

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 6

ROK XX

1967

Ks. Michał Peter, Poznań

## NAUKA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II O PIŚMIE ŚWIĘTYM \*)

Słusznie można powiedzieć, że Sobór II Watykański dał nam podwójną naukę o Piśmie świętym: praktyczną i teoretyczną. Przez naukę praktyczną rozumiemy nie tylko wymowną, co dzień uroczyste ponawianą intronizację Ewangelii św.<sup>1</sup>, lecz także bardzo obfite korzystanie z Pisma św. zarówno w dyskusjach Ojców Soboru, jak i we wszystkich dokumentach soborowych. W niektórych z nich teksty Biblii są tak rzeźbnie dobrane i ułożone, że stanowią jakoby wewnętrzny szkielet danego rozdziału<sup>2</sup>. Naukę teoretyczną o Biblii stanowią wypowiedzi Soboru na jej temat. Znajdujemy je więc w dyskusjach, a potem w niektórych dokumentach: w Konstytucji o Kościele, Konstytucji o św. Liturgii, w Dekrecie o Seminariach i przede wszystkim w Konstytucji o Boskim Objawieniu.

Właśnie ta ostatnia Konstytucja, rozpoczynająca się od słów *Dei Verbum* zawiera najwyraźniej, *ex professo* podaną naukę Kościoła o Piśmie świętym. Sobór zatwierdził ją na publicznym posiedzeniu w dniu 18 listopada 1965 roku (na 2350 głosujących Ojców tylko 6 nie poparło Konstytucji). Od tej chwili teologowie zaczęli omawiać promulgowany tekst w periodykach naukowych, a także w nielicznych jeszcze wydaniach książkowych. Oczywiście, po pracach tej „pierwszej godziny” na pewno ukaże się jeszcze wiele dalszych, może nawet wnikliwszych studiów. W tej chwili jednak mamy tylko dwie pozycje książkowe: Otto Sesselroth - Maksymilian Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966, stronic 96; Eduard Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt u. Bedeutung*,

\*) Referat wygłoszony na Zjeździe Teologicznym w Lublinie dnia 14.9. 1966 r.

<sup>1</sup> Tę intronizowaną Księgę stanowił *Codex Urbinas latinus*, ozdobiony wspaniałymi miniaturami, powstały w Urbino między 1474 a 1482 rokiem. Tron, na którym składano ten kodeks, jest dziełem Vespignianiego i służył już do tego celu na posiedzeniach I Soboru Watykańskiego.

<sup>2</sup> Przede wszystkim dotyczy to właśnie Konstytucji *Dei Verbum*.

Paderborn 1966 (12 kwiecień), stronic 268. Z artykułów trzeba wspomnieć następujące: A. Grillmeier, *Die Wahrheit der Hl. Schrift u. ihre Erschliessung* (zu Kapitel III der Konstitution), — *Theologie u. Philosophie* <sup>3</sup> 41 (1966) 161—187; M. Zerwick, *De S. Scriptura in Constitutione dogmatica Dei Verbum*, — *V D* 44 (1966) 17—42; P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation*, — *Études* t. 324, luty 1966 (s. 233—246); J. Scharbert, *Die dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung*, maszynopis prelekcji wygłoszonej dnia 19.7.1966 w Königstein (Hesja). Na polskim gruncie pisał jak wiadomo ks. Prof. A. Klawek: *Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu*, *RBL* 19 (1966) 26—32; *Konstytucja o Objawieniu*, — *Tygodnik Powszechny* nr 28 (1911) z dnia 10 lipca 1966 r.

#### KILKA UWAG DOTYCZĄCYCH POWSTAWANIA TEKSTU KONSTYTUCJI

Wiadomo, że Konstytucja *Dei Verbum* rodziła się w przysłowiowych boleściach, zmieniając nawet znamienne swój tytuł (pierwotny brzmiał: *De fontibus Revelationis*) i aż pięciokrotnie swą formę literacką i treściową<sup>4</sup>. Najbardziej czynnymi jej duchowymi ojcami byli kardynałowie: Bea, König, Ruffini, Léger, a także opat benedyktyński Ch. Butler. Polscy biskupi nie wiele wnieśli osobistego wkładu: votum ks. Bpa K. Kowalskiego (aby włączyć do Konstytucji potępienie ateizmu) nie uwzględniono<sup>5</sup>, a śp. ks. Bp Wilczyński jedynie pochwalił nawiązanie w treści Konstytucji do poprzednich Soborów (Tryd. i Watyk. I) oraz „otwarcie drzwi” do dalszych badań naukowo-egzegetycznych<sup>6</sup>. Bardzo ważne były natomiast trzy vota papieża Pawła VI<sup>7</sup>, który przesłał je do dyskusji na prawach zwykłego Ojca Soboru: dotyczyły one artykułu 9 (Biblia a Tradycja), 11 (Natchnienie) i 19 (historyczność Ewangelii).

Zarówno tzw. „periti” Soboru, jak i sami jego Ojcowie przyznają, że atmosfera panująca na początku obrad nie zapowiadała poważniejszych dyskusji i istotnego przepracowania przygotowanego pierwszego schematu Konstytucji. Wynikało to z faktu, że pewna część biskupów nieufnie odnosiła się do badań współczesnej egzegezy biblijnej<sup>8</sup>. Wymow-

<sup>3</sup> Dawna nazwa periodyku: *Scholastik*.

<sup>4</sup> I schemat dyskutowano od 14. 11. 1962., II rozesłano Ojcom 22. 4. 1963., III rozesłano 3. 7. 1964 i dyskutowano od 30. 9. do 6. 10. 1964, IV dyskutowano od 20. 9. 1965, naniesiono zgłoszone vota i ostatecznie jako V zatwierdzono 18. 11. 1965.

<sup>5</sup> Por. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn 1966, 221.

<sup>6</sup> Tamże 226.

<sup>7</sup> Por. G. Caprile, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*. *La Civiltà Cattolica* z 5. 2. 1966 (tom 117, s. 214—231).

<sup>8</sup> Dano temu wyraz także w milczącym pogodzeniu się z odebraniem prawa wykładania kilku Profesorom Instytutu Biblijnego.

nym przykładem tego może być dyskusja nad Ewangeliami. Otóż 174 Patres żądało wyraźnego podkreślenia historycznego charakteru Ewangelii, aby — cytując — *audaciam exegeticam refrenare!*<sup>9</sup> Nie sposób też pominąć milczeniem faktu, na który z ubolewaniem wskazuje E. Stakemeier<sup>10</sup>: *Wielu odczuwało to boleśnie, że w Komisjach, a w pierwszym rządzie w Komisji Teologicznej brakowało egzegetów lub też teologów zorientowanych biblijnie. Oni byli wprawdzie reprezentowani, jednak nie dość licznie. Ale co szczególnie ważne, to fakt, że żądano od nich zbyt wyłączenie jedynie zwykłego sprawdzenia poprawności cytatów biblijnych, tak że ich rola była więcej krytyczna i negatywna, aniżeli pozytywna i inspirująca...*<sup>11</sup>

A jednak doszło na Soborze do żywej wymiany myśli pomiędzy grupą konserwatystów (którym patronował kardynał Ottaviani), a większością nastawioną postępowo i krytycznie. I trzeba to uznać za jedno z większych osiągnięć Soboru, że przezwyciężył on przeciwieństwa obu stanowisk, doprowadzając w końcu do ich uzgodnienia, poświadczonego ostatnim głosowaniem nad V z kolei schematem. Na dobro konserwatywnej opozycji trzeba jednak powiedzieć, że jej drażniący nieraz upór i nieustępliwość zmusiły Sobór do wnikliwszych badań, do wyraźniejszego precyzowania myśli, do uwzględnienia wielorakich aspektów każdego poruszanego zagadnienia. I tak powstał tekst w pewnym sensie kompromisowy, ale na pewno dobry: *variorum aspectuum panoramica complexio* — jak się wyraża M. Zerwick<sup>12</sup>.

### OGÓLNA TREŚĆ KONSTYTUCJI

Złożoną z sześciu rozdziałów Konstytucję — pomimo jej urzędowego tytułu *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione* — można słusznie podzielić na dwie odrębne części: dogmatyczną (rozdz. I i II) i biblijną (rozdz. III do VI). Zmierzając do zajęcia się tą drugą częścią, tylko wspomnijmy pierwszą.

Część dogmatyczna m. in. dotyka skomplikowanego problemu Tradycji i jej stosunku do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i do Biblii. Jak było do przewidzenia — głównie na podstawie kontrowersji J. R. Geiselmanna-H. Lennerza — nie rozstrzygnięto ostatecznie tego zagadnienia. Sobór musiał się ograniczyć do wyróżnienia istotnych, pewnych prawd, pozostawiając resztę dalszym badaniom i dojrzywaniu. Te istotne prawdy, bardzo zręcznie ekumenicznie ujęte, bez cienia polemiki czy apologetyki, to: *jedność Objawienia* (którego wyrazem jest i Pi-

<sup>9</sup> Por. M. Zerwick, *De S. Scriptura in Const. dogmatica Dei Verbum* — VD 44 (1966) 39.

<sup>10</sup> Stakemeier jest profesorem teologii fundamentalnej w Paderborn; był on członkiem Komisji opracowującej II schemat, od listopada 1962 do marca 1963.

<sup>11</sup> *Dz. cyt.* 96.

<sup>12</sup> *Art. cyt.* 18.

smo św. i Tradycja z Urzędem) oraz fakt, że jego istotę stanowi dialog Boga z człowiekiem. Dynamiczna ta definicja bardzo ułatwia też spojrzanie na Pismo święte, na dzieje zbawienia ludzkości, jakie nam ono kreśli.

Z egzegetycznego punktu widzenia brak nam w dwóch pierwszych rozdziałach naświetlenia problemu, jak Kościół dochodzi do poznania Kanonu Ksiąg świętych<sup>13</sup>.

Biblijne rozdziały Konstytucji (III do VI). Urzędowy tekst nie zawiera tytułów poszczególnych artykułów, tylko bardzo ogólny tytuł samych rozdziałów: III. Natchnienie i interpretacja Pisma św., IV. Stary Testament, V. Nowy Testament, VI. Pismo św. w życiu Kościoła. Z tego powodu na pierwszy rzut oka trudno się zorientować, jakie zagadnienia zostały poruszone i które z nich potraktowano szerzej. Dlatego zamiast referować teraz po kolei poszczególne artykuły Konstytucji, jak to czyni np. ks. prof. Klawek, proponuję przegląd treści pod zawężającym zakresem tytułem:

#### STAN BADAŃ NAD BIBLIĄ W ŚWIETLE KONSTYTUCJI „DEI VERBUM”

Takie ujęcie treści jest uprawnione: Konstytucja bowiem — już ze swej natury — jest autorytatywnym potwierdzeniem, urzędową aprobatą osiągnięć egzegezy i teologii biblijnej, a także jakimś bardzo życzliwym, nieraz dyskretnym ukazaniem przedmiotu i kierunku dalszych badań.

##### 1. Wyjątkowe znaczenie Pisma św. dla Kościoła

Kontrowersja z egzegezą protestancką i liberalną XIX wieku osłabiła trochę w Kościele prestiż Biblii; wykazała ona, że Księgi święte nastroczają wiele trudności interpretacyjnych. Usiłowano więc im sprostać, trochę niestety zbyt jurydycznie, przez wypowiedzi Komisji Biblijnej, a dosyć często także przez odsyłanie na indeks kościelny niektórych nowatorskich publikacji naukowych (np. M. J. Lagrange'a pionierską na owe czasy pracę pt. *La méthode historique*, Paris 1903). W ten sposób zarówno Urząd Nauczycielski Kościoła, jak i Tradycja — brana wówczas zresztą bardzo szeroko — zdawały się swoją powagą przysłać znaczenie Ksiąg świętych. Dopiero encyklika biblijna Piusa XII z roku 1943 przywróciła w tym względzie właściwsze proporcje; uspokajająco zabrzmiały w niej słowa: *pauca tantum esse* (sc. in Sacris libris), *quorum sensus ab Ecclesiae auctoritate declaratus sit, neque plura esse ea, de quibus unanimes Sanctorum Patrum sit sententia*. Nasza zaś Konstytucja w rozdziale II daje takie generalne sprecyzowanie: *Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat* (art. 10). Z takiego ujęcia wypływają oczywiście dalsze wnioski praktyczne, za-

<sup>13</sup> Zob. O. Semmelroth - M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966, 25.



warte w rozdziale VI. Czytamy tam m. in.: *studium Pisma św. ma być jakoby duszą świętej teologii* (art. 24; por. też Dekret o Semin.), lub: *Wszelkie więc przepowiadanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, mają być odżywiane i kierowane przez Pismo święte* (art. 21). Sobór spodziewa się więc wewnętrznego odnowienia całego Kościoła przez powrót do biblijnych źródeł. Konstytucja kończy się dlatego usilnym wezwaniem do stałej lektury Ksiąg świętych, którą to lekturę przyrównuje do skutków częstej Komunii świętej (art. 26). Takie ujęcie sprzyja zarówno pogłębianiu znajomości Biblii wśród katolików, jak i dialogowi ekumenicznemu.

## 2. Natchnienie i prawda Pisma świętego

Wypowiadając bardzo wyraźnie prawdę o Boskim i ludzkim autorze Ksiąg świętych, podkreśla Konstytucja dobitnie pełną samodzielność ludzkiego autora. Dlatego zrezygnowano ze zwrotu *Spiritu Sancto dictante* z I schematu (co stanowiło powtórzenie słów encykliki *Providentissimus Deus*<sup>14</sup>), a pozostawiono z I Soboru Watyk. *Spiritu Sancto inspirante*, dodając jeszcze mocne określenie: *prawdziwi autorzy — veri auctores*. To położenie akcentu na twórczości ludzkich autorów jest czymś nowym w urzędowej wypowiedzi Kościoła.

*Dei Verbum* nie podaje natomiast żadnej teorii tego, co by można nazwać „mechanizmem natchnienia” czy „psychologią inspiracji”. Cały ten problem streszcza właściwie w jednym zdaniu: *Ipsa (sc. Deo) in illis et per illos agente* (art. 11).

Niezmiernie ważna jest druga część artykułu 11, traktująca o prawdziwości wypowiedzi Biblii. Pierwszy schemat był utrzymany bardzo apologetycznie, z wyraźnym podkreśleniem absolutnej nieomyślności zarówno w dziedzinie religijnej, jak i świeckiej. Wywołał on jednak zaraz wątpliwości. Dlatego schemat drugi, opracowany już przez Komisję Mieszaną, pominął owo podkreślenie, pozostawiając tylko ogólne stwierdzenie: *wolny od wszelkiego błędu*. Najważniejszą zmianę wniosła wersja III: w miejsce apologetycznie brzmiącego pojęcia „nieomyślność” wprowadzono teraz wyraz o znaczeniu pozytywnym: *veritas* = prawda. Istna burza rozpętała się jednak dopiero wtedy, gdy do rzeczownika „prawda” dodano dnia 2.10.1964 r. — za sugestią kard. Königa — przymiotnik „zbawienna”: *veritas salutaris*. Przez dodanie tego słowa Komisja pragnęła wyrazić myśl, że całe Pismo święte ma służyć człowiekowi do zbawienia; nie chodziło więc o rozróżnienie dziedziny religii od innych dziedzin życia. Jednakże w oczach wielu Ojców było to ograniczanie zakresu nieomyślności. I tutaj pewna grupa odwołała się do papieża. Paweł VI w liście do Komisji (z dnia 18 października 1965 r.) prosi o ponowne przeanalizowanie

<sup>14</sup> Por. Ench. Bibl. nr 124. Pod numerem 126 znajduje się wypowiedź św. Grzegorza W. na ten temat: *Ipsa igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit.*

zowanie spornego zwrotu, który mógłby być fałszywie rozumiany. Przy głosowaniu w Komisji nad usunięciem słowa „salutarem” brakło jednak koniecznej większości 2/3 głosów! Z tego powodu wypracowano nowe sformułowanie: (*veritatem, quam Deus consignari voluit*) *nostrae salutis causa*. Tak więc po raz pierwszy w urzędowym dokumencie kościelnym połączono zbawczy plan Boży z tematem prawdziwości wypowiedzi Pisma św.<sup>15</sup>. Można zatem żywić nadzieję, że takie ujęcie posłuży wydatnie do dalszych badań i doprowadzi z czasem do zadawalającego wyrażenia nauki o prawdzie Biblii. Na razie zaś zdaje się, że trudne pytanie, czy są w Piśmie św. błędne twierdzenia dotyczące dziedziny historii lub nauk przyrodniczych zostało przesunięte „na boczny tor”<sup>16</sup>, że odpowiedź na to pytanie celowo zamknięto w nawiasie myślowym, aby tym silniej wyrazić istotną myśl: Biblia karmi nas nieomylnie prawdą wiodącą do zbawienia.

### 3. Zasady wykładni Pisma świętego (art. 12)

Najistotniejszym zadaniem egzegezy jest przeniknięcie intencji autorów, decydującej o znaczeniu ich wypowiedzi. Tutaj bowiem — głosi Konstytucja — w tym *quod asserunt* kryje się *id, quod docent*. Innymi słowy należy troskliwie odróżnić właściwy sens zamierzony przez autora od dosłownego znaczenia słów, którymi się posłużył, a które przecież nie zawsze trzeba rozumieć dosłownie! Oto więc kres naiwnego literalizmu, zbyt długo może utrzymującego się jeszcze tu i tam w Kościele. Celem dotarcia do owej intencji hagiografów zaleca Konstytucja dalej badać: rodzaj literacki tekstów, warunki czasu i stopnia kultury czyli z niemieckiego „Sitz im Leben”, a także właściwy starożytnym sposób myślenia i wypowiadania się. To zalecenie Soboru nie jest niczym innym, jak powtórzeniem wytycznych encykliki *Divino Afflante Spiritu*. Ponieważ jednak wiadomo, że część teologów z pewną rezerwą odnosiła się do wspomnianej encykliki Piusa XII, uważając jej tezy za przerysowane, teraz wypowiedź Soboru rozstrzyga tę sprawę, stając na gruncie ścisłych badań krytyczno-literackich. Nie kryje się w tym jednak żadna ujmą dla Książ świętych! Zawsze przecież było w Kościele wiadomo, że mają one obok Boga także swego ludzkiego autora. A skoro tak, to posiadają też cechy ludzkiej mentalności, ludzkiego ograniczenia. Dlatego za przesadną wypadnie uznać wypowiedź ks. prof. A. Klawka z *Ruchu Biblijnego*: *Mimo woli ma się wrażenie, że w ten sposób osłabia się walor Pisma świętego, a autorzy Soborowej Konstytucji, czując to,acytowali nam na pociechę zdanie św. Jana Chryzostoma o synkatabasis,*

<sup>15</sup> Zob. O. Semmelroth, *dz. cyt.* 34.

<sup>16</sup> Jest to wypowiedź ks. prof. J. Scharberta, cytowana z maszynopisu jego wykładu (wygłoszonego 19.7.1966 w Königstein): *Die dogmatische Konstitution des 2 Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung*, s. 13.

o zejściu i zbliżeniu się Chrystusa<sup>17</sup> ku nam<sup>18</sup>. Odpowiemy, że nie tyle „na pociechę”, co celem przypomnienia, że już dawno niektórzy Ojcowie Kościoła dostrzegali też bardzo ludzkie właściwości Biblii i podkreślali, że Bóg na ludzki sposób przemawia do nas z kart świętych, podobnie jak przez ludzką naturę Chrystusa przybliżył się do swych stworzeń.

Artykuł 12. wymienia kilka bardzo ogólnie ujętych rodzajów literackich<sup>19</sup>, przy historycznych dodając charakterystyczne uzupełnienie: *vario modo historicis*. W ten sposób dyskretnie reasumuje Sobór wnioski egzegezy o bardzo wielorakich rozgałęzieniach tzw. historycznych tekstów Biblii (od notki kronikarskiej, pamiętnika, przez historię religijną, midrasz, historię etiologiczną, aż nawet po nowelę historyczną).

W drugiej części art. 12. Sobór przypomina jeszcze inne, ważne teologiczne pomoce służące do odkrywania myśli hagiografów: analogię wiary oraz jedność całej Biblii. Ten drugi aspekt nie był dość wyraźnie uwypuklony w encyklice *Divino Afflante Spiritu*, w Konstytucji zaś występuje raz jeszcze w art. 16, gdzie czytamy: *Księgi Starego Testamentu... w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens i na odwrót oświeclają i wyjaśniają Nowy Testament*.

Tak więc Konstytucja nakazuje egzegetom stosować powyżej podane zasady hermeneutyczne przy objaśnianiu Biblii, aby dzięki tej ich pracy „dojrzał osąd Kościoła”. Bezpośrednio po tym stwierdzeniu twórczej pracy egzegezy następuje jednak przypomnienie, że osądowi Kościoła podlega do wszystko, co dotyczy interpretowania Pisma św. Otóż to ostatnie zdanie w kontekście brzmi trochę sztucznie; czyni wrażenie wrętu *par force* nawiązującego do dawnych sformułowań I Watyk. i *Providentissimus Deus*, gdy to Urząd Nauczycielski był ujmowany jakby niezależnie od Tradycji i samego Pisma św. Tę niezręczność myślową zauważa też np. prof. Zerwick i czyni następującą, przekorną trochę uwagę: *Przygotowanie naukowe wyprzedza z konieczności dojrzały osąd, do powstania którego ma służyć. Nie może zatem oczekiwać pomocy od tego jeszcze niedojrzałego osądu, lecz raczej cierpliwego oczekiwania i zachęty, aby w świadomości pełnej odpowiedzialności... w naszej pracy nie zaniedbywał rozwagi i ostrożności, a przy nowych ujęciach nie rezygnować z trudu wielokrotnego sprawdzania (słuszności wniosków)<sup>20</sup>.*

W końcu wypada zaznaczyć, że Konstytucja *Dei Verbum* nie wypowiedziała się na temat tzw. *sensus plenior*. Były wprawdzie vota niektórych Ojców w tym kierunku, ale ostatecznie w odnośnym zdaniu artykułu 12 zatrzymano neutralne *et* zamiast wymownego *quidque*. Stąd zdanie to głosi, że interpretator ma badać, *co hagiografowie w rzeczy-*

<sup>17</sup> Błąd korekty: zamiast „Chrystusa” wydrukowano: „Chryzostoma”.

<sup>18</sup> *Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu*, — RBL 19 (1966) 29.

<sup>19</sup> Prorockie, poetyckie i te historyczne. We wcześniejszych schematach było więcej i szczegółowiej podanych rodzajów literackich, które później pominięto, zapewne celem uniknięcia przeciążenia tekstów.

<sup>20</sup> Por. O. Semmelroth - M. Zerwick, dz. cyt. 38.

wistości chcieli wyrazić i (et) co Bogu spodobało się ujawnić przy pomocy ich słów. Tak więc problem *sensus plenior* pozostawiono otwartym dla dalszych badań. Podobnie nie wypowiedział się Sobór bliżej na temat zasad wyróżnienia ewentualnych mitologicznych elementów pomocniczych, służących do interpretowania pewnych faktów, od samych tych faktów<sup>21</sup>. Jednakże to szczegółowe zagadnienie wyraźnie wykroczało poza zasięg ogólnie ujmowanych norm i wskazań Konstytucji.

#### 4. Historyczny charakter Ewangelii (art. 19)

Stosunek Soboru do problemu historyczności Ewangelii ukształtował się podobnie jak przy rodzajach literackich: w pełni podtrzymano tenor ostatnich wypowiedzi papieży na temat. W tym wypadku idzie o Instrukcję *De historica Evangeliorum veritate* z dnia 21.4.1964 r. Kiedy mianowicie ukazała się ta Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej, nieśmiało sformułowany pierwszy schemat<sup>22</sup> zastąpiono tezami przejętymi z tej Instrukcji. W ten sposób — niestety ku zdumieniu i konsternacji szeregu biskupów — zasadę badania rodzajów literackich przeniesiono w całej rozciągłości także na Nowy Testament. *Dei Verbum* nakazuje patrzeć nań jako na przepowiadaną (kerygmatyczną) i interpretowaną historię życia i działalności Jezusa z Nazaretu. Ewangelisci napisali bowiem swoje teksty w oparciu o zręby ukształtowanego już ustnego nauczania, ale wychodząc naprzeciw konkretnym potrzebom gmin chrześcijańskich. Posiadając zaś pełniejsze zrozumienie faktów dzięki światłu Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Św., z pewną swobodą dokonywali wyboru, uporządkowania i zastosowania opowiadanej treści. Właśnie cytując w przypiskach teksty Janowe, głównie 14, 26 i 16, 14 — z ich ἀναγγελει δὲ πορνύσει — Sobór podkreśla twórczy wpływ światła Bożego na rozumienie i interpretowanie przez hagiografów zdarzeń z życia Zbawiciela. Idąc po linii rozumowania Soboru wolno przypuszczać, że sławne zdanie Janowe: *Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie* (16, 12) — znajduje swój odpowiednik właśnie w Ewangeliach; Ewangelisci przekazują bowiem słowa i czyny Pana, które z wiarą przyjęli, a teraz przekazują następnej generacji wierzących, ale już w nowym, głębszym oświeceniu. Jednym słowem istnieje pewien odstęp pomiędzy wypadkami a sposobem, w jaki zostały one przekazane.

Dyskusja Soborowa nad artykułem 19 wykazała, jak silnie są zakorzenione w umysłowości ludzi pewne schematy myślowe. Kiedy mianowicie w przygotowanym tekście zaproponowano słowa: *vera et sincera* (na określenie zgodności pomiędzy życiem Jezusa a jego przedstawieniem w Ewangeliach), podniosły się liczne głosy domagające się w to miejsce słowa „historica”. Jednakże wtedy Komisja przypomniała, że przymiotnik

<sup>21</sup> Por. E. Stakemeier, *dz. cyt.* 183—189.

