

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 1

ROK XVII

1964

## AD MULTOS FAUSTOSQUE ANNOS

Dnia 18 stycznia br. Radio Watykańskie podało radosną dla Kościoła w Polsce wiadomość: Ojciec Święty Paweł VI mianował nowym Ordynariuszem Archidiecezji Krakowskiej, jak również Arcybiskupem Metropolita jej dotychczasowego Wikariusza Kapitulnego JE ks. bpa dra Karola Wojtyłę. Nowy Ks. Arcybiskup tegoż dnia wieczorem oficjalnie przekazał tę wiadomość zebranej przez siebie Kapitułce Metropolitalnej. W ten sposób osierocona już w 1951 r. przez śmierć Kard. Sapiehy Archidiecezja Krakowska otrzymała swojego nowego oczekiwanego Rządce.

Ks. acybiskup dr Karol Wojtyła urodził się 18 maja 1920 r. w Wadowicach Archidiecezji Krakowskiej. Po ukończeniu na miejscu szkoły średniej zapisał się w r. 1938 na wydział Humanistyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego oddając się z zamiłowaniem studiom polonistycznym. Niemal równocześnie bierze udział w powstającym wtedy w Krakowie Teatrze Rapsodycznym. Studia na Uniwersytecie Krakowskim przerwała mu wojna. Pierwsze lata okupacji przepędził jako robotnik w Krakowskich Zakładach „Solvay”, równocześnie zapisując się w 1942 r. jako alumn do Krakowskiego Seminarium Duchownego. Przez pierwsze dwa lata odbywa studia w tajnym nauczaniu, dopiero od początku roku szkolnego 1944/45 zamieszkuje na stałe w Seminarium Duchownym. Wyświęcony 1 listopada 1946 r. na kapłana przez JE Ks. Kard. Sapiechę w jego prywatnej kaplicy wyjeżdża zaraz na dwuletnie studia do Rzymu. Tu słucha między innymi wykładów o. prof. Garrigou-Lagranga, u którego na seminarium naukowym zaczyna przeprowadzać badania nad myślą teologiczną w dziełach św. Jana od Krzyża. Z wielu materiałów przerobionych już wtedy, zrodzi się później jego praca doktorska, której promotorem będzie ks. prof. dr Wł. Wicher. Po powrocie do kraju ks. arcbp Wojtyła pracował jako wikariusz kolejno w Niegowici (pow. Bochnia), a potem w Krakowie w par. św. Floriana, równocześnie kontynuując swoje studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym czasie uczęszczał na seminarium naukowe ks. prof. I. Różyckiego, od którego jak sam często

wspomina bardzo wiele skorzystał zarówno pod względem metodologicznym, jak i ściśle naukowym. Doktoryzował się w r. 1951 na podstawie pracy pt. *Problem wiary w pismach św. Jana od Krzyża*, oraz przeprowadził przewód habilitacyjny w 1953 r., przedstawiając pracę pt. *O możliwości zbudowania etyki katolickiej w oparciu o system Maxa Schellera*.

W 1951 r. ks. arcbp Wojtyła został zwolniony z pracy duszpasterskiej i poświęcił się całkowicie nauce. Od października 1953 r. objął wykłady etyki społecznej po śmierci śp. ks. prof. J. Piwowarczyka. Jest kontynuatorem w tej dziedzinie myśli swojego wielkiego poprzednika, stale podkreślając, że etykę społeczną należy traktować jako integralną część teologii moralnej. W r. szkolnym 1955/56 objął wykłady teologii moralnej (principia), które razem z etyką społeczną prowadził aż do roku 1962. W między czasie też jeden rok (57/58) wykładał alumnom Wstęp do Filozofii. Od 1954 r. nawiązał już ścisły kontakt z KUL-em, gdzie na Wydziale Filozoficznym wykładał etykę katolicką, zrazu jako wykładowca, a potem jako kierownik katedry. Przygotowywał także młodych pracowników naukowych, prowadząc w Krakowie i w Lublinie seminaria naukowe z dziedziny etyki społecznej.

Dnia 6 sierpnia 1958 r. otrzymał od Stolicy Apostolskiej nominację na stanowisko biskupa-sufragana, opróżnione po śmierci śp. ks. bpa Stan. Rosponda. Konsekracji nowego biskupa dokonał 28 października tegoż roku ówczesny Administrator Apostolski Archidiecezji Krakowskiej śp. ks. arcbp E. Baziak, przy współudziale ks. biskupów B. Kominka z Wrocławia i Fr. Jopa z Opola.

Kiedy dnia 15 czerwca 1962 r. zmarł ks. arcbp E. Baziak, Kapituła Metropolitalna wybrała ks. arcbpa Wojtyłę Wikariuszem Kapitulnym, składając tym samym w jego ręce rządy całej Archidiecezji. Na tym stanowisku trwając ks. arcybiskup Wojtyła wykazał wiele zmysłu organizacyjnego, taktu, dobroci i szlachetności swojego serca. Na tym też stanowisku jako wikariusz Kapitulny brał udział w obu sesjach II Watykańskiego Soboru Powszechnego i na tym stanowisku również zastała go nominacja na Ordynariusza i Arcybiskupa Krakowskiego.

Dotychczasową działalność ks. arcybiskupa Wojtyły można by krótko scharakteryzować: filozof, teolog-moralista i duszpasterz.

Zanim przystąpi do wydania swojego zasadniczego dzieła pt. *Miłość i Odpowiedzialność* (Kraków<sup>2</sup> 1962, Wyd. Znak) wydrukował szereg artykułów w *Collectanea Theologica*, *Aienum Kapłańskie*, *Znak*, *Tyg. Powszechny*, itp., które będą stanowiły coś w rodzaju prolegomentów do zasadniczego zagadnienia, poruszonego w wyżej wspomnianej pracy. We wstępie do I wydania tejże pracy, Autor sam powie, że nie stanowi ona wykładu doktryny, ale jest owocem nieustannej konfrontacji doktryny z życiem. Na tym właśnie polega praca duszpasterza. Czytając tę pracę odnosi się wrażenie, że filozof-etyk wyszedł w niej na spotkanie z duszpasterzem, szukającym uzasadnień dla norm katolickiej etyki seksualnej. Problemem etyki współczesnej także etyki społecznej zajmuje się Ks.

Arcybiskup w szeregu artykułach drukowanych w Filozoficznych Rocznikach KUL-owskich.

Bogaty jest także zakres i wachlarz pracy kaznodziejskiej i duszpasterskiej, Ks. Arcybiskupa, co się wyrażało w wygłaszanych przez Niego niezliczonych konferencjach, wykładach, referatach i kazaniach. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie jak również i Ruch Bibl. i Liturgiczny bardzo często korzystały pod tym względem z bogatego doświadczenia i wiedzy Ks. arcybiskupa Wojtyły; za co Mu na tym miejscu składamy serdeczne podziękowania.

Z okazji Jego wyniesienia na stolicę św. Stanisława życzymy Mu zdrowia, opieki Bożej i na najdłuższe lata, nieustannej ludzkiej życzliwości. *Ad multos faustosque annos.*

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE  
W KRAKOWIE

REDAKCJA RUCHU BIBLIJNEGO  
I LITURGICZNEGO

### TE DEUM STAREGO PRZYMIERZA

(Psalm 148: *Laudate Dominum de caelis*)<sup>1</sup>

Chwalcie w niebiosach, wszyscy Wszechmoc Pana,  
na wysokościach sławcie Boga spodem!

Niech Go serafów wieczna pieśń wychwala,  
hufce anielskie przed Nim biją czołem.

Niech słońce, księżyc sławią Stworzyciela,  
niech gwiazd miliony Jemu hołd składają.  
Niech Go błękitne czczą przestwory nieba  
i ciemne chmury, co się tam zbierają.

Rzekł Boskie słowo a niebo powstało,  
poddane wiecznym, już niezmiennym prawom,  
aby swym pięknem ziemię ozdabiało,  
po wieki Stwórcy posłuszne rozkazom.

Chwal Pana, wszelkie na ziemi stworzenie,  
chwalcie Go, morza i morskie potwory,  
chwalcie Go, burze siejące zniszczenie,  
chwalcie Go, śniegi, grady, mgły i mrozy.

Góry i lasy, pagórki i sady,  
chylcie przed Panem czoła razem z nami.

<sup>1</sup>) Psalm pochodzi z IV wieku przed Chr. Doksologia w ostatniej zwrotce jest późniejszym dodatkiem liturgicznym Kościoła.

Niech trzody w polu, zwierz dziki i gady  
czczą Pana wspólnie z ptactwem i rybami.

Kłękajcie przed Nim, Adama synowie,  
królowie świata i wszystkie narody,  
biedni, bogaci, dzieci i ojcowie,  
ludów wszelakich rodziny i grody.

Gromado cała, starzy jak i młodzi,  
pieśnią i lutnią chwalcie Pana swego,  
gdyż imię Jego wielbić nam się godzi,  
imię prześwięte Boga Wszechmocnego.

Majestat Pana nad niebiosa sięga,  
na ziemi krańce ogrom Jego chwały.  
Straszna imienia Bożego potęga  
a z lękiem czci Go głos ludzkości całej.

Ze czcią i trwogą lud nasz hołd Mu składa,  
gdyż Pan się do nas na Synaju zbliżył  
i za swych synów odtąd nas uważa,  
choć za niewierność nieraz nas poniżył.

[Chwalmy wspólnymi głosy Trójcę świętą,  
wraz z Ojcem Syna i Ducha osoby!  
A jej istotę zawsze niepojętą  
niech czczą od wieków po wieki narody].

Przełożył Ks. ALEKSY KLAWEK

Ks. Marian Oleś, Rzym

## MARYJNE ZNACZENIE SŁÓW ŁUK. 2, 35 W PATROLOGII OD POCZĄTKU AŻ DO VIII WIEKU

### WSTĘP

Jednym z tekstów biblijnych, który mariolodzy łączą z nabożeństwem do Serca Maryi<sup>1</sup> jest Łuk. 2, 35 *a duszę Twoją własną przeniknie miecz*. Zamiarem naszym jest zbadać interpretację mariologiczną tego tekstu u Ojców Kościoła aż do ósmego wieku. Najpierw jednak należy uprzytomnić sobie kontekst tego zdania w przypuszczalnej wizji Ojców, rozważających tekst w dosłownym jego brzmieniu.

<sup>1</sup> MIDDENDORF Henricus, S.C.J., *De methodo in doctrina Immaculati Cordis B. M. adhibenda; in Virgo Immaculata*, Vol. VIII, 2; Romae 1955, s. 192.

Prawo możeszowe uważało kobietę, która porodziła syna, przez cztery dni za nieczystą. Po upływie tego okresu, prawnie — przez złożenie ofiary — była ona w świątyni rytualnie oczyszczana. (Kapl 12, 2). Na oczyszczenie siebie musiała przynieść, jako ofiarę, rocznego baranka na całopalenie, a jeśli ją nie było na to stać, tylko dwa gołębie (Kapl 12, 7—8). Wśród Ojców Kościoła istniała także inna interpretacja. Św. Augustyn np. uważał, iż ofiara była składana na oczyszczenie dziecka, a nie kobiety, która porodziła syna<sup>2</sup>.

Według opowiadania biblijnego Maryja wybiera się do świątyni, by spełnić jeszcze inny obowiązek, a mianowicie by ofiarować Bogu swego pierworodnego Syna (Wj 13, 2).

Te wszystkie przepisy nie obowiązywały Maryi ani jej Syna, ponieważ to co się w niej poczęło, nie tylko nie mogło zaciągnąć nieczystości prawnej, ale nawet uświęciło ją w sposób wyjątkowy, czyniąc w Niej mieszkanie drugiej osoby Trójcy Świętej. Pierworodny z niej narodzony nie potrzebował też być ofiarowany Bogu, bo sam był najwyższym i przedwiecznym Kapłanem, Ofiarą i Ofiarnikiem, oraz Dawcą wszelkiego prawa. Niemniej jednak wielkie tajemnice musiały jeszcze pozostać w ukryciu. Nie przysłała jeszcze pora objawienia publicznego, a nie dopełnić zakonu znaczyło narazić się na przykrości i dać zgorszenie pobożnym Izraelitom. W ten sposób można by ująć wypowiedzi niektórych Ojców odnośnie do potrzeb oczyszczania Maryi, jak np. Epifaniusza, Cypriana i Augustyna<sup>3</sup>. Św. Hieronim natomiast jest innego zdania, uważa on bowiem, że Maryja powinna była dopełnić przepisane oczyszczenia, ponieważ chociaż porodziła dziewiczo to jednak pewne zaburzenie w ciele nastąpiło<sup>4</sup>.

W świątyni Maryja z Jezusem i Józefem nie wzbudziła żadnego zainteresowania. Wyglądali, bowiem nie inaczej jak i inni Żydzi, którzy przybyli do świątyni, by spełnić różne obowiązki religijne. Wszystko na pozór wydaje się normalne, tysiące razy powtarzalnym zjawiskiem. Ale w tym momencie spełniają się tęskne wizje prorocze: *przyjdzie do kościoła swego Panujący, którego wy szukacie i Anioł przymierza, którego wy pożąacie* (Malach 3,1). Spełniają się i nabierają znaczenia słowa Ageusza wypowiedziane do Zorobabela, bo oto wspanialszą staje się ta świątynia wybudowana po powrocie z wygnania, od świątyni Salomona. Tamta zawierała tylko arkę przymierza, ta ogląda Boga żywego. *I porusze wszystkie narody, a przyjdzie pożądanym przez wszystkie narody i napełni dom ten chwałą, mówi Pan zastępów* (Ag 2, 8).

Z ewangelii św. Łukasza (2, 22—35) dowiadujemy się, że był jednak ktoś kto dostrzegł w tym Dzieciątku Boga. Oto świątobliwy starzec Sy-

<sup>2</sup> CORNELIUS a Lapide, SJ.; *Commentarii in Sacram Scripturam*, T, VIII, P. I; Melitae 1849 r. str 679.

<sup>3</sup> Por. CORNELIUS, dz. cyt. s. 679;

<sup>4</sup> Św. HIERONIM, *Epistola 22 ad Eustachum*, kol. 409, r. 22 (PL 22).

meon<sup>5</sup>, natchniony przez Ducha Świętego, przybywa do świątyni. Bierze Dziecię w ramiona. Błogosławi Bogu i dzięki Mu składa za to, że oczy jego ujrzały Zbawiciela narodów. Maryja i Józef dziwią się słowom Symeona, a on błogosławiąc im, nagle z hymnu uwielbienia i dziękczynienia przechodzi do bolesnej rzeczywistości mówiąc do Maryi: *Oto ten (Jezus) przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, na znak, któremu sprzeciwić się będą. A duszę twoją własną przeniknie miecz, by wyszły na jaw zamiary serc wielu* (Łuk 2, 34—35). Te słowa są podwójnie bolesne dla Maryi, bo oto nie tylko jej Syn stanie się zgorznięciem wielu w Izraelu — w narodzie, który ona tak bardzo kochała — ale i ona sama odczuje niesamowity ból. Na tym ciemnym tle opiera się wielkość Jezusa, ponieważ w Nim Izrael i cała ludzkość zadecyduje o swej przyszłości.

W takich okolicznościach zostały wypowiedziane słowa, które są przedmiotem naszych rozważań: *A duszę twoją własną przeniknie miecz* (Łuk 2, 35). Zobaczymy więc, jak je interpretują Ojcowie Kościoła od samego początku aż do VIII wieku.

#### **OKRES I: TŁUMACZENIE SŁÓW ŁUK. 2, 35 OD ORYGENESA AŻ DO SOBORU W NICEI 325**

Tłumaczenie słów Symeona: *a duszę twoją własną przeniknie miecz* jest ściśle uzależnione od rozwoju mariologii,<sup>5</sup> a szczególnie od pojęcia świętości Maryi i jej niepokalanego poczęcia; a mówiąc ogólniej zależy od rozwoju teologii i studiów biblijnych. Dzieła Ojców Apostolskich, czyli uczniów Apostołów, dają początek patrystyce. Wspomnimy tutaj tylko o jednym z nich, a mianowicie o św. Ignacym Antiocheńskim, który pisze o dziedzictwie Maryi, około roku 105, w liście do Efezjan<sup>6</sup>. Młode krzepko rozwijające się chrześcijaństwo musi się bronić nie tylko przed atakami władzy i wiedzy pogańskiej, ale także przed judaizmem i herezjami chrześcijańskimi. Dlatego też na czołowe miejsce wysuwają się w tym okresie dwa rodzaje literackie: apologetyka i polemika. A uczeni i wymowni mężowie coraz jaśniej przedstawiają istotę i naukę Kościoła umacniając jego jedność.

*Olbrzymi wpływ na rozwój umiejętności chrześcijańskich wywierały szkoły katechetyczne w Aleksandrii, Antiochii i Cezarei, gdzie kształcili się nie tylko młodzieńcy chrześcijańscy, ale i poganie (dla ogólnego wykształcenia); z tych szkół wyszło wielu uczonych, biskupów, świętych i męczenników. Dodać trzeba, że w połowie tego okresu występują na widownię pierwsi łacińscy pisarze kościelni. Liczba ich jest wprawdzie*

<sup>5</sup> Wielu uważało Symeona za kapłana, jako że błogosławił Maryję, (Atanazjusz, Kajetan) inni natomiast twierdzą, iż uczynił to jako starzec, a nie jako kapłan (Eulymiusz). Galatinusz i zwolennicy przypuszczają nawet, że był on synem słynnego Hellego i ojcem Gamalielego magistra Św. Pawła, lecz z tym łączą się poważne trudności chronologiczne.

<sup>6</sup> I G N A C Y Antiocheński; PG, t. 5 *Epistola ad Ephesios* r. 19, kol. 659.

jeszcze niewielka, ale wystąpienia ich są już opromienione blaskiem sławy<sup>7</sup>.

W liście św. Ignacego do Efezjan mamy najstarsze teksty mariologii patrystycznej. Twierdzi on między innymi, że Chrystus Bóg żywy wcielony pochodzi tak z Maryi, jak i od Boga<sup>8</sup>. Św. Justyn i św. Ireneusz przeprowadzą pierwsi porównanie pomiędzy Maryją a Ewą. Dwaj pierwsi będą wskazywali już na boskie macierzyństwo Maryi, a Ireneusz w zestawieniu Maryi z Ewą znajdzie dowód na dziedzictwo Maryi<sup>9</sup>. Mogłoby się zdawać, że uznanie Chrystusa za Boga-Człowieka jest równoznaczne z uznaniem Maryi za Matkę Boga. W praktyce jednak wiele czasu upłynęło nim zdano sobie z tego jasno sprawę. Ugruntowują się pierwsze podstawowe twierdzenia mariologiczne takie jak właśnie macierzyństwo i dziedzictwo. Aczkolwiek św. Ireneusz jest złączony bezpośrednio z Kościołem Azji to jednak jego dzieła, które napisał na Zachodzie, nie wywarły głębszego wpływu na Wschodzie<sup>10</sup>. Zresztą w Egipcie dwóch innych pisarzy odegra wybitną rolę i wywrze ogromny wpływ na cały Kościół Wschodni. Są nimi Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Ten ostatni będzie nas tu przede wszystkim interesował, ponieważ on pierwszy objaśnia słowa Łuk. 2, 35.

#### A. WSCHÓD

1. Orygenes (ok. 185—254). Pisarz kościelny<sup>11</sup>. Kierownik szkoły aleksandryjskiej. Twórca szkoły katechetycznej w Cezarei.

Jesteśmy na początku trzeciego wieku i tu spotykamy się z jak gdyby odchyleniem od ogólnego rozwoju myśli mariologicznej, znajdujemy bowiem pewnego rodzaju sprzeczność u Orygenesesa, który utrzymuje całkowitą świętość Maryi, a wyjaśniając słowa Łuk 2, 35 dochodzi do wniosku, że Maryja zgrzeszyła niewiarą tak samo, jak i apostołowie. Orygenes pisze o Maryi z ogromnym poważaniem. Broni jej dziewictwa i daje ją za wzór dziewicom, odrzucając twierdzenie przeciwne<sup>12</sup>. Niemniej jednak przypisuje Maryi pewne grzechy przeciwko wierze, twierdząc bez wahania,

<sup>7</sup> CZUJ Jan, *Patrologia*; Poznań, 1953; str. 46.

<sup>8</sup> IGNACY Antiocheński; *dz. cyt.* r. 7, kol. 651.

<sup>9</sup> URBINA de Ortiz Ignazio; *La Mariologia nella Patristica Orientale*; w *Mariologia*; pod red. Paulo STRÄTER; Marietti, Roma 1952, vol. I, str. 81—110.

<sup>10</sup> JOUASSARD Georges; *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception: w The Dogma of the Immaculate Conception History and Significance*; Indiana 1958, str. 51—85.

<sup>11</sup> Mianem pisarzy kościelnych określani są ci uczeni, którzy żyli w łączności z Kościołem, ale nie całkiem wiernie w swej nauce wyrazili wiarę przekazaną przez przodków, np. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Laktancjusz, Euzebiusz, Rufin, Kasjan, Teodoret z Cyru i inni. Por. CZUJ, *dz. cyt.* s. 2.

<sup>12</sup> ORYGENES, *Comm. in Mt.* X, 17; PG, 13, kol. 877 A.

że ona je popełniła<sup>13</sup>. Właśnie w naszym tekście znajduje główne uzasadnienie swych twierdzeń tłumacząc miecz, przebijający serce Maryi w prorocztwie Symeona, przez brak wiary u Maryi podczas męki Chrystusa. Ten brak wiary u Maryi jest większy niż u apostołów. Orygenes po zadaniu sobie pytania: co to jest za miecz, który przeszył nie tylko serca innych, ale również i Maryi? tak rozumuje:

Wyraźnie jest napisane, że w czasie męki wszyscy apostołowie zgorszą się, ponieważ sam Pan powiedział: „wszyscy wy zgorszycie się ze mnie tej nocy“. A więc zgorszeni są wszyscy tak dalece, że Piotr, Książę Apostołów, trzykroć się zaprze swego Mistrza. Czy sądzimy, iż gdy Apostołowie byli zgorszeni Matka Pana była wolna od zgorszenia? O ile nie zgorszyła się ona z męki Pana, to Jezus nie umarł za jej grzechy. Lecz jeśli wszyscy zgorszyli się i potrzebują chwały Bożej, jeśli wszyscy zostali „usprawiedliwieni“ i odkupieni „przez jego łaskę“, wobec tego Maryja napewno zgrzeszyła w tym czasie.

„I to właśnie było tym co Symeon przepowiedział mówiąc: „a duszę swoją własną przeniknie miecz“. Aczkolwiek ty wiesz, iż poczęłaś dziecko bez współdziałania mężczyzny i chociaż słyszałaś Gabriela mówiącego: „Duch Święty stąpi na ciebie i moc Najwyższego cię zacięni“, ty będziesz przeszła mieczem niewiary, ciebie przebije miecz niepewności, umysł twój będzie rozdarty na dwoje, gdy przed twoimi oczyma On, Któregoś słyszała nazywanym Synem Boga i Którego wiesz, że poczęłaś bez mężczyzny, jest ukrzyżowany i umiera, jest przedmiotem ludzkich tortur, skarży się, płacze i mówi: „Ojczy jeśli jest to możliwe odsuń ode mnie ten kielich“<sup>14</sup>.

Wspólnoty chrześcijańskie wśród których Orygenes to głosi w swych homiliach są jeszcze dalekie od uznania Maryi za Niepokalaną Poczetą. Uważają ją za świętą — o ile wolno użyć wyrażenia późniejszych wieków — lecz świętość jej rozważają na tej samej płaszczyźnie co i innych ludzi. Sam Orygenes nazywa ją *Panhagia* = najświętszą i nie widzi sprzeczności z tym cośmy wyżej przytoczyli. Pisma Orygenes wywarły ogromny wpływ na Wschodzie. Jego powiązanie ze szkołami w Aleksandrii i Cezarei znacznie ten wpływ ułatwiły. Nie dochował się do naszych czasów żaden oficjalny protest przeciwko jego nauczaniu<sup>15</sup>, co pozwala nam przypuszczać, iż nikt oficjalnie się temu nie sprzeciwił.

Orygenes wychodzi z poglądu o uniwersalności zgorszenia się z Chrystusa na krzyżu. Skoro więc wszyscy zgorszyli się i potrzebują odkupienia także i Maryja. Słowo miecz zatem znaczy niewierność i zwątpienie. To tłumaczenie dziś jest nie do przyjęcia. Sobór Trydencki bowiem naucza, że za specjalnym przywilejem od Boga Maryja nigdy i na żaden grzech nie przyzwoliła (D. 835). A Pius IX bullą *Ineffabilis Deus* ogłosił Maryję Niepokalaną (Acta Pii IX, I). Utrzymywanie tego tłumaczenia znaczyłoby,

<sup>13</sup> Tenże, *Hom. in Gen.* I, 14; PG, 12, kol. 158 B; in Luc. XIV, XVII, XIX i XX, PG, 13, kol. 1333—1338, 1845 A—1846 A, 1849—1851, 1351 B—1352 B.

<sup>14</sup> Tenże, *Hom. in Luc.* XVII, PG, 13, kol. 1845 A—C.

<sup>15</sup> JOUASSARD, *dz. cyt.* s. 56.



że Maryja zgrzeszyła niewiarą, co jest krzywdzące w stosunku do tej, która była Matką Słowa Wcielonego, dlatego że przez swoje fiat zawie-rzyła Bogu całkowicie i nieodwołalnie.

T. Gallus<sup>16</sup> podaje następujące racje przeciw opinii Orygenesesa i współczesnych protestantów:

- a) brak jej jakiegokolwiek prawdziwej podstawy, albowiem o „mieczu zgorszenia“ mówi tylko przekład arabski (*Biblia Maxima Versionum, Lutetiae Parisiorum*, 1660 t. 14, s. 44),
- b) miecz jako symbol niepewności nigdy nie jest używany w Piśmie Świętym,
- c) miecz nie jest symbolem nadającym się do oznaczania niepokoju duszy,
- d) „miecz niewiary i zwątpienia“ nie da się pogodzić psychologicznie ze stanem duszy Maryi w innych miejscach Pisma Świętego, a przede wszystkim Łk 1, 38 i 2, 19.

