

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 1

ROK XV

1962

Ks. Wawrzyniec Gnutek, Tarnów

NAJSTARSZE ŹRÓDŁA POZA-BIBLIJNE O CHRYSZUSIE W ŚWIELE BADAŃ JÓZEFA KLAUSNERA¹

Nie chodzi tu — rzecz jasna — o wiadomości o Chrystusie przekazywane przez Pisma Nowego Testamentu, lecz źródła „świeckie“ względnie niechrześcijańskie, a więc żydowskie, do których zaliczyć należy pisma Józefa Flawiusza, Midrasz i Talmud — i — źródła pochodzące od pogańskich pisarzy rzymskich: Pliniusza Młodszego, Tacyty, Swetoniusza. W niniejszym artykule przedstawiamy ocenę tych źródeł przez żydowskiego uczonego Józefa Klausnera.

Dlaczego właśnie tego uczonego? W pierwszym rzędzie dlatego, że jest to głos pochodzący od osoby bezstronnej, a następnie i dlatego, iż może żaden z uczonych współczesnych z takim naciskiem nie podkreślał prawdziwości i historyczności Chrystusa w oparciu o źródła pozabiblijne, jak uczynił to właśnie prof. Klausner².

¹ W roku obecnym upływa trzecia rocznica śmierci uczonego żydowskiego o światowej sławie Józefa Klausnera, profesora Hebrajskiego Uniwersytetu w Jerozolimie. Urodził się w r. 1874 na Litwie; zmarł w Palestynie w 1959 r. Studia odbywał za młodu w Rosji i w Niemczech. Przebywał w Palestynie przeszło 40 lat. Jest autorem ponad 1000 artykułów i około 60 książek. Wśród wydanych przez niego książek dwie szczególnie budzą zainteresowanie: Jezus z Nazaretu — i — Od Jezusa do Pawła. Obie książki napisane najpierw po hebrajsku tłumaczone później na wiele języków, zwłaszcza pierwsza, napisana znacznie wcześniej. Autoryzowany przekład pierwszej wyszedł w językach francuskim, angielskim i niemieckim; w tym ostatnim został wydany w r. 1930 w Berlinie. Następne dwa wydania w języku niemieckim ukazały się już po wojnie w Jerozolimie za życia Autora i przy jego współpracy zwłaszcza trzecie, powiększone wydane w r. 1952.

² Artykuł jest oparty na pierwszym wydaniu niemieckim z r. 1930. W obu następnych wydaniach nie ma zasadniczych zmian w tej części książki, o którą chodzi, jak świadczy sprawozdawca J. Bonsirven w Blicca 45 (1954) str. 102 „Cette troisième édition reproduit la première,

Przejdźmy obecnie do tematu zaczynając od wiadomości przekazanych przez źródła żydowskie. Józef Flawiusz³ ma o Chrystusie dwie wzmianki w *Antiquitates*. Oto tekst pierwszej z nich w całości:

„W tym zaś czasie żyje Jezus mąż mądry, jeśli go tylko mężem trzeba nazywać. Czynił bowiem rzeczy nadzwyczajne i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmują prawdę. Zjednał sobie wielu Żydów, a nawet i wielu Greków. Był on Chrystusem. I chociaż Pilat na skutek oskarżenia najznamienitszych mężów rozkazał go ukrzyżować, to ci, którzy go kochali pierwiej nie spoczęli. Ukazał im się bowiem po trzech dniach żywy, co zresztą już było przepowiedziane przez boskich proroków, którzy i wiele innych dziwnych rzeczy o nim przepowiedzieli. I do tej chwili jeszcze nie zniknął ród Chrześcijan, którzy odeń wzięli nazwę“⁴.

Józef Klausner przyjmuje tylko częściową autentyczność tego świadectwa Józefa Flawiusza nie podając zresztą dokładniej, które zdania względnie słowa uważa za późniejszą interpelację. Nie wierzy jedynie na pewno, że Flawiusz napisał: „Ten był Chrystusem...“ (*Mesjaszem*). Warto jednak przy tym zaznaczyć, że: a) Cały tekst wyżej przytoczony znajduje się we wszystkich rękopisach dzieła *Antiquitates*. b) Do w. XVI nikt nie podawał w wątpliwość jego pochodzenia od Flawiusza. c) Słownictwo i styl najzupełniej odpowiadają słownictwu i stylowi Józefa Flawiusza.

Jedynym argumentem przeciw autentyczności kwestionowanych wypowiedzi w tym świadectwie jest mniemanie, że Józef Flawiusz, Żyd i faryzeusz, „...nie mógł w tak entuzjastyczny sposób pisać o Chrystusie“!

J. Ricciotti, sumienny badacz i tłumacz *Antiquitates* przechyla się wyraźnie na stronę zwolenników całkowitej autentyczności „świadectwa Flawiuszowego“ w jego obecnej formie.

Druga wzmianka w *Starożytnościach* łączy się również ściśle z osobą i działalnością Chrystusa Pana. Zawiera ona opinię Józefa Flawiusza pełną uznania dla Jakuba skazanego na śmierć przez Annasza Młodszego. O tym

la complétant par des notes, qui s'ajoutent a la deuxième... sur l'état politique et économique de la Palestine a l'époque de Jésus...“

³ Pochodził z rodziny kapłańskiej. Urodził się w 37 lub 38 po Chr., a zmarł w r. 105. Żył zatem w latach powstania i rozszerzania się chrześcijaństwa i musiał się z nim zetknąć lub słyszeć przynajmniej o nim jeszcze przed tzw. wojną żydowską w r. 70 po Chr., skoro jako trzydziesto paroletni dowódca wojsk powstańczych żydowskich zastępował drogę oddziałom rzymskim w Galilei. Wnet jednak przeszedł na stronę najeźdźców i patrzył osobiście na całkowity upadek niepodległości i zburzenie Jerozolimy.

Pisał po grecku. Dzieło: *Antiquitates Judaicae* — *Starożytności Żydowskie* wydał między 93—94 r. po Chr., a więc wtedy mniej więcej kiedy powstała czwarta Ewangelia i Apokalipsa. Pisze w nim między innymi o Janie Chrzcicielu i jego działalności z wielkim szacunkiem i dość wyczerpująco.

⁴ *Antiquitates*, 18, 3, 3. Tekst grecki podaje: Konrad Kirch, *Enchiridien*; Fentium *Historia Ecclesiasticae Antiquae*, Friburgi Br. 1023/4 str. 6—7 nr 6; tłumaczenie autora artykułu.

Jakubie pisze Józef Flawiusz, że *...był bratem Jezusa zwanego Chrystusem*⁵.

Przeciw autorstwu Józefa Flawiusza tego świadectwa ani Klausner ani ogół uczonych nie podnosi żadnych zastrzeżeń.

Józef Klausner wydaje taki sąd po omówieniu obu świadectw Flawiusza: *To są obydwa źródła „Starożytności“, które odnoszą się do Chrystusa. Drugie uważamy w całości za prawdziwe, pierwsze tylko częściowo... Dodać trzeba, że w obydwu dowiadujemy się niewiele bardzo o Jezusie, jego życiu i działalności. Otrzymujemy jednak na podstawie tych fragmentarycznych wypowiedzi przynajmniej potwierdzenie istnienia Jezusa i Jego brata Jakuba, przebiegu Jego życia jako cudotwórcy i nauczyciela oraz Jego niezwykłej śmierci — ukrzyżowaniu przez Pilata, — na co przywódcy żydowscy wyrazili co najmniej zgodę*⁶.

Od siebie dodajmy, że świadectwo Józefa Flawiusza — najstarsze pisane źródło pozabiblijne — nabiera szczególniejszego znaczenia, jeśli zważymy, że: pochodzi ono od człowieka wykształconego, który się urodził parę zaledwie lat po śmierci Chrystusa Pana, który brał udział osobiście w wypadkach r. 70 po Chr. w Galilei i w Jerozolimie i patrzył na zburzenie miasta, świątyni i upadek niepodległości narodu, który musiał się interesować żywo wszystkim, co opisuje. Mógł wreszcie zetknąć się z pierwszą generacją uczniów Chrystusowych i początkami chrześcijaństwa w samej Jerozolimie. Był dorosłym człowiekiem w okresie powstawania pierwszych trzech ewangelij. W swej książce pisanej pod koniec życia, raczej dla obcych zbiera Flawiusz wszystko, co w ich oczach mogło podnieść Żydów — a więc nie pomija i postaci Chrystusa, który z tego narodu wyszedł. Z drugiej jednak strony nie pisze tak wiele, ile by powinien, ponieważ dobrze zdaje sobie sprawę z nastawienia Rzymian tak do Żydów jak do Chrystusa i Jego zwolenników.

Ciekawa jest inna wzmianka o Chrystusie, zapisana w Talmudzie i Midraszu. Klausner sporo miejsca, bo aż 40 stron poświęca w swej książce analizie tekstów odnoszących się do Chrystusa w Talmudzie i Midraszu.

Otóż zarówno w Talmudzie jak i w Midraszu znajdujemy rozrzucone wzmianki, wypowiedzi, czy krótkie opowiadania najstarszych Rabbinów żydowskich o Jezusie. Niektóre z nich wymieniają wyraźnie imię: Jezus z Nazaretu. Do takich należy np. opowiadanie o Rabbi ben Elieserze Hyrkanusie (Tannaicie), który żył w I w. po Chr., a już w r. 60 cieszył się wielką czcią i powagą jako Rabbi. Był on posadzony o sprzyjanie zwolennikom Jezusa. Zetknął się z Jakubem „uczniem Jezusa z Nazaretu“.

Klausner bardzo szczegółowo bada każdą wzmiankę, każdy tekst

⁵ Antiquitates 20, 9, 1.

⁶ D. c. s. 75.

wcześniejszy mający związek z Chrystusem. Odnośnie Talmudu Klausner stwierdza:

Istnieją godne uwzględnienia historyczne teksty, które mówią, że nazywał się Jezus z Nazaretu, że oddawał się czarownictwu (to znaczy — dodaje Autor od siebie — dokonywał cudów, co w owym czasie było w zwyczaju), że uwodził Izraela i prowadził na błędne drogi, że drwił ze słów mędrców, że wykładał Torę na sposób taki jak faryzeusze, że miał pięciu uczniów, że mówił, iż nie przyszedł, by usunąć cokolwiek z Tory albo do niej coś dodawać, że w przeddzień święta Paschy, które wypadło na szabat został powieszony (ukrzyżowany) jako nauczyciel rozsiewający błędną naukę i uwodziciel — i — że jego uczniowie w jego imię uzdrawiali chorych.

Autor przyznaje otwarcie w słowach następnych, że istnieją w Talmudzie tendencyjne twierdzenia zniesławiające pochodzenie Jezusa; pojawiają się one dość wcześnie wśród Izraela. Klausner mówi następnie: *Ale do tych wszystkich talmudystycznych wypowiedzi jeszcze pewna dochodzi rzecz o większym znaczeniu. Poznajemy mianowicie stamtąd, jak pierwsza generacja Tannaitów — a z nią więc ludzie najbardziej wykształceni i bojący się Boga spośród narodu — sprzeciwiali się Jezusowi i Jego nauce. To nastawienie nie wykazuje jeszcze nic z tej zawziętej nienawiści i nieprzyjaznej postawy, z jaką spotykamy się później...⁷*

Jak widać z tych słów Autor chce podkreślić, że najstarsze świadectwa Talmudu z pierwszych dwu wieków — a więc świadectwa Tannaitów — chociaż nie przyjmują Jezusa i Jego nauki, nie wykazują w stosunku do Chrystusa nienawiści, jaką widać dopiero w świadectwach późniejszych — z III i następnych wieków — przekazanych w Talmudzie.

Tak ważne dla nas źródło żydowskie jak Talmud łącznie z Midraszem nie wątpią zatem ani na chwilę o historycznym istnieniu i działalności Chrystusa Pana. Przechowało ono Jego imię: Jezus z Nazaretu, ponadto kilka innych ważnych wiadomości związanych z Jego osobą. Z zainteresowaniem można śledzić ich zgodność w zasadniczych zarysach z relacjami ewangelistów! Przejdźmy z kolei do źródeł rzymskich.

Pliniusz Młodszy (62—113). Był prokonsulem prowincji zwanej Bitynią w Małej Azji. W r. 111 po Chr. pisze do cesarza Trajana list nie jako człowiek prywatny, lecz jako urzędnik z prośbą o instrukcje, jak ma postępować z chrześcijanami, których spis imienny otrzymał anonimowo nadesłany. Dotąd bowiem nie miał okazji i nie znał sposobu postępowania sądowego przeciw chrześcijanom.

W swym sprawozdaniu opisuje Pliniusz chrześcijaństwo jako ruch masowy na terenie Bitynii.

Ze słów listu wynika, że chrześcijaństwo jest ruchem zorganizowanym już od dawna w prowincji; niektórzy z badanych dotąd chrze-

⁷ D. c. s. 55—56.

ścijan poddani torturom zeznali, iż są chrześcijanami od lat 20! Według Pliniusza „po miastach i wsiach”, „po włościach wszędzie ich pełno“... „świątynie prawie opustoszały“..., „rzadko zdarza się kupiec na zwierzęta ofiarne“..., „wielu z każdego wieku, z każdego stanu obojga pici są i będzie pociąganych o to do sądów“, „mnóstwo ludzi o to jest oskarżonych“; że „oskarżeni zapewniali i że to było całą ich winą, czy błędem, że zwykli byli w dniu oznaczonym przed świtem zgromadzać się i do Chrystusa, jakby do Boga wspólnie odmawiać modlitwę“...

Pliniusz stawia konkretnie pytania w liście: Czy mieć jakiś wzgląd na wiek, czy też wcale nie odróżniać choćby najmłodszych od ludzi dojrzałych? Czy się ma udzielać przebaczenia nawracającemu się z żalem, czy też, skoro raz był chrześcijaninem, wcale ku jego obronie służyć nie ma, że nim być przestał? „Czy samo tylko imię chrześcijanina, chociaż zbrodnią nie skalane, czy też zbrodnie wraz z imieniem połączone karać należy“?

Zachowała się również i odpowiedź Trajana. Cesarz pochwała dotychczasowe postępowanie Pliniusza, a na przyszłość zaś daje następujące wskazania *...śledzić ich nie trzeba. Jeśli zostaną zaewezwani i udowodni się im winę, należy ich ukarać, ale tak, aby ten, kto się zaprze, że nie jest chrześcijaninem i uczynkiem tego dowiedzie, tj. odda cześć naszym bogom, dla żalu za winę zyskiwał przebaczenie, choćby podejrzany był co do przeszłości. Bezimienne skargi przy żadnym występku na uwzględnienie zasługiwać nie powinny. Gdyż to daje najgorszy przykład i nie przystoi panowaniu naszemu*⁸.

Powyższego tekstu Klausner nie podaje, w swojej książce omawia go bardzo krótko, podnosząc jedynie zawarte w nim świadectwo, że w owym czasie żyli członkowie gminy chrześcijańskiej, którzy już wtedy byli więcej niż 20 lat chrześcijanami. Zaznacza również, że już na początku II w. chrześcijanie czcili Jezusa jako Boga. O samym liście jako dokumencie wypowiada Klausner takie zdanie: *List ten przedstawia dla chrześcijaństwa jako ruchu i religii wielką wartość...* Jako dokument przekreśla on bowiem z góry wszelkie usiłowania przesunięcia powstania chrześcijaństwa na połowę drugiego stulecia, skoro w czasie pisania listu w r. 111 w Małej Azji istnieje ono już zorganizowane, a jego członkowie należą doń ponad 20 lat!

Korneliusz Tacyt (54—119).

W swych Rocznikach — (Annales) wydanych w r. 117 po Chr. Tacyt, największy z historyków rzymskich pisze o prześladowaniu chrześcijan za Nerona (54—68) w r. 64 po spaleniu Rzymu. Opinia publiczna według Tacyta wskazywała na samego Nerona jako sprawcę pożaru. Tacyt podaje:

Wtedy Neron jako sprawców wskazywać zaczął tych ludzi, których

⁸ Tekst łaćniński u Kircha — jak wyżej str. 22—24 nr 28—31. Przekład polski R. Ziöleckiego podany: B. Gebbert i E. Gebbertowa.

gmin chrześcijanami pogardliwie nazywał i których dla ich zbrodni nie-
nawidził i równocześnie najsroższe i najwyszukańsze zadawał im kary.
Chrystus od którego nazwa chrześcijan pochodzi został za panowania Tyberiusza przez prokuratora Piłata na śmierć skazany.
Stłumiony na pewien czas szkodliwy ten zabobon znowu wybuchnął nie
tylko w żydowskiej ziemi gdzie się to zło wyległo, ale w samym Rzymie,
gdzie wszystkie szkarady i sromoty przytutek mają i zwolenników znaj-
dują⁹.

Józef Klausner, nie rozwodzi się szerzej nad świadectwem Tacyty,
które jako pierwsze omawia. Przytoczywszy dosłownie zdanie o Chry-
stusie, od którego pochodzi nazwa chrześcijan i który został skazany
przez Piłata na śmierć zauważa, że świadectwo Tacyty napisane wcze-
śniej niż 75 lat po śmierci Chrystusa jako świadectwo poganina miałoby
nadzwyczajną wartość¹⁰.

Istotnie Tacyt był sumiennym historykiem — przebywał w Rzymie —
jest bliski opisywanym wypadkom — mógł je więc dokładnie poznać.
Jest poganinem, który odnosi się z wielką niechęcią do chrześcijan, ale
fakty starannie bada i podaje obiektywnie i dlatego zasługuje na wiarę. —
Z jego relacji dowiadujemy się, że w r. 64 chrześcijaństwo było szeroko
rozpowszechnione w świecie ówczesnym i że wywodzi się ono od Chry-
stusa, który za rządów prokuratora Judei Piłata Poncjusza został ukrzy-
żowany.

Swetoniusz Tranquillus (75—160).

Od tego pisarza i historyka rzymskiego pochodzi wiadomość zamiesz-
czona w „Życiu Klaudiusza”, wydanym około r. 120. Klaudiusz, po-
przednik Nerona, panuje w latach 41—54.

Przekazana przez Swetoniusza wiadomość brzmi dosłownie: *Judaeos
impulsere Chreste assidue tumultuantes Roma expulit...* Wypędził
z Rzymu Żydów, którzy podburzani przez Chrestesa stale wywoływali
zamieszki¹¹. Fakt wypędzenia Żydów potwierdza Księga Dziejów Apo-
stolskich (r. 18,2). Było to w r. 49 albo 50 po Chr. A zatem do chwili
wypędzenia Żydów od śmierci Jezusa upłynęło niespełna 15 lat, a od
Jego narodzenia ok. 50 lat.

W tym czasie istniała już w Rzymie zorganizowana gmina chrześci-
jańska, jak widać z wiadomości przekazanej przez Swetoniusza, który jak
się wydaje przez pomyłkę bierze Chrestesa... za sprawcę zamieszek. Wy-
znawców Chrystusa, do których należało i wielu Żydów nazwano „chre-
stiani”. Jedni więc uważali — jak widać — Jezusa za Mesjasza, inni

⁹ Tacyt Annales. XV. Tekst Łac. jak wyżej str. 24—25 nr 32—34;
przekład polski A. Naruszewicza w „Wypisach” — jak wyżej — str. 195.

¹⁰ Wypisy historyczne do Nauki Dziejów Starożytnych, Warszawa 1925
str. 205—206.

¹¹ Tekst — Kirch — jak wyżej s. 28 i 29.

spośród Żydów mieszkających w Rzymie protestowali przeciw temu wzniciając z powodu osoby „Chrestesa“ zamieszki, które stały się dla cesarza Klaudiusza okazją do wydania dekretu wydalenia Żydów z Rzymu.

Józef Klausner omawia szerzej tę wiadomość podaną przez Swetoniusza, identyfikując z większością uczonych „Chrestesa“ z Chrystusem.

Pod koniec swych uwag o świadectwie Swetoniusza tak pisze: Słowa Swetoniusza należy słusznie odnieść do poruszenia i niepokoju wewnątrz gminy żydowskiej w Rzymie, które były następstwem rozszerzania się wiary w Jezusa. I to właśnie poruszenie doprowadziło w r. 49 (albo 52) do wyrzucenia wszystkich albo części Żydów z Rzymu. Z tego by wynikało, że już w latach czterdziestych została założona chrześcijańska gmina w Rzymie t. zn. nie później jak 10 do 15 lat po ukrzyżowaniu¹².

Na marginesie faktów podanych przez wyżej wspomnianych pisarzy należy zaznaczyć — o czym również i Klausner wspomina — że żaden z nich nie podaje imienia Jezus. Podają natomiast Jego drugie imię Chrestos względnie Chrystus wyrażające Jego posłannictwo i mesjańską godność w rozumieniu żydowskim.

Talmud przeciwnie wymienia i to kilkakrotnie imię Jezus z Nazaretu.

Jakąż więc wartość mają i co stwierdzają ostatecznie — zapytajmy wyżej omówione źródła pozabiblijne o Jezusie Chrystusie w oczach badacza żydowskiego ostatniej doby?

Greckie i rzymskie źródła, żydowskie czy pogańskie — pisze Klausner — tylko niewiele donoszą nam o Jezusie. Gdybyśmy nie posiadali żadnych innych, nie wiedzielibyśmy nic więcej jak to, że żył w Judei pewien Żyd imieniem Jezus, który był nazwany „Mesjaszem“, czynił cuda i nauczał lud, że został skazany za sprawą Żydów przez Poncjusza Piłata na śmierć; że posiadał brata imieniem Jakub, na którego kapłan najwyższy Annasz wydał wyrok śmierci; że jemu zawdzięczała swe powstanie sekta chrześcijan, która pięćdziesiąt lat po narodzeniu Jezusa w Rzymie wyrosła do rozmiarów większej gminy i — z powodu której Żydzi zostali wypędzeni z Rzymu; w końcu, że od czasu Nerona ta sekta, która czciła Jezusa jako Boga, mocno się rozszerzała i była wystawiona na ciężkie prześladowania¹³.

Tyle w swych sumiennych badaniach stwierdził uczony żydowski Józef Klausner z całym obiektywizmem uczonego. Dla udowodnienia historycznego istnienia i działalności Jezusa Chrystusa to samo już znaczy bardzo wiele!

Jeśli w nauce przyjmuje się niekiedy fakty historyczne na podstawie

¹² Dz. cyt. str. 78.

¹³ Klausner prócz wspomnianych źródeł żyd. omawia pominięte w art. Teledeth Jeschu. Por. d. c. s. 89.

jednej tylko wzmianki przekazanej przez jakiś wiarygodny dokument, to tutaj mamy do dyspozycji kilka różnych i niepodważanych dokumentów przekazujących pewne wiadomości zgodne w istotnych zarysach ze źródłami kanonicznymi.

Osobliwej wymowy nabiera np. fakt, że Talmud nie tylko nie kwestionuje historycznego faktu istnienia i działalności Jezusa Chrystusa, ale ją potwierdza i to nie w jakiś mglisty sposób, lecz całkiem wyraźnie i zdecydowanie. A przecież najłatwiejszą drogą do zwalczania wpływu osoby i działalności Chrystusa Pana w społeczeństwie żydowskim byłoby proste zaprzeczenie Jego istnienia! Godne uwagi jest również, że Flawiusz, Tacyt i Pliniusz, zgodnie wyprowadzają nazwę chrześcijan od Chrystusa.

Po omówieniu źródeł pozabiblijnych i poddaniu ich analizie krytycznej dochodzi Klausner do następującego ostatecznego wniosku:

a) Źródła te podały ducha czasu i środowisko, w których żył Jezus jak również warunki polityczne i religijne oraz etyczne poglądy, jakie panowały za Jego dni. Jest to jednak rzecz tak wielkiego znaczenia, że wprost nie zdołamy w stopniu dostatecznym docenić tych wartości (*dass wir es gar nicht hoch genug einschätzen können*), które zawdzięczamy Talmudowi i Midrasz, Flawiuszowi, Tacytowi Swetoniuszowi oraz najdawniejszym Ojcom Kościoła.

b) Pomimo fragmentarycznych relacji dotyczących życia i nauk Jezusa możemy na ich podstawie dojść z całą pewnością (*mit Sicherheit*) do wniosku, że Jezus rzeczywiście istniał, że był niezwykłą osobistością oraz że żył i umarł za czasów rzymskich prokuratorów w Judei.

c) Fakty te stoją mocno i niewzruszenie a wątpliwości wypowiedziane w swoim czasie w związku z tym przez Brunona Bauera, a w nowszych czasach przez A. Kalthofa i A. Dewusa¹⁴ są całkowicie bezpodstawne (*völlig grundlos*). W ciągu niecałych pięćdziesięciu lat, które upłynęły od dnia śmierci Jezusa (według daty oznaczonej mniej więcej przez kanoniczne Ewangelie) do czasu Józefa i Rabbi Elizera ben Hyrkanuba z jednej — a do Pawła i Tacyta z drugiej strony nie mógł jakiś fikcyjny Jezus w żaden sposób do tego stopnia zapuścić korzeni w wyobraźni ludu, żeby nawet tacy historycy jak Flawiusz i Tacyt — i tak sumienny i skrupulatny aż do przesady „przekazywacz“ jak Rabbi Elieser ben Hyrkanus uwierzyli w jego istnienie i mówili o nim jak o kimś, kto żył rzeczywiście niezbyt dawno, działał i pozyskał sobie

¹⁴ Bruno Bauer w 19 w. w latach 1840 podał najpierw w wątpliwość historyczność istnienia Chrystusa a wnet potem całkiem jej zaprzeczył. Jego opinię i w oparciu o jego wywody podjęli w XX w. A. Kalthof w r. 1902 i A. Dewus w r. 1909 (obaj Niemcy jak i Bauer), J. Klausner w dz. cyt. str. 90 ocenia argumenty, którymi popierają wszyscy trzej swe wywody (jak i wszystkie współczesne publikacje na ten temat) jako pólnaukowe (*halbwissenschaftliche Argumente!*)

przyjaciół i uczniów — albo żeby Paweł tak silnie wierzył w niego i nigdy o tym nie wątpił; — i że Jakub jego brat i Piotr ze swymi przyjaciółmi byli jego powołanymi uczniami. Jest to w całej pełni jasne. Natomiast ci, którzy od Jezusa — czy to w jego postaci dzisiejszej, czy też wylaniającej się z Ewangelii — nie tylko się odwracają, lecz wprost przeczą jego istnieniu i wielkiemu znaczeniu jego osobowości... zaprzeczają po prostu jego historycznej rzeczywistości.

Do takiej konkluzji dochodzi uczonego żydowski, nie-chrześcijanin, który nie uznaje Bóstwa Chrystusa ani mesjańskiej Jego godności, ale z uczciwością naukowca bada najdawniejsze źródła, wspominające o Jezusie Chrystusie.

