

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXXVIII

1985

A R T Y K U Ł Y

Zdzisław Kempf

## „RĘCE PAJĄKA” W Prz 30, 28

Piękno i mądrość słów Księgi Przysłów jeszcze dziś podziwiamy, po wielu stuleciach, choć tylu filozofów nawiedziło ziemię i tylu genialnych poetów śpiewało swe pieśni. Koncentruje się to piękno i ta głębia w Pieśni nad pieśniami, a mądrość gnomiczna tryska z Przypowieści. W nich właśnie występuje czwórkowy zespół sentencji o zwierzętach, które zdaniem króla Salomona przewyższają mądrością mędrców. Cytuję te sentencje za przekładem ks. Jakuba Wujka (1599), którego język urzeka swą staropolską patyną: „Cztery rzeczy są maluczkie na ziemi, a one są mędrze nad mędrce. Mrówki, lud słaby, który gotuje we żniwa żywność sobie. Zajączek, gmin nie duży, który czyni sobie w skałach łożysko swoje. Szarańcza, Króla nie ma, a wszystka hufcami swymi wychodzi. Pająk, rękoma się wspiera, a mieszka w pałacach Królewskich” (Prz 30, 24—28). W opisie tym pobrzmiewa sympatia mędrca do zwierząt, tych zwłaszcza, które zorganizowały doskonale społeczeństwa, wyższe od ludzkich łądem i skrzętnością. Tę mądrość „wyższą nad mędrce” wcieloną w państwa tzw. owadów towarzyskich podziwiał w przeszło 28 stuleci później M. Maeterlinck w swych pięknych książkach: *Życie mrówek*, *Życie pszczoł* i *Życie termitów*. Nam, ludziom, daleko do tej cudow-

nej organizacji państw mrówczych i pszczelich: człowiek raczej wbrew swemu wysokiemu intelektowi dewastuje środowisko naturalne, a wyzwoliwszy atom grozi własnej planecie zagładą. Natomiast tę doskonałość stworzeń Bożych, która tak później zachwycała mędrców, potwierdziły wersety 24 i 25 pierwszego rozdziału Genezy: „Rzekł też Bóg: Niech zrodzi ziemia duszę żywiącą według rodzaju swego: bydło i płaz i bestie ziemne według rodzajów swoich. I stało się tak. I uczynił Bóg bestie ziemne według rodzajów ich, i bydło, i wszelki ziemiopłaz według rodzaju swego. I widział Bóg, że było dobre”.

Chciałbym się bliżej przypatrzeć tylko jednemu z tych stworzeń, które opiewa mędrzec, bo sformułowania hebrajskiego oryginału i dalszy jego przekład w językach Europy nasuwa wątpliwości — chodzi o werset ostatni o „rękach pajaka”. Oryginał BH brzmi: *šēmāmīth bē-jādajim tēthaffēs wē-hi' bē-hēihlēi meleh*. W *Biblia Hebraica secundum Editionem Belgicam Everardi van der Hooght (...)* una cum *Versione Latina Sebastiani Schmidii* (Lipsiae 1740) spotkałem dosłowny przekład łaciński: *Aranea manibus palpat: illa tamen in palatiis regis*. Natomiast w Wulgacie nie ma podmiotu *aranea* ‘pająk’, lecz zupełnie inny: *stellio*. Trzeba zaznaczyć, że *stellio* to ‘jaszczurka centkowna w gwiazdy’. Wyraz ten występuje zarówno u Wirgiliusza, jak i u Owidiusza. Tekst Wulgaty brzmi: *Stellio manibus nititur, et moratur in aedibus regis* ‘Jaszczurka wspiera się na rękach, a przebywa w mieszkaniach króla’. Widzimy więc, że ks. J. Wujek, jak zresztą wielokroć, powtórzył brzmienie Wulgaty: *pająk rękoma się wspiera*, choć zamienił jaszczurkę na pajaka.

Ale zaskakujący jest przekład Biblii Tysiąclecia: „jaszczurka, co nie da się schwycić rękami, a mieszka w pałacach królewskich”. W tej chwili nie chodzi o wymianę pajaka na jaszczurkę czy vice versa, co zasługuje na osobne omówienie, lecz o fakt, że konstrukcja aktywna: *pająk rękami się wspiera* (lub: *maca*) została w zamieniona na pasywną i zaprzeczona. Jest to o tyle zastanawiające, że interesujący nas tu głównie zwrot hebrajski *šēmāmīth bē-jādajim tēthaffēs* nie zawiera partykuły przeczącej *lo* ‘nie’, ani czasownika, który by zaznaczył potencjalność czynności: ‘dać się schwycić’, ‘móc być schwytanym’. Czasownik tu występujący *tēthaffēs* pochodzi od werbalnej podstawy *tāfaš* ‘chwycić, łapać’, ale jest to w dodatku konstrukcja czasownikowa pochodna zwana *Pi'el*, która nie oznacza strony biernej (dać się schwycić = być schwytanym), lecz wyraża przede wszystkim czynności wzmocnione, intensywne. Tak więc *kābar* znaczy ‘grzebać, chować’, ale po przekształceniu tego czasownika na formację *Pi'el* znaczy ‘wielu grzebać’ (śmierć pandemiczna w czasie wojny lub zarazy), por. Lb 33, 4, 1 Krl 11, 15, Jr 14, 16, Ez 39, 14, Oz 9, 6; podobnie: *nāšā* ‘podnosić’ → *Pi'el: niššē* ‘wynosić w górę, czynić wielkim, sublimować’, np. w 2 Sm 5, 12: „I pojął

Dawid, że go utwierdził Pan jako króla nad Izraelem i że wywyższył jego królestwo (*niššē' mamlakto*) dla ludu swego izraelskiego". Aby uzyskać sens pasywny, nie można stosować intensyfikującej konstrukcji Pu'al, lecz użyć konstrukcji innej, przede wszystkim Pi'el lub Nif'al. Tak więc *lākah* 'wziąć' → Pu'al: *lukkah* 'być wziętym', np. w Rdz 2, 23: „I rzecze Adam: Oto jest kość z kości moich i ciało z ciała mego, dlatego będzie nazwana kobietą (ściśle: „mężycą” *iššā*), bo z męża (*iš*) została wzięta” (*ki mē-iš lukkēhā zoth*). Pasywność tworzy też formacja Nif'al, np. od *nātan* 'dawać' mamy *nittan* 'być dawany' z dokumentacją w takich wersetach, jak Wj 5, 16, Kpł 19, 20, Jr 32, 4.

Formacja *tethaffēs* jako intensyfikujące Pi'el od *tāfaš* powinna mieć w zastosowaniu do czynności chwywania taki właśnie sens, czyli chwywanie częste lub usilnione. Nadaje się to znakomicie jako ilustracja zachowania się pająka, który snując swą sieć, manipuluje łapkami, co sprawia wrażenie zwielokrotnienia tego działania. Strukturalnie forma *tethaffēs* jest zupełnie przejrzysta, bo do formacji Pi'el jest tu dodany formant żeńskości *tē-* i postać ta może znaczyć 'ona często (mocno) chwyta'<sup>1</sup>. Tak więc połączenie składniowe *šēmāmith tethaffēs* jest w pełni czytelne, bo podmiot *šēmāmith* jest rodzaju żeńskiego, więc w czasowniku jest konsekwentnie żeński formant *tē-*. Gdybyśmy przyjęli lekcję: *jaszczurka (co) nie da się schwytać rękami*, musielibyśmy zdegradować rzeczownik *šēmāmith* jako składnik aktywny i zamienić go logicznie, choć nie gramatycznie, na pasywny przedmiot, który ktoś, niewątpliwie człowiek, chwytają rękami. Wymiana prostej pasywności (*jaszczurka jest chwywana*) na potencjalność zaprzeczoną (*nie da się schwytać*) wobec braku w kontekście partykuły przeczącej *lo* wydaje się czymś nieuzasadnionym. Co więcej — przy normalnym przedmiocie syntaktycznym (po polsku tzw. przedmiot bliższym) występuje po hebrajsku tzw. „nota accusativi”, którą jest partykuła *ēth*. A przecież takiego wskaźnika nie ma przy rzeczowniku *šēmāmith*, który jest niewątpliwie podmiotem w mianowniku.

Niezależnie od tego, czy podmiotem w omawianym przez nas wersecie Prz 30, 28 jest 'pająk' czy 'jaszczurka', trudno nam się zgodzić z określeniem, że te zwierzęta mogą mieć ręce. Ręka jest dla nas tak bardzo ludzkim organem, że myśl o tym, aby jakiegokolwiek zwierzę mogło mieć ręce, jest dziś nie do przyjęcia. Aby uniknąć błędu rzeczowego, musielibyśmy zwrot *pająk chwyta rękami* zamienić na *pająk chwyta łapkami* (nazwa zoologiczna: *odnóza*). A mimo to do podmiotu *šēmāmith* zastosowano narzędnik *rękami* w wielu językach przekładowych. Porównajmy u ks. J. Wujka: *Pająk rękoma się*

<sup>1</sup> Co prawda *tethaffēs* może też znaczyć 'ty często chwytasz' (zwrot do mężczyzny), ale ewentualność taką ze względu na kontekst musimy wykluczyć.

wspiera, w luterzańskich bibliach gdańskiej i królewieckiej<sup>2</sup>: *Pająk rękami robi*; u Lutra<sup>3</sup>: *Die Spinne wirkt mit ihren Händen*; w Biblii angielskiej<sup>4</sup>: *The spider taketh hold with her hands*; w Biblii hiszpańskiej<sup>5</sup>: *El estelion se apoya en las manos*. W Wulgacie: *Stellio manibus nititur*.

A więc nie możemy się uwolnić od tej „ręki zwierzęcej”. Choć sprawa brzmi tajemniczo, jest jednak zupełnie prosta. Sprowadza się do zjawiska powstania wyrazów, które nazwałem „wyrazami depresjonującymi sfery zwierzęcej”. Należą tu takie, jak *łeb, pysk, łapa, jucha, żreć, zdechnąć* itp. Problem ten jest nowy, dotąd w nauce nie opracowany. Gromadzę materiały do pracy na ten temat, na razie tylko w odniesieniu do polszczyzny. A sprawa jest szersza — o europejskim zasięgu. Porównajmy franc. *crever* ‘zdechnąć’ wobec *mourir* ‘umrzeć’, niem. *krepieren* lub *verrecken* ‘zdechnąć’ wobec *sterben* ‘umrzeć’. Motywy tej językowej degradacji zwierząt nie są pewne, podejrzewam, że sprawcą mógł być humanizm. W każdym razie granica zjawiska tego dla polszczyzny był rok 1500, który redakcja *Słownika staropolskiego* przyjęła również jako terminus ad quem. Przed tą granicą zwierzęta jeszcze umierały, po niej — zdychały. Tak więc w Biblii szarospatackiej<sup>6</sup> (1450) na marginesie plag egipskich czytamy: *A uczynił jest Pan podła słowa Mojżeszowa i zmarły są żaby z domow, z ziemie i z pol* (Wj 8, 13). Po staroczesku też *I zemřely jsu žáby*. W Biblii Leopoldy<sup>7</sup> (1561) werset ten brzmi: *A uczynił Pan według słowa Mojżeszowego i wyzdychały żaby z domów, ze wsi i z pól*. A zatem do takich gorszych wyrazów należy też *łapa*. W średniowieczu *łapy* w tym znaczeniu jeszcze nie było. Dla tylnej kończyny zwierzęcia używano słowa *noga*, jakiego zaś dla kończyny przedniej — nie wiadomo. „Ręka pająka” byłaby jedynym przykładem. W *Słowniku staropolskim* *łapa* znaczy 1. ‘pułapka’, 2. ‘rabuś’. W znaczeniu organu zwierzęcego *łapa* pojawia się dopiero w w. XVI np.: *Psi ogon, a miasto rąk dwie niedźwiedzie łapie*, Rej, *Zwierzyniec* 118.

<sup>2</sup> *Biblia to jest Wszystkie Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza według Edycji Biblii Gdańskiej w roku 1632 wydanej ułożone a teraz dla pożytku Zborów Polskich Protestańskich podług Biblii Królewieckiej w roku 1738 wydanej na nowo przedrukowane*, Berlin 1810.

<sup>3</sup> *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*, Stuttgart 1898.

<sup>4</sup> *The Holy Bible containing the Old and New Testaments, set forth in 1611 and commonly known as the King James version*, American Bible Society, New York (bez daty).

<sup>5</sup> *La Biblia ó el Antiguo y Nuevo Testamento*, traducido al español de la Vulgata latina, por el Rmo P. Phelipe Scio de S. Miguel, Londres 1864.

<sup>6</sup> *Biblia Królowej Zofii* (szarospatacka) wraz ze staroczeskim przedkładem Biblii wydali Stanisław Urbańczyk i Wadimir Kyas, Wrocław—Warszawa—Kraków, cz. I, s. 98.

<sup>7</sup> *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na polski język z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła Krześcijańskiego Powszechnego przyjętej nowo ułożona*, w Krakowie w drukarni Szarffenbergerów.

Jeszcze jest jedna „ręka zwierzęca” w Starym Testamencie, ale niestety jej łatwowierna aprobata zaprowadziłaby nas na manowce. Chodzi o „psią rękę”. Zwrot ten występuje w Ps 21, 21. W *Psalterzu floriańskim* czytamy: *Wytargń (...) z ręki psiej jedzinaczkę moję*. Zwrot ten bez zmiany powtarza się w *Psalterzu puławskim*. W najstarszej drukowanej biblii polskiej, jaką jest *Biblia Leopoldy* (1561) jest to samo: *Wyrwi Boże od szable duszę moję: a z ręki psiej jedynaczkę moję*. Naśladuje to oczywiście brzmienie *Wulgaty*: *Erue a framaea Deus animam meam et de manu canis unicum meam*. U ks. Wujka (1599) identycznie: *Wyrwi od miecza, Boże, duszę moję: a z ręki psiej jedynaczkę moję*. Mimo wszystko „psia ręka” zaczyna się nie podobać biblistom i przekształcają ten zwrot. Luter podaje: *Errete meine Seele vom Schwert, meine einsame von den Hunden* (a więc ‘uratuj od psów’); w luterzańskich bibliach polskich (1632 i 1738) jest zamiana ręki na moc: *Wyrwi od miecza duszę moję, z mocy psiej jedynaczkę moję*. Podobna zmiana dokonała się w Biblii angielskiej: *Deliver my soul from the sword; my darling from the power of the dog*. Ale *Biblia Tysiąclecia* nie zamienia „psiej ręki” na „moc psią”, lecz próbuje uniknąć przenośni i zachować skojarzenie z psem i jego łapą, bo podaje brzmienie: *z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro*. Przekład ten nie może nas zadowolić, bo faktycznie nie chodzi tu ani o psie pazury, ani o psie łapy, lecz znaczenie hebrajskie jest inne — przenośne, o czym za chwilę. Ale gdyby biblista chciał zachować realne, powiedzmy „zoologiczne” znaczenie zwrotu, to nie powinien do niego wprowadzić wyrazu *pazury*, którego brak w hebrajskim oryginale, lecz użyć wyrazu dla kończyny psa, którym dziś jest nie *ręka*, lecz *łapa*. A więc mogłoby to brzmieć: *z psich łap*.

Faktycznie jednak przekład taki nie byłby ścisły. W oryginale hebrajskim w *Psalmie 21, 21* zwrot brzmi: *mi-jād keleb*, czyli dosłownie ‘z ręki psa’. Zwrot ten we wspomnianym psalmie nie ma znaczenia dosłownego, lecz przenośne. Nie chodzi tu o ‘rękę’, lecz o ‘moc’, ‘władzę’. Po hebrajsku takie przenośne zastosowania wyrazu *jād* są dość częste. Jeśli chodzi o zastosowanie słowa *jād* ‘moc, władza’ do innych zwierząt niż pies, to przykład mamy w 1 Sm 17, 17: „Pan, który mię wyrwał z mocy lwa i z mocy niedźwiedzia, tenże mię wyrwie z mocy Filistyńczyka tego” (trzykrotne użycie wyrazu *jād*). Przy tej okazji trzeba przypomnieć, że również łaciński wyraz *manus* mógł mieć nie znaczenie dosłowne, lecz przenośne znaczenie ‘mocy’, ‘władzy’, ale w pierwszym rzędzie rzymska *manus* odnosiła się do władzy ojca nad członkami rodziny, zwłaszcza władzy męża nad żoną: *in manu mulieres habere* (u Liwiusza), *in manum convenire* ‘dostać się pod czyjąć władzę’ (u Cycerona).

Zjawisko używania wyrazów „gorszych” dla zwierząt (*łeb*, *zdechnąć*) jest tak u nas zdomowione, że go nawet nie zauważamy. Tym się więc tłumaczy fakt, że żaden z badaczy dotąd nim się nie zajął.

Zjawisko to powstało na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej tylko w Europie. Ale jest wiele kultur i wiele języków, które tej deprecjacji nie znają. Na przykład w grece antycznej nie było żadnych gorszych wyrazów sfery zwierzęcej: *kefalē* 'głowa; łeb', *pūs* i *skēlos* 'stopa, noga; łapa', *ofthalmoī* 'oczy; ślepień', *prōsōpon* 'twarz; pysk', *apothnēskein* 'umrzeć; zdechnąć'. Taki był oczywiście też język hebrajski. Nie było w nim gorszych wyrazów dla zwierząt. Dlatego można sobie bez trudu wyobrazić 'reçe pająka' po hebrajsku, a fakt ten znalazł tekstową realizację w omawianym wersecie Prz 30, 28. Ale wywołał też sporo wahań u biblistów Europy, tym silniejszych, im późniejsi oni byli w stosunku do przełomowej daty roku 1500. Tak więc zgadzał się jeszcze na „reçe pająka” Leopolda, Wujek i Luter, zgodził się angielski tłumacz Biblii Króla Jakuba (1611). Ale nie mogli się zgodzić z „rękami pająka” autorowie Biblii Tysiąclecia, tak jak nie mogli przystać na „psią rękę”. Tak więc pragnąc ten tekst unowocześnić, dokonali zmiany podmiotu. Nie *s'emāmith* u nich została podmiotem, lecz jakiś nieznaną człowiek, który chwyta jaszczurkę, nie mogąc jej jednak złapać. Uratowano w ten sposób mądrość istoty jednej z maluczkich, zachwycających mędrca, ale tekst zmieniono w sposób niezgodny z oryginałem.

W omawianym zwrocie *s'emāmith be-jādajim tethaffēs* narzędzie działania *be-jādajim* 'rękami' zostało podane po hebrajsku w liczbie podwójnej (dualis). Stało się tak dlatego, że Żyd starożytny w odniesieniu do ludzi podawał zasadniczo w tej liczbie nazwy organów podwójnych (*jād* 'ręka', *regel* 'noga' → *jādajim*, *reglajim*). Czynił tak zresztą i Polak średniowieczny (*reçe*, *nodze*), przy czym forma dualna *reçe* przetrwała nawet, gdy liczba podwójna zanikła po w. XVI, natomiast dualna forma *nodze* już wcześniej została wymieniona na pluralną *nogi*. Ale Żyd starożytny miał też ambaras, gdy myślał o 'rękach pająka'. Przecież stworzenie to ma aż osiem podobnych do siebie odnóży. Jak te „reçe” nazwać? Gdyby autor Przepowiedzi odbiegł od schematu ludzkiego, tzn. od dualisu *jādajim*, musiałby zastosować dla pająka liczbę mnogą *jādoth*. Ale nie zrobił tego, użył formy podwójnej *jādajim*, zupełnie tak, jakby myślał o człowieku i jego przednich kończynach, zapominając, że pająk do przedzenia pajęczyny używa wszystkich ośmiu odnóży. Czy w tej epoce języka hebrajskiego była to personifikacja? „Maluczkie mędrsze nad mędrce” mogłyby być personifikowane w myśli mędrca: mrówka (*ne'māiā*), zajączek (*šāfān*), szarańcza (*arbe*) i pająk (*s'emāmith*).

Jak wiadomo, w pewnych językach istnieje przy rzeczownikach rodzaj określony, nieokreślony lub generalny. O tym ostatnim najmniej się mówi w językoznawstwie, choć jest bardzo częsty np. w języku angielskim. Do oznaczania tych kategorii służą pewne elementy zwane rodzajnikami np. po niemiecku określonymi rodzajnikami są w liczbie pojedynczej *der*, *die*, *das*, nieokreślonymi *ein*, *eine*, *ein*, przy rodzaju zaś generalnym brak w ogóle rodzajnika np. *der*

*Mann* 'znany mężczyzna, człowiek', *ein Mann* 'pewien człowiek', *Herr und Hund* 'Pan i pies' (generalnie) — tytuł noweli Tomasza Manna, *Pyr elthon balein epì ten gen* 'Ogień przyszedł rzucić na ziemię' Łk 12, 49 (*pyr* generalnie, a więc nie: *tò pyr*). Język hebrajski ma również rodzajnik określony dla znanych desygnatów (*ha*). Posiada też rodzaj generalny bez rodzajnika i właśnie forma nasza *b<sup>e</sup>-jādajim* jest w rodzaju generalnym. W rodzaju określonym była-by konstrukcja *b<sup>e</sup>-jādeihā* 'mit ihren Händen, with her hands'. A zatem również forma *b<sup>e</sup>-jādajim* 'dwie ręce' (staropolskie *rękom* jako dualis) jest zupełnie w tym miejscu oczywista.

Nie jest jasne jedynie, dlatego pod słowem *śemāmith* występują dwa tak odrębne gatunki zoologiczne, jak jaszczurka i pająk w opinii interpretatorów, tzn. oddalenie nastąpiło nawet nie w obrębie gromad i podtypów zoologicznych, lecz aż w obrębie typów: typ stawonogów (Arthropoda) zmieszano z typem kręgowców (Vertebrata). Są co prawda języki, w których się to dzieje np. w japońskim termin *mushi* oznaczać może wszystko, co nie jest ssakiem, ptakiem lub rybą<sup>8</sup>. Jak wskazuje słownik hebrajski Geseniusa<sup>9</sup>, stworzenie, co do którego zachodzi wątpliwość, czy jest pajęczakiem czy gadem, występuje tylko raz w Starym Testamencie, właśnie w Prz 30, 28 i nigdzie więcej. Jest to więc tzw. *hāpaks legōmenon*, podobnie jak forma *Bożycze* 'synu Boży' w polskiej „Bogurodzicy” albo też zaimek *ja* 'ja' w Psalterzu floriańskim, kontynuujący formę języka prasłowiańskiego. Autor Wulgaty wybrał dla *śemāmith* znaczenie 'jaszczurki' *stellio*, ale wybór ten nie zwyciężył mimo powagi Wulgaty. Zrezygnował bowiem z 'jaszczurki' Wulgaty, a wybrał 'pająka' nasz ks. J. Wujek, zrobił to również M. Luter, a dalej tłumacz angielski Biblii Króla Jakuba (1611), zrobili tak polscy tłumacze obu biblii ewangelicznych z lat 1632 i 1738 oraz autor przekładu belgijskiego Sebastian Schmid (1740).

Miało to niewątpliwie swoje uzasadnienie. Bo spójrzmy jeszcze raz na tę sprawę tak, jakby ją analizował nie biblista, lecz przyrodnik. To, co wiemy o sposobie życia jaszczurek (Sauria) w porównaniu z zachowaniem się pajaków (Araneida), predestynuje szczególnie silnie pająka na bohatera omawianego wersetu. Trudno nam coś powiedzieć typowego o manewrowaniu łapkami przez jaszczurkę, i co więcej — jest to stworzenie płochliwe, które unika ludzkich pomieszczeń i raczej może pojawiać się nie w pałacach królewskich, lecz w pałacowych ogrodach. Natomiast pająka znamy jako ułaskawionego i nawet dość spoufalonego mieszkańca ludzkich siedzib. Król Salomon mógł obserwować bytowanie pajaków i zasnuwanie po-

<sup>8</sup> Por. rosyjski duży słownik języka japońskiego pod red. I. I. Konrada, Moskwa 1979, t. I, s. 639.

<sup>9</sup> W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* in Verbindung mit Prof. Dr H. Zimmermann bearbeitet von Dr. Frants Buhl, 14 Aufl., Leipzig 1905, s. 720.

mieszkań ich przędzą, nawet w swych królewskich pałacach. Podróżującym po krajach tropikalnych wiadomo, z jaką siłą stawonogi atakują ludzkie siedziby. Obserwował też mędrzec niewątpliwie mistrzną pracę pająka przy budowie sieci, a zwłaszcza szybką zonglerkę czterech par odnóży zakończonych grzebykowatymi pazurkami, zatrudnionych snuciem pajęczyny. Przecież nie darmo w greckim antyku powstał mit o mistrzowskiej przędce z Kolofonu, która wyzwala Atenę do zawodów w sztuce przędzenia, za co przez boginię została zamieniona w pająka. To Arachne. Tę szybką, w wyobraźni zwielokrotnioną pracę odnóży prządki znakomicie oddaje czasownik *tāfaš* 'chwycić' w intensyfikującej formacji Pi'ēl: *t<sup>e</sup>thaffēs* 'ona szybko (wielekroć) chwyci', której użył mędrzec jako *hāpaks legōmenon*.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że werset 30, 28 wbrew pozorom nie zawiera żadnych zagadek. Po dokładnej analizie lingwistycznej i sytuacyjnej wszelkie wątpliwości znikają. A więc: *Pająk rękoma chwyci (przebiera, manipuluje)*, a on (jest) w pałacach królewskich.

Opole

ZDZISŁAW KEMPF

S. Ewa Józefa Jezierska OSU

## EUCHARYSTIA – UDZIAŁEM WIERNEGO W ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIU CHRYSYUSA

Motywy współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem przewijają się przez wszystkie prawie listy św. Pawła. Analiza tekstów Pawłowych dotyczących chrztu, życia doczesnego i eschatologii w sensie ścisłym pozwala zauważyć<sup>1</sup>, że każdy etap życia chrześcijańskiego jest, według myśli Apostoła, udziałem w aktach zbawczych Chrystusa. Ta Pawłowa idea współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem, współuczestnictwa w Jego życiu, wyrażona jest przez św. Pawła najczęściej przy pomocy formuły „z Chrystusem” lub złożenia rzeczowników i czasowników z przyimkiem „z” (złożenia te tłumaczymy: „umierać razem z (kimś)”, „współumieranie”, „cierpieć razem z (kimś)”, „współcierpienie” itp.), podkreślających ściśle, ontyczne związanie wiernych z Chrystusem.

<sup>1</sup> Temu zagadnieniu poświęcona była praca doktorska piszącej p.t. „Idea współumierania i współzmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Listach Pawłowych” (PWT, Wrocław, 1983).



Z tekstów Pawłowych dotyczących Eucharystii: jej ustanowienia (1 Kor 11, 23—25)<sup>2</sup> oraz z 1 Kor 10, 16 i Flp 3, 10 wynika także, że uczestnictwo w Eucharystii jest współudziałem wiernego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wprawdzie teksty powyższe formuły „z Chrystusem” nie zawierają, jednak ich analiza (którą przedstawia się poniżej) potwierdza tezę o włączeniu wiernych, uczestniczących w Eucharystii, w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa<sup>3</sup>.

## 1. EUCHARYSTIA — GŁOSZENIEM ŚMIERCI PANA

W 1 Kor 11, 23—25 św. Paweł przypomina Koryntianom opis ustanowienia Eucharystii i zaznacza (w. 23) że przekazał im to, co „otrzymał od Pana”. Znając życie Apostoła i chrystofanię pod Damaszkiem (Dz 9, 1—30) sądzić można, że relacja dotycząca faktu ustanowienia Eucharystii opiera się o tradycję wczesnochrześcijańską, natomiast wkład Pawłowy w redakcję omawianego tekstu polega na podaniu sensu, znaczenia opisywanego faktu. Św. Paweł zawdzięcza Chrystusowi zmartwychwstałemu, którego spotkał pod Damaszkiem, zrozumienie gestu Jezusa, ustanawiającego sakrament Eucharystii. I to zrozumienie wielkoczwartkowego czynu i słów Jezusa Apostoła przekazuje Koryntianom<sup>4</sup>.

Według relacji 1 Kor 11, Eucharystia została ustanowiona w nocy: „tej nocy, kiedy (Jezus) został wydany” (w. 23), podczas uczty<sup>5</sup>. Tę ucztę Jezus przerywał dwa razy: pierwszy raz, kiedy wziął chleb, odmówił dziękczynienie, połamał chleb i rzekł: „to jest Ciało moje za was” (w. 24), drugi raz, gdy po wieczerzy, „podobnie” — a więc po dziękczynieniu — wziął kielich i wymówił słowa konsekracji wina: „ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej”<sup>6</sup>. We-

<sup>2</sup> Por. W. Grundmann, *syn-metá*, ThWNT 7, 770—778; J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, B. X, F. 3), Leipzig 1968, 77—79.

<sup>3</sup> Opisy ustanowienia Eucharystii podają także Mk 14, 22—25; Mt 26, 26—29; Łk 22, 15—20. Kwestia zależności przekazów, ich starożytnością zajmuje się np. H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław, 1982.

<sup>4</sup> Por. H. Langkammer, *Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji*, RBL 3 (1975) 107; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą* (Attende Lectioni 4), Katowice 1977, 132.

<sup>5</sup> Kwestią sporną jest, czy była to uczta paschalna — tak sądzi. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5, 7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 3 (1975) 89—100; J. Drozd, dz. cyt., 81—84; L. Mycielski, *Modlitwy Ostatniej Wieczerzy i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, RBL 6 (1968) 349. Natomiast H. Langkammer uważa, że nie była to uczta paschalna, lecz wieczerza, która miała miejsce „na noc przed wydaniem Jezusa” — por. H. Langkammer, *Zagadnienie*, art. cyt., 102.

<sup>6</sup> W kwestii miejsca konsekracji chleba i wina — por. L. Mycielski, art. cyt., 346—348; J. Drozd, dz. cyt., 112.

dług pojęć współczesnych Jezusowi, ciało i krew oznaczały żywą istotę. „Wydanie ciała” było obrazowym określeniem śmierci, oddania życia. Jezus „wydaje” swoje ciało, znaczy umiera (czasownik „wydać (się)” ma sens „umrzeć”). Ten akt wydania się Jezusa był ofiarą zastępczą, składaną przez Niego za innych; świadczą o tym słowa „za was” (*hypèr hēmôn*).<sup>7</sup>

W konsekracyjnych słowach wypowiedzianych nad kielichem z winem, „ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi”, zawarty jest zwrot „kielich we krwi”, który (wraz z określeniem „ciało wydane”) wzięty jest z terminologii ofiarniczej. Słowa te (1) stwierdzają śmierć Jezusa — „kielich we Krwi” to oddzielenie krwi od ciała, czyli śmierć; (2) nawiązują do przymierzy wielokrotnie zawieranych przez Jahwe z Izraelem i odnawianych, a zawsze przypieczętowanych krwią ofiar składanych Bogu. Teraz Jezus zawiera przymierze, będąc sam żertwą ofiarną. (3) To przymierze Jezusa z ludźmi nazwane jest „Nowym Przymierzem” — jest bowiem realizacją zapowiedzi jeremiaszowej (Jr 31, 31 n) o nowym przymierzu, jakie Jahwe zawrze z „domem Izraela” i „domem Judy” (Hbr 8, 8—13), a więc ze swoim ludem.<sup>8</sup>

Gest Jezusa, jakim było łamanie i podawanie konsekrowanego chleba, podawanie konsekrowanego kielicha (wina) ma być powtarzany przez wiernych. Św. Paweł nakazuje to w słowach „to czynicie na moją pamiątkę” (w. 24 i 25). Zaimek „to” wskazuje na Eucharystię. Zwrot „to czynicie” jest nakazem powtarzania czynu Jezusa<sup>9</sup>. Rzeczownik „pamiątka” (*anámnesis*) użyty jest w listach św. Pawła tylko w 1 Kor 11, 24. 25. W odróżnieniu od innych rzeczowników mających sens wyrazu „pamiątka” (np. Flp 1, 3 — *mneía*; Rz 1, 9; 1 Tes 1, 4; Flm 4; Ef 1, 16 — *mneían poieísthai*; 1 Tes 3, 6; 2 Tm 1, 3 — *mneían échein*) *anamnesis* ma znaczenie hebrajskiego rzeczownika *zikkarôn* (= pamiątka). Każda pascha żydowska była „pamiątka” (*zikkarôn*) I-ej Paschy w tym sensie, że każdy uczestnik wieczerzy paschalnej przeżywał ją tak, jakby był obecny podczas tej I-ej Paschy. Każda uczta paschalna była uobecnieniem I-ej Paschy. Eucharystia zatem będąc „pamiątką” jest także uobecnieniem czynu Jezusa — Jego wydania się za innych — i podkreśla więź Jezusa, ofiarującego się jako „Nowa Pascha”, z uczestnikami Eucharystii, czyli z tymi, za których i na oczach których ofiara Jezusa się dokonuje.

<sup>7</sup> Mk 14, 24 i Mt 26, 28 mówią: „za wielu wydane”. Zmiana w tekście św. Pawła spowodowana jest względami liturgicznymi — tekst 1 Kor 11, 23—25 był najprawdopodobniej tekstem liturgii eucharystycznej czasów Apostoła. Por. H. Langkammer, *Zagadnienie*, art. cyt., 101—106; por. G. Bouwman i H. Haag, *Abendmahl*, w: BL, 6.

<sup>8</sup> Na temat: Nowe przymierze w słowach konsekracji w wersji Paweł—Łukasz por. J. Drozd, dz. cyt., 149.

<sup>9</sup> Nakaz *touto poieíte* nie jest znany synoptykom — por. Mt 26, 26—28; Mk 14, 22—24; Łk 22, 15—20.

Zertwą tej ofiary jest On sam — Jego Ciało i Jego Krew. I to wydanie się Jezusa ma być powtarzane, w sposób bezkrwawy; wielkoczwartkowy czyn Jezusa ma być uobecniany<sup>10</sup>.

W w. 26 Apostoł wyjaśnia sens gestu Jezusa i treść wypowiedzianych słów: „ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie”. Spożywanie „tego chleba” (w. 26) jest spożywaniem „Ciała za was” (wydanego) (w. 24), a „picie kielicha” (w. 26) jest piciem „kielicha we Krwi” Jezusa (w. 24). Udział w Eucharystii, a więc pożywanie „Ciała Wydanego” i picie „kielicha” jest uczestnictwem w śmierci Jezusa, w Jego ofierze.