Tak kończy się wiek trzeci i zaczyna czwarty w świecie greckim nie dając żadnego przedłużenia myśli Ireneusza, ani też nie równoważąc oskarżeń Orygenesesa.

Zaraz na początku czwartego stulecia św. Metody z Olimpu, Biskup i męczennik, zwalcza orygenizm. W swym dziele pod tytułem: *Convivium Decem Virginum*<sup>17</sup> Metody wychwala Maryję, jako dziewicę, ale nie wynosi jej za wysoko ponad innych świętych. Aczkolwiek Epifaniusz mówi o Metodym, że był on mężem bardzo bystrym, wysoce wykształconym i gruntownie uczonym, to jednak nie wywarł on większego wpływu ani na współczesnych, ani na potomnych, a w zwalczaniu Orygenesesa, w tym czasie, jest raczej odosobniony, bo wielu na Wschodzie szło śladami nauczyciela z Aleksandrii i Cezarei.

## B. ZACHÓD

Na Zachodzie w tym czasie nikt, o ile jest nam wiadome, nie zajmuje się bezpośrednio omawianym przez nas tematem. Warto jednak wspomnieć, że zachodzi tu coś bardzo analogicznego do interpretacji Orygenesesa o zwątpieniu Maryi pod krzyżem, a mianowicie Tertulian tłumacząc scenę z Mt 12, 48—50, zapytuje dlaczego Chrystus nie chciał przyjąć i odsunął swą matkę i braci, gdy oni do Niego przyszli i odpowiada, ponieważ zarówno ona, jak i oni niewierzili w Niego<sup>18</sup>. Jest to bez wątpienia daleko silniejsze oskarżenie niż niedokładna egzegeza Orygenesesa. Tertulian, na szczęście, w swym twierdzeniu jest odosobniony i nie wyrwie, pod tym względem, większego wpływu.

<sup>16</sup> GALLUS Tiburtinus, *De sensu verborum* Lc. 2, 35 eorumque momento mariologico; w *Biblica* 29 1948, s. 43.

<sup>17</sup> METHODIS, *Convivium Decem Virginum*, PG, 18, kol. 27—260.

<sup>18</sup> TERTULIAN, *De Carne Christi*, PL. 2, kol. 766 A—766 C; por. *Adv. Marcionem*, PL. 2, kol. 404 B—406 A.

## OKRES II. TŁUMACZENIE SŁÓW LUK. 2, 35 w ZŁOTYM OKRESIE LITERATURY PATRYSTYCZNEJ

(Od Soboru w Nicei 325 do Soboru w Kalcedonii 451)

W tym okresie mamy ostatnie wysiłki pogaństwa przeciw chrześcijaństwu, a w jego łonie wylania się wiele herezji. Mamy też z drugiej strony rozkwit szkół w Aleksandrii, Antiochii, Cezarei i Edessie. Gdy zapanował pokój zewnętrzny, nauki kościelne nabrały nowej prężności i sił do walki z herezjami: arianizmem, macedonianizmem, eutychia-  
nizmem, i sabelianizmem. Właśnie w tym czasie po raz pierwszy występują pisarze syryjscy i armeńscy, jako nowi świadkowie pierwotnego chrześcijaństwa.

### A. WSCHÓD

1. Efrem (ok. 306—379). Diakon, poeta, Ojciec i Doktor Kościoła. Nazywany „kolumną Kościoła“ i „prorokiem Syrów“. Ma ścisły kontakt ze szkołami w Edessie i Cezarei Kapadockiej.

Najślawniejszy poeta syryjski św. Efrem, daleki jest od tego by przypisywać Maryi jakikolwiek grzech. W hymnach Nisbeńskich wyraźnie mówi, że Maryja była wolną od wszelkiego grzechu, oraz nienaruszoną dziewicą.

Ty (Panie) i Twoja Matka, jedyni jesteście pod każdym względem piękni, albowiem na Tobie Panie, nie ma żadnej skazy i żadnej zmyzy na Twej Matce<sup>19</sup>.

Zestawia Maryję z Jezusem, a więc wynosi ją ponad świętych. De Urbina<sup>20</sup> wyciąga wniosek, iż święty Diakon wyklucza również grzech pierworodny. Zachodzi tutaj ciekawe pytanie, dlaczego więc to osiągnięcie Efrema nie zwróciło uwagi współczesnych? Przecież był on znanym, a jego dzieła czytano i tłumaczono zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie? Odpowiedź może być podwójna: po pierwsze świat był jeszcze nie przygotowany by przyjąć tę prawdę, której być może sam Efrem nie rozumiał; a po drugie przeszkodą tu być mogła forma poetycka. Ten Doktor Kościoła zaważy jednak swą opinią na przyszłych wiekach i po może rozwiązać zagadnienie niepokalanego poczęcia Maryi Panny.

2. Bazyli Wielki (329—379). Ojciec i Doktor Kościoła. Jeden z wielkiej trójki Kapadocjan. Przez Cezareję złączony ze szkołą aleksandryjską. Biskup. Obrońca symbolu nicejskiego. Ojciec istniejących na wschodzie reguł zakonnych.

Bliski egzegezie uczonych aleksandryjskich jest Bazyli Wielki i Ojcowie Kapadoccy. Tłumaczy on podobnie jak Orygenes miecz przesywający serce jako zwątpienie w Boskość Chrystusa. Po przytoczeniu argumentów, które dawał Orygenes tak kończy:

<sup>19</sup> EFREM, *Pieśń nisib.* 27, 8.

<sup>20</sup> URBINA, *dz. cyt.* s. 67.

„Trzeba, aby Pan za wszystkich poniósł śmierć, a po dokonaniu prześlągnięcia za świat, wszystkich usprawiedliwił w swej krwi. I ciebie (Maryi) więc, która nauczyłaś się po niebiańsku spraw odnoszących się do Boga, dotknie pewne zwątpienie. To oznacza miecz“<sup>21</sup>.

Nowe jest to u Bazylego, jak zauważa A. de Groot<sup>22</sup>, że nawiązuje do miecza w liście św. Pawła do Hebrajczyków 4, 12, lecz tego tematu nie rozwija. To wcale jednak nie przeszkadza Bazylemu utrzymywać, iż Maryja jest najcenniejszym skarbem rodzaju ludzkiego, a czystość jej duszy sięga szczytów łaski Ducha Świętego. Brat Bazylego Grzegorz z Nyssy, tegi myśliciel, dzięki czemu wielce się zasłużył około filozoficznego ugruntowania nauki kościelnej, pięknie pisze o dziewictwie<sup>23</sup>, a ich przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu tak się wyraża o Bogarodzicy w swym liście: *Kto Dziewicy Maryi nie nazwie Rodzicielką Boga (Theotokos), daleki jest od Bóstwa*<sup>24</sup>.

3. Tytus Bostrienski (z przed 378). Biskup Bostrii, stolicy rzymskiej prowincji w Arabii.

Napisał *De occursu Domini, de Deipara et Simeone*<sup>25</sup>. Tytus jest jeszcze jednym z tych, którzy przypisują Maryi wanie się pod krzyżem.

Przeszył więc i jej duszę miecz, pokusa bez wątplenia i jakieś wanie się duszy.

Widać tu wyraźnie złagodzenie tego co mówią jego poprzednicy. Nie chodzi tu już o zwątpienie, ale o pokusę i pewne tylko wanie się duszy Maryi.

Godne uwagi jest też wczucie się Tytusa w sytuację Maryi pod krzyżem, gdy wkłada jej w usta następujące słowa: *Dziewicą jestem, porodziłam i dziewicą pozostałam ... a więc dziewicze macierzyństwo nie było pojęciem obcym Tytusowi.*

4. Amfilochiusz z Ikonium (z. po 394). Przyjaciel Ojców kapadockich. Formację kulturalną otrzymał w Antiochii pod Libaniszem. Adwokat. Biskup 373. Skutecznie zwalcza arianizm.

Amfilochiusz, krewny Grzegorza z Nazjanzu, zna i przyjmuje to tłumaczenie miecza, przeszywającego serce, przez zwątpienie Maryi.

... nieskończone myśli Dziewicy, które jakby przyniosą zgorszenie, raniąc wnętrzości: Jak to już powiedział! Pan: „wszyscy wy się zgorszycie ze mnie tej nocy“ (Mt 26, 31).

<sup>21</sup> BAZYLI WIELKI, *Epist.* 240, 9; PG. 32, 966.

<sup>22</sup> GROOT Adrian de, *Die schmerzhaftige Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons* (Lc. 2, 35); Steyl, 1956, s. 14.

<sup>23</sup> GRZEGORZ z Nyssy, PG. 44—46.

<sup>24</sup> GRZEGORZ z Nazjanzu, *Epistola* 101, PG. 37, 178.

<sup>25</sup> TYTUS, *De occursu Domini*, PG. 50, kol. 810—811; (dzieło to było, przez jakiś czas, przypisywane Janowi Złotoustemu).

Do uzasadnienia dodaje nowy element, a mianowicie niewiedzę Maryi co do mocy Zmartwychwstania<sup>26</sup>.

5. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315 z. 403). Biskup Cypru. Zdecydowany przeciwnik Orygenesesa. Ogromnie przywiązany do tradycji.

Idąc chronologicznie natrafiamy na św. Epifaniasza Biskupa w Konstancji na Cyprze, który nie tylko, że nie przyjmuje tłumaczenia Orygenesesa, lecz około roku 390 przemawia w Jerozolimie przeciwko Orygenesowi. Udaje mu się nawet odciągnąć od poglądów orygenesowskich Św. Hieronima. Epifaniusz jest chyba pierwszym, wśród pisarzy Kościoła Wschodniego, który zajmuje zdecydowane stanowisko przeciwko Orygenesowi i w swej rozprawie *Adversus Haereses*, tłumaczy słowa Symeona Łuk. 2, 35 mężceństwem Maryi, zaznaczając, że nie jest to pewne<sup>27</sup>.

6. Cyryl Aleksandryjski (z. 444). Ojciec i Doktor Kościoła. Biskup Aleksandrii, obrońca Theotokos. Przewodniczący na Soborze w Efezie 431, gdzie ogłosił Nestoriusza ekskomunikowanym i złożonym z urzędu Biskupa.

Zwycięski obrońca wiary na Soborze Efeskim. Pogromca Nestoriusza, który pozwolił swemu przyjacielowi, by w swym kazaniu zapowiedział, że jeśli ktoś nie nazwie Maryję Bogarodzicą (Theotokos) będzie ekskomunikowany. Broni macierzyństwa Maryi i odnosi zwycięstwo, a jego list, w którym donosi swym wiernym o zwycięstwie, tętni radością i życiem, tchnie wiarą i nadzieją lepszej przyszłości, bo *Pan Bóg okazał swą wszechmoc przeciwko tym, którzy bluźnili jego imieniu*<sup>28</sup>. Oto Nestoriusz, który zagrażał czystości wiary, swą nauką, został złożony z urzędu. Od tego czasu, w Kościele, będzie obowiązywało wyznanie wiary o macierzyństwie Maryi sformułowane przez Cyryla<sup>29</sup>. Zaczyna się mówić o godności Maryi, która wynosi ją ponad wszystkie stworzenia. Jednocześnie mówi się też o jej świętości. Wyrażenia poetyckie takie jak: „świętynia święta Boga“, „gołębica niepokalana“, „waza nieskazitelna“, „lampa niegasnąca“, „nosicielka światła“, padają jedno za drugim, a ich autorem jest nie kto inny tylko wielki Cyryl Aleksandryjski. Niemniej jednak, jeśli chodzi o niepokalane poczęcie, ten bohaterski obrońca macierzyństwa, waha się i nie może powziąć decyzji. Uważa, iż każde ciało, chociażby dlatego, że jest tylko ciałem, jest grzechem. Maryja również nie była wolna od grzechu pierworodnego<sup>30</sup>. Orygenesowska egzegeza miecza przeszywającego serce, jako wyraz zwątpienia ciąży nad nim, jak miecz Damoklesa. Mamy tu już nie

<sup>26</sup> AMPHILOCHIUS, *Oratio 2 in occursum Domini*, PG. 39, kol. 55—59, 8B—C.

<sup>27</sup> EPIPHANIUS, PG. 42, kol. 758; 78, kol. 24A—B.

<sup>28</sup> URBINA, dz. cyt. s. 100.

<sup>29</sup> Denz. 113.

samo zwątpienie, ale tylko pokusę zwątpienia. Podsuwa też myśl o cierpieniu Maryi<sup>31</sup>.

7. Teodot z Ancyry (z. 445). Męczennik z czasów Dioklecjana.

Niemniej wzniosłe i ze swadą pisze o Maryi Teodot z Ancyry. Porównuje Ją do pierwszej dziewicy Ewy mówiąc, że Ten, który tamtą uczynił bez zmyzy, Tę drugą uczynił bez winy. Tak jak czarne żelazo rozpala się i błyszczy, świeci, grzeje jasnością, tak i Maryja Dziewica oczyszcza się w tajemniczym boskim ogniu, pozbywa się wszystkich rzeczy ziemskich i pozostaje wspaniałą w piękności swej natury, do tego stopnia, iż ludzie żyjący w grzechu, nie mogą się ani do niej zbliżyć, ani ją zrozumieć. Pomimo wzniosłych myśli Teodot nie uwolnił się od twierdzenia o zwątpieniu Maryi pod krzyżem<sup>32</sup>.

8. Hezychiusz Jerozolimski (z. 450). Egzegeta zależny od szkoły alegorycznej aleksandryjskiej.

Słowo miecz znaczy u niego jakieś rozdwojenie. Tak jak fizycznie przesywa ciało, tak do duszy wprowadza sprzeczność przez rozdwojenie powstające z braku decyzji. Mówiąc o Maryi podkreśla pozorną sprzeczność Dziewica-Matka. Bogarodzica jest z tej samej gliny uczyniona co i my. Przez mękę krzyżową wszyscy są przesiani i zaniepokojeni, nie tylko zwykli uczniowie, ale i wybrani, nawet i Matka. Ta męka cały świat utwierdziła w Chrystusie<sup>33</sup>.

## B. ZACHÓD

1. Hilary z Poitiers (ok. 320—367). Biskup. Zwalczał arianizm.

Św. Hilary zanim wybrał się na wschód wyraził swą opinię o Matce Bożej w Komentarzu do Mateusza<sup>34</sup>, w którym stanowczo sprzeciwił się pomysłowi Tertuliana utrzymującego, że Maryja miała inne dzieci prócz Jezusa. Zbliżywszy się natomiast do Ojców wschodnich przyjmuje od nich teorię uświęcenia Maryi w czasie Wcielenia, a następnie zapewnia, iż tylko Chrystus był bez winy, a było to możliwe jedynie dlatego, ponieważ był dziewiczo urodzony<sup>35</sup>. Maryja nie była wolna od winy. Ona też będzie musiała stanąć przed sądem i jej duszę przebije miecz.

<sup>30</sup> CYRYL, *Adversus Anthropomorphitas*, PG. 76, kol. 1150 A.

<sup>31</sup> CYRYL, *Commentarium in Lucam* PG. 72, 506 C.

<sup>32</sup> THEODOTUS, *Homilia in S. Deiparam et Simeonem*, PG. 77, 1395, 1410.

<sup>33</sup> HESYCHIUS Jerosolimitanus, *Sermones*; PG. 93, 1476 C.

<sup>34</sup> HILARY z Poitiers, PL. 9, kol. 921 A—922 B.

<sup>35</sup> Por. JOUASSARD, *dz. cyt.* s. 67; PL. 9, 523.

<sup>36</sup> SOUTER, Ps. Augustinus (CS. EL) 50, Prol. XXIII.

Miecz oznacza niewiarę, ponieważ nawet Maryja przez którą Zbawiciel przyszedł na świat zwątpiła. Któż by się nie wahał widząc tego, który nazywał siebie Synem Boga, tak upokorzonego i umierającego? Ten miecz nie pozostaje w sercu, lecz tylko go przesywa, przechodzi, jak gdyby cień, albowiem wiara zarówno Maryi, jak i uczniów umocni się przez zmartwychwstanie Pana.

3. Ambroży (ok. 333—397). Biskup Mediolanu, którym został wybrany będąc jeszcze katechumenem. Wielki Doktor Kościoła. Wywarł ogromny wpływ na współczesnych i potomnych. Wybitny pisarz i mówca.

Św. Ambroży w początkach swego biskupstwa daje nam obraz Maryi. Nikt przed nim nie mówił tak o Dziewicy Matce jak on. Ulegnie jego wpływowi Św. Hieronim, a wkrótce dołączy się do nich Św. Augustyn. Biskup mediolański odrzuca tłumaczenie wiersza Łuk. 2, 35 męczeństwem Maryi utrzymując słowo Boże<sup>37</sup> za najbardziej ostry miecz. W opinii tej jest mowa o jakimś mieczu duchowym, którym jest słowo Boże — duch proroczy. Miecz więc ducha proroczego — jak chcą niektórzy — przesyje Maryję, aby objawić jej tajemnice Pisma Świętego i ukryte zamysły ludzkie. Tym też tłumaczą słowa Maryi wypowiedziane w Kanie Galilejskiej: *Cokolwiek wam powie uczynicie* (Jn 2, 5). Na potwierdzenie tej opinii niektórzy cytują słowa Św. Pawła piszącego do Hebrajczyków (4, 12) *Bo żywe jest słowo Boże i skuteczne, a ostrzejsze od wszelkiego miecza obusiecznego: przenika aż do rozdzielenia duszy od ducha, stawów i szpiku, rozsądza myśli i zamiary serca*. Twierdzenie to dziś zostało już zaniechane i nie da się utrzymać ani z punktu widzenia teologicznego, ani też ze względu na proroczy charakter słów Symeona.

4. Augustyn (354—430). Ojciec i Doktor Kościoła; Biskup w Hippo-Regim; Nazwany „młotem heretyków“ i „Doktorem Łaski“.

W swej walce z Pelagiuszem Augustyn natrafia na zagadnienie niepokalanego poczęcia. Wychodząc z zasady uniwersalności grzechu pierworodnego (Jn 1, 8) chciał on również i Maryję podporządkować temu prawu. Natomiast ogromną zasługą jego jest to, co uczynił w imieniu własnym, a co potem właściwie zostało przyjęte przez wszystkich Ojców łacińskich, a mianowicie oświadczenie, że Maryja nigdy nie popełniła żadnego grzechu osobistego. Jest to więc przyjęcie całkowitej świętości osobistej Maryi. Jeśli chodzi natomiast o tłumaczenie tekstu (Łuk 2, 35), to Augustyn miecz przyjmuje jako słowo Boże.

Mamy też u Augustyna podkreślenie cierpienia Matki Bożej pod krzyżem, ten pogląd stanie się w przyszłości powszechny. W innym miejscu mówi też iż słowo miecz znaczy niepokój, a dusza Maryi

<sup>37</sup> AMBROŻY, *Expositio Evang.*, sec. Luc. lib. II.; PL. 15, 1574 B—1575 A.

zraniona jest bólem, ponieważ ukochała swego Syna. Miecz ten był w ustach prześladowców, czytamy bowiem w psalmie 58, 8 *oni bowiem synami ludzkimi, których bronią są zęby a język mieczem ostrym*<sup>38</sup>.

### OKRES III. TŁUMACZENIE SŁÓW ŁUK. 2, 35 W OKRESIE SCHYLKOWYM LITERATURY PATRYSTYCZNEJ

(Od Soboru w Kalcedonii 451 do 754)

Literatura patrologiczna jest ściśle uzależniona od warunków zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych Kościoła. Oto mamy trzeci okres, który nazywa się schyłkiem literatury starochrześcijańskiej. Na Wschodzie posuwał się naprzód islam, czyniąc łatwe postępy przez schlebianie namiętnościom zmysłowym. Szczepy germańskie napierały na zachodnie granice cesarstwa rzymskiego. Wewnątrz Kościoła, różne sekty heretyckie rozwijają dużą działalność propagandową. W takich warunkach literatura starochrześcijańska chyli się do nieodwołalnego upadku. Chociaż nie brak jeszcze autorów kościelnych, którzy stawiają opór herezjom, lecz oni najczęściej już nie tworzą sami, ale czerpią z dorobku swych poprzedników, aby w dziełach zbiorowych dać łatwą pożywkę życiu moralnemu swych wiernych.

#### A. WSCHÓD

1. Tymoteusz Jerozolimski. Imię przypisywane autorowi nieznanemu, którego zazwyczaj umieszcza się w VI wieku, jakkolwiek zarówno M. Jugii, jak i B. Altaner przypuszczają, że pisma te są wcześniejsze (IV—V; przed VI)<sup>39</sup>.

U Tymoteusza znajdujemy zupełnie inne ujęcie słów Symeona, odnosi je po prostu do sceny zgubienia Jezusa w świątyni (Łuk. 2, 41—52). Serce Maryi, jak każdej kochającej matki boleje nad stratą Syna. Szuka Go i w znalezieniu znajduje ukojenie. Symeon bowiem, według Tymoteusza, nie powiedział, że miecz zapanuje, lub odniesie zwycięstwo, lecz przeszyje, Maryja odczuje ból, który minie<sup>40</sup>.

Mamy tu wyzwolenie od egzegezy orygenesowskiej. Maryja jest niewinną pod każdym względem. Boleje nad utratą Syna, który przyszedł by zbawiać, a więc nie ma tu żadnej wątpliwości co do misji Chrystusa i Jego Bóstwa.

2. Modestiusz (z. 634). Patriarcha Jerozolimy.

Maryja cierpiała pod krzyżem, ponieważ jest Matką Syna-Boga, który za nas poniósł mękę i śmierć. Cierpienie Maryi jest miłosnym Bólem kochającej Matki<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> AUGUSTYN, PL. 33, 468 sq. *Epist.* 121, p. 17; 644.

<sup>39</sup> Enciclopedia Cattolica, Citta del Vaticano 1954; t. XII, kol. 111.

<sup>40</sup> TYMOTEU SZ Jerozolimski, *Oratio in Simeonem*; PG. 86 PL., 247 C—250 B.

<sup>41</sup> MODESTUS, PG. 86, P. 2, 3278.

3. Sofroniusz (ok. 560—638). Patriarcha Jerozolimski. Złączony z Aleksandrią.

Na początku VII stulecia głosi chwałę Maryi w Jerozolimie Patriarcha Sofroniusz. Wynosi Maryję ponad wszystko stworzenie, a nawet ponad świętych, ponieważ ona jedynie jest łaski pełna, a w tym żaden święty jej nie dorównał. Nikt nie był tak wysoko wyniesiony ani tak bardzo zbliżony do Boga, jak Maryja. Tylko Maryja była oczyszczona przedwcześnie, ona jedyna spośród wielu otrzymała łaskę Boga w pełni<sup>42</sup>. Sofroniusz idzie dalej i z całą pewnością, jak można by sądzić, stwierdza w liście do Sergiusza, że Maryja jest wolna od wszelkiej zmyły na ciele, umyśle i duszy<sup>43</sup>. Logiczną, bez wątplenia po tym cośmy powiedzieli, jest konkluzja, iż u Sofroniusza nie ma żadnej wzmianki o wątpliwościach w sercu Maryi. Tak też wnioskuje de Urbina<sup>44</sup>. Wydaje się jednak, że Sofroniusz nie jest wolny od wpływów Orygenesesa i nie jest tak bardzo konsekwentny, jak byśmy chcieli, a T. Galus<sup>45</sup> zalicza go po prostu do tych, którzy w tłumaczeniu Łuk. 2, 35 idą za Orygenesem.

4. Leoncjusz z Neapolis (z. 650). Biskup. Autor życiorysu Św. Jana Jałmużnika.

Oto jeszcze jeden przykład niezależnego myślenia. To bowiem co pisze Leoncjusz jest bardzo zbliżone do tego, co dzisiaj nazywamy tłumaczeniem tradycyjnym. Maryja jest zasmucona pod krzyżem, a miecz raniący jej serce nie powoduje żadnego skaleczenia fizycznego<sup>46</sup>.

5. Jan Damasceński (675—749). Ojciec i Doktor Kościoła. Ostatni wielki dogmatyk Kościoła Greckiego. Walczy z obrazoburcami. Potępiony wraz z Św. Germanem przez Synod w Konstantynopolu (754). Natomiast siódmy Sobór w Nicei (787) uszanował obojgu bohaterów i obrońców czci obrazów.

Punktem szczytowym teologii maryjnej Wschodu jest „Doktor Maryjny” Jan Damasceński. Wyznaje, że Maryja była Matką Boga, będąc jednocześnie zawsze doskonałą dziewicą. Jest Ona przeciwieństwem Ewy, czysta i wolna od wszelkiego grzechu. Oczyszczona przez Ducha Świętego by być Matką Chrystusa. Chciałoby się zapytać czy świętość Maryi u Jana Damasceńskiego odnosi się również do wolności od grzechu pierworodnego, lecz on bezpośrednio się na ten temat nie wypowiada. Twierdzi, iż Maryja współdziałała z Chrystusem w Odkupieniu. Ciało jej nie uległo nigdy zniszczeniu. A co mówi o Łuk.

<sup>42</sup> SOFRONIUSZ, *Oratio II in Deiparam*, PG. 87, 3237—40.

<sup>43</sup> SOFRONIUSZ, *Epistola Synodica ad Sergium*, PG. 87, P. 3, 3159 D.

<sup>44</sup> URBINA, *dz. cyt.* s. 103.

<sup>45</sup> GALLUS, *dz. cyt.* s. 226, n.3.

<sup>46</sup> LEONCJUSZ, *Sermo in Simeonem*.



