

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2

ROK XX

1967

N. 1896/C/67 Textus versio divulgatur

E. Curia Metropolitana

Cracoviae 12.VI.1967 a.

St. Marszowski  
Vicecancellarius

CAROLUS WOJTYŁA  
Archiepiscopus

## **DRUGA INSTRUKCJA ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW O NALEŻYTYM WYKONANIU KONSTYTUCJI O ŚWIĘTEJ LITURGII**

Trzy lata temu Św. Kongregacja Obrzędów w Instrukcji *Inter Oecumenici*, wydanej dnia 26 września 1964 roku, ogłosiła szereg zmian, które miały być wprowadzone do świętych obrzędów i weszły w życie dnia 7 marca 1965, jako pierwszy etap ogólnej odnowy liturgii przewidzianej przez Konsytucję Soborową.

Z wielu sprawozdań biskupów wynika dość jasno, że zaczęło się już zbierać obfite owoce tego zarządzenia. Dowiadujemy się z nich, że uczestnicwo wiernych w liturgii świętej, a zwłaszcza w Najśw. Ofierze Mszałnej, wszędzie się zwiększyło i stało się bardziej świadome i czynne.

Aby uczestnictwo to jeszcze bardziej zwiększyć oraz osiągnąć jeszcze pełniejszą przejrzystość i zrozumienie samych obrzędów, a zwłaszcza Mszy, ci sami biskupi zaproponowali niektóre inne zmiany, które zostały najpierw przedstawione „Radzie do wykonania Konstytucji o świętej Liturgii”, a następnie dokładnie zbadane i rozważone przez wspomnianą Radę oraz tę Świętą Kongregację Obrzędów.

Chociaż nie można uwzględnić wszystkich propozycji przynajmniej na razie, uznano jednak za możliwe wprowadzić natychmiach w życie niektóre z nich, zalecane względami duszpasterskimi i, jak się wydaje, nie sprzeciwiające się przyszłemu ostatecznemu odnowieniu liturgii, ponieważ uważa się je za pożyteczne dla stopniowego wprowadzenia odnowy liturgicznej, a mogą być wprowadzone drogą przepisów rubrycystycznych przy zachowaniu aktualnych ksiąg liturgicznych.

Przy tej sposobności należy wszystkim przypomnieć podstawową zasadę dyscypliny kościelnej potwierdzoną uroczyście również przez Konstytucję o świętej Liturgii, a mianowicie: *Zarządzanie świętą liturgią należy wyłącznie do władzy kościelnej... Dlatego nikomu innemu, choćby był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego w liturgii dodawać lub zmieniać.* (Konst. o św. Liturgii, art. 22 §§ 1, 3).

A zatem ordynariusze miejscowi jak też zakonnicy niech pamiętają o poważnym obowiązku wobec Pana i niech pilnie czuwają, aby prawo tak ważne w instytucjach i w życiu Kościoła było jak najściślej przestrzegane. Ale i wszyscy kapłani oraz wszyscy wierni niech chcą dostosować się ochotnie do tej koniecznie obowiązującej normy.

Tego bowiem wymaga zarówno zbudowanie i dobro duchowe poszczególnych osób, jak i harmonijne współdziałanie w Panu oraz dawanie sobie wzajemnie dobrego przykładu wśród wiernych tej samej wspólnoty miejscowej, a wreszcie wymaga tego poważny obowiązek ciążący na poszczególnych wspólnotach, by przyczyniać się do dobra Kościoła rozszerzonego na całym świecie, zwłaszcza w dzisiejszych warunkach, w których cokolwiek dobrego lub złego zdarzy się we wspólnotach miejscowych natychmiast odbija się na całej rodzinie Bożej.

Wszyscy zatem niech mają na uwadze napomnienie apostoła: *Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania lecz pokoju* (1 Kor 14, 33).

Aby zaś odnowa liturgiczna postępowała bardziej systematycznie i stopniowo, zarządza się następujące przystosowania obrzędów i zmiany:

## I. WYBÓR FORMULARZY MSZALNYCH

1) Poza okresem Wielkiego Postu, w dniach 3 klasy można odprawić albo Mszę zgodną z oficjum dnia albo Mszę odpowiadającą wspomnieniu dokonaniem w Laudes. W tej Mszy można użyć koloru oficjum dnia, zgodnie z n. 323 Kodeksu rubryk.

2) Jeżeli Konferencja Biskupów danego kraju zezwoliła na wprowadzenie Lekcjonarza, na dni powszednie w Mszach odprawianych z ludem, można go używać także w Mszach odprawianych bez udziału ludu, w takim wypadku dozwolone jest czytanie lekcji w języku narodowym.

Tego rodzaju lekcjonarza na dni powszednie używa się w niektóre 2 klasy, wymienione w samym lekcjonarzu, oraz we wszystkich Mszach 3 i 4 klasy, bądź z okresu roku kościelnego, bądź o świętych, bądź wotywnych, które nie mają lekcji ściśle własnych, tj. takich, które zawierają wspomnienie czczonej tajemnicy lub osoby.

3) W dniach powszednich w ciągu roku, kiedy bierze się tekst Mszy z poprzedniej niedzieli, zamiast modlitw z niedzieli można użyć albo jednej z modlitw w różnych potrzebach, zawartych w mszale, albo modlitw jednej z Mszy wotywnych zawartych w mszale.

## II. MODLITWY WE MSZY

4) We Mszy należy odmawiać jedną modlitwę. Dodaje się jednak do niej drugą modlitwę z jednym zakończeniem stosownie do rubryk:

- a) modlitwę obrzędową (Kodeks rubryk n 447);
  - modlitwę z napotykającej na przeszkodę Mszy wotywniej z okazji profesji zakonników lub zakonnice (specjalna rubryka mszału);
  - modlitwę z napotykającej na przeszkodę Mszy wotywniej za nowożeńców „Pro sponsis” — K.R. n. 589);
- b) modlitwę we Mszy wotywniej dziękczynnej (K.R. n. 342 oraz specjalna rubryka mszału);
  - modlitwę w rocznicę Papieża i Biskupa (K.R. nn 449—450);
  - modlitwę w rocznicę własnych święceń kapłańskich (K.R. nn 451—452).

5) Jeżeli należałoby dodać kilka modlitw z jednym zakończeniem w tej samej Mszy dodaje się tylko jedną, bardziej odpowiednią dla obchodzonej uroczystości.

6) Zamiast modlitwy nakazanej (imperata) Biskup może dołączyć do modlitwy wiernych (or. fidelium) jedną czy drugą intencję w szczególnych potrzebach.

Podobnie dekretem kompetentnej władzy danego terytorium można włączyć w modlitwę wiernych wezwania za rządzącymi państwem, które w różnych krajach w różnej formie bywają zarządzane, oraz specjalne intencje w potrzebach dotyczących całego narodu lub kraju.

## III. NIEKTÓRE ZMIANY WE MSZY ŚW.

7) Celebrans przykłęka tylko:

- a) gdy przystępuje do ołtarza lub od niego odchodzi, jeżeli jest tabernakulum z Najśw. Sakramentem,
- b) po podniesieniu hostii i po podniesieniu kielicha,
- c) na końcu Kanonu po doksologii,
- d) przed Komunią zanim powie *Panem caelestem accipiam*,
- e) po złożeniu do tabernakulum komunikantów, które zostałyby po zakończeniu Komunii wiernych.

Inne przykłonienia opuszcza się.

8) Celebrans całuje ołtarz tylko na początku Mszy, gdy odmawia modlitwę „Oramus te Domine”, albo gdy przystępuje do ołtarza jeśli opuszcza się modlitwy u stopni ołtarza, oraz na końcu Mszy zanim pobłogosławi i odeśle lud.

Inne pocałunki ołtarza opuszcza się.

9) Na ofiarowanie, po ofiarowaniu chleba i wina celebrans składa na korporale patenę z hostią i kielich nie robiąc znaku krzyża pateną i kielichem.

Patena z hostią na niej leżącą pozostaje na korporale tak przed, jak i po konsekracji.

10) W Mszach z udziałem ludu także nie koncelebrowanych, wolno celebransowi odmawiać Kanon głośno jeśli to jest wskazane. W Mszach zaś śpiewanych wolno mu śpiewać te części kanonu, które można śpiewać w Mszach koncelebrowanych.

11) W kanonie celebrans:

a) rozpoczyna *Te igitur* wyprostowany i z rozłożonymi rękoma,

b) robi nad darami ofiarnymi jedyny znak krzyża na słowa: *benedic- cas † haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*, w modlitwie *Te igitur*. Inne znaki krzyża nad darami ofiarnymi opuszcza się.

12) Po konsekracji celebrans może nie łączyć palców wielkiego i wskazującego; jeżeli do palców przylgnie jakaś cząsteczka hostii, należy palce otrzeć nad pateną.

13) Obrzęd Komunii św. kapłana i wiernych będzie następujący: Po odmówieniu *Panem coelestam accipiam* celebrans bierze hostię i stojąc zwrócony do ludu podnosi ją mówiąc: *Oto Baranek Boży...* a następnie dodaje razem z wiernymi trzykrotnie: *Panie, nie jestem godzien...* Następnie przyjmuje sam Komunię św. opuszczając znak krzyża hostią i kielichem i zaraz rozdaje Komunię wiernym w zwykły sposób.

14) Wierni, którzy przystąpili do Komunii św. we Wielki Czwartek w czasie Mszy z poświęceniem Olejów św. mogą powtórnie przystąpić do Komunii św. podczas wieczornej Mszy św. tego dnia.

15) We Mszy św. z udziałem ludu można przed modlitwą po Komunii św. (*postcommunio*), jeśli byłoby to wskazane zachować przez pewien czas święte milczenie, albo zaśpiewać lub odmówić psalm, albo pieśń pochwalną np. Ps 33 *Benedicamus Domino*, Ps 150 *Laudate Dominum in sanctuario eius* kantyki *Benedicite, Benedictus es*.

16) Na końcu błogosławi się lud bezpośrednio przed odesłaniem. Byłoby chwalebny, aby kapłan, odchodząc od ołtarza, odmawiał po cichu modlitwę *Placeat*.

Także w Mszach za zmarłych udziela się błogosławieństwa i odsyła się lud zwykłą formułą: *Ite Missa est*, chyba, że bezpośrednio następuje absolucja (przy katafalku); w takim wypadku po wypowiedzeniu słów: *Benedicamus Domino* i opuszczeniu błogosławieństwa przystępuje się do absolucji.

#### IV. NIEKTÓRE WYPADKI SZCZEGÓLNE

17) We Mszy „Za nowożeńców” modlitw *Propitiare* oraz *Deus qui potestate* nie odmawia się między modlitwą Pańską i jej embolizmem, lecz po połamaniu hostii i zmieszaniu postaci, bezpośrednio przed *Agnus Dei*.

Jeżeli zaś Mszę odprawia się przy ołtarzu zwróconym do ludu, cele-



brans po zmieszaniu postaci, jeżeli uzna to za wskazane, przykleknąwszy podchodzi do nowożeńców i odmawia wymienione modlitwy. Po ich ukończeniu wraca do ołtarza, przykleka i odprawia dalej Mszę św. jak zwykle.

18) Msza kapłana tracącego wzrok lub chorego, który na mocy indultu odprawia Mszę św. wotywną, może być odprawiona następująco:

a) Kapłan powinien odmawiać modlitwy i prefację ze Mszy wotywniej,

b) inny kapłan, albo diakon, lektor, lub ministrant winien odczytać lekcję ze Mszy św. dnia albo z Lekcjonarza na dni powszednie. Jeżeli jest obecny tylko lektor lub ministrant zezwala mu się na odczytanie Ewangelii, z opuszczeniem jednak „Munda cor meum, Iube Domine benedicere”, oraz „Dominus sit in corde meo”. Celebrans zaś mówi przed Ewangelią „Dominus vobiscum” a na końcu całuje księgę.

c) Zespół śpiewaków albo lud, albo nawet sam lektor może odczytać antyfony na wejście, na ofiarowanie i na Komunię, oraz śpiewy międzylekcyjne.

#### V. NIEKTÓRE ZMIANY W BREWIARZU

19) W dni 1 i 2 klasy, które mają Jutrznę o trzech Nokturnach — dopóki nie nastąpi odnowa brewiarza — można odmawiać tylko jeden Nokturn. Hymn *Te Deum*, zgodnie z rubrykami odmawia się po trzeciej lekcji. W Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielką Sobotę należy zachować odpowiednie rubryki Brewiarza Rzymskiego.

20) Przy indywidualnym odmawianiu Brewiarza opuszcza się absolucje i błogosławieństwa przed lekcjami oraz zakończenie *Tu autem* na ich końcu.

21) Gdy Laudes i Nieszpory odprawia się z ludem, zamiast Capitulum można odczytać dłuższy wyjątek z Pisma św. czerpiąc tekst np. z Jutrzni, albo ze Mszy dnia, albo z lekcjonarza na dni powszednie i, jeśli to będzie wskazane dodać krótką homilię.

Jeżeli bezpośrednio nie następuje Msza, to przed modlitwą (oratio) można odmówić także modlitwę wiernych (or. fidelium).

Ilekoć włącza się te elementy można odmówić tylko trzy psalmy w następujący sposób: w Laudes bierze się jeden z trzech pierwszych psalmów, kantyk i ostatni psalm; w Nieszporach natomiast można wybrać trzy spośród pięciu psalmów.

22) Gdy Kompletę odprawia się z udziałem ludu, zawsze można użyć psalmów z niedzieli.

#### VI. NIEKTÓRE ZMIANY W LITURGII ZA ZMARŁYCH

23) W oficjach i Mszach za zmarłych można używać koloru fioletowego. Jednak do Konferencji Biskupów należy ustalenie także innego ko-

loru liturgicznego, który odpowiadałby mentalności danego narodu, nie obrażałby uczuć ludzkiego bólu, a zarazem okazywałby nadzieję chrześcijańską oświeconą przez Misterium Paschalne.

24) Podczas absolucji przy katafalku lub przy grobie responsorium: *Libera me Domine* można zastąpić innymi wziętymi z Jutrznia za zmarłych a mianowicie: *Credo quod Redemptor meus vivit; Qui Lazarum resuscitasti; Memento mei, Deus; Libera me, Domine de viis inferni.*

## VII. SZATY LITURGICZNE

25) Manipularza można nigdy nie używać.

26) Pokropienie wodą święconą przed Mszą niedzielną, poświęcenie i nałożenie popiołu na początku W. Postu oraz absolucję przy katafalku można odprawić w ornacie.

27) Wszyscy koncelebrujący mają przywdziewać szaty liturgiczne, które obowiązują przy indywidualnym odprawianiu Mszy (Ritus servandus in in concelebratione Missae, n. 12).

Gdy jednak zachodzi ważna przyczyna np. gdy jest większa liczba koncelebrujących i brakuje szat, koncelebrujący, wyjąwszy zawsze głównego celebransa, mogą nie używać ornatu, zawsze jednak mają włożyć albę i stulę.

## VIII. UŻYWANIE JĘZYKA NARODOWEGO

28) Zachowując normy zawarte w art. 36 § 3 i 4 Konstytucji o św. Liturgii, kompetentna władza terytorialna może pozwolić na używanie języka narodowego w czynnościach liturgicznych odprawianych z ludem także:

- a) w Kanonie Mszy,
- b) w całym obrzędzie święceń,
- c) w lekcjach brewiarza nawet przy odmawianiu chórowym.

Ojciec Święty Paweł VI, po zreferowaniu sprawy przez niżej podpisanego Kardynała Arkadiusza Marię LARRONA, Prefekta Świętej Kongregacji Obrzędów na audjencji udzielonej mu dnia 13 kwietnia zatwierdził niniejszą instrukcję w całości i we wszystkich szczegółach swoją powagą i polecił ją ogłosić, aby wszyscy do których ona się odnosi starannie jej przestrzegali od dnia 29 czerwca 1967 r. W Rzymie dnia 4 maja 1967 r., w święto Wniebowstąpienia P.N.J.CH.

JAKUB Kard. LERCARO, Arcybiskup Boloński, Przewodniczący Rady do wykonania Konstytucji o św. Liturgii.

ARKADIUSZ M. Kard. LARRONA Prefekt św. Kongregacji Obrzędów.

FERDYNAND ANTONELLI, Arcybiskup tyt. Idicri, Sekretarz świętej Kongregacji Obrzędów.

## WYJAŚNIENIA

Do n. 4 a) Pod nazwą modlitwy rytualnej rozumie się modlitwę, którą należy odmówić we Mszy łączącej się z następującymi błogosławieństwami lub konsekracjami:

- a) Konsekracja Biskupa,
- b) udzielanie święceń,
- c) błogosławieństwo Opaty,
- d) błogosławieństwo Ksieni,
- e) błogosławieństwo i konsekracja dziewicy,
- f) błogosławieństwo cmentarza,
- g) rekoncyliacja Kościoła,
- h) rekoncyliacja cmentarza.

Do n. 7 c) Instrukcja zakłada, że komunikanty były zakonsekrowane w czasie Mszy św. i nie przepisuje żadnego ukłęknięcia przed rozpoczęciem Komunii wiernych.

Do n. 11 b) Instrukcja nie znosi skłonu i znaku krzyża związanych z modlitwą „Supplices te rogamus”.

Do n. 13) Jeżeli celebrans odprawia Mszę plecami do wiernych, to również swoją Komunię przyjmuje w takiej postawie.

Do n. 14) Zasada, która dotąd obowiązywała na Boże Narodzenie i Wielkanoc została rozciągnięta na W. Czwartek.

Do n. 15) Jeżeli liczba przystępujących do Komunii św. jest wielka, nie jest potrzebne przedłużanie czasu na dziękczynienie. W mniejszych zespołach należy przewidzieć wspólne dziękczynienie przed modlitwą po Komunii (postcommunio).

Do n. 16) Zakończenie Mszy św. wygląda wobec tego następująco:

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Ucałowanie ołtarza.

V. Benedicat vos omnipotens Deus...

R. Amen.

V. Ite missa est.

R. Deo gratias.

Do n. 17) Jeżeli nowożeńcy klęczą blisko ołtarza zwróconego do wiernych, celebrans może odmówić modlitwy nie odchodząc od ołtarza.

Instrukcja nie wspomina modlitwy „Deus Abraham”. Należy ją odmówić przed udzieleniem błogosławieństwa końcowego.

Do n. 18) Wybór Nokturnu należy do odmawiającego.

Ks. Lech R. Stachowiak, Łódź

## SPÓR MIĘDZY JAHWE A IZRAELEM (JR 2, 1 20)

Do pierworzędnych zadań współczesnej egzegezy ksiąg prorockich należy ustalenie podstawowych rodzajów literackich, którymi posługiwali się wysłannicy Jahwe. Najważniejszym czynnikiem ich działalności jest niewątpliwie charyzmat natchnienia prorockiego, mocą którego prorok staje się rzecznikiem Objawienia Bożego. Niemniej jednak wszyscy prorocy przywiązują wielką wagę do jak najbardziej komunikatywnych form przekazywania słowa Jahwe. Jako podstawowy sposób głoszenia i spisywania posłannictwa prorockiego wymienia się dziś powszechnie „proklamację w imię Jahwe”<sup>1</sup>. Wbrew pierwotnym przypuszczeniom były to nie tylko krótkie, zwięzłe wypowiedzi, lecz również obszerniejsze objawienia<sup>2</sup>. Zależnie od tendencji prorocstwa, mogą to być groźby, karcące mowy lub zapowiedzi pocieszające o charakterze indywidualnym lub zbiorowym<sup>3</sup>. Wnikliwa analiza ostatnich lat pokazuje jednak coraz wyraźniej, że ten „tradycyjny” podział nie dociera do sedna teologiczno-literackiej struktury wypowiedzi prorockiej. Ponadto cały szereg ważnych rodzajów literackich pism prorockich nie mieści się w jego ramach.

W badaniach nad pochodzeniem i pierwotnym kontekstem gróźb prorockich zwrócono uwagę na szereg wypowiedzi piętnujących naruszenie lub złamanie Przymierza<sup>4</sup>. Wraz z zapowiedzią kary dawały one obraz stosowanej w postępowaniu cywilnym i religijnym procedury sądowej<sup>5</sup>. Jeremiasz zaczerpnął je ze starej tradycji prorockiej, związanej być może

<sup>1</sup> Zob. A. Gelin, w: *Introduction à la Bible*<sup>2</sup> I (Paris 1959), 479 n.; R. Rentdorff, *Prophetenspruch*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, 635—638, szczeg. 636; A. Robert, *Littéraires (genres)*, w: *Dictionnaire de la Bible, Suppl. V*, 405—421, szczeg. 418.

<sup>2</sup> Tak utrzymywał H. Gunkel, *Die israelitische Literatur*<sup>2</sup> (*Die Kultur der Gegenwart* I, 7), 1925, 78 nn i jego starsi zwolennicy. Por. jednak J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Giessen 1924, za którym wypowiada się A. Gelin, dz. cyt. 479.

<sup>3</sup> O rodzajach literackich prorockich por.: H. Wildberger, *Jahewort und prophetische Rede bei Jeremias*, rozpr. dokt., Zürich 1942; A.H.J. Gunweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher* (FRLANT 55) Göttingen 1959; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (*Beitr. zur Evang. Theologie* 31), München 1960 — por. L. Alonso-Schökel, *Genera litteraria prophetica*, w: VD 39 (1961) 185—192 oraz A. Gelin, w: *Intr. à la Bible* I, 477—482.

<sup>4</sup> Por. J. Harvey, *Le „Rib-Pattern”, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance*, w: *Biblica* 43 (1962) 172—196.

<sup>5</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt., 143 n.; H. J. Boecker, *Anklagereden und Verteidigungsreden im Alten Testament*, w: *Evang. Theologie* 20 (1960) 398—412; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden* (BZAW 85), Berlin 1963, 5.7.13. 32n; 39.44; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (Wissenschaftl. Monographien zum A.u.N.T. 14), Neukirchen 1964.

ze świętem odnowienia Przymierza<sup>6</sup>; właściwy „Sitz im Leben” takich wypowiedzi stanowi jednak praktyka sądownicza Izraela<sup>7</sup>, dostosowana u proroka z Anatot do jego zadań i panującej sytuacji religijnej<sup>8</sup>. Spośród licznych przykładów mów o podobnej strukturze na szczególną uwagę zasługuje karcące słowo 2,1—20, naświetlające tło i istotę apostazji Izraela; łączy ono elementy literackie mowy sądowej z niewytkle głęboką argumentacją teologiczną, zapewniając pełny wgląd w nieustanny dialog między Bogiem a Jego narodem wybranym.

Mowa prorocka rozdz. 2 należy do zbioru gróźb skierowanych przeciw Judzie, Izraelowi i narodom obcym (2,1—25, 14)<sup>9</sup>. Nie jest wykluczone, że stanowi ona pierwszą publiczną mowę Jeremiasza do zgromadzonego ludu Jeruzolimy<sup>10</sup>. Przemawiają za tym poza faktem umieszczenia rozdz. 2 przez proroka na czele księgi gróźb, czytanej publicznie przez Baruchę w świątyni (Jr 36, 5 nn)<sup>11</sup>, liczne dane wewnętrzne rozdz. Stan religijno-moralny społeczności judzkiej wskazuje na okres poprzedzający reformę deuteronomistyczną Jozjasza lub co najwyżej na jej stadium początkowe. Głównym występkiem Judejczyków jest bałwochwalstwo, praktykowane w kraju w najróżnorodniejszych formach. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy stanowi zgubny wpływ religijny dwóch sąsiednich mocarstw: Assyrii i Egiptu. Assyria, istniejąca jeszcze jako mocarstwo niezależne, chyli się coraz bardziej ku upadkowi. Mimo to mieszkańcy Judei podtrzymują nadal swą zależność religijną od niej, inni zaś szukają protekcji Egiptu, również niebezpiecznej pod względem religijnym. Ponieważ stronnictwo filoeگیpskie było zawsze silne w Judei, nie można wysnuć stąd dokładniejszego wniosku co do daty napisania Jr 2. Pewne jest jednak, że mowa poprzedza wyprawę egiptką do Mezopotamii wraz z katastrofalną bitwą i śmiercią Jozjasza pod Meggido (609). Możliwe też, iż Jeremiasz spisując księgę gróźb za panowania Jojakima, podówczas wasala egiptkiego, zaktualizował swą poprzednią mowę, poddając krytyce oficjalną politykę króla

<sup>6</sup> Por. ostatnio J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'Alliance. Etude sur un genre littéraire de l'Ancien Testament*, rozpr. dokt. Pap. Inst. Bibl., Roma 1964.

<sup>7</sup> Za genezę kultową wypowiedział się E. Würthwein (*Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, w: *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche* 49 (1952) 1—16), co spotkało się jednak ze sprzeciwem krytyków (por. np. F. Hesse, *Wurzel die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kultus?*, w: *Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft* 65 (1953) 45—53). Dziś pochodzenie tego rodzaju literackiego z praktyki sądowniczej Izraela jest powszechnie przyjmowane przez egzegetów niekatolickich i katolickich — por. uw. 5.

<sup>8</sup> Por. E. von Waldow, dz. cyt., 5 nn; 19 nn.

<sup>9</sup> Por. J. Milgrom, *The Date of Jer 2*, w: *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 65—69. Zupełnie nieprawdopodobnie ocenia genezę i datę powstania rozdz. Ch. C. Torrey, *The Background of Jer 1—10*, w: *Journal of Biblical Literature* 56 (1937) 193—216.

<sup>10</sup> Por. m. in. W. Rudolph, *Jeremia*<sup>2</sup>, Tübingen 1958, 11.

<sup>11</sup> Por. E. Nielsen, *Jeremia og Jojakim*, w: *Dansk Theol. Ts.* 13 (1950) 129—145.

i przywódców. Nie do przyjęcia jest dzisiaj mniemanie G. Florit<sup>12</sup>, iż chodziło o jedno stronnictwo asyryjsko-egipskie w okresie, gdy Asyria chyliła się ku upadkowi. W każdym razie odrzuca prorok zdecydowanie wszelkie przymierza z narodami obcymi z pobudek przede wszystkim religijnych.

We wczesnych mowach Jeremiasza uderza nadto zależność teologiczna i literacka proroka od swych poprzedników<sup>13</sup>. Pomijając powszechną w Biblii argumentację z historii narodu wybranego, należy wymienić wspomnianą już krytykę przymierza z narodami obcymi (Jr 2, 18- Oz 7,8—11; z Egiptem i Asyrią — Iz 31,1 nn i cz.), ideę małżeństwa (narzeczeństwa) na określenie stosunku między Jahwe a Izraelem (Oz 2,18; 3,1 — Jr 2,2), głęboką miłość Jahwe do narodu, przedstawienie wędrówki na pustyni jako okresu idealnego posłuszeństwa i kierownictwa Jahwe itp. Zależność ta ogranicza się do utartych tematów przepowiadania prorockiego. O dużej samodzielności literackiej Jeremiasza świadczy obrona forma postępowania sądowego Jahwe przeciw swemu narodowi. Wprawdzie występuje ona w pismach znacznie wcześniejszych niż prorocтва Jeremiasza<sup>14</sup>, nigdzie jednak nie znalazła równie szerokiego zastosowania w teologii Przymierza i w argumentacji prorockiej. Naturalnie zarówno okoliczności, jak konkretny cel posłannictwa prorockiego zmuszają mówiącego (piszącego) do różnych modyfikacji przyjętej procedury sądowej, jak zmiana kolejności etapów procesu, rozwinięcie jednego elementu z pominięciem innego itd. I tak rozpoczyna się Jr 2 nie oskarżeniem, lecz argumentacją odciążającą na rzecz oskarżonych (Izraela) w odróżnieniu np. od Oz 4, 1—3 i Mich 6,3, gdzie przewód otwiera mowa oskarżycielska<sup>15</sup>. Decydującym motywem zmiany porządku było bez wątpienia *captatio benevolentiae* ze strony młodego proroka.