Opierając się zatem na samych tylko źródłach poza-biblijnych możemy na koniec słusznie stwierdzić: w prawdziwej nauce nie ma miejsca na głoszenie „mitu“ o niehistoryczności Jezusa Chrystusa.

Istnienie Jezusa Chrystusa nie jest „mitem“ ani „legendą“, lecz pewnym i niezbitie udowodnionym faktem historycznym.

Tarnów

Ks. WAWRZYNIEC GNUTEK

Ks. Feliks Grylewicz, Lublin

POCHODZENIE „REGUŁY WOJNY“ Z QUMRAN I DATA JEJ KOMPOZYCJI

Rękopis „Reguły Wojny“ pochodzący z pierwszej groty nabył bezpośrednio od Beduinów w 1947 r. prof. E. L. Sukenik dla Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. On to dziełu nadał tytuł, który właściwie brzmi: *Reguła wojny synów światłości przeciwko synom ciemności*. Obecnie wiemy też o 60 fragmentach przynajmniej z 4 innych odpisów interesującego nas dzieła, pochodzących z czwartej groty w Qumran. Jako dzieło popularne w qumrańskim środowisku¹ i pozwalające wglądnąć w ducha zgromadzenia przebywającego na Pustyni Judejskiej, *Reguła wojny* stała się ostatnio tematem specjalnych studiów². Egzegeci pragną dziś określić gdzie i kiedy *Reguła wojny* powstała, oraz kto ją napisał.

¹ Opis manuskryptu i treść Reguły wojny podaje Ks. A. Kubik, *Wojna synów światłości z synami ciemności*. Ruch Bibl. i Lit. 10 (1957) 428—435.

² Pełną bibliografię dotyczącą *Reguły wojny* podaje J. Carmignac, *La Regle de la guerre des fils de lumière contra les fils de ténèbres*. Paris 1958, XVII—XIX. J. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*. Leiden 1959, 31—33. Późniejsze prace notuje *Elenchus bibliographicus biblicus* w *Biblica*, oraz *Revue de Qumran*.

I. Miejsce napisania *Reguły Wojny*

Przy próbach określenia miejsca, gdzie mogła być napisana *Reguła wojny* wysunięto dwie możliwości: miasto Onias w Egipcie oraz śródziemskie w Judei.

Pierwszą z tych możliwości wysunął K. M. T. Atkinson. Zwrócił on uwagę na to, że w *Regule wojny* jest wzmianka o 52 ojcach zgromadzenia³. Zgodnie z interpretacją T. H. Gastera uważa on to za odpowiednik 52 tygodni w roku⁴, a to stanowi aluzję do kalendarza słonecznego. Jedynym cywilizowanym krajem starożytności, w którym używano kalendarza słonecznego, był, według K. M. T. Atkinsona, Egipt, z czego można wnosić, że był on również miejscem kompozycji *Reguły wojny*.

Wylimitowanie Judei jako miejsca kompozycji *Reguły wojny* K. M. T. Atkinson traktuje jako pytanie, czy Egipcjanie zaprowadzili swój kalendarz na terenach im podległych, głównie w Judei w III w. przed Chr. Odpowiada, że w tym czasie Egipt w stosunku do Judei cechowała polityka prożydowska. Nie było powodu, aby narzucać Żydom odrębne zwyczaje, doprowadzić by to bowiem mogło do opozycji. W rezultacie zdaniem K. M. T. Atkinsona ani Judea, ani żadne z miast greckich ptolemejskiego Egiptu, np. Aleksandria, Ptolemais, Naukratis, nie mogły być miejscem zredagowania *Reguły wojny*. Pozostaje tylko jedno: Onias⁵ założone przez Żydów kilka lat przed wybuchem powstania machabejskiego. Tu wpływy egipskie, a więc i egipski kalendarz, były obowiązujące.

K. M. T. Atkinsonowi jednak nasuwa się jeszcze jeden problem, który wskazuje na kompozycję *Reguły wojny* w Egipcie. Chodzi o zależność, jaką on widzi pomiędzy *Regułą wojny*, a greckimi autorami dzieł o taktyce wojennej np. Asclepiodotosem. Np. typowo greckim rodzajem formacji była falanga. W *Regule wojny* występuje piechota złożona z siedmiu szeregów po tysiąc żołnierzy w każdym. Formacji takich jest cztery. Piechocie towarzyszą szeregi kawalerii w układzie czwórkowym. Są to zasadnicze cechy falangi, która w zmodyfikowanej formie stanowiła centrum armii macedońskiej w polu.

W *Regule wojny* mamy również opis początkowych faz rozwijania się falangi przed rozpoczęciem natarcia.

Zdaniem K. M. T. Atkinsona zarówno styl jak i szczegóły mili-

³ RW 2,1.

⁴ T.H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*. London 1957, 293. Wniosek T.H. Gastera opiera się na tekstach liczb 28, 10 n; 1 Kron 9,31n, w których jest mowa o służbie świątynnej. Zob. K.M.T. Atkinson, *The Historical Setting of the War of the Sons of Light and the Sons of Darkness*. Bulletin of the John Rylands Library Manchester 40 (1957—1958) 287.

⁵ BJ 7,10,2.

tarnej taktyki wskazują, że *Reguła wojny* była napisana w Onias, w ptolemejskim Egipcie, gdzie dzieła greckich pisarzy były łatwo dostępne⁶.

Druga hipoteza widzi miejsce kompozycji *Reguły wojny* w Judei. Jej autor, M. Avi Yonah oparł się na zauważonych przez siebie w *Regule wojny* licznych podobieństwach uzbrojenia i wojennej taktyki do tego, co opisują księgi Machabejskie.

Typową praktyką wojenną Machabeuszy była zasadzka w ramach walki podjazdowej. O zasadzkach też mówi *Reguła wojny*, szczegól zaś ten ze względu na ogólny plan otwartej walki jest bardzo znamieny. Z innych odpowiedników trzeba uwzględnić podział armii machabejskiej na trzy główne człony po tysiąc powstańców każdy. Przypomina on trzy chorągwie w *Regule wojny*. Normalnym zwyczajem przyjętym w *Regule wojny*, a wzorowanym na wojnach machabejskich było użycie trąb, przy pomocy których dawano sygnały do natarcia, czy pościgu. Ogólnie rzecz biorąc każdy rodzaj operacji wojennej z *Reguły wojny* ma swój odpowiednik w tych bitwach, które są opisane w księgach Machabejskich. Także i w *Regule Wojny* jak i w księgach Machabejskich występują w wojnie kapłani, modlą się, biorą czynny udział w walkach.

Te wszystkie spostrzeżenia skłoniły M. Avi Yonah'a do twierdzenia, że *Reguła wojny* tak samo jak pierwsze dwie księgi Machabejskie musiała powstać w Judei, szczególnie w środowisku esseńskim, tj. w Qumran, w którym rękopisy te zostały znalezione⁷. Opinia ta została przyjęta prawie przez wszystkich egzegetów.

II. Czas napisania *Reguły Wojny*

Wykopaliska stwierdziły, że Qumran było zamieszkane do połowy, a przynajmniej pod koniec II w. przed Chr., a esseńskie zgromadzenie przebywało tam, z przerwą w latach 31—4 przed Chr., do 68 r. po Chr.⁸ W tych to latach żył autor *Reguły wojny* i napisał swoje dzieło.

K.M.T. Atkinson przy dokładniejszym określeniu daty powstania *Reguły wojny* za podstawę przyjmuje słowo „Assur“ wspomniane w tym dziele. Jego zdaniem „Assur“ z *Reguły wojny* to nie jest królestwo assyryjskie, tylko państwo Seleucydów. Walki pomiędzy Egiptem, a Assyrią z VII w. przed Chr. wogóle nie mogą być brane pod uwagę jako zbyt dawne. W wiekach późniejszych aż do okresu perskiego nie ma żadnego podręcznika taktyki wojennej, na którym autor *Reguły wojny* mógłby się

⁶ K.M.T. Atkinson, a. c. 286—297.

⁷ A. Avi Yonah, *The War of the Sons of Light and the Sons of Darkness and Maccabean Warfare*. Israel Exploration Journal 2 (1952) 1—5.

⁸ Zob. J.T. Milik, *Dix ans de decouvertes dans le desert de Juda*. Paris 1957, 45, 101n. Ks. a. Gryglewicz, *Teksty z Qumran a chrześcijaństwo*. Zeszyty Naukowe KUL 3, 3 (1960) 79 n.

wzorować. Za panowania zaś Persów Żydzi byli ciemnieni, znajdowali się więc w położeniu odwrotnym od tego, jaki opisuje *Reguła wojny*. Podstawowe zatem warunki postulowane w *Regule wojny* mają związek jedynie z powtórnym pojawieniem się oddzielnego królestwa Syrii i Egiptu na gruzach imperium Aleksandra Wielkiego⁹. Dalej K.M.T. Atkinson bierze pod uwagę panowanie syryjskich królów Seleukosa IV Filopatora (187—175 r. przed Chr.) i jego brata Antiocha IV Epifanasa (175—163 r. przed Chr.). Pierwszy usiłował obrabować jerozolimską świątynię, a drugi rozpoczął hellenizację Palestyny i prześladowanie religijne Żydów. To ostatnie zwłaszcza wywołało czywienie idei wolnościowych w Izraelu i przyczyniło się do wybuchu powstania machabejskiego. W tej zaś tylko sytuacji, jedynej i niepowtarzalnej, księga *Reguły wojny* mogła być napisana. Była to pierwsza połowa II w. przed Chr.¹⁰.

Dla H.H. Rowleya nie ulega wątpliwości, że *Reguła wojny* była napisana w II w. przed Chr.¹¹.

J.G. Fevrier w artykule napisanym wtedy, gdy była opublikowana część zaledwie tych tekstów, które znamy dzisiaj, opowiada się również za II w. przed Chr.¹².

J. van der Ploeg w dzisiejszym tekście rozróżnia autora i redaktora. Opierając się na rozwoju hebrajskiego języka i na stosunku do księgi Daniela dochodzi do wniosku, że *Reguła wojny* była napisana krótko po wybuchu powstania machabejskiego, tj. po 164 r. przed Chr., redaktor zaś pracował nad nią później. Było to może w czasach rzymskich, nie ma jednak wyraźnych argumentów, które by wyłącznie na ten tylko okres wskazywały¹³.

Zdaniem M. Trevesa konflikt Żydów z Seleucydami każe stwierdzić, że *Reguła wojny* powstała po 169 r. przed Chr. Zaś wyrażenia *Reguły wojny*: „król chwały” i „królowie północy”, po 164 r. przed Chr. Ponadto wyliczenie Edomitów wśród wrogów Izraela każe umieścić napisanie *Reguły wojny* przed 127 r. przed Chr., a wyrażenie *Reguły wojny*: „przestępcy przymierza”, przed 141 r. przed Chr. Ostatecznie M. Treves kompozycję *Reguły wojny* umieszcza za rządów Jonatana, do którego odnosi niektóre wypowiedzi *Reguły wojny*, ściślej umieszcza ją około 143 r. przed Chr., kiedy Jonatan był u szczytu swych sukcesów¹⁴.

⁹ Wszyscy idą za tą opinią.

¹⁰ K.M.T. Atkinson, a. c. 275—286.

¹¹ H.H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*. London 1957, 18n.

¹² J. G. Fevrier, *La tactique hellénistique dans un texte de Ayn Fashkha*. *Semitica* 3 (1950) 53—59.

¹³ J. van der Ploeg, *Le rouleau*, d. c. 7—25.

¹⁴ M. Treves, *The Date of the War of the Sons of Light*. *Vetus Testamentum* 8 (1958) 419—424.

Stanowisko H. Trevesa podzielają M. Avi Yonah, który zwraca uwagę, że w *Regule wojny* arcykapłan dowodzi armią, a udział w wojnie bierze falanga żydowska. W ogóle zaś opis wojny, jako serii sukcesów, po których następują klęski, a następnie odrodzenie, jest bardzo podobny do ogólnego zarysu wypadków od początku machabejskiego powstania aż do czasów Jonatana¹⁵.

M. H. Segal powstanie *Reguły wojny* umieszcza za panowania Jana Hyrkana (135—104 r. przed Chr.). Według niego zadziwiająca jest różnica co do postawy Żydów w *Regule wojny*, a w innych pismach Starego Testamentu. O ile w księgach Starego Testamentu zwycięstwo Izraela nad narodami pogańskimi jest podobno uwarunkowane wyłączną ingerencją Boga, o tyle *Reguła wojny*, która jest nastawiona na renesans kultu Bożego poprzez wykorzenienie bałwochwalstwa, oddaje niemal pełną inicjatywę w ręce człowieka. Czym to wytłumaczyć? Przyczyna, zdaniem M. H. Segala, pochodzi z zewnątrz. Żydzi musieli przebywać bardzo ciężkie chwile, które zakończyły się powodzeniem zdolnym rozbudzić w nich heroiczne poczucie wiary we własne siły. Kiedy więc *Reguła wojny* została napisana? Zdaniem M. H. Segala za Jana Hyrkana, ponieważ gmina z Qumran zaczęła się organizować w początkach jego panowania, a w czasie trwania jego rządów rozwijała się nie natrafiając na żadne zewnętrzne opory. Tylko dlatego, że księga była skomponowana za rządów Jana Hyrkana autor, według M. H. Segala, mógł wyliczyć Moabitów, Ammonitów, Amalekitów i Filistynów, jako nieprzyjaciół Izraela i jako mniej lub bardziej suwerennych partnerów wojny. Nie mógłby tego uczynić ani przedtem, gdyż wymienione narody walczyły z Judeą obok Seleucydów, ani potem kiedy utracili swą niepodległość. Z tych samych pobudek autor mógł nazwać Ptolomeuszów: „Kittim w Egipcie“, a nie „Kittim Egipcu“. Zrobił to według M. H. Segala, świadomie, aby ich wyodrębnić od ogółu Egipcjan¹⁶.

J. Carmignac na podstawie podobieństwa stylu różnych dzieł qumrańskich jest przekonany, że Mistrz Sprawiedliwości był autorem *Reguły wojny*. Napisał on ją pod koniec swojego życia, tj. ok. 110 r. przed Chr.¹⁷.

M. Burrows¹⁸ i A. Dupont-Sommer są przekonani, że Kittim z *Reguły wojny* to Rzymianie¹⁹, taktyka zaś wojska w *Regule wojny* jest wzorowana na rzymskich legionach²⁰.

T. H. Gaster mówiąc o rzymskiej taktyce wojskowej wskazuje na

¹⁵ M. Avi Yonah, a. c. 5.

¹⁶ M. H. Segal, *The Qumran War Scroll and the Date of its Composition*. Scripta Hierosolimitana 4 (1958) 138—143.

¹⁷ J. Carmignac, d. c. IX.

¹⁸ M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*. New York 1958, 350.

¹⁹ A. Dupont-Sommer, *Revue de l'histoire des religions* 148 (1955) 29.

²⁰ A. Dupont-Sommer, *Evidences* 8 (1957) 33—4 (nr 62).

trzy linie żołnierzy na pozycji, na siedem oszczepów, krzyk w czasie ataku, zachęty do żołnierzy przed bitwą i na napisy na sztandarach²¹.

Pierwszy jednak, który chronologiczne ramy *Reguły wojny* sprowadził do okresu rzymskiego, był Y. Yadin. Problem daty napisania *Reguły wojny* rozpatruje on mając na uwadze opisy broni służącej do ataku i obrony oraz opis organizacji i taktyki jednostek wojskowych²². Y. Yadin utożsamia Kittim z *Reguły wojny* z Rzymianami, a specjalnie z armią Pompejusza²³.

Na ostatnim miejscu w przeglądzie propozycji dotyczących daty kompozycji *Reguły wojny* trzeba jeszcze wspomnieć G.R. Drivera i C. Rotha, którzy powstanie *Reguły wojny* łączą z powstaniem żydowskim, które wybuchło w 66 r. po Chr.²⁴.

III. Autor *Reguły Wojny*

Reguła wojny nie posiada żadnej wyraźnej wzmianki o autorze. Określenie „mądry” postawione na początku dzieła opiera się na trudnym do odczytania, a częściowo zrekonstruowanym tekście²⁵ i jest zbyt ogólnym określeniem, aby na jego podstawie można było dzieło przypisać jakiejś konkretnej osobie. Na skutek tego egzegeci usiłują ze stylu i treści dzieła ustalić jego autorstwo. Wysiłki w tym kierunku podjęli przede wszystkim J. Carmignac, M. Treves, K.M.T. Atkinson i J. van der Ploeg.

Zdaniem J. Carmignaca drobiazgowa literacka analiza porównawcza tych dzieł, które odnaleziono w Qumran, badanie języka, stylu i form literackich, cytatów biblijnych i wspólnych tematów zdaje się wskazywać, że autorem *Reguły wojny* był tzw. Mistrz Sprawiedliwości²⁶.

M. Treves jest skłonny Chasydejczykom przypisać autorstwo *Reguły wojny*. Nie tworzyli oni żadnej sekty, a tzw. wielki kapłan był uważany przez autora *Reguły wojny* za ich przyjaciela. Zdaniem M. Trevesa tym wielkim kapłanem był Jonatan. Jeden z jego rozentuzjanzmowanych zwolenników mógł przygotować plan podboju wroga²⁷. Zdaniem K.M.T. Atkinsona dzieło zostało napisane przez członka ludności żydowskiej w Egipcie²⁸.

T.H. Gaster²⁹ i J. van der Ploeg wyróżniają w *Regule wojny*

²¹ T.H. Gaster, d. c. 277.

²² Y. Yadin, *Meiglat milhamet bene or bibene hosek*. Jerusalem 1955, 223—225.

²³ Y. Yadin, d. c. Zob. M.H. Segal, a. c. 141—143.

²⁴ K.M.T. Atkinson, a. c. 273 n.

²⁵ Zob. J. Carmignac, d. c. 1.

²⁶ Zob. J. Carmignac, d. c. XIII.

²⁷ M. Treves, a. c. 422.

²⁸ K.M.T. Atkinson, a. c. 286.

²⁹ T.H. Gaster, d. c. 293.

autora i redaktora. J. van der Ploeg wykazuje, że pierwotne dzieło o charakterze apokaliptycznym rozszerzono przez dodanie części militarnej. Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, aby redaktorem, czyli autorem części militarnej był Chasydejczyk, ponieważ wojna realizowała jego pragnienia o dokładnym zachowywaniu Prawa³⁸.

IV. Wnioski

Aby zorientować się w stopniu prawdopodobieństwa hipotez, które wedle swych możliwości próbowaliśmy streścić, trzeba zwrócić uwagę na stosunki jakie panowały w Palestynie za Seleucydów, specjalnie od wybuchu machabejskiego powstania³¹. Słusznie bowiem większość autorów miejsce Kompozycji *Reguły wojny* widzi w Judei i słusznie umieszcza je w tym okresie, w którym powstały pierwsza i druga księga Machabejska.

Opinii K.M.T. Atkinsona o Egipcie jako *miejscu powstania Reguły wojny* przyjąć nie możemy ze względu na to, że centralnym punktem, od którego oczy autora *Reguły wojny* skierowują się na wszystkie strony, jest Judea, a Egipt jest królestwem leżącym na południu.

Rozpatrując hipotezy dotyczące daty kompozycji *Reguły wojny* musimy stwierdzić, że nie da się utrzymać twierdzenie M.H. Segala o tym, że w *Regule wojny* zwycięstwo nad synami ciemności leży wyłącznie w rękach ludzkich. W rzeczywistości w *Regule wojny* zarówno przebieg walki jak i końcowe zwycięstwo w wojnie zależą wyłącznie od Boga.

Mało prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że kompozycja *Reguły wojny* miała miejsce w okresie rzymskim³².

Przeciwko umieszczeniu daty powstania *Reguły wojny* w okresie rzymskim przemawia wreszcie wcielenie Egiptu do rzymskiego imperium w 30 r. przed Chr. Sprawilo ono, że zarówno Syria wraz z Judeą jak i Egipt były pod panowaniem jednego państwa, podczas gdy w *Regule wojny* mówi się o tym, że kraje te stanowią dwa odrębne mocarstwa.

Dla kompozycji *Reguły wojny* trudno byłoby przyjąć datę późniejszą od roku zdobycia Jerozolimy i Palestyny przez Pompejusza (63 r. przed Chr.). Od tego czasu bowiem Żydzi nie mieli tej swobody, którą spostrzegamy w *Regule wojny*. Okres jednak od wybuchu machabejskiego powstania do zdobycia Jerozolimy przez Pompejusza obejmujący około stu lat (161—63 r. przed Chr.) był dla Palestyny okresem bardzo burzli-

³⁰ J. van der Ploeg, *Lé rouleau*, d. c. 11—22. Por. *La composition littéraire de la Regle de la Guerre de Qumran*. Sacra pagina. Paris 1959, t. 2, s. 13—19.

³¹ Zob. Ks. F. Gryglewicz, *Palestyna za Seleucydów*. Zeszyty Naukowe KUL 2(1959) 89—101.

³² Zob. 1 Mach 8.

wym i nie we wszystkich jego częściach były warunki sprzyjające powstaniu takiego dzieła, jakim jest *Reguła wojny*.

Reguła wojny powstała w Qumran. Na to wskazuje piśmiennicza działalność esseńskiego zgromadzenia, które tam miało swoją siedzibę. U autora *Reguły wojny* widzimy też bardzo dobrą znajomość tekstów Starego Testamentu i pilne strzeżenie tego, aby w czasie wojennych działań zachowywane były wszystkie przepisy Mojżeszowego Prawa. To zaś są sprawy, których również w Qumran bardzo pilnie strzeżono. W historii więc tego zgromadzenia³³, umieszczonej w ramach historii Judei, musimy szukać warunków sprzyjających powstaniu *Reguły wojny*.

Po śmierci Mattatiasza dowództwo nad powstańcami w Judei objął Juda Machabeusz, a wspomogli go Chasydejczycy. Autor pierwszej księgi Machabejskiej opowiada, że wśród zmiennych kolei powstania na skutek zdrady arcykapłana Alkimosą, 60 spośród Chasydejczyków zostało zamordowanych³⁴. Po śmierci Judy dowództwo nad powstańcami objął jego brat Jonatan, który dzięki dyplomatycznym zabiegom więcej osiągnął, aniżeli Juda wielkim zbrojnym wysiłkiem. Gdy jednak w 152 r. przed Chr., na polecenie króla Aleksandra Balasa, Jonatan przywdział arcykapłańskie szaty³⁵ i gdy potem na weselu tego samego króla z Kleopatry, córką króla Ptolemeusza VI Filometora, w Ptolemaidzie Jonatan został mianowany królewskim przyjacielem i z królewskich rąk otrzymał władzę stratega i meridiarchy Judei³⁶, Chasydejczycy uznali działalność Jonatana za akcję polityczną i za zdradę religijnych ideałów. Wycofali się więc z powstańczych szeregów, wycofali się nawet z publicznego życia, osiedlili się nad Morzem Martwym, w Qumran, i tam rozpoczęli przygotowywać się na przyjście Mesjasza. Z qumrańskich hymnów dowiadujemy się, że Jonatan odwiedził ich osiedle i prześladował Mistrza sprawiedliwości.

Wykopaliska wykazały, że pod koniec panowania Jana Hyrkana, kiedy to w Judei rozpętały się prześladowania faryzeuszów, w Qumran rozbudowano osiedle, aby pomieścić wielką liczbę nowych członków. Ten zaś kwitnący stan Qumran został przerwany trzęsieniem ziemi w 31 r. przed Chr., na skutek którego zdecydowano Qumran opuścić na pewien czas.

W *Regule wojny* możemy zauważyć coś takiego, co jak się wydaje, nie godzi się z warunkami, w których znajdowali się Chasydejczycy

³³ Opieram się na tej rekonstrukcji historii qumrańskiego zgromadzenia, którą zrobił ks. J. T. Milik, d. c. 39—62. Por. H. J. Schoeps, *Die opposition gegen die Hasmonäer*. Theologische Literaturzeitung 81 (1956) 663 n. Zob. jednak F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. New York 1958.

³⁴ 1 Mach 7,12—18.

³⁵ 1 Mach 10,21.

³⁶ 1 Mach 10,59—66.

i członkowie gminy qumrańskiej w niektórych okresach streszczonej właśnie stuletniej historii. Autora mianowicie *Reguły wojny* piszącego o uzbrojeniu wojska i jego taktyce w czasie bitwy cechuje całkowita nieznamość spraw związanych właśnie z wojskiem i bitwą. Zna wprawdzie układ falangi, wie o tym, że poszczególni żołnierze mają tarcze, miecze i lance, oddziały mają dowódców i sztandar, a operacje wojskowe dokonywują się na znak trąbki. To jednak, co pisze o broni i taktyce wojennej jest pełne rażących anachronizmów. Np. tarcze żołnierzy idących do bitwy tak wyglądają według opisu *Reguły wojny*: *Wszyscy oni będą dzierżyć tarcze z wypolerowanego brązu, gładkiego jak lustro. Tarcza będzie po brzegu obramowana splotami, ozdobiona wykładkami wykonanymi przez artystę ze złota, srebra i brązu, z drogimi kamieniami o różnych kolorach — wykonane przez zręcznego rzemieślnika. Długość tarczy będzie wynosiła dwa łokcie i pół, a szerokość jej (jeden) łokieć i pół*³⁷.

Podobnie ozdobne i bogate według *Reguły wojny* będą oszczepy i miecze. Tymczasem wiemy z pierwszej księgi Machebejskiej, że powstańcy nie tylko nie mieli ozdobnego uzbrojenia, ale wogóle mieli go tak mało, że broń musieli zbierać dla siebie z pobojuwiska od rannych i zabitych wrogów. Sam Juda Machabeusz wziął miecz zabitego w pierwszej bitwie Apolloniusza.

Taktyka wojenna w oświeceniu autora *Reguły wojny* jest co najmniej zastanawiająca: wymarsz na wojnę to parada; nieprzyjaciele wprawdzie podobno trzy razy zwyciężą, ale zresztą spokojnie spełniają rolę zwierząt przeznaczonych na rzeź³⁸, a swoi żołnierze rękę z mieczem wyciągną przeciwko nim dopiero wtedy, gdy usłyszą głos trąbki. Przemówienia, trąbienie i napisy na sztandarach i trąbach w tej wojnie znaczą chyba najwięcej. Taktyka wojenna *Reguły wojny* jest tak dziwna, że egzegeci zastanawiają się czy jej autor miał na uwadze prawdziwą wojnę, czy tylko liturgię świętej wojny³⁹.