2, 35 i interpretacji Orygenesusa? De Urbina<sup>47</sup> uważa, że z niektórych jego wypowiedzi należy wnioskować, iż Maryja nie miała żadnych wątpliwości pod krzyżem na Kalwarii. Natomiast T. Gallus<sup>48</sup> wymienia go między zwolennikami egzegezy orygenesowskiej.

## B. ZACHÓD

1. Izydor z Seville (ok. 560—636). Arcybiskup Seville; Nazywany „ostatnim ojcem Kościoła Zachodniego“. Przewodniczący czwartego Synodu w Toledo.

Św. Izydor Arcybiskup Seville, którego dwaj bracia byli również biskupami, a siostra zakonnicą i wszyscy zostali świętymi, krótko stwierdza, iż nie wiadomo czy miecz należy rozumieć materialnie, czy też jako słowo Boże. Przyjmuje to drugie tłumaczenie, ponieważ na męczeństwo Matki Bożej nie ma żadnych dowodów<sup>49</sup>.

2. Beda Czcigodny (ok. 672—735). Ojciec i Doktor Kościoła. Był księdzem i nigdy żadnej innej godności nie piastował. Życie spędził w klasztorze w Jarrow, rozmyślając nad Pismem Świętym, studiując i pisząc.

Oryginalność jego wypowiedzi jest w twierdzeniu, iż Św. Jan Chrzciciel był uświęcony w łonie matki. Jeśli więc Jan Chrzciciel został uświęcony w łonie matki, dlaczego nie mogłaby być Maryja uświęcona wcześniej od niego? Furtkę do odpowiedzi na to pytanie zatrzaskał Augustyn, ale teraz Beda ją otwiera. Robi to jednak prawdopodobnie nie świadomie, jak sądzić możemy z jego Homilii na Zwiastowanie<sup>50</sup>.

Nasz tekst tłumaczy uczuciem bólu, który musiał przeniknąć serce Maryi, gdy patrzyła na konającego Syna<sup>51</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W pierwszych dwóch wiekach Ojcowie zastanawiają się już nad macierzyństwem Maryi (Ignacy, Justyn, Ireneusz), a następnie nad jej dziewictwem. Porównują Maryję z Ewą (Justyn, Ireneusz), w wyniku czego dochodzą do przekonania, że Maryja ma naprawić to co pierwsza matka rodzaju ludzkiego według ciała — Ewa — zepsuła.

Na Soborze w Efezie macierzyństwo Maryi staje się dogmatem i fundamentem całej mariologii. Rozwija się pojęcie godności i świętości Maryi, co ściśle łączy się z niepokalanym poczęciem. Zaczyna się

<sup>47</sup> URBINA, *dz. cyt.* s. 106.

<sup>48</sup> GALLUS, *dz. cyt.* s. 226, n. 3.

<sup>49</sup> IZYDOR z Seville; *De Ortu et Obitu Patrum*; Pl. 83, 149.

<sup>50</sup> Por. JOUASSARD, *dz. cyt.* s. 79.

<sup>51</sup> BEDA Venerabilis, *Homilia XV, In Purificatione Beatae Mariae*; PL. 94, 81 D, 82 A.

ją wynosić ponad wszystkie stworzenia. Na Wschodzie rozwój ten jest podobny do rozwoju dziecka. Początkowo wolny może nawet nieświadomy, ale elementy zdrowej doktryny i jej rozwoju już w nim są. Stawia się problem świętości osobistej Maryi, który zostanie rozwiązany na Zachodzie już pod koniec V wieku, a zaraz po nim Zachód poruszy zagadnienie niepokalanego poczęcia. Ojcowie łacińscy ugrzęzną jednak na tym problemie. Aby ich uwolnić trzeba będzie kilku wieków i odważnej inicjatywy Dun Scota. Na razie zagadnienie to przybrało rozwiązanie negatywne pod wpływem Biskupa z Hippo, który wybitnie przyczynił się do rozwiązania problemu osobistej świętości Maryi. Zachód więc pierwszy postawił problem poczęcia bez zmaży N. Maryi Panny, lecz był daleko od tego, by wskazać drogę do rozwiązania go, co uczynił bardzo wcześnie Wschód, jak widzieliśmy to u Efrema.

Odnosnie do słów z proroctwa Symeona *a twoją własną duszę przeniknie miecz* (Łuk. 2, 35), widzieliśmy, iż Orygenes wyjaśnia miecz wątpliwie Maryi pod krzyżem. Wywrze on swą niedokładną egzegezą ogromny wpływ na mariologię Wschodu, albowiem tam go czytano przez wiele wieków. Jego wpływowi ulegali zarówno przyjaciele, jak i wrogowie.

Nawet u Jana Damasceńskiego, w którego dziełach można znaleźć ośmiowiekowy dorobek mariologii Wschodu, daje się zauważyć wpływ egzegezy Orygenesusa. Na Zachodzie przeważa w tym czasie opinia, iż miecz jest słowem Bożym. Można również zauważyć w tym okresie zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie coraz większe zbliżanie się do tłumaczenia miecza przez współcierpienie Maryi pod krzyżem. Oświecla się powoli Maryję od wewnątrz naświetlając cnoty i właściwości jej serca.

Widzieliśmy też ciekawe przykłady na to, jak bardzo łatwo mogą nastąpić odchylenia od zarodka prawdy w jego rozwoju, nawet w dziełach świętych, gdy autorytet Kościoła nie strzeże, nie pilnuje, nie prowadzi poprzez rozwój każde ziarnko prawdy. Duch Święty jednak czuwał nad tym zarodkiem prawdy i w swoim czasie pokazał go ludziom, wykazując, iż Bóg jest Panem wieków. Powoli zaczyna wstawać z mroków wahań i niepewności, zmagań, upadków i błędów, wschodzi jasna jutrzienka Dziewica Niepokalana. Ziarno prawdy zawarte w ewangelii zaczyna rosnąć w warunkach nieprzychylnych, jak i cała Ewangelia, rzucone jest na twardą opokę pogaństwa i egoizmu, ale z czasem nabiera sił, wzmacnia się, rozwija i w końcu wydaje o cudnej urodzie kwiat, którym jest Niepokalane Serce Maryi.

Słowa Symeona Łk. 2, 35 należy rozumieć, jako przeznaczenie Maryi do współcierpienia, bo ich dopełnieniem są słowa Jana 19, 25, gdzie widzimy Maryję pod krzyżem współcierpiącą z Chrystusem. Ofiarowanie Jezusa w świątyni jest tylko preludium do przyszłej ofiary, w której Matka będzie współofiara. Niepokalana Dziewica stoi więc pod krzyżem nie tylko jako Matka bolejąca, lecz również

jako przezczysta Towarzyszka Nowego Adama, w dziele odkupienia, według słów świętego Starca, *aby wyszły na jaw zamiary serc wielu*. (Łk. 2, 35b).

Rzym

Ks. MARIAN OLES

**Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa**

## **SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ JAKO PRZYMIOTY BOŻE**

Po opublikowanym niedawno na łamach TP artykule socjologa (Ks. Józef Majka, *Sprawiedliwość i miłość społeczna*, T P, Nr 18 L 745), zajmującego się zgodnie z wymogami swej dyscypliny, miłością i moralnością w wykonaniu ludzkim, może nie od rzeczy będzie przyjrzeć się cokolwiek odwiecznym pierwowzorom tych dwu cnót, tj. miłości i sprawiedliwości Bożej.

Rzecz jest godna uwagi nade wszystko z tego względu, że biblijne pojęcia sprawiedliwości i miłości Bożej bywają czasem deformowane przez analogiczne co prawda, lecz bardzo często niewłaściwe, przenoszenie na ich treść tego, co się zwykło rozumieć przez sprawiedliwość i miłość w stosunkach czysto ludzkich. Dokładniej mówiąc dotyczy to głównie sprawiedliwości Bożej, którą pojmujemy zbyt „jurydycznie“ a za mało biblijnie, tj. bez właściwie pojętego związku z miłością. To nieporozumienie zaś pociąga za sobą następstwa w pewnym sensie zgubne nie tylko dla teologii, lecz także dla pobożności chrześcijańskiej. Mówiąc o teologii mamy tu na uwadze w pierwszym rzędzie naukę o odkupieniu człowieka, wspominając zaś pobożność, czynimy aluzję do traktatów, medytacji i kazań mających za temat mękę i śmierć Jezusa.

### 1.

Pytanie: „Czy Pan Bóg powodował się sprawiedliwością czy też miłością zbawiając człowieka?“ Pytanie to sformułowane po raz pierwszy długo przed św. Tomaszem. Natrafiamy na nie w homiliach i komentarzach patrystycznych a historia nauki o odkupieniu ukazuje na przemian już to rozwiązania składające się ku miłości mającej być motywem odkupienia, już to ku sprawiedliwości, będącej podstawą jurydycznych interpretacji zwłaszcza soteriologii św. Pawła. Ow jurydyzm soteriologiczny zaciążył w sposób zdecydowany na teologii reformatorów ze szkoły Lutra i Kalwina, stanowiąc po dzień dzisiejszy akcent zasadniczy w protestanckiej teologii odkupienia. Trzeba jednak stwierdzić lojalnie, że i wśród katolików jeszcze do niedawna można było się zetknąć nie raz z tego rodzaju teoriami. Słusznie więc pisał wielki znawca teologii odkupienia J. Rivière, że w praktyce pobożnościowej protestanci i katolicy pozostają na tym odcinku w doskonałej zgodzie mimo, iż różne są ich przekonania „ściśle

teologiczne". (*Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948, 507).

Aby nie być gołosłownym, zacytujemy kilka zdań z wielkich kaznodziejów francuskich XVII—XVIII wieku. Oto co czytamy w jednym z kazań Bossueta:

To prawda, że on (Jezus) niewinny w oczach ludzi. Lecz cóż z tego, skoro Ojciec, od którego spodziewał się pociechy, patrzy nań jak na przestępcę. To przecież sam Pan Bóg złożył na Jezusa Chrystusa nieprawość wszystkich ludzi. (*Oeuvres oratoires de Cossuet*, éd. Lebarq, Lille—Paris 1891, III, 363). Lub nieco dalej:

Bóg dokonuje zemsty na Bogu... Jezus doznaje wzgardy od Boga samego; zwywa bowiem własnego Ojca, a Ojciec go nie słucha; jest przedmiotem Bożego gniewu: modli się bowiem do Ojca, a Ojciec go nie wysłuchuje; ...nie lituje się nad swym Synem, lecz lituje się nad nami. Podczas otwartej walki, którą Bóg—Mściciel prowadzi przeciwko Swemu Synowi, dokonuje się tajemnica naszego pokoju (s. 286). Albo gdzie indziej:

Ojciec wydał go powodując się sprawiedliwością a Judasz zyskiem... sprawiedliwość Ojca chciała dokonać zemsty na jego osobie. *Oeuvres...*, V, 206.

Massillon zaś woła: Ojcze sprawiedliwy! Czyż była jeszcze potrzebna krew do tej wewnętrznej ofiary Twojego Syna? Czyż nie dosyć, że miała być przelaną, przez jego nieprzyjaciół... Oto do jakiego stopnia ten, którego uważamy za tak bardzo dobrego, posunął się w zemście przeciwko własnemu Synowi obciążonemu naszymi grzechami. (*Oeuvres de Massillon*, Paris 1843, I, 518). Jeszcze bardziej dosadny jest w wyrażeniach Bourdaloue:

Tak przeto... Ojciec Przedwieczny... zapominając, że (Jezus) jest jego synem i uważając go raczej za swojego wroga... czyni się jego przesładowcą lub dokładniej szefem jego prześladowców. Bijcie teraz Pana, bijcie: on jest gotów przyjmować wasze ciosy, nie zważając już na to, że on jest twoim Pomazańcem, nie patrzcie nań nawet — chyba tylko po to, by sobie przypomnieć, że on już do nas należy, że on naszą ofiarą, przez której złożenie czynić zadość tej nienawiści, którą nienawidzisz grzechu. Lecz Pan Bóg nie zadawała się samym wymierzaniem mu ciosów: zdaje się, że chce go odrzucić, zostawiając go osamotnieniu pośród cierpień.

To osamotnienie i opuszczenie Chrystusa przez Boga jest w pewnym sensie karą potępienia (*la peine du dam*), którą Chrystus miał znosić dla nas wszystkich. *Oeuvres complètes de Bourdaloue*, Besançon 1823, X, 159. Podobnie pisał już w XX w., Gratry:

I oto wydaje się Synowi Bożemu, że jest przeciwko niemu sam Pan Bóg... W rzeczywistości to właśnie wówczas Syn człowieczy cierpiał za wszystkich karę potępienia. (*Commentaires sur l'Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1909, II, 313).

Tekstów podobnie brzmiących można by przytoczyć jeszcze bardzo wiele. Nietrudno stwierdzić, że stanowią one jakieś fałszywe zwierciadło nawet gdy się pamięta o pewnej przesadzie oratorskiej, towarzyszącej nierzadko wypowiedziom kaznodziejskim.

Zobaczymy co de facto mówi Biblia o usprawiedliwianiu nas przez Boga, lub po prostu o Bożej sprawiedliwości.

## 2.

Otóż gdy księgi Pisma św. Starego Testamentu opisują o dokonywaniu się sprawiedliwości Bożej, to najczęściej mówią właśnie o uwolnieniu narodu wybranego z jakichś nieszczęść. Mimo woli mamy więc tu do czynienia z jakąś bogatszą koncepcją sprawiedliwości Bożej.

Sprawiedliwość Boża w tego rodzaju wypowiedziach jest więc synonimem specjalnej dobroci Stworzyciela względem stworzeń. *Bóg wielki i możny i straszny... — czytamy już w księdze Powtórzonego Prawa 10,18 — wymierza sprawiedliwość sierocie i wdowie, miłuje przychodnia i daje mu żywność i odzienie.*

Nietrudno dostrzec, że *wymierzanie sprawiedliwości sierocie i wdowie* nie jest wyrazem surowości jeno dobroci Bożej. W księdze proroka Ozeasza Pan Bóg obiecuje poślubić sobie lud wybrany na wieki *w sprawiedliwości i w sądzie, i w miłosierdziu, i w litości* (2, 20).

Te same księgi Starego Testamentu zawierają wypowiedzi, z których wynika, że ludzie również w sprawiedliwości Boga dopatrywali się bardziej miłosierdzia niż kary. Nic przeto dziwnego, że Psalmista tak oto się modli: *Wybaw mnie z krwi, Boże, Boże zbawienia mego, a język mój z radością będzie wystawiał sprawiedliwość twoją*“ (Ps 50, 16). Tak więc właśnie do sprawiedliwości Bożej odwoływał się człowiek Starego Testamentu prosząc o darowanie grzechów. Podobnie wstawia się prorok za Jerozolimą mówiąc: *Panie, przez wszystką sprawiedliwość Twoją niech odwróci się, proszę, gniew twój i zapalczywość twoja od miasta Jeruzalem i od góry świętej twojej* (Dan 9, 16).

Wszystkie tego rodzaju wypowiedzi — można by przytoczyć ich jeszcze bardzo wiele — wyrażają prawdę, która da się sformułować w następujący sposób: znaleźć się pod działaniem sprawiedliwości Bożej, oznacza to — według biblijnych kategorii myślenia — otrzymywać szczególne dobrodziejstwa Boże, doznawać specjalnej pomocy Bożej. U proroka Izajasza — zwłaszcza w drugiej części jego księgi — sprawiedliwość Boża przejawia się najczęściej w wybawieniu z niewoli narodu wybranego, nierzadko jest synonimem miłosierdzia i wierności Boga. Bóg jest sprawiedliwym, gdy okazuje miłosierdzie i urzeczywistnia w swej dobroci dane kiedyś obietnice. Posłuchajmy zresztą samego natchnionego autora: *W Panu będzie usprawiedliwione i przechwalać się będzie wszystko potomstwo Izraela* (45, 26). *Przybliżyłem sprawiedliwość moją, nie oddali się, a zbawienie moje nie cmieszka. Dam na Syjonie zbawienie,*

a w Izraelu sławę moją (46, 13). ...zbawienie moje na wieki będzie a sprawiedliwość moja nie ustanie (51, 6). Dlatego oddalił się sąd od nas, i nie ima się nas sprawiedliwość; czekaliśmy światłości a oto ciemność; jasności, a po ciemku chodziliśmy (59, 9).

Tak pojęta sprawiedliwość Bożą w Nowym Testamencie znajdujemy przede wszystkim u św. Pawła. „Sprawiedliwość Boża“ w pismach Apostoła Narodów bardzo często utożsamia się z łaską. Zstępując z nieba sprawiedliwość owa (Rz 1, 17) ma przekształcić całą ludzkość, darmo, przez łaskę jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie (1, 24). Okazuje zaś Bóg sprawiedliwość swoją przez odpuszczenie uprzednio popełnionych win (3, 25).

Tak więc z czasem dochodzi Paweł do przekonania, że sprawiedliwość Boża to według innego określenia po prostu miłosierdzie Boga względem grzeszników. Oto co czytamy we wzmiankowanym już liście do Rymian: *Ale teraz sprawiedliwość Boża została objawiona bez Zakonu... sprawiedliwość przez wiarę w Jezusa Chrystusa, dla wszystkich* (3, 22). Sprawiedliwość Boża z natury swej przynależy więc do Boga. Jest Bożym przymiotem. Usprawiedliwiając człowieka Pan Bóg dzieli się w pewnym sensie z nami swą świętością. Warto też pamiętać, że taki właśnie sens posiada sprawiedliwość w sławnej pochwalie tych, „którzy łakną i pragną sprawiedliwości“. Tym wcale nie są błogosławieństwem wyróżnieni ci; co marzą o wyrównaniu sprawiedliwości: o tym że przyjdzie kiedyś czas naprawienia wszystkich krzywd i nierówności społecznych, wcale nie chodzi w tym miejscu o upośledzone, cierpiące doły społeczne. Chodzi tu o ludzi, którzy prawdziwie tęsknią za świętością, którzy łakną i pragną sprawiedliwości Bożej, to jest owej łaski posiadania pospołu z Bogiem jego życia.

Szczere prawdziwe łaknienie tak pojętej sprawiedliwości samo przez się jest już poważnym krokiem w drodze do Boga. Zrozumiała jest więc obietnica nasycenia tych, co pragną i łakną. Tak więc reasumując dotychczasowe rozważania mamy prawo stwierdzić, że sprawiedliwość Boża pozostaje w związku nie z karzącym gniewem Boga, lecz wyraża nade wszystko miłość i miłosierdzie Boga względem grzeszników. Jednakże mógłby ktoś zapytać, nie bez słuszności, jak należy rozumieć te teksty biblijne, o których jest mowa o karzącej sprawiedliwości Bożej.

Nie da się chyba zaprzeczyć, że tego rodzaju teksty można znaleźć w Biblii. Otóż na pewno tak. Prawdą jest jednak również, że działanie owej sprawiedliwości karzącej ma za przedmiot najczęściej grzeszników, którzy się nie zdobyli za życia na poprawę. Jest to sprawiedliwość w pewnym sensie eschatologiczna. Okazuje ją bowiem Pan Bóg w dzień sądu. Rzadko natomiast zwłaszcza w Nowym Testamencie sprawiedliwość Boża posiada charakter działania wymierzającego karę lub dokonującego zemsty.

## 3.

Stwierdzenie powyższe posiada wprost decydujące znaczenie dla właściwego zrozumienia nowotestamentalnej nauki o odkupieniu człowieka.

Od dnia upadku pierwszego człowieka wszyscy ludzie stali się grzesznikami (Rz 1,18—32) i jako tacy byli przedmiotem gniewu Bożego, byli naczyniami gniewu. Lecz nie gniewem żadnym zemsty, jeno miłosierdziem są podyktowane odwieczne plany zbawienia człowieka. Stąd ci, co byli naczyniami gniewu, dzięki Bożej dobroci, zmieniają się w *naczynia miłosierdzia* (Rz 9,23). Tak więc sprawiedliwość Boża, czynna przy zbawieniu człowieka, nie sprzeciwia się miłości, lecz jest tej miłości autentycznym przejawem.

Mając na uwadze powyższe rozważania nietrudno już teraz stwierdzić, że pytanie: „Czy Pan Bóg powodował się sprawiedliwością dokonując odkupienia człowieka“ jest niewłaściwym sformułowaniem problemu. Między zbawczą sprawiedliwością Boga a jego miłością wcale nie istnieje sprzeczność ani nawet przeciwieństwo.

Nic przeto dziwnego, że we współczesnej egzegezie i teologii biblijnej odkupienie człowieka nazywa się coraz częściej tajemnicą miłości. Upoważniają do tego zresztą najzupełniej orzeczenia samego Magisterium Kościoła. Oto np. co czytamy w Encyklice *Haurietis aquas: Tajemnica Boskiego odkupienia jest z natury swej przede wszystkim tajemnicą miłości: sprawiedliwej miłości Chrystusa względem Ojca Niebieskiego, któremu przez ofiarę złożoną w duchu miłości i postuszeństwa, zadośćuczyni w sposób nieskończony i najdoskonalszy za przewinienia rodzaju ludzkiego* (Acta Apost. Sedis Nr 48, s. 321).

Nieco dalej zaś czytamy: *Ojcowie święci... zwrócili uwagę na to, co już Paweł Apostoł wyraźnie stwierdził, a mianowicie: tajemnica Boskiej miłości jest jakby początkiem i dopełnieniem zarówno Wcielenia, jak i Odkupienia. Tak więc dokonując dzieła odkupienia Chrystus Pan wcale nie był przedmiotem „mściwego“ działania sprawiedliwości Bożej, a Bóg Ojciec podejmując plany zbawienia człowieka dalekim był w swym postępowaniu od chęci urzeczywistniania zasady prawnej „do ut des“.* „Nie zapomniał Bóg, że Chrystus jest jego Synem“ i nie zsyłał nań kary potępienia ani nie pozostawił go w rozpaczliwym osamotnieniu.

Przeciwnie, sam Chrystus Pan zapewnia nas w ewangelii Jana: *Dlatego miłuje mnie Ojciec, że ja życie swoje oddaję* (10, 17). Miłością Chrystusa do ludzi jest w pewnym sensie uwarunkowana wewnętrzna wzajemna miłość dwu pierwszych osób Trójcy św. Ojciec dlatego miłuje Syna, że ten oddaje swe życie. Syn zaś, przez swe posłuszeństwo i miłość współdziała czynnie i ochoczo z miłością Boga Ojca, dzielącogo się z ludźmi swą Boską sprawiedliwością.

\*

\* \*

Oto jakimi są według Biblii Boża sprawiedliwość i miłość.

Powie ktoś, być może, że tak pojętej sprawiedliwości właściwie nie przysługuje już utarte w teologii miano sprawiedliwości. To możliwe, lecz i nie mniej pouczające, jak bardzo również wśród ludzi, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże sprawiedliwość winna chodzić w parze z miłością.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Władysław Smereka, Kraków

## DROGA KRZYŻOWA W JEROZOLIMIE

Historia lokalizacji jerozolimskich stacji Drogi Krzyżowej nie jest prosta. Stacje te podlegały różnym zmianom pod względem topograficznym i architektonicznym. Umieszczenie ich dzisiejsze to historia kilku wieków. Niektóre szczegóły tej ciekawej historii w oparciu o Ewangelię, tradycję a nawet i czasami legendę przedstawiamy w zarysie w niniejszym artykule.

### I STACJA. PAN JEZUS NA ŚMIERĆ SKAZANY

Na dziedzińcu dawnych koszar tureckich, zamienionych po pierwszej wojnie światowej na szkołę mahometańską, gromadzimy się w każdy piątek o godzinie 15 pod przewodnictwem OO. Franciszkanów, aby wziąć udział w nabożeństwie Drogi Krzyżowej<sup>1</sup>.

„Pierwsza stacja — mówi przewodnik — wskazuje to miejsce, na którym Piłat wydał wyrok śmierci na najniewinniejszego Jezusa. Aż do początków VII wieku naszej ery miała tu stać chrześcijańska świątynia ku czci Mądrości Bożej, wybudowana mniej więcej na miejscu wewnętrznego dziedzińca zamku Antonia, w którym rezydował Piłat. Poważne argumenty najdawniejszej tradycji — słusznie bronionej przez O.O. Franciszkanów — jak i badań archeologicznych z ostatnich dziesiętków lat, świadczą za autentycznością tego miejsca<sup>2</sup>. Badania archeologiczne przeprowadzono na terenie, gdzie dziś stoją klasztor franciszkański, tudzież klasztor i kościół Sióstr Syjońskich. Tam została odkopana kamienna posadzka, którą był wyłożony zewnętrzny dziedziniec twierdzy

<sup>1</sup> Zob. ks. P. Stach, *Wrażenia z podróży do ziemi św.* Lwów 1927 s. 162 i inn.; U. Fic, *Jezus Chrystus* t. II, s. 103; Höpfl, *Die Stationen des heiligen Kreuzweges in Jerusalem* s. 5 in; Initzler Th. kard. *Leidens und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, s. 186.

<sup>2</sup> Por. Vincent L-H, *L'Antonia et le Prétoire* w *Revue Biblique* 42 (1933) s. 83—113, tamże art. pt. *Le lithostrotos evangelique* w *Revue Biblique* 59 (1952) s. 513—530; Pickl J., *Messiaskönig Jesus*, München 1939, s. 189—217.



„Antonia“. Część odsłoniętej „kamiennej posadzki“ dawnej „Lithostrotos“ znajduje się na terenie klasztoru Sióstr Syjońskich i klasztoru franciszkańskiego. Na tym dziedzińcu w Wielki Piątek zgromadzili się Żydzi wraz ze swymi przywódcami faryzeuszami i kapłanami, aby oskarżać Jezusa przed Piłatem. Prokurator przesłuchiwał Zbawiciela w wewnętrznym dziedzińcu, położonym wyżej od zewnętrznego. Św. Jan, naoczny świadek i kronikarz podaje nam w swej Ewangelii: *Skoro Piłat usłyszał te słowa, kazał Jezusa wyprowadzić na zewnątrz i zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostratos, po hebrajsku Gabbata*<sup>3</sup>.