*Idź i głoś publicznie w Jerozolimie co następuje —*

*To mówi Jahwe:*

*Pamiętam wierność twojej młodości,  
miłość twego narzeczeństwa,  
kiedy chodziłaś za mną na pustyni,  
w ziemi, której nikt nie obsiewa.  
Izrael jest świętością Jahwe,  
pierwszym plonem jego zbiorów.  
Ci wszyscy, którzy go spożywają,  
stają się winni —  
spotka ich nieszczęście — wyrocznia Jahwe (Jr 2,2—3).*

<sup>12</sup> Por. w: *Biblica* 15 (1934) 17 nn.

<sup>13</sup> Por. np. K. Gross, *Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea*, Berlin 1930, zwł. 327—343; tenże, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen*, w: *Neue Kirchl. Zeitschr.* 42 (1931) 241—256; 327—343.

<sup>14</sup> Por. H. J. Boecker, *Redeformen...* (zob. uw. 5).

<sup>15</sup> W jednym i drugim wypadku rozprawę rozpoczyna jednak Jahwe.

W dalszych wierszach (2,4—9) przemawia niewinnie oskarżony (Jahwe), dowodząc bezpodstawności stawianych mu zarzutów. Formalne oskarżenie, a raczej powołanie na sąd znajduje się w ww. 10—13; z tym, że przejście od mowy bezpodstawnie oskarżonego do mowy oskarżycielskiej jest ciągłe. W końcowej części rozdz. (ww. 29—37) podejmie Jahwe raz jeszcze przerwany tok mowy obronnej, nawiązując do sporadycznych wywodów właściwego oskarżonego (Izraela w. 31.35). Ponieważ Jahwe jest równocześnie oskarżycielem i sędzią, nie wydaje formalnego wyroku. Oskarżenie ma praktycznie skutki autorytatywnego orzeczenia.

Prosta, utrzymana w tonie nakazu formuła wprowadzająca w mowę Jr 2 nie pozwala określić dokładnie okoliczności jej wygłoszenia. Wzmianka świętego miasta káže przypuszczać, iż chodziło o teren świątyni, może o jakąś uroczystość religijną. A. Weiser<sup>16</sup> dopatruje się w słowie *zakar*<sup>17</sup> aluzji do kultowej uroczystości odnowienia Przymierza. Mimo niewątpliwego pokrewieństwa Jr 2 z teologią Przymierza, istnienie takiego święta w okresie Jeremiasza nie zostało jeszcze dowiedzione.

Okres między wyjściem z Egiptu a zawarciem Przymierza u stóp góry Synaj nazywa Jeremiasz „młodością” lub „narzeczeństwem” Izraela (por. Oz 2,21 n), przedstawiając go jednocześnie jako czas największej wierności i miłości narodu ku Jahwe (por. Oz 2, 17). Przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem odpowiadałoby więc związkowi małżeńskiemu (Oz 2, 4 nn; Ez 16, 8 nn i cz.). Na temat genetyz wyobrażenia stosunku między Jahwe a narodem jako małżeństwa (oraz niewierności jako cudzołóstwa) zdania są podzielone między uczonymi. Co prawda kananejskie pochodzenie porównania nie jest całkowicie wykluczone (Baal jako mąż żonek ziemi palestyńskiej), jednak o wiele prawdopodobniejszy jest jego związek z ideą Przymierza synaickiego. W każdym razie chodzi o aspekt prawny łączności między Jahwe a narodem, a nie afektywno zmysłowy jak w religii kananejskiej. Trudno też przypuszczać, by Jeremiasz posługiwał się motywami zaczerpniętymi z kultu kananejskiego, który zwalcza<sup>18</sup>.

Słowo Jahwe obejmuje zarówno okres „narzeczeństwa” jak i „zaślubin” (= zawarcia Przymierza), chociaż wyraźnie wymieniony jest tylko pierwszy (w. 3)<sup>19</sup>. Łączność uczuciowa między Izraelem a Jahwe po-

<sup>16</sup> *Der Prophet Jeremia*<sup>4</sup> (Das A. T. Deutsch 20/21 Göttingen 1960, 15, uw. 1.

<sup>17</sup> Por. H. Gross, *Zur Wurzel zkr*, w: *Biblische Zeitschrift* NF 4 (1960) 227—237; P.A.H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London 1962.

<sup>18</sup> Por. także R. Mayer, *Sünde und Gericht in der Bildersprache der vorexilischen Prophetie*, w: *Bibl. Zeitschrift* NF 8 (1964) 22—44, szczeg. 26 uw. 7.

<sup>19</sup> Zob. na ten temat: C. Wiéner, „*Fiançailles*” ou „*epusailles*”?, w: *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 403—407; V. Dellagiacoma, *Israel Sposa di Dio. La metafora nuziale del V. T.*, rozpr. dokt., Roma-



lega na obopólnej miłości, jaka stanowi podstawę związku małżeńskiego (*'ahabāh*) wraz z pełnym oddaniem i wiernością (*hesed*) i uległością wobec swego Boga. Tymi dwoma terminami określili później Zrzeszenie z Qumran ideał wzajemnej miłości członków, oparty zresztą na najlepszych wzorach profetyzmu (IQS 2, 24; 5, 4; 5, 25; 8, 2; 10, 26; CD 13, 18)<sup>20</sup>.

Posłuszeństwo Izraela zakłada całkowite podporządkowanie się kierownictwu Jahwe w niebezpiecznej wędrówce na pustyni. Trudno rozstrzygnąć, czy Jeremiasz przedstawia także tu Izraela jako oblubienicę postępującą za Jahwe-Oblubieńcem, co było normalnym przejawem życia rodzinnego starożytności semickiej, czy też chodzi o aluzję do słupa ognistego towarzyszącego Izraelitom w drodze przez pustynię (por. Wj 13, 20—22). W każdym wypadku podkreślona jest gotowość Izraela do wiernej służby wraz z wyrzeczeniami i ofiarami. Takim było usposobienie narodu niegdyś. Pochwała minionego okresu historii jest zarazem przyganą dla teraźniejszości; ma skierować myśl narodu do stanu obecnego jakże bardzo różnego. Wprawdzie i tamte czasy dalekie były od absolutnej doskonałości, jakiej wymagało Przymierze. Tradycja o buntach Izraelitów na pustyni jest w St. Test. dobrze znana. Był to jednak okres idealny dlatego, że Izrael postępował pod wyłącznym przewodnictwem Jahwe, z dala od wszystkich zgubnych wpływów obcych, pod jakie podpadł z chwilą wejścia do ziemi Kanaan<sup>21</sup>.

Mocą wolnego wyboru i zawartego Przymierza stał się Izrael dla Jahwe narodem świętym (por. Wj 19, 5—6; Pwt 26, 19) — jego własnością. Tę podstawową prawdę nauczania prorockiego uzupełnia Jeremiasz bardziej poglądowym określeniem: Izrael jest w ten sam sposób własnością Jahwe jak pierwsza, a zarazem najlepsza część zbiorów. Wj 23, 19a rezerwowało *rē'šit bikkûrê 'adamach* dla Boga, wykluczając go z popołitego użytku (Kpł 22, 10—16). Poszczególne narody stanowią jakby żniwo Boże, którego najlepszą — przeznaczoną dla Jahwe — częścią jest właśnie Izrael (por. Oz 6, 1). Stąd wypływa nietykalność narodu Bożego: ktokolwiek targnąłby się na Izraela popadłby pod sąd Jahwe podobnie jak świętokradca, spożywający pierwsze plony przeznaczone na ofiarę<sup>22</sup>.

---

-Verona 1961, 41—50; M. F. L a c a n, Epoux, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 291—295.

<sup>20</sup> Por. J. Guillet, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation (Théologie 18)*, Paris 1954, szczeg. 74—80; C. Spicq, *Agapè. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire (Studia Hellenistica 10)*, Louvain 1955, 120—124.

<sup>21</sup> Por. R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, rozpr. dokt., Bonn 1952; R. T. Anderson, *The Role of the Desert in Israelite Thought*, w: *Journal of Bible and Religion* 27 (1959) 41—44; S. Lehming, *Massa und Meriba*, w: *Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch.* 73 (1961), 71—77.

<sup>22</sup> Obraz wybrany przez Jeremiasza przypomina obrzędy Zielonych Świąt, kiedy przynoszono wybrane plony jako ofiarę do Jerozolimy. W czasie uroczystości kapłani umieszczali kosze z ofiarami przed ołtarzem (Pwt 26, 1—11). Możliwe więc, że prorok wybrał właśnie to bogate w sym-

Począwszy od w. 4 występuje Jahwe w roli oskarżonego, który zamierza udowodnić swemu oskarżycielowi — własnemu narodowi — swą niewinność. Założenie sporu jest następujące: Izrael opuścił swego Boga, oddając się bałwochwalstwu (ww. 5.8). Taka zmiana własnego Boga nie może być (przynajmniej subiektywnie) bezpodstawną. Naród wybrany żywi widocznie przekonanie, że Jahwe nie wypełnił swych obietnic zgodnie z przyrzeczeniem. Lecz jak może Izrael podnosić podobny zarzut przeciw swemu Bogu? Na czym mógł polegać zawód, jaki sprawił tym, których sam wybrał? Pytania te kieruje Jahwe pod adresem „*domu Jakuba*”, a więc wszystkich pokoleń „*domu Izraela*”. Rzekoma „*nieprawość*” mogłaby jedynie polegać na niewypełnieniu warunków Przymierza. Jednak już w samym oskarżeniu tkwi błędne założenie i to podwójne. Jahwe nie podjął zaskarżalnych zobowiązań wobec swego narodu, ani nie może być równorzędnym partnerem *berit*, za jakiego poczytuje go niewierny Izrael; on był inicjatorem i poręczycielem swego Przymierza. Sam więc fakt, iż Jahwe występuje w mowie jako obwiniony stanowi oskarżenie pod adresem Izraela, sformułowane zresztą w drugiej części pytania: „*naród wybrany okazał się wiarołomnym partnerem przez swoje bałwochwalstwo*”. Zapominając o okresie swojej „*młodości*” i wierności zaczął się coraz to bardziej oddalać (*rāhaq*) od Jahwe, aż zupełnie odrzucił przewodnictwo Boże. Równocześnie szukał Izrael innej opieki. Szukał jej jednak tam, gdzie nie mógł jej znaleźć: w bezsilnych wyobrażeniach bóstw (*hābālīm*), nie będących w stanie zapewnić skutecznej pomocy. Nie tylko rozczarowanie było karą na niewiernych; popadając pod rzekomą opiekę bóstw, które były nicością, Izrael upodobił się do nich — stał się sam nicością. Użyte w tym kontekście słowo ostrej krytyki *hābal* pochodzi od tego samego rdzenia co hebel. Jeremiaszowi zależy nie tyle na zaprzeczeniu realności istnienia tych bóstw (uczyni to w w. 11), ile na przeciwstawieniu ich niemocy potędze Jahwe; stąd w pojęciu semickim już tylko krok do poddania w wątpliwość samego istnienia. Pod przewodnictwem tych bóstw nie jest Izrael w stanie osiągnąć niczego w przeciwieństwie do powodzenia, jakiego zażywał pod przewodnictwem Jahwe. Podobną argumentacją posłużył się później redaktor księgi Królewskiej (2 Krl 17, 15), omawiając przyczyny upadku królestwa izraelskiego, mianowicie różne formy bałwochwalstwa<sup>23</sup>.

Mowę obronną Jahwe kontynuują także ww. 6—8. Nie tylko nie zmienił On swego postępowania wobec ludu izraelskiego, nie tylko nie popełnił wobec niego żadnej niesprawiedliwości, lecz przeciwnie obsypał go dobrodziejstwami, przewyższającymi przyrzeczenia Przymierza. Izraelici nie troszczyli się jednak o pomoc Jahwe mimo licznych przejawów

bolikę święto (związane później także z odnowieniem Przymierza) jako najodpowiedniejszy dzień swego publicznego wystąpienia.

<sup>23</sup> Św. Paweł pisząc w liście do Rzymian o poganach, którzy oddając się bałwochwalstwu *utracili wszelki rozum* oraz *stali się głupimi* (Rzym 1, 21), wyraża raczej zboczenie intelektualne bałwochwalstwa, podczas gdy Jeremiasz przedstawia praktyczne skutki błędu: zupełny zawód Izraela.

opieki, doznanych w zaraniu swej historii. Pełen grozy opis trasy wędrówki przez pustynię arabską w w. 6 podkreśla znaczenie interwencji Bożej w tym okresie, równocześnie zaś stanowi ostry kontrast z opisem Ziemi Obiecanej (w. 7) obfitującej we wszystkie urodzaje<sup>24</sup>. Już w niedługim czasie po wejściu do swego dziedzictwa, sprofanował Izrael swym bałwochwalstwem świętą posiadłość Jahwe. Ziemia wybrana starannie dla narodu Bożego, stała się dla Jahwe przedmiotem odrazy.

Jakkolwiek cały naród oddalił się od Jahwe, szczególna odpowiedzialność spada na przywódców duchownych i świeckich (por. Jr 23, 1n). Podobnie jak poprzednicy (Oz 4, 4—10; 6, 9; Mich 3, 11; Iz 28, 7—13), wymienia Jeremiasz jako głównych odpowiedzialnych kapłanów. Paralelizm synonimiczny określa podwójną ich funkcję (a nie dwie grupy spośród nich): jako pośredników między Bogiem a ludem oraz jako posiadaczy i komentatorów Prawa (por. Jr 8, 8), w formie spisanych przepisów i opartych na nich tradycji<sup>25</sup>. Nie mniej odpowiedzialną za apostazję narodu jest inna grupa, mianowicie pasterzy, tj. władców Izraela wraz z całym sztabem doradców, dworzan i wyższych urzędników królewskich. Już sam tytuł „pasterzy” przypomina o szczególnym ich stosunku do Jahwe, prawdziwego pasterza i o obowiązkach, jakie stąd wypływają<sup>26</sup>. Niestety i oni zawiedli, dając swym postępowaniem zgubny przykład swoim poddanym. Zawiedli wreszcie prorocy. By zrozumieć, o jakich *nebi'im* chodzi w w. 8, należy podkreślić, iż *nibbe'û beba'al* może tu oznaczać prorocstwo wypowiedziane w imię Baala lub też niekonsekwentne postępowanie proroka Jahwe, które obracało się na korzyść kultu Baala. W pierwszym wypadku chodziłoby o proroków bóstw obcych (znanych dobrze u narodów sąsiednich a nawet w Izraelu) lub o fałszywych proroków, którzy — traktując swój urząd „zawodowo” lub też na skutek apostazji — przypisywali swoje natchnienie Baalowi lub innym bóstwom obcym<sup>27</sup>. Raczej ma jednak Jeremiasz na myśli proroków Jahwe, agregowanych przy świątyni lub przy dworze królewskim, którzy wygłaszali swe wyrocznie w imię prawdziwego Boga, jednak bez formalnego objawienia prorockiego. Znajac politykę króla i dworu,

<sup>24</sup> Por. W. D. Thomas, *Slmwt in the Old Testament*, w: *Journal of Semitic Studies* 7 (1962) 191—200.

<sup>25</sup> Druga funkcja przypadła później w udziale specjalnym znawcom Prawa (nomikoi), o którym często wspominają Ewangelie. Mimo, że zadaniem ich było czuwać nad Prawem Jahwe, nie troszczyli się o sprawy Boże (aspekt praktyczny słowa *jāda'*).

<sup>26</sup> Por. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im Alten Testament*, w: *Festschr. Kard. Faulhaber* (München 1949) 7—20; J. Botterweck, *Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient*, w: *Festschr. Kard. Frings* (Köln 1960) 339—352; J. B. Bauer, *Hirt*, w: *Bibeltheolog. Wörterbuch* II, 658—660 oraz C. Lesquivit — X Léon-Dufour, *Pasteur et troupeau*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 760—764.

<sup>27</sup> LXX nie wypowiada się jasno co do znaczenia *nebi'im* w w. 8 odając je przez *prophetai*, choć w niektórych tekstach paralelnych (gdzie są wymieniani również z kapłanami) nazywa ich *pseudoprophetai* — por. np. Jr 6, 13; 33 (26), 7. 8; 36 (29), 1 i cz.

a także i postulaty ludu, stosowali się do nich w swoich przepowiedniach. Najczęściej przepowiadali pomyślny obrót spraw usypiając czujność kierowniczych kół. Nadto wprowadzali do swych prorocत्व elementy naturalistyczne, zaczerpnięte z kultu Baala<sup>28</sup>, np. fałszywą ufnosć, niemal magiczną, w świętość miasta i świątynię, niemożliwość odrzucenia Izraela przez Jahwe mimo upadku religijno-moralnego itp. Przepowiednie tych proroków były tylko pozornie „w imię Jahwe”; w rzeczywistości służyły synkretystycznym koncepcjom kół rządzących, a nawet prostego ludu. Wielu wybitniejszych Izraelitów wyciągało z tej dwuznacznej postawy proroków ostatnią konsekwencję, oddając się otwarcie bałwochwalstwu. Wyrażenie paralelne do „głoszenia wyroczni na korzyść Baala” nie pozostawia też wątpliwości co do postępowania samych proroków: często zdarzało się, że i oni „chodzili” formalnie za obcymi bóstwami<sup>29</sup>.

Przejsie od mowy obronnej do właściwego oskarżenia pod adresem niewiernego narodu stanowi w. 9. Jego forma literacka odpowiada apelacji do sądu<sup>30</sup>. Choć cała dotychczasowa historia narodu wybranego wykazuje jeden nieprzerwany spór (*rib*)<sup>31</sup> między Bogiem a Izraelem, wzywa teraz Jahwe na sąd przede wszystkim pokolenie współczesne Jeremiaszowi i pokolenia następne<sup>32</sup>. Sąd ten będzie zarazem potępieniem Izraela, wezwaniem do opamiętania oraz przestrogą dla potomności. Mimo to nie oznacza on definitywnego odrzucenia. Jahwe umiłował swój lud i chce by zrozumiał on swój grzech, zwracając ze złej drogi.

Jak niesłychanym postępkim była apostazja narodu wybranego, może się on przekonać u dalekich i bliskich sąsiadów. Ani na Zachodzie, ani na Wschodzie<sup>33</sup> nie zdarzyło się, by jakiś naród opuścił swoich bogów,

<sup>28</sup> Baal stanowi tu określenie zbiorowe kultów obcych (pogańskich), wśród których zajmował on naczelne miejsce — por. E. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*, w: *Anatolian Studies* 6 (1956) (= pismo jubileuszowe dla Garstanga) 57—61.

<sup>29</sup> Bardziej ostrej krytyce podda Jeremiasz postępowanie tych proroków w 23, 13—18. Por. na ten temat: G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1952; J. Schildenberger, *Prophet*, w: *Bibeltheolog. Wörterb.* II, 949—957; E. Osswald, *Falsche Propheten im Alten Testament (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 237)* Tübingen 1962.

<sup>30</sup> Por. E. Waldow, dz. cyt. (uw. 5), 39.

<sup>31</sup> Jeremiasz określa siebie w 15, 10 jako *’iṣ rib mǝṣ skargi*, por. także później 1 QH 2, 14.

<sup>32</sup> Por. B. Gemser, *The Rib or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Vet. Test. Suppl.* III (Leiden 1955) 120—137; J. Harvey, *Le Rib-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance*, w: *Biblica* 43 (1962) 172—196.

<sup>33</sup> *Brzegi Kittim* (w. 10) — raczej nie wyspy jak często tłumaczy się *’ijjē* — możnan rozumieć bądź jako teren prastarej kolonii fenickiej na Cyprze (Kitti), bądź samego Cypru, albo nawet ogólniej jako teren wybrzeży zachodnich Morza Śródziemnego; w ostatnim znaczeniu jest ten termin w rękopisach znad Morza Martwego — por. J. Carmignac, *Les Kittim dans la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres*, w: *Nouvelle Rev. Théol.* 77 (1955) 737—748; tenże, w: *Les Textes de Qumran I* (Paris 1961), 91, uw. 5. Takie znaczenie *Kittim*

zamieniając ich na innych. Gdyby nawet to się zdarzyło, trudno byłoby mówić o wielkim występku tych ludów; ci bowiem, którym oddają cześć nie są wcale bogami (*lo' 'elohim*)<sup>34</sup>. Jeżeli Izrael porzucił swego Boga jedyne i pełnego chwały<sup>35</sup> wyrzekając się go zupełnie lub oddając Mu cześć jako jednemu z licznych bóstw, oznacza to coś więcej niż zła manie Przymierza, mianowicie degradację Jahwe do rzędu naturalistycznych bóstw kananejskich — degradację Boga przez człowieka! Nic więc dziwnego, że całe niebo, będące niemyim świadkiem tego faktu (a może i sądu?)<sup>36</sup> musi ogarnąć groza i osłupienie, wyrażone przy pomocy pięknej aliteracji (*šommû šamajim* — w. 12)<sup>37</sup>.

Punkt kulminacyjny osiąga przewód sądowy przeciw Izraelowi w w. 13. Jahwe występuje tu jako sędzia, stwierdzający podwójną winę swego narodu. Poza ogólnym kontekstem literackim nic nie przypomina związłego stylu prawniczego. Jeremiasz przemawia pięknym, obrazowym językiem prorockim, stwierdzając nie tylko fakt apostazji, ale naświetlając jej zupełną bezsensowność. Izrael postąpił podobnie jak mieszkaniec okolic pustynnych, który posiadając źródło czystej wody, świeżej wody, dobrowolnie zamienił ją na deszczową wodę, przechowywaną w kamiennych zbiornikach i to nieuszczelnionych. Obraz ten staje się zrozumiały w kraju tak ubogim w wodę bieżącą jak Palestyna. Źródło bijące nieustannie zalicza się tam do największych bogactw (por. częste spory o posiadanie studni!) Jahwe jest porównany do źródła wody żywej (Jr 17, 13; Iz 12, 3; Ps 36, 9n), które nigdy nie wysycha i nie zawodzi. Obce bóstwa natomiast podobne są do cystern, do których zbiera się wodę w porze zimowej; stojąc przez długi czas w zbiornikach staje się cuchnąca i traci swoje orzeźwiający właściwości. Nadto cysterny często zawodzą, podobnie jak bóstwa. Nieznaczne pęknięcie pozwala wyciekać powoli wodzie, pozostawiając na dnie jedynie brudny osad<sup>38</sup>.

wyduje się potwierdzać podobny sens zwrotu *Kedar*, który określa nie tyle koczowniczy szczep Pustyni Arabskiej (por. Rdz 25, 13; Iz 21, 17; 42, 11; Jr 49, 28—33; Ez 27, 21; Pp 1, 5), ile wszystkie narody Wschodu.

<sup>34</sup> Por. O. Eissfeldt, *Gott und Götzen im Alten Testament*, w: *Theolog. Studien u. Kritiken* 103 (1931) 151—160; R. Fascher, *Gott und Götter*, w: *Theolog. Literaturzeitung* 81 (1956) 279—308; H. U. Boesche, *Die Polemik gegen Verehrung andere Gottheiten neben Jahwe im alten Israel*, rozpr. dokt., Tübingen 1962.

<sup>35</sup> Hebr. *kābôd*; na uwagę zasługuje przeciwieństwo *hebej-kābôd*.

<sup>36</sup> Por. Iz 1, 2; Ps 50, 4 nn; Mich. 6, 1 i cz.

<sup>37</sup> O znaczeniu ww. 10—13 traktuje D.D. Garland, *Exegesis of Jer 2, 10—13* w: *Southwest. Journal of Theology* 2 (1960) 27—32.

<sup>38</sup> Na uwagę zasługuje pewne podobieństwo przedstawionego obrazu do wypowiedzi Chrystusa przekazanej w Ew. wg św. Jana (7, 38 — por. 4, 10), mianowicie o *strumieniach wody żywej*, które wypłyną z serca wierzącego. Słowa podane są jako cytaty z Pisma św., jakkolwiek nie znajdują się w dosłownym brzmieniu w żadnej z ksiąg. Obraz jest zastosowany u św. Jana (wg dzisiejszej interpunkcji) do wierzących w Chrystusa, mimo to jednak Ojcowie pierwszych wieków rzucili go o Chrystusie (począwszy od św. Justyna); w ostatnim wypadku istniałaby ciągłość tradycji tego charakterystycznego określenia Jahwe i Chrystusa jako

Skutki apostazji są bardzo dotkliwe dla samego Izraela: utrata niezawisłości państwowej i niewola u tych, w których pokładali swe nadzieje. W w. 14 i 15 ujęte są w formie pytania, na które odpowiada w. 17, również pytaniem retorycznym:

*Czy Izrael jest może sługą?  
albo niewolnikiem z urodzenia?  
Dlaczego stał się łupem,  
nad którym ryczą lwy, wydając swój głos?  
Zamieniono ziemię jego w pustkowię,  
jego spalone miasta  
zostały pozbawione mieszkańców.  
.....  
Czy nie sprawiło tego  
twoje odstępowanie od Jahwe, twego Boga<sup>39</sup>.*

Kara, jaka spotkała niewierny naród, a raczej w jaką popadł z własnej winy, pozbawi Izraela jego najcenniejszych wartości. Wybrany szczerp Boży, oblubienica Jahwe, nietykalna jego świętość — stanie się niewolnikiem najniższego rzędu. Sługa urodzony w niewoli (*jelid bajit*) należał w specjalny sposób do swego posiadacza; nie chroniło go prawo, lecz uwolnienie jego zależało wyłącznie od dobrej woli chlebobdawcy — por. Wj 21, 4. Najprawdopodobniej chodzi o aluzję do losu królestwa izraelskiego, które już od 100 lat znajdowało się w niewoli asyryjskiej, częściowo zaś na wygnaniu. W czasie dyktowania „księgi gróźb” Baruchowi (por. Jr 36, 1 nn) ten fakt historyczny stanowił poważne ostrzeżenie pod adresem Judy, któremu zagrażało podobne niebezpieczeństwo; być może, że pamiętano w Jerozolimie o wyprawie Sennaheriba w r. 701<sup>40</sup>. Zresztą „Izrael” łączy się w wypowiedziach Jeremiasza w jedną całość

Syna Jednorodzonego. Nie należy też wykluczyć możliwości aluzji Chrystusa w J 7, 38 do tekstu złożonego z kilku cytatów Starego Testamentu, dostosowanego do święta Namiotów. Wśród nich pewną rolę odegrałyby niewątpliwie obok Jr 2, 13, Iz 44, 3; 58, 11 (por. notatkę w *Bible de Jérusalem* (Paris 1961) 1402 uw. a). Ostatnio ciekawe światło na tego rodzaju kompendia cytatów (*testimonia*) rzuciły fragmenty qumrańskie (zwł. 4Q Test. i 4Q Flor.) świadczące o szerokim zastosowaniu takich pism w czasach Chrystusa (zob. P. Prigent, *Quelques testimonia messianiques*, w: *Theolog. Zeitschr.* 15 (1959) 419—4300; M. Treves, *On the Meaning of the Qumran Testimonia*, w: *Revue de Qumran* 2 (1959/60) 569—571). Zagadnienie zależności wspomnianego tekstu św. Jana omawiają szerzej: H. Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37 f.*, w: *Biblica* 22 (1941) 269—302. 367—403; K. H. Rengstorf, *Potamos* C 3, w: *Theolog. Wörterbuch zum N. T.* VI, 606—608; D. Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris 1963, 42 n.

