957; H. W. Kuhn, *Die beiden Messias in der Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*, w *Z. A. W.*, 70 (1958), s. 200—208; J. Liver, *The Doctrine of the two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth*, w *Harvard Theol. Review*, 52 (1959), s. 149—185;

będącego klasycznym określeniem wybranej części narodu, która miała doczekać się do eschatologicznej³⁵, jak również terminu „korzeń”, oznaczającego króla mesjańskiego u Izajasza 11, 1 i 10³⁶: *I wynijdzie ródzka z korzenia Jessego...* Wiadomo zaś, iż ta perykopa Izajaszowa stanowi jeden z podstawowych tekstów mesjańskich judaizmu zarówno palestyńskiego, jak i hellenistycznego³⁷. Aluzje te wprowadzają nas zatem w perspektywy ściśle mesjańskie.

c) Syr 51, 12 a—o:

Chwalcie Jahwe, bo dobry,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Boga uwielbienia,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Stróża Izraela,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Stwórcę wszechrzeczy,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Wspomożyciela Izraela,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie tego, który gromadzi rozproszonych Izraela,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie tego, który buduje miasto swe i świątynię swą,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie tego, który ukwieca róg Dawidowego domu,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie tego, który Sadoka synów na kapłanów wybiera,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Tarczę Abrahama,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Skalę Izaaka,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Mocarza Jakuba,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie tego, który Syjon wybrał,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Chwalcie Króla królów królów,
bo na wieki miłosierdzie jego.
Niechaj wywyższy róg ludu swego,
on, uwielbian przez wszystkich wiernych swych,
przez Izraela synów, lud jemu bliski. Alleluja.

Ta litania pochwalna ku czci Boga Izraela znajduje się jedynie w tekście hebrajskim Eklezjastyka. Jest stąd problemem spornym między auto-

J. Gnilkka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im N. T.*, w *Revue de Qumrân*, 2 (1959—1960), s. 395—426; J. F. Priest, *Mebaqqer, Paqid, and the Messiah*, w *J. B. L.*, 81 (1962), s. 55—61.

³⁵ Zob. P. Auvray-J. Steinmann, *Isaïe, w bible de Jérusalem*, 2^e wyd., Paris 1957, s. 36, przyp. a.

³⁶ Zob. np. J. Coppens, *Le roi idéal d'Is.*, IX, 5—6 et XI, 1—5 *est-il une figure messianique?* w *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, s. 85—108.

³⁷ Zob. M. - A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958.

rami, czy jest ona autentyczną częścią księgi, czy też nie. Głównym argumentem przeciwko autentyczności tego psalmu jest całkowite pominięcie go w tłumaczeniach greckim i syryjskim³⁸. W każdym razie nie sposób odmówić piękna i ducha prawdziwie religijnego tej litanii, tak bardzo zbliżonej do psalmu 136. Co do treści stoi ona niejako w połowie drogi między wymienionym psalmem a naszymi litaniami: podczas gdy psalm 136 wylicza same dzieła Boże, litania Eklezjastyka hebrajskiego wymienia także Boże tytuły, jak „Wspomożyciel”, „Tarcza”, „Skala”, itd., ale tytuły te są konkretne w przeciwieństwie do większości tytułów Chrystusa Pana, Maryi czy świętych, które w naszych litaniach mają nierzadko charakter abstrakcyjny, mniej przemawiający do wyobraźni.

W środkowych czterech inwokacjach — o identycznej składni i budowie literackiej — autor litanii Eklezjastyka chwali Boga za to, iż „gromadzi rozproszonych Izraela”, iż „buduje miasto swe i świątynię swą”, iż „ukwieca róg Dawidowego domu”, iż „Sadoka synów na kapłanów wybiera”. Otóż te dzieła Boże mają charakter eschatologiczny, a „rozkwit rogu domu Dawidowego” jest niewątpliwie cechą czasów mesjańskich. Autor wyraża zatem w tym wezwaniu swą nadzieję nadejścia króla-Mesjasza z rodu Dawida. Wzmianka o kapłanach z rodu Sadoka wskazuje być może na przynależność autora — jeśli nie faktyczną, to przynajmniej duchową — do grona członków gminy qumrańskiej, w której tak żywe były nastroje eschatologiczne i nadzieje mesjańskie. Jeśli hebrajskie rękopisy księgi Ben-Syracha znalezione w genizie kairskiej są rzeczywiście kopiami manuskryptów odkrytych w VIII w. nad Morzem Martwym³⁹, obecność litanii o pewnym zabarwieniu qumrańskim w samym tylko hebrajskim tekście Eklezjastyka tłumaczyłaby się dodaniem jej do tekstu księgi przez jednego z kopistów qumrańskich⁴⁰. Lecz zagadnienie to wykracza już poza ramy naszego tematu.

* * *

Utrzymuje się nierzadko, że Ben-Syrach, który uwypukla znaczenie Przymierza, nie zostawia żadnego miejsca nadziei przyszłego zbawienia. Szerzej: twierdzi się niekiedy, że nauczanie autorów ksiąg sapiencjalnych, dotyczące spraw człowieka indywidualnego w teraźniejszości, nie ma punktów styčných z nauczaniem autorów ksiąg prorockich zajmujących się przyszłością narodu wybranego. Po sześciu wiekach wpływów prorockich

³⁸ Opinie na temat autentyczności psalmu podaje A. A. Di Lella, art. cyt., s. 263, przyp. 80.

³⁹ Zob. powyżej przyp. 7 i 20.

⁴⁰ Qumrańskie pochodzenie litanii pochwalnej Syr 51, 12a-o utrzymują obecnie R. E. Brown, *The Messianism of Qumrân*, w *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), s. 54—66 (zob. s. 63, przyp. 54); A. A. Di Lella, art. cyt., s. 263—266. Por. także J. Trinquet, *Les liens „sadicites” de l'Écrit de Damas, des manuscrits de la Mer Morte et de l'Éclésiastique*, w *Vet. Test.*, 1 (1951), s. 287—292 (zob. s. 290).

idee mesjańskie, które rozlały się szeroko po Izraelu, nie przeniknęły — tak przyjęło się mówić — do szkół mędrców izraelskich: nie zna ich Księga Przysłów, nie zna ich Księga Joba, nie znały ich także Księga Eklezjastyka⁴¹. Próbowaliśmy wykazać, że jest inaczej, że przynajmniej Jezus, syn Syracha, nie pozostał całkiem obojętny oczekiwaniu „tego, który ma przyjść”...

Rzym

Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI

Ks. Jan Łach, Tarnów

LITURGICZNY KALENDARZ KSIĘGI JUBILEUSZÓW W ŚWIELE OSTATNIH DYSKUSJI

Oficjalnym kalendarzem żydowskim w czasach Chrystusa Pana był kalendarz księżycowo słoneczny, mający 12 miesięcy liczących po 29 lub 30 dni. Ze względu na 354 dni przypadające w ciągu jednego roku, różnicę między rokiem astronomicznym liczącym 365¼ dni trzeba było wyrównywać w ten sposób, że dodawano do owych dwunastu miesięcy co dwa lub trzy lata miesiąc interkalarny, tzw. we-Adar. Tydzień u Żydów nie był uzależniony od zmian księżyca, tak, że święto przypadać mogło w różnych dniach tygodnia — np. Pascha¹.

Z księgi Jubileuszów z rozdz. 6 opisującego przymierze Boga z Noem, dowiadujemy się o istnieniu u Żydów innego kalendarza, kalendarza słonecznego, w którym rok liczył 364 dni i podzielony był na cztery okresy po 13 tygodni — razem 52 tygodnie (Jub. 6, 29—32). Każdy miesiąc liczył po 30 dni, zaś do trzeciego miesiąca dodawany był jeden dzień interkalarny. Nowy rok więc oraz każdy czwarty miesiąc tego roku rozpoczynał się od tego samego dnia. Ze względu zaś na to, że w czwartym dniu stworzył Bóg słońce i księżyc (Rdz 1, 14—19), dlatego początek nowego roku przypadał w środę². Taki kalendarz ustalał daty poszczególnych dni w ciągu roku przypadających. Ten sam kalendarz znany jest z tekstów esseńskich znalezionych nad Morzem Martwym w r. 1947 i w latach następnych. Teksty: *Manuale Disciplinae* (10, 3—8; por. 1, 14—15, *Dokument Damasceński* (6, 18; 16, 3 n.), *Księga Henocha* (1, 15—20) są niedwuznaczne w tym względzie. Rekonstrukcję kalendarza esseńskiego dokonano na podstawie dokumentów pochodzących z grotty pierwszej, potwierdzają dokumenty grotty czwartej³.

⁴¹ Zob. np. H. Duesberg — P. Auvray, *L'Éclésiastique*, w *Bible de Jérusalem*, 2^e wyd., Paris 1958, s. 17.

¹ Por. *Kalendarz biblijny*, tab. I, Podr. Enc. Bibl., II, 735—736.

² Pisano na ten temat już wiele. Por. H. Cazelles, *Sur les origines du calendrier des Jubilés*, art. *Biblica* 43 (1962) 202—203.

³ Por. *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, 71.

Powstanie kalendarza znanego z księgi Jubileuszów jest jedną z tych kwestii, na które trudno dać wyczerpującą odpowiedź. Wg A. Jaubert kalendarz ten był znany w czasach Ezechiela, gdy działali ostatni redaktorowie Pięcioksięgu i autor księgi kronik. Wprowadzenie kalendarza wiązałyby więc należało z niewolą babilońską. Nie znaczy to oczywiście, że sam również pomysł tego kalendarza pochodził z miejsca niewolii żydowskiej, po upadku państwa Judzkiego w r. 587 przed Chr. W zasadzie był to bowiem zmodernizowany kalendarz egipski. Kalendarz egipski zaś był kalendarzem słonecznym, którego rok liczył 365 dni epagomenicznych, czyli miesięcy po 30 dni, do których dodawano 5 dni epagomenicznych, czyli wyrównujących powstały niedobór. Znany był on prawdopodobnie za czasów XVIII i XIX dynastii również w Palestynie⁴ przynajmniej w urzędowej korespondencji. Ten system kalendarza egipskiego został zmodernizowany przez Żydów po to, by podkreślić przez to swoją odrębność i zaznaczyć niezależność od Egiptu.

Kalendarz ten był prawdopodobnie przewidziany na użytek liturgiczny. Chodziło bowiem o to, by terminy poszczególnych świąt były ustalone na poszczególne dni tygodnia, zaś szabat stanowił coś odrębnego, nienaruszonego przez czynności, których w nim według prawa nie przewidywano.

W życiu codziennym Izraelici przyjęli system kalendarza księżycowo-słonecznego od Babilończyków. Ten sam system kalendarza został przyjęty przez Greków po zagarnięciu ziem azjatyckich przez wojsko Aleksandra Wielkiego. Wg A. Jaubert został on również wprowadzony przymusowo przez shellenizowanego arcykapłana Jazona do jerozolimskiej świątyni, gdzie dotąd obowiązywał kalendarz słoneczny. Wtedy to grupa kapłanów sprzeciwiła się tego rodzaju innowacji i udała się na pustynię między innymi także i po to, by zachować ów dawny kalendarz. Wtedy też w obronie porzuconego kalendarza powstały księga Jubileuszów i księga Henocha. Z tego również punktu widzenia rozumieć można zarzuty spotykane w pismach Zrzeszenia z Qumran przeciw oficjalnemu kultowi świątyni i spełniających w niej funkcje kapłanom. Oni to zbeczcęcili dni święte obchodząc je w niewłaściwym czasie. Można przypuszczać, że o tych tarcjach wspomina także księga Daniela (7, 25), gdzie jest mowa o Antiochu Epifanisie, który „chciał zmienić czasy i prawa”. Możliwe również, że i autor I Machabejskiej (1, 56), gdy pisze o rozłamie w Izraelu, ma na myśli tych, którzy przyjęli żądanie Antiocha Epifanesa i tych, którzy „uciekli do jaskiń i kryjówek zbiegów”. Tymi zbiegami byli chyba ludzie z Qumran, którzy zamieszkali tam z dala od siedzib ludzkich z Nauczycielem Sprawiedliwości na czele⁵.

Wspomniana już A. Jaubert napisała książkę pt. *La date de la Cène*,

⁴ Por. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris, t. II, 1953, 171—172.

⁵ J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów z nad Morza Martwego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958) 411.

poprzedzając ją szeregiem artykułów, a w której wyłożyła teorię opartą właśnie o kalendarz księgi Jubileuszów⁶. Według tej teorii Chrystus posłużył się kalendarzem liturgicznym znanym w Qumran w dniu, w którym zasiadał do swej Ostatniej Wieczery.

Jak wiadomo, kwestią, której dotychczas nie zdołano wystarczająco rozwiązać, to chronologia ostatnich dni Wielkiego Tygodnia w Ewangeliach synoptycznych i w Ewangelii św. Jana. Według chronologii trzech pierwszych ewangelistów Ostatnia Wieczera była wieczerzą paschalną, czyli została spożyta w przeddzień święta Paschy. Natomiast według chronologii czwartej ewangelii Chrystus umarł na krzyżu w dzień poprzedzający pierwsze święto Paschy, gdyż Żydzi nie chcieli wejść do pretorium Piłata, aby nie skalać się i nie udaremnić sobie możliwości spożywania w tym dniu wieczerzy paschalnej (Jn 18, 28).

Chociaż powstały w ciągu wieków liczne teorie, które usiłowały tę trudność rozjaśnić, to jednak żadna z nich nie usuwa wszystkich wątpliwości i zastrzeżeń w tym względzie. Nawet teoria H. Stracka i P. Billerbecka⁷ — według której dwie partie: Faryzeusze i Saduceusze różne dni obchodzenia Paschy mieli dostrajając do różnych terminów przyjmowanych przez nich za czas ofiarowania w świątyni pierwszych kłosów jęczmienia — nie ma wyraźnego poparcia choćby ze względu na to, że brak nam dowodów rzeczowych, by w tym czasie taka różnorodność miała miejsce. Raczej nawet przeciw tej teorii świadczy J. Flawiusz dowodzący, że w 60 r. po Chr. przyjęta była powszechnie praktyka Faryzeuszów, według której — by nie naruszać spoczynku szabatowego — zmieniano porę ofiary baranka na czas od naszej 15 do 17 godziny⁸.

A. Jaubert stara się udowodnić, że Chrystus spożył Ostatnią Wieczerzę we wtorek wieczorem, zaś wydarzenia męki rozłożone były na trzy dni od W. Wtorku aż do W. Piątku⁹. Teoria Jaubert wywołała ogromne zainteresowanie. Przyjęta została przychylnie przez wielu uczonych katolickich, a nawet przez E. Vogta, rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego¹⁰.

Chociaż uczeni ustosunkowali się początkowo dość przychylnie do nowej teorii, to z biegiem czasu i dzięki dokładniejszym badaniom zarysowały się w tej sprawie różne zastrzeżenia. Dlatego też autorka wyjaśniała swe dotychczasowe twierdzenia i poszukiwała nowych dowodów. W r. 1957, we

⁶ *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

⁷ Por. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1952, 812 nn.; G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924, 331—332; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950, II, 136.

⁸ U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933, 220.

⁹ D. c. str. 116—133.

¹⁰ Por. *Biblica* 36 (1955) 413.

wrześniu wygłosiła referat na ten temat w Louvain¹¹ oraz publikowała artykuły w różnych czasopismach¹².

Zasadnicza trudność, jaka się wyłoniła w związku z kalendarzem, na który zwrócono dokładniejszą uwagę, to tzw. interkalacja. 364 dni w roku nie wypełnia całkowicie roku słonecznego w sensie astronomicznym, gdyż liczy on $365\frac{1}{4}$ dni. Jeżeli więc kalendarz znany z księgi Jubileuszów i pism Qumrańskich był stosowany w życiu codziennym, to kwestia powstającej corocznie różnicy musiała być w jakiś sposób rozwiązana. Już A. Jaubert doszukała się dowodów stwierdzających, że znany był specjalny system, według którego w ciągu 28 lat rozkładano dni potrzebne do wyrównania niedoboru. W ciągu tego okresu, jak proste obliczenie wskazuje, powstaje różnica 35 dni, czyli 5 tygodni. A ponieważ zwracano uwagę na to, by święto Paschy przypadało jednak po wiosennym zrównaniu dnia z nocą, należało tę różnicę rozłożyć tak, by dzień 1 Nisan rzeczywiście przypadał w bliskim sąsiedztwie z dniem 21 marca¹³.

Kwestią tą zajął się głównie uczony niemiecki A. Strobel¹⁴. Stając na stanowisku, że Pan Jezus umarł 7 kwietnia w r. 30, czyli 14 Nisan według kalendarza księżycowego, udowadnia on, że dzień ten był 17 Nisan według kalendarza słonecznego, a przypadał w 12 roku 28 cyklu, który rozpoczynał się w 19 roku naszej ery. W roku śmierci P. Jezusa początek nowego roku przypadał w dniu 25 marca według kalendarza juliańskiego. Nawiasem wspomnieć tu należy, że Montaniści dzień 25 marca uważają za początek nowego roku. Ten odłam chrześcijaństwa — jak twierdzą uczeni — wiązać należy również z Esseńczykami¹⁵.

Przeciw teorii o dacie Ostatniej Wieczery, której autorką jest A. Jaubert oraz przeciw twierdzeniom A. Strobela wystąpił ostro uczony protestancki K. G. Kuhn na zjeździe *Deutscher Evangelischer Theologentag* odbytym w Berlinie w r. 1960 oraz w szeregu artykułów, m. in. w art. *Zum essenischen Kalender*¹⁶. Twierdzi on najpierw, że nie jest prawdą to, jakoby kalendarz słoneczny znany z księgi Jubileuszów został usunięty przymusowo na rzecz kalendarza księżycowego. Raczej brak według niego dowodów na to, że kalendarz ten był kiedykolwiek w użyciu. Kalendarz bowiem w takiej formie, w jakiej go znamy z apokryficznej księgi Jubileuszów, zwanej inaczej Małą Genezą, nie nadaje się do użytku właśnie dlatego, że nie było dla niego opracowanego systemu interkalacji. Wprawdzie nie można pominąć milczeniem wzmianki o tym kalendarzu

¹¹ *Aperçus sur le calendrier de Qumran*, Recherches bibliques, IV, Paris 1959, 113—120.

¹² Por. m. in.: *Jesus et le calendrier de Qumran*, New Testament Studies 7 (1960) 1—22.

¹³ Por. *Talmud Bab.*, Berakot 59 b.; M. Friedlaender, *Pirqe Rabbi Eliezer*, London 1916, 34—50; Al Biruni, por. A. Jaubert, *La date de la Cène*, d. c. 144—149.

¹⁴ *Der Termin des Todes Jesu* ZAW 51 (1960) 69—101.

¹⁵ Por. A. Strobel, *Der Termin des Todes Jesu*, a. c. 101.

¹⁶ Art w: ZNW 52 (1961) 65—73.

w znanych nam pismach Qumrańskich, historycznie jednak gdy chodzi o używanie tego kalendarza mogła się ta sprawa przedstawiać zgoła inaczej, niż sądzą niektórzy uczeni. To właśnie Nauczyciel Sprawiedliwości po wywędrowaniu na pustynię wraz ze swymi zwolennikami wprowadził nowy kalendarz. Ponieważ zaś używany on był przez czas krótki na terenie żydowskiego eremu w Qumran, dlatego nie zaistniała potrzeba interkalacji. Kuhn uważa racje Strobela w sprawie interkalacji stosowanej rzekomo przez posługujących się tym kalendarzem za niewystarczające. Wypracowane bowiem przezeń hipotetyczne rozłożenie interkalarnych 5 tygodni na przestrzeni lat 28 na początek każdego tygodniowego roku, a więc na początek roku 8, 15, 22 i 28, to sprawa mało ważna. Każdy sposób jest możliwy i do pomyślenia, ale czy takie sposoby istniały, czy faktycznie były stosowane? Tym się wykazać nie można — stwierdza Kuhn¹⁷.

A tymczasem poparcie swego zapatrywania Strobela widzi już w prostym obliczeniu. Otóż data 22 marca 19 roku po Chr., to początek 28-letniego cyklu słonecznego w kalendarzu esseńskim, zaś data 7 kwietnia 30 roku — to dzień śmierci Chrystusa. Wynika stąd, że okres ten według kalendarza juliańskiego obejmował 4035 dni, zaś według esseńskiego 4021 dni, czyli o 14 dni mniej. W owym czasie interkalacja nastąpiła więc dwa razy. Czy jednak tak było — pyta Kuhn. Tak należałoby uczynić, żeby owe dwa kalendarze nie kłóciły się z sobą, ale na to trzeba dowodów, by stwierdzić, że rzeczywiście tak było.

Drugi dowód za interkalacją widzi Strobela w tekście pochodzącym z 4 grotty Qumran, tzw. *Miszmarot*, znanym z opublikowanej przez J. T. Milika książki *Dix ans de decouvertes dans le desert de Juda*¹⁸. Owe *Miszmarot* zawierają uwagi o podziale pracy służby świątynnej i to w zestawieniu z datami kalendarza księżycowego i kalendarza słonecznego. Tekst ten świadczy także o interkalacji¹⁹. Ma w nim być według Strobela mowa, o święcie *Zimmut-Pesah* obchodzonym przez Samarytanów, który to dzień przypadał 14/15 Adar, według kalendarza księżycowego. W roku przestępnym od tego dnia do Paschy żydowskiej upływało 60 dni. Tymczasem od dnia 22/XI według kalendarza esseńskiego jest tylko 53 dni, a więc brakuje 7 dni do powyższej liczby 60. Właśnie owe 7 dni zostały dołączone na początku tego roku. — Ale i ten dowód Strobela zbija Kuhn, doszukując się w powyższych obliczeniach pomyłki²⁰. Nie ma więc według Kuhna takich dowodów, które stanowiłyby przynajmniej jakiś ślad systemu interkalacji w kalendarzu esseńskim. Rozważania

¹⁷ A. c. str. 69. Por. też H. Cazelles, a. c. str. 209. Uczony ten uważa, że kalendarz słoneczny zastosowali Żydzi jedynie w niewoli babilońskiej. Ponieważ jednak nie przyjęto żadnego systemu interkalacji, stąd nie nadszedł się on do użytku na dłuższą metę.

¹⁸ D. c. str. 71 n.

¹⁹ Por. *Der Termin des Todes Jesu*, a. c. str. 76.

²⁰ A. c. str. 70—71.

teoretyczne tymczasem nie wystarczą. Na to trzeba dowodów ze samych źródeł. A tych brak — mówi Kuhn²¹.

Mimo głosów krytyki Strobel w ostatnim artykule pt.: *Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*²² stara się w dalszym ciągu udowadniać słuszność swoich poglądów. Przytacza on dalsze dowody na to, że kalendarz esseński był rzeczywiście znany i używany. Rozpatrzmy je po kolei:

1. Kalendarz słoneczny znany był w Egipcie już przed r. 239 przed Chr., a więc przed kalendarzem juliańskim, opartym na systemie 365 dni w roku²³.

2. Etiopska księga Henocha²⁴ wskazuje na istnienie kalendarza słonecznego, który opierał się na roku trwającym 365¼ dni. Na podstawie zaś świadectwa arabskiego dokumentu pochodzącego od *Al-Biruni*²⁵ stwierdzamy, że matematycy obliczali cykle słońca i księżyca już ok. r. 200 po Aleksandrze Wielkim, czyli ok. 150—130 r. przed Chr. Podstawą systematyki w tym względzie była liczba 364 dni w roku, a różnica między rokiem astronomicznym wyrównywana był interkalacją. Późniejsze dokumenty pochodzące od Montanistów są wyrazem szacunku, jakim cieszyła się u nich księga Henocha, która właśnie przekazywała tego rodzaju kalendarz.

3. Również i Pirę Rabbi Eliezer²⁶ mówiąc o kalendarzu słonecznym nie ma na myśli kalendarza juliańskiego; w dokumencie, którym od niego pochodzi, jest mowa o kalendarzu słonecznym, ale opierającym się o system czterech okresów liczących po 91 dni i 7½ godz. Istnienie zaś takich okresów wskazywać może jedynie na rok o 364 dniach²⁷.

4. W Regule Zrzeszenia z Qumran²⁸ zachodzi wyraz *Tequfot*, mający związek z oznaczaniem czasu. Wyraz ten nie ma właściwie sensu astronomicznego. Należy go natomiast wiązać z faktem zrównania dnia z nocą. *Tequfa* nie jest niczym innym, jak ową różnicą, jaka powstaje przy użyciu kalendarza słonecznego, który liczy 364 dni. Dodanie od czasu do czasu według ustalonych zasad owego *Tequfa* wyrównywać ma niedobór między rokiem kalendarzowym a rokiem astronomicznym. Tak więc w czasach przedchrześcijańskich stosowano interkalację. Ten sam wyraz znany jest także ze wspomnianego dokumentu Pirę Rabbi Eliezera²⁹.

5. O istnieniu kalendarza znanego z księgi Jubileuszów wraz z systemem interkalacji świadczy także Epifaniusz († 403). Przekazując wiado-

²¹ A. c. str. 71.

²² Art. w: *Revue de Qumran* 3 (1961) 395—412.

²³ F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig, I, 1906, 196—221.

²⁴ Rozdz. 80, 2—8.

²⁵ A. Jaubert, *La date la Cène*, d. c. str. 144 nn.

²⁶ A. Rozdz. VI; wyd. M. Friedlaender, *Pirę Rabbi Eliezer*, d. c. str. 37.

²⁷ Por. *Funktionsfähigkeit...* a. c. str. 398.

²⁸ 1 QSerek 10, 3 n.

²⁹ M. Friedlaender, *Pirę Rabbi Eliezer*, d. c. j. w.

mości o Samarytanach, stwierdza, że dzielą się oni na cztery odłamy, które różnią się między sobą m. in. i dlatego, że stosują różne daty obchodzenia świąt. Samarytanie - Esseńczycy daty tych świąt mają ustalone, co wskazuje na system omawianego kalendarza. Tak więc kalendarz opisany w dokumentach przedchrześcijańskich znany był również po 350 latach. Gdyby ten kalendarz był przez tak długi czas w użyciu, musiałyby oczywiście w takim przypadku być zastosowany odpowiedni system interkalacji.

6. I jeszcze jeden dokument historyczny. Jest nim damasceński kalendarz z Bostra³⁰. Według tego kalendarza nowy rok rozpoczynał się 22 marca, a składał się z 12 miesięcy, po 30 dni. Epagomy — czyli powstałe różnice między rokiem astronomicznym dołączane były na końcu roku od 17 do 21 marca. Kalendarz ten był stosowany we wschodnio-jordańskiej prowincji Arabii oraz w okolicy Damaszku. Charakterystyczne jest tutaj to, że mimo podlegania tych terenów władzy rzymskiej, mimo znanego już gdzie indziej kalendarza słonecznego według systemu juliańskiego, taki system był jeszcze w użyciu. Oczywiście jasne jest, że kalendarz ten ma inne pochodzenie i nie należy go wiązać z kalendarzem rzymskim.

Wnioski końcowe:

Chociaż teoria o istnieniu i używaniu kalendarza słonecznego znanego z księgi Jubileuszów i literatury qumrańskiej ma jeszcze swoich przeciwników, chociaż teoria A. Jaubert uważana jest za niedostatecznie udowodnioną, to jednak należy uznać, że dotychczasowe badania rzuciły dużo światła w dyskutowanej kwestii.

Najprzód więc przyjmując należy fakt, że kalendarz ten rzeczywiście istniał i był w praktycznym użyciu przez wiele lat. Fakt ten z konieczności pociągnął za sobą potrzebę stworzenia systemu interkalacji.

Czy jednak kalendarz ten był użyty przez Chrystusa? Czy można przyjmując teorię A. Jaubert, według której P. Jezus spożył wraz z uczniami wieczerzę paschalną już we wtorek, inni natomiast obchodzili ten obrzęd w piątek, tak, że dzień męki Chrystusa był dla nich dniem przygotowania do Paschy? W art. *Data Ostatniej Wieczerzy*³¹ poddałem w wątpliwość fakt, by w jednym tygodniu, w dwu odległych od siebie dniach, składano ofiarę baranka w obrębie świątyni. Jak mogli się bowiem zgodzić na ofiarę baranka we wtorek ci, którzy rządzą w świątyni, sami zaś składali tę ofiarę w piątek?