Czyli na zewnętrznym dziedzińcu, na „kamiennej posadzce“ (Lithostratos) ustawiono dla Piłata pretorium, z którego ogłosił wyrok na Chrystusa Pana w sakralnej formie: „Ibis ad crucem! — Pójdiesz na krzyż!“.

## II STACJA. PAN JEZUS BIERZE KRZYŻ NA RAMIONA SWOJE

Znajdujemy się w sąsiedztwie kaplicy Skazania, i włożenia krzyża na Zbawiciela, kaplicy Biczowania, bazyliki „Ecce Homo“. W pobliżu łuku „Ecce Homo“ tuż u wejścia do kościoła Sióstr Syjońskich wmurowano tablicę, wskazującą drugą Stację Drogi Krzyżowej. Droga Krzyżowa, po której dziś kroczymy leży w całej swej rozciągłości kilka metrów wyżej niż w czasach Jezusa. Poziom ulic podnosił się z biegiem stuleci na skutek burzenia starych i wznoszenia nowych budowli.

Uprzytomnijmy sobie przez chwilę w skupionym rozpamiętywaniu grozę rozpoczynającej się męki Chrystusa na bolesnej drodze. Zapadł wyrok skazujący Go na śmierć krzyżową. Prokurator Piłat wydaje rozkaz: „I miles, expedi crucem!“ — „Idź żołnierzu, przygotuj krzyż!“.

Szybko spełniono rozkaz wodza. Jezus bierze na swe barki ciężkie drzewo krzyża.

Od dawien dawna kierowana pobożnością ciekawość ludzka zadawała pytanie: Czy znane jest miejsce, gdzie rosło drzewo, z którego sporządzono narzędzie tortury Chrystusowej? Zbyt to odległe czasy, by móc udzielić odpowiedzi na nie. Istnieje legenda, bardziej pobożna niż prawdziwa, według której drzewo krzyża Zbawiciela miało rósć w miejscu oddalonym od Jerozolimy około 20 minut, w bok drogi prowadzącej z miasta świętego w stronę Ain Karim.

Zbyt śmiała też legenda z późniejszych czasów głosi, że drzewo to miał zasadzić Lot, bratanek Abrahama<sup>4</sup>.

## III STACJA. PAN JEZUS PIERWSZY RAZ UPADA POD KRZYŻEM

Opuszczając drugą Stację skręcamy na zachód i przechodzimy koło szkoły mahometańskiej i okazałego klasztoru Sióstr Syjońskich (Dames de Sion), gdzie ulica zwana „Via Dolorosa“ prowadzi pod łukiem

<sup>3</sup> 19, 13.

<sup>4</sup> Por. Höpf l dz. c. s. 30—33; Fic dz. c. s. 125 i n.

„Ecce Homo“, koło bazyliki<sup>5</sup> pod tym wezwaniem. Fundatorem pięknego kościoła i założycielem kongregacji był w XIX w. nawrócony żyd Alfons Ratisbonne.

Bardzo ciekawe są podziemia klasztoru, stanowiące wedle wszelkiego prawdopodobieństwa właściwą Drogę Krzyżową. Obecny poziom ulicy wznosi się o kilka metrów wyżej od pierwotnego z czasów Chrystusa. Interesującym dla nas szczegółem jest to, że nad starożytnym łukiem bramy znajduje się nisza z piękną statuą z białego marmuru, przedstawiająca Zbawiciela w postaci „Ecce Homo“<sup>6</sup>, dłuta rodaka naszego, artysty Oskara Sosnowskiego<sup>7</sup>.

Tam, gdzie ulica zwana „Via Dolorosa“ (Boleści) biegnąca od dawnej Antonii, spotyka się z ulicą króla Salomona znajduje się strzaskana kolumna wskazująca miejsce pierwszego upadku pod krzyżem naszego Zbawiciela. Tu w latach 1949—1954 stała na miejscu całkiem zniszczonej, pochodzącej z XV czy XVI w. nowa kapliczka trzeciej stacji. Jest ona dziełem polskich żołnierzy z czasów drugiej wojny światowej, zainicjowana przez ks. Stefana Pietruszkę-Jabłonowskiego, duszpasterza polskiego w Ziemi Świętej. We wnętrzu kaplicy statuy z białego marmuru karryjskiego przedstawiają pierwszy upadek Pana Jezusa pod krzyżem. W absydzie kaplicy czytamy napis: „Droga na Kalwarię“, zaś w głównym portalu: „Každy swój krzyż niesie“.

#### IV STACJA. PAN JEZUS SPOTYKA MATKĘ SWOJĄ

Idziemy teraz ulicą króla Salomona na południowy wschód -- nieco poniżej katolickiego kościoła ormiańskiego pod wezwaniem „Spasma Virginis“ (Kościół Łkania). Na zewnętrznej ścianie prywatnego domu, zbudowanego w pobliżu, czyli na miejscu spotkania Najświętszej Matki z Jej Boskim Synem znajduje się tablica, gdzie wierni odmawiają modlitwy odnoszące się do IV Stacji. Dziś równocześnie z wybudowaniem Kaplicy trzeciej Stacji, również miejsce spotkania Jezusa z Jego Matką zaznaczone jest piękną nową kaplicą. Fundatorami jej i budowniczymi byli Polacy, którzy w latach 1949—1954 wzniesli to drugie polskie sanktuarium w Ziemi Świętej jako podziękowanie Bogu i Matce Najświętszej za opiekę nad nimi w czasie wojny. Na tym miejscu, jak głosi pobożna legenda, miała stać Matka Najświętsza w chwili spotkania ze Swym Synem, dźwigającym krzyż na Golgotę<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Architekt, który projektował bazylikę „Ecce Homo“ zużytkował przy budowie świątyni starożytne kamienie z twierdzy Antonia, które miały być świadkami biczowania i cierniem koronowania i włożenia krzyża na Jezusa. Wmurowano w bazylikę część północną łuku „Ecce Homo“, środkowa wznosi się ponad ulicą Drogi krzyżowej, południowa część łuku uległa zniszczeniu.

<sup>6</sup> Tamże s. 52.

<sup>7</sup> Prof. Politechniki warszawskiej i lwowskiej (1880—1939).

<sup>8</sup> Ks. Stach, *Podróż naukowa księży do Ziemi świętej*, Lwów 1937, s. 53 i in. i *Przewodnik po Ziemi Św.* s. 95 i Höpfl dz. c. s. 49 i in.

## V STACJA. SZYMON CYRENEJCZYK POMAGA NIEŚĆ KRZYŻ PANU JEZUSOWI

W odległości około 12 m od czwartej stacji Droga Krzyżowa zmienia kierunek ku zachodowi, wznosząc się dosyć gwałtownie ku górze kalwaryjskiej. Tuż przy samym zakręcie znajduje się Piąta Stacja. Na rogu ulicy króla Salomona, wzniesli O.O. Franciszkanie kapliczkę poświęconą Szymonowi z Cyreny<sup>9</sup> (i obu jego synom Aleksandrowi i Rufusowi<sup>10</sup>), który stosownie do rozkazu żołnierzy rzymskich pomagał Jezusowi dźwigać krzyż na stromej drodze ku Golgocie.

Jeżeli piąta stacja była właśnie w tym miejscu, gdzie rozpoczyna się strome wzniesienie, to dowodzi, że przy lokalnych oznaczeniach stacji nie postępowano bezkrytycznie.

W miejscu, gdzie dziś stoi mała kaplica Piątej Stacji wznosił się ongiś pierwszy w Jerozolimie klasztor Synów św. Franciszka. Naturalnie dawny klasztor O.O. Franciszkanów obejmował o wiele większy plac niż dzisiejsza kaplica wybudowana dopiero przy końcu XIX wieku, a stoi na miejscu zdobytym przez Ojców z wielkim trudem i nie mniejszymi kosztami. Słusznie też pisze ks. P. Stach<sup>11</sup>, że „zasługi O.O. Franciszkanów około utrzymania katolicyzmu na terenie Palestyny są wprost niespożyte“.

## VI STACJA. ŚWIĘTA WERONIKA OCIERA TWARZ P. JEZUSOWI

Od piątej stacji droga dość stromo wznosi się nadal ku górze. Po obu stronach ulicy znajdują się mieszkania, warsztaty i sklepy. W pewnych porach dnia jest ona bardzo ruchliwa. W odległości około 80 m od stacji poprzedniej, mniej więcej w połowie wyżej wspomnianej stromej uliczki znajduje się Szósta Stacja Drogi Krzyżowej, oznaczona kaplicą, która jest własnością Greków — Unitów. W kapliczce tej mamy przedstawioną scenę, jak pobożna Weronika<sup>12</sup> zwana po grecku Bero-nike lub Bernike podaje chustę Zbawicielowi, aby mógł wytrzeć Swe Oblicze, pokryte kurzem i krwią zmieszaną z potem. W podziemiach kaplicy znajdujemy się znowu na poziomie dawnej drogi. Ponad kaplicą w 1895 r. katolicy-Grecy zbudowali piękny kościółek św. Weroniki<sup>13</sup>. Wedle tradycji pochodzącej z IV wieku, na miejscu dziś zbudowanego kościółka miał stać ongiś dom Weroniki. Apokryf „Akta

<sup>9</sup> Mt 27, 32; Mr 13, 21; Łk 23, 26.

<sup>10</sup> Mk 13, 21.

<sup>11</sup> *Podróż naukowa księży do Ziemi św.* s. 55.

<sup>12</sup> Niektórzy dawniejsi sądzili, że święta Weronika zawdzięcza swe istnienie jedynie grze słów: vera icona tzn. prawdziwy obraz Chrystusa. Dzisiejsi krytycy odrzucają to tłumaczenie jako bezpodstawne.

<sup>13</sup> Jakby na potwierdzenie prawdziwości tradycji znaleziono na tym miejscu szczątki jakiegoś domu z czasów greckorzymskich. Por. art. pt. *Die heilige Stadt: Die Via Dolorosa* w czasopiśmie *Der Kreuzfahrer* 13 (1959) s. 101.

Piłata“ opowiada, że Weronika miała być ową niewiastą cierpiącą na krwotok, uzdrowioną przez Chrystusa<sup>14</sup>, która później za otrzymane dobrodziejstwo wystawiła Panu Jezusowi w swoim rodzinnym mieście w Peneas (Cezarei Filipowej) spiżowy pomnik, przedstawiający klęczącą niewiastę przed mężczyzną, u stóp którego wyrosła roślina lecznicza. Chusta zaś miała zawędrować do Rzymu i uzdrowić rzekomo cesarza Tyberiusza.

Najstarsze obrazy ze św. Weroniką pochodzą dopiero z XV wieku. W tym też czasie spotykamy jej imię we wspomnieniach pielgrzymów. Żadna ze stacji nie miała tyle legend co szósta. Początkowo umiejscawiano ją między czwartą i piątą stacją<sup>15</sup>.

## VII STACJA. PAN JEZUS PO RAZ DRUGI UPADA POD KRZYŻEM

Około 50 m dalej idąc wzwyż pod górę znajdujemy się na nowym rozstaju dróg, ulicy Via Dolorosa z ulicą Bramy Damasceńskiej, czyli właściwą ulicą Damasceńską. Na skrzyżowaniu tych ulic umieszczono siódmą stację. Według powszechnego przypuszczenia tutaj, w drugim murze miejskim, poza którym leżała Golgota, znajdowała się tzw. „Stara Brama“, którą chrześcijanie nazwali później „Bramą Sądową“, ponieważ sądzono, że w tej bramie, dawnym zwyczajem, na jej wewnętrznej stronie umieszczono kopię wyroku śmierci Jezusowej. Tradycja pochodząca z XV wieku wspomina o bramie, przez którą szedł Chrystus na Golgotę, opuszczając po raz ostatni Święte Miasto<sup>16</sup>. Dziś w tym miejscu stoi kapliczka, w której widoczna jest wysoka na 7 m kolumna bez głowicy z czerwonego kamienia. Cokół jej jest częściowo wbudowany w rzymski mur. W XVI wieku oglądać tu można było dwie kolumny, jako pozostałości budowli z czasów Heroda Wielkiego, który lubiał zdobić ulice kolumnami. Ewangelie nic nie wspominają o upadkach Pana Jezusa pod krzyżem. Jednakże pobożna tradycja wiernych głosi, że Zbawiciel przy przechodzeniu bramy został w ciżbie popchnięty, co spowodowało Jego drugi upadek<sup>17</sup>.

## VIII STACJA. PAN JEZUS POCIESZA PŁACZĄCE NAD NIM NIEWIASTY

Opuściwszy stację VII dostajemy się na miejsce, które leżało poza murem otaczającym Jerozolimę za czasów Chrystusa. Stosownie do powszechnego zwyczaju u starożytnych Rzymian i innych narodów —

<sup>14</sup> Mt 9, 20 i inn; Mk 5, 25—34; Łk 8, 43—48.

<sup>15</sup> Por. Fic A. dz. c. s. 129; Höpfl dz. c. s. 50 i inn. oraz *Przewodnik po Ziemi Świętej*, s. 96 i inn.

<sup>16</sup> Por. art. cyt. w Der Kreuzfahrer, s. 102; Höpfl d. c. s. 55 i inn; Fic d. c. s. 130 oraz *Przewodnik po Ziemi św.*, s. 97.

<sup>17</sup> Por. Ks. P. Stach, d. c. s. 54.

za murem takim, ogradzającym miasto i jego bramy (extra civitatem, extra portam, extra castra) wykonywano wyroki.

Posuwając się około 30 m na wschód obok schroniska niemieckich protestantów św. Jana dochodzimy do grecko-schizmatycznego klasztoru św. Karalambosa, w którego ścianie widnieje wmurowany czarny krzyż, przypominający spotkanie Jezusa z płaczącymi niewiastami. Po raz pierwszy o tej stacji wspomina w XIV w. dominikanin Ricoldus a Monte Crucis (†1309).

Tę scenę — stanowiącą treść VIII stacji, zanotowaną przez św. Łukasza, (23, 27—31) w poszczególnych okresach różnie lokalizowano. Wpierw obok stacji IV, następnie przy bramie sądowej, to znowu w sąsiedztwie Grobu Chrystusowego, względnie w pobliżu stacji Szymona Cyrenejczyka, by w końcu w 1850 r. upamiętnić ją ostatecznie w miejscu, w którym się dziś znajduje<sup>18</sup>.

#### IX STACJA. PAN JEZUS PO RAZ TRZECI UPADA POD KRZYŻEM

Niedaleka to już droga od stacji VIII na Górę Kalwaryjską — ale nie można dziś dostać się na nią szlakiem, którym ongiś kroczył Zbawiciel, gdyż przestrzeń ta została zupełnie zabudowana, głównie przez wspomniany już klasztor św. Karalambosa. Można się dostać do niej drogą okrężną, dlatego musimy się cofnąć i powrócić na ulicę bazarową. Idąc tą ulicą około 100 m w kierunku południowym zbliżamy się do schodów o 28 stopniach, którymi wchodzimy w górę, a stąd po przejściu ciasnej i krętej ulicy docieramy pod klasztor koptyjski. Tu przy portalu kościoła wmurowana jest w łuk bramy część kolumny, wskazująca dziewiątą stację<sup>19</sup>. Jesteśmy zaledwie 50 m od Golgoty.

Stacja ta sięga XV wieku. Anglik Wiliam Wey, który dwa razy w tym wieku odwiedzał święte miasto, wśród stacji cierpień wymienia kamień oznaczony krzyżem, na którym Jezus upadł po raz trzeci. Pielgrzym do Ziemi św. w roku 1483 Breidenbach pozostawił szczegółowy opis swej podróży wraz z rysunkiem Grobu Pańskiego. Na wolnym placu przed domem Bożym widać kamień z krzyżem, który pielgrzymi całują z wielkim szacunkiem. Jest to miejsce ostatniego upadku. Wspomniany już we wstępie Adrichomius wyznaczył na mapie Jerozolimy miejsce trzeciego upadku u stóp Golgoty. Trzykrotna liczba jest zapewne symboliczną i wyraża piękną myśl wynagrodzenia Trójcy św. za zniewagi wyrządzone przez człowieka<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Höpfl, d. c. s. 58; Fic d. c. s. 132; Przewodnik po Ziemi św. s. 98; Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, Paris 1948, s. 585 i inn.; Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1953, s. 346 i in. oraz K. Staab, *Das Evangelium nach Lukas*, Würzburg 1956, s. 136; Simon d. c. s. 72 i inn.

<sup>19</sup> Ks. Stach, *Przewodnik po Ziemi Św.*, s. 99.

<sup>20</sup> Höpfl, d. c. s. 61 i inn.

## X STACJA. PAN JEZUS Z SZAT OBNAŻONY

Pięć ostatnich stacji (cztery na wzgórzu Kalwarii, a piąta w Grobie Pana Jezusa) znajdują się w obrębie Bazyliki Grobu Pańskiego. Aby dojść do stacji dziesiątej musimy znowu wrócić tą samą drogą tzn. po zejściu schodami na dół iść ulicą bazarową aż do protestanckiego kościoła Zbawiciela, po czym skrócić na prawo, aby dojść do bazaru greckiego i stąd przez ciasną bramę w murze wejść na wąską uliczkę, prowadzącą na dziedziniec przed bazyliką Grobu Świętego. Tu przez portal pochodzący z czasów wypraw krzyżowych, wchodzimy do świątyni, wybudowanej na wzgórzu śmierci Boga-Człowieka.

Dwa wielkie filary dzielą bazylikę Grobu Pańskiego na dwie nawy, Południowa, po prawej stronie należy — do katolików, północna po lewej — do Greków schizmatyków. W całym tym świętym miejscu panuje tajemniczy półmrok, z którego wylaniają się płomienie lamp i lampek, podobnych do jasnych gwiazd. O każdej porze dnia spotyka się tutaj pobożnych różnej narodowości, zatopionych w cichej kontemplacji.

Z przedsiönka tej bazyliki kierujemy się po schodach na prawo do nawy należącej do O.O. Franciszkanów, gdzie uformowana na posadzce jakby rozeta z kawałków marmuru wskazuje miejsce, na którym zdarto boleśnie szaty z Pana Jezusa. Geneza dziesiątej stacji związana jest może nie tyle z obnażeniem Chrystusa przed Jego ukrzyżowaniem, ile raczej z wyszyczeniem Go w pretorium Piłata w czasie bicowania i cierniem koronowania. W XII wieku umiejscowiono tę stację na Kalwarii, w tzw. więzieniu Chrystusa.

Z tą stacją kończy się właściwa Via Dolorosa naszego Zbawiciela. Pozostałe dotyczą czynności ukrzyżowania, śmierci i pogrzebu Chrystusa. Jeśli za punkt wyjścia przyjmiemy, jak już we wstępie zaznaczyliśmy, twierdząc Antonia, to długość Drogi krzyżowej wynosiła 600—700 m. Prawdopodobnie pochód trwał około pół godziny, a to z powodu wielkiego osłabienia Chrystusa, oraz licznych tłumów gromadzących się na ulicach miasta lub zdążających razem ze skazanymi na Golgotę<sup>21</sup>. Dziś nabożeństwo Drogi krzyżowej w każdy piątek, któremu przewodniczy jeden z Ojców Franciszkanów trwa zwyczajnie jedną godzinę<sup>22</sup>.

## XI STACJA. PAN JEZUS OKRUTNIE DO KRZYŻA PRZYBITY

Przechodząc kilka kroków naprzód, dochodzimy do ołtarza, na którym upamiętniona jest straszliwa scena przybicia Jezusa Chrystusa do krzyża. Tę jedenastą stację oznacza również znajdująca się na podłodze marmurowa mozaika. Dziewięć lamp pali się tu stale. Ewangelia mówi krótko: *Erat autem hora tertia et crucifigerunt eum* —

<sup>21</sup> Por. Höpfl, d. c. s. 64 i inn.; Przewodnik po Ziemi św., s. 77 i 100, Fic, Jezus Chrystus s. 134.

<sup>22</sup> Ks. Stach, d. c. s. 200.

a była trzecia godzina i ukrzyżowali Go<sup>23</sup>. Ile upokorzenia, ile goryczy zamykają w sobie te słowa!

Ukrzyżowanie było bowiem najhaniebniejszą karą śmierci, którą stosowano tylko do największych zbrodniarzy, buntowników, i niewolników, równocześnie była najboleśniejszym rodzajem śmierci, która skazańcowi zadawała niewypowiedziane cierpienia.

Jakim przebieg miała egzekucja, nie da się odtworzyć z lakonicznej wypowiedzi Ewangelistów. Skazani na śmierć krzyżową musieli sami dźwigać krzyż na miejsce stracenia. Święty Jan notuje w swej Ewangelii św.<sup>24</sup>, że Jezus sam dźwigał krzyż i szedł na miejsce zwane *Trupią Głową*, po hebrajsku *Golgota*. Powstaje zagadnienie, co te słowa Ewangelisty: *Sam dźwigał krzyż* oznaczają? Czy Chrystus niósł cały krzyż i do leżącego na ziemi drzewa został przybity — jak to przedstawia sztuka chrześcijańska na obrazach Jedenastej Stacji, czy niósł tylko poprzeczną belkę zwaną „patibulum“? Dawniej sądzono, że dźwigał cały krzyż, tzn. poprzeczną belkę i podłużną, zwaną „stipes“.

Ostatnie badania na ten temat zmieniły dotychczasowy pogląd, który przede wszystkim miał swą genezę w pobożnej wyobraźni wiernych i w sztuce. Nie był on pozbawiony piękna i pewnej myśli mistycznej. Pana Jezusa krzyżowali rzymscy żołnierze, a wedle zwyczaju rzymskiego skazaniec niósł „patibulum“, a podłużna belka<sup>25</sup> była już wbita w skałę czy w ziemię na miejscu egzekucji. Wyrażenie: nieść krzyż było jednoznaczne z terminem rzymskim „nieść swoje patibulum“. Skazanego zazwyczaj przybijano, względnie przywiązywano sznurami do poprzecznej belki i wraz z nią wyciągano w górę po podłużnej belce<sup>26</sup>. Przepisy rzymskie nakazywały zaraz po biczowaniu obnażyć skazańca i przywiązać do jego ramienia belkę, aby ją dźwigał na miejsce stracenia. Jezus niósł patibulum bez przywiązywania do Jego ramion, bo inaczej nie można by sobie wyobrazić pomocy Szymona Cyrenejczyka w dźwiganie krzyża. Również Ewangelicści<sup>27</sup> zaznaczają, że Chrystusowi po biczowaniu oddano Jego szaty, w których szedł na Golgotę.

## XII STACJA. PAN JEZUS UMIERA NA KRZYŻU

Zwracając się na lewo od ołtarza „Przybicie Chrystusa do krzyża“ przechodzimy przed ołtarzem Matki Boskiej Bolesnej do miejsca, gdzie Pan Jezus skonał na krzyżu. Jest to stacja dwunasta. Znajdujemy się już w drugiej nawie kaplicy należącej do schizmatyków (Greków).

<sup>23</sup> Mk 15, 25; por. Mt 27, 38 i Łk 23, 33.

<sup>24</sup> 19, 17.

<sup>25</sup> Wedle dawnej choć niepewnej tradycji podłużna belka krzyża miała długość 4,60 m, patibulum zaś 2,30—2,60 m.

<sup>26</sup> Jeżeli zawieszono na szczycie belki podłużnej belkę poprzeczną, krzyż otrzymywał kształt wielkiej litery T, gdy dano ją niżej, krzyż przybierał postać taką, jaka przyjęła się w kulcie i sztuce chrześcijańskiej †.

<sup>27</sup> Mt 27, 31 i Mk 15, 20.

W świetle wielu lamp błyszczą obok złota, srebra i szlachetnych kamieni kosztowne i jaskrawe malowidła oraz mozaiki. Ołtarz ukrzyżowanego Zbawiciela spoczywa na czterech białych marmurowych kolumnach, w środku znajduje się okrągła płyta srebrna zakrywająca otwór, w który był zatknięty krzyż Chrystusowy. Za ołtarzem wznosi się olbrzymi krzyż z wizerunkiem Jezusa. Głowa Zbawiciela otoczona jest błyszczącymi, szlachetnymi kamieniami. Po prawej i lewej stronie znajdują się naturalnej wielkości figury Matki Bożej i umiłowanego ucznia Jezusowego św. Jana. Tło tworzą płaskorzeźby ze srebra, przedstawiające sceny z męki Jezusowej. W środku znajduje się obraz związanego Zbawiciela, który pielgrzymi całują ze czcią.

Dwie czarne płyty marmurowe wskazują miejsce, gdzie stały krzyże dwóch łotrów. Są oddalone od krzyża Chrystusowego o 1,6 m. Ołtarz, który stoi na miejscu krzyża Jezusa należy do schizmatyckich Greków. Kapłanom kościoła rzymsko-katolickiego nie wolno przy tym ołtarzu odprawiać Mszy św., mogą jedynie modlić się tam w każdej porze dnia. Ciało Zbawiciela rozciągnięte szeroko na drzewie, zsiniałe i poranione, zwisało tuż nad ziemią, powiększając swoim ciężarem rany zadane przez gwoździe. Przedstawiało Ono straszny i bolesny widok. U stóp krzyża Matka zboliała patrzy na cierpiącego Syna, obok niej św. Jan i Maria Magdalena i Maria Kleofasowa<sup>28</sup>.

Niezapomniane wrażenie pozostawia tutaj liturgia Wielkiego Piątku z jej wzruszającymi ceremoniami. Od Wielkiego Czwartku rano do W. Piątku wieczorem kościół Grobu Pańskiego jest wyłącznie zarezerwowany dla katolików. W łacińskiej kaplicy Ukrzyżowania odbywa się liturgia wielkopiątkowa, która wzrusza każdego chrześcijanina. Najpierw czytane są prorocтва Starego Testamentu, dotyczące śmierci Mojżesza, potem śpiewa się Pasję św. Jana, który opisuje krwawy dramat z niezwykłą plastycznością. Przy słowach: *i skłoniwszy głowę* — udaje się jeden z ojców Franciszkanów do greckiej kaplicy, klęka przed ołtarzem, nachyla się nad okrągłym otworem, gdzie zatknięty był blisko dwa tysiące lat temu krzyż Chrystusowy i śpiewa: *Hic tradidit spiritum* — tu wyzonął ducha<sup>29</sup>.