<sup>39</sup> Konflikt religijny między Jahwe a Baalem naświetla N. C. Habel, *Yahweh versus Baal: A Conflict of Religious Cultures*, New York 1964.

<sup>40</sup> Por. H. Haag, *La campagne de Sennaherib contre Jérusalem en 701*, w: *Revue Biblique* 58 (1951) 348—359.



etniczno-religijną bez względu na podział polityczny — przewodzi jej Jahwe.

Izrael — apostata stał się łupem drapieżników, które wydają nad nim swój zwycięski ryk. Wzmianka młodych lwów jest może nie tylko obrazowym określeniem najeźdźców. Po zdobyciu Samarii i deportacji większej części mieszkańców lwy<sup>41</sup> rozmnożyły się tam w zastraszający sposób (por. Jr 4; 7; 5, 6), co 4 Krl 17, 25—26 przypisuje karze Bożej.

Oprócz najeźdźców assyryjskich wymienia w. 16 jeszcze innych ciemięzców, którzy targnęli się na nietykalność Izraela. Bez względu na wybór lekcji<sup>42</sup> wyrażona myśl jest jasna: zarówno ostrzyżenie głowy, jak zadany gwałt oznaczają poniżenie i spustoszenie Izraela. Dokonali go synowie Nof i Tahpanhes. Pierwsze miasto jest identyczne z Memfis, stolicą Starego Egiptu (Dolnego), położoną na zachodnim brzegu Nilu w odległości ok. 35 km od dzisiejszego Kairu<sup>43</sup>. Tahpanhes było twierdzą wschodniej delty Nilu, znaną w epoce helleńskiej jako Daphnai (dziś *Tell-el-Dafene*) i słynną ze swego kultu Baala-Zaphona, opiekuna marynarzy<sup>44</sup>. Do Tahpanhes i okolicy udały się niedobitki Judejczyków wraz z Jeremiaszem po zamordowaniu Godoljasza i wojnie domowej (por. Jr 43, 7—9; 44, 1). Obydwa wymienione miasta oznaczają Egipcjan jako naród i państwo. Trudno jednak określić, do jakiej inwazji egipskiej połączonej ze spustoszeniem kraju odnosiłaby się ta aluzja. Historycznie znana jest wyprawa faraona Sesaca do Palestyny za czasów Roboama (3 Krl 14, 25), kiedy Jerozolima została zdobyta, a świątynia pozbawiona najcenniejszych skarbów. Jest rzeczą bardzo wątpliwą, by chodziło o tę dawną inwazję (ok. 926 przed Chr.). W następnych stuleciach, o ile dziś wiadomo — Egipt nie najeżdżał Palestyny. Przeszedł przez nią zbrojnie faraon Necho, spiesząc na pomoc Asyrii; klęska Judejczyków i śmierć Jozojasza były jedynie następstwem ich oporu. Jeżeliby chodziło o tę wyprawę, należałoby przyjąć proroctwo w sensie ścisłym (por. *jire'ûk* — futurum), wypowiedziane ok. 622 o wypadkach z r. 609. Nie jest jednak wykluczone, iż Jeremiasz zaktualizował swą poprzednią wypowiedź, dyktując w r. 604 księgę grózb; w tym czasie przymierze z Egiptem było poważnie brane pod uwagę (por. 2, 18)<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Chodzi o mniejszą odmianę lwów palestyńskich — *leo persicus*.

<sup>42</sup> Tekst mas. *jire'ûk* (=ostrzygli cię?) jest niepewny. W dosłownym brzmieniu pochodziłoby wyrażenie od *rā'ûh*, *wypasać*, LXX ma<sup>7</sup> jednak *egnōsan se*, czytając formę czas. od *jāda'*, podobnie i Vulg.: *constupraverunt te*. Najbardziej zrozumiały tekst daje zamiana liter *resz* i *ajn* (*j'e'arûk*, od *'ārāh*, *ogolocić*, *ostrzyć*).

<sup>43</sup> Por. J. Carapat-M. Werbronck, *Memphis. A l'obse des Pyramides*, Bruxelles 1930.

<sup>44</sup> Por. A. Alt, *Taphnaien und Taphnas*, w: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 66 (1943 64—68; A. F. Albright, *Baal-Zaphon*, w: *Festschr. Bertholet* (Tübingen 1950) 1—14.

<sup>45</sup> Wskazują na to m. i. i następne ww. 17—18. Pierwszy stwierdza, iż smutny ten stan rzeczy jest skutkiem apostazji Izraela. Końcowa część wiersza (*gdy on prowadził się w drodze*) nie należy prawdopodobnie do



Przymierza z narodami obcymi były owocem obojętności religijnej oraz upadku moralnego. Najbardziej widoczne stało się to za panowania Manassessa, kiedy wraz z poddaństwem asyryjskim przyjęto również kult oficjalnych bóstw tego kraju (por. 4 Krl 21, 4—5; 23, 12). Grzech Izraela jest i tu przedstawiony w swym podwójnym aspekcie: jako opuszczenie Jahwe, Boga całego narodu, oraz jako brak czci i lęku mu należnego<sup>46</sup>. Biorąc pod uwagę znaczenie wyr. *'ēlajik* (= do ciebie w. 19) chodzi o pełne uległości nawrócenie do Jahwe, jak to zdarzało się niejednokrotnie w historii narodu wybranego:

*Twoja niegodziwość cię karze,  
a twoje niewierności cię osądzają.  
Wiedz zatem i przekonaj się,  
jak przewrotne i pełne gorczy jest to,  
że opuściłaś Jahwe, swego Boga,  
a nie nawróciłaś się do mnie —  
wyrocznia Jahwe Zastępów (Jr 2, 19).*

Tym razem nie uczynił jednak tego Izrael i dlatego musi spożywać gorzkie owoce swojej nieprawości.

Jeremiasz nie poprzestaje na stwierdzeniu faktu bałwochwalstwa wraz z jego skutkami. Ponieważ występny naród nie przyznaje się do winy (por. 2, 23), przechodzi prorok do opisu bardziej charakterystycznych form kultu stosowanych szeroko w Judei i Izraelu. Chce usunąć przede wszyst-

tekstu oryginalnego (por. różną lekcję w LXX). Oprócz trudności logicznego połączenia tych słów z kontekstem, wydaje się, że chodzi w tekście o aluzję do niewierności narodu wybranego w czasie wędrówki na pustyni, podczas gdy pierwsza część rozdz. uważa ten okres jako ideał wierności Jahwe (2, 2). Jeżeli więc słowa te stanowiły (wbrew LXX) tekst oryginalny, nie należałyby w żadnym wypadku do tekstu pierwotnej mowy Jr 2, lecz stanowiłyby dodatek samego proroka z czasów *Jojaqima*, lub późniejszy Barucha. To samo należy powiedzieć o w. 18, stanowiącym jakby wniosek (*w'attāh*) z poprzednich rozważań. Przymierza z Egiptem i Assyrią przedstawione są obrazowo jako droga Izraela do mętnych wód Nilu (*Sihôr* jest jednym ze wschodnich rozgałęzień tej rzeki przy ujściu) lub *Eufratu* — por. F. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und Qumran* (Bonner Bibl. Beitr. 15), Bonn 1958, 22. Może i tu nie chodziło o drogę w sensie przenośnym; kontakty z Egiptem były w ostatnich latach monarchii judzkiej częste. Trzecia tabliczka znaleziona w Lakisz (ANET<sup>4</sup>, 322) wspomina o pewnym dowódcy oddziału, Konsjaszu, synu Elnatana, który udaje się z oficjalnym poselstwem do Egiptu, zapewne by prosić o pomoc. Pewną trudność nastrocza wzmianka Assyrii, jako ewt. partnera przymierza; mogło być ono aktualne w r. 622, za czasów *Jojaqima* bytoby ono jednak bezprzedmiotowe. Jeremiasza jednak zamierza pokazać aktualne niebezpieczeństwo takich związków na przykładzie dawniejszych paktów politycznych.

<sup>46</sup> Por. B. Olivier, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament* (Etudes Relig. 75), Bruxelles 1960; W. Beilner, *Furcht w: Bibeltheolog. Wörterbuch* I, 399—404; S. Plath, *Furcht Gottes* (Arbeiten zur Theologie 2, 2, Stuttgart-Berlin 1963).

kim główne nieporozumienie: jeżeli wyznawca Jahwe oddaje cześć swemu Bogu na sposób bóstw pogańskich, to nie jest to już kult Jahwe, lecz zwyczajne bałwochwalstwo. Jahwe, Bóg jedynie prawdziwy i transcendentny, domaga się czci stosownej do swej chwały. Odrzuca zdecydowanie wszelkie przejawy kultu dwuznaczne, które stawałyby go w rzędzie innych bóstw lub identyfikowałyby z nimi<sup>47</sup>.

W pozostałej części rozdziału postępowanie sądowe przechodzi coraz częściej w szereg wyrzutów (karcąc mowę prorocką) a nawet gróźb (por. Jr 2, 25. 36—37). Spór toczy się dalej; Izrael wzbrania się uznać swój występek, a nawet dowodzi swej niewinności:

*Jak możesz mówić: Nie uległam skażeniu,  
nie chodziłam za Baalami? (2, 23a).*

*Mimo to wszystko  
mówisz: Jestem niewinna!*

*Jego gniew odwrócił się zapewne ode mnie! (2, 34c—35a).*

Jahwe przytacza niezbite dowody winy narodu, piętnując najbardziej jaskrawe formy niewierności jak „postępowanie w Dolinie” (2, 23b)<sup>48</sup> lub kult drzew i kult kamieni (2, 27)<sup>49</sup>:

*Dlaczego sprzecacie się ze mną?*

*Wszyscy zgrzeszyliście przeciw mnie —  
wyroczenia Jahwe (2, 29).*

Zatwardziałość Izraela jest dodatkowym elementem obciążającym i prowokuje jakby potępiający wyrok Boży:

<sup>47</sup> Por. C. R. North, *The Essence of Idololatry*, w: *Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft Beih.* 77 (=Festschr. Eissfeldt, Berlin 1958), 151—160; P. Reymond, *La révolte de l'homme d'après Jér. 2*, w: *Verbum Caro* 12 (1958) 138—149.

<sup>48</sup> *Dolina* była położona w płd. części Jerozolimy między dwoma wzniesieniami, na których mieściło się samo miasto (u zbiegu potoku Cedron, doliny Tyropeon i Wadi-er-Rababi). W czasach Jeremiasza dolina nosiła nazwę *doliny synów Hinoma* (*gē' benē Hinnôm* — por. Jr 7, 31—32; 19, 2. 6; 32, 35) i uchodziła za centrum kultu i ofiar składanych na cześć Molocha. Pierwotnie mieściło się tu może kananejskie miejsce kultu (*bāmāh*) związane z grzebaniem zmarłych (por. LXX: *en tō polyandriō*) lub prostytucją sakralną, do czego nawiązuje następny obraz. Por. także J. A. Soggin, „*La tua condotta nella valle*. Nota a Ger. 2, 23a, w: *Rivista degli Studi Orientali* 36 (1961) 207—211; L. Krinetzki, „*Tal' und „Ebene” im Alten Testament*, w: *Bibl. Zeitschrift NF* 5 (1961) 204—220.

<sup>49</sup> Różne formy kultów kananejskich naświetlają: W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, Forth Worth 1949; E. Dąbrowski, *Religia Kananejczykó:w i Fenicjan*, w: *Religie świata* (Warszawa 1957) 191—206; O. Eissfeldt, *Kanaan III*, w: *Religion in Gesch. u. Gegenwart*<sup>3</sup> IV, 111—113; W. L. Holladay, *On every Hight Hill and under every green Tree*, w: *Vetus Test.* 11 (1961) 170—175; S. Moscati, *Kultura starożytnych ludów semickich*, Warszawa 1963, 143—155; R. Largetment, *La religion cananéenne*, w: *Histoire des Religions* 4 (Paris 1963) 177—199.

*Oto jestem, by cię osądzić,  
za to że powiedziałaś: 'nie zgrzeszyłam' (2, 35b).*

Stwierdza ją Jahwe w ramach podjętej w w. 29—31 mowy obronnej (przerwanej w w. 9). Tym razem chodzi nie o historię dobrodziejstw wyświadcanych narodowi, ale o opiekę innego rodzaju: o kary poprawcze zsyłane w historii i terażniejszości. Współczesne Jeremiaszowi pokolenie nie wyciągnęło należytych wniosków z surowych napomnień karnych, kierowanych ku zbawieniu narodu: wysłannicy Boży, prorocy, stali się pastwą miecza<sup>50</sup> lub musieli słuchać cynicznych wyznań przelniców:

*Wyzwoliliśmy się!  
Nie przyjdziemy już więcej do Ciebie! (2, 31b).*

Obrana przez Jeremiasza forma postępowania sądowego na wyrażenie apostazji Izraela i zbliżającej się kary naświetla nie tylko winę narodu. Pozwala uchwycić jej najgłębsze motywy, a nadto zdać sobie sprawę z ogromu deprawacji. Obraz Jahwe broniącego się przed rzekomymi zarzutami, a nawet próbującego wykazać szlachetne odruchy Izraela w przeszłości, stanowi piękne świadectwo zapoznanej miłości Boga do swego narodu. Niemniej można podziwiać głębię refleksji teologicznej młodego proroka i dojrzałość literacką, przewyższającą pokrewne wypowiedzi Iz 3, 13—15 lub 5, 4—5.

Łódź

Ks. LECH R. STACHOWIAK

Ks. Jan Kowalski, Kraków-Częstochowa

**PISMO ŚW. W TWÓRCZOŚCI AŚCETYCZNEJ  
MIKOŁAJA Z MOŚCISK  
(1559 1632)\***

Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce nasuwa pytanie o dorobek ojczystej myśli teologicznej. Niestety, jest ona nie opracowana. Szczególnie historia rozwoju nauk teologicznych wieku XVII posiada poważne braki,

<sup>50</sup> Por. O. Michel, *Prophet und Märtyrer (Beitr. zur Förderungen christl. Theologie* 37, 3), Berlin 1932; H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde*, w: *Symbolae Bibl. Upsalienses* 2 (1943); H. A. Fischel, *Prophet and Martyr*, w: *Jewish Quart. Review* 37 (1947) 265—280; 363—386; G. Friedrich, *Prophetes*, w: *Theolog. Wörterbuch zum N.T.* VI, 835—836 z uw. 848—849.

\* Artykuł jest częścią rozprawy doktorskiej pt.: „*Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*”, przyjętej na Wydziale Teologicznym KUL w styczniu 1967 r.

choć na wiek ten przypada działalność wielu wybitnych pisarzy z tej dziedziny. Zaliczyć do nich należy także Dominikanina krakowskiego Mikołaja z Mościsk (1559—1632), którego wieloaspektową spuściznę pisarską sygnalizował w latach dwudziestych obecnego stulecia K. S. Władysław Wicher<sup>1</sup>.

Ze względu na oryginalne akcenty, na szczególną uwagę zasługują pisane w języku ojczystym dzieła ascetyczne dominikańskiego Teologa, Wychowanka krakowskiego Studium Generale i Uniwersytetu w Bolonii. Najważniejsze z nich to: „Infirmaria chrześcijańska”, „Elementarzyk ćwiczenia duchownego” i „Akademia pobożności”. Ich wnikliwego czytelnika intryguje częste odwoływanie się Autora do autorytetu Pisma św. Ma się nawet wrażenie jakoby niektóre strony misternie utkane były z tekstów biblijnych. I słusznie, bo na prawie 1200 stronach druku naliczyć można ponad 800 cytatów lub też powołań się Pisarza na Biblię. Świadczy to o dokładnej znajomości, głębokim umiłowaniu i uznaniu dla jej siły dowodowej. Konieczność znajomości Pisma św. dyktuje polskiemu Dominikaninowi zajmowane stanowisko profesora teologii i to nie tylko moralnej, ale i egzegezy biblijnej. Przedmowa bowiem do „Reguły S. Augustina, Hiponeńskiego Biskupa, Constitucye abo Prawa Sióstr Zakonnych S. Katarzyny Seneńskiej, nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego S. Dominika”, nazywa Mościckiego Doktorem Pisma św.<sup>2</sup>. Tytuł zaś ten pochodzi zapewne od zajmowanego stanowiska profesora egzegezy biblijnej w krakowskim Studium Generale OO Dominikanów. Profesura Pisma św. natomiast stanowi wówczas szczyt naukowej kariery<sup>3</sup>. Druga racja przynaglająca polskiego Uczzonego do studiów nad Księgami Objawienia Bożego, to polemika z protestantami szermującymi argumentami biblijnymi, najczęściej błędnie formułowanymi<sup>4</sup>. Toteż jeśli czytelnika dzieł ascetycznych uderza głęboka znajomość Biblii, płynie ona z dopiero co wskazanych źródeł, nie zaś z celowych studiów przy ich redagowaniu. Częste odwoływanie się do Pisma św. w swej spuściznie ascetycznej sam Mościcki tłumaczy rolą i znaczeniem, jakie te Księgi święte posiadają od wieków dla piszących o doskonałości chrześcijańskiej i dla dążących do doskonałości. Dla pierwszych stanowią one źródło dla

<sup>1</sup> Mikołaj z Mościsk teolog — moralista i pisarz ascetyczny z początku XVII w., Przegląd teologiczny 9 (1928) 209—225.

<sup>2</sup> „... brat Mikołaj z Mościsk w Piśmie S. Doktor podał supplicayę na Kapitułę Generalską imieniem Sióstr tego Zakonu w Sochaczewie mieszczących..., by te prawa były potwierdzone 1012”, *Reguła S. Augustina, Hiponeńskiego Biskupa y Constitucyę abo Prawa Sióstr Zakonnych S. Katarzyny Seneńskiej nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego S. Dominika*, Kraków 1916, k. lv.

<sup>3</sup> „Szczytem wykładów teologicznych, które obejmowali najstarsi profesorowie, był wykład Pisma św.”, W. Wicher, Ks. Szymon Makowski, teolog-moralista polski z XVII w., Kielce 1926, s. 155.

<sup>4</sup> Tamże, s. 11—12.

ich ascetycznej twórczości<sup>5</sup>. Dążącym zaś do doskonałości są one na każdym etapie podręcznikiem chrześcijańskiej ascezy. Początkujący w doskonałości znajdują w Piśmie świętym lekarstwo na grzechy, radę w wątpliwościach, broń przeciw pokusom oraz źródło przykładów godnych naśladowania i przestróg przed niebezpieczeństwami koniecznymi do unikania. Postępujących uczy nabywania cnót, a doskonałych właściwego rozmiłowania się w Panu Bogu przez kontemplację<sup>6</sup>. Jest ono przecież narzędziem natchnień i odczytywania Jego świętej woli. Toteż św. Grzegorz Wielki nazywa Biblię listem Boga Wszechmogącego do Swego stworzenia<sup>7</sup>.

W tym świetle staje się również zrozumiałą rzetelność argumentacji biblijnej krakowskiego Profesora. Nie tylko przytacza on teksty Pisma św., lecz także poddaje je gruntownej analizie, odkrywając myśli, jakie w sobie zawierają. Jeśli zaś gromadzi wiele przytoczeń na poparcie głoszonej tezy, czyni to dla wzmocnienia ich siły dowodowej i wywarcia większego przekonania w czytelniku<sup>8</sup>. Autor nie lubi przytaczać, czy też powoływać się na teksty, które stanowią nieprzekonywającą argumentację. Argumenty biblijne o słabszej dowodliwości i wątpliwej wartości teologicznej są jedynie uzupełnieniem tekstów, zamykających w sobie wyraźną prawdę. Lubuje się natomiast w doszukiwaniu się ascetycznej nauki w faktach, jakie Pismo św. notuje oraz w osobach i ich postępowaniu<sup>9</sup>.

Toteż jawi się w związku z tym pytanie o rodzaje sensów stosowanych przez Mościckiego przy egzegezie Pisma św. Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba należeć komentarze na jakich się opiera.

Polski Pisarz ascetyczny jest wiernym synem Kościoła Chrystusowego. Kościół zaś, który ma zapewnioną asystencję Ducha Św. jest jedynym i autentycznym interpretatorem Objawienia Bożego<sup>10</sup>. Toteż

<sup>5</sup> „Pismo święte jest jako źródło, którego Oycowie SS y Mistrzowie... książki nabożne y medytacye popisali”, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, Częstochowa 1722, s. 237.

<sup>6</sup> „W Piśmie świętym znajdzie niedoskonały co porwać, upatrzy postępujący y doskonały, około czegoby się zabawić. Dostanie albowiem każdy lekarstwa na grzechy, oręża przeciwko pokusom, przykładów, których ma naśladować y wystrzegać się: poradę w wątpliwościach, pociechę w smutkach, skuteczność w przeciwnych rzeczach, sposób nabycia wszystkich cnót: jako y dlaczego się Pana Boga rozmiłować”, tamże.

<sup>7</sup> „...w czytaniu (Pisma św.) Bóg rozmawia z nami wewnętrznie, natchnienia tajemnic sprawując, wolę swoją i tajemnicę objawiając etc. Y dlatego święty Grzegorz mówi: co jest Pismo św., jedno niejaki list Boga Wszechmogącego do stworzenia swego”, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* dz. przyt., s. 237. (Cytowany tekst św. Grzegorza Wielkiego pochodzi z Epistula ad Theodorum Medicum Imperatoris, PL 77, 706).

<sup>8</sup> *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., ss. 335, 454, 464, 551; *Akademia pobożności*, Częstochowa 1722, ss. 304, 323, 556.

<sup>9</sup> Np. *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* dz. przyt., ss. 294, 489, 530; *Akademia pobożności*, dz. przyt., ss. 363, 377, 384.

<sup>10</sup> „Potwierdza Pismo Boże kondycya Kościoła powszechnego, który

Autor podając naukę zawartą w Piśmie św. często powołuje się na autoritet orzeczeń Kościoła, zwłaszcza na orzeczenia Soboru Trydenckiego<sup>11</sup>.

Więcej jednak powołuje się Mościcki na Ojców Kościoła i w świetle ich pism odczytuje sens, jaki zawierać mogą poszczególne wyrazy, zdania i fakty biblijne. Szczególną pomocą służy mu przede wszystkim św. Jan Chryzostom<sup>12</sup>, św. Hieronim<sup>13</sup> i św. Augustyn<sup>14</sup>. Mniej natomiast powołuje się na Orygenesa i Bedę Czcigodnego<sup>15</sup>. Czasem wnikając w wewnętrzną treść Słowa Bożego, dodaje, iż myśl przez niego wprowadzona jest powszechnym zdaniem patrystyków<sup>16</sup>.

Obok Ojców Kościoła przy egzegezie Pisma św. Pisarz posługuje się komentarzami autorów średniowiecznych i współczesnych. Nazwiska niektórych z nich cytuje wyraźnie. Inni, choć wyraźnie ich nie wzmiankuje, jak wykazuje analizowana treść pism ascetycznych, wywierają jednak poważny wpływ.

Mentalności Mościckiego odpowiadają niewiątpliwie komentarze Huga od św. Wiktora oraz św. Bernarda. Nieobcy jest mu również kardynał Hugo a S. Caro († 1263),<sup>17</sup> autor Postylli na całe Pismo św.<sup>18</sup>. Choć tego wyraźnie nie zaznacza, trudno jednak przypuścić, by polski Dominikanin nie korzystał z komentarzy, jakie pozostawił na niektóre księgi biblijne św. Tomasz z Akwinu, którego jest przecież wiernym uczniem i komentatorem. Podobnie rzecz się ma z Mikołajem z Liry († 1340), słynnym komentatorem na wszystkie księgi Objawienia Bożego<sup>19</sup>, o którym krąży powiedzenie: „*nisi Lyra lyrasset, totus mundus delirasset*”.

Szczególną jednak uwagę zwrócić należy na Alfonsa Tostatusa († 1455), biskupa Abuleny (episcopus abulensis) w Hiszpanii, nazwanego „*podziwem świata*” (stupor mundi). Ten to autor komentarzy na księgi

---

jest Oblubienicą Bożą... do niego stąpiwszy Duch S. wyuczył wszelkiej prawdy: Joan 14”, *Akademia pobożności*, dz. przyt., s. 383.

<sup>11</sup> Tamże s. 114; por. także: Nicolaus Moscicensis, *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas*, Cracoviae 1622, ss. 1, 11, 17, 38.

<sup>12</sup> *Synopsis V. et N. Testamenti*, PG 56, 313—386; por. *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., 441 i 512.

<sup>13</sup> Najczęściej cytuje komentarz św. Hieronima na ewangelię św. Mateusza, PL 26, 15—218; por. *Akademia pobożności* dz. przyt., s. 429 i 527.

<sup>14</sup> *De Genesi ad litteram libri XII*; PL 34, 245—1786; por. *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* dz. przyt., s. 311 i 478 i *Akademia pobożności*, dz. przyt., s. 81, 169, 375.

<sup>15</sup> *Commentarium in 4 Evangelia et in Actorum*, PL 92, 9—996; por. *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., s. 181 i *Akademia pobożności*, dz. przyt., s. 96 i 124.

<sup>16</sup> „...Oycowie SS pisząc na one słowa Luk 19 twierdzą...”, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* dz. przyt., s. 322.

<sup>17</sup> *Akademia pobożności* dz. przyt., s. 20.

<sup>18</sup> *Postillae in universa Biblia iuxta quadruplicem sensum*, Venetiae 1487.

<sup>19</sup> *Postilla in universa Biblia*, Romae 1471.



historyczne Starego Testamentu oraz na ewangelię św. Mateusza<sup>20</sup>, wespół z Tomaszem de Vio, czyli kard. Kajetanem<sup>21</sup> jest dla Mościckiego mistrzem egzegezy<sup>22</sup>. Wtórjuje im, zwłaszcza w dziełach teologiczno-moralnych Mikołaja z Mościsk bp Alojzy Lippomano († 1554)<sup>23</sup> ze swą kateną biblijną na księgę Rodzaju<sup>24</sup> i księgę Wyjścia<sup>25</sup>, jako najbardziej pomocną do odszukiwania odpowiednich miejsc z egzegetycznych dzieł OO Kościoła.

Ponadto Biblioteka OO Dominikanów w Krakowie posiada starodruki komentarzy Hieronima Oleastera († 1563)<sup>26</sup> i Gilberta Genebrardusa († 1597)<sup>27</sup>. Należy zatem przypuszczać, że i ci autorowie nie są polskiemu Pisarzowi obcy. Skoro zaś przyjmie się za P. H. Pruszczem, jako wysoce prawdopodobne, kontakty O. Mikołaja z profesorami Pisma św. w Akademii Krakowskiej<sup>28</sup>, nie można wykluczyć, że korzysta również z komentarzy, jakie posiadają bądź sami profesorowie, bądź też biblioteka Akademii.