<sup>22</sup> Mówił on jedynie o „śladach” ustnego przepowiadania, widocznych w Ewangeliach, a także o tym, że Ewangelie nie odpowiadają pod każdym względem zasadom współczesnego dziejopisarstwa.

„historyczny” i tzw. „historica fides” u wielu niekatolików wywołuje dwuznaczność; że „fides historica” bywa nieraz tylko subiektywnym przekonaniem autora, a nie ścisłą relacją o fakcie. Dlatego nawet po interwencji pisemnej Pawła VI (z dnia 18.10.1965), który sugerował zmianę *vera et sincera* na *vera seu historica fide digna* — głosowanie w Komisji nie poparło proponowanej zmiany. Było bowiem wiadome, że w innym miejscu artykuł 19 wyraźnie głosi, że o Jezusie dowiadujemy się z Ewangelii, co *On reapse fecit et docuit*. Aby jednak uspokoić sumienia trwożliwszych Ojców, pozostawiono wprawdzie owe dyskutowane słowa *vera et sincera*, lecz do pierwszego zdania artykułu wprowadzono dodatek: *quorum (sc. Evangeliorum) historicitatem incunctanter affirmat* (Ecclesia). Rzeczownik „historyczność” uznano mianowicie za mniej dwuznaczny, aniżeli przymiotnik „historyczny”.

W końcu wypadła zaznaczyć, że jako zbyt szczegółowe pominięto omówienie następujących trzech zagadnień: autorstwo i czas powstania Ewangelii, bliższe określenie form literackich zawartych w Ewangeliach, stosunek Ewangelii do Prawa Mojżeszowego.

##### 5. Miejsce Wulgaty we współczesnym Kościele

Wiadomo, że Sobór Trydencki kazał uważać Wulgatę „za autentyczną w publicznych czytaniach, dyskusjach, kazaniach i objaśnieniach” (sesja IV, *decr. de edit. et usu Lib. Sacr.*). Encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* powtarza naukę Trydentu, zalecając jednak odwołanie się do języków oryginalnych w miejscach mniej jasnych<sup>23</sup>. Dalszy krok naprzód stawia encyklika *Divino Afflante Spiritu*, przypominając, że wiekowa powaga Wulgaty pochodzi przede wszystkim stąd, iż w sprawach wiary i obyczajów jest ona wolna od wszelkiego błędu<sup>24</sup>. Ta autentyczność prawna — czytamy dalej — czyli ten autorytet Wulgaty w żaden sposób nie zabrania, odnośnie do zagadnień nauki kościelnej, tę właśnie naukę uzasadniać na podstawie tekstów pierwotnych, owszem prawie to zaleca.

Właśnie to zalecenie wypowiada teraz jeszcze wyraźniej Konstytucja *Dei Verbum*. Twierdzi, że na starożytne przekłady Biblii, a szczególnie na Wulgatę Kościół patrzył zawsze z wielką czcią<sup>25</sup>, lecz teraz z „macierzyńską troskliwością” stara się o przekłady na języki nowożytne, i to przede wszystkim — *praesertim* — z tekstów oryginalnych. Każdy biblista, który choć trochę para się tłumaczeniem tekstów biblijnych, wie z własnego doświadczenia, ile nieścisłości i niezrozumiałych tekstów zawiera nasza Wulgata. Dlatego chociaż cieszymy się szczerze, że zadośćczyniąc prośbie wielu Ojców, Paweł VI polecił kardynałowi Be i przewodniczyć rewizji Wulgaty, tj. poprawieniu jej według tekstów pierwotnych,

<sup>23</sup> *Ench. Bibl.* 106.

<sup>24</sup> *Ench. Bibl.* 549.

<sup>25</sup> Konstytucja pomija tutaj milczeniem problem ewentualnego natchnienia Septuaginty, dyskutowany w Kościele od dawna.

to jednak więcej jeszcze pożytku oczekujemy z zupełnie nowych, rzetelnie opracowanych przekładów, uwzględniających cały bogaty dorobek krytyki tekstu, filologii i egzegezy biblijnej. W fakcie zaś, że takie nowe przekłady mogą — za zgodą Kościoła — być przygotowywane we współpracy z „braćmi odłączonymi”, zdaje się zawierać dyskretną zapowiedź zmierzchu ery Wulgaty (jeśli tak wolno się wyrazić). Jej nieprzemijające znaczenie pozostanie jednak na zawsze choćby w tym, że ilość Ksiąg świętych, jakie ona zawiera i przekazuje, stała się wyrazem Tradycji papoapostolskiej i drogą do ustalenia w Kościele Kanonu Pisma świętego.

### Wnioski praktyczne

Praktyczne uwagi, jakie rodzą się pod wpływem lektury Konstytucji *Dei Verbum*, dotyczą w pierwszym rzędzie duszpasterzy. Sobór oczekuje od nich pełnego korzystania z Biblii we wszystkich formach ich apostołskiej działalności. Będzie to jednak odtąd możliwe jedynie pod warunkiem dotrzymania kroku zdobyciom teologii biblijnej. Ponieważ zaś starsze roczniki kapłanów mają w tym względzie wiele do odrobienia, wyłania się naglący obowiązek studiowania przez nich odnośnych problemów — na wszelki dostępny sposób.

Na egzegetach ciąży natomiast podwójny obowiązek: kontynuowania badań nad nierozwiązanymi problemami biblistyki — oraz ułatwienia konfratrom w kapłaństwie, duszpasterzom, kontaktu z Pismem świętym na właściwym poziomie. Dlatego wszelkie kursy duszpasterskie, katechetyczne, konferencje rejonowe czy nawet dekanalne muszą być owiane duchem Biblii pozytywnie, teologicznie interpretowanej. Skoro bowiem studium Pisma św. według wyrażenia Soboru ma być jakby „duszą teologii”, należy mu oddać teraz właściwe miejsce w życiu Kościoła. Także i w naszej Ojczyźnie.

Na koniec warto przytoczyć słowa encykliki Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* odnoszące się do pracy biblistów. W § 4 papież mówi o ponownym odzyskaniu zaufania do Biblii, jakie obserwujemy i w Kościele Katolickim i u niekatolików, a potem mówi: *Tę zmianę położenia zawdzięcza się niestrudzonej pracy, do jakiej egzegeci katolicy przyłożyli się z całym sił nie dając się odwieść przez trudności i przeciwności, by wyniki dzisiejszych naukowych badań na polu archeologii, historii i językoznawstwa wykorzystać w rozwiązywaniu nowych zagadnień*<sup>26</sup>. Tę samą myśl wypowiadają też zwieżle słowa Konstytucji *Dei Verbum*: *Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare... ut quasi praeparato studio iudicium Ecclesiae maturetur* (art. 12). Piękna ta zachęta i pochwała dla pracy egzegetów niech im więc będzie wynagrodzeniem za to, że dotychczas dość często utożsamiano — przynajmniej w polskich kołach duchownych — sprawowanie urzędu wykładowcy Egzegezy z chodzeniem po krańcach prawowierności katolickiej.

<sup>26</sup> *Ench. Bibl.* 562.



Rzucamy ostatnie spojrzenie na Konstytucję *Dei Verbum*. Na jej piękny, zwięzły, pozytywny wykład, na otwartość poglądów i szerokość ekumeniczno-teologicznego spojrzenia. Chyba wolno powiedzieć, że za ten dokument należy się szczerą wdzięczność II Soborowi Watykańskiemu.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

Ks. Jan Łach, Tarnów

## SAMUEL — OSTATNI SĘDZIA I PIERWSZY PROROK IZRAELA

We wspaniałej świątyni umarłych w Medinet Habu, zbudowanej przez Ramzesa III, obok słynnej świątyni Hatszepszut, znajduje się na ścianie obraz o wymiarach 6×12 m., przedstawiający bitwę morską, w której biorą udział okręty egipskie, zakończone z przodu głową lwa, oraz okręty nieprzyjaciół Egiptu. Wojska egipskie odnoszą zwycięstwo. Jedni z nieprzyjaciół zginęli pod ciosami miecza, inni topią się w morzu, a ci którzy zostali przy życiu odprowadzeni będą do niewoli. Na głowach zwyciężonych nieprzyjaciół stoi boski faraon w postawie wojennej. Z boku widnieje napis: *Dobry bóg Montu w Egipcie, potężny, na podobieństwo Baala poza granicami kraju, wielkoduszny, potężny, mocny; trwały wał, za którym chroni się Egipt tak, że żaden kraj nie może się zbliżyć, by mu szkodę wyrządzić; król górnego i dolnego Egiptu, pan obydwu krajów Weser-Maat-Re, umiłowany Amona — Ramzes*. Oto obraz potęgi króla, stojącego na czele narodu, króla, który przewodzi w bitwie i zwycięża. Podobnie potężni są władcy Wschodu, jak np. Tiglat-Pilesar I, władca asyryjski. Nic przeto dziwnego, że naród żydowski marzy o podobnym przywódcy.

Głównym realizatorem tego pragnienia jest Samuel.

Wiadomości o nim czerpiemy głównie z 1 Samuela. Nie znaczy to, że cała 1 księga Samuela poświęcona została tej postaci; są to raczej epizody, na tle opowiadania o Saulu lub Dawidzie. Mimo, że opowiadania te uważają niektórzy za sagi, lub legendy, mimo, że w opisach dopatrzeć się można różnych źródeł, wywodzących się ze środowisk sprzyjających, lub nie sprzyjających idei królestwa, mimo, że w jednych opisach widać nastawienie bardziej laickie a w innych znów religijne, to przecież nie można mieć wątpliwości, że każde z nich podaje wiadomości o wielkiej roli, jaką odegrał ostatni sędzia i pierwszy prorok Izraela na przełomie dziejów swojego narodu.

O Samuele mówią nam właściwie tylko trzy rozdziały początkowe 1 księgi Samuela, które zawierają historię dzieciństwa, następnie wiersze 7,3—8,22, opisujące zwycięstwo Samuela nad Filistynami i domaganie się przez naród króla, wreszcie niektóre wiersze rr. 9—15 i r. 28, zaznajamiające nas ze współudziałem Samuela w zakładaniu królestwa i rozdźwięku między nim a Samuelem. Także opowiadanie o Dawidzie, choć wspomina

o Samuelu, to jednak osoba jego nie wysuwa się na plan pierwszy, to nie bohater opisu, tylko uczestnik wydarzeń. Śmierci Samuela poświęca autor tylko jedno zdanie (25,1), podczas gdy o wiele więcej miejsca zajmuje opis śmierci Saula i jego synów (1 Sm 31, 1—13), a na ich cześć Dawid śpiewa pieśń żałobną (2 Sm 1, 18—27). Więcej wydaje się interesować autora śmierć Abnera, choć był to wróg Dawida (2 Sm 3, 26—34). Wreszcie wzmiankę o Samuelem znajdujemy w związku z trudną sytuacją, w jakiej znalazł się Saul z powodu nowego najazdu Filistynów, kiedy to przerażony król widokiem obozów wroga, szukał porady u wywołanego przez bezimienną wróżkę w Endor, ducha Samuela.

W innych księgach Pisma św. postać Samuela otoczona jest raczej milczeniem. Imię Samuela wymienia 1 Kronik 7 razy (6, 13, 18; 9, 22; 11, 13; 26, 28; oraz 29,29 (2 razy), jeden raz mówi o nim Psalmista (Ps 99, 6), raz 2 Kronik (35, 18), oraz prorok Jeremiasz (15, 1). Natomiast „Pochwała Ojców” Ben Syracha stawia go bardzo wysoko, poświęcając mu tyle miejsca, co Mojżeszowi (Syr 46, 16—23), zaś autor Dziejów Apostolskich uważa go za pierwszego proroka (Dz Ap 3, 24), czemu także daje wyraz autor listu do Hebrajczyków, wymieniając Samuela po Dawidzie, ale przed wszystkimi prorokami (Hebr 11, 32).

## 1. POWOŁANIE

Kim miał być Samuel, wynika już z opisu jego okresu dzieciństwa. Rodzi się on w nadzwyczajnych okolicznościach, jest *wyproszony u Jahwe* (1, 20). Pozwala to przypuszczać, że będzie on pełnił jakąś ważną funkcję w narodzie. Takie nadzwyczajne okoliczności towarzyszyły narodzeniu Izaaka (Rdz 17, 15—16; 21, 1—8), Jakuba (Rdz 25, 19—25), Mojżesza (Wj 2, 1—10), Samsona (Sdz 13, 2—25). A chociaż idylliczna forma opowiadania o rodzinie Elkany nie ma odpowiednika w opisach księgi Sędziów, to jednak spotkanie żony Elkany z Helim, który „sprawował sądy” nad Izraelem przez czterdzieści lat (1 Sm 4, 18), obietnica oddania (1, 11) i oddanie syna (1, 24) na służbę przy przybytku świadczą, że będzie on pełnił niepoślednią rolę.

Samuel został następnie przeciwstawiony synom Helego, którzy nie dbali o sprawę Jahwe. Zostali więc nazwani synami Beliala. Słowo to zachodzi w Biblii 26 razy i wyraża zawsze ideę złego postępowania, przewrotności. Belial jest więc uosobieniem zła. Ponieważ słowo to w Biblii użyte zostało bez rodzajnika, jest przeto imieniem własnym szatana, par excellence — przeciwnika Boga. Samuel natomiast pełnił wiernie posługi wobec Jahwe nie tylko wtedy, gdy był małym chłopcem, ale i w późniejszym okresie swojego życia. Jaka to była praca? W początkach był na usługach kapłana Helego, a potem pełnił obowiązki lewitów. W początkowym bowiem okresie czynności te, zarezerwowane później wyłącznie lewitom mogli pełnić synowie pierworodni, choć nie należeli do rodu Lewiego. Tymczasem synowie Helego nie znali Boga, to znaczy nie chcieli słuchać jego rozkazów, jak faraon (Wj 5, 2), lub jak Izraelici w czasach Sędziów,

kiedy zapomnieli, jakie dzieła dokonał Bóg wobec przodków (Sdz 2, 10). Samuel — w przeciwieństwie do synów Helego zdobywał upodobanie u Boga i u ludzi (2, 26).

Szczytem tej części monografii o Samuelu jest jego powołanie przez Boga, opisane w r. 3. Ile lat miał wtedy Samuel? J. Flawiusz uważa, że liczył on wtedy lat dwanaście (Ant. 5, 10, 4). Ale hagiograf nie zamierzał tutaj przedstawiać charakterystyki postaci chłopca; przedmiotem jego zainteresowania było samo powołanie, które zarazem stanowić miało wyrok na dotychczasowe zło.

Wydarzenie ma miejsce w świątyni, gdzie Samuel spał (*be-hekal Jahwe*). Nie było to ani miejsce święte, ani też miejsce święte świętych, ale raczej przylegające do ścian miejsca świętego jedno z pomieszczeń, znanych zresztą w budowlach świątyń kanaanejskich. Heli spał także w jednym z takich pomieszczeń. Samuel miał więc do niego łatwy dostęp. Musiał on zresztą pilnować światła lamp, gdyż Heli cierpiał na przytępienie wzroku. Wzmianka o światłach wskazuje, że wydarzenie miało miejsce w nocy, kiedy się one jeszcze paliły (por. Wj 27, 20—21).

W takich okolicznościach chłopiec usłyszał wezwanie: „Samuelu” (wg. LXX wezwanie to było podwójne). Samuel wyraził niezwłocznie gotowość słuchania rozkazu. Pobiegił do Helego i mówił: *Oto jestem, gdyż mnie wołałeś*. I tak działo się trzy razy. Pouczony przez Helego, co ma czynić, gdy głos jeszcze usłyszy, udał się na spoczynek. I Bóg przyszedł rzeczywiście:

*Przybył Jahwe, i stanąwszy, zawołał, jak poprzednim razem: Samuelu, Samuelu. Samuel odpowiedział: Mów, słucha sługa twój. Powiedział Jahwe do Samuela: Oto ja uczynię taką rzecz Izraelowi, że wszystkim, którzy o tym usłyszą, zasłumi w obydwu uszach. W dniu tym dokonam na Helim wszystko, co mówiłem o jego domu od początku, do końca. Dałem mu poznać, że ukarzę dom jego na wieki za grzech, o którym wiedział: synowie jego bowiem bluźnią przeciw Bogu, a on ich nie skarcił. Dlatego postanowiłem wobec domu Helego: Domowi Helego nie będzie nigdy odpuszczona wina ani przez ofiarę krwawą, ani przez bezkrwawą... Samuel powiedział... wszystkie te słowa (Helemu) i nie przed nim nie zamilczał. I rzekł (Heli): On jest Jahwe, niech uczyni, co dobre w jego oczach (3, 10—18).*

Na tym kończy się relacja faktów. Uderza nas jednak to, że jest ona jakoś nie wykończona. Stawiamy pytanie: Na czym polegało powołanie Samuela? Autor tego nie podał. Ale nie było to konieczne. Ciągłe porównywanie Samuela z faktycznymi sędziami narodu wskazuje, że zamiast nich, odrzuconych przez Boga, Samuel sam obejmie ten urząd. Pierwszym aktem owego urzędu było wykonanie polecenia Jahwe danego Samuelowi podczas widzenia. Ale czynność ta była nie tylko pierwszą czynnością następcy Helego i jego synów na urzędzie Helego, ale także czynnością proroka, który mówi w imieniu Jahwe. Z tego powodu w charakterystycznym dodatku do opisu lat młodzieńczych Samuela czytamy:

*...wszyscy Izraelici od Dan do Beer-Szeba poznali, że Samuel stał się rzeczywiście prorokiem Jahwe..., a słowo Samuela docierało do wszystkich Izraelitów, jako słowo Jahwe (3, 20—4, 1).*

A chociaż dostrzegamy, że dodatek ten pochodzi z jakiegoś innego źródła, zauważamy przecież, że w obydwu relacjach istnieje rzeczowy związek.

## 2. OSTATNI SĘDZIA IZRAELA

Samuel został przede wszystkim sędzią Izraela na miejsce Helego i jego synów. Nie zaliczono go wprawdzie do tych czterestu, którzy są bohaterami księgi Sędziów, ale tak się stało chyba dlatego, że żył on na wyraźnym przełomie historii narodu.

Samuel został nazwany sędzią dopiero po opisie wydarzeń związanych z arką. Oto odnośne teksty:

*Samuel był sędzią synów Izraelowych w Masfa (1 Sm 7, 6).*

A oto drugi tekst o pełnieniu tego urzędu:

*Samuel wypełniał urząd sędziego przez cały ciąg swojego życia. Corocznie odbywał podróż do Bet-el, Gilgal i Masfa, sądząc Izraelitów we wszystkich tych miejscowościach. Potem wracał do Rama, tam bowiem był jego dom, tam także sądził Izraelitów, tam też zbudował ołtarz Jahwe (1 Sm 7, 15—17).*

Trzecia wiadomość o sędziowaniu Samuela podana została w jego testamentach:

*Podejdźcie więc teraz, dokonam sądu nad wami w obecności Jahwe, którego przedmiotem są dobrodziejstwa Jahwe, jakie świadczył wobec was i waszych ojców (1 Sm 12, 7).*

Mimo, że imię Samuel zostało w tekście hebrajskim wymienione 122 razy, w tym aż 115 razy w 1 Sm., to przecież wyraz *šafat* = sędzić — odniesiony został do Samuela tylko trzy razy. Ten sam również wyraz określa trzy razy działalność synów Samuela (1 Sm 8,1. 2. 3).

Co do znaczenia wyrazu „sędzia”, użytego na oznaczenie bohaterów księgi Sędziów, Helego (1 Sm 4, 8), Samuela i jego synów, różne były poglądy. Niektórzy uczeni twierdzą, że jest to urząd natury religijnej, że chodzi więc o przywódców religijnych, inni natomiast uważają, że jest to urząd o znaczeniu jedynie politycznym. Aby wyrobić sobie własny pogląd w tym względzie, należy zwrócić uwagę na kontekst, w którym nazwa „sędzia” odniesiona do Samuela występuje.

Naprzód zauważamy, że opis niezwykłych wydarzeń związanych z arką (1 Sm 4, 1—7, 1) został złączony dość luźno z opowiadaniem następnym, znajdującym się w rozdziale siódmym. Jedno zdanie (w. 2), wg którego *od przybycia arki do Kiriat-Jearim upłynął długi okres lat dwudziestu* jest tego wyraźnym dowodem. Autor księgi nie miał prawdopodobnie źródeł, które pozwoliłyby mu odtworzyć historię tego czasu. Zresztą „dwadzieścia lat” nie musi być nawet rozumiane w sensie ścisłym,

gdyż, podobnie jak liczby „czterdzieści” używano na oznaczenie nieokreślonego bliżej czasu. Następnie autor uznał, że należy wskazać na zmiany wewnętrzne narodu, których wyrazem była tęsknota za Jahwe. Tę tęsknotę za Bogiem spowodował chyba swoją działalnością Samuel, gdyż, jak stwierdza autor, on właśnie, nawiązując do tego pozytywnego nastawienia, wezwał naród do usunięcia bogów obcych, czyli baalów i astart (ww. 3 i 4).

Celem zmanifestowania powrotu do prawdziwego Boga, zarządził Samuel zgromadzenie w Masfa. Tutaj — podobnie jak Mojżesz na pustyni, miał się modlić do Jahwe cały naród. Masfa (*ham-mispah*) znane było z wydarzeń opisanych w księdze Sędziów (r. 20).

Lud zebrany w Masfa dokonał trzech obrzędów ekspiacyjnych: oczyścił się z grzechów przez wylanie wody przed Jahwe, umartwił się postem i wyznawał, że jest winnym. Po tej właśnie relacji znajdujemy pierwszą notatkę o Samuele sędzim. W dalszym ciągu relacji autor zaznajał czytelnika z sytuacją polityczną: kiedy Izraelici zostali zagrożeni za strony Filistyńców, na czele stanął Samuel. Wojna, która się rozpoczęła, miała charakter wojny świętej. Dlatego należało złożyć specjalną ofiarę całopalną (*'olah kalil*) z młodego jagnięcia (*teleh hālāh*). Czynność ofiarnicza połączona była z niezwykłe gorącymi modłtami. Samuel *wołał do Jahwe* aby go wysłuchał. Prawdopodobnie ten epizod miał na względzie Psalmista, gdy Samuela łączył z Mojżeszem (ps 99, 6; por. Jer 15, 1). Ten krzyk modlitewny był zarazem hasłem do walki, a jej przebieg stał się świadectwem, że składana ofiara wraz z modlitwą dotarła przed oblicze Jahwe. Podobnie, jak to miało miejsce za czasów Jozuego, gdy podczas walk koło Gibeonu walczącym towarzyszyły błyskawice, pioruny i grad (Joz 10, 10), jak to było w czasie krwawej bitwy nad potokiem Kison za czasów Baraka (Sdz 4, 15), tak i teraz Filistyni usłyszeli gromy, które wywołały popłoch w ich szeregach.

Po tych wydarzeniach, jak stwierdza autor, nastąpił okres pokoju, gdyż Filistyni nie okazywali już chęci do zawładnięcia górskimi terenami Palestyny, ale ograniczyli się do dotychczasowego stanu posiadania krainy nadmorskiej. Autor wydaje się nawet twierdzić (w. 14), że odebrane im zostały tereny ściśle filistyńskie. Uwaga ta jednak wskazuje, że chodzi tylko o miejscowości izraelskie, które przez dłuższy czas należały do wrogich, zachodnich sąsiadów z nad morza. Samuel osiągnął też pokój z innymi grupami narodowości, mieszkającymi na ziemi palestyńskiej, których nazywano ogólnie mianem Amorejczyków. Pokój ten polegał prawdopodobnie na tym, że Izraelici po latach wspólnego zamieszkiwania tej samej krainy doszli do przekonania, iż nie jest osiągalne to, co zamierzano: usunięcie obcych narodów z Palestyny, lecz trzeba się zgodzić na współistnienie z nimi.

Samuel miał stałą rezydencję w Rama. Stamtąd udawał się w podróż „wizytacyjną” do innych miejscowości: Bet-el, leżącego 19 km na północ od Jerozolimy, Gilgal — znanego już z historii Jezuego (Joz 4, 19; 5, 9—10), a odległego od Jerozolimy o 25 do 30 km., oraz Masfa.

Opowiadanie o Samuelu — sędzim — nie przerywa się. Następuje bowiem opis wyboru pierwszego króla izraelskiego. Samuel odegrał również wtedy rolę sędzi, choć nie znajdujemy nazwy *šafat* odniesionej do jego osoby. Przyjrzyjmy się znowu treści opowiadania biblijnego.

Samuel uznał, że należy kończyć publiczną działalność. Podeszły wiek utrudniał mu wykonywanie obowiązków. Na pomoc w urzędowaniu wytypował więc swoich synów. Obydwaj, tj. Joel i Abijah spełniali swój urząd w Beer-Szeba, czyli w daleko wysuniętej na południe miejscowości. Nie znamy źródeł, z którego korzystał J. Flawiusz, gdy mówił, że jeden z tych synów sprawował swe rządy w Betel (Ant. 6, 3, 2). Okazało się jednak, że podobnie, jak synowie Helego, pokładanych w nich nadziei nie spełnili również synowie Samuela. Szukali bowiem zysków materialnych, co zostało zabronione przez prawo (Ppr 16, 19).

Nieodpowiedni następcy Samuela stanowili niewątpliwie okazję dla Izraelitów do wystąpienia z żądaniem ustanowienia im króla. Zasadniczym jednak motywem było co innego, mianowicie, że inne narody mają króla, który je broni od wrogów. Ustanowienie króla izraelskiego starsi narodu uznali za pociągnięcie polityczne wysokiej wagi, tym bardziej, że stwierdzili, iż w stosunku do sąsiadów zachodnich (Filistyni) i wschodnich (Edomici, Ammonici, Moabici czy Aramejczycy), choć znajdowali się w warunkach materialnych o wiele bardziej korzystnych, mieli z pewnością mniejszą zwartość wewnętrzną i siłę, choć co do ilości przewyższali szczepy sąsiadów.