Apostoł mówi jeszcze więcej: „śmierć Pana głosicie” (w. 26). Eucharystia jest głoszeniem śmierci Pana. Czasownik „głosić” (*katangélein*) oznacza więcej niż samo pouczenie o prawdach wiary. U św. Pawła głoszenie Ewangelii jest siłą, która sprawia, że to co się głosi, faktycznie się spełnia. „Głoszenie” w 1 Kor 11, 26 ma sens proklamacji, a więc uroczystego obwieszczenia dzieła zbawczego Boga dokonane w Jezusie Chrystusie i z Chrystusem. Jest to, z jednej strony, nowy sposób działania Boga — w Jezusie Chrystusie — z drugiej, jest uobecnieniem tego dzieła zbawczego u słuchaczy — „w słuchaczach” — tak, że nie przyjęcie tego Bożego działania wyrażonego przez czyn Jezusa, przez Jego „wydanie się”, powoduje w człowieku sąd.<sup>11</sup> Uczestnictwo w Eucharystii jest zatem włączeniem w śmierć Jezusa, gdyż każdorazowa sakramentalna obecność Jezusa na ołtarzu w czasie sprawowania Eucharystii jest tą samą obecnością, jaką miał On w momencie składania swej ofiary<sup>12</sup>.

Paweł zaznacza jednak wyraźnie, że uczestnictwo w Eucharystii, które jest „głoszeniem śmierci”, jest obwieszczeniem „śmierci Pana” (*tou Kyriou*)<sup>13</sup>. Tytuł „Pan” w NT, a szczególnie w teologii św. Pawła, jest tytułem Jezusa Chrystusa, a więc Chrystusa zmarłychwstałego. Jezus zatem, którego śmierć uobecnia się w Eucharystii i w sposób bezkrwawy powtarza, w którego ofierze wierni uczestniczą, jest już Chrystusem chwalebny<sup>14</sup>. Uczestnictwo w „śmierci Pana” jest więc uczestnictwem „już teraz” w życiu Pana — Jezusa Chrystusa, a głoszenie „śmierci Pana” jest zarazem proklamacją zmarłychwstania Jezusa (1 Kor 15, 3 n).

<sup>10</sup> Por. J. Drozd, dz. cyt., 164—165; P. Benoit, *Eucharystia*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, 266—270.

<sup>11</sup> Por. J. Drozd, dz. cyt., 169.

<sup>12</sup> Por. P. Benoit, *Eucharystia*, art. cyt., 270.

<sup>13</sup> Jest głoszeniem zbawczej śmierci Tego, który jako Kyrios zmarłychwstał. Por. A. Jankowski, *Duch Święty a Eucharystia*, AnCrac 8 (1976) 103.

<sup>14</sup> W paschalnych znakach chleba i wina, biblijnych symbolach życia i radości, obecna jest wprawdzie śmierć Chrystusa-Baranka, ale nie w stanie kenozy krzyża, lecz już jako „Ducha Ożywiającego”. Por. A. Jankowski, j. w., 103.

I to sprawowanie Eucharystii, to „głoszenie śmierci Pana” ma trwać „aż przyjdzie” (w. 26),<sup>15</sup> zatem do momentu powtórnego przyjscia Pana w paruzji. Ten powrót Pana położy kres sprawowaniu Eucharystii, ponieważ w paruzji osiągnięty będzie cel wszelkiego oczekiwania całego stworzenia i świata całego (Rz 8, 19. 23), jakim będzie spotkanie z Panem w chwale<sup>16</sup>.

Na podstawie 1 Kor 11, 23—26 można zatem twierdzić, że uczestnicy Eucharystii, pożywający „ten Chleb” (w. 26), pijący „kielich Pana” (w. 26), biorą udział w zbawczej śmierci Jezusa, są w nią włączeni w Jego zmartwychwstanie i wywyższenie.

## 2. EUCHARYSTIA — UDZIAŁEM (KOINONIA) W KRWI I CIELE CHRYSTUSA

Prawda o współuczestnictwie wiernego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jaka jest zawarta w omówionym 1 Kor 11, 23—26, wynika także z 1 Kor 10, 16: „kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem w Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czy nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” Eucharystia — kielich we Krwi, chleb łamany — nazwany jest tu: *koinonia*. Spośród wielu znaczeń tego słowa<sup>17</sup>, trudnego do oddania w języku polskim, przyjmuje się znaczenie: „współudział” — „mieć udział w sprawie” i „należać do jakiejś wspólnoty”<sup>18</sup>. Wyraźne określenie w 1 Kor 10, 16 tego udziału dopełnieniem „w krwi Chrystusa”, „w Ciele Chrystusa” wskazuje na to, że chodzi o uczestnictwo wiernych — wraz z Chrystusem — w Jego śmierci. Sprawujący Eucharystię są więc włączeni w śmierć Chrystusa jako współuczestnicy. Jeśli jednak zwróci się uwagę na 1 Kor 10, 14—24, gdzie Apostoł występuje przeciw pokusom do udziału wiernych w ucztach ofiarnych pogan (w. 21): „nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów”, to zauważa się, że kielich błogosławieństwa (w. 16), będący udziałem we Krwi Chrystusa (w. 16), a przeciwstawiony kielichowi demonów (w. 21), nazwany jest „kielichem Pana” (*potérion Kyriou*). Chrystus więc, w którego śmierci współuczestniczą sprawujący Eucharystię, jest Panem, a zatem — „już” — Chrystusem zmartwychwstałym.

<sup>15</sup> „do czasu aż przyjdzie” — por. BP; „dopóki nie przyjdzie” — por. H. Langkammer, *Zagadnienie*, art. cyt., 102.

<sup>16</sup> Por. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha”*, art. cyt., 99.

<sup>17</sup> Por. F. Hauck, *Koinonia*, ThWNT 3, 804—810; por. także A. Jankowski, *Listy Więzienne świętego Pawła* (do Filipian — do Kolosan — do Filemona — do Efezjan) (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8), Poznań 1962, 73—74.

<sup>18</sup> Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (Pismo Święte Nowego Testamentu, 7), Poznań 1965, 225; por. także K. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, 48: „*Koinonia* prägnant für „ist ein Mittel zur Erlangung der Gemeinschaft””.

*Koinonia* w Krwi i Ciele Chrystusa, będąca współudziałem w śmierci Pana, jest także udziałem w Jego zmartwychwstaniu.

Równocześnie zauważyć można w analizowanym tekście, obok relacji wierny — Chrystusa (relacja pionowa), wynikającej z uczestnictwa w Eucharystii, relację między poszczególnymi wiernymi (relacja pozioma). Eucharystia niesie ze sobą dar jedności uczestników. 1 Kor 10, 17 stwierdza, że pożywający chleb konsekrowany („ponieważ jeden jest chleb” — w. 17<sup>a</sup>), a są oni liczni, stanowią jedno „ciało” („przeło my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy my bowiem bierzemy z tego samego chleba” — w. 17<sup>b</sup>). Trudno z całą pewnością utożsamiać termin „ciało” w omawianym w. 17 z „Ciałem Chrystusa”, jak to stwierdza wprost 1 Kor 12, 17: „wy przeło jesteście Ciałem Chrystusa”, a także 1 Kor 12, 13 podkreślający, że wierni zostali „w jednym Duchu... ochrzczeni, (aby stanowić) jedno Ciało”, czy 1 Kor 12, 17 mówiący „wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami”. Jednak z 1 Kor 10, 17 można wywnioskować, że uczestnictwo w Eucharystii, kontakt wiernych z Chrystusem w sakramencie „łamania chleba”, jednoczy wiernych ze sobą<sup>19</sup> — i to tak ściśle — że ich wspólnota może być nazwana „ciałem”. Chleb Eucharystyczny, Ciało Pana, jest więc sakramentem jedności. Dar jedności, podobnie i inne dary, w teologii św. Pawła jest łaską Chrystusa Pana (Ef 2, 13; Kol 1, 20); zauważyć jednak można, że rozdawcą łaski w Kościele — Ciele eklezjalnym Chrystusa — jest Duch Święty („wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” — 1 Kor 12, 11).

Eucharystia więc, będąc współudziałem wiernego w dziele zbawczym Chrystusa, włączając poszczególnego wiernego w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, równocześnie także jednoczy wszystkich uczestników Eucharystii w jedno „ciało”. Całe zatem Ciało eklezjalne, sprawujące sakrament „Ciała i Krwi Pana” współuczestniczy w śmierci i zmartwychwstaniu Pana — a dzieje się to za sprawą Ducha.<sup>20</sup>

### 3. EUCHARYSTIA — ŹRÓDŁEM POZNANIA CHRYSSTUSA W ŻYCIU DOCZESNYM

Z omówionymi tekstami św. Pawła z 1 Kor łączy się Flp 3, 10: „(byłbym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim) przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach — w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci (dojdę

<sup>19</sup> Por. Bouwmann i H. Haag, art. cyt., 6—7; J. Drozd, dz. cyt., 178—179; por. także A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 225; P. van Imschoot, *Opfermahl*, w: BL, 1270.

<sup>20</sup> Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, (Attende Lectioni 8), Katowice 1983, 135.

jakoś do pełnego powstania z martwych)". W wierszach poprzedzających powyższy tekst (ww. 5—9) Apostoł osobistym przykładem ilustruje zysk chrześcijanina. Wobec łaski, jaką jest poznanie Jezusa Chrystusa — Pana, wszystko, co stanowiło dla niego, po ludzku sądząc, zysk — więc powodzenie, wykształcenie, stosunek do Prawa (ww. 5—6) — Paweł uważa za „stratę”. Od chwili swego chrztu, Apostoł żyje „w Chrystusie”, a także Chrystus żyje w nim (por. Ga 2, 20). Paweł chce jednak w pełni „pozyskać Chrystusa” (w. 8),<sup>21</sup> chce „znaleźć się w Nim” (w. 9).<sup>22</sup> Dlatego „poznanie Jezusa Chrystusa” (zwrot jedyny w NT; por. Ef 4, 12; 2 P 3, 18) jest dla niego wartością najwyższą (w. 8). Rzeczownik „poznanie (*gnōsis*) zawiera w swej treści zarówno samo poznanie, jak i doznanie, doświadczenie mocy Boga, także (jako konsekwencję poznania) posłuszeństwo, uznanie winy, nawrócenie — a więc i wybór tego, kogo się poznało”<sup>23</sup>.

W w. 10 poznanie Chrystusa polega z jednej strony na doznaniu zmartwychwstania Chrystusa, z drugiej na udziale (*koinonia*) w Jego cierpieniach. Wymieniona kolejność sposobów poznania: najpierw doznanie mocy zmartwychwstania, a potem współcierpienie, jest trudna do wyjaśnienia. Być może, na takie ujęcie kolejności poznania wpłynęło (1) osobiste doświadczenie Pawła, który najpierw spotkał Chrystusa zmartwychwstałego i umocniony przez Niego podjął trudy apostołowania, czy też (2) pierwszeństwo wśród innych sakramentów sakramentu chrztu, poprzez który neofita doznaje po raz pierwszy mocy zmartwychwstania, równocześnie będąc zanurzonym w śmierci Chrystusa (Rz 6, 4). Możliwe jest także tłumaczenie takiego ujęcia poznania (3) ogólną zasadą życia chrześcijańskiego, która mówi, że wierny gotów jest podjąć trudy życia doczesnego, jeśli jest przekonany o prawdzie zmartwychwstania — tak Chrystusa, jak i swojego.<sup>24</sup> Wiersze 10—12 mówią dwukrotnie o zmartwychwstaniu. Wgłębienie się w tekst wskazuje jednak, że nie chodzi tu o zupełnie te same sprawy. Moc zmartwychwstania w w. 10 jest łaską Pana zmartwychwstałego, udzielaną wiernym i jest równocześnie sposobem poznania Chrystusa. Natomiast w. 11 mówi o powstaniu z martwych, o zmartwychwstaniu wierzących, będących zakończeniem procesu upodobnienia się do Chrystusa w życiu doczesnym.<sup>25</sup>

Cały passus Flp 3, 8—12 cechuje atmosfera dążenia do „poznania”, „pozyskania”, „znalezienia się (w)”. Sam Paweł mówi (w. 13): „nie sądzą o sobie samym, że już zdobyłem”, „wyteżając siły ku temu,

<sup>21</sup> — by stał się własnością Pawła. Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 149.

<sup>22</sup> Chodzi o „empiryczne stwierdzenie (aoryst!) przynależności do Chrystusa” — por. A. Jankowski, j. w., 149.

<sup>23</sup> Por. A. Jankowski, j. w., 147 i 151.

<sup>24</sup> Por. R. Médebielle, *Épître aux Philippiens* (La Sainte Bible 12) Paris 1946, 95; także A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 15.

<sup>25</sup> Por. J. Gnilk, *Der Philipperbrief*, dz. cyt., 195—196.

co przede mną, pędzę...". Poznanie, o którym mowa w w. 10, jest dla Apostoła źródłem siły. Paweł ma nadzieję, że upodobniając się do śmierci Chrystusa (przez włączenie się w tę śmierć poprzez cierpienia życia doczesnego) dojdzie do pełnego zmartwychwstania.

Jak wyżej zauważono, poznanie (w. 10) polega na doznaniu mocy zmartwychwstania i na udziale (*koinonía*) w cierpieniach Chrystusa. W 1 Kor 10, 16 Paweł także mówił o udziale (*koinonía*) wiernych w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa:

„kielich... udział (*koinonía*) we Krwi Chrystusa” (1 Kor 10, 16).

„chleb... udział (*koinonía*) w Ciele Chrystusa” (1 Kor 10, 16<sup>b</sup>).

Jeśli zestawi się te teksty z Flp 3, 10: „poznanie... udział (*koinonía*) w Jego cierpieniach”, można sądzić, że w Flp 3, 10 Paweł także myśli o Eucharystii. Według 1 Kor 10, 16—17 Eucharystia, jako współudział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jest czynnikiem jednoczącym — łączy z Chrystusem poszczególnych wiernych i łączy wiernych ze sobą; tu, w Flp 3, 10, Eucharystia jest źródłem poznania. Poprzez udział (*koinonía*) w Eucharystii każdy wierny współuczestniczy w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a tym samym poznaje Jezusa Chrystusa, Tego, którego Paweł nazywa „Panem moim” (Flp 3, 8).

Eucharystia więc, jak wskazuje na to Flp 3, 10, jest w życiu doczesnym źródłem (sposobem) poznania — niemal doświadczalnego doznania — Jezusa Chrystusa.

Taka interpretacja Flp 3, 10 nie przekreśla wyżej uczynionej uwagi o współudziale wiernego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa poprzez świadome doskonalenie się, czy świadome, w łączności z Chrystusem, ponoszenie trudów i cierpien życia doczesnego.

Podsumowując powyższe można powiedzieć, że Eucharystia, będąc „udziałem w Ciele i Krwi Chrystusa”, nazwana „głoszeniem śmierci Pana”, jest współudziałem w śmierci Chrystusa i w łasce Jego zmartwychwstania. Równocześnie uczestnictwo w „chlebie łamanym” i „kielichu we Krwi” jest czynnikiem jednoczącym Ciało eklezjalne Chrystusa i źródłem poznania Jezusa Chrystusa. Eucharystia jest także nieustannym przychodzeniem Pana „już teraz”; antycypuje zatem paruzję, czyli ostatnie przyjście Chrystusa i pełne zmartwychwstanie wierzących w Niego.

Wrocław

S. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU

## UDZIAŁ ŚWIECKICH W KULCIE LITURGICZNYM W ŚWIELE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Przypomniana i pogiębiona przez Sobór Watykański II nauka o wiernych świeckich zwróciła uwagę na ich udział w misji uświęcania, spełnianej przez Kościół. Wierni świeccy mają swój własny udział w misji kapłańskiej Chrystusa, poprzez spełnianie której Bogu poświęcają świat<sup>1</sup>.

Przytoczone nauczanie konstytucji soborowej *Lumen Gentium* znalazło swoje odbicie w Kodeksie Prawa Kanonicznego, promulgowanym w dniu 25 I 1983 r. W kanonach wstępnych czwartej księgi „Uświęcające zadanie Kościoła” Kodeks wylicza uczestników misji uświęcania, zaznaczając, że świeccy mają w niej swój własny udział: „W zadaniu uświęcania mają swój własny udział również pozostali wierni (świeccy), uczestnicząc czynnie na swój sposób w nabożeństwach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii. W szczególny sposób uczestniczą w tej posłudze rodzice, prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci”<sup>2</sup>.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak wierni świeccy mogą wykonywać zadanie uświęcające przez swój udział w kulcie liturgicznym. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego stwarza im bowiem możliwości wielorakiego uczestnictwa w czynnościach liturgicznych.

### 1. FUNKCJE ŚWIECKICH ZWIĄZANE Z EUCHARYSTIĄ

Nie ulega wątpliwości, że kult liturgiczny Kościoła koncentruje się na świętych sakramentach, a zwłaszcza na Eucharystii. Udział wiernych świeckich w kulcie liturgicznym polega głównie na godnym i owocnym przyjmowaniu Eucharystii i innych sakramentów, do czego mają niezaprzeczalne prawo: „Wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś Słowa Bożego i sakramentów”<sup>3</sup>.

Oprócz tego mają również prawo do sprawowania kultu Bożego zgodnie z przepisami liturgicznymi: „Wiernym przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego obrządku, zatwierdzonego przez prawowitych pasterzy Kościoła, jak również podążanie własną drogą życia duchowego, zgodną jednak z doktryną Kościoła”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Konstytucja soborowa *Lumen Gentium*, n. 34.

<sup>2</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez

<sup>3</sup> KPK, kan. 213.

<sup>4</sup> Tamże, kan. 214.



Rozważmy najpierw, jakie funkcje mogą spełniać świeccy w Ofierze Eucharystycznej, „w tym źródle a zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego”.<sup>5</sup>

Kodeks nadal staje na stanowisku, że jedynym szafarzem Ofiary Eucharystycznej jest ważnie wyświęcony kapłan.<sup>6</sup> Toteż w żadnej sytuacji wierny świecki nie może być szafarzem Ofiary Eucharystycznej, ani przez nikogo nie może być do tej funkcji delegowany.

Gdy z powodu braku kapłana nie można uczestniczyć w Ofierze Eucharystycznej, wiernych świeckich może biskup diecezjalny upoważnić do odprawienia Liturgii Słowa<sup>7</sup>. Nawiązując do tej sytuacji Kodeks zaleca uczestnictwo w Liturgii Słowa prowadzonej przez świeckich zgodnie z wytycznymi biskupa diecezjalnego: „Jeśli z braku świętego szafarza albo z innej poważnej przyczyny nie można uczestniczyć w Eucharystii, bardzo zaleca się, ażeby wierni brali udział w Liturgii Słowa, gdy jest ona odprawiana w kościele parafialnym lub innym świętym miejscu, według przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego, albo poświęcili odpowiedni czas na modlitwę indywidualną w rodzinie lub w grupach rodzin”<sup>8</sup>. Tak więc Kodeks przewiduje tę smutną sytuację, kiedy wierni — z powodu braku kapłana — nie będą mogli uczestniczyć we Mszy św., jednak jako jedyne rozwiązanie dopuszcza się prowadzenie Liturgii Słowa przez świeckich.

W spełnianej przez kapłana Ofierze Eucharystycznej świeccy mogą wykonywać różne posługi. Kodeks zezwala, aby odpowiednio przygotowanym świeckim mężczyznom udzielić na stałe posługi lektora i akolitu: „Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła”<sup>9</sup>.

Czynności liturgiczne dostępne dla lektora i akolity określa wcześniejszy dokument papieski, mianowicie motu proprio papieża Pawła VI z dnia 15 VIII 1972 r. Wspomniany dokument w ten sposób określa posługę lektora: „Lektor jest ustanowiony dla wypełniania funkcji czytania Słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym, co też stanowi treść właściwej mu posługi. Z tej racji lektor wykonuje czytanie Pisma św. (oprócz Ewangelii), jeśli zaś nie ma psalterzy, odmawia psalm responsoryjny, on też wygłasza intencje modlitwy powszechnej, gdy nie ma do dyspozycji diakona lub kantora, kieruje śpiewem, oraz uczestnictwem wiernych, przygotowuje wiernych do

<sup>5</sup> Por. Konstytucja Soborowa *Lumen Gentium*, 11/1.

<sup>6</sup> KPK, kan. 900.

<sup>7</sup> Kongregacja Kultu Bożego, Instrukcja *Liturgicae instaurationes*, n. 6 e. AAS 62 (1970) 700 (PPK, t. III, z. 2, n. 5691).

<sup>8</sup> KPK, kan. 1248, §2.

<sup>9</sup> Tamże, kan. 230, § 1.

godnego przyjęcia sakramentów. Będzie mógł także — jeśli zajdzie potrzeba — przygotowywać innych wiernych do czytania Pisma św. podczas czynności liturgicznych, gdy będą do tego czasowo wyznaczeni”<sup>10</sup>.

Funkcja akolity jest następująca: „Akolita zostaje ustanowiony, ażeby wspomagał diakona i usługiwał kapłanowi. Jest przeto jego zadaniem pełnić służbę ołtarza, pomagać diakonowi i kapłanowi w wypełnianiu czynności liturgicznych, zwłaszcza podczas odprawiania Mszy św. Ponadto należy do niego — jako do nadzwyczajnego szafarza — udzielanie Komunii św. ...”<sup>11</sup>. Następnie zostają podane warunki, w których akolita może udzielać Komunii św. Warunki te wyliczymy poniżej, omawiając udział świeckich w szafowaniu Komunii św.

Oprócz wymienionych funkcji lektora i akolity wierni świeccy, zarówno mężczyźni jak i kobiety, zgodnie z przepisami Kodeksu mogą spełniać jeszcze inne: „Świeccy mogą być czasowo wyznaczeni do pełnienia funkcji lektora w czynnościach liturgicznych, podobnie wszyscy świeccy mogą wykonywać funkcje komentatora, kantora lub inne zgodnie z przepisami prawa”<sup>12</sup>.

Jak wyżej zaznaczyliśmy, prawodawstwo posoborowe przyznaje świeckim, w określonych okolicznościach, możliwość szafowania Komunią św. Po tej linii idzie także nowy Kodeks, który stwierdza: „Szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. jest akolita oraz wierny wyznaczony zgodnie z kanonem 230, § 3.”<sup>13</sup> Zaś § 3 kanonu 230, do którego odwołuje się przytoczony kanon, brzmi: „Tam gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię św. zgodnie z przepisami prawa”.

Zobaczmy jak przedstawiają się owe „przepisy prawa”, którymi nadal należy się kierować, dopuszczając świeckich do udzielania Komunii św.

30 kwietnia 1969 r. Kongregacja Sakramentów wydała instrukcję, w której wspomniano, że biskupi diecezjalni i prawnie im przyrównani, mogą zwracać się do Stolicy Apostolskiej o upoważnienia, na podstawie których będą udzielać zezwoleń swoim podwładnym wiernym świeckim na udzielanie Komunii św.<sup>14</sup>

Rozszerzenie uprawnień wiernych świeckich dotyczących Eucharystii zawiera wspomniane wyżej motu proprio *Ministeria quaedam*, przyznające im prawo przyjmowania posługi akolitu. Akolita odtąd

<sup>10</sup> *Ministeria quaedam*, n. 5: AAS 64 (1972) 532 (PPK, t. V, z. 2, n. 9346).

<sup>11</sup> Tamże, n. 6, s. 532 (PPK, n. 9348).

<sup>12</sup> KPK, kan. 230, § 2.

<sup>13</sup> Tamże, kan. 910, § 2.

<sup>14</sup> Instrukcja *Fidei custos*, PPK, t. VIII, z. 2, n. 15019—15034.

ma być nadzwyczajnym szafarzem Komunii św. Może on Komunii św. udzielać wówczas, gdy szafarze zwyczajni są nieobecni, ewentualnie, gdy nie mogą oni wykonywać posługi z powodu choroby, podeszłego wieku, lub sprawowania innej funkcji duszpasterskiej, albo gdy liczba przystępujących do Komunii św. jest tak duża, że Msza św. zbyt długo się przeciągała. W wymienionych okolicznościach akolita może również wystawiać i chować Najświętszy Sakrament, nie może jednak udzielać z tej okazji błogosławieństwa<sup>15</sup>.

Następnym dokumentem regulującym uprawnienia świeckich dotyczące Najświętszego Sakramentu jest instrukcja *Immensae caritatis* wydana przez Kongregację Sakramentów 29 I 1973 r. Przyznaje ona ordynariuszom miejsca upoważnienie do udzielania świeckim zezwolenia na rozdzielanie Komunii św., na zanoszenie jej chorym do domu również na sposób Wiatyku. Zezwoleń tych mogą udzielać wymienieni ordynariusze do poszczególnych wypadków, na określony czas, lub na stałe, w następujących warunkach: a. nie ma kapłana, diakona lub akolity; b. gdy wymienieni wyżej nie mogą udzielać Komunii św. z powodu wykonywania innej posługi duszpasterskiej, braku zdrowia lub starości; c. liczba wiernych przystępujących do Komunii św. jest tak wielka, że Msza św. zbyt długo przeciągałaby się.

Oprócz tego ordynariusz miejsca może upoważnić poszczególnych kapłanów, aby oni wyznaczali osoby świeckie, które by w wypadku prawdziwej konieczności udzielały Komunii św. w pojedynczych wypadkach.

Wierny świecki wyznaczony na nadzwyczajnego szafarza Komunii św. winien być odpowiednio przygotowany, ma się odznaczać wzorowym życiem chrześcijańskim i głęboką cziłą wobec Eucharystii. Przy wyznaczaniu nadzwyczajnego szafarza Komunii św. instrukcja podaje następującą kolejność: lektor, alumn wyższego seminarium, zakonnik, zakonnica, katechista, wierny świecki; mężczyzna lub kobieta. Zaleca się, aby świecki wyznaczony do udzielania Komunii św. otrzymał upoważnienie spełniania funkcji w specjalnym obrzędzie<sup>16</sup>.

Instrukcja, podając kolejność osób przy wyznaczaniu nadzwyczajnego szafarza Komunii św., zezwala na jej zmianę, stąd ordynariusz miejsca nie jest zobowiązany ściśle ją zachować<sup>17</sup>.

Uprawnienia świeckich związane z Eucharystią zostają poszerzone następnie poprzez przepisy zawarte w „Uwagach ogólnych dotyczących Komunii św. oraz Kultu Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą św.” z dn. 21 VI 1973 r. Dokument ten zezwala, aby w wypadku prawnego przeszkodzenia kapłana lub diakona, akolita i inny nadzwyczajny szafarz Komunii św. mógł publicznie wystawiać Naj-

<sup>15</sup> N. 6: AAS 64 (1972) 532 (PPK, t. V, z. 2, n. 9348—9349).

<sup>16</sup> N. 1: AAS 65 (1973) 265—267 (PPK, t. VI, z. 2, n. 11262—11263).

<sup>17</sup> Por. E. Szafronowski, *Tajemnica Eucharystii w praktyce życia chrześcijańskiego*, W: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, (pod red. J. Kudasiewicza), Warszawa 1981, s. 443.

świętszy Sakrament, a następnie go schować bez udzielania błogosławieństwa<sup>18</sup>. Ponieważ „innym nadzwyczajnym szafarzem Komunii św., zgodnie z instrukcją *Immensae caritatis*, jest wierny świecki, stąd też jest on uprawniony do wystawiania Najświętszego Sakramentu dla adoracji.

Możliwość czynnego udziału świeckich w Eucharystii jako nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. potwierdza Ojciec Święty Jan Paweł II w „Liście do wszystkich biskupów Kościoła o Tajemnicy i Kulcie Eucharystii” z 24 II 1980 r.<sup>19</sup>

Przyznane świeckim uprawnienia dotyczące Eucharystii były niejednokrotnie nadużywane, stąd też nic dziwnego, że zwrócono na to uwagę w instrukcji „W sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej” z 3 IV 1980 r. Instrukcja jednak uznaje i potwierdza uprawnienia świeckich dotyczące Eucharystii, pragnie jedynie zapobiec nadużyciom<sup>20</sup>.

Postanowienia prawodawstwa posoborowego o dopuszczeniu wiernych świeckich do udzielania Komunii św. znalazły potwierdzenie w przytoczonym wyżej kanonie 230, § 3 nowego Kodeksu. Należy jednak pamiętać o tym, że Eucharystia jest największą świętością Kościoła i dlatego do udzielania Komunii św. można dopuścić świeckich tylko w wypadku prawdziwej konieczności<sup>21</sup>.

Nowy Kodeks potwierdza również możliwość wystawiania Najświętszego Sakramentu przez świeckich: „Szafarzem wystawienia Najświętszego Sakramentu i błogosławieństwa eucharystycznego jest kapłan lub diakon. W szczególnych okolicznościach tylko wystawienia lub schowania, jednak bez błogosławieństwa, może dokonać akolita, szafarz nadzwyczajny Komunii św., lub też inny wyznaczony przez ordynariusza miejscy, z zachowaniem przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego” (kan. 943).

Przytoczone normy, mówiące między innymi o nadzwyczajnym szafarzu Komunii św. i wystawienia Najświętszego Sakramentu, zezwalają wiernym świeckim na spełnianie tych funkcji. Odwołują się jednak do innych przepisów prawa powszechnego i partykularnego. Wydaje się, że przepisy powszechne zawarte są w przedkodeksowych dokumentach kościelnych, takich jak instrukcja *Immensae caritatis* oraz „Uwagi wstępne do Rytuału rzymskiego”. Jeśli zaś chodzi o przepisy partykularne, to celem uniknięcia nadużyć winien biskup diecezjalny dokładnie określić, opierając się o przepisy powszechne,

<sup>18</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *Rituaule Romanum*. De sacra communione et de cultu Mysterii Eucharistici extra Missam, Praenotanda, n. 91 (PPK, t. VI, z. 2, n. 11412—11416).

<sup>19</sup> N. 11: AAS 72 (1980) 172 (PPK, t. XII, z. 1, n. 22990).

<sup>20</sup> Instrukcja *Inaestimabile donum*, n. 10: AAS 72 (1980) 336 (PPK, t. XII, z. 1, n. 23513).

<sup>21</sup> Por. M. Morgante, *I Sacramenti nel Codice di Diritto Canonico*, Turyn 1984, s. 49.

w jakich warunkach i w jaki sposób świeccy mają realizować swoje uprawnienia dotyczące Eucharystii. Chodzi tu zwłaszcza o te diecezje, gdzie zachodzi rzeczywista potrzeba zaangażowania świeckich do tej bardzo odpowiedzialnej funkcji.

Powstaje pytanie, czy w naszych polskich warunkach zachodzi potrzeba angażowania wiernych świeckich do udzielania Komunii św. Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że aktualnie taka potrzeba nie zachodzi. Można by jedynie rozważyć ewentualność, dotyczącą ludzi obłożnie chorych, przebywających w domach, którzy pragnęliby często, albo nawet codziennie przyjmować Komunię św. a duszpasterze nie są w stanie takich próśb wypełnić. W tej sytuacji skorzystanie z pomocy wiernych świeckich jako nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. mogłoby wchodzić w rachubę.

Warto dodać, że zmodyfikowana instrukcja Episkopatu Polski „W sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminarjach duchownych” z dnia 4 maja 1982 roku zezwala akolicie na udzielanie Komunii św. w określonych okolicznościach (n. 15—20, „Notifications”, 120 (1982) 211—215).

Podsumowując zagadnienie udziału wiernych świeckich w funkcjach związanych z Eucharystią, trzeba przytoczyć kanon 899, § 2 nowego Kodeksu: „W zgromadzeniu eucharystycznym Lud Boży gromadzi się w jedno pod przewodnictwem biskupa lub pozostającego pod jego władzą prezbitera, działającego w osobie Chrystusa, oraz wszyscy obecni wierni, czy to duchowni czy świeccy łączą się w uczestnictwie, każdy we własny sposób, odpowiednio do święceń i zadań liturgicznych”. Tak więc każdy wierny uczestniczący w Eucharystii ma swoją rolę do spełnienia, wynikającą z jego własnej pozycji prawnej w Kościele. Stąd wierni świeccy, angażując się jako czynni uczestnicy Ofiary Eucharystycznej, spełniają dostępne im funkcje pomocnicze, często i godnie przystępując do Komunii św. a w wyjątkowych wypadkach podejmując się szafarstwa Komunii św. i wystawienia Najświętszego Sakramentu, wykonują wyznaczone im zadanie.

## 2. FUNKCJE ŚWIECKICH ZWIĄZANE Z POZOSTAŁYMI SAKRAMENTAMI

Odpowiedzialne zadania stoją przed wiernymi świeckimi z racji udzielania sakramentu chrztu św. Chodzi tu przede wszystkim o fazę przygotowawczą. Kodeks żąda, aby sprawowanie chrztu było poprzedzone odpowiednim przygotowaniem. W tym przygotowaniu ważną rolę odgrywają rodzice, chrzestni i inni wierni. Szczególna odpowiedzialność spoczywa na rodzicach dziecka: „Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach, możliwie najszybciej po urodzeniu, a nawet jeszcze przed

nim, powinni się udać do proboszcza, by prosić o sakrament dla dziecka i odpowiednio do niego się przygotować" (kan. 867, § 1).

Rodzice są odpowiedzialni za nadanie odpowiedniego imienia dziecku: „Rodzice, chrzestni i proboszcz powinni troszczyć się, by dziecku nie nadawać imienia obcego duchowi chrześcijańskiemu” (kan. 855).

Kodeks nie tylko zachowuje tradycyjną naukę o szafarzu nadzwyczajnym sakramentu chrztu (choć nie używa tego terminu), ale poszerza możliwości szafowania nim przez wiernych świeckich, stwierdzając, że w wypadku konieczności (in casu necessitatis) pod nieobecność szafarza zwyczajnego, chrztu może udzielić każdy człowiek (kan. 862, § 2). W omawianym kanonie można zauważyć dużą zmianę w porównaniu z poprzednim kodeksem z 1917 r., gdyż zezwalał on na udzielanie chrztu przez każdego w niebezpieczeństwie śmierci (in periculo mortis, kan. 742, 759). Wydaje się, że nowy Kodeks przyznaje szafowanie sakramentu chrztu św. każdemu człowiekowi nie tylko w niebezpieczeństwie śmierci, ale także w innych wypadkach, np. w tych rejonach świata, gdzie działalność Kościoła jest utrudniona i nie ma ani zwyczajnych, ani nadzwyczajnych szafarzy. Można przypuszczać, że różnorodna sytuacja Kościoła w świecie skłoniła prawodawcę do wydania tej normy. W wypadku konieczności szafarz winien mieć odpowiednią intencję, wypowiedzieć formułę sakramentalną oraz spełnić to, co stanowi materię sakramentu.