### XIII STACJA. PAN JEZUS Z KRZYŻA ZDJĘTY

Na jednej z kolumn oddzielających grecką nawę (kaplicę) od łacińskiej jest umieszczony ołtarz poświęcony Matce Bożej Bolesnej „*Stabat Mater*“. Na nim Matka Bolesna stoi obok krzyża, na którym kona Jezus Syn. Co cierpiała Matka Najświętsza śpiewał Jakub z Todi w pięknym hymnie *Stabat Mater*. Kościół wcielił ten hymn do swojej liturgii.

Słowa hymnu i widok Matki bolejącej wzruszają do łez. Przy ołtarzu tym jest trzynasta stacja: Jezusa zdjęto z krzyża i złożono na łonie

<sup>28</sup> J 19, 25.

<sup>29</sup> J 13, 30.



Jego świętej Matki. Jak możemy sobie wyobrazić ową słynną grupę Matki Bolesnej z umęczonym Ciałem Syna na piersiach, którą zna sztuka pod nazwą *Pieta*. Skatowane ciało Jezusa złożone na kolanach N. P. Marii i oblane łzami najgłębszego żalu i współczucia, obsypane pocałunkami najżarliwszej miłości, utulone w ramionach najczulszej z Matek!

U Rzymian ciała skazanych przeznaczone były na pożarcie przez dzikie zwierzęta i ptactwo. U żydów w obawie przed zarazą zdejmowano przed zachodem słońca ciało i grzebano w ziemi. Ze względu na święto, które rozpoczynało się na drugi dzień, uczniowie zwrócili się do Piłata z prośbą o pozwolenie na zdjęcie zwłok. Dla przyspieszenia śmierci żołnierze połamali łotrom gołenie. Pan Jezus już nie żył. Opatrzność chciała, by spełniło się proroctwo: *Żadnej kości nie połamią Mu*<sup>30</sup>. Jeden z żołnierzy przebił Jezusowi włócznią bok. Z rany wypłynęła krew i woda, symbole dwóch sakramentów: Eucharystii i chrztu.

#### XIV STACJA. PAN JEZUS DO GROBU ZŁOŻONY

Stacja czternasta: Jezus do grobu złożony. Po osiemnastu mocno wydeptanych schodach schodzimy i zwracamy się na północny zachód. Tutaj w odległości 35 m od Golgoty wznosi się kaplica św. Grobu: czternasta stacja drogi krzyżowej. Ta mała odległość zgadza się z opisem Ewangelistów. Sw. Jan mówi: *Na miejscu, gdzie Jezusa ukrzyżowano, znajdował się ogród, a w ogrodzie był nowy grobowiec*<sup>31</sup>.

Gdy cesarz Hadrian na gruzach zburzonej Jerozolimy wybudował nowe miasto — Aelia Capitolina, rozkazał Golgotę i grób Jezusa zasypać, a w miejscu tym zbudować ołtarz dla Afrodyty. Opatrzność Boża sprawiła, że grób nie został zburzony, i został przez św. Helenę, matkę cesarza Konstantyna odnaleziony i odbudowany. Świątynię, do której pielgrzymowały liczne rzesze wiernych zburzyli Persowie pod wodzą dzikiego Chosroesa w 614 r. Niedługo jednak byli panami Grobu św., bo oto w 618 r. pokonuje ich cesarz Herakliusz, a opat Modestus z klasztoru św. Teodozjusza buduje skromną kaplicę. W roku 1010 szalony kalif El Sakem każe zniszczyć i zrównać z ziemią miejsce święte. Kaplicę odbudował znowu cesarz Konstantyn Monomadros. Wspaniałą budowlę wzniesli później krzyżowcy. Miała to być marmurowa budowla z wejściem od wschodu. Kaplicę tę w 1808 r. strawił ogień podłożony podobno przez pijanego Armeńczyka. Schizmatyccy Grecy oddali odbudowę Grobu świętego Komnenosowi architektowi z Mytilene, który w 1810 r. stawia świątynię w stylu rosyjskim, składającą się z przedsionka i właściwego Grobu, zachowaną do dnia dzisiejszego. Swoim wyglądem w niczym nie przypomina grobowca, składającego się z przedsionka i komory grobowej, który ofiarował Józef z Arymatei dla złożenia Najśw. Ciała Chrystusa-

<sup>30</sup> J 19, 36.

<sup>31</sup> 19, 41.

wego. Dzisiejszy przedsionek zwany kaplicą Anioła ma przypominać dawny, gdzie Anioł siedzący na kamieniu podobnym do młyńskiego oznajmił pobożnym niewiastom Zmartwychwstanie Chrystusa. Kawałek tego kamienia leży na oparciu marmurowym na środku kaplicy Anioła. Stąd przez drzwi w kształcie łuku o wysokości ponad 1,30 m wchodzi się do właściwej kaplicy świętego Grobowca, mającego 2,02 m długości i 1,93 m szerokości oraz około 3 m wysokości. Na prawo znajduje się sarkofag, miejsce, gdzie było złożone w Wielki Piątek Ciało Zbawiciela. Gdy tu pochylimy się w kornej modlitwie wdzięczności i uwielbienia za tak wielką dla nas ofiarę Chrystusa Pana, w głębi duszy może przemówi Anioł: *Nie bójcie się. Wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego. Nie ma Go tu. Zmartwychwstał, jak zapowiedział. Pójdźcie a oglądajcie miejsce, gdzie był złożony Pan*<sup>32</sup>. Wstajemy pełni otuchy i nadziei.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMERKA

Ks. Wacław Świerzawski, Kraków

## TRZEŚ LITURGICZNEJ HOMILII

Pomijając pewne dane, które były już poruszone w związku z przepowiadaniem Słowa Bożego, kiedy roztrząsaliśmy jego charakter misteryjny i proroczy, zajmiemy się teraz tylko głównym i centralnym przedmiotem homilii, jakim jest historia Zbawienia lub inaczej tajemnica Chrystusa (mysterium Christi). To wyjaśnia nam poniższe sformułowanie zagadnienia.

### I. GŁÓWNA TRZEŚ HOMILII: MYSTERIUM CHRISTI OBECNE W LITURGII

W ostatnich latach E. Mersch, SJ — na płaszczyźnie eklezjologii, O. Casel, OSB i L. Monden, a za nim H. Schillebeeckx, OP — na płaszczyźnie teologii i liturgii, zaś C. Marmion, OSB — na płaszczyźnie praktycznej rozpracowali teologię św. Pawła dotyczącą Mysterium Christi, która będąc centralną ideą chrześcijaństwa, jest równocześnie fenomenem wyróżniającym religię objawioną od wszystkich religii.

Św. Paweł ujmuje chrześcijaństwo jako TAJEMNICĘ — ale rozumie to nie w sensie współczesnej mu filozofii antycznej. Dla niego Mysterium to Zbawcze dzieło Boga, dokonujące się bez przerwy w czasie<sup>1</sup> Całą tę tajemnicę zawiera Paweł w jednym słowie: „Chrystus“, pisząc

<sup>32</sup> Mt 28, 5—6.

<sup>1</sup> O. Casel OSB, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1935, 21—22.

do Kolosan: *Tajemnica ta zawiera w sobie wielkie bogactwo chwały — macie bowiem w sobie Chrystusa, nadzieję na chwałę* (Kol. 1, 27). Całe swe życie poświęca, by być heroldem tej prawdy, tej tajemnicy (Ef 3, 4, 8—9; 1 Kor 2, 2; Ef 2, 14—16).

„Czemu gorzeje w nim pragnienie — pyta Marmion<sup>2</sup> — aby tajemnica Chrystusa była nie tylko poznana, ale by jej chrześcijanie doświadczyli? Jaki jest najgłębszy motyw Pawła? Odpowiedzią na to jest wyjątek z listu do Rzymian: *Cum illo omnia nobis donavit* (Rzym 7, 32).

Owo „Omnia“ — to odkrycie w Synu Bożym drogi do poznania Boga i równocześnie metoda teologii<sup>3</sup>. Mysterium — to więc nie tylko nauka, to coś, co ją o wiele przewyższa; przewyższa nawet „naukę objawioną“, to nie abstrakcyjna nauka, ale to sam Chrystus — *viva Imago Patris (Kto mnie widzi, widzi Ojca)*.

Chrystus jest uzupełnieniem poznania przez rozum, ale pogłębionego przez wiarę. Chrystus jest kluczem do poznania mistycznego, które jest najpełniejszym poznaniem na ziemi, a które wynika właśnie ze zjednoczenia z Nim. Dopelni ono kiedyś zapoczątkowane tu poznanie przez łaskę, widzeniem twarzą w twarz.

Poznanie rozumowe nie jest poznaniem tajemnicy Boga. Jeśli mówi się, że przepaść odgradzająca materię od ducha jest głęboka, to przepaść oddzielająca wszelki duch stworzony od Boga jest nieskończona. I tę właśnie przepaść wypełnia Chrystus, stając się pomostem dla ludzkiego rozumu. Mistyka jest żywą teologią, doświadczeniem dogmatu, żywym poznaniem tajemnicy. Dogmaty są różnorodnymi aspektami całego Mysterium. Wgłębiając się w nie, odnajduje człowiek swoje miejsce in medio, odnajduje sens ewangelicznej moralności, wchodzi w obiektywny wymiar i odkrywa swoje przeznaczenie<sup>4</sup>.

Bóg dotyka człowieka przez Tajemnicę Chrystusa. Oczywiście, że mógłby to uczynić inaczej, ale w obecnym stanie człowiek nie może w inny sposób przyjąć objawienia i daru Bożego. Świętość nie jest niczym innym, jak uczestniczeniem w tajemnicy Bożej. Życie człowieka świętego jest częścią misterium Bożego — a zatem formacja człowieka wewnętrznego sprowadza się do praktycznego poznania tajemnicy Chrystusa<sup>5</sup>.

Zarówno więc teologia, jak i mistyka są pewnymi aspektami tajemnicy Chrystusa. Jest nim również liturgia. O ile jest ona objawieniem Boga, który kocha — tajemnica jest teologią. O ile jest ona aktem Boga który, zstąpił aż do człowieka — tajemnica jest kultem, mysterium fidei.

<sup>2</sup> C. Marmion OSB, *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous 1947, 6.

<sup>3</sup> O. Casel, OSB, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Muenster 1941, 42.

<sup>4</sup> Barsotti, *Vie mystique*, 12—23. Por. J. Daniélou, SJ, *L'Histoire du salut dans la catéchèse*, LMD, 30/1952/19—35. J. A. Jungmann, SJ, *Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr*, art. w: *Gewordene Liturgie*, Ver. F. Rauch, Innsbruck 1941, 295—321.

<sup>5</sup> Jn 17,3: *Hæc est autem vita æterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.*

O ile jest ona aktem Boga, który upodabnia do Boga — jest mistyką. Całe bowiem Objawienie dopełnia się w Chrystusie — autorze wiary. Cały kult dopełnia się w jednej ofierze wiecznej kapłana-Chrystusa. Cała mistyka polega na współżyciu z Chrystusem, wracającym przez miłość Ducha św. ku Ojcu.

Mistyka prawdziwa musi być obiektywna — sięga tajemnicy Chrystusa. Słusznie więc A. Stolz podziela konieczność przesunięcia punktu ciężkości z niebezpiecznego psychologizmu mistycznego właśnie w tym kierunku<sup>6</sup>.

Te ściśle powiązania teologii, mistyki i liturgii inaczej ustawiają myśl i czyn chrześcijański. Człowiek, umiejący rozumieć w Chrystusie integralną tajemnicę zbawienia i przeżywający ją aktualnie w liturgii, czerpie niezmiernie skarby *serviens mysteriis*. Widzi bowiem w chrześcijaństwie nie tylko światopogląd czy doskonały system moralny, ale dostrzega wyraźnie aktualnie trwającą świętą historię zbawienia, w której sam uczestniczy. Widzi wyraźnie całą syntezę ab Abel iusto ad novissimum electum — szeroki wymiar od wieczności, w której miłość Boża zamierzyła początek czasu, poprzez naturalny świat człowieka streszczony w Adamie i nadprzyrodzony świat odzyskany w drugim Adamie — Chrystusie. Idąc po tej linii rozeznaje się w Kościele dzieło mistyczne — ciąg dalszy życia Chrystusa zapoczątkowany na Krzyżu i w momencie zesłania Ducha św. — dążące do jedności Pleromy w Chrystusie, który jest instrumentem tej jedności. Jedność, którą rozeznaje, nabiera proporcji kosmicznych<sup>7</sup>.

Tajemnica Chrystusa wprowadza człowieka wierzącego w wymiar, rozpatrywany dzisiaj z predylekcją przez filozofię historii i teologię historii, przekreśla pesymistyczny katastrofizm gnębiący nieporadną myśl współczesnego człowieka.

Dzieło Chrystusa w swej REKAPITULACJI (Ed 1, 9—10). kiedy wszyscy dojdą do pełni w jedności Ciała Chrystusowego, to nic innego, jak tylko globalna formuła odkupienia i triumfalne Jego przyjście. Jest to jednocześnie kres żmudnej wspinaczki człowieka, w którym ciało zmartwychwstałe osiągnie stan, w jakim jest obecnie Głowa.

Otóż właśnie liturgia jest owym *totius Ecclesiae mirabile sacramentum*<sup>8</sup> — i, tak trzeba ją umieć czytać. W niej jest ukryty w przedziwny sposób dalszy ciąg trwającej aktualnie historii zbawienia. Od Zesłania Ducha św. aż po parującą historię zbawienia, tajemnica Chrystusa i tajemnica Kościoła są dostępne tylko poprzez znaki i symbole<sup>9</sup>. „Christum

<sup>6</sup> A. Atolz, OSB, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.

<sup>7</sup> L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de saint Paul*, Paris 1954, 315; F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul*, Paris 1959; J. A. Mohler, *Kirchengeschichte*, Regensburg 1867, 10—14.

<sup>8</sup> Lit. W. Soboty, oratio po drugim proroctwie.

<sup>9</sup> Vagagini, 27.

igitur — pisał św. Augustyn i tak można streścić dotychczasowe wywody — sonant haec omnia, caput illud quod iam ascendit in caelum et hoc corpus quod usque in finem laborat in terra<sup>10</sup>.

## II. INNY ASPEKT TEJ SAMEJ PRAWDY: LITURGIA JAKO WYRAZ UŚWIĘCENIA I KULTU

Tajemnica Chrystusa jest też tajemnicą Kościoła. Akt śmierci Chrystusa staje się poprzez czas i przestrzeń aktem życia całej ludzkości. Bóg w Chrystusie uświęca ludzkość i w Chrystusie odbiera od ludzkości należną wdzięczność. Kościół jest więc uprzywilejowanym miejscem spotkania między Bogiem a człowiekiem. Pod kształtem symbolu zstępującego Bóg do człowieka i przez ten sam wyraz człowiek wznosi się do Boga<sup>11</sup>. Nazwijmy czynność zstępującą, czynność Boga — uświęceniem, zaś czynność wstępującą, czynność człowieka — kultem.

Uświęcenie, czyli działanie Boga na człowieka suponuje uznanie Bożej suwerenności i ludzkiego poddania. Uznanie to tworzy duszę kultu. Innymi słowy oddanie, wynikające z cnoty religijności, będącej częścią cnoty sprawiedliwości, stanowi duszę kultu<sup>12</sup>. Bez niej nie można rozumieć liturgii — bez niej, jak bez tworzywa, nie można kultu ukształtować.

Gdybyśmy chcieli formułować te prawdy językiem fenomenologicznym Rudolfa Otto, należałoby je wypowiedzieć mniej więcej tak: w człowieku spotykającym się z Bogiem w misterium już to fascinosum, już to tremendum, budzi się głęboki refleks zachwyty i poddania (Kreaturgefuehl), który stanowi istotę religii<sup>13</sup>. Ów „Kreaturgefuehl”, szukający wciąż wyrazu, jest ściśle określony w teologii. Człowiek rozpatrujący swoją zależność od Boga<sup>14</sup>, *quando in consideratione tantae altitudinis in propriam resiliit parvitatem*<sup>15</sup>, wzbudza w sobie nie tylko *reverentiam et obsequium*<sup>16</sup>, ale pod wpływem daru pobożności pojmuje swoją relację do Boga jako serdeczną przyjaźń (*dulcis et devotus affectus ad Patrem*).

Nie chodzi nam w tej chwili ani o zewnętrzną, prawną relację człowieka do Boga ani też o podkreślanie przyjaznego kontaktu na płaszczyźnie *lex gratiae*. Mówiąc o uświęceniu, należy raczej uwydatnić silne związanie religijności ze świętością. Św. Tomasz daje temu wyraz w końcowym rozdziale kwestii *de religione* pytając: „Utrum religio est

<sup>10</sup> Contra Faustum Manichaeum, XXII, 94 (ML 42, 463).

<sup>11</sup> C. Vagaggini, OSB, *Theologie der Liturgie*, Benziger Vg. 1957, 92.

<sup>12</sup> O. Lottin, OSB, *L'Ame du culte — la vertu de religion, d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1920.

<sup>13</sup> R. Otto, *Das Heilige*, Muenchen 1936, 8—15.

<sup>14</sup> II—II, 81, 3 ad 2.

<sup>15</sup> III Sent., d. 34, 9, 3, a.q. 4.

<sup>16</sup> II—II, 102, 2.

idem sanctitatis?“. W odpowiedzi stwierdza, że te dwa pojęcia są identyczne, a różnią się tylko punktem widzenia<sup>17</sup>. To stwierdzenie ma daleko sięgające konkluzje.

Religijna więź i zjednoczenie duszy z Bogiem poprzez cnoty teologiczne nadają całemu życiu nową orientację. Nadprzyrodzona roztropność kieruje postępowaniem według innych, wyższych zasad i te reperkusje są widoczne w całej postawie moralnej. Przede wszystkim wylania się konieczność oczyszczania na miarę wzrostu i zacieśnienia zjednoczenia. Świętość = ἀγιότης (od ἀγή — bez ziemi, bez materii, czysty) i SANCTUS (od sancire = cementować, jednoczyć) wskazują nam dwa aspekty moralnego rezultatu<sup>18</sup>.

Człowiek religijny — powtórzmy za św. Tomaszem — oddaje Bogu „debitum famulatum in his, quae pertinent ad cultum divinum“, zaś człowiek święty to ten, który *se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum*<sup>19</sup>.

Cnota religijności jest więc źródłem licznych aktów, przez które oddajemy Bogu specjalną cześć, nazwaną kultem.

Rozróżniamy wewnętrzne i zewnętrzne akty cnoty religijności. Według św. Tomasza do aktów wewnętrznych należą: pobożność (devotio) i modlitwa (oratio). Akty zewnętrzne — to: adoracja (adoratio), ofiara (sacrificium), ślub (votum), udzielenie sakramentów (sacramenta).

Do zrozumienia liturgii trzeba wyraźnie określić cnotę pobożności. Według współczesnego języka, używanego w teologii życia wewnętrznego, określa się pobożność jako żarliwą miłość (fervor charitatis)<sup>20</sup>. Św. Tomasz wyrażał to tak: *Voluntas quaedam prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, voluntas quaedam prompte tradenti se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum, actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ei serviendum*<sup>21</sup>.

Pobożność, jako akt woli konsekrujący ją dla służby Bożej orientuje całe życie moralne w kierunku kultu Bożego. Wszystkie akty cnoty religijności uczestniczą więc w pewien sposób w jej stylu — im bardziej wola oddaje się Bogu, tym żarliwszą jest jej gorliwość i wówczas akty, które od niej zależą, stają się bardziej „pobożne“.

Innym aktem wewnętrznym cnoty religijności jest modlitwa. W tym miejscu chciałbym zastanowić się przez chwilę nad ciągłością, jaka istnieje pomiędzy pobożnością, modlitwą i zewnętrznymi aktami cnoty religijności. Pobożność wysuwamy na czoło tej ciągłości w sensie

<sup>17</sup> II — II, 81, 8, c.

<sup>18</sup> A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris 1935, 230—237.

<sup>19</sup> II — II, 81, 8, c.

<sup>20</sup> F. Salezy, *Introduction à la vie dévote*, I partie, chap. I.: „La devotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses action en nous par elle promptement, affectionnement et diligemment“.

<sup>21</sup> II — II, 82, 1, c.

pierwszeństwa wpływu na wszystkie inne następne akty cnoty religijności, które są w pewien sposób od niej zależne. Realizują bowiem cele pobożności, które są skądinąd celami religii. Z drugiej strony akty zewnętrzne wpływają pozytywnie na pobożność i ubogacają jej treść. Można więc powiedzieć, że zewnętrzne akty religijne wyrażają niejako akty wewnętrzne<sup>22</sup>.

Wypada jeszcze uwypuklić myśl św. Tomasza, który zaliczył przyjmowanie sakramentów do zewnętrznych aktów pobożności. Ta teza jest podstawą całego jego traktatu o sakramentach — *sacramenta novae legis ad duo ordinantur scilicet in remedium peccati, et ad cultum divinum*<sup>23</sup>.

Sakramenty mają wobec tego dwie orientacje — w górę i w dół. Są środkami uświęcenia i środkiem oddania czci Bogu. Niektóre sakramenty mają dominantę na elemencie w dół, inne — na elemencie w górę. Eucharystia łączy obydwie aspekty w stopniu najwyższym. Dlatego Msza św. jest środkiem i szczytowym punktem liturgii. W niej schodzi się najwyższe miłosierdzie Boga z najwyższym hołdem wdzięczności, jaki może człowiek złożyć — składa go bowiem in Christo<sup>24</sup>.

Msza św. nie jest modlitwą, ale akcją — akcją, która jest w tym samym czasie akcją Boga i akcją człowieka, a raczej akcją Boga, która staje się akcją człowieka. Człowiek bowiem uczestniczy w ofierze Chrystusa.

Przeto i modlitwa ustna i przyjmowanie sakramentów, i ofiara są zewnętrznym wyrazem kultu<sup>25</sup>, który jest głosem z dołu — jest zewnętrznym, pełnym czci uznaniem suwerenności Bożej i oddaniem Mu chwały. Ponieważ wyrazicielem kultu jest człowiek, przybiera on kształt zmysłowy. W zasadzie kult nie musiałby się wyrażać przez znaki zewnętrzne, ale człowiek jako *compositum psychophysicum*, chcąc całym swoim jestestwem oddać cześć Bogu, musi to uczynić na dwóch płaszczyznach. Ta eksterioryzacja wydaje się jeszcze bardziej konieczna, kiedy człowiek chce wyrazić cześć Bogu wraz z całą społecznością wierzących.

Stojąc na antypodach uświęcającego miłosierdzia Bożego, kult — pomimo że głową jego jest Jezus Chrystus, a on sam w jakiś sposób dziełem człowieka — jest wciąż niedoskonały, wciąż daleki od ludzkiego poznania, a czasem jeszcze dalszy od zaangażowanej ludzkiej miłości. *Nie przekracza* — jak określił Jungmann — *betkoti i rodzi wiele trudności i antynomii*<sup>26</sup>. Pomimo to, jest jedynym wyrazem, jedyną możliwością spłacenia Bogu długu. Dlatego musi być przybliżony w sposób maksymalnie możliwy do owej pełni i realizowany w duchu i prawdzie. Chwała wizji błogosławionych, która tworzy pełnię kultu Chrystusa, jest clara notitia cum laude.

<sup>22</sup> A. Gardeil, *La vraie vie*, 291—292.

<sup>23</sup> III, 63, 6, c, cf. III, 60, 5, c.

<sup>24</sup> Vagaggini, 93.

<sup>25</sup> O kulcie w teologii św. Tomasza pisze J. Lecuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon s. Thomas*, *Revue Thomiste*, 55/1955/339.

<sup>26</sup> J. A. Jungmann, *Sens et problemes du culte*, *NRTh*, 829—839.

Na ziemi laus Deo dopełnia się w ciemności wiary, ciemności symbolu i niedoskonałej miłości.

Kończąc na tych wywodach zagadnienie treści — i pewnej osi zarazem, uwydatniającej się żywo i dominującej w homilii, zajmiemy się dalej jej metodą.

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

*Kraków*



Ks. Stanisław Grzybek, Kraków—Częstochowa

## GODZINA BIBLIJNA

### Modlitwa Chrystusa w Getsemani

(Jn 18, 1—2; Mk 14, 33—38)

#### I. TEKST

.... To powiedziawszy wyszedł Jezus z uczniami swymi na drugi brzeg potoku Cedron; tam był ogród, do którego wszedł sam i uczniowie jego (Jn 18, 1—2). A gdy stanął na miejscu rzekł do nich: „Odpocznijcie tu, a ja tymczasem odejdę dalej i tam się modlić będę“. Potem zabrał ze sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaczął drzeć i lękać się. I rzekł do nich: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci. Zostańcie tu i czuwajcie“. I oddalił się od nich trochę i padł twarzą na ziemię i modlił się i mówił: „Abba, Ojczy, wszystko dla Ciebie jest możliwe, oddaj ten kielich ode mnie, lecz nie co ja chcę, ale co Ty“. — Potem wrócił i znalazł ich śpiących. Rzekł wtedy do Piotra: „Szymonie śpisz? Nawet jednej godziny czuwać nie mogłeś? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie wpadli w pokusę. Duch wprawdzie jest ochoczy, ale ciało słabe“.

#### II. TŁO GEOGRAFICZNO-HISTORYCZNE

Po spożyciu ostatniej paschalnej wieczerzy w pamiętny Wielki Czwartek, między godz. 22—24, Chrystus, w towarzystwie 11 apostołów, opuścił wieczernik i udał się do ogrodu Getsemani, leżącego z drugiej strony potoku Cedron, u podnóża Góry Oliwnej. Prawo żydowskie nie pozwalało w ten wieczór nikomu opuszczać świętego miasta, dlatego Chrystus nie poszedł na tę noc (jak to zwykle czynił) do Betanii, ale postanowił przenoćować na przedmieściu Jerozolimy, w gaju oliwnym, należącym prawdopodobnie do rodziny jednego z jego uczniów.