Dla ilustracji cytuję fragment opisu działań wojennych z *Reguły wojny*: *Ci wszyscy rzucą (oszczepy) siedem razy i wrócą na swoje miejsca. Po nich wyjdą trzy oddziały walczących i staną pomiędzy pozycjami. Pierwszy oddział rzuci na pozycje nieprzyjaciela siedem oszczepów... Ci wszyscy rzucą siedem razy i powrócą na swoje miejsce. Po nich wyjdą dwa oddziały walczących i staną pomiędzy obydwoma pozycjami. Jednostka pierwsza będzie dzierżyła lance i tarcze, a jednostka druga będzie dzierżyła tarcze i miecze, aby zabijać*⁴⁰.

³⁷ RW 5,4—6.

³⁸ J. Carmignac, d. c. XI.

³⁹ J. Carmignac, d. c. XII. R. North, *Kittim War or Secteries Liturgy*. Biblica 39 (1958) 84 n.

⁴⁰ RW 6, 1—4. Dla porównania jak wygląda współczesny opis prawdziwej bitwy oglądanej przez naocznego świadka zob. 1 Mach 6,33—47.

Wynika z tego, że autor *Reguły wojny* wprowadził żołnierzy i ich broń mógł widzieć, ale tylko w czasie ćwiczeń lub na paradzie. Ani prawdziwej wojny, ani tym bardziej nieprzyjaciół w bitwie nigdy nie widział⁴¹. Okres zatem w którym Chasydejscy brali udział w powstań-
czych walkach, oraz tych ludzi, którzy walczyli przeciwko wojskom króla Antiocha IV Epifanesa i jego następców musimy wykluczyć od autorstwa *Reguły wojny*.

Po wykluczeniu starszych członków gminy qumrańskiej autora *Reguły wojny* trzeba szukać wśród młodych ludzi, którzy o powstaniu machabejskim tylko słyszeli, a których wielu przybyło do Qumran pod koniec panowania Jana Hyrkana (135—104 przed Chr.). Jeden z nich, nie znany nam z imienia, entuzjasta i marzyciel, około 110 r. przed Chr.⁴² napisał *Regułę wojny*, dzieło, które tak dobrze odpowiadało duchowi jego współtowarzyszów. Wszyscy oni bowiem, może właśnie na skutek sukcesów Jana Hyrkana, byli przekonani, że synów ciemności zbrojnie trzeba pokonać po to, aby nastało królestwo Boże.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków - Częstochowa

RELIGIJNY CZY ŚWIECKI CHARAKTER KSIĘGI ESTERY!

Niemal wszyscy egzegeci stwierdzają zgodnie, że księga Estery (Est) przynajmniej w swoich rozdziałach protokanonicznych¹ jest pozbawiona wyraźnego religijnego charakteru. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że TM nie wymienia w niej ani raz imienia Boga, a w tych miejscach, gdzie to imię niemal samo spontanicznie ciśnie się na usta², autor zastępuje je jakimś terminem bardzo ogólnym. Także skrupulatnie unika tego wszystkiego, co mogłoby nosić na sobie jakieś choćby bardzo nikle pozory religijności.

A także i rozdziały wtórokanoniczne³, chociaż obfitują w budzące niezraz podziw religijne epizody, to jednak mimo tego wszystkiego przepełnione

⁴¹ Wypowiedzi zredagowane w podobnym duchu podaje J. Carmignac, d. c. XI. 85.

⁴² Na proponowaną przez nas datę kompozycji *Reguły wojny* może jeszcze wskazywać to, że w *Regule wojny* (11,14) prawdopodobnie mamy cytaty z pierwszej księgi Machabejskiej (6,44), która była napisana około 20 lat wcześniej, a była znana w Qumran. Zob. ks. F. Gryglewicz, *Codex Alexandrinus du premier livres de Maccabees*. Roczniki Teologiczne Kanoniczne 8,1 (1961).

¹ Według TM od 1, 1—10, 3.

² Por. TM 4, 14.

³ Składają się one z 6 epizodów, które Wg umieszcza pod następującymi tytułami: Sen Marchocheusza (11, 2—12), Dekret Amana o wymordo-

są duchem zemsty, nienawiści a często nawet bezprzykładnego narodowego szowinizmu. Jeśli dorzucimy do tego jeszcze i tę uwagę, że tekst tej księgi odczytywano podczas tzw. święta Purim, które miało zupełnie świecki, a czasami nawet całkiem frywolny charakter, to wszystko to razem wzięte może w oczach czytelników wpłynąć na obniżenie oceny wartości tej księgi. Zdaniem akatolickiego egzegety L. B. Patona⁴, Marcin Luter wcale nie przesadził wydając o Est następującą ocenę: „*Jestem tak wrogo usposobiony do tej księgi, że wolałbym aby ona wogóle nie istniała, ponieważ w treści swojej jest za bardzo judaistyczna i ma w sobie zbyt wiele z pogańskich niegodziwości*”⁵. Może i z tych względów z pewną rezerwą odnosili się do tej księgi i sam P. Jezus i Apostołowie i inni pisarze N. Testamentu, którzy w mowach swoich i pismach ani jeden raz na Est się nie powołują.

Czy wobec takiego stanu rzeczy, można mówić o teologii Est, jeśli się zważy, że teologia jest w najszerszym tego słowa znaczeniu nauką o Bogu?⁶ Tak postawione zagadnienie wymaga pewnych wstępnych wyjaśnień. Est jest tylko pozornie świecką księgą. Gdyby nią była w rzeczywistości nie znalazłaby się nigdy w kanonie ksiąg świętych, najpierw w kanonie ezdraszowym a potem aleksandryjskim⁷. Poza tym jeśli przyjmujemy, że została napisana pod natchnieniem Ducha Świętego, co już ostatecznie i bezspornie rozstrzygnął Sobór Trydencki⁸, to konsekwentnie musimy też przyjąć, że przekazuje nam ona jakieś prawdy religijne i jakąś choćby najbardziej ogólną naukę o Bogu.

Brak imienia Boga w tej księdze mógł być spowodowany dwoma przyczynami: 1) albo autor zamierzył już z góry napisanie całkiem świeckiej księgi, a jeśli tak, to jakie powody wpłynęły na taką jego decyzję, albo 2) rzeczywiście napisał księgę religijną, a potem ktoś inny niewiadomo z jakich względów skrócił ją i streścił, wykreślając z niej wszystkie epizody o charakterze religijnym a nawet najmniejsze wzmianki o Bogu.

Zacznijmy od odpowiedzi na pierwsze pytanie. Bliższa analiza samego tekstu Est pozwala nam na zaobserwowanie ciekawego zjawiska: na 167 wierszy Est termin „Król Persji“ użyty jest 190 razy, zaś sama jego nazwa „Ahasweros“ występuje w księdze 29 razy, ciekawe, że Bóg-Jahwe imieniem nie jest ani raz wspomniany. A. Scholz⁹ a za nim Fr. Vigou-

waniu Żydów (13, 1—7), Modlitwa Mardocheusza i Estery (13, 8—14, 19), Estera udaje się do króla (15, 4—19), Nowy dekret króla, sprzyjający Żydom (16, 1—24), Wyjaśnienie snu Mardocheusza (10, 4—13).

⁴ L. B. Paton, *The Book of Esther*, Edinburgh² 1951, s. 96.

⁵ M. Luter, *Tischreden*, wyd. w Weimarze, XXII, s. 2080.

⁶ Por. P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, t. I, Dieu, Paris 1954.

⁷ Por. Höpfl-Leloir, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Romae 1958, I, s. 147 nn.

⁸ Sess. IV, z dn. 8. IV. 1546, Denz 783 n, oraz EB 57 n.

⁹ A. Scholz, *Commentar über das Buch Esther*, Würzburg-Wien 1892.

roux¹⁰ są zdania, że świecki charakter Est można wytłumaczyć środowiskiem w którym ta księga powstała. Napisana w Suzie, w centrum pogańskiego świata, nie chciała narażać na zniewagę tego imienia, które było u Żydów największą świętością. Jednak wielu współczesnych autorów¹¹ twierdzi, że zdanie to jest mało prawdopodobne. Niezależnie jednak od tej swojej oceny Vigouroux dostrzega w Est działanie Boga. *Choć Est nie wymienia Boga po imieniu, — powiada — to jednak On tam jest w tej księdze. Opatrzność Boża, która kieruje wszystkimi wydarzeniami opisanymi w księdze sprawia, że Żydzi wychodzą zwycięsko z licznych pułapek zastawionych na nich przez ich wrogów*¹². Ale napisanie księgi w Suzie jeszcze nie może być podstawą do jej areligijnego charakteru, wiemy, że inne księgi też zostały napisane w Babilonii czy Persji, a jednak Boga wspominają często np. Ez, czy Dan, a może częściowo i Ezdr.

Niektórzy egzegeci jak Steinthal¹³, Hoschander¹⁴ i inni, brak imienia Boga tłumaczą obojętnością religijną Mardocheusza (M.) i Estery (E.). Oboje wychowani na dworze perskim zdaniem Hoschander'a, nasiąkli tak dalece obcymi wpływami, że stali się niegodnymi tego, aby ich określać jako narzędzia Bożej Opatrzności. Dlatego uczeni rabini mający wpływ na powstanie księgi, postanowili wydarzenia w niej zawarte opisać krótko, bez specjalnego zaznaczania w nich ingerencji Bożej. Także i ta teza jest nie do przyjęcia. Jak słusznie bowiem zaznacza J. Schildenberger¹⁵, charakteru świeckiego Est nie da się wytłumaczyć obojętnością religijną jej bohaterów. Zarówno M. jak i E. reprezentują typy takich ludzi, którzy mimo niewoli, zawsze stali wiernie przy religii Jahwy. Narazali się nawet na szykany i prześladowania ze strony Persów, ale prawa możeszowego nie łamali, podkreślając przez to stale swoją odrębność zarówno narodową jak i religijną. Przez to nawet zwrócili na siebie uwagę Amana, pierwszego ministra króla perskiego Aswerusa, który w rozmowie z królem tak ich określił: *Jest pewien naród... w państwach należących do królestwa twego, a prawa jego są inne niż każdego innego narodu. Praw króla oni nie wykonują*¹⁶. Powyższy fakt, jak jeszcze wiele innych wyjętych już to z życia E. już to M.¹⁷ przemawiają nie tylko przeciw obojętności religijnej tych dwojga ludzi, ale przeciwnie, czynią z nich wzory godne całkowitego naśladowania. M. szczególnie reprezentuje

¹⁰ Fr. Vigouroux, *Manuel Biblique*, Paris 1901, II, s. 202.

¹¹ Por. Höpfl-Miller-Metzinger, *Introductio specialis in V. T.*, Romae 1956, II, s. 237 n.

¹² Por. d. c. s. 202.

¹³ H. Steinthal, *Zu Bibel und Religionsphilosophie*, Berlin 1890, s. 53 nn.

¹⁴ J. Hoschander, *The Book of Esther in the light of history*, Philadelphia 1923, s. 112 nn.

¹⁵ J. Schildenberger, *Das Buch Esther*, Bonn 1941, s. 45 n.

¹⁶ Est 3, 8.

¹⁷ Est 2, 10. 15; 3, 4.

człowieka, który raczej przesadza aniżeli nie dociąga w przestrzeganiu przepisów religijnych. Na tym też tle wybuchnie konflikt między nim a Amanem. Odmawia bowiem temu ostatniemu ukłonu i jak to później zaznaczy, uczynił to wyłącznie z pobudek religijnych¹⁸.

Ten też fakt weźmie S. Jampel¹⁹ za punkt wyjścia dla stworzonej przez siebie hipotezy, wyjaśniającej świecki charakter Est. Jego zdaniem pewne koła żydowskie, cieszące się wielkim autorytetem na wygnaniu czuły się urażone nietaktownym zachowaniem się M. względem Amana i dlatego nakazały usunięcie religijnych elementów z tekstu księgi. Podobną, lecz nieco odmienną opinię reprezentuje A. Brassac²⁰. Jego zdaniem autor Est jest niezadowolony i z M. i z E. Nie podoba mu się ani zachowanie się M. pełne pychy i zarozumiałości, ani postępowanie E. nacechowane zemstą i nienawiścią posuniętą aż do ostateczności²¹. Z tej też racji nie chciał w swoją księgę wprowadzać Boga i dlatego przerzucił pełną odpowiedzialność za bieg opisanych przez siebie wypadków wyłącznie na bohaterów swej księgi.

Oceniając hipotezę A. Brassac'a, jesteśmy zdania, że chociaż została ona misternie zbudowana, to jednak nie ma na swoje poparcie realnych podstaw w tekście księgi. Przede wszystkim w Est nie możemy się nigdzie dopatrzeć niezadowolenia autora z postępowania M. i E., lecz całkiem przeciwnie z księgi wynika, że obie te postacie cieszą się wielkim autorytetem u swoich rodaków. W tragicznych dla siebie chwilach, Żydzi ufają bezgranicznie i M. i E., chociaż zdają sobie sprawę z tego, że bezpośrednią przyczyną tego tragizmu było harde zachowanie się M. wobec Amana. Z tej też racji, czytamy w księdze: „*Aman szukał sposobności, aby zniszczyć wszystkich Żydów, którzy mieszkali w całym królestwie Aswerusa, to jest naród Mardocheusza*“²². Raczej z tekstu Est można wyczuć nieprzychylnie nastawienie autora do Persów aniżeli do M. i E. Autor nawet oficjalnie chwali M., wspominając jego czyn bohaterski, dzięki któremu uratował on życie królowi, gdy dwaj eunuchowie królewscy „*usiłowali podnieść rękę na króla Aswerusa*”²³. Także nie szczędzi autor pochwał E., podkreślając jej piękność, skromność i pełne powściągliwości zachowanie się jej przed królem. Z tej też racji nie można dopatrywać się genezy świeckiego charakteru Est w zachowaniu się M. i E., które jak widać z całości księgi jest zupełnie poprawne.

Większość egzegetów²⁴, widzi tę genezę w samym święcie Purim, które

¹⁸ Est 3, 2—6; 4, 17d. e.

¹⁹ S. Jampel, *Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht*, Frankfurt 1907, s. 40 n.

²⁰ A. Brassac, *Pourquoi Dieu n'est-il jamais mentionné dans les parties protocanoniques d'Esther*, Rev. Apol. 28 (1919), 698.

²¹ Est 9, 13.

²² Est 3, 6.

²³ Est 2, 21; 6, 2.

²⁴ Por. S. Jampel, d. c. s. 38 n, oraz art. *Purim* w Jud. Lex., Berlin 1927, t. IV.

bez tekstu Est byłoby zupełnie niezrozumiałe. Zachowanie się bowiem Żydów w czasie obchodzenia tego święta pozostawiało wiele do życzenia. Poza nieustannymi zabawami, tańcami i niezwykle swobodnym wzajemnym zachowaniem się, uroczystość ta była przeplatana piciem wina, złowrogimi okrzykami i przekleństwami pod adresem Amana, jak również pochwałami wygłaszanymi na cześć M.²⁵. To wszystko razem wzięte robiło wrażenie raczej nie święta, ale jakiejś jarmarcznej wrzawy i zgłębku o nieokreślonym bliżej charakterze. Nic więc dziwnego, że w czasie odprawiania takiego „święta“ lepiej było dla uniknięcia zniewagi Boga pominąć w tekście odczytywanej księgi wszelkie religijne momenty.

Choćby powyższa hipoteza ma wiele racji na swoje poparcie, to jeszcze nie tu leży źródło świeckiego charakteru Est. Święto Purim bowiem w pierwszych swoich początkach nie było frywolnym i „karnawałowym“ świętem. Było jedynie uroczystością wyrażającą radość z odniesienia przez Żydów zwycięstwa nad ich wrogami²⁶. Gdyby w swoich założeniach miało być naprawdę dniem rozwiązłych zabaw, w czasie których cześć Boga mogłaby być narażona na zniewagę, to nie byłoby sensu odczytywania w czasie takiej uroczystości świętego tekstu. Raczej należałoby się postarać na tę okoliczność o lekturę bardziej lekką i wesołą, dostosowaną do właściwego profilu święta. Natchniony i święty tekst Est choćby najbardziej ześwieadczony i specjalnie do tego celu skrócony i tak niepokoiłby jeśli nie wszystkich, to przynajmniej bardziej wrażliwe umysły słuchaczy, a tym samym nie spełniłby swojego zadania.

Dlatego J. Schildenberger²⁷ szuka rozwiązania tej trudności na innej płaszczyźnie. Widzi je nie tyle w sposobie obchodzenia święta Purim ile w samym jego charakterze i w okolicznościach jego powstania. Jego zdaniem święto Purim, to nie żadne religijne, ani związane z jakimś kultem Bożym izraelskie święto, to tylko zwykła pamiątka, rocznica zwycięstwa Żydów nad Persami, to całkiem świeckie święto, które można dobrze zrozumieć dopiero na tle miejsca, czasu i okoliczności jego powstania. Ojczyzną jego jest Persja, miejsce w którym Żydzi nie mieli własnej świątyni, nie odprawiali publicznego kultu i nie wzywali jak twierdzi prorok Daniel uroczyste imienia Pańskiego²⁸. Jeśli zaś modlili się na obczyźnie to tylko prywatnie w synagogach i własnych domach. Z tej też racji nadali tej uroczystości charakter ściśle rodzinnego święta, objawiający się w wzajemnym przesyłaniu sobie prezentów, w pa-

²⁵ Według Miszny (Babli Megilla 7b) Żydzi w czasie święta Purim pili tak dużo wina aż stracili przytomność i nie byli w stanie odróżnić między okrzykiem *niech będzie błogostawiony Mardocheusz* a okrzykiem *niech będzie przeklęty Aman*.

²⁶ Est 9, 17.

²⁷ Por. d. c. s. 46.

²⁸ Dan 3, 33. Prawdopodobnie trzymali się tu przepisów prawa mojżeszowego o jedynym i wyłącznym miejscu kultu w Jerozolimie, zgodnie z tym co mówi Powt Pr roz. 12.

mięci o biednych oraz w urządzaniu po domach rodzinnych przyjęć. Z prawdziwym świętem u Żydów związana była zawsze jakaś ofiara, a o niej nie ma nigdzie mowy w Est. Nawet w późniejszych czasach machabejskich²⁹, gdy to święto obchodzono już w Palestynie, nie spotykamy nigdzie wzmianki, by było ono połączone ze składaniem jakichś ofiar w świątyni.

Można się zgodzić z tezą Schildenbergera, że święto Purim posiada charakter ściśle rodzinny, ale to jeszcze nie tłumaczy przemilczania imienia Boga w rozdziałach protokanonicznych Est. My wiemy, że Żydzi w niewoli wszystkie święta obchodzili ściśle w rodzinnym tylko gronie. Nie mieli przecież świątyni, choćby takiej jaką mieli Żydzi przebywający później w diasporze egipskiej. Nic więc dziwnego, że święta obchodzone w Babilonii czy Persji bez świątyni z konieczności musiały mieć charakter poważny a nawet czasem i smutny³⁰. W czasie tych świąt odczytywano teksty ksiąg świętych podnosząc się w ten sposób na duchu i zachęcając wzajemnie do wytrwania we wierze ojców³¹. Nie widzimy racji dla których nie mieliby robić tego samego w czasie obchodu święta Purim. Grono rodzinne bowiem pod niejednym względem nadaje się lepiej do czytania w nim Pisma św., aniżeli świątynia. Tekst Est byłby niewątpliwie poważniej przyjęty i bardziej uszanowany w rodzinach, aniżeli wtedy gdy go czytano pozornej świeckości hebrajskiego tekstu Est.

Można się jej dopatrzeć jeszcze gdzieindziej: 1) znajduje się ona w osobliwym jeszcze nie całkiem doskonałym pojmowaniu Boga, oraz 2) w specjalnym rodzaju literackim, którym autor Est posługiwał się przy pisaniu swojej księgi.

Nie ulega wątpliwości, że poglądy Izraelitów na istotę Boga nie były od razu doskonałe. Prorocy pracowali nad tym nieustannie, aby obraz Boga w oczach ich słuchaczy stawał się z każdym dniem bardziej wyrazisty. Niestety, to co w kraju wypracowali Izajasz, Jeremiasz, czy nawet Amos, to niemal w całości zburzyła niewola. Dlatego po większej części ma rację L. B. Paton³², gdy twierdzi w swoim komentarzu, że *autor Est wierzy w Boga, lecz nie posiada on takiej świadomości Jego istnienia, jak to jest zaznaczone w psalmach czy u proroków*. Wielu bowiem Żydów w niewoli straciło wiarę w potęgę i wszechmoc Jahwy. Wielu z nich było nieraz zdania, że ta wszechmoc nie rozciąga się na pogańskie kraje, ale obejmuje swoim zasięgiem tylko Ziemię Obiecaną. Dlatego Ezechiel prawdopodobnie celowo umieścił na początku swej księgi widzenie Boga,

²⁹ Por. J. Schildenberger, d. c. s. 36, zob. także 2 Mach 15, 36.

³⁰ Por. Ps 137 (Wg 136).

³¹ Por. Ks. J. Archutowski, *Niewola Babilońska*, Kraków 1935, s. 107 nn.

³² Por. d. c. s. 96.

nad rzeką Chobar³³, na dowód, że Jahwe jest z nimi, nawet w niewoli. W tej też myśli napisał w swej księdze słowa samego Boga, aby obudzić nadzieję w sercach wygnańców: *To mówi P. Bóg ÷ zbiorę was z narodów i skupię w ziemi po których jesteście rozproszeni i dam wam ziemię Izraela*³⁴. W tym samym duchu działał Daniel, wykazując wyższość Boga Izraela nad babilońskim Baalem³⁵. Niewątpliwie tymi samymi racjami kierował się autor Est, kiedy w swojej księdze wykazywał, że Bóg opatrnościowo kieruje losami Izraela. On nie musi zawsze osobiście wkraczać, gdy chce działać w świecie. On może posłużyć się ludźmi, jako narzędziami swojej Boskiej Opatrzności. Dlatego w naszym wypadku posłużył się M. i E. Autor nie mógł w swej księdze wyraźnie mówić o Bogu, by z jednej strony nie zrazić już całkowicie do tego Boga, wielu wątpiących swoich współbraci, którzy w niewoli doznali licznych bolesnych cierpień i zawodów, a z drugiej strony nie chciał też drażnić i pogan, do których także docierała Est napisana w niewoli. Nie chciał swoim rodakom na siłę narzucać wiary w Boga. Zdawał sobie sprawę, że Żydzi przyzwyczajeni do jawnej i oficjalnej ingerencji Boga w dzieje swojego narodu, mogliby go źle zrozumieć i jeszcze bardziej odwrócić się od Boga. Wolał przedstawić działanie tego Boga z ukrycia. Sądził bowiem, że postępując w ten delikatny sposób obudzi na nowo wśród swoich pełne zaufanie do prawdziwego Boga.

Izraelici bowiem z chwilą zburzenia Jerozolimy (586) poczuli się nagle bardzo opuszczeni i osamotnieni. Mówili otwarcie: *opuścił Jahwe ziemię i Jahwe nie widzi*³⁶. Mocniejsze są bóstwa babilońskie, dlatego im należy składać ofiary. Jeśli do tego dodamy to co mówi prorok Daniel³⁷, że Nabuchodonozor zmuszał podbite ludy do uznawania bóstw babilońskich, a Izraelici już skądinąd mieli do tego skłonność i zaprawę³⁸, to nie należy się dziwić, że w niewoli pomniejszyły się szeregi wiernych wyznawców Jahwy, a u wielu zmieniły się poglądy na swojego Boga.

Także wysoka kultura babilońska a potem perska, musiały napędląć zdumieniem przeciętnego Żyda, który zetknął się z nią po raz pierwszy oko w oko. Dobrobyt zwłaszcza w późniejszych latach niewoli, zyskiwanie przez Żydów wysokich stanowisk w administracji państwowej, długie przebywanie w nowych warunkach życia, musiało u nich wpłynąć na pewną zmianę w ich religijnym światopoglądzie. Również i ta okoliczność, że większość z nich urodziła się już na wygnaniu, nosiła imiona babilońskie i perskie, nie znała w ogóle swej dawnej ojczyzny wpłynęła

³³ Ez 1, 1—2, 1.

³⁴ Ez 11, 17.

³⁵ Niezależnie od tego prorocy działający w niewoli podkreślali też świętość Boga, jak np Ez 39, 7.

³⁶ Ez 9, 10.

³⁷ Dan 3, 1—23.

³⁸ Por. L. H e n n e g u i n, *Elephantine, Le polytheisme des colons Juifs*, BDS, II, s. 1005 nn.

na to, że szczególnie w czasach perskich wytworzył się nowy typ Żyda, o mentalności zupełnie nie podobnej do mentalności rodaków z czasów Jeremiasza, Barucha czy Ezechiela. Byli to ludzie już mimo woli prześląknięci pogaństwem, w większości obojętni na problemy religijne, noszący w swoim sercu jakieś nowe pojęcie prawdziwego Boga.

Dlatego autor Est, pisząc swoją księgę musiał się liczyć z tymi wszystkimi okolicznościami i dlatego w wysokim stopniu uzależnił od nich profil swojej księgi. To, że sam był człowiekiem wysoce religijnym nie ulega najmniejszej wątpliwości, ale to także nie upoważniało go jeszcze do narzucenia swoich poglądów czytelnikom Est. Chociaż w TM nie nazwie Boga Jego właściwym imieniem, to jednak w dodatkach greckich da Mu nawet tytuł króla, ten tytuł który w okresie niewoli był u Żydów związany z największymi nadziejami. W TM nie użyje nawet tego imienia, ale tylko dlatego, by zobojętniałych dla wiary i zrażonych do Boga swoich rodaków jeszcze bardziej od Boga nie odsunąć. Plany swoje będzie z tej raeji przeprowadzał bardzo subtelnie: na tle pozornie obojętnych historycznych wydarzeń, przeprowadzi swoją wzniosłą ideę religijną: udowodni, że P. Bóg nigdy nie opuszcza swojego ludu, chociaż czasem go bardzo boleśnie doświadcza. Ostatecznie jednak zawsze go wybawia.

Tę ideę udało mu się w zupełności przeprowadzić, przez zastosowanie w swej księdze specjalnego rodzaju literackiego. Jest to pewna forma dramatu, która trzyma czytelnika stale w napięciu. Autor komponuje w swej księdze sceny tak, że one zaskakują czytelnika i stwarzają po ludzku sądząc sytuacje nie do rozwiązania. Czytelnik dowiadując się o nich musi sam dojść do wniosku, że z tego „korkociągu życia“ może człowieka wyprowadzić na cało tylko Bóg, na skutek swojej cudownej ingerencji. Bo jak np. wytłumaczyć taką sytuację, że E. nie proszona idzie do króla, i nie tylko nie spotyka jej³⁹ za to kara śmierci, ale jeszcze otrzymuje wyróżnienie i pochwałę?⁴⁰ Dlaczego dekret królewski, o wyćpieniu Żydów, który z reguły był nieodwołalny, właściwie traci swoją moc obowiązującą i zostaje zastąpiony nowym piśmem, pozwalającym Żydom nie tylko bronić się ale nawet i atakować swoich wrogów?⁴¹ Dlaczego na szubienicy którą zbudował Aman dla M. zawisł nie ten ostatni, tylko sam Aman, skupiający w swoim ręku najwyższą władzę po królu?⁴¹ M. zaś bezbronny, osamotniony i opuszczony przez wszystkich mimo tego wychodzi z całej tej historii razem ze swoim narodem jako zwycięzca. Nie mając żadnych ludzkich środków nie mógł inną drogą odnieść zwycięstwa jak tylko na skutek cudownej ingerencji Bożej. Ale autor Est nie wypowiada tego *expressis verbis*. Czyni to celowo. Chce aby czytelnik sam doszedł do tego wniosku, że ma tu do

³⁹ Est 5, 1e. f.