Na duszpasterzach spoczywa obowiązek zatroszczenia się o to, aby wierni zostali pouczeni o prawidłowym udzielaniu chrztu w wypadku konieczności.

Poza wypadkiem konieczności, podczas nieobecności szafarza zwyczajnego lub jego przeszkodzenia, chrztu może udzielać katechista lub inna osoba wyznaczona do tej funkcji przez ordynariusza miejsca (kan. 861, § 1). Stąd w trudnej sytuacji poszczególnych Kościołów lokalnych, gdy brakuje kapłanów a nawet stałych diakonów, potrzebom wiernych można zaradzić mianując odpowiednio przygotowanych świeckich stałymi, chociaż nadzwyczajnymi szafarzami chrztu św. Nie powinni oni jednak udzielać chrztu wówczas, gdy nieobecność lub przeszkodzenie szafarzy zwyczajnych jest krótkotrwałe<sup>22</sup>.

Odpowiedzialną funkcję, związaną z udzielaniem chrztu św., a która jest przeznaczona przede wszystkim dla wiernych świeckich, stanowi spełnianie zadań chrzestnego: „Przyjmujący chrzest powinien mieć, jeśli to możliwe, chrzestnego. Ma on dorosłemu towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a dziecko wraz z rodzicami przedstawiać do chrztu oraz pomagać, żeby ochrzczony prowadził ży-

<sup>22</sup> Por. A. Hierold, *Taufe und Firmung*, W. *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, (Pod red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz), Regensburg 1983, s. 664.

cie chrześcijańskie, odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wypełniał wiernie związane z nim obowiązki” (kan. 872). Funkcja chrzestnego rozpoczyna się w czasie udzielania chrztu św., ale się na nim nie kończy, bowiem chrzestny winien pomagać ochrzczoneму, prowadzić życie chrześcijańskie i rozwijać te dary, które otrzymał na chrzcie św.

Normy kodeksowe zobowiązują wiernych do przyjęcia sakramentu bierzmowania, podkreślając konieczność należytego przygotowania, za które w pierwszej kolejności są odpowiedzialni rodzice (kan. 890). Przy udzielaniu sakramentu bierzmowania, bierzmowanemu winien towarzyszyć świadek. Jego zadaniem jest troszczyć się, ażeby bierzmowany postępował jako wyznawca Chrystusa i wypełniał obowiązki z przyjętego sakramentu (kan. 892).

Zgodnie z tradycyjną nauką teologiczną, szafarzami sakramentu małżeństwa są sami nowożeńcy. Prawodawca kościelny, mając na uwadze świętość, sakramentalność i nierozzerwalność małżeństwa, otoczył je szczególną troską, wyrażając się w licznych normach gwarantujących jego ważność i godziwość. Normy te dotyczą także kanonicznej formy zawarcia małżeństwa. Już Kodeks z 1917 r. przewidywał zwyczajną i nadzwyczajną formę zawarcia małżeństwa. Przy zwyczajnej formie zawarcia małżeństwa, oprócz świadka urzędowego, wymagana była obecność dwóch świadków zwykłych, którymi zazwyczaj bywali świeccy. Ich obecność była wymagana do ważności zawierania małżeństwa. Przy formie nadzwyczajnej wystarczała obecność tylko dwóch świadków zwykłych, zazwyczaj także świeckich, aby małżeństwo wobec nich zawarte, było ważne. Obecny Kodeks nie tylko podtrzymuje jedną i drugą formę zawarcia małżeństwa (kan. 1108, 1116), ale wprowadza w tej dziedzinie ważną nowość, szczególnie dowartościowującą świeckich. Chodzi tu o przyznanie im funkcji urzędowych świadków przy zawieraniu małżeństw: „Gdzie nie ma kapłanów i diakonów, biskup diecezjalny, uzyskawszy — po wcześniejszej pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu — zezwolenie Stolicy Apostolskiej, może delegować świeckich do asystowania przy zawieraniu małżeństw” (kan. 1112, § 1).

„Należy wybrać odpowiedniego świeckiego, który potrafi przygotować nupturientów i właściwie odprawić liturgię małżeństwa” (kan. 1112, § 2).

Tak więc wierny świecki może być w niektórych okolicznościach wyznaczony przez biskupa diecezjalnego, aby asystował przy zawieraniu małżeństw w charakterze świadka urzędowego. Winien on także odpowiednio przygotować nupturientów i należycie odprawić czynności liturgiczne związane z zawieraniem małżeństwa. Toteż jego rola nie ogranicza się tylko do przyjęcia w imieniu Kościoła zgody małżeńskiej wyrażonej przez nowożeńców, lecz także ma wykonać czynności stanowiące liturgiczną formę zawarcia małżeństwa. Wydaje się, że świecki spełniający funkcję urzędowego świadka jest

zobowiązany także zanotować w księgach metrykalnych fakt zawarcia małżeństwa. Trzeba dodać, że delegowanie osoby świeckiej do asystowania przy zawieraniu małżeństw posiada charakter wyjątkowy<sup>23</sup>.

### 3. UDZIAŁ ŚWIECKICH W POZOSTAŁYCH AKTACH KULTU LITURGICZNEGO

Nowy Kodeks dopuszcza wiernych świeckich do szafowania sakramentaliami: „Szafarzem sakramentaliów jest duchowny wyposażony w odpowiednią władzę. Zgodnie z księgami liturgicznymi, niektórych sakramentaliów mogą według zdania ordynariusza miejsca, udzielać także świeccy, posiadający odpowiednie przymioty” (kan. 1168). Przytoczony kanon odsyła do ksiąg liturgicznych, w których znajdują się przepisy normujące udzielanie sakramentaliów przez wiernych świeckich. Kompleksowo sprawę udzielania sakramentaliów przez świeckich reguluje, wydany już po promulgowaniu nowego Kodeksu, Rytuał Rzymski *De benedictionibus*<sup>24</sup>.

W jego uwagach ogólnych stwierdza się, że wierni świeccy, zarówno mężczyźni jak i kobiety są zdolni udzielać poszczególnych sakramentaliów dla nich przewidzianych, według rytu i formuł znajdujących się w Rytuale. Całą praktyką udzielania sakramentaliów przez świeckich kieruje ordynariusz miejsca<sup>25</sup>. Wydaje się, że ordynariusz miejsca winien wydać, w oparciu o zasady zawarte w Rytuale rzymskim, szczególne przepisy regulujące udzielanie sakramentaliów przez świeckich.

Rytuał przewiduje błogosławieństwo rodziny i jej członków. Rodzina, która jest przedmiotem ustawicznej troski pasterskiej Kościoła, winna się gromadzić wspólnie, aby ubogacić swe życie chrześcijańskie specjalnym błogosławieństwem. Jego szafarzem może być osoba świecka<sup>26</sup>.

Podstawę rodziny stanowi małżeństwo. Małżonkowie czerpią obficie łaski z sakramentu małżeństwa, do którego winni często nawiązywać. Okazję do tego stanowi każda rocznica zawarcia małżeństwa, z którą Kościół wiąże okolicznościowe błogosławieństwo, którego zazwyczaj udziela kapłan w czasie Mszy św. Mogą jednak zaistnieć okoliczności, kiedy szafarzem takiego błogosławieństwa będzie wierzni świecki<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Prawo małżeńskie, Olsztyn 1984, s. 181.

<sup>24</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *Rituale Romanum „De benedictionibus”*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984.

<sup>25</sup> Tamże, Praenotanda generalia, n. 13 d.

<sup>26</sup> Tamże, Praenotanda, n. 40—44.

<sup>27</sup> Tamże, n. 115—120.



Wśród członków rodziny przedmiotem szczególnego zainteresowania są dzieci, którym przy różnych okazjach, np. na początku roku szkolnego można udzielać błogosławieństw, do szafarstwa których dopuszcza się świeckich, np. nauczycieli<sup>28</sup>.

Na rodzicach spoczywa obowiązek religijnego wychowania dzieci. Stąd mają oni prawo i obowiązek gromadzić je na wspólnej modlitwie, czytaniu i rozważaniu Pisma św. i przy tej okazji je błogosławić<sup>29</sup>. Na uwagę zasługuje ten fakt, że Rytuał wyliczając szafarzy błogosławieństwa dzieci, na pierwszym miejscu wymienia rodziców dziecka, nawet przed kapłanem.

W życiu rodziny katolickiej są pewne ważne momenty, które należy powiązać ze szczególnym błogosławieństwem. Taką okolicznością jest na pewno sytuacja, gdy spotykają się dwie rodziny, których dorosłe dzieci zamierzają w niedługim czasie zawrzeć związek małżeński. W czasie zaręczyn, przewidziany jest ryt odpowiedniego błogosławieństwa, któremu może przewodniczyć jedno z rodziców<sup>30</sup>. Tym razem także Rytuał jako szafarzy błogosławieństwa zaręczonych wymienia na pierwszym miejscu rodziców.

Innym momentem, bardzo mocno przeżywanym w rodzinie, jest oczekiwanie na przyjście na świat dziecka. W tej sytuacji rytuał przewiduje błogosławieństwo kobiety przed i po urodzeniu dziecka. Jego szafarzem może być osoba świecka<sup>31</sup>.

Normalnym procesem w życiu ludzkim jest starzenie się. W tej sytuacji Kościół chce być ze swoją pomocą, niosąc specjalne błogosławieństwo, przeznaczone dla ludzi w podeszłym wieku. Jego szafarzem może być wierny świecki<sup>32</sup>.

Przedmiotem szczególnej troski Kościoła są ludzie chorzy. Dla nich także Rytuał przewiduje specjalne błogosławieństwa. Jest przewidziane oddzielne błogosławieństwo dla chorych dorosłych i chorych dzieci. Szafarzem tychże błogosławieństw, jeśli nie są połączone z sakramentem namaszczenia chorych, mogą być świeccy, a w wypadku dzieci, ich rodzice<sup>33</sup>.

Kościół zawsze troszczył się o podróżnych, wspierając ich modlitwą i błogosławieństwem. Znakiem naszych czasów jest częste przemieszczanie się ludzi. Nierzadko opuszczają oni dom, a nawet ojczyznę, w poszukiwaniu pracy, a bardzo często podróżują w celach naukowych, turystycznych i wypoczynkowych. Wszystkim im Kościół przynosi swoje błogosławieństwo, którego w pewnych wypadkach może udzielać wierny świecki<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Tamże, n. 135—136.

<sup>29</sup> Tamże, n. 174—177.

<sup>30</sup> Tamże, n. 195—197.

<sup>31</sup> Tamże, n. 215—217.

<sup>32</sup> Tamże, n. 258—259.

<sup>33</sup> Tamże, n. 292, 296, 316.

<sup>34</sup> Tamże, n. 431—432.

Człowiek na drodze do życia wiecznego posługuje się różnymi rzeczami, rozmaitymi przedmiotami. Posługiwanie się nimi ma mu ułatwić zbawienie. Stąd Kościół zezwala błogosławić różne przedmioty, służące człowiekowi i wyznaczające mu właściwą drogę. Każdy człowiek potrzebuje domu, mieszkania, które ma mu przypominać obecność Bożą. Stąd nic dziwnego, że ludzie wierzący jak najszybciej pragną poświęcić swoje domy, swoje mieszkania. Do szafarzy takiego poświęcenia Rytuał zalicza także świeckich<sup>85</sup>.

Wśród rzeczy, które Kościół zaleca aby były błogosławione Rytuał wylicza: szosy, mosty, koleje żelazne, porty, samochody, statki, samoloty oraz inne środki transportu. Wymienione rzeczy błogosławić mogą także wierni świeccy<sup>86</sup>.

Z rozkazu Bożego człowiek czyni sobie ziemię poddaną przy pomocy swej pracy, którą przeważnie wykonuje przy pomocy narzędzi, począwszy od bardzo prymitywnych aż do niezwykle precyzyjnych. Błogosławiąc narzędzia pracy, Kościół pragnie, aby praca ludzka była wykonywana zgodnie z wolą Bożą i dla dobra człowieka. Błogosławić narzędzia pracy mogą świeccy, którzy się nimi posługują. Wskazane jest, aby takich błogosławieństw dokonywać w święta patronów poszczególnych zawodów, np. w dniu św. Barbary, patronki górników błogosławić narzędzia i maszyny, którymi oni posługują się w pracy<sup>87</sup>.

Szczególną wartość w świetle Objawienia Bożego posiada praca na roli. Kościół obficie darzy ją swoim błogosławieństwem, zachęcając błogosławić pola, pastwiska, prace rolnicze, plody i owoce ziemi. Szafarzami tych błogosławieństw mogą być rolnicy<sup>88</sup>.

Kościół swoim błogosławieństwem otacza nie tylko ludzi i rzeczy im służące, ale także czynności życia codziennego. Taką czynnością służącą życiu i jednoczącą ludzi, jest spożywanie posiłków, które winni błogosławić wszyscy wierni. Błogosławieństwo Kościoła towarzyszy także zorganizowanym czynnościom, mającym na uwadze dobro społeczne, np. rozpoczęcie akcji charytatywnej<sup>89</sup>.

Można stwierdzić, że nowy Rytuał Rzymski stwarza duże możliwości szafowania sakramentaliów przez wiernych świeckich. Muszą oni jednak do tego być odpowiednio pouczeni i przygotowani. Również duszpasterzy należy zachęcić do właściwego potraktowania świeckich, jako szafarzy sakramentaliów. Sprawa szafowania sakramentaliami przez świeckich winna być przedmiotem rozważań synodów duszpasterskich, jak również rad duszpasterskich, zarówno diecezjalnych jak i parafialnych.

<sup>85</sup> Tamże, n. 474—475.

<sup>86</sup> Tamże, n. 651—654.

<sup>87</sup> Por. tamże, n. 698—701.

<sup>88</sup> Tamże, n. 745—747, 765—766.

<sup>89</sup> Tamże, n. 782, 1244—1245.

Przepisy nowego Kodeksu zachęcają świeckich do uczestnictwa w odmawianiu Liturgii Godzin. Kanon 1174 w § 1 stwierdza, że do odmawiania liturgii godzin są zobowiązani duchowni i członkowie instytutów życia konsekrowanego, zaś w drugim paragrafie mówi o wiernych świeckich: „Do uczestnictwa w liturgii godzin, jako czynności Kościoła, usilnie zachęca się stosowanie do okoliczności — także pozostałych wiernych”. Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin około 40 razy mówi o udziale w niej wiernych świeckich. Co więcej, odnośne prawo liturgiczne, dotyczące brewiarza, stawia na pierwszym miejscu taki sposób odprawiania go, w którym biorą udział świeccy<sup>40</sup>.

Nowy Kodeks nie rozwiązuje szczegółowo sprawy szafarza obrzędów pogrzebowych. Stwierdza on ogólnie, wymieniając obowiązki proboszcza, że winien on odprawiać pogrzeby (kan. 530). Więcej na ten temat znajdujemy w „Uwagach wstępnych do odnowionego obrzędu pogrzebu”, które postanawiają: „Obrzędy pogrzebowe, z wyjątkiem Mszy św., mogą być odprawiane przez diakona. Gdy wymaga tego sytuacja duszpasterska, Konferencja Biskupia, za zgodą Stolicy Apostolskiej, może wyznaczyć również człowieka świeckiego. W razie braku kapłana lub diakona poleca się, aby w pierwszej formie pogrzebu stacje z domu zmarłego i na cmentarzu odprawiali świeccy. Zawsze mogą oni przewodniczyć w wigilii przy zmarłych” (nr 19).

Konferencja Episkopatu Polski przystosowując przepisy ogólnokościelne do warunków polskich postanowiła: „Z zasady obrzędowi pogrzebowym przewodniczy kapłan lub diakon. Gdy obecność kapłana lub diakona w domu zmarłego nie jest możliwa, na przykład w miejscowościach bardzo odległych od kościoła, zgodnie z podanym w numerze 19 zaleceniem Stolicy Apostolskiej, obrzędowi w domu oraz procesji do kościoła może przewodniczyć świecki katolik upoważniony przez proboszcza”<sup>41</sup>.

Biorąc pod uwagę sytuację w różnych częściach Kościoła, trzeba przypuszczać, że Konferencje Biskupie niektórych krajów zezwolą wiernym świeckim na odprawianie całego pogrzebu, wyjąwszy Mszę św.

## ZAKOŃCZENIE

Nie trudno zauważyć, że normy nowego Kodeksu, inspirowane nauką Soboru Watykańskiego II, pragną zaangażować wiernych świeckich do czynnego udziału w kulcie liturgicznym. Udział ten jest

<sup>40</sup> Por. S. Koperek, *Udział świeckich w Liturgii Godzin*, W: *Mysterium Christi*, Liturgia uświęcania czasu, (pod red. W. Świerzawskiego), Kraków 1984, s. 194—195.

<sup>41</sup> *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977, s. 29, por. E. Sztafrowski, *Miejsca i czasy święte*, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 130—131.

regulowany zarówno przepisami Kodeksu jak i przepisami ksiąg liturgicznych. Nadal utrzymana jest tradycyjna zasada, że wierni świeccy uczestniczą w kulcie liturgicznym, przede wszystkim przystępując do sakramentów świętych i korzystając z innych dobrodziejstw Kościoła. W określonych wypadkach przysługuje im szafowanie sakramentami św. i sakramentaliami, które w dużej mierze winno być normowane ustawodawstwem partykularnym, zwłaszcza przez Konferencje Biskupie i biskupów diecezjalnych.

Na uwagę zasługują te normy kodeksowe, które bardzo mocno podkreślają odpowiedzialność świeckich za przygotowanie innych do sakramentów a szczególnie podkreślające odpowiedzialność rodziców.

Kraków

KS. JAN DYDUCH

Ks. Franciszek Placzek

## PROBLEMATYKA ARCHEOLOGII STAROCHRZEŚCIJANSKIEJ I PALESTYŃSKIEJ W PRACACH POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO (1922–1939)

Towarzystwo Teologiczne zostało założone we Lwowie w r. 1922. Duszą i inicjatorem tej instytucji był metropolita lwowski ks. abp Józef Bilczewski, który dłuższy czas nosił się z myślą, by kapłanom polskim dać możliwość ściślejszych kontaktów z prawdziwą nauką, a równocześnie umożliwić im podniesienie swego poziomu intelektualnego. Chodziło mu oczywiście o duchowieństwo nie tylko archidiecezji własnej, ale o duszpasterzy całej Polski.

Stąd też po zakończeniu I wojny światowej i ustaleniu granic Państwa Polskiego, gdy warunki życia społecznego zaczęły się powoli normalizować, ks. abp Bilczewski wezwał do siebie trzech duchownych: ks. Teofila Długosza, ks. Aleksego Klawka i ks. Szczepana Szydelskiego, którym przedstawił już nakreślony przez siebie program towarzystwa teologicznego i jego działalności<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Informacje własne ks. Aleksego Klawka i Piotra Stacha. Por. ks. B. Przybyszewski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. I. Towarzystwa naukowe działające obecnie w Polsce, Warszawa 1978, s. 164–166.

PTT znajduje się pod opieką naukową Komisji do Spraw Nauki Katolickiej przy Konferencji Episkopatu Polskiego. Polskie Towarzystwo Teologiczne zostało założone przez profesorów Wydziału Teologicznego Uni-

Ks. metropolita Bilczewski, wykształcony w Rzymie u boku znakomitego uczonego archeologa Rossiego, autor licznych prac z dziedziny archeologii chrześcijańskiej, a przede wszystkim monumentalnego dzieła pt. *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu*, zdawał sobie sprawę z faktu, jak wielkie znaczenie ma znajomość antyku chrześcijańskiego w pracy duszpasterskiej. Dlatego też popularyzował tę dziedzinę wiedzy w swoich licznych pracach i artykułach pragnąc przybliżyć i udostępnić szerokim zastępom kapłanów-katechetów rozliczne wówczas nowe osiągnięcia dokonane na terenie rzymskich katakumb, a także pragnąc poszerzyć wiedzę naucających religii o samej Ziemi Świętej<sup>2</sup>.

Pierwsze zebranie zarządu Towarzystwa Teologicznego zaszczylił Metropolita Bilczewski swoją obecnością, wygłaszając przy tym prelekcję z dziedziny antyku chrześcijańskiego.

Towarzystwo Teologiczne rozpoczęło swą działalność wiernie realizując nakreślony przez swego założyciela program w prelekcjach, odczytach i referatach oraz poprzez organizowanie pielgrzymek do Ziemi Świętej.

W r. 1938 Towarzystwo Teologiczne zorganizowało zjazd naukowy w Krakowie, a na następnym zjeździe, który się odbył już po drugiej wojnie światowej, w r. 1946 w Lublinie, Towarzystwo przyjęło nową nazwę: Polskie Towarzystwo Teologiczne, pod którą dotychczas występuje<sup>3</sup>.

wersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. Pierwszymi prezesami byli: ks. Kazimierz Wais (do r. 1927) i ks. Szczepan Szydelski (1927—1946). Zadaniem jego było ożywienie obumarłego w czasie zaborów ruchu naukowo-teologicznego i zainteresowanie nim najszerszych kręgów duchowieństwa. Celowi temu służyła działalność odczytowa, wydawnictwa i biblioteka. Wkrótce powstały Oddziały Towarzystwa w Poznaniu, Katowicach, Przemyślu, Tarnowie, Lublinie na Wydziale Teologicznym KUL (1924), Warszawie (1926), Wilnie (1927), Pelplinie. Płocku (1930), a następnie w Krakowie, Częstochowie, Kielcach, Łucku i Sandomierzu (do 1933).

W okresie międzywojennym PTT zorganizowało trzy zjazdy ogólne członków w 1928 r. we Lwowie, 1933 r. w Warszawie i w 1938 r. w Krakowie.

W 1924 r. PTT rozpoczęło wydawanie kwartalnika „Przegląd Teologiczny” (od 1931 r. „Collectanea Theologica”; do 1939 r. wyszło 20 tomów), a w latach 1930—35 opublikowało 2 tomy z serii *Nasza Myśl Teologiczna*. Współpracowało z Wydziałami Historycznym i Filologicznym PAU i Lwowskiego Towarzystwa Naukowego, z Pol. Tow. Historycznym i Pol. Tow. Filozoficznym poprzez wygłaszanie referatów przez członków Towarzystwa. Przedstawiciele PTT uczestniczyli w Międzynarodowym Kongresie Prawników w Rzymie (1934) przedstawiając tam własny referat.

<sup>2</sup> Relacja własna Karola Lewickiego, b. dyrektora Biblioteki Jagiellońskiej.

<sup>3</sup> Ks. B. Przybyszewski, tamże: „Po przerwie wojennej, podczas ogólnopolskiego zjazdu Towarzystwa zorganizowanego w 1946 r. w Lublinie, dokonano połączenia PTT ze Związkiem Polskich Zakładów Teologicznych. Odtąd zjednoczone Towarzystwo miało występować jako Towarzystwo Polskich Teologów im. Św. Jana Kantego. Zjednoczenie towarzystw

W r. 1948 w Krakowie odbył się zjazd jubileuszowy z okazji 25-lecia istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego<sup>4</sup>.

Wielkie zasługi dla rozwoju Towarzystwa położył ks. Aleksy Klawek (zm. 22 XI 1969), którego postać i działalność zostały już osobno omówione.

Największą akcją Polskiego Towarzystwa Teologicznego odnośnie powyższego tematu było zorganizowanie podróży naukowej do Ziemi Świętej. Celem tej pielgrzymki było umożliwienie duchowieństwu zwiedzenia Ziemi Świętej, poznania jej topografii i historii oraz nawiedzenie miejsc świętych. W tym tak szeroko zakrojonym programie uwzględniono oczywiście poznanie zabytków związanych z wczesnym chrześcijaństwem.

Zdając sobie sprawę z faktu, że przekazicielami wiedzy religijnej w społeczeństwie są księża, a szczególnie katecheci, postarano się w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o poparcie tej akcji przez władze szkolne i uzyskano zapewnienie, że kuratoria nie będą czyniły księżom prefektom żadnych trudności w uzyskaniu urlopow.

W kwietniowym numerze „Collectanea Theologica” z 1935 r. wydrukowano apel Towarzystwa Teologicznego zachęcający duchowieństwo do udziału w tej podróży oraz zamieszczono wykaz kosztów i szczegółowy program wyprawy z podaniem nawet godziny posiłków. Podróż doszła do skutku w dniach od 3 września do 1 października 1935 r. Wzięło w niej udział 54 kapłanów pochodzących z następujących diecezji:

przemyskiej	9 kapłanów	
lwowskiej	8	„ i 1 kleryk
łomżyńskiej	5	„
sandomierskiej	5	„
tarnowskiej	4	„
chełmińskiej	3	„
poznańskiej	3	„
płockiej	3	„
warszawskiej	3	„
kieleckiej	2	„
podlaskiej	2	„
częstochowskiej	1 kapłan	
katowickiej	1	„

trwało krótko i w tym samym roku Towarzystwo otrzymało rejestrację państwową jako Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.” Por. A. Klawek, *Na dziesięciolecie „Przeglądu Teologicznego”* „Przegląd Teologiczny” 1929, R. 10, s. 383—388; tenże, *O naszych towarzystwach teologicznych*, „Nasza Myśl Teologiczna” 1930, R. 1, s. 260—262; T. Mańkowski, *Życie naukowe Lwowa „Nauka Polska”* 1934, T. 19, s. 153—154.

<sup>4</sup> Informacje własne ks. dr hab. Jana Kusia.

krakowskiej	1	„
lubelskiej	1	„
łódzkiej	1	„
wojskowej	1	„

Najliczniejszą grupą wśród uczestników tej wyprawy, dla których zresztą była ona głównie zorganizowana, byli księża katecheci w liczbie 21. Drugą grupę stanowili proboszczowie: 13 + 2 emerytowanych. W trzeciej grupie było 6 profesorów teologii, 5 wikariuszów oraz kilku duchownych zajmujących różne stanowiska kościelne, jak kanclerz kurii, kapelani zgromadzeń zakonnych i in. Najstarszy uczestnik pielgrzymki liczył lat 81, a najmłodszy 27. Największa ilość księży, bo aż 20, było w wieku od 40—50 lat. Księża wyświęconych w latach 1921—1930 było 16. Około 10 księży liczyło ponad 50 lat życia, natomiast czterech poniżej 30. Udział w pielgrzymce profesorów, a szczególnie ks. Piotra Stacha, gwarantował odpowiedni komentarz naukowy w trakcie zwiedzania miejsc świętych. Już podczas żeglugi przez Morze Egejskie i Śródziemne ks. prof. Aleksy Klawek i ks. prof. Piotr Stach wygłosili kilka wykładów z dziedziny archeologii biblijnej i starochrześcijańskiej<sup>5</sup>.

Z dużą dokładnością zwiedzano wszystkie miejsca związane z życiem i śmiercią Chrystusa Pana i Matki Boskiej. Miejsca te obfitują w zabytki wczesnego chrześcijaństwa, z których historią uczestnicy podróży zapoznawali się na miejscu dzięki objaśnieniom księży profesorów. Zwiedzano na przykład bazylikę Zaśnięcia Matki Boskiej na Syjonie zwanej powszechnie *Dormitio*. Kościół ten został usytuowany w znacznej części na miejscu, gdzie biskup jerozolimski Jan II pod koniec IV wieku wybudował obok tradycyjnego wieczernika piękną bazylikę pięcionawową, która przetrwała aż do czasu najazdu Persów na Palestynę w 614 r. Kościół ten nazywał się Syjonem albo Świętym Syjonem (Hagia Sion), bo znajdował się w południowo-zachodniej części Jerozolimy, zwanej przez chrześcijan — Syjonem chrześcijańskim. Znany historyk Kościoła Sulpicjusz Sewerus nazwał (około 400 r.) ten pierwszy kościół gminy jerozolimskiej matką wszystkich kościołów chrześcijańskich.

Uczestnicy podróży zapoznali się również z historią kościołów wczesnochrześcijańskich wzniesionych na Górze Oliwnej, a mianowicie z bazyliką Eleona zbudowaną w miejscu narodzenia NMP w Jerozolimie czy z fundowanym przez cesarzową Eudoksję w V wieku kościołem św. Anny. Poznali także usytuowanie pałacu arcykapłana Kaffasza. Na miejscu pałacu zbudowano w V wieku świątynię poświęconą pokucie św. Piotra. Prawie każde miejsce związane z życiem Pana Jezusa i NMP było gruntownie objaśniane również w aspekcie archeologii chrześcijańskiej.

<sup>5</sup> P. Stach, *Podróż naukowa księży do Ziemi Świętej zorganizowana przez Towarzystwo Teologiczne we Lwowie, Lwów 1936.*

Dzięki wyczerpującym objaśnieniom ks. Stacha uczestnicy wycieczki zapoznali się także z kwestiami nie wyjaśnionymi dotąd przez naukę, jak np.: z problemem, czy miejscem śmierci NMP był wieczernik na Syjonie, czy Efez, a także rozważano kwestię wiarygodności usytuowania bazyliki św. Szczepana w miejscu jego ukamienowania. Przy omawianiu powyższych zagadnień księża zaznajamiali się z aktualnym stanem wiedzy z zakresu archeologii chrześcijańskiej, z jej wątpliwościami i stwierdzeniami. Jedną tylko sprawę potraktowano zdecydowanie negatywnie, a mianowicie tzw. „Kalwarię Gordona”. Nazwa ta pochodzi od angielskiego generała, który wyznaczył inne miejsce śmierci Jezusa Chrystusa niż to, które dotychczas uznaje tradycja chrześcijańska. Uczestnicy podróży naukowej nie zwiedzili owej „Kalwarii Gordona”, chociaż przechodzili obok niej, „by mu nie robić zbyt wielkiego zaszczytu swoją obecnością”<sup>6</sup>.

Niewątpliwie podróż ta spełniła swe zadanie dając przede wszystkim katechetom dużo wrażeń religijnych i doświadczeń historycznych. Znaczenie jej pogłębiła wydana w 1937 r. publikacja ks. Piotra Stacha pt. *Podróż naukowa księży do Ziemi Świętej*. Przypominała ona uczestnikom to, co widzieli, stała się źródłem wiadomości dla szerszego koła czytelników, którzy nie byli w Palestynie, i niewątpliwie przyczyniła się do wzrostu zainteresowania Ziemią Świętą. Przede wszystkim jednak należy podkreślić znaczenie naukowej publikacji: zawierała bowiem nie tylko encyklopedyczne wiadomości odnośnie do poszczególnych miejsc świętych, ale podawała aktualny stan wiedzy z zakresu archeologii starochrześcijańskiej. Przedstawiano w niej również sporne kwestie naukowe wymagające wyjaśnienia, jak na przykład czy pretorium Piłata znajdowało się w twierdzy Antonia, czy raczej w pałacu Heroda. Przedstawiono w niej również bardzo dokładnie spór uczonych o stwierdzenie, które z miast współczesnych, tj. El-Kubebe czy Nikopolis, jest występującym w NT Emaus<sup>7</sup>.

Wspomniana wyżej podróż nie jest jedynym wkładem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w szerzenie wiedzy o starożytnym chrześcijaństwie. Na łamach czasopisma Towarzystwa „Przegląd Teologiczny” ukazywały się od czasu do czasu krytyczne rozprawy omawiające publikacje dotyczące antyku chrześcijańskiego. I tak np. w r. 1920 ks. dr M. Więclaw opublikował recenzję artykułu arcybiskupa Władysława Zaleskiego pt. *Św. Tomasz Apostoł w Indiach*<sup>8</sup>. Komentując tę publikację ks. Więclaw pisze: „trzeba zwłaszcza w kwestiach z tych dalekich odległych czasów umieć oddzielić umiejętnie zmysłem krytycznym fakt historyczny od legendy, by nie karmić człowieka nowoczesnego pobożnym opowiadaniem, któremu później, może nawet rychło trzeba będzie zaprzeczyć. Ciężka kry-

<sup>6</sup> Tamże, s. 169.

<sup>7</sup> Tamże, s. 22, 47, 134, 135.



tycznego nie trzeba się lękać, na tem religia i umysłowość nowoczesna tylko zyska”.

W 1923 r. po śmierci arcybiskupa metropolity lwowskiego ks. dr Józefa Bilczewskiego, w „Przeglądzie Teologicznym” ukazał się życiorys Zmarłego, pióra ks. Mieczysława Tarnawskiego<sup>9</sup>. W życiorysie tym przedstawiono sylwetkę i działalność zmarłego Arcypasterza, a równocześnie omówiono ogromny dorobek naukowy tego świetnego znawcy archeologii chrześcijańskiej. Zamieszczone tam zestawienie prac ks. abpa Bilczewskiego może stanowić praktycznie podstawową bibliografię dla każdego, kto chciałby studiować archeologię chrześcijańską oraz poznawać życie Kościoła pierwszych wieków na terenie Rzymu.

W 1925 r. wybitny znawca przedmiotu ks. Aleksy Klawek zamieścił w „Przeglądzie Teologicznym” zwięzły artykuł na temat starożytnego napisu w imieniu Jezus odkrytego w 1873 r. przez Clermont-Ganneau na jednym z tzw. ossuariów, czyli skrzyni kamiennej służącej do przechowywania kości ludzkich, znajdujących się w Wad Yasul pod Jerozolimą<sup>10</sup>.

W 1928 r. ks. Piotr Stach w artykule *Nazaret i Loreto*, wydrukowanym w „Przeglądzie Teologicznym”, rozważa z punktu widzenia archeologa chrześcijańskiego problem Domku NMP rzekomo w cudowny sposób przeniesionego przez aniołów z Ziemi Świętej do Włoch. Autor sumiennie przytacza argumenty zwolenników i przeciwników uznania tego cudu, czyli autentyczności domku Matki Boskiej w Loreto. Rozwiązanie tej kwestii widzi jednak w dokładnych badaniach archeologicznych w bazylice Zwiastowania, gdzie być może zostaną odkryte fundamenty Domku Loretańskiego. Jak wiadomo, domek w Loreto nie posiada fundamentów. Gdyby zatem fundamenty odkryte we wspomnianej bazylice pasowały do wymiarów domku w Loreto, byłby to mocny argument dla zwolenników tradycji o cudownym jego przeniesieniu z Ziemi Świętej do Włoch albo jego identyczności także w tym wypadku, gdyby był przewieziony do Włoch na statkach Krzyżowców<sup>11</sup>.