Propozycja wysunięta przez przywódców Izraela nie spodobała się Samuelowi. Kierował się on w tym względzie motywami religijnymi. Racje religijne spowodowały, że do ustanowienia króla nie doszło już za czasów Gedeona — sędzi, który po zwycięstwie nad Amalekitami otrzymał propozycję, by objąć rządy jako król izraelski. Zrezygnował z niej, przypominając, że sam Jahwe powinien sprawować rządy nad narodem (Sdz 8, 23). Z tego samego powodu Gedeon określił siebie jako tego, który rządzi w imieniu, który tylko przewodniczy narodowi (mašal), a nie pełni rządów królewskich. I chociaż od tego czasu upłynęło wiele czasu i zmieniły się niewątpliwie warunki polityczne, to przecież i Samuel nie może się zgodzić na to, by naród zapomniał o nieprzerwanej opiece Jahwe: o wyprowadzeniu z Egiptu, o opiece na pustynnych drogach Synaju, o wydarzeniach towarzyszących zajmowaniu ziemi obiecanej, o licznych interwencjach w okresie pełnienia władzy przez sędziów. Jahwe, jako król Izraela nie szukał nigdy swojej własnej korzyści. Tymczasem król ziemski, choć wyczekiwany ze względów politycznych, ustanowi swoje prawa, które wysuną jego cele osobiste na plan pierwszy. To jest właśnie owe *mišpat ham-melek* = prawo królewskie, które z polecenia Jahwe Samuel ogłasza narodowi. Zaznaja mia naród nie z konstytucją, którą miałyby przysły król ogłosić, lecz z tym, czego domagał się wówczas każdy władca wschodni. Szczególnie mocno podkreśla to, co ogranicza swobodę osobistą: że król ustanowi sobie z poddanych mężczyzn zastępy służących, wojsko-



wych, robotników, z kobiet służące w swoim pałacu. Do dyspozycji króla oddany być musi inwentarz domowy, do którego zaliczeni zostaną niewolnicy, woły robocze i osły. Doświadczenie to przyjdzie na naród. I choć nadejdzie czas, że niejedna skarga wyrwie się pod adresem króla, a nawet wołanie do Jahwe, to wtedy Bóg nie wysłucha. Mimo to, przestróg Samuela Izrael nie bierze na serio, lecz oczekuje od króla tego, by sądził, tj. by szedł na czele armii, by prowadził wojny.

Dialog Izraela prowadzony przez pośrednika, jakim jest Samuel w sprawie króla, kończy się. Samuel przekazuje wolę Jahwe: Jahwe mimo zastrzeżeń postawionych przez swego przedstawiciela, godzi się na króla dla Izraela i poleca wykonanie tego pragnienia. Kim jest przeto Samuel w tym opisie? Czy sędzią, czy prorokiem? Wydaje się, że mimo charakterystycznych rysów działalności proroka, autor natchniony przedstawia Samuela w dalszym ciągu również jako sędziego.

Tak więc ostatni sędzia jest nie tylko stróżem Izraela, w sprawach dotyczących przynależności do Jahwe, nie tylko przywódcą w wojnach Jahwe, lecz także pośrednikiem między Jahwe i człowiekiem, tym który występuje przed Bogiem i w imieniu narodu, i tym, który występuje przed narodem w imieniu Jahwe.

### 3. PIERWSZY PROROK IZRAELA

Samuel został powołany nie tylko na zastępcę niegodnych sędziów — synów Helego, ale także dla pełnienia misji proroczej. Kontekst tej, znanej nam już wypowiedzi jest ubogi:

*Samuel dorastał, a Jahwe był z nim. Nie pozwolił upaść żadnemu słowu na ziemię. Wszyscy Izraelici... poznali, że Samuel stał się rzeczywiście prorokiem Jahwe. I w dalszym ciągu Jahwe objawiał się w Silo, zaś słowo Samuela docierało do wszystkich Izraelitów, jako słowo Jahwe. Heli był bardzo stary, a jego synowie trwali w złym wobec Jahwe (3, 19—21).*

Zasadnicza rola proroka została wyrażona w opisie przygotowania i w czasie trwania działalności królewskiej Saula. Do spotkania Saula, pochodzącego z Gabaa — obecnego Tell el-Ful, odległego o 5—6 km na północ od Jerozolimy, doszło z okazji zagubienia osłic ojca Saulowego — Kisza. Opowiadanie o osłicach nie jest tu zresztą czymś ważnym. Ważne natomiast jest to, co z okazji ich poszukiwań nastąpiło: spotkanie Saula z prorokiem i konsekwencje tego spotkania. Saul otrzymawszy wiadomości od niosących wodę kobiet z miejscowości Suf, o tym, że w mieście przebywa mąż Boży, człowiek sławny, który wszystko, co powie, staje się, że w obecności owego męża ma być składana na pobliskim wzgórzu ofiara, że po jej złożeniu odbędzie się uczta ofiarna, udaje się na spotkanie. W tym miejscu jakiś glossator dodał wyjaśnienie, dotyczące „widzącego”. Według tej notatki, każdy, kto szedł pytać o coś Boga, mówił: „Chodźmy

do widzącego". Prorok bowiem (nabi') w tym czasie nazywany był widzącym (ro'eh).

Do spotkania Saula z Samuelem — widzącym — doszło w bramie miasta, czyli na małym placu, znajdującym się przed bramą.

Samuel został uprzedzony przez Jahwe o przybyciu Saula. Tego właśnie miał on namaścić na przywódcę ludu izraelskiego. Zadanie Samuela zostało więc dość wyraźnie określone: w imieniu Jahwe, który jest właściwym królem Izraela wskazać ma specjalnym aktem namaszczenia na króla, który pełnić ma rolę nie tylko sędziego, ale ma występować przed ludem w imieniu Jahwe; ma dbać o interesy Jahwe.

Aby uwydatnić swą rolę proroka, Samuel daje się poznać Saulowi jako widzący. Prorok wie o odnalezieniu się oślic. Fakt ten ma obudzić w Saulu większą wiarę w człowieka, którego ma przed sobą, a zarazem przygotować go, dotychczasowego rolnika, do innych spraw, o wiele ważniejszych. Cel wychowawczy, a zarazem wyraz szacunku ma także fakt zaproszenia Saula na ucztę, umieszczenie go na pierwszym miejscu wśród starszych narodu; ten sam cel ma również zaproszenie Saula na nocleg do domu widzącego. Punkt kulminacyjny stanowi samo namaszczenie i oznajmienie woli Bożej (we'ašmi'aka 'et-debar 'elohin). Ten to fakt sprawił nietykalność Saula nawet wtedy, gdy stał się on niesłusznie wrogiem Dawida. Tekst LXX, a za nim Wulgata podaje jeszcze wyjaśnienie teologiczne tego aktu, którego Samuel dopełnił: *Oto namaścił cię Jahwe na przywódcę nad swym ludem — nad Izraelem, i ty wybawisz go z ręki nieprzyjaciół, którzy otaczają go ze wsząd.*

Aby Saul przekonał się, że to, co przeżył u Samuela rzeczywiście pochodzi od Jahwe, przepowiedział mu trzy wydarzenia, których naturalnie przewidzieć nie można: że spotka dwóch mężczyzn w Selsah przy grobie Racheli, że spotka trzech pielgrzymów udających się do Betel, że na zakończenie podróży spotka grupę proroków.

Nie dziwnego, że dzięki spełnieniu się wszystkich znaków nastąpił pożądany skutek: zmieniło się serce Saula. Samuel spełnił swoje zadanie, gdy chodzi o wybór króla. Nie dokonał jednak wszystkiego, nie przedstawił jeszcze Saula ludowi i nie udzielił wskazówek, jak należy pojmować rolę owego „nagid”. Aby tego dopełnić, zwołał lud do Masfa (Mispah) i przemówił do niego w imieniu Jahwe. Najprzód Samuel zwrócił uwagę, że wybór króla jest właściwie odrzuceniem Boga, który przecież dawał tak wiele dowodów wierności swoim obietnicom. Spełnione obietnice wykazują, że Jahwe był dobrym królem. Ale Bóg zgadza się na wybór człowieka. Dokonano więc wyboru króla spośród pokoleń, szczepów i rodów. Potem Samuel ogłosił prawo królewskie. Były to prawdopodobnie tylko najważniejsze przepisy prawa Mojżeszowego.

Samuel spełnił już to, do czego został przeznaczony przez Jahwe. Nie pozostało mu więc nic innego, jak zrezygnować ze wszystkich swych funkcji na rzecz króla. Aktu tego dokonał w Gilgal. Opowiadanie poprzedzające r. 12 wydaje się być pewnym tego świadectwa (por. 11, 14—15). Tutaj przemówił do zebranego ludu:

*Oto postuchalem waszego głosu we wszystkim, coście do mnie mówili. Ustanowiłem króla nad wami. Dlatego też jest to król, który przewodzić wam będzie, ja tymczasem zestarzałem się i osiwiąłem, a synowie moi: oto są z wami. Ja przewodziłem wam od młodości, aż do dziś. Oto jestem. Oskarżajcie mnie przed Jahwe i przed jego pomazańcem. Komu wziętem woła? Komu zabrałem ośła? Komu wyrządziłem krzywdę lub gnębiłem? Jeżeli z czyjejs ręki brałem okup, czy skryję oczy wobec niego? Wszystko wam zwrócę... Obyście się bali Jahwe, jemu służyli i słuchali jego głosu, nie sprzeciwiali się nakazom Jahwe. Obyście tak wy, jak i wasz król, który nad wami panuje, szli za Jahwe, Bogiem waszym. Ale jeśli nie będziecie słuchać głosu Jahwe, sprzeciwiać się będziecie jego nakazom, ręka Jahwe będzie nad wami podobnie, jak nad waszymi ojcami... Nie bójcie się jednak. Wprawdzie dopuściliście się wielkiego grzechu, nie opuszczajcie przecież Jahwe, lecz służcie mu z całego serca... Nie porzuci bowiem Jahwe ludu swego dla swego wielkiego imienia, postanowił bowiem Jahwe uczynić was ludem swoim... Lękajcie się jedynie Jahwe, służcie mu w prawdzie z całego serca: spójrzcie, ile dobrego wam wyświadczył. Lecz gdybyście czynili zło, zginiecie tak wy, jak i król wasz. (12, 1—3. 14—15. 20. 22. 24—25).*

Tę wspaniałą wypowiedź Samuela, jaką czytamy w r. 12, można porównać do ostatnich słów Mojżesza (Ppr 29—31), lub testamentalnych słów Jozuego (Joz 24). W ten też sposób kończy się ów okres historii Izraela, w którym szczególną rolę odegrali owi trzej mężowie: Mojżesz, Jozue i Samuel. W wypowiedziach testamentalnych tych wielkich przywódców znajdujemy odwołanie się do przymierza zawartego na Synaju. We wszystkich chodzi o to, by naród był wierny temu przymierzu. We wszystkich jest jakoby odnowienie tego szczególnego układu z Bogiem.

Okazuje się jednak, że rola Samuela nie została dokończona. Zauważamy bowiem, że Samuel interweniuje w początkach rządów Saula, gdy ten podejmuje walkę z Filistynami, zwłaszcza z tymi, którzy zajmowali Geba, miejscowość leżącą w samym centrum kraju. A oto opis wydarzenia: Izrael widział uzbrojonych żołnierzy filistyńskich, którzy rozłożyli obóz po wschodniej stronie Bet'Awen, tj. Betel. Saul również ściągnął dwa oddziały wojska i skoncentrował je koło Gibe'a. Nie było czasu na stracenie. Filistyni łatwo mogli dostać się nawet w dolinę Jordanu. Saul musiał temu przeszkodzić. Został jednak skrupowany tym, co postanowił Samuel, że sam będzie obecny podczas składania ofiary przed bitwą. (1 Sm 10, 5). Ale kiedy czekał nań z niecierpliwością, topniały szeregi armii. Takie zaś było prawo wojny, że należało przedtem złożyć ofiarę, oraz wysłuchać woli bóstwa. Kiedy więc Saul widział, że oczekiwanie na Samuela wpływa destruktywnie, złożył ofiarę bez udziału proroka. Tekst nie zmusza do przypuszczenia, że Saul sam, osobiście składał ofiarę. Po złożeniu ofiary przybył Samuel. Zaraz uczynił zarzut Saulowi, że nie zaufał Bogu. Za to zostanie odrzucony; Jahwe odbierze mu królestwo.

Oto rola Samuela — proroka. Występując w imieniu Jahwe, namaścił on Saula na króla. Ażeby król był przekonany o tym, że władza, którą otrzymuje, nie jest czysto ludzkim tworem, Samuel dał mu się poznać jako widzący, dostrzegający nie tylko to, co się

już stało, ale i to, co nastąpi. To daje prorokowi wielki autorytet niezwykłego męża, i siłę argumentacji, gdy z a z n a j a m i a swych słuchaczy z wolą Bożą, którą głosi w imieniu Bożym. Samuel wreszcie pełni rolę tego, który kontroluje ludzkie postępowanie. Kontroluje nawet samego króla, a król, jeśli nie wypełni woli Bożej, jeśli przeciw niej wykroczy, wyznaje przed prorokiem swoją winę, tak, jak wyznawali swoje grzechy jego poddani. Samuel jako prorok jest więc sumieniem całego narodu, każdego jego członka, nie wyłączając jego przywódcy. Owszem, tę rolę sumienia spełnia nawet z za grobu, gdy ukazuje się Saulowi. Wytyczając właściwą drogę tym, którzy zostali wyprowadzeni z niewoli egipskiej, nie waha się przeprowadzić drastycznej reformy, gdy zaszła tego potrzeba w związku z niewłaściwym postępowaniem pierwszego króla. Na jego miejsce namaszcza innego: Dawida, króla idealnego, któremu pobłogosławi Jahwe, gdyż z jego pokolenia wyjdzie król królów, Jezus Chrystus, zapowiedziany zresztą przez jednego z następców Samuela, przez proroka Natana (2 Sm 7).

Samuel umarł ok. 1010 r. przed Chrystusem. Nic dziwnego, że śmierć tego wielkiego męża, ostatniego sędziego i pierwszego proroka stała się powodem żałoby całego narodu. Ciało jego złożono w Rama (1 Sm 25, 1). Św. Hieronim relacjonuje, że cesarz Arkadiusz († 408) przeniósł kości Samuela z Judei do Tracji (PL 23, 343), a cesarzowa Pulcheria († 453) poleciła je przenieść do Konstantynopola. Fakt ten świadczy o jakiejś nieprzerwanej czci, jaka otaczała ciągle szacunkiem tego, który nazywał się Samuel. tzn. imię jego El.

Tarnów

KS. JAN ŁACH

#### BIBLIOGRAFIA

- L. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (1 Sam 1—15) *traditionsgeschichtlich untersucht*. Leipzig 1932.
- H. Bruns, *Samuel. Ein Mann unter der Führung Gottes*, Berlin 1938.
- A. Stellini, *Samuel propheta* (1 S 3,30) *et iudex* (1 S 7, 16) *in Israel*, Romae 1956.
- H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, TZ Basel 13 (1957) 442—469.
- R. Press, *Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, ZAW 56 (1958) 177—225.
- M. Newman, *The Prophetic Call of Samuel. Israels Prophetic Heritage*. Festschr. J. Muilenberg, New York 1962, 86—97.
- A. Weiser, *Samuel, seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Göttingen 1962.
- M. Noth, *Samuel und Silo* (1 Sam 1—3), VT 13 (1963) 390—400.

Ks. Zenon Ziółkowski SDB, Łódź

## STAROŻYTNY EGIPT A PAŃSTWO IZRAEL

Starożytny Egipt, rozciągający się wzdłuż Nilu niby ogromna oaza otoczona pustyniami, leżał na skraju ówczesnego świata cywilizowanego, jakim był Bliski Wschód. Mimo swego odosobnionego położenia, kraj ten nie był odizolowany. Liczna flota handlowa docierała na południu aż do kraju Punt, przez Palestynę zaś — która jako jedyny pomost między Morzem Śródziemnym a pustynią Arabską, łączyła Egipt z Mezopotamią — ciągnęły się w obu kierunkach karawany. Była to również jedyna droga ładowa do gór Libanu, bogatych w drzewo służące do budowy okrętów. Nic więc dziwnego, że władcy Egiptu od najdawniejszych czasów, uważają zabezpieczenie najbliższych terenów azjatyckich za swój żywotny interes.

Już w okresie starożytnego państwa (VI dynastia 2300—2200 przed Chr.), wojsko egipskie przemierza pustynie syryjsko-palestyńskie w obronie Deltę przed beduinami, dla których Egipt stanowił rzeczywiście upragnioną oazę. Ile walk musieli stoczyć Egipcjanie, by obronić się przed najezdami ludów pustyni, świadczy fakt, że nazwy tych szczepów — w końcu zwyciężonych — były wymieniane na początku opisów bitew, jako tradycyjna formuła tzw. „dziewięciu łuków”.

Palestyna staje się jednak dla Egiptu czymś więcej niż miejscem rozgrywek z nomadami, drogą karawan handlowych czy też trasą wiodącą do Libanu. Nabiera ona znaczenia strategicznego i staje się przedpolem obronnym Deltę, od posiadania którego będzie zależała w przyszłości niepodległość Egiptu, a co za tym idzie, rozkwit dobrobytu i kultury. Państwo starożytne (3000—2200 przed Chr.), — które nigdy nie doszło do uzależnienia od siebie Palestyny i w końcu uległo plemionom azjatyckim — dało pierwszą lekcję historii władcom Egiptu. Dynastie państwa średniowiecznego (XII—XIII; 2000—1780 przed Chr.), zaczynają doceniać rolę tego kraju dla swej polityki obronnej i wraz z niepodległością starają się odzyskać wpływy i panowanie nad Palestyną. Sesostris II (1897—1879 przed Chr.) zdobywa Sychem i rozszerza granice Egiptu aż do Syrii<sup>1</sup>. Z chwilą jednak, gdy wewnętrzne walki osłabiają władzę faraonów, egipskie tereny azjatyckie zajmują plemiona Hyksosów, którzy około r. 1720 przed Chr. zakładają na wschód od Deltę swoje państwo ze stolicą w Awaris. W krótkim czasie zajmują Egipt, niszcząc jego wysoką kulturę i ujarzmiając mieszkańców (XV—XVII dyn.; ok. 1720—1550 przed Chr.).

Walkę o niepodległość Egiptu rozpoczęła XVIII dynastia (ok. 1546—1319 przed Chr.), której założyciel — Atmozis I (1546—1525 przed Chr.), wypędza zniechęconych Hyksosów i ściga ich aż do ziemi Kanaan. Mądry ten władca staje się założycielem nowego imperium (XVIII—XX dyn.:

<sup>1</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text Relating to The Old Testament*, Princeton N.J. 1954, s. 230.

1546—1085 przed Chr.) i odnowicielem zniszczonego kraju. Okupacja najeźdźców miała jednak i swoje dobre strony. Egipt, leżąc w granicach państwa Hyksosów, obejmującego najbliższe tereny Azji, złączył się z nimi ściśle, tak że jego mieszkańcy uważali odtąd te ziemie jako część swojego państwa, w którym nic jakoby się nie zmieniło, oprócz najwyższej władzy. Następcy Atmozisa I posuwają się jeszcze dalej, odnoszą wielkie zwycięstwa nad Azjatami, rozszerzają granice Egiptu aż do kraju Mitanni. Tutmozis I (ok. 1525 przed Chr.) dociera do Eufratu, jego zaś imiennik — Tutmozis III (ok. 1490—1435 przed Chr.), zwany Napoleonem Starożytności, przeprowadza 16 zwycięskich wypraw do Azji, przesuwając granice nowego imperium daleko na północ.

Zorganizowanie państwa na zasadzie polityki ofenzywnej w stosunku do Azji, stawia Egipt w rzędzie pierwszorzędnych potęg światowych. Faraoni nowego państwa przenoszą pole walk na tereny azjatyckie, zapewniając Delcie długoletni pokój wewnętrzny i wzbogacając kraj daninami. Literatura i sztuka przeżywają swój złoty wiek. Egipt stoi u szczytu potęgi. Po raz pierwszy w historii kraju pojawiają się na murach świątyń wspaniałe płaskorzeźby, przedstawiające sceny bitew, z długimi spisami zdobytych miast i pokonanych plemion azjatyckich — tzw. „listy topograficzne”<sup>2</sup>.

Następcy Tutmozisa III kontynuują politykę swego poprzednika. Amenofis II (1435—1414 przed Chr.), organizuje dwie wyprawy do Azji, a panujący po nim Tutmozis IV (1414—1360 przed Chr.), tłumii powstanie w Gezer i zawiera pokój z władcą Mitanni. Od polityki podbojów w Azji odstąpił w tym okresie tylko jeden z faraonów — Amenofis IV (1377—1360 przed Chr.). Po zniesieniu kultu boga Amona, zajął się prawie wyłącznie reformą religijną w kraju, składając losy ogarniętych buntem terenów azjatyckich w ręce nowego boga Atona i swoich dowódców wojskowych. Zmiana polityki zagranicznej zachwiała imperium egipskim. Następcy tego dziwnego faraona wracają więc do polityki Tutmozisów, przywracając kult Amona i rozpoczynając walkę z Azjatami.

Seti I (ok. 1319—1290 przed Chr.) zdobywa ponownie Palestynę i w bitwie pod Kadesz wstrzymuje dalszy napór Hetytów, wzorem wielkiego Tutmozisa III upamiętniając swoje zwycięstwa na murach świątyni Amona w Karnaku. Jego syn, sławny Ramzes II (1290—1235 przed Chr.), kontynuuje walkę z Hetytami i zawiera z nimi wieczyste przymierze. Stało się ono wkrótce nieaktualne, gdyż niespodziewany najazd ludów morza niszczy królestwo Hetytów, zagrażając Egiptowi. Władcy Deltę walczą z najeźdźcą. Ich potęgę łamie ostatecznie Ramzes III (ok. 1190 przed Chr.).

Jeszcze raz okazał Egipt swoją siłę. Wspaniałe sceny bitew i listy zdobytych miast znów pokryły mury świątyni Amona w Karnaku i Ramzesa III w Medinet Habu. Były to jednak ostatnie blaski gasnącej

<sup>2</sup> J. Capart, *Thèbes — la gloir d'un grand passé*, Bruxelles 1925, s. 49—52.



potęgi. Egipt już nie jest w stanie przeszkodzić nowym przybyszom od morza — Filistynom, na osiedlenie się w Palestynie na zachodnim wybrzeżu, ani pomagać dotychczasowym wasalom kananejskim, podczas zaboru tego kraju przez przybyłe z pustyni plemiona Izraela. Następcy Ramzesa III tracą nie tylko wszystkie posiadłości azjatyckie, ale nawet kontrolę nad nimi. Izrael może bez przeszkód ze strony byłego feudała, wzmacniać swoje pozycje w podbitym kraju.

Oslabienie Egiptu nastąpiło nie tylko z powodu najazdu ludów morskich i walki z nimi, ale miało również swoje przyczyny w sporach wewnętrznych o władzę, między faraonami a najwyższymi kapłanami w Tebach. Ci ostatni, pod koniec panowania XX dynastii, zdobywają niepodzielną władzę nad południowym Egiptem, dokonując przez to podziału kraju na dwie prowincje i przyczyniając się tym samym do upadku nowego imperium. Następna dynastia (1085—935 przed Chr.), pozbawiona stolicy, obiera za swą siedzibę miasto Tanis, od którego też przyjęła nazwę. Faraonowie tej dynastii, zajęci walkami wewnętrznymi, uważają stratę terenów azjatyckich za fakt dokonany.

Tymczasem na ziemi, która od wieków była pod wpływami i zarządkiem Egiptu, dokonały się przemiany. Izrael wzmacnia się, a pod panowaniem króla Dawida (1000—961 przed Chr.), uzyskuje przewagę nad Filistynami, rozszerzając swoje posiadłości na Syrię, Amman, Moab i Edom; Adad, syn króla Edomu, chroni się pod opiekę faraona, który przyjmuje go jak najlepszego przyjaciela, dając mu rękę siostry swej żony i obdarzając posiadłościami (3 Krl 11, 18—20). Fakt ten świadczy o tym, że władcy Egiptu nie zrezygnowali definitywnie ze swych posiadłości w Azji i gdy z jednej strony starali się utrzymać dobre stosunki z Izraelem, z drugiej strony nie przepuszczali żadnej okazji, by go osłabić, stając się przyjaciółmi jego wrogów.

Następca Dawida — Salomon (961—922 przed Chr.), poprzestaje na zdobycach terytorialnych ojca i wzmacnia wewnętrznie państwo, podnosząc je do rzędu ówczesnych potęg. Doszedł do tego dzięki swojej przecznej polityce, która polegała na utrzymaniu pokoju z sąsiadami, przy równoczesnym wzmacnianiu sił zbrojnych. Dla uniknięcia jakiegokolwiek konfliktu z Egiptem, pragnie uzyskać przyjaźń faraona i stara się o rękę jego córki, którą otrzymuje wraz z wianem w postaci fenickiego miasta Gezer.

Fenicjanie jednak nie chcą zmienić swego feudała i buntują się przeciwko woli faraona. Władca Egiptu organizuje więc wyprawę karną i jak gdyby manifestując wobec Salomona swoje siły, zdobywa Gezer, pali je i daje swemu zięciowi (3 Krl 9, 16). Konsekwentne przeprowadzenie swej woli do końca i oddanie wiana przy pomocy sił zbrojnych, każe się domyślać, iż faraon uczynił ze swej strony wszystko, by dotrzymać słowa. Czego spodziewał się od Salomona? Pozwolenie na powrót Adada do Edomu, wskazuje na pewną interwencję w sprawy wewnętrzne Izraela, przyjęcie zaś tego faktu bez sprzeciwu ze strony Salomona,

świadczy o kierunku jego ustępstw. Możemy powiedzieć, że zawierając małżeństwo z córką faraona, prawdopodobnie uznał w granicach przyjaźni pewną zależność od Egiptu<sup>3</sup>.