Należy przyznać, że kalendarz, o którym mowa, miał zastosowanie nie tylko w ezoterycznej grupie qumrańczyków, jak sądzono dotychczas. W takim razie przypuszczenie, że był on stosowany przez szerszy ogół mieszkańców Palestyny, nie znajduje uzasadnionego sprzeciwu. Gdyby tak było, moglibyśmy również przypuszczać, że fakt ten mógł znaleźć swój wyraz w obchodzeniu świąt według takiego kalendarza. Świąt tych nie można sobie wyobrazić bez odpowiednich ofiar. Gdyby tak było, musieliby się

³⁰ Por. Penarion M. G. 60, 844.

³¹ J. Łach, a. c. str. 404—417.

z tym liczyć również ci, którzy zarządzali liturgicznymi obrzędami w świątyni. Nie można więc z całą pewnością twierdzić, że Chrystus i Jego Apostołowie o tym nie wiedzieli. Czy jednak faktycznie Chrystus ów kalendarz zastosował? Milczą o tym ewangelie. Te zaś dane, które nam pozwalają na ustalenie chronologii ostatniego tygodnia są tak skąpe, że z powodzeniem potrafili je odnieść do swoich teorii i ci, którzy przyjmują, że dniem Ostatniej Wieczery był czwartek, jak i ci, którzy przypuszczają, że miała ona miejsce we wtorek.

Czekamy więc na dowody już nie z interpretacji samych tekstów ewangelii, ale dokumentów pozabiblijnych, albo dotychczas jeszcze mało znanych, albo w ogóle nie znanych, abyśmy mogli w tej sprawie zająć stanowisko zgodne z obiektywnym stanem rzeczy.

Tarnów

Ks. JAN ŁACH.

Ks. Wacław Świerzawski, Kraków

PISMO ŚW. W LITURGII

Pismo św. i liturgia są dwoma zewnętrznymi wyrazami Wcielonego Logosu żyjącego w Kościele. W niniejszym szkicu zamierzam wykazać, że liturgia nadaje Pismu św. odczytanemu z jej kontekstu specjalne znaczenie. Dzieje się to w szczególny sposób w związku z Ofiarą Mszy św., Podczas której Duch Boży, jak to określił Paschasius Radbertus, *efficaciter loquendo operatur* albo, jeszcze prościej, podczas której *dicit Dominus*.

Rzecz prosta, że końcowa faza takiego odczytania Słowa Bożego ma przed sobą swoją długą drogę. Kolejne etapy tej drogi postaram się tutaj pokrótce naświetlić.

1. OD PISMA ŚW. DO SŁOWA BOŻEGO

Potocznie nazywa się Pismo św. Słowem Bożym. Co to znaczy? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w prologu Janowym, gdzie ewangelista wskazuje wyraźnie na Słowo, które stało się Ciałem. O tym właśnie Słowie świadczy Pismo. Świadczy też o tym sam Chrystus, który jest Słowem Boga do świata: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że my mówimy to, co wiemy, i świadczymy o tym, co widzieliśmy* (J 3, 11).

Pismo św. więc, jako nauczające Słowo Chrystusa, jest prawdziwym Słowem Boga o Bogu. Zawiera ono nie tylko Słowo Chrystusa, ale także samego Chrystusa — jest jego szczególną obecnością¹. W związku z tym

¹ A. Jankowski, OSB, *Pismo św. kształtuje chrześcijanina*, Znak 13 (1961) s. 919.

H. Schelkle twierdzi, że inspiracja to nie tylko przyczyna nieomylności Pisma św., ale trwała własność tworząca duchową moc Pisma św. jako Słowa Bożego², które *jest ostrzejsze od wszelkiego miecza obosiecznego* (Hebr 4, 12).

Słowo w Piśmie (*logos en biblos*) jest pokorne i ukryte jeszcze bardziej aniżeli Słowo w Ciele (*logos en sarkos*) czyli Chrystus w swoim Człowieczeństwie (Flp 2, 6—11) i może być osiągnięte tylko przez wiarę. Na tej drodze wiary są pewne metody ułatwiające przejście od czytania Pisma św do słuchania Słowa Bożego. Schelkle pisze, że tymi drogami są: naukowa egzegeza oparta na filozofii biblijnej oraz żywa tradycja wspólnoty Kościoła, wprowadzająca w misterium Słowa przez kazanie i liturgię³.

Jeśli chodzi o naukową egzegezę, to ona nas w tej chwili mniej interesuje, ponieważ jej praca polega na interpretacji tekstu skrypturystycznego poza liturgią. W liturgii Biblia nie jest dziełem o wielkich kwalifikacjach literackich i intelektualnych, ale przede wszystkim Słowem Bożym. Księgi Pisma św. w liturgii „są“ Słowem Bożym, a nie „zawierają“ Słowa Bożego — przez nie Duch Boży sam przemawia do człowieka⁴.

Biblia więc umiejscowiona w formularzach liturgicznych, czy to w tekstach Mszy św., czy w liturgii sakramentów, czy wreszcie w oficjum, jest niejako „otwarta“ przez Chrystusa obecnego w misterium (por. Obj 5, 9—10). Działanie liturgiczne, które jest następstwem działania męki i zmartwychwstania Chrystusa, objawia tajemnicę Słowa Bożego i daje mu maksimum skuteczności.

Wróćmy jednak jeszcze do podziału H. Schelklego, a zwłaszcza do drugiej części, w której każe dopatrywać się interpretacji Słowa Bożego przez żywą tradycję wspólnoty Kościoła. Chodzi o to, by zobaczyć, że liturgia jest tutaj — jak pisał I. Herwegen, OSB — *nieporównaną metodą, a przy tym wzniosłą i jedynie skuteczną, aby odkryć płodną o użyteczną treść Pisma św., aby odczytać je od wewnątrz i przez to wejść w bezpośredni i żywy kontakt z jej Boskim Autorem*⁵.

Jak zrozumieć tę metodę liturgii wobec Pisma św.? Przede wszystkim należy mieć przed oczyma cały syntetyczny obraz, w którym jeden dominujący ruch, powiedzmy „hierarchiczny“, rozwija się „odgórnie“, poprzez który Słowo Boże jako Osoba Trójcy Przenajświętszej staje się Człowiekiem, jako Słowo Zbawiciela i Odkupiciela, aby później ponownie

² H. Schelkle, *Heilige Schrift und Wort Gottes*, Theologisches Jahrbuch (1960) s. 10.

³ Według nomenklatury św. Augustyna kazanie — to „sacramentum audibile“, zaś liturgia — to „verbum visibile“.

⁴ A. Bea, *Valeur pastorale de la Parole de Dieu dans la liturgie*, LMD 47—48 (1956) s. 137.

⁵ I. Herwegen, OSB, *L'Ecriture Sainte dans la liturgie*, LMD 5 (1946) s. 19.

na żądanie Chrystusa kontynuować dzieło Boże na świecie przez urząd apostołski.

W łonie urzędu apostołskiego widać znowu wyraźnie dwa nurty związane z przekazem Chrystusa: pierwszy wyrażony przez: *to czynicie na moją pamiątkę* (Łk 22, 19) i drugi: *Idźcie tedy i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je chować wszystko, cokolwiek wam nakazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 19—20). W tych dwóch „misjach“ (*dicta et acta*) odkrywamy podstawowe dane do sformułowań klasycznej teologii o władzy święceń i jurysdykcji, przy czym ministerialny akt przekazujący owoce męki identyfikuje się z nakazem ustnej tradycji nauczania. Innymi słowy — władza kapłańska, dając zasadnicze uzdolnienia i łaskę, łączy się z uprawnieniem do nauczania i kontynuowania żywym słowem zbawczego dzieła Chrystusa.

Chcąc więc uwydatnić rolę liturgii wobec Słowa Bożego, trzeba przede wszystkim podkreślić centralne znaczenie zgromadzenia liturgicznego sprawującego kult paschalny. Przez ten właśnie fakt i uczestnictwo w nim rodzi się Kościół, ponieważ liturgiczna *memoria Paschae* jest skrótem powtarzającym nie tylko mękę i zmartwychwstanie Pańskie, ale ponadto jest kerygmatem, proklamowaniem, głoszeniem, zwiastowaniem, dawaniem świadectwa. Kościół jako wspólnota jest dziełem stworzonym przez Słowo, ale jest równocześnie ustami, przez które to Słowo rozbrzmiewa.

Teoretykiem podkreślającym ten aspekt jest św. Paweł, nazywany przez niektórych „teologiem tradycji“⁶. Jego listy — z wyjątkiem pasterkich — były prawdopodobnie napisane przed redakcją pierwszej ewangelii. W związku z tym faktem można — nawiązując tu do pewnych tez szkoły *Formgeschichte*, według których „na początku była kerygma“ — zmodyfikować je na określenie: „na początku była tradycja“ albo „na początku był Kościół“ tworzący się właśnie dokoła liturgii, która była już przez sam fakt *memoriae Passionis* kerygmą, choć inne elementy jak modlitwy ludu, czytania czy formalne kazanie należały też do jej całości. Można zatem powiedzieć, że Słowo Boże wypowiada się przez liturgię jak w swym dojrzałym owocu, zaś liturgia na odwrót — jest miejscem, gdzie można je usłyszeć najwyraźniej.

Przeanalizujemy jeszcze odrębnie te dwa aspekty, nazywając liturgię eucharystyczną „*acta Christi*“, zaś liturgię Słowa „*dicta Christi*“, aby później znowu połączyć je w jedno.

2. LITURGIA JAKO „ACTA CHRISTI“

Orędzie Chrystusa, które trzeba przyjąć jako Słowo Boże, wiąże się ściśle i ogniskuje w jego śmierci i zmartwychwstaniu. Depozyt wiary, który ma być przekazany, musi być w istocie także niczym innym, jak przekazaniem ze względu na rozkaz Pański tego faktu. Podstawowym

⁶ A. Rigaux, *Les épîtres aux Tessaloniens*, Paris 1956, s. 656.

tekstem św. Pawła ujmującym tę myśl jest 1 kor 11, 23—29: *Ja bowiem otrzymałem od Pana, co też wam podałem, że Pan Jezus tej nocy, w której był wydany, wziął chleb, i dzięki uczyniwszy, łamał i rzekł: To jest ciało moje za was (wydane): to czyńcie na moją pamiątkę. Także i kielich, po wieczerzy, mówiąc: Ten kielich jest nowym testamentem we krwi mojej. To czyńcie, ilekroć pić będziecie, na pamiątkę moją. Ilekroć bowiem ten chleb pożywać a kielich pić będziecie, śmierć Pańską zwiastujecie, aż on sam przybędzie. Tak więc, ktokolwiek by pożywał ten chleb albo pił kielich Pański niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej. Niechże więc doświadcza człowiek samego siebie, a tak niech pożywa chleba tego i z kielicha pije. Bo kto pożywa i pije nie bacząc na ciało Pańskie, potępienie dla siebie pożywa i pije.*

Z powyższego tekstu wynika najpierw, że według św. Pawła istotę zgromadzenia liturgicznego stanowi „traditio“, jakie otrzymał od Pana — i to nie na podstawie osobistego doświadczenia, ale jako przekaz z owej nocy, podczas której Pan został wydany. Ostatnia Wieczerza warunkuje więc każdorazowe zgromadzenie, ona też w jakiś sposób kształtuje strukturę takiego zgromadzenia. Wreszcie z opisu tego pierwotnego modelu przekazanemu przez „tradycję“ jemu Pawłowi widać, że Wieczerza jest „czynieniem na pamiątkę“. Owo „czynienie“ (facite) jest spokrewnione z terminologią misteryjną — oznacza „facere cultum“. Zaś słowo „pamiątka“ albo „wspomnienie“ jako liturgiczne powtórzenie Ostatniej Wieczerzy zawiera w sobie już też nawiązanie do przyszłego czynu, już to wyznanie tego czynu, które jest zarazem jego przekazem⁷. Jest ono — jak zauważa również H. Schlier — wyznaniem zewnętrznym i odpowiedzialną na żywe Słowo obecnego teraz Chrystusa, zaś kult liturgiczny Ostatniej Wieczerzy jest pra-obwieszczeniem Chrystusa⁸. Wyrażają to słowa: *Ilekroć bowiem ten chleb pożywać a kielich pić będziecie, śmierć Pańską zwiastujecie, aż on sam przybędzie*, które są innym wyrażeniem słów Chrystusowych z tego samego zdarzenia: *To czyńcie na moją pamiątkę*.

Obwieszczenie śmierci Pańskiej nazywa się również testamentem albo ewangelią śmierci albo poprostu Nowym Przymierzem we krwi. I podobnie jak jego typ ze Starego Testamentu, tak antytyp zrealizowany w śmierci Chrystusa ma zapowiadać przyszłość. Pojęcie „przekazywania“, „testamentu“, mające w języku greckim ten sam źródłosłów (diathéke), uwydatnia fakt testamentarnego przekazywania woli i posłannictwa. W tym pojęciu jest także zawarty implicite kerygmat. „Traditio Testamenti“, zawierającego treść faktów i doktryny Chrystusa i de Christo, jest fundamentalnym przedmiotem kerygmatu (1 Kor 3, 10; Gal 1, 6)⁹.

⁷ O. Casel, OSB, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Freiburg 1918.

⁸ H. Schlier, *Die Verkuendigung im Gottesdienst der Kirche*, Benno Vg, 1960, s. 17.

⁹ J. Lecuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Cerf (1957)

Powiedzmy jeszcze za A. Jankowskim, OSB, że fakt powolnego przekształcania testamentu ujętego w pełnym pierwotnym brzmieniu w Pismo św. Nowego Testamentu, które stanowi elementy składowe liturgii, „nie uprawnia do zacieśniania zakresu ani do zubożenia treści samego biblijnego pojęcia Przymierza Testamentu“¹⁰, wręcz przeciwnie — właśnie pomaga nam odkryć jego całą treść w bogatszej o to nowe światło „pamiętce męki i zmartwychwstania“, przekazywane „donec veniat“. Dlatego liturgiczny kult jest ośrodkiem pierwotnego chrześcijaństwa, ale kult nie tylko jako zespół rytów uświęcających życie w tym świecie. Widziano w nim bowiem wraz z całym zespołem sakramentów istotne zdarzenia chrześcijańskiej egzystencji, przedłużenie wielmożnych dzieł Boga objawiającego plan swojej mądrości i miłości.

Wracając jeszcze do naszego tekstu z listu do Koryntian widzimy, że zalecenie św. Pawła co do proklamacji „śmierci aż on sam przybędzie“ zwraca uwagę na obecność i rolę Ducha św. w dziele Nowego Przymierza, co przejawia się w swoistej dla Pawła terminologii podkreślającej jedność *Kyrios-Pneuma*, którą rozwinął w swoim czasie w duchu tradycji patrystycznej J. M. Scheeben¹¹, a za nim inni¹². Chodzi mianowicie o to, że Chrystus przez swego Ducha jest Panem apostołskiej tradycji. W ten sposób tajemnica paschalna łączy się z tajemnicą Zesłania Ducha św., która rozpoczęła inną obecność Chrystusa przebywającego w Kościele do czasu paruzji.

Można więc powiedzieć, że przepowiadanie reguł moralnych jest także ściśle związane z istotnym kerygmatem — o Chrystusie. Przepowiadanie, które dokonuje się w związku z „pamiętką Wieczery“, jest również „wspomnieniem sądu“. Uczestnictwo w zgromadzeniu nie może być nigdy bierne — rodzi ono albo łaskę albo sąd. Aby rodziło łaskę, potrzebne jest posłuszeństwo wiary wobec proklamacji. Odkrywamy tu bliskie pokrewieństwo ze słuchaniem Słowa Bożego — ten tylko je usłyszy i zrozumie, kto gotów jest przyjąć wymagania Słowa. W związku wyłania się nowe zagadnienie, które należy pokrótce rozważyć.

3. LITURGIA JAKO „DICTA CHRISTI“

Jeśli mówimy, że w liturgii są Chrystusowe „dicta et acta“, to trzeba po omówieniu „faktu“ liturgii Chrystusowej — ofiary eucharystycznej (acta) zająć się liturgią Słowa Bożego (dicta).¹³

Geneza zagadnienia sięga czasów Kościoła pierwotnego. Pierwsze gmi-

s. 49—51, por. A. M. Roguet, OP, *Toute la Messe proclame la Parole de Dieu*, art. w *Parole de Dieu et Liturgie*, Cerf (1958) s. 127—129.

¹⁰ A. Jankowski, OSB, *Novi et Aeterni Testamenti*, RBL 10 (1957) s. 176.

¹¹ J. M. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Mainz 1931, s. 75.

¹² I. Hermarn, *Kyrios und Pneuma*, Koesel Vg, 1961.

¹³ Ks. J. Bilczewski określił ją jako „liturgię Ducha św. z realną jego obecnością i komunią“, J. Bilczewski, *Eucharystia*, Kraków 1898, s. 48.

ny chrześcijańskie przyjęły schemat synagogałnych czytań z tym, że treść dostosowywano do następującego „wspomnienia“ a po czytaniach Starożytności następowaly czytania listów apostołskich, a potem Ewangelii.

Już samo czytanie, a zwłaszcza śpiew psalmów i hymnów, otwierało serce na tchnienie Ducha Bożego dopełniające się w dziękczynieniu eucharystycznym, podczas którego przez Chrystusa dziękowano Ojcu. Można powiedzieć, że te wszystkie elementy, które utwierdzały w mądrości Ducha św., tworzyły proklamację, będąc równocześnie rozwinięciem Słowa Bożego w całym jego bogactwie. Pierwotne gminy znały jeszcze elementy czysto charyzmatyczne i prorocze, o których obszernie opowiada św. Paweł. Były to prorokowania czerpiące swoją treść z objawienia oraz glosolalie czyli dary mówienia, modlenia się językiem zrozumiałym tylko dla Boga (1 Kor 14).

Jednak te ostatnie zjawiska nie miały charakteru instytucjonalnego i prędko zniknęły, zostały zaś urzędowe komentarze, a raczej wykład (Dz. 20, 7. 11), który Pismo św. określa nazwą nauki apostołskiej (Dz. 2, 42). Wykład ten, przynajmniej w znacznej części, należał do braci obdarzonych charyzmatem nauczania.

Św. Paweł przywiązywał dużą wagę do tej „liturgii Ducha św.“, widząc w niej jedność z „pamiętką“ przekazującą i rozwijającą „Słowo Chrystusa“. Zwłaszcza mówią o tym zdania z listu do Koryntian (1 Kor 14, 23—25): *Jeśli się więc zgromadzi społem cały Kościół i wszyscy mówią (różnymi językami, a wejdą jacyś prostaczkowie lub poganie, czyż nie powiedzą, żeście oszaleli? Lecz jeżeli wszyscy prorokują, a wejdzie jakiś poganin lub prostaczek, wszyscy poczną go przekonywać i osądzać, ujawniając skrytości serca jego, aż on, upadłszy na twarz, złoży pokłon Bogu i wyzna, że prawdziwie Bóg jest w was.*

Przemawianie opisane przez św. Pawła ma wszystkie cechy „mówienia rozumnego“ (1 Kor 14, 19), a przy tym jest także darem Ducha św., a zatem „mówieniem proroczym“ (1 Kor 2, 28, Ef 4, 11), odpowiadającym wierze (Rzym 12, 6), pouczającym (1 Kor 14, 19) i pocieszającym (1 Kor 14, 31). Najważniejszą cechą, którą apostoł podkreśla, jest pouczenie (*katecheso*), które jest przekazywaniem gminie apostołskiej tradycji i jako urzędowe przekazywanie tradycji ewangelicznej i kerygmatu — jest charyzmatem.

Jednak H. Schlier jest zdania, że pouczenie Pawłowe nie pokrywa się z tym, co określamy mianem „kazanie“, a nawet uważa, że nauczanie nie jest istotą kazania, choć w kazaniu się zawiera. Według niego czynnikiem konstytutywnym kazania jest — jak to widać z Kor 14, 24 — fakt „osądu“, jaki następuje przez objawienie woli Bożej, oraz drugi ważniejszy jeszcze fakt „przekonywania“, który jest właśnie istotnym celem kazania. Schlier podkreśla dobitnie rolę „przekonywania“ (*convincitur* — *elegchetai*, por. tłum. ks. S. Kowalskiego, 1 Kor 14, 24, jako „karcenie“), które tłumaczy przez wyrażenie jeszcze bardziej wyraźne

„Aufdecken“ „odsłonić“ i przytacza jego zastosowanie w związku z funkcją Parakleta (J 16, 8) lub biskupa (2 Tym 4, 1; Tyt 19, 13). Jest to w rezultacie znowu nawiązanie do elementu charyzmatycznego jako prostego przedłużenia apostołskiej misji Chrystusa — Słowa Wcielonego. Innymi słowy można powiedzieć, że kazanie jako wyjaśnienie Słowa Bożego jest nieustannym objawem światła Bożego uciekającemu przed światłem w ciemności świata.

Ponadto „przekazywanie“ to, czy inaczej „objawienie“, dokonując się w zgromadzeniu, musi spełniać pewne wymagane warunki. Są to przede wszystkim jasność i logika, wynikające z miłości do prawdy i z miłości do słuchających. Treść tego „przekonywania“ nie jest własnością „proroka“ — on odkrywa, wyjaśnia (*didachen, apokalypsin* — 1 Kor 14, 26). „Objawienie“ więc interpretuje Pismo św. i naukę Kościoła.

Moc sprawcza takiego „przekonywania“ pokrywa się z celem przemowy. Wiersz 25 wyżej cytowanego listu określa to jako wyznanie słuchających, że „prawdziwie Bóg jest w was“. Nie dotyczy to tylko nakłonienia niewiernego stojącego z dala do adoracji obecnego Boga. Odpowiedzią słuchającego uczestnika wierzącego czy nawróconego, który spotkał się z mocą Bożą obecną i objawiającą się w Słowie, jest zaangażowanie, które św. Paweł określił jako „wszystko niech będzie dla zbudowania“ (*oikodomen* — 1 Kor 14, 26).

To upomnienie wzywające do „zbudowania“ nie dotyczy subiektywnego, pobożnego kształtowania poszczególnych uczestników, lecz odnosi się do budowy obiektywnej nadprzyrodzonej społeczności, którą św. Paweł określa jako Ciało Chrystusa (1 Kor 12; Rzym 12; Ef 4, 12) lub nazywa świętą wspólnotą Boga (1 Kor 3, 16—21)¹⁴

Po tej egzegezie można już wyraźniej dostrzec zbieżność pomiędzy Słowem Bożym, Ofiarą i tradycją.

4. MYSTERIUM CHRISTI KLUCZEM LITURGICZNEJ METODY CZYTANIA PISMA ŚW.

Język tradycyjnej teologii wiązał określenie „mysterium“ z odprawianiem eucharystii. Obecnie pod wpływem prac O. Casela, OSB, z Maria-Laach, który stworzył tzw. teorię misteryjną (*Mysterienlehre*), używa się terminu „mysterium“ w związku z podstawową prawdą liturgii: działającą w niej obecnością „tajemnicy zbawienia“,¹⁵ związaną ściśle z teologią św. Pawła.

Spotkanie z aktualnie obecnym Słowem Bożym w jego sakramentalnym

¹⁴ Por. R. Schnackenburg, *Die sitliche Botschaft des Neuen Testaments*, Fueber Vg, 1954, s. 159.

¹⁵ Najbardziej oryginalne prace z tej dziedziny piszą po Caselu: L. Monden, *Het Messoffer als Mysterie*, Roermond 1948; H. Schillebeekx, *Le Christ sacrament de la Rencontre de Dieu*, Cerf (1961); por. Th. Filthaut, *La théologie des Mystères, exposé de la controverse*, Tournai 1954.

wyrazie liturgii jest jakimś powtórzeniem sceny z Emmaus, kiedy Chrystus otwierał oczy uczniów na tajemnicę Pisma poprzez bezpośrednie nawiązywanie do tekstów „widzianych od wewnątrz“ w zetknięciu z Faktem łamania Chleba. Uczestnicząc w tajemnicy liturgicznej jest się równocześnie uczestnikiem specjalnej łaski Bożej zrodzonej ze zjednoczenia mistycznego pomiędzy przeprowadaniem Słowa Bożego i ofiary eucharystycznej. Po Słowie Bożym przedłużonym przez homilię dusza przygotowana przyjmuje ofiarę eucharystyczną w sposób bardziej owocny.

Ale jest jeszcze coś więcej. Autentyczne życie liturgiczne, składające się tak z kontaktu ze słowem Bożym jak i z ofiarą eucharystyczną, jest okazją do radosnego odkrycia orędzia Bożego odsłaniającego się w coraz wyraźniejszy sposób w poza symbolu historii zbawienia. Orędzie to, odczytane z Pisma św. przez pryzmat tajemnicy Chrystusa działającego w liturgii, bywa identyfikowane coraz wyraźniej z planem wiecznej mądrości Bożej zakrytym przed ludzkimi oczyma.

Chrystus i jego dzieło zbawienia ukazują się w ściślejszej zależności od planu Bożego — wydaje się niemal, jak gdyby Chrystus sam był planem Bożym, jak gdyby Chrystus sam był zrealizowaną Mądrością Boga. Termin „poznanie“ — jak podkreśla Cerfaux¹⁶ — zaczyna odgrywać wtedy coraz większą rolę w życiu chrześcijanina. Chrześcijaństwo bowiem nie jest tylko religią zbawienia, w której przez wiarę i sakrament jednoczymy się z Chrystusem. Pogłębione poznanie tego zjednoczenia i mądrości Bożej, która nam to objawia, staje się obok wiary i miłości elementem istotnym życia chrześcijańskiego. Chrześcijanin jest obowiązany do postępu w tym poznaniu. Chrystus bowiem oprócz tego, że jest mocą i miłością Bożą, jest także mądrością udzielającą się naszemu intelektowi. To poznanie planu mądrości Bożej dokonuje się właśnie podczas sprawowania liturgii, przez którą Kościół karmi swoje dzieci nie tylko chlebem eucharystycznym, ale też chlebem Słowa Bożego. Niezlomność męczenników, świętość wyznawców były niewątpliwie wynikiem szczególnej łaski, jednak baza doktrynalna tego życia mocnego, wytrwałego, zwycięskiego tkwiła w lekturze świętych ksiąg, czytanych w jedność z ofiarą eucharystyczną.

Wznosząc się coraz wyżej można odsłonić coraz głębsze etapy planu Bożego czytane przez pryzmat Misteriów.

Św. Paweł posługuje się w bliższym określeniu misterium Christi terminem „recapitulare“ (Ef 1, 9), co ma oznaczać tryumf paruzji. Ta właśnie wizja leży u podstaw Pawłowego duszpasterstwa, jest sekretem jego mocy i świadomości herolda. Ukrzyżowany Logos, którego przepowiada (1 Kor 2, 2), otworzył mu oczy na misterium, którego stał się niezmordowanym apostołem (Ef 3, 3. 7). Pisał tak o swoim posługiwaniu: „*Głosimy mądrość Bożą niepojętą i zakrytą, którą Bóg przeznaczył przed wiekami ku chwale naszej, której nikt z władców tego świata nie poznał, bo gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali. Ale jak napisane jest:*

¹⁶ P. Jounel, *La Bible dans la liturgie*, art. w *Parole de Dieu et Liturgie*, Cerf (1958) s. 47.

Czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało i w serce człowiecze nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy go miłują (Iz 64, 4). A nam Bóg to objawił przez Ducha swojego. Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże... Głosimy to też nie słowami, których uczy mądrość ludzka, ale takimi, których uczy Duch, do rzeczy duchowych duchową miarę stosując“ (1 Kor 2, 7—10. 13).

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

WYCHOWANIE ALUMNA I KAPŁANA PRZEZ LITURGIĘ

(Referat wygłoszony na spotkaniu rektorów Wyższych Seminariorów Duchownych).