W 1929 r. ks. Paweł Styger zamieścił w organie towarzystwa obszerną recenzję dzieła J. Wilperta *Corpus sarcophagorum christianorum, t. 1: Sarcophagi cristiani antichi*, wydanego przez Polyglottę watykańską w tymże roku. Ks. Styger uważał, że dzieło to powstało z chęci zebrania zabytków rozproszonych po licznych muzeach, kościołach i wykopaliskach. Krytykował jednak metodę chronologiczną zastosowaną przez Wilperta, który nie zestawił zebranych zabytków w kolejności od pierwszego do piątego wieku, lecz zastosował układ tematyczny. Zaczął bowiem od rzeźb przedstawiających Magi-

<sup>9</sup> „Przegląd Teologiczny” 1912, s. 62, 63.

<sup>9</sup> Tamże, 1923, s. 100—108.

<sup>10</sup> Tamże, 1925, s. 221.

<sup>11</sup> Tamże, 1928, s. 329—346.

sterium Kościoła, a w pierwszej księdze pt. *Docete omnes gentes* traktował o chrześcijańskim nauczaniu, o chrzcie, o katechezie diakona Filipa, o misji apostołów i o Chrystusie jako nauczycielu. Druga księga mówiła o Dobrym Pasterzu, trzecia o św. Piotrze jako pasterzu i rybaku i o innych scenach z jego życia, związanych z otrzymywaniem różnych przywilejów Księcia Apostołów, jak np. założenie Rzymskiego Kościoła, przekazanie mu prawa nieomyślności. Takie tematyczne potraktowanie tych zabytków wymaga dowodów, których autor nie dostarczył. Ks. Styger posądza Wilperta o szereg dowolności. Pisze nawet, że w pracy są zamieszczone rzeźby, z których wiele nie należy w ogóle do sztuki chrześcijańskiej.

Jednym z głównych zarzutów, jakie stawia ks. Stygier Wilpertowi, jest to, że wydając *Corpus sarcophagorum*: „w najwyższy sposób zlekceważył metodę naukową. Wszystkie tablice uległy zretuszowaniu i nie tylko w miejscach drugorzędnych, jak np. częściach ciemnych, ale też zbyt światłych, gdzie nie działała soczewka aparatu, lecz nawet i w rzeczach pierwszej wagi, bo prawie że każda figura została gruntownie przerobiona co do twarzy i szat, że nie sposób wysnuć stąd żadnych wniosków o stylu, ani też podać w ogóle obiektywnej interpretacji”<sup>12</sup>.

W 1931 r. „Collectanea Theologica” wydrukowały pracę ks. Pawła Stygera pt. *L'origine del cimitero di Priscilla sulla via Salaria*<sup>13</sup>. Artykuł ten, napisany w języku włoskim, liczący 70 stron druku, dotyczy powstania katakumby św. Pryscylli położonej koło drogi Salaria. Należy ona do najstarszych i najważniejszych cmentarzyk starochrześcijańskich. Składała się pierwotnie z trzech niezależnych od siebie części, z których dwie powstały kiedyś w opuszczonej piaskowni, trzecia zaś powstała tuż obok. Dwie katakumby pochodzą z III, a jedna nawet z II wieku. Wydrukowanie tej rozprawy w języku włoskim miało prawdopodobnie na celu umożliwienie zapoznania się z nią naukowcom z innych krajów. Wniosła ona bowiem nowe wiadomości naukowe do historii tej katakumby.

Przytoczone powyżej przykłady działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego są argumentem na rzecz tezy, że miało ono swój duży wkład w szerzeniu wiedzy o starożytnym chrześcijaństwie. „Przegląd Teologiczny” dawał informacje oparte na rzeczowych dowodach naukowych. Przykładowo podane publikacje świadczą, że w Polsce śledzono naukowo osiągnięcia uczonych z innych krajów i bardzo szybko je recenzowano.

Głównymi odbiorcami tej wiedzy byli księża, którzy równocześnie byli jej przekazicielami do szerszych kręgów społeczeństwa polskiego poprzez lekcje religii, kazania czy artykuły popularne w prasie katolickiej.

Kraków

KS. FRANCISZEK PŁACZEK

<sup>12</sup> Tamże, 1929, s. 473—479.

<sup>13</sup> „Collectanea Theologica. Przegląd Teologiczny” 1931, s. 4—74.

Dominik Tomczyk Sch. P.

## 50 LAT KATOLICKIEGO DZIEŁA BIBLIJNEGO W RFN

22 września 1983 roku upłynęło 50 lat od powstania Katolickiego Dzieła Biblijnego w RFN (Katholisches Bibelwerk = KBW). 50 lat, które minęło, jest relatywnie krótkim czasem. Gdy zostało ono powołane do życia w 1933 r., stanowiło jedno z najwcześniejszych tego rodzaju dzieł w Kościele katolickim. Jedynie powstałe we Włoszech (1920) oraz w Hiszpanii (1922) podobne instytucje biblijne miały pierwszeństwo.

### RYS HISTORYCZNY KBW

Historia Kościoła wskazuje wyraźnie, że nie wszystkie jego okresy są gotowe w równy sposób, by opierać się na Słowie Bożym zawartym w Piśmie św. Są czasy, w których teologia i życie wiary wspólnot chrześcijańskich bardziej ukierunkowała się na Biblię i jej podstawowe wypowiedzi o Bogu, świecie, człowieku i życiu. Są również i takie okresy Kościoła, w których jak gdyby zapomniano o Biblii, jako żywej księdze wciąż mówiącego Boga.

Nic zatem dziwnego, że w sercach wielu ludzi, pobudzonych tchnieniem Ducha Świętego, zrodziła się potrzeba odnowy rzeczywistości wiary Kościoła. Szczególne miejsce ma tu odnowa liturgiczna i biblijna, w której Pismo św. zostaje ponownie odkryte i dowartościowane jako „dusza całej teologii”, w której centralnym punktem staje się przeżywanie wiary tak w społecznościach wierzących, jak i w sercach poszczególnych chrześcijan.

Wspomnijmy tutaj o krótkiej, ale jakże owocnej działalności bpa okręgu Regensburg Georga Michaela Wittmanna (1760—1833)<sup>1</sup>. W 1805 r. powołuje on do życia pierwsze katolicko-niemieckie Stowarzyszenie Biblijne (die Bibelgemeinschaft), gdy w rok wcześniej w Londynie, po stronie protestanckiej założono British and Foreign Bible Society (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne). Założone przez bpa Wittmanna Bibelgemeinschaft było zatem pierwszą reakcją katolicką na intensywne przygotowania do tłumaczenia i wydania tekstu Biblii przez protestantów. Papież Pius VII w 1817 r., po 12 latach działalności, definitywnie ją zawiesza.

Drugim ważnym impulsem do powstania KBW było „Stowarzyszenie Ludu dla katolickich Niemiec” (Volksverein für das katholische Deutschland) działające w latach 1890—1933 na terenie Mönchen-

<sup>1</sup> Szerzej zob.: P.-G. Müller, *Bischof Wittmanns Katholische Bibelgesellschaft in Regensburg 1805—1817*, w: *50 Jahre Katholisches Bibelwerk in Deutschland (= 50 Jahre KBW)*, hrsg. v. Katholisches Bibelwerk e. V. Stuttgart (b. r.) ss. 31—34. Także: F. J. Stendebach, *Bibelgesellschaften II*, w: *Ökumene Lexikon*, Frankfurt a. M., 1983, ss. 168—170.

gladbach<sup>2</sup>. Volksverein było znaczącą społeczno-polityczną instytucją niemieckiego katolicyzmu, działającą w czasie pomiędzy „Kulturkampf” a dyktaturą Hitlera. Do stowarzyszenia tego, co należało z pewnością do pewnego novum, mogli należeć nie tylko mężczyźni, ale również i kobiety (od 1908 r.). Poprzez swą działalność Volksverein tworzyło jakże ważną, religijno-biblijną świadomość wśród katolików niemieckich, którą 10 grudnia 1928 r. zintegrowano z działalnością Akcji Katolickiej<sup>3</sup>.

Trzecim bodźcem dla powstania KBW, i chyba najważniejszym, był z pewnością ruch liturgiczno-biblijny w niemieckim obszarze językowym (tzw. deutsche Sprachraum), zainicjowany przez dwie osobowości: Piusa Parscha (1884—1954) oraz Paula Wilhelma von Kepplera (1852—1926), późniejszego biskupa okręgu Rottenburg.

Pierwszy z nich, Pius Parsch działał w Klosterneuburg (koło Wiednia), gdzie od roku 1919 regularnie organizował „kręgi biblijne” (Bibelkreise) oraz „godziny biblijne” (Bibelstunde), liczące od 100 do 150 uczestników<sup>4</sup>. W Święto Wniebowstąpienia Pańskiego odprawił pierwszą tzw. „mszę wspólnotową” (Gemeinschaftsmesse) w małym kościółku św. Gertrudy w Klosterneuburg. Wydał w milionowych nakładach potrzebne do tego celu „teksty mszy” (Messtexte), oraz zorganizował „ludowy apostołat liturgiczny” (Volksliturgisches Apostolat), który od 1928 r. posiadał własną drukarnię. Dwa lata wcześniej, bo w 1926 r. rozpoczął wydawanie założonego przez siebie czasopisma „Bibel und Liturgie”.

Natomiast przyszyły biskup von Keppler działał szczególnie w obszarze duszpasterskim: jego głównym celem było wprowadzenie Pisma św. do katechezy, kazań, programu kształtowania duchownych i świeckich. Jako nowotestamentalista przetłumaczył w tym celu w 1915 r. NT na współczesny mu jęz. niemiecki. Jego tłumaczenie nazwano później „Keppler-Bibel”, czyli „Biblią Kepplera”.

W takim klimacie zapalających się tu i ówdzie pochodni odnowy liturgiczno-biblijnej utworzyła się spontanicznie wewnątrzkościelna

<sup>2</sup> Tło historyczne oraz rozwój Volksverein podają szczegółowo następujące pozycje: A. Pieper, *Sinn und Aufgaben des Volksvereins für das katholische Deutschland*, Mönchengladbach 1925; W. Spael, *Das Katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890—1945*, Würzburg 1964; G. Schoelen, *Bibliographisch-Historisches Handbuch des Volksvereins für das katholische Deutschland* (VKZ. R. B. 36), Mainz 1982; H. Gottwald, *Volksverein für das katholische Deutschland*, w: *Die bürgerlichen Parteien in Deutschland II*, Berlin 1970, ss. 810—834. Stosunek Volksverein do KBW przedstawia P.-G. Müller, *Der „Volksverein” und das „Bibelwerk”*, w: *50 Jahre KBW*, ss. 35—45.

<sup>3</sup> Do tego zob. J. P. Verscheure, *Katholische Aktion*, LThK<sup>2</sup> VI, 74—77.

<sup>4</sup> Zob. szerzej: N. Höslinger — Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblischliturgische Erneuerung*, Klosterneuburg 1979; N. Höslinger, *Vom Wort ergriffen — neues Leben weitergebend*, „Bibel heute” 77 (1984), ss. 116—118.

biblijna odnowa w Stuttgarcie, które obecnie stanowi biblijne centrum. W nim bowiem znajdują się największe drukarnie biblijne na świecie: Ewangelickie Dzieło Biblijne (Evangelisches Bibelwerk), które przerodziło się w Niemieckie Towarzystwo Biblijne (Deutsche Bibelgesellschaft = DBG), Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (United Bible Societies = UBS), Katolicka Światowa Federacja Biblijna (World Catholic Federation for the Biblical Apostolate = WCFBA) oraz KBW. Wówczas był to rok 1925. W wyniku różnorodnych kontaktów pomiędzy uczestnikami biblijnej odnowy w Stuttgarcie a przedstawicielami Volksverein w Mönchengladbach, które zakończyło prawnie swą działalność z dniem 1 lipca 1933, doszło ostatecznie do utworzenia 22 września 1933 r. Katolickiego Ruchu Biblijnego (die katholische Bibelbewegung = KBB), którego pierwszym dyrektorem został dotychczasowy dyrektor stowarzyszenia Caritas dr Johannes Straubinger<sup>5</sup>.

Ów KBB stanowił z pewnością paralelny ruch do rozwijającego się ekumenicznego ruchu Una Sancta, którego głównym przedstawicielem i propagatorem stał się Max Josef Metzger (1887—1944)<sup>6</sup>. Dzięki konkordatowi Rzeszy z Kościołem niemieckim KBB należał do organizacji kościelnych. Mimo to jednak od 1934 r. został poddany bezpośredniemu wglądowi gestapo, zaś od 1936 r. zabroniono także przyjmowania nowych członków do ruchu oraz zawieszono jego jakąkolwiek działalność. Założyciel i jego pierwszy dyrektor, dr Johannes Straubinger musiał uciekać do Szwajcarii, a stamtąd aż do Argentyny<sup>7</sup>. Doszło ostatecznie do tego, iż KBB musiał przyjąć nową nazwę: Katolickie Dzieło Biblijne (Katholisches Bibelwerk), utrzymującą się aż do dnia dzisiejszego. Określenie bowiem „ruch” (die Bewegung) zostało niejako zarezerwowane tylko i wyłącznie dla narodowo-społecznych celów.

Dostrzegamy zatem, iż KBW w Stuttgarcie narodziło się w trudnej dosyć sytuacji narodowego socjalizmu niemieckiego wraz ze wszystkimi jego przeszkodami skierowanymi wobec Kościoła i religii.

KBW powstało z Katolickiego Ruchu Biblijnego, a zatem nie pochodziło z zarządzenia „z góry” (von oben), lecz przez ruch „z dołu” (von unten), tzn. przez ruch liturgiczny i biblijny oraz związaną z nimi Akcją Katolicką<sup>8</sup>. Podstawę KBW stanowi więc owa część

<sup>5</sup> Szerzej jego sylwetkę prezentuje D. Bauer, *Johannes Evangelist Straubinger — Gründer des Katholisches Bibelwerks*, w: *Bibeljahrbuch* 1983, Stuttgart 1982, ss. 47—53; „Bibel und Kirche” 11 (1956), ss. 66—69.

<sup>6</sup> Zob. P. Engelhardt, *Max Josef Metzger*, Fribourg 1980; G. Voss, *Una Sancta-Bewegung*, w: *Ökumene Lexikon*, ss. 1186—1189.

<sup>7</sup> Por. P.-G. Müller, *Zur Geschichte des KBWs*, w: *Bibeljahrbuch* 1980, Stuttgart 1979, ss. 16—29; tenże, *Zur Geschichte KBWs*, w: *50 Jahre KBW*, s. 47.

<sup>8</sup> Zob. do tego: J. P. Verscheuke, *Katholische Aktion*, LThK<sup>2</sup> VI, ss. 74—77.

religijnej odnowy, jaka ogarnęła już pod koniec ubiegłego stulecia wiele serc ludzkich, a która po dziś dzień staje się dla całego chrześcijaństwa źródłem wiary i życia opartego na Słowie Bożym.

### WSPÓŁCZESNY OBRAZ KBW

W wyniku działań wojennych siedziba KBW w Stuttgarcie na Kronenstrasse 46 została całkowicie zniszczona. Po wojnie zatem rozpoczęto jej odbudowę, by w kilka lat po jej zakończeniu, KBW mogło na nowo rozpocząć swą biblijną działalność. W swoim Statucie KBW określiło się, jako „społeczność tych, którzy chcą żyć Słowem Bożym i chcą czynić je żywym w Kościele”<sup>9</sup>. Obecnie jest ono zarejestrowanym Stowarzyszeniem z siedzibą w Stuttgarcie, uznaną przez Konferencję Biskupów Niemieckich, przez co może docierać w swojej działalności do wszystkich diecezji RFN. (§ 1) Cel określono w dwóch punktach:

- 1) przygotowanie Pisma św., jego tłumaczenia, odpowiadające potrzebom Kościoła;
- 2) udostępnianie w jakikolwiek sposób wierzącym Biblii jako „Księgi ksiąg” (§ 2. 1a—b).

Od samego początku powstania KBW istniała potrzeba jego wydawniczej działalności. Doprowadziło to już w dniu 10 kwietnia 1937 r. do utworzenia Wydawnictwa ówczesnego Ruchu Biblijnego, które również podczas działań wojennych uległo zniszczeniu. Dopiero reaktywowano je 15 września 1950 r., zaś od 7 września 1966 r. Wydawnictwo KBW stało się wykonawczym jego organem o celach pastoralnej służby:

- a) sporządzanie, przygotowanie i wydawanie Biblii w języku ojczystym;
- b) publikacja książek, pism i materiałów nauczycielskich dla duszpasterstwa biblijnego;
- c) działalność wydawnicza na polu biblijno-egzegetycznej literatury fachowej celem dokształcania duchowieństwa, katechetów i świeckich<sup>10</sup>.

Najnowszy *Gesamtkatalog* Wydawnictwa KBW zawiera ponad 500 tytułów publikacji, z czego warto by wymienić zasadnicze serie znane i cenione przez bibliistów takie jak: *Stuttgarter Bibelstudien* (SBS), *Stuttgarter Bibel Monographien* (SBM), *Stuttgarter Biblisches Beiträge* (SBB), *forschung zur bibel* (fzb), *Biblische Basis Bücher* (BBB), *Sachbücher zur Bibel*, *Kleine Reihe zur Bibel*, *Stuttgarter Kleiner*

<sup>9</sup> Zob. *Satzung des Katholischen Bibelwerks e. V.* w: *50 Jahre KBW*, ss. 61—66; tu: s. 61.

<sup>10</sup> Por. P.-G. Müller. *Zur Geschichte KBWs*, w: *50 Jahre KBW*, s. 54.

*Kommentar — Altes und Neues Testament* (SKK-AT u. NT), *Weizernkorn* (Elemente zur Feier der Gemeindemesse). KBW posiada również dwa czasopisma jako swoje organy, tj. „Bibel und Kirche” (zał. 1945) oraz „Bibel heute” (zał. 1964). Obecny nakład np. „Bibel und Kirche” wynosi 23.000 egzemplarzy, z czego 18.000 członków KBW abonuje „Bibel und Kirche”, zaś 17.000 — „Bibel heute”, oba zaś czasopisma abonuje ponad 8.600 czytelników.

Do roku 1978 Wydawnictwem kierował każdorazowo dyrektor KBW, obecnie zaś jego funkcję przejął kierownik zakładu (Geschäftsführer). Dodajmy, iż KBW jak i samo Wydawnictwo są obecnie niezależne tak prawnie, jak i finansowo.

Protektorem KBW jest każdorazowo biskup okręgu Rottenburg-Stuttgart. Dalsze gremium tworzy 18 członków Rady Naukowej KBW. Wśród przewodniczących tejsze Rady możemy znaleźć takie nazwiska, jak: Karl Hermann Schelkle (1953—1955), Norbert Lohfink (1975—1978) czy Joachim Gnilka (od 1978), zaś wśród jego dyrektorów wieloletniego koordynatora prac KBW Otto Knocha (1953—1971).

Kard. Johannes Willebrands, prezydent Sekretariatu d/s Jedności Chrześcijan w swoim słowie na okoliczność 50-lecia KBW słusznie zauważył, iż „napisane Słowo Boże ma normatywny charakter dla wszystkich Kościołów (...). Słowo Boże jest podstawą, która jednoczy wszystkie Kościoły i społeczności”<sup>11</sup>. „Biblia jest wspólną księgą wszystkich Kościołów” — podkreśla Joachim Gnilka<sup>12</sup>. O tej fundamentalnej prawdzie w dobie ekumenizmu nie zapomniało również KBW. Już bowiem od samego początku w swoim programie wzrastał do ekumenicznego wymiaru pracy biblijnej. KBW — to ekumeniczna otwartość i katolicka wierność! Oba te elementy wypływają z trwałego kontaktu z Pismem św., jako wciąż żywym Słowem Boga. I tak od ponad 20 lat istnieje ścisła współpraca pomiędzy KBW a jego odpowiednikami po stronie protestanckiej: DBG, UBS. Konkretnym owocem tejsze współpracy mogą być protestancko-katolickie komentarze biblijne, wspólne tłumaczenia Pisma św. (tzw. die Einheitsübersetzung) czy choćby *Loccumer Richtlinien*, posiadające normy ekumenicznej pisowni biblijnych imion własnych.

W tym miejscu warto odnotować również fakt zorganizowania — ze szczególnym uwzględnieniem wkładu ówczesnego dyrektora KBW, prof. O. Knocha — I Międzynarodowej Katolickiej Konferencji Biblijnej w Rzymie, jaka odbyła się w dniach 22—24 kwietnia 1968 r. Z tej właśnie Konferencji narodziła się w rok później Katolicka Światowa Federacja Biblijna (WCFBA), która rozpoczęła ścisłą współpracę naukową z założonym w roku 1946 protestanckim Międzynarodowym Towarzystwem Biblijnym (UBS).

<sup>11</sup> Kard. J. Willebrands, *Grusswort*, w: *50Jahre KBW*, s. 12.

<sup>12</sup> J. Gnilka, *tamże*, s. 27.

Stuttgarcki KBW zaangażował się również w biblijną pomoc dla Europy, również dla nas. W tym też celu założono w Chur 30 września 1969 r. „Towarzystwo Pracy Śródeuropejskich Dzieł Biblijnych” (die Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer Bibelwerk = ABW). W skład ABW weszli następujący przedstawiciele Dzieł Biblijnych: das Schweizerische KBW (= SKB), das Österreichische KBW (= ÖKB) oraz Towarzystwa Dzieł Biblijnych z Holandii, krajów języka flamandzkiego i francuskiego (Belgia, Tyrol).

KBW w tych 50 latach swojej działalności zorganizował niezliczone seminaria biblijne, kursy biblijne, rekolekcje o charakterze biblijnym, tzw. Tygodnie Dzieła Biblijnego (Bibelwerkwochen), wykłady przyczyniające się do lepszego zrozumienia Biblii itp. To wszystko służyło biblijnej odnowie nie tylko Kościoła w RFN, ale także Kościoła powszechnego. KBW bowiem nie stanowi tylko historii teologii biblijnej swojego kraju, lecz tworzy równocześnie historię całego Kościoła, jego wewnętrznego życia, historię stosunków ekumenicznych pomiędzy poszczególnymi wyznaniem, a nade wszystko historię chrześcijańskiej duchowości i pobożności opartej na głębokim fundamencie Słowa Bożego<sup>13</sup>.

KBW jest świadectwem zaangażowania się i inicjatywy wierzącego ludu Kościoła; jest świadectwem „sensus fidelium” każdego ochrzczonego, a przez to ich zjednoczenia z Kościołem i jego kierownictwem.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK Sch. P.

---

<sup>13</sup> Por. P.-G. Müller, *Zur Geschichte KBWs*, w: *50 Jahre KBW*, s. 50.



Ks. Kazimierz Hola

## PASCHALNY CHARAKTER OSTATNIEJ WIECZERZY A DATA ŚMIERCI JEZUSA

Problem paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy jest przedmiotem dyskusji prowadzonej przez uczonych od dziesiątków lat. Znalazła ona ostatnio swój oddźwięk w artykule P. Czorszyńskiego na temat daty śmierci Chrystusa, zamieszczonym w numerze 16 „Tygodnika Powszechnego” z 1984 r. Autor entuzjastycznie relacjonuje wyniki dociekań badaczy angielskich C. Humphreysa i W. Waddingtona, którzy zdaniem jego ponad wszelką wątpliwość ustalili dzień śmierci Chrystusa na 14 Nizan, tzn. 3 IV roku 33. Fakt ten zdaniem autora „przesądza teologiczną interpretację natury Ostatniej Wieczerzy. Jest bowiem odtąd oczywiste, że Ostatnia Wieczerza nie była dosłownie wieczerzą paschalną, a miała zamierzony przez Jezusa charakter wieczerzy paschopodobnej”. Z twierdzeniem tym nie można się jednak zgodzić. Sugeruje ono bowiem, że Ostatnia Wieczerza nawet w przebiegu zewnętrznych obrzędów była tylko pod jakimś względem podobna do żydowskiej Paschy. Tymczasem — jak to postaram się dalej uzasadnić — była ona prawdziwą wieczerzą paschalną. Jednakże i to określenie bez bliższego dopowiedzenia jest niezadowolające, bo nieprecyzyjne i niedokładne. Nie mówi bowiem pod jakim względem Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną. Nadto nie oddaje pełnego jego sensu, toteż domaga się wyjaśnienia i uzupełnienia.

Wypada tu najpierw przypomnieć jak wyglądał przebieg żydowskiej wieczerzy paschalnej za czasów Jezusa. Informują nas o tym źródła rabinistyczne, tj. Talmud, w pierwszym zaś rzędzie księga Pesachim. Po przygotowaniu posiłku (spożywanego według Prawa 14 Nizan) dla grupy składającej się co najmniej z 10 osób, kładziono się w pozycji na wznak leżącej przy stole. Ojciec rodziny rozpoczynał ceremonię dwoma błogosławieństwami: błogosławieniem święta i błogosławieniem kielicha z winem, po czym wypijano pierwszy kielich. Po wniesieniu potraw: niekwaszonego chleba, gorzkich ziół, jarzyn, musu owocowego i pieczonego baranka, syn rodziny zapytywał, czym różni się ta noc ze szczególnymi obrzędami stołu i potrawami od innych nocy. W odpowiedzi ojciec dawał pouczenie o wybawieniu z Egiptu, interpretując w znamienny sposób sens Paschy i wymienionych potraw. *Passah* (stąd „Pascha”) to przejście, gdyż „Bóg

przeszedł obok domów naszych ojców w Egipcie". Spożywa się niekwaszony chleb „ponieważ zostali oni wybawieni tak szybko, że ich ciasto nie miało czasu zakwasić się”. Wreszcie spożywa się gorzkie zioła, „gdyż Egipcjanie uczynili gorzkie życie naszych ojców w Egipcie”. W pouczeniu tym przypominano następnie, że wszyscy winni dziękować, wysławiać, wychwalać, uwielbiać, wywyższać Tego, który „nas wybawił i ojców naszych wyzwolił i pozwolił nam obchodzić tę noc”. Wraz z przeżyciem zbawczego doświadczenia w historii i w teraźniejszości wiązała się tu pełna eschatologicznej tęsknoty nadzieja na przyszłość, wyrażona w modlitwie: „Dozwól nam, Jahwe, nasz Boże i Boże naszych ojców, przeżywać te święta w pokoju, weselić się ze zbudowania Twojego miasta... a my będziemy Ci dziękować nową pieśnią za nasze wybawienie”. Po odśpiewaniu pierwszej części Psalmu 113—118 z powtarzającym się refrenem *hallel* (= alleluja) wypijano drugi kielich. Z kolei ojciec rodziny brał chleb (macę), wymawiał nad nim błogosławienie: „Bądź pochwalony, Jahwe, nasz Boże, Królu świata, który każesz, by powstawał chleb z ziemi”, łamał go na kawałki i rozdawał współbiesiadnikom, którzy spożywali go z jarzynami, gorzkimi ziołami i musem owocowym, maczając przy tym chleb i jarzyny w specjalnym sosie zwanym *haroseth*. Dopiero wtedy rozpoczynała się właściwa wieczerza, tj. spożywanie baranka wielkanocnego. Po zjedzeniu go ojciec rodziny wypowiadał błogosławienie nad trzecim kielichem. Gdy go wypito śpiewano drugą część *hallel*, wreszcie wypiciem czwartego kielich kończono wieczerzę<sup>1</sup>.

Wracając teraz do pytania o charakter paschalny Ostatniej Wieczerzy trzeba jeszcze rozróżnić, czy chodzi o taki charakter 1. co do przebiegu zewnętrznych obrzędów; 2. co do wewnętrznej treści. I tu wypada zauważyć, że poważni uczeni, zarówno katolicy jak i protestanci, opowiadają się za tezą, że ze względu na zewnętrzny przebieg była ona prawdziwą wieczerzą paschalną. Nie możemy tu oczywiście przytaczać drobiazgowej ich argumentacji. Wskażmy jednak przynajmniej na kilka znamienych szczegółów wymienionych przez ewangelistów. Synoptycy mówią mianowicie, że w pierwszym dniu Przaśników, czyli w dniu, w którym zabijano baranka wielkanocnego (był to Wielki Czwartek), Jezus posłał uczniów do miasta, by wraz ze wskazanym gospodarzem przygotowali Paschę (Mt 26, 18 n; Mk 14, 14—16; Łk 22, 7—13). Przygotowanie Paschy oznaczało tu oczywiście przygotowanie odpowiedniego miejsca oraz potraw i napoju przepisanych tradycyjnym i ustalonym obrzędem. Otóż trudno sobie wyobrazić, by uczniowie i ów gospodarz spełniając polecenie Jezusa przygotowali inny zestaw potraw i napoju, niż to było przepisane Prawem i tradycją. Z kolei należy postawić pytanie: czy Je-

<sup>1</sup> Zob. J. Behm, art. *klaos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. G. Kittel, III — Stuttgart 1938, s. 732 nn.

zus przystępując do obrzędu Paschy (por. Łk 22, 15) coś w niej nie zmienić? I tu odpowiedź znów musi być złożona. Najprawdopodobniej Jezus nie zmienił obrzędów polegających na spożywaniu kolejno określonych potraw i na czterokrotnym wypijaniu kielicha z winem. Pod tym względem Ostatnia Wieczerza była więc prawdziwie wieczerzą paschalną. Nie ma tedy racji P. Czorstyński, gdy w cytowanym wyżej artykule w p. 3 pisze, że „choć Łukasz, Marek i Mateusz bardzo dokładnie opisują przebieg Ostatniej Wieczerzy, nie ma żadnej wzmianki o spożywaniu mięsa baranka paschalnego”. Zdaniem znawców ewangelistów wcale nie opisują dokładnie przebiegu Ostatniej Wieczerzy: nie wspominają przecież nawet o większości wymienionych wyżej, składających się na wieczerzę potraw, ani nie przytaczają wszystkich odmawianych czy śpiewanych formuł. Byłoby to zresztą niepotrzebne, bo przebieg normalnej wieczerzy paschalnej był bezpośrednim odbiorcom ich pism dobrze znany. Niektóre wzmianki w Ewangeliach potwierdzają nam taki stan rzeczy. Tak np. Mateusz i Marek donoszą, że Jezus wskazał na zdrajcę — Judasza mówiąc, że to ten, który macza z Nim rękę w misie (Mt 26, 23; Mk 14, 20; por. Łk 22, 11). Chodzi tu oczywiście o wymienioną wyżej czynność maczania chleba w misie z sosem. Dokładniej relacjonuje o tym Jan, pisząc, że Jezus wskazał zdrajcę podając mu kawałek chleba (13, 26). O pierwszym kielichu i wymówieniu nad nim przez Jezusa słów błogosławieństwa mówi Łukasz (Łk 22, 19). Na całość paschalnej wieczerzy wskazują wreszcie słowa św. Pawła: „skończywszy wieczerzę wziął kielich” z 1 Kor 11, 25. Warto to jeszcze przytoczyć opinii wybitnego biblisty G. Ricciottiego, znanego u nas przede wszystkim z książki *Życie Jezusa Chrystusa*. Na s. 611 tejże książki (wg wyd. Warszawa 1956) pisze on: „Ostatnia Wieczerza Jezusa była prawdziwą wieczerzą paschalną przepisaną prawem” i nieco dalej na s. 612: „Podczas Ostatniej Wieczerzy na pewno zachowano przepisany rytuał wieczerzy paschalnej... Były więc i kielichy z winem, był praśny chleb, jarzyna i pieczony baranek, chociaż ewangelistów nie wspominają o tym wszystkim”.

Trzeba tu dodać, że o charakterze Ostatniej Wieczerzy, tzn. o tym, czy była ona wieczerzą paschalną czy nie, nie może decydować fakt, czy była ona spełniona w dniu wyznaczonym na Paschę przez Prawo żydowskie, czy też w przededniu. Znane bowiem były już wtedy przypadki przesunięcia dnia Paschy na skutek różnych okoliczności. Podobnie postępuje się i w naszych czasach, kiedy np. przenosi się odpust parafialny z dnia powszedniego na niedzielę, co w niczym nie narusza istoty odpustu. Jeśli tedy nawet Jezus celebrował Ostatnią Wieczerzę — jak utrzymuje P. Czorstyński — w przededniu obchodu żydowskiej wieczerzy paschalnej, to nic nie stało na przeszkodzie, by zachował On ustalony rytuał obrzędowy.

Stwierdzając, że ewangelistów nie opisują dokładnie przebiegu Ostatniej Wieczerzy, zauważmy teraz istotny fakt: wymieniają oni

i podkreślają te obrzędy, które Jezus wykorzystał do ustanowienia Eucharystii, mianowicie łamanie i rozdawanie chleba oraz trzeci „kielich błogosławienia”. Spełniając je odmawia Jezus nad nim najpierw tradycyjne — jak można o tym z relacji synoptyków wnioskować — formuły błogosławienia, a następnie wypowiada słowa wyrażające nową, niesłychaną treść: podając uczniom chleb do spożycia oznajmia, że jest on Jego Ciałem; podając zaś kielich mówi, że jest to kielich Jego Krwi.

Paschalna wieczerza, jaką celebrował Jezus ze swymi uczniami w przededniu swej śmierci, stanowiła swoistą oprawę dla Eucharystii. Składają się na tę oprawę zarówno obrzędy i materialne elementy jak i kategorie ideowe. Powiązania ich z Eucharystią są b. różnorodne. Elementy materialne, jakimi są chleb i wino, stały się tworzywem Eucharystii. Teologia nazwie je później materią Eucharystii, słowa zaś nad nimi wypowiedziane formą lub formułami konsekracyjnymi. Jeśli chodzi o powiązanie ideowe przypomnijmy, że Pascha stanowiła najbardziej intensywną pamiątkę działania Boga Jahwe w odniesieniu do Izraela. Była to pamiątka o charakterze posiłku, aktualizująca przymierze zawarte z Bogiem; było to pełne nadziei wyczekiwanie na eschatologiczne zbawienie, wyczekiwanie na Mesjasza i Jego królestwo. I właśnie to wyczekiwanie podejmuje Jezus i zarazem je spełnia. Podanie do spożycia eucharystycznego posiłku czyni On wyrazem nowej rzeczywistości zbawczej, która zostaje ukonstytuowana w Jego osobie i wydaniu Go na śmierć. Ta nowa rzeczywistość zbawcza jest nawiązaniem do starego Przymierza Izraela z Jahwe, lecz równocześnie znosi je i ustanawia Nowe Przymierze całej ludzkości z Bogiem<sup>2</sup>.