Dość pokaźna liczba komentarzy Pisma św., na których opiera się, względnie może opierać się Mościcki, komplikuje odpowiedź na postawione już pytanie o rodzaje sensów przez niego stosowanych. Zdaniem lubelskiego mediewisty ks. Mariana Rechowicza, chociaż wykładnia Biblii o trzech lub czterech sensach<sup>29</sup> jest zjawiskiem powszechnym, to jednak nie wszyscy autorowie pod każdy z nich podkładają jednakową treść. Powołując się na C. Spicq'a<sup>30</sup> pisze: „*Jeśli np. św. Albert Wielki idąc za św. Augustynem wszystkie cztery sensory uważał za literalne i rozróżniał je tylko w aspekcie pedagogicznym, Hugo od św. Wiktora*

<sup>20</sup> Wydanie zbiorowe: *Coloniae Agrippinae 1613*, tt 13.

<sup>21</sup> *Jentacula Novi Testamenti: expositio litteralis sexaginta quatuor notabilium sententiarum Novi Testamenti in XII capita distincta*, Romae 1525.

<sup>22</sup> *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., ss. 300, 491, 592, 601.

<sup>23</sup> *S. Artis Poenitentiarie Tyrocinium*, Cracoviae 1625, ss. 17, 41, 69.

<sup>24</sup> *Catena Sanctorum Patrum in Genesim*, Parisiis 1556.

<sup>25</sup> *Catena Sanctorum Patrum in Exodum*, Parisiis 1550.

<sup>26</sup> *Commentarius in Pentateuchum*, Lisbonae 1556—1558, tt 4.

<sup>27</sup> *Psalmi Davidici*, Parisiis 1577, sygn. 1086; *Trium Rabinarum... commentaria in Canticum Canticorum*, Parisiis 1570.

<sup>28</sup> *Forteca Monarchów i całego Królestwa Polskiego*, Kraków 1737, s. 264.

<sup>29</sup> H. de Lubac twierdzi, że już w wieku XII ustala się podwójny schemat wykładni Pisma św. Orygenes i św. Hieronim przyjmują sens potrójny: historyczny, moralny, czyli tropologiczny i mistyczny, czyli alegoryczny. Natomiast inni od św. Augustyna i Jana Kasjana począwszy opowiadają się za poczwórnym sensem: historycznym, alegorycznym, tropologicznym i anagogicznym. Por. *Sur un vieux diptique. La doctrine du „quadruple sens”*, Melanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera, Toulouse 1947, ss. 347—352.

<sup>30</sup> *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, ss. 268—271.



rozróżniając sens literalny, alegoryczny i anagogiczny sugerował im wszystkim znaczenie mistyczne”<sup>31</sup>.

Polski Dominikanin, którego dzieła ascetyczne wyrastają na marginesie kierownictwa duchowego roztrącanego nad klasztorami żeńskimi, nigdzie nie wypowiada się wyraźnie na ten temat. Niemniej jednak i treść, jaką wydobywa z tekstów biblijnych i nazwiska komentatorów, na których się powołuje (św. Augustyn, św. Hieronim, św. Bernard, Hugo i Ryszard Wiktoryni, św. Bonawentura, Jan Gerson, Dionizy Kartuski), wskazuje, że stosuje on najczęściej sens duchowy (*sensus spiritualis*), przy czym w jego ramach, zależnie od potrzeby, posługuje się anagogią, tropologią i alegorią. Przecież celem egzegezy stosowanej przez Mościckiego jest zbudowanie czytelnika. Nie można jednak zapominać, że krakowski Pisarz zależny jest od św. Tomasza z Akwinu, od mistrzów dominikańskich i pisarzy tomiścystycznych (Hugo a S. Caro, św. Antonin, kard. Kajetan, Robert Bellarmin), którzy podkreślają konieczność oparcia sensu duchowego o sens historyczny, czyli literalny<sup>32</sup>. Zresztą nawet tak wybitni, a nie obcy Autorowi zwolennicy sensu duchowego w egzegezie, jak Hugo od św. Wiktora<sup>33</sup>, Aleksander z Halles i św. Bonawentura doceniają potrzebę poprzednich ujęć ścisłych, na zasadzie których można dojść do głębi duchowej<sup>34</sup>. Identyczne stanowisko zajmuje polski Dominikanin. Klasycznym zaś tego dowodem są medytacje drogi oświecającej, oparte w całości na Ewangeliach, zwłaszcza synoptycznych<sup>35</sup>.

Analiza porównawcza wykazuje, że w interpretacji i argumentacji biblijnej Autor najczęściej przejmuje sens, jaki poszczególnym tekstom lub wyrażeniom i wyrazom Pisma św. nadają pisarze, na których autoritet się powołuje. Zdarzają się jednak wypadki, że nie zadowala go dotychczasowa interpretacja i stąd próbuje dodawać własne przemyślenia<sup>36</sup>.

Nie zadowalają go również dotychczasowe drukowane tłumaczenia Biblii na język polski. Porównania tekstów przytaczanych z analogicznymi miejscami tłumaczeń na język ojczysty wykazują rozbieżności do tego

<sup>31</sup> M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, Lublin 1958, s. 125.

<sup>32</sup> P. Synave, *La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens literal des écritures*, Revue Biblique 35 (1926) 40—65.

<sup>33</sup> „...fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est de qua quasi de favo veritas, allegoriae exprimitur”, *Didascalica*, VI, 3; PL 176, 183.

<sup>34</sup> M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, dz. przyt., s. 128—129; por. także: M. D. Chenu, OP, *Les deux âges de l'allegorisme scripturaire au moyen age*, Recherches de Theologie ancienne et médiévale, 18 (1951) 19—28.

<sup>35</sup> *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., s. 150—196.

<sup>36</sup> „...a ja przydam...”, — *Akademia pobożności*, dz. przyt., s. 307; „...a ja przyłożę...”, tamże s. 592; por. także: *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas*, dz. przyt., s. 211.

stopnia, że rodzą się wątpliwości, czy Dominikanin krakowski posługiwał się tymi tłumaczeniami<sup>37</sup>. Nic zresztą w tym dziwnego. Przecież inny Dominikanin, Leonard Niezabitowski, jak dowodzi O. Robert Świętochowski, pierwszy przekłada Pismo św. na język polski. Tłumaczenie to poprawia i ogłasza drukiem profesor Akademii Krakowskiej Jan

<sup>37</sup> Przykładowo podaje się dwa teksty ze Starego i jeden z Nowego Testamentu z wielu tłumaczeń. Na miejscu pierwszym zawsze tłumaczenie Mościckiego.

1. a) „Jestem ja człowiek śmiertelny, wszystkim podobny. A prosiłem a dana jest mi mądrość” (Sap. 7,1 i 7) — *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., ss. 469—470.

b) „Jestem ci ja też śmiertelny człowiek, podobny wszystkim... żądałem i dlatego dany mi jest zmysł” (Sap. 7, 1 i 7) — *Biblia, to jest księgi Starego y Nowego Zakonu na Polski język łacińskiego Biblii*, w Krakowie 1577, w drukarni Scharffenbergera. (Jest to trzecie wydanie tłumaczenia Leopoldity).

c) „Jestem ci ja też śmiertelny człowiek, podobny wszystkim... y dlatego żądał a dana mi jest roztropność” (Sap. 7,1 i 7) — *Biblia to jest Księgi Starego y Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego... na Polski język z pilnością przelożony z dodaniem tekstu żydowskiego y greckiego...* przez D. Jakuba Wuyka z Węgrowca, Theologa Societatis Jesu... w Krakowie... 1599.

2. a) „Rzekłem: będę ja wyznawał Panu Bogu grzech mój, a Tyś odpuścił nieprawość grzechu mego” (Ps. 31,5—6) — *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., s. 187.

b) „Rzekłem: będę się spowiadał sam na się niesprawiedliwości mey Panu, a Tyś odpuścił sprośność grzechu mego” (Ps. 31,5—6) — *Biblia...* w Krakowie 1577 w drukarni Scharffenbergera.

c) „Grzech moy oznaimilem Tobie a niesprawiedliwości mojej nie kryłem. Rzekłem: wyznam przeciwko sobie niesprawiedliwość moje Panu” (Ps. 31,5—6) — *Biblia...* przez D. Jakuba Wuyka z Węgrowca, Theologa Societatis Jesu... w Krakowie... 1599.

3. a) „Oycze, jeśli chcesz, przenieś kielich ten odemnie: Jednak niech nie moja, ale Twoja wola będzie” (Łuk 22, 42) — *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., s. 495.

b) „Oycze, jeśli chcesz, oddal ten kielich odemnie. Wszakoz jednak nie staway się moya wola, ale twoya” (Łuk 22, 42) — *Nowy Testament, to jest Święta Pana Jezusa Chrystusa Ewangelia od Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, drukował Schaffenberg 1568. (Jest to tłumaczenie Leopoldity).

c) „Oycze, jeśli chcesz, oddal ten kielich odemnie. Wszakoz jednak nie staway się moya wola, ale Twoyja” (Łuk. 22, 42) — *Biblia...* w Krakowie 1577, w drukarni Schaffenbergera.

d) „Oycze, jeśli chcesz przenieś odemnie ten kubek, wszakoz jednak nie staway się moya wola, ale twoya” (Łuk 22, 42) — *Nowy Testament, to jest wszystkie pisma nowego Przymierza z greckiego języka na rzecz Polską wiernie y szczyrze przelożone*, drukował Alexius Rodecki 1594. Jest to tłumaczenie Czechowicza).

e) „Oycze, jeśli chcesz, przenieś ode mnie ten kielich. A wszakze nie moya wola, ale Twoya niechay się stanie” (Łuk 22, 42) — *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z Łacińskiego y z Greckiego na Polskie wiernie y szczyrze przelożony* przez D. Jakuba Wuyka Theologa Societatis Jesu, w Krakowie 1593. (Identyczne jest tłumaczenie Wujka z r. 1594 i 1599).

Nicz, syn Kaspra ze Lwowa (Leopolita) w roku 1561<sup>38</sup>. Również członek Zakonu Kaznodziejskiego, wybitny kaznodzieja i ostatni klasyk złotego okresu polskiej homilii, Fabian Birkowski († 1636), współczesny Mościckiemu, nie posługuje się ani przekładem Wujka, ani też przekładem Niezabitowskiego (Lepoolity), lecz w miarę potrzeby przekłada sam teksty Pisma św. z Wulgaty i z języka greckiego<sup>39</sup>. Istnieje zatem wśród profesorów dominikańskiego Studium Generale tendencja do posługiwania się własnym tłumaczeniem Biblii. Również i Mościcki hołduje zapewne tej zasadzie. Do przyjęcia takiej bardzo prawdopodobnej hipotezy skłania także zalecenie, jakie daje współbraciom zakonnym, by często dyskutowali między sobą, jak należy rozumieć różne miejsca Pisma św. i jak je na język ojczysty przekładać<sup>40</sup>. Być może, że wiele tekstów biblijnych, jakie znajduje się w spuściźnie ascetycznej Autora, było poddanych dyskusji. Wydaje się bowiem, że ich polszczyzna jest bardziej dojrzała i poprawna, niż tłumaczeń mu współczesnych.

Stwierdzenie niezależności Mościckiego od dotychczasowych przekładów Biblii na język polski nie rozstrzyga jeszcze czy własnych tłumaczeń tekstów objawionych dokonuje z Wulgaty, czy też posługuje się również tekstami greckimi i hebrajskimi. Dylemat ten, przynajmniej w zakresie tu omawianym, jest niemożliwy do rozwiązania. Polski Dominikanin bowiem nie potrzebuje dla podbudowania tez ascetycznych podawać takich tekstów biblijnych, które w kodeksach hebrajskich i greckich różnią się od Wulgaty i stąd wyraźnie też różnicę nigdzie nie zaznacza. Być może, że dokładna analiza porównawcza szeregu tekstów Pisma św. w przekładzie Mościckiego i dotychczasowych tłumaczeń dałaby pewną odpowiedź. Można jednak znowu z wielkim prawdopodobieństwem przypuszczać, że Autor, jako absolwent Uniwersytetu w Bolonii, utrzymujący żywy kontakt z Akademią Krakowską i jej profesorami Pisma św., wybitnymi znawcami greki, którymi w tym czasie są m. in. Stanisław Sokołowski († 1599), Zachariasz Starnigel (Starnygiel, Starnygelowicz) z Buska († 1647) i Adam z Opatowa Opatowczyk († 1647)<sup>41</sup>, sam w niej jest doskonale obeznan.

O znajomości natomiast języka hebrajskiego u Mościckiego należy zawiesić wszelki sąd. Bowiem tylko jeden jedyny raz przy omawianiu

<sup>38</sup> R. Świętochowski OP, *Leonard Niezabitowski tłumacz Biblii Lepoolity*, Ruch biblijny i liturgiczny 11 (1961) 195—198 passim.

<sup>39</sup> A. Szlagowski, *Mowy pogrzebowe i przygodne Fabiana Birkowskiego*, Warszawa 1901, s. III.

<sup>40</sup> „(Po obiedzie) możesz (z braćmi omówić)... z czytania spólnego, jeśli się serca chyciło. Przykład jaki z Żywotów S. przytoczyć, jakoby które miejsce Pisma S. rozumieć albo na Polski przełożyć...”, *Akademia pobożności*, dz. przyt., s. 540—541.

<sup>41</sup> W. Urban, *Akademia Krakowska w latach 1549—1632*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364—1764*, Kraków 1964, t. I, s. 290—291.

jubileuszu cytuje hebrajskie słowo „*jabal*”<sup>42</sup>. Nie mając innych, choćby pośrednich tylko argumentów, nie można stawiać nawet hipotezy w tej sprawie.

Dla całości obrazu stosunku polskiego Teologa do Pisma św. warto dodać wyniki badań nad częstotliwością jego odwołań się do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Ich statystyka przedstawia się następująco: z *ksiąg Starego Testamentu* czytelnik napotka około 560 tekstów i wyraźnych odwołań, z *Nowego Testamentu* zaś około 340. Ze *Starego Testamentu* nie odwołuje się O. Mikołaj, przynajmniej wyraźnie, do ksiąg prorockich: Abdiasza, Aggeusza, Joela, Jonasza, Sofoniasza i Zachariasza. Z innych nie wspomina ksiąg Ezdrasza, Rut oraz Sędziów. Z nowotestamentalnych ksiąg nie dostrzega się wzmianek z listu św. Pawła do Filemona i do Tytusa oraz drugiego i trzeciego listu św. Jana. Natomiast szczególnym uznaniem Autora cieszą się Psalmy (114), księga Eklezjastesa (72), księga Joba (34), Ewangelie: św. Mateusza (109), św. Łukasza (56) i św. Jana (56) oraz obydwa listy św. Pawła do Koryntian (69).

Jeśli Mikołaj z Mościsk nie cytuje wspomnianych już ksiąg Pisma św., przejaw ten należy tłumaczyć jedynie tym, że nie znajduje w nich argumentów na poparcie swoich wywodów. Przeciż bardzo często poleca dążącym do doskonałości czytanie Biblii<sup>43</sup>. Nigdzie jednak nie robi zastrzeżeń co do poszczególnych ksiąg. Owszem, wspomina jedynie, iż zakonnikom nie wolno czytać Pisma św. bez zgody przełożonych<sup>44</sup>, stosownie zresztą do uchwały Soboru Trydenckiego. Sobór ten zabrania czytania Biblii wydanej bez pozwolenia kompetentnej władzy duchownej. Interpretacja bowiem jej treści musi być zgodna z nauczaniem Kościoła<sup>45</sup>. A ponieważ w XVII wieku poziom intelektualny zakonnic pozostawia wiele do życzenia<sup>46</sup>, toteż w obawie o błędne zrozumienie myśli biblijnej i o czytania z braku rozeznania niekatolickich wydań Pisma św., istnieje ogólny zakaz czytania go bez zezwolenia przełożonych.

Kraków—Częstochowa

Ks. JAN KOWALSKI

<sup>42</sup> *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt., s. 404.

<sup>43</sup> *Akademia pobożności*, dz. przyt. ss. 13, 81, 90—91, 153, 277, 360, 402, 472, 535, 541; *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, dz. przyt. ss. 389 i 473.

W deklaracji do Konstytucji Dominikanek pisze: „Dla Sióstr trzeba też mieć księgi w pospolitości, jako Biblia (która się bez zezwolenia Przełożonych czytać nie ma), Psalterz, przypowieści Salomonowe i inszych Mędrców...” — *Reguła S. Augustyna Biskupa Hiponeńskiego y Constitucye Sióstr wtórego habitu Zakonu Kaznodziejów*, b. m. i r. w., s. 245.

<sup>44</sup> Por. notę 43.

<sup>45</sup> *Consilium Tridentinum*, ed. Soc. Goeroes, Friburgi Brisgoviae 1901, t. III, s. 91—92.

<sup>46</sup> K. Górski, *Od religijności do mistyki*, Lublin 1962, s. 87.

S. Krystyna Kuźmak FMA, Pogrzebień-Lublin

## ŚWIĘTO NMP WSPOMOŻENIA WIERNYCH W 150-LECIE

### I. ZARYS HISTORYCZNY

#### 1. Ustanowienie święta

Bogate w przeszłość nabożeństwo do Maryi Wspomożycielki długo czekało na własne święto. Bractwa Maryi Wspomożenia Wiernych w XVII i XVIII w. obchodziły główną uroczystość w dzień Narodzenia NMP — 8 września albo na Wniebowzięcie — 15 sierpnia<sup>1</sup>. Dopiero Pius VII uwieńczył kult Wspomożycielki osobnym świętem. Bezpośrednim powodem ustanowienia nowej uroczystości maryjnej było uwolnienie papieża z niewoli napoleońskiej<sup>2</sup>. Pius VII oświadczył na konsystorzu 26.IX.1814 r., że Matce Bożej zawdzięcza swoje wyzwolenie<sup>3</sup>. W następstwie tego wydał dnia 16.IX.1815 dekret ustanawiający dla Rzymu i Państwa Kościelnego święto *BVM sub titulo Auxilium Christianorum*<sup>4</sup>. Papież wyznaczył je na 24 maja — dzień swego powrotu z wygnania. Poraz pierwszy i z wielkim splendorem obchodzono święto w 1816 r.<sup>5</sup> Pius VII a potem jego następcy osobiście brali udział w obchodach nowej uroczystości szczególnie wyróżniając zawsze ten dzień. W bazylice *Santa Maria sopra Minerva* urządzone były tridua przygotowawcze do święta, by je tym uroczystej celebrować w sam dzień 24 maja. Na obchody te ściągały tłumy także spoza terenu Państwa Kościelnego<sup>6</sup>.

#### 2. Rozwój przestrzenny kultu liturgicznego

Tak ożywiony liturgiczny kult Wspomożycielki Wiernych przekroczył wkrótce tereny zakreślone dekretem Piusa VII. Na mocy indultów, o które zwracano się do Stolicy Apostolskiej zaczęto wnet po ustanowieniu święta obchodzić je w wielu prowincjach kościelnych i w zakonach<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Por. C. Mindera SDB, *L'Origine della divozione a Maria Ausiliatrice in Germania e la sua diffusione in Italia per mezze della Cofraternita di Monaco*, w: *L'Immacolata Ausiliatrice*, Torino 1955, s. 218; *Album Cofraternitatis Auxiliatricis Mariae Lublini erectae an. 1722*, k. 4.

<sup>2</sup> Por. Lekcja VI oficjum na 24 maja; L. Castano SDB, *Il culte liturgice del titolo Auxilium Christianorum*, w: *L'Ausiliatrice nel domma e nel culte*, Torino 1950, s. 92.

<sup>3</sup> *Bullarii Romani continuatio*, t. XIII, Romae 1847, s. 320.

<sup>4</sup> *Decreta auth.* SCR nr 2566; W polskim przekładzie przyjął się ten tytuł pod nazwą Wspomożenie Wiernych. Tak przetłumaczono przypuszczalnie od początku wezwanie w litanii loretańskiej, bo kilkanaście przeglądniętych modlitewników staropolskich ma teksty litanii z takim przekładem. Poprawiony w r. 1961 polski tekst litanii zachował to tradycyjne tłumaczenie.

<sup>5</sup> *Diario di Roma* z dnia 25.V.1816.

<sup>6</sup> Castano, dz. cyt. s. 95 nn.

<sup>7</sup> S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg i. Br. 1895, s. 528.

Już dekret dla Kapucynów z r. 1821 wspomina, że *święto Wspomożycielki Wiernych ustanowione dla Państwa Kościelnego rozciągnięte zostało na liczne kościoły, diecezje i zakony*<sup>8</sup>. Poprzez indulty udzielane zakonom mającym swe generalaty w Rzymie święto rozprzestrzeniło się na tereny, gdzie miały one swoje klasztory czy misja a więc zarówno w Europie jak na innych kontynentach. Sprzyjała temu również ekspansja misyjna Kościoła i ożywienie kultu maryjnego w XIX w. Jakby na nowy etap, ogromnie żywotny, wkroczył kult liturgiczny Wspomożycielki z datą obchodu swego 50-lecia. W r. 1865 bowiem rozpoczął swoje apostołstwo dlań św. Jan Bosko kładąc fundamenty pod bazylikę Maryi Wspomożenia Wiernych w Turynie. Bazylika stała się światowym centrum kultu a Salezianie zaczęli obchodzić 24 maja jako święto patronalne Zgromadzenia<sup>9</sup>. W wielu też innych kościołach obchodzi się uroczystość Wspomożycielki jako patronalną. Całe prowincje kościelne ogłaszają Wspomożycielkę Chrześcijan swoją patronką na co Kongregacja Rytów udziela coraz to nowych reskryptów<sup>10</sup>. Napływają także do Stolicy Apostolskiej petycje o rozciągnięcie święta na cały Kościół. Prośbę o to zamieścił wśród swych dezyderatów I-y Międzynarodowy Kongres Mariologów (Rzym 1950)<sup>11</sup>. Posyłane są do Rzymu supliki episkopatów i prośby pojedyncze biskupów o upowszechnienie święta. Obliczono, że do 1950 r. prosiło o to 918 ordynariuszów, w tym 11 biskupów polskich<sup>12</sup>.

### 3. Święto w Polsce<sup>13</sup>

Jak zwycięstwo 1814 roku uwieńczył Patriarcha Rzymu wprowadzeniem święta NMP Wspomożenia Chrześcijan do liturgii Państwa Kościelnego tak też biskupi polscy włączyli do proprium diecezjalnego uroczystość Wspomożycielki przeważnie wtedy, gdy ustawały na terenie ich jurysdykcji prześladowania Kościoła i następował okres odrodzenia religijnego. Zaprowadzenie święta w diecezjach Polski wiąże się też niemal zawsze z postaciami wybitnych biskupów. Pierwszy w diecezji swej wprowadza święto Wspomożycielki tarnowski bp J. G. Wojtarowicz — członek Lwowskiej Rady Narodowej w dobie *Wiosny Ludów*. Wprowadza święto właśnie w pamiętym roku 1948, kiedy też nastąpiło ostateczne załamanie się józefinizmu. W okresie autonomii Galicji cała metropolia lwowska przyjęła święto — sama archidiecezja w 1857 r. a diec. przemyska w 1864. Wcześniej, bo już od r. 1853 obchodzono uroczystość Wspomożycielki w diec. kielecko-krakowskiej. Po rozdzieleniu diecezji pozostało ono zarówno w krakowskiej jak i kieleckiej. Na terenie Królestwa zaczął się

<sup>8</sup> *Bullarium OFM Capucinatorum*, t. IX, Oeniponte 1884, s. 365.

<sup>9</sup> Por. D. P. Brocardo SDB, *San Giovanni Bosco apostolo del titolo „Auxilium Christianorum”*, w: *L'Ausiliatrice nel domma*, ss. 35—90.

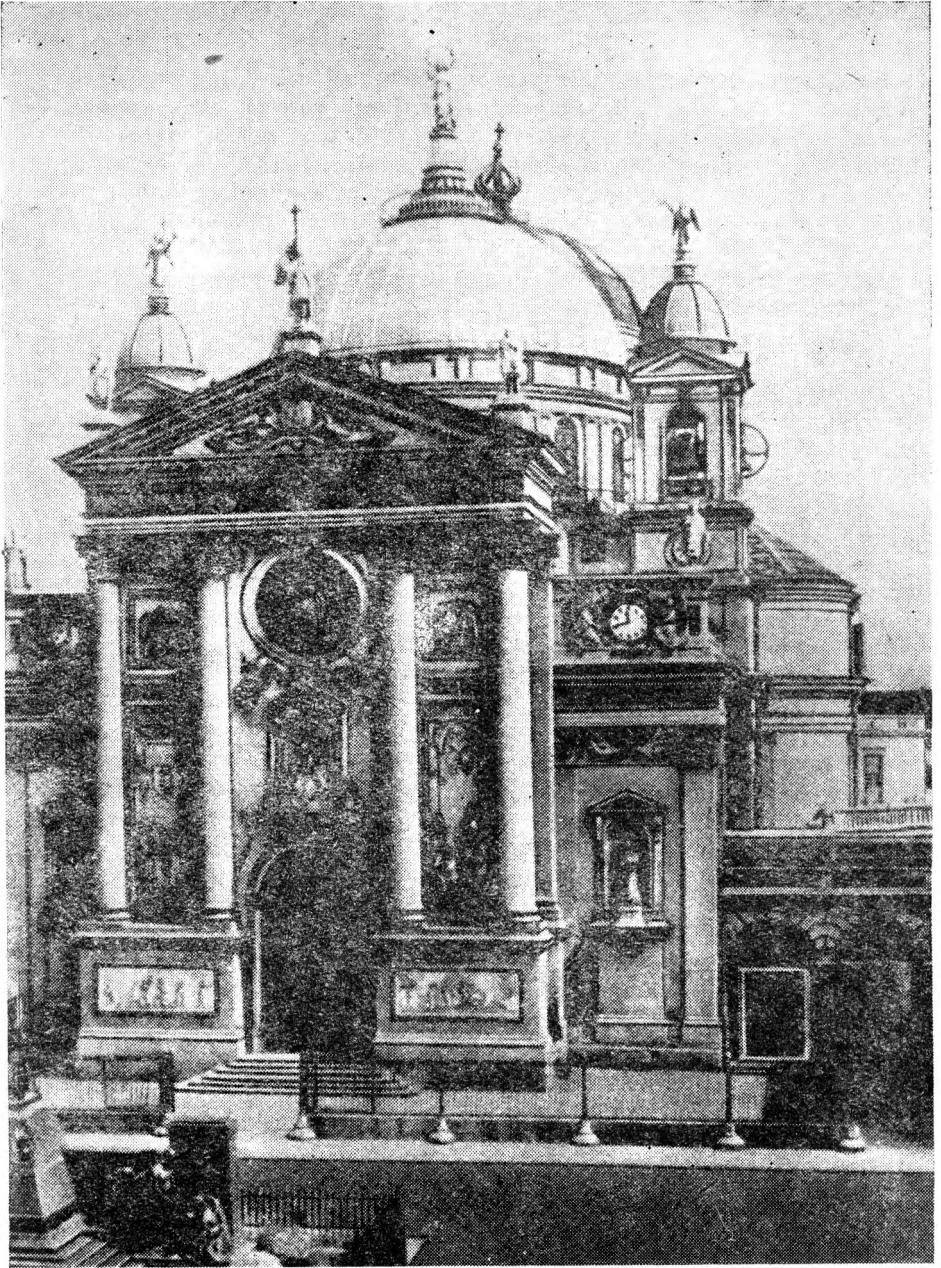
<sup>10</sup> Por. Castano, dz. cyt. s. 104.

<sup>11</sup> *Alma Socia Christi*, vol. I, Romae 1951, s. 299: *Voto Congressus* nr 6.