Przygotowanie do kapłaństwa odbywało się początkowo głównie w ramach liturgii. Służąc Bogu i Kościołowi na niższych stopniach hierarchii młody człowiek zdobywał cnoty i wiedzę potrzebną do sprawowania kapłaństwa. Skuteczność takiego przygotowania zależała od środowiska, w którym sługa Boży się znalazł. Jak długo poszczególne kościoły pozostawały pod bezpośrednim zarządem biskupów, a całe duchowieństwo odznaczało się wielką gorliwością, system ten był owocny i dał Kościołowi wielu świętych kapłanów i biskupów. Gdy diecezje się rozrosły a gorliwość spadała, ten sposób formowania sług ołtarza okazał się zawodny i Kościół ustanowił Seminarium duchowne, które mają zapewnić wyrobienie i wykształcenie przyszłych kapłanów. Liturgia stanowi jednak nadal ważny element w wychowaniu alumnow i kapłanów¹.

WKŁAD LITURGII W WYCHOWANIE ALUMNA

Oddziaływanie wychowawcze liturgii jest niezwykle skuteczne, ponieważ trafia ono do współczesnego młodzieńca nastawionego „antyteoretycznie“. Oddziaływanie liturgii jest totalne, ogarniające całego człowieka. Przez natchnione teksty liturgia przemawia do rozumu człowieka i oświeca go, przez psalmy, hymny i modlitwy uczy go mówić do Boga, piękno ceremonii, śpiew, nawet dym kadzidła dosięgają człowieka przez zmysły. Człowiek uczy się o Bogu i o życiu chrześcijańskim i wychowuje się patrząc, słuchając, śpiewając i odpowiadając. Liturgia wciąga w swój nurt również działanie człowieka każąc mu brać czynny udział w obrzędach, wciąga i ciało przez postawę i znaki, jakże przepisuje. Przez te postawy ciało się dyscyplinuje i pozbywa się złej

¹ W referacie wykorzystałem, oprócz prac drukowanych, referat O. P. Rostworowskiego OSB *Wychowanie do modlitwy liturgicznej*.

i świeckiej swobody, aby się poddać oddziaływaniu rozmodlonego ducha. Powiedział ktoś, że pracę nad ministrantami trzeba zaczynać od tego, aby nauczyć ich chodzić, bo chłopcy umieją tylko biegać i skakać. Coś podobnego trzeba powiedzieć o kandydatach do kapłaństwa. Trzeba ich nauczyć chodzić, klękać, żegnać się, bo człowiek przez rzeczy zewnętrzne idzie ku wewnętrznym. Liturgia nie lekceważy ciała, nie apeluje tylko do duszy, lecz bierze człowieka całego, tak jak cały został stworzony i odkupiony. Łaska dąży do uporządkowania całego człowieka poczynając od jego wnętrza aż do najbardziej zewnętrznych przejawów życia. Narzędziem i wyrazem tego uzdrowienia człowieka są te wszystkie postawy i czynności, które liturgia nakazuje.

Liturgia to zespół znaków świętych i uświęcających. Znaki zewnętrzne w życiu religijnym są psychologiczną potrzebą człowieka. Na żadnym stopniu uduchowienia nie są one zbędne. Człowiek współczesny jest specjalnie wrażliwy na znaki i symbole. Mają one dla niego głębszą wymowę niż obrazy odbijające rzeczywistość w sposób realistyczny. Dlatego współczesny człowiek łatwo chwyta wymowę świętych znaków.

Młodzież współczesna jest wrażliwa na wartości społeczne. Otóż liturgia jest idealną szkołą wychowania społecznego. Uczy podporządkowania osobistych religijnych praktyk akcji modlącego się Kościoła, rozszerza serce na potrzeby współbraci i całego Mistycznego Ciała. Uczy ogarniać myślą cały świat i całą ludzkość. Liturgia chwyta więc całego człowieka duchowo i cieleśnie, indywidualnie i społecznie, aktualizując w nim i modlitwę i czyn. Wszystko to dzieje się jednocześnie, harmonijnie i stopniowo powodując asymilację spokojną i głęboką, podobną do tej jaką daje wychowanie domowe i codzienne zdrowe odżywianie.

Alumn przychodzący do seminarium ma się przygotować do kapłaństwa przez życie wewnętrzne. Na ogół jednak nie bardzo sobie zdaje sprawę na czym to życie wewnętrzne polega, co w nim jest zasadnicze, co mniej ważne. Pozna te sprawy w studium teologii ascetycznej, ale na to musi jeszcze czekać kilka lat. Trzeba jednak od początku skierować wysiłek ascetyczny alumna w tym kierunku, jaki Kościół wskazuje kapłanowi.

Pius XII uczy, że „najważniejszą pobudką czynów kapłana ma być pragnienie zjednoczenia się z Boskim Odkupicielem... Idąc za światłem wiary kapłan będzie stale zwracał swe oczy ku Chrystusowi, będzie naśladował Jego czyny i przykłady... życie kapłańskie wychodzi od Jezusa i w każdej chwili ku Niemu ma zdążyć“ (*Menti nostrae*). Zatem nie abstrakcyjne „ćwiczenie się w cnotce“ „zdobywanie doskonałości“, lecz zjednoczenie się żywego człowieka z żywym osobowym Bogiem i Zbawicielem. Człowiek włącza się w nurt życia Chrystusa nie przez samo życie moralne, lecz przez porządek sakramentalny, przez każdy sakrament w nieco inny sposób. Wszystko, co się dokonało w Chrystusie jest nasze i ma się dokonać w nas. Mamy razem z nim przeżyć Jego śmierć, zmartwychwstanie i osiąść niebo. By do tego dojść, by się w nas dokonało wszczępienie

w Chrystusa, nie wystarczy ani wyrobienie cnót naturalnych, ani inne środki ascetyczne. Tu właśnie jest miejsce liturgii. Ośrodek jej stanowi Ofiara Chrystusa uobecniająca się pod postaciami chleba i wina, z niej czerpią moc sakramentu uświęcające człowieka, sakramentalia poświęcające rzeczy przeznaczone do użytku odkupionego człowieka, brewiarz uświęcający godziny dnia i rok kościelny uświęcający cały czas, w którym żyjemy, przez wypełnienie go rozważaniem i przeżywaniem wielkich tajemnic Chrystusa.

Przez liturgię wchodzimy w historię zbawienia, która ciągle się rozwija. Zetknięcie się z objawionym Słowem Boga w liturgii, to zetknięcie się z żywym Bogiem, które u macnia cnoty teologiczne, podstawę całego wyrobienia kapłana. Zbyt pochopnie zakładamy, że alumn, który przyszedł do Seminarium ma żywą wiarę. Niestety, przynależność do grupy wierzących nie jest jednoznaczna z osobistym bezwzględny zawierzeniem osobowemu Bogu. Jeżeli nie zwraca się w Seminarium uwagi na pielęgnowanie wiary, nie należy się dziwić, że nieraz jeszcze w roku przyjęcia święceń cała struktura duchowa kapłana załamuje się. Liturgia żąda często i publicznego wyznawania wiary, każe się o nią modlić, bardzo często liturgia aktualizuje nadzieję, każe się modlić, „abyśmy wzgardzili dobrami ziemskimi, a pragnęli niebieskich“. Nieustannie liturgia aktualizuje miłość Boga, żądając poświęcenia Mu czasu i wysiłku.

Liturgia zapewnia wreszcie życiową syntezę wiadomości nabywanych w wykładach. Stopień asymilacji organicznej prawd religijnych jest zależny od stopnia rozbudzenia życia duchowego. Czysto zewnętrzne pamięciowe i intelektualne przyswojenie prawd teologicznych nie jest formacją kapłana. Dopiero przemodlenie poznanych prawd umożliwia życiową syntezę życia wewnętrznego, wiedzy i działalności duszpasterskiej. Spotykamy dobrych nawet kapłanów nie mających radosnej wizji Misterium Dei, która byłaby dla nich treścią życia duchowego, ich wiedzą i światopoglądem oraz źródłem dynamizmu apostołskiego, są oni spletem konfliktów. Życie liturgiczne może i powinno dać kapłanowi życiową syntezę wiary, wiedzy, modlitwy i duszpasterstwa.

Pius XI stwierdza: „Doroczny obchód świętych Tajemnic znacznie skuteczniej poucza o prawdach wiary i podnosi do radości życia wewnętrznego niż najpoważniejsze wypowiedzi urzędu nauczycielskiego. Definicje dogmatyczne przemawiają tylko do rozumu, liturgia trafia do rozumu, woli i uczucia, do całego człowieka. Przez udział w świętych obrzędach prawda wchodzi niejako w krew i zapładnia życie nadprzyrodzone“. O to właśnie chodzi w seminarium, aby prawda weszła w krew i zapładniła życie nadprzyrodzone.

WEWNĘTRZNY UDZIAŁ W LITURGII

W życiu liturgicznym można uczestniczyć w różnym stopniu.

Naszą troską jest, aby alumni nie zatrzymywali się na powierzchni obrzędów, lecz je zgłębiali i wykorzystywali wszystkie moce, jakie niższe

święcenia niosą, oraz rzetelnie przykładali się do „zwleczenia starego człowieka i jego uczynków, a przyoblekali nowego stworzonego na obraz Boży w sprawiedliwości i prawdziwej świętości“, co wyznacza im jako program obrzęd tonsury.

Słowa formy Sakramentu kapłaństwa brzmią: „Prosimy Cię, Ojczy wszechmogący, daj tym sługom swoim godność kapłańską. Odnów w ich sercach ducha świętości, aby wykonywali otrzymany od Ciebie urząd drugiego stopnia i aby przykładem swojego postępowania pociągali innych do poprawy obyczajów. Niech będą roztropnymi współpracownikami naszego urzędu, niech zajaśnieje w nich pełnia doskonałości“. A zatem sakrament kapłaństwa dąży do pomnożenia świętości człowieka. Nawiasem można ze zdumieniem zauważyć, że teologowie dyskutujący nad sprawą powołania kapłana do świętości nie umieli znaleźć rozwiązania w tekstach obrzędów, którymi Kościół władzę kapłańską przekazuje.

Jak konkretnie rozumieć świętość kapłańską, poucza biskup święconych w swoim przemówieniu: „Rozważajcie co czynicie, naśladujcie to co sprawujecie, spełniając misterium śmierci Pańskiej, starajcie się umorzyć w swoich ciałach wszystkie wady i pożądlivości“. Echem tych słów liturgii są słowa Piusa XII zwrócone w adhortacji *Menti nostrae* do duchowieństwa: „Konieczne jest, aby kapłan przeniósł do wnętrza swojej duszy to, co się dzieje na ołtarzu. Jak Jezus Chrystus ofiaruje samego siebie, tak i Jego sługa ma się wraz z Nim ofiarować. Chrystus wynagradza za grzechy ludzi, podobnie kapłan obraną drogą ascezy chrześcijańskiej ma dążyć do oczyszczenia siebie i bliźnich z grzechów. Słowa Apostoła „Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu“ wzywają kapłanów..., aby ducha swego tak ukształtowali, jak był ukształtowany duch Boskiego Odkupiciela, gdy siebie składał w ofierze. Za wzorem Jezusa niech więc kapłani przyjmą w jakiś sposób życie ofiary. Apostoł domaga się nawet, by każdy z nas przeżył z Chrystusem jakby śmierć mistyczną na krzyżu, byśmy i my mogli powiedzieć wraz z Pawłem „z Chrystusem jestem przybity do krzyża“ (Gal 9, 2). Tak Papież rozumie głęboki udział w kapłaństwie Chrystusa. Ci, którzy decydują się na przyjęcie święceń kapłańskich, muszą jasno zdawać sobie sprawę, że ontologicznie i moralnie angażują się na życie ofiary. Muszą pamiętać, że unikanie ofiary, a szukanie dostatków i wygod jest sprzeciwianiem się łasce sakramentu, jest niełojalnością wobec Boga i cofaniem się z obranej drogi, a „kto przykładą rękę do pługa i ogląda się wstecz, nie nadaje się do Królestwa Bożego“ (Łk 9, 62). Trzeba te prawdy jasno i dość wcześniej alumnom przedstawiać. Jeżeli któryś dojdzie do przekonania, że nie jest powołany do urzeczywistnienia ofiary we własnym życiu, to lepiej dla niego i dla Kościoła, jeżeli w innym stanie będzie szukał zbawienia duszy.

ELEMENTY ŻYCIA LITURGICZNEGO W SEMINARIUM

Stopień zjednoczenia alumna z Chrystusem-Kapłanem i Ofiarą zależy nie tylko od wysiłków wychowawców. Jest to przede wszystkim dzieło łaski Bożej. Seminarium winno jednak zrobić wszystko co możliwe, aby umożliwić alumnom spotkanie z Chrystusem w bezpośrednim i życiowym kontakcie w ramach liturgii.

Liturgia jest szkołą chrześcijańskiego życia. Chrześcijanin, a zwłaszcza przysły liturg, wychowuje się przez sam udział w liturgii. Dlatego w dziedzinie wychowania liturgicznego jest ważniejsze to, co się dzieje w kaplicy, niż to co się mówi na sali wykładowej, jakkolwiek i jedno i drugie jest potrzebne. Formujący wpływ ma sama kaplica i jej urządzenie. Powinno ono posiadać duże walory estetyczne i liturgiczne. to jest należyta ekspozycja ołtarza umożliwiająca koncentrację uwagi na nim. Udział we mszy św. winien być czynny według form określonych przez Stolicę Świętą. Najlepiej jest stosować rozmaite formy udziału, ale wszystkie powinny być poprawne i dawać alumnowi kontakt z liturgią dnia. Formy udziału młodzieży we Mszy św. w Polsce są coraz lepsze. Do niedawna zdarzało się, że alumn żyty już w liceum z mszałem i Mszą dialogowaną, w seminarium musiał mszał odkładać i śpiewać na Mszy pieśni do św. Antoniego, bo jest wtorek, do św. Józefa, bo jest środa, Godzinki, bo jest sobota. Był to zorganizowany wysiłek dla odzwyczajania alumnów od poprawnego udziału we Mszy św. Czy jeszcze dzisiaj tak się dzieje, nie wiem. W każdym razie nie powinno się tak dziać.

W kaplicy seminaryjnej można stosować takie formy udziału, których znajomość przyda się w pracy kapłańskiej, lecz komentarz musi być zawsze skierowany do społeczności kleryckiej przeżywającej Mszę św. Msza seminaryjna nie może być traktowana jako forma „ćwiczebna“. Podobnie nie można pozbawiać alumnów najdoskonalszych form udziału w liturgii w imię tego, że w diecezji nie są stosowane. Z tego, że w kościołach parafialnych śpiewa się na Mszy po Polsku nie wynika, że klerycy nie mają mieć w niedzielę uroczystej Mszy z chorałem. Racje duszpasterskie mogą przemawiać za wprowadzeniem polskich nieszpórów nawet w katedrze, ale klerycy powinni odśpiewać nieszpory łacińskie w katedrze o innej porze albo w kaplicy seminaryjnej. W duszy alumna powinno wyrzeć się głęboko przekonanie, że Panu Bogu należy się ten urzędowy kult w imieniu diecezji.

Główne środki uswięcenia kapłana to Msza św. i b r e w i a r z. Pius XII stwierdza: „Godziny brewiarzowe przyczyniają się wielce do osiągnięcia świętości kapłańskiej“ (*Menti nostrae*). Na ogół bywa tak, że klerykowi każe się rano i wieczór odmawiać różne akty zupełnie z modlitwą Kościoła nie związane. Modlitwa myślna czerpie natchnienie z rozmaitych pobożnych ksiązek, również nie związanych z liturgią. Odbywają się różne nabożeństwa dodatkowe złożone ze stereotypowej litanii i nieraz bardzo ckliwych modlitw. To formuje alumna i przez lata staje się jego przyzwyczajeniem. Na tę gotową już strukturę nakłada się przy końcu

seminarium brewiarz, który wchodzi jak obce ciało, nie mając żadnego oparcia w koleinach wyżłobionych w duszy przez 6 lat. Odczuwa się go jako ciężar, a nie jako swój ukochany modlitewnik. Alumn powinien zetknąć się z brewiarzem jak najwcześniej, już na pierwszym roku. Nie będzie go od razu odmawiał w całości, ale niech się z nim zapozna i od razu zacznie się modlić jego słowami. Zamiast tasiemca różnych modlitw i aktów, alumn powinien rano i wieczorem odmawiać pewne elementy godzin Brewiarza. Rano mogą być Laudes, ewentualnie skrócone do jednego psalmu, po którym następuje Kapitulum i reszta Godziny albo elementy Prymy. Mówię o Laudes dlatego, że pochodzenie Prymy jest wyraźnie monastyczne i jest rzeczą wielce prawdopodobną, że Pryma zniknie z Brewiarza Rzymskiego, z tym, że jakieś elementy z niej dołączą się do Laudes. Wieczorem alumni powinni odmawiać Kompletę, która ma zostać ich modlitwą wieczorną na całe życie. Obecnie w Polsce cały szereg Zgromadzeń zakonnych czynnych i Instytutów świeckich odmawia lub nawet śpiewa codziennie Kompletę. Seminaria nie powinny być w tyle. Ze względu na słabe przygotowanie językowe alumnów dobrą rzeczą jest odmawianie tych modlitw na przemian po łacinie i po polsku. Niedziela, dzień Pański, powinien być uświęcony szerszym udziałem w modlitwie Kościoła, a więc całe Laudes, Nieszpory i Kompletę śpiewane, a może nawet Jutrznia lub jej fragmenty. Brewiarz powinien już w Seminarium tak wejść w substancję duszy alumna, aby rano i wieczorem wracały mu na usta kantyki *Benedictus*, *Nunc dimittis* tak spontanicznie, jak pacierz wyuczony w domu. Powie ktoś: „Nie mamy brewiarzy“. Myślę, że dało by się je zdobyć łatwiej niż kiedy indziej przez apel do duchowieństwa diecezjalnego, które obecnie wyzbywa się brewiarzy 4-tomowych, względnie ze starym psalterzem. To nie jest ważne z jakiego brewiarza klerycy będą się modlili i jaki psalterz będą odmawiali, ponieważ prawdopodobnie psalterz Piusowy w obecnej formie nie wejdzie do zreformowanego brewiarza. Można wykorzystać *Liber usualis*, który we wszystkich Seminarium jest w użyciu. Śledząc sprawozdania z Kongresów i kursów odbywanych na zachodzie zauważamy, że w stały zwyczaj wchodzi tam odmawianie dziennych Godzin Brewiarza na sali obrad. Odmawia się je przed poszczególnymi referatami i na zakończenie prac dziennych. U nas nawet się tego nie próbuje. Setki księży odmawiają oficjum w pośpiechu po kątach, a przecież mogliby to zrobić razem spokojnie, w odpowiedniej porze. Wierni również nie widują swoich duszpasterzy modlących się razem. Nie umiemy się modlić razem, bo nikt nas tego nie nauczył i do tego nie przyzwyczaili. A szkoda. J. Labigüe, z Wyższego Seminarium w Rouen, pisze: „Po ogłoszeniu nowego kodeksu rubryk nie ma wątpliwości, że w Wyższym Seminarium modlitwą ranną powinny być Laudes, a modlitwą wieczorną Kompletę“. Jest rzeczą zrozumiałą, że nowo przyjętych trzeba wprowadzić w modlitwę brewiarzową przez jakiś czas, wyjaśniając im psalmy używane w tych Godzinach i odmawiając z nimi te psalmy w dobrym przekładzie polskim.

W nabożeństwach dodatkowych należy maksymalnie wykorzystywać elementy brewiarza, a więc hymny, psalmy i lekcje. Nowenny przed Bożym Narodzeniem i Zesłaniem Ducha Świętego, uroczystością św. Stanisława Kostki i inne z powodzeniem mogłyby się składać z Inwitorium, hymnu, odpowiedniej lektury i oracji. Sama struktura brewiarza uczy, że modlitwa ma się rodzić z czytania. Nie można ciągle do Pana Boga mówić, trzeba Go także słuchać. Przy takim wykorzystywaniu elementów brewiarza w nabożeństwach, brewiarz stanie się bliski i swojski. Powiedziałem, że nie należy śpiewać Godzinek na Mszy św. Co z nimi zrobić? Rozłożyć na całą sobotę. Jutrznia jako modlitwa ranna, Pryma na koniec dziękczynienia, Tercja po śniadaniu, Seksta przy południowym rachunku sumienia, Nona po obiedzie, Nieszpory po kolacji, Kompleta wieczorem. W ten sposób Godzinki odzyskują swój właściwy sens. Powstały dla uświęcenia godzin dnia poświęconego Matce Bożej.

Alumn powinien głęboko przeżywać rok liturgiczny.

Pius XII w Encyklice *Mediator Dei* naucza: „Godziny kanoniczne obracają się przede wszystkim dokoła Osoby Jezusa Chrystusa i całość jest tak... ułożona, że we wszystkim panuje nasz Zbawiciel w tajemnicach Swego ponizenia, odkupienia i triumfu. Toteż rok liturgiczny... nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem spraw dotyczących minionych czasów ani prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele i kroczy drogą swego ogromnego miłosierdzia, którą rozpoczął za doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc w tym najlitościwszym zamiarze, aby dusze ludzi zbliżyły się do Jego Tajemnic i nimi żyły. A te Tajemnice bez przerwy żyją i działają... są wzorem doskonałości chrześcijańskiej, są źródłami łaski Bożej, a skutkami swymi stale na nas wpływają, gdyż każda z nich jest stosownie do swego charakteru i na swój sposób przyczyną naszego zbawienia. Przyczynia się do tego i ta okoliczność, że troskliwa Matka Kościół, przedstawiając nam do rozważania tajemnice Zbawiciela, uzyskuje swoimi prośbami te nadprzyrodzone dary, dzięki którym duch tych tajemnic nazjzupełniej przenika jej synów. Z Chrystusowego natchnienia i mocy możemy przy współpracy naszej woli przyswoić sobie ich siłę życiową, jak gałęzie żyją życiem drzewa, a członki życiem głowy. W ten sposób możemy zwolna i pracowicie przekształcić się na miarę pełni wieku Chrystusowego“. W Adhortacji *Menti nostrae* Pius XII powołuje się na ten ustęp encykliki i dodaje: „Wyłożone tam zasady są bardzo pożyteczne dla wszystkich chrześcijan, ale kapłani powinni je poznać szczególnie dokładnie i należycie. Podkreślamy to z naciskiem: wy kapłani macie przodujący udział w przeżywaniu roku liturgicznego, ten udział wam się należy, gdyż to wy odprawiacie Eucharystyczną Ofiarę i Officium Divinum“.

Aby przeżycie roku liturgicznego było głębokie, Msza alumnów powinna być zasadniczo z dnia. Zupełnie mijałoby się z myślą Kościoła rozciąganie na kaplice seminaryjne przywilejów obracających liturgię kościołów para-

fialnych w nieustanne zaduszki. Ponadto potrzebne jest systematyczne wtajemniczenie w liturgię dnia. Formy mogą być rozmaite. Wieczorne słowo Ojca Duchownego albo krótkie wprowadzenie przede Mszą, albo krótka 3-minutowa homilia po Ewangelii. Wszelkie wywieszki, kalendarze, odpowiednia dekoracja kaplicy będą w tym pomocne.

Bardzo ważne jest, aby alumnii przeżywali w nadprzyrodzonej atmosferze szczytowe momenty roku kościelnego: Zmartwychwstanie Pańskie i Boże Narodzenie. Dlatego te święta powinni spędzić w seminarium i w łączności z Biskupem święcić je w katedrze. Każdy alumnii powinien przeżyć obchód Bożego Narodzenia i Wielkiego Tygodnia w ramach autentycznej pełnej liturgii Kościoła. Brak tego przeżycia jest poważną luką w formacji kapłana i niejednokrotnie odbija się później w jego pracy duszpasterskiej. Ponadto kapłan powinien być już przyzwyczajony do spędzania świąt wśród rodziny duchowej, a nie fizycznej. Jeżeli ferie świąteczne alumnii uznaje się za potrzebne, to powinny one następować dopiero po okresie świątecznym, a więc po oktawie Bożego Narodzenia i po Niedzieli Białej. Jeżeli w Adwencie i Wielkim Poście wkłada się wielki wysiłek w duchowe przygotowanie do świąt, to nie należy na same święta pozbawiać alumnii atmosfery skupienia, jaką daje seminarium i wysyłać do rodzin w dniach, w których są one szczególnie rozproszone, zajęte gotowaniem, pieczeniem, przyjmowaniem gości itp. Natomiast należałoby wziąć pod uwagę wysłanie w W. Tygodniu najstarszych alumnii do parafii potrzebujących pomocy w dobrym przeprowadzeniu udziału wiernych w liturgii.

Z modlitwy liturgicznej powinna wyrastać modlitwa osobista. Sama liturgia wielokrotnie do takiej modlitwy wzywa. „Iterum, atque iterum considerate“, „Cogitate magnopere“, „Agnoscite quod agitis“, „ut in lege tua die ac nocte meditantes, quod legerint, credant“.

Liturgia dostarcza obfitego materiału do rozważań. Kleryk powinien nauczyć się samodzielnego wykorzystywania mszału i brewiarza jako źródła oświecenia swojej modlitwy. Bardzo dokładnie powinny być rozważane i przemodlone teksty święceń. Wypada chyba, aby kleryk na pamięć znał sakramentalną formę święceń przynajmniej wyższych.

Wcześniej powinien znaleźć się w rękach alumnii rytuał, nie tylko jako podręcznik do nauki, lecz jako pomoc w osobistej modlitwie. Bardzo korzystne będzie rozważanie i przemodlenie formuł, które odmówiono nad nami w czasie naszego Chrztu i Bierzmowania. Bardzo zdrowo będzie odmówić za siebie samego np. w czasie rekolekcji miesięcznych modlitwy z *Commendatio animae*. Przeszkody językowe w tej dziedzinie są już usunięte, a duży nakład nowego rytuału umożliwi seminarium zaopatrzenie się w odpowiednią ilość egzemplarzy.

Należałoby przywrócić realne znaczenie niższym święceniom. Są Seminarium, w których ostiariusze nigdy nie dzwonią ani nie sprzątają kaplicy, lektorzy nie czytają, akolici nie służą do Mszy, bo to robią najmłodszy, subdiakoni nie mają nic wspólnego z zakrystią. Krótko

mówiąc niższe święcenia są formalnością. Skutkiem tego jest niedoceniecie funkcji związanych z niższymi święczeniami.

Dla przywrócenia realnego waloru święceniom niższym i wyższym warto by przyjąć następujące zasady: a) Ostiariusze dzwonią i sprzątają kaplicę; b) Lektorzy czytają nawet codziennie lekcję i inne lektury w kaplicy i refektarzu; c) Egzorcyści dokładnie zaznajamiają się z nauką Kościoła o szatanie i z tekstami egzorcyzmów. Sprawa walki z szatanem w życiu Chrystusa, Kościoła i każdego chrześcijanina w *Teologii liturgii* Vagaggini'ego zajmuje 59 stron; d) Akolici służą do Mszy św. Kto wie, czy służenie do Mszy przez alumnów najstarszych nie usunęłoby przesądu, że służenie do Mszy jest poniżej godności kapłańskiej; e) Subdiakon powinni rzetelnie zapoznać się ze sprawami zakrystii i konserwacji paramentów. f) Diakon był oddawna przewodnikiem wiernych w czasie liturgii. Warto by przywrócić mu tę rolę przynajmniej w kaplicy seminarystycznej. Nie byłoby rzeczą złą na stałe powierzyć wprowadzenie do liturgii dnia — diakonom pod nadzorem Ojca Duchownego.

Kapłan winien posiadać pogłębioną wiedzę liturgiczną. Rozwój wiedzy liturgicznej w naszych czasach jest ogromny. Poziom wykładów tego przedmiotu wiedzy powinien mu odpowiadać. Zwraca się ostatnio uwagę na potrzebę powiązania liturgii z sakramentologią. Dziedziny te tak się zazębiają, że ten sam profesor powinien tłumaczyć skuteczność znaków sakramentalnych oraz ich kształt i oprawę. Oczywiście jest rzeczą, że te wykłady powinny się odbywać z rytuałem w rękę.

Ważna jest korelacja z innymi przedmiotami. Do śmierci zachowałem wdzięczność do mojego profesora dogmatyki, który przystępując do traktatu o Chrystusie Odkupicielu powiedział nam tak: „Wszystkie traktaty trzeba znać, ale traktaty o Chrystusie i Eucharystii powinniście zgłębić szczególnie dokładnie, bo tym będziecie żyli“. W dogmatyce należałoby uwzględnić traktat o ciele mistycznym oraz tezy o kapłaństwie Chrystusa.