Istotna treść wyrażona w tajemnicy Eucharystii jest niesłychanie bogata i choćby pobieżne omówienie jej wymagałoby odrębnego opracowania. Tutaj wskazano jedynie krótko na te jej wymiary, które wynikają z powiązania jej ze starotestamentalną Paschą.

Rozważanie nasze możemy teraz zakończyć ogólnym wnioskiem. Ostatnia Wieczerza w zewnętrznym przebiegu była prawdziwą wieczerzą paschalną. Jednakże ze względu na różnorakie z jednej strony powiązania jej ze starotestamentalną Paschą, z drugiej zaś strony ze względu na nową treść, niepomniernie przekraczającą ideową zawartość tejsze Paschy, bardziej odpowiednim i wymowniejszym dla Jezusowej Wieczerzy jest określenie „Nowa Pascha”.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

<sup>2</sup> Por. J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, w: *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. IV 4 — Einsiedeln 1973, s. 193 n.

Ks. Jerzy Chmiel

## RODZAJE LITERACKIE I SCHEMATY MYŚLENIA. O PEWNYM BŁĘDNYM PRZEKŁADZIE W DV 12

Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* w n. 12 określa potrzebę uwzględnienia między innymi rodzajów literackich celem odszukania intencji hagiografów. Dalej jest mowa o różnych rodzajach literackich: „Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego”<sup>1</sup>. Nawiązano tutaj do encykliki *Divino afflante Spiritu*, przyjmując tradycyjną klasyfikację, opartą zresztą na Septuagincie, a mianowicie: księgi historyczne, prorockie i poetyckie, ale też nie traktując tego wyliczenia wyczerpująco. Świadczy o tym relacja do *Textus emendatus* schematu soborowego Konstytucji z r. 1964, gdzie czytamy: „Nie wydaje się, by było dobrze wyliczać wszystkie rodzaje literackie. Dlatego niektóre tylko są wyliczone, a jest dodane: ‘czy innych rodzajów literackich’ (aliis dicendi generibus), a także przy rodzaju literackim historycznym uzupełniono: ‘rozmaitego typu’ (vario modo historicis), aby nie było powrotu do stanu sprzed encykliki *Divino afflante Spiritu* i *Humani generis*”<sup>2</sup>.

Dochodzimy teraz do naszego zagadnienia. Następne zdanie opiewa: „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził przy pomocy rodzajów literackich, których w owym czasie używano”. Tekst ten ze względu na użycie słowa „więc” zakłada, że jest eksplikacją poprzedniego zdania. Tymczasem oryginał łaciński DV ma: „oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae conditione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit”. „Porro” nie oznacza „więc” jak „ergo”, lecz „dalej”, „ponadto”. A zatem chodzi tutaj o nową myśl, a mianowicie o sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, które istniały w czasach hagiografa i z powodu których użył on takiego a nie innego rodzaju literackiego. Że chodzi tu istotnie o nową ideę, a nie o kontynuację myśli poprzedniej, świadczy wypowiedź komisji teologicznej Soboru przed głosowaniem na temat *modi* 21 IX 1965 r.: „Jeden z Ojców (Soboru) postuluje ‘ergo’ zamiast ‘porro’. Ponieważ jednak jest wprowadzona nowa idea o różnych okolicznościach powstawa-

<sup>1</sup> Mam na myśli przekład polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.

<sup>2</sup> *Acta Synodalis Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars III, s. 92, n.

nia ksiąg, należy zachować 'porro'<sup>3</sup>. Ktoś inny żądał skreślenia całego zdania. Odpowiedziano, że usunięcie zdania nie odpowiada normom. Na wniosek jednego z Ojców wprowadzono zwrot „swej kultury”<sup>4</sup>. A więc chodzi tutaj nie o rodzaje literackie tylko, lecz o „determinata adiuncta”, czyli o „określone okoliczności”, które dyktowały użycie takiego czy innego rodzaju literackiego.

Jakie to mogą być okoliczności?

Najpierw okresowe, które odpowiadają pojęciu *Sitz im Leben* w rozumieniu H. Gunkela, a więc np. kult i liturgia w Psalmach, sytuacja życia rodzinnego czy plemiennego, okoliczności wojny lub pokojowej egzystencji, dobrobytu lub klęski żywiołowej. Ale także mogą być to okoliczności permanentne, do których należą charakterystyczne dla danej kultury schematy myślenia (*patterns*): chodzi tutaj o kręgi kultury judaistycznej lub hellenistycznej, w których powstawały księgi biblijne<sup>5</sup>. Jest to rzecz również ważna dla współczesnego problemu inkulturacji Biblii. Rodzaje literackie w Biblii, jakkolwiek niezmiernie ważne dla określenia sensu, nie są jedynym nośnikiem prawdy; trzeba mieć także na uwadze ogólne schematy kulturowe.

Na potrzebę wyjścia poza ciasny schemat tylko rodzajów literackich wskazywał na kongresie teologii posoborowej w Rzymie w 1966 r. historyk religii U. Bianchi, postulując wzięcie pod uwagę owych schematów myślenia<sup>6</sup>.

A zatem poprawny polski przekład oryginalnego tekstu DV 12 w reedycji polskiej tekstów soborowych, która koniecznie winna się już ukazać, brzmi: „Musi dalej (lub: ponadto) komentator szukać sensu...”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>3</sup> *Acta Synodalia* vol. IV, pars V, s. 710 n.

<sup>4</sup> Tamże, s. 711. Ze sprawa od początku nie była całkiem jasna, świadczą następująca petycja wniesiona do projektu: „Septem Patres proponunt ut clarius distinguatur illa quae ad genera litteraria pertinent ab illis quae ad mutuum hominum commercium respiciunt.”

<sup>5</sup> Por. V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*. Introduzione generale alla Sacra Scrittura. Presentazione di L. Alonso Schökel SJ, Brescia 1981, s. 310 n.

<sup>6</sup> Por. *Acta Congressus Internationale de Theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati*. E. E. Dhanis SI — A. Schönmetzer SI, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

# REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Jerzy Chmiel

## SŁOWO BOŻE SKIEROWANE DO NAS

Kiedy na zakończenie biblijnych czytań w Liturgii słowa mówimy „Oto słowo Boże” lub „Oto słowo Pańskie”, zapominamy często, że jest to słowo Boże do nas skierowane. Nie tylko do tych ludzi, którzy żyli dawniej, lecz my także, żyjący obecnie, jesteśmy jak najbardziej adresatami słowa Bożego.

### PROGRAM SŁOWA

Gdy Jezus przyszedł do Nazaretu, gdzie się wychował — jak opisuje to Łk 4, 16—30 — udał się do synagogi, aby wziąć udział w nabożeństwie słowa Bożego. W synagogach bowiem nie składano Pismo. Podano Mu zwój (właśnie zwój, a nie księgę, ponieważ w liturgii żydowskiej dotąd używa się formy zwoju, a nie kodeksu. Po grecku jest *biblion* — zwój\*) proroka Izajasza. Jezus odczytał te słowa:

„Duch Pański spoczywa na Mnie,  
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,  
abym ubogim niósł dobrą nowinę,  
więźniom głosił wolność,  
a niewidomym przejrzenie;  
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,  
abym obwoływał rok łaski od Pana”.

Jezus Mesjasz te słowa Izajasza (61, 1 n) odniósł do siebie: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli”. Jezus przez cały czas swego ziemskiego przebywania wypełniał program Izajaszowy — program słowa, które uwalnia, uzdrawia i ocala, czyli zbawia.

\* BT przekłada: „rozwinąwszy księgę” i „zwinąwszy księgę”, co może budzić — zwłaszcza to drugie wyrażenie — zupełnie opaczne rozumienie treści: zwinąć księgę to popularnie oznacza: zabrać ją, przywłaszczyć ją sobie. Nie do przyjęcia też była proponowana uprzednio *lectio conflata*: „zwój księgi”. Wujek (NT 1593) dał przekład opisowy: „otworzywszy księgi” i „zamknąwszy księgi”. BP tłumaczy poprawnie: „rozwinął (zwój)” i „zwinąwszy zwój”. Podobnie mają przekłady S. Kowalskiego i R. Brandstaetera (Łk 1982).

Ten program zostawił Jezus swojemu Kościołowi. Św. Paweł w 1 Tes 5, 19—22 nawiązuje do tego programu:

„Ducha nie gaście,  
proroctwa nie lekceważcie!  
Wszystko badajcie,  
a co szlachetne — zachowujcie!  
Unikajcie wszystkiego,  
co ma choćby pozór zła”.

W jakiś sposób te słowa są komentarzem do programu Jezusa wypowiedzianego w Nazarecie.

„Ducha nie gaście” — przypominają się tu słowa Jana Pawła II wypowiedziane do młodzieży na Jasnej Górze w 1983 r.: „... staram się być człowiekiem sumienia... tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję”. „Proroctwa nie lekceważcie” — proroctwem jest tutaj nazwane słowo Pisma świętego, które wypełnia się. Jakże często nieraz nie rozumiemy tego słowa!

„Wszystko badajcie” — to znaczy zachowujcie krytyczne myślenie i w ogóle chęć i zdolność myślenia samodzielnego, nie zniewolonego. „Co szlachetne, zachowujcie” — aby nic, co jest prawdziwie ludzkie, a więc stworzone na obraz Boży, nie zginęło. Oto fundament humanizmu chrześcijańskiego.

„Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”. Znow komentarzem do tych zastanawiających i jakże wymagających słów może być program Jana Pawła II dla Polaków:

„Nie daj się zwyciężać złu,  
ale zło dobrem zwyciężaj!  
Ewangeliczny program.  
Trudny program — ale możliwy.  
Program nieodzowny”.

Program słowa Bożego jest niewątpliwie programem trudnym: słowa Bożego nie można skrępować (por. 2 Tm 2, 9), przeinaczać, manipulować nim. Ze słowem Bożym nie można obchodzić się bezkarnie. Program słowa jest trudny, ale możliwy, gdyż został nam dany do wypełniania na wzór Jezusa Mesjasza. Jest to program jedyny, jeśli chcemy by słowo nas uwolniło, to znaczy zbawiło.

## GŁOS I SŁOWO

Św. Augustyn w jednym ze swych wspaniałych kazań (293), które są niedościgłym wprost wzorem, tak mówi:

„Czym jest głos bez słowa? Jest pustym dźwiękiem, który niczego nie oznacza. Głos bez słowa dźwięczy w uchu, ale nie przynosi po-



żytku dla serca. Rozważmy, w jakim porządku dochodzi do wzbogacenia serca. Gdy myślę o tym, co mam powiedzieć, wtedy słowo rodzi się w moim sercu; a jeśli chcę ci coś powiedzieć, staram się wzbudzić w twoim sercu to, co już istnieje w moim. W tym celu posługuję się głosem i mówię do ciebie, aby słowo, które jest we mnie, mogło dotrzeć do ciebie i przeniknąć do twojego serca. Dźwięk głosu pozwala ci zrozumieć słowo. Ten dźwięk mija, ale słowo przezeń niesione dotarło do twojego serca, a równocześnie pozostaje i w moim sercu”.

Słowo pochodzi od Boga, jest Bożym słowem, a głos jest głosem Kościoła. Jest to głos Kościoła nauczającego, tego — jak to teologicznie nazywamy — *Magisterium Ecclesiae*. Jest to też głos kapłanów, kaznodziejów, misjonarzy, katechetów. Jest to też głos matki czy babci, które uczyły znaku krzyża, pacierza, czytały pierwsze sceny biblijne. Jest to głos kogoś przygodnie spotkanego, w którym było zawarte — w jakiś sposób, niekoniecznie widoczny — słowo Boga.

Tak więc można rozumieć ów „głos” z Iz 40:

„Głos się rozlega:  
przygotujcie drogę Pana na pustyni (...)  
Głos się odzywa: Wołaj!  
I rzekłem: co mam wołać? (...)  
Trawa usycha, więdną kwiat,  
lecz słowo Boga naszego  
trwa na wieki”.

Tak też trzeba rozumieć słowa Ps 19/18, 4—5:

„Nie jest to słowo, nie są to mowy,  
których by głosu nie usłyszano.  
Ich głos się rozchodzi na całą ziemię  
i aż po krańce świata ich mowy”.

## DZIEŃ PAŃSKI W SOBOTĘ SIĘ ZACZYNA

Od pierwszej niedzieli Adwentu 1983 r. — wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, zaczął obowiązywać nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK). O jednym z jego kanonów (1248 par. 1) wierni zostali poinformowani w kościołach przez odczytanie „Komunikatu w sprawie obowiązku Mszy św. niedzielnej, który może być spełniony w sobotę wieczorem”. Czytamy w Komunikacie: ...”Wymieniony przepis rozszerza czas sposobny do spełnienia obowiązku udziału we Mszy św. niedzielnej na sobotnie popołudnie, a w święta nakazane na popołudnia poprzedzające święta...”. ...”Odtąd więc pamiątka Zmartwychwstania, jaką jest każda niedziela z Mszą św., która stanowi jej centrum, może być obchodzona już w poprzedzające je sobotnie popołudnie”. Mamy tu do czynienia z fragmentem posoborowej odnowy niedzieli, także w aspekcie prawnym. Pierwszą reakcją powierzchowną natury raczej emocjonalnej na nowy przepis KPK było pewne zaniepokojenie, jakoby Msza „sobotnia” zagrażała prestiżowi Dnia Pańskiego i była pomniejszeniem jego godności, jakoby ucierpiał na tym sakralny charakter niedzieli. Wbrew pozorom sprawa nie przedstawia się tak groźnie, jeżeli myśląc kategoriami liturgicznymi, będziemy się starali odczytać poprawnie treść kanonu 1248: według niebo w sobotę wieczorem zaczyna się dla liturgii „Dzień Pański” — niedziela, z uczestnictwem we Mszy św. Dla niewierzącego będzie to w dalszym ciągu „wolna sobota” a dla wierzących katolików zaczyna się już „niedzielną odpoczynek”. W ten sposób nawiązanie do starożytnej Tradycji Kościoła, jest równocześnie wyjściem „naprzeciw potrzebom naszych czasów” (Komunikat).

W takim liturgicznym ujęciu zagadnienia, nie ma żadnej racji, aby interpretację kanonu 1248 oraz instrukcje pastoralne opierać na przeciwstawianiu soboty i niedzieli, w trosce o uroczysty charakter „Dnia Pańskiego”, przed rzekomym zagrożeniem ze strony wieczornej Mszy św. „sobotniej”. Zgodnie z zasadą stosowaną w posoborowej odnowie liturgicznej lepiej ustawić problem jasno w oparciu o stwierdzenie zgodne z najstarszą liturgiczną Tradycją Kościoła, że niedziela w sobotę się zaczyna.

Aby się o tym przekonać, wystarczy zaglądnąć do czterech tomów „Liturgii Godzin” oficjalnej modlitwy Kościoła, przeznaczonej tak dla duchownych jak i wiernych. Mógłby ktoś mylnie sądzić, że dopiero teraz nowy KPK przez kan. 1248 „rozszerzył” sakralne ramy czasowe dla święcenia niedziel i świąt „de praecepto”. Tymczasem nowy przepis dotyczący nowych możliwości spełnienia obowiązku Mszy św. niedzielnej czy świątecznej, jest tylko logicznym wnioskiem z tego faktu liturgicznego, że od wieków w dawnym „brewiarzu” a w dzisiejszej „Liturgii Godzin” — niedziele i większe święta rozpoczynały

się od modlitwy zwanej pierwszymi nieszporem; ta modlitwa wieczorna była i jest odmawiana prywatnie lub śpiewana w chórze monastycznym, dnia poprzedniego po „Nonie”, czyli po naszej godzinie 15-tej.

Zmiana mentalności wiernych, inne spojrzenie na niedzielę, jak i kształtowanie się nowych postaw czy zwyczajów, są oczywiście sprawą dłuższego procesu rozwojowego w dziedzinie duszpasterstwa niedzielnego. Chodzi o to, aby „wek-end” wierzących był niedzielnym odnowieniem obietnic Chrztu św. oraz radosnym dziękczynieniem za Tajemnicę Paschalną i Odkupienie, przez słuchanie Słowa Bożego, wspólną modlitwę i udział w Eucharystii. Do tego odpoczynku duszy i ciała ma się właśnie przyczynić pozorne „zrównanie soboty z niedzielą” na płaszczyźnie kultu: nie jest to „zamach” na niedzielę i „zastąpienie Dnia Pańskiego sobotą, gdyż w sobotę wieczorem rozpoczyna się „pierwszy dzień tygodnia”.

Według świadectwa św. Justyna (150 r.) chrześcijanie ówczesni swoje niedzielne zgromadzenie liturgiczne „Dnia Pańskiego” (*Kyriake hemera*) połączone z czuwaniem nocnym (vigilia) kończyli „o świcie” przy wschodzie słońca, co w kontekście pogańskiego kultu „boga niezwykłego słońca” miało swoją symboliczną wymowę i przypominało wiernym zapowiedź Proroka Malachiasza o Mesjaszu jako „Słońcu Sprawiedliwości”. Nazwa niemiecka Dnia Pańskiego (Sonntag) i angielska (Sunday) nawiązują do tej przeszłości, w ujęciu religijnej treści niedzieli. Trzeba zauważyć, że treść istotną tego dnia najlepiej oddaje język rosyjski w słowie „woskresjenje” podczas gdy polska nazwa „niedziela” (nie działać, nie pracować) podkreśla tylko aspekt odpoczynku. Tendencja do skracania wigilii spowodowała również przesunięcie czasu Mszy na godziny wieczorne dnia poprzedniego. Z czuwań nocnych starożytnego Kościoła pozostała, oprócz „pasterki”, tylko Wigilia Paschalna (Wielka Noc) przed uroczystością Zmartwychwstania Pańskiego. Jej obrzędy łącznie z Mszą rezurekcyjną, jak wiadomo, mogą się rozpoczynać najwcześniej w Wielką Sobotę po zachodzie słońca. „Ranga świąteczna” niedzieli jest tak zabezpieczona przez posoborową odnowę Liturgii, że nie potrzebuje dodatkowego wsparcia przez koncepcję niedzielnej Mszy „sobotniej” jako „quasi wigilii”. Tygodniowy obchód pamiątki Zmartwychwstania Pańskiego w niedzielę nie łączy się z czuwaniem nocnym i dlatego „sobotnia” Msza niedzielna tym się różni od Mszy rezurekcyjnej Wigilii Paschalnej, że może być odprawiona przed zachodem słońca: i na tym właśnie polega jej pastoralna wartość.

Należy przypuszczać że z Mszy niedzielnej czy świątecznej, odprawianej przed pierwszymi Nieszporami albo po pierwszych Nieszporach, będą chętnie korzystali wierni wielkich miast i środowisk ciężkiego przemysłu górniczo-hutniczego, tak pracownicy umysłowi zajęci w administracji, szkolnictwie, handlu itp., jak i robotnicy. Mieszkańcy wsi i mniejszych miejscowości będą się ograniczali do

korzystania z tej Mszy raczej z okazji ślubu, pogrzebu, chrztu zbiorowego, z okazji jakiegoś nabożeństwa np. majowego, październikowego itp. Msza ta jest w znacznej mierze właśnie „wyjściem na przeciw” potrzebom świata pracy naszych czasów i jeżeli dla pewnych grup społecznych będzie „wygodna”, nie należy się tym gorszyć, gdy będą z niej korzystać, kierując się warunkami życiowymi czy jakąkolwiek racją uzasadnioną, w kontekście mądrego i pożytecznego zorganizowania sobie wypoczynku niedzielnego przez ucieczkę ze skażonego środowiska w góry i lasy poza miasto. Regeneracja sił psychicznych i fizycznych ludzi ciężko pracujących w trudnych warunkach, przez korzystanie choć na kilka godzin z ciszy, czystej wody i prawdziwego powietrza, należy też organicznie do programu trzeźwego i godnego „święcenia” niedzieli, tak aby była „w pełni chrześcijańska i ludzka” — „Boża i nasza”, aby była pewnego rodzaju „dniem skupienia” i spotkania z Bogiem, także przez kontakt z przyrodą. „Exodus” świata pracy na „week-end”, po wypełnieniu chrześcijańskiego obowiązku uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej przed pierwszymi Nieszporami czy po pierwszych Nieszporach, nie będzie znowu tak wielki, aby świątynie opróżniły się na drugim odcinku czasowym niedzieli między Jutrznią Liturgii Godzin (Laudes) a drugimi nieszporami. Łącznie z modlitwą na zakończenie dnia (Kompleta). Należy przypuszczać, że choćby z tradycyjnego nawyku ta część niedzieli, gdy chodzi o udział we Mszy św., będzie wykorzystana przez wiernych, tak młodzież jak i starszych, w środowisku wiejskim.

W języku potocznym, popularnym nadal będzie się przeciwstawiało dwa odcinki czasowe jednej i tej samej niedzieli, na zasadzie myślenia kategoriami „sobota — niedziela”. Trzeba jednak dążyć do tego, aby na płaszczyźnie kultowej, te dwie części niedzieli, zostały zintegrowane w mentalności wiernych i przez myślenie liturgiczne odczuwane jako organiczna całość „Dnia Pańskiego”. W ten sposób uniknie się emocjonalnego zamieszania pojęć i nieporozumień w tej dziedzinie. Ci zaś, którzy będą korzystali z Mszy po pierwszych Nieszporach niedzielnych, nie będą uważani za gorszych od tych, którzy będą chodzić do kościoła na Mszę po niedzielnej „Modlitwie porannej” (Laudesy) Liturgii Godzin. Może z czasem dojdziemy do takiego postępu w odnowie liturgicznej, że wierni będą przychodzili w niedzielę do kościoła, aby śpiewać lub recytować te „godziny” jako przygotowanie do czynnego udziału we Mszy św.

Rzeczywistość ram czasowych niedzieli, w oparciu o kanon 1248 KPK, można uważać za symbol tej syntezy, jaka się dokonała w pierwotnym Kościele Jerozolimskim wśród judeochrześcijan, syntezy Szabatu i „Dnia Pańskiego” — Starego i Nowego Testamentu, jako jednej Historii Zbawienia, której owocem będzie ósmy dzień „nowej ziemi i nowego nieba” (Ap 21, 1). Niedziela, pierwszy dzień tygodnia, była przeżywana nie tylko jako pamiątka stworzenia

świata i Zmartwychwstania Chrystusa, lecz była również ósmym dniem, jako symbol eschatologicznego wiecznego Szabatu i Apokalipsy św. Jana, który „na wyspie zwanej Patmos, z powodu Słowa Bożego i świadectwa Jezusa, doznał zachwycenia w Dzień Pański” (Ap 1, 9—10).

Należy sobie życzyć, aby dodatkowe możliwości uczestniczenia w niedzielnej czy świątecznej Mszy św., jakie daje kanon 1248 KPK i cotygodniowe praktyczne odnawianie paschalnych obietnic Chrztu św., przyczyniały się do pogłębiania świadomości i tożsamości chrześcijańskiej wiernych, w duchu słów św. Pawła Apostoła, wypowiedzianych w Liście do Rzymian: — „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali Chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez Chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w tym celu, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3—4).

*Frydrychowice*

KS. STANISŁAW SZAMOTA

**Ks. Kazimierz Drzymała SI**

## **KATAKUMBY RZYMSKIE \***

### WSTĘP

Chrześcijanie rzymscy początkowo grzebali swych zmarłych na powierzchni ziemi stawiając wzorem pogańskim pomniki, przed którymi modlili się, a w rocznicę śmierci zmarłego urządzali agapy, czyli uczyły miłości.

Jednakowoż w drugiej połowie I wieku podczas prześladowań Nerona zmuszeni byli wykuwać pieczary tzw. krypty pod nadziemnymi cmentarzami, aby swoim najbliższym zapewnić bezpieczne miejsce wiecznego spoczynku.

---

\* Opracowanie niniejsze może służyć pomocą dla przygotowania homilii, konferencji i nauk na temat tak mało znany u nas, a jakże ważny dla poznania całości doktryny chrześcijańskiej. Szczególnie poleca się te materiały dla liturgicznej służby ołtarza. Wypada, aby ci, którzy posługują przy liturgii, zwłaszcza młodzież, poznali lepiej początki wiary i kultu. Pożyteczne też mogą być zamieszczone materiały jako czytanki z okazji różnych nabożeństw, np. majowych, czerwcowych lub różańcowych (Red.).

W II wieku, kiedy gmina chrześcijańska się rozrosła, a równocześnie wzrastała represja za wiarę, prowizoryczne krypty okazały się niewystarczające. Pod ziemią zaczęto budować rozległą sieć galerii, w których mieściły się setki grobów. Utała się dla nich nazwa: „katakumby”, jakkolwiek początkowo katakumba oznaczała cmentarz przy via Appia w Rzymie, usytuowany w głębokiej kotlinie (po grecku: *kata kymbe* = „przy zapadlinie”).

Praktyka grzebania zmarłych w katakumbach rozpowszechniła się zwłaszcza w III wieku, w okresie zbiorowego prześladowania chrześcijan za panowania cesarza Decjusza. W tych niebezpiecznych czasach wyznawcy Chrystusa gromadzili się w katakumbach nie tylko w celu uczczenia swych zmarłych, ale także po to, by uczestniczyć we wspólnych modlitwach i nabożeństwach przy grobach Męczenników.

### POWSTAWANIE GROBÓW PODZIEMNYCH (HYPOGEA)

Do założenia podziemnych grobów konieczne było posiadanie obszaru na powierzchni ziemi i takiego terenu, który by pozwalał na urządzenie chodników w jej wnętrzu, a więc ziemi wulkanicznej „pozzolana”, która zarobiona z wapnem i piaskiem dawała dobrą zaprawę murarską. Do dysponowania jakimś obszarem trzeba było posiadać podstawę prawną, to też pierwsze hypogea były koncesjami, udzielonymi bezpośrednio zamożniejszym chrześcijanom przez właścicieli rzymskich — albo też były zakładane staraniem właścicieli chrześcijan dla biedniejszych braci.

Te niewielkie początkowo hypogea — bo i gminy chrześcijańskie były nieliczne — z czasem powiększyły się poprzez rozgałęzione galerie, tworząc duże kompleksy cmentarne zwane katakumbami. Do najstarszych zaliczają się cmentarze: Kaliksta, Pryscylli, Domitylli, Praetextata. Największa katakumba Kaliksta ma imponującą sieć chodników o łącznej długości 10 km. Ogólna długość wszystkich znanych chodników katakumbowych wynosi w przybliżeniu 150 km, a na tej przestrzeni mieści się 750.000 grobów.

### KONSTRUKCJA KATAKUMB

Do wykuwania mniejszego hypogeum wybierano zwykle garb jakiegoś wzgórza tak, żeby zbocze mogło pomnieścić groby o odpowiedniej wysokości. Tam, gdzie skała wapienna pozwalała na stosunkowo łatwe drążenie, zapewniając jednocześnie trwałość podziemnym konstrukcjom, powstawała rozległa sieć chodników i galerii. Chodniki podziemne zwykle powstawały w ten sposób, że najpierw kopano schody do głębokości zwykle 2 metrowej, a następnie przy pomocy oskadra wykuwano chodnik na wysokość mężczyzny. Od głównego korytarza po obu stronach wykuwano chodniki boczne,

które z kolei łączyły się z drugim chodnikiem równoległym do głównego. Tak powstawała początkowo mało skomplikowana siatka, która powoli zmieniała się w istny labirynt.

Najprostszym sposobem wykorzystania przestrzeni było wykucie pomieszczeń grobowych w bocznych ścianach chodnika. Te tzw. „loculi” są dominującym elementem katakumb rzymskich i robią wstrząsające wrażenie na zwiedzających. Mają one kształt prostokątnej niszy w postaci skrzyni, której dłuższa strona nie sięga w głąb, ale leży na ścianie. Czasami skrzynia jest wpuszczona do ziemi i wtedy nazywa się „forma”. Prócz grobów pojedynczych znajdujemy w katakumbach komory grobowe tzw. „cubicula” o różnej wielkości i formie (kwadrat lub wielobok), o stropie płaskim, żaglowym albo półokrągłym. W cubiculach znajduje się rzadką formę grobu tzw. „arcasol”: w niszy grobowej czworobocznej lub pokrytej sklepieniem łukowym znajdowała się wykuta w tufie lub marmurze skrzynia, czyli „arca”. Jeszcze rzadszą formą grobu jest sarkofag wykuty w tufie ze sklepieniem baldachimowym, czyli „tegurrina” lub „tomba”.

Począwszy od III wieku stale zwiększająca się liczba wiernych pociągała za sobą coraz większy rozwój podziemnych cmentarzy. Pierwotne mniejsze hypogea zmieniają się w obszerne galerie szeroko rozgałęzione. Niejednokrotnie kilka regionów cmentarnych łączy się razem tworząc imponujące podziemne miasto umarłych. Tak np. powstało coemeterium Kaliksta. Gdy na dalsze rozszerzenie się galerii nie pozwalała granica parceli, kopano w głąb drugie a nawet trzecie piętro. Ziemia wydobyta z jednej galerii była przerzucana do drugiej, w której z kolei formowano nowe groby.

W ciągu IV wieku zachodzi ciekawe zjawisko skupiania się grobów wokół ciała jakiegoś męczennika. Ażeby zaradzić brakowi miejsca, obniżano podłogi chodnika, podnoszono sklepienia. Posadzki chodnikowe wykorzystywano na tzw. „formae”. Grób męczennika stawał się ośrodkiem powszechnego kultu, schodzono się przy nim na wspólne modlitwy liturgiczne. Po okresie prześladowań, dla wygody wiernych budowano do katakumb z grobem męczennika specjalne wygodne, szerokie schody.

Sprawa oświetlenia katakumb była rozwiązana w ten sposób, że w większych galeriach i na skrzyżowaniach otwierano tzw. „luminaria”, czyli szyby dopuszczające światło z góry. Prócz tego w małych niszach i konsolkach jak również przed grobami, wszędzie płonęły lampki oliwne.

Ponieważ niewiele płyt grobowych posiadało napisy, używano różnych znaków rozpoznawczych. Oprócz znaków konwencjonalnych jak numeracja galerii oraz stosowanie symboli chrześcijańskich, do płyt nagrobnych przymocowano niekiedy małe przedmioty — czasem była to moneta wciśnięta w świeży jeszcze tynk, niekiedy figurka z kości słoniowej, barwna płytką majolikowa, muszla, klamerka, naszyjnik, szpilki, branzolety, sprzączki a nawet zabawki dziecinne.

Czasami w zaprawie murarskiej znajduje się małe flaszeczki, które niegdyś zawierały płyn o przyjemnym zapachu do skrapiania grobów. Groby męczenników rozpoznawano po tzw. „stemplach cierpienia”.

### KULT MĘCZENNIKÓW

Kult męczenników rozwijał się od najstarszych czasów chrześcijaństwa osiągając punkt kulminacyjny w IV wieku. Wokół grobu męczennika tworzone specjalne sanktuarium, otaczane szczególnym pietyzmem. W pewne dni uroczyste odprawiała się tam Ofiara Eucharystyczna i tzw. „refrigeria”, czyli uczty dla uczczenia jego pamięci.

Wiadomo na podstawie odkryć archeologicznych, że od połowy wieku trzeciego istniał kult apostołów Piotra i Pawła „ad catacumbas”. Jeszcze w 354 r. obchodzono święto Piotra na cmentarzu „ad catacumbas”, a święto Pawła równocześnie przy Via Ostiensis. W IV w. powstawały też bazyliki obudowującej niejako podziemne miejsce spoczynku męczennika. Zaczęto również przenosić coraz częściej doczesne szczątki męczenników jako cenne relikwie do kościołów, zbudowanych już w obrębie Miasta. Ta praktyka rozpoczyna się od edyktu tolerancyjnego Konstantyna, który zapewnił chrześcijanom bezpieczne wyznawanie wiary.

### PRZYCZYNY UPADKU WIELKICH KATAKUMB RZYMSKICH

Pełny tryumf chrześcijaństwa, osiągnięty dzięki prawom przeznaczonym przez Teodozjusza w 394 r., zdecydował o tym, że zaprzestano grzebać zmarłych w katakumbach. Wprawdzie jeszcze w V i VI wieku trafiają się groby podziemne, np. w katakumbie Commodilla, a to zwykle w pobliżu grobów męczenników, ale dzieje się to na podstawie nadzwyczajnych koncesji czy przywilejów.

Najazdy barbarzyńskich plemion przypieczętowały ostatecznie los katakumb. Spustoszenia, grabieże i zniszczenia, których doznał Rzym i jego okolice, nie ominęły również cmentarzy. Niektórzy papieże, np. Damazy, a później Wirgiliusz, usiłowali zapobiec całkowitej ruinie katakumb, nakazując konserwację starych napisów (graffiti), ale ich poczynania nie mogły przynieść trwałych rezultatów wobec faktu, że coraz to nowe hordy barbarzyńców zalewały Italię i Rzym.

Mimo takiego stanu rzeczy katakumby przez długi jeszcze czas pozostawały miejscami kultu męczenników, a ich sława przyciągała pielgrzymów nawet z dalekich stron Italii, przede wszystkim z północy. Dla tych pobożnych rzesz pielgrzymów powstawały przewodniki, czyli itineraria, które współczesnemu badaczowi oddają nieocenione usługi.



Około połowy VIII wieku Aistulf, król Longobardów, splądrował katakumby rzymskie i zabrał z sobą wiele relikwii. Z tym wydarzeniem wiąże się nowy okres dla nekropoli podziemnych. Papieże nie posiadali już bowiem środków, aby uchronić mocno zniszczone grobowce przed dalszymi uszkodzeniami, nie było pieniędzy na ich odnowienie. Wówczas to papież Paweł I (757—767) zdecydował się na przeniesienie znacznej części świętych szczątków do kościołów miejskich. Podobnie następni papieże, a zwłaszcza Paschalis I (817—829), starali się w ten sposób zapobiec rabunkom i profanacji.