Tymczasem za panowania teścia Salomona w Egipcie zachodzą zmiany. Libijczycy, rozgromieni przez Ramzesa III, zmieniają politykę zaborczą i przenikają do Deltę, obejmując stopniowo stanowiska przy świątyniach i wojsku, po większej części rekrutującego się z najemników. Pewien Libijczyk, imieniem Szeszonk — komendant garnizonu wojskowego w Herakleopolis — dzięki swej przedsiębiorczości i poparciu rodziny, zdobywa coraz to szersze wpływy w Egipcie. Ożeniwszy się z córką faraona, staje się właścicielem wielkich posiadłości w Tebach, które wraz z jego ziemiami w Delcie zajmują ogromne połacie kraju. Uzyskawszy z czasem poparcie klasy kapłańskiej, otrzymuje od najwyższego kapłana w Tebach wyrocznię potępiającą faraona<sup>4</sup>.

Nie wiemy, czy dynastia tanicka już wygasła, czy ostatni faraon był tak słaby, że nie zareagował na posunięcia Szeszonka. Wiemy tylko to, że przed rokiem 935 przed Chr., komendant garnizonu z Herakleopolis, przenosi swoją rezydencję do Bubastis i ogłasza się faraonem. Zaczęła panować w Egipcie nowa — XXII dynastia, zwana libijską lub Bubastydów (ok. 935—730 (?) przed Chr.)<sup>5</sup>.

W piątym roku swego panowania Szeszonk zajmuje Teby i czyni swego syna najwyższym kapłanem Amona, jednocześnie tym samym podzielone królestwo. Był to znak, że nowy faraon powraca do polityki Tutmozisów i Ramzesów, pragnąc Egipcjom przywrócić dawną świetność. Jako doświadczony komendant wojskowy, przygotowuje starannie wyprawę wojenną, by oprzeć swój wpływ w najbliższych krajach Azji nie na przyjaźni i powinowactwie — jak uczynił to jego poprzednik — ale na przymusowej zależności, zagwarantowanej nie paktami, lecz siłą. Królestwo Izraela stanęło w obliczu niebezpieczeństwa.

Największym jednak niebezpieczeństwem dla Izraela było niebezpieczeństwo wewnętrzne, zagrażające jedności. Salomon, który w polityce zewnętrznej nie miał sobie równego w owych czasach, nie potrafił rozwiązać problemów, jakie powstawały w związku z jego despotycznymi rządami. Królestwo Izraela nigdy nie było wewnętrznie zespolone. Salomon nie spełnił swego zadania jako reprezentant unii personalnej pokoleń,

<sup>3</sup> J. Lemaire, D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia*, Torino 1955, s. 121.

<sup>4</sup> J. H. Breasted, J. Capart, *Histoire de l'Égypte*, Bruxelles 1929, s. 533—534.

<sup>5</sup> Egipską formą imienia Szeszonka jest ššng — jak to podaje jego płaskorzeźba. Brak samogłosek w piśmie hieroglificznym, inna lektura w Biblii (Vg: Sesac; TM: Sišaq, Šošag; LXX: Susakim), u Manetona (Sesonchis, Sesongchis, Sesongchosis) i w języku asyryjskim (su-si-in-ku), stały się przyczyną powstania wielu form tego imienia. Posługując się formą najbardziej rozpowszechnioną, powstałą z formy greckiej. Forma asyryjska wskazywałaby na to, że imię Szeszonka jest pochodzenia semickiego.

przeciwnie, pogłębił między nimi rozdzwięk, stając się przyczyną nienawiści jednego do drugich.

Pokolenia północne, posiadające bogatsze ziemie, nie mogły pogodzić się z faktem odstąpienia przez Salomona swoich miast Hiramowi i konsekwentnego gromadzenia owoców ich pracy w Jerozolimie. Prefekci prowincji ustanowionych przez Salomona, rekrutujący się z pokolenia Judy oraz z krewnych i przyjaciół króla, ściągali świadczenia i podatki, nie licząc się z niemym oburzeniem ludu, który zdawał sobie sprawę, że sam fakt następstwa Salomona na tron był pogwałceniem ich praw wyboru (1 Sm 10, 24; 2 Sm 16, 18). Do tego niezadowolenia dołączyły się jeszcze problemy religijne. Salomon, pozwalając na wykonywanie praktyk pogańskich swoim żonom i budując ich bogom ołtarze, wywołał oburzenie kapłanów i sprzeciw proroków.

Wśród tych nastrojów brakowało tylko człowieka, który by stanął na czele opozycji. Dziwnym zbiegiem okoliczności dostarczył go właściwie sam król. Podczas prac ziemnych w obrębie Jerozolimy, ustanowił on Jeroboama Efraimitego dozorcą nad kontyngentem robotników z pokolenia Efraima i Manassesza. Człowiek ten, zachęcony przepowiednią proroka Achiasza, że będzie królem Izraela, nie czeka dogodnej okazji, lecz wszczyna bunt (3 Krl 11, 26). Salomon każe szukać Jeroboama, by go stracić, ten jednak chroni się do Egiptu, pod opiekę faraona Szeszonka<sup>6</sup>.

Władca Egiptu nie chciał zbrojnie najeżdżać królestwa Izraela, gdyż doskonale zdawał sobie sprawę, jaką siłą rozporządza Salomon. Budowa obronnych fortec od zachodu (3 Krl 9, 17—19), świadczyła o jego czujności i gotowości na odparcie ataku. Przebieg wypadków wskazywał na to, że po śmierci Salomona mogą zaistnieć możliwości opanowania ziem azjatyckich z mniejszym ryzykiem. Goszcząc na dworze swoim Jeroboama, widział w nim nie tylko nieprzejednanego wroga dynastii dawidowej, lecz również swego przyszłego wasala.

Zaledwie rozeszła się wieść o śmierci Salomona, Jeroboam powraca do kraju, biorąc aktywny udział w życiu politycznym (3 Krl 12, 12). Pokolenia północne nie chcą tym razem zrezygnować ze swych praw wyboru i wzywają do Sychem syna Salomona — Roboama, będącego prawem następstwa prawowitym władcą tylko pokolenia Judy. Chcieli oni za cenę zgody na jego panowanie nad resztą pokoleń, uzyskać ulgi w ciężarach, jakimi obarczył ich jego ojciec. Roboam, idąc za radą młodych i niedoświadczonych przyjaciół, odrzuca propozycje Jeroboama i starszych ludu słowami pełnymi pogardy i poniżenia, na jakie zasługują niewolnicy.

Jego odpowiedź zostaje przyjęta z oburzeniem i gniewem, powodując otwarty bunt. Roboam nie orientuje się jeszcze w sytuacji i pogłębia rozłam, wysyłając do zgromadzonych Adorama, który jako prefekt przymusowych robót, był znenawidzony przez lud. O grozie sytuacji prze-

<sup>6</sup> Imię Szeszonka jest pierwszym imieniem króla egipskiego, wymienionego w Biblii.

konuje go dopiero ukamienowanie wysłanego, ucieka więc do Jerozolimy, by wyprawą zbrojną zmusić zbuntowanych do posłuszeństwa, podczas gdy zgromadzenie wybiera Jeroboama na króla pokoleń północnych. Do wojny bratobójczej jednak nie dochodzi. Prorok Szemejasz oświadcza bowiem królowi, że rozłam powstał za przyzwoleniem Bożym, jako kara za grzechy (3 Krl 11, 11) i przekreśla w ten sposób plany wojenne króla judzkiego. Czytając między wierszami tekstu biblijnego, możemy się domyślać, że Roboam zdawał sobie sprawę, iż jego północny rywal ma za sobą poparcie Szeszonka i za jego pozwoleniem znalazł się wśród pokoleń północnych, jako były przywódca buntu w Jerozolimie i przyjaciel faraona<sup>7</sup>.

Wybór Jeroboama na króla pokoleń północnych definitywnie przekreśliła jedność Izraela. Przy Roboamie pozostają tylko dwa pokolenia: Judy i Beniamina oraz rozproszone pokolenie Symeona, które na terenie judzkim miało swoje miasta (3 Krl 12, 17; 19, 20; 2 Krn 11, 16). Podział państwa Salomona na dwa królestwa, postawił obu królów wobec faktów, które w pierwszym względzie należało uwzględnić. Po uniezależnieniu się Syrii, części Moabu i Edonu, granice królestw uległy przesunięciu. Jeroboam natychmiast zabiera się do wzmocnienia swego młodego państwa, fortyfikując miasto Sychem, po drugiej zaś stronie Jordanu Penuel, jako bastion przeciwko Aramajczykom, którzy założyli na północy silne królestwo ze stolicą w Damaszku. Chociaż Izrael, uniezależniwszy się politycznie od dynastii Dawida, nie myślał odrywać się od centrum kultu, jakim była Jerozolima, Jeroboam, widząc, że może dojść w przyszłości do powtórnego zjednoczenia i bojąc się o swoje życie, postanawia uniezależnić się również w sprawach religijnych. Arkę przymierza zastępuje złotymi cielcami w Dan i Betel, wprowadza nowy kalendarz i wybiera nowych kapłanów.

Do tego niebezpieczeństwa wewnętrznego, jakim było rozdwojenie polityczne i religijne, dołącza się niebezpieczeństwo zewnętrzne. Palestyna po podziale powróciła na polu międzynarodowym do stanu, jaki istniał przed Dawidem. Wówczas Egipt nie miał siły walczyć w obronie swych posiadłości, obecnie sytuacja zmieniła się radykalnie. Śmierć Salomona przecięła ostatnią nić, jaka łączyła jego dynastię z Egiptem przez małżeństwo z córką faraona. Szeszonk, potępiając politykę usuniętej dynastii, uważa Palestynę jako ziemię lenną Egiptu, czemu dał wyraz, pozwalając Jeroboamowi na powrót do kraju, zapewne nie bez pewnych przyczeczeń z jego strony. Widocznie brak okazania tej uległości, tak Izraela jak i Judy, decyduje o interwencji zbrojnej faraona. Z chwilą decyzji wymarszu, Szeszonk nie liczy się z nikim i z niczym. Ma przed sobą naród, który zajmuje dawne ziemie egipskie i nie chce uznać swej zależności. Karna wyprawa wojskowa pod dowództwem samego faraona,

<sup>7</sup> J. De Fraine, *Israele nella sua storia*, W: Secoli sul mondo, Torino 1957, s. 170.

wyrusza już nie wiadomo po raz który w historii tego kraju w kierunku północy, ażeby odzyskać utracone tereny. Nie trwała ona długo. Armia egipska przeszła północne ziemie królestwa Judy, przeprowiła się przez Jordan i uderzyła na Izraela od wschodu, niszcząc wszystko, co napotykała po drodze<sup>8</sup>.

Po powrocie nad Nil, wzorem wielkich faraonów, uwiecznił Szeszonk swoje czyny na murach świątyni boga Amona w Karnaku, wypisując na płaskorzeźbie nazwy około 185 miejscowości, przez które przechodziły jego wojska. Do tego całkowitego zniszczenia dołączyło się jeszcze upokorzenie, spowodowane zależnością polityczną od Egiptu. O istnieniu administracji egipskiej w Palestynie dowiadujemy się z kawałka steli, z wyrzycim na niej imieniem Szeszonka. Archeolodzy znaleźli również imię tego faraona, wypisane na tabliczce modlitewnej księcia Abibaala z Byblos, z czego możemy wysnuć wniosek, że wpływy egipskie sięgały daleko na północ. O tej samej zależności od następcy Szeszonka — Ozorkona I, mówią źródła egipskie, wzmiankując o innym królu Byblos — Elebaalu. W związku z tymi faktami, pojawiają się na dworze egipskim urzędnicy o nowych tytułach, np.: „Posłaniec Kanaanu i Filistei”, których celem było utrzymanie ścisłego kontaktu z administracjami wymienionych krajów<sup>9</sup>.

Historia Egiptu przekazuje wiadomości o nieprzebranych źródłach dochodów, jakie płynęły z ziem podbitych przez Szeszonka. Ozorkon I, jego syn, w ciągu trzech lat podarował świątyniom Egiptu ponad 560 000 funtów (jednostka ciężaru) srebra i złota<sup>10</sup>. Ten stan beztroskiego używania nie trwa jednak długo. Ze śmiercią Ozorkona I zachodzą w Egipcie zmiany. Modlitwa Ozorkona II, zachowana na jednej z jego figur w Tanis, zawiera prośbę, która wyjawia sytuację bardzo znaczącą. Faraon prosi bóstwo, ażeby jego pierworodny syn mógł panować nad „najwyższymi kapłanami Amona-Ra, króla bogów; wielkimi wodzami Meszwez... i prorokami Harsaphes”. Na zakończenie dodaje: „Ty zachowaj moje dzieci w czynnościach, jakie im dałem, ażeby serce brata nie powstało przeciw bratu”<sup>11</sup>. Między liniami tej modlitwy możemy wyczytać historię dynastii, trawionej niezgodą rodzinną. Z chwilą jej wzrasta-

<sup>8</sup> Datę najazdu Szeszonka trudno określić z powodu braku pewnych danych chronologicznych z tego okresu historii. Współcześni historycy podają datę podziału królestwa Salomona w rozpiętości od 933 do 922 r. przed Chr. Przyjmując chronologię proponowaną przez W. F. Albright'a *From the Stone Age Christianity*, Baltimore 1946; BASOR 88 (1942) 28 ns.; 100 (1945) 16—22; 130 (1953) 4—10; 143 (1955) 28—33; 144 (1956) 26—30; 146 (1957) 26—34.

<sup>9</sup> J. Lemaire, D. Baldi, *op. cit.*, s. 127; S. Steindorf, *The Statuette of an Egyptian commissioner in Syria*, JEA 25 (1939) 30—33.

<sup>10</sup> J. H. Braested, *Ancient Records of Egypt*, Chicago 1906, t. IV, n. 729—737.

<sup>11</sup> *Tamże*, n. 747.

nia, miały wpływy egipskie na terenach zależnych, aż w końcu całkowicie zanikły. Podczas panowania króla izraelskiego Achaba (869—850 przed Chr.), skończyła się skuteczna kontrola Egiptu nad Palestyną.

*Łódź*

*KS. ZENON ZIÓŁKOWSKI, SDB*

**Ks. Franciszek Wawrzyniak, Poznań**

## **UNIWERSALNA IDEA SOTERYCZNA A ZBAWIENIE DZIECI NIE OCHRZCONYCH**

### WSTĘP

Określenie wiecznego życia dzieci nie ochrzczonych jest w historii myśli teologicznej problemem kontrowersyjnym.

Objawienie boże nie dało wyraźnego i pewnego pouczenia o wewnętrznym stanie i o miejscu wiecznego pobytu tych dzieci. Magisterium Kościoła żadnym orzeczeniem definitywnym nie orzekło jednoznacznie i nieodwołalnie, jakie jest wieczne życie niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu. Tradycja teologiczna daje w ciągu wieków nowe ujęcia i wyjaśnienia przedmiotu bez sprzeciwu Kościoła. Wieczne życie niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu, pozostaje stale problemem rozstrzyganym i nie rozstrzygniętym, oraz problemem wolnym.

Współczesna twórcza myśl teologiczna, dążąc do poznania objawionej zbawczej koncepcji Boga w stosunku do wszystkich ludzi, zmierza również do wyjaśnienia łagodnego na rzecz wiecznego zbawienia przynajmniej niektórych kategorii niemowląt nie ochrzczonych.

Przyłączamy się do współczesnego kierunku łagodnego, zbawczego. Przedmiotem niniejszego studium teologicznego jest odpowiedź na pytanie, czy możliwe jest przeprowadzenie pozytywnego dowodu teologicznego na prawdziwość tezy, że istnieje realna możliwość zbawienia wszystkich niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu, oraz, że zapewne wszystkie nie ochrzczone zmarłe niemowlęta Bóg sam zbawia swą łaską przez bezpośrednią pozasakramentalną własną interwencję. Pytanie to stanowi problem artykułu i odnosi się w sensie uniwersalistycznym do wszystkich bez wyjątku niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Niniejsze studium jest skrótem głównej części rozprawy habilitacyjnej, w której podajemy własne teologiczne wyjaśnienie problemu wiecznego życia niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu.



I. ORZECZENIA MAGISTERIUM KOŚCIELNEGO,  
NAUKA OBJAWIONA I ŚWIADECTWA TRADYCJI TEOLOGICZNEJ  
DOPUSZCZAJĄ KONCEPCJĘ ZBAWIENIA NIEMOWŁĄT ZMARŁYCH  
BEZ SAKRAMENTU CHRZTU

Na drodze do szerokiego wyjaśnienia problemu znajduje się zasadnicza trudność, tj. doktrynalne stanowisko Magisterium Kościelnego, nauczającego autorytatywnie, stale i przez wszystkie wieki do czasów współczesnych o umierających w samym grzechu pierworodnym, oraz o sakramencie chrztu jako o jedynym środku, gładzącym grzech pierworodny i zapewniającym małym dzieciom zbawienie wieczne. Ta sama trudność powstaje, gdy się rozważa naukę objawioną o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia. Także tradycja teologiczna niezmiennie i stale od czasów chrześcijańskiej starożytności do końca pierwszego ćwierćwiecza XX wieku opowiada się za *non salvatio niemowląt zmarłych bez chrztu z wody*.

1. Orzeczenia Magisterium Kościelnego a realna możliwość zbawienia niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu.

a. Teksty doktrynalne o umierających w grzechu pierworodnym.

Wszeczhronna i krytyczna analiza tekstów doktrynalnych odkrywa prawdziwy sens, zawarty w tekstach i usprawiedliwiony jedynie słowami tekstów. W ten sposób ze słów ogłoszonych orzeczeń doktrynalnych poznać można prawdziwą myśl Kościoła.

Proklamowane przez Magisterium Kościoła orzeczenia, zawarte w liście pap. Innocentego III<sup>2</sup>, w liście pap. Jana XXII<sup>3</sup>, a szczególnie w tekstach soborów powszechnych II lyońskiego<sup>4</sup> i florenckiego<sup>5</sup>, podają następującą zasadę nauki katolickiej: kto umiera w samym grzechu pierworodnym, schodzi natychmiast po śmierci do piekła, in infernum, gdzie podlega karom różnym od tych, jakie należą się za grzech ciężki aktualny.

Należy silnie podkreślić, że wszystkie podane orzeczenia kościelne dotyczą jedynie zasad doktrynalnych i do proklamowania zasad doktrynalnych wyłącznie się ograniczają. Nie przechodzą zatem z dziedziny zasad do dziedziny faktów. Z żadnego słowa tekstów przejście takie nie wynika. Kościół nie orzekł ani definitywnie ani autorytatywnie, że rzeczywiście i faktycznie istnieją tacy, którzy umierają w samym grzechu pierworodnym, którzy za samą winę pierworodną schodzą in infernum. Konsekwentnie Kościół nie naucza, że faktycznie istnieją niemowlęta, które umierając in solo originali, rzeczywiście są karane in inferno.

Doktrynalne orzeczenia kościelne należy tłumaczyć hipotetycznie. Magisterium Kościoła, wymieniając w obecnym konkretnym porządku życia

<sup>2</sup> Por. Denz. 410.

<sup>3</sup> Por. Denz. 493 a.

<sup>4</sup> Por. Denz. 464.

<sup>5</sup> Por. Denz. 693.

wiecznego wszystkie możliwe w istnieniu kategorie dusz, wymienia możliwą wśród nich jedną kategorię, obejmującą umiarających z grzechem pierwotnym. Jeżeli kto faktycznie umiera z samym grzechem pierwotnym, ten się nie zbawi i schodzi in infernum.

Doktrynalne stanowisko Kościoła o umierających w grzechu pierwotnym nie stanowi przeszkody dla koncepcji zbawienia nie ochrzczonych dzieci, ponieważ analiza tekstów i zasad doktrynalnych nie usprawiedliwia dedukcji o faktycznie umierających in solo originali.

b. Teksty doktrynalne o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt.

W historii doktrynalnych orzeczeń Kościoła o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, największy walor dogmatyczny mają bezsprzecznie doktrynalne teksty soboru trydenckiego. Z analizy tych tekstów, wydanych w kontekście historycznym z powodu błędów protestanckich i też Kajetana, wynikają następujące wnioski:

1. Definitywne teksty soboru trydenckiego, proklamujące konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, odnosiły się do dzieci już narodzonych i znajdujących się w realnym zasięgu zaaplikowania chrztu z wody. Bowiem dekrety soborowe zwrócone są przede wszystkim przeciw reformatorom, którzy odrzucili konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia małych dzieci już narodzonych i to w warunkach, kiedy sakrament ten był dla nich dostępny. Teorie Kajetana dotyczyły tych dzieci, które znajdowały się poza realną możliwością udzielenia im chrztu z wody. Stanowiły zatem inny problem teologiczny i sobór mógł orzec, że sprawa Kajetana zdaje się nie należeć do chrztu.

2. Dyskusja soborowa nie dotyczyła tych niemowląt, dla których udzielenie sakramentu chrztu było fizycznie lub moralnie niemożliwe. W szczególności nie dotyczyła niemowląt umierających w łonach matek. Reformatorzy nie brali pod uwagę tych małych dzieci, dla których chrzest z wody nie był dostępny.

3. Analiza dotycząca doktrynalnych orzeczeń soboru trydenckiego tak w odniesieniu do błędów protestanckich, jak i do stanowiska Kajetana prowadzi do wniosku, że Kościół w Trydencie głosił nie absolutną, lecz zasadniczą i generalną konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt.

4. Z analizy dekretów trydenckich wynika również, że sobór przyjmował pasterską konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Sobór ze stanowiska doktrynalnego i pasterskiego zobowiązał wszystkich do udzielania chrztu z wody każdemu, kogo tylko ochrzcić można. Praktyczno-pasterska działalność Kościoła realizuje się wyłącznie w granicach dostępnych i osiągalnych.

Do takiej samej konkluzji prowadzi także analiza autorytatywnego orzeczenia, wydanego przez sobór florencki, którego kontekst pastoralno-

historyczny jest zgodny z doktrynalno-pasterskim charakterem samego tekstu.

Doktrynalne teksty Kościoła o konieczności sakramentu chrztu nie są przeszkodą dla łagodnej koncepcji zbawienia niemowląt, zmarłych bez chrztu z wody. Bowiem absolutnie konieczna jest do zbawienia łaska uświęcająca, nie sakrament chrztu, którego względna konieczność dopuszcza przyjęcie innego środka zbawczego w miejsce środka ogólnego, nakazanego prawem<sup>6</sup>

2. Nauka objawiona o konieczności sakramentu chrztu, a realna możliwość zbawienia niemowląt zmarłych bez tego sakramentu.

Taką samą konieczność sakramentu chrztu, jaką proklamuje Kościół przez swe teksty doktrynalne, należy przyjąć na podstawie danych z objawienia. Wynika to już z faktu, że Kościół jest jedynym autentycznym i nieomylnym interpretatorem objawienia. Zatem nauka Kościoła jest nauką Boga. Nie inaczej też należy tłumaczyć same teksty skrypturytyczne, w tym także klasyczny tekst ewangelii św. Jana (3, 5) o konieczności sakramentu chrztu. A priori nie ma żadnej podstawy do twierdzenia, że Chrystus ustanowił taki środek zbawczy, który nie prowadzi, względnie prowadzić nie może do założonego celu nadprzyrodzonego, że Bóg zobowiązał wszystkich ludzi do zachowania uniwersalnego i koniecznego prawa zbawczego w warunkach, gdy połowa rodzaju ludzkiego znajduje się poza zasięgiem spełnienia tego prawa.

Chrystus bezsprzecznie proklamował konieczność sakramentu chrztu. Napewno jednak nie jest chrzest z wody absolutnie koniecznym środkiem zbawczym, skoro Chrystus proklamował także możliwość zbawienia przez chrzest pragnienia i chrzest krwi. Nakaz o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia głosił Chrystus w swej apostołskiej bezpośredniej działalności, gdy podawał nową naukę zasadniczo i generalnie dla wszystkich, bez szczegółowych dystynkcji życiowych i teologicznych. Niemniej dystynkcje te są w pełni uzasadnione w świetle wielu zdań objawionych w odniesieniu do całej zbawczej koncepcji.

Objawiona konieczność sakramentu chrztu pozwala na działanie Boże poza tym sakramentem. W ten sposób chrzest z wody nie jest jedyną drogą dla zbawienia niemowląt.

3. Świadczenia tradycji teologicznej a realna możliwość zbawienia nie ochrzczonych niemowląt.

Zagadnienie wiecznego życia dzieci nie ochrzczonych podlegało stałej ewolucji teologicznej. Oba tradycyjne rozwiązania augustyńskie i tomiścyczne, nie uzyskały pozytywnej aprobaty ze strony Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W dobie obecnej nie istnieje nieprzerwana powszechna

<sup>6</sup> Por. A. Goupil, *Les sacrements*, t. 1, Paris 1943, 102—109.

jednomyślna tradycja teologiczna na korzyść tezy tomistycznej. Dziś równocześnie istnieją dwie oddzielne teologiczne koncepcje, oraz dwie oddzielne tradycje teologiczne na rzecz tezy tomistycznej i tezy łagodnej. Zatem nie istnieje dziś argument z jednomyślności tradycji teologicznej na poparcie tomistycznej tezy limbi puerorum, a przeciw zbawczej tezie łagodnej. Magisterium Kościoła tezę łagodną toleruje.