Jeszcze ściślejsze są związki między liturgiką i biblistką. Profesor Pisma św. powinien wybierać do egzegezy przede wszystkim te ustępy Pisma św., które czyta się w liturgii i wskazywać na ich sens duchowy. Konieczny jest kurs psalterza specjalnie dla potrzeb liturgicznych, zarządzony już dawno przez Stolicę św. W tym kursie nie chodzi o ścisłą egzegezę biblistyczną, lecz o przygotowanie modlitwy, o wskazanie na chrześcijański sens psalmów, na ich zastosowanie w liturgii i na naukę o modlitwie, która w psalterzu jest. Przyzwyczajaliśmy się szukać pouczenia o modlitwie i życiu duchowym tylko w książkach ułożonych przez ludzi, a zapomnieliśmy, że jest natchniona księga ucząca o modlitwie. Psalterz to nieusystematyzowana pełnia wiedzy o życiu duchowym przewyższająca wszystkie dzieła ludzkie. Trzeba tę naukę pokazać i pomóc w jej zrozumieniu, aby współczesny kapłan mógł powiedzieć: „Psalterium meum, gaudium meum“.

Należałoby często wykorzystywać psalmy w przygotowaniu seminarnych obchodów i akademii. Dobrze przygotowana „Godzina biblijna”, to najodpowiedniejsza forma uczczenia świąt patronalnych, imienin Biskupa, przełożonego itp.

Dla prowadzenia życia liturgicznego konieczne jest czytanie całego Pisma św. Dokładna znajomość dziejów biblijnych jest nieodzowna dla zrozumienia liturgii. Słowo Boże zawarte w Piśmie św. nie jest zbiorem dokumentów archiwalnych z dziejów Izraela, lecz Słowem Boga żywego przemawiającego do nas dzisiaj. Słowo to przenika nas do głębi i wprowadza w zrozumienie tego, co Bóg obecnie dokonuje w świecie. „Jak deszcz i śnieg zstępuje z nieba i już tam nie wraca, ale poi ziemię, zwilża ją i sprawia, że ona rodzi i daje nasienie siewcemu, a chleb jedzącemu, tak jest i z moim słowem, nie wraca ono do mnie bez skutku, lecz dokonuje tego, co chciałem i doznaje powodzenia w tym po co je posłałem“ (Iz 55, 10—11).

Czytając Pismo św. codziennie przez kwadrans, w ciągu roku można przeczytać całość. Jak to czytanie urządzać niech myślą wychowawcy. Jest rzeczą pewną, że nie można marzyć o rozwoju życia liturgicznego, jeżeli nie wprowadzi się duszpasterzy i wiernych w dokładną znajomość Pisma św.

Dużą wartość dla rozwoju modlitwy ma nauka śpiewu gregoriańskiego. Pewne zespoły dźwięków wyrażają i wywołują uczucia władz niższych, inne wyrażają i wywołują afekty władz duszy. Takie są właśnie tonacje gregoriańskie. Po innych śpiewach następuje nieraz wzruszenie czy rozrzewnienie, po śpiewie gregoriańskim człowiek jest skupiony. Dlatego jest rzeczą doniosłą poważne potraktowanie tego przedmiotu przez odpowiedni dobór profesora i częste ćwiczenia oraz częste posługiwanie się śpiewem w kaplicy. Powiedziałem, że trzeba alumnów nauczyć chodzić. Trzeba ich również nauczyć śpiewać bez krzyku. Na ogół utożsamia się u nas pojęcia chwalenia P. Boga z całego serca i śpiewanie z całego gardła. Jest to błąd, który trzeba wykorzenić zwłaszcza u kapłanów, którzy przy ołtarzu krzyczą, i popisują się siłą swojego głosu lub jego barwą zapominając, że kapłan przy ołtarzu jest tylko znakiem obecności Wiecznego Kapłana i dlatego ma być jak hostia mszalna: biała i bez smaku. Na ogół alumni seminariów śpiewają chorał za głośno. Zamiast precyzji wykonania spotykamy się z forsowaniem głosu. Brak „castigatio vocis“, brak uciszenia się przed Bogiem.

Jak doniosłą rolę dla rozumnego odmawiania brewiarza ma nauka łaciny, nie trzeba chyba podkreślać.

Bardzo starannie należy wyuczyć wszystkich ceremonii kapłańskich. Dopuszczenie do święceń alumna, który nie umie w sposób doskonały odprawiać Mszy św., chrzczyć, zaopatrywać chorych, naraża go na to, że będzie to robił niezgrabnie, z wyteżeniem uwagi na to, co trzeba zrobić, a nie na treść modlitwy i znaczenie obrzędów. Trudno w takiej sytuacji i mówić o skupieniu i przeżywaniu dokonywanych

aktów. Już na piątym kursie alumni powinni ćwiczyć odprawianie Mszy św., w czasie kursu szóstego powinno się odbywać już egzaminowanie.

Ważną sprawą jest wzorowa forma nabożeństw katedralnych, w których alumni uczestniczą. Jeżeli lekceważy się przepisy, to w umyśle alumna musi powstać przekonanie, że to nie takie ważne, że można się nie przejmować tym, co w Rzymie zarządzono. Często powtarzane przez jednego z naszych moralistów adagium: „Róbcie inaczej niż w katedrze, a na pewno będzie dobrze“ — wychowawcze nie jest.

WSPÓŁPRACA WYCHOWAWCÓW

H. Schmidt TJ w swojej *Introductio in liturgiis occidentalem* pisze: „W seminarium głównym obowiązkiem wychowawców w stosunku do kultu Bożego jest uformowanie przyszłych liturgów. Aby kapłan był liturgiem w pełnym znaczeniu tego słowa nie wystarczy mu wiedza liturgiczna, musi posiadać żywotny dynamizm z martwychwstania, który podziwiamy u świętych biskupów epoki Ojców. Dla tego kapłan powinien być nie tylko wykształcony, lecz wtajemniczony w misterium paschalne i posiadać tę żywotną wrażliwość na święte rytę, której nie da się zdefiniować, lecz którą wszyscy pojmujemy intuicyjnie“. Tylko zespolone wysiłki rektora i wszystkich profesorów mogą zapewnić taką formację. Życie liturgiczne to wielka całość. Wzajemne przenikanie się wiedzy i wiary, łaski i kultu. Żaden z elementów życia liturgicznego oderwany od innych nie wywrze wpływu wychowawczego, nie zdoła głęboko oddziaływać na duszę alumna. Dopiero zespolone wysiłki mogą stworzyć typ kapłana, który nie szukając ciągle nowych podręczników do rozmyślenia, będzie umiał w mszale i brewiarzu znaleźć obfite światło i zasady swojego postępowania, który wtedy gdy można będzie znaleźć gotowych zasad postępowania, będzie umiał zwrócić się do Chrystusa z pytaniem: „Panie, co Ty chcesz, abym czynił?“ i będzie umiał na kartach Ewangelii znaleźć odpowiedź, którego wiara będzie opoką dającą oparcie innym — kapłana, który będzie umiał powiedzieć sobie: „przy ołtarzu Chrystus jest Ofiarą, a ja kapłanem — w ciągu dnia ja jestem ofiarą, a On Kapłanem“, krótko mówiąc, wychowanie przez liturgię ma uformować kapłana, dla którego Chrystus rzeczywiście będzie Drogą, Prawdą i Życiem.

Tyniec

O: FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

PIERWSZE PROROCTWO

(Gen 3, 14—19)

Inimicitias ponam — nieprzyjaźń położę między tobą a między niewiastą i między nasieniem twym a nasieniem jej (przekład Wujka) — oto znane słowa, które zawierają zapowiedź walki między dobrem a złem, a w konsekwencji pokonania potęgi zła przez „nasienie kobiety”, przez przyszłego Zbawiciela świata. Tak uczy dawna tradycja kościelna i teologiczna, zaznaczona po raz pierwszy przez Justyna i Ireneusza i tak w zasadzie interpretuje tekst dzisiaj egzegeza katolicka a częściowo także i protestancka. Lecz jeżeli wchodzimy w głąb tekstu, rozbierając poszczególne słowa przepowiedni, napotykamy na liczne trudności i niedopowiedzenia, które poszczególni autorowie rozmaicie interpretują kierując się spostrzeżeniami filologicznymi i zasadami ogólnoteologicznymi. W ostatnich 90 latach ogromnie wzrosła liczba studiów i uwag krytycznych na ten właśnie tak bardzo ciekawy temat i zdawać by się mogło, że już wszystko powiedziano, co się da wymyśleć i powiedzieć, a jednak głębsza analiza tekstu, podjęta z nieco innej pozycji, odkrywa coraz to nowe tajemnice opowiadania biblijnego.

Na czoło wysuwa się kwestia rzadko tylko poruszana przez naszych komentatorów, albo w małej części tylko przez nich rozwiązana, mianowicie kwestia literacko-krytyczna dotycząca pochodzenia tekstu Gen 3. Musimy jasno odpowiedzieć na pytanie: kto tekst przepowiedni ułożył, kto go napisał i wciągnął do dłuższego tekstu historycznego i kto mu nadał dzisiejszą formę językową zawartą w naszej Biblii hebrajskiej (masoreckiej). A następne pytanie nie mniej ważne brzmi: czy Gen 3 jest opowiadaniem historycznym czy — jak głosi teologia krytyczna — tylko opowiadaniem etiologicznym, które chce wyjaśnić „ajtiologicznie” tj. „przyczynowo” walkę między dobrem a złem odbywającą się w każdym człowieku, a nie mającym pretensji, by fakty podane były prawdziwe. Dużo nowego światła może rzucić na nasze zagadnienie zbadań form językowej prorocstwa, jeżeli podkreślimy, że tekst nie jest tyle uroczystą proklamacją religijno-teologiczną, ile wyraźnym wyrokiem, jakoby sądowym wydanym na pierwszych ludzi przez Boga jako stróża zasad etycznych, że należy w poszczególnych słowach szukać podłoża prawnego. A w końcu trzeba także odpowiedzieć na pytanie ostatnio najczęściej poruszane: jaka jest właściwa treść teologiczna tekstu i czy przepowiednia odnosi się w pewnej mierze także do Matki Najśw.

Chcąc odpowiedzieć na wszystkie te dość sporne pytania trzeba się oprzeć na tekście oryginału i podać przekład filologicznie ścisły odpowiednich wierszy. Przedtem jednak wypada zaznaczyć, że obecnie ogół egzegetów, nawet z najskrajniejszej lewicy, nie odrzuca przepowiedni, jako „bajki dla dzieci”, jako analogii do wawelskiego smoka i Wandy, lecz

jest pełen podziwu dla piękna literackiego opowiadania i dla głębi myśli filozoficznych a ogólno-ludzkich w nim zawartych. Całe opowiadanie jest jakoby głazem narzutowym z epoki prehistorycznej a podobnych tekstów nie dostarczyły dotąd nawet tabliczki gliniane z nizin mezopotamskich. Pokrewieństwo ideowe z mitami o Gilgameszu i o Adapie jest minimalne, Egipt i Ugaryt nie posiada analogicznych tekstów. „Pierwsze proctwo” biblijne jest jedyne w swoim rodzaju a swą wewnętrzną prawdą „egzystencjalną” — której dzisiaj szuka wielu filozofów i teologów — odbija najwyraźniej od wszelkich innych utworów ułożonych w dawnych wiekach na przestrzeni między Nilem a Tygrysem.

Oto przekład tekstu:

I powiedział Jahwe-Bóg do węża:

„...ponieważ to uczyniłeś
przeklęty jesteś wśród wszelkich zwierząt,
wśród wszelkiej zwierzyny żyjącej (dziko) na polu.
Na brzuchu swoim czołgać się będziesz
i będziesz żarł proch
po wszystkie dni swego życia.
Rzucam nieprzyjaźń
między ciebie i tę oto kobietę,
między plemię twoje o plemię jej.
Ono tobie głowę zdepcze,
gdy będziesz godził na piętę jego”.

A do kobiety powiedział:

„Pomnoże i powiększę
cierpienia przy twoich porodach,
będziesz w bólach dzieci rodziła.
Pragnienie za mężem ciebie owładnie
a on będzie (potem) rządził tobą”.

Do mężczyzny zaś powiedział:

„Ponieważ usłuchałaś mowy swej żony
i jadłeś z drzewa, z którego ci jeść zabroniłem,
przeklęta z winy twojej ziemia orna!
Wśród udręczeń będziesz z niej się żywił
przez wszystkie dni swego życia.
Ciernie i oset będzie ci rodziła
a będziesz jadł rośliny z roli.
W pocie oblicza będziesz chleb spożywał,
aż nie powrócisz do ziemi,
do tej, z której wzięty zostałeś,
bo prochem jesteś
i do prochu powrócisz”.

I zrobił¹ Jahwe-Bóg dla mężczyzny i jego żony okrycia ze skór i przyodział ich nimi. I powiedział Jahwe-Bóg (do siebie):

¹ Opuszczony jest wiersz 3, 20: „I nazwał człowiek swą żonę imieniem Hawwa, gdyż stała się pramatką wszystkich żyjących”. Przerzywa on kon-

„Otóż stał się człowiek
 jakby jeden z nas
 wiedząc co dobre i co złe!
 A teraz — oby ręki nie wyciągnął
 i zerwał owoc także z drzewa żywota
 i zjadł go i żył przez (długie) wieki!”.

Więc go wypędził Jahwe-Bóg z ogrodu Eden, aby zaczął ziemię uprawiać, z której był wzięty. A wygnawszy człowieka kazał ustawić się cherubom po stronie wschodniej ogrodu Eden a także płomiennemu iskrzącemu się mieczowi², aby strzec drogi do drzewa żywota.

I.

Gen 3 zawiera pierwsze w dziejach ludzkości proroctwo. Wyszło ono, zdaniem autora biblijnego, bezpośrednio z ust Boga, a nie za pośrednictwem proroka czy wieszczka, jak późniejsze przepowiednie zawarte na kartach Biblii. Dlatego ma ono szczególny walor w historii objawienia i w dziejach zbawienia (tzw. Heilsgeschichte), dokonywującego się dla dobra człowieka. Dotyczy ono pierwszych chwil istnienia człowieka jako takiego na ziemi. Przenosi nas więc w najdawniejsze czasy prehistoryczne, w okres około 800 tysięcy lat przed naszą erą lub więcej, przedstawione tak, jak je sobie autor późniejszy wyobrażał.

Zbyt śmiało i niepewne byłoby twierdzenie, jakoby autor sam sobie skonstruował całe opowiadanie. Zbyt wielkie było kiedyś u człowieka przywiązanie do tradycji i do przekazywania swoich doświadczeń przyszłym pokoleniom, by móc przypuszczać, że w okresie, kiedy obudził się już u człowieka pęd do twórczości literackiej, autor nie skorzystał z wiadomości przekazywanych mu drogą tradycji. Nie wolno nam jednak posunąć się tak daleko, by twierdzić, że wszystkie szczegóły pochodzą z tradycji, z czasów niepamiętnych, roztropność raczej nakazuje wielką powściągliwość. Owszem, myśli główne mogą być wzięte ze skarbca tradycji rodowej, ale ramy opowiadania i rozprawienie myśli należy przypisać późniejszemu autorowi.

Pierwsze proroctwo zawiera przeto „nova et vetera”. Nie da się zapewne nigdy rozstrzygnąć, co stanowi „vetera” tj. tradycję rodową, a co „nova” czyli upiększenie literackie. Musimy się zadowolić stwierdzeniem, że wiadomości o pierwszym proroctwie czerpiemy z 3 i 2 rozdziału Księgi Genesis, że je spisał autor przez Boga natchniony, którego imienia jednak nie znamy. Dalej należy przyjąć według dzisiejszego stanu badań:

1) że Gen 2 i 3, tj opis upadku człowieka, jest częścią większej pracy historycznej, spisanej przez tzw. Jahwistę (tj. autora anonimowego używającego imienia „Jahwe” na oznaczenie Boga) a zestawiającej pradžej

tekst, prawdopodobnie przejął go autor z innego źródła i wsunął niezręcznie na tym miejscu do tekstu.

² Miecz płomienny jest symbolem błyskawicy. Cheruby czuwają, by w razie potrzeby użyć piorunów, które — obrazowo — Jahwe im stawia do dyspozycji.

ludzkości i początki Izraela pod aspektem religijnym. Autor ten odznaczał się natchnieniem proroczym, pisał w duchu późniejszych proroków i dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by Jahwistę uważać za autora inspirowanego na równi z innymi hagiografami. Trudno na razie dokładnie określić, kiedy on żył i gdzie działał, może w Judei za czasów Dawida czy Salomona, jak większość historyków przypuszcza. Lecz równie prawdopodobne jest i drugie zdanie, że żył nieco wcześniej — około r. 1100 — za czasów Samuela, jak usiłował wykazać to Robertson³. Dzieło Jahwisty zostało później złączone z innymi częściami pentateuchu, który za Ezdrasza (około r. 440) otrzymał formę ostateczną.

2) To, że Jahwista korzystał ze źródeł dawniejszych, utrwalonych już pisemnie a prawdopodobnie zbieranych przez Mojżesza w czasie postoju w Kadesz (około r. 1200) nie ulega wątpliwości. Analizując dokładnie tekst Gen 2 i 3 stwierdzamy istnienie 2 źródeł (i niektóre interpolacje późniejsze), z których jedno pisane było wierszem rytmicznym, a drugie zwykłą prozą. Właśnie słowa powiedziane przez Boga do węża, do Ewy i Adama, zawierające „pierwsze proroctwo”, ujęte są rytmicznie, jak to zaznacza się już w nowszych przekładach Biblii. Nasuwa się hipoteza, że istniał kiedyś osobny poemat opiewający czasy dawne i dzieje pewnego plemienia a lubujący się w zestawieniach błogosławieństw i przekleństw, a autor-poeta korzystał obficie z wyżej wspomnianej ustnej tradycji rodowej, na której istnienie i znaczenie szczególnie zwraca uwagę szkoła skandynawska. Z tego samego źródła zapewne pochodzi także przekleństwo Kanaana (Gen 9, 25) i błogosławieństwo Sema (9, 26) oraz błogosławieństwo Izaaka (27, 27 i 28) i Jakuba (Gen 49, 1—22). Kiedy dzisiaj wiemy z wykopalisk z Ugaryt, że około r. 1400 istniały już poematy religijne w języku ugaryckim (kanaanejskim), tak bardzo bliskim i pokrewnym językowi hebrajskiemu, nie wolno podawać w wątpliwość układania podobnych poematów około r. 1200 wśród Izraelitów. Autor-poeta żył prawdopodobnie za czasów Mojżesza, zwłaszcza że chwila tworzenia „narodu” z poszczególnych plemion pod przewodnictwem wielkiego Wodza sprzyjała szczególnie takim próbom opiewania dziejów Izraela. Wówczas właśnie umysł otwarty, myśliciel głęboki a religijny, patrząc na początki Izraela jako „narodu” sięgnął w swej fantazji do początków ludzkości na ziemi, korzystając przy tym obficie z podań rodowych i stworzył epopeję kreślącą dzieje od Adama do Jakuba. Epopeja taka mogła być niejako gloryfikacją dzieła Mojżesza, które zakończyło jeden okres (od stworzenia do Jakuba) a rozpoczęło nowy sięgający od Mojżesza do przeszłości nieznanej.

Drugie źródło prozaiczne podaje ramy i bliższe okoliczności, w jakich według wierzeń ówczesnych proroctwo zostało wypowiedziane. Główna część tego dokumentu zawarta jest w Gen 2 a ma swój epilog w Gen 3. Trudno określić czas powstania opisu, ale liczne archaizmy języ-

³ E. Robertson, *The Old Testament Problem. A re-investigation*, Manchester 1950, s. 148 nn.

kowe, rzeczowe i religijne wskazują na okres bardzo dawny, nie wiele późniejszy od powstania wzmiankowanej epopei. Ponieważ w owym okresie proza stylistycznie ujęta jest na ogół późniejsza niż poezja wywodząca się z ustnej recytacji, uważać trzeba źródło prozaiczne za nieco młodsze, z czego nie wynika, żeby było źródłem mniej ważnym.

Zdawać by się mogło, że istnienie osobnego źródła prozaicznego jest dość problematyczne. Ale hipotezę taką potwierdza przede wszystkim pewien szczegół językowy. Imię Boga ma w tych dwóch rozdziałach księgi Genesis (Gen 2 i 3), które opierać się mają na wiadomościach zaczerpniętych z tego właśnie źródła, formę i dla nas obcą i gramatycznie nie bardzo zrozumiałą: „Jahwe-Elohim”, „Jahwe-Bóg”. Zestawienie takie tych dwóch imion Bożych, „Jahwe i Elohim” zachodzi tylko tutaj, żaden inny tekst biblijny nie zna formuły „Jahwe-Elohim”. Jest to niezbitny dowód, że mamy przed sobą fragmenty, które kiedyś tworzyły odrębną całość.

Jeżeli dalej przyjmujemy, że oba utwory — poetycki i prozaiczny — zostały z czasem złączone w jedną całość, albo ściślej mówiąc, że ustępy z jednego i drugiego utworu zostały wyjęte dla stworzenia nowego, aktualniejszego opisu, to można na poparcie przytoczyć tekst z księgi Sędziów (rozdział 4 i 5). Walka Baraka z Jabinem i Sycerą została utrwalona opisem prozaicznym i poetyckim, pieśń Debory uzupełnia podanie historyczne.

Oba źródła zawarte w Gen 2 i 3 są wyraźnym dowodem, jak wierzono, jak myślano o Bogu i co sobie opowiadano wśród ludu izraelskiego o jego przeszłości około r. 1200 przed Chrystusem.

Bardzo doniosłe znaczenie ma rozstrzygnięcie kwestii, czy autorzy tekstów źródłowych i autor najstarszej redakcji, tj. Jahwista, mieli przekonanie, iż opowiadają fakty rzeczywiste czy raczej przypuszczali, że przekazują potomnym opowiadania fikcyjne. Nie znajdziemy argumentów odpowiednich, by się opowiedzieć za jedną czy drugą alternatywą. Jednakże kontekst i sposób myślenia owych pokoleń wskazuje na to, że zamierzali referować fakty a nie fikcje. Jeżeli ich geografia nie jest fikcyjna, kiedy opisują położenie krainy Eden, także inne dane musiały być realnymi w ich pojęciu.

Szczegółowo zajął się tym zagadnieniem K. Cramer⁴ i starał się wykazać, że tzw. prehistoria biblijna (Urgeschichte) ma jednak znamiona historii. Z tego jednak nie wynika, że każde słowo i każdy fakt są historycznie pewne. Przyjmujemy dzisiaj ogólnie, — a upoważniają nas do tego oświadczenia Piusa XII — że to są fakty ubrane w formę literacką, bądź poetycką bądź prozaiczną, pełne fantazji wschodniej, pełne przenośni odpowiadających mentalności dawnych Semitów. A mówiąc konkretnie: myśl o upadku człowieka, zapowiedź zwycięstwa zła nad dobrem, człowieka nad wężem, pokonanie w pewnym momencie potęgi zła przez jednostkę wybraną, oparta jest na dawnej tradycji, ma więc pewien funda-

⁴ *Genesis 1—11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im Alten Testament*, Tübingen 1959.

ment historyczny, natomiast rozprawienie tego faktu jest sprawą bliżej nieznaną pisarzy lub dawniejszych jeszcze pieśniarzy i recytatorów, którzy przy obchodach religijnych czy rodowych mieli w swych współplemieńcach chętnych słuchaczy dla tych opowiadań.

II.

Przechodzimy do niektórych szczegółów egzegetycznych. Postać „węża”, tak ściśle związana z prorocstwem, jest obecnie od kilkunastu lat przeważnie interpretowana symbolicznie. Dokumenty szumerskie, babilońskie, hetyckie, ugaryckie czy egipskie nie wyjaśniają dostatecznie węża opisanego w Gen 3 a nasz realizm życiowy protestuje przeciw dosłownej interpretacji tekstu. Nie można twierdzić, jakoby dekret Komisji Biblijnej z r. 1909 stawał „wyraźnie” w obronie realnego ujęcia „węża”. Chodziło bowiem Komisji o historyczność głównej treści rozdziałów Gen 2 i 3 i o stwierdzenie, że upadek człowieka odbył się „diabolo suasore”. Znajdują się wprawdzie w dekreście słowa „sub specie serpentis”, lecz są one w zdaniu okolicznikiem, a jak każdy okolicznik, mają jedynie znaczenie drugorzędne. Nie wolno by nam było usuwać postaci węża, gdyby to usuwanie spowodowało istotne zmiany w orzeczeniu Komisji, ale podtrzymując główną i podstawową treść dekretu możemy zrezygnować z egzegezy tradycyjnej i przyjąć interpretację współczesną. Nawet dawna zasada „*parum pro nihilo habetur*” może tu być zastosowana. Nie będą wyliczać współczesnych autorów, biblistów katolickich, odrzucających realność węża. Wspomnę tylko, że komentarz do Pisma św. wydany z aprobatą kardynała Griffina w Londynie w r. 1953 a przeznaczony dla ogółu wiernych⁵, wyraźnie podaje: *the serpent is a symbol of the devil... the power urging the evil is introduced under a symbolical form.*

Interpretacja dalszych słów prorocтва opierać się będzie na wspomnianej na początku artykułu zasadzie, że w Gen 3 mamy prawne ujęcie wyroku wydanego przez Boga. Kierując się tym założeniem nadamy tekstowi inne nieco zabarwienie i zrozumiemy dopiero w pełni wyrazy użyte przez autora i myśli przez niego w poemat włożone. Przenieśmy się w owe czasu, kiedy jeszcze obowiązywał ustrój rodowy, kiedy patriarchaszek był sędzią, wodzem i władcą w swoim plemienu (klanie). On to wydawał wyroki i postanowienia dotyczące całego plemienia czy rodu czy też poszczególnych rodzin i osób. Autor inspirowany przedstawia nam w Gen 3 Boga Jahwę jako patriarchę-sędziego, który postanawia „rzucić nieprzyjaźń”. Oznaczało to w języku dawnych semickich beduinów, iż zarządza „stan wojenny” między jednym a drugim plemieniem, że nakazuje zemstę krwawą, wendetę, która długo jeszcze istniała w prawie izraelskim (por. Num 35, 12) a obowiązywała całe plemię, dopóki

⁵ *A catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1953, s. 186: „potęga nakłaniająca do złego wprowadzona jest pod formą symboliczną” — „wąż jest symbolem szatana”.

zbrodnia nie została pomszczona przez śmierć winowajcy, czy zaraz czy też dopiero w późniejszych pokoleniach. Daje więc Jahwe rozkaz, by między plemieniem kobiety, czyli całym rodzajem ludzkim, a plemieniem węża, czyli potęgą zła teraz i później istniejącą, toczył się bój aż do wykonania zemsty usprawiedliwionej, czyli aż do uśmiercenia winnego. W rozkazie tym, będącym wyrokiem Najwyższego Sędziego i Prawodawcy, ma wyraz „nasienie” (*zera^c*) znaczenie prawne, oznacza więc „plemię” (klan) jako jednostkę prawną, a nie tylko potomstwo pod względem fizjologicznym i etnologicznym. Przemawia za tym także akkadyjskie *zāru*, które zawiera w sobie pojęcie „szczepu, plemienia”. Przy takiej interpretacji tekstu niepotrzebną okazuje się dalsza dyskusja o tym, czy słowo *zera^c* = potomstwo należy rozumieć w sensie zbiorowym (= potomstwo) czy też indywidualnym (= potomek), gdyż całe plemię jako jednostka prawna zobowiązana jest do wykonania zemsty aż w najdalsze pokolenia, chociażby jej dokonała potem jedna osoba czy sama czy przy pomocy kilku współplemieńców. Jeżeli zaś krzywdziciel nie da się uchwycić, zabija się kogoś innego z jego rodziny czy jego rodu — tak nakazuje jeszcze dzisiaj prawa niepisane plemion beduińskich, a to nam tłumaczy, że po myśli autora-poety zniszczenie potęgi zła mogło nastąpić i w wiekach późniejszych przez zabicie kogoś z „rodziny węży”. Szczegół ten jest dość ważny, gdyż daje wyraźniejsze tło opowiadaniu biblijnemu i pozwala głębiej wnikać w intencję autora.