Z wieczernika do Getsemani prowadziły dwie drogi: pierwsza krótsza, obok głównego wejścia do świątyni, w kierunku na Złotą Bramę i dalej spadzistą ścieżką przez suche koryto Cedronu prosto do ogrodu oliwnego. Druga, nieco dłuższa (ok. 2 km), wiodła przez Bramę Hinnon (zwaną u nas „Gehenna“) również do Cedronu i Getsemani. Pan Jezus prawdopodobnie ze względu na spokój i nastrój poważny oraz rozmyślania,

którym się oddawał, wybrał drogę drugą. Była ona prawie pusta, ponieważ w nocy, po wieczerzy paschalnej, wszyscy Żydzi zwykle przebywali w domu. Nadawała się ta droga do refleksji i rozmów ze sobą samym, a przy tym była miłym spacerem. (J. Ricciotti).

Tego wieczoru jednak dla Chrystusa nie był to miły spacer. Perspektywa zbliżającej się męki i wizja cierpień, jakie go czekały, lękiem i trwogą napełniły jego ludzkie serce. Przybył do Getsemani i zatrzymał się tam na chwilę. Tu odpoczniemy. Getsemani, jak sama nazwa wskazuje (gath — tłocznia i szemanim — olej = tłocznia oleju), było małym gospodarstwem warzywno-owocowym. Jak w każdym takim gospodarstwie, tak i w tym ogrodzie, znajdował się dom dla ogrodnika: grotą w skale wykuta z tłocznią dla oleju, szereg drzew oliwkowych i innych i to wszystko otoczone niewysokim, wapiennym murem. W tym ogrodzie uczniowie Chrystusa, razem ze swoim Mistrzem, mieli spędzić noc, poprzedzającą tragedię Golgoty. Dla ludzi Wschodu w ciepłej porze letniej, spędzenie w gaju oliwnym nocy — nie jest żadnym problemem. Po prostu śpią pod gołym niebem, owinięci w swoje płaszczki. Tak postąpiło ośmiu uczniów Chrystusa. Prawdopodobnie w grocie przyległej do mieszkania ogrodnika położyli się na nocny odpoczynek.

Trzech pozostałych, Piotra, Jakuba i Jana, zebrał Chrystus ze sobą nieco dalej, w głąb ogrodu. Byli przecież kiedyś świadkami jego przemienienia, niechże teraz zobaczą jego konanie w ogrójcu i mękę. Chrystus sądził może, że ich obecność i towarzystwo przyniosą mu pewną ulgę i ukojenie. W ostateczności jednak zdecydował się na samotność. Jak mówi św. Łukasz: *oddalił się od nich, jakby na rzut kamienia* (22, 41), padł na twarz i rozpoczął jedyną i wyjątkową w swym życiu modlitwę: *Ojcze, dla ciebie wszystko jest możliwe, oddal ode mnie ten kielich, lecz nie co ja chcę, ale co ty* (14, 36).

Po tej modlitwie, zmieszanej z krwawym potem, wrócił Chrystus do groty, w której spało ośmiu apostołów. Wrócił dlatego, bo zbliżała się godzina jego pojmania. Św. Jan ewangelista mówi, że *Judasz, który go wydał, znał to miejsce, bo Jezus chodził tam często z uczniami swoimi* (18, 2).

Jak tradycja chrześcijańska uhonorowała dziś miejsce konania Chrystusa? Od IV w. począwszy, po dzień dzisiejszy, otacza je największa czcía. Dziś właściwie ogród oliwny jest podzielony na dwie części przez wąską drogę, która biegnie na szczyt Góry Oliwnej. Po lewej stronie tej drogi znajduje się grotą pojmania Chrystusa i przylegający do niej kościół grobu Najśw. Marii Panny. Po prawej resztki dawnego ogrodu oliwnego, a obok niego wspaniała, nowoczesna bazylika konania, zbudowana przez O. O. Franciszkanów w 1924 r.

W ogrodzie oliwnym, który od 1666 r. jest pod troskliwą opieką O. O. Franciszkanów, rośnie jeszcze 8 starych, w części spróchniałych, w części skarłowaciałych drzew oliwnych, które — zdaniem botaników —

mogą sięgać czasów Chrystusa. Jest tylko trudność historyczna, ponieważ według Józefa Flawiusza, Tytus, wódz rzymski, zdobywając Jerozolimę w 70 roku, kazał w całej okolicy powycinać wszystkie drzewa dla celów wojskowych. Nie ulega wątpliwości, że ten los spotkał i te oliwki, które kiedyś były świadkami modlitwy i konania Chrystusa. Ponieważ jednak oliwka ścięta wypuszcza nowe pędy od korzenia, nic nie stoi na przeszkodzie aby przyjąć, że znajdujące się dziś w ogrodzie oliwnym stare drzewa, wyrosły właśnie z pni tych drzew, które kiedyś udzielały schronienia modlącemu się w ich cieniu Chrystusowi. Obecnie z pestek owoców tych oliwek wyrabia się różańce, które chętnie kupują pielgrzymi, na pamiątkę swego pobytu na Górze Oliwnej.

Obok ogrodu oliwnego w kierunku południowym jest skała, na której Chrystus leżał twarzą zwrócony do ziemi i krwawym zalewał się potem. Nad tą skałą wzniesiono już za czasów cesarza Teodozjusza ok. 380 r. pierwszy kościół, który Persowie zburzyli w 614 r. W VIII w. wzniesiono tam po raz drugi kościół, który w XI w. podzielił los pierwszego. Krzyżowcy w XII w. pokusili się także o zbudowanie kościoła Zbawiciela na miejscu jego konania, ale i ten kościół nie przetrwał dłużej jak do XIV w. Dopiero O. O. Franciszkanie prowadząc wykopaliska na Górze Oliwnej w 1909 r., odkryli fundamenty kościoła krzyżowców i w eparciu o nie przystąpili do zbudowania nowej, wspaniałej bazyliki konania. Budowlę ukończono i uroczyste konsekrowano w 1924 r. Składa się ona z trzech naw, oddzielonych od siebie kamiennymi kolumnami, przypominającymi, stojące tam niegdyś w ich miejscu, drzewa oliwne. W głównej nawie wznosi się wielki ołtarz, który stoi na tej skale, na którą spadały kiedyś krwawe krople potu Chrystusa. Część tej skały przed wielkim ołtarzem jest odkryta, otoczona żelazną cierniową koroną i oddzielona od reszty kościoła marmurową balustradą. Wierni pielgrzymi mają bezpośredni dostęp do tej skały, klęczą przed nią, całują ją i modlą się, rozważając bolesną mękę Chrystusa. Nad wielkim ołtarzem jest mozaika, przedstawiająca konanie Boskiego Mistrza, z lewej śpią sobie spokojnie trzej uczniowie, a z prawej, daleko jeszcze, widać anioła z kielichem pocieszenia. Okna bazyliki są z alabastru, co sprawia, że wewnątrz świątyni panuje półmrok, wytwarzający nastrój z pamiętnej nocy Wielkiego Czwartku. W bocznych nawach znajdują się też dwa ołtarze z mozaikami w apsydach, przedstawiającymi po lewej zdradę Judasza, a po prawej pojmanie Chrystusa. Nad głównym wejściem do bazyliki umieszczono napis wyjęty z listu św. Pawła do Hebrajczyków: *Z wielkim wołaniem i płaczem za dni swojego ziemskiego życia zanosił On (Chrystus) gorące prośby do Tego, który mógł go wybawić od śmierci i został wysłuchany* (5, 7).

Warto przy tej sposobności wspomnieć, że w czasie swej pielgrzymki do Ziemi Świętej, w styczniu 1964 r., ojciec św. Paweł VI, rezydował w Delegaturze Apostolskiej, tj. w siedzibie władz rzymsko-katolickich

w Jerozolimie, mieszczącej się właśnie na Górze Oliwnej. To mu ułatwiło oddanie hołdu Chrystusowi w bazylice konania i innych sanktuariach, znajdujących się w pobliżu. W ogrodzie oliwnym wykopał Paweł VI własnoręcznie dwa młode drzewka oliwne. Jedno z nich ofiarował Delegaturze Apostolskiej, drugie zabrał ze sobą dla ogrodów watykańskich.

### III. EGZEGEZA FILOLOGICZNA

Scena opisująca modlitwę Chrystusa w ogrójcu, składa się z trzech części: konanie, zdrada i pojmanie Boskiego Mistrza. Scenę konania opisują synoptycy (św. Jan ją opuszcza), najdokładniej św. Łukasz, z właściwym sobie spokojem i obiektywnością historyka, bez patosu i bez przesady, nadając w ten sposób swej relacji wszystkie wartości prawdziwego, historycznego zdarzenia. Umiejscawia swój opis w czasie, mówiąc: „Potem wyszedł (Jezus) i udał się, jak zwykle, na Górę Oliwną“ (22, 39). „Potem“ to znaczy: po ostatniej wieczerzy i po wygłoszeniu swej pożegnalnej mowy.

Konający w ogrójcu Chrystus oddala się od swoich uczniów znowu według relacji św. Łukasza na odległość od 30—40 m, tj. na rzut kamienia, a zatem niezbyt daleko, tyle że wystarczy pozostać samemu ze sobą, ale również nie stracić kontaktu ze swoimi uczniami. Św. Marek mówi, że Chrystus *upadł na ziemię* (14, 35), co św. Łukasz próbuje ścienniować pisząc, że *padł na kolana* (22, 41). W każdym razie ani jedna, ani druga pozycja nie była uznawana przez Żydów w czasie modlitwy. Oznacza to jakąś wyjątkową modlitwę, związaną z wielką wewnętrzną walką modlącego się Człowieka-Boga.

Na tę walkę Chrystusa wskazuje bardzo dobitnie św. Łukasz, używając tu znanego w grecko-rzymskim świecie słowa: „agonia“. A *będąc w agonii, jeszcze goręcej się modlił* (22, 44). Przez słowo: „agonia“ określali starożytni zapasy na stadionie, wyścigi konne, wszelkiego rodzaju zawody sportowe, wymagające największego wysiłku woli człowieka. Później to słowo oznaczało ostatnie zmagania człowieka walczącego ze śmiercią. Coś podobnego przeżywał teraz Chrystus. Czując swoją bliską mękę, walczył ze sobą.

Była to niezwykła walka. Tak jakoś bardzo bolesna i tak głęboko wnikająca w człowieczeństwo Chrystusa, że stała się przyczyną pojawienia się na jego czole krwawego potu. Medycyna zna to zjawisko, nazywa je hematidrozą. Wspominał o nim już w starożytności Arystoteles (Hist. Animal. 3, 19) i wspomina je współczesna medycyna (por. Dict. Thel. Cat. I. s. 621 nn). Nie jest to zatem żadna przesada. Egzegeci zastanawiają się tylko nad tym, czy Chrystus zalewał się krwawym potem, czy oprócz potu poprzez pory skóry wydzielala się także jego Najśw. Krew. Raczej to drugie jest bardziej prawdopodobne. Nic dziwnego wizja przyszłej, bolesnej męki, a jeszcze bardziej reakcji ludzkości na nią, mogła stać się przyczyną tak wstrząsającego przeżycia.

Chrystus postawiony w takiej sytuacji odosobniony od wszystkich szuka mimo woli pomocy. Szuka jej u ludzi i u Boga. U ludzi, tj. u swoich uczniów, ale cóż... zastaje ich śpiących. Tuż pod ich bokiem rozgrywała się największa tragedia świata, a oni spali spokojnie. Nie dlatego aby opuścili Chrystusa, niewątpliwie śledzili z dala wszystko, każdy krok i każdy gest swego Mistrza, ale cóż — byli bezradni, wyczerpani do ostateczności, po prostu pomdleli z bólu i posnęli. Naprawdę zadziwia nas i upokarza postawa Chrystusa. Sam konający ma jeszcze dla swych uczniów słowa pociechy i przestrogi: *Czuwajcie i módlcie się, abyście nie wpadli w pokusę* (Mk. 14, 38).

Nie przyszła pomoc od ludzi, ale przyszła pomoc od Boga. Tylko św. Łukasz o niej wspomina: *Wtedy ukazał mu się anioł z nieba i umocnił go* (22, 43). Jest to zjawisko cudowne i w całej swej rozciągłości rzeczywiste. Coś co podpada pod zmysły.

Widocznie groza męki rysująca się przed oczyma Chrystusa była bardzo wielka, skoro Boski Mistrz prosił o jej oddalenie. Wyrzcił to w słowach: „Ojcze, oddal ten kielich ode mnie“ (Mk 14, 34). Kielich u Żydów miał znaczenie symboliczne. Oznaczał los, przeznaczenie, coś co komuś przypadło w udziale. Żydzi, kiedy radzili się Boga, składali losy do kielicha, potem je stamtąd wyciągali. Każdy co sobie wyciągnął sam, tego się potem w życiu spodziewał, na to czekał. Chrystusowi przypadł w udziale los, tj. kielich męki i śmierci. Teraz zaś nadeszła chwila, w której trzeba było zdecydować: rzucić, albo nie rzucić ziarno pszeniczne w ziemię, aby obumarło i owoc przyniosło. Chrystus zdecydował po pewnym namyśle: a jednak rzucić i umrzeć. Decyzję tę zamknął w pamiętnych słowach swej modlitwy: *Ojcze, oddal ten kielich ode mnie, ale nie jako ja chcę, ale co ty* (Mk 14, 37). Modlitwa, połączona z konaniem w ogroju, dobiegała końca.

#### IV. ZNACZENIE TEOLOGICZNE

W tajemnicy ogrojca ukazała się nam w pełni ludzka natura Chrystusa, razem ze wszystkimi właściwymi nam uczuciami i słabościami ludzkimi, oprócz grzechu. Nigdy w życiu swoim ziemskim — mówi Ricciotti — Chrystus nie był bardziej człowiekiem jak właśnie wtedy, tej pamiętnej nocy w Getsemani. Tak bardzo był do nas podobny. Dlatego też w pierwszych wiekach, z obawy przed heretykami, którzy odmawiali Chrystusowi bóstwa, wykreślono opis tej sceny z niektórych kodeksów ewangelicznych. Argumentowano tym, że w scenie tej Chrystus za bardzo jest człowiekiem, co było np. na rękę Celsusowi, który tym tekstem dowodził, że Chrystus nie jest Bogiem. Brakuje tego miejsca np. w jednym z najstarszych kodeksów Pisma św., w tzw. Kodeksie Watykańskim. W IV w. z powrotem to miejsce przywrócono w ewangeliach.

Modlitwa Chrystusa w ogroju zastanawia nas, jeśli ją zestawimy

z tym, cośmy kilka godzin wcześniej słyszeli z ust Zbawiciela, podczas ostatniej wieczerzy: *Ojcie, ja wstawiłem ciebie na ziemi, teraz przyszła godzina, wstaw Syna swego* (Jn 17, 1). Chrystus z radością czeka na mękę, niemal o nią prosi. A tu, w ogroju, nagle zmienia swoją postawę: „Ojcie, oddał ode mnie ten kielich“. Skądże ten kontrast? W tym kontraście jest znowu bardzo do nas podobny. Pisze na ten temat O. Fic: *Jakże często dajemy przystęp uczuciom najbardziej przeciwnym. Od wielkich porywów i skrajnego entuzjazmu, łatwo przechodzimy do zniechęcenia i upadku ducha, a największa radość zamienia się nagle w głęboki smutek i przygnębienie.* (Por. O. A. Fic, *Jezus Chrystus*, Poznań, 1952, t. II, s. 68).

Niezależnie jednak od tego, Chrystus, jako Bóg-Człowiek, łączył w sobie i smutek i radość, i nawet wtedy, gdy się smucił nie był pozbawiony wewnętrznej radości, jaka płynie stale z oglądania Boga.

Poza tym zostawił nam w ogroju klasyczny przykład prawdziwej, autentycznej modlitwy. Modlitwa jego jest całkowita i szczerą, wyraża zupełne zdanie się na wolę bożą. Chrystus w Getsemani tak się właściwie modlił, jak przed tym trzy lata nauczał o modlitwie swoich uczniów: *Bądź wola twoja!* (Mt 6, 10). Tak też pojmował modlitwę cały Stary Testament, w przeciwieństwie do pogańskiego świata, który w sytuacjach bez wyjścia przyjmował albo postawę rozpacz, albo stoickiej obojętności. Inaczej Chrystus: całkowicie zdaje się na wolę swojego Ojca i wytrwale się modli. Nieustannie powraca do swojej prośby. Choć ją przerywa, choć odwiedza w międzyczasie śpiących uczniów — to jednak stale wraca do tego samego tematu i konsekwentnie trwa przy swoim. Modli się wytrwale. Sw. Łukasz zaznacza, że *trzykrotnie się modlił*, co oznaczało u Żydów, długą i wytrwałą modlitwę. Taka modlitwa dopiero może przewyciężyć wszystkie bariery i dotrzeć przed tron wszechmogącego Boga. Nic więc dziwnego, że taką modlitwą Chrystus przewyciężył lęk i trwogę przed swoją męką i odważnie wyszedł na spotkanie ze zdrajcą.

Tragiczna noc w Getsemani, śmiertelna walka Chrystusa ze sobą samym, jego krwią zalane oblicze i bólem nabrzmiała modlitwa — to jedna z najsmutniejszych, a zarazem z najbardziej zasadniczych scen w życiu Boskiego Zbawiciela. Może bardziej do tej sceny, aniżeli do innej można by odnieść słowa Piłata: „*Ecce Homo*“. Tak wygląda człowiek, który w pełni zrozumiał wielkość i tragedię grzechu oraz potrzebę złożenia za niego Bogu ekspiacyjnej ofiary.

## V. ZASTOSOWANIE

Nie ma problemu i nie ma trudności, której by chrześcijanin-katolik nie rozwiązał na płaszczyźnie swojej serdecznej i szczerzej rozmowy z Bogiem. Tylko wytrwała, zgodna z wolą bożą modlitwa dociera do nieba i przynosi na ziemię potrzebne nam łaski. A więc

do modlitwy: wytrwałej, spokojnej, konsekwentnie powtarzanej, coraz bardziej udoskonalanej modlitwy! Dewizą naszego postępowania w poście niech będą słowa Pisma św.: *Ascendat ad te, Domine, oratio mea et descendat super misericordia tua.*

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

## S. Kinga Strzelecka OSU, Wrocław

### „UT PUTABATUR — FILIUS JOSEPH“ (Łk 3,24)

Największym, najważniejszym zadaniem życiowym św. Józefa była wiara w Chrystusa. A pierwszym motywem tej wiary był sen. Początkowo, kiedy nie widział jeszcze żadnego cudu, Józef zobaczył szokującą rzecz — brzemienność Narzeczonej. I na podstawie snu musiał uwierzyć w nieprawdopodobne — w Jej dziewicze i Boże Macierzyństwo równocześnie.

A pouczony snem nie zastanawia się, czy nie jest to przypadkiem marzenie tylko, lub uraz zepchnięty w podświadomość, ale przyjmuje Żonę swoją, albo zabiera Ją i Dziecko, uchodzi do Egiptu, czy wraca z Egiptu... Więc w oparciu o swoje — choć Boże — sny Józef wierzył, że Syn Jego Żony jest Synem Boga Żywego. I pozwalał nazywać się „ojcem“ wiedząc, że nie jest ojcem. Musiał wierzyć w historyczne Wcielenie,

Miało się Boga na co dzień. Boga mówiącego po ludzku i dlatego wiara łączenia Słowa z naturą podległą prawom materii.

Podobnie i ten, którego my w Kościele nazywamy „ojcem“ musi wierzyć w złączenie Boga z człowiekiem o brudnych rękach. W pojednanie Słowa z naturą podległą prawom grzechu.

Nic więc dziwnego, że św. Józef jest i tylko On może być Patronem „ojcostwa“ w Kościele. Bo będąc ojcem Chrystusa, czy to historycznego, czy to mistycznego, nie jest się Jego ojcem i musi się wierzyć w nieprawdopodobne.

Wewnętrzne życie św. Józefa? — Chyba uproszczone do maksimum. Patrzyło się na Człowieka, który mieszkał pod tym samym dachem, jadł ten sam chleb, spał na takim samym pościu. Ale mówił inaczej, niż inni ludzie. Dlatego Jego słowa zachowywało się w sercu swoim...

Miało się Boga na codzień. Boga mówiącego po ludzku i dlatego wiara zainicjowana przez sny nie była rzeczą prostą... Ale się heroicznie wierzyło! — Bo Chrystusa trzeba zawsze akceptować heroiczną wiarą.

\* \* \*

Św. Józef jest ponadto dowodem faktu, że można kochać kobietę teologiczną miłością nie przestając być normalnym mężczyzną. Józef bowiem umiał aż tak kochać. Ale wierzył, że ta Kobieta była brzemienna Chrystusem... Wiara w Ich, a raczej w Jej własnego Chrystusa stanowiła

najbardziej intymną, i najsilniejszą, bo właśnie teologiczną więź między Tymi Ludźmi. Wiara Jej Chrystusa! W tym kontekście kobieta jest szczególnie uprzywilejowana. Bóg w swoim Wcieleniu zechciał uwarunkować się kobietą. Zamanifestował, że była Mu jakoś potrzebna. Było Mu potrzebne serce Kobiety, z którego czerpał Jej miłość i Jej krew. Jej krew odbiła się na Jego obliczu a Jej serce odbiło się na Jego Sercu, na Jego ludzkiej psychice. Może dlatego Chrystus jest aż tak macierzyński dla wszystkiego, co małe, biedne, skrzywdzone i potrzebujące pomocy. Chrystus, który ma rysy tylko Swojej Matki...

Św. Józef był reprezentantem pewnej specyficznej władzy, specyficznego autorytetu, któremu podlegał Chrystus jako człowiek. A Chrystus podlegał trzem władzom: urzędowej świeckiej, urzędowej religijnej i domowo-rodzicielskiej. We wszystkich trzech wypadkach spotkania z przedstawicielami tych władz Chrystus mówił o Swoim Boskim pochodzeniu. W jednym wypadku wzruszono ramionami, w drugim — okrzyczano Go bluźniercą, a w trzecim? — W trzecim nie wiadomo, co powiedziano lub pomyślano. Wiadomo jednak, że się od razu nie rozumiało, ale, że się wierzyło. W trzecim wypadku przedstawicielem władzy był głównie św. Józef. Ten, którego Chrystus nazwał ojcem. Który reprezentował Boga-Ojca nie urzędowo, ale rodzinnie, intymnie. Który znał tajemnice mimowolnie podpatrzonej modlitwy i wymowę milczenia mimowolnie skrzyżowanych oczu. Chrystusowej modlitwy i Chrystusowych oczu.

Św. Józef był tym, do którego powiedziano, że ma się sprawy z innym Ojcem. Sprawy bardziej wiążące, niż synowskie posłuszeństwo na ziemi. Ale św. Józef w szczególny sposób uczestniczył w sprawach i prawach Tamtego Ojca.

My też podlegamy trzem władzom. A jedna z nich nosi na sobie piętno jakoby sukcesji św. Józefa. Ona też jest władzą intymną i zna tajemnice naszej modlitwy, nasze relacje z Ojcem, od którego wszelkie ojcostwo pochodzi. Ale wiara Józefa w relacje Chrystusa z Bogiem nie była rzeczą łatwą. Dlatego i dla Józefowych następców nie jest rzeczą łatwą sprawa relacji z Ojcem już nie historycznego Chrystusa, ale Chrystusa żyjącego życiem Kościoła. Tego „pojedynczego“ Kościoła, jaki ma się w rękach, nad którym sprawuje się intymną Józefową władzę. Nie można więc mieć do nich żalu o to, że są słabi i nie zawsze rozumieją nasze relacje z Ojcem. Bo ich „józefowa“ wiara także nie jest łatwa.

Chrystus nazywał ojcem człowieka, który miał świadomość braku relacji naturalnego ojcostwa. Miał jednak poczucie odpowiedzialności tak nieodwracalne, jak nieodwracalne jest własne ojcostwo. Dlatego owo poczucie odpowiedzialności musi istnieć wracalne wszędzie tam, gdzie pozwala się mówić do siebie „ojcze”.



Sw. Józef jest Patronem narzeczonych i małżonków. Ale nie tylko dlatego, że sam był idealnym narzeczonym i mężem, lecz przede wszystkim, że jest ojcem Chrystusa posiadającego Kościół za Oblubienicę. Każda para narzeczeńska czy małżeńska odtwarza w sobie coś z tego Chrystusowego oblubieńczego związku. Sw. Paweł przypisując sobie ojcostwo w stosunku do założonych przez siebie Kościołów chyba właśnie na mocy tego ojcostwa uważa za swój święty obowiązek troskę o to, aby je *czystą dziewicą przedstawić Chrystusowi* (2 Kor 10, 18) — ten św. Paweł, który przenika głębię „wielkiej tajemnicy“ oblubieńczości Chrystusa (Ef 5, 32). A choć ojcostwo św. Józefa w stosunku do Kościoła Powszechnego opiera się o inne racje, niż ojcostwo Pawłowe, przecież nie mniej, lecz bardziej wiąże go obowiązkiem ojcowskiej troski o „jakość“ Oblubienicy Chrystusa.

\* \* \*

Przy swojej śmierci Józef mógł z pełnią prawdy powiedzieć, nieco inaczej, niż kiedyś powie Chrystus: „Synu, w ręce Twoje oddaję ducha mego“. A może właśnie ten Syn trzymał na rękach jego konającą głowę... I wówczas stało by się tak przedziwnie że w tym samym momencie, kiedy zagasały jego oczy i zatarły się rysy Chrystusowego oblicza, Józef ujrzał się w obliczu Jego łaski. „Fantastyczna“ śmierć!