## ODKRYCIA ARCHEOLOGICZNE DOTYCZĄCE KATAKUMB RZYMSKICH

Przez całe średniowiecze katakumby były zaledwie znane. Odwiedzano sławne kościoły grobowe przed murami Rzymu, przy czym było wiadome, że pod ich fundamentami znajdują się podziemne chodniki z grobami, np. S. Sebastiano, S. Pancrazio, S. Agnes. Na ogół jednak nie interesowano się tą sprawą. W XV w. istniały pojedyncze przypadki, że pobożni pielgrzymi schodzili do niezbadanych grobów „uwieczniając” swój pobyt za pomocą napisów.

W wieku XVI wraz z odnową ducha religijnego, poszczególne jednostki zaczęły się oddawać studiom starożytności chrześcijańskich, wśród których poczesne miejsce znalazły znane wówczas katakumby, a więc S. Sebastiano, S. Lorenzo i S. Valentino. W czerwcu 1578 r. dokonano pierwszego wielkiego odkrycia: robotnicy kopiący pod Porta Salaria glinę ceramiczną, natrafili na dobrze utrzymane coemeterium z wieloma chodnikami kilkupiętrowymi, z licznymi freskami i napisami. To odkrycie zapoczątkowało prace badawcze nad podziemnym Rzymem.

Prawdziwe, naukowe odkrycie katakumb łączy się z nazwiskami dwóch badaczy-archeologów XIX wieku: Giuseppe Marchi SJ i Giovanni Battista de Rossi. Jedną z poważniejszych zasług Rossiego było odkrycie grobu męczennika, papieża Korneliusza, w katakumbie Kaliksta.

Wiek XX przyniósł wiele ciekawych odkryć. Wykopaliska prowadzone w sposób dobrze zorganizowany i metodyczny odsłoniły nekropole pod S. Sebastiano, kilka dużych coemeteriów oraz małą katakumbę i hypogeum.

Dla współczesnego świata chrześcijańskiego katakumby spełniają rolę nie tylko ważnego dokumentu historycznego o pierwszorzędnej wartości poznawczej — dla setek tysięcy pątników, odwiedzających Wieczne Miasto, katakumby to miejsce kultowe, wywołujące głębokie wzruszenia religijne, do których schodzi się, aby umocnić swą wiarę.

## FOSSORES — GRABARZE

Katakumby były dziełem skromnych pracowników: grabarzy, czyli fossores. Byli oni najbliższymi współpracownikami kleru, a dzięki swej charytatywnej funkcji bardzo zasłużonymi członkami gminy chrześcijańskiej. O powszechnym szacunku dla fossorów, zwanych także laborantes (pracownicy), świadczą malowidła na ścianach komór grobowych przedstawiające bądź wizerunki fossorów, bądź też ich warsztat pracy. Na podstawie olbrzymiej sieci galerii podziemnych można przypuszczać, że istniał cały zespół tych pracowników, wyspecjalizowanych w różnych umiejętnościach. Oprócz zwykłych kopaczy byli mensorowie kierujący pracami mierniczymi oraz wytyczaniem galerii. Inni zajmowali się ozdabianiem pomieszczeń katakumbowych wykonując sztukaterie, rzeźby i malowidła ścienne. W późniejszych czasach, a więc w III wieku, fossorom powierzono także urząd ostiariusza, czyli zakrystiana w bazylikach cmentarnych — jak bardzo była zaszczytna ta funkcja niech świadczy fakt, że spełniali ją nawet niektórzy papieże np. Szczepan, Kalikst, Fabian i inni.

## GRÓB ŚW. PIOTRA W RZYMIE

Piotr Apostoł poniósł śmierć męczeńską w Rzymie, który w jego czasach był miastem narodów. Pierwszy namiestnik Chrystusa przez pewien czas kierował w Rzymie gminą chrześcijańską, był jego biskupem i tu zginął w I wieku jako ofiara cesarza Nerona. Pierwotnie pochowano go najprawdopodobniej na Zatybrzu (obecne wzgórze Watykańskie), w pobliżu starego cyrku Gajusza, gdzie w pierwszej ćwierci II wieku zaczął powstawać pogański cmentarz. Ponieważ odwiedzanie grobu św. Piotra w tych warunkach, a zwłaszcza w okresie prześladowań, stało się trudne, zaś świętym szcżątkom groziła profanacja — gmina chrześcijańska przeniosła relikwie ok. 258 r. na cmentarz „ad catacumbas” przy Via Appia. Tam złożono je w podziemnym „triclinium”, które być może stanowiło pozostałość domu zamieszkałym ongiś za życia przez św. Piotra. W roku 336 relikwie św. Piotra zostały przeniesione do bazyliki, którą zbudował cesarz Konstantyn na miejscu pierwotnego grobu Apostoła, na wzgórzu Watykańskim. Jednakże najazdy Wizygotów, Wandalów, Ostrogotów, a wreszcie napad Saracenów w 846 r. dokonały takich zniszczeń w bazylice, że nie można było znaleźć grobu św. Piotra, tym bardziej, że został starannie zamaskowany na polecenie papieża Grzegorza Wielkiego.

Dopiero po drugiej wojnie światowej prace archeologiczne prowadzone na życzenie Piusa XII dowiodły, że grób Księcia Apostołów znajduje się pod tzw. Konfesją św. Piotra w bazylice watykańskiej.

## NAPISY CHRZEŚCIJAŃSKIE W KATAKUMBACH

Kościół Apostolski, czyli Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa pozostawił w podziemiach katakumbowych ślad swojej wiary i życia w postaci napisów grobowych, symboli malowanych lub rzytych oraz fresków, czyli malowideł ściennych.

Największą wartość w tym względzie przedstawiają napisy (z grecka epigrafy) i dlatego stosunkowo wcześniej zaczęto je zbierać i porządkować. Gałąź wiedzy służąca temu celowi nazywa się epigrafią. Dotyczy ona napisów ze znakiem chrześcijaństwa, używanym przed V wiekiem. Chrześcijanie ryli napisy na płytach marmurowych, na kamieniu, znana też była technika mozaikowa. Często spotyka się napisy malowane minią na dachówkach stanowiących pokrycie tzw. „loculi”, na wapnie lub na tynku muratury. Napisy umieszczano również na drobnych przedmiotach z kości słoniowej, brązu, złota czy innego metalu oraz na klejontach jak: pierścienie, gemmy, naszyjniki, na naczynkach szklanych, tacach, łyżkach itp., które były dowodem pamięci o zmarłych. Na zwykłych grobach podobnie jak na grobowcach męczenników często spotyka się krótkie napisy robione na świeżym wapnie lub tynku, tak zwane „graffitto”.

Ze względu na formę można rozróżnić epigrafię prozaiczną i epigrafię metryczną, przy czym ta ostatnia dotyczy już czasów późniejszych (wiek IV i V). Ze względu na treść napisy nagrobne stanowią zwyczajowo ustalone formuły z wyszczególnieniem imienia, wieku, a czasami pochodzenia, zawodu, tytułów itp., bądź też mają one charakter modlitewny, aklamacyjny i mówią o sakramentalnym życiu oraz głębokiej, chrześcijańskiej wierze zmarłego.

## NAPISY ŻAŁOBNE ZWYCZAJOWE

Wśród starych napisów żałobnych już bardzo wcześniej znajdowały się imiona Piotra i Pawła. Często, zgodnie z rzymskim zwyczajem, pisano trzy imiona, a to: praenomen, nomen gentile i cognomen. Od IV wieku coraz częściej pojawiają się imiona uświęcone przez chrześcijaństwo np. Martyrius, Refrigeria oraz inne imiona regionalne czczone przez Kościół i legendę np. Tecla, Ursula, Vincencius itd. Później widzimy imiona zapożyczone ze Starego Testamentu, szczególnie „Maria”. Utwierdzenie się zwyczaju udzielania chrztu dzieciom sprzyjało powstawaniu wielkiej liczby imion wziętych ze święt religijnych lub liturgii, względnie związanych z imieniem Boga np. Kyriakos, Agape, Teofylaktos. Począwszy od w. IV chrześcijanie zaczynają zaznaczać obok własnego również imię ojca (tzw. filiacja) np.: Volusiano Eutychetis filio = Woluzjanowi, synowi Eutychusa.

Podawanie lat przeżytych przez zmarłego sięga najstarszych czasów. W wielu wypadkach ilość lat uzupełniano liczbą miesięcy a nawet dni, zwłaszcza w wypadku dzieci.

Zapisy odnoszące się do ojczyzny spotykamy dopiero od wieku IV, a dotyczą jedynie tych, którzy zmarli zdala od kraju rodzinnego.

Bardzo charakterystyczne są przydawki przymiotnikowe lub rzeczownikowe dodawane niekiedy do imienia, gdyż świadczą o przewartościowaniu dawnych pogańskich pojęć. Tak np. zmienia się sens wyrazu „servus” (niewolnik) w chrześcijańskiej formule „servus Dei” = „sługa Boży”, a w odniesieniu do kobiety „ancilla Dei” = „służebnica Pańska”. Również wyraz: „dominus” = pan traci swe pierwotne, despotyczne znaczenie, gdyż w sensie chrześcijańskim określało jedynie majestat Pana, a od IV w. w powszechnym odczuciu stanowiło oznakę szacunku i szczególnego uczucia do jakiejś osoby np.: Pani moja i małżonka (Napis nagrobny).

Wśród napisów żałobnych z pierwszych trzech wieków, stosunkowo rzadko zdarza się spotkać napis mówiący o zawodzie zmarłego. Później wymieniani są: magistri, grammatici, rhetores, doctores, advocati, defensores, iuris consultores, woźnica, szatna, aktor, pantomim, kapitan okrętu, podczaszy, kamieniarz, rzeźbiarz, hafciarki, stróż, fossorowie, pasterze itd.

Równie rzadkie w najstarszych czasach są wzmianki odnoszące się do stopni wojskowych czy urzędów państwowych w administracji państwowej. Dopiero po 313 roku zaczynają się częściej pojawiać np. na sarkofagu w grotach Watykańskich widzimy napis: Prefekt Miasta, Junius Bassus. Najdawniejsza wzmianka o stopniu kościelnym pochodzi z 236 r., a znajduje się w słynnej krypcie cmentarza Kaliksta w Rzymie, na napisie biskupa Anterosa. Od IV w. wyraz „episcopus” zaczyna być zastępowany przez inne nazwy równorzędne: „antistes” i „papa”. Z biskupami współpracowali bezpośrednio przebiterzy. Do tytułów za szczególniejszą zasługą należały takie określenia jak „Martyr” = „Męczennik” oraz „Confessor” = „Wyznawca” — przy czym „martyr” to męczennik, który wyznanie wiary przypieczętował własną krwią i utratą życia, zaś „confessor” to także męczennik, który jednak przeżył mimo doznanych strasznych cierpień. Taki czcigodny tytuł: „martyr” znajduje się na epitafiach papieży na cmentarzu Kaliksta i na marmurowej płycie grobu św. Hiacynta (III w.).

Tytułami najbardziej rozpowszechnionymi były: „sanctus” = święty i „beatus” = błogosławiony np. w katakumbie Pryscylly na płycie grobowej znajduje się napis: Sabinae Beatae = Błogosławionej Sabinie. Na początku IV w. przymiotnik „beatus” na równi z „sanctus” służy jako przydawka do określenia „martyr” np.: Sancta Martyr Eufemia = Błogosławiona Męczenniczka Eufemia. Zasadniczo błogosławionym czy świętym (sanctus) nazywa się człowieka zmarłego, ale wyrażenia „sancti” używano także na oznaczenie żyją-

cych chrześcijan. Nazwa „sanctus” może występować również w grupie różnych epitetów i zwrotów pochwalnych i pełnych miłości, które z reguły towarzyszyły imieniu zmarłego i wzbogacały się z biegiem czasu.

## NAPISY ŻAŁOBNE MODLITEWNE I DOTYCZĄCE SAKRAMENTÓW

Charakter modlitewny mają napisy z życzeniem pokoju i szczęścia niebiańskiego dla zmarłych. Terminy na określenie szczęścia wiecznego były następujące: Pax = pokój, Pax tecum = pokój z tobą, Pax vobiscum in Deo = pokój z wami w Bogu, Te cum pace = pozostań w pokoju, Te in pace = Pokój tobie, Pax cum angelis = Pokój wraz z aniołami, In pace Christi = W pokoju Chrystusa, En eirene Christi = W pokoju Chrystusowym. Do pojęcia pokoju dołącza się w formie uzupełnienia pojęcie: „agape” = miłość, czyli razem: pokój i miłość — Łaska i miłość niebiańska.

Spotyka się też inwokacje i życzenie uczestnictwa w biesiadzie niebieskiej. Niekiedy zamiast słów używano symboli np. gołąb z gestem podawania lub też wizerunek samego zmarłego, który podnosi puchar, aby ugasić pragnienie.

Rozwinięciem życzeń pokoju i pocieszenia (Refrigerium) były niekiedy aklamacje wyrażające życzenie życia, czyli obcowania duszy zmarłego z Chrystusem. Aklamacja jest wyrazem silnej nadziei chrześcijanina, że po śmierci doczesnej będzie żył ze swym Stwórcą, ze Świętymi, braćmi, rodzicami i wszystkimi, którzy go wyprzedzili w przejściu na tamten świat.

Charakter modlitewny mają prośby żyjących za zmarłych np. Flavia Prima Amevania, córka Aureliusza Semnusa — Pan pokrzepi twego ducha, droga córko.

Istnieją też — nieliczne wprawdzie — modlitwy zmarłych, proszących o pomoc żyjących albo skierowanych bezpośrednio do Boga. Wśród napisów żałobnych spotykamy też wezwania żyjących, skierowane do zmarłych z prośbą o wstawiennictwo u Boga. Przykładów tego rodzaju jest wprawdzie niewiele, nie mniej są one świadectwem wiary w dalszy ciąg życia ziemskiego w życiu niebieskim.

Napisy katakumbowe wyrażają także naukę o sakramentach. W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, ze względu na prześladowania, epigrafowie jak i wszyscy wierni byli związani prawem sekretu (disciplina arcani) odnośnie praktyk sakramentalnych. Dlatego na oznaczenie sakramentu chrztu, bierzmowania czy Komunii św. używano zastępczych słów i wyrażań np.: otrzymać, dostać, dostąpić, otrzymanie, dostąpienie itd.

Na wyrażenie sakramentu chrztu artysta używał niekiedy poetyckiej parafrazy np. na jednym z grobów widnieje taki napis: „Tutaj

spoczywa Tertulian, który odrodził się w wodzie niebiańskiej. Żyje wiecznie w pokoju”.

Pierwotny Kościół nazywał też duchowe przeobrażenie dokonane przez chrzest „oświeceniem” albo „właniem światła niebieskiego”, jak o tym świadczy stary napis: „Tutaj spoczywa Achillia, która dopiero co oświeciła się. Żyła rok i trzy miesiące”. Człowieka ochrzczonego określano słowem: „neophitus” = „nowoposadzony”, „nowonarodzony” np.: „Juliusz Bassus odszedł jako neofita do Boga”. Słowem zastępczym dla sakramentu chrztu może być: „łaska”. Oto na tablicy grobowej z połowy III wieku widnieje napis odnoszący się do 12-toletniego chłopca, który: „dnia 21 września otrzymał łaskę naszego Pana, i który umarł 22 września”. Na podstawie tego zapisu możemy też wnioskować, że w nagłych wypadkach — a mogło to być skazanie na śmierć — Kościół zezwalał na natychmiastowy chrzest. Podobna praktyka była stosowana względem ciężko chorych, zwłaszcza dzieci, jak świadczy napis grobowy z 457 r.: „Tu leży Paskazjusz, urodzony z imieniem Sewerus... który żył 6 lat, przyjął łaskę jedenastego dnia przed kalendami majowymi (21 IV) i złożył swe białe szaty w grobie w oktawę Wielkanocną” (28 IV).

Sakrament Bierzmo w a n i a nie posiadał aż do IV wieku własnego określenia. Dopiero od czasów Konstantyna ustalają się terminy liturgiczne: „unctio” = „namaszczenie”, „consignatio” = „naznaczenie”, i „confirmatio” = „umocnienie”. Na napisach używa się słów: „unctus” „signatus munere Christi” = opatrzony darem Chrystusa”. Z napisu grobowego (III lub IV w.) dowiadujemy się, że Kościół w niektórych wypadkach udzielał sakramentu bierzmo w a n i a zaraz po chrzcie: „Flawia... po oczyszczeniu w źródle została namaszczona nieskazitelnym balsamem”.

Epigraficzne świadectwa dotyczące E u c h a r y s t i i. Na cmentarzu Priscilli znajduje się sarkofag, a na jego frontowej tablicy wyrzeźbiono 5 krążków chlebowych, symbolizujących Eucharystię oraz kotwicę w formie krzyża jako symbol nadziei. Sarkofag pochodzi z połowy II wieku, czyli z okresu groźnych prześladowań. Dlatego chrześcijanie powierzali swoją najświętszą tajemnicę symbolem jedynie dla nich zrozumiałym.

Z epoki prześladowań chrześcijan pochodzi też napis na kamieniu grobowym (w katakumbach przy Via Salaria Nuova) z wymalowaną bardzo ciekawą grupą symboli: ptak — symbol duszy wyzwolonej z cielesnego więzienia unosi się nad zwierzątkiem trzymającym w łapkach i pyszczku krążek, w który został starannie wpisany krzyż. Najwidoczniej ma on przedstawiać chleb eucharystyczny. Gałązka winogronowa widniejąca po prawej stronie napisu symbolizuje najprawdopodobniej drugą postać eucharystyczną, a mianowicie Krew Pańską względnie rajskie szczęście. Do Eucharystii odnosi się też wyraźnie następujący fragment napisu z katakumb w św. Seba-

stiana (IV w.): „ty, który za życia często karmiłeś się (Eucharystią), będziesz w niebie widział Chrystusa”.

Sakrament małżeństwa jest rzadko wzmiankowany w chrześcijańskiej epigrafii. Na istotę chrześcijańskiego małżeństwa i wzajemne odnoszenie się małżonków do siebie, rzucają światło napisy wyryte na dwóch nagrobkach. Jeden z nich, pochodzący z III w., a znaleziony w katakumbie św. Hermesa przy Via Salaria Vetus, był grobem podwójnym, na jego zaś płycie nagrobnej znajduje się wyrzeźbiona ryba nad którą widnieje napis: „Marek Aureliusz Ammianus przygotował (za życia) epitaf dla siebie i dla swej żony Kornelii Tryforaty, połączonych węzłem małżeńskim (w Chrystusie)”. Charakterystyczną rzeczą w tym napisie jest zastąpienie wyrażenia: „w Chrystusie” znakiem ryby jako symbolu Chrystusa.

Inne epitafium z IV w. wyraża przekonanie, że związek z chrześcijanką zapewni miłość i zgodę w małżeństwie: „Aleksander położył nagrobek czcigodnej i rzadkiej cnotcie niewieściej, żonie najśladziej, która jako chrześcijanka nie zdolna była ze mną żyć w niezgodzie”.

W przeciwieństwie do poglądów świata pogańskiego, który wzgardził pracą i uważał ją za hańbę, chrześcijanie chlubią się tytułem pracowników, o czym dowiadujemy się również z napisów nagrobnych. Tak np. na cmentarzu Marcelina znajduje się epitafium z III w. o następującej treści: „Leocji — w pokoju! — która żyła 27 lat, 4 miesiące, 28 dni, Primus położył nagrobek swojej współpracownicy”. Podobnie na innym nagrobku mąż chwali żonę słowami: „Rufina, która ze mną pracowała”.

Z napisów katakumbowych możemy poznać nawet pewne zwyczaje dotyczące wieku, w którym zawierano małżeństwa. Otóż okazuje się, że dziewczyna mogła wyjść za mąż mając zaledwie 11 lat. Napis z kamienia nagrobnego z 349 r. informuje: „Konstancji dobrze zasłużonej położył nagrobek mąż dziewiczy, czystej małżonce, z którą żył w małżeństwie 8 lat. Żyła 18 lat, 9 miesięcy, 17 dni. Odeszła w pokoju...”. Z napisów nagrobnych możemy też dowiedzieć się, jak dobroczynnie wpływała religia chrześcijańska na łagodzenie ostrych podziałów społecznych w zakresie prawa małżeńskiego. Otóż już papież Kalikst wbrew prawu państwowemu pozwalał kobietom szlacheckiego roku zawierać małżeństwa z niewolnikami i wyzwolencami. W ten sposób córki senatorskie otrzymywały moralną sankcję i mogły zachować swą społeczną rangę przynajmniej w Kościele. Przykład takiego małżeństwa, w którym ona reprezentowała kastę senatorską (clarissima femina), może nawet pochodziła z cesarskiej rodziny Flawiuszów (Flavia) — on zaś nie posiadający rodzowego imienia (Onesiforus — Pożyteczny) był zapewne niewolnikiem lub wyzwolencem — znajdujemy w postaci napisu na nagrobku w katakumbie św. Domitylli (III w.).

Wzmianki o sakramencie pokuty są rzadkie i wszystkie pochodzą z późniejszych czasów. Napis na nagrobku Euzebiusza biskupa i męczennika, wykonany na polecenie biskupa Damazego przekazuje wiadomość, że Euzebiusz poszedł na wygnanie z tego powodu, iż uczył apostatów oplakiwać swe grzechy.

#### NAPISY NAGROBNE DOTYCZĄCE DOGMATÓW I PRAKTYK PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN

Epigrafia katakumbowa odślania przekonania religijne pierwszych chrześcijan, niekiedy przekazuje formuły dogmatyczne Kościołów lokalnych, czasami stanowi wyraźne echo modlitw liturgicznych za zmarłych. Jest rzeczą zrozumiałą, że w napisach nagrobnych nie zamyka się cała nauka chrześcijańska — są one jednak wymownym dowodem gorącej wiary w prawdziwość chrześcijańskich dogmatów, głoszonych przez Kościół. I tak np. napisy na nagrobkach Bonosa i Prima na cmentarzu Domitylii wyrażają myśl, że śmierć jest wypoczynkiem w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. W innych tekstach nagrobnych spotykamy się z oczekiwaniem dnia zmartwychwstania ciała i sprawiedliwości, co stanowi motyw pokrzepienia zmarłego. Dogmat o zmartwychwstaniu wyrażony jest w takim zwrotach jak: „Stąd dusza zmartwychwstanie powracając do ciała” — „Zmartwychwstanie w Chrystusie Panu naszym” — „Zmartwychwstając w Chrystusie” — „W nadziei zmartwychwstania życia wiecznego” — „Wierzył w zmartwychwstanie” itp.

Napis znaleziony na cmentarzu Pretekstata sławi wiarę zmarłej w sąd Boży i w przyjście Pana. Wiele napisów grozi znieważającym groby dniem sądu.

Napisy kościelne czynią wyraźne wyznanie wiary np. biskup Damazy w napisie wrytym na jego grobie wyraża pewność, że zmartwychwstanie, bo wierzy w Tego, który uciszał burze, życie wracał nasionom ziemi, wskrzesił Łazarza.

Na wielu napisach została wyrażona myśl, że dusza może być pewna otrzymania nagrody niebieskiej wraz z wiarą, że ona już cieszy się szczęściem wiekiustym np. epigraf na kamieniu z cmentarza Pamfilosa: „Aproniano, wierzyłaś w Boga, będziesz żyć z Chrystusem”. Miejsce wiecznej szczęśliwości jest wskazywane w różny sposób — albo metaforycznie, albo za pomocą określenia „paradisus” = „raj”. Ciekawy pod tym względem jest napis z grobu Julii Ewaresty: „Zwłoki Julii Ewaresty, umiłowanej Bogu tu leżą, ale jej dusza odnowiona w duchu Chrystusa, w postaci anielskiej odeszła do Królestwa Niebieskiego Chrystusa razem ze świętymi”.

Pojęcie „paradisus”, czyli raj według napisów nagrobnych jest miejscem pokoju i ochłody w Bogu (refrigerium), również jako obcowanie Świętych i wspólne miejsce pobytu aniołów i świętych. Przy-



kładów dostarczają takie napisy jak: „Pokój tobie z aniołami” — „Atanazy w pokoju ze świętymi” — „Agatemerisie, twoją duszę niech Bóg przyjmie do świętych” (katakumba Kaliksta) — „Oby Bóg ochłodził twoją duszę” — „Rodzice przygotowali grób Paulinie, ich najdroższej córce, której duszę niech Pan przyjmie do Raju”.

O wierze chrześcijan w wstawiennictwo świętych u Boga mówią napisy znalezione na grobowcu w katakumbie św. Hipolita: „Oby ci św. Hipolit udzielił ochłodzenia, Sidoniuszu” — „Święty Wawrzyńcze, obyś przyjął duszę...”. Z taką formułą w formie wezwania zwracano się zwłaszcza do męczenników, aby swoim wstawiennictwem u Boga zapewnili zmarłemu miejsce ochłodzenia, bo Raj określa się często jako miejsce ochłody (począwszy od II wieku). Dowodem na to, że tak właśnie rozumiano „Raj” są napisy na grobach w katakumbie św. Pryscylli „Swojemu najśłodszemu małżonkowi Antistenosowi ochłodzenie” — „Ducha twoją niech będzie w ochłodzeniu”.

Najliczniejszą grupę dotyczącą dogmatów stanowią tzw. napisy doksologiczne, czyli hymny pochwalne. Wielbią one Boga, Chrystusa, Tróję św., Ducha Świętego, świętą Dziewicę.

Bóg jest wielbiony słowami sławiącymi Jego majestat, wszechmoc, sprawiedliwość i inne przymioty Boskie, jak moc dawania życia i śmierci, pokoju i miłosierdzia. W hypogeum Acyliuszów na cmentarzu Pryscylli znajduje się piękny napis przypominający słowa kanonu mszalnego: „Ojciec wszystkich, których stworzyłeś, zabierz do siebie Irenej, Zoę i Marcela — chwała Ci w Chrystusie”.

Dogmat o zmartwychwstaniu był w szczególny sposób interpretowany w stosunku do męczenników, których kult wzrastał stale w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Świadczy o tym chociażby epitafium prozodyczne, które ułożył Damazy na cześć męczenników Feliksa i Filipa, a znajdujące się na cmentarzu Pryscylli. Oto fragment jego wiersza: „Kto wierzy, że Syn Boży cierpiał i wstąpił do siedziby ojcowskiej, i że znów przyjdzie z nieba sędzić żywych i zmarłych, ten wie, że dla świętych męczenników stoi otworem szlachetniejsza część Królestwa Niebieskiego, jeżeli otrzymują nagrodę Chrystusa”.

Na napisach nagrobnych częściej niż imię Boga spotykamy imię Chrystusa. Występuje ono bądź osobno, bądź razem z imieniem Boga, lub wreszcie jako jedna z Osób Trójcy Świętej, np. „Obyś żył w Bogu Panu Chrystusie” — „Tutaj leży Wiktor... sługa Pana Jezusa Chrystusa” (napis katakumbowy na Campo Sancto) — „Jusundianus, który wierzył w Jezusa Chrystusa, żyje w Ojcu i Synu i Duchu Świętym”. Imię Chrystusa stanowiło zawsze alfę i omegę myśli teologicznej.

Również Osoba Ducha Świętego pojawia się w nagrobnych epigrafach, np. w katakumbie Kaliksta spotykamy napis: „Drogiemu Kyriatusowi, najmłodszemu synowi: obyś żył w Duchu Świętym”. Na cmentarzu Hermetesa znaleziono napis o podobnej treści: „Pro-

tus w Świętym Duchu Boga tu spoczywa — Firmilla, siostra, dla pamięci”.

Częstsze niż o Duchu Świętym są wzmianki epigraficzne o Trójcy Św., szczególnie w formie groźby pod adresem znieważających grób, ale także w formie inwokacji lub wyznania wiary.

## SZTUKA KATAKUMBOWA

Relikty pomników sztuki z okresu wczesnego chrześcijaństwa (I—III w.) pochodzą niemal wyłącznie z katakumb i dlatego są niezmiernie cenne. Zaliczamy do nich freski ścienne, płaskorzeźby na sarkofagach, symboliczne obrazki stanowiące uzupełnienie lub malarzski komentarz inskrypcji oraz malowidła na drobnych przedmiotach, wreszcie terrakoty i brązu, a także tysiące lamp glinianych na oliwę, zdobionych motywami dekoracyjnymi, rzadziej figuralnymi.

Pod względem czysto formalnym sztuka wczesnochrześcijańska nawiązuje do ówczesnej, a więc pogańskiej sztuki stosowanej, która z kolei była kontynuatorką tradycji hellenistycznych. Oczywiście poziom sztuki katakumbowej nie dorównywał wyrafinowanemu artyzmowi sztuki antycznej, gdyż pierwsi chrześcijanie byli przeważnie ubogimi pracownikami, którzy sami nie zajmowali się sztuką. Malowidła katakumbowe i płaskorzeźby wykonywali przeważnie kamieniarze posiadający jakieś artystyczne uzdolnienia.

Inaczej przedstawia się sprawa, jeśli chodzi o zawartość ideową sztuki katakumbowej. Abstrahując od czysto dekoracyjnych motywów, chrześcijaństwo przyjmuje tylko nieliczne treści obrazowe ówczesnej sztuki pogańskiej, nadając im zresztą od początku nowy sens. Przykładem na taką pojęciową przemianę jest np. postać Orfeusza na oznaczenie Chrystusa. Podobnym modyfikacjom wyobrażenionym uległ motyw Amora i Psyche, zaczerpnięty z mitologii greckiej. W interpretacji chrześcijańskiej podanie o Amorze i Psyche to opowieść o niebiańskiej miłości duszy do Chrystusa.

Właściwe źródło inspiracji dla sztuki chrześcijańskiej stanowi Pismo św. oraz żywy przekaz prawd wiary. Opowiadania z ksiąg Starego Testamentu, a przede wszystkim opowieści Nowego Testamentu dotyczące życia i cudów Chrystusa ożywiały marmurowe czy kamienne płyty sarkofagów i stanowiły treść fresków katakumbowych.

Zdarzenia historyczne z życia Świętych i obrazy o treści zaczerpniętej z życia codziennego występują rzadko i tylko w późniejszych czasach.

## SYMBOLIKA W SZTUCE STAROCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wypływa ona z dwóch zasadniczych powodów: 1) obawa profanacji największych tajemnic wiary ze strony niechętnie, a nawet wrogo nastawionej do chrześcijan ludności pogańskiej. Dotyczy to szczególnie wieku II i III, w których miały miejsce masowe przesładowania. 2) W sposób obrazowy, zrozumiały dla każdego wierzącego wyjaśnia głęboki sens nauki Bożej.

Stąd pochodzi, że nawet przedmioty służące do codziennego użytku nabierały niekiedy szczególnego, symbolicznego znaczenia. Tak np. świeczniki i kaganki oznaczały światło wiary lub samego Zbawiciela, przynoszącego na świat prawdę. Naczynie ze zbożem, namalowane na fresku katakumby św. Kaliksta (z III w.) wyraża w języku symbolicznym zapłatę za dobre uczynki, stosownie do słów Chrystusa: „Dawajcie, a będzie wam dane; miarą dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą wsypię w zanadrze wasze”. Zwój pisma oznacza naukę chrześcijańską. Na malowidłach Chrystus lub apostołowie często trzymają w ręku taki zwój — wtedy oznacza on głoszoną przez nich prawdę. Niekiedy na malowidle widzimy zestaw przedmiotów i osób, jakby pismo obrazkowe, stanowiące klucz do właściwego odczytania treści. Oto okręt na wzburzonym morzu z człowiekiem modlącym się na pokładzie. Z niebiosów wychyla się postać młodzieńca, który kładzie swoją rękę na głowie modlącego się. Przed okrętem jakiś człowiek rozpaczliwie walczy z zalewającymi go falami. Cały ten obraz jest alegorią Kościoła św.: żeglarz, to wierzący, który wśród niebezpieczeństwa zwraca się w modlitwie ku Bogu. Bóg go wysłuchuje i przychodzi z pomocą. Natomiast postać ludzka poza łodzią, to człowiek nie należący do społeczności Kościoła. On na próżno walczy z żywiołem o swoje ocalenie.

Symbolikę malowideł katakumbowych bardzo wzbogaca świat roślinny i zwierzęcy. I tak np. drzewa i kwiaty oznaczają niebiański ogród — palma jest symbolem nagrody za zwycięstwo duchowe według słów psalmu: „Sprawiedliwy jak palma zakwita” (Ps 92). Symbolem pokoju, przyjętym zresztą od pogan, była gałązka oliwna (podobnie jak gołębicą). Krzew winny oznacza Chrystusa i złączonych z Nim wiernych w myśl słów Chrystusowych: „Jam jest szczep winny, a wy latorośle...”. Ptak mityczny, feniks, o którym mówi św. Klemens w listach do Koryntian, stanowił symbol zmartwychwstania. Paw oznaczał nieśmiertelność, a gołąb cnotę niewinności lub duszę uwolnioną z więzów ciała. Jednym z najczęściej spotykanych symboli chrześcijańskich była kotwica jako znak wiary i nadziei.

## SYMBOLE BOGA

Pana Boga oznaczają: „ $\alpha$ ” = alfa, która jako pierwsza litera alfabetu oznacza wszelki początek, oraz samogłoska: „ $\omega$ ” = omega, która jako ostatnia w alfabecie ma wyobrażać koniec. Obydwie razem służą do oznaczenia całości i nieskończoności Istoty Boga według słów Objawienia św. Jana: „Jam jest Alfa i Omega, początek i koniec — mówi Pan Bóg”.

Duch Święty był przedstawiany w postaci gołębiczy według ewangelicznego opowiadania o Chrzcie Pana Jezusa. Często spotyka się obraz gołębia z promieniami, wydobywającymi się z jego dzióbka — oznaczają one światło łaski Bożej.

Trójcę św. symbolizował trójkąt ze względu na to, że trzy boki tej figury stanowią nierozdzielną całość. Bardzo często spotykanym symbolem Chrystusa, zwłaszcza w I i II w. była ryba. Grecka nazwa ryby: „ichtys” składa się z pięciu głosek, z których każda jest początkową literą pięciu wyrazów greckich tworzących następujące zdanie (w tłum. polskim): Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel.