⁴⁰ Est 8, 12^{a-x}.

⁴¹ Est 9, 25.

czynienia z działaniem Wszechmocnego i kochającego swój naród prawdziwego Boga. To nic, że ten Bóg jest ukryty w myślach naszych i ścieżki Jego działania musimy odkrywać sami, ale za to więcej Go kochamy i wierniej Mu służymy. Autor Est nie daje zatem w swej książce jasnych sformułowań o Bogu, ale za to zostawia czytelnikowi jeszcze wiele miejsca na jego prywatną pracę i osobiste refleksje. W ten sposób wydobyty z Est obraz Boga jego zdaniem miał zapaść jeszcze głębiej w umysły jego rodaków i bardziej zbliżyć ich do wiary ojców.

Takie rozumowanie może doprowadzić nas do wniosku, że Est jest naprawdę religijną księgą i ani w treści ani w sposobie przeprowadzania swoich myśli wcale nie ustępuje miejsca innym księgom St. Testamentu. Twierdzenie, którego mocno broni S. Jampel⁴², że z Est wykreślono imię Boga i usunięto z niej w sztuczny sposób wszelki religijny pierwiastek jest bezsensowne i bezpodstawne. Słusznie odpowiada na nie J. Goettsberger, że *byłoby to dziwnym zbiciem okoliczności, gdyby przez wycięcie z Est pewnych jej części, które pod względem tekstowym są nieodzowne i łączą się z całością, księga ta osiągnęła by tak niespodziewanie wyraźnie świecki charakter*⁴³. Musiałyby z konieczności w tekście powstać luki i niedomówienia, które akcją księgi czyniłoby przerywaną i nierozumiałą. Tymczasem tekst hebrajski księgi jest zupełnie przejrzysty, akcja rozwija się w nim należycie, a jedno wydarzenie wynika konsekwentnie z drugiego.

Także samo wykreślenie z jakiejś księgi imienia Boga, jeszcze tym samym nie czyni z tej księgi świeckiego pisma, jak i odwrotnie wzmianki o Bogu jeszcze ze świeckiej księgi nie czynią księgi religijnej. W Est powtarzają się często zachęty do modlitwy⁴⁴, do pokuty⁴⁵ i ufności w Bogu⁴⁶ itp., płynące zarówno ze strony M. i E. jak i całego narodu. To już o czymś świadczy i daje wiele do myślenia. Nie możemy się zgodzić na twierdzenie, że dopiero dodatki greckie uczyniły z Est religijną księgę. Słusznie w tej kwestii zauważył A. Barucq, że: *dodatki greckie nie mogą świeckiej księgi uczynić księgą religijną, one co najwyżej mogą wyjaśnić to, czego autor hebrajski nie dopowiedział i czego każe się nam samym domyśleć*⁴⁷. Dlatego jesteśmy zdania, że ani dodatki greckie nie uczyniły z Est religijnej księgi, ani usunięcie z TM motywów religijnych nie zdołałoby zamienić jej na świecką księgę. Est podobnie jak

⁴² S. Jampel, *Esther, Eine historisch-kritische Untersuchung*, MGWJ, 49, s. 641 nn.

⁴³ J. Goettsberger, *Einleitung in das A. Testament*, Freiburg in Br. 1928, s. 189.

⁴⁴ Est 4, 15; 16.

⁴⁵ Est 4, 3; 9, 31.

⁴⁶ Est 4, 14. Por. także P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, Roma 1956. I, s. 284.

⁴⁷ R. P. Barucq, *Judith, Esther*, Paris 1952, s. 82 n.

inne księgi St. T. posiada w sobie bogate momenty religijne i jest napisana metodą ogólnie przyjętą przez wszystkich pisarzy biblijnych.

Przede wszystkim autor jej zdradza znajomość innych ksiąg Pisma św. Możemy się u niego dopatrzeć wielu podobieństw np. z księgą Rodzaju. Historia M. przypomina bardzo historię Józefa egipskiego uciśnionego a potem wywyższonego, w celu wybawienia swojego narodu. Działanie Boga i w historii Józefa i M. jest jednakowo ukryte, a jednak nikt nie może zaprzeczyć, że ten Bóg działa zarówno w pierwszym jak i w drugim wypadku. Egzegeci widzą także duże podobieństwo językowe między Est a Ezdr i Neh. Także całe zachowanie się E. przed jej udaniem się do króla, jej post, pokuta, zdjęcie ozdób, siedzenie na ziemi, jak również zachowanie się osób występujących w akcji księgi, jakże bardzo jest podobne do scen opisanych w Wj 33, 4, Powt Pr 1, 45, 1 Król 7, 6, 2 Król 12, 16, 2 Kron 30, 3, Dan 9, 3. A już niemal na dosłowne powtórzenie tego samego tekstu, wygląda zestawienie 1 Król 15, 28 z Est 1, 9. W 1 Król 15, 28 czytamy odnośnie zachowania się Saula wyrok Boży wypowiedziany do niego przez usta proroka Samuela: *Bóg oderwał dzisiaj od ciebie godność królewską nad Izraelem i oddał ją towarzyszowi twojemu, godniejszemu od ciebie.* Jakże to jest bardzo podobne do słów Est 1, 19, gdzie czytamy: *że nie przyjdzie już więcej Waszti przed oblicze króla Aswerusa, a jej godność królewską niech da król jej przyjaciółce, godniejszej od niej.* Już choćby z tego pobieżnego i krótkiego zestawienia tekstów wynika, że autor Est znał inne księgi St. T. i ich lektura wycisnęła swoje piętno na jego mentalności. Znał też księgi napisane w samej niewoli np. księgę Ez. Wzmianka autora w Est 1, 14 o 7 księżętach medyjskich tak bardzo przywodzi nam na pamięć wizję 7 aniołów z Ez 9, 2nn. Sama zaś nazwa „książęta“, przypomina ten sam tytuł nadawany bardzo często w Biblii aniołom⁴⁸.

Także bliższa analiza samego tekstu hebr. Est dostarcza nam wielu argumentów na podkreślenie religijnego charakteru tej księgi. Już na samym początku opisanie przez autora dokładne sceny odrzucenia królowej Waszti nie jest dziełem przypadku. Autor mówi o tym celowo, by w miejsce odrzuconej królowej Waszti wprowadzić swoją kandydatkę E. Choć wiele dziewcząt zaprezentowano królowi, wybór padł na E., bo taka była wola Opatrzności Bożej⁴⁹. W Est 2, 9 czytamy, że *Estera znalazła łaskę*, co w innych księgach Pisma św. użyte oznacza wyraźnie łaskę tj. względy u Boga np. Rodz 39, 21, Ezdr 7, 28, Dan 1, 9 itp. Podobnie M. przedstawiony jest w księdze jako pobożny i gorliwy Izraelita. Wykryje spiszek na króla jak to czytamy w 2, 21 i nie otrzyma za to od razu nagrody, bo autorowi jest to potrzebne, by później w odpowiednim momencie wykazać że Opatrzność Boża czuwa nad nim zawsze. Sam

⁴⁸ Por. Joz 5, 13—15; Dan 10, 13.

⁴⁹ Est 1, 19; 2, 17.

zaś M. gdy się dowie o decyzji króla, której celem była eksterminacja Żydów, przyjmie podstawę prawdziwie wierzącego i ufającego Bogu Izraelity. Czytamy o nim, że: *rozdarł szaty swoje i okrył się worem i popiołem, wyszedł na środek miasta i lamentował płacząc wielce i gorzko*⁵⁰. Podobnie zachowali się jego rodacy ÷ *wszędzie dokąd dekret króla i prawo jego dotarło powstał wielki smutek u Żydów i posty i płacze i lament. Wór pokutny i popiół stanowiły posłanie dla wielu*⁵¹. Jeszcze bardziej religijny charakter tej księgi jest zaznaczony w rozmowie M. z E. Gdy ta ostatnia wzbrania się iść do króla, i prosić o łaskę dla swego ludu, słyszy pełne stanowczości słowa M.: *Nie myśl sobie w sercu swoim, że uratujesz się w domu króla, jedyna ze wszystkich Żydów. Bo jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca*⁵². Oczywiście, jest to zupełnie jasne, że tym innym miejscem jest pomoc Boga. E. dochodzi do wniosku, że słuszne jest rozumowanie M. i dlatego decyduje się na pójście do króla, ale prosi tylko o jedno: o modlitwę w swej intencji. W tym celu mówi do M.: *idź i zgromadź wszystkich Żydów, którzy znajdują się w Suzie, niech poszczą za mnie nie jedząc i nie pijąc przez trzy dni... ja i dziewczęta moje będziemy pościli podobnie*⁵³. Oczywiście, że wszystkie te czyny i E. i M. i ich poddanych mają jeden cel na względzie: by uprosić sobie u Boga potrzebne im miłosierdzie. Z tego punktu widzenia słuszne jest zdanie J. Touzarda⁵⁴, że Żydzi w Persji mimo wszystko pozostali gorliwymi wyznawcami swego Zakonu i wiernymi czcicielami Boga-Jahwe. Nic więc dziwnego, że to znalazło swoje odbicie w Est, która zajmuje się właśnie perskim okresem dziejów Izraela. Odbicie to jest charakterystyczne i oryginalne, uwarunkowane okolicznościami w jakich ta księga powstała, ale to wcale nie pomniejsza jej wartości religijnej, owszem stawia ją w rzędzie najciekawszych i najbardziej interesujących ksiąg Starego Testamentu.

Kraków - Częstochowa

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁵⁰ Est 4, 1.

⁵¹ Est 4, 3.

⁵² Est 4, 13, 14.

⁵³ Est 4, 16.

⁵⁴ Por. J. Touzard, *Les Juifs au temps de la periode persane*, Paris 1915, Extrait de la RB, 1. 2.

O. Paweł Szczaniecki OSB, Tyniec

DZIEJE OFIAR MSZALNYCH LUDU W POLSCE

„Gdzie ofiary y kapłana nie masz
tam religiey nie masz
y Boga tam nie masz.

Skarga.

KANON MNIEJSZY

Ofiara jest ważnym składnikiem kościelnego nabożeństwa i słusznie apologeta XVI w. (Sokołowski, Nidecki), nazywali ją znakiem wyróżniającym prawdziwy Kościół. Z tego względu jest uderzające, i niepokojące, że jak na przetrzeni ostatnich stuleci uwaga z ofiary przesunęła się na inne części liturgii mszalnej. Teologia mniej zajmowała się tą sprawą i u ogółu wiernych zatraciło się jej zrozumienie. Jest to — jak się zdaje — jedna z charakterystycznych cech religijności współczesnej. Wy-mowny tego przykład znajduje się w książce niemieckiego teologa L. Winterswyla pt. *Laienliturgie*. Autor stara się konsekwentnie omawiać rzeczy ważniejsze przed drugorzędnymi, dlatego w roku kościelnym cykl paschalny wyprzedza cykl Bożego Narodzenia, a w Mszy św. kolejność jest następująca: kanon, komunია, ofiarowanie itd.

To znaczy, że ofiarowanie zostało usunięte na trzecie miejsce, co od-powiada przekonaniom ogólnym. Tymczasem dawni autorzy postępowali zupełnie inaczej: tradycyjną formę wykładu wyznaczała kolejność nastę-pujących po sobie części w porządku, wyznaczonym przez Mszał. Pomimo pewnych niedogodności zyskuje się w ten sposób cenne poczucie, że akcja mszalna jest zwarta i celowo uszeregowana.

Tradycyjne ujęcie zbliżało nierozłącznie ryt ofiarowania do kanonu mszalnego. Wyrazem tego będzie sama nazwa „canon minor“, ongiś zupeł-nie powszechna. Istotnie, określenie „minor“ zdaje się przeciwstawiać temu, co jest „maior“. Znamienna więc będzie propozycja ks. Hieronima Powodowskiego († 1613), który przez kanon rozumie cały zespół rytów od odesłania katechumenów (ante canonem) do odesłania wiernych, mianowicie do *Ite missa est* (post canonem). *W tak szerokich ramach wyróżnia część niewątpliwie najważniejszą, jednak krótszą i dlatego „minor“, chociaż zawiera i konsekrację i komunię.* Powodowski więc dzisiejsze ofiarowanie wyraźnie umieszcza wewnątrz kanonu. Inna rzecz, przez to, że odszedł daleko od zwyczajnej terminologii swoich czasów¹.

Biskup Krzycki († 1537) zabiera również głos w tej sprawie i ści-

¹ Ks. Hieronim Powodowski, *Christologia*, Kraków 1604, II, 521. To samo w polskim tłumaczeniu pt. *Liturgia, albo opisanie Mszy św. i obrzędów jej*. Kraków 1604.

ślej jeszcze wiąże ofiarowanie z kanonem wskazując, że jest ono jego zapoczątkowaniem i wstępem. Dlatego przeciwstawienie kanonu mniejszego i większego uważa za nietrafne².

Myśl o jedności akcji mszalnej dopełnia się w wypowiedzi ks. Piotra Skargi († 1612). Oto, jak przedstawia on stosunek „ofiarowania“ do ofiary Ciała i Krwi Pańskiej, która się dokonuje w momencie konsekracji. Istniała ongiś w kościele praktyka przynoszenia chleba i wina przez wiernych. Czy była to rzeczywiście ich ofiara? Kaznodzieja temu przeczy i zarazem objaśnia doskonale to, o co właśnie chodzi. *Jednak — powiada — chleb y wino nie jest własna ofiara nasza: ale początek iey y iedna ofiara z ciałem y krwią Chrystusową. Bo acz są różne rzeczy chleb od ciała, y wino od krwi Pańskiej: ale iedną ofiarę czynią. Bo chleb w ciało się Pańskie obraca, a ciało Pańskie pod osobą jest chleba. Y nie dwie są ofiary ale iedną, która się od zęgnania chleba y wina poczyna, a ciałem się y krwią Pańską kończy. Y własna ofiara nasza iest nie chleb y wino: ale ciało y krew Chrystusowa*³.

Ks. Skarga uwydatnia tu związek wewnętrzny czynności ofiarnych we Mszy św. Takie ujęcie nadaje należną godność czynnościom wstępnym i ma swoje oddźwięki w duszpasterstwie: lud wierny został wciągnięty do ofiary. W następnych wiekach, równoległe z zanikiem zainteresowania teologów, wygasał udział wiernych w ofiarowaniu, chociaż — trzeba to przyznać — na polskim terenie nigdy nie upadł zupełnie.

SZCZĄTKI WIELKICH TRADYCJI

W dzisiejszym języku ludu ofiara oznacza pieniężny datek w czasie Mszy św. Samo to słowo ma swoją wymowę już przez to samo, że tak głęboko zakorzeniło się w mowie potocznej. Pochodzi ono od łacińskiego *offerre* — *oblatus* — a do Polski dostało się za pośrednictwem Niemiec (Opfer). W średniowieczu forma było jeszcze podobniejsza, mówiono bowiem *ofiera*. Używano jeszcze wówczas dziś już zaginionego słowa *obiata*. W Polsce zachował się tylko jeden wyraz, pochodzący od owego łacińskiego *oblatus* — mianowicie *opłatek* — jako określenie chleba ofiarnego⁴.

Obok słowa ofiara, która ma znaczenie rzeczowe, istnieje termin ofiarowanie. Jest to wciąż żywa pamiątka dawnego zwyczaju. Nic nie skłania

² „veluti praeludium quoddam...”

Bp. Andrzej Krzycki (Cricius), *De ratione et sacrificio missae*, Kraków 1529, 56.

³ Ks. Piotr Skarga, *Kazanie o siedmiu Sakramentach*, Kraków 1600, 83.

⁴ „...quae ab oblatione oblatorum huc usque nomen retinent. Unde nostri Poloni et Boemi mutuati sunt, ut talis placentula Opłat, vel diminutive opłatek huc usque denominetur. Por. Powońkowski d.c. s. 236.

do ograniczenia jego zakresu wyłącznie do akcji kapłańskiej. Przeciwnie — zdaje się ono głosić czynność całego ludu, jego udział w nabożeństwie, tak bardzo charakterystyczny dla minionych wieków.

Trwałość zwyczajów jest jedną z zagadek psychologii społecznej. Jest ona zarazem walną pomocą dla historyka kultu, bo dostarcza szeregu korelatywnych wiadomości w stosunku do dokumentów pisemnych i innych. Otóż ofiarowanie, jako procesja wiernych niosących swe dary do ołtarza, trwa w Polsce nieprzerwanie od tysiąca lat. To prawda, że formy tego są ograniczone, niekiedy wypaczone, niemniej nadal żywe i czcigodne.

W najszerszych rozmiarach zachował się ten zwyczaj w Częstochowie. W okresie letnim każdego przedpołudnia można obserwować tysięczny korowód pobożnych postaci, które przesuwiają się na klęczkach wzdłuż południowej ściany kaplicy poza ołtarz, gdzie — już po północnej stronie składają swe ofiary do skarbonki. Znajdą się tam obok pieniędzy i inne dary w naturze, korale łańcuszki, serca srebrne itd. Oczywiście, z powodu nieprzeliczonych rzesz nie ma mowy o jakiegokolwiek synchronizacji z Mszą św. która — jedna za drugą — odprawia się przed cudownym ołtarzem. Przepuszczalnie też w świadomości uczestników nie ma żadnego związku tej ofiary z Mszą św. Pozostały jedynie nazwa i forma zewnętrzna, użyteczna bardzo dla zrozumienia dawnego rytu i wyobrażenia sobie, jak mógł on ongiś wyglądać.

Podobnie, chociaż na mniejszą skalę, odbywa się „ofiara“ w czasie odpustu mogińskiego, 14 września. Ślady wyżłobione kolanami w kamieniach posadzki świadczą o wiekowej tradycji lokalnej.

W Tyńcu procesja ofiarna zachowała się wyłącznie w czasie Mszy św. pogrzebowej. Przed Prefacją zostają rozdzielone świece brackie, po czym jedna ze starszych kobiet przyklęka z powagą wielką mniej więcej w połowie nawy środkowej kościoła i stąd na klęczkach posuwa się ku ołtarzowi. W ślad za nią idą następne. Ofiarę w postaci bardzo drobnych pieniędzy składa się na małym stoliku, gdzie stoi krzyż i tacka. Następuje ucałowanie krzyża, podniesienie się z klęczek i odejście ze świecą na swoje miejsce. Obrzęd przeciąga się z zasady poza Podniesienie.

W innych kościołach wiejskich archidiecezji krakowskiej odbywają się podobne procesje ofiarne i warto je obserwować, aby wyłowić wszystkie świadectwa dawnych zwyczajów: tu posuwają się na klęczkach, tam idą dookoła ołtarza, ówdzie również mężczyźni, gdzieś jeszcze bez świec, które przecież stanowiły zwyczajny przedmiot ofiary. Wszędzie tylko zachowała się nazwa „ofiara“.

Najbardziej autentyczny przejaw udziału wiernych w ofiarowaniu istnieje wciąż na Śląsku. W związku z tym buduje się tam nadal ołtarze w sposób tradycyjny, mianowicie na tyle oddalone od ścian prezbiterium, aby umożliwić przejście pochodu ofiarnego. Co więcej, w obszerniejszych

kościółach, po obu stronach ołtarza znajdują się niekiedy dwa małe ołtarzyki, gdzie dawniej składano ofiary wiernych⁵.

W mniejszych, ciasniejszych kościołach rolę tę spełniały boczne ołtarze. Nieraz składano ofiary nawet na wielkim ołtarzu. Obecnie, wobec tego, że przedmiotem ofiary są pieniądze, wszędzie występują skarbonki, względnie tacki⁶.

Na Śląsku procesja ofiarna zaczyna się we właściwym momencie. Uczestnicy kroczą dość szybko w tradycyjnym kierunku od lewej ku prawej stronie, przyklękają po wejściu za balaski przez uszanowanie dla Najśw. Sakramentu, obchodzą ołtarz, składają ofiarę albo zupełnie z tyłu albo po stronie lekcji i wracają na miejsce.

Na marginesie tego opisu trzeba zauważyć, że zachował się tu cenny przejaw udziału we Mszy św. prywatnej. W procesji biorą udział ci, którzy Mszę św. zamówili oraz ich rodzina. Wreszcie z daniną tą łączy się zwyczaj odmawiania modlitw po Mszy św. za umarłych z tej rodziny. W tym celu otrzymuje kapłan karteczkę ze spisem imion i nazwisk, które bezpośrednio po Mszy św. odczytuje i poleca je modlitwom wiernych (tzw. porzekanie). Jest to daleki, a może dziś jedyny ślad dawnych dyptychów.

Wszystko to jest charakterystyczne dla udziału wiernych w prywatnych Mszach św., które się pojawiły w średniowieczu. Dziś tylko niekiedy cały lud bierze udział w ofiarowaniu np. na odpust św. Jacka w Bytomiu albo tamże na św. Barbarę.

Ostatecznie, jedyną powszechną formą ofiarowania pozostała skarbonka, której mniej lub więcej prozaiczne formy są ogólnie znane.

W ŚWIETLE ŚWIADECTW STAROPOLSKICH

Udział wiernych w ofiarowaniu w formie, o której była mowa, nie jest wprawdzie pierwotny w kościele, wykazuje się jednak czcigodną starożytnością⁷. Ślady jego są już wyraźne u wielkich Afrykanów: Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna. Później staje się on powszechny zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W czasach karolińskich jest u szczytu rozwoju⁸. Z krajów nadreńskich zwyczaj przyszedł do Polski

⁵ np. w Bytomiu, w Dzierżoniowie itd. Podobnie jest i w kościele Mariackim w Krakowie, chociaż tu procesja ofiarna na pewno nie docierała do głównego ołtarza, zob. J. Nawrot, *Geneza formy kościoła św. Wojciecha w Krakowie, a problem pastoforiów w Polsce*. Księga ku czci Wł. Podlacha Wrocław 1957, 102.

⁶ O tackach zob. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii*, Warszawa 1902, II, 611.

⁷ J. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique*. Cours et conférences; Louvain V(1926) 99—123.

⁸ G. Nicki, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche*. Innsbruck 1930, 36—46.

i tu rozpoczął w X — XI w. nowy rozdział swej historii. Jego właściwością lokalną będzie przetrwanie do dzisiejszego dnia.

Garść opisów, przytoczonych poniżej, ma za zadanie unaocznić zarówno bujną jego żywotność, jak i powszechność w tym terenie. Zacząć może trzeba od najstarszego przejawu. Było to ofiarowanie w liturgii koronacyjnej. Oto jak to się przedstawia w świetle ceremoniału, ułożonego dla Stanisława Augusta. Jego koronacja miała miejsce w Warszawie, dnia 25 listopada 1764 r. Król był ubrany, zgodnie ze zwyczajem, w szaty biskupie — stroje dworzan i wewnętrzne urządzenie katedry św. Jana podkreślały jedynie uroczystość obrzędu:

Po offertorium, niżeli przyjdzie ad Lavabo, siada Xiążę JMć prymas na zwykłym miejscu, infułę kładzie, Najjaśniejszy król stepuje z tronu i z poprzedzającymi chorążemi, za niemi miecznikami, potym marszałkami z podniesionymi laskami, złożywszy z głowy koronę, berło i jabłko w ręce tych, którzy je przynieśli (którzy przy tronie zostają) idzie do ołtarza i odebrawszy podane sobie przez JW. JMci Pana... na tacy chleb, Xięciu JMci prymasowi kleknąwszy daje na ofiarę. Podobnie odebrawszy od JW. Pana... barełkę z winem jemu prezentuje.

Po teźże ofierze Najjaśniejszy król tymże porządkiem, jak przyszedł, do tronu swego powraca się, na którym koronę tylko na głowę weźmie i teźże nie zdejmuje aż do podniesienia Najświętszej Hostii⁹.

Wprawdzie, ściśle biorąc, opis nie dotyczy ofiary ludu, jednak zawiera wiele elementów bardzo ważnych dla omawianej sprawy. Ofiarowanie królewskie ma znaczenie oficjalne, dokonuje się wzorowo w ramach liturgii mszalnej. Celebrans przerywa akcję, aby przyjąć dary: chleb i wino (w innych ceremoniałach koronacyjnych jest również wzmianka o złocie). Obrzęd daje sposobność do uformowania się procesji, która zmierza do ołtarza. Tytu i tak bardzo autentycznych elementów nie posiada żaden opis ofiarowania w polskiej literaturze. Obrzęd koronacyjny ma daleko idące podobieństwa z sakrą biskupią, w której również obowiązuje ofiarowanie chleba i wina. Staropolska literatura posiada szerokie opisy i komentarze tych czcigodnych ceremonii¹⁰.

Jeśli chodzi o nabożeństwa ludowe, to obfite szczegóły podaje wspomniany już P o w o d o w s k i. Starodawny zwyczaj z czasów św. Cypriana przetrwał w formie obowiązującej w niektóre uroczystości wszystkich uczestników nabożeństwa.

Na początku XVII w. w miastach (autor ma na myśli przede wszystkim Kraków) trafiały się już oznaki lekceważenia rytu pod pozorem, że jest on plebejski. Inne problemy duszpasterskie nasuwa jego przebieg

⁹ *Ordo coronandi regis Poloniae*, wyd. S. Kutrzeba, Archiwum Komisji Historycznej XI (1909—1913) 206.

¹⁰ Matys S t r y j k o w s k i, *Przestawnego wjazdu... i koronacji opisanie*, Kraków, 1574.

w mniejszych ośrodkach, w miasteczkach i parafiach wiejskich. Zwyczaj kościoła i powaga chwili wymagałyby zachowania powagi i porządku. Tymczasem lud składający ofiarę napiera tłumnie i na ołtarzu umieszcza swe dary. Ks. H. Powodowski wymienia przy tej sposobności przedmioty ofiary: pieniądze, chleby, placki, jaja, sery, drób, a nawet owieczki, lub (w okresie wielkanocnym) prosięta¹¹.