<sup>12</sup> Castano, dz. cyt. s. 105.

<sup>13</sup> Podstawę źródłową stanowią rubrycele diecezjalne i zakonne z XIX i XX w., kalendarze własne oraz mszały i brewiarze z tego okresu.





Bazylika Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Turynie, wybudowana przez Ks. Ks. Salezjanów.



liturgiczny kult Maryi Wspomożenia Chrześcijan w okresie odrodzenia religijnego w społeczeństwie po powstaniu styczniowym. Wtedy to przyjmuje święto diec. sandomierska (1865). Diec. podlaska, dla której jeszcze bp B. P. Szymański w latach 60-ych postarał się o indult przypuszczalnie przekazała je diec. lubelskiej gdy w ramach reorganizacji po 1865 roku została do niej przyłączona. Do 1872 r. bowiem rubrycelą diec. lubelskiej zaznacza obchód święta dla podlaskiej natomiast od tego roku bez żadnej klauzuli już posiada ordo pod datą 24 maja *festum BVM sub tit. Auxilium Christianorum*. W trzy lata po tym (1875 r.) przyjęła święto diec. sejneńska. W okresie złagodzenia stosunków między Stolicą św. a rządem carskim za pontyfikatu Leona XIII zaprowadzone zostaje święto w diec. płockiej (1887 r.) i w archid. warszawskiej (1903). Diec. kaliska przyjęła dopiero w 1907 r. Pod koniec XIX w. także wprowadzono uroczystość Wspomożycielki na *ziemiach zabranych* pod władzą caratu. W 1882 r. poraz pierwszy obchodzono święto Wspomożycielki w diec. łucko-żytomierskiej i na terenie kamienieckiej. W dziesięć lat później obchodzi je archid. mohylowska wraz z diec. mińską, a Kalendarium z 1901 r. wprowadza *festum Auxiliatricis Mariae* do diec. wileńskiej. Na Pomorzu pojawia się święto w 1879 r. Wtedy to bp J. Marwicz — odnowiciel życia religijnego po „walce kulturowej” Bismarcka uzyskał dla diec. chełmińskiej indult wprowadzający do proprium diecezjalnego święto Maryi Wspomożenia. Na Śląsku, gdzie kult Wspomożycielki ma szczególnie bogatą historię stosunkowo wcześniej zaczęto obchodzić święto. Wprowadził je restaurator życia religijnego diecezji wrocławskiej kard. bp M. Diepenbrock dekretem SCR z dnia 1. IX. 1851.

Podobnie jak zagranicą tak w Polsce do rozprzestrzeniania święta Wspomożycielki walnie przyczyniały się zakony. Pierwsi na naszych terenach sprawowali liturgiczny kult Maryi Wspomożenia Wiernych Kapucyni. Pius VII dekretem z 11. IX. 1821 r. *extendit ad omnes Capucinatorum familias Officium ac Missam in honorem BVM tit. Auxilium Christianorum*<sup>14</sup>, a zachowane ich kalendarze świadczą o rychłej realizacji przywileju na terenie Polski. W połowie XIX stulecia przyjmują święto wszystkie gałęzie Zakonu św. Franciszka — w 1854 r. Reformaci, Franciszkanie konwentualni i Klaryski, w 1857 Bernardyni. W tym też czasie wprowadzają święto do swego kalendarza Karmelici dawnej obserwy (1855) i Jezuici (1856) a nieco później Paulini (1862) i Augustianie (1867). Dominikanie, którzy specjalnie zasłużyli się w dziejach kultu na terenie Rzymu przy organizowaniu obchodów 50-lecia święta<sup>15</sup> w następstwie może tego rozciągnęli uroczystość Wspomożycielki na cały Zakon. Od r. 1869 bowiem mają święto także Dominikanie polscy. Jako główną uroczystość Zgromadzenia obchodzą i w Polsce z wielkim splendorem święto Wspomożycielki Wiernych Salezjanie sprowadzeni tu w 1898 r.

<sup>14</sup> Bullarium, m. cyt.

<sup>15</sup> Castano, dz. cyt. s. 95.

Tak więc na wszystkich terenach sprawowano u nas już w XIX w. liturgię o Dziewicy Wspomożycielce, jeśli nie na szczeblu diecezjalnym to w zakonach, które mimo kasaty przetrwały wszędzie przynajmniej w małym procencie. Dopiero pod wpływem reformy kalendarza liturgicznego zapoczątkowanej w 1911 r. encykliką Piusa X *Divino afflatu*, a przeprowadzonej ostatecznie po ukazaniu się breve *Abhinc duos annos* z 23. X. 1913 r.<sup>16</sup> zaczęto usuwać z proprium święto Wspomożycielki. Poprzedzając breve szczegółowa instrukcja odnośnie reformy roku kościelnego wydana 12. XII. 1912 r. podkreśla bowiem, że można zatrzymać z partykularnych świąt tylko *stricto sensu propria, quae cum dioecesi aut instituto religioso particularem habeant relationem*<sup>17</sup>. Po tych zarządzeniach zatrzymała święto jedynie diec. kamieniecka a z zakonów Karmelici i Salezjanie. Dominikanie obchodzili też kilka lat jeszcze — ostatni raz w 1922 r. Wtedy jakby na ich miejsce włączyły się w liturgiczny kult Wspomożycielki na terenie Polski Córki Maryi Wspomożycielki (Salezjanki) przybyłe z Turynu właśnie w 1922 r. W innych krajach, które także tylko na mocy indultów miały w swym kalendarzu święto 24 maja nie wszędzie je wycofano. W niedługim natomiast czasie zaczynają mnożyć się prośby o nowe indulty a nawet o upowszechnienie w Kościele tego święta. Episkopat Polski z Ks. Prymasem Kard. Wyszyńskim na czele w 1958 r. wystosował do Stolicy św. suplikę o włączenie do *Proprium polonicum* święta Maryi Wspomożenia Wiernych ...*ut memoriale perenne gratitudinis nostrae pro Gestis Dei in nostra Patria*<sup>18</sup>. Jan XXIII, jako jeden z pierwszych dekretów swego pontyfikatu, podpisał 4 grudnia 1958 r. indult, mocą którego od 1959 r. wszystkie diecezje Polski obchodzą 24 maja święto NMP Wspomożenia Wiernych<sup>19</sup>.

## II. LITURGIA UROCZYŚCOCI 24 MAJA

### 1. Formularz pierwotny

Z chwilą ustanowienia święto otrzymało ryt duplex majus oraz swój formularz i włączone zostało do mszału i brewiarza w *Proprium pro aliquibus locis*. Formularze te miały jednak tylko część własnych tekstów, które połączone zostały z komunalem świąt maryjnych.

Teksty mszalne dostały trzy własne oracje:

- 1) *Omnipotens et misericors Deus, qui ad defensionem populi christiani in beatissima Virgine Maria perpetuum auxilium mirabiliter constituisti: concede propitius, ut tali praesidio muniti certantes in vita, victoriam de hoste maligno consequi valeamus in morte. Per Dominum...*
- 2) *Pro religionis christianae triumpho hostias placationis tibi, Domine*

<sup>16</sup> AAS. 1913, 449—451.

<sup>17</sup> Tamże, s. 70.

<sup>18</sup> *Festum Auxiliatricis (Documenta)*, Cracoviae 1958, s. 1.

<sup>19</sup> Zob. *Wiadomości Archid. Warszawskie*. 1959, s. 44 n.

*immolamus: quae ut nobis proficiant, opem auxiliatrix Virgo praestet; per quam talis perfecta est victoria. Per Dominum...*

- 3) *Adesto, Domine populis qui participatione Corporis et Sanguinis tui reficiuntur: ut, sanctissima tua Genitrice auxiliante, ab omni malo et periculo liberentur, et in omni opere bono custodiantur: Qui vivis...*

Modlitwy ukazują częściowo treść kultu Maryi Wspomożycielki: przedmiotem czci jest Matka Boża niosąca pomoc Kościołowi walczącemu. Wielbi on za to Boga i po dziękczynieniu prosi o dalszą pomoc Maryi. Oracje te z małymi zmianami weszły później do formularzy na święto NMP Królowej Polski i MB Jasnogórskiej.

Oficjum brewiarzowe otrzymało dwa własne hymny, antyfony na *Magnificat* i na *Benedictus* oraz *lekcje II i III nokturnu*.

Hymn *Saepe dum Christi* dla *nieszporów* i *jutrni* ułożył Brandimarti specjalnie na święto Wspomożycielki<sup>20</sup>. Spełniając właściwą sobie w brewiarzu rolę pierwszy hymn wprowadza w tematykę dnia. Nawiązując do dawnych zwycięstw Kościoła odniesionych z pomocą Maryi (1 strofa), za które w różnorodny sposób wyrażano Jej wdzięczność (2 strofa) przechodzi do wypadków 1814 roku (3 strofa) i kreśli obraz powrotu Piusa VII do Rzymu w dniu 24 maja (4 i 5 strofa). Drugi hymn *Te Redemptoris*, tego samego autora<sup>21</sup>, ma treść bardziej ogólną. Gdy tamten miał charakter narracyjny przez co łączył uwielbienie Maryi z historią święta to ten jest jakby panegirkiem na cześć zwycięskiej Dziewicy. Antyfony podsumowują tematykę poprzednich tekstów:

- 1) *Ecce Maria erat spes nostra, ad quam confugimus, ut liberaret nos, et venit in adiutorium nobis (na Magnificat).*
- 2) *Ad te, o sancta Dei Genitrix clamavimus, et per te venit Domini auxilium nobis (na Benedictus).*

Lekcje czerpią teksty z pism św. Bernarda. Nokturn I otrzymał fragmenty z *Sermo de duodecim proerogativis BVM*. Liturgia tu za św. Bernardem przyznaje Najśw. Pannie szafarstwo wszystkich łask. Lekcje VI — *ex publicis monumentis* — referuje historię święta. Wspomina też okres przedliturgiczny kultu Wspomożycielki przy czym powtarza błąd odnośnie wprowadzenia tytułu *Auxilium Christianorum* do litanii loretańskiej. Badania wykazały, że wezwanie to było w litanii znacznie wcześniej niż zwycięstwo 1571 r. pod Lepanto<sup>22</sup>. Lekcje III nokturnu są fragmentami z homilii św. Bernarda na Narodzenie NMP. Zawierają

<sup>20</sup> U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. II, Louvain 1897, s. 495.

<sup>21</sup> Tamże, s. 651. Hymn ten bez dwu ostatnich strof zapożyczyło także oficjum na święto MB Królowej Polski.

<sup>22</sup> Por. N. Paulus, *Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland durch den Sel. Canisius*, *Zeit. f. Kath. Theol.* 26 (1902) 574.

także naukę o wszechpośrednictwie Najśw. Panny (L. VII), dla którego podstawę stanowi przywilej Boskiego Macierzyństwa i pełnia łaski (L. VIII i IX).

## 2. Nowy formularz

Dekretem z dn. 5. X. 1962 SCR zatwierdziła nowy, tym razem cały własny, formularz na święto 24 maja. Oficjum potwierdzone zostało dla Zgromadzeń Salezjańskich<sup>23</sup>, ale na mocy indultu może być używane powszechniej. Polska już otrzymała indult i w maju ub. r. *Pallottinum* wydrukowało nowe teksty. Mimo, że formularz ukazał się na rok przed Konstytucją o Liturgii to zrealizowano już w nim soborowe postulaty reformy liturgii. Przywrócono przede wszystkim pierwotną treść kultu Wspomożycielki. Studia bowiem nad pojęciem *auxilium Mariae* w kulcie i piśmiennictwie starochrześcijańskim wykazują, iż nie chodzi głównie o pomoc w walce zbrojnej, jak to podkreślały teksty dawnego formularza będące zresztą echem swoich czasów, ale raczej idzie o duchową walkę, w jakiej Najśw. Panna wspomaga Kościół<sup>24</sup>. W tym też duchu po linii reform Papieża pokoju usunięto akcenty batalistyczne. Zrealizowany także został postulat lepszego doboru tekstów i precyzji sformułowań<sup>25</sup>.

Formularz mszalny w śpiewach ukazuje sylwetkę Wspomożycielki — piękna, dobra i silna bo święta Matka Boga działająca Jego mocą.

Introit: *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?* Cant. 6, 9; Graduał: Iud. 13, 23; Ps 88, 14 — *Tibi brachium potens est...* Tractus: Iud. 13, 17, 18, 21; Communio: Iud. 15, 11; Offertorium: Hebr. 4, 16 — *Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae...*

Entuzjazm, ufność i pewność zwycięstwa pod wodzą Wspomożycielki cechuje także teksty modlitw i czytań. Walka o Królestwo Boże nadprzyrodzoną bronią wiary i miłości stanowi przewodnią myśl oracji:

- 1) *Concede nos, quaesumus, Domine, Auxiliatricis Mariae pietate firmatos: et ardentem in terris pro fide certare, et tuas in caelis magnificare victorias. Per Dominum...*
- 2) *Deus, qui humanae substantiae veritatem de Virginis Mariae corpore suscepisti: da nobis, eiusdem suffultis auxilio, per hanc ablationem ita degenerem exuere vetustatem, ut te novae generationis induamur auctorem: Qui vivis...*
- 3) *Mysteria, quae sumpsimus, Domine, caritatis nos faciant haurire fluen-*

<sup>23</sup> Zob. *Officia propria Soc. S. Francisci Salesii*, cz. I, Romae<sup>2</sup> 1963, s. 4.

<sup>24</sup> Por. D. Bertetto SDB, *La mediazione sociale di Maria SS. secondo i Padri della Chiesa*, w: *L'Immacolata Ausiliatrice*, s. 131 nn.

<sup>25</sup> Zob. Konstytucja o Liturgii, art. 23, 35, 92.

*ta: et, auxiliante beatissima Virgine Maria, optatum regni tui celebrare triumphum. Per Dominum...*

Od strony konstrukcyjnej modlitwy charakteryzuje zwartość stylu łacińskiej oracji. Kolekta i pokomunia skierowane do Boga Ojca prostą inwokacją — *Deus*, po lapidarnie wyrażonej prośbie, mają konkluzję rozwiniętą — *per Dominum nostrum Iesum Christum...* Modlitwa nad darami ofiarnymi zwrócona jest do Syna — Sprawcy odrodzenia — o przekształcenie chrześcijan w nowe stworzenia a to z pomocą Maryi. Konkluzja w konsekwencji zwrócona jest też do Syna. Czytania posiadają fragmenty z Nowego Testamentu. Lekcja złożona jest z wierszy XII-go rozdz. *Apokalipsy* (XII, 1, 3, 10, 11). Bez względu na to czy symboliczna wieściasta oznacza Maryję czy Kościół, liturgia podaje tu do przeżycia prawdę: walka, zgodnie z zapowiedzią Chrystusa (Mt 10, 34), trwa. Jest to walka specyficzna i dlatego potrzebuje wyjątkowej broni, którą wskazuje ostatni wiersz lekcji: *Krew Baranka i Słowo Jego*. Kościół w liturgii słowa i kielicha wręcza tę broń stającym do boju. Potrzebna jest ponadto w tej walce pomoc Maryi o czym przypomina szczególnie liturgia 24 maja. Ewangelia Łukasowym tekstem Zwiastowania (1, 26—33) wskazuje na Maryję, z natury — z Bożego przeznaczenia — Wspomożycielkę Chrześcijan. Skoro jest Matką Syna Najwyższego, który będzie królował nad domem Jakuba jest też Matką Domu Jakubowego a z takiej pozycji w rodzinie płynie obowiązek i możliwość wspomagania.

Oficjum brewiarzowe zgodnie z celem swoim jako przygotowanie do liturgii mszalnej i przedłużenie jej podejmuje temat i ton formularza mszy. Antyfony, w których też przeważają teksty z księgi Judyt i Pieśni nad Pieśniami, jak również responoria ilustrują postać pięknej, łaskawej a potężnej Wspomożycielki. Hymn *Saepe dum Christi* pozostał teraz jedynie w niesporach a jutrznia przejęła *Te Redemptoris*. Laudesy natomiast otrzymały nowy hymn *O quam glorifica luce* pochodzący z brewiarza z Toul<sup>26</sup>. Śławi on Maryję jako pomoc i światło w zmaganiach z siłami zła. Lekcje I nokturnu mają fragmenty XII-go rozdz. *Apokalipsy*. Nokturn II zatrzymał z dawnego oficjum lekcje św. Bernarda o pośrednictwie Maryi. Tekst skrócony przez usunięcie kilku początkowych zdań uzupełnia w V-tej lekcji passus o pośrednictwie Bogarodzicy między Chrystusem a Kościołem. Lekcja VI jest teraz bardziej syntetyczna i poprawiono w niej błąd odnośnie czasu włączenia do litanii wezwania *Auxilium Christianorum*. Nokturn III ma lekcje zupełnie zmienione. Pozostał ten sam autor — św. Bernard — ale zastosowano teksty z jego homilii 2 *Super Missus* (I, 3—5). Już nie o wstawiennictwie Maryi jest tu mowa ale o jego podstawie — o cnotach i przywilejach Najśw. Panny. Antyfony na *Benedictus* podsumowuje treść święta, wskazuje niejako sens jego obchodu i miejsce w całości kształcie liturgii:

<sup>26</sup> L. Trimelon i SDB, *Commento liturgico alla nuova Ufficiatura per la festa di Maria Ausiliatrice*, Roma 1963, s. 14.

*Letare, Virgo Mater, quia per te liberavit nos Dominus ab inimicis nostris, et fecit nobiscum misericordiam suam.*

*Letare...* bo Misterium Paschalne osiąga swój cel dzięki Twojej pomocy Maryjo. Wielbimy więc Syna Twego — Autora tej Tajemnicy — i Tobie dziękczynne hołdy składamy. Prośbę o dalszą pomoc wyraża najstarsza, bo IV wieku sięgająca modlitwa do Wspomożycielki *Sub tuum praesidium* zastosowana tu jako antyfony na *Magnificat* w II nieszporach.

*Pogrzebień — Lublin*

*S. KRYSZYNA KUŹMAK FMA*



## GODZINA BIBLIJNA

### OSIEM BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Intronizacja Pisma świętego. — Pieśń: Laudate Dominum omnes gentes (po polsku).

#### ROZWAŻANIE.

##### I

W ewangelii św. Mateusza w rozdziale 5—8 znajduje się opis „Kazania na górze”, wygłoszonego przez Pana Jezusa na stoku wzgórza położonego nad jeziorem Genenezaret. Na początku, w rozdziale 5, podał nam ewangelista osiem błogosławieństw, które dawnym zwyczajem każdy chrześcijanin zna na pamięć a dzieci na nauce religii wspólnie recytują. Oto słowa, jakie Pan Jezus wówczas wypowiedział wobec licznie zgromadzonych mieszkańców Galilei:

- 1) *Błogosławieni ubodzy w duchu, bo ich jest królestwo niebieskie.*
- 2) *Błogosławieni pogrążeni w smutku, bo oni będą pocieszeni.*
- 3) *Błogosławieni ludzie spokojni, bo posiadają ziemię (obietaną).*
- 4) *Błogosławieni którzy łakną i pragną sprawiedliwości, bo zostaną nasyćeni.*
- 5) *Błogosławieni miłosierni, bo miłosierdzia dostąpią.*
- 6) *Błogosławieni, których serca czyste, bo oni będą Boga oglądali.*
- 7) *Błogosławieni którzy pokój ludziom noszą, bo dziećmi Bożymi nazwani będą.*
- 8) *Błogosławieni którzy za sprawiedliwość są prześladowani, bo ich jest królestwo niebieskie.*

Słowa te tworzą majestatyczne wprowadzenie do dalszych nauk Chrystusowych, są jakoby w przepiękny psalm ujęte a wzorowane na pieśniach starozakonnnych, które się często rozpoczynają od słów: „Błogosławiony, szczęśliwy” jest człowiek, gdy chodzi drogami Bożymi. Tak np. początek psalterza Dawidowego zawiera znane wiersze:

*Błogosławiony mąż,  
który za radą nędzników nie chodzi,  
na drogę grzeszników nie wkracza,  
nie przesaduje w siedzibie zuchalców,  
lecz w prawie Bożym szczerze ma upodobanie  
i prawo to rozważa we dnie i w nocy.*

Wypowiedzi i kazań Pana Jezusa nie spisywano od razu, zachowywano je tylko w pamięci, ale po Jego śmierci niektórzy uczniowie zaczęli zapisywać wszystko, co wiedzieli o Nim i co od Niego usłyszeli, jak o tym świadczy św. Łukasz (1,1), a czynili to w tym celu, aby mieć wierny podkład do Kazań misyjnych, głoszonych w pierwszych gminach chrześcijańskich przez nich samych i przez ich pomocników.

Trzeci ewangelista, św. Łukasz, przekazał nam także „Kazanie na górze” wraz wstępnymi błogosławieństwami, ale ujął je nieco inaczej. Albowiem one tak brzmią u niego (6, 21 nn):

*Błogosławieni jesteście, ubodzy, bo wasze jest królestwo Boże.*

*Błogosławieni jesteście którzy teraz głodujecie, bo będziecie nasyчени.*

*Błogosławieni jesteście którzy teraz płaciecie, bo będziecie się śmiali.*

*Błogosławieni jesteście, gdy ludzie nienawidzić was będą, gdy was z bóżnic wyłęczą, gdy lżyć was będą i wasze imię przeklętym ogłoszą z powodu Syna Człowieczego.*

*Ale biada wam bogaczom, bo już odebraliście upojenie radosne.*

• *Biada wam którzyście teraz nasyчени, bo będziecie głód cierpieli.*

*Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, bo będziecie się smucili i płakali.*

*Biada wam, gdy wszyscy pochlebiać wam będą, bo to samo czynili ich ojcowie fałszywym prorokom!*

Inne błogosławieństwa wylicza św. Łukasz a inne św. Mateusz, ale obydwaj ewangelisci uzupełniają się. Niektórzy uczniowie woleli krócej opowiedzieć treść przemówień Chrystusa i wyjaśniać je pewnymi dodatkami, aby były zrozumialsze dla słuchaczy, a taką właśnie formę przekazał nam św. Łukasz. Natomiast u św. Mateusza mamy formę błogosławieństw ustaloną w gminie palestyńskiej, w języku aramejskim lub hebrajskim, a później przejęta przez gminy greckie, to jest, przez ośrodki chrześcijańskie, w których większość wiernych mówiła po grecku. Przy ustalaniu formy słownej słów Zbawiciela starano się także nadać im brzmienie piękne i miłe dla ucha. Stąd też można nazwać „osiem błogosławieństw” pieśnią ku czci królestwa Bożego, do której dodano jeszcze dalsze podobne błogosławieństwo głoszone przez Pana Jezusa, mianowicie (Mat 6, 11):

*Błogosławieni jesteście, gdy was lżyć i prześladować będą, gdy fałszywe a ohydne wieści o was głosić się będzie ze względu na mnie. Cieszcie się i radujcie, bo wielka jest zapłata wasza w niebiesiach!*

„Osem błogosławieństw” to antyteza do dekalogu, do „Dziesięciu przykazań Bożych” ogłoszonych na górze Synaj wśród huku grzmotów, przy świetle błyskawic, w otoczeniu rozedrganych szczytów górskich. Tam rozpoczął się okres Starego Zakonu, którego podstawą były przykazania Boże, a tu mamy początek „Nowego Zakonu”, który przynosi ludzkości błogosławieństwo królestwa Bożego. Tam Jahwe wystąpił jako srogi Zakonodawca, tu Syn Boży głosi osobiście błogosławieństwa niebios wszystkim, którzy przyjmą

Jego ewangelię. A głosi je w otoczeniu pięknej przyrody wiosennej i bujnej zieleni wzgórz palestyńskich, wśród pól zasłanych kobiercem kwiatów.

Od dawna uważano w kościele chrześcijańskim „osiem błogosławieństw” razem z kazaniem na górze za zbiór podstawowych nauk Nowego Zakonu. Te trzy rozdziały z ewangelii św. Mateusza są najstarszym katechizmem Kościoła Chrystusowego. Dlatego mamy je w szczególnej czci i pragniemy jak najbardziej zrozumieć ich treść i znaczenie każdego słowa. Chętnie także chcielibyśmy się dowiedzieć, na jakiej to górze Pan Jezus wygłosił ten tak głęboko ujęty program królestwa Bożego. Niestety brak autentycznej tradycji, ale najprawdopodobniej góra ta leżała na północ od jeziora Generazet, w pobliżu doliny siedmiu źródeł, pod wioską Tabgha, po stronie zachodniej jeziora. Tu już w IV wieku po Chr. wybudowano kościółek, którego ruiny odkopano w r. 1932. W ostatnich latach, po drugiej wojnie światowej, Włosi zbudowali na tym pamiętnym wzgórzu nowy kościół, ozdobiony wysoką kopułą, górującą na całym wzgórzu, na którym rozlegał się kiedyś głos Zbawiciela. Obok istnieje hospicjum i klasztor Sióstr Franciszkanek-Misjonarek, który daje przytułek licznyemu pielgrzymkom, pragnącym ujrzeć to miejsce poświęcone pobytem Pana Jezusa i odczytać sobie głośno przed Kościołem „Kazanie na górze” i „Osiem błogosławieństw”.

## II

Rozważmy teraz treść „ośmiu błogosławieństw”. Bo jakkolwiek słowa użyte przez Pana Jezusa są proste i zrozumiałe, to jednak znalezienie ich właściwego, głębszego sensu natrafia na trudności. Musimy się w wyobraźni przenieść w epokę Nowego Testamentu, kiedy ludzie inaczej myśleli, inne mieli pragnienia i ideały aniżeli świat dzisiejszy. „Osiem błogosławieństw” to wstęp, to uvertura, to poetyczne wprowadzenie do ewangelii o „Królestwie Bożym”. Głoszeniem królestwa Bożego nazwał Pan Jezus swoją działalność mesjańską. Dzisiaj wyraz ten nie ma tak aktualnego znaczenia jak za czasów Pana Jezusa, kiedy naród żydowski oczekiwał, że lada dzień Jahwe ich wyzwoli spod jarzma rzymskiego, że sam Bóg będzie królem, cezarem i władcą Izraela, jak i całego świata. Do tych oczekiwań nawiązywał Pan Jezus, używał wyrażenia „królestwo Boże”, ale wkładał węż inny zupełnie sens. Nie o nowym królestwie czy cesarstwie politycznym myśli Zbawiciel, ale o królestwie nowym, które obejmie serca i dusze ludzkie, które stanowić będzie nowe przymierze, zapowiedziane przez proroka Jeremiasza, a będzie równocześnie odnowieniem i pogłębieniem Starego Przymierza zawartego z Abrahamem i Mojżeszem. O przynależności do ludu Bożego nie będzie decydowało pochodzenie od Abrahama, lecz stan duszy człowieka. Kto uwierzy w posłannictwo Chrystusa, stanie się dzieckiem przybranym, adoptowanym, Boga-Ojca i w tym charakterze otrzyma wszelkie prawa obywatelskie w „Państwie Bożym” i będzie miał udział w bogactwach królestwa, jakimi są obfite łaski Boże na ziemi a szczęśliwość wieczna w niebie.