Wyobrażeniem Chrystusa był także baranek jako symbol łagodności i niewinności — symbol ofiary przebiegalnej za grzechy ludzkie. Na freskach katakumbowych widzimy Chrystusa pod postacią Orfeusza, bo tak jak śpiew natchnionego poety poskramiał dzikie zwierzęta, tak Słowo i Łaska Chrystusa uśmierza dzikość ludzkiego serca. W katakumbie Kaliksta, na fresku pochodzącym z drugiej połowy II wieku, malarz przedstawił Orfeusza przybranego w długie szaty, i obok niego stojące dwie owce. Ten szczegół przypomina inny symbol Chrystusa — Dobrego Pasterza, klasyczną postać starochrześcijańskiej sztuki. W katakumbach rzymskich znaleziono ponad 100 malowideł i 150 rzeźb z motywem Dobrego Pasterza. Bardzo często Dobry Pasterz stanowi postać centralną dekoracji sklepieniowej lub lunetki arkosolowej. W bardzo wielu wypadkach niesie na barkach owieczkę, a czasem stoi wśród swej trzody. Oczywiście jest to symbol duszpasterza, a zarazem zbawiciela szukającego grzeszników i wybaczonego im winy. Taka parabola jest powszechnie zrozumiała, ale pierwsi chrześcijanie w postaci Dobrego Pasterza dopatrywali się ponadto Nauczyciela wskazującego wiernym dobre pastwisko — a poza tym Wielkiego Króla, który panuje nad narodami. Trzeba bowiem pamiętać, że w starożytności funkcja pasterza była symbolem władzy królewskiej. Już u Homera Agamemnon nazywany jest „Pasterzem ludów”, a w Starym Testamencie Bóg objawia się jako prawdziwy Pasterz wszystkich ludów. Dlatego i pierwsi chrześcijanie w Pasterzu z owieczką dopatrywali się Chrystusa-Boga, Chrystusa, który jest Odwiecznym Słowem Bożym (Logos). Jagnię niesione przez Pasterza — to nie jakiś pojedynczy grzesznik, ale

ludzkość cała, której grzechy Boski Zbawiciel wziął na siebie i teraz dusze ludzkie wyzwolone od zła przez własną śmierć przeprowadza bezpiecznie do domu Ojca, chroniąc przed atakami demonów zapełniających przestworza. Taką symbolikę wyraża też obraz namalowany na glinianej lampie, a przedstawiający Dobrego Pasterza z siedmioma gwiazdami, które oznaczają siedem planet, czyli siedem sfer niebezpiecznych dla dusz pragnących się przedrzeć do świetlistego kręgu niebiańskiego.

Poetycką wykładnię obrazów Dobrego Pasterza stanowi komentarz do Pieśni nad Pieśniami Grzegorza z Nyssy, który w usta panny młodej wkłada słowa: „Gdzie pasiesz, Dobry Pasterzu, który dźwigasz na Twych barkach całą trzodę? Bo jedną owieczką jest cała zbiorowa natura ludzka, którą Ty wziąłeś na swe barki. Pokaż mi wiecznie zielony kraj, pozwól mi znaleźć źródło ożywcze, zaprowadź mnie daleko do Twego dającego karmę pastwiska i zawołaj mnie po imieniu, żebym mógł usłyszeć Twój głos, bo przecież jestem Twą owieczką. I Twym wołającym głosem daj mi potem wieczny żywot!”.

#### SYMBOLIKA OBRAZÓW STAROTESTAMENTOWYCH

Do najstarszych obrazów tego typu zaliczamy scenę z potopu przedstawiającą Noego w arce. Czasami zamiast niego w arce znajduje się kobieta. Oczywiście arka jest symbolem Kościoła, poza którym nie ma zbawienia, zaś postać w arce to chrześcijanin, który otrzymał od Ducha Świętego różdżkę oliwną pokoju wewnętrznego i bezpiecznie płynie w Korabiu Kościoła do przystani niebieskiej. Dość często treścią fresków jest scena upadku pierwszych rodziców w Raju. Obraz ten miał przypomnieć wiernym historię stworzenia człowieka, jego upadku i odkupienia. Drzewo rajske według Ojców Kościoła symbolizuje przykazania Boże. Jeśli one zostaną przekroczone przez człowieka, obnażają go z łaski uświęcającej, najpiękniejszej ozdoby duszy.

Bardzo często malowidła ścienne przedstawiają cudowne wydarzenia związane z osobą proroka Jonasza, a więc: wrzucenie go do morza, połknięcie przez olbrzymią rybę, wyrzucenie na ląd, odpoczynek po cudownym ocaleniu. Każda z tych scen jest niejako kazaniem o powołaniu wszystkich ludzi do chrztu św. (wrzucenie do wody), do życia w Kościele Chrystusowym (połknięcie przez Rybę — Chrystusa), do zbawienia i zmartwychwstania ciała.

Biblijną scenę Zuzanna i starcy przedstawia malarz w formie symbolicznej jako jagnię stojące między dwoma wilkami. Jest to jednocześnie obraz prześladowanego Kościoła chrześcijańskiego.

Postać Izaaka, który stoi obok ojca z wyciągniętymi ramionami obrazuje krwawą i bezkrwawą ofiarę Nowego Testamentu.

Mojżesz zdejmujący obuwie przed zbliżeniem się do krzewu go-rejącego symbolizuje, zdaniem Ojców Kościoła, człowieka, który przy chrzcie św. wyrzeka się szatana i grzechu.

#### MALOWIDŁA NOWOTESTAMENTOWE — KULT MARYI

Na suficie jednej z krypt cmentarza św. Pryscylly znajduje się bardzo starożytny (z II w.) fresk przedstawiający Zwiastowanie. Najśw. Panna siedzi na krześle przypominającym katedrę biskupią. Ubrana jest w długą tunikę, głowa osłonięta welonem. Przed Nią stoi archanioł Gabriel, wskazując ręką na Dziewicę. Cała kompozycja obrazu wskazuje na to, że artysta chciał wyróżnić godność Maryi-Dziewicy. Na innych freskach katakumbowych i na płaskorzeźbach sarkofagów wyobrażone zostały inne sceny z życia Maryi, a więc: zaślubiny, Boże Narodzenie, Ofiarowanie, pokłon Magów, znalezienie Jezusa w świątyni, gody w Kanie i inne. Artystów fascynował zwłaszcza temat adoracji Bożego Dziecięcia przez Mędrców Wschodu, ale pewne szczegóły wskazują na to, że pragnęli także uwypuklić wielkość Maryi-Bogarodzicy. I tak np. w tzw. kaplicy greckiej, mieszczącej się w katakumbach św. Pryscylly, na obrazie przedstawiającym adorację Magów, Maryja siedzi na tronie, trzymając w objęciach Boże Dziecię. Trzy inne obrazy adoracji znajdujące się w tej samej katakumbie pochodzą z pierwszej połowy III wieku. W katakumbie św. Domitylli, na malowidle, którego treścią jest pokłon czterech Magów, Matka Boża siedzi na katedrze ubrana w złotawą dalmatykę. Obraz pochodzi z III w. i stanowi prawdopodobnie najstarszy wizerunek Maryi. Do cyklu obrazów z Magami trzeba zaliczyć też obraz z kaplicy greckiej w katakumbach św. Pryscylly. Pochodzi z końca II wieku i pod względem artystycznym zaliczany jest do najlepszych malowideł katakumbowych. Przedstawia Maryję karmiącą Dziecię. Przed Nią stoi Mąż w sukni filozofa, wskazując prawą ręką na gwiazdę świecąca nad głową Matki Bożej. Jest to prawdopodobnie prorok Balaam, który przepowiedział narodzenie Zbawcy w związku z gwiazdą, jak na to wskazują komentarze Ojców Kościoła. Wszystkie obrazy Maryi świadczą o istnieniu Jej kultu już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Z późniejszego okresu pochodzą freski, które przedstawiają Maryję jako Orantkę, adorującą Syna, a także jako Matkę Bolesną stojącą u stóp Chrystusa wiszącego na krzyżu (krypta cmentarza św. Walentyna przy Via Flaminia).

## SYMBOLIKA OBRAZÓW CHRZTU ŚW.

Całą sztukę katakumbową przenikała myśl o wieczności i związana z nią nadzieja na przyszłe zmartwychwstanie. Pierwszym zasadniczym warunkiem spełnienia się tej chrześcijańskiej nadziei było przyjęcie chrztu św. i odrodzenie się w Duchu Chrystusowym.

W jednej z tzw. kaplic sakramentów w katakumbie Kaliksta znajduje się fresk przedstawiający Mojżesza uderzającego łaską w skałę, z której tryska woda dla spragnionego ludu. Jest to obraz historyczny, a zarazem symboliczny. Według Ojców Kościoła, łaska Mojżesza jest atrybutem władzy kapłana, mocą której wydobywa on z Chrystusa-Skały napój duchowy, czyli łaskę sakramentu chrztu. Tertulian nazywa wprost wodę wypływającą ze skały — wodami chrztu, zaś Mojżesz uważa ją za figurę Chrystusa. W tej samej kaplicy spotykamy trzy inne obrazy symbolizujące sakrament chrztu. Na jednym z nich widzimy rybaka wyciągającego rybkę z wody, która trysnęła ze skały.

Symbolika jest tu jasna: łowącym mężczyzną jest ewangeliczny Rybak — św. Piotr, który na wędkę Słowa Bożego chwyta rybkę — przyszłego chrześcijanina. Obok tego obrazu znajduje się fresk z wyobrażeniem mężczyzny chrzczącego chłopca w wodzie, która wypływa ze skały. Neofita ma wprawdzie postać dziecka, ale mamy tu znówu do czynienia z symboliką. Otóż pierwotny Kościół nazywał nowo ochrzczonych dziećmi (pueri lub infantes) dla wyrażenia głębokiej wiary, że dopiero w źródle chrzcielnym narodzili się do nowego życia. Ostatni fresk na ścianie kaplicy sakramentów przedstawia paralityka uzdrowionego wodą sadzawki Owczej. Tertulian tłumaczy, że: „Sadzawka Owcza jest figurą chrztu, a uleczenie cielesne i duchowe paralityka obrazem odpuszczenia grzechów przy chrzcie św.”

Podobny cykl obrazów powtarza się w następnej krypcie kaplicy sakramentów: Mężczyzna wydobywa wodę ze skały — Rybak zarzuca wędkę na rybkę — Siedmiu mężczyzn siedzi u stołu zastawionego rybami, za stołem po obu bokach stoi siedem koszów pełnych chleba. Sam akt chrztu przedstawiony na jednym z fresków dostarcza ponadto cennych wiadomości, odnoszących się do rytuału chrztu: chrzczący kładzie rękę na głowie nagiego chłopca, stojącego po kolana w wodzie — z głowy neofity ścieka struga wody, co oznacza, że chrzczący najpierw wylał wodę, a potem dopiero położył na niej rękę. W najwcześniejszych więc wiekach chrześcijaństwa, chrztu św. udzielano przez zanurzenie połączone z polewaniem wodą.

## SYMBOLIKA OBRAZÓW EUCHARYSTYCZNYCH

W kaplicy sakramentów mieszczącej się w katakumbie Kaliksta zachowało się malowidło, przedstawiające mężczyznę w stroju filozofa, wyciągającego ręce nad małym trójnożnym stołem, na którym

leży chleb i ryba. Obok niego stoi niewiasta z rękami wzniesionymi do modlitwy. Oczywiście jest to obraz eucharystyczny, gdyż chleb i ryba to symbole Eucharystii, a stół we wczesnym chrześcijaństwie był normalną formą ołtarza. Do dnia dzisiejszego w języku liturgicznym „mensa” = „stół” i oznacza płytę ołtarza.

W tej samej katakumbie Kaliksta na malowidle sufitowym widzimy również stół z leżącą na nim rybą, zaś po bokach stołu stoi siedem koszów z chlebem, co stanowi wyraźną aluzję do cudownego rozmnożenia chleba przez Chrystusa. Oba freski powstały prawdopodobnie na przełomie II i III wieku.

Z tego samego wczesnego okresu pochodzą dwa eucharystyczne freski z tzw. grobu Lucyny w katakumbie Kaliksta. Oba przedstawiają dużą rybę i kosz chlebowy.

W znanej kaplicy greckiej na cmentarzu św. Pryscylli znajduje się obraz z połowy II wieku przedstawiający „łamanie chleba”. Treścią obrazu jest uczta. Pięciu mężczyzn spoczywa przy półkolistym stole, a na honorowym miejscu siedzi osobno mężczyzna z wyciągniętymi rękami, w których trzyma bochenek chleba, wyrażając zamiar jego łamania. Przed mężczyzną, na stole, znajduje się dwuoszny kielich, a obok niego dwa talerze — na jednym z nich leżą dwie, na drugim zaś pięć ryb. Za stołem stoi siedem koszów napełnionych chlebem. Artysta w sposób symboliczny nawiązał do cudu Chrystusowego nakarmienia rzeszy wiernych chlebem i rybami, przedstawiając równocześnie Komunię św. usymbolizowaną gestem łamania chleba. Tak więc fresk przedstawia moment Ofiary, w którym celebrujący biskup łamie konsekrowany chleb, by Go wraz z winem rozdzielić w Komunii św. obecnym na Uczcie Eucharystycznej wiernym.

Sens obrazu uwypuklają inne malowidła ścienne z prezbiterium „kaplicy greckiej”. Na jednym malarz przedstawił scenę ofiarowania Izaaka przez ojca Abrahama — jest to parabola Ofiary Krzyżowej. Drugi fresk ukazuje Daniela stojącego w lwiej jamie z rozpostartymi do modlitwy rękami. Na łuku sklepienia kaplicy widoczna jest postać Łazarza, występująca dwukrotnie: raz leży on jako umarły w grobowcu, drugi raz widzimy go po wskrzeszeniu. Dla chrześcijan analogie tych wszystkich postaci z Chrystusem były zupełnie zrozumiałe. W katakumbach św. Piotra i Marcelina znajduje się obraz przedstawiający ucztę w Kanie. Biesiadnicy — mężczyźni i kobiety — spoczywają za półkolistym stołem. Chrystus w tunice i płaszczu dotyka łaską jednej z sześciu stągwi stojących na ziemi. Posadzka jest zasłana zielonymi gałązkami na znak radości i wesela. Prócz treści historycznej obraz zawiera głęboką wiarę chrześcijan, że Chrystus, który przemienił niedyś wino, jest w mocy przeistoczyć wino w krew (komentarz Cyryla Jerozolimskiego).



## POSTAĆ PIOTRA APOSTOŁA W SZTUCE

W starochrześcijańskiej sztuce sepulkralnej postać św. Piotra pojawia się bardzo często, skąd można wyciągnąć wniosek o ogromnym znaczeniu, jakie posiadała w świadomości religijnej wiernych.

Na płaskorzeźbach sarkofagowych przeważają sceny wyobrażające różne ważne wydarzenia z życia Apostoła, a więc: jego zaparcie się Chrystusa — otrzymanie kluczy Królestwa — uwolnienie z więzienia — wskrzeszenie Tabity — droga na stracenie. Malowidła katakumbowe z Piotrem mają bardzo często sens czysto symboliczny. I tak np. na pewnym fresku w katakumbie Kaliksta widzimy dwie postacie: z jednej strony Mojżesz zdejmujący sandały — z drugiej Piotr, który dokonywuje cudu wydobycia wody ze skały. Tu Mojżesz wciela się niejako w Apostoła i na odwrót. Piotrowi przypisuje się cud dokonany ongiś przez Mojżesza. To podobieństwo jest wyraźnie zamierzone, a uwydatnia je jeszcze bardziej inna grupa obrazów, przedstawiająca moment przekazania Prawa Bożego: Mojżesz otrzymuje Tablice Przykazań z rąk Boga — Piotr również przyjmuje Prawo, które mu Chrystus wręcza w postaci zwoju z napisem: Dominus legem dat (Pan daje Prawo). Sens paraleli może być tylko jeden: jak w Starym Zakonie Bóg powierzył Mojżeszowi kierowanie narodem wybranym, tak w Nowym Zakonie Piotr ma być rządcą Kościoła Chrystusowego i strażnikiem Praw Bożych.

## TECHNIKA MALARSTWA KATAKUMBOWEGO

Malowidła katakumbowe są wykonane przeważnie techniką *al fresco*. Artysta najpierw zaznaczał kontury obrazu ostrym rylcem lub ciemno brązową farbą na wilgotnym jeszcze podkładzie powstałym z jednej lub kilku warstw wapna z piaskiem. Następnie wewnętrzną pola obrysowane konturem zamalowywał farbami o intensywnych kolorach, silnie kontrastując światła i cienie — a to ze względu na stały półmrok panujący w korytarzach podziemnych, słabo tylko oświetlonych kagankami oliwnymi, tu i ówdzie światłem dziennym przenikającym przez górne luminaria. Uboga jest także paleta malarska: przeważa kolor niebieski, czerwony, brązowy i zielony.

Początkowo wykonywano malowidła na ścianach podziemnych korytarzy, przy czym miały one przeważnie charakter dekoracyjny. Tylko nieliczne spośród nich zawierały treść chrześcijańską. Sklepienia grobowe ozdabiano na wzór sztuki pogańskiej girlandami kwiatów, liści i owoców, a także lekkimi, skrzydlatymi postaciami.

W II wieku spotykamy już wiele fresków wyobrażających symboliczne postacie i sceny zaczerpnięte z Pisma św. np. Dobry Pasterz, Mojżesz uderzający laską o skałę, pokłon Mędrców i inne.

W III wieku tematyka fresków jest już bardzo różnorodna. Czasami treścią ich są nawet zajęcia, które zmarli wykonywali za życia: trafiają się też sceny przedstawiające postać modlącego się lub całą grupę tzw. orantów. W tym też wieku, z braku miejsca w korytarzach, zaczęto malować obrazy również na sklepieniach.

Dla techniki malarstwa katakumbowego charakterystyczne jest to, że poszczególne freski ściennie były od siebie oddzielone przy pomocy różnych elementów dekoracyjnych takich jak: barwne pasy, wstęgi, łuki, koła itp. Niekiedy były to ozdobne wzory imitujące mozaikę lub dekoracyjną tkaninę. Z ornamentyki grecko-rzymskiej przyjęto girlandy i kompozycje ze zwierzętami, głównie ptakami, gdyż stanowiły one wdzięczny temat malarski.

Kraków

KS. KAZIMIERZ DRZYMAŁA SI

## R E C E N Z J E

K. H. SCHELKLE, *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, ss. 280.

„Moc Słowa” ofiarowana została Karolowi Hermannowi Schelkle z okazji 75-lecia jego urodzin. Wyboru tekstów dokonał jego uczeń, M. Limbeck, zaś wydawcą tej książki jest Katholisches Bibelwerk w Stuttgarcie.

Osoba K. H. Schelkle jest dobrze znana polskim biblistom, choćby ze względu na jego fundamentalne, czterotomowe dzieło: *Theologie des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1968—1977<sup>2</sup>). Jego prace tłumaczone były na przeszło 10 języków świata, w tym także i na jęz. polski (zob. Conc. 1—5 (1969) 153—161). Polski przekład *Theologie* w przygotowaniu.

Książka ta stanowi — jak już zaznaczyliśmy — wybór artykułów, pochodzących z różnych czasopism oraz książek, opublikowanych w latach 1167—1980. Jest ona jakby wyjściem naprzeciw tym wszystkim, którzy szukają bezpośredniego spotkania ze Słowem Bożym, chcąc odnaleźć odpowiedź na podstawowe zagadnienia Nowego Testamentu. Temu też służy podział książki, dokonany na trzy działy tematyczne: 1. Jezus z Nazaretu — Mesjasz z Izraela i Zbawiciel świata (25—97). 2. Paweł — Nauczyciel narodów (99—144). 3. Wiara Kościoła (145—216).

W pierwszej części zostały zebrane artykuły dotyczące osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Są one odpowiedzią na pytanie o istotę Jego działalności i głoszonej przez Niego nauki. Autor omawia tutaj historię Jezusa

jako Nauczyciela i Proroka, Jego zmartwychwstanie, historię i znaczenie Eucharystii oraz zagadnienie stosunku Izraela ST do Kościoła w NT.

Część druga zawiera przedstawienie sylwetki i teologii Apostoła Narodów. Posiada ona 7 podrozdziałów: Jezus Chrystus, świat, Izrael, Kościół, wypełnienie, Bóg, człowiek. Pomimo swej odrębności, w rzeczywistości tworzą zwartą całość, ukazującą podstawowe zagadnienie pawłowej „teologii słowa”.

Trzecia część jest objętościowo największa. „Wiara Kościoła” zawiera te zagadnienia NT, które nie zostały zawarte w poprzednich częściach, a które po dziś dzień wymagają głębszej refleksji egzegetów: nowotestamentalna eschatologia, charyzmat a urząd, wolność jako Ewangelia, rola i miejsce kobiety w NT, odpowiedź na pytanie: „Co znaczy teologia NT?”. Warto dodać, że przy niektórych zagadnieniach znajduje się podstawowa bibliografia, umożliwiająca pogłębienie omawianego problemu. Na szczególną uwagę zasługuje dobrze opracowany skorowidz miejsc cytatów z tekstu NT użytych w książce wraz ze skorowidzem rzeczowym, zawierającym 57 haseł.

Pozycja K. H. Schelkle wydaje się być pożyteczna z dwóch racji: po pierwsze, rzuca światło na całokształt pracy egzegetycznej autora i jej różnorodność; po drugie, umożliwia wszystkim zainteresowanym poszczególnymi problemami NT znaleźć coś dla siebie, co ułatwia prostota języka, używanego przez autora. Możemy sobie życzyć, by i w naszym kraju mogły ukazywać się tego typu książki, pokazujące całokształt pracy twórczej poszczególnych biblistów.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK Sch. P.

OTTO KNOCH, *Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Ein Werkbuch zur Bibel. 36 Holzschnitten*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, ss. 346

Na biblijnym rynku wydawniczym ukazała się nowa pozycja znanego biblisty niemieckiego, byłego dyrektora KBW w Stuttgarcie (1959—1971), a od 1971 r. profesora NT Uniwersytetu w Passau — Otto Knocha, ucznia K. H. Schelkle. Jest on autorem licznych książek i przyczynków przybliżających współczesnemu czytelnikowi tematykę biblijną i przyczyniających się — ze względu na swoją praktyczność — do pogłębiania duchowego życia chrześcijan.

Książka składa się z czterech części: Pierwsza część (ss. 7—67) stanowi kilkudziesięciostronicowe wprowadzenie, pomocne do zrozumienia zagadnienia przypowieści zawartych w Ewangeliach synoptycznych. Druga część (ss. 59—311) prezentuje wykład 36 przypowieści Mistrza z Nazaretu. W trzeciej części (ss. 313—330) Autor omawia podstawowe pomoce do przeprowadzenia tego typu studium, zacieśniając niejako ich krąg do dostępnych powszechnie pozycji niemieckich (książka pisana jest dla czytelnika niemieckiego) bez potrzeby korzystania nawet z fundamentalnych pozycji warsztatu biblisty. Czwarta zaś część (ss. 331—346) zawiera nieodłączny niemal każdej pozycji biblijnej skorowidz cytatów biblijnych, wykorzystanych przez Autora bądź w sposób bezpośredni, gdzie poddaje je analizie, bądź też w celu wzmocnienia omawianego tekstu.

Pozycja O. Knocha wydaje się zatem bardzo pożądana przez współczesnego chrześcijanina, który spotykając się ze Słowem Bożym, chce

przyjmować je w takiej formie, w jakiej Chrystus by je dzisiaj przekazał. Właśnie ku „uwspółcześnieniu” przypowieści Jezusa służy praca Autora. Jest ona — jak każda tego typu — pewną próbą przedstawienia tej treści, która kryje się pod słowami przypowieści Jezusa. Stanowi próbę, gdyż temat ten może być ujmowany na różne sposoby, czego przykładem może być cenna i chyba jedyna na naszym rynku praca o. A. Jan-kowskiego OSB, *Królestwo Boże w przypowieściach*, (Poznań — Warszawa 1981). Obecną pozycję warto zatem polecić nie tylko biblistom, ale przede wszystkim szerszemu kręgowi zainteresowanych, których nie prze-raża trudność języka niemieckiego.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK Sch. P.

JOSEF HAINZ, *Koinonia. „Kirche” als Gemeinschaft bei Paulus*, Regens-burg (Verlag Friedrich Pustet) 1982, str. 294.

W czasach, kiedy dialog ekumeniczny jest szczególnie ożywiony, specjalnego znaczenia nabierają problemy eklezjologiczne. W związku z tym istnieje potrzeba przebadania biblijnych danych dotyczących podstawowych idei stojących u podstaw koncepcji Kościoła. Tę pracę podjął między innymi Josef Hainz, publikując jako 16-tą pozycję serii „Biblische Untersuchungen”, założonej przez Otto Kussa, którą obecnie redaguje wraz z Jostem Eckertem, swoją pracę habilitacyjną, przedstawioną w 1974 roku na wydziale teologicznym uniwersytetu w Monachium, uzupełnioną przy pomocy prac poruszających omawiany przez niego temat w latach między pierwszą redakcją rozprawy, a jej prezentowanym wydaniem książkowym.

Praca jest dziełem biblisty i najważniejszą jej część stanowi omawianie danych biblijnych — nauki św. Pawła o wspólnocie kościelnej. Traktują o tym cztery pierwsze spośród siedmiu rozdziałów, z których składa się rozprawa. Rozdział pierwszy, złożony z dwóch części, mówi o wspólnocie z Chrystusem (na podstawie 1 Kor 1, 9 oraz 10, 16—21) i o związku Wieczery Pańskiej ze wspólnotą kościelną. Rozdział drugi — także dwuczłonowy, omawia 2 Kor 13, 13 i Flp 2, 1, gdzie jest mowa o jedności Ducha (autor podkreśla, iż nie można tu traktować Ducha tylko jako środek, dar Boży stojący u podstaw jedności; teksty w zestawieniu z innymi wyraźnie wskazują na Ducha jako Trzecią Osobę Trójcy), oraz w drugim członie podsumowuje dane o Duchu jako podstawie jedności.

Trzeci, najobszerniejszy rozdział, stanowiący więcej niż piątą część objętości całej dysertacji, poświęcony jest systematycznemu omówieniu różnych odcieni znaczeniowych terminów pochodzących od *koinōnia*. Pierwszą jego część stanowi dokładna analiza Ga 6, 6, którego polski przekład w Biblii Tysiąclecia szczególnie jasno ukazuje konkretny aspekt wspólnotowego charakteru zgromadzenia uczniów Chrystusa: „Ten, kto pobiera naukę wiary, niech używa ze wszystkich swoich dóbr temu, kto go naucza”. W drugim podrozdziale autor omawia używanie terminu służącego św. Pawłowi na oznaczenie zasady jedności w różnych sytuacjach występujących w różnych miejscach jego listów. W pierwszej spośród czterech sekcji podrozdziału J. Hainz pisze o wspólnocie między osobami mającymi udział w czymś jednym: o wspólnocie między Apostołem i gminą realizującej się przez udział w szerzeniu Ewangelii (Flp 1, 5) oraz w cierpieniach Chrystusa (Flp 3, 10 i 2 Kor 1, 7) W drugiej sekcji autor analizuje teksty, w których osoby wspólnie uczestniczące w czymś jednym zostały

określone jako *koinōnos*, *koinōnoi*: 1 Kor 10, 18 20 (współuczestnictwo w kulcie — jedność z ołtarzem Pana lub demonów), wspólne szerzenie Ewangelii: (2 Kor 8, 23 Tytus jako *koinōnos* Apostoła Narodów) oraz jedność w wierze między Pawłem i Filemonem (Flm 6 i 17) Trzecia sekcja jest poświęcona omówieniu tekstów, gdzie czasownik *koinōnein* oznacza posiadanie wspólnoty lub realizowanie jej przez wzajemne dopuszczanie do wspólnego uczestnictwa i otrzymywanie udziału. Autor omawia kolejno Rz 15, 27 (o relacji między gminami założonymi przez św. Pawła a Kościołem w Jerozolimie), Flp 4, 15 o jedności między Apostołem i Kościołem w Filipi i Rz 12, 13 o jedności między członkami Kościoła, solidarności w zarządzaniu potrzebom braci. Ostatnia sekcja to analiza tekstów zawierających terminy *sygkoinōnos*, *sygkoinōnein*: Flp 4, 14 (udział Filipian w ucisku Apostoła); Flp 1, 7 (ich uczestnictwo w jego łasce); 1 Kor 9, 23 (i Rz 11, 17 udział w obietnicach Ewangelii).

Czwarty rozdział traktuje o zbiorce środków materialnych jako konkretnym wyrazie ogólnokościelnej jedności. Autor omawia kolejno Ga 2, 9.10; 2 Kor 8, 1.4.6.8.23; 2 Kor 9, 1.3nn.12n oraz Rz 9, 15.25—28.31.

Trzy następne rozdziały uzupełniają przedstawione wyżej rezultaty egzegetycznej i teologiczno-biblijnej pracy Josefa Hainza: rozdział piąty to obszerna omówienie literatury poświęconej Pawłowej koncepcji *koinōnia* z dodatkiem krótkiego ekskursu poświęconego 2 Kor 6, 14 (pytanie retoryczne, czy istnieje wspólnota między światłem i ciemnością?); rozdział szósty podsumowuje to, co na temat jedności w oparciu o naukę św. Pawła pisano w pierwotnym Kościele (autor korzysta w dużej mierze z opracowania W. Elerta, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirchen hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954), natomiast ostatni, siódmy rozdział poświęcony jest współczesnej nauce o jedności i wspólnotcie w Kościele rzymskokatolickim, w Kościołach Reformacji oraz prawosławnych. Na końcu znajduje się obszerna bibliografia, indeks cytowanych miejsc z Pisma Świętego, literatury judaistycznej, greckiej i wczesnochrześcijańskiej oraz wykaz cytowanych autorów.

Praca J. Hainza jest przykładem solidnego, gruntownego opracowania tematu bardzo interesującego z punktu widzenia biblistyki i teologii ekumenicznej. Rozprawa niemieckiego uczonego zasługuje na zainteresowanie i wielostronne wykorzystanie w teologii oraz w ramach dialogu między wyznaniem chrześcijańskimi.

Kraków

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

LORENZO DE LORENZI, *Romani. Vivere nello Spirito di Cristo*, (LoB 2.6), Editrice Queriniana, 1983, str. 138 + 6.

O. Lorenzo De Lorenzi OSB (ur. 1930) jest mnichem Opactwa św. Pawła za Murami w Rzymie, wykłada w Instytucie Ecclesia Mater na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim oraz w instytucie teologicznym w Cassino. Jest sekretarzem generalnym Colloqui Ecumenici Paolini i redaktorem ich dokumentacji i dyrektorem periodyków: „Benedictina” oraz „Parola Spirito e Vita”.

Książeczka jest szóstym z zaplanowanych piętnastu tomów drugiej sekcji przygotowywanej serii popularnych komentarzy do Pisma Świętego, mających ułatwić lekturę Biblii wszystkim tym, którzy ją komentują w ramach działalności apostołskiej. Pierwsza sekcja tej serii: „Leggere

oggi la Bibbia”, redagowanej przez Luigi Della Torre, Mario Masini i Antonio Bonora, ma objąć 26 tomików (do 1983 r. wyszło ich 10), zawierających komentarze do Starego Testamentu. W ramach drugiej sekcji ukazały się dotąd 4 pozycje: komentarze do Mt, Dz, Ap i Rz. W ramach trzeciej — poświęconej ogólnym problemom biblijnym, wydano trzy publikacje; przygotowuje się siedem następnych.

Praca o. De Lorenzi składa się z trzech części, z których pierwsza poświęcona jest problemom genezy Listu do Rzymian, druga — strukture i analizie, a trzecia głównym tematom teologicznym tekstu Pawłowego.

Autor w sposób przystępny przedstawia opinie uczonych na temat jedności literackiej tekstu, kwestionowanej przez niektórych (w odróżnieniu od nie budzącej niczyich poważnych wątpliwości autentyczności Pawłowej Rz), sytuację w gminie rzymskiej, gdzie chrześcijaństwo głoszone najprawdopodobniej przez nawróconych Żydów, szybko dotarło także do rodzin arystokratycznych, stosunki w gminie, w której większość stanowili nawróceni poganie, sytuację społeczności żydowskiej w Wiecznym Mieście, okoliczności, cele, miejsce i czas powstania pisma (autor uznaje za najbardziej prawdopodobne powstanie Rz w Koryncie w lutym 58 roku).

Struktura Listu wiąże się ściśle z jego charakterem bardziej „apostolskim” niż „pasterskim” — stanowi on jakby bilet wizytowy, przy pomocy którego Apostoł Narodów przedstawia się wspólnocie założonej przez innych i rozwijającej się bez jego udziału. Autor wyróżnia 22 części — elementy składowe Listu, z których najdłuższe zawierają po kilkadziesiąt wierszy (9, 1—11, 36), najkrótsze — zaledwie dwa lub trzy (12, 1—2; 16, 21—23; 25—27). Spośród trzech najczęściej przyjmowanych możliwości podziału Rz pod względem tematycznym, autor przyjmuje następującą: 1. Wprowadzenie i temat (1, 1—17); 2. Część dogmatyczna (1, 18—4, 25 + 5, 1—11, 36); 3. Część parenetyczna (12, 2—13, 14 + 14, 1—15, 13); 4. Epilog i zakończenie (15, 14—16, 27).

Jako główne tematy teologiczne Listu o. De Lorenzi omawia kolejno: Sprawiedliwość Boża, która objawia się przez Ewangelię (po określeniu problemu i metody jego rozwiązywania autor rozważa zbawczy charakter sprawiedliwości Bożej i jej związek z miłością); Wiara, która usprawiedliwia (zbawia), na przykładzie Abrahama; Od prawa grzechu do prawa Ducha (w nawiązaniu do starotestamentowych zapowiedzi w Jr i Ez); Miłość jako pełnia prawa (13, 10) (miłość jest pierwszym owocem Ducha — Ducha życia, który wypełnia prawo w miłości).

Książkę uzupełniają krótki przewodnik bibliograficzny przeznaczony dla włoskiego czytelnika oraz indeks biblijny.

Kraków

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

KS. STEFAN KOPEREK CR, *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984, Polskie Towarzystwo Teologiczne, ss. 239.