Cofając się w głąb średniowiecza natrafia się na liczne świadectwa zwyczaju w żywotach świętych: Św. Jadwiga śląska (†1243) składała swe ofiary w czasie każdej Mszy św., przy której była obecna¹², św. Kinga ofiarowywała monety, klejnoty i kosztowne szaty, przeznaczone na ozdobę kościoła¹³.

Dzieje wspominają również o hojności królów i królowych polskiego średniowiecza: Kazimierza Wielkiego (†1370)¹⁴, Jagiełły i Jadwigi (†1399)¹⁵. Sławna patena kaliska przedstawia Mieszka Staro- go, ofiarowującego kielich. Pewne wyobrażenie o książęcych oblacjach może dać rysunek zaginionego wrocławskiego tympanonu, który przedstawia Jakśę (†1161) i jego żonę Agafiję, ofiarowujących Chrystusowi zbudowany przez się klasztor. Pośrodku zasiada Chrystus na podobieństwo biskupa, odbierającego dar — po drugiej stronie znajduje się obraz Bolesława Krzywoustego i jego syna Leszka, niosących dary. Podobny gest ofiarny przedstawiają inne tablice fundacyjne.

Długosz¹⁶ wspomina wielokrotnie o królewskich offertoriach: w roku 1452 Elżbieta, małżonka Kazimierza Jagiellończyka, złożyła swoją ofiarę na ołtarzu. Mało kto o tym pisał, gdyż obyczaj był powszechny i przez nikogo nie kwestionowany. Pozostał jednak szereg ubocznych świadectw w postaci przepisów prawnych, o których jeszcze będzie mowa¹⁷.

Obecność i powszechność zwyczaju w XVI w. jest wystarczającym świadectwem dla wieków poprzednich. W tym okresie lud zbliżał się do ołtarza i tam w czasie Mszy św. składał swe różnorakie dary — było to prawo powszechne, jedynie więc jego nadużycia były piętnowane przez

¹¹ Por. d. c. s. 237.

¹² Ad omnes missas quas audivit vel personaliter obtulit vel offertorium suum misit. *Vita* c. 5 wyd. A. Semkowicz, M.P.H. Lwów 1884 IV, 544, zob. także wzmiankę o zwyczaju składania darów przy grobie świętej.

¹³ *Vita* c. 9. M.P.H. d.c. 695.

¹⁴ A. Bochnak, J. Pagaczewski, *Dary Złotnicze Kazimierza Wielkiego*, Kraków 1933, 82.

¹⁵ K. Hartleb, *Dla pomnożenia chwały Bożej. Jagiellowe i Jadwigi fundacje na rzecz Kościoła*. *Nasza Przeszłość* I (1946) 5—42.

¹⁶ Jan Długosz, *Dzieje Polski*, wyd. Przeździeckiego, Kraków 1870, V, 30,31,112.

¹⁷ Np. Dokument wydany w 1364 r. przez Jana II biskupa warmińskiego. *Codex diplomaticus Warmiensus*, Mainz 1564, II, 372.

synody¹⁸. Praktyka ta — i te same nadużycia pojawiają się nadal w XVII w., co wywnioskować można z obszernego dekretu wydane go przez biskupa Benedykta Wojnę na synodzie wileńskim w 1633 r.¹⁹. Okazuje się, że składanie darów w naturze jest rzeczą zwyczajną, że miejscem zwyczajnym ofiary jest ołtarz główny, względnie boczny.

Jeszcze w XVI w. zaczął się rozpowszechniać zwyczaj składania w ofierze pieniędzy. Obydwaj autorzy, którzy o tym wspominają, mówią o ich roli zastępczej, gdyż przedmiotem ofiary powinny być zasadniczo chleb i wino²⁰. Przyczyną było i to, że w kraju nie uprawiano winnic, chyba tylko wyjątkowo. Również i opłatki wypiekano w każdej parafii na użytek kościelny. Dlatego w Polsce zachował się długo jeszcze zwyczaj składania darów ofiarnych w naturze równoległe z dawaniem pieniędzy, a pieniądze były w rękę ludu wielką rzadkością.

Jeśli chodzi o owe dary w naturze, to dochowały się one jeszcze do XX wieku.

Przytoczone wyżej przykłady i świadectwa pozwalają uświadomić sobie obraz zwyczaju i jego zakres. Istnieje on w Polsce poprzez tysiąclecie i jest osobliwością lokalną w dziejach kultu: przeszczepiony z Zachodu w X w., przedłużył tu tak bardzo swą egzystencję mimo że gdzie indziej już przed wiekami poszedł w zapomnienie.

SYMBOLIZM OFIARY

W XVI w. problem ofiary stał się przedmiotem zacieklej kontrowersji. Dzięki temu natrafia się w staropolskiej literaturze na wypowiedzi, pozwalające przedstawić jeden przynajmniej szczegół z teologii, mianowicie symbolizm ofiar, o których była mowa. Autorem, który wyróżnia się w tym zakresie, jest ks. Piotr Skarga. Oto odnowiona zostaje przez reformatorów sprawa, rozwiązana już ongiś przez św. Augustyna: mianowicie, czy niewidzialnemu Bogu należy się widzialna ofiara, czy też jest ona wymysłem czysto ludzkim²¹. Głosi się, że lepsza serdeczna służba, niżli powierzchwnia²². — *Nie tak jest — replikuje Skarga²², ale lepsza z obojga złączona, gdy powierzchwnia widomą wyświadcza y prawdziwą czyni wewnętrzną, niewidomą... „I gdy czynić powierzchwnicy nie możesz, Pan Bóg na wewnętrznej przestaie a gdy y możesz a opuścisz, nie cale Panu Bogu służysz...”*

¹⁸ Por. J. Sawicki, *Concilia Poloniae* VI, 332.

¹⁹ Por. Z. Chodyński, H. Likowski, *Decretales* II, 256.

²⁰ *Loco quorum nunc offeruntur nummi in Polonia*. Jan Trzciany (Arundinencis) *De religione sacrosancta*, Coloniae 1563, 04. *Quod interdum pecuniis fiebat ad comparandam farinam et vinum*. Powodowski d.c. s. 236.

²¹ *De Civ. Dei* X, 19.

²² *Kazanie o siedmiu Sakramentach* d.c. s. 80; por. tamże 68, (A. Junga) *St. Karnkowski* d.c. s. 276.

Staropolski język wymaga komentarza. W przytoczonych słowach zawiera się nauka Kościoła o człowieku i jego duchowo cielesnej strukturze i jej wymogach. W sprawach ludzkich strona zewnętrzna może być, jest i powinna być znakiem rzeczy wewnętrznych. *Przeto iż nie aniologie, ale ludzie z ciała złożeni y od ludzi y za ludzi ofiarują. Serca mego ludzie nie widzą ieśli go iakim znakiem na wierzchu nie pokaże*²³.

Jest to wymóg, płynący z samej złożonej natury człowieka i stanowi warunek przyjęcia ofiary. *Ofiara Panu Bogu bez wewnętrznego nabożeństwa y bez dobrych uczynków y miłości bliźniego wdzięczna być nie może*²⁴.

Z tego wynika, że sama czynność ofiarna i przedmiot ofiary są symboliczne, bo wyrażają na zewnątrz ukryte bogactwo treści. Nadzwyczaj interesujące jest to, co znaczą owe znaki? Ciekawe, jak je Skarga rozumie? W tym zakresie nie jest wprawdzie zbyt oryginalny, pozostaje jednak na pewno wiernym świadkiem myśli ówczesnej.

Ofiara ludu oznacza przede wszystkim wyznanie zwierzchności Bożej: *Prawo iest iako przyrodzone y przed daniem zakonu u wszystkich narodów y ludzi rozumnych kwitnące, iż żadney służby y czci własney Bogu, któremu poddaność y wdzięczność naywyższej iego zwierzchności winni są, nie mają żadney, ani iest do tego czasu iedno ofiara*²⁵.

Ofiara jest więc jedynym, własnym wyrazem poddaństwa względem Boga. Kaznodzieje XVI w. przedstawiają to bardzo konkretnie, w sposób doskonale dostosowany do umysłowości słuchaczy. Ukazują mianowicie katolika, jako Bożego dzierżawcę, kmiecia, siedzącego na Pańskiej ziemi i żyjącego z niej. Stąd wynika obowiązek placenia trybutu i czynszu:

*Wyznając nie tyła poddaństwo powinne nasze ku niemu, żeśmy kmiecie y proch nóg iego: ale iż na takim Panu barzo przestaiem y kochamy się w nim. I na znak tej radości naszej y wyznania darować chcemy Panu Bogu trybut y czynsz, takiemu Panu godny y przystoyny*²⁶.

Jednakże porównanie do kmiecia nie wyczerpuje głębi zagadnienia. Ofiara zewnętrzna jest symbolem oddania serc własnych — a te z kolei oznaczają dar z siebie, dar osobisty. Pięknie to wyraża kaznodzieja: *Służbę to iest właśnie boską, którą cultum latriae zowiem, to jest pokłonem Bogu własnym, bo iako samego Boga wewnątrznie wyznawamy, iż on iest pierwszym y ostatnim dobrem naszym y od niego samego*

²³ Skarga d.c. s. 67.

²⁴ Skarga d. c., A. Krzycki d. c. s. 55. Wymaganie to jest charakterystyczne dla teologii kardynała S. Hozjusza, *Confessio fidei*, Wiedeń 1560, 260, 297.

²⁵ Skarga, *Siedm filarów, Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 729. „Gdy na ofiarę idziem, a tam Bogu co na ołtarz kładziem, wyznawamy poddaństwo nasze“.

²⁶ Skarga, *Kazanie o sakramentach* d.c. s. 103, por. S. Sokółowski, *Pro dote ecclesiae, Opera omnia*, Kraków 1591, s. 489.

wszystko mamy y do niego iako do końca ze wszystkim zmiierzamy, iemu serca nasze uniżone oddając, tak też miał być iaki powierzchowny znak y pokłon, któryby tylko samemu Bogu oddawany był. A ten jest ofiara²⁷.

Rzeczywistym więc przedmiotem ofiary jest sam człowiek.

Tutaj trzeba wspomnieć o symbolice zmieszania wody z winem w czasie ofiarowania. Wywodzi się ona od św. Cypriana²⁸, a została przyjęta przez całą literaturę średniowieczną. Poprzez cały XVI w. odzywają się jeszcze w Polsce jej echa²⁹.

Nie zatrzymując się nad tym, należy jednakże rozważyć osobno doniosłe twierdzenie, które Junge-Karnkowski wypowiada w swoim dziele pt. Eucharystia:

*a wszakże nie znaczy onego zjednoczenia iedno po poświęceniu*³⁰.

To znaczy, że dopiero po konsekracji Prawdziwe Ciało Chrystusowe zaczyna oznaczać lud i jego ofiarę. Ofiara ta zostaje złożona na ołtarzu, który jest tylko cieniem — znakiem owego ołtarza niebieskiego, o którym mówi Kanon Mszy św. Lud Boży jest zjednoczony w Ciele Mistycznym — a oto dokonuje się ofiara Całego Chrystusa — Głowy i członków.

Skarga opowiada się za potrzebą immolacji w ofierze. *Abel baranki y owce na cześć Boga ofiarując zabijał y palił. Bo ukazaował iako Chrystus Jezus za nas przeklęte y z raju wygnane, umrzeć y ofiarować się y wyniszczyć abo zniszczyć za nas P. Bogu miał, aby się nam przez oną ofiarę y śmierć jego, pierwsze szczęście rajske y błogosławieństwo wieczne wracało*³¹. A zatem immolacja dopełnia rysu upodobniającego ofiarę Kościoła do Chrystusowej.

Symbolizm ofiarowania w Mszy św. ukazuje się w postaci wielowarstwowej. Nad znak czynszu dzierzawnego i prostego uznania zależności od Boga wznosi się akt osobistego oddania na własność, a ponad to zjednoczenie z Chrystusem i Jego Ciałem mistycznym we wspólnej ofierze, w której Chrystus i Jego Ciało mistyczne jest Hostią złożoną (żertwą — jakby powiedział Skarga) i przyjętą na wysokościach.

Osobliwością omawianej liturgii jest to, że Chrystus jest zarazem przedmiotem i kapłanem tej ofiary: *Ipse sacerdos et hostia*. Całkowity

²⁷ Por. d. c. s. 67 M. Białobrzęski, *Postilla orthodoxa*, Kraków 1581, ss. 1, 169.

²⁸ „to połączenie wody i wina tak się miesza w kielichu Pańskim, że owa mieszanina (Commixtio) nie może się od siebie odłączyć. Tak i Kościoła, to znaczy ludu wiernie i mocno trwającego we wierze nie jest w stanie oderwać od Chrystusa. List 63,13.

²⁹ Jan z Trzciany d. c. 04, Powodowski, Junge, Skarga d. c. s. 38. To prawda jednak, że Skarga powołując się na św. Cypriana mówi raczej o połączeniu natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie.

³⁰ d. c. s. 34.

³¹ d. c. s. 69.

udział polega na naśladowaniu Go w zupełności. Tu jest źródło tego, co teologia nazywa kapłaństwem sakramentalnym i kapłaństwem wiernych. W języku Skargi brzmi to następująco:

On (Chrystus Pan) tu sam na ziemi kapłanem, sam ofiarą. On poświęca, on odmienia chleb y wino w Ciało y Krew swoją. Ale iż to przez ludzie sługi swe czyni, przez ręce ich y usta y oni z nim ofiarują, iako pomocnicy wedle apostoła y spółczyniący tajemnice y kapłaństwo iego sprawują — słusznie się kapłany zowią y są.

Lud wierny są też kapłanami, ale tyle w ofiarach duchownych w uczestnictwie, a ci co służą zwierzchnie tajemnice boskie sprawują y iemi szafują prawi kapłani są.

Kaznodzieja uświadamiał sobie chyba pewną niejasność wypowiedzi na tak doniosły temat, skoro jeszcze raz to ujmuje w innych słowach: *Przeto troicki jest kapłan, Pryncypał, wikary y uczestnik. Pryncypał Chrystus, bo on sam poświęca ią mocą swoją y słowy swemi. Wikary jest człowiek kapłan, którego rękoma y usty czyni. A uczestnik kapłaństwa iest każdy wierny, który tego co kapłan ofiaruje pożywa*³².

Cenne to rozróżnienie w wypadku omawiania udziału ludu w ofiarowaniu. Skarga mówi o tym wyraźniej niż inni współcześni autorzy, którzy poprzestają na objaśnieniu roli kapłana. On również nie lekceważy tego zagadnienia, ale zdaje się usilnie dążyć do tego, aby wyłutaczyć wiernym ich prawa i obowiązki w nabożeństwie. Dlatego wskazuje nieodzowne zadania, które kapłan spełnia w czasie ofiary:

*Nie iest dodaje Białobrzesci³³ owo ofiara, gdy na oltarz co sami kładziem, ale iest tylo, iako Pan mówi, dar osoby szczególny. Ta tylo iest ofiara własna, którą wszyscy przez porządnego kapłana ręce oddaemy. Jednym słowem, udział kapłana przemienia zwykły dar w ofiarę. Dokonuje się ona dlatego wśród ustalonych ceremonii³⁴, w których kapłan iest iako rzecznik, który od wszystkiej gromady mówi y oddaie upominki y przezeń wszytscy oddaia. Przetoż z boiaźnią y uczciwie y z świętymi myślami na które ten Pan patrzy, stać przy kapłanie mamy iakoby toż czyniac co y on*³⁵.

Ukazuje się więc zarazem i fundament kapłaństwa wiernych i powołanie do czynnego udziału. Dzięki głębokiemu symbolizmowi ofiarowanie darów przez lud harmonizuje najdoskonalej z prawdą o Chrystusie Panu, który w Mszy św. jest *ipse Sacerdos et Hostia*. Tradycyjny obrzęd był potężnym środkiem włączenia w nurt nabożeństwa kościoła i zjednoczenia z Bogiem.

³² Skarga, *Siedm filarów...* Kazania przygodne Kraków 1610, s. 729.

³³ Kazania o siedmiu Sakramentach d. c. s. 69. Słowo „porządny” staje się zrozumiałe w związku z łacińskim *Ordo* = sakrament kapłaństwa.

³⁴ *Caeremoniaria actio sacrificii*. Bp. Marcin Białobrzesci, *Sacresancti sacrificii missae assertio*, Kraków 1580, 2.

³⁵ Skarga d. c. s. 103.

ZAGADNIENIA KANONICZNE ³⁶

Trzeba by może na wstępie rozróżnić ściśle ofiary mszalne od pozamszalnych. Domaga się tego ks. H. Powodowski, nazywając tamte darami albo jałmużną. W rzeczywistości jednak w źródłach staropolskich nie ma tego podziału. Jak się zdaje, było to wynikiem zacierania się idei ofiary na rzecz nowego pojęcia daniny kościelnej na potrzeby kleru. W takiej to już interpretacji ukazują się one w prawodawstwie synodalnym.

Wpierw więc powstaje pytanie, czy ofiara była prawem, czy obowiązkiem wiernych? Odpowiedź wypadnie złożona. W początkach XVII w. uważano ją już tylko jako obowiązek. Skarżą się na to pisarze i kaznodzieje ³⁷. Tymczasem tradycyjnie uważano to jako prawo, a nawet przywilej, który wynikał z przynależności do Kościoła i z powszechnego kapłaństwa. Kanony pokutne odmawiały tego prawa przy różnych sposobnościach i na tym właśnie polegała ekskomunika, bo składanie ofiary ściśle łączyło się z Komunią. Dlatego odstępcy, świętokradcy itd. nie mieli prawa ofiary i Komunii św. Prawo do składania ofiary oznaczało wolność od win i pokut kościelnych. Było to zarazem prawo obowiązujące i każdy dorosły chrześcijanin powinien był składać ofiary ³⁸.

Z biegiem lat dyscyplina się rozluźniała i ostatecznie ofiary obowiązywały już tylko w 4 wielkie uroczystości i w kiermasz (odpust) ³⁹.

W każdym razie ofiarowanie było zawsze kontrolowane przez hierarchię i powracało jako przedmiot zarządzeń diecezjalnych. I tu ukazuje się ono już wyraźnie jako danina, która tylko zewnętrznie wiązała się ze Mszą św. Związek ten był wprawdzie zwyczajowy, ale właściwie nikogo nie interesował i nie był regulowany przepisami liturgicznymi.

Roszczenia duchowieństwa opierały się na słowach Pisma św.: *Non apparelis ante Dominum vacuum* ⁴⁰. Powracają one często w staropolskiej literaturze. Moc obowiązującą wywodzono więc już to z ustanowienia Bożego, już to ze starożytnego zwyczaju ⁴¹.

Przykazanie nie określało jednak nigdy wysokości ofiary, dotyczyło

³⁶ Specjalna monografia: ks. J. Łuczak, *Ofiary mszalne w ustawodawstwie kanonicznym do soboru trydenckiego*. Warszawa 1939, 166.

³⁷ Cum non dedecori sed potius honori res ista habita fierit. Ks. H. Powodowski d.c. s. 236; Skarga d.c. s. 103. Sokołowski *Pro dote ecclesiae* d.c. s. 490.

³⁸ Por. A. Krzycki d.c. s. 55. Tenentur fideles ad oblationes... Mikołaj z Błonia, *Tractatus sacerdotalis*, Kraków 1529, 46.

³⁹ Por. Mikołaj z Błonia d.c., Powodowski d.c. s. 236. Łuczak d.c.

⁴⁰ Powt Pr 16, 16; Ekkli 35, 6; Wyj 29, 15; 34, 30.

⁴¹ Consuetudo antiquissima, Powodowski consuetudo laudabilis. *Maciejowiana* (w aktach synodu Węzyka 1628) = list pasterski kard. Maciejowskiego.

tylko jej faktu. Wreszcie — w tym wypadku głosi to ks. H. Powodowski — obrzęd ten staje się tylko praktyką prywatnej pobożności⁴².

Na przestrzeni 10 wieków historii Kościoła w Polsce ukazują się wyraźnie rozdwojenie w tym zakresie. Z jednej strony w kręgach ściśle liturgicznych dokonuje się zanik rytu ofiarowania przez lud w sposób znany we wczesnym średniowieczu: a więc ściśle w ramach akcji mszalnej, na ręce kapłana, który w tym celu odwraca się od ołtarza itd. Obecnie liturgia staje się coraz bardziej i coraz wyłączenie kapłańska⁴³, a lud jeśli jeszcze przynosi swe dary, czyni to już niezależnie. Księgi liturgiczne przychodziły do Polski z Zachodu i były one źródłem i wzorem dla przepisywanych i drukowanych później na miejscu ksiąg, dlatego znajduje się w nich przede wszystkim odzwierciedlenie zwyczajów obcych. Dane rodzime są zbyt skąpe i nic z nich wynioskować nie można. Jest przecież rzeczą wiadomą, że na Zachodzie zwyczaj ten już w średniowieczu szybko wychodził z użycia. Cechą charakterystyczną polskich warunków było to, że praktyki kościelne pojawiały się tu ze znacznym opóźnieniem, ale też znacznie dłużej się utrzymywały. Dopóki kler uczył się ceremonii drogą osobistej tradycji, trwałość obyczajów była godna podziwu. Ze wstępów do przedtrydenckich mszałów wynika, że panował w tej dziedzinie wielki nieporządek, a mianowicie współistnienie kilku sprzecznych zwyczajów nawet w obrębie jednej diecezji. Jeśli *Krótką rozprawą* Reja daje obraz zgodny z rzeczywistością, wolno wyciągnąć wnioski, że Pleban całą swoją uwagę poświęcił temu zagadnieniu, ale sposób składania daniny mógł być dlań najzupełniej obojętny.

RYT NA BEZDROŻACH

W staropolskiej literaturze napotyka się liczne symptomy upadku rytu ofiarowania przez lud. Skarżą się na to zarówno wielcy biskupi (Maciejowski, Szyszkowski) jak i kaznodzieje (Skarga, Powodowski, Junge), a nawet wikariusze, którzy mieli swoją część w podziałach. Przyczyniała się do tego i pauperyzacja kleru i brak zrozumienia u ludu. Równocześnie i organizacja duszpasterstwa przechodziła okres głębokiej przemiany. Upadała dawna dyscyplina pokutna, rozkładała się zwarta ongiś budowa parafii. Dwa wielkie zakony, mianowicie Franciszkanie i Jezuici nie przyjmowali wcale ofiar⁴⁴. Trzeba również wziąć pod uwagę zajadłe ataki reformatorów, którzy — jak to już była mowa — odrzucali wogóle ofiarę eucharystyczną, a co za tym idzie i składanie darów przez lud. W następstwie lud zaczął chłodną we wie-

⁴² *Populus etiam christianus, maxime qui praesens est sicut postmodum ad communionem, sic et ad oblationem, votis privatae devotionis admittitur d. c. s. 233.*

⁴³ Por. P. Parsch, *Messerkklärung*, Klosterneuburg 1935, s. 172.

⁴⁴ *Oblationes manuales*. Jungmann d. c. II, s. 29—30.

rze i wstydził się ją objawiać na zewnątrz. Upadek ten rozpoczął się w miastach i rozszerzał się nieuchronnie na środowiska wiejskie.

Jeśli jednak na polskim terenie były niewątpliwie nadużycia, to wyraźne są również próby odnowy⁴⁵. Biskupi pochwalali i zalecali zwyczaj, a proboszczom powierzali troskę, aby wszystko dokonywało się porządnie. W związku z tym pojawia się „aliquid novum”, które pozwoli uwydatnić ciekawy rys w historii rytu w jego ewolucji zmierzającej już na bezdroża. Jedną z prób odnowy jest dodanie całowania relikwi do złożenia darów ofiarnych w czasie obchodzenia ołtarza⁴⁶. Wiąże się to z dawnym zwyczajem podawania do pocałowania manipularza i z wielkim nabożeństwem, które w owym czasie kierowało się ku relikwiom świętych. Zarządzenie dlatego było skuteczne, że zamierającemu zwyczajowi zwróciło jego astrakcyjność. Ślady tego zachowały się aż do dzisiaj w różnych nieoczekiwanych przejawach. Uchwycić je pozwoli analiza pewnego przypadku, należącego już do dalszego stadium ewolucji. Przytoczony poniżej opis ofiarowania w czasie Mszy św. kapitulnej wyszedł spod pióra wybitnego historyka kultu w Polsce, ks. St. Chodyńskiego i dotyczy obyczajów katedralnych włocławskich w XVIII w.

Ceremonie tych offertoriów jak je tu od niepamiętnych czasów odbywano dwa razy do roku, w trzy króle i uroczystość wniebowzięcia N.M.P., gdy kapitulni przybywali na posiedzenie generalne, były takie: W same uroczyste dni wspomniane, mszę św. konwencką celebrował prąt lub kanonik, najczęściej sufragan lub biskup diecezji. Po offertorium i okadzeniu chóru, w czasie prefacji, wychodził z zakrystii prałackiej wikariusz, zwykle prokurator ich kolegium, ubrany w komżę i kapę białą, w otoczeniu dwóch chłopców w komżach, z gorejącymi świecami w lichtarzach, trzymając tacę srebrną i na niej takiż krzyż, salutował chór, a przystąpiwszy do ołtarza wielkiego stawał po stronie epistoły. Wtedy w porządku starszeństwa przystępowali naprzód prałaci, po nich kanonicy i całowali krzyż, „podawany im przez wspomnianego wikariusza, po czym każdy z nich, według swej woli (pro velle et libitu suo) składał na tacy pieniądze w ofierze i wracał do swojej stali.

Ceremonię więc tę kapituła z 1766 zachowała i nadal utrzymać postanowiła, lecz składanie ofiar przy ucałowaniu krzyża zniosła zastępując ją opłatą z masy swojej po 40 zł na każdą kapitułę⁴⁷.

Warto zatrzymać się nad tym opisem. Okazuje się, zachowały się do owego 1766 r. nazwa i pozory, że odbywa się ofiarowanie. Znamienne jednakże są różne okoliczności: przesunięcie czasu na prefację, składanie

⁴⁵ Por. Łuczak d.c. ss. 112—117; 121—126; 135—139.

⁴⁶ Synod warmiński 1575, odnowiony przepis w 1610 r. (Por. Z. Chodyński, H. Likowski, *Decretalia* d.c. II, 457).

⁴⁷ Por. *Macieviana* d.c., *Szyszkowski* d.c., *Wikariusze katedralni*, s. 90.

darów nie na ręce celebransa, lecz jednego z wikariuszy, dla których ta kolekta była przeznaczona. Taca jest dawnym elementem rytu ofiarowania, ale pojawia się krzyż i jego ucałowanie. Z czasem dominuje ono, a ostatecznie usuwa w cień wszystko inne, nawet samą ofiarę. Niewykluczone, że zachowała się nazwa ofiarowania, gdy samego ofiarowania już nie było. Analogicznie musiało się dzieć i w kościołach parafialnych, gdzie chyba do ostatnich czasów istniał zwyczaj całowania krzyża czy relikwii zupełnie niezależnie od Mszy św., a czasem niezależnie od ofiary. Ofiara z tym związana nigdy ostatecznie nie wyszła ze zwyczaju. Baczny obserwator odkryje ją dziś jeszcze w niektórych kościołach Wielkopolski. Ucałowanie relikwii, względnie krzyża, w wielu wypadkach skłoniło ludzi do przyklęknięcia, a nawet do wykonywania całego obchodu na klęczkach.