Świadectwa tradycji teologicznej usprawiedliwiają zmianę w dotychczasowym stanowisku tradycyjnym, oraz przyjęcie nowego łagodnego kierunku zbawczego w wyjaśnieniu naszego problemu.

## II. DOKTRYNALNA PODSTAWA ŁAGODNEGO WYJAŚNIENIA PROBLEMU

Punktem wyjścia dla nas nie jest objawiona prawda o konieczności sakramentu chrztu jak dla obu rozwiązań tradycyjnych, lecz objawione prawdy o uniwersalnej zbawczej woli Boga, oraz o uniwersalnym odkupieniu Chrystusa. Obie te prawdy są przesłankami wyraźnie objawionymi i stanowią doktrynalną podstawę dla teologicznych wniosków o możliwościach i o fakcie zbawienia wszystkich nie ochrzczonych niemowląt. Prawdy te chcemy następnie zharmonizować z prawdą o konieczności sakramentu chrztu. W ten sposób wydaje się możliwe pogodzenie obu podstaw doktrynalnych i obu objawionych punktów wyjścia dla wszelkich tłumaczeń naszego problemu.

### 1. Uniwersalna zbawcza wola Boga

Cytujemy dwa klasyczne teksty z listów św. Pawła: 1 Tym 2,4 i Ef 1, 3—11. W liście do Tymoteusza czytamy: Bóg Zbawca „chce, żeby wszyscy się zbawili i doszli do poznania prawdy”<sup>7</sup>. Użyte słowo „thelei” oznacza wolę ogólną, szczerą, gorącą. Myśl wyrażona przez Pawła jest wyraźna i jednoznaczna. Ujawnia ona intencje Boga zbawienia wszystkich bez wyjątku ludzi. Intencja ta określa zasadnicze i ściśle sformułowane stanowisko Boga Zbawcy wobec całej ludzkości.

W wierszach listu do Efezjan wypracował Paweł bogatą w treść zbawczą koncepcję Boga. Uniwersalna idea soteryczna wyróżnia tu kilka elementów:

a) wolę zbawienia wszystkich ludzi oddaje autor według kilku odcieni w znaczeniu tego samego słowa. „Thelema” (1, 5. 9. 11) oznacza ogólne i gorące chcenie Boga, dążność bożą. „Eudokia” (1, 5. 9) jest upodobaniem Boga dla wyświadczenia dobrodziejstwa, w tym wypadku dla wyświadczenia największego dobrodziejstwa. Upodobanie jest objawem woli zdeteminowanej, refleksyjnej, aprobującej. „Boule” (1, 11) oznacza wolę bożą jako aprobującą po refleksji decyującą dla wyrażenia niezmiennego postanowienia i dekretu Bożego;

<sup>7</sup> 1 Tym 2, 4.

b) na realizowanie uniwersalnej zbawczej woli bożej wskazują takie określenia Pawła, jak „obietnica” (1, 13) „wybranie” (1, 4), „powołanie” (1, 11), „przeznaczenie” (1, 5);

c) uniwersalne powołanie ludzi do zbawienia powzięte jest przez Boga od wieków, przed stworzeniem świata (1, 4) i tłumaczy się absolutną wolnością Boga. Tę absolutną wolność woli Boga wyrażają słowa „upodobanie” (1, 5. 9.), „postanowienie”, „decyzja”, „dekret” (1, 5. 9. 11);

d) uniwersalna zbawcza wola Boga ma swą ostateczną rację w jego miłości (1, 4) i w tajemnicy jego woli (1, 9). Stąd zbawcze działanie ma początek w Bogu od wieków, przed naszym narodzeniem, przed jakimikolwiek naszymi zasługami<sup>8</sup>, niezależnie od naszych grzechów (1, 4):

e) istnieje całkowita zgodność między odwieczną zbawczą wolą Boga Ojca, a zrealizowaniem tej woli zbawczej w czasie przez Chrystusa. Bo wiem Bóg Ojciec sprawia nasze wybranie, powołanie i przeznaczenie „w nim”, tj. w Chrystusie, względnie przez Chrystusa (Ef 1, 4 ns. 9. 11).

f) wola Boża zbawienia wszystkich ludzi jest absolutnie uniwersalna. W obu tekstach Pawła nie ma żadnej restrykcji, żadnego wyjątku. Wolą Bożą jest zbawienie wszystkich ludzi wszystkich czasów (1 Tym 2, 4; Ef 1, 4 ns)<sup>10</sup>. Zatem wszystkie niemowlęta są powołane do zbawienia nadprzyrodzonego.

## 2. Uniwersalne odkupienie Chrystusa

Prawda ta łączy się wewnętrznie z prawdą o uniwersalnej zbawczej woli, tworząc z nią wspólny doktrynalny fundament wyjaśnienia naszego problemu. Wewnętrzny związek obu tych prawd na tym polega, że wola zbawcza Boga mocą odkupieńczej śmierci Zbawiciela urzeczywistnia się w duszach ludzkich. Zbawienie ma postać odkupienia i idea zbawienia utożsamia się z ideą odkupienia<sup>11</sup>. Miarą intensywności i zakresu woli zbawczej jest walor odkupienia. Uniwersalizm woli zbawczej Boga realizuje się dzięki nieskończoności zasług i uniwersalnej skuteczności odkupienia.

Doskonała jest harmonia między zbawczym planem Boga Ojca a zbawczym dziełem Boga Syna. Jedno warunkuje drugie. Z odwiecznej absolutnie wolnej, absolutnie niezmiennej i nieskończonej miłości, Bóg Ojciec postanowił posłać swego Syna i zbawić wszystkich ludzi przez swego Syna, względnie w Synu swoim<sup>12</sup>. „Ojciec posłał Syna jako Zbawiciela świata”<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Por. 2 Tym 1, 9; Rzym 9, 15 ns.

<sup>9</sup> Por. Rzym 5, 8.

<sup>10</sup> Por. Tyt 2, 11; 1 Tym 1, 15.

<sup>11</sup> Por. Dz Ap 4, 12.

<sup>12</sup> Por. 1J 4, 9 ns; Ef 1, 4.5.7.9.11; 2Tym 1, 9.

<sup>13</sup> 1J 4, 14; por. 2Kor 5, 15; 1Tym 2, 6; 1J 2, 2; 4, 10.

### 3. Relacja uniwersalnej zbawczej woli Bożej w odniesieniu do zbawienia osób starszych i niemowląt

Wyjaśnienie problemu zbawienia wszystkich dzieci nie ochrzczonych możliwe jest po przeprowadzeniu teologicznego dowodu na twierdzenia, że inaczej odnosi się uniwersalna zbawcza wola Boga i uniwersalne odkupienie Chrystusa do osób starszych, inaczej do niemowląt, oraz, że inaczej Bóg realizuje swą zbawczą wolę i zbawcze odkupienie Chrystusa dla zbawienia niemowląt, a inaczej dla zbawienia osób starszych. Konieczna jest także teologiczna odpowiedź na pytanie, jaka jest przyczyna, że mimo uniwersalizmu zbawienia i odkupienia, istnieje realna możliwość reprobacji dusz i frustracji intencji Boga Ojca i dzieła Boga Syna. Przyczynę tę tłumaczy przekonująco dystynkcja między *voluntas divina antecedens et consequens*.

Wszystko co Bóg chce *voluntate antecedente et consequente*, chce Bóg jednym aktem nie dwoma. Nie ma bowiem w Bogu dwóch różnych motywów woli, lecz jeden tylko motyw, którym jest dobroć boża<sup>14</sup>. Podobnie Bóg jednym aktem poznaje siebie i wszystkie inne rzeczy<sup>15</sup>. Jest zatem tylko jedna wola boża, która nie daje żadnej podstawy do dystynkcji na *voluntas antecedens et consequens*.

*Voluntate antecedente* Bóg jednakowo dla wszystkich ludzi, niemowląt i starszych, chce prawdziwie i szczerze łaski i zbawienia. Podkreśla się z naciskiem słowa: „jednakowo chce” Bóg zbawienia wszystkich. Pisze Akwinata: „*Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvare*”<sup>16</sup>. Racją uniwersalnego zbawczego pragnienia jest ten sam tytuł dla wszystkich ludzi, tj. ta sama ludzka natura, którą Bóg stworzył dla wiecznej szczęśliwości. Pisze Tomasz w dalszym ciągu: „*Huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis*”<sup>17</sup>. Bóg według swej pierwszej i pryncypalnej intencji<sup>18</sup>, abstrahując od szczegółowych i konkretnych okoliczności w jakich ludzie żyją i działają (*antecedenter et sine adiunctis*), patrzy z miłością na naturę ludzką i na wszystkich ludzi jako na ludzi. Dla zmanifestowania swej miłości, Bóg sam z siebie gotów jest wszystkim, niemowlętom i starszym, dać łaskę i zbawienie, gdyż wszystkich ludzi do zbawienia stworzył<sup>19</sup>.

*Voluntate consequente* Bóg patrzy na człowieka *cum adiunctis*, stosownie do konkretnych okoliczności jego życia i działania, czyli *secundum secundam suam intentionem*. Wtedy decyduje Bóg według tego, co jest dobre konkretnie. Zbawia tego kto z Bogiem się zgadza, zaś nie zbawia tego kto Bogu się opiera i przez to zbawić się nie chce. Wolny i świa-

<sup>14</sup> Por. *S. C. Gent.* 1, 76; *S. Th.* I q. 19 art. 2 in corp. et ad 2.

<sup>15</sup> Por. *S. Th.* I q. 19 art. 2 ad 4.

<sup>16</sup> *In 1Sent.* d. 46 q. 1 art. 1 sol.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> „in prima sui consideratione”. *S. Th.* I q. 19 art. 6 ad 1.

<sup>19</sup> Por. *S. C. Gent.* 3, 159; *In 1Sent.* d. 46 q. 1 sol; tamże d. 47 q. 1 art. 1; *De Ver.* q. 23 art. 2 in corp; tamże q. 23 art. 2 ad 2.



domy akt ludzki dokonuje frustracji dobroci bożej i uniwersalnej uprzedniej zbawczej woli Boga. Voluntate consequente Bóg karze człowieka potępieniem na mocy swej sprawiedliwości. Wina i odpowiedzialność za potępienie spada wyłącznie na grzesznika. „Deus... punit autem secundum id quod ex nobis est”<sup>20</sup>.

Widocznym jest, że istnieje zasadnicza różnica w zastosowaniu uniwersalnej zbawczej woli Boga do zbawienia niemowląt i do zbawienia osób starszych. Udowodnimy to w następnym punkcie.

4. Voluntas antecedens et consequens odnosi się wyłącznie do zbawienia osób starszych. W stosunku do zbawienia niemowląt możliwa i aktualna jest tylko voluntas divina antecedens.

Prawie wszyscy teologowie tak tradycyjni, jak i łagodni widzą wielkie, często niepokonalne trudności w wytłumaczeniu voluntatis divinae consequentis w odniesieniu do realizowanego zbawienia niemowląt. Najczęściej też pytają, jak można pogodzić prawdę o uniwersalnej zbawczej woli Boga z konkretną sytuacją dziecka, umierającego bez zbawczego środka chrztu z wody.

Twierdzimy, że trudności te należy wyjaśnić przez odniesienie do dusz niemowląt wyłącznie voluntatis divinae antecedentis, zaś dystynkcję voluntatis antecedentis et consequentis stosować można jedynie wobec dusz osób starszych. Konsekwentnie Bóg zbawia dusze niemowląt na podstawie voluntatis salvificae antecedentis; zaś dusze osób starszych zbawia Bóg voluntate salvifica antecedente et consequente. Stąd cała zbawcza ekonomia Boża różni się w sposób istotny wobec niemowląt i wobec osób starszych.

Osoby starsze, kierując się świadomością i wolnością, odpowiadają osobiście za swe życie, za swe czyny; mogą swym rozumem i wolą albo zgodzić się na działanie boże albo też nie zgodzić się, mogą albo współdziałać z łaską bożą, albo ją odrzucić. Bóg, realizując w warunkach konkretnych swą zbawczą wolę, albo nagradza człowieka dorosłego zbawieniem, albo karze go potępieniem. Osoby starsze odpowiadają osobiście za swe zbawienie czy potępienie, czyli za zrealizowanie w stosunku do nich voluntatis salvificae consequentis, która w pełni do nich się odnosi i która uzasadniona jest jedynie ze strony człowieka<sup>21</sup>.

Niemowlęta z natury rzeczy, nie działając świadomie i doborowolnie, nie są zdolne, by zgodzić się lub nie zgodzić się na zbawcze działanie Boga w ich duszach, nie mogą ani współdziałać z łaską bożą ani jej odrzucić. Bóg, realizując wobec nich swą zbawczą wolę, nie może wiecznymi sankcjami ani nagradzać ani karać ich za ich osobistą postawę duchową. Zatem niemowlęta nie ponoszą żadnej odpowiedzialności oso-

<sup>20</sup> De Ver. q. 28 art. 3 ad 15; por. tamże q. 23 art. 2 ad 2; In 1Sent d. 46 q. 1 art. 1 ad 5.

<sup>21</sup> Por. S. Th. I q. 19 art. 6 ad 1; De Ver. q. 23 art. 2 ad 1.

bistej za swe wieczne życie, czyli za zrealizowanie wobec nich uniwersalnej zbawczej woli bożej. Tym samym voluntas divina salvifica consequens nie może mieć zastosowania wobec dusz małych dzieci, a uświęcenie i zbawienie ich może się dokonać wyłącznie na podstawie divinae voluntatis salvificae antecedentis.

##### 5. Relacja obiektywnego odkupienia Chrystusa w odniesieniu do zbawienia niemowląt i osób starszych

Obiektywne odkupienie dokonane przez Chrystusa Pośrednika ma walor nieskończony, przewyższający nieskończenie obrazę Boga. Skutkiem tego Chrystus stał się dla wszystkich przyczyną uświęcenia, usprawiedliwienia i życia bez porównania skuteczniej, niż grzech stał się przyczyną śmierci i potępienia<sup>22</sup>. Dla wszystkich nastął czas życia i zbawienia, ponieważ dla wszystkich otworzył się nieskończony skarb nieskończonych zasług dla uświęcenia i zbawienia.

Obiektywne odkupienie Chrystusa odnosi się jednakowo bez żadnej różnicy do wszystkich niemowląt i wszystkich osób starszych, gdyż dla wszystkich jest jednakową uniwersalną przyczyną zbawienia i wszystkim daje tę samą podstawę i tę samą możliwość zbawienia.

##### 6. Skutki odkupienia Chrystusa stają się inaczej dobrem osób starszych, inaczej dobrem niemowląt

Istnieje zasadnicza różnica w aplikowaniu skutków obiektywnego odkupienia dla dusz osób starszych i dla dusz niemowląt. Każda indywidualna dusza musi w jakiś sposób osobno i osobiście partycypować w owocach odkupienia. Nie dzieje się to automatycznie przez sam fakt odkupieńczej śmierci Chrystusa. Odkupienie Chrystusa jest uniwersalną przyczyną naszego zbawienia z racji indywidualnego duchowego odrodzenia każdej duszy. Faktycznie zostaje uświęcona i zbawiona ta indywidualna dusza, której z osobna zostaje zaaplikowany szczegółowy skutek powszechnego odkupienia<sup>23</sup>.

Osoby starsze zgodnie ze swą naturą same świadomie i dobrowolnie przez własny wysiłek, wsparte łaską bożą, przyswajają sobie owoce odkupienia dla swego uświęcenia i zbawienia. Taka droga aplikowania skutków odkupienia jest całkowicie niedostępna dla niemowląt, niezdolnych zgodnie z ich naturą do osobistego działania na rzecz swego zbawienia. Zatem niemowlęta nie same aplikują sobie owoce odkupienia; czynić to mogą tylko inni dla ich zbawienia.

<sup>22</sup> Por. Rzym 5, 15—19.

<sup>23</sup> Por. *S. C. Gent.* 4, 55.

7. Objawione prawdy o uniwersaliźmie zbawienia i odkupienia uzasadniają twierdzenie, że sakrament chrztu nie jest i nie może być jedyną drogą realizowania zbawienia niemowląt.

Twierdzimy, że tradycyjna koncepcja zbawienia niemowląt, oparta na absolutnej, względnie na ekskluzywnej i ścisłej konieczności sakramentu chrztu, jest widoczną kontradycją. Gdyby niemowlęta zbawiały się wyłącznie przez sakrament chrztu, konsekwentnie nie byłoby możliwości zharmonizowania objawionej prawdy o konieczności chrztu z wodą z objawioną prawdą o uniwersalnej zbawczej woli Boga; nie byłoby możliwości zbawienia dla trzech kategorii małych dzieci: dla umierających w łonach matek, dla umierających z rodziców pogańskich, dla umierających w katastrofach żywiołowych i technicznych, oraz w rozmaitych przypadkach codziennego życia. Zastosowanie sakramentu chrztu wobec tych trzech kategorii niemowląt, stanowiących mniej więcej połowę rodzaju ludzkiego, jest w konkretnych warunkach ich śmierci fizycznie lub moralnie niemożliwe. Tomasz z Akwinu<sup>24</sup> i Suarez<sup>25</sup> pisali wyraźnie o niemożliwości ochrzczenia niemowląt umierających w łonach matek.

Do wniosku, że sakrament chrztu nie jest i nie może być jedyną drogą zbawczą niemowląt, dochodzimy przez podwójne dowodzenie:

1) W założeniu, że istnieje absolutna lub nie dająca się ominąć ekskluzywna konieczność sakramentu chrztu, trzy wymienione kategorie dzieci bez żadnej własnej winy i bez jakiegokolwiek winy innych, są pozbawione całkowicie fizycznie lub moralnie wszelkich możliwości otrzymania chrztu z wody i konsekwentnie wszelkiej możliwości zbawienia. Bowiern dla tych dusz w ich rzeczywistym stanie i w konkretnych okolicznościach ich śmierci, nie ma żadnej łaski dostatecznej i żadnej wynikającej z dostatecznej łaski rzeczywistej możliwości chrztu z wody i zbawienia. W tym konkretnym stanie rzeczy istnieje dla niemowląt nie tylko hipotetyczna niemożliwość, ale przede wszystkim niemożliwość rzeczywista dla otrzymania sakramentu chrztu i zbawienia. W tych przypadkach nie istniałaby dla tych niemowląt żadna zbawcza wola boża. Wtedy uniwersalizmowi grzechu nie odpowiadałby uniwersalizm łaski i zbawienia; wtedy wiele dusz byłoby poddanych zgubnemu wpływowi Adama, a równocześnie byłoby wyłączonych spod zbawczego wpływu Chrystusa. W świetle objawienia dedukcje takie byłyby błędne.

2) W założeniu, że istnieją dwie objawione prawdy w odniesieniu do zbawienia niemowląt: prawdziwa, szczerza, działająca, uniwersalna zbawcza wola boża, oraz sakrament chrztu, należy obie te prawdy zharmonizować

<sup>24</sup> „Et ita relinquitur quod nullo modo infantes in maternis uteris existentes baptizari possunt”. S. Th. III q. 68 art. 11 in corp. Por. tamże ad 1.

<sup>25</sup> „...fatendum est Deum reliquisse hos infantes sine remedio pro illo statu, seu quod in illo statu applicari posset”. Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, t. 20. w Opera omnia, Parisiis 1877, 486.

i wykazać ich zgodność i skuteczne działanie dla jednego zbawczego celu. Podajemy sposób zharmonizowania tych prawd dla zbawienia wszystkich nie ochrzczonych niemowląt:

a. Uniwersalna zbawcza wola boża nie jest teoretyczna, abstrakcyjna, lecz potężna, konkretnie działająca dla zbawienia każdego niemowlęcia.

b. Z ustanowienia i nakazu bożego sakrament chrztu jest jedynym koniecznym zbawczym środkiem uniwersalnym, jaki Kościół i ludzie dla zbawienia niemowląt stosować mogą, jest środkiem zbawczym konkretnym i działającym.

c. I zbawcza wola boża i sakrament chrztu pochodzą od tego samego Boga. I zbawcza wola boża i sakrament chrztu są skierowane do jednego wspólnego celu. I zbawcza wola boża i sakrament chrztu są dla osiągnięcia tego samego celu operatywne. Zbawcza ekonomia boża jest adekwatna, dając każdej duszy ludzkiej realną możliwość zbawienia.

d. Gdy niemowlę nie jest ochrzczone i umiera, w dalszym ciągu istnieje i działa zbawcza uniwersalna wola boża. Z zawsze aktualnej i operatywnej zbawczej woli bożej wynika zawsze aktualna realna możliwość zbawienia dla każdego nie ochrzczonego małego dziecka. Bóg ani razu nas nie pouczył, że zbawienie dusz realizować będzie wyłącznie przez sakrament chrztu. Bóg nie jest związany ani ograniczony sakramentem, który sam ustanowił. Sakrament chrztu nie osłabia, a tym bardziej nie usuwa zbawczej woli bożej. Gdy nie działa i nie zbawia sakrament chrztu, działa i zbawia zbawcza wola boża, zawsze wobec wszystkich jednakowo operatywna.

Jesteśmy zdania, że zharmonizowanie objawionych prawd o uniwersalnej zbawczej woli bożej i o konieczności sakramentu chrztu prowadzi do wniosku, że wszystkie niemowlęta mają realną możliwość zbawienia i to albo przez chrzest z wody, albo na podstawie zbawczej woli bożej, gdy sakrament chrztu nie jest administrowany. Wniosek taki salwuje niezawodną moc obu doktrynalnych podstaw w wyjaśnieniu naszego problemu.

### III. UŚWIĘCENIE I ZBAWIENIE WSZYSTKICH NIEMOWLĄT ZMARŁYCH BEZ SAKRAMENTU CHRZTU PRZEZ BEZPOŚREDNIĄ INTERWENCJĘ BOGA

Z uniwersalnej szczerzej i prawdziwej zbawczej woli Boga wynika nie tylko realna możliwość zbawienia wszystkich nie ochrzczonych niemowląt, lecz również powszechne rozdawnictwo łask w realizowaniu zbawczych możliwości. Jest to wniosek teologicznie pewny. Prawdziwe i szczerze skierowanie do celu musi się łączyć z realnym prawdziwym zaofiarowaniem i posiadaniem środków do celu.

Dochodzimy do końcowego wniosku teologicznego, który zarazem jest naszym twierdzeniem teologicznym, wyjaśniającym problem wiecznego życia niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu.

Twierdzenie teologiczne: Bóg sam obdarza łaską uświęcającą i zbawia ad visionem beatificam każde nie ochrzczone niemowlę

#### Dowód teologiczny

a. Zbawcza wola boża jest wyraźna, a z natury rzeczy jako wola Boga jest wolą szczerą, prawdziwą. Jest to wola ekstensywnie bezgraniczna i jednakowa, ponieważ Bóg chce zbawić każde bez wyjątku niemowlę jednakowo na podstawie tego samego tytułu, którym jest ta sama natura ludzka przez wszystkie niemowlęta jednakowo posiadana. Według zasadniczej i pryncypalnej intencji Boga, każde niemowlę w stanie winy pierwotnej ma stale jeden cel ostateczny: nadprzyrodzoną wizję Boga. Taka wola boża jest jedna i Bóg jednym aktem woli pragnie zbawienia wszystkich. Ze strony Boga nie ma żadnego uzasadnienia dystynkcja na voluntas divina antecedens et consequens.

b. Motywem, dla którego Bóg chce zbawić wszystkie niemowlęta, jest jego dobroć i miłość. Bóg pragnie stworzeń, których celem jest partycypowanie w dobroci bożej, co z kolei daje im największe szczęście. Z nieskończonej miłości Boga dla ludzi, dla niemowląt, zbawcza wola boża jest dla niemowląt gorąca, żywiołowa (vehementissima), jest intensywnie nieskończona. Bóg chce zbawienia małych dzieci nieskończenie bardziej, goręcej, niż ludzie tego pragnąć mogą.

c. Dowodem na uniwersalną zbawczą wolę bożą jest odkupieńcza śmierć Syna Bożego na krzyżu. Miarą i granicą woli zbawczej Boga jest walor odkupienia Chrystusa. Nieskończoną i uniwersalną intencję zbawczą realizuje Bóg przez nieskończone i uniwersalne dzieło odkupienia.

d. Uniwersalna zbawcza wola boża jest odwieczna. Racją zbawczej woli jest ze strony Boga wyłącznie wolny wybór odwieczny, dokonany przed narodzeniem niemowląt w całkowitej niezależności od jakichkolwiek i czyichkolwiek zasług, prośb, modlitw.

e. Uniwersalna zbawcza wola boża jest stale najpotężniejsza i stale czynna, stale działająca dla zbawienia wszystkich niemowląt. Bóg, obejmując swą działającą wolą zbawczą każde niemowlę, daje każdej indywidualnej duszy niemowlęcia to, co do jej zbawienia jest konieczne. Ponieważ konieczna jest łaska, zatem Bóg daje wystarczającą łaskę zbawczą. W ten sposób zbawcza wola boża jest jednakowo operatywna w odniesieniu do wszystkich niemowląt. W pewnym sensie Bóg jest zdeterminowany do udzielenia łaski zbawczej każdemu niemowlęciu, ponieważ Bóg objawił, że każde niemowlę chce zbawić. Bóg, będąc wiernym swym słowom, sobie samemu, jest zdeterminowany przez własną wolę, czyli przez siebie samego<sup>26</sup>.

f. Każde indywidualne niemowlę, otrzymując od Boga wystarczającą

<sup>26</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu déterminant ou déterminé*, Revue de Philosophie 27 (1927) 307.