Lecz nie sama wiara, same uwierzenie w osobę Chrystusa, wystarcza, by stać się pełnowartościowym obywatelem królestwa Chrystusowego. Człowiek-obywatel jest zobowiązany do spełniania pewnych warunków, które są w głównych zarysach zaznaczone i wyliczone w „ośmiu błogosławieństwach”. Oprócz wiary i chrztu św. trzeba posiadać duszę religijnie przerobioną, mieć inną postawę duchową i moralną aniżeli tę, którą głosiła wielka część rabinów, interpretująca jednostronnie prawo Mojżeszowe i zasady proroków. Byli oni zbyt wielkimi legalistami, zanadto zwracali uwagę na przepisy zewnętrzne a za mało na bezpośrednią łączność człowieka z Bogiem. Była wśród Żydów garstką wiernych wielbicieli Jahwe, którzy nie zgadzali się ani z bogatymi saduceuszami ani z przesadnymi faryzeuszami, lecz żyli duchem proroków, jak myśmy się w ostatnich 10 lat dowiedzieli z wykopalisk w Qumran. Tam nawet sobie klasztor założyli, by zdala od sporów politycznych Boga chwalić i oczekiwać nadejścia Mesjasza. Niektóre ich myśli są pokrewne zasadom ewangelii. Sekta qumrańska pomogła przygotować umysły na zrozumienie ewangelii, bo tak samo, jak tego żąda Kazanie na górze, ogromnie wysoko cenili ubóstwo, miłosierdzie i umartwienie.

Ubóstwo jest pierwszym warunkiem wymienionym przez Pana Jezusa. Ono nam otwiera bramę do królestwa Bożego. Zbawiciel wspomina o „ubogich w duchu”, to znaczy o ludziach, którzy jak On i Matka Najśw. żyli „w poniżeniu”, na niższej stopie życiowej niż bogaci arcykapłani i rabi. Do biedaków tego świata zbliżał się Pan Jezus, im On głosił swą „apostolską nowinę”. Nie byli to na ogół nędzarze, ludzie bezdomni, lecz jak apostołowie, ludzie pracy, robotnicy licho wynagradzani przez rzymskich czy żydowskich chlebodawców, lekceważeni i wyzyskiwani. Jednakże jedno miał wobec nich zastrzeżenie: by ci wszyscy „w duchu” czyli aktem woli zgadzali się z swym położeniem, które im z czasem Chrystus zamieni na życie pełne bogactwa wewnętrznego. Rezygnując z gonitwy za dobrami tego świata, mieli członkowie królestwa Bożego, pouczenia przez Chrystusa, zrozumieć, że jedynie bogactwo duchowe, jakie wynika z posiadania Boga w sercu, stanowi o wartości i szczęściu człowieka.

Drugim warunkiem to smutek i przygnębienie duszy wynikające z tęsknoty za większą świętością i głębszą moralnością. Jak członkowie gromady z Qumran zamykali się przed światem, jak św. Jan Chrzyciel uszedł na pustynię, by w samotności Bogu służyć, tak uczniowie Chrystusowi smucą się z jednej strony, że nie doszli jeszcze do większej doskonałości, a z drugiej, że tylu innych nie chce rozumieć Chrystusa. Ale ten szczerzy ich smutek, to ich przygnębienie, obiecuje Chrystus zamienić w radość, częściowo już tu na ziemi a w całości w Królestwie niebieskim po śmierci.

Trzecim warunkiem dobrego ucznia Chrystusowego to cichość, spokój, pogoda ducha. Ma on spokojnie pracować, spełniać zwykłe obowiązki codzienne, nie martwić się niczym a we wszystkim ufać Bogu. Wielu Żydów marzyło wówczas o zbrojnym powstaniu, by rozpedzić wojska

rzymskie okupujące Palestynę, ale im przeciwstawia Pan Jezus ludzi spokojnych marzących o Królestwie Bożym i o wolności swego narodu, ale pragnących zdobyć nową przyszłość z rąk Bożych, bez rozlewu krwi. Ci wszyscy posiadą ziemię obiecaną, to znaczy: dostaną swą działkę w państwie Bożym. Jest to obrazowo powiedziane przez Pana Jezusa, który tu użył sposobu mówienia ówczesnych Judejczyków a chciał wyrazić myśl tak drogą wówczas wszystkim biedakom, że naprawdę staną się obywatelami państwa mesjańskiego i korzystać będą z wszelkich dobrodziejstw przepowiedzianych przez proroków.

Czwarty warunek mówi o „głodzie sprawiedliwości”, który człowiek odczuwać powinien w swej duszy, o pragnieniu ścisłej łączności z Bogiem, które powinno cechować prawdziwego wyznawcę ewangelii. A cóż oznacza wyraz „sprawiedliwość”, cóż „pragnienie sprawiedliwości”? W ustach Pana jak i w pismach Starego Testamentu, oznacza „sprawiedliwość” normalny przez Boga nakazany stosunek człowieka do swego Stworzyciela, kiedy człowiek czuje się „stworzeniem”, zobowiązanym do posłuszeństwa wobec swego Ojca i Pana, kiedy go czci należycie i kiedy między nim a Bogiem nie ma żadnej przeszkody. Szczęśliwi i błogosławieni są ci, którzy w głębi duszy pragną takiej łączności z Bogiem. Jednakże słowo „pragną” za mało mówi. Całą swą istotą mają tęsknić do Boga i nieba i z taką gwałtownością, z jaką wędrowiec na pustyni szuka źródła wody, by zwilżyć język wysuszony i zgasić pragnienie. Takie pragnienie było w duszach Świętych Pańskich, w duszy św. Pawła, który porzucił, zerwał z swoim narodem, by iść za Chrystusem i za prawdą ewangeliczną. Takie samo pragnienie winniśmy wzbudzać i w naszych duszach i żyć stale szczerą tęsknotą za Bogiem. A nagrodą za szukanie Boga będzie znalezienie go całkiem realnie w swym sercu, nasylenie duszy pokojem, radością i żywą wiarą, że Bóg w nas mieszka i w nas działa i z nami współdziała przy wszystkich naszych poczynaniach.

Piątym warunkiem to okazywanie miłosierdzia bliźnim naszym. Jeżeli my będziemy miłosierni, to i Bóg będzie dla nas miłosierny, gdy sumienie nasze nas zacznie niepokoić, gdy będziemy wzywali miłosierdzia Bożego. Miłosierdzie chrześcijańskie to także obowiązek wynikający z drugiego przykazania miłości: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. A okazywać mamy to miłosierdzie nie z uczuciem własnej wyższości, z jakim bogacz rzuca grosz żebrakowi, lecz z pragnieniem dawania pomocy braterskiej, rodzinnej, który jej w danej chwili potrzebuje. A jakże szerokiego miłosierdzia żąda Pan Jezus? Nawet wobec wrogów nie wolno zapominać o miłosierdziu. *Miłujcie nieprzyjaciół waszych a dobrze czyńcie tym, którzy was prześladują* (Mat 5, 44) — oto postulat Chrystusowy, który nam obecnie kilkakrotnie przypomina Stolica Apostolska w głośnych wszędzie i podziwianych ogólnie encyklikach. Stawajmy się więc ofiarniejsi w stosunku do wszystkich, do chrześcijan i niechrześcijan, do wierzących i niewierzących, bo taka szeroka miłość, takie szerokie miłosierdzie jest cechą ucznia Chrystusowego.

Szósty warunek to czystość serca. Ona nas przysposabia do osiągnięcia moralnej doskonałości i przygotowuje do oglądania Boga. Mówiąc o sercach czystych ma Pan Jezus na myśli tych ludzi, których serce czyli sumienie jest czyste, nieskażone żadnym uchybieniem ani w stosunku do Boga ani w stosunku do bliźniego. Czystość serca nie oznacza w ewangelii wolności od upadków zmysłowych, ale całkiem ogólnie czystość duszy od uchybień etycznych! A dlaczego Pan Jezus podkreśla czystość „serca”? Bo w sercu, w wnętrzu człowieka, rodzą się złe myśli i pragnienia, a przez powiedzenie: *Błogosławieni czystego serca* chciał Pan Jezus nas pouczyć, że nie tylko od złych czynów należy się wstrzymywać, ale także od wszelkich złych pragnień i zamiarów, od pożądań niewłaściwych i knozań podstępnych. Należy unikać intryg wszelakich i być zawsze szczerym wobec wszystkich. Już podobne upomnienia głosił Stary Testament a w psalmie 14. czystość serca tak jest scharakteryzowana:

*Panie, kto zamieszka w przybytku twoim?  
Ten, co życie wiedzie doskonale  
i pełni czyny prawe  
i mówi prawdę w sercu swoim.  
Kto nie obmawia językiem  
i nic złego nie czyni bliźniemu,  
na towarzysza potwarzy nie rzuca.*

Siódmy m warunkiem to praca dla zachowania pokoju, zgody i przyjaźni wśród ludzi, po siedzibach ludzkich, wielkich i małych, w rodzinach i państwach. „Szafarzami pokoju” nazywa Pan Jezus tych wszystkich, którzy pracują dla przygotowania jedności myślowej i życiowej we społeczeństwach a równocześnie dbają o poprawę warunków życiowych, bo słowo hebrajskie: „Pokój — szalom” określa bardzo szeroko stany dodatnie życia ludzkiego, kiedy nie brak niczego człowiekowi, jak to nam barwnie opisuje Psalmista w psalmie 23, zaczynającym się od słów: *Pan jest pasterzem moim, nie brak mi niczego!* Ale taki pokój byłby tylko pokojem połowicznym, gdyby z nim nie łączył się równocześnie pokój zwiastowany przez chór anielski w Betleem: *...pokój na ziemi ludziom przez Boga kochanym*, gdybyśmy równocześnie nie pracowali nad rozszerzaniem pokoju Bożego w duszach ludzkich, nad pokojem, który daje duszom wiara w Chrystusa i łączenie się z Bogiem przez sakramenta święte. W nagrodzie za tę podwójną pracę, dla pokoju ziemskiego i duchowego, Pan Jezus nam zapewnia szczególne prawa w Państwie Bożym, bo staniemy się synami Bożymi, będziemy szczególnie bliscy sercu Bożemu.

Ostatni, ósmy warunek może nas na chwilę zasmucić, bo Chrystus żąda gotowości do cierpień za wiarę. Przepowiedział apostołom w wieczerniku prześladowania, oświadczając im: *Jak mnie prześladowali, tak i was prześladować będą* (Jan 15, 20). A gdy ich wysyłał po raz pierwszy, wyraźnie zaznaczył *Posyłam was jak owce między wilki* (Mat 10, 16). Gdy po zmartwychwstaniu Pana Jezusa zaczęli głosić ewangelię, już wszelki lęk ich opuścił. Gdy ich wypuszczono z więzienia, do którego ich wtrącili



arcykapłani, uradowani byli, że stali się godni znosić zniewagi dla imienia Jezus, jak to uwiecznił św. Łukasz w Dziejach Apostolskich (5, 41). Ten ból i smutek, który nas nawiedza na myśl o cierpieniach i prześladowaniach, jest czynnikiem bardzo ludzkim, ale cóż znaczą zniewagi i cierpienia w obliczu Boga i wieczności? Dlatego Pan Jezus powiedział (Jan 16, 20): *Naprawdę, naprawdę powiadam wam, będziecie płakali i głośno narzekali, będziecie się smucili, ale wasz smutek w radość się zamieni* i dodał do ostatniego błogosławieństwa słowa utuchy: *Radujcie się i weselcie, albowiem zapłata wasza jest w niebiesiech!*

Oby myśli ośmiu błogosławieństw utrwaliły się w pamięci naszej. Główne zasady o ubóstwie i miłosierdziu przypomina uroczyste całemu światu II Sobór Watykański, byśmy nie ugrzęźli w samolubstwie i troskach o bogactwo i dobrobyt osobisty. *Bo cóż pomoże człowiekowi, gdyby cały świat zdobył a życiem to przypłacił?* — jak powiedział Pan Jezus (Mat. 16, 26). Lecz Kościół nam stale również przypomina czwarte błogosławieństwo: *Błogosławieni którzy pragną gorąco sprawiedliwości* a pragnienie sprawiedliwości i doskonałości nie obowiązuje tylko kapłanów i zakonników, ale wszystkich wiernych, wszystkich członków ludu Bożego, jak to szeroko rozprosił Sobór watykański. Słowa Chrystusowe z Kazania na górze (5, 48) *Bądźcie doskonali, jak i wasz Ojciec niebieski doskonały jest* odnoszą się do nas wszystkich.

#### Zakończenie.

Śpiew psalmu 111 z polskich Nieszporów Niedzielných.

Tantum ergo. — Błogosławieństwo Najśw. Sakramentem — Magnificat.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

**Ks. Romuald Rak, Katowice**

## **POLSKI ŚPIEW „CREDO” WE MSZY ŚWIĘTEJ**

Wyznanie wiary niceno-konstantynopolitańskie, z jakim spotykamy się we Mszy św., jest trudne do zrozumienia, zwłaszcza w swej części pierwszej; wymaga więc zastanowienia się i objaśnienia. Nie jest ono również łatwe do śpiewania. Stąd kapłani nie śpieszą się z wywyczeniem tego tekstu i chętnie zastępują go przez odmówienie Składu Apostolskiego, znanego od dziecka i praktykowanego w codziennych pacierzach, lub też przez śpiew innych pieśni mniej lub więcej dostosowanych do wyznania wiary.

Niemniej nadszedł czas, by zaznajomić się z właściwym tekstem. Jest wolą Kościoła, wyrażoną w rubrykach mszalnych, by wierni odmawiali lub śpiewali ten tekst, który nam podaje mszał rzymski. Ale jak zabrać się do tego?

Przed wszystkim wierni muszą posiadać ten tekst. Od wielu już lat śpiewniki, modlitewniki i mszaliki drukują ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski przekład mszalnego wyznania wiary. Należy więc przypuścić, że wierni mogą tekst posiadać. Można by jeszcze sporządzić plansze i na pewien okres czasu wywiesić w kościele lub też korzystać z rzutnika filmowego. Będąc w posiadaniu tekstu można z wiernymi najpierw Credo recytować, a potem powoli przejść do śpiewu.

W obecnej jednak postaci tekst nasuwa pewne trudności. Brakuje mu bowiem odpowiedniego tematycznego podziału, który by ułatwił zrozumienie wyznania wiary i jego śpiew. Ułatwiłyby także kompozytorom rozdział melodii. Dowolność bowiem zaciemnia sens i utrudnia wyuczenie melodii. Aby temu zapobiec, postanowiliśmy Credo mszalne podzielić tematycznie. Poszczególne prawdy wiary podstawiamy pod nuty prostej melodii. Ma ona tylko dwa zdania muzyczne, przedzielone gwiazdką. Przerwy w zdaniach zaznaczone są kreską pochyłą. Zniżenie melodii w zdaniu pierwszym można zaznaczyć podkreśleniem odpowiedniej sylaby, a podwyższenie melodii w zdaniu uwidocznić kreską ponad sylabą, w zależności od melodii, którą chcemy ćwiczyć. W ten sposób wierni, nawet nie znający nut, mogą Credo dobrze śpiewać. Melodie mogą się zmieniać. Podane niżej melodie są od dawna śpiewane w niektórych okolicach.

Aby wierni nareszcie śpiewali Credo według pełnego tekstu, potrzebna jest wspólna akcja. Najpierw niech ci, którzy drukują mszaliki i modli-

tewniki, dokonają odpowiedniego podziału tekstu, potem niech kompozytorzy według niego układają melodie; ćwiczenie natomiast będzie sprawą kapłanów i organistów, ale będzie sprawą bardzo ułatwioną.

A oto wzór podzielonego tematycznie i muzycznie wyznania wiary, a następnie melodie.


1. Kapłan: Wierzę w jednego Boga, /  
Wierni: Ojca wszechmogącego, / Stworzyciela nieba i ziemi,\*  
wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.
2. I w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, / Syna Bożego Jednorodzonego,\*  
Który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami.
3. Bóg z Boga, / światłość ze światłości\*  
Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego.
4. Zrodzony, a nie stworzony, „wstóhistotny” Ojcu,\*  
a przez Niego wszystko się stało.

Celebrans:




1. Wierzę w jedne-go Bo - ga

I. MELODIA (dla każdego wiersza ta sama)



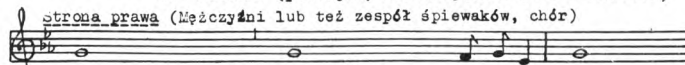
1 Ojca Wszechmogącego / Stworzyciela nieba i ziemi




1 Wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. 2. I w jednego Pana itd.

II. MELODIA (podwójna, zmieniająca się co 2 wiersze)

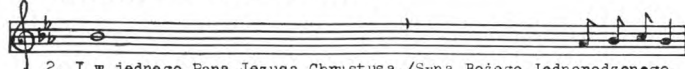
strona prawa (Mężczyźni lub też zespół śpiewaków, chór)




1. Ojca wszechmogącego, / Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich



rzeczy widzialnych i nie-wi-dzialnych.  
Strona lewa (Niewiasty lub wszyscy)



2. I w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, / Syna Bożego Jednorodzonego,



Który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wie-ka-mi.

5. On to dla nas ludzi / i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba \*  
I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy /  
I stał się człowiekiem.
6. Ukrzyżowany również dla nas, / pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany, \*  
I zmartwychwstał trzeciego dnia, / jak oznajmia Pismo.
7. I wstąpił do nieba, / siedzi po prawicy Ojca, \*  
I powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych /  
A królestwu Jego nie będzie końca.
8. Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywicielea / który od Ojca i Syna pochodzi, \*  
Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę,  
Który mówił przez proroków.
9. Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, \*  
Wyznaję jeden chrzest / na odpuszczenie grzechów.
10. I oczekuję wskrzeszenia umarłych, \*  
I życia wiecznego w przyszłym świecie. Amen.

*Katowice*

*Ks. ROMUALD RAK*

**Ks. Aleksy Klawek, Kraków**

### **WSPOMNIENIE O ŚP. KS. PROF. DR JÓZEFIE JELITO**

Dnia 10 marca br. zmarł w Katowicach kilka dni po ukończeniu 80 roku życia ks. Józef Jelito, kanonik katedralny, b. docent U.J.K. i długoletni wykładowca Pisma św. Setka kapłanów, uczniów, kolegów i współpracowników, uczciła go na jego ostatniej drodze z katedry na cmentarz. Kondukt prowadził Biskup-Koadiutor dr Herbert Bednorz w asyście księży Biskupów-sufraganów a Mszę św. żałobną odprawił ks. Arcybiskup B. Kominek z Wrocławia. W katedrze pożegnali śp. ks. Kanonika i Profesora ks. Biskup J. Bieniek imieniem diecezji katowickiej, a ks. Profesor A. Klawek imieniem Uniwersytetu J.K. i U.J.; na cmentarzu przypomniał zasługi Zmarłego wiernym licznie zebranym ks. Biskup Bednorz.

Wspominając życie i prace śp. ks. Jelity można stwierdzić, że hasłem jego życia były słowa proroka Izajasza 40, 8: *...et verbum Domini manet in aeternum* i myśl mądrca z księgi Ecclesiasticus 21, 47: *Videte quoniam non mihi soli laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem.*

Już z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa umieściła Redakcja RBL krótką charakterystykę działalności śp. ks. Jelity (XVII (1964), s. 316). Obecnie ponownie składamy mu hołd i podziękowanie za pracę ofiarną

i sumienną dla szerzenia słowa Bożego na ziemiach polskich, za budzenie zainteresowań naukowych wśród szerokich warstw duchowieństwa polskiego, za chętną współpracę z naszymi czasopismami teologicznymi i religijnymi. Od zarania swych studiów teologicznych zrozumiał konieczność prac twórczych w naukach katolickich, co dopiero teraz wyraźnie podkreślił Ojciec św. Paweł VI w swym przemówieniu *Libentissimo sane animo*. A mógł zrozumieć to zaszczytne zadanie naszej teologii — już pół wieku temu — bo chował się pod opiekuńczymi skrzydłami Uniwersytetu wrocławskiego, który ogromnym wkładem wzbogacał naukę katolicką. Pismo św. Starego Testamentu wykladał wówczas ks. Jan Nickel, Ślązak i Polak z urodzenia, choć Niemiec z wykształcenia, współpraca nowych kierunków w naszej biblijstyce i wydawca pierwszych naukowych komentarzy katolickich do ksiąg Starego Testamentu. Jego to duchem przejął się ks. Jelito jako młody student teologii i tak, jak uwielbiany przez niego profesor, szedł z jednej strony za wskazaniem nauk filologicznych, przywłaszczając sobie najnowsze wyniki asyriologii, a z drugiej strony stosował się ściśle do życzeń Stolicy Apostolskiej, nieraz bezwzględnych w okresie modernizmu. Studiował trudny język akkadyjski — który jako pierwszy Polak dobrze opanował — nie tylko z upodobań naukowych, ale całkiem świadomie czynił to w tym celu, by móc odeprzeć niesłuszne a wówczas bardzo głośnie zarzuty panbabilońskiej szkoły berlińskiej prof. Delitzscha. W tej walce z opozycją dojrzał umysł ks. Jelity.

A były to chwile wielkich zmagania umysłowych, których ośrodkiem był Wrocław. Tu zaczął swoją działalność reformatorską na wydziale teologii protestanckiej prof. Bultmann, tu tworzył nowe teorie filozoficzno-religijne Rudolf Otto, tu rozwijał B. Meissner studia nad dawną Mezopotamią, a to wszystko odbijało się na sposobie myślenia także studentów teologii katolickiej i otwierało przed nimi szerokie horyzonty i wzbogacało również umysł młodego studenta teologii i orientalistyki Józefa Jelity.

Niestety nie mógł się ks. Jelito wyłącznie oddawać studiom biblijnym, ponieważ nowo-utworzona diecezja katowicka miała ogromne braki w szeregach duszpasterzy i katechetów. Z radością jednak spełniał obowiązki katechety i jako taki zaskarbiał sobie wdzięczną pamięć u wszystkich uczniów, bo nie uczył ich z książki, lecz karmił ich pełen entuzjazmu słowem Bożym, by ich dusze uformować w duchu Kazania na Górze. Był nieraz surowy i bezwzględny, ale takim był również dla siebie, bo jako wychowanek ziemi śląskiej cenił karność, sumienność i pracowitość. Najulubieńszą jego rozrywką było czytanie książek naukowych a krótko przed śmiercią jeszcze odczytywał teksty klinowe!

Orientując się dobrze w sytuacji wiedział, że zagadnienia biblijne mało są znane w szerokich warstwach naszego społeczeństwa, i dlatego wolny czas poświęcał na popularyzację wiedzy o Piśmie św. Z własnej inicjatywy czynił to, co nakazał ostatnio II Sobór Watykański: ogłaszał cie-

kawe a ściśle ujęte artykuły w *Ruchu Biblijnym* i w katolickim *Gościu Niedzielnym* i wydał obszerną pracę o historii Starego Zakonu. Użytkawszy z czasem literaturę zagraniczną opracowywał samodzielnie niektóre zagadnienia biblijne, zwłaszcza w oparciu o źródła babilońskie i ugaryckie. Bibliografia jego publikacji liczy około 50 pozycji.

Najmilsze były dla niego chwile, kiedy mógł wykładać nauki Starego Testamentu alumnom seminariów duchownych w Wrocławiu i Nysie. W mrozie i skarze jeździł pociągami przepełnionymi, czekając często długie godziny w deszczu i słońcu na stacjach łącznikowych, by zdążyć na wykłady, a był już wówczas człowiekiem 60-letnim. Chętnie jednak ponosił te trudy, bo miał okazję, by młodszym generacjom przekazywać umiłowanie Pisma św. A w wykładach pełen zapału, bo przejęty do głębi świętością i wielkością słowa objawionego cenił każdy i najmniejszy szczegół w księgach Starego Testamentu i był przekonany, jak mało kto, że z tych kartek przemawia do nas sam Bóg, że w nich ukryte są tajemnice Ducha św. Wytyczne Konstytucji o Bożym Objawieniu nosił od dawna w głębi swej duszy.

Duchowieństwo śląskie wychowane w tradycjach wrocławskich prześlągnięte było wielkim uznaniem dla nauki teologicznej i jej postępów we wszystkich dziedzinach. Nadszedł potem okres, że praktyczne duszpaństwo z swoimi licznymi problemami zaczęło górować nad teologią teoretyczną, ale tendencje naukowe wśród kapłanów śląskich zawsze były żywotne. Osobistości, jak ks. Siwiec, badacz eremitów wschodnich, ks. biskup Bromboszcz, niedoszły profesor Uniwersytetu Wileńskiego, ks. Szramek, założyciel Towarzystwa Naukowego, ks. Konstanty Michalski, prof. UJ, głoszą sławę katolickiego Śląska. Z nimi w jednym szeregu będzie historia wspominała ks. Prof. Jelitę. A także w dziejach naszej bibliistyki wyznaczy mu się chlubną kartę.

Z dumą będzie i lud śląski wspominać jego postać i działalność, bo z ludu tego pochodził i od ludu tego wraz z krwią matczyną przejął swą głęboką wiarę i swą niespożytą energię.

A my, teologowie, wiedzeni duchem wiary i nadziei chrześcijańskiej, stosujemy do śp. ks. Józefa Jelity słowa św. Pawła wypowiedziane przez Apostoła w przeczuciu śmierci:

*In reliquo reposita mihi est corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die* (2 Tim 4, 8).

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK



KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu, Poznań 1966, ss. 80. Wyd. Księgarnia św. Wojciecha.

Ks. Prof. K. Romaniuk od dłuższego czasu zajmuje się zupełnie szczerze niezwykle ważnym i ciągle aktualnym zagadnieniem metodologii nauk biblijnych. Rezultatem tych jego zainteresowań są jak dotąd trzy drukowane przez niego prace. Pierwsza, wydana w języku francuskim pt. *Les Chemins de l'exégèse du Nouveau Testament* (por. moja recenzja w RBL 18 (1965) s. 127 n) zawiera praktyczne uwagi, niezmiernie ważne dla tych wszystkich, którzy zabierają się do pisania jakiegokolwiek pracy naukowej, a szczególnie pracy z zakresu nauk biblijnych. Uwagi te skoncentrował Autor wokół takich problemów jak omówienie narzędzi pracy (teksty, konkordancje, słowniki, gramatyki, ważniejsze komentarze ksiąg biblijnych i znaczniejsze czasopisma), potem mówi o pracy nad samym tekstem biblijnym (krytyka tekstu), o literaturze dotyczącej tematu, na który piszemy naszą pracę, o samej kompozycji pracy naukowej, wreszcie o jej publikacji i druku. Uwagi te choć powszechnie znane pracownikom naukowym, to jednak przez ich zebranie, krytyczną ocenę a nade wszystko przez ich uporządkowanie i wydrukowanie stały się, jak to zauważył sam Autor, praktycznym, a ja dodam od siebie i bardzo dobrym przewodnikiem dla wszystkich, którzy oddają się pracy naukowej głównie w zakresie biblistyki.