Wyrok Boży wspomina o „zdeptaniu głowy” węża, a to ma także uzasadnienie prawne. Istniał bowiem w prawie wschodnim zwyczaj wyznaczania kar „symbolicznych”, występujący również w kodeksie Hammurabiego. Ręka, która skrzywdziła, została odcięta, oko, które patrzyło nienawistnie, zostało wybite, i dlatego głowa, która przez wypowiedzenie słów kusicielskich zawiniła, miała zostać zdeptana. Łączy się to z tzw. *ius talionis*: „oko za oko”, „zab za zab”, dobrze nam znanym z prawa biblijnego⁶.

W przekładzie tekstu dano pierwszeństwo tłumaczeniu: „zdepczesz”, a nie „skruszysz” lub „zmiażdżysz”, bo rdzeń *šūf* oznacza, jak wynika z akkadyjskiego *šapu* „deptanie nogami”, co zupełnie odpowiada obrazowi. Lecz tłumaczenie takie stosujemy tylko w pierwszej części wiersza 3, 15, w drugiej zaś części, gdzie mowa jest o „pięcie”, idziemy za Septuagintą i Wulgatą oddając hebrajskie *šūf* przez „czyhać, godzić”. Przecież „deptanie” czy „miażdżenie” pięty przez węża jest obrazem całkiem nierealnym i nieodpowiadającym celowi opowiadania. Gdyby nastąpiło ukąszenie pięty przez węża, co zwykle powoduje śmierć osoby ukąszonej, kobieta zostałaby tak samo śmiercią ukarana jak główny winowajca, a proroctwo przestałoby być proroctwem zwycięstwa. Przekład czaso-

⁶ Przykłady podaje ks. J. Jelito, *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer*, Breslau 1913, 52—53. Por. np. Kodeks H. art. 192 i 193 (u J. Klimy, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 102).

wnika *šūf* na „czyhanie” jest leksykalnie uzasadniony, gdyż wywodzi się od rdzenia *ša'af* = czyhać (z ustami otwartymi), dybać, godzić. Poparciem takiej interpretacji jest również wzgląd gramatyczny. Czy rzeczywiście oba powiedzenia: *ono zdepcze — ty czyhać będziesz* są zdaniem współrzednymi? Czy nie będzie tekst logiczniej ujęty, jeżeli słowaty *czyhać będziesz* uważać będziemy za tzw. werbalne zdanie okolicznościowe, które się tłumaczy jako zdanie podrzędne, wprowadzając spójnik czasowy: *gdy będziesz czyhał na piętę*. Już P. Riessler tłumaczył: *er wird dir deinen Kopf zermalmen, willst du ihn in die Ferse stechen* a ujęcie gramatyczne wyżej podane przejął także M. Brunec do swej rozprawy *de sensu proto-evangelii*⁷. W ten sposób uzyskamy dokładny obraz odbywającej się walki: krzywdziciel zginie w momencie, gdy paszczę otworzy, by ukąsić przeciwnika.

To, że autor miał instynkt prawniczy, któremu podporządkowuje określenia poetyckie, o tym świadczą słowa wyroku w dalszym ciągu. Jako sędzia Bóg skazuje węża na stracenie, a autor to właśnie osobno podkreśla dodatkowo dopiero wspominając rodzaj kary czyli zdeptanie głowy. Tak bowiem sprawę przedstawia tekst hebrajski, który dosłownie brzmi: *ty zdepczesz go — pod względem głowy*, co trudno oddać w języku polskim. Takie ujęcie wyroku miało swoje wewnętrzne uzasadnienie, a analogicznie ujął autor i drugą część wyroku: *gdy będziesz godził na nie (na plemię), (na jego) piętę*. Zlewają się tutaj dwa obrazy i dwie myśli, gdyż poeta widzi przed sobą obok węża i obok kobiety reprezentantów obu plemion, którzy kiedyś naprzeciwno siebie staną do walki. Dopiero w tym oświetleniu nabiera jasności to dość niezręczne powiedzenie, że wąż czyha „na piętę plemienia”. W tekście hebrajskim ta niezręczność nie razi tak bardzo, ponieważ autor wyraźnie mówi o czyhaniu na plemię ludzkie a okolicznikiem zaznacza dodatkowo, że atak będzie skierowany w „piętę”. Jest to niezręczność konstrukcji logicznej, ale usprawiedliwiona w ustach poety — *licentia poetica*.

Formułą prawniczą jest również słowo: *'arur* = *przeklęty* używane przy rzucaniu klątwy. Owszem, klątwa miała u Semitów także znaczenie magiczne, ale w ustach Władcy czy Sędziego nabiera waloru prawnego, gdyż klątwa była równoznaczna z banicją i ze współczesnym pozbawieniem praw obywatelskich. Doskonale scharakteryzował ujęcie prawne przekleństw J. Peterson⁸, który zestawiał rozmaite zwyczaje staroarabskie i zastosował je do Gen 3, 14. I w tym wypadku języki współczesne nie potrafią ściśle oddać myśli oryginału. Przyimek hebrajski *min* wyraża tutaj „oddzielenie”, jest to *min separationis* a nie *min partitivum* (z pośród). Z konieczności tłumaczymy: „przeklęty wpośród

⁷ *Die Heilige Schrift des Alten Bundes* I (Mainz 1929) s. 5 — M. Brunec w *Verbum Domini* 36 (1958) s. 216.

⁸ *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, s. 68 nn. i S. Mo-winckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Kristiania 1924, s. 61—67. Por. też J. Hempel, *Aporysmata* 1961, s. 30 nn.

wszystkich zwierząt”, podczas gdy autor chciał powiedzieć, że „wąż jest przeklęty — daleko od innych zwierząt”, że jest wyklęty z gromady dzikich i oswojonych, usunięty ze współżycia z innymi stworzeniami. Taki jest sens obrazu, którego odpowiednikiem jest myśl, że zło stanie się potęgą znienawidzoną przez cały świat, której bać się muszą ludzie i zwierzęta.

A co myślał autor pisząc, że ziemia będzie przeklęta? Przykro brzmią te słowa, kiedy dzisiaj szczególnie podkreślamy wartość ziemi jako naszej żywicielki. Poeta kładąc w usta Boże straszny wyrok *'arūrah ha'adamah* przejmuje go z prawa wojennego, kiedy to wódz rzucał *herem* na kraj czy miasto wroga skazując je tym samym na zagładę. Na znak przekleństwa obsypywano według prawa asyryjskiego i hebrajskiego ziemię solą, aby nic nie rodziła albo mniej rodziła⁹. Ziemia przeklęta jest „wypalona, nie można jej obsiać, nie będzie rodziła, nie wszędzie tam żadna roślina, będzie spustoszona jak Sodom i Gomora” (Deut 29, 22). Jednakże *herem* rzucony na ziemię w Gen 3, 17—18 jest łagodniejszy, gdyż ziemia ma rodzić ciernie i osty, ale także „rośliny polne” czyli zboże, aby człowiek nimi się żywił, chociaż to będzie połączone z wielkim wysiłkiem z jego strony.

Bóg Jahwe jest w Gen 2 i 3 przedstawiony bardzo antropomorficznie, chwilami nawet aż za drastycznie, a jednak występuje jako stróż zasad etycznych i jako Władca sprawiedliwy a zarazem bardzo litościwy. Jakaż subtelność tkwi w tym, że Bóg na ziemię rzuca tylko półkłątwę i że kłątwa spotyka tylko węża-winowającą a nie człowieka i jego żonę, chociaż i oni muszą ponieść karę za swój występki. Bóg skazuje człowieka na banicję bez przekleństwa, „wypędza go z domu” — jak ojciec według kodeksu Hammurabiego ma prawo wypędzić syna, który się dopuścił przewinienia (art. 169), ale nie oddala go całkiem od siebie, nie odmawia mu pomocy na przyszłość i pociesza go przepowiednią, że kiedyś pokona swego wroga, który się krył pod symboliczną postacią węża a został później zidentyfikowany z szatanem (w II wieku przed Chr.)¹⁰.

Ujmując „pierwsze proroctwo” w ramy prawa i zwyczajów beduinów przypuszczamy dalej, że autor-poeta znał położenie życiowe ludów koczowniczych oraz dolę rolnika pracującego na polu. Wiedział on zapewne, że każdy beduin patrzy z pogardą na rolnika przywiązanego do roli i chwali sobie swobodę i życie pasterskie na dalekich równinach, to miłe współżycie człowieka ze zwierzęciem, o którym wspomina Gen. 2, 20. Kiedy autor układał swój poemat, by opisać wypędzenie człowieka z raj,

⁹ Por. Sędz. 9, 45: „Abimelech zburzył miasto (Sychem) i posypał je solą”. Podobne przekleństwo wspomniane jest w Deut 29, 21—23 i u Iz 24, 6. Por. Fensham, Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near Easty in *Biblical Archeologist* 1962, 48 nn.

¹⁰ Pierwszy ślad tej identyfikacji mamy w Księdze Mądrości spisanej około r. 140 przed Chr., w wierszu 2, 24: *Przez zazdrość szatana weszła śmierć na ziemię.*

niewątpliwie zestawiał sobie w wyobraźni scenę, która odbyła się przed wiekami, z sytuacją i poglądami współczesnych mu nomadów mieszkających w bliskim sąsiedztwie Judei. Dzięki temu lepiej on od nas rozumiał, „upadek człowieka” i jego poniżenie, które i na tym polegało, że stracił wolność beduina i wziął na siebie jarzmo ciężkiej pracy na polu. Dla niego opowiadanie tradycyjne nie miało najmniejszych pozorów nierealnej bajki, ale posiadało w jego oczach silny fundament życiowy¹¹.

W końcu warto się i nad tym zastanowić, dlaczego Jahwista wciągnął omawiany przez nas utwór poetycki do swej „historii narodu”. Czy dlatego, by zebrać i skompletować najstarsze świadectwa historyczne, czy przyświecał mu i wyższy cel? Otóż w „dziele Jahwisty”, zrekonstruowanym obecnie przez biblistów, występuje wyraźnie pewien schemat, myślą przewodnią jest stałe następstwo kary po przewinieniu. Wina i kara — to główny temat jego rozważań historizoficznych, opartych zupełnie na idei Boga rządzącego światem. Bóg Jahwisty jest sprawiedliwy, on sam decyduje o tym, co dobre a co złe, uznaje tylko czyny etycznie dobre, żąda bezwzględnego posłuszeństwa, nawet w rzeczach na pozór drobnych jak nakaz niezrywania owocu i niedotykania drzewa (Gen 2), ale równocześnie jest pełen miłosierdzia. Dla rozwinięcia i udokumentowania takich właśnie poglądów teologicznych szukał Jahwista przykładów, które znalazł w starych źródłach zebranych za Mojżesza. A przykładem najstarszym i bardzo instruktywnym okazała się scena z ogrodu Eden.

Po niej umieścił autor (w rozdz. 4) opowiadanie o Kainie i Ablu. Jest ono ideowo dalszym ciągiem historii Adama i Ewy. Werset 4, 7:

„grzech czatuje przed drzwiami,
ku tobie, (Kainie), jego wzdychanie,
a ty masz nim owładnąć!”

jest uzupełnieniem wiersza Gen 3, 15: „rzucam nieprzyjaźń...” Zaznacza on ponownie wrogi stosunek między potęgą zła a człowiekiem, z tą tylko różnicą, że w Gen 3 zło występuje w postaci węża a w Gen 4 jako pojęcie abstrakcyjne. Lecz pojęcie to jest tutaj uosobione. „Grzech czatuje”, czyli ściślej tłumacząc: „pokłada się”, leży w zasadzce jak dziki zwierz (lew, smok, demon) i pełen żądy czyha na swoją ofiarę. A obowiązkiem człowieka jest walka ze złem, opanowanie złych skłonności natury ludzkiej. Ten oto postulat etyczny był ideałem autora inspirowanego. Przekazywał go on swoim słuchaczom i czytelnikom pragnącym z ust wiersza usłyszeć prawdy od Boga pochodzące, a przekazał go także całej ludzkości szukającej w Piśmie świętym wyjaśnienia zagadek i tajemnic życia ludzkiego.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

¹¹ Dowodem, że żywo spostrzegano w Izraelu różnicę między nomadami a rolnikami jest istnienie „Rechabitów” pragnących powrotu do pustyni.

Halina Tarkowska

DEUS CARITAS EST

Bóg jest miłością, mówi św. Jan. Tak trudno, o Panie, jest przeżyć do głębi całe znaczenie tych zadziwiających słów! Bóg jest miłością, a więc wszystko, cały wszechświat został stworzony przez Miłość, w miłości i dla miłości. W chwili, która właśnie mija, Miłość jest tą wszechmocną siłą, która utrzymuje w istnieniu mnie, tego chłopca w polu, drzewa za oknami, bociana na gnieździe, okręty na morzu i gwiazdy w przestrzeni!... Miłość — Twoja miłość! — uśmiecha się do mnie z każdej spotkanej twarzy, choćby to była twarz osoby szczególnie mi niesympatycznej i Miłość wychodzi mi naprzeciw w każdym zdarzeniu dnia dzisiejszego, choćby to była tylko nieuprzejmość ekspedientki w sklepie.

Nie dość Ci było, Boże mój, że jesteś miłością sam w sobie, absolutnie szczęśliwy w miłości trzech Osób nieskończenie kochających i wzajemnie nieskończenie kochanych, nie chciałeś się zamknąć w swojej doskonałości. *W tym okazała się miłość Boga w nas (właśnie w nas!), że Syna swego jednorodzonego wysłał Bóg na świat, abyśmy żyli przez Niego. W tym jest miłość, nie że my ukochaliśmy Boga, ale że On sam nas pierwszy ukochał...* (I J 4, 9—10).

Jesteś miłością, Panie mój, jesteś też początkiem i źródłem wszelkiej miłości. Dlatego też nie mówmy, że nie kochamy, że nie umiemy kochać! Dla Ciebie nie ma przeszkody nie do przewyżczenia. Takich właśnie, jak jesteśmy, nieczułych, obojętnych, ospałych, kochasz już pierwszy, od Ciebie wychodzi inicjatywa, a kochając stwarzasz nas do miłości.

Każda prawdziwa miłość legitymuje się tym, co oddaje. Jesteś od nas nieskończenie odległy — bardziej niż najdalsze ze słońc wszechświata. Dzieli nas od Ciebie więcej niżli tylko miliony lat świetlnych, dzieli nas Twoja własna nieskończoność i wieczność, o których my nawet pojęcia mieć nie jesteśmy w stanie. W Twoją miłość moglibyśmy uwierzyć ufając nieomyślnemu zapewnieniu Tego, który sam jest prawdą, ale nasze ludzkie serca byłyby ciągle głodne takiej miłości, którą także one pojąć by mogły. I oto: *Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał...* (J 3, 15).

Słowo stało się ciałem i Ty-Bóg zamieszkałeś między nami, aby tłumaczyć nam swoją nieskończoną miłość uderzeniami człowieczego serca, aby przelożyć na ludzki, dostępny dla wszystkich język niepojęte doskonałości Twoje.

Syn Twój — prawdziwy Bóg i Brat nasz — prawdziwy człowiek *umilował swych, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował* (J 13, 1). Dziwne słowa Ewangelisty! Dopomóż, aby je zrozumiała, o Panie mój. Co to znaczy „umilować do końca”? Końca czego? Chyba do końca życia i kresu sił wszystkich. Sam powiesz przecież do Apostołów: *Większej miłości od tej nikt nie ma, niż gdy kto kładzie duszę za przyjaciół swoich* (J 15, 13). A mówisz to, świadomy, że już nadeszła Twoja godzina. I z własnego ludzkiego doświadczenia wiesz, że większego dowodu miłości nie ma, że więcej niż wszystko dać nie można... A więc kres miłości

człowieka Jezusa to Golgota, to oddanie całego siebie w straszliwej, krwawej ofierze w ciemności śmierci i opuszczenia.

Ale będąc człowiekiem, jesteś także Bogiem. A więc kresem Twojej miłości jest kres Twojej wszechmocy. I oto tajemnica owych słów „do końca”. Umiłowawszy swoich, umiłowales ich do granic własnej wszechmocy!...

A zarazem ludzkie Twoje serce czuje także po ludzku. Kiedy kogoś kochamy, pragniemy, aby był on zawsze z nami, chcemy, żeby uczestniczył w naszym szczęściu, jeśli sami jesteśmy szczęśliwi. I Tobie to uczucie nie jest także obce: Oto żegnasz się ze swymi uczniami. Odchodzisz do Ojca, wracasz do chwały swojej, którąś miał od wieczności. Ale jakże tkliwie zapewniasz swoich: *Znowu przyjdę i wezmę was do siebie, abyście tam, gdzie ja jestem, i wy także byli* (J 14, 3).

W chwili tworgi przed spełnieniem ofiary myślisz, Jezu, przede wszystkim o tych swoich umiłowanych, którzy idą śladem Mistrza, jak Ty teraz tak staną kiedyś twarzą w twarz z nieubłaganym wymaganiem mocnej jak śmierć Miłości. W swoim własnym sercu nosisz ich lęki, swymi własnymi nerwami odczuwasz ich odrazę do tego, co ma nastąpić. A jednocześnie chcesz tak bardzo — po ludzku i po bożemu — chcesz, żeby byli z Tobą razem i tu i w wieczności — zawsze! Wiesz, że tylko to może zaspokoić ich wszelkie pragnienia i tęsknoty, nawet te, przez nich samych nie uświadomione lub nie zrozumiane. I dlatego też z głębi własnej udreki zwracasz do nich wszystkich — do nas — wezwanie miłości: *Jeśli kto mi służy, niech idzie za mną; a gdzie ja jestem, tam i sługa mój będzie* (J 12, 26).

Temu, kto kocha naprawdę, nie wystarcza tylko bliskość umiłowanego. On chce się z nim stopić, zlać w miłości, być jednym, ale zarazem zachować swoją odrębność na tyle, by móc nadal kochać przedmiot swej miłości. I Ty, o Jezu, nie tylko po ludzku chcesz być zawsze razem z tymi, których kochasz. Po bożemu obecny wśród nas „po wszystkie dni aż do skończenia świata” pod zastoną białego opłatka, czynisz nas uczestnikami swej chwały i swego bóstwa dzieląc się własnym Ciałem i Krwią i utożsamiając nas ze sobą unosisz w bezdenny ocean wewnętrznego życia Trójcy Świętej, w miłość Trzech nieskończenie kochanych i nieskończenie wzajem kochających. O to prosiłeś Ojca w Twojej wielkiej modlitwie arcykapłańskiej:

...aby wszyscy jedno byli, jako Ty, Ojczy we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli... Ojczy, ci których mi dałeś, chcę, aby gdzie ja jestem, tam i oni byli ze mną, aby widzieli chwałę moją... (J 17, 21, 24).

Nie umiemy żyć bez miłości. Różne są definicje szczęścia, ale jakkolwiek będziemy na świat patrzeć, jedno jest pewne: człowiekowi do szczęścia, do życia potrzebna jest miłość. I szczęśliwy naprawdę może być tylko wtedy, kiedy kocha, kocha ze wszystkich sił swoich, z całego serca, z całej duszy swojej, a zarazem wie, że ukochany godny jest takiej miłości i, co więcej, że kocha nawzajem. Każdy z nas chce kochać i być kochanym — niskończenie. I cóż w tym dziwnego, skoro stworzyła nas Miłość?... I dlatego też to „pierwsze i największe przykazanie”, przykazanie miłości, nie jest bynajmniej jakimś nakazem, obowiązkiem nałożonym na nas z góry, obcym nam i ciężącym. Dopiero wtedy, gdy je pełniimy jesteśmy w zgodzie z własną naturą, z całym światem. Co więcej, kochając upadabniamy się do Boga, uzyskujemy z Nim jakieś pokrewieństwo i dzięki temu poznajemy Go... *Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością* (I J 4, 8).

Udrečzeni ciąglą pogonią za cieniem szczęścia, znużeni życiem, rozczarowani i oszukani tylokrotnie, nie wiemy gdzie szukać Boga. „Nie spotkaliśmy Go nigdy”, mówimy odchodząc w własną samotność.

O Panie, naucz mnie, naucz nas, jakie to w rzeczywistości proste!... *Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, w Bogu trwa a Bóg w nim* (I J 4, 8).

Co to znaczy „trwać w miłości”? Słowa straciły wartość w ogólnej dewaluacji. Ale żadno może nie ucierpiało tak bardzo, jak właśnie to najwęższe, które jest imieniem Twoim, Boże: Miłość.

Ucz nas więc dzisiaj, że miłość to nie jest owa radość budząca się w sercu matki, kiedy głaszcze główkę swego dziecka, szczęście posiadania na własność istotki tak cudownej jak ten jej mały synek. To nie jest także owa namiętność, rzucająca sobie w ramiona dwoje ludzi, dla których świat cały przestaje istnieć. To nie jest nawet poczucie, że dobrze mi tylko w bliskości tego jednego człowieka, od którego nie chcę nic więcej — byleby był i był ze mną.

To wszystko, Panie, są rzeczy bardzo wspaniałe, wszystko iskierek Twojej własnej piękności. Tu jednak chodzi o co innego. Kiedy po Ostatniej Wieczerzy zęgnąłeś się z tymi, co Ci byli najbliżsi na świecie, powiedziałeś im zupełnie wyraźnie: *Jako mnie umiłował Ojciec i ja was umiłowalem. Trwajcie w miłości mojej! Jeżeli przykazania moje zachowacie, będziecie trwać w miłości mojej tak, jak ja zachowałem przykazania Ojca i trwam w Jego miłości* (J 15, 9—10). Miłość zaczyna się wtedy, kiedy przestajemy myśleć o sobie, o swojej przyjemności, swoich potrzebach, swoim szczęściu. Jedno jest tylko ważne: Umiłowany i to, czego On może potrzebować lub życzyć sobie — nawet wówczas, kiedy życzeń Jego nie rozumiemy, kiedy sprawiają nam przykrość i ból zadają. I to znaczy właśnie „trwać w miłości”.

Wiedziałeś, Jezu, jak źle będą ludzie rozumieli słowo „miłość”. Tyleś razy ostrzegał, tyleś razy napominał, że nie ten kocha, kto tylko mówi: „Panie! Panie!” Z wyjątkowym też naciskiem mówisz przed rozstaniem swoim apostołom:

Jeżeli mnie miłujecie, przykazań moich strzeżcie... Kto ma przykazania moje i strzeże ich, ten jest, który mnie miłuje... Jeżeli ktoś mnie miłuje, słów moich strzec będzie... (J 14, 15, 21, 23).

Nie na darmo powtarzasz aż trzy razy nieomal to samo zdanie. Zdałoby się, że chcesz wykuć w pamięci, w sercu słuchaczy tę jedną podstawową prawdę: co to znaczy kochać.

Ten, kto kocha, ma czuły słuch na głos Umiłowanego. I takie jest jedyne kryterium miłości. Nie o to chodzi, by czuć wzniosłe porywy w sercu, by duszę zalewała wdzięczność i radość. Uczucie jest tylko aureolą nad głową miłości, jasnością przyjemną, rozświetlającą nam życie i niosącą nam radość. Tego blasku i ciepła nie należy jednak mylić z samą miłością, która rządzi wolą, a przez nią — wszystkim w człowieku. Można nic zgoła nie czuć, a mimo to kochać i to kochać miłością bardzo wielką, jeśli tylko jest w nas gotowość każdej chwili bez zastrzeżeń na wszystko, czego życzyć sobie może Umiłowany.

Zstąpiłeś, Boże mój, na świat, aby nauczyć nas kochać prawdziwie, tak, jak Ty sam kochasz. I oto całe Twoje ludzkie życie strescił św. Paweł w jednym zdaniu: *Stał się posłuszny aż do śmierci, a śmierci na krzyżu* (Fil 2, 8). Uczysz nas, Jezu, nie tylko słowami, nade wszystko uczysz własnym życiem: posłuszny woli Ojca aż do ostatecznych granic ludzkiego istnienia, aż do śmierci i to nie śmierci wygodnej i łatwej, ale strasznej na haniebnej szubienicy krzyża, wśród szyderstw wrogów i małoduszności przyjaciół.

Dlatego też *Bóg wywyższył Go i dał Mu imię ponad wszelkie imię* (Fil 2, 9) mówi o Tobie dalej Apostoł. Jak Twoje własne wywyższenie i chwala są w jakiś sposób zależne od Twego miłosnego posłuszeństwa,

tak i Ty obiecujesz swoim uczniom nagrodę za miłość. A nagroda ta może być właściwie tylko jedna: za miłość płaci się miłością.

Trzykrotnie prosisz, Jezu: miłujcie mnie! trzykrotnie obiecujesz wzajemian miłość: *A ja poproszę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby został z wami na wieki, Ducha Prawdy... A tego, kto mnie miłuje, umi-łuje Ojciec mój i ja go będę miłował i objawię mu siebie... I Ojciec mój umi-łuje go i do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego uczynimy...* (J 14, 16—7, 21, 23).

Wszchemocna zaiste jest miłość, nawet ta biedna miłość serca ludzkiego! Przyjdzie do mnie i zostanie na zawsze Duch Pocieszyciel, który jest Prawdą i Miłością, umi-łuje mnie Syn Boży i wprowadzi w niezgłębione tajemnice swego Bóstwa i Człowieczeństwa, umi-łuje Ojciec Niebieski i oto — o Trzej!... o Trójjedyny!... Mieszkacie już w domu mym czyniąc zeń niebo swoje, świątynię, w której odprawia się tajemne, niewysłowione, odwieczne Misterium Miłości...

„Kto trwa w miłości, w Bogu trwa a Bóg w nim”.

...A najdziwniejsze, że tak niewiele do tego trzeba: tylko kochać.

* * *

Naucz nas, Panie, kochać!... Takie zwykłe, codzienne są Twoje życzenia: Chcesz, byśmy wstali rano przełamując sen i ociężałość, sprzątnęli ten pokój czy przygotowali śniadanie, pisali książkę, uczyli w szkole, przecinali bilety w tramwaju czy zamiatali ulicę... Chcesz, byśmy cieszyli się radością naszych bliskich, a czasem tak boleśnie cierpieli ich cierpieniem... Chcesz, byśmy poszli dzisiaj do kina, a jutro na pogrzeb, byśmy dziś byli zdrowi i weseli, a jutro może chorzy i pełni bólu... Wszystko, cokolwiek nas spotyka z zewnątrz czy z wewnątrz, wszystko przychodzi z Twojej ręki, jest darem Twojej Miłości.

Nietrudno jest zobaczyć tę Miłość w uśmiechu słońca na jeziorze, w młodej zieleni lasów, usłyszeć ją w śpiewie roztrzepanego skowronka... Trudniej rozpoznać jej oblicze w wielkim ciosie, który nas miażdży i niszczy, w odejściu kogoś bardzo bliskiego, w śmierci... Ale najtrudniej chyba — w zwykłym dniu powszednim, w tysiącnych drobiazgach bardzo małych i zupełnie nieważnych, które tak boleśnie szarpia naszymi nerwami. To przykre i niesprawiedliwe słowo wypowiedziane przez kogoś, bezmyślność kolegi w pracy, przetłoczony tramwaj i spóźniający się autobus, zmęczenie i nekający ból głowy... W tym wszystkim mam uznać dary Miłości?... To Miłość każe mi spełniać codzien na nowo te same do znudzenia obowiązki?... Za biurkiem czy okienkiem urzędu, przed czarną tablicą szkoły, w hałasie wielkiej hali fabrycznej, w rozkołysanym wagonie kolejowym — wszędzie, gdzie nas umieściłeś, abyśmy w miarę naszych sił i umiejętności pełnili Twoją wolę.

Twoja wola! Na ogół mówi się o niej tylko z ciężkim westchnieniem rezygnacji: „Cóż począć? Wola Boska!...” Zdawałoby się, że cięży ona nad nami niby nieubłagane fatum, z którym trzeba się pogodzić po prostu dlatego, że nic innego zrobić nie można.

A przecież jesteś Ojcem, który nas kocha i Twoja wola to wola Miłości. Chyba dlatego tak nam trudno, że — wbrew temu, co mówi św. Jan — nie uwierzyliśmy jeszcze Miłości!... A przecież jesteśmy Jej dziećmi i w każdej chwili, w każdym zdarzeniu, z każdym uderzeniem naszego serca, zadajesz nam, Boże, jedno pytanie, to samo, któreś niegdyś postawił Piotrowi: „Czy miłujesz mnie?”... Umieć odpowiedzieć na nie, odpowiadać zawsze i zawsze wiernie, to właśnie znaczy trwać w miłości, żyć dla Ciebie.