łaskę zbawczą, posiada w swej duszy konieczną łaskę zbawienną. Jest to łaska uświęcająca, gładząca grzech dziedziczny i dokonująca wewnętrznego usprawiedliwienia. Tylko taka łaska jest niemowlęciu potrzebna, gdyż tylko taka łaska jest konkretnie celowa. Udziela jej Bóg sam bezpośrednio, własną wszechmocą, aplikując duszy niemowlęcia zbawczy skutek odkupienia Chrystusowego.

g. Dusza nie ochrzczonego niemowlęcia, nie mogąc z osobistą odpowiedzialnością ani przyjąć łaski ani jej odrzucić, niezdolna do świadomego i dobrowolnego dokonania wyboru między Bogiem a celem stworzonym, przyjmuje łaskę uświęcającą niechybnie z błogosławioną koniecznością, oraz łączy się spontanicznie z Bogiem bez współdziałania swej woli. *Voluntas divina salvifica antecedens* realizuje bezpośrednio, darmo i niezawodnie uświęcenie i zbawienie nie ochrzczonych niemowląt bez żadnej z ich strony współpracy z łaską.

Sądzymy, że jedynie objawiona prawda o uniwersalnej zbawczej woli Boga w łączności z objawioną prawdą o uniwersalnym odkupieniu Chrystusa, umożliwi przeprowadzenie dowodu teologicznego na prawdziwość twierdzenia o zbawieniu wszystkich nie ochrzczonych niemowląt, oraz pozwala na sformułowanie i wyjaśnienie naszego problemu uniwersalnie i jednakowo w stosunku do wszystkich tych niemowląt. Widocznym bowiem jest, że wszystkie nie ochrzczone niemowlęta są jednakowo powołane przez Boga do celu nadprzyrodzonego, wszystkie są jednakowo bezradne w odniesieniu do osiągnięcia tego celu, wszystkie są w jednakowym stanie wewnętrznym i w jednakowej potrzebie, wreszcie wszystkie jednakowo są przez Boga objęte uniwersalną zbawczą jego wolą. Zatem nie ma żadnej racji, by przyjąć nadzwyczajną bożą interwencję w stosunku do niektórych tylko nie ochrzczonych małych dzieci.

W duszy nie ochrzczonego niemowlęcia nie dokonywa się frustracja uniwersalnej zbawczej woli bożej z powodu jakiegokolwiek działania przyczyn stworzonych. W ten sposób można przekonywująco wytłumaczyć zbawienie wieczne nie tylko tych niemowląt, które nie były poddane działaniu sakramentalnemu bez niczyjej winy, ale również i tych, które nie otrzymały chrztu z wody z winy rodziców czy opiekunów katolickich<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Nie bierzemy tu pod uwagę poleceń Bogu, próśb, modlitw, skierowanych przez rodziców czy opiekunów do Boga dla zbawienia ich umierających nie ochrzczonych niemowląt. Jakąkolwiek wartość przyznalibyśmy aktom pobożności ludzkiej, pewnym jest, że uświęcenie i zbawienie nie ochrzczonych małych dzieci może być wyłącznie dziełem samego Boga.

Ch. Journet przyznaje rodzicom wybitny udział w dziele zbawienia małych dzieci, pisząc, że jeszcze dziś niemowlęta rodziców żydowskich i pogańskich w wypadkach niezawinionej ich ignorancji odnośnie sakramentu chrztu, mogą być zbawione przez zastosowanie ceremonii obrzezania i dawnego sakramentu natury. Por. *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris 1958, 97 ns.



## ZAKOŃCZENIE

Odpowiadamy na postawiony we Wstępie problem artykułu i stwierdzamy, że możliwe jest przeprowadzenie pozytywnego dowodu teologicznego na prawdziwość tezy, że istnieje realna możliwość zbawienia wszystkich nie ochrzczonych niemowląt, oraz, że Bóg sam uświęca i zbawia te niemowlęta swą łaską przez bezpośrednią pozasakramentalną interwencję. Artykuł jest próbą teologicznego uzasadnienia naszego twierdzenia w sensie uniwersalnym w odniesieniu do każdego małego dziecka, zmarłego bez chrztu z wody, w oparciu o dwie objawione prawdy, dotyczące uniwersalnej zbawczej woli Boga i uniwersalnego odkupienia Chrystusa.

Nie chcemy rozstrzygać, jaką pewność teologiczną ma nasze twierdzenie. W rachubę wchodzi pewność teologiczna omylna. Pewność taką posiadają twierdzenie teologiczne pewne i teologicznie prawdopodobne. Sądzymy, że twierdzenie nasze posiada przynajmniej teologiczne prawdopodobieństwo. Całkowitą pewność rozwiązania problemu wiecznego życia nie ochrzczonych niemowląt zapewnić może jedynie doktrynalne orzeczenie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

**Ks. Bogusław Nadolski T.Chr., Poznań**

## WEWNĘTRZNA STRUKTURA LITURGII

Banalne jest stwierdzenie, że rozbudzenie życia liturgicznego wśród wiernych winno się rozpocząć od uświadomienia im niezwykle bogatej struktury liturgii.

W Służbie Bożej Kościoła istnieje bowiem dziwna dialektyka trynitarzna. To prawo dialektyki trynitarnej można by wyrazić następująco: *a Patre per Christum in Spiritu ad Patrem*<sup>1</sup>. W słowach tych zawiera się cała liturgia Kościoła. Dzieło czci Boga i uświęcania ludzi zaczęło się u Boga Ojca, inicjatywa wyszła od Boga — a Patre — i przez Chrystusa w Duchu świętym zmierza do Boga — ad Patrem. Św. Paweł wyraził tę naukę w liście do Efezjan, gdy pisał: *niech będzie błogosławiony Bóg Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który z wysokości niebios obsypał nas wszelkim błogosławieństwem duchownym w Chrystusie. W Nim też zostaliście oznaczeni pieczęcią Ducha św., usłyszawszy przedtem i przyjąwszy z wiarą słowo prawdy, Wesołą Nowinę o zbawieniu waszym. Tenci jest zadatkim dziedzictwa naszego, aż nie nastąpi ostateczne zbawienie, które uczyni z nas własność Boga na większą chwałę Jego*<sup>2</sup>. Dostrzec więc można w liturgii Kościoła jakby dwa ruchy, ruch zstępujący i wstępujący.<sup>3</sup> Ruch zstępujący to inicjatywa Boga. Bóg w Chry-

<sup>1</sup> Por. C. Vagaggini, *Initiation theologique à la liturgie*, Paris 1959, t. 1, s. 135—144.

<sup>2</sup> Por. Ef 1, 3 nn.

stusie obdarzył ludzkość nowym kultem<sup>4</sup>. Przez Słowo Wcielone daje nam zbawienie. Ale dzieło odkupienia nie jest tylko dziełem zbawczym, ale także kultycznym — dziełem doskonałego uwielbienia Boga. Chrystus w naszym imieniu oddaje kult miły Bogu. Z odkupionej ludzkości czyni ofiarę czystą i to jest ruch wstępujący, ten drugi ruch liturgii.. Kiedy weźmiemy pod uwagę pierwszy i drugi ruch, to liturgia ukaże się nam jako dziwna wymiana. Liturgia wtedy będzie „grą wzajemnej miłości”, miłości Boga względem ludzi i ludzi względem Boga, Liturgia będzie miejscem (misterium) spotkania się Boga i człowieka.<sup>5</sup> Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej przedziwnej dialektyce trynitarniej w liturgii, omawiając trzy główne jej człony: 1. „ad Patrem”, 2. „per Christum”, 3. „in Spiritu sancto”.

### 1. Ad Patrem

Zadaniem Kościoła jest chwała Boża i uświęcenie ludzi. Kościół jest przede wszystkim skierowany i zorientowany ku Bogu — ad Patrem. Można by powiedzieć za Dom Guarangerem, że Kościół to „zgrupowanie czci Boga”<sup>6</sup>, to „zgrupowanie prawdziwych czcicieli Boga”<sup>7</sup> „w duchu i prawdzie” (J. 4, 23). Kościół realizuje swoje zadanie przede wszystkim w liturgii. Ona jest jakąś centralną działalnością Ciała Mistycznego, funkcją pierwszą i niezastąpioną, bez której Kościół nie mógłby osiągnąć swego celu. W liturgii — w tym wielkim dziele Kościoła „Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie uświęcenie”<sup>8</sup>. Najlepiej i najdoskonalej to nastawienie ku Bogu (teocentryzm) widoczny jest we Mszy św., która stanowi centrum i syntezę całej liturgii. „Celem bowiem Mszy św. „pierwszym jest chwała należna Ojcu niebieskiemu”<sup>9</sup>. We Mszy św. członkowie Ciała Mistycznego „łączą się z Głową (Chrystusem) z Nim razem oraz z Aniołami oddają Ojcu Wszechmogącemu pełną cześć i chwałę”<sup>10</sup>. Jest rzeczą charakterystyczną, że wszystkie modlitwy liturgiczne aż do 10 w. skierowane były do Boga Ojca — ad Patrem. To było, zaznacza Jungmann, jakieś niepisane prawo starożytności<sup>11</sup>. Trudno znaleźć taką kolektę mszalną, która by wymykała się spod tego prawa. Synod w Hipponie (303) wyraźnie zaznacza: *cum altari assistitur*

<sup>3</sup> Por. P. Thijsen, *L'Esprit de la liturgie*, Rev. Eccl. de Liege 4 (1964), 196—197.

<sup>4</sup> Por. M. Schmaus, *Der Kult als Erfüllung echten Menschentum*, w: *Der Kult und der heutige Mensch*, s. 335.

<sup>5</sup> Por. P. Thijsen, *L'Esprit... art. cyt.* s. 197.

<sup>6</sup> Por. Fr. Vandenbroucke, *Initiation Liturgique*, Paris 1964, s. 35.

<sup>7</sup> Por. P. Thijsen, *L'Esprit... art. cyt.* s. 199.

<sup>8</sup> Por. *Konstytucja o Liturgii Św.* a. 7.

<sup>9</sup> Por. *Mediator Dei* 57.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. J. A. Jungmann, *Des lois de la celebration liturgique*, Paris 1956, s. 170.

*semper ad Patrem dirigatur oratio*<sup>12</sup>. Znajdujemy tu doskonałe odbicie nauki św. Pawła wyrażonej w liście do Kolosan: *wdzięcznym sercem śpiewajcie Bogu psalmy hymny i pieśni duchowe. Cokolwiek czynicie słowem lub uczynkiem czyńcie wszystko w imię Pana Jezusa (Chrystusa) przez niego Bogu Ojcu dzięki składajcie* (Kol. 3, 16—17). Szczególny wyraz tego „skierowania ad Patrem” znajdujemy w zakończeniu kanonu, w doksologii: *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est Tibi Deo Patri Omnipotenti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum*. Doksologia kanonu rzymskiego jest wyraźnym odbiciem zakończenia najstarszej anafory św. Hipolita. Jeszcze mocniej chwała Boża zaakcentowana jest w doksologii kanonu ambrojańskiego, w którym oprócz wyrażenia *honor et gloria*, znajdujemy jeszcze *virtus, laus, imperium, potestas, perpetuitas*.<sup>13</sup> Warto też wspomnieć doksologię anafory liturgii chaldejskiej i chrześcijan obrządku Malabarskiego (India). Anafora ta według B. Botta sięga końca 3 w. „Za wielki i cudowny plan, jaki zrealizowałeś ze względu na nas, błogosławimy Cię i chwalimy w Twoim Kościele, odkupionym przez drogocenną Krew Twego Chrystusa. Usty otwartymi i twarzą odkrytą ofiarujemy chwałę i sławę, błogosławieństwo i uwielbienie Twemu Imieniu świętemu żywemu i ożywiającemu, teraz i zawsze i na wieki wieków amen.”<sup>14</sup>

Sumując należy powiedzieć, że „chwała Boża przez Chrystusa to cała liturgia”<sup>15</sup> w świadomości pierwszych chrześcijan i dzisiejszego Kościoła na Wschodzie i Zachodzie. Zadaniem Kościoła jest wychowywanie ludzi do Chwały Bożej. Zadanie to dziś szczególnie jest ważne ze względu na pewne niebezpieczeństwa, które pragniemy zasygnalizować. Niebezpieczeństwa te, grożące wykrzywieniem, spaceniem istotnej funkcji Kościoła trzeba mieć na uwadze, kiedy chcemy przedstawiać wiernym trynitarną dialektykę liturgii św. w wycinku „ad Patrem”.

Do pierwszych z tych zagrożeń należy antropocentryzm. Człowiek współczesny chce samego siebie uczynić centrum zainteresowania i uwielbienia. Chce być sam ośrodkiem wszelkich działań. W liturgii chciałby widzieć ewentualną pomoc, środek do osiągnięcia moralności<sup>16</sup> i rozwoju osobowości. Liturgię stawia na marginesie swego życia, uważa ją za jakąś sprawę wycinkową, liturgia w jego pojęciu jest jakimś „obromowaniem” ludzkiej egzystencji.<sup>17</sup>

Drugim niebezpieczeństwem to profanacja kultu we współczesnym społeczeństwie. Profanacja, która polega na odrzucaniu kultu, per-

<sup>12</sup> Por. J. A. Jungmann, *Missarum solemnia* t. II, s. 140.

<sup>13</sup> Por. B. Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, Paris 1953, s. 138.

<sup>14</sup> Por. Deiss, *Aux sources de la liturgie*, Paris 1964, s. 155.

<sup>15</sup> Por. C. Vagaggini, *Initiation...* dz. cyt. s. 146.

<sup>16</sup> Por. Th. Filthaut, *Grundfragen liturgischer Bildung*, Düsseldorf 1960, s. 56.

<sup>17</sup> Por. tamże s. 78 ...das die Liturgie dazu da sei, dem bürgerlichen Leben eine gewesse religiöse Verbrämung zu geben.

wersji kultu.<sup>18</sup> Na miejsce zdezonizowanego Boga stawia się różne bożki. Tworzy się pseudo kult. Zagadnienia walki z religią nie stawia się na płaszczyźnie kult lub całkowita wolność od wszelkiego kultu (Kult oder Kulturlosigkeit) zmienia się natomiast przedmiot kultu. Człowiek współczesny staje nie wobec problemu wiary i niewiary, ale wobec dylematu kult Boga albo kult świata<sup>19</sup>. Zamiast kultu wertykalnego ukazuje się dzisiejszemu człowiekowi kult horyzontalny.<sup>20</sup> Słusznie stwierdza M. Schmaus, iż zrodzić się może pytanie, czy kult jest tylko marginesem życia czy też czymś od życia nieodłącznym, czy wobec tego człowiek może żyć bez kultu czy nie, czy kult jest czymś narzuconym czy też wypływa z najtajniejszych głębi ludzkiego jestestwa?<sup>21</sup>

Następnym z kolei zagrożeniem kultu, z którym należy się liczyć to głęboki kryzys wiary. Kult jest wyrazem wiary, jest ucieleśnieniem wiary. Kult nie pulsuje sam dla siebie. Skoro więc zniknie jego podstawa, czy mogą wtedy rozwijać się jego formy?<sup>22</sup> Czwartym z kolei zagrożeniem, a raczej przeszkodą w prowadzeniu do zrozumienia liturgicznego teocentryzmu jest zwłaszcza u młodzieży brak odpowiednika psychologicznego. Ukazywanie liturgii jako kultu skierowanego ku Bogu Najlepszeemu naszemu Ojcu, jako serdecznej zażyłości z bożymi osobami, może napotykać przynajmniej u pewnej niemałej grupy młodzieży pewne opory. Dzieje się to dlatego, że osoby te nie znalazły nigdy prawdziwej ojcowskiej miłości. Jest to niewątpliwie wpływ tego co określamy mianem kryzysu współczesnej rodziny.

Mając to wszystko na uwadze należy pokreślić:

1. Że liturgia, której pierwszorzędnym celem jest chwała Boża, nie pomija bynajmniej człowieka. Liturgia nie stoi z dala od życia ludzkiego, od jego trosk, niepokojów, problemów. Nic co jest drogie, bliskie, przykre i bolesne dla człowieka nie jest liturgii obce. Jej zadaniem jest właśnie takie uświęcenie człowieka, czyli ofiarowanie mu tego co najbardziej istotne w życiu. Liturgia to także *opus sanctificationis hominis*<sup>23</sup>. Słowa Chrystusa: *przyszedłem, aby życie mieli i obficie mieli* właśnie w liturgii znajdują swe doskonałe urzeczywistnienie i konkretyzację.<sup>24</sup>

2. Człowiek nie może żyć bez kultu. Kult jest nierozdzielnie związany z człowiekiem, nie jest tylko czymś narzuconym. Wprawdzie człowiek jest istotą należącą do siebie, ale równocześnie jest istotą transcendentną. Życie człowieka nie realizuje się w pełni, jeśli człowiek zamknie się w sobie. Koniecznie musi dokonać się „wyjście z siebie”. „Wyj-

<sup>18</sup> Por. M. Schmaus, *Der Kult als...* dz. cyt. s. 331.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, s. 332—333.

<sup>20</sup> Por. *tamże* s. 330 n.

<sup>21</sup> Por. *tamże*, s. 234.

<sup>22</sup> Por. M. Schmaus, *Der Kult...* dz. cyt. s. 325.

<sup>23</sup> Por. definicję liturgii podaną przez H. Schmidta w *Introductio in Liturgiam Occidentalem* s. 64, Liturgia est opus glorificationis Dei et sanctificationis hominis...

<sup>24</sup> Por. Th. Filhaut, *Grundfragen...* dz. cyt. s. 80—81.

ście” nie tylko do świata zewnętrznego, nie tylko do drugiego człowieka, ale także w stosunku do Boga. Jest rzeczą charakterystyczną, że wyjście w kierunku świata materialnego i świata ludzi nie może dokonać się bez „wyjścia” w kierunku do Boga. Kult jest wypełnieniem ludzkiej egzystencji. Ciekawe uwagi na ten temat wypowiedział Herman Schmidt w artykule: *Der Kult als Erfüllung echten Menschentums*.<sup>25</sup>

3. Najdoskonalsze i najwyższe uczczenie Boga dokonało się w ofierze krzyżowej. To najdoskonalsze uczczenie Boga prolonguje się w Ofierze Mszy św. Msza św. jest gloria Dei — amor Dei. Msza św. jest przedziwnym misterium divinae caritatis.<sup>26</sup> W kulcie Boga — gloria Dei — amor Dei — człowiek może zrozumieć swoje życie i je realizować. Miłość jest najwyższym wypełnieniem kultu.

Zawsze przed Kościołem stać będzie zadanie wychowania wiernych do chwały Bożej, zadanie urzeczywistnienia tej niedościgłej postawy Jezusa który *umiłował swych, którzy byli na świecie do końca ich umiłował* (J. 13, 1), postawy okazanej w całym Jego życiu, a zwłaszcza w misterium Paschale, *Ojciez nadeszła godzina, aby Syn Twój Ciebie uwielbił* (J. 17, 1), aby liturgia ziemską była rzeczywiście antycypacją tej chwały, o której św. Jan pisze: *gdy tak spoglądałem, usłyszałem wokół tronu... wtedy usłyszałem jak zaśpiewało całe stworzenie w niebie i na ziemi... siedzącemu na tronie i Barankowi niechaj będzie uwielbienie, cześć i chwala i moc na wieki wieków* (Obj. 5, 11—14).

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

<sup>25</sup> Por. H. Schmaus, *Der Kult... dz. cyt.* s. 324—344.

<sup>26</sup> Por. L. Wolker, *Das neue Erlebnis und die neue Verkündigung des Mysteries in der Jugend*, w: Fr. Arnold, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg 1950, s. 279—280.

## ZGINAMY KOLANA PRZED BOGIEM - STWORZYCIEM NASZYM

(Psalm 94)

Posłuchajmy, co pod natchnieniem Bożym napisał psalmista w psalmie 103:

Błogosław, duszo moja, Pana!  
Wielkiś Ty bardzo, Jahwe, Boże mój,  
odziany w chwałę i dostojność,  
okryty światłem jak płaszczem!  
Ty niebiosa jak namiot rozpinasz,  
nad wodami swoje pałace budujesz,  
obłoki czynisz rydwanem swoim,  
unosisz się na skrzydłach wiatru,  
wichry czynisz posłańcami swymi  
a swymi sługami ognie płonące.  
Silnie ziemię zbudowałeś na jej podstawach,  
na wieki po wsze czasy nie zachwieje się.  
Otoczyłeś ją morzem jak szatą,  
aż ponad góry wody się wznosiły,  
ale uciekły na rozkaz Twój  
przestraszeni hukiem Twego gromu...  
O jak liczne są Twe dzieła, Jahwe,  
wszystkoś tak mądrze urządził!  
Pełna jest ziemia stworzeń Twoich  
a wszystkie na Ciebie czekają,  
abyś im pokarm dawał w porze swojej.  
Ty go dajesz a one zbierają,  
otwierasz dłoń swą i raczą się twoim pokarmem.  
Lecz ukryj Swą twarz a struchleją,  
odbierz im oddech a zginą i w proch się obrócą.  
Ześlij Swe tchnienie a znów odżyją  
i odnowisz wygląd pól.  
Niech chwała Jahwe trwa na wieki,  
niech Jehwe się cieszy stworzeniami Swymi.  
Przez całe życie śpiewać będę Jahwe  
a pókim żyw, chcę grać na harfie Bogu memu.  
Błogosław, duszo moja, Pana!

Psalm 103 jest jednym z najpiękniejszych hymnów ku czci Boga Jahwe, Stworzyciela nieba i ziemi, zawartym w psalterzu, zbiorze pieśni religijnych ułożonych przez Dawida i innych poetów starozakonnnych, spisanych pod natchnieniem Ducha św. Nieznany autor hymnu pełen wdzięczności składa Bogu hołd, że raczył świat stworzyć i zaopiekować się serdecznie wszystkimi stworzeniami. Jakaż pokora i jakaż miłość do całej przyrody tkwi w duszy psalmisty, który nie wspomina o człowieku, ale o niebie i gwiazdach i o zwierzętach małych i dużych i za ich stworzenie Bogu dziękuje. Na początku i końcu swego utworu wzywa duszę



swoją, ażeby Pana błogosławiła, ale równocześnie to wezwanie skierowane jest do wszystkich ludzi, bo wszyscy patrzymy codziennie na świat Boży, podziwiamy piękno nieba i przyglądamy się życiu zwierząt na polach, w górach i dolinach.

Najpierw kieruje pobożny psalmista swe oczy ku samemu Bogu, ku Jego chwale niebieskiej. Jako poeta odczuwa w szczególny sposób piękno niebios wyiskrzonych milionami gwiazd, uważając górne przestworze za pałac Boży. Według proroka Izajasza (66, 1) „niebios są tronem Bożym a ziemia podnóżkiem, na którym opierają się stopy Boże”. Jest to obrazowo powiedziane, by wzbudzić wiarę w sercach ludzkich, że Jahwe jest Bogiem wszechobecnym i wszechpotężnym, że ten sam Bóg, który w niebie króluje, jest władcą ziemi i nią się osobiście opiekuje. Ówczesni chętnie posługiwali się obrazowym, przenośnym sposobem mówienia, aby prawdy trudne do zrozumienia łatwiej przemawiały do ludzi mniej oswojonych z myśleniem naukowym, abstrakcyjnym.

W dalszych wierszach psalmu mamy te same obrazy, jakie wprowadził autor natchniony w znany opis stworzenia świata, podany na początku Biblii Starego Testamentu. Ówczesni wyobrażali sobie, że wielkie morza okrywały pierwotnie ziemię, że Bóg dał rozkaz nurtom morskim, aby się cofnęły, aby się ukazał ląd suchy, na którym by schronienie znalazły rośliny i zwierzęta a człowiek mógł się zadamowić. My obecnie dzięki postępom nauk przyrodniczych inaczej opisujemy stworzenie wszechświata i początki życia organicznego, ale myśl główna pozostaje ta sama, mianowicie, że Bóg wszystko stworzył, że bez Jego woli nic nie zaistniało we wszechświecie.

Człowiek współczesny, tak samo badacz naukowy jak i ludzie zwykli, z wielkim zaciekawieniem dąży do odkrycia tajemnicy, jaką jest stworzenie wszechświata i zaistnienie tylu zjawisk w przyrodzie. Na wiele pytań już znaleziono konkretną odpowiedź, ale jeszcze więcej pytań i problemów jest nadal nie rozwiązanych a naukowcy dokładają wszelkich starań, by dojść do nowych wyników. Natomiast dawniejsze wieki, a także czasy naszego psalmisty mniej zajmowały się takimi zagadnieniami, więcej zajmowała ich myśl, że Bóg wszystko mądrze i pięknie urządził, a dalej, że Bóg tak wszechstronnie i bezustannie opiekuje się każdym stworzeniem i stworzonkiem, nie tylko człowiekiem, ale i każdym zwierzęciem, każdym ptaszkiem i każdą trawką, zbożem, które chleb nam daje, oliwkami i drzewami owocowymi, potężnymi cedrami i wiotkim winogradem, rybami i potworami morskimi. Innymi słowy, więcej niż wszechmoc Bożą cenili sobie wszechmądrość Bożą, która wszelkiemu stworzeniu swój cel właściwy wyznacza, i wszechdobroć Bożą, która wszystkim pokarm daje i wszystkich utrzymuje przy życiu. Dlatego też w modlitwie kościelnej, przeznaczonej do odmawiania przed obiadem, powtarzamy słowa psalmisty (144, 15):

*Oczy wszystkich Ciebie wyglądają  
a Ty im pokarm dajesz w porze swojej.*

*Otwierasz dłoń swoją i nasycasz  
wszelkie stworzenie tym, czego pragnie.*

A jakie mądre i miłe są słowa wypowiedziane przez Pana Jezusa w kazaniu na górze (Mat 6, 2, 8):

*Patrzcie na ptaki pod niebiami: nie sieją, nie żniwują, nie zbierają do gumien a nasz Ojciec niebieski jednak żywi je...*

*Patrzcie na lilie, jak rosną, nie pracują, nie przędą, ale ja wam powiadam, nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak odziany jak jedna z nich.*

Nie tylko życiem obdarza Bóg stworzenia, ale i pięknem. Piękne są kwiatki, piękne są ptaszki a ich śpiewem zachwyca się człowiek. Później św. Franciszek z Asyżu szczególnie odczuwał to piękno, jakie tkwi w przyrodzie, nazywał słońce swym bratem, rozmawiał z ptaszkami i przyjaźnił się z wilkiem, bo wiedział i wierzył, że to stworzenia Boże i jako takie jest z istoty piękne. Już autor biblijny opisujący stworzenie świata w 6 dniach sześciokrotnie powtarza, że wszystko, co Bóg stworzył, było „dobre” a na końcu dodał jeszcze, że wszystko było „bardzo dobre”. A przymiotnik „dobry” oznaczał w myśli autora, że wszystko było doskonale wykonane dla celu wyznaczonego i że było piękne w swoim rodzaju i w swej harmonii z całością kosmosu. A piękno świata i stworzeń odzwierciedla piękno Boga, który nie jest tylko istotą wszechmocną i wszechdobrą, ale także istotą piękną i najpiękniejszą. Myśląc o pięknie Boga i o uroku jego majestatu woła psalmista w psalmie 8:

Jahwe, Boże nasz,  
jak wspaniałe imię twe na całej ziemi!  
Majestat twój aż ponad obłoki się wznosi,  
z ust dzieci, z ust niemowląt nawet,  
już sobie chwałę potężną gotujesz.  
Gdym w niebiosą wpatrzony, palców twoich dzieło,  
księżyc i gwiazdy które ty stworzyłeś.  
Czymże człowiek, że o nim pamiętasz,  
czym syn Adama, że na niego zważasz?