Drugą pracę na ten temat, która nie jest wcale tłumaczeniem pierwszej, jak to słusznie zauważył w swej recenzji O. P. Benoit (zob. *Revue Biblique*, 73 (1966), s. 632 n), napisał ks. Romaniuk w jęz. niemieckim pt. *Wegweiser in das Neue Testament*, Düsseldorf 1965, s. 128. W tym swoim dziele Autor położył nacisk nie tyle na uwagi metodologiczne i technologię pracy naukowej, ile na zorientowanie każdego początkującego naukowca we współczesnej problematyce szczególnie dotyczącej Nowego Testamentu. Z tego też względu praca ta nie jest jakimś wstępem ogólnym do Nowego Testamentu, nie porusza zagadnień powszechnie znanych i nie ulegających dyskusji, ale wprowadza jej czytelnika w sam środek zagadnień współczesnej biblistyki Nowego Testamentu. Chociaż Autor przeznaczył tę pracę głównie dla początkujących teologów, to jednak z przyjemnością może ją czytać każdy pracownik naukowy, ze względu na poruszone w niej nowe i wciąż aktualne problemy, takie jak np. problem synoptyczny, problem Janowy, badania nad życiem Jezusa, zagadnienie tzw. *Formgeschichte Methode*, czy *Reaktionsgeschichte Methode*. Zilustrowanie wywodów przez liczne przykłady zaczerpnięte z tekstów ewangelicznych, pracę bardzo ożywia i czyni ją jasną i zrozumiałą dla każdego czytelnika.

Trzecia praca, pod wyżej przytoczonym tytułem wydaje się być uwięzieniem wysiłków Autora w tej dziedzinie. Chociaż po większej części jest ona tłumaczeniem niemieckiego wydania „Wegweisera” do Nowego Testamentu, to jednak w całości tłumaczeniem nie jest i można ją określić jako oryginalne i nowe opracowanie tego tematu. W jakim sensie jest ono nowe? Przede wszystkim w tym, że zaznajamia czytelnika z nowymi prądami, które stale szczególnie teraz po II Soborze Waty-

kańskim, nurtują teologów. Prądy te zapoczątkowane głównie przez egzegetów akatolickich, w dwudziestych latach naszego stulecia skoncentrowały się przede wszystkim wokół zagadnień literackich Nowego Testamentu, powstawania poszczególnych ksiąg, ich redagowania oraz rodzajów literackich w jakich zostały napisane. Patronuje im M. Dibelius ze swoją pracą *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, wydaną po raz trzeci w 1959 r. Niektórzy egzegeci katoliccy przyznają częściowo słuszność wywodom M. Dibeliusa, a także idącemu po linii jego rozumowania R. Bultmanowi. Z tego też względu jest rzeczą nieodzowną, aby wszyscy piszący prace na tematy nowotestamentalne byli w tych zagadnieniach zorientowani. Właśnie praca ks. prof. Romaniuka ułatwia to zorientowanie i zrozumienie kluczowych problemów. Wprawdzie Autor podaje swoje uwagi na te tematy w skrócie, nie mniej tych, których ciekawia te zagadnienia, odsyła do szczegółowych opracowań, które wylicza w podawanej przez siebie bogatej literaturze przedmiotu.

Zupełnie słusznie wprowadza Autor do swej pracy rozdział o Teologii Nowego Testamentu (s. 21—29), przez co pragnie zaznaczyć, że Nowy Testament to nie tylko dzieło literackie, ale jeszcze i książka zawierająca pouczenie Boże, księga natchniona i dlatego trzeba do niej podchodzić z umysłem wyposażonym w wiarę. Teologia Biblijna suponuje u jej badacza wiarę, w przeciwnym bowiem razie badania nasze nad Biblią staną się suchą rejestracją faktów historycznych i co najwyżej można je będzie nazwać historią religii, ale nigdy nie teologią. Oczywiście, że Teologia Biblijna musi wyciągać swoje wnioski z Pisma św., jako ze swojego źródła, a nigdy nie czerpać z gotowych już schematów teologii dogmatycznej czy moralnej. Musi odwoływać się do autorów ksiąg świętych i odczytywać ich myśli zawarte w ich dziełach, a nie narzucać autorom biblijnym swojego sposobu czy stylu myślenia. Podkreślenie przez Autora omawianej pracy tej właśnie metody pracy naukowej należy uznać za bardzo słuszne i przy dzisiejszych prądach nurtujących biblistykę jako bardzo na czasie.

Ks. prof. Romaniukowi należy się też uznanie, za umiejętne dobraną i rozplanowaną literaturę biblijną. Praca jego nie jest przeładowana olbrzymią ilością pozycji bibliograficznych, jak to nieraz się widać w drukowanych dziś pracach, ale podaje tylko to co jest zasadnicze i konieczne. Z uznaniem należy podkreślić to, że każdy rozdział ma dobraną do omawianego w nim problemu literaturę, co ułatwia bardzo czytelnikowi zorientowanie się w materiale, który go interesuje. Autor oprócz pozycji zagranicznych cytuje także bogatą już u nas literaturę biblijną, polską. Nie znalazłem w niej tylko pracy ks. J. Archutowskiego, *Krytyka tekstu Starego Testamentu*, Kraków 1938, którą można by zacytować choćby ze względu na problemy dotyczące krytyki tekstu, poruszone przez Autora na ss. 10—14. To samo odnosi się do *Synopsy* ks. Wł. Szczepańskiego.

W omawianej tu pracy można wyróżnić dwie części, zarysowujące się od razu od początku przy jej czytaniu: część I są to uwagi metodologiczne związane więcej z technologią pracy naukowej; aniżeli z jej treścią, oraz część II, pouczająca początkującego teologa, jak ma postępować przy opracowywaniu przez siebie materiałem biblijnym, mając na względzie wszystkie osiągnięcia współczesnej biblistyki. Obie części są ilustrowane przykładami, co bardzo ułatwia czytelnikowi jednoznaczne zrozumienie myśli Autora.

Mam tylko wątpliwość odnośnie jednego problemu: Jeśli omawiana praca jest metodologicznym wprowadzeniem do Nowego Testamentu, to dlaczego Autor nie dorzucił w niej jeszcze kilku uwag na temat listów

katolickich i Apokalipsy i nie omówił nieco szerzej problemów pawłowych? Mielibyśmy wtedy już pełny obraz wszystkich zagadnień związanych z problematyką Nowego Testamentu.

Chociaż Autor pisał metodologię tylko do Nowego Testamentu, to jednak nie zapomniał o tym, że księgi Nowego Testamentu są *swoistym komentarzem do ksiąg Starego Prawa i że Nowy Testament jest pochodzącą od samego Boga egzegezą słów wypowiedzianych ongiś do Ojców* (Hebr. 1, 1; s. 64). Dlatego Autor umieścił w omawianej pracy rozdział o roli Starego Testamentu w egzegezie Testamentu Nowego, a nawet poszedł zupełnie słusznie jeszcze dalej i zachęca bibliistów do studiowania tła i epoki, w której Nowy Testament powstał. Jest to nie tylko po myśli encykliki Piusa XII *Divino Afflante Spiritu*, ale jak najbardziej zgodne z duchem wypowiedzi II Soboru Watykańskiego.

Z tych więc względów i wielu przytoczonych wyżej uważam pracę ks. prof. Romaniuka za bardzo udaną i bardzo na czasie. Niech służy wielu młodym bibliстам, którzy zabierają się do pisania prac naukowych z dziedziny egzegezy Nowego Testamentu jako prawdziwy przewodnik i drogowskaz prowadzący do wytkniętego celu.

Uznanie należy się także księgarni Sw. Wojciecha, za staranną zewnętrzną szatę, jak również i za dobrze przeprowadzoną korektę. W całej książce znalazłem tylko dwa błędy drukarskie: na s. 15 zam. prawa, ma być prawda, oraz na s. 26, zam. 53, ma być 61. Omawiana praca wyszła w serii wydawniczej „Sprawy Biblijne” jako zeszyt 18.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

BAGATTI BELLARMINO, L'église de la circoncision. — Publication du Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem 1965, ss. 288.

Szczupłe tylko mamy wiadomości o ośrodkach żydowsko-chrześcijańskich w I i II wieku po Chr., gdyż dawni autorowie rzadko tylko o nich wspominają i fragmentarycznie jedynie podają wiadomości. Przed 50 laty opracował to zagadnienie bardzo szczegółowo prof. Hoennicke (Berlin 1908) a uzupełnił je Schoeps w obszernej rozprawie pt. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1950). Od tego czasu jednak zdobyliśmy dużo nowych materiałów do oświetlenia życia pierwszych gmin palestyńskich oraz późniejszych gmin egipskich, w których przeważały idee judaistyczne. Wykopaliska z Qumran wykazały, jak wówczas wielu gorliwych żydów myślało, w co wierzyło, a podobne kierunki religijne żyły niewątpliwie także wśród żydów-chrześcijań. Dalszym etapem tego sposobu myślenia są wierzenia chrześcijan nad Nilem, zarażonych trochę przez gnostycyzm, a ostatnio poznanych dzięki odkryciu licznych dokumentów pisanych w języku koptyjskim. Znalezione je w Chenoboskion, w pobliżu dzisiejszej wioski Nag Hammadi, a wśród nich *evangelium veritatis* ma szczególne znaczenie, bo zawiera liczne wypowiedzi Pana Jezusa. Jakkolwiek ich autentyczności stwierdzić się nie da, to jednak są świadectwem, jak w kołach żydo-chrześcijań i gnostyków wyobrażano sobie bliżej ewangelię o królestwie Bożym. Także na gruncie palestyńskim dały badania nowe rezultaty. Studium Biblijne oo. Franciszkanów pod kierownictwem niedawno zmarłego O. Baldi i O. Bagatti, rektora i profesora Studium, rozpoczęło własne wykopaliska i może się poszczycić bogatym plonem. Wspomnę tylko wykopaliska na Górze Oliwnej przy *Dominus flevit*, gdzie znaleziono liczne groby z czasów Pana Jezusa, chociaż trudno stwierdzić, czy tam są pochowani żydzi czy chrześcijanie.

Dobrym wprowadzeniem w zagadnienie judeo-chryścianizmu jest dzieło o. Daniéλου: *La théologie du judéo-christianisme* (Tournai 1958), lecz znany jezuita francuski oparł się tylko na źródłach literackich. Natomiast praca o. Bagatti'ego wykorzystuje także wszystkie najnowsze źródła archeologiczne. W pierwszej części daje autor pogląd na zasięg ośrodków żydowsko-chrześcijańskich, na ich odrębne nauki i zwyczaje, zwłaszcza na ich niechęć ku św. Pawłowi i ich zwalczanie prymatu św. Piotra, któremu przeciwstawiają pierwszego biskupa jerozolimskiego św. Jakuba. W drugiej części mamy opis ruin synagog żydowsko-chrześcijańskich i niektórych grot, które prawdopodobnie służyły celom liturgicznym. Ciekawe są uwagi o tzw. „prozelitacie”, który odpowiadał katechumenatowi w kościołach greckich. Bo jak ostatnio stwierdzono (por. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1949) żydzi przyjmowali do swego grona prozelitów przez udzielanie chrztu i przygotowywali ich do tego aktu w „prozelitacie”.

Największe zaś zainteresowanie wzbudza rozdział omawiający płytkę srebrną, znalezioną w r. 1962 a zawierającą modlitwy w języku aramejskim, których używano przy udzielaniu chorym namaszczenia. Zdaniem o. Bagatti i jego współpracownika o. E. Testa tabliczka pochodzi z I wieku po Chr., może z lat 70—80. Jest to dokument historyczny stwierdzający sakramentalność namaszczenia chorych praktykowanego w Jerozolimie, uzupełniającej wiadomość, jaką zawiera list św. Jakuba 5, 14.

Wspomniany właśnie profesor Instytutu Franciszkańskiego w Jerozolimie, o. Emmanuel Testa, wydał na początku roku bieżącego osobną monografię o tej tabliczce, uzupełniając jeszcze wiadomości podane przez o. Bagatti'ego. Dzieło to wyszło pt. *L'huile de la foi. L'onction des malades sur une lamelle du I siècle*, Jérusalem 1967, s. 136. Według tekstu aramejskiego, odczytanego z pewnym trudem, namaszczenie odbywało się *w imię... (Jezusa)* a skutkiem był powrót do zdrowia i odpuszczenie win (*ślepotą i winą niemądrego... jest odpuszczona*). Ceremonia odbywała się przez pokropienie olejem.

Niektóre szczegóły 17-liniowego tekstu są jeszcze niejasne a dopiero dyskusja przeprowadzona przez znawców tego okresu i biegłych w filologii i paleografii semickiej da pewniejsze rezultaty. Teologia czeka na nie z niecierpliwością.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

H. HAAG, *Biblische Schoepfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, s. 75. — (Nauka biblijna o stworzeniu i nauka Kościoła o grzechu pierworodnym).

Profesor Nauk Biblijnych w Uniwersytecie w Tübingen, wydawca szwajcarskiej Encyklopedii biblijnej, ks. Haag, daje w niniejszej pracy bardzo wnikliwy i krytyczny pogląd na naukę o grzechu pierworodnym rozpracowaną przez teologię katolicką i porównuje ją z tekstami biblijnymi, z myślami zawartymi w Gen 2 i 3 i w liście do Rzymian 5, 12. Wnioski autora są bardzo daleko idące, żąda po prostu całkowitego nowego ujęcia też o grzechu pierworodnym i reinterpretacji dogmatu ogłoszonego na Soborze Trydenckim. Uwagi egzegetyczne autora są w zasadzie słuszne; także propozycja pogłębienia i nowego uzasadnienia dekretu trydenckiego, ale one nie obalają dogmatu o grzechu pierworodnym, obniżają jedynie walor dotychczasowej podręcznikowej argumentacji, stosowanej przez większość biblistów i w ślad za nimi przez dogmatyków. Jest to rozprawa krótka, ale treściwa, która w przyszłości musi być

wykorzystana przez biblistów komentujących pierwsze rozdziały Księgi Genesis, jak i przez dogmatyków omawiających upadek pierwszego człowieka i dary nadzwyczajne pierwszych rodziców. Lecz nie należy iść ślepo za wywodami autora, krytycyzm pewien jest bardzo wskazany.

Oto główne myśli autora: Jahwista — nie Mojżesz — piszący za czasów Salomona, poucza tylko o tym, że zaraz po stworzeniu człowieka grzech się zjawił wśród ludzi i szerzył się ogólnie bardzo gwałtownie. Biblia nie zna myśli o dziedziczeniu grzechu Adama przez jego potomków. Intencją zaś św. Pawła było wykazanie, że wielka potęga grzechu została pokonana przez jeszcze większą potęgę czynu zbawczego Chrystusa. Dalej neguje ks. H. istnienie darów poza-naturalnych (*donna praeternaturalia*) i twierdzi, że cierpienia, choroby, trudy i śmierć są nieodłącznym składnikiem natury ludzkiej. Pierwszy grzech nie odmienił natury fizycznej człowieka, lecz tylko jego relację wewnętrzną w stosunku do Boga. Paweł wprawdzie pisze o śmierci, która wkroczyła w świat jako następstwo nieposłuszeństwa Adama, ale ma na myśli śmierć duchowo-moralną a nie śmierć fizyczną. Podobnie i św. Jan pisząc o życiu wiecznym wyjaśnia wyraźnie, że życie to nastąpi po śmierci naturalnej. W sprawie alternatywy: czy monogenizm czy poligenizm tłumaczy lepiej powstanie życia ludzkiego na ziemi, nie wypowiada się autor wyraźnie, lecz sądzi, że Biblia nie zawiera jasnego twierdzenia, że wszyscy pochodzimy od Adama, że wobec tego i poligenizm nie jest sprzeczny z tekstami biblijnymi.

Tak, jak ks. Haag, myśli obecnie wielu biblistów francuskich (o. Dubarle), holenderskich (o. Renckens) i niemieckich (o. Trilling i częściowo o. Rahnner). Jednak z tez kard. Ottaviani'ego wyraża wielkie zaniepokojenie z powodu takiej odmiennej całkiem interpretacji tradycyjnych tez dogmatycznych. Zaniepokojenie to jest zrozumiałe, gdyż nowe poglądy są bardzo zbliżone do twierdzeń modernistów i niektórych teologów protestanckich. Szczerze każe nam wyznać, że wszystkie przytoczone dotąd teksty biblijne są niejasne i ambiwalentne. Naszą wiarę wkładamy w teksty zamiast z nich czerpać nasze wierzenia. Momentem rozstrzygającym jest w tym wypadku najstarsza tradycja zachowana w pismach Ojców Kościoła z pierwszych wieków po Chr. Ponieważ już Tertulian mówi o *vitium originale*, nauka o grzechu pierwotnym ma uzasadnienie w tradycji apostoelskiej a to jest argument wystarczający, chociaż by odpadły dowody czerpane dotąd z Biblii. Natomiast pewne twierdzenia marginesowe, nie będące dogmatami wyraźnie zdefiniowanymi, mogą ulec zmianom, o ile Magisterium Ecclesiae na to się zgodzi. Jednakże od bliższej interpretacji grzechu pierwotnego podanej przez św. Augustyna a już zakwestionowanej przez św. Anzelma, obecnie się odbiega, ponieważ Augustyn częściowo uległ wpływowi manicheizmu i przesadnie rozprowadził pojęcie *concupiscentia*, by mieć argument przeciw Pelagianom. Przebadanie tradycji o grzechu pierwotnym i o prastanie pierwszego człowieka jest w obecnych warunkach rzeczą konieczną, by wyjaśnić kwestię bardzo zawiłą. Praca ks. Słomkowskiego z r. 1928 (*L'état de l'homme dans la tradition de l'église avant s. Augustin*) odda obecnie teologom wielkie usługi.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

J. V. KOPP, Entstehung und Zukunft des Menschen. Teilhard de Chardin und sein Weltbild, Luzern 1967, s. 91. (Powstanie i przyszłość człowieka. Teilhard d. Ch. i jego obraz wszechświata).

We wszystkich krajach zajmują się filozofowie i teologowie poglądami francuskiego jezuita, zmarłego przed kilku laty. W Polsce także studjuje



się w wielu ośrodkach jego system filozoficzny, ukazało się już kilka prac na ten temat i kilkanaście artykułów.

Dziełko, które recenzujemy, jest streszczeniem wykładów, jakie autor, wielki zwolennik doktryn Teilharda, wygłosił w Luzern (w Szwajcarii). Krótko, systematycznie i bardzo jasno przedstawia on poglądy filozoficzno-teologiczne wybitnego i oryginalnego na wskoś myśliciela francuskiego.

Nie tylko filozof, ale i każdy biblista powinien się bliżej zapoznać z tezami Teilharda, bo on często wkracza na teren zagadnień biblijnych, chociaż głównym przedmiotem jego badań i studiów jest paleontologia. Szczegółowo zajmuje się Teilhard pierwszymi rozdziałami księgi Genesis i rozwija wspaniałą harmonię światopoglądu biblijnego, zmodyfikowanego nieco przez jego umysł twórczy. Teilhard jest bezwzględny zwolennikiem ewolucji a gdzie może, zastępuje wyraz kosmos wyrazem „kosmogenezą”. Jest poniekąd wskrzesicielem głównych linii teologii Orygenesa. Dla niego jest wszechświat masą dynamiczną i ewoluującą, a nie statyczną, jak się zwykle sądzi. Nie przyjmuje monogenizmu, lecz głosi monofilizm czyli pochodzenie człowieka od jednego „filum”, od jednego określonego gatunku hominidów. Homo sapiens zjawiał się na ziemi przed milionem lat a początek wszechświata trzeba odsunąć na miliardy lat. Śmierć jest dla niego cechą dodatnią życia ludzkiego. Odrzuca Heideggerowskie „Sein zum Tode” i uważa, że śmierć w dziele stworzenia jest rzeczą konieczną, by ludzkość mogła się wspinać ku coraz doskonalszej formie życia i bytowania. Tu wzoruje się po części na św. Pawle, który w liście do Rzymian 8, 22 głosi: *ingemiscit tota creatura et parturit*, że cały wszechświat oczekuje udoskonalenia i „przebóstwiania”. Tak samo „grzech” uważa za właściwość struktury naszej natury: przez powolne wyzwalanie się z grzechu udoskonala się i człowiek i ludzkość jako taka.

Rzecz jasna, że dużo mamy zastrzeżeń co do poglądów Teilharda, ale autor niniejszej pracy przestrzega, by z góry nie odrzucać jego hipotez, jak to np. uczynił Maritain, by nie popełniać ponownie błędów, jaki popełniły dawne generacje w stosunku do Kopernika, Galileusza i Darwina. Do oceny poglądów Teilharda nie można przystępować z tradycyjnymi kategoriami myślowymi, trzeba się nauczyć myśleć kategoriami współczesnych przyrodników, wśród których zaszczytne zajmował miejsce Teilhard de Chardin, trzeba stosować jak najsubtelniejsze dystynkcje, by wybrnąć z trudnych dylematów.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

K. TREU, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in UdSSR. Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa Thibilisi und Erevan, Berlin 1966, s. 399.

Ogólnie wiadomo, że jedne z najważniejszych kodeksów hebrajskich znajdują się w bibliotekach rosyjskich, ale mniej o tym pisano, że także wiele rękopisów greckich Nowego Testamentu przechowuje się w Rosji. Akademia Nauk w Berlinie wschodnim wydała obecnie dokładne zestawienie wszystkich greckich rękopisów Nowego Testamentu stanowiących własność bibliotek w Leningradzie, Moskwie, Kijowie, Odessie, Tbilisi i Erewanie. W katalogu niniejszym opisano dokładnie 204 rękopisy. Są to przeważnie rękopisy dość późno kopiowane, w wieku IX i X, tylko dokeks N pochodzi z VI wieku. Najstarszy i najświetniejszy kodeks „Sinai-



ticus" sprzedano po pierwszej wojnie do Londynu. A inny kodeks o wielkiej wartości tekstualnej, Koridethi, 038, przechowywany dawniej w Leningradzie, jest obecnie w Tbilisi.

Zdaje się, że w polskich bibliotekach nie ma kodeksów greckich Nowego Testamentu, przynajmniej nie ma o tym żadnej wzmianki ani w katalogach ani w pracy Kurta Alanda: *Die Handschriftenbestände der polnischen Bibliotheken*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaft, 1956.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

CHRISTOPH BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, t. II, Nr. 1557—4459, Berlin 1965, Verlag A. Töpelmann, s. XX + 359 (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 89).

Już dziewiętnasty rok upływa od przypadkowego odkrycia starożytnych rękopisów, dokonanego przez pasterza z plemienia Taamire. Lata 50-te bieżącego stulecia upłynęły pod znakiem znalezisk qumrańskich. W ostatnim pięcioleciu zwracają na siebie uwagę odkrycia związane z II powstaniem antyrzymskim w Palestynie i sylwetka nie znanej dotąd właściwej postaci — przywódcy tego powstania, Bar Kochby. Wykopaliszka nad Morzem Martwym, zarówno po stronie jordańskiej, jak izraelskiej, dostarczyły olbrzymiej liczby rękopisów, na których publikację poczeka się jeszcze niejeden dziesięć lat. A przecież już opublikowanie pierwszych rękopisów z groty nr 1 w Qumran wywołało tak szeroką dyskusję, że nawet specjaliści w tej nowej gałęzi nauki, zwanej potocznie qumranistyką, mieli duże trudności w korzystaniu z literatury przedmiotu. Odkryciami bowiem, niemal dosłownie, zainteresował się cały świat. Zestawienia kompletnej literatury, m.in. zamieszczane w *Biblica* (Elenchus Bibliographicus), w *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzbiere* (Düsseldorf 1951 nn) czy w *International Bibliography of the History of Religion*, publikowanej od 1953 r., nikomu nie wystarzały, podobnie jak i doraźne bibliografie, publikowane przez różnych autorów (np. M. Burrowsa, J. van der Ploega, J. M. Allegro). Dlatego podjęta przez C. Burcharda z Getyngi, ucznia prof. J. Jeremiasa, decyzja zestawienia kompletnej literatury poświęconej manuskryptom z Pustyni Judzkiej była jak najbardziej na czasie. Próba podjęcia takiego zadania dzisiaj, po 10 latach, najprawdopodobniej byłaby chybiona. Dość przecież powiedzieć, że I tom bibliografii C. Burcharda wydany w r. 1957 anonsował 1556 publikacji i 352 recenzje ogłoszone przez 616 autorów w 22 językach, zaś omawiany obecnie tom II prezentuje 2790 nowych prac oraz 1750 recenzji, w 30 językach przygotowanych przez 1291 autorów. Cyfry te mówią za siebie. Są ogromne. Co więcej — zdradzają tendencję rosnącą! Cyfra ok. 6500 prac 1713 autorów tłumaczy 10-letni trud. C. Burcharda, któremu co prawda pomogło wiele osób i instytucji nadsyłając wydawane prace, a nawet — w kilku wypadkach — zestawione już bibliografie cząstkowe w danym języku, ale Autor dotarł do każdej niemal pozycji, sprawdził ją i sklasyfikował pod względem przydatności naukowej. I na te walory bibliografii dra Burcharda należy zwrócić szczególną uwagę — jest ona praktycznie kompletna i prawidłowo zwartościowana. Dzięki temu jest absolutnie nieodzownym narzędziem do wszelkich prac nad rękopisami znad Morza Martwego.

Korzystanie z tej bibliografii nie jest jednak rzeczą łatwą. Uprzednio należy się zapoznać ze szczegółowym wstępem do niej. Po jego przeana-

lizowaniu odczytamy z każdej pozycji o wiele więcej, niż mogłoby się nam na pierwszy rzut oka wydawać. Od razu niemal wiadomo, czy można w danej pracy znaleźć coś nowego, czy też nie. Sam podział klasyfikujący literaturę jest następujący: A. Edycje tekstów, ich opracowania krytyczne i tłumaczenia; B. Większe, C. krotsze — prace oryginalne. D. Prace wtórne, oparte o cudze wywody, większe i E. mniejsze obiętościowo. Recenzje ujęte są w dwie grupy: § 1 oznacza recenzję dłuższą i krytyczną, § 2 — krotszą, względnie obszerniejsze sprawozdanie. Przy pracach greckich i hebrajskich podział ten trochę uproszczono ze względów techniczno-drukarzkich. Jeżeli nie możemy sami dotrzeć do jakiejś wartościowej pracy, to Autor bibliografii przychodzi nam z pomocą referując niejednokrotnie jej ostateczną konkluzję (w klamrach, po zakończeniu opisu bibliograficznego, np. nr 1950). Dodatkowo każda notka bibliograficzna zawiera wykaz opublikowanych streszczeń, recenzji czy abstraktów. Większość tytułów prac opublikowanych w językach niekongresowych jest tłumaczona na język angielski. Przy wielu pracach, także wtórnych, spotykamy odsyłacze do artykułów inspirujących, względnie polemicznych.

Różnego rodzaju informacje wstępne obejmują łącznie 5 stron, poprzedzonych na dodatek 3 rodzajami sygli: a. technicznych, b. miejsc znalezisk rękopisów, c. określających teksty. Sama bibliografia, obejmująca lata 1956—1962 (s. 1—268) i — w uzupełnieniu — koniec 1962 r. (s. 269—297) rozpada się ze względów drukarskich na trzy części: łacińską (nr nr 1557—3928, 4192—4379), grecką (3929—3948, 4380—4383) i hebrajską (3949—4191, 4384—4459). Do części łacińskiej włączone są teksty drukowane cyrylicą, w ogólnie przyjętej transliteracji bibliotekarskiej. Rozwiązania skrótów literatury periodycznej (s. 298—309) oraz prac zbiorowych, takich jak księgi pamiątkowe, prace kongresowe i in. (s. 309—312) zamyka podstawową część bibliografii. Prócz tego w skład pracy C. Burcharda wchodzi indeks wydań i tłumaczeń nowoodkrytych tekstów (s. 313—357). Indeks, podobnie jak bibliografia, opracowany jest z niezwykłą starannością, przy zastosowaniu przejrzystego podziału na teksty: biblijne i apokryficzne, filakterie i mesusoth, qumrańskie (komentarze biblijne, teksty religijne, niereligijne oraz nieokreślone bliżej), teksty Pustyni Judzkiej (Wadi Murabba'at, Nahal Seelim, Nahal Mišmar, Nahal Hever) i Hirbed Mird. Tę partię książki zamyka indeks tekstów starożytnych i wczesnośredniowiecznych o esseńczykach (s. 357—359).