I św. Józef jest Patronem dobrej śmierci. Ale nie tylko z racji tej swojej fantastycznej śmierci. On jest osobiście, po ojcowsku zainteresowany twoim losem, jako losem samego Chrystusa w tobie. A Józefowi „Cały Chrystus“ oddany był przez Boga w opiekę. Dlatego schylił się nad twoją śmiercią niezależnie od tego czy Go będziesz wzywać, czy nie. Bo ojca nie trzeba specjalnie wołać na moment swego umierania. Sam przyjdzie, by w jakiś sposób podać ci Znak Chrystusa do ostatniego pocałunku i położyć ręce na gasnących oczach.

\* \* \*

Józef... Ciesła z Nazaretu... Chrystus nazywał Go ojcem. Nie po to, by sąsiedzi Jego samego uważali za syna cieśli, lecz, że będąc Bogiem wiedział ile ojcowskiego realizmu kryje się w tej nazwie. Ona więc stanowi najpiękniejsze i najpotężniejsze świadectwo Józefowej Wielkości.

Wrocław

S. KINGA STRZELECKA OSU

## NAJSTARSZY RĘKOPIS EWANGELII ŚW. MATEUSZA

Mineły czasy, kiedy można się było tylko powoływać na rękopisy Nowego Testamentu z IV czy V wieku, kiedy z racji późnego pochodzenia manuskryptów biblijnych wysnuwano najrozmaitsze wnioski przeciw autentyczności ewangelii lub niektórych rozdziałów ewangelicznych (np. rozdziału Mat. 16 z obietnicą prymatu św. Piotra).

Obecnie bez cienia wątpliwości stwierdzono paleograficznie, że fragmenty tekstów ewangelii pochodzą już z II wieku, że więc już wówczas były ewangelie znane i rozpowszechnione po rozmaitych krajach imperium rzymskiego.

Najstarszym fragmentem spisany na papirusie, to tzw. papirus Rylandsa P (52), opublikowany w r. 1935 przez Roberta w Manchester a zawierający tekst z ewangelii św. Jana 18, 31 nn. (rozmowę Pana Jezusa z Piłatem). Spisany był już w początkach II wieku. Nieco późniejsze są słynne papirusy Chester Beatty, wydane w Londynie w latach 1933 i 1936, bo spisano je na przełomie II/III wieku.

Wielką niespodzianką było dla biblistów odnalezienie w roku 1956 w Szwajcarii papirusu Bodmer II (P 66) z 14 rozdziałami ewangelii św. Jana. Dalsze poszukiwania tamże — w Bibliotheca Bodmeriana — dały dobre wyniki. Znalezione bowiem papirusy, zawierające kilkanaście rozdziałów z ewangelii św. Łukasza i św. Jana (tzw. Bodmer XIV i XV), a wydane w Genewie w r. 1961. Papirusy bodmerowskie pochodzą z połowy II wieku. Ważny jest fakt, że między tymi najstarszymi rękopisami a naszym obecnie ustalonym tekstem Nowego Testamentu są tylko minimalne różnice.

Obecnie nadeszła wiadomość z Hiszpanii o odnalezieniu małego fragmentu ewangelii św. Mateusza, pochodzącego mniej więcej z tego samego okresu co papirusy genewskie. Opisał go szczegółowo **R. Roca-Puig** w pracy pt.: *Un papiro griego del evangelio de San Mateo* (Barcelona 1962). Jest to fragment dawnego kodeksu (nie zwoju) a zawiera wiersze Mat. 3, 9 i 15, tj. urywek z kazania św. Jana Chrzciciela i odpowiedź Pana Jezusa daną Janowi oraz Mat. 5, 20—25, tj. 8 wierszy z Kazania na górze. Wydawca porównał także fragment barceloński z innym fragmentem znajdującym się w Magdalen College w Oksfordzie a zawierającym wiersze Mat. 26, 7—8, opublikowanym przez Roberta w r. 1953, skomunikował się z tymże znanym zwawcą rękopisów i papirusów celem ustalenia daty powstania papirusu. Obydwaj uczeni zgodnie stwierdzili, iż znamiona paleograficzne, zwłaszcza kształty niektórych liter, wyraźnie na to wskazują, że fragmenty pochodzą z drugiej połowy II wieku. Autor poświęca także kilka stron krytyce tekstu, notuje drobiazgowo wszystkie różnice w pisowni, jednakże jakichkolwiek teologicznie ważnych zmian nie zauważył. Szczegół ten stwierdza, że obecny tekst grecki N. T. jest w zasadzie bardzo zbliżony do tekstów z I wieku, względnie do autografów, których nie posiadamy.

Wszystkie wyżej wymienione papirusy są tylko nowym dowodem, że nasze ewangelie są ważnym autentycznym dokumentem historycznym, na podstawie którego możemy opracować wiarogodny obraz pierwotnego chrześcijaństwa.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

## NOWE ODKRYCIA NA MASADZIE

Znany archeolog izraelski, profesor Jadin, zakomunikował niedawno na konferencji prasowej o nowych odkryciach w Pustyni Judejskiej na Masadzie.

Okazuje się, że w obronie Masady brała udział także grupa Eśnieńczyków, a także być może i inne grupy ówczesnego rozproszonego społeczeństwa.

Do tego wniosku doszedł prof. Jadin po odczytaniu znalezionej na Masadzie pergaminu, analogicznego do tych, które znaleziono w grotach Qumranu nad Morzem Martwym. Jeden z fragmentów tego pergaminu jest identyczny z fragmentem znajdującym się w tych rękopisach, które znaleziono w grotach leżących około czterdzieści kilometrów na północ od Masady. Fragment ten dotyczy trybu prowadzonego wówczas przez Eśnieńczyków, których ośrodek znajdował się w Qumranie.

Z chwilą odcyfrowania tekstu narzuciło się natychmiast pytanie; w jaki sposób ten pergamin znalazł się na Masadzie. Do chwili obecnej ślady kultury qumrańskiej znaleziono na północno-zachodnim wybrzeżu Morza Martwego, tuż w pobliżu samego Qumranu, zrównanego z ziemią przez Rzymian w r. 70 po Chr.

Jest to pierwszy wypadek, aby rękopis znaleziony został podczas prac archeologicznych w innym miejscu. Według relacji prof. Jadin'a wyjaśnienie tego znaleziska jest proste.

Opisując przebieg wielkiego Powstania Żydów przeciwko Rzymianom, pisał Józef Flawiusz, że przywódcą jednego z powstańczych oddziałów w rejonie LOD był Eśnieńczyk, niejaki JONAHAN. Na tej podstawie badacze doszli do wniosku, że oczywiście Eśnieńczycy brali udział w walkach po stronie powstańców. Otóż jak można przypuszczać — po zburzeniu Qumranu ocaleni Eśnieńczycy rozproszyli się po kraju i jedna z grup dotarła do Masady, zabierając ze sobą część manuskryptów.

Według oceny prof. Jadin'a — odnaleziony ostatnio pergamin esseński uważać należy za najważniejszą zdobycz podczas prac archeologicznych na Masadzie.

Podczas tych prac znaleziono również ostatnio rękopis, zawierający kilka wersetów biblijnych. Należy podkreślić, że wersety te są identyczne z tradycyjnym tekstem Biblii. Poza tym znaleziono na Masadzie kilka papirusów, pisanych po łacinie i po grecku. Jeden z nich przedstawia prawdopodobnie rachunek za dostawę towarów, bo widoczny jest na nim cały rząd cyfr.

Prof. Jadin i jego współpracownicy przypuszczają, że — po upadku Masady — Rzymianie zgromadzili na jej szczycie, w jednej z sal, wszystkie znalezione dokumenty (pergamin i papirusy). Po dokonaniu segregacji zniszczyli część dokumentów, a resztę zabrali ze sobą. Część dokumentów przeznaczonych na zniszczenie ocalała albo z powodu pośpiechu, albo z powodu niedopilnowania przy zniszczeniu. Z tych ocalałych odkryto niektóre obecnie.

W międzyczasie potwierdzają się przypuszczenia, że jedna z sal odkopanych na Masadzie była synagogą powstańców. Jest to — w tej chwili — najstarsza z zachowanych na terenie Izraela synagog.

W toku dokonanych już i stale postępujących naprzód prac natrafiono na inne sale podziemne we wschodniej części pałacu króla Heroda, na baseny kąpielowe, kuchnie i izby wartownicze. Ponadto znaleziono znaczne ilości sprzętu gospodarstwa domowego, naczyń używanych przez powstańców, ich uzbrojenia, a nawet... kosmetyków, z których pewna część zachowała się do naszych dni w niestłuczonych czaszkach i flakonach. Znaleziono też dalsze ciekawe i cenne kolekcje monet z okresu powstania. Pochodzą one oczywiście z lat poprzedzających powstanie, Monety te znajdowały się w specjalnych schowkach. Prof. Jadin i jego współpracownicy wysuwają przypuszczenia, że w tych miejscach gdzie znaleziono kolekcję monet, pobierano opłaty za żywność i inne artykuły codziennego życia.

Wreszcie trzeba odnotować dalsze znaleziska części odzieży i pewnej ilości waz glinianych. Na niektórych z tych waz są wyryte imiona powstańców, oczywiście nie wszystkie czytelne. Ale — na jednej z waz udało się odcyfrować wyryte rylcem imiona dwu powstańców: NACHUM BAR ELAZAR oraz JAAKOW BAR EZRA.—

Uczeni całego świata śledzą ze zrozumiałym zainteresowaniem wyniki prac odkrywczych prof. Jadina i jego grupy, oczekując dalszych rewelacji.—

## **PRZED MIĘDZYNARODOWYM KONGRESEM LITURGICZNYM**

W dniach od 21—24 kwietnia br. obradować będzie w Moguncji (Mainz NRF), Międzynarodowy Kongres Liturgiczny. Jak wynika z zapowiedzi komitetu organizacyjnego Kongresu, tematyka obrad obracać się będzie wokół uchwalonej przez II Sobór Watykański Konstytucji o Liturgii. W kongresie weźmie udział przeszło tysiąc liturgistów z krajów europejskich i zamorskich.

## **KURS BIBLIJNY W LOZANNIE**

Uczeni żydowscy organizują w Lozannie, w Szwajcarii, Kurs biblijny w dniach od 6—11 kwietnia br.

Kurs ten został zorganizowany przy czynnym współudziale bibliistów katolickich i protestanckich.

## **KONGRES MUZYKI KOŚCIELNEJ**

W Grazu, w Austrii, obradować będzie w dniach od 3—7 marca br. Kongres Muzyki Kościelnej.

Głównym tematem obrad będzie zagadnienie: „Muzyka Kościelna w świetle II Soboru Watykańskiego“.

## WSPÓLNA BIBLIA W AFRYCE

Stolica Apostolska wyraziła zgodę na wydanie wspólnej biblii, katolicko-protestanckiej, w języku swahili. Języka tego używa bardzo wielu Afrykańczyków.

### PIĘŚNI NA GODZINY BIBLIJNE

Ponieważ Godziny Biblijne odbywają się w zasadzie w czasie nabożeństw wieczornych, lud na początku i na zakończenie śpiewa pieśni religijne. Wypada, by między tematem rozważania biblijnego a pieśnią była pewna harmonia i z tego powodu powinno się dawać pierwszeństwo pieśniom o treści biblijnej. Mamy ich mało (np. Ojciec Nasz — Śpiewnik Ks Siedleckiego s. 302), ale szczególnie nadają się do tego celu psalmy, oczywiście po dokonaniu pewnej przeróbki, by można ich słowa podłożyć pod melodię. We Francji ukazał się osobny zbiór psalmów przerobionych na pieśni.

W Śpiewniku kościelnym Ks. Siedleckiego, wydanym przez Księży Misjonarzy w r. 1953, mamy 6 psalmów z nutami, mianowicie ps. 50, 29, 148, 90, 94, 8 (na str. 286—317).

Także „TE DEUM Starego Przymierza“ jest bardzo odpowiednim hymnem na Godziny Biblijne. Jest to psalm 148, często używany w liturgii kościelnej (w *Laudes* brewiarza) i w dawnej liturgii synagogałnej. Przełożył go na język polski i dorobił doń melodię X. Franciszek Głodkiewicz (Warszawa 1863).

Wyżej (s. 3) podaliśmy nowy przekład psalmu, wzorowany częściowo na psalterzu Karpińskiego z r. 1786. Śpiewać go można na nutę pieśni: *O Ty Przedwieczny* (Śpiewnik cyt. s. 304) lub zastosować dlań psalmodię z psalmu: *Chwalcie, o dziatki* (ps. 112 na str. 389). Tak samo recytowanie hymnu przez dwa chóry może być z pożytkiem stosowane.

Red.

JOSEF SCHARBERT, Einführung in die Heilige Schrift, Aschaffenburg<sup>2</sup> 1961, 16<sup>3</sup>, s. 150.

Książka Scharberta ukazała się w encyklopedycznym wydawnictwie: *Der Christ in der Welt*. Celem wydawnictwa jest próba przedstawienia z chrześcijańskiego punktu widzenia, stanowiska chrześcijanina w świecie. Aby cel ten osiągnąć, Encyklopedia nie ogranicza się do jednej, wybranej dziedziny, ale usiłuje kregiem swoich zainteresowań ogarnąć, o ile to możliwe, całokształt zagadnień związanych z wiarą, z człowiekiem, z jego stosunkiem do stworzeń i do całego świata, aby mimo różnorodności poruszanych kwestii nie zatracić głównych myśli i aby łatwo zasięgnąć potrzebnych informacji, wydawcy podzielili całą Encyklopedię na szereg działów (18), które tworzą zamknięte jednostki tematyczne. Oto tytuły niektórych: Kim jest człowiek, Wiedza i Wiara, Wielkie Prawdy, Znaki zbawienia, Życie religijne, Historia Kościoła, Chrześcijaństwo i kultura, Sztuka chrześcijańska, Religie chrześcijańskie, Współczesne namiastki religii itp. Poszczególne działy znowu, dzielą się na szereg tomików, w których każdy poświęcony jest określönemu zagadnieniu, omawianemu nie za pomocą haseł, jak w encyklopedii zwykle bywa, ale metodą systematycznego wykładu.

z jego stosunkiem do stworzeń i do całego świata. Aby mimo różno-  
Praca Scharberta jest pierwszym tomem szóstego działu zatytułowanego: *Das Buch der Bücher* (14 tomików). Autor jest profesorem St. Testamentu i języków biblijnych w Instytucie Filozof.-teolog. w Freising (Bawaria). Już swoim wyglądem zewnętrznym: zgrabny format, papier, szata graficzna, druk, książka raduje czytelnika.

Praca jest napisana przystępnie, prostym językiem, problemy stawia wyraźnie i jasno je rozwiązuje; styl rzeczowy, zwięzły, bez niepotrzebnego gubienia się w drobiazgach. Jest to, w dobrym tego słowa znaczeniu, popularyzacja nauki, bez spłykania. Książka zdradza doskonale obznajomienie w problematyce, informacje są gruntowne i świeże.

Książka składa się z pięciu części: 1. Nazwy Pisma św. i jego podział (5—16), 2. Kanon Pisma św. i jego historia (17—38), 3. Pismo św. jako Słowo Boże (39—59), 4. Tekst Pisma św. (oryginalny i przekłady: 60—102), 5. Sens w Piśmie św. (103—124).

Omawiając problem inspiracji, autor wypowiada ciekawe myśli odnośnie do nowych kierunków w tej dziedzinie. Dotąd bowiem, kiedy zajmowano się inspiracją, podchodzono do sprawy, z mniej lub bardziej wyraźnym założeniem, że księgi Pisma św. powstawały tak, jak dziś powstaje książka, kiedy to autor zamienia swoje myśli na zdania, ujmuje je w formie pisemnej i po krótszym lub dłuższym czasie, oddaje gotową książkę do druku. Dziś coraz silniej dochodzi do głosu przekonanie o długotrwałym procesie powstawania przynajmniej niektórych ksiąg. Przedtem istniała długa tradycja ustna, jej spisanie, było dla niej samej, raczej czymś ubocznym, było ostatnią fazą, utrwaleniem długiego procesu przekazywania. W ten sposób tłumaczy dziś wielu egzegetów obecną postać Pięcioksiągu czy ksiąg prorockich. Trzeba się poważnie zapytać —

pisze autor — czy tylko spisanie tradycji, dokonywało się pod specjalnym wpływem Ducha św., czy też raczej należy przyjąć, że cały proces przekazywania tradycji, ustny czy pisemny, każdy etap krystalizacji, w którym przez usuwanie starego materiału a przyjmowanie nowego stopniowo powstawały poszczególne księgi — odbywał się również pod szczególnym działaniem Ducha Św.? s. 49.

O sensie w Piśmie św., mówi autor w ostatniej części. Postuluje używanie terminów: sens wyrazowy (Literalsinn) i sens pełny (Vollsinn). Nie można oddzielić jednego od drugiego, jeden bez drugiego nie istnieje, ale oba tworzą jeden sens Pisma Świętego. Przestrzega przed używaniem terminu „sens duchowy“, a sens typiczny ujmuje jako sens pełny z pewnego, szczególnego punktu widzenia przyjęty. W dalszym ciągu omawia właściwości sensu wyrazowego: figury retoryczne, gatunki literackie, a potem właściwości sensu pełnego.

Dużą zaletą książki, jest to, że autor dołączył do niej obszerną bibliografię. Znajdujemy tu zestawienie najważniejszych pomocy naukowych, potrzebnych do studium biblijnego, niejako próba stworzenia warsztatu naukowego biblisty. Zestawienie podzielone jest na 22 jednostki: 1. Bibliografia, 2. Czasopisma, 3. Wydawnictwa ciągłe, 4. Niemieckie przekłady Pisma św., 5. Wydania tekstów oryginalnych i starszych tłumaczeń, 6. Pomocce dla zrozumienia tekstu biblijnego, 7. Encyklopedie, 8., Komentarze biblijne, 9. Dzieła ogólnie wprowadzające do Pisma św., 10. Wstępy do Pisma św., 11. Hermeneutyka, inspiracja, 12. Teologia biblijna, 13. Jezus Chrystus, postacie biblijne, 14. Historia biblijna, 15. Archeologia biblijna, 16. Atlasy biblijne, 17. Geografia Palestyny, 18. Starożytny Wschód a Stary Testament, 19. Świat żydowsko-helleński a Nowy Testament, 20. Apokryfy, 21. Qumran, 22. Język, pismo.

Każda jednostka dzieli się na część przeznaczoną dla nieteologów i na część przeznaczoną dla teologów. Zestawienie przejrzyste, świeże.

Rybnik

Ks. ANTONI DREJA

BESNARD, A. M., Le mystère du nom. (Lectio Divina 35), Paris 1962, s. 200.

Tajemniczość imienia Bożego jest tematem niniejszej książki, która przeznaczona jest dla szerszych kół szukających w księgach biblijnych myśli Bożych, czyli tak zwanego *sensus spiritualis*, szczególnie podkreślonego w encyklice Piusa XII „*Divino afflante Spiritu*“. Cała seria: *Lectio divina* ma właśnie za cel, by zasady religijne zawarte w Piśmie św. przekazać człowiekowi współczesnemu. Wszystkie tomiki cennego wydawnictwa spełniają doskonale swoje zadanie a przemawiając językiem współczesnym, a nie żargonem szkolnym czy naukowym otwierają czytelnikom oczy na przedziwną głębię słów inspirowanych przez Ducha św. a przekazanych w depozycie Kościołowi.

O. Besnard O. P. po krótkich uwagach o znaczeniu genetycznym i dynamicznym imienia jako takiego poświęca cały długi rozdział eksplikacji najwięcej tajemniczego imienia w Biblii, mianowicie imieniu Jahwe, które według księgi Exodus 3 Bóg objawił Mojżeszowi. W jednym z dalszych rozdziałów wyjaśnia nam, że imię KYRIOS, które w Septuagincie jest przekładem hebrajskiego imienia Jahwe, staje się u pierwszych chrześcijan najczęstszym określeniem Pana Jezusa i zamienia się jakoby na jego imię własne. W końcowym rozdziale snuje autor pewne rozważania, które jednak częściowo odbiegają od tematu.

Jest to wielką zasługą autora, że opracował swój temat na podstawie najnowszej literatury, że śmiało występuje z poglądami, które częściowo odbiegają od egzegezy tradycyjnej. Z przyjemnością czyta się jego wywody o imieniu Jahwe, ale szkoda, że nie poruszył bliżej zagadnienia tak znów aktualnego o pochodzeniu imienia (ewentualnie) z innych kręgów kulturowych. Wzmianka o Ugarit byłaby na miejscu, chociażby autor się nie zgadzał z hipotezą Gordona i in. Natomiast słusznie bierze autor za podstawę swych rozważań etymologię imienia Jahwe, która najczęściej odpowiada współczesnym badaniom filologicznym. Jahwe jest dla autora „une existence se manifestant activement”. Jakkoliwiek nie podaje bliższego uzasadnienia językowego, to jednak odgadł właściwy sposób myślenia Semitów, ale powinien był jeszcze więcej podkreślić „aktywność” istoty Bożej aniżeli jej „istnienie”. Należy wreszcie wykreślić z podręczników filozoficznych i dogmatycznych i z historii biblijnych zdanie, że w imieniu Jahwe wyrażona jest *aseitas divina*, jakoby autor inspirowany księgi Exodus już wiedział, że Bóg jest bytem absolutnym. Słowo „haja” — tworzące niewątpliwie rdzeń imienia Jahwe — nie wyraża żadnego pojęcia statycznego, lecz pełnię dynamiczną, gdyż w oczach semity tylko kto działa, kto się porusza, ten tylko jest i istnieje, jak to wykazały monografie Ratschowa i Bomanna. Także użycie przez autora biblijnego (Elohiste) imperfectum *'ehjeh* zamiast perfectum *hajiti* (jak Jozue 1,5) przemawia za taką interpretacją i ją potwierdza, ponieważ hebrajskie imperfectum wyraża ruch trwający od teraz aż do przyszłości, a w tym wypadku ruch zaznaczony przez rdzeń *h-j-h*.

Także tradycyjne tłumaczenie Ex. 3, 14: *je suis celui qui suis — ego sum qui sum — jam jest, którym jest* — nie jest syntaktycznie całkiem ścisłe. Jest to po prostu hebraizm przez wielu niezrozumiały a już dobrze oddany przez Septuagintę, (Ex. 3, 14): *egô ho ôn*. W zdaniu względnym język hebrajski używa pierwszej osoby, jeżeli podmiot zdania nadrzędnego równa się podmiotowi zdania względnego, podczas gdy w językach indo-europejskich używa się osoby trzeciej. Innymi słowy należy tłumaczyć: *jam jest, który jest*, to znaczy: ja jestem tym, który jest (zawsze czynny, potężny, dobry) i tym zawsze dla was będę. W ten sposób znika tautologia, która tkwi w dawnych przekładach. Rozumiemy teraz także, że jakoby korelatem do imienia Jahwe jest pozdrowienie biblijne: *Jahweh 'imakhem*, które przeszło do liturgii jako *Dominus vobiscum*.

Słuszne są dalsze uwagi autora, że imię Jahwe w swym przekładzie greckim KYRIOS przeniesiono na Pana Jezusa już w pierwszych gminach chrześcijańskich. Szczególnie dla św. Pawła był Pan Jezus „Panem” w całej pełni sensu tego wyrazu wprowadzonego przez tłumaczy Septuaginty w teologię synagogi. Bliższe i szersze uwzględnienie opinii i hipotez Baudissina i Bousseta byłoby jeszcze wzbogaciło cenne rozważania.

Jeszcze jedna uwaga uzupełniająca. Trzeba zmienić tradycyjne wyjaśnienie, że imię jako takie oznaczało „istotę” osoby czy rzeczy. Imię raczej łączyło się w duszy semitów z pojęciem siły, potęgi i użyteczności. Dlatego czytamy w psalmie 54: *in nomine tuo salvum me fac*. A siła imienia nie ma swego źródła, jak wielu krytyków sądzi, w świecie magii, lecz w świecie prawa wschodniego, które obecnie coraz lepiej poznajemy. Z dokumentów babilońskich wiemy jak wielką siłą prawną miało wypowiedzenie lub (przy kupnie) wywoływanie publiczne imienia. Dopiero na tej płaszczyźnie prawniczej zrozumieć można treść właściwą zwrotu w liście św. Jakuba o imieniu wywołanym nad chrześcijaninem w czasie chrztu św. (2, 7). Przez wypowiedzenie nad katechumenem imienia „Pana” stał on się własnością „Pana”, tak jak dom staje się własnością nabywcy przez głośne, publiczne wypowiedzenie imienia no-



wego właściciela. Insynuacja dawna Heitmüllera nieraz jeszcze podtrzymywana, jakoby wzywianie imienia Jezus miało charakter magiczny, jest zupełnie bezpodstawna. „Wzywać imienia Jezus“ oznaczało wzywać w modlitwie potęgę Pana Jezusa, a czy jego imię było wypowiedziane w tej lub innej formie czy w ogóle nie wymienione, było dla chrześcijan rzeczą obojętną, gdyż pojęcie duchowości istoty Boskiej przeniknęło do głębi ich dusze, jak wynika z listów św. Pawła.

Książka O. Besnarda **przeprowadza także doskonale ową harmonię** między objawieniem Starego i Nowego Testamentu, na którą od kilku lat kładzie szczególnie nacisk szkoła biblijna łowańska.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption* (Bibliothèque de Théologie Serie I: Théologie Dogmatique. Vol. I) Tournai 1959. Str. VII+299.

Jest to nowe wydanie, lub dokładniej nowe opracowanie książki, która ukazała się po raz pierwszy w r. 1932, nosząc wówczas tytuł: *Le dogme de la Rédemption*. L. Richard zmarł przed opublikowaniem drugiego wydania swojej głównej pracy. Śmierć przerwała mu dokonywanie ostatnich poprawek w rękopisie, który posiadał już imprimatur i miał być wkrótce złożony do druku. Tak więc, książka mimo iż słusznie trzeba ją uważać za opus posthumum, przedstawia jednak, poza nielicznymi wyjątkami, autentyczną myśl samego autora.