W przytoczonym opisie ofiarowania z katedry wrocławskiej użytek krzyża spełnia charakterystyczną rolę, wprowadza mianowicie ideę adoracji na miejsce ofiary. Harmonizuje to doskonale z nowszą pobożnością eucharystyczną, która wywiera swe wpływy na cały przebieg nabożeństwa. Zarazem ginie pojęcie ofiary, obłacji i oddania się Bogu. Obecnie z niepokojem stwierdzić trzeba zupełny zanik tego nieodzownego elementu religii Chrystusowej i jego centralnej roli w dogmacie i w nabożeństwie kościoła.

Świętyni Skarga, którego słowa były tak często przytaczane, widzi bliski związek między praktykowaniem obrzędu ofiarniczego i znajomością Boga:

„gdzie ofiary y kaptana nie masz —
tam religiey nie masz
y Boga tam nie znaia...

Dzieje się to dlatego, że nabożeństwo Kościoła odgrywa uboczną wprawdzie, ale ważną i nieodzowną rolę w zakresie dydaktycznym i pedagogicznym względem całego ludu Bożego. Ze złożoności natury człowieka wynika, że nie można poprzestać na samym powiadomieniu strony intelektualnej człowieka. Nie wystarczy wiedzieć o ofierze — dopiero poznanie daje jej prawidłowe złożenie. Wówczas dociera ona należycie do świadomości, wraz z towarzyszącym jej przeżyciem wielkości Boga. Inaczej wszystko pozostaje niewytłumaczalne, albo też, jak najczęściej bywało, tłumaczone opacznie.

Rozważanie nad sposobami odnowy czcigodnych rytów nie należy do historyka kultu — wystarczy, że wskaże on ich początki — w danym wypadku będą to składki, stypendia, a tu i ówdzie i inne przejawy wiekowego zwyczaju. Dla pełności opisu trzeba również dodać, że w obecnym stuleciu ukazują się zwiastuny rzeczywistej odnowy. Upatrywać je można już w wyraźnym przesunięciu uwagi dogmatyki wewnątrz traktatu o Eucharystii: więcej miejsca poświęca się obecnie zagadnieniu

ofiary a nie ogranicza tylko do strony sakramentalnej. W tej dziedzinie pojawiają się liczne publikacje z teologii spekulatywnej i pozytywnej. Charakterystyczne będzie również zainteresowanie się tym tematem u pisarzy ascetycznych. Oni to stopniowo wychowują nowe pokolenie otwarte na sprawy dotąd zupełnie nie doceniane. Na Zachodzie pojawiają się interesujące próby, jak np. między innymi próby duszpasterzy paryskich. Niestety, prawa ujawniające się tak wyraźnie w historii kultu, działają nadal. Do Polski owe nurty myślowe dochodzą zawsze z dużym opóźnieniem. Inna sprawa, że jednak przychodzą, że tu zapuszczają swe korzenie i rozpoczynają na nowo swoje własne życie, pełne zagadek i niespodzianek. One to opłacają nieraz z nawiązką wszystkie trudy historyka — jeśli tylko uda się jakiś problem rozwiązać i wyjaśnić.

W każdym razie tradycje staropolskie dzięki swej tysiącletniej ciągłości pozwalają badaczowi na wyjaśnienie niejednej tajemnicy. W zakresie zbadanego właśnie przebiegu ewolucji ofiarowania przez wiernych wysuwają się następujące sprawy:

1. Religijne zwyczaje w Polsce mają swe źródła w krajach nadreńskich i tam trzeba szukać ich wyjaśnienia.
2. Na przestrzeni wieków ujawniło się wyraźne rozłączenie liturgii kapłańskiej i ludowej.
3. W przeszłości dziejowej przywiązywano większą wagę do zewnętrznego udziału wiernych w ofiarowaniu mszalnym.
4. W nabożeństwie Kościoła istnieją rytury niezależnie od tego, czy rozumieją je wykonawcy.
5. Niebezpieczeństwo tkwi nie tyle w zatraceniu któregoś z rytów ofiarnych, ile w zaniku idei ofiary w świadomości chrześcijan.

Potrzebą nowych czasów będzie przede wszystkim poznanie dawnych tradycji, aby nie zagubić niczego z pożytecznych elementów w najważniejszym nabożeństwie Kościoła, którym jest Msza św.

Tymiec

O. PAWEŁ SZZANIECKI OSB

Ks. Marian Oleś, Rzym

MILCZENIE EWANGELII O MATCE BOŻEJ

Centralną postacią czterech Ewangelii, jest Jezus Chrystus, obiecany Mesjasz i Odkupiciel rodzaju ludzkiego, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. A więc z góry możemy przypuszczać, że Ewangelie niewiele zajmować się będą osobą Matki Bożej, zwłaszcza, iż Ewangelie synoptyczne powstawały prawdopodobnie jeszcze za Jej życia.

Maryja jest postacią drugoplanową, a Ewangelie ukazują Ją głównie w roli Matki; stąd występuje Ona nierozłącznie z Chrystusem w tajemnicach Jego dziecięstwa. Aczkolwiek początki Ewangelii Św. Mateusza i Św. Łukasza rzucają snop światła na Maryję, przez tajemnice Zwiastowania, Nawiedzenia, Narodzenia, Ofiarowania, ucieczki do Egiptu, rodzinnego życia w Nazarecie, uległości Jezusa pacholecia, czyniąc Ją przez to postacią pierwszoplanową, to jednak blask ten gaśnie nagle, gdy Chrystus rozpoczyna swą publiczną działalność. Ewangelie będą już teraz wspominać o Niej tylko mimochodem. Nie świadczy to bynajmniej o tym, że Ewangelisci i pierwsi chrześcijanie nie mieli o Maryi obszerniejszych wiadomości, lecz takie były w zamiarach Opatrzności Bożej, by w opowiadaniach ewangelicznych Maryja pozostawała w ukryciu, bo w mroku i ciszy zazwyczaj dojrzewają wielkie rzeczy.

Podczas swego publicznego nauczania Chrystus ma słowa podziwu dla Setnika: *Nie znalazłem takiej wiary w Izraelu* (Mat. 8,10) — i Chananejki: *O niewiasto. Wielka jest wiara twoja!* (Mt 15,28), a imię Magdaleny w glorii nie milczącej pochwały przekaże Ewangelii, gdziekolwiek będzie głoszona. Natomiast dla Swej Matki Chrystus ma napozór słowa twarde: *Zostaw to mnie, niewiasto* (Jn 2,4). Te słowa usłyszy Maryja w Kanie Galilejskiej, gdzie widzimy Ją przelotnie w zaraniu działalności Zbawiciela. Kiedy indziej wspominają o Niej Ewangelie synoptyczne: *Gdy on jeszcze mówił do rzeszy, oto Matka Jego i bracia stanęli przed domem, chcąc z Nim mówić* (Mt 12,46; por. Mk 3, 31 i Łk 8,19) — ale bezskutecznie. Innym jeszcze razem pewna niewiasta, słuchając wzniosłej nauki Chrystusa, podziwiająca spokój, słodycz i powagę Jego słów, matczynym uczuciem wiedzona, podniesie głos z tłumu i wykrzyknie: *Błogostawione łono, które Cię nosiło, i piersi, któreś ssat. A On rzekł: I owszem, błogostawieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go* (Łk.

11,27—28). A więc Ewangelista wspomina o tym nie tyle ze względu na Maryję ile na Osobę Chrystusa i naukę, jaką przy tej okazji Chrystus nam daje.

Ostatni szczegół ewangeliczny, który dotyczy Matki Chrystusowej, znajdujemy u Św. Jana (19,25—27). Maryja stoi pod krzyżem, współcierpiąca i pocieszająca Syna w ogólnym opuszczeniu. A z krzyża słyszy Jego ostatnie słowa wypowiedziane do Niej: *Niewiasto, oto syn twój*. Potem mówi uczniowi: *Oto Matka twoja*. Bez wątpienia była w tym słowie troska Syna umierającego o Matkę, którą pozostawiał; ale czyż serce Maryi nie odczuło tego drugiego znaczenia: *Niewiasto, oto — tam — syn twój?* Chrystus oddala Ją od Siebie. Jest całkiem pochłonięty tą żądającą wszystkiego „godziną“, która teraz nadeszła.

To wszystko, co dowiadujemy się z Ewangelii o Maryi podczas trzech lat publicznej działalności Chrystusa. Gdy się „wszystko wypełniło“, śmierć Syna nie przerwała tego milczenia i nie położyła kresu zapomnieniu, w jakim pozostawała Jego Matka. Przeciwnie przez tryumf i radość Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia milczenie nawet się pogłębia.

Wśród tych wiekopomnych wydarzeń, Maryja pozostanie nadal w mroczkach milczenia. Szczęśliwa Magdalena pierwsza ujrzy Zmartwychwstałego Chrystusa. Następnie przypadną do Jego nóg święte niewiasty. Uczniowie z Emaus będą z Nim rozmawiali. Do Apostołów przyjdzie przez zamknięte drzwi. Tomaszowi każe włożyć palec w ranę Swego boku. O jakże bardzo szczęśliwi musieli być ci wszyscy, którym dane było oglądać Zbawiciela twarzą w twarz tu na ziemi, tak jak my będziemy Go oglądali w niebie! Na świetlistym tle chwalebnych tajemnic, gdzie każda postać, każdy szczegół, maluje się tak wyraźnie, brak w Ewangeliach tylko Maryi.

Całość życia Maryi jest spowita w mroku. Nawet św. Józef zasłoni swą osobą dzieło Ducha Świętego, przysłoni Matkę-Dziewicę. Milczenie, cień i ukrycie, to ramy Jej życia, których Maryja nie przerwie żadnym czynem, by zwrócić na Siebie uwagę i w ten sposób poniekąd Sama usprawiedliwia pominięcie Swej osoby. Ale mimo wszystko stosunek Ewangelii do Maryi zaciekawia nas, i wywołuje podejrzenie jakiejś wielkiej tajemnicy, bo „...*aby Matka Chrystusa, zapowiedziana od początku świata, oglądana w tęsknych wizjach proroczych, Ona, do której Anioł Najwyższego przybył z poselstwem i hołdem, Ona, łaski pełna i błogostawiona między niewiastami, o której dobrowolną i przemyślną zgodę ubiegał się sam Pan nad Pany, Ona, która stała się Matką, a pozostała Dziewicą, Ona, Matka Oblubieńca, żywa świątynia Boga żywego, powitana przez Elżbietę słowami natchnionymi przez Ducha Świętego, Ona, która sama wyśpiewała wielkość własną i chwałę nieśmiertelną w tym niezrównanym kantyku wdzięczności i pokory, ona... która Mu tak wiernie i tak boleśnie towarzyszyła zawsze w kontemplacji i w węce — aby ona właśnie zasłużyła sobie tylko na zapomnienie, pominięcie, upo-*

korzenie, zapoznanie, jakie Ją w drugiej części Ewangelii spotyka ze strony Syna, który wszak był samą Sprawiedliwością, Dobrocią i Prawdą¹, na to musiały istnieć przyczyny godne najwyższej Bożej Mądrości.

Odsuśmy zasłonę mroków zakrywających rzeczy Boże i dobrze się im przypatrzmy, a wnet pojmiemy, że wśród nauk ewangelicznych, po nauce krzyża, nie ma bardziej doniosłej niż ta, która płynie z milczenia Matki Bożej. Matka Boża — to przepiękny poemat, którego do końca nie zdołają nigdy wyśpiewać wszystkie chóry anielskie, wszyscy święci, cała ludzkość i wszechświat cały. *Być Matką Boga* — mówi panegirysta Boskiej Dziewicy Maryi — *jest przywilejem tak wielkim, tak zaszczytnym, że przechodzi wszelkie zrozumienie. Żadne wywyższenie, żadna szczęśliwość nie może się porównać z chwałą osoby, która jedna z pośród całego rodzaju ludzkiego została wyniesiona do tego nie mającego równych przywileju, ażeby mieć z Ojcem niebieskim wspólnego Syna. W tym jedynym słowie mieści się cała chwała Maryi*². A więc Ewangelie donosząc nam o tym, że Maryja jest Matką Bożą, stawiają Ją na wysokości, której nic innego dosięgnąć nie zdoła, jak tylko miłosne uwielbienie. i milkną; bo nic nadto większego nie można na Jej cześć powiedzieć. Macierzyństwo i Maryja to jedno. Pojawia się i znika tylko pod tą nazwą — Matki Bożej.

Macierzyństwo Maryi gdy Chrystus zaczyna swą publiczną działalność, jakby znika w mrokach zapomnienia, ale ona nie przestaje być Matką Bożą, tak jak Jezus mimo trzydziestu lat uległości i ukrycia, ani na chwilę nie przestał być Bogiem. Zachodzi tu ściśła łączność między Jezusem a Maryją. Jezus musi spełnić swoje Boskie posłannictwo, musi ukazać światu, że jest Synem Bożym i prawdziwym Bogiem, a więc Maryja musi pozostać w cieniu, bo dla współczesnych tajemnica macierzyństwa Maryi była czymś niezrozumiałym, czymś wprost nie do pojęcia. Dziewica Niepokalana, przyzwoliwszy przez swoje *fiat* na cud nad cudami, milczy, gdy wszyscy mówią, bo cóż większego można uczynić, albo powiedzieć! *Maryja wynurzyła Słowo ze Swej pełni łask* — powiada Św. Tomasz — *podobnie, jak Ojciec niebieski zrodził Je z pełni Swej wiedzy. Maryja jest sumą wszystkich cudów. Ona sama jest cudem najwyższym. Słowo rzekło i wszystko jest uczynione, Maryja rzekła — a Słowo ciałem się stało*. Żadne czyny, żadna działalność nie zdoła więc nic dodać do tej najwyższej miary, jedynie milczenie i pokora mogły ją niejako uczcić i dać jej tło niegasnącego blasku.

Maryja sama usuwa się w cień, a Ewangelisci wiernie odtwarzają Ją taką, jaką była. Zachodzi jednak pytanie, dlaczego Chrystus, który wszystkich darzy tak wielką miłością, w stosunku do Maryi okazuje obojętność?

¹ Por. Nicolas-Dąbrowski, *Życie Marii Matki Bożej*.

² Por. Nicolas-Dąbrowski, d.c.

I tu wchodzi w grę świętość Matki Bożej. Maryja, która była najściślej zjednoczona z Jezusem, Ona, która przez wydanie Go na świat, objawiła Go światu, posiadała najwyższy stopień świętości, który nie będzie miał równego po wszystkie wieki. A Jezus, którego imię znaczy Zbawca, przyszedł właśnie zbawiać i leczyć. *Przyszedł bowiem Syn Człowieczy, aby zbawił co było zgineło* (Mt 18, 11) *i został posłany do owiec, które zginęły* (Mt 15, 24). Toteż przez pominięcie Maryi podczas Swego nauczania publicznego Chrystus oddaje hołd najwyższej świętości, jaką posiadała Jego Matka. Ta właśnie świętość Maryi wymagała tego pominięcia i zapomnienia, wówczas gdy Chrystus Odkupiciel leczył grzeszników. Owo pominięcie Najświętszej Matki, Chrystus sam dobitnie i z naciskiem wyjaśnia, gdy mówi: *Zdrowi nie potrzebują lekarza, ale którzy się źle mają. Nie przyszedłem bowiem używać sprawiedliwych, ale grzeszników* (Mk 2, 17). Maryja nie skarży się na te zapomnienie, bo wie, że odpowiedź Chrystusa na Jej skargę byłaby podobna tej, którą dał ojciec swemu wiernemu synowi: *Tyś zawsze jest ze mną i wszystko, co moje, twoje jest*. Wie również, że to zapomnienie jest Jej najszczytniejszym przywilejem, toteż współdziała z Nim, jako właściwym celem Jej Boskiego Macierzyństwa, albowiem została Matką Boga po to, by być Matką ludzi.

Postępowanie Chrystusa wobec Maryi jest podwójne, a mianowicie: wewnętrzne, wypływające od Syna Bożego i zewnętrzne, wypływające od Zbawiciela. *Jako Syn Boży Jezus darzył Matkę przeobfitą pełnią wewnętrznych łask, gdyż była przedmiotem Jego najwyższych upodobań. Jako Zbawiciel usunął Ją na bok by spieszyć na poszukiwanie zgubionych owiec*³. Ta sama miłość ku grzesznikom; która kazała Jezusowi opuścić niebo, była również przyczyną dla której opuścił Swą Matkę, ponieważ Maryja bez grzechu pierwotnego poczęta otrzymała z góry cały owoc Odkupienia. Świętość więc odsunęła Ją na bok i z racji tej właśnie wielkiej świętości Zbawiciel pozostawia Ją w osamotnieniu i okazuje obojętność, lecz również z racji i w stosunku do tej najwyższej świętości Syn Boży pozostaje z Nią ustawicznie w ścisłym zjednoczeniu wewnętrznym.

Plany Boże to wspaniała gra światła i cieni, to prawdy objawione i mroki tajemnic. Maryja zakrywając poprzednio przez trzydzieści lat Swą osobą Boskość Chrystusa, rzucała na Nią nadal duży cień również i podczas Jego publicznej działalności. Świadczy o tym wymownie żdziwienie tłumów, które pytają: *Skądże Mu to wszystko? I cóż to za mądrość, która Mu jest dana? I takie cuda dziejące się przez ręce Jego? Nie jest to rzemieślnik, syn Maryi?... I gorszyli się z Niego* (Mk 6, 2—3). Toteż Chrystus nie mógł uczyć publicznie Macierzyństwa Maryi bez przeciwdziałania własnym zamiarom. Tajemnica tego Macierzyństwa była bowiem sekretem między Synem a Matką. Współcześni nie byli jeszcze

na to przygotowani by zrozumieć tę wielką tajemnicę. Nawet Apostołowie dowiedzą się o tym prawdopodobnie po Wniebowstąpieniu Chrystusa, dopiero wówczas, gdy Duch Święty ich oświeci. Ta postawa Chrystusa względem Maryi nie zmienia jednak ani na jotę Jej stosunku do Syna. *Maryja okazuje się zawsze jednako prawdziwą Oblubienicą Chrystusa* — mówi wyżej już cytowany Nicolas — *która nie do Jego darów, lecz do Niego samego przywiązana, nie uważa, aby stawał się miłszy, gdy wszystko układa się po Jej myśli, lub był Jej mniej miły, gdy wszystko przeciwko Niej się obraca. O prostoto! O czystości serca! O Dziewico Przedziwna, jakież mnóstwo rzeczy wielkich kryje się pod Twą pokorą!*

A mimo to Ewangelie w całej swej rozciągłości podają tylko cztery wypowiedzi Maryi: w czasie Zwiastowania. *Jakże się to stanie, skoro męża nie znam?* (Łk 1, 34), *Otom Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38); Nawiedzenia, *Uwielbia dusza moja Pana...* (Łk 1, 46—55); po znalezieniu Jezusa w świątyni, *Synu, cóżeś to nam uczynił? Oto ojciec Twój i Ja, bolejąc, szukaliśmy Ciebie* (Łk 2, 48); oraz na godach w Kanie Gallejskiej, *Wina nie mają* (Jan 2, 3). *Cokolwiek Syn mój wam powie, to czyńcie* (Jan 2, 5). Oto wszystko co Maryja powiedziała na przestrzeni całej Ewangelii. Nie mówiła na zewnątrz, gdyż w głębi duszy stale rozmawiała z Tym Synem, który opuściwszy Jej łono nie opuścił Jej duszy.

Maryja była zawsze przy Nim. Wszystko co Jego dotyczyło — Ona to przeżywała. Jego życie było Jej życiem. Być może, że nie rozumiała dogłębnie tajemnic Boga żywego, lecz uwierzyła. Wierzyła niezachwianie nawet wieczorem tego tragicznego i zbawiennego Wielkiego Piątku, kiedy ostatni płomyk wiary zamierał w duszach Apostołów i uczniów. Spełniła Swą macierzyńską rolę do końca, bo nawet, gdy Chrystus zawisł między niebem a ziemią na drzewie krzyża, opuszczony przez wszystkich z brzemniennym ciężarem grzechów ludzkich na Swych ramionach, Ona stała wiernie pod krzyżem. A w tajemnicach Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, gdzie każdy szczegół jest dokładnie zaznaczony, o Maryi nie ma żadnej wzmianki. Chrystus aczkolwiek jako Syn Boży przebywał z Nią nieustannie, to jednak nigdy się Jej nie ukazał, tak jak innym, bo Ona ciągle wierzyła w Jego Bóstwo. Objawieniem ostatnim i najwspanialszym było Wniebowstąpienie, lecz i tu nie widzimy Maryi, chociaż bez wątpienia odprowadziła Ona Swego Syna wzrokiem duszy, tam, hen, poza obłok, gdzie zdolny jest dobiec tylko wzrok Najświętszej Matki. Silna i niezachwiana wiara wykluczała Jej obecność przy objawieniach przeznaczonych dla niewiary. *Szczęśliwsza jest Maryja, — mówi św. Augustyn — że poczęła wiarę w Chrystusa, aniżeli że poczęła Jego ciało. Pokrewieństwo macierzyńskie na nic by się Maryi nie zdało, gdyby wpierv, zanim Chrystusa nosiła w tonie, nie miała szczęścia nosić Go w swym sercu.*

Z tego kategorycznego milczenia Ewangelii mogłoby wynikać, że Maryja tak jak żyła, tak i zesła z tego świata, w ciszy, mroku i zapomnieniu, lecz wzmianka o Niej znajdującej się wśród Apostołów w wieczerniku, przerywa to milczenie. Matka Boża pozostaje na ziemi po odejściu Syna, bo zostało Jej powierzone dzieło opiekowania się rozkrzewianiem wiary, przygotowania drogi łasce Bożej. Pozostaje więc by dać świadectwo prawdzie, by przez opowiadanie Św. Janowi o swym prawdziwym Synie, uzupełnić wiadomości Apostołów. Tak jak w Kanie Maryja wprowadziła niejako Chrystusa w Jego działalność publiczną słowami *Cokolwiek wam Syn mój każe, to czyńcie* (Jan 2, 5), a następnie znika w cieniu Chrystusa Odkupiciela, tak po Jego śmierci będzie zachętą do działalności publicznej Jego uczniów. Przez Swą nadziemską postawę, niezłomną wiarę i wielką pokorę Maryja będzie przyczyną ugruntowania wiary, będzie wzorem i przypomnieniem dla pierwszych gmin chrześcijańskich, by mocą swego świadectwa stała się Matką naszej wiary. Ona, która była Matką Bożą, pozostała cichą i pokorną przez całe życie. Dochowała tajemnic w milczeniu i ukryciu tak długo, jak tego wymagały odwieczne plany Boskie, zawsze cicha, wierna i kochająca. Pokora Jej jest tak wielka, że św. Bernad mówi: *Bez pokory nawet Dziewictwo Maryi nie znalazło by upodobania u Boga*. A sama Maryja, w poczuciu swej nicości przed Bogiem, w przepięknym Magnificat wielbi Pana nad Pany za to, iż *wejrzał na uniżenie służebnicy Swojej...* (Łk. 1, 48).

Rzym

Ks. MARIAN OLEŚ

PISMO ŚW W KOŚCIELE

Pod takim tytułem urządzono ostatnio we Francji ciekawy i oryginalny konkurs biblijny. Pobudką do niego stało się wydanie przez *Les Editions du Cerf* tzw. „Biblii Jerozolimskiej”¹. Jest to nowe tłumaczenie Pisma św. z oryginalnych języków, dokonane głównie przez i pod kierunkiem profesorów Szkoły Biblijnej św. Szczepana w Jerozolimie. Tłumaczenie to zyskało sobie wielkie uznanie w kraju a także i za granicą, także niemal pierwszy jego nakład wydany w jednym tomie rozszedł się już zupełnie.

Konkurs polegał na tym, że nabywający Biblię Jerozolimską, mieli obowiązek złożyć sprawozdanie jak w swoich warunkach i w swoim środowisku udostępnił Biblię czytelnikom, oraz jakie ona wzbudziła u nich zainteresowanie. Oczywiście, że w grę tu wchodziły kościoły i parafie oraz domy zakonne, które z racji swego powołania zajmują się specjalnie pracą duszpasterską, a więc tym samym mają wpływ na szersze masy wiaryzących.

Odpowiedzi na postawione pytania padły najrozmaitsze a i wachlarz realizacji powierzonych głównie paraficom ich zadań okazał się w końcu bardzo szeroki. Przytaczamy kilka najciekawszych prób rozwiązań tego zagadnienia, którego ostatecznym celem było wzbudzenie wśród wiernych większego zainteresowania się Pismem św.

1. W niektórych miejscowościach postanowiono związać Biblię z eucharystią a więc z wielkim ołtarzem. Wychodząc z założenia, o którym wspomina autor książeczki o Naśladowaniu Chrystusa, że w kościele Chrystusowym są zastawione dla wiernych dwa stoły, tj stół eucharystyczny i stół na którym spoczywa Pismo św., wielu duszpasterzy umieszczało Biblię w bezpośrednim sąsiedztwie z Najśw. Sakramentem. Robiono to czasami bardzo pomysłowo. Np. umieszczano Biblię na linii prostej wiodącej od tabernaculum do balustrady, przy której rozdzielano Komunię św. W ten sposób każdy przystępujący do stołu pańskiego mimowoli oglądał swoim wzrokiem Pismo św. i przypominał sobie swoje względem niego obowiązki, robiąc przy tym różne postanowienia związane z Pismem św. Innym razem kładziono Biblię na samym wielkim ołtarzu, tuż obok tabernaculum, względnie na samej balustradzie, gdzie komunikują wierni, albo w pobliżu wiecznej lampki w każdym jednak wypadku zawsze na miejscu uprzywilejowanym, jakoś wiążącym się z Eucharystią. Miało to nie tylko wielkie znaczenie dla chrześcijan-katolików, ale także i dla odłączonych braci, głównie dla protestantów. Ci ostatni bowiem odwiedzając nasze kościoły i dostrzegając w nich Pismo św., umieszczone na centralnym miejscu naszych świątyń, zaczęli serdeczniej odnosić się do katolików nawiązując z nimi często z tej racji przyjazne kontakty.