Bibliście polskiego zainteresuje z pewnością, w jakim stopniu została uwzględniona literatura w języku polskim. Na przełomie roku 1962/63 piszący niniejszą recenzję sporządził wykaz obejmujący 125 i 36 recenzji związanych z odkryciami nad Morzem Martwym. Ostateczna redakcja tego wykazu, przygotowana na prośbę L. Stefaniaka i przy jego pomocy, została przekazana C. Burchardowi. Systematyczne uzupełnienia powiększyły tę bibliografię do cyfry bliskiej 250. Tę ostatnią cyfrę należałoby jeszcze właściwie powiększyć. Nie włączono tu bowiem prac polskich bibliстів opublikowanych w językach obcych. W bibliografii C. Burcharda ujęta jest cała, mająca jakakolwiek wartość (od prac sensu stricto naukowych, np. dysertacji uniwersyteckich, aż po informacyjne notki) literatura polska od lat 50-tych aż po r. 1962. Sporadycznie włączono tu prace z r. 1963 (np. nr nr 1616 b, 4348, 4368), przede wszystkim jednak w uzupełnieniu.

Jak zawsze przy tego rodzaju pracy, nie można uniknąć drobnych pomyłek, błędów korektorskich, względnie czasem braków odsyłaczy. I tak, odnośnie literatury polskiej, w wydaniu nr 2930 powinien być odsyłacz do 2916, gdyż jest to tłumaczenie fragmentu tej pracy J.T. Milika. Recenzję H. Strąkowskiego (nr 3171 § 2) należy skreślić, gdyż dotyczy książki nie C. Rabina, lecz H. H. Rowleya i jest prawidłowo uwzględniona pod

nr 328 § 2. Recenzję B. Marka spod nru 3255 należy przesunąć do nr 3256 § 2, gdyż właśnie tego artykułu dotyczy. Poprawny tytuł pozycji 3535 brzmi: Najnowsze osiągnięcia archeologii. Nr 3559 winien posiadać odsyłać po nr 1938 § 2, gdyż stanowi obszerne streszczenie książki M. Burrowsa, *The Dead Sea Scrolls*. Omówienie XXV Kongresu Orientalistów, którego autorem jest W. Tyloch (nr 3660) ukazało się w identycznej wersji w *Studiach z Dziejów Kościoła Katolickiego 1* (1961): 2, s. 161—170.

Po zapoznaniu się z oboma woluminami bibliografii C. Burcharda chciałbym postulować, aby następny, trzeci tom posiadał wstęp w dwu językach kongresowych, a więc nie tylko po niemiecku, ale również np. po angielsku podobnie jak to ma miejsce przy pracy K. G. Kuhna, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Göttingen 1958. Terminologia techniczna w języku niemieckim sprawia bowiem wiele trudności. I druga sprawa. Podawanie przez C. Burcharda uzupełnień do końca roku kalendaryzowego (w tomie I do końca 1956, w tomie II do końca 1962) jest chyba zbędne. Oczekuje się przecież, że tom II nie będzie tomem ostatnim. A uzupełnienia powodują, że chcąc odszukać dany artykuł, trzeba już w tej chwili szukać w 4 miejscach (albo i więcej, jeżeli np. artykuł wyszedł w języku hebrajskim i był potem tłumaczony np. na angielski). Trzeba dodać jeszcze jedno. Książka, ze względów techniczno-drukarskich, jest b. droga. Jej cena wynosi obecnie 84 DM, a razem z tomem I — 101 DM! Miejmy jednak nadzieję, że mimo to praca C. Burcharda znajdzie drogę do bibliotek i zbiorów prywatnych, gdzie stanowić będzie cenną pomoc dla wszystkich tych, których badania w jakimkolwiek stopniu wiążą się z dokumentami odkrytymi nad Morzem Martwym, a więc dla biblistów, orientalistów i historyków starożytnych. Książka C. Burcharda stanowić może wzór bibliografii specjalistycznej o najwyższym poziomie naukowym. Autorowi gratulujemy wielkiego sukcesu i życzymy dalszej wytrwałości tej trudnej i wyczerpującej pracy bibliografa-specjalisty.

Kraków

ZDZISŁAW KAPERA

I. D. AMUSIN, *Nachodki u Mertwego Morja*, Moskwa 1964, Izdatelstvo „Nauka”, s. 103.

Pierwsze prace z dziedziny qumranistyki w naukowej literaturze radzieckiej pojawiły się stosunkowo późno, bo niemal w dziesięciolecie odkryć. Studia te nie są zbyt liczne, lecz za to o dużym ciężarze gatunkowym. Zabrali bowiem przede wszystkim głos wytrawni semitologowie, jak K. B. Starkowa — autorka rosyjskiego tłumaczenia 1QS i 1QSa oraz autor omawianej broszury — I. D. Amusin, który zwrócił na siebie uwagę m. in. opracowaniem 4QOrNab i 4QpNah. Amusin wydał także monografię odkryć nad Morzem Martwym, opublikowaną w r. 1963 również po polsku, pt. *Rękopisy znad Morza Martwego* (tytuł oryginału *Rukopisi Mertvogo Morja* Moskwa 1960).

Broszura omawiana obecnie, jedynie w połowie traktuje o rękopisach qumrańskich (rozd. I — Biblioteka w grotach, s. 5—26 oraz rozdz. II Wspólnota qumrańska, s. 27—49). Przedstawia w niej bowiem Amusin także odkrycia dotyczące okresu powstania Bar-Kochby (rozd. III — Śladami powstańców Bar-Kochby, s. 50—90) oraz w uzupełnieniu — niedawno odkryte papirusy ze Samarii (s. 91—93). Książkę kończy ogólne podsumowanie wykopalisk w Masadzie (s. 93—99).

Część pierwsza książki poświęcona jest samej historii odkryć oraz omówieniu tekstów biblijnych, literatury apokryficznej oraz nie znanych

dotąd autorów, powstałych w obrębie wspólnoty qumrańskiej, przy czym Autor nie omieszczał poświęcić trochę uwagi komentarzowi do księgi Na-huma. Komentarz ten przyciągał ostatnio uwagę qumranistów ze względu na to, iż kilkakrotnie wymienione są w nim postaci historyczne. Według Amusina, autor 4QpNah dał wyraz wypadkom zaszłym za panowania Aleksandra Janneusza, kiedy to w r. 88 przed Chr. faryzeusze wezwali Demetriosa III Eukairosa na pomoc przeciwko swemu władcy. Inny fragment pesheru mówiły o okresie prześladowań saduceuszów przez faryzeuszów za panowania Aleksandry Salomei. W tekście komentarza faryzeusze zwani są Efraim, zaś saduceusze — Menasse.

Rozdział drugi poświęcony jest charakterystyce wspólnoty qumrańskiej, jej stosunkowi do oficjalnego judaizmu, wreszcie jej identyfikacji. Amusin konsekwentnie utożsamia qumrańczyków z esseńczykami, których szeroko charakteryzuje, posługując się tekstami rękopisów znad Morza Martwego oraz przekazami starożytnych. Autor wyklucza hipotezy co do „zelockiego charakteru wspólnoty qumrańskiej” (s. 45 n). Jak wiadomo, głosicielem tego poglądu jest dr C. Roth z Jerozolimy. W związku ze znalezieniem w Masadzie fragmentu rękopisu o charakterze esseńskim, C. Roth opublikował ostatnio jeszcze jeden artykuł na ten temat: *Qumran and Masadah: a final clarification regarding the Dead Sea Sect*, Revue de Qumran V, 1 (No 17), 1964, s. 81—87, w którym pragnie położyć znak równości między sektą qumrańską i zelotami. Amusin zaś wypowiadając się na temat tego dokumentu, słusznie zauważa, że wspólnota qumrańska nie może mieć zelockiego charakteru z tej prostej przyczyny, że jest o przeszło wiek starsza niż partia zelotów czy sykaryjczyków. Inną natomiast jest sprawa współpracy esseńczyków z powstańcami w dobie wojny antyrzymskiej.

W zakończeniu rozdziału (s. 46—49) Amusin przechodzi do problemu najbardziej dyskusyjnego: *możliwych związków wspólnoty qumrańskiej z wczesnym chrześcijaństwem*. Powstanie olbrzymiej literatury na temat tego zagadnienia Autor tłumaczy zaistnieniem możliwości rozpatrywania problemu pochodzenia chrześcijaństwa nie w kręgu niezliczonych hipotez i abstrakcyjnych konstrukcji myślowych, lecz w płaszczyźnie badań konkretnohistorycznego tła. W dalszej części Amusin zestawia krainowo różne wypowiedzi: z jednej strony A. Dupont-Sommera i A. Dominiego, a z drugiej — H. H. Rowleya, po czym stwierdza: *Tak rozbieżna ocena jednych i tychże samych źródeł pokazuje, że obecnie nie ma jeszcze dostatecznie przekonywujących, obiektywnych, filologicznych i historycznych kryteriów, które pozwoliłyby rozstrzygnąć ten problem. Ostateczne rozwiązanie jest zresztą obecnie niemożliwe z przyczyn czysto formalnych: większa część rękopisów qumrańskich nie opublikowana, a nie wiemy z jakimi zetknijemy się faktami we fragmentach nieopublikowanych* (s. 47). Zdaniem, Amusina, który opiera się na wydanych dotąd rękopisach, liczne cechy łączą wspólnotę qumrańską z wczesnochrześcijańskimi, ale równocześnie nie brak i zasadniczych różnic między nimi. Do ważniejszych zalicza przede wszystkim *brak we wspólnotcie qumrańskiej nawet aluzji co do zasadniczych dogmatów chrześcijaństwa (Trójca, wcielenie itp.)*. Jeżeli dla wspólnoty qumrańskiej nauczyciel był *wybrańcem Boga, mesjaszem, którego zmartwychwstania oczekiwano, to chrześcijanie Jezusa Chrystusa uważali za syna bożego, wcielenie samego Boga, przyjście którego raz już miał miejsce*. Qumrańska wspólnota była zamknięta, surowo strzegąca swych «tajemnic» i dlatego unikająca działalności misjonarskiej, podczas gdy wspólnoty chrześcijańskie były dostępne wszystkim i prowadziły szeroką działalność misjonarską. Chrześcijaństwo (...) zniweczyło rozdzielające ludzi etniczne i państwowe przedziały, odcinało się od religijnej i narodowej wyłączności w dużej mie-

rze właściwej judaizmowi. Zamiast qumrańskiego głoszenia nienawiści do wrogów wczesne chrześcijaństwo obwieszczało za swą zasadę powszechną miłość, w tym i ku swoim wrogom (s. 48). Biorąc pod uwagę obecny stan badań, Amusin przyjmuje za hipotezę roboczą twierdzenie, że ideologia qumrańskiej wspólnoty nie wyraża już oficjalnego judaizmu ale nie odbija też jeszcze chrześcijaństwa w tej postaci, w jakiej występuje ono przed nami w II w. A trochę dalej pisze: *ideologia wspólnoty qumrańskiej to, oczywiście, jeden z ważnych elementów, z których formowało się wczesne chrześcijaństwo I w. n.e.* (s. 49).

Część trzecia poświęcona jest odkryciom dotyczącym okresu II powstawania antyrzymskiego w latach 132—135 po Chr. Autor najpierw omawia przekazy starożytnych dotyczące tego okresu (m. in. Dio Kasjusza i Euzebiusza z Cezarei), a następnie dokładnie relacjonuje znaleziska z grot Wadi Murabbaat (po stronie jordańskiej) oraz w rejonie między Masadą i Ain Gedi (po stronie izraelskiej). Jeżeli chodzi o te ostatnie, to szczególną uwagę poświęca Autor tzw. Grocie Pism (Cave o the Letters) z rejonu Nahal Hever (na pd.-zach. od Ain Gedi), w której znaleziono 64 dokumenty w języku hebrajskim, aramejskim, nabatejskim i greckim, w tym m. in. 15 listów samego przywódcy powstania Bar Kochby oraz tzw. Archiwum Babaty odnoszące się do lat 93/94—132 po Chr. Dokumenty te rzucają nowe, szersze światło na bardzo mało dotąd znany okres historii Palestyny, na stosunki gospodarczo-społeczne panujące przed wybuchem powstania i w czasie jego trwania; mówią o polityce agrarnej Bar Kochby, o działalności jego administracji, wreszcie o samym powstaniu: pozwalają uściślić jego daty, określić obszar objęty powstaniem itp. Natomiast Archiwum Babaty, to zbiór dokumentów czterech spokrewnionych ze sobą rodzin, które wiąże osoba Babaty, Nabatejki urodzonej w Machozie — miejscowości położonej na pd.-wsch. wybrzeżu Morza Martwego. Dokumenty te poszerzają naszą wiedzę o okresie obejmującym ostatnią fazę istnienia Królestwa Nabatejskiego, zamienionego przez Trajana w r. 106 na rzymską prowincję Arabia.

W uzupełnieniu Amusin omawia znaleziska rękopisów poczynione w rejonie Wadi Dalijeh, na pn.-zach. od Jerycha (Jordania). W jednej z tamtejszych grot Beduini znaleźli szkielety oraz ułamki papirusów w języku aramejskim. Badania groty przeprowadziło w grudniu 1962 r. Palestyńskie Muzeum Archeologiczne, zaś w styczniu 1963 r. — Amerykańska Szkoła Badań Orientalnych. W grocie znaleziono m. in. 300 szkieletów ludzkich, ceramikę z IV w. przed Chr., fragmenty odzieży, ułamki papirusów, monety, bulle z odciskami pieczęci itp. Po wstępnych oględzinach, F. M. Cross i P. W. Lapp datowali ułamki rękopisów na lata 375—335 przed Chr. Znalezione dokumenty mają charakter prawniczy i administracyjny, a wystawiono je w Samarii. Mają one zasadnicze znaczenie, albowiem wiek IV jest jednym z najmniej znanym w historii Palestyny. Warto dodać, że stanowiąc one będą ważne kryterium paleograficzne dla datowania najstarszych rękopisów z Qumran.

Dodatek kończy omówienie badań archeologicznych Masady, twierdzy powstańców judejskich, która padła dopiero w r. 73 po Chr. Znaleziono w niej m. in. urywki Gn, Lev, Ps zgodne z TM oraz 7 fragmentów księgi Ben Syracha. Fragmenty oryginalnej wersji księgi Eklezjastyka paleograficznie datowano na pocz. I w. przed Chr., a więc na okres niezbyt daleki od daty przełożenia tej księgi z hebrajskiego na grecki, co miało miejsce w Egipcie, w r. 138 przed Chr. Obok rękopisów z genizy kairskiej są to jedyne większe fragmenty wersji hebrajskiej księgi Ben Syracha.

Całość pracy zamyka (s. 100—101) zestawienie literatury odkryć nad Morzem Martwym w języku rosyjskim, najbogatsze z dotąd opublikowa-



nych, ale nie kompletne. Obejmuje ono ok. 40 pozycji. Należy żałować, że Amusin nie uwzględnił m. in. recenzji. W spisie skrótów na s. 102 omyłkowo podano rozwiązanie VDI — winno naturalnie być *Vestnik Drevnej Istorii*. Książka posiada niezwykle estetyczną okładkę, natomiast kiepskie stosunkowo ilustracje, na dodatek nie najszcześliwiej dobrane. Brak choćby jednej fotografii względnie planu ruin Chirbet Qumran.

Omwiana broszura, jakkolwiek niewielka, pierwsza w literaturze obejmuje wszystkie dotychczasowe odkrycia dokonane nad Morzem Martwym, poczynając od roku 1947, a na 1964(!) kończąc. Autor podaje niezwykle przystępnie zasadniczą faktografię odkryć oraz ogólnie przyjęte sądy o rękopisach, natomiast tam, gdzie wyraża własne zdanie, czyni to w sposób powściągliwy i opierając się o same teksty, które, zwłaszcza qumrańskie — często przytacza we własnym tłumaczeniu. Broszura Amusina ma co prawda charakter popularno-naukowy, ale jest to popularyzacja wysokiej klasy, z której z pożytkiem skorzysta zarówno zwykły czytelnik, jak historyk czy batalista. Mniemam należy, że w najbliższym czasie ktośś z krajowych wydawnictw podejmie trud wydania polskiego przekładu pracy Amusina. Rzecz byłaby na czasie, bowiem zainteresowanie polskiego czytelnika odkryciami nad Morzem Martwym nie gaśnie.

Kraków

ZDZISŁAW KAPERA

KARL AUGUST MEISSINGER, *Der katholische Luther*, München 1952, Leo Lehnen Verlag, str. 320.

Art. 9 Dekretu II Soboru Watykańskiego *De Oecumenismo* poleca m. in., by teologowie zajmowali się tematyką życia religijnego Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, znajdujących się poza Kościołem rzymsko-katolickim, art. 10 zaś tego dekretu zwraca m. in. uwagę na konieczność uprawiania teologii, szczególnie historii Kościoła, w duchu ekumenicznym, a nie w duchu polemicznym. W pracy teologicznej nad realizacją tych zaleceń soborowych szczególnie ważne jest uwzględnienie początków Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, znajdujących się poza Kościołem rzymsko-katolickim. Z jednej bowiem strony teologiczna i historyczna analiza początków Kościołów i wspólnot spoza Kościoła rzymsko-katolickiego prowadzi do należytego rozumienia życia religijnego tych Kościołów i wspólnot, z drugiej zaś strony taka analiza całkowicie zmienia rzymsko-katolicki obraz początków Kościołów i wspólnot, znajdujących się poza Kościołem rzymsko-katolickim z dotychczasowego, mianowicie subiektywnego, a więc nienaukowego na obiektywny i naukowy. Chodzi tu zwłaszcza o początki dwu najważniejszych Kościołów, które rozwijają się poza Kościołem rzymsko-katolickim: o początki Kościoła prawosławnego oraz Kościoła ewangelickiego. W najbardziej ścisłym tego słowa znaczeniu początkami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich spoza Kościoła rzymsko-katolickiego są osoby, które swą działalnością zapoczątkowały życie religijne tych Kościołów i wspólnot.

Gdy chodzi o Kościół ewangelicki, to jak wiadomo, życie religijne tego Kościoła rozpoczęło się od działalności Lutra. Dlatego też przy pracy nad realizacją wymienionych zaleceń artykułów 9 i 10 Dekretu *De Oecumenismo* w stosunku do Kościoła ewangelickiego teologia katolicka szczególnie winna zajmować się badaniami nad życiem i działalnością Lutra.

Badania takie rozpoczęły się w teologii katolickiej już w okresie międzywojennym, a szczególnym ich wyrazem z tego okresu jest dzieło wybitnego katolickiego historyka Kościoła, ks. J. Lortza pt.: *Die Refor-*



mation in Deutschland, Freiburg i. Br. 1939—40. W związku zaś z ekumenizmem soborowym niedawno ukonstytuowany Instytut Teologii Ekumenicznej przy Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Monachium, którego kierownikiem jest znany teolog, ks. prof. H. Fries, w poważnie rozbudowanej swej pracy ekumenicznej nieomal tylko zajmuje się badaniami nad teologią Lutra. Do teologii Lutra nawiązuje też kardynał L. Jäger, najpoważniejszy obok kardynała Bea przedstawiciel ekumenizmu katolickiego, w swym komentarzu do Dekretu *De Oecumenismo* pt.: *Das Konzilsdekret über den Oekumenismus, sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*, Paderborn 1965. Mocne znaczenie dla badań ekumenizmu soborowego nad Lutrem ma również wykład, wygłoszony niedawno w Lubece (NFR) przez katolickiego biskupa H. Marsena pt.: *Znaczenie Lutra dla współczesnego ekumenizmu*.

Gdy chodzi o soborowy ekumenizm polski, to wspomnieć tu wypada zasynalizowanie znaczenia mariologii Lutra przez arcybiskupa J. Gawlinę podczas obrad II Soboru Watykańskiego. Tematy zaś, dotyczące soborowej i ekumenicznej oceny Lutra, omawia w kilku swych artykułach niżej podpisany.

Dla wszelkich badań nad Lutrem szczególnie ważną podstawę stanowi dzieło protestanckiego historyka, A. K. Meissingera, *Der katholische Luther*, München 1952. Dzieło to jak najbardziej gruntownie i obiektywnie przedstawia życie i działalność Lutra kończąc na okresie jego konfliktu z władzą kościelną, a jednocześnie dzieło to stanowi jak najbardziej mocne uzasadnienie tezy autora, iż do chwili tego konfliktu Luter zupełnie uczciwie stał na gruncie Kościoła katolickiego.

Treść dzieła jest następująca: W dzieciństwie i młodości życie religijne Lutra rozwijało się w duchu katolickim całkiem prawidłowo. Twierdzenie, że już od dzieciństwa Luter był chory nerwowo i psychicznie, co poprzez jego nienaturalne lęki przed Bogiem miało się stać podłożem jego teologii niekatolickiej, trzeba uznać za fałszywe. Prawda, że i od dzieciństwa Luter wykazywał pewne objawy nerwowej wrażliwości, jakże charakterystyczne u ludzi o szczególnych i wyjątkowych zdolnościach umysłowych. Na nerwach jego odbiły się także twarde warunki wychowania, jakie przechodził w domu i w szkole. To jednak wcale nie oznacza, że Luter był psychicznie i nerwowo chory.

Decyzja Lutra, by wstąpić do klasztoru, była szczerą i uczciwą. Gdyby nie wybuchł między Lutrem a władzą kościelną konflikt na skutek ogłoszenia przez Lutra jego 95 tez, pozostałby on według wszelkich danych przez całe swe życie poprawnym zakonnikiem.

Przed swą Mszą prymicyjną Luter napisał dwa listy, w których z okazji zbliżającej się tak ważnej chwili wyrażał głęboką pobożność i szczerą radość. Pierwszy z tych listów napisał Luter do swego kolegi z lat młodzieńczych, wikarego w Eisenach, Jana Brauna. Adres listu drugiego zaginął. Przed przyjęciem świeceń kapłańskich Luter złożył swemu przełożonemu oświadczenie, iż gotów jest jeszcze zdecydować się na to, by nie przystąpić do ołtarza. Nie przeżył jednak Luter, jak twierdzą liczni jego biografowie, jakiegoś podniecenia nerwowego podczas samej Mszy prymicyjnej, co według nich miałoby być dowodem, iż jeszcze podczas Mszy prymicyjnej Luter uświadomił sobie, iż wchodzi na niedobrą drogę swego życia. Msza prymicyjna Lutra bez najmniejszej wątpliwości miała taki przebieg, jak u każdego poważnie o swej misji myślącego kapłana.

Życie Lutra jako kapłana i zakonnika było nienaganne, a przełożeni powieriali mu odpowiedzialne stanowiska i misje.

Również teologia Lutra jako profesora egzegezy biblijnej była całkowicie zgodna z ówczesną teologią katolicką. Ponieważ Luter należał do zakonu augustianów, w swej pracy teologicznej nawiązywał on do okka-

mizmu zgodnie z tradycją augustiańską, podobnie, jak tradycja dominikańska nawiązywała do tomizmu. Swe poglądy o predestynacji, o zbawieniu tylko przez wiarę oraz o grzeszności wszystkich głosił Luter uważając, iż są to poglądy całkowicie zgodne z katolicką teologią dogmatyczną. W swym poglądzie o zbawieniu tylko przez wiarę Luter nie negował znaczenia dobrych uczynków dla zbawienia, czego najlepszym świadectwem jest praca Lutera pt.: *Sermo von den guten Werken* z r. 1520.

Wersja o powstaniu u Lutera w chwili przeżycia tzw. *Turnerlebnis* jego przekonania teologicznego, iż człowiek zbawia się tylko przez wiarę, co do którego miał uważać, iż pogląd ten stanowi chrześcijańską prawdę, podczas gdy teologia katolicka jest błędna, jest nieprawdą. Co najwyżej, takie przeżycie mogło być stanowić pewnego rodzaju przypieczerowanie przekonania Lutera, iż różne jego poglądy teologiczne są słuszne.

Nieprawdą też jest, że swe, wyżej wyszczególnione, poglądy teologiczne ustalił Luter dla usprawiedliwienia własnego grzesznego życia, mianowicie, dla usprawiedliwienia grzechów przeciw szóstemu przykazaniu, popełnianych samemu ze sobą w klasztorze. Wersję tą najbardziej lansował Denifle. Źródłem tych poglądów było delikatne, co najwyżej skrupulanie nieco sumienie Lutera, które prowadziło go do przekonania, iż bardzo trzeba podkreślić wielkość Boga i niemoc człowieka. Dotyczy to zwłaszcza poglądu o grzeszności wszelkich złych skłonności.

Swe 95 też ogłosił Luter nie po to, by działać przeciw Kościołowi, lecz po to, by działać dla kościelnego dobra, mianowicie w tym celu, by położyć kres nadużyciom w praktykach odpustowych. Teologia katolicka najzupełniej zgadza się z tym, że były to nadużycia bardzo gorszące. Warto zaznaczyć, iż wtedy, kiedy Luter ogłosił swe tezy, ksiądz Jerzy z Lipska, konserwatywny katolik, uważał je za tak cenne dla dobra Kościoła, że prosił on biskupa Merseburga, by zarządził wywieszenie tez Lutera na drzwiach wszystkich kościołów swej diecezji. Celem ogłoszenia tez było zaproszenie do akademickiej dysputy i Luter nie spodziewał się, że jego tezy spowodują tak szybką i tak silną reakcję w społeczeństwie. O czystości swej intencji przy ogłaszaniu swych tez pisał Luter w swym liście do papieża Leona X w sposób następujący:

*Kto jest dobrej woli, musi zrozumieć, że działałem z czystej i nieobłudnej troski o moc Kościoła i o szacunek wobec kluczy Piotrowych.* Papież Leon X jednakże sprawą Lutera nie zainteresował się bliżej. W związku z tezami Lutera przyjął go na audiencji kardynał Kajaetan. Audiencja ta jednak nie miała charakteru rzeczowej wymiany poglądów. Kardynał Kajaetan, jak referuje Luter, w ostry sposób *vi verborum agebat et clamabat*. W Rzymie natomiast podjęto inicjatywę, by w związku z tezami Lutera wytoczyć przeciw niemu proces za herezję.

W tej sytuacji nastąpiło rozstanie się Lutera z kościelną władzą. Oczywiście, w sumieniu swym Luter uważał, iż postępowanie jego było w takiej sytuacji słuszne.

Gdy chodzi o ocenę dzieła Meissingera, to przede wszystkim wypada stwierdzić, iż stanowi ono jedyną najbardziej wszechstronną charakterystykę życia i działalności Lutera do momentu jego rozstania się z władzą kościelną i tym samym wartość dzieła dla prac teologicznych nad realizacją artykułów 9 i 10 Dekretu *De Oecumenismo* jest niezmiernie wielka. Poza tym, dzieło Meissingera stanowi dla teologii ekumenicznej, a zwłaszcza dla historii Kościoła, należyte uzasadnienie tezy o częściowej katolickiej winie za rozłam w chrześcijaństwie, którą to tezę przypomniał ostatnio II Sobór Watykański i przypomnieli także jeszcze poza soborem papież Jan XXIII i Paweł VI.