Tu psalmista rozważa piękno nieba zasianego gwiazdami i oświetlonego blaskiem księżyca, na które spogląda z całą rodziną swoją, razem z dziećmi, z których najmniejsze tulą się do piersi matczynej. I one także pod wrażeniem piękna wieczoru wnoszą rączki ku gwiazdom i wydają okrzyki radości — słowa niezrozumiałe dla rodziców, ale zrozumiałe dla Boga, który bełkot dziecięcy uważa za hołd składany Stworzycielowi.

Psalm 8 jest pieśnią wieczorną ku czci Boga Jahwe, który jest Alfa i Omega, Początkiem i Końcem wszystkiego (Objaw 1, 8). Inny zaś psalm, psalm 94, jest hymnem porannym, którym pobożni Izraelici czcili Boga jako Pana i Władcę nieba i ziemi, ale także jako ojca ludu Bożego, który On szczególnie pokochał i któremu jest po wieki królem i pasterzem.

Odmawia go Kościół codziennie przez usta kapłanów i zakonników na początku modlitw nocnych, które dawniej śpiewano, gdy blask zorzy porannej rzucał pierwsze promienie na horyzont, kiedy człowiek ze snu wzbudzony przekonywał się, że noc nie zwyciężyła dnia, że ciemności nie zwyciężyły światłości. Oto słowa pieśni śpiewanej w synagodze i w Kościele od 2 tysięcy przeszło lat:

*Chodźcie, śpiewajmy Panu ochoczo,  
sławmy głośno naszą opokę, nasze zbawienie!  
Z pieśnią dziękczynną stańmy przed Jego obliczem,  
czcijmy Go śpiewem i lutnią.  
Bo Jahwe jest Bogiem potężnym,  
Królem najpotężniejszym wpośród innych bóstw.  
Bo w jego ręku są ziemi głębiny  
a szczyty gór także są Jemu poddane.  
Jego jest morze, bo On je uczynił,  
i lądy, które Jego ręce utworzyły.  
Chodźcie, składajmy pokłony, schylajmy czoła,  
zginajmy kolana przed Jahwe, który nas stworzył.  
On bowiem Bogiem jest naszym  
a myśmy gromadą na Jego pastwisku,  
trzodą pod Jego ręki opieką.*

Do dziękczynienia za akt stworzenia dołącza tu psalmista podziękowanie za szczególną opiekę okazywaną przez wieki narodowi wybranemu, któremu Jahwe był wiernym i troskliwym opiekunem i pasterzem, jak to powiedziane jest w psalmie 23:

Jahwe pasterzem jest moim,  
nie brak mi niczego.  
Na pastwisku pełnym zieleni  
kłaść mi się pozwala.  
Do wody spokojnej mnie prowadzi,  
by mnie pokrzepić.

„Pasterzem” nazwany jest Bóg-Ojciec, jest nim także Chrystus Pan w stosunku do członków Kościoła, jak i do wszystkich ludzi, bo sam o sobie powiedział (Jan 10, 11): „Jam jest pasterz dobry. Dobry pasterz życie daje za owieczki.” A w pierwszych wiekach chrześcijańskich tak chętnie przedstawiano sobie Chrystusa jako dobrego Pasterza. Najstarsza rzeźba przedstawiająca Pana Jezusa to właśnie rzeźba Chrystusa jako dobrego pasterza, który na plecach dźwiga jagniątko obejmujące jego szyję. Oto obraz charakteryzujący szczególną miłość i troskliwość Pasterza w stosunku do owiec mu powierzonych oraz szczególną ufność, jaką owieczki mają lub mieć powinny do swego pasterza i wodza.

Jest więc Bóg Stworzycielem nieba i ziemi a przede wszystkim Stwórcą

człowieka. Jest tym, który powołał lud Boży i mu powierzył szczególne posłannictwo i go przeznaczył do uczestnictwa w chwale Bożej. Za to wszystko dziękujemy Bogu: za utworzenie wszechświata pełnego tajemnic, za stworzenie rodzaju ludzkiego, pełnego zdolności szlachetnych, ale i skłonności do egoizmu i samolubstwa, z którego wszystko zło płynie, za wybawienie ludzkości z grzechów i ułomności, za wyniesienie jej do godności „synów Bożych”. Albowiem św. Paweł pisze w liście do Rzymian (8, 16), że Duch (Boży) poświadcza duchowi naszemu, że jesteśmy „dziećmi Bożymi”, że Bóg naprawdę jest naszym Ojcem, do którego wołamy w duchu synostwa: Abba, Ojczy.

Lecz obowiązek wdzięczności łączy się z obowiązkiem posłuszeństwa synowskiego, o którym wspomina psalm 94 wyżej wspomniany a cytowany także w liście do Żydów (3, 7).

*Dziś gdy Jego głos usłyszycie,  
nie zatwardzajcie serc waszych,*

by Bóg nie musiał o nas powiedzieć, co stwierdził o Izraelitach przebywających na pustyni a opierających się Jego woli: „że są ludem, który w sercu błądzi, który nie zna dróg Bożych”, by nie musiał nam zagrozić, jak im zagroził pod skałami Masa i Meriba: „przysięgłem im w gniewie swoim, że nie wejdą do krainy pokoju,” czyli do ziemi obiecanej patriarchom, by nas nie odepchnął od obietnic danych nam przez Chrystusa a ogłoszonych w ewangelii.

Okażmy się godnymi tych obietnic, tego wywyższenia do życia nadprzyrodzonego, jakie nam przyniósł Zbawiciel. Nie jesteśmy bowiem tylko ludem Bożym, obywatelami Królestwa Bożego, ale dziećmi Bożymi z wszelkimi prawami dziedziczenia, z prawem udziału w godności Bożej. A wskutek tego jesteśmy i braćmi Chrystusa Boga-człowieka. Za ten zaszczyt niezwykle, jakim nas Bóg obdarza i jaki nam bliżej wyjaśnił Apostoł Narodów, okazujemy Bogu naszą wdzięczność. Szanujemy godność, jaką Bóg nas obdarzył „czyniąc nas nieco niższymi tylko od Aniołów”, jak głosi psalm 8. Klękajmy przed Bogiem, który stworzył niebo i ziemię i w nas rozpałił iskrę Bożą, której istnienie za mało sobie uświadamiamy, i śpiewamy mu hymny dziękczynne. Powtarzajmy za Matką Najświętszą: „Wielbi dusza moja Pana, bo wielkie uczynił mi rzeczy Ten, który jest Wszechmocny, którego imię święte, którego łaskawość przechodzi z pokoleń w pokolenia”.

Zakończenie:

Śpiew Magnificat. — Tantum ergo — Benedictio SSmi.

**Ks. Alfons Skowronek, Katowice — Kraków**

## **ARCYBISKUP DR RAMSEY PRAGNIE UNIKAĆ PRZESZKÓD NA DRODZE DO JEDNOŚCI**

Dr Ramsey, arcybiskup Canterbury i prymas Kościoła anglikańskiego, wypowiedział swój sprzeciw w kwestii możliwości udzielenia święceń kapłańskich kobietom w Kościele, którego jest prymasem.

W ostatnich miesiącach temat ten był dyskutowany przez komisję teologów anglikańskich; w specjalnym studium przedstawiła ta komisja swe bardzo rozbieżne w tej sprawie opinie. Stanowisko dra Ramseya położyło kres sporowi: „Nie przyjmujemy tych święceń kapłańskich, ponieważ nie stwierdzamy podobnych skłonności w Kościele katolickim. W żadnym wypadku nie chcę dorzucać nowej przeszkody na drodze ku jedności chrześcijańskiej”.

Szlachetne to stanowisko arcybiskupa Canterbury rzuca nowe światło na problem dyskutowany w ostatnich latach. W wielu wyznaniach protestanckich już zaczęto wprowadzać ordynację kobiet na stanowiska pastorów udzielając im tym samym władzy „celebrowania” Eucharystii.

W kwietniu br. prymas Kościoła anglikańskiego złożył wizyty kilku biskupom francuskim. Najpierw był gościem honorowym opactwa de Bec. 21 kwietnia wziął udział w specjalnych uroczystościach tego opactwa obchodzonych corocznie ku czci św. Anzelma. Następnie udał się do Rouen na spotkanie z kard. Martin. Na koniec, 22 kwietnia, wygłosił w Instytucie Katolickim w Paryżu wykład na temat Przemienienia w Piśmie św. i Tradycji; wykładu tego słuchał m. in. arcybiskup Paryża, kard. Veuillot. Arcybiskup Ramsey jest autorem książki o tematyce biblijnej, „Chwała Boża i Przemienienie Jezusa Chrystusa”.

## **PATRIARCHA CYRYL (BUŁGARIA) — O DIALOGU Z RZYMEM**

„Podkreślam — oświadczył Patriarcha Cyryl” — „konieczność bezpośredniego dialogu prawosławia z Kościołem katolickim. Może się to jednak stać tylko pod warunkiem dokładnego przygotowania takiego dialogu przez prosynod prawosławny. Od wieków Kościół Prawosławny nie zwołał żadnego synodu. Obecnie w dialog z Kościołem Rzymu włączyć powinno się całe prawosławie, przedtem jednak jest rzeczą konieczną, abyśmy, prawosławni, przedyskutowali wśród nas pewne punkty istotne”.

„Rysem charakterystycznym dla tego dialogu” — stwierdził dalej

Patriarcha Bułgarii — „powinna być zgoda całego prawosławia na pewne punkty dyskusji; to nie wyklucza, iż pożądane są także kontakty indywidualne celem lepszego wzajemnego poznania się, przewyciężenia wiekowych trudności i pogłębienia wzajemnej przyjaźni, byle by te zbliżenia nie wynaturzyły się we właściwą i ścisłą współpracę, gdyż — od tego momentu — nie mogłyby zyskać aprobaty ani z naszej strony, ani ze strony katolików”.

#### WSPÓLPRACA KATOLICKO-PRAWOSŁAWNA (SZWECJA).

W Szwecji powstała komisja mieszana złożona z teologów i świeckich Kościoła Katolickiego i Prawosławnego. Celem tej komisji jest koordynacja różnych inicjatyw tych dwu Kościołów na polu akcji społecznej.

W skład komisji wchodzi m. in. ks. Herman Seiler, prezes komitetu ekumenicznego diecezji Sztokholm oraz kapelan irlandzkich emigrantów prawosławnych zamieszkujących Szwecję, Marcin Juhkam.

Spodziewane jest także nawiązanie współpracy ze Szwedzką Radą Kościołów, grupującą w swym łonie niemal wszystkie wspólnoty protestanckie Szwecji.

#### MAŁŻEŃSTWA MIESZANE Z PRAWOSŁAWNYMI (RZYM).

„Osservatore Romano” opublikował dnia 23 lutego br. dekret Kongregacji dla Kościoła Wschodniego (której przewodniczącym jest sam papież) uznający pełną ważność małżeństw mieszanych zawieranych między stroną katolicką i prawosławną i to zawieranych tylko w obecności kapłana prawosławnego. Wymieniony dekret rozszerza na katolików rytu zachodnio-łacińskiego te ułatwienia, jakie przyznane zostały już wiernym katolikom rytów wschodnich w wyniku decyzji podjętych przez Sobór Watykański II, dnia 21 listopada 1964.

Dekret ten, o niewymiernej doniosłości ekumenicznej, posiada skutki retroaktywne.

Kraków

KS. ALFONS SKOWRONEK

**Ks. Stanisław Burzawa, Paryż**

#### **SPOTKANIE W CHARTRES NA TEMAT: STARE KOŚCIOŁY W SŁUŻBIE LITURGII POSOBOROWEJ**

We wrześniu br. w Chartres miało miejsce kilkudniowe spotkanie przedstawicieli *Centre National de Pastorale Liturgique* i dyrektorów Diecezjalnych Komisji Liturgicznych i Sztuki Sakralnej z konserwatorami, twórcami i sprzedawcami przedmiotów przeznaczonych do kultu z terenu Francji. W wygłoszonych konferencjach poruszono następujące zagadnienia: Liturgia w naszych kościołach, Problem umeblowania kościoła, Funkcjonalność wnętrza, Sztuka współczesna i liturgia itd. Uczest-



nicy odwiedzili także kilka kościołów odbywając dyskusje na miejscu co ułatwiło im powzięcie odpowiednich decyzji praktycznych.

Odnowa życia liturgicznego w Kościele niesie ze sobą nowe wymagania; ochrona zabytków i ich konserwacja wymagają wychowania wiernych i duchownych, a winny też być traktowane z największą odpowiedzialnością przez artystów. Skonstatowano, że znaczną ilość członków Diecezjalnych Komisji Sztuki Sakralnej stanowią na terenie Francji świeccy, którzy interesują się sztuką na co dzień; podkreślono potrzebę sumiennosci i odpowiedzialności, gdy chodzi nie tylko o budowę nowych kościołów, ale także w przystosowaniu starych kościołów do nowych wymagań.

Przyszli księża winni być przygotowani do odpowiedzialności czuwania nad miejscem świętym. Należy im ukazać już w seminarium, że obrzędy święte są uwarunkowane przestrzenią, jakością miejsca i rzeczy, postawą czy gestami ministra. Trzeba im także podkreślić ważność łączności przeszłości z przyszłością. Duchowni zajęci w duszpasterstwie przeprowadzają reformę liturgiczną na powierzonym im terenie, a tym samym przystosowują miejsce święte do wymagań liturgii posoborowej. To ważne i skomplikowane zadanie okaże się w realizacji łatwiejsze, gdy księża będą się interesować problemami sztuki.

Diecezjalna Komisja Sztuki Sakralnej ze swej strony ułatwi księżom zaznajomienie się z tymi problemami przez wydawanie biuletynów, organizowanie zjazdów i wystaw czy wygłaszanie konferencji. Zadaniem Komisji Diecezjalnej jest też skrupulatne informowanie duchownych o nowych dyrektywach wydawanych przez władze kościelne czy państwowe. Należy sobie życzyć, by praca poszczególnych komisji była skoordynowana jak najlepiej, gdyż to ułatwi i przyspieszy przeprowadzenie reformy liturgicznej.

Należy też przypomnieć proboszczom, że odnowa czy przygotowanie miejsca świętego odbywać się winno według przepisów. Prawodawstwo kościelne zastrzega sobie tą dziedzinę i żaden proboszcz nie może dokonywać tych zmian na własną rękę. Jeśli się wychowa należycie tak duchownych jak i świeckich, to uniknie się zbytecznych trudności i konfliktów, gdy chodzi o budowę czy wystrój kościoła. Należy doprowadzić do tego, by w każdym wypadku przed dokonaniem zmiany w kościele konsultować instytucję kościelną.

Przystosowanie wnętrza kościoła do nowej liturgii czy budowa nowego kościoła zgodna z prawodawstwem kościelnym doprowadzi z pewnością do tego, że nasze kościoły tak w miastach jak i na wioskach staną się widocznymi, prawdziwymi i trwałymi znakami Kościoła Chrystusowego tak w oczach wiernych jak i niewierzących.

## NOWY WULGATA

Komisja Papieska pod przewodnictwem kardynała Bea rozpoczęła pracę nad wydaniem nowego łacińskiego przekładu Biblii. Będzie to nowa Wulgata, której teksty weszłyby do wszystkich ksiąg liturgicznych. Byłaby ona równocześnie podkładem do Pisma św. wydawanego w językach narodowych dla ogółu wiernych.

Główną zasadą, jaką kieruje się Komisja i o której wspomniał Ojciec św. Paweł VI w przemówieniu z dnia 20.XII.1966 roku, jest zachowanie w Kościele uświęconego przez tradycję jednolitego tekstu Pisma św., jaki na przełomie IV i V wieku opracował św. Hieronim, z odpowiednim uwzględnieniem tekstu oryginalnego, ustalonego filologicznie w ostatnim wieku. Wobec tego w zasadzie zachowany będzie wszędzie przekład Hieronima, o ile się zgadza z oryginałem, a gdzie się nie zgadza, zostanie zastąpiony nowym przekładem, który jednak gramatycznie, stylistycznie i leksykalnie ma naśladować język Hieronima i Augustyna, to znaczy że ma być opracowany w łacinie biblijnej.

Także psalterz zostanie na nowo opracowany według powyższych zasad. Psalterium Pianum jest naukowo-egzegetycznie doskonale ujęte, ale razi w nim brak rytmiki a naśladownictwo łaciny cyconiańskiej w formach gramatycznych (*ne tradideris* zamiast *ne tradas*) jest jakoby obcym wtrętem do łaciny kościelnej. Zwyciężyła więc metoda popierana przez oo. Benedyktynów.

Rzecz oczywista, że obok „nowej Wulgaty” będą mogły być rozposzczelniane także inne przekłady, uwzględniające bezpośrednio teksty oryginalne. Osobnym zaś zadaniem, jakie czeka biblistów w poszczególnych krajach, jest opracowanie Biblii ekumenicznej, która by była przeznaczona dla katolików i niekatolików. Na początku rb., dnia 5 stycznia, odbyła się osobna konferencja Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan z przedstawicielami złączonych Towarzystw Biblijnych, w której brali udział ze strony katolickiej kard. Bea i Biskup Wilderbrans a ze strony ewangelików prezydent Komitetu Towarzystw Biblijnych dr Holmgren i sekretarze generalni Culshaw i Nida. Na razie uchwalono wydanie tekstu hebrajskiego Starego Testamentu, tekstu greckiego Septuaginty i tekstu greckiego Nowego Testamentu do użytku katolików i protestantów. Późniejsze konferencje ustalą zasady, według których będą wydawane ekumeniczne przekłady Biblii na poszczególne języki. We Francji już opracowano ekumenicznie list św. Pawła do Rzymian i ustalono jednolity przekład Modlitwy Pańskiej. Znikło przemawianie do Pana Boga w liczbie mnogiej (*vous...*) a wprowadzono liczbę pojedynczą (*tu...; ta volonté* zamiast *votre volonté*).

Tym sposobem realizuje się uchwała II Soboru Watykańskiego. Przekreślone więc są zakazy współpracy z Towarzystwami Biblijnymi ogłoszone za Piusa VII i za papieży późniejszych aż do Leona XIII.

Red. RBL

## CZASOPISMA LITURGICZNE

Ze względu na rozwijający się coraz bardziej Ruch Liturgiczny, redakcja RBL zestawiała możliwie wszystkie dostępne nam tytuły czasopism liturgicznych i dziedzin pokrewnych, aby w ten sposób studentom i profesorom liturgii, śpiewu kościelnego, sztuki i muzyki przypomnieć gdzie mogą szukać odpowiedniej literatury w związku z interesującymi

ich zagadnieniami. Czasopisma te obecnie są dostępne w bibliotece Centre National de Pastorale Liturgique w Paryżu. Wśród spisu tych czasopism umieszczone jeszcze takie czasopisma, które nie zajmują się ściśle problematyką liturgiczną, ale podają regularnie kronikę życia liturgicznego i bogatą literaturę współczesną z tej dziedziny. A oto alfabetyczny spis tych czasopism oraz adres redakcji względnie wydawnictwa:

- ACTA APOSTOLICAE SEDIS, Ediz. Liturg., Roma, Włochy  
 ALTAR AND HOME, Conception Abbey, Mo., USA  
 AMBROSIUS, Organo dell'Assoc. Santi Ambrogio e Cecilia, Ed. Istituto Pontificale di Musica Sacra, Via Ore 5, Milano, Włochy  
 AMERICAN BENEDICTINE REVIEW, St. Mary's Abbey, 158 High St. Newark, 2 New Jersey, USA  
 ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, Maria Laach, über Andernach, NRF  
 L'ART d'EGLISE, Abbaye de Saint-André, Bruges, Belgia  
 ARTE CHRISTIANA, Via San Gimignano 19, Milano, Włochy  
 L'ART SACRE, Ed. Cerf, Paris, Francja  
 BENEDICTA, San Paulo fuori le Mura, Via Ostiense 186, Roma, Włochy  
 BENEDIKTINER MONATSCHRIFT, Beuron, Hohenzollern, Klosterneuburg bei Wien, Austria  
 BOLLETTINO CECILIANO, Via della Scrofa 70, Roma, Włochy  
 THE CATHOLIC ART QUARTERLY, 29, Thames St., Newport, R.I., USA  
 THE CATHOLIC CHOIRMASTER, 119, West 40 th. St., New York 18, USA  
 CECILIA, 45 Franklin st., Boston, Mass., USA  
 CHRISTLICHEN KUNSTBLÄTTER, Linz, Austria  
 THE CHURCH AND PEOPLE, Prinknas Abbey, Closter, Anglia  
 CONCILIUM, (Sekcja Liturgiczna), Ed. Mame, Paris—Roma  
 CROISADE LITURGIQUE A L'ECOLE, Abbaye Saint-André, Bruges 3, Belgia  
 DOWNSIDE REV., Downside Abbey, Anglia  
 EGLISE QUI CHANTE, 103, rue Blaise-Desgoffes, Paris, Francja  
 THE ENGLISH LITURGIST, English Liturg. Soc. Alton, Stoke on the Trent, Anglia  
 ETUDES, PP. Jesuites, 15, rue Monsieur, Paris, Francja  
 EPHEMERIDES LITURGICAE, Via Maggio, 24, Roma, Włochy  
 FÊTES ET SAISONS, ED. Cerf, Paris, Francja  
 GOTTESDIENST UND KIRCHENMUSIK, Presseverband, München, NRF (Protestancki)  
 HEILIGER DIENST, Liturg. Inst. Arzabtei ST. Peter, Salzburg, Austria  
 HET'OFFER, Abdij Berne, Heeswijk, Holandia  
 INFORMATIONS INTERNATIONALES CATHOLIQUES, 163, Bld. Malesherber, Paris, Francja  
 IRENIKON, Abbaye de Chevetogne, Belgia  
 JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, Maria Laach, NRF

- KERK EN EREDIENST Bookcentrum N.V. Scheveningseweg 72, Gravenhage, Holandia (od 1959 r. ukazuje się raz na rok)
- LEBEN MIT DER KIRCHE, Klosterneuburg bei Wien, Austria
- LITURGIA, Monasterio de San Domingo de los Silos, Burgos, Hiszpania
- LITURGIA, Monasterio de Singeverga, Colegio, das Misoos, Roriz, Negredos (Minho) Portugalia
- LITURGICAL ARTS, Lit. Arts So., 7 East, 42th St. New York 17 USA
- LITURGIE UND MÖNCHTUM, Maria Laach, NRF
- LITURGISCHES JAHRBUCH, Litur. Institut von Trier, Aschendorf, Münster, NRF
- LITURGIE ET VIE CHRETIENNE, Montreal, Kanada
- LITURGY, Quarterly of the Society of St. Gregory, Ed. Oscott College, Birmingham, Anglia
- LIVING PARISH, Box 53, Baden St., St. Louis, Mo., USA
- LUMEN VITAE, 27, rue de Spa, Bruxelles, Belgia
- MAISON - DIEU, Centre National de Pastorale Liturgique, Ed. Cerf, Paris, Francja
- MONATSSCHRIFT FÜR GOTTESDIENST UND KIRCHLICHE KUNST, Gerhard Kunz, Hanover, NRF (Protest.)
- MUSICA ORANS, Lobkowitz Platz 1, Wien I. Anstria
- MUSIQUE ET LITURGIE, D.D.B., Paris, Francja
- NOTITIAE, Oficjalny organ Komisji Liturgicznej „CONCILIUM” Roma, Włochy
- NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE, C.P.L., Ed. Cerf, Paris, Francja
- NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE, Louvain, Belgia
- ORATE FRATRES (obecnie WORSHIP), St. Johns Abbey, Collegeville, Minn., USA
- OEIENTAMENTI PASTORALI, Milano, Włochy
- L'ORIENT SYRIEN, 93, Av. Paul Doumer, Paris, Francja
- PASTORAL E LITURGIA, Chili
- PAROISSE ET LITURGIE (z dodatkiem LUMIERE ET VIE oraz NOTRE CATECHESE), Abbaye de Saint-André, Bruges 3, Belgia
- PAROISSE ET MISSION, Saint Séveirn, Paris, Francja
- PERIODICA DE MORALI, LITURGICA, CANONICA, Piazza della Piotta 4, Roma, Włochy
- LES QUESTIONS LITURGIQUES ET PAROISSIALES, Abbaye du Mon-César, Louvain, Belgia
- REVISTA BIBLICA CON SECTION LITURGICA, Villa Calzada, Buenos Aires, Argentyna
- REVISTA GREGORIANA, Centro S. Pio X. Rio de Janeiro, Brazylia
- REVISTA LITURGICA, Avenida José Antonio 581, Barcelona, Hiszpania
- REVISTA LITURGICA ARGENTINA, PP. Benedictinos, Villanueva 995, Buenos Aires, Argentyna
- RIVISTA LITURGICA, Badia Finalpia, Savona, Włochy
- REVUE BENEDICTINE, Abbaye de Maredsous, Belgia

REVUE GREGORIENNE, Casterman, Tournai, Belgia  
 REVUE NOUVELLE, Casterman, Bruxelles, Belgia  
 RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY, Kraków, ul. Bernardyńska 3. Polska  
 SACRIS ERUDIRI, St. Pietersabdij, Steenbrugge, Belgia  
 SERVIAM, Nimègues, Holandia  
 SINGT DEM HERRN, Cecilien Verein, Köln, NRF  
 TIJDSCHRIFT VOOR LITURGIE, Abdij Affighem, Hekegem, Belgia  
 L'UNION, Ed. Fleurus, Paris, Francja

Kraków

REDAKCJA

**Ks. Jan Kowalski, Kraków — Częstochowa**

## NAUKOWE SYMPOZJUM EKUMENICZNE I BIBLIJNE W KRAKOWIE

Staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, przy czynnym poparciu Metropolity Krakowskiego Ks. Kardynała Karola Wojtyły odbyły się w dniach: 16, 17 i 18 listopada br. w rezydencji Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3 dwa Sympozja Naukowe. Problematyka pierwszego miała charakter ekumeniczny. Tematyka zaś drugiego dotyczyła zagadnień biblijnych. Brali w nich udział wraz z Ks. Kard. K. Wojtyłą i Ks. Bpem A. Pawłowskim — Ordynariuszem Włocławskim księża profesorowie i wykładowcy Seminarium Duchownych diecezjalnych i zakonnych Instytutów Teologicznych mających swe siedziby na terenie Krakowa a także przedstawiciele sekcji orientalnej Wydziału Teologicznego KUL i Seminarium Duchownego Przemyskiego, Tarnowskiego i Kieleckiego.