Jako mnie posłał żyjący Ojciec i ja żyję dla Ojca i kto mnie pożywa, ten też żyć będzie dla mnie (J 6, 57).

Syn Boży żyje całkowicie „dla Ojca”. Właściwie przyimek grecki „dia”, użyty w tekście oryginalnym (i odpowiadające mu w Wulgacie słówko „propter”) oznacza nie tylko cel, ale i przyczynę. Syn żyje dla Ojca i przez Ojca, On cały jest zwrócony ku Ojcu — ad Patrem. Tak jest od wieczności, w otchłaniach wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Tę odwieczną postawę adoracji realizuje w czasie Słowo Wcielone całym swoim ludzkim życiem.

Dopuszczając nas do uczestnictwa w nim, karmiąc swoim Ciałem i Krwią, kształtuje w nas, Chryste, tę samą jedyną postawę: ten kto pożywa Chleb niebieski, będzie żył dla Ciebie i przez Ciebie, tak jak Ty żyjesz dla Ojca i przez Ojca. Tam, gdzie nasze siły zawodzą, gdzie kończą się ludzkie możliwości, tam Ty sam, Bóg-Człowiek, stajesz się naszym pokarmem, byśmy zaczęli żyć Twoim życiem.

A Twoje własne ludzkie życie to życie dla Ojca, nieustanne, miłosne pełnienie woli Jego. *Zstąpiłem z nieba nie, żeby pełnić wolę moją, ale wolę Tego, który mnie posłał* (J 6, 38). Nawet w Ogrójcu, kiedy cała Twoja ludzka natura będzie się wzdragać i załamywać pod nazbyt wielkim ciężarem, nawet wówczas modlić się będziesz, obłany krwawym potem: *Nie jako chcę, ale jako Ty* (Mt 26, 39).

Jak bardzo Ci jestem wdzięczna za tę modlitwę!... „Nie jako ja chcę”... Ubogi jest nasz język i ma tylko jedno słowo na oznaczenie dwóch zupełnie odmiennych rodzajów chcenia. W Ogrójcu Twoja wola chce — mimo wszystko i wbrew wszystkiemu — tego i tylko tego, czego chce Ojciec. Ale Twoje człowieczeństwo krzyczy przeciw gwałtowi, który za chwilę ma się dokonać. To jest to drugie „chcenie”, które jednak nie jest bynajmniej aktem Twojej woli, a tylko oczywistą reakcją Twojej ludzkiej natury. Nad „chceniem” tym panuje kosztem straszliwego wysiłku wola, Twoja ludzka wola, unieruchomiona w miłości woli Ojcowskiej. Dlatego też, kiedy za chwilę ciszę Ogrodu Oliwnego przerwą wrzaski zbrojnej tłuszczy, zobaczysz, Chryste, nie tłum zbirów, ale rękę ukochanego i kochającego Ojca. I Piotra, sięgającego po miecz, powstrzymasz słowami: *Czyż kielicha, który dał mi Ojciec, pić nie będę* (J 18, 11).

O Jezu, Ty — człowiek, w Ogrójcu nie poddawałeś się woli Ojca z bierną rezygnacją. Wbrew całej swojej ludzkiej naturze aktywnie chciałeś tego samego, czego chciał Ojciec. „Nie jako ja, ale jako Ty!...”

Żyjesz, Synu Boży, nie tylko dla Ojca, ale i przez Ojca. Zjednoczenie Twojej ludzkiej woli z wolą Ojca jest źródłem mocy dla Twego człowieczeństwa, jest jego pokarmem. *Pokarmem moim jest, abym czynił wolę Tego, który mnie posłał, abym dokonał dzieła Jego* (J 4, 34).

Słowa te powiedziałeś do uczniów — do nas — do mnie! Pragniesz mi pokazać, gdzie miał szukać siły, kiedy siły już nie mam, gdzie mam znajdować moc nawet wtedy, gdy wszystko we mnie i wokół mnie się wali. Chcieć, chcieć całą mocą woli tego, czego chce Ojciec!... Ale to nie tylko recepta na wielkie nieszczęścia. Pokarmem żywi się człowiek codziennie, kiedy mu go zabraknie, słabnie, mdleje, umiera wreszcie z wycieńczenia...

...Ta nieproszona wizyta, ta nudna robota, którą dziś trzeba przecież zrobić, ta denerwująca rozmowa — to Ty tego chcesz dla mnie, Twoja miłość! A zatem i ja chcę — dla tego jednego jedyne powodu (bo nie znam, a czasem nie mogę sobie wyobrazić innych!), że Ty chcesz tego.

Panie mój, jak prosta jest Twoja droga! Wszędzie i zawsze widzę tylko Ciebie, Twoją wolę, Twoje życzenie, Twoje utsawicznie powtarzane pytanie: „Czy miłujesz mnie?” I nie wiem już, gdzie się zaczyna, a gdzie się kończy moja modlitwa, bo na każdym kroku spotykam Cię, wciąż widzę Cię przed sobą i wiem (jeśli pozwolisz mi użyć twoich własnych

słów), że ze mną jesteś i nie zostawiłeś mnie samej, bo ja to, co Tobie się podoba, chcę czynić zawsze (J 8, 29).

Powiedziałeś, Jezu, że ten Cię kocha rzeczywiście, kto zachowuje Twoje przykazania. Prawda, że Twoja wola spotyka mnie w każdej chwili, we wszelkich okolicznościach mojego życia, ale odchodząc dałeś przecież uczniom Twoje specjalne przykazanie, „nowe” jak je sam nazwałeś i czytając Ewangelię można sądzić, że mówiąc z takim naciskiem o zachowaniu Twoich przykazań, myślałeś przede wszystkim o tym właśnie.

Uprowadzasz apostołów, że rozstanie się zbliża. „Synkowie”, mówisz do nich, a właściwie jak powtarza Twoje słowa po grecku św. Jan: „dziateczki”. Ileż tkliwości jest w tym zdrobieniu!... „Dziateczki, jeszcze tylko krótko z wami będę. Będziecie mnie szukać i — jak powiedziałem Zydów, że tam, dokąd ja idę, wy iść nie możecie — i do was mówię teraz”. Słowa wstrząsnęły Twymi bliskimi. Dlatego Piotr od razu wyrwie się z pytaniem: „Panie, dokąd idziesz?”, nie zważając wcale, że razem z zapowiedzią Twojego odejścia, niejako jednym tchem, mówisz jeszcze: *Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiłowalem, abyście i wy miłowali się wzajemnie. Po tym będą poznawać wszyscy, że jesteście moimi uczniami, jeżeli będziecie mieli miłość wzajemną do siebie* (J. 13, 33—35).

Nowość tego przykazania zawiera się w mierze miłości, jaką uczniowie Twoi mają mieć do siebie: „jak ja was umiłowalem”. A więc nie wystarczy tu już stara miara: „jak siebie samego”. A jak Ty nas umiłowales?... Odpowiedź jest przerażająca: tak bardzo ta miara przerasta nasze możliwości! Umiłowales nas „do końca” — do krwawej śmierci na Golgotcie, do oddania za nas wszystkiego, co człowiek oddać może — ostatniej kropli krwi z żył, ostatniego oddechu z płuc, ostatnich resztek swego człowieczeństwa... Ale ponad to i poza tym oddajesz się do kresu czasów w ludzkie ręce jako Chleb, którym każdy może się karmić, który każdy — jeśli zechce — może nawet podeptać...

I taka ma być miara naszej miłości wzajemnej?! O Jezu, jesteś Bogiem i Wszechmocą. Dlatego tylko mogłeś takie żądanie postawić! Wiesz przecież dobrze, że my ludzie nigdy, lub prawie nigdy, nie potrafimy o własnych siłach kochać bliźniego jak siebie samego. Dobrze powiedziała Mała Święta, tak bliska Twojemu Sercu, Teresa od Dzieciątka Jezus, że stawiając takie wymagania, dajesz od razu tym samym do poznania, że to Ty chcesz kochać naszym sercem, że Ty chcesz sam w naszej duszy zamieszkać i naszą ubogą miłość rozszerzyć aż do granic Twojej Boskiej Miłości.

Ale chciałabym jeszcze zrozumieć, dlaczego wyznaczasz taką właśnie miarę naszej miłości. I wydaje mi się, że chwytam ten sens, kiedy rozważam pełne brzmienie Twych słów zwróconych do apostołów. Mówisz im, że odchodzisz, że będą Cię szukać... I zaraz potem rzucasz Twoje nowe przykazanie: kochajcie się wzajemnie tak, jak ja was umiłowalem. Będziecie mnie szukać, ale jeszcze na razie nie możecie iść za mną. Kochajcie się wzajemnie, kochajcie jedni drugich, bo Piotr kochając Jana, a Jan kochając Piotra, kochają naprawdę Mnie, Mnie w Janie i Mnie w Piotrze. Nie szukajcie Mnie daleko, kiedy jestem tak blisko was! „Co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych...” *Ten, kto przyjmie Tego, kogo ja poślę, Mnie przyjmie* (J 12, 20). Nie na darmo przecież zapytasz pod Damazkiem Szawła, który Cię nigdy nie widział, a prześladował uczniów Twoich: *Szawle, Szawle, czemu Mnie prześladujesz?*

Kiedy więc żądasz od uczniów — od nas, abyśmy się kochali wzajemnie i to tak, jak Ty nas ukochałeś, prosisz po prostu o wzajemność. Za miłość Twoją do nas mamy Ci płacić miłością — mamy kochać Ciebie w ludziach, którzy nas otaczają.

Rozumiał to dobrze św. Jan, kiedy pisał: „W tym poznaliśmy miłość Boga, że On życie swoje za nas oddał; i my powinniśmy życie oddawać za naszych braci” (I J 3, 16). „Najmilsi, jeśli Bóg nas tak umiłował, i my powinniśmy miłować się wzajemnie” (I J 4, 11).

Ty, Jezu, kochasz mnie, kochasz także pana X i panią Y. Jeżeli teraz ja nie będę kochać pana X i pani Y, będzie to znaczyło, że Ciebie nie ma w moim sercu, bo gdybyś był, to musiałbym ich kochać Twoją miłością. *Jeżeli kochamy się wzajemnie, Bóg w nas jest i Jego miłość jest w nas doskonała* (I J 4, 12).

Tyle razy chciałabym Cię zapewniać, Jezu, o mojej miłości! Tak bardzo pragnęłabym dowieść, może nie tylko Tobie, ale i samej sobie, że Cię Kocham!

„Kochajmy, woła św. Jan, bo On pierwszy nas ukochał!” Ale trzeźwy Apostoł daje zaraz praktyczną radę, która jest przecież tylko echem słów Twoich, Jezu: *Jeśli ktoś powie, że kocha Boga, a swego brata będzie nie-nawidził kłamcą jest. Kto nie kocha swego brata, którego widzi, Boga, którego nie widzi, nie może kochać* (I J 4, 19—20).

Mam więc, mój Boże, kochać wszystkich ludzi, których stawiasz na drodze mojego życia — moich najbliższych i najdroższych, moich przyjaciół, znajomych, życzyliwych mi i niechętnych, nawet takich, którzy by mnie w łyżce wody utopili z radością, przechodniów na ulicy i współpasażerów w tramwaju. Mam ich kochać tak, jak Ty ich kochasz (dlatego właśnie przychodzisz do mnie codziennie), a więc kochać ich Twoją miłością, nieegoistyczną i niesentymalną, miłością cierpliwą, która umie czekać, nie pamięta złego, z niczego się nie chełpi, zawsze ufa, wszystko znosi, wszystko przetrwa i nigdy nie umiera. A może, powiedzmy lepiej, mam Ci po prostu zrobić miejsce u siebie i pozwolić, abyś kochał ich wszystkich po swojemu moim sercem.

Ale to nie wszystko. Mam tych ludzi kochać nie tylko dlatego, że Ty ich kochasz, ale także dlatego, żeś się z nimi niejako utożsamił. Mam ich kochać tak, jak Ty kochasz, a jednocześnie tak, jak ja Kocham Ciebie — tą samą miłością i z tych samych pobudek. Mam ich kochać dlatego, żeś Ty mnie umiłował i wydałeś siebie samego za mnie — kochać ich jako Twoje umiłowane dzieci, a zarazem jako Ciebie samego...

Jeżeli tak jest, o Boże mój, jak bardzo upraszcza się moje życie! Gdzież jeszcze miejsce na rozważania w rodzaju: czy warto zrobić to dla pana X, bo jemu i tak nie z tego nie przyjdzie? czy rzeczywiście konieczne trzeba dziś odwiedzić panią Y?... Przede mną jesteś Ty sam, Jezu mój. I słyszę znowu Twoje pytanie: „Czy miłujesz mnie?”

Tak, wtedy i tylko wtedy mogę kochać naprawdę. Kochać każdego takim, jakim jest, bo takim kochasz go Ty, Boże mój. Kochać go dla niego samego, bo właśnie on, a nie kto innych, staje dzisiaj przede mną w Twoim imieniu. Kochać praktycznie, realnie, czynem moim i całą Twoją miłością.

I dlatego twierdzenie, które głosiło związek miłości Boga z miłością ludzi, można także odwrócić. Nie potrafimy kochać naprawdę, jeśli serca naszego nie rozszerzyła, nie rozpalila miłość Boga samego. *Przez to poznajemy, że kochamy dzieci Boże, jeżeli Boga kochamy i pełniimy jego przykazania* (I J 5, 2).

* * *

Boże mój, jak wspaniale brzmią wszystkie słowa o miłości!... Ile razy powtarzamy je, urzeczeni ich pięknnością, pełni najlepszych postanowień. Wielbimy Twoją dobroć i Twoje miłosierdzie nad nami, obiecujemy Tobie i sobie, że tym razem już dotrzynamy obietnic... Tak prędko zapominamy! Życie wciąga nas w wir swoich potrzeb, zainteresowań, radości i niepokojów. Chwila nieuwagi, lenistwa, pobłażliwości dla siebie... I oto już jesteśmy tam, skąd przyszlismy. Znowu!...

O Panie, jakże mi stanąć teraz przed Tobą? I cóż Ci powiem?... Ty czekasz, wiem, czekasz tylko na gest z mojej strony, na jedno słowo: żałuję! Ale ja wstydzę się tak bardzo, że to słowo więźnie mi w gardle. Ogarnia mnie zniechęcenie. Czyliż znowu mam Ci obiecywać, że już nie będę?...

A czasami jest to nawet po prostu nieświadomość: każesz mi decydować, postępować samodzielnie, a ja błędzę, myślę się i wybieram nie tak, jak Ty byś chciał tego. Być może, że w wielu wypadkach przesłania mi wzrok mój egocentryczny — zapatrzenie w siebie, które sprawia, iż tak łatwo nie dostrzegam innych ludzi i ich potrzeb. Potem słyszę zarzuty — i znowu najczęściej nie umiem ocenić, na ile są one słuszne...

Wszystko niepokoi mnie, Panie, dręczy, powstrzymuje, kiedy chcę iść do Ciebie, wszystko mówi mi ciągle, jak złym narzędziem jestem w Twoim ręku, jak bardzo — niegodnam Ciebie, Twojej miłości i Twoich darów.

A przecież kochasz mnie, Panie, Niestrudzony Łowco Dusz ludzkich! Wystarczy choćby to tylko, że codziennie chcesz do mnie przychodzić — mimo wszystko! I jeśli nawet zabrnę tak bardzo, że czuję tylko wstręt do siebie, Twoja miłość do mnie jest zawsze tym, co we mnie — tak jak w każdym człowieku — jest piękne i godne miłości. Bo nie ma takiego grzesznika, takiego nędzarza, którego być nie kochał, Wielki Miłośniku.

W miłości swojej nieznunony obdarzasz mnie ciągle nowymi łaskami. Każda chwila jest łaską i łaską jest wszystko, co mnie spotyka. A cóż ja robię z tymi łaskami, z bezcennym darem Twojej miłości? Dajesz mi wiele, tak wiele, że chciałoby się czasem zawołać: O Panie, przestań! Boję się dnia obrachunku, bom jest niewiernym włodarzem, a sam powiedziałeś, że komu wiele dano, od tego wiele żądać będą. A jeżeli ciągle ja — my wszyscy — żyjemy pod ulewą łask, łask zapoznanych, niechciany, zmarnowanych, co z nami będzie?... Boże mój, toć wystarczy zliczyć tylko te łaski, które strwoniłam mniej lub więcej świadomie...

Dałeś mi skarb swój — dajesz go codziennie. Mam go — ów skarb Twojej miłości — i wciąż na nowo upuszczam w błoto. W beznamiętnej zabawie, w złowrogim uniesieniu rozdeptuję nogami i mam żal do ludzi, którzy mnie pytają z szyderstwem lub z bolesnym rozczarowaniem: „Gdzież jest ten twój skarb? Nie widzimy...”

O Panie, wielki Apostoła Narodów znał dobrze, aż do rozdarcia własnego serca, ową przeraźliwą dysproporcję pomiędzy tym, czym jesteśmy, a tym, czym Ty nas obdarzasz. „Mamy skarb ten w naczyniach glinianych...” Dziwna, chciałoby się zawołać, rozrzutność, nielogiczność! Czyliż skarbu nie należy złożyć w bardziej kosztownych i mniej kruchych naczyniach? Tak by nakazywała ludzka przezorność. Ale Mądrość Boża poddyktowała św. Pawłowi wyzwajające wyjaśnienie: *Mamy skarb ten w naczyniach glinianych, aby uspaniałność mocy była z Boga, a nie z nas* (I Kor 4, 7).

Podoba Ci się, Panie, składać skarb Twój w gliniane naczynia, ale ma On w sobie tyle mocy i blasku, że glina nim przeświecona w klejnot się przemienia.

Skarb Twój, Boże, odmienny jest od ludzkich skarbów. Jest żywy, dynamiczny — bo to Twoja miłość, Twoja moc, to Ty Sam, o Panie mój, który przychodzisz do mnie nie lękając się mojej słabości. Wręcz przeciwnie — przychodzisz właśnie dlatego, że upodobałeś sobie gliniane naczynia.

Ale i w glinie Twoja miłość jest czynna. Chcesz posiąść całe moje serce, całą moją istotę, a w tym celu musisz zdetronizować moje fałszywe „ja”, bożka miłości własnej, którego adoruję w ukryciu. Chcesz utożsamić mnie ze sobą, abym mogła odnaleźć w Tobie moje własne

prawdziwe „ja”, moje imię nowe, choć odwieczne, pod którym znałeś mnie już, zanim świat został stworzony.

A zatem — teraz Ty masz we mnie rosnąć, a ja się umniejszać (por. J 3, 30). I oto jest punkt zwrotny, chwila wyzwolenia. Któż z nas — najbardziej samodzielny i samowystarczalny — nie jest niewolnikiem własnej słabości? Któż nie przekonał się, bodaj raz w życiu, że niechętni mu ludzie, warunki czy okoliczności są potężniejsze od niego, że to, co zamierzył, przerasta jego siły, a wreszcie — i to doświadczenie ma smak najbardziej gorzki — że sam na siebie nie może liczyć, ani na sobie budować? Któż nie rozczarował się do siebie i swych możliwości — choć raz — aż do granic rozpaczy?...

A w drodze do Ciebie, Panie, nasza słabość to największa przeszkoda, mur zgoła nie do przezwyciężenia, aż wybije godzina wolności i mur okaże się bramą szeroko otwartą wprost na Twoje Miłosierdzie!

Ty masz rosnąć, a ja się umniejszać... A więc dobre jest to, co było dotąd beznadziejnie złe i bolesne, wszystko, co godzi w moje fałszywe, sztucznie wydęte „ja”, wszystko, co je umniejsza, co je niszczy. Jeśli skarb Twój z rąk upadnie mi w błoto, to właśnie chwila, aby runąć na kolana — w owo błoto, umniejszyć się aż do samej ziemi, a pozwolisz mi skarb upuszczony podjąć, jeśli tylko On będzie dla mnie ważny. Jeżeli ludzie krytykować mnie będą słusznie — glina, — rzecz krucha i dobrze, że jej o tym przypominają. A zresztą choćby i niesłusznie! Każda nagana we mnie, a nie w Ciebie uderza, każda krytyka i każde upokorzenie bije w bożka miłości własnej, a tym samym robi Ci miejsce w sercu moim. Moja niepewność, bezradność wobec decyzji, w trudnościach — wszystko to jakoś umniejsza mnie, zmusza do kapitulacji, do poddania... I tak krok za krokiem zrównuje się z moją własną nędzą...

Błagał Cię św. Paweł o uleczenie z nieuleczalnej słabości. Odpowiedziałeś mu wtedy: „Wystarczy Ci łaska moja, bo moc w słabości się doskonali”. (II Kor 12, 9). Moc — Moc Twoja — objawia się w sposób doskonały w naszej nędzy i przeistacza ją swoim światłem. Moja jest niepewność, słabość, niezaradność i one to właśnie — dzięki Twojej łasce wśród kierowanych przez Nią okoliczności — będą drażyć stale moją miłość własną, moje fałszywe „ja”, aż w końcu znikną sprzed własnych oczu i będzie tylko Moc Twoja we mnie i Twoja Miłość niepodzielnie panująca.

Wszystko, co we mnie godzi, tzn. godzi w to, co przyzwyczaiałam się uważać za swoje „ja”, wszystko przybliży tryumf Miłości Twojej. Dlatego razem ze św. Pawłem pragnę się chlubić słabością moją, aby Moc Twoja mieszkła we mnie, i cieszyć wszystkim, co mnie umniejsza, bo kiedy jestem słaba, wtedy jestem silna (II Kor 12, 9—10).

Warszawa

HALINA TARKOWSKA

Ks. Bp Henryk Strąkowski

PISMO ŚWIĘTE W OBRADACH SOBORU

Przemówienie wygłoszone przez radio Watykańskie 19. I. 1963 r.

Gdy Ojciec św. Jan XXIII w listopadzie 1958 r. jako Biskup Rzymu obejmował w posiadanie Bazylikę Laterańską, wskazał na dwa podstawowe elementy swego urzędu pasterskiego: na Księgę i kielich.

Księga oznacza pismo św. oraz misję pasterską Kościoła — wyjaśnił papież. Chrystus, Boży Zbawiciel i Pasterz karmi swą trzodę nauką niebieską, a ogniem tej nauki wszystko zapala. Wielcy Papieże, jak święty Leon i św. Grzegorz najwięksi geniusze Kościoła, jak św. Hieronim i św. Augustyn wobec całego świata czytali i tłumaczyli Pismo św.

Takie jest wołanie i takie jest zadanie otwartej księgi na ołtarzu: podawanie prawdziwej nauki, słusznej sztuki życia, sposobów wzniesienia człowieka do Boga. Największą chwałą każdego Pontyfikatu jest wypełnienie nakazu ewangelicznego: „Idźcie i nauczajcie aż po krańce świata” — mówił Ojciec święty.

Księga i kielich, Ewangelia i liturgia. Może to nie był tylko przypadek że podczas pierwszej części Soboru Watykańskiego II, od 11 października do 8 grudnia ub r. rozważano głównie schemat o liturgii a następnie o źródłach Objawienia. Tematy te są tak bliskie sercu Ojca św. a wyrażone są w symbolu Księgi i kielicha.

Księga Ewangelii była otoczona wyjątkową czcią na Soborze. Codziennie po skończonej Mszy św. dokonywano uroczystej intronizacji Ewangelii. Od spiżowych drzwi świątyni przez całą Bazylikę kroczył orszak procesyjny. Każdego dnia inny biskup niósł przed sobą otwartą Ewangelię, opierając ją o odkrytą i pochyloną pokornie głowę. Obok niego szła asysta i akolici z zapalonymi świecami.

Wszyscy Ojcowie Soboru wstawali ze swych miejsc i intonowali zwykle: „Credo in unum Deum“. Potężna melodia wznosiła się aż pod stropy świątyni gdzie widnieją słowa: „Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam“. Innym razem Biskupi ze wszystkich ras i części świata śpiewali wspólnie: „Laudate Dominum omnes gentes“, oraz „Christus vincit“.

W tym czasie Ks. Biskup umieszczał otwartą Księgę Ewangelii na specjalnym tronie na ołtarzu, gdzie pozostawała wśród zapalonych świec przez cały czas kongregacji soborowej. Po zakończeniu obrad, Ewangelię uroczysto wynoszono z auli.

Za „Ewangelię Soboru“ obrano kodeks łaciński Urbinas Nr. 10, zawierający tekst czterech Ewangelii w tłumaczeniu Wulgaty. Kodeks ten powstał w środowisku wybitnie religijnym i wysoce humanistycznym na życzenie Fryderyka de Montefeltro, Księcia Urbino, miasta leżącego na wschód od Florencji, skąd pochodził również Rafael Santi.

Kodeks zawiera 255 stron pergaminowych, zapisanych wprawna ręką Mateusza de Contugi w latach 1475—1482. Wspaniałe pismo Mateusza zostało wzbogacone wylewem złota: 1082 złote inicjały, 499 tytułów, oraz wszystkie odnośniki na marginesach lśnią bogactwem wykonania.

Równie wspaniałe są miniatury Ewangelistów i cztery „incipit“ wykonane przez Wilhelma Giraldi i Franciszka de'Russi, ze szkoły ferrarskiej. Jeden z pisarzy wyraził się, że „wszelkie słowa są za słabe, by przedstawić zdumiewający efekt kolorów“, miniatury św. Jana Ewangelisty. Bibliofile i historycy sztuki uważają ten kodeks za najpiękniejszy kwiat Odrodzenia włoskiego, a zwłaszcza dworu w Urbino. 23 czerwca 1667 r. Zarząd Miejski w Urbino przekazał tę Księgę do Biblioteki Watykańskiej.

Szacunek okazywany w Ewangeliu podczas Soboru znalazł swój pełny wyraz w poświęceniu sprawom Objawienia Bożego sześciu kongregacji ogólnych od 19-tej do 24-tej.

14 listopada Kardynał Alfred Ottaviani, Przewodniczący Komisji Soborowej dla spraw Doktryny i Obyczajów, przedstawił swój schemat o źródłach Objawienia. Schemat obejmował pięć rozdziałów. Pierwszy — o dwu źródłach Objawienia, drugi — o natchnieniu Pisma św., jego nieomyślności i rodzajach literackich, trzeci — o Starym Testamencie, czwarty — o Nowym Testamencie, piąty — o Piśmie św. w Kościele. Rozpoczęła się niezwykle ożywiona dyskusja porównana przez dziennikarzy do gwałtownej burzy w dniu Zesłania Ducha św. Bezpośrednio zabrało głos jedenastu Kardynałów, jeden Patriarcha i trzech Arcybiskupów, a ogółem w ciągu sześciu rozważań wygłoszono 104 przemówienia.

Oczywiście Ojcowie Soboru byli zgodni co do prawd wiary, ale chodziło o sposób jej sformułowania i przedstawienia.

W czasie dyskusji zarzucono schematowi charakter zbyt profesorski i podręcznikowy, brak podejścia duszpasterskiego, opuszczenie problemu zbawienia ludzi przed Chrystusem lub niechrześcjanach, a zwłaszcza przechylenie się na stronę opinii niektórych szkół, które jeszcze nie dojrzały do sformułowań i są niezrozumiałe dla braci odłączonych. Wobec tego przyjęcie schematu oznaczałoby zahamowanie studiów teologicznych i egzegetycznych, a jednocześnie przeszkodziłoby w zjednoczeniu Kościoła.

Zwolennicy schematu wyjaśnili w odpowiedzi, że Uniwersytety i Seminarium Duchowne oczekują od Soboru jasnych wskazań w zagadnieniach doktrynalnych i egzegetycznych. Najbardziej ekumeniczna jest całkowita Prawda Boża, a głównym zadaniem duszpasterskim jest wyraźne przedstawienie nauki katolickiej. Wobec tego pełny jej wykład nie powinien być obrazą dla wszystkich wierzących w Chrystusa.

20 listopada przystąpiono do głosowania. Na 2209 głosujących, oddano 1368 głosów przeciw schematowi, a 822 głosy za schematem. Mimo że nie osiągnięto rozstrzygającej liczby 2/3 głosów, papież przychylił się do jawnej woli większości Ojców Soboru i wobec tego schemat o Źródłach Objawienia odesłano 21 listopada do ponownego opracowania przez Komisję Specjalną. Na jej czele staną obok Kardynała Ottaviani również kardynał Bea przewodniczący Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan.