2. W innych parafiach postarano się o podkreślenie ścisłego związku Biblii z amboną. W tym celu przede wszystkim egzemplarzem Pisma św. „przystrojono” samą kazalnicę. W tym wypadku umieszczono

¹ Por. *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jerusalem, Paris 1956.

Pismo św. albo u stóp ambony, by wszyscy wierni mieli do niego bezpośredni dostęp, albo na przeciw ambony po drugiej stronie na specjalnym podwyższeniu, albo wreszcie na pulpicie, na którym jeśli chodzi o chóry zakonne leży zwykle lekcjonarz lub ewangeliarz. Wszystko jednak, przeciwnie aniżeli w pierwszym wypadku, czyniono w tym celu, aby Biblię powiązać z głoszonym z ambony słowem Bożym. Kazanie głoszone przez kapłana było ściśle oparte o podstawy skrypturystyczne. W wielu wypadkach kaznodzieja cytujący teksty biblijne otwierał na oczach wiernych Pismo św. i odczytywał stamtąd odpowiednie teksty potrzebne mu na poparcie jego tezy. Robiło to olbrzymie wrażenie na słuchaczach. Wróciwszy do swoich domów sami przeglądali karty posiadanych przez siebie egzemplarzy Biblii, znajdując przy tym nie tylko to, czego szukali ale jeszcze i wiele innych ciekawych rzeczy.

Wiązanie Biblii z amboną miało jeszcze i ten cel dodatni, że właściwie wiązało ją także i z Mszą św. W czasie Mszy św. już nie czytano lekcji czy ewangelii po łacinie, ale głośno odczytywał je subdiakon lub diakon w języku ojczystym. Wierni dochodzili do wniosku, że na Biblii opiera się nie tylko nauczycielski urząd kościoła, ale także i cała liturgia. Rozbudzenie w ten sposób zamiłowania do Pisma św. sprawiło, że wielu wiernych przychodziło do kościołów z kieszonkowym wydaniem Biblii Jerozolimskiej (wielkość małej książeczki do modlenia) i kontrolowało na miejscu odczytywane w czasie nabożeństwa teksty Pisma św. Słowem cały kościół modlił się Biblią.

3. Jeszcze ciekawszy a może i bardziej owocny sposób zainteresowania wiernych Pismem św. wykazali ci, którzy położyli nacisk na osobistą lekturę ksiąg świętych. Taka *lectio divina* oparta o odpowiednie wskazówki przewodniczącego w niej kapłana względnie zalecającego prywatne czytanie Pisma św. w domu może osiągnąć wspaniałe rezultaty. Nawoływał do niej już Benedykt XV w swojej encyklice *Spiritus Paraclitus*, zalecając wspólne czytanie Biblii w rodzinach chrześcijańskich. W tym ostatnim wypadku kapłan prowadzący takie czytanie z wiernymi zaleca im i podaje w niedzielę z ambony odpowiednie miejsca i księgi, które mają być przedmiotem ich lektury przez cały tydzień. W następną niedzielę rozwiązuje pewne trudności powstałe przy lekturze jeszcze nie całkiem przygotowanych do tego wiernych. Najlepiej takie wyjaśnienia i rozmówki jest przeprowadzać w odpowiednich kaplicach przy kościołach, gdzie mniejsza grupa zainteresowanych może osiągnąć większą korzyść. Należy także przy tym pamiętać i o reklamie, która jak zawsze tak i w tym wypadku odgrywa wielką rolę. Dlatego należy wystawione w kościele Pismo św. odpowiednio ozdobić, upiękzyć i oświetlić, tak aby wchodzącym do kościoła od razu rzuciło się ono w oczy. W wielu kościołach umieszczono nad egzemplarzem Pisma św. odpowiednio zachęcające do jego czytania napisy, z których bardzo często powtarzał się napis wyjęty z myśli Pascala: *Jestem obecny przy tobie przez moje Słowo w Piśmie św.*

Wszystkie powyższe sposoby wypraktykowano w parafiach biorących udział w omawianym konkursie biblijnym. Urządzący powyższe konkursy oceniając je później doszli do wniosku, że najważniejszą rzeczą w nich jest odpowiednie zbliżenie Biblii do człowieka. Uczestnik konkursu w tym wypadku musi osobiście wziąć Biblię do ręki, oglądając ją, niemal fizycznie się z nią skontaktować, przewertować jej stronicę, dopiero wtedy można liczyć u niego na pewne zainteresowanie się tą książką. Dlatego moment odpowiedniego wystawienia Biblii w kościele i udostępnienia jej wiernym uznano za najważniejszy w całej tej imprezie. Za nim jako zagadnienie wtórne pójdzie nabywanie przez wiernych na własność tekstów poszczególnych ksiąg Pisma św., czy to Nowego czy Starego Testa-

mentu, a w końcu dopiero ich czytanie, które może się odbywać na różne sposoby. Tego jednak zagadnienia, sposobu czytania Pisma św. nie poruszamy już w niniejszym sprawozdaniu, ponieważ nie należy ono do tematu, a poza tym było już kilkakrotnie omawiane na łamach naszego czasopisma.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Śp. Ks. Józef Grochocki 1894—1961

Dnia 20 sierpnia br. zmarł nagle w Pelplinie długoletni profesor liturgiki oraz rektor tamtejszego Seminarium Duchownego śp. Ks. Józef Grochocki, prałat domowy Jego Świątobliwości i kanonik gremialny Kapituły Chełmińskiej.

Śp. Zmarły posiadał nie tylko szeroką wiedzę o liturgii, ale także umiał żyć liturgią na codzień.

Umiłowanie życia modlitwy i obrzędów Kościoła wyniósł Ks. Józef Grochocki już z rodzinnego domu, które wzbogacił później wrażeniami liturgii katedralnej — w czasie pobierania nauki gimnazjalnej w *Collegium Marianum* w Pelplinie.

Charakterystycznym zaś było, iż najsilniejsze przeżycia liturgii swych młodych lat łączył z czasami pierwszej wojny światowej, kiedy to jako prosty żołnierz niezwykle głęboko odczuł wymowę takich chwil, jak np. pasterka odprawiana w najprymitywniejszych warunkach przyfrontowych (w stodole). Każda nowa, odmienna forma nabożeństw pobudzała wówczas do tym żywszego zainteresowania życiem obrzędowym Kościoła.

Nic też dziwnego, że po latach wojny, już jako młody kapłan z największym zapałem podejmował gorące idee rozbudzenia liturgicznego szerzone przez byłego kapelana frontowego, O. Piusa Parscha z Klosterneuburg w Austrii.

Pierwszym terenem apostołstwa w duchu liturgii była dla młodego Ks. Grochockiego przede wszystkim jego praca katechetyczna. Był bowiem przez długie lata prefektem gimnazjalnym. — Chcąc docenić zaślugi owego okresu, trzeba sobie uświadomić, że łączenie całości programu nauki religii z liturgią stanowiło na owe czasy wielkie novum. A oto jak pojmował to założenie już wówczas śp. Zmarły, skoro taki dał temu wyraz w bardzo ciekawym artykule ogłoszonym w przedwojennym *Mysterium Christi* (1936, nr 7/8, str. 234): „Wszelkie zabiegi wychowawcze w szkole winny dążyć do ułatwienia wychowankowi pracy samowychowawczej. Liturgia podaje podstawowy środek tej pracy. Jest nim żywe obcowanie z Bogiem. Im więcej człowiek poświęca pracy nad wyrobieniem własnego charakteru, tym więcej poznaje swoją słabość i przychodzi do przekonania, że łaska Boga w tej pracy jest mu koniecznie potrzebna. Liturgia otwiera wychowankowi nadprzyrodzone źródła łask, które mu ułatwiają pracę samowychowawczą na całe życie. Czerpać będzie z tych źródeł przez żywe obcowanie z Bogiem i umiejętnie korzystanie z uroczystości roku kościelnego.

Co ciekawsze — wymieniając różne formy wykorzystania liturgii dla kształtowania osobowości wychowanka szczególny nacisk kładł na moment zaszczerpienia tą drogą zdrowej i płomiennej miłości ojczyzny: *Rozwiązanie zaś życia świętych patronów polskich potęguje w duszach naszych umiłowanie i przywiązanie do ziemi polskiej, która stała się w dziejach narodu naszego matką świętych, i budzi nas do dążenia do świętości.*

Tym nastawieniem ożywiony kontynuował Ks. Grochocki swą

pracę pedagogiczną również w czasie wojny, podczas wysiedlenia w Cze-
stochowie, w ramach tajnego nauczania. Korzystając z kontaktów z kla-
szturem jasnogórskim zapoznał się bliżej z pracami i metodyką historyka
liturgii O. Polikarpa Sawickiego — paulina, autora znakomitej mo-
nografii *De missa conventuali in capitulis et apud religiosos* (Cracoviae,
1938, p. 161).

Po wojnie, powołany do trudnego zadania odbudowania od podstaw
przerwanego wojną życia Seminarium Duchownego w Pelplinie, staje na
czele tej uczelni jako rektor. Z największą radością łączy to z obo-
wiązkami wykładowcy liturgiki. Zgodnie z tradycją lat przedwojennych,
studium liturgiki w Seminarium pelplińskim jest bardzo obszerne. Obej-
muje po dwie godziny wykładów tygodniowo na I i II roku oraz po
jednej godzinie tygodniowo na IV, V i VI roku (trzeba zaś dodać, że
niezależnie od tego prowadzone są przez Ceremoniarza katedralnego
wykłady i ćwiczenia rubrycytyki). — Tak więc Ks. Rektor Grochocki
znalazł rozległe pole pracy dla wszczęcia alumnów swych liturgicznych
umiejętności. Warto zaś zaznaczyć, że wielką pomocą była mu w tym
nadzwyczaj szeroka wiedza filologiczna. Wykłady swe opierał zawsze na
szerokich podstawach historycznej genezy obrzędów. W metodzie swej
zmierzał jednak ku temu, by z tych podstaw wychodząc, dać silny wy-
dźwięk duszpasterski. O trafności takiego podejścia niech świadczy fakt,
że już w 1936 r. w artykule *Confiteor przed Komunią (Mysterium Christi,*
1936 nr 1 str. 15) sugerował zniesienie dwukrotnego podczas Mszy wy-
znawania grzechów — dziś ostatnie reformy przyniosły spełnienie takich
sugestii. Duszpasterskim zastosowaniem zamiłowań liturgicznych było
i to, że za sprawą Ks. Rektora uzyskano dla katedry przywilej odpra-
wiania w każdy czwartek uroczystej wotywy o Najświętszym Sakra-
mencie *Cibavit*, którą to z reguły sam celebrował. — Również kazno-
dziejstwo swoje oparł głównie o liturgię.

Nie pozwałał także, by liturgikę zamknąć w ramach teorii i wy-
kładów. Wprowadził ją nie tylko w systematykę własnych rozmyślań (naj-
bardziej zalecał rozmyślania wg formularza mszalnego), ale również
w sobotnie rozmyślania dla kleryków, które sam w ten dzień prowa-
dził. — Owocem takiego życia się z liturgią było to, iż wszystkie naj-
ważniejsze problemy wiary i ascetyki umiał ujmować najlepiej w świetle
liturgii. Wyrazem tego mogą być m. in. piękne refleksje ze Srody Po-
pielcowej wysnute z jej tekstów, oparte o słowa: *Memento, homo, quid*
pulvis es et in pulverem reverteris.

Por. *Mysterium Christi*, 1937/38, nr 3, str. 70/1).

Systematyczna pracowitość, zamiłowanie do liturgii oraz silne pod-
stawy przygotowania historycznego i filologicznego — oto fundamenty
osiągnięć naukowych śp. ks. Rektora łączone z wzorową postawą życia
kapłańskiego. Nietrudno dostrzec, że są to cechy przysłowiowego bene-
dyktyńskiego. — I rzeczywiście zapewne one to zbliżyły Ks. Prałata Gro-
chockiego do zakonu O. O. Benedyktynów tak dalece, iż stał się oblatem
ich klasztoru w Tyńcu jako brat Ambrożego. — Wspólnota apostołstwa
liturgii uczyniła Go w ten sposób rzecznikiem idei św. Benedykta na
Pomorzu. — Co więcej, przez długie lata dojeżdżał regularnie z posługą
kapłańską (spowiednik nadzwyczajny) do klasztoru Panien Benedyktynek
w Żarnowcu pod Wejherowem, tam też spędzał swoje wakacje i nieraz
mawiał, iż tam jako kapelan — rezydent rad by dopełnić swych dni na
emeryturze. Tak to najwidoczniej wzorowy duch tego ośrodka oparty
o liturgię był Mu szczególnie bliski.

Pozostawił po sobie cenną spuściznę. Nie chodzi tu o liczne tomy
biblioteki liturgicznej, ale głównie o spuściznę duchową, jaką złożył
w sercach 408 kapłanów, którzy zostali wyświęceni podczas jego kadencji

rektorskiej. Wszyscy oni mieli możność wiele wynieść korzyści właśnie z zakresu przygotowania liturgicznego.

Dobro, jakie dał umysłom i sercom tak wielkiej liczby alumnów — przyszłych kapłanów, miało być w Jego świadomym założeniu największą spuścizną. Lubił bowiem powtarzać, że również jeden z Jego dawnych profesorów (Ks. Ograbiszewski), kapłan encyklopedycznej wprost wiedzy, kiedy bywał zachęcany przez swych uczniów, by przekazał tę wiedzę w księgi i dzieła, zwykł był odpowiadać: „Wy macie być moją żywą księżką“. — Tak! Ks. Rektor Grochocki był również wielkim erudyta, toteż całą swoją działalnością wychowawcy zdaje się dziś jeszcze wzywać swych wszystkich wychowanków słowami Pawłowymi: „*Wy jesteście naszym listem polecającym, wypisanym, w sercu naszym. . . . Tak, listem jesteście Chrystusowym, napisanym za naszym staraniem, nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego*“ (II Kor. 3, 2—3).

I tak też ocenił zasługi śp. Zmarłego kler diecezjalny, skoro przybył na pogrzeb licznie jak nigdy — około dwustu księży wzięło udział w eskorcie pogrzebowej, a około trzystu w dniu samego pogrzebu. — Również podczas Dni Duszpasterstwa Liturgicznego, jakie odbyły się dwa tygodnie później, godnie oddano hołd pamięci śp. ks. Rektora, a jeden z prelegentów, były uczeń referat swój wyprowadził ze słów śp. Zmarłego, stawiając tezę, że powinniśmy nie tyle nauczać przepisów dotyczących różnych obrzędów kościelnych, co liturgii, czyli umiejętności życia z Kościołem (*Mysterium Christi*, 1936 nr 7/8 str. 233).

Peplin

Ks. JERZY BUXAKOWSKI

ŚP. KSIĄDZ BISKUP PAWEŁ TADEUSZ ZAKRZEWSKI

26 listopada 1961 r. zmarł w Warszawie śp. Ks. biskup Paweł Zakrzewski Ordynariusz płocki i Przewodniczący Komisji Liturgicznej Episkopatu Polskiego.

Zmarły biskup urodził się w Skokach Archidiecezji Poznańskiej 11 sierpnia 1883 r., jako syn Pawła Zakrzewskiego, powstańca z 1863 roku i Stanisławy z Lubieńskich. Po ukończeniu gimnazjum św. Marii Magdaleny w Poznaniu wstąpił do Seminarium Duchownego i studiował w Poznaniu i w Gnieźnie. Święcenia kapłańskie otrzymał w bazylice prymasowskiej w Gnieźnie 11 lutego 1906 roku, następnie kontynuował studia wyższe na wydziałach teologicznych w Münster i Fryburgu badeńskim. Pracę duszpasterską rozpoczął na stanowisku wikarego katedry poznańskiej. W r. 1910 został sekretarzem Arcybiskupa Likowskiego, a po jego rychłej śmierci zajął to samo stanowisko u boku Prymasa Kard. Dalbora. Równocześnie wykładał liturgikę w Wyższym Seminarium Duchownym w Poznaniu. W r. 1923 został kanonikiem poznańskim, a w r. 1928 rektorem Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie. W r. 1938 został mianowany biskupem sufraganiem w Łomży. Sakrę biskupią otrzymał w katedrze poznańskiej 2 września 1938 roku. W czasie okupacji rezydował w Ostrowi Mazowieckiej sprawując pieczę nad częścią diecezji. 20 marca 1946 r. Papież Pius XII mianował go biskupem płockim, a w roku 1959 asystentem tronu papieskiego.

Zainteresowania śp. Biskupa Zakrzewskiego skupiały się zawsze na liturgii i duszpasterstwie. Interesowały go nie tyle teoretyczne dociekania, co popularyzacja liturgii. Już w r. 1915 na Konsekrację Prymasa Dalbora wydał broszurę *Na święcenia biskupie* zawierającą teksty obrzędu konsekracji (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1915, str. 48). Dzisiaj wydaje się

nam zupełnie naturalne, że profesor liturgiki tak przygotował konsekracje nowego Arcybiskupa. Pamiętajmy jednak, że był to rok 1915. Znacznie obszerniejsza jest książka *Święcenia niższe i wyższe* (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1919, str. 147). Z tej książki liczne zastępy kleryków poznały teksty i obrzędy święceń i przygotowywały się na ich godne przyjęcie. W roku 1930 ukazała się nowa pozycja tego typu *Poświęcenia kościoła* (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1930, str. VIII+152). W ten sposób wszystkie funkcje pontyfikalne, z którymi wierni częściej się stykają zostały im udostępnione przez dostarczenie przykładów.

W czasie pobytu w Rzymie Zmarły był konsultorem Kongregacji Obrzędów i zadzieiżnął węzły osobistej przyjaźni z wieloma jej wysokimi urzędnikami. Po objęciu biskupstwa plockiego został wybrany Przewodniczącym Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Na tym stanowisku kierował pracami nad przygotowaniem nowego rytuału oraz Instrukcji Episkopatu na Wielki Tydzień i rozpoczął pracę nad reformą *Proprium Poloniae*. Do ostatnich dni życia brał żywy udział w tej pracy.

Po wizycie u progów Apostolskich w r. 1960, Ojciec św. Jan XXIII mianował śp. Biskupa Zakrzewskiego konsultorem Papieskiej Komisji Liturgicznej przygotowującej Sobór Powszechny. W pracach tej Komisji Zmarły brał udział drogą korespondencyjną, przysyłając swoje wnioski i opiniując nadsyłane projekty. Kilkusetstronicowe maszynopisy wymagały wieloletniej analizy i sporej ilości czasu.

Przez długie lata zmarły Biskup był członkiem Komisji Głównej Episkopatu oraz Komisji Mieszanej. Ponadto był Prezesem Związku Misyjnego Duchowieństwa w Polsce. Umiłowaną pracą było jednak pasterzowanie w Płocku. Jakkolwiek interesował się życiem całego Kościoła i dobrze się w nim orientował, żył przede wszystkim sprawami swojej diecezji. Niechętnie wyręczał się w funkcjach pontyfikalnych, z zamiłowaniem wzytował diecezję, prawie zawsze osobiście udzielał święceń. Chętnie również służył do Mszy św. w swojej kaplicy domowej i w czasie odpoczynków poza domem. Broniących się przed tym kapłanów zapewniał z właściwym sobie humorem, że ma potrzebne święcenia i potrafi to wykonać.

Sp. Ks. Biskup Zakrzewski pozostawił w rękopisie obszerny pamiętnik. Stanowiska jakie zajmował w długim życiu, przełomowe czasy w których żył, szerokie zainteresowania, duża spostrzegawczość i świetna pamięć, dostarczyły obfitego i niezwykle ciekawego materiału. Pamiętnik będzie kopalnią wiadomości o stosunkach kościelnych i kościelno-państwowych w ciągu półwiecza bogatego w niezwykle wydarzenia.

Na pogrzeb śp. Biskupa Zakrzewskiego przybyło 31 Biskupów pod przewodnictwem Prymasa Polski J. Em. Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Dnia 29 listopada odbyła się eksportacja z kościoła seminaryjnego do katedry Płockiej. Po skończeniu modlitw J. Em. Ksiądz Prymas wygłosił kazanie o roli biskupa w kościele. Nazajutrz 30 listopada J. Em. Ks. Biskup Zygmunt Choromański odprawił pontyfikalną Mszę żałobną a J. Em. Ks. Biskup Piotr Dudziec omówił sylwetkę duchową zmarłego Pasterza Diecezji, podkreślając Jego pracowitość, gościnność i pogodną uczynność. Po *Castrum doloris* doczesne szczątki śp. Ks. Biskupa Zakrzewskiego spoczęły w krypcie katedry plockiej, którą na początku swoich rządów dźwigał ze zniszczeń wojennych.

Po zmarłym Biskupie pozostało wspomnienie człowieka o szerokiej kulturze europejskiej, szczerej pobożności i wielkiej ojcowskiej dobroci.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. WŁADYSŁAW POPLATEK, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961, Towarzystwo Naukowe KUL, (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 21 s. 156).

Autor przedstawia pokrótce historycznie zapatrywania uczonych na kwestię sumienia. Poglądy niekatolickich badaczy co do istoty sumienia są rozmaite. Wynikają z ich założeń filozoficznych lub światopoglądowych. Jedni (W. Mc Dougall) utożsamiają sumienie z osobowością moralną lub naturą człowieka (Davison), inni nazywają świadomością moralną (Rashdall, Elsenhans, Fichte, Hegel), jeszcze inni twierdzą, że sumienie jest poznaniem prawd i zasad czy wartości moralnych (Cronin, Paulsen, Wünsch). Byli i tacy, jak R. Rothe, F. Jodl — którzy w określeniu sumienia widzą pojęcie popularne, ludowe, nie nadające się do naukowego rozważania; gdyż istota sumienia jest mętna, niejasna, nie do rozwiązania.

W obozie katolickim poglądy o sumieniu w naukowym ujęciu zaczęły się dopiero w XII w. Terminy, na których opiera się nauka o sumieniu, to *synteresis* i *conscientia* zaczerpnięte z komentarza św. Hieronima do księgi proroka Ezechiela. Na tych terminach scholastycy, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, opracowali gruntowną naukę o sumieniu.

W wieku XIX wystąpiono z nową koncepcją istoty sumienia. I tak Hirscher w istocie sumienia upatrywał obowiązek pragnienia i realizowania prawdy — jednak jego pogląd przeszedł bez echa. Linsenmann¹⁾ twierdził, że tomistyczne ujęcie sumienia jako intelektualistyczne, stoi w sprzeczności z punktem widzenia psychologicznym. Sumienie, to „poczucie obowiązku odzywające się w każdym człowieku“. Linsenmann pierwszy zwrócił uwagę że, aby wyjaśnić istotę sumienia, należałoby głębiej zbadać teksty Pisma św., traktujące o sumieniu.

Ks. Poplatek po omówieniu różnych poglądów na temat istoty sumienia tak uczonych niekatolickich jak i katolickich (s. 9—21) zachęcony przez ks. prof. Kławkę, który wraz z ks. prof. Wichrem poddali mu temat omawianej pracy habilitacyjnej — zabrał się do gruntownego zbadania tekstów Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, w których jest mowa o sumieniu.

Te badania stanowią trzon jego pracy, pracy oryginalnej, pierwszej w naszej i zagranicznej literaturze. Ks. Poplatek przeprowadził analizę tekstów biblijnych, traktujących o sumieniu na podstawie licznych komentarzy i innych prac na stronach 41—137.

Zanim autor przeszedł do wnikliwego badania tekstów Ksiąg świętych, przedstawił źródła filozoficzne starożytnego świata grecko-rzymskiego na temat sumienia, przytaczając w tej kwestii poglądy Sokratesa, Arystotelesa, Demokryta, Genelsi i innych.

Izraelitom fakt sumienia był dobrze znany. Mówią o tym liczne teksty rozsiane w księgach Starego Testamentu. Objawy sumienia nazywano rozmaicie. Funkcje jego przypisuje się „sercu“. To serce — sumie-

¹⁾ *Lehrbuch der Moraltheologie*, Friburg i. B. 1878 s. 87.

nie ma zdolność rozeznawania między dobrem a złem (3 Kr 3, 9; Ps. 36, 31; Iz. 51, 7; Przyp. 21, 2; 1 Kr 2, 44 itd.).

Innym wyrażeniem na oznaczenie sumienia był termin „mądrość“ (hokmah), duch (ruach), dusza (nefes), oddech (nesamah), nerki (kelajoth).

Z tego, że Stary Testament używa różnych nazw na oznaczenie pojęcia sumienia, wynika, że Izraelici łączyli sumienie z całym człowiekiem, z jego osobą, bo cały człowiek winien brać udział w czynieniu dobra. W ich rozumieniu sumienie łączy się z Bogiem, nie tylko przez prawo, ale i odrębne działanie Boże — bo człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Stwórcy. Obraz zatem sumienia u hagiografów Starego Testamentu jest pełniejszy i specyficzny, niż to spotykamy w literaturze grecko-rzymskiej.

Dla zaakrąglenia pojęcia istoty sumienia u Izraelitów ks. Popłatek uwzględnił literaturę pozabiblijną, sięgając do pism rabinów i apokryfów.

Przy omawianiu różnych terminów hebrajskich na oznaczenie sumienia można było jeszcze porównać te wyrażenia z terminami literatury mezo-potańskiej, zachowanemu w języku akkadyjskim oraz literatury chanenejskiej (RAs Szamra), ze względu na pokrewieństwo pnia tych wyrazów. Praca porównawczo-etymologiczna pokrewnych słów starożytnego wschodu uwy-pukliłaby wyraźniej istotę sumienia.

Najwięcej miejsca (s. 63—126) poświęcił w swej pracy ks. Popłatek analizie tekstów Nowego Testamentu, traktujących o sumieniu.

W nauczaniu Chrystusa Pana nie znajdujemy wyraźnej wzmianki o sumieniu, posiadamy tylko obrazowe przedstawienie sumienia i pośrednie aluzje do niego. Wyrażenia P. Jezusa o sercu jako sumieniu są dość częste: *Czemu źle myślicie w sercach waszych?* — (Mt 9, 4).

Chrystus wspomina o sercu leniwym, pokornym, zatwardziałym. Z tych i tym podobnych powiedzeń wynika, że serce — to człowiek, osoba i, że jest ono najgłębszym źródłem dobra i zła.

Wyraźniej występuje rola serca jako sumienia w przenośni, w której Jezus mówi o wewnętrznym świetle (Mt 6, 21—24). Znajdujemy także teksty Ewangelii św. na temat funkcji sumienia, w których jest podkreślony czynnik intelektualny (Łk 12, 57). Inne funkcje sumienia — jak poznanie winy i chęć poprawy w przypowieściach o synu marnotrawnym (Łk 15, 17), o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 13).

W Ewangelii św. Jana podobnie jak u Synoptyków spotykamy wyrażenia Pana Jezusa zgodne z tradycją Starego Testamentu: serce — sumienie; nerki — sumienie; nie wyłączając intelektualnego czynnika w funkcji sumienia. W czwartej Ewangelii znajdujemy przykład błędnego sumienia. Przyczyną błędu jest zbyt małe, pobieżne poznanie prawd bożych (J 16, 2—3).