Symposium Ekumeniczne, które zajmowało się ekumenicznymi aspektami badań i nauczania teologicznego zajął Prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego Ks. Prof. Dr Władysław Smeręka, kreśląc jego doraźne i perspektywiczne cele.

Referat wprowadzający na temat *Historii ekumenizmu i zasadniczych wytycznych zawartych w dokumentach Soboru Powszechnego Watykańskiego II* wygłosił Ks. Prof. Dr Eugeniusz Florowski, Rektor Metropolitalnego Seminarium Duchownego. Kreśląc skrótowo główne etapy światowego ruchu ekumenicznego Referent wskazał na znaczenie utworzonej w 1948 roku Światowej Rady Kościołów oraz Pontyfikat Jana XXIII i Pawła VI. Szczególnie ciekawą była ekumeniczna interpretacja soborowej Konstytucji *Lumen Gentium* a zwłaszcza jej doktryny o przynależności do Kościoła Chrystusowego.

Z najnowszymi wytycznymi Stolicy Apostolskiej ogłoszonymi przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, kierowany przez Kard. Bea zapoznał uczestników Sympozjum Ks. Dr Alfons Skwronek, profesor Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. Koncentrując się

na Dyrektorium noszącym datę 14. V. 1967 wskazał na cztery jego fundamentalne punkty:

1. Organizacja pracy ekumenicznej na szczeblu diecezji lub okręgu (komisje ekumeniczne).
2. Zagadnienia dotyczące Chrztu, szczególnie udzielanego *sub conditione* oraz wyznania wiary składanego przez dorosłych.
3. Modlitwa o jedność i to zarówno wśród katolików jak i modły z Braćmi Odłączonymi.
4. *Communicatio in sacris* pomiędzy katolikami i prawosławnymi oraz pomiędzy katolikami i ewangelikami.

W problematykę wychowania ekumenicznego w Seminarjach Duchownych wprowadził audytorium Ks. Dr Stanisław Szymański SJ z Kalisza w swym referacie *Wychowanie ekumeniczne w Seminarjach Duchownych*. Prelegent skoncentrował się przede wszystkim na formacji ascetycznej alumnów, co należy do zadań Ojców Duchownych i Przełożonych Seminarium.

W Dekrecie o Ekumenizmie Sobór Watykański II wyraźnie zalecił podawanie *nauki świętej teologii oraz innych dziedzin, zwłaszcza historycznych... w aspekcie ekumenicznym, by coraz dokładniej odpowiadała faktycznemu stanowi rzeczy* (nr 10). Aby odpowiedzieć temu postulatowi Sympozjum zajęło się wytycznymi ekumenicznego ujęcia poszczególnych dyscyplin teologicznych.

Ks. Dr Jan Kowalski, profesor Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie omówił *Niektóre aspekty soborowych postulatów ekumenicznych w teologii moralnej*. Wskazując na soborowe stwierdzenie dekretu: *Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany (człowieka)* (nr 7), Referent przypomniał, że to właśnie etyka katolicka, do której należą ludzkie *agenda* ma ukazać sposoby i drogi tej wewnętrznej przemiany. W tej sytuacji konieczne jest takie ujęcie tej dyscypliny teologicznej, by mogła ona sprostać stojącym przed nią zadaniom. Do tego dopomóc może m. in. poważne studium etyki prawosławnej i protestanckiej raczej od strony pozytywnej, nie zamykając oczywiście oczu na rozbieżności. Dotychczasowe zaś badania są więcej niż ubogie, jak na to wskazuje *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej ostatniego ćwierćwiecza (1940—1964)* zebrana przez Ks. Prof. Stanisława Olejnika (Warszawa 1967). Ponieważ Pismo św. jest wspólnym źródłem każdej etyki chrześcijańskiej (katolickiej, prawosławnej, protestanckiej) konieczne jest nowe ujęcie katolickiej moralnej w świetle Biblii i zawartej w niej historii czy ekonomii zbawienia. Biblia odczytana w Kościele winna stać się punktem wyjścia dla naukowej teologii moralnej zgodnej z aktualnymi tendencjami i problemami.

Biorąc za punkt wyjścia dokonywane przez wieki historyczne opisy sylwetki i działalności Marcina Lutra oraz zmiany jakie zaszły pod tym względem w historiografii kościelnej Ks. Dr Gustaw Klapuch, profesor Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie przedstawił *Pro-*



blematykę ekumenizmu w nauczaniu historii Kościoła. Autor położył nacisk na dążenie i podawanie prawdy i tylko prawdy w historycznym opisie faktów, zdarzeń i osób składających się m. in. na historię Kościoła i chrześcijaństwa.

Referat Ks. Dra Józefa Homerskiego, profesora Seminarium Duchownego w Tarnowie na temat: *Ekumenizm a Biblia* wskazywał na objawione Słowo Boże jako podstawę wszelkich poczynąń ekumenicznych.

Wnikliwe wywody Ks. Dra Stefana Moysy SJ z Warszawy dotyczące *Akcentu ekumenicznego w wykładzie teologii dogmatycznej* streszczały się w następujących postulatach: ściślejszego organicznego związku dogmatycznej ze Słowem Bożym, oparcie jej na Biblii jako na podstawowym i zasadniczym źródle, ubiblijnienie języka dogmatycznej, uwzględnianie hierarchii prawd objawionych, zwrot do świata (ujęcie egzystencjalne) ujawniający się m. in. w podawaniu zagadnień szczególnie aktualnych i żywotnych dla współczesnych.

Ostatni referat na Sympozjum Ekumenicznym wygłosił Kr. Dr Romuald Rak z KUL w Lublinie. Jego uwagi dotyczące *Ekumenizmu w teologii pastoralnej* odnosiły się do wskazań ogólnych skierowanych pod adresem wykładawców pastoralnej oraz postulatów szczegółowych i praktycznych obchodzących także i duszpasterzy.

Po każdym referacie odbywała się ożywiona i konstruktywna dyskusja. Owocem referatów i dyskusji są postulaty zebrane w Informacji, która przesłana będzie do Komisji Episkopatu do Spraw Studiów i Uniwersytetów, do Komisji Ekumenicznej Episkopatu oraz do Braci Chrześcijańskich nie będących w jedności z Kościołem katolickim.

Rozpoczęte w dniu 17. XI. 1967 Sympozjum Biblijne otworzył również Prezes a zarazem Kierownik sekcji biblijnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie Ks. Prof. Dr Władysław Smereka podkreślając, że celem spotkania jest wypuklenie istotnych tez Konstytucji soborowej *Dei Verbum* w porównaniu z dotychczasową nauką Kościoła oraz wskazania na konsekwencje stąd płynące.

Treścią rozdziału pierwszego Konstytucji soborowej *Dei Verbum* traktującego o objawieniu zajął się Ks. Prof. Dr Eugeniusz Florkowski z Krakowa. Wypuklił on samo pojęcie objawienia w ujęciu Ojców Soboru, poszczególne etapy i sposoby jego przekazywania oraz rolę Osoby Jezusa Chrystusa w całokształcie objawienia Bożego.

Problem *Historii zbawienia* analizował Ks. Prof. Dr Stanisław Grzybek, prodziekan Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie. Sam termin *historia zbawienia* — stwierdził Prelegent — jest czymś nowym, wprowadzonym do słownictwa teologicznego przez Sobór Powszechny Watykański II. Treścią pod nim się kryjącą jest suma pewnych przez Pana Boga zamierzonych wydarzeń doczesnych, powiązanych ze sobą w ograniczoną całość, ocenianych w świetle wiary, dzięki którym pragnie On zrealizować zbawienie świata. Elementami zaś konstytutywnymi

tej historii są fakty i słowa Boże a cechą charakterystyczną uniwersalizm koncentrujący się w Osobie Jezusa Chrystusa.

Konstytucja Soborowa *Dei Verbum* zawiera nowe spojrzenie na temat wzajemnego stosunku Pisma św. i Tradycji. Stosunek ten w jej świetle był przedmiotem rozważań Ks. Dra Karola Winiarskiego CSSR z Tuchowa.

Ks. Dr Józef Homerski z Tarnowa zastanawiał się nad *Pojęciem prawdy w Biblii*. Jest ono ściśle związane z pojęciem natchnienia. Sobór Watykański II zajmował się natchnieniem w rozdziale trzecim Konstytucji o Bożym objawieniu, omawiając sprawę autorów i ksiąg natchnionych oraz sposobów odczytywania i interpretowania Słowa natchnionego. Taki też był tok rozumowania Autora referatu.

Szczególną uwagę poświęcił Sobór Ewangeliom jako czołowym pismom wszystkich ksiąg natchnionych Starego i Nowego Testamentu. Fazy ich powstawania, ich charakter oraz problem historyczności uwydatnił w świetle soborowego dokumentu i najnowszych osiągnięć egzegezy Ks. Dr Józef Kudasiewicz, profesor Seminarium Duchownego w Kielcach.

Zajmujący się już od wielu lat zagadnieniami uprzystępnienia Biblii ogółowi wiernych i zapoznania ich z jej treścią Ks. Prof. Dr Władysław Smereka z Krakowa podzielił się z zebranymi swymi przemyśleniami w tej dziedzinie, inspirowanymi wytycznymi szóstego rozdziału Konstytucji soborowej *Dei Verbum*. Prelegent położył nacisk na ukształtowanie specjalnego klimatu dla wytworzenia się biblijnej kultury wiernych, co przyczyni się do większej efektywności całego duszpasterstwa i stworzenia ekumenicznej atmosfery.

Ożywiona dyskusja, jaka wywiązała się po każdym referacie stanowiła uzupełnienie i tak już wnikliwych przemyśleń Referentów. Referaty zostaną poszerzone i wydane przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie w formie książkowej, jako zbiorowy komentarz do soborowej Konstytucji *Dei Verbum*.

ROMAN BRANDSTAETTER, Jezus z Nazarethu. Tom I, Czas Milczenia, Warszawa 1967, stron 371 in 8°.

Książka Brandstaettera jest rodzajem powieści biblijnej. Zamyka w sobie szereg celnie dobranych epizodów biblijnych oraz swobodnie wybranych obrazków rodzajowych, sugestywnie odmalowujących religijno-obyczajowe tło starożytnej Palestyny. Cała narracja tchnie nastrojem filozoficzno-religijnej zadumy, charakterystycznej dla większości dzieł powszechnie znanego Autora *Pieśni o moim Chrystusie*.

Właśnie ten nastrój książki udzielił mi się bardzo silnie. Śmiem nawet przypuszczać, że podobne wrażenie odniesie większość Czytelników. Ta lektura naprawdę wciąga człowieka! Jest jakimś pograżeniem się w ciszy, w modlitewnym skupieniu, w harmonii świętej codzienności. Elżbieta, Zachariasz, Jan, asceci z Qumran, a nade wszystko Józef, Maryja, Jezus — jakieś szczególne stopniowanie przeżyć duszy, zarazem i szukającej Boga i zjednoczonej z Nim. Świat ludzi szlachetnych nie tylko przesuwa się przed oczyma wyobraźni, ale w jakiś sposób anagażuje rozum i wolę Czytelnika, by dołączył do ich szeregu. Mimo woli bowiem rodzi się myśl: choć tyle jest trudów i znojów człowieczych, jak piękne i radosne byłoby jednak życie bez grzechu, bez obłudy, bez fałszu i podłości...

Sam Jezus zwolna, ale coraz wyraźniej zajmuje w książce naczelne miejsce. Jego przeżycia wewnętrzne, Jego modlitwy, decyzje — kreśli Brandstaetter językiem pełnym powściągliwości i delikatności, świadom tego, że dotyka Tajemnicy Tajemnic: zjednoczenia natury ludzkiej z Boską w Osobie Zbawiciela. Jeszcze większy trud pisarski czeka Autora przy opracowywaniu drugiego tomu, który już naprzód zatytułował „Czasem działania”.

Wybierając formę psychologiczno-obyczajowej powieści korzysta oczywiście Autor ze znanej licentia poetica. Sięga po nią jednak bardzo rozważnie, gdyż podejmując temat biblijny jako człowiek wierzący stara się jak najwierniej dostosować do narracji Biblii. Pamiętamy, że niegdyś udało się to w niezwykle sposób Tomaszowi Mannowi w trzynomowej powieści „Józef i jego bracia”. W dziele Brandstaettera dostrzegam właśnie jakieś pokrewieństwo duchowe z T. Mannem. Kiedy stara się powiązać zdarzenia nicią pragmatycznego następstwa, albo dokładniej omówić jakiś wariant biblijny, a brak Mu w tekście Pisma św. potrzebnych szczegółów, lub też istniejące nie wydają się dosyć jasne, wtedy nasz Autor tworzy własne pomysły, sytuacje, obrazy. Znaczna ich większość zyskuje natychmiastową, ciepłą aprobatę Czytelnika. Nieliczne tylko nie wydawały mi się zbyt szczęśliwe. Na stronie 31 czytamy np., że Najświętsza Paniienka wyruszyła do Elżbiety bez uzgodnienia tego z rodzicami. Św. Łukasz (1, 39) natomiast pisze, że „udała się spiesźnie” (meta spoudes) — co nie wychodzi na jedno i to samo. — Zbyt sztucznie wygląda też wysłanie starego Zachariasza do Nazaretu po to, aby wyjaśnił Józefowi, że jego Oblubienica „znalazła się w stanie błogosławionym za sprawą Elohim”. Ewangelista Mateusz widzi to inaczej, mówiąc o pouczeniu św. Józefa we śnie (1, 20). — Jest mało prawdopodobnym, by Herod usiłował „zabić wiarę w Mesjasza” u Izraelitów (str. 128), i jakoś niejasno brzmi twierdzenie, że św. Józef pod wpływem objawień woli Bożej „nie rozoznawał się już więcej w rodzaju zjawisk i mieszał ich sens i znaczenie” (str. 167). — Pomimo całego uroku opowiadania Brandstaettera o Jezusie pobierającym naukę Tory u chazana w Nazarecie (str. 192 nn)

budzi się wątpliwość, czy to aby słuszny domysł. Gdyby tak bowiem było, uczeni żydowscy nie mogliby później wyrażać swego zdumienia: „Jakże on może znać Pismo, nie nauczony?” (J 7, 15). — Niefortunnym wydaje mi się przypuszczenie, by szatan kuszący Chrystusa na pustyni przybrał wówczas postać „rogatego kozła, Azazela” (str. 358 n). — Dobrze się stało, że w książce B. nie zabrakło rozdziału o pustelni w Qumran, choć Autor ograniczył się do przekazania o niej tylko najbardziej podstawowych wiadomości. Otóż do tej pustelni posyła On również Jana, syna Zachariasza, na „długie lata”. Ponieważ pobyt Chrzciciela we wspólnocie qumrańskiej jest na razie tylko hipotezą, może jednak byłoby lepiej, gdyby B. jakoś dyskretnie — jak On to umie — zaznaczył hipotetyczność tego faktu?

Każdego teologa (choć oczywiście nie tylko jego) bardzo interesuje sposób przekładania tekstu biblijnego z języków oryginalnych. W swej książce B. przełożył cały szereg tekstów biblijnych, a zrobił to bardzo pięknie, starannie, potoczyście a wiernie. Szkoda tylko, że w nawiasie albo u dołu strony nie zaznaczono, z jakiej Księgi pochodzi dany tekst. Szkoda także, że nie wyróżniono go cudzysłowem czy odmienną czcionką. Wprawdzie zepsułoby to trochę wizualną jednolitość strony, ale za to dopomogło by Czytelnikowi w łatwy sposób poznać — a może nawet przyswoić sobie pamięciowo — szereg świętych wersetów. W obecnym bowiem ujęciu graficznym nawet biblista musi wyostrzyć swoją uwagę, aby odróżnić, gdzie kończy się tekst biblijny, a zaczyna się narzeczanie Autora.

Osobny, trudny rozdział w pracy pisarza-tłumacza stanowi zawsze transliteracja. Na polskiej niwie biblijnej do dziś niestety kwitną rośliności nieuporządkowane. Niemal każdy ukazujący się nowy przekład ma trochę inne zasady transkrybowania. Wystarczy choćby porównać Biblię Tysiąclecia (wyd. „Pallottinum”) z Komentarzami do Ksiąg Pisma św. wychodzącymi pod auspicjami KUL, z tłumaczeniem z greki Nowego Test. śp. ks. S. Kowalskiego itp. Kto ponosi winę za taki stan rzeczy? Chyba w pierwszym rzędzie polski indywidualizm. Ośrodki naukowe w Polsce powinny raz przedyskutować ten problem, i rezygnując ze szkodliwej zależności od zagranicznych wzorów ustalić transkrypcję odpowiadającą potrzebom polskiego Czytelnika. Dlatego chwałę głośno T. Zawadzkiego, profesora Uniwersytetu A. Mickiewicza, że w „Wyborze źródeł do historii starożytnego Wschodu” (Poznań 1966) nie zawahał się hebrajskiego „szin” oddać przez nasze „sz”, nie zaś przez czeskie š („s” z daszkier); hebrajskie „taw” transkrybuje jako „t”, słusznie rezygnując z niezrozumianego dla Polaka „th”. I tutaj właśnie mój maleńki zal do Brandstaettera za słowo „Nazareth”. Pewnie że owo „th” (tak ma Wulgata) dodaje tekstowi trochę wizualnego smaczku, jakiejś archaiczności. Ale czy to było konieczne? Do „Nazaretu” naprawdę już przywykliśmy od wieków, natomiast „nazarethański bogacz” jakoś nam — że użyć swobodnego zwrotu — nie leży. Skoro przy tym gdzie indziej Autor pisze: „nizmat”, „bereszit”, „Kohelet”, „hamowet”, „Szabat” — transkrybując w tych słowach hebrajskie „taw” przez „t”, konsekwentnie powinien zatem pozostawić „polski” Nazaret.

W „Objaśnieniach” słów hebrajskich na końcu książki (str. 365—368) brak słowa „jahwiczny” (nota bene „jahwiczny gniew” na str. 279 bardzo mnie razi) oraz „Szema Izrael” (= słuchaj, Izraelu). Wzorem talmudystów nie używa Autor zupełnie słowa Jahwe (= Ten, który jest) na oznaczenie Boga, chociaż właśnie ono jest charakterystycznym określeniem biblijnym „Boga Izraela”. Ta powściągliwość B. nie wydaje mi się słuszną.

Piękny, bogaty i urozmaicony język Brandstaettera jest powszechnie

znany. Nie mnie więc, laikowi, podejmować próbę oceniania go! Niechże mi jednak będzie wolno na końcu wyznać, że w rozdziale „Kuszenie na pustyni” (i w kilku innych) razi mnie forma wielkich okresów zdaniowych (niemal na całą stronę!) bez kropki, dwukropka lub średnika. Zapewne w ten sposób Autor chciał naśladować niezwykle nagromadzenie słów i uczuć, jakimi charakteryzują się niektóre Księgi prorockie St. Testamentu. Jednakże w języku polskim jakoś to razi. Bo i najznakomitsza płynność języka zaczyna nużyć, gdy Czytelnikowi wypadnie łykać tego rodzaju tasiełce myślowe. Może zresztą jest to moje subiektywne odczucie, ale tak mi się wydaje, że jednak Autor żąda niekiedy zbyt wielkiego wysiłku w kojarzeniu mnogości myśli.

Powyzsze, drobne uwagi krytyczne — częścią zresztą dyskusyjne — nie pomniejszają oczywiście wartości niezwykłego dzieła Brandstaettera. Stanowi ono świetny przykład wnikliwego odczytania tekstów Pisma świętego i literacko niezwykle komunikatywnego podzielenia się nim z Czytelnikiem. Za to należy się Autorowi szczerza wdzięczność od wszystkich miłośników Bożego Słowa.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

HEINZ SCHÜRMAN, Die geistlichen Gnadengaben in den paullinischen Gemeinden, (Die Botschaft Gottes, Neustamentliche Reihe, 18), Leipzig 1966, stron 80.

Jedną z ostatnich prac H. Schürmanna, profesora egzegezy z Erfurtu, jest monografia na temat charyzmatów, ich przeznaczenia i roli w Kościele. Ze względu na wielką aktualność tej tematyki warto, choćby w wielkim skrócie, zapoznać się z poruszonymi przez autora problemami.

Omawiając poszczególne dary łaski z czterech aspektów: ducha (pneumatika), łaski (charismata), posługi (diakoniai) i działania (energemata), Schürmann usiłuje zgrupować je wokół zasadniczych kierunków ich przeznaczenia, odstępując zarazem od tradycyjnego podziału charyzmatów na funkcje i sprawności, z których jedne miałyby mieć przeznaczenie społeczne, drugie zaś byłoby w zasadzie osobistym przywilejem charyzmatyków. Tymczasem, stwierdza autor, każdy charyzmat służył zawsze dobru całego Kościoła, a każdą funkcję sprawowaną w Kościele można określić mianem charyzmatu.

Z samego społecznego przeznaczenia charyzmatów wnosić trzeba, że nie mogły się one skończyć w I czy II wieku po Chrystusie. O tym, w jakiej formie się pojawiają, decydują przede wszystkim aktualne w danym czasie potrzeby Kościoła. Charyzmaty są bowiem darami uwielbionego Chrystusa dla założonej przezeń społeczności.

Na uwagę zasługuje i to, że Schürmann dokonał nowego uszeregowania poszczególnych darów łaski, wskazując jednocześnie na główne zasady nimi kierujące, którymi są Duch Św. i miłość. Te dwie zasady pozwalają wyróżnić charyzmaty z pomiędzy im podobnych sprawności przyrodzonych człowiekowi.

Sprawą ukonstytuowania się hierarchii kościelnej Schürmann szczegółowo się nie zajmuje. Tekstami potwierdzony wniosek, iż funkcje apostoła czy proroka zostały potem zastąpione prezbiteralnym czy episkopalnym kierownictwem poszczególnych gmin, ma przede wszystkim dowieść tego, że nie zabrakło charyzmatów również później, kiedy nowe urzędy w Kościele stały się kontynuatorami posługi apostołów i proroków.

Heinz Schürmann traktuje swą rozprawę jako przyczynek do

współczesnej teologii ekumenicznej, zwłaszcza do kwestii ustroju pierwotnego Kościoła, jego życia i działalności. To właśnie wyróżnia jego pracę spośród innych publikacji na ten sam temat. Seria „Die Botschaft Gottes” ma zresztą taką właśnie ambicję nowego spojrzenia na niektóre zagadnienia dla wspólnego ich przemyślenia z czytelnikiem. Dążenie do jedności chrześcijaństwa wymaga przecież m. in. solidnie wypracowanej teologii w zakresie tych właśnie zagadnień, które wciąż jeszcze wydają się być sporne, a do nich należy także problem ustroju Kościoła. Teksty Nowego Testamentu i Didaché mówią na ten temat i o władzy i roli duchowych darów łaski. Żadnego z tych elementów nie wolno przeakcentować z niekorzyścią dla drugiego, bo niezależnie od sprawnego urzędu, niezależnie nawet od stopnia łaski, wszyscy członkowie Kościoła są zjednoczeni w dążeniu do świętości.

Pracę ks. Heinza Schürmanna polecić można nie tylko biblistom, ale i wszystkim interesującym się problematyką duchowych darów łaski—charyzmatów. Zestaw bibliograficzny informuje o najważniejszych pozycjach z zakresu tej problematyki. Język książki jest dość trudny, praca jednak jest zwięzła i zwarta, sam wykład zaś żywy i interesujący. Wobec wielu cytowanych tekstów biblijnych można by wyrazić życzenie umieszczenia szczegółowego ich indeksu. Brak zebrania wniosków w rozdziałach 3, 4 i 5 jest pewną niekonsekwencją w skądinąd przejrzystej kompozycji pracy.

Lublin

KS. JAN SZLAGA