Jedynie wielki szacunek dla Pisma św., troska o jak najlepsze wyrażenie dzisiejszym językiem odwiecznej i niezmiennej myśli Bożej, zawartej w świętej Księdze, skłoniły Ojców Soboru do tak żywej dyskusji.

Dyskusja ta trwa. Egzegeci całego świata starają się na nowo odczytać Księgę Bożą. Lepsze zrozumienie historii powstania dzieł Starego Testamentu może wymagać nowego ujęcia nauki o natchnieniu Pisma św. W badaniach nad Nowym Testamentem trzeba będzie zwrócić większą uwagę na intencję, jaką mógł mieć autor natchniony w danym tekście. Słusznie powiedział Kardynał Bea, że „zasadniczy ciężar wysiłków ekumenicznych spoczywać powinien na studium Pisma św., gdyż Biblia jest wspólną podstawą dla nas i dla naszych braci odłączonych“.

W tej wielkiej pracy nie może zabraknąć egzegetów polskich. Polscy Bibliści zawsze wierni tradycji, starają się należycie wniknąć w sens Ksiąg natchnionych przez uwzględnienie współczesnych osiągnięć w dziedzinie

historii starożytnej i archeologii, przez głębsze studium wielojęzycznych tekstów spisanych na kamieniu, papirusie i pergaminie. Trzeba pracować i modlić się, by prawda objawiła się w syntezie końcowej jako nowe światło nad światem.

Korzystam z okazji, by wyrazić moją wielką wdzięczność dla Arcycypa-sterza Diecezji Lubelskiej, J. E. Ks. Biskupa Piotra Kałwy, Wielkiego Kanclerza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, że mogłem wraz z nim wziąć udział w obradach soborowych.

Myśli moje przenoszę do ukochanej Ojczyzny, do Bibliistów polskich, do rodzinnej diecezji lubelskiej i do mojej rodzinnej parafii Uchanie, do jej kochanego Ks. Proboszcza, Ks. Wilkarego, mojej rodziny i parafian. Pozdrawiam serdecznie J. E. Ks. Bpa Jana Mazura, który ofiarnie zastępuje nas w pracy arcybiskupiej, wszystkich drogich Braci kapłanów diecezjalnych i zakonnych, Siostry zakonne, Seminarium Duchowne i Katolicki Uniwersytet Lubelski, tę Alma Mater naszą. Ufam, że w jesiennej sesji soborowej i ta zasłużona Katolicka Uczelnia Polski będzie mogła wziąć żywym udział w obradach, a zwłaszcza jej Profesorowie Pisma św.

Rzym, Radio Watykańskie, 18. I. 1963

Bp HENRYK STRĄKOWSKI

ODPUSTOWA MSZA ŚW.

I. **Święto tytułu kościoła.** Wedle przepisów prawa kanonicznego (kan 1168 § 1) każdy kościół ma swój tytuł, imię, wezwanie. Przy poświęceniu kamienia węgielnego już fundatorzy wybierają tytuł dla nowo budującej się świątyni Pańskiej. Poświęcenie zaś, czyli konsekracja kościoła upoważnia dopiero do urządzania zewnętrznej uroczystości związanej z jego tytułem.

Tytuły kościołów są różne. Trójca Przenajświętsza, tajemnice z życia Pana Jezusa i przedmioty z Nim związane, ważne sceny z ziemskiego pobytu Matki Najświętszej, poszczególni Święci i aniołowie są tytułami kościołów katolickich. Rzeczywiście istnieje w wezwaniach kościołów wielka różnorodność. Z tego powodu łatwo odróżnić jeden kościół od drugiego, zwłaszcza w tej samej miejscowości.

Taki tytuł kościoła prawo kanoniczne każe rok rocznie uroczystość obchodzić. Oto brzmienie tego nakazu: „Także święto tytułu kościoła należy rok rocznie obchodzić według przepisów liturgicznych”. (Kan 1168 § 2) Przepisy zaś liturgiczne zaliczają tytuł kościoła do świąt pierwszej klasy z zaznaczeniem: *partykularne, własne* w odróżnieniu od powszechnych czyli obchodzonych w całym Kościele. Dzień liturgiczny tytułu kościoła, może mieć różną klasę w powszechnym kalendarzu świąt. Nieraz ma własny formularz brewiarza czy Mszy św. oraz wyznaczony dzień liturgiczny, zaś innym razem czyni się o nim tylko wspomnienie w *laudesach*, czy Mszy św. jaką odprawia w danym dniu. Mimo tak niskiej klasy w kategorii świąt powszechnych tytuł kościoła jest zawsze świętym pierwszoklasowym.

Ostatnio wydane przepisy liturgiczne, zaliczają Mszę św. z uroczystości zewnętrznej tytułu kościoła do Mszy wotywnych drugiej klasy. Wolno więc ją odprawiać dla dobra wiernych we wszystkie dni liturgiczne drugiej klasy, a tym bardziej trzeciej czy czwartej. Uroczystość zaś zewnętrzną pozwalają te same przepisy obchodzić w sam dzień tytułu kościoła albo w niedzielę bezpośrednio poprzedzającą lub bezpośrednio następującą po Oficjum święta. Względę duszpasterskie, czyli dobro wiernych są wystarczającymi powo-

dami na przeniesienie zewnętrznej uroczystości tytułu kościoła na którąś z wymienionych niedziel. Jeśli zaś taką Mszę odprawia się jako wotywną, a więc zamiast innej obowiązującej w danym dniu, to wówczas ze święta, którego uroczystość zewnętrzną (wtedy) się obchodzi, można odprawić jedną Mszę śpiewaną i jedną czytaną albo dwie czytane jako wotywy 2 klasy (Nr 360 *Rubryki Mszału i Breviarza*).

Oto ogólne przepisy Kościoła odnośnie do Mszy ku czci imienia tej czy innej świętyni Pańskiej. A jak ma wyglądać ta Msza w praktyce?

II. Odpustowa Msza św.: 1. W swoim dniu liturgicznym. Wiele z parafii ma tytuł kościoła zaliczony w powszechnym kalendarzu do pierwszej czy drugiej klasy dni liturgicznych. Kalendarz liturgiczny określa ją w szczegółach. Jeśli się ją odprawia w takim ściśle oznaczonym dniu liturgicznym celebrans wówczas ma sprawę bardzo uproszczoną. Przy jej odprawianiu stosuje się tylko do wskázówek kalendarza liturgicznego podanych przy danym święcie i dniu, w którym obchodzi się jego zewnętrzną uroczystość, co najwyżej uwzględnia przepisy o wspomnieniu o Najświętszym Sakramencie czy o samym zakończeniu Mszy św. W takim wypadku kalendarz dnia jest doskonałym instruktorem.

2. W inne święto pierwszej klasy. Zdarza się nieraz, że zewnętrzna uroczystość tytułu kościoła przypada w dniu liturgicznym pierwszej klasy. Msza z tytułu kościoła napotyka wtedy na przeszkodę. Wtedy mimo zewnętrznej własnej uroczystości musi się odprawiać Mszę św. z przypadającego dnia liturgicznego.

Rubryki mszalne dają jednak Mszom wotywnym drugiej klasy, do których zalicza się również owa ze święta tytułu kościoła, między innymi następujący przywilej: *Modlitwę Mszy wotywny, która napotyka przeszkodę dodaje się do modlitwy Mszy z dnia, byleby nie przypadła dzień wymieniony na tabeli pierwszeństwa pod nn. 1, 2, 3 i 8 z zachowaniem przepisu w n. 380 (Rubryki. Nr 343, c.)*. Jeśli nie zachodzi święto: Bożego Narodzenia, Niedziela Zmartwychwstania i Niedziela Zesłania Ducha św. z ich oktawami, Trzy Dni święte, święto Objawienia i Wniebowstąpienia Pańskiego, Przenajświętszej Trójcy, Bożego Ciała, Serca Jezusowego oraz Chrystusa Króla, to do modlitwy z dnia pod jednym zakończeniem dodaje się modlitwę Mszy z tytułu kościoła. W ten sposób jest wspomniana w Mszy św. dnia liturgicznego partykularna uroczystość danego kościoła.

Mszę św. odpustową odprawia się często przy wystawieniu Najświętszego Sakramentu w monstancji. W takich wypadkach korzysta się z przywileju, jaki dana diecezja otrzymała od Stolicy św. Numer 355 Kodeksu *Rubryk Breviarza i Mszału Rzymskiego* zwraca też uwagę na Mszę św. odprawianą przy wystawieniu Najśw. Sakramentu w monstancji, którą ujmuje w następujące rozporządzenie: *W Mszach, które w czasie adoracji odprawia się przy ołtarzu wystawienia na podstawie indultu, dodaje się pod jednym zakończeniem modlitwę o Najśw. Sakramencie, byleby nie przypadła niedziela ani Oficjum, Msza lub wspomnienie o Chrystusie Panu*. Treść tej rubryki całkiem zrozumiała. Musi być też uwzględniona przy Mszach odpustowych odprawianych przy wystawieniu Najśw. Sakramentu. Jeśli więc Msza odpustowa nie jest z niedzieli, lub z uroczystości Chrystusa Pana, to wówczas należy dodać do modlitwy z dnia pod jednym zakończeniem modlitwę o Najśw. Sakramencie. Wtedy opuszcza się modlitwę Mszy wotywny tytułu kościoła. Uzasadnienie tego znajduje się w wymienianym kodeksie, albowiem *pod jednym zakończeniem z modlitwą Mszy, można odmówić tylko jedną modlitwę, a zaś modlitwa, którą rubryki wyraźnie nakazują ma pierwszeństwo przed tą na jaką tylko pozwalają*. (Nr 445 i 444 c.). W takiej Mszy nie będzie żadnej wzmianki z tej Mszy, jaką dyktuje tytuł danego kościoła.

3. Jako wotywa. Mszę św. odpustową odprawia się często jako wotywną. Ona jest wówczas rzeczywiście odpustową, gdyż ściśle związana z tytułem danego kościoła. Jej części będą następujące:

a) *Gloria*. W Mszy św. odpustowej wotywniej odmawia się zawsze hymn „*Gloria*”, albowiem on należy do przywilejów Mszy wotywnych drugiej klasy.

b) *Modlitwy*. Msze wotywnie drugiej klasy dopuszczają jedno wspomnienie. Może nim być wspomnienie z niedzieli lub święta drugiej i trzeciej klasy. Przy Mszach św. odpustowych śpiewanych opuszcza się wspomnienie zaliczone do zwykłych, a czyni się tylko te, które rubryki umieszczają w grupie uprzywilejowanych. W wielu wypadkach odpusty urząda się w niedzielę, gdyż ten czas dyktują względy duszpasterskie. W Mszy odpustowej odprawianej w niedzielę będzie wspomnienie z niej, gdyż ono zaliczają rubryki mszału do wspomnień uprzywilejowanych.

W Mszy św. odpustowej, śpiewanej odprawianej jako wotywę drugiej klasy dodaje się więc zawsze wspomnienie uprzywilejowane. Jeśli się ją odprawia przy wystawionym Najśw. Sakramencie, ale nie w niedzielę, to wówczas do modlitwy Mszy wotywniej należy dodać pod jednym zakończeniem modlitwę o Najśw. Sakramencie.

c) *Epistoła i Ewangelia*. Epistołę i Ewangelię śpiewa w Mszy uroczystej subdiakon i diakon. Rubryki mszalne postanawiają: *W Mszach ze śpiewem celebrans opuszcza to wszystko co diakon, subdiakon i lektor śpiewają i czytają wykonując swój urząd.* (Rubryki. Nr 437). W dekreście zaś Prymasa Polski z dnia 1 stycznia 1962 r. *O czytaniu Epistoły i Ewangelii* mamy takie słowa: *Przypomina się, że według rubryk mszału, w każdej mszy śpiewanej... celebrans nie musi śpiewać lekcji i Epistoły, lecz może je tylko odczytać. Wypada jednak, aby w dni świąteczne Epistoła była śpiewana.* To zalecenie Prymasa Polski należy też uwzględnić przy śpiewanych Mszach odpustowych. Tak samo w czasie uroczystej Mszy odpustowej należy wykonać to o czym mówi Prymas Polski w przytoczonym dekreście w słowach: *Zgodnie z udzielonym Indultem, w czasie wszystkich Mszy uroczystych lektor, subdiakon i diakon, natychmiast po odśpiewaniu Lekcji, Epistoły lub Ewangelii, zwróciwszy się do wiernych odczytuje je po polsku... Dopiero po odczytaniu Epistoły po polsku subdiakon catuje rękę Celebransa. Podobnie dopiero po odczytaniu Ewangelii po polsku subdiakon znosi jej tekst do ucałowania Celebransowi.*

d) *Wyznanie wiary*. W Mszy wotywniej drugiej klasy nie odmawia się wyznania wiary, czyli *Credo*, z wyjątkiem, gdy Mszę św. odprawia się w niedzielę czy oktawę Bożego Narodzenia, to wtedy odmawia się *Credo* z powodu przypadającej niedzieli lub oktawy.

e) *Prefacja*. Rubryki Mszału rozróżniają trzy rodzaje prefacji odmawianych w Mszach św., a mianowicie: własną, okresową lub zwykłą. Jedną z tych trzech odmawia się również w Mszy wotywniej tytułu kościoła. Jeśli Msza wotywna ma własną prefację, to tę należy w niej odmówić, a jeśli nie, to okresową. We wszystkie niedziele drugiej klasy, poza okresem Wcielenia i wielkanocnym oraz w niedziele Adwentu obowiązuje w Mszach wotywnych prefacja jako okresowa o Trójcy Przenajświętszej. W inne dni, w których nie obowiązuje prefacja okresowa, bierze się zwykłą (*Communis*).

Zakończenie Mszy św.

f) W 507 numerze *Kodeksu Rubryk Breviarza i Mszału Rzymskiego* czytamy takie słowa: *W innych Mszach, po których następuje jakaś procesja, mówi się Benedicamus Domino.* Numer 508 tych samych rubryk ma zaś takie brzmienie: *Po odmówieniu Placeat daje się błogosławieństwo, które opuszcza się tylko wtedy, gdy mówi się Benedicamus Domino albo*

Requiescat in pace. Wreszcie trzeba też przytoczyć numer 510 wymienianych rubryk, który ma następujące brzmienie: *Ostatnią Ewangelię zupełnie się opuszcza w Mszach, w których mówi się Benedicamus Domino z n. 507 a.*

Z przytoczonej treści dopiero wymienionych numerów trzeba zrobić zastosowanie do odpustowej Mszy św. Po Mszy odpustowej robi się zazwyczaj procesję z Najświętszym Sakramentem wokół kościoła. Jeśli więc warunki pozwalają na jej odbycie i rzeczywiście odbędzie się, to wtedy w odpustowej Mszy św. należy odmówić Benedicamus Domino, Placeat, a pominąć błogosławieństwo i ostatnią ewangelię, w przeciwnym razie nie można korzystać z przywileju opuszczenia wspomnianego zakończenia Mszy św.

Lubień k. Myślenic

Ks. STANISŁAW KOSOWSKI

GENEZA AKTU POŚWIĘCENIA LUDZKOŚCI SERCU JEZUSOWEMU

Ernest Hello w książce pt. *Słowa Boże* pisał: *Wzruszenie powszechne, katolickie w pełnym znaczeniu tego słowa, rzuca dzisiaj świat chrześcijański na Serce Jezusa. Wszystkie rzeki wpadają w ten ocean, bo oto nadeszła godzina ich wezbrania...*

Kulminacyjnym punktem tego wezbrania był akt poświęcenia ludzkości Sercu P. Jezusa na przełomie XIX i XX wieku, dokonany przez Papieża Leona XIII w r. 1899.

Ale — prawie nikt z Polaków nie wie o tym, kto inspirował ten wiekopomny akt, który odbił się silnym echem po całej kuli ziemskiej i stał się potężnym czynnikiem do ożywienia nabożeństwa do Serca Jezusowego.

Inspirowała ten akt zakonnica, której setną rocznicę urodzin obchodzimy w bieżącym roku Siostra Maria od Boskiego Serca, Droste zu Vischering.

S. Maria urodziła się dnia 8 września 1863 r. Ojcem jej był hrabia Clemens Droste zu Vischering a matką hrabianka Helena Galen.

Od lat najmłodszych miała ona nabożeństwo do Serca Jezusowego, a pierwszy sygnał powołania do życia zakonnego odezwał się u niej w dniu Bierzmowania. Na przeszkodzie stanęła długotrwała choroba, aż wreszcie w dniu 21 listopada 1888 r. spełniły się jej marzenia, bo została przyjęta w mieście Münster do Zgromadzenia zakonnego pod wezwaniem Dobrego Pasterza.

W sześć lat później, w r. 1894, została wysłana przez Władzę zakonną do Portugalii. Tam, jako przełożona domu zakonnego w Porto, przeszła prawdziwy czyściec na ziemi z powodu chronicznych cierpień fizycznych i różnych udręk duchowych. Mimo tych cierpień świetnie spełniła swoją misję na posterunku przełożonej placówki portugalskiej.

Pod koniec swego krótkiego, bo 36-letniego życia S. Maria zwróciła się dwukrotnie listownie do ówczesnego Papieża Leona XIII, przekazując mu objawione jej przez Zbawiciela życzenia, by cały świat został poświęcony — publicznym aktem — Jego Boskiemu Sercu.

Ojciec św. Leon XIII rozważył bardzo poważnie przesłaną sobie sugestię i zarządził — na dzień święta Serca Jezusowego w r. 1899 — uroczysty akt poświęcenia całej ludzkości temu Najświętszemu Sercu.

S. Maria nie doczekała tego wspaniałego przeżycia, które poruszyło cały ówczesny świat katolicki.

W wigilię Triduum przygotowawczego do uroczystego aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego Sercu Jezusowemu, w dniu 8 czerwca 1899 r., zmarła w opinii świętości. Tę opinię wyraził też Ojciec św. Leon XIII — na wiadomość o śmierci S. Marii.

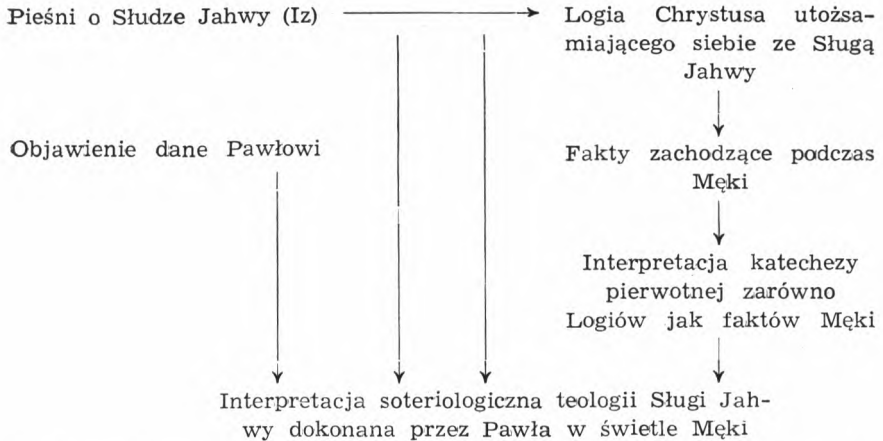
Kraków

Ks. HENRYK WERYŃSKI

KAZIMIERZ ROMANIUK, L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul, Romae Pontificio Instituto Biblico 1961, Analecta Biblica (Investigationes scientificae in res biblicas) 15, str. XXIV + 332.

Praca niniejsza jest tezą, za którą Autor otrzymał doktorat nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Promotorem przy tym był O. St. Lyonet SJ, Dziekan Wydziału Biblijnego, który podsunął Autorowi ten temat w związku z opracowywanymi od lat kilkunastu zagadnieniami z okresu soteriologii. Jedno z podstawowych twierdzeń Ojca Lyonnet — że teologia bilijna NT dzieło Odkupienia traktuje przede wszystkim jako dzieło miłości Bożej — znalazło w niniejszej pracy pełne potwierdzenie na obranym przez Autora odcinku badań. Wybrał on go dlatego, że brakło niemal zupełnie opracowań udziału, jaki ma Pierwsza i Druga Osoba w dziele Odkupienia ujętym jako dzieło miłości. Jakkolwiek teza niniejsza usiłuje przeciwstawić się dotychczasowym ujęciom zbyt jurydycznym dzieła Odkupienia, Autor nie posługuje się polemiką, lecz stosuje metodę pozytywnego wykładu myśli Pawłowej o zbawczej miłości Ojca i Syna. W wykładzie tym Autor odbiega od schematu tradycyjnego traktatów o Odkupieniu, dzieląc swą pracę na trzy zasadnicze części: I. Zbawcza miłość i posłuszeństwo Chrystusa, II. Zbawcza wola i miłość Ojca, III. Miłość Boża w Chrystusie Jezusie. Układ ten odpowiada bardziej etapom ludzkiego poznania misterium Odkupienia.

Główny zrąb części I poprzedza Autor omówieniem wszechmocy miłości zbawczej Chrystusa, analizując kolejno teksty Rz 8, 34—37; 2 Kor 5, 14; Ef 3, 19, które stanowią odpowiednio paralele do Hebr 7, 25; Gal 2, 19nn; 1 Kor 2, 9n. Spośród omawianych tekstów dwa pierwsze, stosujące „miłość Chrystusa“ jako *gen. generaliter determinans* (dawniej określane: *mysticus*), ukazują dobrze przyczynowość miłości — relację między nią a zbawczymi: śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. Trzeci podkreśla, że znajomość tej miłości Chrystusa (*gen. subiectivus*) przewyższa wszelką możliwą *gnosis*. Po tym wstępie następuje analiza formuły Pawłowej „Syn Boży, który nas umiłował i wydał samego siebie za nas“, która z nieznacznymi wariantami występuje w tekstach: Gal 2, 20 (jakby definicja Syna Bożego), Ef 4, 19 — norma nowej moralności już chrześcijańskiej), Ef 5, 25nn (mystyczny sens małżeństwa). Ostatnie dwa teksty z Ef wykazują odpowiednio zależność od sformułowań u Ez 6, 18—14; 22—36. Z kolei Autor poddaje analizie formułę krótszą „Syn Boży wydał samego siebie za nas“, zachodzącą w tekstach: Gal 1, 4 (związek z inicjatywą Ojca), 1 Tym 2, 6 (nawiązanie do „ludu nabytego“ ze ST), Tt 2, 11—14 (nowy lud Boży nabyty za cenę Krwi Chrystusa). Formuła krótsza — mimo braku wzmianki wyraźnej o miłości jako motywie zbawienia — w kontekście każdego z tych miejsc czyni również do niej aluzję. Istnienie tej formuły krótszej, która ma nadto paralelę u Synoptyków (Mk 10, 45) i w pismach Janowych (J 3, 16; 15, 13; 1 J 3, 16; Ap 1, 5) nasuwa zagadnienie, czy formuła ta u św. Pawła jest oryginalna. W sprawie genezy literackiej tej formuły, występującej w listach Pawłowych we wszystkich okresach życia Apostoła, Autor przyjmuje wielorakie wpływy, które ujmuje w postaci następującej tabeli zależności:



Autor przyłącza się do stanowiska tych, którzy formułę tę traktują jako składnik katechez i najstarszej liturgii chrzcielnej.

O ile wszystkie omówione postaci powyżej formuły zawierały podkreślenie dobrowolności Męki, o tyle należy zbadać pod kątem związku ze zbawczą miłością te teksty, które stanowią jakby przeciw wagę poprzedniej formuły, mówiąc o posłuszeństwie Chrystusa okazanym w Męce. Tu należy Pawłowa typologia Adam — Chrystus, która występuje w tekstach: Rz 5, 12—21; 1 Kor 15, 20—22. 44. I tak w Rz 5, 19 Chrystusowa *hypakoé* jest czymś więcej niż przeciwieństwem Adamowego „nieposłuszeństwa“ (*parakoé*), gdyż nie sama śmierć, lecz pobudka podjęcia jej decyduje o Odkupieniu: „*revocatio voluntatis ad statum rectitudinis*“ (Św. Tomasz z Akwinu). Nadto Rz 5, 19 nawiązuje również do postaci cierpiącego Sługi Jahwy, zwłaszcza do Iz 53, 11. Uwidoczniona w Męce pokora Chrystusa i jego posłuszeństwo są również znakami zbawczej Jego miłości, jak to wynika z analizy tekstów: Flp 2, 5—11, 2 Kor 8, 9; Gal 3, 13, które pozostają w związku tak z Rz 5, 19, jak i z pieśnią IV o Słudze Jahwy (Iz 52, 13—53, 12). Autor przyjmuje autentyczność Pawłową hymnu o kenozie Chrystusa (przy tym podtekstem dla hymnu ma być antyteza Adam — Chrystus) na podstawie zestawienia z paralelami: 2 Kor 8, 9; Rz 8, 3nn; Gal 4, 4nn; 3, 13; 2 Kor 5, 21; Hbr 5, 8nn. W Flp 2, 8 w czasowniku *tapeinoun* widzi Autor dobrowolnie wyniszczającą się miłość, podobnie pojęcia *ptocheia* (2 Kor 8, 9) i *katára* (Gal 3, 13) wiążą się w kontekście z „namí“ jako korzystającymi z tego dobrodziejstwa. Wszystkie wspomniane wyżej paralele Autor — w ślad za Ojcami Kościoła — wiąże ze Sługą Jahwy (pieśń IV).

Posłuszeństwo Chrystus okazuje Ojcu, stąd II część monografii zajmuje się zbawczą wolą i miłością Ojca. Odkupienie jest inicjatywą właśnie Ojca, jak to wynika z tekstu Ef 1, 3—14. Różne aspekty zbawczego planu uwydatniają zachodzące tu terminy: *eudokia*, *próthesis*, *bulé*, rozmaite zaś aspekty „dobrodziejstw odkupienia“ (Św. Augustyn) pojęcia: *epaggelia*, *eklogé*, *prooristhéntes* i *klesis*. Wyrażają one niejako intensywność zbawczej woli Boga, a zarazem wykazują jedność planu zbawczego, który Bóg urzeczywistnia poprzez „ekonomię“ obu Testamentów. Przedmiotem tego planu jest — rzecz paradoksalna — człowiek zbuntowany, odwrócony od Boga. Motywem zbawienia jest więc tylko miłość. Jest ona czymś więcej niż *éleos* (= *chesed* ze ST), *chrestótes*, *philantropía*, *charis dikaiosýne*

(będącej przeciwieństwem „gniewu“). Przejawia się ona od samego początku zbawczej ekonomii (Ef 1, 4n), Odkupienie się dokonuje w chwili „gdyśmy jeszcze byli grzesznikami“ (Rz 5, 8; Ef 2, 4), i to w ten sposób, iż Bóg „swojego Syna nie oszczędził“ (Rz 8, 31nn; 2 Kor 5, 21 równoległe do J 3, 16n; 1 J 4, 8n). I w tym przedmiocie da się wykazać związek z IV pieśnią o Słudze Jahwy: Rz 8, 31nn czerpie wiele zwrotów z Iz 50, 7—9; 53, 11n a Ef 2, 1—5 zawiera reminiscencje Iz 53, 6. 10. Na podkreślenie zasługuje miłość Boga względem Sługi Jahwy. Oddanie się za Syna na śmierć za nas jest odpowiedzią na miłość Ojca.

Tematem III części jest miłość Boga w Chrystusie Jezusie — Autorowi idzie tu o wykazanie, że miłość Ojca i miłość Syna nie są li tylko równoległe lub obok siebie umieszczone, lecz że należy „intratrynitarną“ miłość Osób Boskich połączyć ze zbawczym planem Bożym względem ludzkości. Autor poprzedza analizę tekstów omówieniem użycia wyłącznie Pawłowej formuły „w Chrystusie“, która w odniesieniu do ludzi oznacza ich solidarność z Chrystusem, ich zawieranie się (*inclusion*) w Nim jako Głowie, w kontekstach zaś soteriologicznych mówi ona o fakcie, iż Ojciec umiłował nas tą samą miłością, z jaką odnosi się do Syna. Z kolei Autor analizuje teksty: Ef 1, 4. 6n 9, gdzie formuła powyższa nie może mieć sensu instrumentalnego, Ef 2, 4—7, mówiący o „współ-ożywieniu“ nas z Chrystusem Kol 1, 13 analogiczny do Ef 1, 6n: powrót ludzkości do Boga Ojca dokonuje się tylko poprzez solidarność z Synem. Wspólną Ojcu i Synowi miłość względem ludzi ujawniają teksty: Rz 8, 39; 2 Kor 5, 19 Ef 4, 32, 2 Tes 2, 13. 16, Rz 5, 8.