Obecna praca, podobnie jak jej pierwsze wydanie, składa się z dwu części, z których pierwsza zajmuje się „tajemnicą Odkupienia w Piśmie św. i w Tradycji“ (5—191), celem zaś drugiej jest „syntetyczno-dogmatyczne przedstawienie nauki o Odkupieniu“ (201—293). Tego rodzaju podział należy uznać za słuszny, aczkolwiek część druga jako synteza jest trochę rozwickła, nie pozbawiona powtórzeń i ponownego wyjaśniania tekstów, analizowanych już w części pierwszej. Dobre wprowadzenie do części traktującej o tajemnicy Odkupienia w Nowym Testamencie stanowi rozdział poświęcony pewnym przebiegłom tej doktryny w księgach Starego Prawa. Obok zagadnień dotyczących monoteizmu Izraela (8—9) i kultu (9—13) najdokładniej zostały omówione teksty o charakterze mesjańskim, przy czym najwięcej miejsca — co jest bardzo słuszne — poświęcił autor prorocctwom Izajasza (21—32), uwydatniając w ten sposób ich wpływ, zwłaszcza Deutero — Izajasza, na formowanie się nowotestamentalnej soteriologii. Szkoda natomiast, że tak skromniutko — na jednej stroniezaledwie (11) — zostało potraktowane Przyznanie na Synaju i wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu (szkoda też, że w takim porządku: przyznanie — Pascha) — wydarzenia stanowiące dwa zasadnicze typy Odkupienia w pismach św. Pawła.

Część poświęcona synoptykom jest nieproporcjonalnie krótka (39—53). Byłoby może bardziej wskazane lepsze uwypuklenie tendencji soteriologicznych poszczególnych ewangelistów: stopniowe zbliżanie się do Jeruzolimy w Ewangelii Łukasza, silne akcenty deutero-izajaskańskie u Marka, soteriologia społeczna Mateusza. Nie widać też, jak to obficie korzystali synoptycy z kantykwów Deutero — Izajasza.

Rozdział trzeci nosi tytuł: „Tajemnica Odkupienia w listach św. Pawła“ i jest zbudowany według następującego schematu: „Powszechne królestwo grzechu — Miłosierna inicjatywa Ojca i zbawcza misja Syna — Wartość zbawcza zmartwychwstania Chrystusa. Tajemnica jedności, która

dokonyuje się w Chrystusie — Chrystus, jako podstawa jedności i więź żywa całego wszechświata — List do Hebrajczyków". Rozdział poświęcony Pawłowi domagają się najbardziej licznych uzupełnień. I tak np. mówiąc o powszechnym królestwie grzechu autor wcale nie wspominał Ef. 2. Paragraf traktujący o miłosiernej inicjatywie Ojca wypadł raczej słabiutko, gdyż autor nie wspominał ani słówkiem o tekście tak kapitalnym w tym względzie, jak Ef I, 3—14. List do Efezjan — synteza teologii Pawła — jest wykorzystany bardzo niedostatecznie. Nie wiadomo dlaczego nie wspominał autor wcale o tekście 2 Kor. 8, 9, kiedy poddawał krótkiej analizie Fil 2,6—9. Pierwszy z nich jest przecież doskonałym komentarzem dla drugiego. Szkoda też, że nie ma w tej części żadnej wzmianki o tak ważnej dla soteriologii Pawła typologii. Exodu i Przymierza na Synaju.

Jak by w nagrodę za rozczarowanie, którego doznaje się po przeczytaniu rozdziału poświęconego soteriologii Pawła, z zadowoleniem śledzimy wywody autora dotyczące „odkupienia w pismach św. Jana". Teksty są uwzględniane obficie i wszechstronnie, tak iż czytelnik ma dość jasno przed oczyma wszystkie aspekty soteriologii czwartego Ewangelisty. Byłoby może wskazane zwrócić bacniejszą uwagę na zbieżność pomiędzy Janem a Pawłem, szczególnie znamiennej właśnie w nauce o Odkupieniu.

Rozdział piąty poświęcony jest „tajemnicy Odkupienia w tradycji patrystycznej" (95—130), w rozdz. szóstym (130—154) mowa jest o „tajemnicy Odkupienia w teologii scholastycznej" (131—154), rozdz. siódmy referuje „soteriologię w ujęciu protestantów od Lutra poczynając aż po czasy dzisiejsze" (154—171). W redagowaniu tych trzech rozdziałów trudność zasadnicza polegała niewątpliwie na doborze najbardziej typowych wypowiedzi najważniejszych przedstawicieli poszczególnych epok. Mając do dyspozycji cenne prace J. Riviéry — którym zresztą nie jest zbyt skrupowany — L. Richard trudności owe pokonał raczej pomyslnie. Na nieco pełniejsze uwzględnienie zasługiwałyby współczesna soteriologia protestancka (170—171).

W rozdz. ósmym, operując wielkimi skrótami, mówi autor o „tajemnicy Odkupienia na soborze Trydenckim oraz w naszych czasach" (173—200). Drugi paragraf tego rozdziału „Pobożność i teologia katolicka" odzwierciedla jednak bardzo niedoskonale to, co wyraża jego tytuł. Mówiąc o Encyklice „Haurietis aquas" zacytował autor jej fragment wcale nie najistotniejszy. Dziwne, że pominął milczeniem inne ustępy tego dokumentu tak bardzo ważnego dla proponowanej przez autora interpretacji soteriologii nowotestamentalnej.

Rozdz. dziewiąty „Powszechność Odkupienia w Piśmie św. i w Tradycji" psuje trochę konstrukcja całej pracy. O wiele właściwszym kontekstem dla tego rozdziału — oczywiście trochę inaczej, bardziej teologicznie ujętego — byłaby część druga pracy. Jeżeli bowiem autor chciał przez to zaznaczyć, że powszechność jest najbardziej znamienym rysem odkupienia według Pisma św. i według tradycji i tylko o owej powszechności mówił. To można by zauważyć, że jeszcze bardziej rzuca się w oczy, i bardziej zresztą wynika z myśli przewodniej całej książki L. RICHARDA, darmość zbawczego dzieła.

Na syntezę doktrynalną, czyli na drugą część książki składają się rozdziały od X do XIV. Słabą stroną tej części jest — jak to już wspominaliśmy — jej pewna rozwlekłość. I tak np. druga część bardzo cennego rozdziału dziesiątego powinna się znaleźć jako paragraf wstępny w rozdziale XI. Uniknęłoby się wówczas dwukrotnego tytułu: „L'incarnation rédemptrice" (207 i 237).

Bardzo szkoda, że w rozdziale XII: „Zmartwychwstanie Chrystusa, jako tajemnica zbawienia" nie ma ani słówka o typologii Chrystus — Adam.

Informacje bibliograficzne w tym rozdziale, podobnie jak w całej drugiej części pracy, pozostawiają niemało do życzenia.

Rozdział XIII „Les Deux visées complémentaires du Mystère de la Rédemption” winien stanowić część rozdz. X, wskutek czego nie trzeba byłoby mówić dwukrotnie o rzeczach tylko nieznacznie się różniących.

W rozdziale XIV mowa jest o „dopełnieniu Odkupienia w i przez Kościół”. Nota „o dzieciach zmarłych bez chrztu” kończy (289—292) tę nierówną, w ostatecznym rozrachunku jednak wartościową książkę. O jej wartości decyduje właśnie część druga, mimo wspomnianych braków, szczególnie w tej części widocznych, jeśli chodzi o rozplanowanie materiału. Co więcej, *Le Mystère de la Rédemption* Richard’a śmiało można uznać za pracę pionierską. Jest to bowiem pierwsze ujęcie całego traktatu *De Redemptione* w oparciu o idee miłości z uwzględnieniem bogatego materiału biblijnego. L. Richard był jednym z pierwszych wśród tych, którzy nie tylko domagali się ubiblijnienia teologii dogmatycznej — wołanie powtarzane tylokrotnie podczas ostatniej sesji Soborowej — lecz podejmowali w tym względzie pierwsze udane inicjatywy. Soteriologia katolicka wyszła w ten sposób z impasu, w którym znalazła się mimo woli, próbując uniknąć protestanckich błędów. Mówiło się bowiem niewiele o zbawczej miłości, żeby przypadkiem ktoś nie sądził, że dzieło Chrystusa było tylko przykładem heroicznej miłości. Tym samym jednak wielu teologów i mnóstwo pisarzy ascetycznych popadło w jurydyzm soteriologiczny, któremu ewoluująca soteriologia protestancka, przynajmniej w swych niektórych przedstawicielach, już od dłuższego czasu holdowała. L. Richard dlatego znalazł ideę miłości u podstaw całej nauki o odkupieniu, że zaczął swe badania od analizy tekstów biblijnych. Z drugiej zaś strony doszukanie się tych samych elementów doktrynalnych w oficjalnym nauczaniu Kościoła utwierdziło naszego autora w przekonaniu, iż znajduje się na właściwej drodze. Wstąpił na nią zresztą na samym początku swej pracy naukowej, ogłaszając już w roku 1923 dłuższy artykuł pod znamienym tytułem: *La Rédemption, mystère d'amour* RechScRel 13 (1923) 193—217; 397—418. Pod wpływem RICHARDA pozostawał niewątpliwie S. LYONNET ze swymi rozlicznymi artykułami na temat soteriologii św. Pawła, jemu również wiele zawdzięcza O. Philippe de la Trinité, autor niewielkiej rozmiarami, lecz świetnej książki *La Rédemption par le Sang*. Ci, którzy znali osobiście L. Richarda, uczonego i kapłana — o sercu rozsadzonym — jak mawiano — miłością do Boga i do ludzi, zachowują po dzień dzisiejszy podziw dla entuzjazmu, z którym le Pére Richard nie tylko głosił, lecz także osobiście przeżywał prawdę o zbawczej miłości Boga.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Neutestamentliche Aufsätze Festschrift für Prof. JOSEF SCHMID zum 70. Geburtstag herausgegeben von J. Blinzler — O. Kuss — F. Mussner Regensburg 1963, s. 338.

Józef Schmid jest znany w Polsce z dwóch prac o Apokalipsie. Tak o. A. Jankowski jak i ks. L. Stefaniak wyrażają uznanie dla jego pracy badawczej. Książka ta jest raczej wyrazem entuzjazmu dla pedagoga i naukowca od tyłu ludzi zajmujących poważne miejsce w hierarchii kościelnej czy wiedzy biblijnej Zachodniej Europy. Świadczą o tym nie tylko nazwiska autorów zebranych artykułów, ale i ludzie, którzy się dołączają do książki samym nazwiskiem. Jest to zrozumiałe,

bo nawet pobieżne przejrzanie zestawionych prac naukowych Jubilata (s. 311—317) wzbudza podziw dla człowieka, który dał dowód, że 70 lat życia wykorzystał niezwykle pracowicie. O zapotrzebowaniu na dorobek jego naukowej pracy świadczy to, że np. opracowania Synoptyków mają czterokrotnie powtarzane wydania. Dlatego „Festschrift“ dostosował się poziomem do człowieka, któremu jest poświęcony.

Tematykę artykułów można zgrupować mniej więcej w takich działach jak: introdukcja, egzegeza szczegółowa, teologia biblijna, tekst i jego krytyka.

### Introdukcja

Otto Kuss, *Zur Hermeneutik Tertullians*

Przypomnienie zasad hermeneutycznych Tertuliana jest aktualne wobec dyskusji różnych kręgów egzegetycznych, które badając to samo Pismo św. wykazują różnice pogładowe. O. Kuss, jak sam przyznaje, porusza stary problem, ale nadaje mu egzegetyczny punkt widzenia i to w obliczu teraźniejszości.

Ethelbert Stauffer, *Der Methurgeman des Petrus.*

Autor przedstawia historię problemu i stanowiska uczonych w sprawie słowa *hermeneutes*, którym Papiasz określa rolę św. Marka. Marek jako *hermeneutes* Piotra może być uważany za interpretatora i tłumacza jego katechez mówionych, a nie pisanych. Później jednak przy pisaniu Ewangelii Marek uzupełnia wiadomości słyszane od Piotra innym źródłem.

Ludwik Stefaniak *Messianische oder eschatologische Erwartungen in der Qumransekte?*

Miło zauważyć wśród obcych nazwisk znajduje się i polski biblista, który omawia aktualną problematykę qumrańsko-chrześcijańską. Stawia pytanie: czy można mówić o mesjanizmie w wierzeniach eschatologicznych Sekty, a jeśli tak, to jaki jest stosunek do eschatologii chrześcijańskiej? Artykuł podsumowuje wnioskami: Qumrańczycy byli skoncentrowani na przyjscie ery eschatologicznej, a chrześcijaństwo jest skoncentrowane na osobie Chrystusa. W żadnym dotąd znanym piśmie Qumran nie ma konkretnego mesjasza. Eschatologia Qumran wywodzi się z eschatologii ST, ale różni się od chrześcijańskiej.

### Egzegeza szczegółowa

Nikolaus Adler, *Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus? Zur Auslegung von 1 Tym 5, 22.*

Od wczesnego chrześcijaństwa datują się dwa rozwiązania dotyczące 1 Tym 5, 22. Praktycy uważają włożenie rąk — za obrzęd święceń, egzegeci zaś za gest związany z przywróceniem pokutnika do wspólnoty. N. Adler polemizując z P. Galtierem — na podstawie kontekstu 1 Tym 5, 22 i struktury gramatycznej — opowiada się za zwolennikami, którzy w geście włożenia rąk widzą przeznaczenie do urzędu kapłaństwa.

Johannes B. Bauer, „Wer sein Leben retten will...“ Mk 8, 35 Parr. Zwrot podany w tytule występuje u wszystkich Ewangelistów J. B. Bauer daje przykłady z literatury greckiej i rzymskiej, gdzie znajduje się to powiedzenie, choć w innym sensie. U Chrystusa ma ono charakter profetyczny. Jezus celowo nawiązał do rozpowszechnionego powiedzenia, by mu nadać właściwy sens. Artykuł J. B. Bauera dowodzi, że Jezus korzystał ze znanych powiedzeń i napełniał je treścią głoszonej prawdy.

Pierre Benoit OP., *Rapports littéraires entre les épîtres aux Colosiens et aux Éphésiens*

Autor powraca do trudnej kwestii zależności literackiej między listem do Kol. i Ef. Trudności związane z autorstwem listu do Ef. rozwiązuje hipotezę sekretarza, bo takie wyjście uważa za najbardziej prawdopodobne i łatwe. Rozwiązanie nie przekreśla autentyczności substancjalnej, skoro zawiera Pawłową doktrynę, ani autentyczności literackiej pośredniej, skoro praca redakcyjna ucznia była kontrolowana przez Apostoła.

Josef Blinzler, *Zur Auslegung von I Kor 7, 14.*

Już we wstępie jest pesymistyczna ocena możliwości pełnego wyjaśnienia 1 Kor 7, 14, ponieważ św. Paweł w tym miejscu wyraził się zbyt zwięźle. Niemniej J. Blinzler podaje ewentualne przyczyny, które skłoniły św. Pawła do poruszenia problemu chrztu dzieci. Tego problemu na podstawie 1 Kor 7, 14 nie można rozwiązać.

Jacques Dupont OSB., *Les ptochoi to pneumatikoi de Matthieu 5, 3 et les 'nwj ruh de Qumran*

Autor z właściwą sobie dokładnością szuka paraleli do Mt 5, 3, ponieważ wyrażenie „ubodzy w duchu“ pasjonuje egzegetów. Ale wynik poszukiwań w pismach Qumran nadal potwierdza oryginalność Mt 5, 3. J. Dupont wykazuje nie tylko erudycję, ale również zdolność oceny aktualnych nowości, które stara się wykorzystać do właściwego rozumienia Ewangelii.

Paul Gaechter, *Zur Form von Joh 5, 19—30*

Egzegezę J 5, 19—30 ułatwi hipoteza, że mamy do czynienia z parabolą o ojcu i jego wiernym naśladowcu — synu. Na tym przykładzie J. Gaechter wskazuje, że pod tekstem IV Ewangelii są przypowieści, ale takie twierdzenie nie oznacza bynajmniej, że się przyjmuje hipotezę mitu Bultmanna.

Josef Gewiess, *Die Philipperbriefstelle 2, 6b*

Od czasów patrystycznych egzegeci starają się wyjaśnić trudności Fil 2, 6b. J. Gewiess po dociekaniach filologicznych i historycznych uwagach dochodzi do stwierdzenia, że Chrystus w ludzkim istnieniu nie dążył do wykazania równości z Bogiem, ale dał ostry wyraz poniżenia przez posłuszeństwo przyjęcia śmierci. W tych stwierdzeniach mieści się chrystologii św. Pawła, o której pisze przy okazji korygowania niewłaściwego postępowania Filipian.

Joachim Gnllka, *2 Kor 6, 14—7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente*

Ponieważ fragment 2 Kor 6, 14—7, 1 nie wiąże się z kontekstem J. Gnllka daje śmiało rozwiązanie. Według niego ten fragment jest wkorzeniony w tradycję Qumran i Testament Dwunastu Apostołów. Do Pawłowego listu włączył go jakiś nieznanymi chrześcijanin.

Johann Michl, *Der Spruch Jakobusbrief 4, 5*

Skąd się wziął logion Jk 4, 5 i co oznacza? J. Michl przypuszcza dwie możliwości: albo jego twórcą jest Jakub, albo zapożycza z jakiegoś poematu judeo-hellenistycznego. Przytacza również trzy różne sposoby tłumaczenia tego heksametru i dokonuje wyboru jednego z nich z odpowiednim uzasadnieniem.

Franz Mussner, *Beiträge aus Qumran Zum Verständnis des Epheserbriefes*.

Autor habilitował się u Jubilata z teologii listu do Efezjan i nie zarzucił zainteresowań tym listem, skoro rozpatruje jego motywy, wyobrażenia i powiązania z Qumran. Wykazuje szczegółowo podobieństwa i różnice twierdząc, że Ef jest wyrazem tej tradycji, która była żywa w pismach Qumran. Jednak to przekonanie, jak zaznacza autor, nie ma nic wspólnego z panqumranizmem.

Wilhelm Pesch CSSR, *Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangelium* (I Kor 3, 8. 14 f. und Parallelen)

Głosiciele Ewangelii oprócz zbawienia otrzymają specjalną eschatologiczną szczęśliwość. Jej natura nie jest bliżej zdefiniowana poza tym, że będzie uwarunkowana pracą, która wprowadzi słuchaczy i wyznawców Ewangelii do uczestnictwa wywyższenia.

Joseph Reuss, *Joh 2, 3—4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche*

W artykule są zestawione opinie zgodne co do słów „wina nie mają“ w sensie prośby o cudowną pomoc, oraz niezgodne przy słowach „co mnie i tobie“.

Harald Riesenfeld, *Zu makrothymein* (Łk 18, 7)

Egzegeta bierze tylko jedno słowo z Łk 18, 7 *makrothymein* i porównuje je z jego znaczeniem w ST. Z badania wynika, że u podstaw tematów i motywów przypowieści Chrystusowych jest odwoływanie się do ST. Nie jest to tylko uczone odwoływanie się, bo Chrystusowe przypowieści posiadają niezwykłą świeżość przedstawienia.

Karl Th. Schäfer, *Zur Deutung von akrogoniaios* Eph 2, 20.

Porusza problem znany w polskiej literaturze biblijnej: czy ma być kamień węgielny, czy kamień nadproża, zwornikowy. Wypowiada się, że w Ef 2, 20 chodzi o kamień węgielny, bo taka teza jest zgodna z Iz 28, 16 i Rz 9, 33 oraz szanuje kontekst, zachowuje obraz, nie zadaje gwałtu tekstowi Ef 2, 20.

Heinz Schürmann, *Mt 10, 5b—6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes*

Stawia hipotezę, że istniał logion o jednorazowym rozesłaniu uczniów. Jego całość można zrekonstruować z Łk 10, 1; Mt 10, 5b; Łk 10, 8—11. Logion uległ rozbiciu przy pracy redakcyjnej Ewangelii synoptycznych.

Wolfgang Trilling, *Der Einzug in Jerusalem* Mt 21, 1—17

Św. Mateusz w opisie wjazdu do Jerozolimy korzystał z Ewangelii św. Marka. W opracowaniu perykopy Mt 21, 1—17 W. Trilling podkreśla znaczenie wjazdu do Jerozolimy w działalności apostołowskiej Jezusa i w wewnętrznej kompozycji Ewangelii Mateuszowej, ponieważ wjazd tworzy przeciwwagę do pierwszego wystąpienia Jezusa w Galilei.

Teologia biblijna

Winzenz Hamp, *Paradies und Tod*

Opowiadanie o raju wymaga ciągłych przemyśleń, by ściślej sprecyzować i odróżnić objawienie od literackich środków wypowiedzi. Ponieważ w opowiadaniu o raju jest między innymi mowa o śmierci, dlatego autor

podaje i zestawia naukę o śmierci w Rdz, Mdr, u św. Pawła oraz w nauczaniu Kościoła.

Ingo Hermann, *Kerygma und Kirche*

Nie podoba się autorowi dotychczasowe ciasne określenie kerygmatu jako tylko mowy o charakterze misyjnym. Dlatego na podstawie NT dowodzi, że kerygmat jest również skierowany do aktualnych chrześcijan, którzy potrzebują pouczenia i wykładu prawd wiary i moralności, wprowadzenia ewangelii w swe życie dla wewnętrznej odnowy. A więc kerygmat jest czynnością dokonującą się w Kościele pod wpływem Ducha Świętego i kieruje się nie tylko do pogan, ale i do chrześcijan.

Wilhelm Michaelis, *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu*

Podaje tezę Jubilata, że świat eschatologiczny jest dla nas obecny w osobie Jezusa i Jego działalności, przyszły eon sięga do naszego czasu. Autor dla tej tezy w całej jej ostrości nie znajduje w Ewangeliach potwierdzenia. Uniknie się trudności przez tłumaczenie, że posiadamy przyszły eon. duchowo lub tylko w postaci zadatku.

Karl Schelkle, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis*

Porusza problemy związane z rozwojem życia Kościoła przy końcu działalności Apostołów. Mijał wtedy pierwszy zapal gorliwości w wierze, a narastała potrzeba przebudowy chrystologii i eschatologii.

Heinrich Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium*

Duch w Ewangelii Janowej nie jest pojęciem jednoznacznym i jedno-funkcyjnym, stąd płyną trudności w rozumieniu. H. Schlier omawia stosunek Ducha do Jezusa, do wiary i do świata.

Rudolf Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*

W. C. van Unnik ogłosił tezę, że Ewangelia św. Jana ma za cel doprowadzenie Żydów hellenistycznych z diaspory do uznania Mesjasza w Jezusie. Tezę koryguje R. Schnackenburg rozważając problem mejsjański i cel IV Ewangelii. Jest on zdania, że wprawdzie Jan uwzględnił mesjanizm ówczesnego judaizmu i jego pochodnych kręgów, ale równocześnie Ewangelia jest teologiczną przeróbką, która bierze pod uwagę aktualne potrzeby Kościoła. Jan nie zapomina o gnostykach oraz niewierzących. Wobec tego trzeba mówić o wielu współbrzmiących tendencjach w Ewangelii Janowej.

Anselm Schulz OSB., *Leidenstheologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen*

Teologię cierpienia i etykę dotychczas łączono w jedno zagadnienie, jako naśladowanie Chrystusa. A. Schulz z tym się nie godzi i zadaje pytanie: czy z tekstów o teologii cierpienia wynika, że Paweł chciał swoje życie misyjne oprzeć na przykładzie Jezusa? Wbrew pozytywnej odpowiedzi O. Kussa zajmuje przeciwne stanowisko. Teologia cierpienia u Pawła jest ściśle religijna i nie związana z etycznym wezwaniem, a etyka naśladowania jest wezwaniem do wiernych o praktycznym nastawieniu. Autor kończy wnioskiem, by nie robić syntetycznych uproszczeń i to niezgodnych z myślą Pawłową, ale trzeba zbadać każde słowo.

## Tekst i jego krytyka

Jean Duplacy, *Une variante méconnue du texte reçu: „...e apolysete”* (Lk 22, 68).

Przeprowadza szczegółowe badania krytyki tekstu w stosunku do dwóch wariantów Lk 22, 68 opowiadając się za wariantem słabiej udokumentowanym. Uważa bowiem, iż w wyborze nie powinna decydować mechaniczna rutyna, ale każdy argument należy indywidualnie ocenić.

Josef Hofmann, *Beziehungen der idischen zur ätiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse.*

Badając zależność między sahidyckim a etiopskim tłumaczeniem Apokalipsy zauważa, że Apokalipsa sahidycka wywarła wpływ na etiopską. Nie była jednak podkładem tłumaczenia, chyba że sahidycki podkład zaginął.

G. D. Kilpatrick, *Atticism and the Text of the New Testament.*

Kanoniczność ksiąg NT nie chroniła przed wprowadzeniem poprawek ze względów stylistycznych i gramatycznych. Szczególne znaczenie miały tendencje attycystyczne. Poprawki ustają dopiero jako reakcja na herezje. Wobec tego krytyka tekstu musi uwzględniać wiek i środowisko powstania kodeksu, by docierać do pierwotnego tekstu odkrywając go spod attycyzujących elementów.

Joseph Molitor, *Das Haemeti-Palimpsestfragment Tiflis 1329 und sein Verhältnis zum altgeorgischen Evangelientex.*

Autor przeprowadza studium nad jednym fragmentem z Gruzji opublikowanym w 1923 r. Drobiazgowo badania naprowadzają na ślad bardzo starej tradycji tekstu.

Niniejsza publikacja jest pięknym dowodem, że biblistów nie dzielią ani kręgi wyznaniowe, ani narodowościowe, ani odmienne poglądy na te same problemy, ale umieją tworzyć jedność w szukaniu prawdy.

*Tyniec*

ANDRZEJ ŻOŃ OSB