Bardzo długo czekaliśmy w Polsce na teologiczne opracowanie roku liturgicznego. Dysponujemy, historycznymi już dzisiaj, tłumaczeniami dzieł P. Parscha i P. Guérangera dotyczących roku liturgicznego. Tym większe zainteresowanie wzbudziło ukazanie się książki ks. S. Koperka. Szkoda jedynie, że tytuł umieszczony na okładce nie odpowiada treści, którą znajdujemy w książce. Trzeba spojrzeć na pierwszą stronę, aby dowie-

dzieć się o rzeczywistym tytule książki. Wewnętrzna strona tytułowa (s. 3) powtarza nieadekwatny tytuł z okładki. Sam autor we Wstępie pisze, że przedmiotem pracy jest „teologia roku liturgicznego wg. Prospera Guérangera” (s. 10). Jest to bowiem wydanie książkowe rozprawy doktorskiej ks. Koperka.

Źródłem poznania myśli teologicznej roku liturgicznego i liturgii P. Guérangera jest *L'Année liturgique* i *Institutions liturgiques* — główne dzieła Opatu z Solesmes. Całość problemu teologii roku liturgicznego została przedstawiona w 6 rozdziałach metodą analityczno-historyczną i porównawczą. Po przedstawieniu, w rozdz. I, genezy napisania *L'Année liturgique* w kontekście działalności dom Prospera Guérangera i źródeł inspiracji teologicznej oraz wpływów czynników motywujących i inspirowanych kształt tego dzieła i jego teologii, zostaje przedstawiona koncepcja liturgii (rozdz. II). Te dwa rozdziały stają się bazą ukazania różnych aspektów teologii roku liturgicznego:

- a) liturgia roku kościelnego realizacją Misterium Chrystusa i Kościoła w Duchu Świętym (rozdz. III)
- b) Ofiara Mszy Świętej centrum liturgii roku kościelnego (rozdz. IV)
- c) Misterium Chrystusa w okresach roku liturgicznego i dynamice życia wewnętrznego (rozdz. V)

Rozdział VI ukazuje nam wkład dom P. Guérangera w ruch odnowy liturgicznej oraz to, na ile koncepcja liturgii i roku liturgicznego jest zbieżna i źródłowa dla encykliki *Mediator Dei* (pierwszego dokumentu Kościoła poświęconego liturgii) i Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*. Autor zauważa istnienie zbieżnych punktów nauki soborowej i enc. *Mediator Dei* z myślami Opatu z Solesmes oraz zaznacza, że „był on prekursorem tego pogłębionego spojrzenia na liturgię” (s. 184). Trzeba pamiętać, że dom Guéranger (zm. 1875 r.) swoją pracą wyprzedził o sto lat powstanie *Mediator Dei* (1947) i KL (1963 r.), a jednak idee jego żywo odbijają się w jednym i drugim dokumencie — charakter eklezjalny, chrystocentryczny, uświęcający i pastoralny liturgii i roku lit. W zakończeniu zostaje zasygnalizowane istnienie wpływu Guérangera na historię polskiego ruchu liturgicznego (s. 215—217).

W całej pracy ks. Koperka unika polemiki, chociaż wie o kontrowersyjności postaci Guérangera i zna głosy krytyczne, a na s. 8—9 daje ich syntezę. Natomiast na s. 213—215 daje krótką apologię poglądów dom Prospera. Stwierdza, że w dotychczasowych opracowaniach nie uwzględniono wystarczająco dorobku liturgicznego dom P. Guérangera, a bazowano głównie na biografii tegoż i niektórych aspektach jego działalności. Chcąc krótko streścić osiągnięcia liturgiczne Opatu z Solesmes, przytacza ks. Koperka wypowiedź największego krytyka jego działalności L. Bouyera: „to przynajmniej można powiedzieć na jego pochwałę, że sprowadził on liturgię do życia, jako rzeczywistość, którą powinno się żyć i którą powinno się kochać dla niej samej” (s. 215).

Otrzymujemy bardzo dobre historyczne opracowanie roku liturgicznego, bo nie brakuje w pracy porównań z osiągnięciami innych postaci Ruchu Liturgicznego. Solidna faktografia czyni tę pracę kompendium wiedzy o Ruchu Liturgicznym w ogóle. Stanowi ona cenną pomoc dla interesujących się liturgią i jej historią. Ks. Koperka umiejętnie przekazał bogactwo myśli P. Guérangera i uczynił je żywymi i aktualnymi dla czytelnika. Należy jedynie żałować, że od strony technicznej, książka jest nie najlepiej wydana — spotyka się dużo błędów drukarskich, np.: s. 1, 64, 65, 67, 73, 193, 195, 216 i inne.

ALFONS LABUDDA, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania rytuału Piotrkowskiego (1631)*. Studium historyczno-liturgiczne. Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, vol. XIV, ATK, Warszawa 1983, ss. 335, fot. 14.

Chrześcijaństwo końca średniowiecza określono jako czas kultu uprawianego przez żywych w służbie umarłych<sup>1</sup>. Naturalnie żadna pojedyncza cecha nie scharakteryzuje epoki, lecz pomijanie tego, co żyjący czynili dla zmarłych, nie pozwala dostatecznie zrozumieć wielu dziedzin przeszłości.

Ceremoniał pogrzebowy wyrażał żal po stracie bliskiego i honorował jego społeczną pozycję. Ale niezależnie od rodzaju poglądów na życie przyszłe i różnorodność form obrzędu oznacza on i to, „że istota ludzka posiada godność z racji bycia człowiekiem, że godność człowieka trwa poza jego śmierć, i dlatego nie można traktować jego zwłok jak śmieci i wyrzucać jak ścierwo zwierzęce czy jak znoszone obuwie”<sup>2</sup>.

Związane z pochówkiem słowa i gesty służyły wyrażeniu uznanych społecznie postaw wobec śmierci — cudzej przeżywanej i własnej przeżywanej. Ów zespół znormalizowanych znaków wypowiedział też przekonania o życiu poza grobem i zgodnie z nimi miał również wpływać na poprawę pośmiertnych losów zmarłego. Co działo się jednak, gdy obrzęd zastąpił w rytuał niezmienny przez wieki i przestawał być czytelny np. w sferze językowej? A taką właśnie sytuacją zastało w Kościele średniowiecze i taką przeschczepiono wraz z chrześcijaństwem na polskie ziemie.

Słowo liturgii pozostawało pod kluczem sakralnego języka, dostępnego tylko dla wtajemniczonych, nieomal do naszych dni. Świadomość uczestników pogrzebu kształtował więc tym bardziej sam ryt z jego własnym nastrojem, akcesoriami i wymową konduktu, zaś naturalne odczucia edukowane były przez kaznodziejski komentarz i pieśń ludową. Rodzaj czy liczba śpiewanych antyfon i oracji łacińskich miały tu znaczenie raczej estetyczno-prestiżowe niż formacyjne. Zasługi ambony na polu upowszechniania treści tych modlitw są równie ograniczone, jak liturgiczna inspiracja kaznodziejstwa staropolskiego w ogóle.

Propagowane i panujące postawy wobec śmierci, religijne przezwyciężanie strachu przed nią, proporcje nadziei i lęku przed Sądem, żarliwość wiary ufnej w skuteczność Mszy św. za zmarłych, związane z tym liczne fundacje — pozostawiły dokumentację obfitą. Niepokoje i spodziewania, ufność i chęć zabezpieczenia, zawierzenie i niepewność przeżywane w poszczególnych przypadkach i epokach nieco inaczej, znalazły przejmujący wyraz w licznych testamentach, mowach pogrzebowych, pieśniach żałobnych, pobożnych legatach i epitafiach. Po źródła te zaczynają dziś sięgać nieliczni jeszcze badacze dziejów duchowości i mentalności<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Bossy, *Essai de sociographie de la messe, 1200—1700*, Annales. É.S.C. 36 (1981) 51.

<sup>2</sup> A. Toynbe, *Tradycyjne postawy wobec śmierci*, w: A. Toynbe i inni, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973, 92—93.

<sup>3</sup> Por. P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977; A. Chastel, *L'art et le sentiment de la mort au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957; A. Corvoisier, *La représentation de la société dans les danses des morts*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine”, 16 (1969) 489—538; J. Chróścicki, *Pompa funebris*. Z dziejów kultury staropolskiej, Warszawa 1974; M. Vovelle, *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments, Paris 1973; J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris 1975.



Co zatem wynika z zajmowania się używanym wprowadzie powszechnie, lecz hermetycznym tekstem, kamiennie odpornym na działanie i potrzeby czasu (teksty w XVI-wiecznych agendach pochodziły z czasów karolińskich, adaptacje polegały głównie na skracaniu przydługich obrzędów, a niepojęte zwalnianie zmarłego z ekskomuniki, by go móc pochować w poświęconej ziemi, tkwiło w Rytuale aż do 1952 r. — s. 242—250)?

Liturgia pogrzebu nie wyczerpuje oczywiście bogatej w znaczenia tematyki funebralnej. Zawężenie takie pozwoliło jednak pogłębić temat i przybliżyć jego historyczny kontekst. Dzięki temu nie skończyło się na omawianiu pochodzenia formuł i porównywaniu tekstów. Piszącemu towarzyszyła świadomość, iż obraz stworzony na podstawie źródeł jednorodnych nie byłby pełny. Stąd owe wątki pograniczne: przedchrześcijański obrzęd pogrzebowy, pogańska eschatologia, trudności z wprowadzeniem pochówki katolickiego, relikty wierzeń słowiańskich (np. zabiegi przeciw wampirom), motyw pogrzebu w literaturze i sztuce, pompa funebris itd. Niektóre z tych tematów uzupełniających zostały tylko z lekka zarysowane, ale też ich poszerzenie rozsądziłoby konstrukcję książki (nadmiar odesłano do przypisów, z jakich niektóre powyrastały w trudne czytelne wiewośce).

Praca nie tylko zapełniła lukę w literaturze. Całościowe ujęcie tematu uzupełnione zostało cennym aneksem zawierającym przedtrydenckie teksty liturgii pogrzebu w Polsce. Do zobrażenia pozostało jednak wiele, a stan badań długo jeszcze nie pozwoli na rodzimą syntezę kultury funebralnej. Cel ten został właśnie znacznie przybliżony.

Kraków

KS. JAN KRACIK

*Ministrant światła*. Trzeci rok formacji Zespołów Służby Liturgicznej, Kuria Metropolitalna, Kraków 1983, ss. 396.

Jest to praca zespołowa przełożonych i alumnów Krakowskiego Seminarium Duchownego pod przewodnictwem diecezjalnego duszpasterza Służby Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej. Zespołem redakcyjnym kierował ks. Stanisław Szczepaniec. Zadaniem publikacji jest podać wskazówki w pracy formacyjnej z ministrantami na poziomie V klasy szkoły podstawowej. „Proponowany program — czytamy we wstępie — obejmuje zarówno przygotowanie do służenia przy ołtarzu, jak i wychowanie do życia chrześcijańskiego poprzez liturgię. Można w nim wyodrębnić następujące linie formacyjne: wychowanie do życia modlitwy, do życia liturgicznego, do życia wspólnotowego, do życia apostołskiego, kształtowanie charakteru” (s. 7).

Książka składa się z 5 części: 1. Cel i droga, 2. Konspekty godzin liturgicznych, 3. Nasza wspólnota w roku liturgicznym, 4. Weryfikacja, 5. Spotkanie z rodzicami.

Ministrant światła to ceroferariusz, a więc niosący świeczniki. Służba liturgiczna w Polsce zachowała formę dawnych *faces*, czyli pochodni używanych w liturgii. Chodzi o to, żeby ta funkcja stała się okazją do pracy wychowawczej nad chłopcem w wieku 11—12 lat. Podręcznik został bardzo dobrze pomyślany i odznacza się bogactwem materiału — można nawet się obawiać, czy wskutek obfitości materiału nie grozi czytelnikowi zagubienie się w treści. Jak każda praca zespołowa, nosi piętno pewnej chaotyczności, nie wolny jest też od zbytecznych powtórzeń. Niepotrzebnie wprowadza pewne określenia, np. na s. 37: *precentor* (któż to zacz?!), które

potem nigdy nie są wykorzystywane. Zenujące błędy w bibliografii obcojęzycznej (zob. s. 43); jeśli w tego typu pracy cytuje się dzieła obce, niech już będzie to przytoczenie poprawne. Ale te wszystkie usterki nie niweczą dzieła, które może być udoskonalone.

Najważniejsze bowiem jest to, że został wypracowany pewien program, który nie jest tylko dewocyjno-zakrystyjny, lecz opierając się na danych psychopedagogicznych zmierza do wychowania młodego człowieka. Służba liturgiczna może i winna w tym procesie wychowawczym spełniać ważną rolę. Dlatego dalsze spostrzeżenia i ewentualne dyskusje ubogacą to, co już zostało zrobione, a czego należy szczerze pogratulować realizatorom.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Tom e Lyn SCHEURING, *Due per la gioia, il cammino esaltante di una coppia di sposi*, Editrice Ancora, Milano 1979, ss. 237.

Problematyka związana z zagadnieniami małżeństwa i rodziny oraz etapami do nich prowadzącymi budzi ciągle duże zainteresowanie. Potęguje się ono tym bardziej, gdy zagadnienia te prezentowane są w formie świadectwa, które ma większy posmak autentyzmu i realności życiowej. Szczególnie chętnie brane są do ręki prace o charakterze pamiętnikarskim, wspomnieniowym czy osobiste przemyślenia i przeżycia ujęte w formie bardziej przystępnej tak w zakresie języka jak i stylu pisarskiego. Wydaje się, że wydana w Wydawnictwie „Ancora” w Mediolanie książka małżonków, Tom i Lyn Scheuring spełnia przede wszystkim takie właśnie wymagania. Autorzy w formie bardzo przystępnej ukazują drogę wspólnego życia w małżeństwie i rodzinie.

Od strony formalnej książka zawiera najpierw prezentację wydania włoskiego napisaną przez R. Faricy oraz wprowadzenie do wydania amerykańskiego autorstwa F. S. MacNutt. Następnie całość właściwych rozważań, po krótkim prologu, podzielona została na sześć rozdziałów, z których każdy dzieli się na krótkie rozważania składające się z kolei z doświadczenia życiowego oraz na jego bazie wypływających refleksji obu małżonków.

Autorzy prezentują najpierw samą rzeczywistość małżeństwa i rodziny; konkretnie, jak one zostały odkryte w ich życiu, jako mieszczące się wyraźnie we wspólnocie Kościoła, wobec którego muszą spełniać wielorakie zadania służby. Po prostu miłość musi stać się niemal odkryciem, gdyż dopiero w takim kontekście nabiera ona głębszego znaczenia, a więc może się ostać, co więcej rozwijać się. W następnym rozdziale przechodzą do ukazania swoistego wzrostu wewnętrznego miłości. Idzie tu o bogatą gamę problemów związanych z rozwojem miłości w kontekście Boga oraz drugiego człowieka-współmałżonka. W kolejnym rozdziale zaprezentowana została przynależność do trwałej wspólnoty. Pod takim tytułem autorzy rozważają problemy dotyczące dziecka oraz życia rodzinnego. Sama rodzina, ich zdaniem, nie jest jednak, jak to się często zdarza, wspólnotą zamkniętą, lecz przeciwnie otwartą w mocach Ducha Św.

Kolejny rozdział zatytułowany jest: formowanie przez działanie Ducha Św. Działanie tegoż Ducha musi stanowić główny motor dzieła miłości codziennej, i to tak wzajemnej małżonków jak i całej rodziny. Kontemplując Jezusa — to tematyka kolejnego rozdziału. Autorzy zwracają uwagę na postać Mistrza miłości, którego czyny, słowa a nawet gesty są wzo-

rem postępowania. Ostatni wreszcie rozdział: Ojciec zaprasza nas na ucztę weselną, poświęcony jest szczegółowym zagadnieniom, które mniej lub bardziej związane są z problematyką małżeństwa i rodziny, jak np. problem kobiety, jednoci jako podstawy radości i szczęścia, stosunek do dziecka czy rola i funkcja Maryi w rzeczywistości małżeństwa i rodziny.

Prezentowana książka bez wątpienia zawiera duże bogactwo treści. Autorzy jako małżonkowie ukazali w jasnym świetle wiele problemów wypiływających z życia małżeńskiego i rodzinnego. Po prostu książka ta jest podzieleniem się, bardzo bezpośrednim, problemami wspólnego życia we dwoje. Nie można jednak zapomnieć o fakcie, iż praca ta powstała w środowisku amerykańskim, które w wielu momentach życia małżeńskiego czy rodzinnego jest nieco odmiennie. Oczywiście, nie przekreśla to jednak jej wartości także i w środowisku europejskim, a więc i polskim.

Całość zaprezentowanych rozważań mieści się w ramach dość żywej nadal charyzmatycznej odnowy Kościoła. Sami autorzy większość przemyśleń i odkryć w swym życiu małżeńskim zawdzięczają właśnie temu ruchowi. Sami wreszcie pod wpływem kard. L. J. Suenensa są założycielami wspólnoty „Comunità del Magnificat”, skupiającej przede wszystkim małżonków. Zwrócenie większej uwagi na sferę życia duchowego, a nie tylko na elementy ściśle zewnętrzne, stanowi ubogacenie tak małżeństwa, jak i rodziny.

Godne podniesienia jest także bardzo szerokie oparcie wielu przemyśleń na pogłębionej analizie nauki biblijnej. Stała się ona w wielu przypadkach na nowo żywa i aktualna, o dziwo, pasująca także do czasów współczesnych. Ta baza źródłowa nadaje całej książce dodatkowych cech komunikatywności oraz aktualności, niezależnie od szerokości geograficznej. Oprócz polecenia jej małżonkom, warto jeszcze podkreślić, iż może ona oddać cenne usługi duszpasterzom oraz świeckim zaangażowanym w poradnictwo rodzinne czy małżeńskie.

Gnieszno — Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

KS. STANISŁAW GRZYBEK, *Wierście w Ewangelię (Mk 1, 15)*. Homilie na rok B, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1984, ss. 238.

Wiele już jest pomocy homiletycznych, ale w dalszym ciągu panuje ogromny popyt na nowe tego typu pozycje. Książka znanego biblisty i cenionego kaznodziei, ks. prof. Stanisława Grzybka przynosi nowe materiały na rok B. „Homilie te — jak pisze sam Autor we Wprowadzeniu — zawierają zwięzłą i praktyczną egzegezę przede wszystkim samych tekstów ewangelii czytanych w roku B, ale czasem gdy zachodzi potrzeba, rozciągają się także na pierwsze i drugie czytania mszalne” (s. 5). Są to homilie tematyczne, a nie harmonizacyjne, gdyż wedle Autora „zaprezentowanie jakiegoś tematu uczyni dane czytanie bardziej zrozumiałe i pozwoli na praktyczne zastosowanie go w codziennym życiu” (tamże).

Każda homilia jest poprzedzona „wprowadzeniem”, które „należy odczytać wiernym przed Mszą św., a którego celem jest przygotowanie słuchaczy na odbiór tych treści, które usłyszą zarówno w czytaniach mszalnych, jak też i w aktualnej homilii” (tamże). Po homilii zaś zostały umieszczone propozycje „modlitwy wiernych”. To czyni omawiany zbiór bardzo praktyczny.

Autor myśli także o czytelnikach swoich homilii. „Czytanie tych homilii, szczególnie indywidualne, niech się stanie naszą modlitwą. Niech nam dostarczy myśli do medytacji, refleksji i osobistych wewnętrznych przeżyć” (s. 6).

Edytorsko książka przedstawia się bardzo korzystnie, a tym, którzy z niej będą czerpać natchnienie i myśli (oby nie czytali tylko bezmyślnie!), należy życzyć tego, co wyraził kiedyś poeta Rilke kończąc swój sonet: „Du musst dein Leben andern” („musisz zmienić swoje życie”).

Kraków

MARIAN FULAR

*Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich 1526—1529* (Źródła do Dziejów Wawelu XI, 1), wybrał i opracował B. Przybyszewski, Kraków 1984, ss. XVIII+188.

Znakomity badacz dziejów i sztuki ks. prof. Bolesław Przybyszewski wydał kolejny tom wypisów do dziejów Wawelu, już z rzędu czwarty, zawierający teksty wypisane z archiwaliów zachowanych w zbiorach Kapituły Metropolitalnej i Kurii Metropolitalnej w Krakowie, a dotyczące wzgórza wawelskiego i jego krakowskiego otoczenia w latach 1526—1529. Jest to kontynuacja trzech poprzednich wypisów, a mianowicie: za lata 1440—1500 (Źródła do Dziejów Wawelu III), Kraków 1960; za lata 1501—1515 (ZDW IV), Kraków 1965 i za lata 1516—1525 (ZDW V), Kraków 1970.

Propozycje te mogą być pomocą dla historyków egzegezy i teologii w ogólności oraz sztuki liturgicznej w Polsce. Wydawca uwzględnił m. in. iluminatorów działających podówczas w Krakowie i zdobiących pergaminowe karty, gdyż zapotrzebowanie na piękną rękopiśmienną i iluminowaną książkę — mimo wynalazku druku — nadal istniało. W źródłach spotyka się wzmianki o drukarzach krakowskich, o papiernikach im służących, o sprzedawcach książek i introligatorach. Jest mowa również o malarstwie przy pomocy igły i nici na tkaninach, czym trudnili się głównie wytwórcy szat liturgicznych.

Omawiana pozycja jest pierwszą częścią z zapowiedzianych czterech części aż do roku 1535. Ostatnia czwarta część będzie *sui generis* słownikiem artystów-rzemieślników wawelskich i krakowskich działających w latach 1526—1535.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

*Studia Jasnogórskie*, tom V. Wyd. OO. Paulinów, Jasna Góra 1984.

Tom V „Studiów Jasnogórskich”, podobnie jak tomy poprzednie, ma swoją wyjątkową wartość. Opiera się on na materiałach z sympozjum odbytego na Jasnej Górze w dniach 13—14 XII 1982 r., poświęconego tematowi „Paulini w Polsce i Jasnogórski ośrodek kultu Maryjnego do połowy XVII w.”.

W pierwszym dniu sympozjum obradom przewodniczył początkowo prof. J. Kłoczowski — pod jego kierownictwem omawiano temat wspólnoty paulińskiej. Następnie posiedzenie, popołudniowe, prowadzone przez prof. Lecha Kalinowskiego, poświęcone było problematyce pochodzenia obrazu N. P. Maryi Jasnogórskiej. Pokłosie tego właśnie posiedzenia — wzbogacone jeszcze głosami z dyskusji i innymi materiałami z sympozjum — składa się głównie na zawartość V tomu „Studiów”.

Jak już w Wstępie do omawianego tomu Studiów jego redaktorzy stwierdzili, „Jasnogórski Wizerunek Matki Bożej, najbardziej czczony z polskich wizerunków maryjnych, zawiera w sobie jeszcze wiele tajem-

nic, wyjaśnienie których próbują osiągnąć uczeni różnych specjalności, od wielu lat badając to, co się w ogóle badaniu poddaje, to jest sam materiałnie istniejący przedmiot. Dzieje Wizerunku rozpadają się na dwa okresy, jakby historyczny i przedhistoryczny, rozdzielone rokiem 1382, uznanym za datę instalacji świętego Wizerunku w kościele OO. Paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie. Niezwykły swym zakresem i żarliwością kult tego Wizerunku spowodował, że jego losy i społeczne oddziaływanie stały się wprost narodową sprawą Polaków. Toteż wokół niego narosła ogromna literatura różnego rodzaju, w której głos historyka sztuki był najmniej i może najpóźniej słyszalny”.

Dla dzisiejszych badaczy obraz jasnogórski stanowi podstawę do różnych dociekań, zawiera wiele niejasności dotyczących np. „okoliczności związanych z powstaniem i następnie dróg wędrówki obrazu od pracowni malarskiej do ołtarza w jasnogórskiej kaplicy. Czy jest to dzieło bizantyjsko-ruskie, czy italo-bizantyjskie? Czy zachowana warstwa malarska pochodzi dopiero z wieku XIV lub nawet XV, powtarzając schemat znacznie starszy, czy też jest warstwą dawną, częściowo lub prawie w całości zachowaną? Jaki jest stylistyczny rodowód Obrazu, bo wskazywano najrozmaitsze kręgi artystyczne: Bliski Wschód, Bizancjum, Ruś, różne szkoły włoskie, wreszcie Czechy i Węgry. Jaki był bizantyjski prototyp kompozycji? Czym tłumaczyć znaczną różnicę czasową między bardzo dawnym podobrazem, a samą malarską powierzchnią? Jak dalece uległ zniszczeniu względnie uszkodzeniu podczas napadu w 1430 r. na Jasną Górę i na czym polegały zabiegi „konserwatorskie” wówczas przeprowadzone?”.

Wybitni przedstawiciele nauk humanistycznych zebrani na Jasnej Górze podjęli trud wyjaśnienia tych problemów. Zwłaszcza jedno z posiadzeń noszące nazwę „Imago” — przewodniczył mu prof. L. Kalinowski — poświęcone było w dużej mierze obrazowi jasnogórskiemu jako dziełu malarskiemu. Uczestnicy sympozjum usiłowali przybliżyć słuchaczom wątpliwości dotyczące obrazu jasnogórskiego i przedstawić przy najmniej hipotetyczne próby ich rozwiązania czy wyjaśnienia w następujących referatach: Wojciech Kurpik: Podłoże drewniane obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej; Ewa Snieżyńska-Stolot: Kult italo-bizantyjskich obrazów maryjnych w Europie Środkowej w w. XIV; Anna Różycka-Bryzek i Jerzy Gadomski: Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki; Alicja Karłowska-Kamzowa: Uwagi o genezie i ekspresji obrazu jasnogórskiego; Monika Kowalewiczowa: Wokół peregrynacji Mikołaja Lanckorońskiego; Jan GOLONKA ZP: Prace konserwatorskie nad cudownym obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej.

Spośród wielu prelekcji wymienimy tu jeszcze J. Pacha: Jasnogórski obraz i sanktuarium w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego, i T. Ulewicza: W sprawie tajnych pielgrzymek jasnogórskich młodzieży akademickiej w latach 1940—1944. Z treści tego ostatniego artykułu wynika, że w pielgrzymkach tych brał udział student polonistyki UJ — oczywiście prowadzonej na tajnych kursach — Karol Wojtyła, dzisiejszy Jan Paweł II.

W głosach w dyskusji Maria Kowalczyk podała wiadomość o nowych źródłach dotyczących obrazu jasnogórskiego, m. in. znalezionych w Bibliotece Jagiellońskiej (rkps nr 2322), przynoszących informacje o cudach, jakie objawiły się przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej, a równocześnie stwierdzających, że już w 50 lat po umieszczeniu obrazu na Jasnej Górze jego kult bardzo szybko przekroczył zasięg lokalny i zaczął obejmować coraz szersze kręgi Polski centralnej. M. Kowalczyk podkreśliła również pilną potrzebę skatalogowania 75 kodeksów znajdujących się w Archiwum Jasnogórskim.

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

## ATENEUM KAPLAŃSKIE

1983, t. 101, z. 2 (447)

Romaniuk K. bp, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, 159—178

1984, t. 102, z. 3 (451)

Gołębiowski M. ks., *Mesjanizm księgi Izajasza na tle historii i tradycji Izraela*, 389—406; Józwiak Fr. ks., *Poglądy mesjańskie w Qumran i Jana Chrzciciela*, 407—424

## COLLECTANEA THEOLOGICA

1984, z. 1

Stępień J. ks., *Biblijna wizja pracy*, 45—56

1984, z. 2

Szwarc U., *Teologia Słowa Bożego w księdze proroka Izajasza*, 51—68

## ANALECTA CRACOVIENSIA

1983, t. XV

Chmiel J. ks., *Un kérygme prophétique ou une liturgie de repentance en Osée 6, 1—6, 99—104*; Dąbek T. M. OSB, *He Agape tou Pncumatos. Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie świętym Nowego Testamentu*, 105—122

## PRZEGLĄD POWSZECHNY

1984, z. 4

Cholewiński Al. SJ, *Czy w Biblii są mity?*, 9—16

1984, z. 5

Chrostowski W. ks., *Anatomia pokusy (Rdz 3, 1—6)*, 198—207

1984, z. 7—8

Chrostowski W. ks., *Zawsze istnieje możliwość poprawy (Rdz 4, 2b—8)*, 98—111

1984, z. 10

Chrostowski W. ks., *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6, 5—7, 24)*, 36—50; Kulisz J. SJ, *Ewangelia mówiona i Ewangelia pisana*, 51—62

## STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA

1984, z. 1

Bartnik R., *Współczesne rozwiązania problemu synoptycznego i ich konfrontacja z badaniami nad Mt 10*, 179—194; Dola T. ks., *Próby egzegetycznej interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego”*, 5—34; Frankowski J. ks., *Główne „Prawdy wiary” starotestamentalnego Izraela*, 171—178; Grab-ska St., *O potrzebie pośrednictwa między biblistyką a teologią*, 205—208; Łach J. ks., *Książka o autentycznym świadku Chrystusa*, 209—216; Muszyński H. ks., *Problem natchnienia biblijnego dzisiaj*, 167—170; Myszor W. ks., *Melchizedek w tekstach gnostyków*, 203—204; Rumianek R. ks., *Próba interpretacji słowa 'ót u proroka Izajasza 7, 11. 14*, 195—196; Stępień J. ks., *Biblistyka dzisiaj. W 40 lat po ogłoszeniu encykliki „Divino afflante Spiritu”*, 155—166; Warzecha J. ks., *Nowe spojrzenie na Psalm. Wokół książki L. Alonso Schökelera” Treinta Salmos”, 1977 — 204*

## CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1981—1982, t. IX—X

Gryglewicz F. ks., *Poznanie Boga w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, 7—24

## STUDIA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNE ŚLĄSKA OPOLSKIEGO

1982, t. IX

Czerski J. ks., *Sens etyczny i motywacja makaryzmów (Mt 5, 3—12)*, 125—138; Dola T. ks., *Historyczna interpretacja formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego”*, 87—112; Langkammer H. OFM, *Duch Święty w listach św. Pawła*, 113—124; Simon H. ks., *Biblijna dydaktyka przepowiadania Słowa Bożego*, 139—156

## W DRODZE

1984, z. 1

Kamieńska A., *Mędrcy Talmudu*, cz. I, 71—78

1984, z. 2

Kamieńska A., *Mędrcy Talmudu*, cz. II, 27—36

1984, z. 4

Léon-Dufour X. ks., *„Czyńcie to na moją pamiątkę”*, 22—31; Poniży B. ks., *Pismo święte a Urząd Kościoła*, 62—71

1984, z. 5

Frejtlak J., *Biblia — źródło wiedzy. O florze starożytnego Wschodu*, 60—69; Salij J. OP, *Człowiek obrazem Boga*, 3—10

1984, z. 6

Kaczyński E. OP, *Prawo Ducha u św. Pawła*, 20—29; Wagner G., *Zrozumienie Pawła Apostoła*, 3—13

1984, z. 8

Mnich Kościoła Wschodniego, *Jezus i Samarytanka*, cz. I, 69—80

1984, z. 9

Mnich Kościoła Wschodniego, *Jezus i Samarytanka*, cz. II, 78—86

## WIĘŹ

1984, z. 1

Frankowski J. ks., *Biblijne przekłady Miłosza*, 35—56

## ZNAK

1984, z. 7

Ehrlich E. OSU, *Faryzeusze — rozmówcy Jezusa*, 835—850; Gołębiowski M., *Rabbi Akiba ben Josef*, 851—864; Frankowski J. ks., *Stworzenie człowieka a ewolucja (kilka uwag hipotetycznych)*, 838—896

## KSIĄŻKI NADESLANE DO REDAKCJI

1. Bajda Jerzy ks., *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, W-wa 1984, ATK, s. 134
2. Bazylak Józef, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, W-wa 1984, ATK, s. 238
3. *Collegium Polonorum*, z. 7, 1983/84, Rzym 1984, s. 230
4. Drączkowski Franciszek ks., *Kościół — Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, KUL, s. 200
5. *Droga Krzyżowa* odprawiona pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II w Rzymskim Koloseum w Jubileuszowym Roku Odkupienia, W-wa 1984, Wyd. Sióstr Loret., s. 61
6. Gogacz Mieczysław, *Dziesiątek Różańca refleksji. Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, W-wa 1984, Wyd. Sióstr Loret., s. 205
7. *Księga Psalmów oraz kantyki biblijne Liturgii Godzin*. Przekł. i oprac. o. St. Wójcik CSsR, W-wa 1983, OO. Redemptoryści, s. 436
8. Kant Bronisław SDB, *Gawędy bańskie*, W-wa 1984, ATK, s. 176
9. Liguori Alfons św., *Nawiedzenia Najświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi Panny*, wyd. 10, W-wa 1983, OO. Redemptoryści, s. 158
10. Nadolski Bogusław TChr, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, Tow. Chrystusowe, s. 179
11. Napiórkowski Stanisław OFMConv, *Z Chrystusem w znakach*. Skrypt z sakramentologii ogólnej, Lublin 1984, Wyd. KUL
12. Niewęglowski Wiesław Aleksander ks., *Miniatury ewangeliczne*, W-wa 1984, Wyd. Sióstr Loret., s. 149
13. *Polskie teksty ascetyczne*:
  - t. VI: *Wybór pism ks. Juliana Młynarczyka*. Przygotowali do wydania o. J. R. Bar OFMConv i s. J. Grzybek, W-wa 1984, ATK, s. 268
  - t. VII: *Wybór pism ks. Wincentego Granata*. Przygotował do wydania H. Szumił, W-wa 1984, ATK, s. 306
14. Rubinkiewicz Ryszard SDB, *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, Wyd. KUL, s. 139
15. Praca zbiorowa, *Spotkania człowieka z Bogiem*, pod red. M. Majewskiego, Lublin 1984, Wyd. KUL, s. 155
16. *Studia z bibliistyki*:
  - t. IV: *Mędała Stanisław CM, Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa w czwartej Ewangelii*  
Frankowski Janusz ks., *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hbr 1, 3*, W-wa 1984, ATK, s. 342
17. Sztafrowski Edward ks., *Wprowadzenie do liturgii Mszy dni powszednich — Okres Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy*, t. I, W-wa 1984, ATK, s. 264