Na zakończenie tego rozdziału metodą retrospektywną zwraca uwagę Autor na doniosłość jaką mają omówione teksty dla właściwego wyświeślenia natury miłości zbawczej Chrystusa przez wykazanie raczej i ochoczej *hypakoé* Jego względem Ojca i miłości wobec ludzi, niosącej im dar z samego siebie, co stanowi zupełną nowość w porównaniu z helleńskim ujęciem miłości (por. Rz 13, 3). Ostateczną racją tego paradoksu miłości jest tylko dobroć samego Boga. Pewnego rodzaju *corollarium* dla powyższych wywodów stanowi wykazanie przez Autora na przykładzie poglądów św. Jana Chryzostoma, św. Anzelma i św. Tomasza z Akwinu że nie była im obca myśl o wspólnej miłości Ojca i Syna czynnej w dziele Odkupienia. Z dokumentów magisterium Kościoła zostają przytoczone: dekret Soboru Trydenckiego (Denz. 799), schemat Soboru Watykańskiego o Odkupieniu oraz encyklika Piusa XII „*Haurietis aquas*“. Doniosłość idei zbawczej miłości Ojca i Syna widoczna jest z aspektów, jakie składają się na misterium Odkupienia, gdy staną w jej świetle: zadośćuczynienie nie jest samą spłatą długu przez cierpienie, lecz miłością, która uzupełnia niemożność naszą w tej dziedzinie; ekspiacja — ukazuje poprzez ideę ofiary wyprowadzenie ze stanu niedzy i niewoli ludzi godnych pożałowania, przy czym ofiarę tę Ojciec przyjmuje z miłością kochając Syna, w którym zamyka się ludzkość; Odkupienie staje się raczej nabyciem na własność (1 Kor 1, 30) niż wykupem.

W zakończeniu pracy Autor rekapitułuje wywody w porządku „chronologicznym“ zaczynając od inicjatywy Ojca, kończąc na współdziałaniu Syna ze zbawczym planem Ojca. Stwierdza przy tym u św. Pawła pewien rozwój myśli soteriologicznej, którego apogeum stanowią Listy więzienne, a nadto moment przeżyć subiektywnych — w postaci wdzięczności dawnego prześladowcy za łaskę nawrócenia. Wnioski praktyczne narzucają się dwa: konstruowanie w ten sposób soteriologii, by zaczynać od planu miłości Bożej ujawnionego już przed grzechem Adama w samym dziele stworzenia oraz takie łączenie dogmatu z teologią moralną, by tu i tam główna orientacja szła w kierunku Boga, który jest Miłością.

Niniejsze studium Ks. Prof. Romaniuka oznacza się wszystkimi cechami solidnego opracowania naukowego tematu z zakresu teologii biblijnej. Autor zaczyna zawsze od sumiennej egzegezy szczegółowej tekstu oryginalnego z uwzględnieniem wszystkich najnowszych osiągnięć filologii biblijnej. Przed wysnuciem własnych ostatecznych wniosków przytacza zawsze szeroki wachlarz innych rozwiązań. Korzysta przy tym z ogromnej literatury, i to włącznie do najświeższych pozycji: sama bibliografia zajmuje w książce 15 stron i nie jest bynajmniej typu tylko załącznikowego, jak to łatwo można się przekonać po skorowidzu autorskim i bardzo licznych odsyłaczach na każdej stronie. Erudycja ta jednak nie przytacza — w samym tekście Autor jasno i zwięźle referuje cudze i własne stanowiska, dowodząc raczej na podstawie przytoczonego materiału, niż polemizując. Sformułowania są przy tym ostrożne i dojrzałe. Jasny układ treści, podział na niewielkie rozdziały, częste konkluzje po omówieniu poszczególnych tematów — wszystko to ułatwia czytelnikowi śledzenie biegu myśli Autora. Przy całej nowoczesności tak problematyki, jak i ujęcia, Autor docenia Tradycję — nie tylko Ojców przytacza, lecz także ich śladem ujmuje organiczną łączność obu Testamentów. A jednocześnie w duchu najnowszej biblistyki posługuje się poglądami autorów również akatolickich według jedyne go kryterium *nil nisi verum*. Oryginalnie i twórczo posługuje się metodą porównywania tekstów Pawłowych z tekstami ST oraz wyjaśniania jednych tekstów Apostoła analogiami z innych jego listów. I choć co do niektórych wniosków szczegółowych można mieć wątpliwości (np. poparcie wniosków L. Bouyera o tym, że w Flp 2, 8 jako podtekst zachodzi paralela Adam—Chrystus jak w Rz 5, 19), zasadnicze linie argumentacji Autora są w pełni przekonujące. Sama redakcja książki nieco zawiodła — skorowidz biblijny zawiera niejedną błędną referencję.

Praca niniejsza jest poważnym wkładem do współczesnej soteriologii, a przy całym swym charakterze naukowym — jak można łatwo między wierszami wyczytać — nie stanowi w intencjach Autora zagadnienia wyłącznie „akademickiego“.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB, *Listy więzienne świętego Pawła: Do Filipian — do Kolosan — do Filemona — do Efezjan*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz. (Katolicki Uniwersytet Lubelski: Pismo święte Nowego Testamentu w 12 tomach, tom ósmy, Poznań 1962, s. 592.

Na jednym ze swych wykładów w *Ecole biblique et Archéologique Française* w Jerozolimie O. Benoit wyraził pogląd, że epoka wielkich komentarzy biblijnych należy już do bezpowrotnej przeszłości. Egzegeza i teologia biblijna bazują dziś na monografiach naukowych, rozpracowywujących wszechstronnie poszczególne tematy biblijne, czego z natury swej nie można się spodziewać po najbardziej nawet obszernym komentarzu.

Słuchacze O. Benoit ośmielili się wówczas być innego zdania. Ostatecznie zgodzono się, że jeżeli w pracy twórczo-badawczej tradycyjnie pojmowane komentarze przestały spełniać rolę właściwą im jeszcze przed pięćdziesięciu laty, to jednak trudno byłoby sobie wyobrazić przygotowanie zwykłych wykładów na poziomie seminarium bez tych narzędzi, jakimi są nadal systematyczne komentarze biblijne. To też inicjatywa podjęta przez Katolicki Uniwersytet Lubelski a zmierzająca do opracowania

pierwszego w języku polskim naukowego komentarza do Pisma św. Starożytności Nowego Testamentu — należy do najszcześniejszych w historii bibliistyki polskiej i zasługuje ze wszechmiar na poparcie.

Tego rodzaju radość sprawiły nam właśnie, wydane pod koniec ubiegłego roku „Listy więzienne świętego Pawła” w opracowaniu Ojca A. Janakowskiego. Jest to niewątpliwie jeden z najlepszych tomów, jakie się dotychczas ukazały w serii nowotestamentalnej komentarza KUL-u.

Na uznanie zasługuje przede wszystkim zastosowana w wyjaśnieniach metoda zwięzłej parafrazy tekstu, czym właśnie komentarz O. Janakowskiego przewyższa taką np. Biblię Pirot-Clamer'a. Owa zwięzłość stylistyczna sprawia, że komentarz O. Janakowskiego w rezultacie daje ogromny materiał, nie przerażając jednak wcale dłuższą, która by mogła odpychać od książki, zwłaszcza niefachowca. Godna uwagi jest również charakterystyczna dla Autora przejrzystość, z jaką referuje opinie innych.

Powściągliwość, umiar w rozstrzyganiu kwestii dotąd dyskutowanych, również należy uznać za niewątpliwą przymiot tego komentarza, który odznacza się z jednej strony dużym szacunkiem dla najnowszych badań, z drugiej zaś piękną, znaną nam nie od dzisiaj, wiernością wskazaniami biblijnym Magisterium Kościoła.

Cenne są również noty bibliograficzne, następujące po każdym większym, bogatszym w treść, fragmencie komentowanego tekstu. Są one częstsze i o wiele obszerniejsze, niż bibliografie w opracowanej przez tegoż Autora Apokalipsie, aczkolwiek tu i ówdzie pozostawiają coś do życzenia, o czym jeszcze słów kilka powiem.

Po tym pierwszym, zdecydowanie pozytywnym wrażeniu, przejdźmy do niektórych szczegółów komentarza.

Imponująca rozmiarami bibliografia (9—27) została sklasyfikowana bardzo szczegółowo, co z jednej strony pozwala zorientować się dobrze w narzędziach, którymi Autor komentarza operował, z drugiej jednak strony — trzeba to wyznać — sprawia trochę kłopotu, gdy się chce odnaleźć szybko pełną referencję bibliograficzną jakiegoś interesującego nas autora. Tak więc wydaje się, że zbyt daleko posunięta specyfikacja bibliografii nie jest ze wszechmiar wskazana. Nota bene: skoro już zostały podane słowniki (szkoda, że brak Liddell-Scott-Jones — *A Greek-English Lexicon*), gramatyki i inne „pomoce z zakresu filologii biblijnej”, (szkoda, że brak takich pozycji, jak R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich—Frankfurt a. M. 1958; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge 1960; R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, London 1880 — trzecia reprodukcja foto-mechaniczna: Grand Rapids, 1960), to może należało, dla pełności, umieścić także konkordacje. Za chwalebny uznać należy pomysł napisania oddzielnego do każdego listu wprowadzenia, choć może równie dobrze byłoby problem „uwień Pawła” potraktować łącznie w jakimś ekskursie wstępnym.

Zdradzające dużą kulturę klasyczną Komentatora wstępy do poszczególnych listów pisane są lekko, przyjemnie, w czym szczególnie celuje wstęp do listu Filipian (s. 35—68).

W sprawie miejsca i daty napisania listu do Filipian, Autor reprezentuje stanowisko pośrednie między „rozwiązaniem rzymskim”, które „ma mocniejszy punkt historyczny zaczeplenia, nawiązując do niewątpliwego faktu uwieżnienia apostoła Pawła w latach 61—63 w Rzymie” a „rozwiązaniem efeskim”, które „ma wartość hipotezy roboczej” (s. 54). „Rozstrzygnięcie ostateczne — zdaniem Autora — w tej chwili nie narzuca się z koniecznością po żadnej z obu stron”. „Rezygnację z szukania planu

zamierzonych przez Autora części” na rzecz „wyróżnienia raczej poszczególnych tematów” przy podziale listu do Filipian (68) również należy przyjąć z uznaniem. Owe, jakże częste w dzisiejszej egzegezie wysiłki odnalezienia w poszczególnych księgach Biblii schematów logicznych prowadzą niejednokrotnie do wtłoczenia treści objawionej w struktury myślowe krytyka z dwudziestego wieku.

W sprawie autorstwa hymnu Chrystologicznego Flp 2, 5—11 Autor podtrzymuje stanowisko L. Cerfaux (por. *Le Corpus Paulinien*, w. A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Tournai 1959, II, 484) i wielu innych egzegetów sądząc, że „nie wydaje się rzeczą konieczną szukać poza Apostołem Pawłem autora tego hymnu” (s. 521).

Autor zakończy jednak stwierdzeniem: „Hipoteza wszakże hymnu przedpawłowego nie jest pozbawiona prawdopodobieństwa, skoro gdzie indziej w pismach Pawłowych są cytowane gotowe hymny liturgiczne (Ef 5, 14; I Tym 3, 16)” (s. 522).

Ekskurs na temat „hymnu o pokorze Chrystusa“ (wolałbym: „hymn o uniżeniu się Chrystusa“) jest świetny, mimo iż wydaje mi się, że podana przez Autora — za H. Kruse — interpretacja terminu i *arpagmos* nie należy do najlepszych. Żałuję, że nie została zreferowana dokładniej, coraz ogólniej zresztą przyjmowana, opinia L. Bouyer (*Arpagmos*, *RechScR* 38 (1951) 281—288), którego Autor tylko sygnalizuje w bibliografii (530).

W paragrafie poświęconym paralelom literackim hymnu bardzo słusznie stwierdza Autor uderzające zbierzości między Flp 2, 6 — II a Iz 52, 13—53, 12, co zresztą zostało zilustrowane specjalną tabelą synoptyczną. (Szkoda, że w notach bibliograficznych nie zostały przy tym uwzględnione ani w bibliografii do całego akkursu dwie ważne prace: H. W. Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin³ 1949 i E. F. Ascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlin 1958). W Flp 2, 12 wolałbym dosłowny przekład formuły: *meta fobu kai tromu* — „z bojaźnią i drżeniem a nie ze złością i bojaźnią”. Wiersz 13 („Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania...“), najzupełniej usprawiedliwia mocniejsze zaakcentowanie bojaźni, będącej wyrazem zatroskania, by przypadkiem nie popsuć dokonującego się w człowieku dzieła Bożego. Uwagę Autora, że *zwrot meta fobu kai tromu* należy do zaczerpniętych z LXX“ (123) można by uściślić cokolwiek spostrzeżeniem następującym: w LXX występuje kilka razy kompozycja „*tromos kai fobos*” (Rozd 9, 2; wyjść 15, 16 — nie 16, 15; Powt Pr II, 25; 2, 25; Sdz 15, 2), oraz „*fobos kai tromos*” (Sdz 2, 28; Ps 2, II; Ps 55 (54), 6; Iz 19, 16), nigdy zaś formuła nowotestamentalna „*meta fobu kai tromu*” w dosłownym brzmieniu. (Do bibliografii tego fragmentu można by dorzucić: J. H. Michael, *Work Your Own Salvation*, *The Expositor* 12 (1924) 439—450; P. Thomson, *Philippians II, 12 Exp Tim* 34 (1923—1924) (443—448).

List do Kolosan został napisany w Rzymie podczas uwięzienia Pawła w latach 61—63, na co godzi się większość współczesnych egzegetów, aczkolwiek teza powyższa jest nazywana tradycyjną (193).

Słusznie też błędy głoszone w Kolosach uważa Autor za swoisty system synkretystyczny, zdradzający tylko niektóre elementy doktrynalne ówczesnej grozy (194—196).

W bibliografii do świetnie skomentowanego hymnu o prymacie Chrystusa Kol I, 15—20 (s. 224—239) lub po ekskursie na temat „pełni“ w listach wieżennych winna była znaleźć się również ważna praca J. F. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Roma, 1959 (467 stron). Wskazane i rozpracowane (21—143) przez tego

Autora związku tekstu Kol I, 15—20 z Mądr 8, 22—9, 6 wydają się być rzeczywiście osiągnięciem wspomnianej rozprawy.

W związku z trudnym a równocześnie będącym podstawą dla tzw. soteriologii społecznej tekstem Kol I, 24 Autor opowiada się, słusznie naszym zdaniem, za opinią, „która w udrękach Chrystusa widzi cierpienia mistycznego ciała”. Cierpienia wszystkich członków całego ciała dopełniają cierpienia Głowy. Przypisać jednak trzeba, że wielu egzegetów, zwłaszcza współczesnych w „dopełnianiu” braków cierpień Jezusa widzi kontynuowane dzieła rozbudowy Kościoła przez osobisty trud apostołski.

Kol. 2, 14 — po wyczerpującym przedyskutowaniu wszystkich opinii — według interpretacji Autora posiada sens następujący: „Zapis dłużny obciążał nas wszystkich (Żydów, jak i pogan) skutkiem niespełnienia przez nas nakazów prawa moralnego” (s. 269).

Za taką interpretacją, prócz racji przytoczonych przez Autora, przemawia fakt, że tekst Kol 2, 14 stanowi dobre nawiązanie do Rz 3, 23, co nie jest bez znaczenia, gdy się zważy, że wiele innych tematów z listu do Rzymian znajduje swoje pełniejsze rozwinięcie w liście do Kolosan.

List do Efezjan powstał — zdaniem Autora — podczas pierwszego uwięzienia w Rzymie w latach 61—63. Stwierdzenie to jest wynikiem eliminacji drugiego uwięzienia rzymskiego i cesarskiego oraz hipotetycznego, nie mającego tu prawie zastosowania, uwięzienia efeskiego (343).

Rozumowanie dotyczące wzajemnego stosunku listów: do Efezjan i do Kolosan (353—355) wydało mi się niezupełnie przejrzyste) zwłaszcza s. 354—355): jest tam bowiem stwierdzana równoczesność obydwu listów, lecz zakłada się także — jeśli dobrze pojąłem myśl Autora — zależność — chyba i w czasie — listu do Efezjan od listu do Kolosan.

Z rezerwą odnosi się Autor — i to naszym zdaniem słusznie — do hipotezy P. Benoit, który utrzymuje (choć ostatnio bardzo ogólnie: zob. RB 67 (1960) 38), że doktryna listu do Efezjan jest św. Pawła, nawet do niego należy częściowo dyktando, lecz on sam komu innemu zlecił redakcję szczegółów, a ów sekretarz posługiwał się tekstem poprzednich listów Pawłowych na czele z listem do Kolosan, którego treść nie zawsze zresztą w sposób właściwy pojmował. Spowodowane rzekomo owym niezrozumieniem myśli Pawła, wypaczenia sensu w liście do Efezjan zostały przez P. Benoit chyba trochę wyolbrzymione.

Sprawa *en Efeso* (Ef I, I) została potraktowana szeroko (337—342) w duchu ogólnie przyjmowanych ostatnio rozwiązań, aczkolwiek „kwestia z zakresu krytyki tekstu — brak czy obecność słów adresu, w Efezie oraz wythumaczenie obranego członu tej alternatywy — nie dojrzała jeszcze, jak się zdaje, do równie prawdopodobnego rozstrzygnięcia”.

Kończąc Autor stwierdza, że brak wyrażenia „w Efezie” „może być zarówno śladem najpierwotniejszego stanu rękopisu lub wynikiem refleksji przepisywaczy, świadomych charakteru ogólnego tej syntezy teologicznej, jaką jest nasz list do Efezjan”. (s. 342). Przyjemnie mi było stwierdzić, że w Ef I wyrażenia *en agapé*, po przedstawieniu różnych interpretacji, Autor wiąże nie z „abyśmy byli święci i nieskalani” (w. 4), lecz ze słowem „przeznaczył” (w. 5).

W Ef 5, 2 partykuła *kathōs* bardzo słusznie posiada w mniemaniu Autora sens nie porównawczy, lecz przyczynowy. „Jest to nie tylko wzór, ale racja umożliwiająca taką miłość”. Również godne uznania jest spostrzeżenie dotyczące *kathōs* w Ef. 5, 25 (s. 466): „Spójnik *kathōs*, mimo że zachodzi tu porównanie, ma odcień także uzasadniający, który przeważał w 5, 2”.

Wyrażenia „samodzielnie” i „czy czegoś podobnego” wydały mi się trochę niefortunne w przekładzie Ef 5, 27.

W bibliografii na str. 483—485 brak wzmianki o dobrym artykule ks. J. Kudasiwicza, *Geneza Pawłowej symboliki małżeństwa*, Roczn. Teol.-Kan., vol. 5, fasc. 2, 1958, I—30.

Za oddzielne, zwięzłe monografie w pewnym stopniu można uważać szczególnie dwa ekskursy: III. *Pełnia (plērōma) w listach więziennych* (531—549) oraz VI: *Kościół ciałem i oblubienicą Chrystusa* (562—576).

Pierwszy z nich kończy się, między innymi, stwierdzeniem, że termin *plērōma*, w swym użyciu biblijnym ma zawsze znaczenie tego „co jest napełnione” (ujęcie bierno), sam zaś ów termin jako taki, został najprawdopodobniej zaczerpnięty „ze spopularyzowanego stoicyzmu” (s. 548). „Dzięki związkowi pierwotnemu terminu *plērōma* z transcendencją Bożą i nadprzyrodzonej treści, jaką z nim wiąże św. Paweł, wszystkie pięć urywków stosujących go, stanowią dowód Bóstwa Chrystusa” (s. 549).

Pozostający jeszcze ciągle w ogniu dyskusji problem rozumienia Pawłowych zwrotów *sōma Christu*. (I Kor 12, 27) i *sōma tu Christu* (Rz 7, 4; I Kor 10, 16; Ef 4, 4; Kol 2, 17) rozwiązuje Autor w duchu godzącym, na ile to było możliwe, różne stanowiska egzegetów współczesnych, czego przykładem są dwa pierwsze najważniejsze chyba, wnioski kończące ekskurs o koncepcjach Pawłowych „ciała”.

Komentarz jest zaopatrzony w dokładny skorowidz autorów. Nie chcielibyśmy, ażeby czytelnik tej recenzji pomyślał, iż nasze pierwsze, dodatnie wrażenie, w toku lektury omawianej pracy, uległo zmianie, o czym mogłyby świadczyć zaszyfrowane kilkakrotnie takie czy inne życzenia albo różnice poglądów. Są to raczej drobiazgi, nie umniejszające zasadniczej wartości całego dzieła, dzieła, które studiowaliśmy od początku do końca z taką samą satysfakcją. Za „Listy więzienne” należy się O. Jan-kowskiemu — szczerze uznanie i wdzięczność prawdziwą. Poziomym graficznym Komentarz nie ustępuje analogicznym publikacjom Zachodu, co świadczy chlubnie o także już zasłużonym dla bibliistyki polskiej wydawnictwie „Pallotinum”.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka S. J. Tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli: Stary Testament — Ks. Stanisław Styś S. J. Prof. Kolegium Teol. „Bobolanum” w Lublinie; Nowy Testament — Ks. Władysław Lohn S. J. Prof. Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Wyd. 3 poprawione. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1962, ss. 1462 + 6 map.

W ostatnich dniach ukazało się nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie trzecie wydanie całego Pisma św. w jednym podręcznym tomie. Przynosi ono znany społeczeństwu polskiemu od czterech bez mała stuleci przekład ks. Jakuba Wujka S. J. († 1597) dokonany z tekstu łacińskiego Wulgaty. Przekład ten ogłoszony po raz pierwszy w 1599 r. jest największym dotąd osiągnięciem polskiej bibliistyki, a jednocześnie arcydziełem polszczyzny złotego wieku. Przez stulecia kształtował on smak literacki szerokich rzesz, bo przez ambonę docierał pod strzechy. Na Biblii Wujkowej kształciły swój język całe pokolenia, na niej, a nie na Bajkach Krasickiego, kazał Słowacki uczyć

małego Stasia Januszewskiego, na niej wzorował się Mickiewicz pisząc *Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*, dzięki niej zachował język ojczysty Sienkiewiczowski pasiecznik z Maripozy, który jedną tylko czytał książkę, to jest Biblię Wujka, *abym* — jak opowiada Sienkiewicz — *nie zapomniał mowy mojej i nie stał się niemym w języku ojców moich*. Tę historyczną rolę spełniała Biblia Wujkowa przez stulecia, ale i dzisiaj jeszcze ma swoich entuzjastów, którzy chętnie po nią sięgają i w niej smakują. Przekład Wujka jest dotąd jedynym katolickim przekładem całej Biblii w Polsce. A jest to przekład niezrównany, budzący podziw u dzisiejszych historyków literatury i językoznawców (por. prof. Konrad Górski, prof. Jan Otrębski w *Polonia Sacra* 1950; prof. Maria Kossowska w *Języku Polskim* 1962).

Biblia Wujka była w niezmienionej postaci przedrukowywana aż do początków XX wieku (wydania wylicza Estreicher i Sommervogel). Pominawszy nieśmiałe próby dawniejsze, dopiero na początku XX wieku podjęto się lekkiej modernizacji tekstu Wujkowego (ks. Szlagowski w 1900 r., Zespół Biblistów w poznańskim wydawnictwie Księgarni św. Wojciecha w 1926—32 r.). Nie objęły jednak te prace całego Pisma św. i skutkiem tego nie były w stanie odpowiedzieć nadziejom na jak najszersze spopularyzowanie Pisma św. w ojczystej szacie. Spełniło je dopiero jednotomowe wydanie całej Biblii opracowane przez jezuitów i wydane w ich wydawnictwie w Krakowie w 1935 r. Stary Testament opracował ks. Stanisław Styś S. J. († 1959), prof. nauk biblijnych w Kolegium Teologicznym Bobolanum w Lublinie, a Nowy ks. Jan Rostworowski S. J. († 1963), prof. teol. dogm. w Krakowie. Duży nakład tej jednotomowej Biblii rozszedł się w ciągu kilku lat, co było namacalnym dowodem potrzeby takiego podręcznego wydania Pisma św. Również fachowa krytyka przyjęła je nader życzliwie uznając wielką zasługę Wydawców w dziedzinie popularyzacji Biblii. Stwierdziła jednak (ks. Archutowski i ks. Stach), że ks. Rostworowski właściwie nie odnowił, lecz przerobił starego Wujka, a przez wprowadzenie lekcji z tekstu greckiego do swojego wydania skaził niejako autentyczny tekst Wulgaty. Nic przeto dziwnego, że planując oddzielne wydanie Nowego Testamentu postarali się jezuici o nowe jego opracowanie, którego dokonał ks. Ludwik Semkowski S. J., prof. Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Tekst jest w nim bardziej zgodny z Wulgatą niż u ks. Rostworowskiego. To opracowanie Nowego Testamentu doczekało się pięciu wydań (1938 dwa razy, 1949, 1951, 1955). Gdy więc po wyczerpaniu się drugiego wydania Starego Testamentu z r. 1956 przystąpili teraz Wydawcy do trzeciej edycji całej Biblii, słusznie postąpili zastępując opracowanie ks. Rostworowskiego opracowaniem ks. Semkowskiego, przygotowanym po wojnie przez ks. Władysława Lohna S. J.

Obecne więc trzecie wydanie jednotomowej Biblii, opublikowane przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy dobrze jest już znane i zawodowym biblistom i szerokim rzeszom czytelników, i niewątpliwie spełni po-

kładane w nim nadzieje na spopularyzowanie Pisma św. w społeczeństwie naszym. Zgrabny tom już na pierwszy rzut oka przedstawia się zachęcająco. Barwna obwoluta, wykonana starannie i gustownie, przedstawia witraż z Katedry z Chartres ze scenami biblijnymi. Przedmowa została przeredagowana i uzupełniona garścią wiadomości o Wujku i dziejach jego przekładu (ks. Andrzej Bober S. J.). Jest to innowacja celowa i słusza. Wstępy do poszczególnych ksiąg są krótkie, co w jednotomowym wydaniu jest narzucającą się koniecznością. Również komentarze utrzymane są w granicach niezbędnego minimum. Wydawnictwo dołożyło wszelkich starań, by jednotomowa Biblia, idąca na przestrzeni 25 lat po raz trzeci w społeczeństwo polskie, otrzymała godną szatę. Papier dobrany starannie, druk drobny, ale czytelny i wyrazisty, mapki może nieco za ubogie. Na końcu tomu dołączono skorowidz treści Ewangelii i Dziejów Apostolskich oraz wykaz Ewangelii całego roku kościelnego. Mimo starannej korekty, nad którą czuwał ks. Henryk Fros S. J., wkradły się pewne błędy drukarskie, (np. w koment. do Rdz 3, 15 w przekładzie z hebr. ma być „ono zmiążdży”, a nie „ona zmiążdży”), których wykaz dołączyli Wydawcy na końcu tomu. Od podobnych usterek nie jest wolna nawet Biblia jerozolimska, w której wykaz błędów obejmuje pełne dwie strony.

Zaawansowane są obecnie u nas prace nad przekładem całej Biblii z języków oryginalnych. Ale zanim ona wyjdzie, co damy wiernym przez ten czas — pytał ks. Stach w r. 1936 i odpowiadał: *Powinniśmy dać Wujka odnowionego i poprawionego w ten sposób, aby zwykłemu czytelnikowi już przy pierwszym czytaniu nie nastęczał trudności.* Zadanie to spełnia omawiana edycja i dlatego życzymy jej jak najlepszego przyjęcia.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

WSZYSTKIE ŚPIEWY GŁÓWNYCH NABOŻEŃSTW WIELKIEGO TYGODNIA

ZAWIERA

KYRIALE DLA WIERNYCH

Notacja nowoczesna

Cena 40 zł

KSIĘGARNIA ŚW. JACKA

KATOWICE, UL. WARSZAWSKA 58