Uwzględnił także ks. Popłatek analizę wyrażen obrazujących sumienie u św. Piotra i Jakuba. Obydwaj są pod wpływem pojęć starego testamentowych. Tak u jednego jak i u drugiego „serce“ występuje w roli sumienia i osoby ludzkiej (s. 74—82).

Najwięcej miejsca (s. 83—113) poświęcił autor kwestii sumienia u św. Pawła. Zagadnieniem tym zajmowali się już Schneider, Steimetz, Spicz i Prat.

Św. Paweł choć nie dał systematycznej nauki o sumieniu często jednak wspomina o nim w swych listach nawiązując do pojęć ksiąg Starego Testamentu i nauki rabinów. Nie obcy był mu termin *syneidesis* spotykany w terminologii greckiej filozofii stoickiej i u Filona, jak również w języku potocznym.

Na wstępie omówił ks. Popłatek terminy „serce“ „mądrość“.

których apostoł używał na oznaczenie sumienia, a potem przeprowadził szczegółową analizę wyrazu *syneidesis* spotykanego w listach. Omawiając tekst Rzym. 2, 14—16 dochodzi autor do wniosku, że św. Paweł uznaje różnicę między prawem moralnym a sumieniem. W 2 Kor 4, 2 *syneidesis* występuje w podwójnej roli jako osoby ludzkiej i organu osądu moralnego. W innym tekście tego listu (5, 11) *syneidesis* występuje jako organ oceny czynów Apostoła. Wnikliwą analizę tekstu 1 Kor 8, 7—13 przeprowadził autor pelemizując z mylnym objaśnieniem tych wierszy przez egzegetę Spick'a.

Na podstawie analizy wyżej wspomnianych tekstów jak i innych, zawierających słowo *syneidesis* dochodzi ks. Poplatek do wniosku, że to, co termin ten oznacza według św. Pawła, posiadają wszyscy ludzie, tak poganie jak i żydzi, bo wszyscy będą odpowiadać przed Bogiem za przekroczenie danego sobie prawa. *Syneidesis* świadczy o istnieniu prawa Bożego i o zgodności postępowania z nim, jest więc wewnętrzną normą czynów. Ma ono zdolność wydawania sądów moralnych o wartości czynów, ono broni lub oskarża, jest czymś w rodzaju trybunału, dlatego jego sąd jest chlubą dla Apostoła. Sąd sumienia pouczynkowego jest dla Pawła ważniejszy niż sąd jakiegokolwiek człowieka. Sąd sumienia nie podlega dyskusji, bo ma za sobą powagę Ducha św. (s. 113). W sumieniu wypowiedzi się świadomość ludzka odnośnie do woli Boga. Bez Ducha św. nie ma chrześcijanina, jak nie ma go bez sumienia i miłości. Według Apostoła łaska Ducha św. i sumienie powinny być zjednoczone, wzajemnie współdziałać ze sobą. Próbą sumienia jest spełnienie obowiązku miłości. Sumieniem rzadzi miłość (1 Tim 1, 4).

Pod koniec pracy ks. Poplatek zwięźle i wyraziście podaje obecną naukę o osobowości ludzkiej. Tłumaczy „ja“ empiryczne i „ja“ metafizyczne, cytując doskonałą definicję ks. W. Granata (s. 128), wreszcie osobowość moralną. Jest to ustęp jeden z trudniejszych, ale bardzo pożyteczny — wyjaśniający lepiej rolę i istotę sumienia. Osobowość moralna według Pisma św.? Autor podaje taką definicję: Jest to opwszechna i wrojest bowiem ściśle związana z istotą sumienia. Czym zatem jest sumienie dzona zdolność osoby ludzkiej przeżywania i przyswajania sobie wartości moralnych, oraz realizowania ich w czynach. (s. 135).

Ze względu na to, że temat, jaki obrał ks. Poplatek nie był prawie opracowany monograficznie ani zagranicą, ani u nas, podjął się zatem zmusznej i odpowiedzialnej pracy, przez którą musiał sam przebrać, nie mając gotowych wzorów. Toteż z satysfakcją podkreślamy — że z zadania wywiązał się znakomicie i dał bibliście polskiej jak i teologii moralnej zwięzłość i sumienna gorliwość. Można śmiało powiedzieć, że problem poważną i trwałą pozycję. Pracę autora cechuje niezwykła jasność wykładu, sumienia, oparty na Piśmie św. opracował wszechstronnie. Szkoda tylko, że przy opracowaniu tekstów starotestamentowych nie uwzględnił Teologii Starego Testamentu O. Prockscha¹⁾ i przy omawianiu u św. Pawła terminu „*syneidesis*“ nie miał możliwości zaglądnąć do słownika J. H. Moulton'a — G. Milligan'a, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1949), w którym znajdują się znaczenia tegoż wyrazu we fragmentach literatury papirusowej.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

¹ Otto Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.

HANS-JOACHIM KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen Kreis Moers 1956, s. XI + 478.

Pod takim tytułem opracowana została przez protestanckiego profesora uniwersytetu w Hamburgu historia protestanckiej skryptyrystyki na odinku Starego Testamentu. Tytuł ten zakreśla też wyraźnie czasowe ramy badanego zagadnienia, którego treść ujęta została w szesnaście rozdziałów pod następującymi nagłówkami: 1. Szesnastowieczne zaczątki krytycznego badania Starego Testamentu, 2. Przejawy historyczno-krytycznych badań w siedemnastym wieku, 3. Powstanie historyczno-krytycznej nauki w okresie Oświecenia, 4. Hebrajski humanizm w okresie romantyzmu, 5. Podsumowanie i zrewidowanie przez J. G. Eichhorna rezultatów badań historyczno-krytycznych, 6. Krytyka Pięcioksięgi i badania gramatyczno-historyczne, 7. De Wette, Vatke i Ewald, 8. Reakcja ze strony teologów badających Stary Testament w aspekcie historii zbawienia, 9. Reuss, Graf, Kuenen i Welhausen, 10. Badania nad Starym Testamentem w kręgu szkoły Wellhausena, 11. Idkrycia archeologiczne na Wschodzie, 12. Problem religii, 13. Hermann Gunkel, 14. Badania nad Starym Testamentem aż do roku 1918, 15. Nowe drogi po pierwszej wojnie światowej, 16. Problemy i tendencje w nowszych badaniach. Całości dopełniają przypisy, wykaz używanych w tekście skrótów, wykaz miejsc Pisma św., indeks rzeczowy oraz indeks imion własnych. Należy dodać, że jakkolwiek przedstawiona przez Krausa historia historyczno-krytycznych badań nad Starym Testamentem w zasadzie mieści się dość ściśle w ramach protestantyzmu stanowiąc jego typowy przejaw w biblistyce, to jednak dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że nie utożsamia się bez reszty z protestancką biblistyką; autor wzmiankuje zarówno o tendencjach przeciwnych w łonie samego protestantyzmu jak i zaznacza te pozycje biblistyki katolickiej, które, jego zdaniem, w nurt badań historyczno-krytycznych mogą być włączone. Tak więc np. cały paragraf 12 poświęcony jest znanemu komentarzowi do Pentateuchu i jego autorowi, którym był jezuita Jacques Bonfrère (XVII w.); wzmiankowany jest Lagrange w związku ze swymi badaniami nad religią ludów semickich; w paragrafie 94 omawiającym współczesną hermeneutykę biblijną podane są również i czołowe katolickie wydania komentowane Starego Testamentu. Niestety, im bliżej naszych czasów tym mniej danych o katolickiej biblistyce.

Punktem wyjścia dla Krausa jest działalność Lutra i jego stosunek do Biblii wyrażony słowami: *ipsa per se re certissima, facillima, apertissima, sui ipsius nterpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans*. To skoncentrowanie całej uwagi na tekście Biblii stało się punktem początkowym dla historyczno-krytycznych badań nad Starym Testamentem, które doprowadzić miały z czasem do rezultatów jakże kontrastujących z sensem słów Lutra. Renesans i humanizm ze swoim akcentowaniem roli człowieka w wielkim dramacie dziejów i rozwinięciem studiów filologicznych szybko zaczęły w protestantyzmie i jego biblistyce ujawniać to, co Kraus nazywa *die menschliche Gestalt der Heiligen Schrift*. Pierwszym wyraźnym przejawem protestanckiego krytycyzmu była działalność badawcza Karlstadt'a, który skupił najpierw swe zainteresowania na problemie kanoniczności ksiąg biblijnych: postawienie poza nawiasem kanonu szeregu tych ksiąg pozbawiło je ipso facto dogmatycznej wartości dowodowej. Z kolej zainteresował się Karlstadt Pięcioksięgiem kwestionując jego moźeszowe pochodzenie. Następni bibliści, którym poświęca Kraus uwagę to... katolicy: Andreas Massius — subtelny krytyk księgi Jozuego, oraz hiszpański jezuita Bento Pereira, który zainteresowania swe

skupił na księdze Genesis. Dwie strony poświęcone socynianom zamykają treść tego, co autor nasz nazywa prehistorią omawianego przez siebie problemu. Rozdział drugi książki zaczyna się od katolickich biblistów: wspomnianego już wyżej jezuitę Jacques Bonfrère oraz Jana Morinusa, który swoim krajnym niemal krytycyzmem zmobilizował całą ówczesną biblistykę do metodycznych badań nad tekstem Pisma św. Również problemowi krytyki tekst upoświęcona była działalność innego wybitnego znawcy Starego Testamentu Ludwika Cappellusa. Hugo Grotius oraz Johannes Coccejus w swej postawie badawczej tworzą wyraźną antytezę. O ile o pierwszym mówiono, że szuka czysto historycznego wyjaśnienia dla starotestamentowej treści, to drugi stara się łączyć i faktycznie łączy dogmatykę z egzegezą. Po zwięzłym omówieniu stosunku deizmu do Starego Testamentu przechodzi Kraus do postaci Izaaka de la Peyrère (badacz problemu Mojżesza), Spinozy, Ryszarda Simona (autor *Histoire critique du Vieux Testament*), Jana Clericusa (badacz Pięcioksięgu). Po omówieniu badań historyczno-krytycznych w okresie Oświecenia, zwłaszcza Michaelisa i Semlera przechodzi autor do tzw. hebrajskiego humanizmu (Hamanna a zwłaszcza Herdera), w którym racjonalistycznemu antropocentryzmowi przeciwstawiona została próba ścisłego powiązania humanizmu z wartościami religijnymi Pisma św. Dłuższa partia książki poświęcona została postaci Eichhorna (1572—1827) najwybitniejszego badacza Starego Testamentu w okresie przełomu XVIII—XIX wieku, autora dzieła *Einleitung in das Alte Testament*, w którym znalazły odbicie i podsumowanie wszystkie dotychczasowe osiągnięcia poprzedników Eichhorna. On również był tym, który pierwszy wprowadził pojęcie mitu do biblistyki. Można powiedzieć, że u progu XIX wieku pojawiają się kierunki i ludzie, którzy badaniom nad Starym Testamentem nadadzą nowy styl i otworzą nowe horyzonty: hipoteza fragmentów, hipoteza uzupełnień, studia językoznawcze Geseniusa, początki naukowej palestynologii, De Wettes i jego badania nad Pięcioksięgiem oraz psalmami, Vatkes i jego *Teologia Biblijna*, Ewalda *Geschichte des Volkes Israel* i studia nad profetyzmem. Po omówieniu wybitnych przedstawicieli kierunku zachowawczego w protestantyzmie przechodzi Kraus do wielkich nazwisk Reussa, Grafa, Kuenena i Wellhausena oraz jego szkoły. Zbyt dobrze znane to katolickim biblistom nazwiska, zwłaszcza gdy chodzi o Wellhausena a także jego bezpośrednich zwolenników i towarzyszy prac badawczych: Duhms'a, Stade'go, Smend'a, Budde'go. Druga połowa XIX wieku stojąca pod znakiem wybitnych indywidualności w biblistyce i rewelacyjnych koncepcji jest również okresem wielkich odkryć i prac archeologicznych wiążących się z światem Starego Testamentu. Im to właśnie poświęca nasz autor cały jeden rozdział omawiając przy tym działalność Fryderyka Delitzch'a i tzw. panbabilonistów. Dalsze strony książki Krausa traktują o tych dyscyplinach, które w coraz większym stopniu zaczynają się posiłkować biblistykę: o religioznawstwie porównawczym, psychologii religii, socjologii religii. Dużo uwagi poświęca hamburski profesor tzw. *religionsgeschichtliche Schule* a jej najwybitniejszy przedstawiciel Gunkel jest tym biblistą, którego działalność została opracowana przez Krausa w całej książce najdokładniej i najobszerniej. Początek dwudziestego wieku stoi w protestanckiej skrypturystyce starotestamentowej pod znakiem badań nad historią Izraela (głównie Kittel), charakteryzuje się dalszymi studiami nad zagadnieniem Pięcioksięgu (modyfikacje teorii Wellhausena), badaniami nad historią religii, wreszcie dużą uwagą skupia Kraus na tzw. Heilsgeschichte. Po pierwszej wojnie światowej następuje poszukiwanie nowych dróg i celów z nawiązaniem jednak do dotychczasowych tradycji i osiągnięć. Uwagę zaczyna przykuwać problem kultu (Mowinckel) i ewolucja religii Izraela (Pedersen), a obok

tego prowadzone są dalsze studia nad dziejami tego narodu (Alt) i pogłębia się problematykę teologii biblijnej (Eichrodt, Vischer). Równoległe jednak z rozwojem prac i rozszerzaniem horyzontów wiedzy o Starym Testamencie pojawiają się tendencje nihilistyczne usiłujące zdyskredytować i unicestwić jego znaczenie i oddziaływanie; Kraus przytacza enuncjacje osławionego Rosenberga zapowiadającego zastąpienie Starego Testamentu nordyckimi sagami. W ostatnim wreszcie okresie na badaniach starotestamentowych zaważyły znane odkrycia archeologiczne (Ugarit, Mari). Nakazały one szukać nowych ujęć kwestii np. Pięcioksięgu i pierwotnej historii Izraela (Eissfeldt, von Rad, Noth). Dalszą uwagę przykuwa problem kultu, profetyzmu, hermeneutyki, wreszcie teologia Starego Testamentu.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

ERNST KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, Lutherisches Verlagshaus, s. 229.

Zagadnienie istoty kościoła stanowi jedną z najbardziej zasadniczych podstaw całej luterskiej teologii. Sytuacja jednak historyczna protestantyzmu tak się ukształtowała, że już krótko po wystąpieniach Lutera eklezjologia luterska coraz bardziej szła w zapomnienie.

Dopiero po pierwszej wojnie światowej, kiedy protestantyzm znalazł się w ciężkich bardzo warunkach, musiał wywalczyć sobie swą kościelną rzeczywistość, zagadnienie kościoła wysunęło się w jego życiu religijnym i teologicznym na pierwszy plan. Starczy wspomnieć, eklezjologiczne dzieła protestanckie tej miary, co: O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927, dzieło zbiorowe, *Credo Ecclesiam*, Gütersloh 1930, O. Riecker, *Die Wiedererweckung der Kirche*, Leipzig 1937, K. Plachte *Die Wiederentdeckung der Kirche*, Göttingen 1940. Nawiązywano do protestanckich teologów XIX wieku, którzy — jakkolwiek w protestanckim życiu religijnym o znaczeniu kościoła prawie że w ogóle wtedy zapomniano — zagadnienie to w całej luterskiej teologii uważali za kluczowe. Niemalą też rolę w odzyskaniu protestanckiej eklezjologii odegrał ruch eku-
meniczny.

Dziełem, które z punktu widzenia protestanckiego stanowi jak najbardziej wszechstronne spojrzenie na problem eklezjologiczny, jest studium protestanckiego profesora teologii w Monasterze Kindera¹. Eklezjologię swą opiera Kinder przede wszystkim na eklezjologii Lutera. Przez Kościół rozumie społeczność, zgromadzoną w Bożym Dziele Zbawczym Chrystusa. Czynnikiem scalającymi tę społeczność są Słowo Boże i sakramenty. Przez społeczność kościelną Dzieło Zbawcze zostaje przekazywane w dziejach ludzkości. Społeczność kościelna jest Jego owocem i środkiem zarazem. Kościół jest również Ciałem Mistycznym Chrystusa. Mimo to Chrystus pozostaje Jego Panem. Twierdzenie, że Kościół i Chrystus to jedno i to samo, jest teologicznym błędem. Życie Kościoła nie tylko rozwija się dzięki życiu i Dziełu Zbawczemu Chrystusa, lecz także dzięki życiu całej Trójcy św., szczególnie dzięki życiu Ducha św. Duch św. jest Twórcą i Istotą życia kościoła, gdyż przez Słowo Boże i Sakramenty kontynuuje Dzieło Chrystusa. Kościół będzie istniał do końca świata. Nie jest Królestwem Bożym w pełnym Słowa znaczeniu; stanowi

¹ Por. H. Schütte, *Wiederentdeckung der Kirche in evangelischer Theologie*, Theologie und Glaube, 1960, 5, 339—358.

jedynie jego stadium początkowe. Wiara nie pochodzi od kościoła, ani kościół nie powstał z wiary: jedno i drugie ma swe źródło w Zbawczym Dziale Bożym. Kościół stanowi historyczną rzeczywistość, gdzie pierwiastek bosko-duchowy i ludzko-historyczny zlewają się w jedną całość. Mimo trzeba oba te pierwiastki umieć odróżnić, gdyż na działanie Boga człowiek musi odpowiedzieć decyzją awiary: decyzja ta jako ludzka może być omylna. Ponieważ kościół rozwija się w rzeczywistości empirycznej, zależnej od warunków i okoliczności, zmienia swój kształt. Nie może jednak przez to zmienić swej istoty.

Taka jest według Kindera ogólna koncepcja ekklezjologiczna. Omawia ją w pierwszej części swego studium. Druga część dotyczy zagadnienia ekklezjologicznego z punktu widzenia reformacji. Lutrowi nie chodziło o zakładanie kościoła nowego, ale o krytyczne zbadanie kościelnej rzeczywistości dotychczasowej. Według *Confessio* Augustana kościół tam się znajduje, gdzie zostaje głoszona ewangelia i gdzie zgodnie z tą ewangelią udziela się sakramentów św. Do powstania kościoła lutereckiego doszło wskutek zmiany charakteru lutereckiego pojęcia kościoła z „regulatywnego” na konstruktywny oraz wskutek okoliczności historycznych. Luterecka społeczność religijna stała się denominacją wśród innych. Stan ten jednak nie jest zgodny z pierwotną tendencją reformacji. Lutereckie zaś zerwanie z papieżem nastąpiło wskutek okoliczności, w jakich Luter się znalazł. W swych najszerszych chęciach, by kościółowi uczciwie służyć, został przez papieżstwo zaatakowany i dlatego przeciw niemu zaprotestował. Reformacja uznała również konieczność urzędu i kierownictwa w kościele celem czuwania nad czystym zachowywaniem ewangelii. Jednocześnie reformacja wykazała, że ci, którzy mieli nad ewangelią czuwać, nie chcieli poddawać się jej normom i kontroli. Nie protestowała więc reformacja przeciw hierarchii i kościelnemu urzędowi jako takim, ale przeciw hierarchizmowi i instytucjonalizmowi. Nie przeciw tradycji w kościele w ogóle, ale przeciw pewnym tradycjom, z ewangelią niezgodnym. Konieczność zaś urzędu i struktury kościelnej istnieją zdaniem reformacji na podstawie prawa Bożego.

W trzeciej części omawia Kinder zagadnienie urzędu i kierownictwa kościelnego oraz kościelnej jedności. Urząd kościelny musi istnieć celem głoszenia ewangelii i udzielania sakramentów. Prócz tego wszyscy wierni mają udział w kapłaństwie, a reformacja ze szczególnym akcentem podkreślała doniosłą rolę kapłaństwa powszechnego. Do głoszenia kerygmatu powołał Chrystus apostołów. Jakkolwiek działalność ich jest jednym w swoim rodzaju wydarzeniem przy ustalaniu początków kościoła, stanowi ona podstawę do działalności dalszej, która kościółowi powinna gwarantować jego strukturę. Prawidłowe funkcjonowanie życia między ministerium a congregatio zapewnia prawidłowość życia kościelnego. Urząd kościelny w życiu Ciała Mistycznego uczestniczy poniekąd w życiu Jego Głowy. Niemniej jednak wykonawca urzędu pozostaje tylko i jedynie członkiem w łonie congregatio. Właściwą władzę pasterzowania winni wykonywać biskupi, którzy są również pastores pastorum, w gminach zaś poszczególnych duszpasterstwo winni wykonywać podlegli im pastorem. Kierowniczym czynnikiem w kościele jest również synod.

Kościół jako Ciała Mistyczne Chrystusa stanowi jedność. Kto mówi o kościele rozbitym lub podzielonym, popełnia teologiczny błąd. Można istnieć różne społeczności kościelne z różnymi ustrojami i formami. Zasadniczej jedności kościoła się to nie sprzeciwia. O jedności decydują koniecznie jedność w ewangelii i w uczestnictwie w sakramentach. Do jedności chrześcijaństwa nie może prowadzić złączenie różnych chrze-

ścijskich wyznań jako należących do tego samego Ciała Mistycznego przy pozostawieniu im ich różnych systemów wiary. Pewien tragiczny ruch ekumenicznego polega na tym, iż różne społeczności chrześcijańskie z punktu widzenia swego wyznania uważają się za kościół prawdziwy i tym samym kościoły inne uważają za fałszywe. Od dłuższego czasu w ruchu ekumenicznym posługiwano się metodą analityczną starając się zwracać uwagę na to, co poszczególne chrześcijańskie wyznania dzieli, a co łączy. Obecnie jednak zdecydowane zwycięstwo przypadło metodzie syntetycznej. Chodzi o to, by myślenie teologiczne zawsze wychodziło od chodzącego do tego, co różne chrześcijańskie wyznania z esobą wiąże. Zadziała i nauki Chrystusa i by przez taką chrystologiczną orientację dodanie ekumeniczne jest zadaniem rzeczywistości aktualnej. Kościół, którego jedności pragnął Chrystus, to kościół między epifanią a paruzją. Byłoby zatem błędem teologicznym uważać, że jedność kościelna urzeczywistniona prawdziwie zostanie dopiero po bieżącym eonie.

W swym omówieniu dzieła Kindera teolog katolicki Schütt doceniając jego walory, zwraca uwagę, że Kinder pomija sakramentalny charakter wykonywania czynności kapłańskich, który jasno wynika na podstawie 1 Tym 14, 14 i 2 Tym 1, 6. Wielu teologów protestanckich charakter ten dziś uznaje. Obok tego Schütt stwierdza, że nie dotyka Kinder w ogóle zagadnienia prymatu, chociaż, bez względu na sprecyzowanie stanowiska, dla wielu teologów protestanckich nie jest to zagadnienie obce. Jeśli chodzi o ogólną wartość teologiczną dzieła, to stwierdzać trzeba, że jakkolwiek jest ono wyrazem eklezjologii protestanckiej, teologii katolickiej, szczególnie obecnie, w dobie rozwoju tendencji ekumenicznych, nie może przejść obok niego obojętnie.

W pracach ekumenicznych teologów protestanckich i katolickich zagadnienie eklezjologiczne coraz silniej wybija się na miejsce czołowe. Dlatego też klasyczne dzieło Kindera dla prac tych stanowi bardzo cenny przyczynek.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ HOFFMANN

KS. DR MICHAŁ REKAS, *Sakrament Chorych, Veritas—Londyn święte*. Autor, znany pastoralista i propagator *Apostolstwa Chorych* (1957), s. 120.

Omawiana praca jest jedną z obszerniejszego cyklu: „Sakramenty w innej swojej pracy pt. *Duszpasterstwo chorych jako problem teologii pastoralnej* omówił obszernie zagadnienie chorych w całokształcie duszpasterskiej pracy Kościoła. Obecna praca ma węższy zakres — Sakrament Chorych. Tym razem autor stawia sobie za zadanie omówić obszerniej Sakrament Chorych na tle żywej, wszechstronnej łączności chorego z parafią.

Całość zagadnienia, oprócz wstępu, podzielił Autor na 12 rozdziałów:

Pierwszy z nich poświęcił zagadnieniu ogólnemu: Sakrament w życiu katolika. Analizuje definicję sakramentu i podkreśla konieczność dokładnego zaznajomienia się duszpasterzy z traktatem teologii dogmatycznej o sakramentach.

W rozdziale drugim Autor słusznie broni nazwy „Sakrament Chorych” zamiast dotychczas powszechnie używanej „Ostatnie Namaszczenie”. Ponieważ wielu katolików nie zna dostatecznie nawet katechizmowych prawd wiary, dlatego nazwa „Ostatnie Namaszczenie” wywołuje u nich uczucie strachu i obawy, że po tym Sakramencie następują nieuchronnie i szybko

ostatnie chwile życia i śmierć (s. 20). Następuje z kolei analiza definicji Sakramentu Chorych. Katolicka nauka o Sakramencie Chorych opiera się na tekście z listu św. Jakuba (5, 14—15). Tekst powyższy omawia Autor w rozdziale trzecim, który nosi tytuł „Głos Apostoła“.

Dla łatwiejszego zrozumienia działania Sakramentu Chorych, Autor rozważa symbolikę namaszczenia Olejem Świętym (rozdz. IV), a następnie modlitwy, odmawiane przez kapłana przy udzielaniu tego sakramentu (rozdz. V), które naogół są mało znane przez wiernych.

Nie pomija również Autor trudności i przeszkód, z którymi spotykają się duszpasterze przy udzielaniu Sakramentu Chorych (rozdz. VI).

Po przedstawieniu zagadnienia: kto i kiedy może przyjąć Sakrament Chorych (rozdz. VII), Autor stosunkowo obszernie (rozdz. VIII, s. 47—94) omawia problem śmierci z punktu widzenia psychologii, medycyny i teologii. Podstawę tych rozważań stanowi fachowa literatura z poszczególnych dziedzin, której dużą znajomość wykazuje Autor. Celem tych długich rozważań jest przygotowanie do zajęcia właściwej postawy wobec śmierci. Oddajmy głos Autorowi: *Wszystko podane w tym rozdziale pracy obecnej, uwagi o religijnym i lekarskim, psychologicznym podejściu do przeżywania umierania i śmierci wykażą całą swoją użyteczność w sprawie może najtrudniejszej, jaką jest śmierć w rodzinie, gdy umiera ojciec, matka, mąż, żona, dziecko. Są to przeżycia może najcięższe i tu właśnie okaże się w całej pełni wartość postawy religijnej wobec śmierci* (s. 92—93).

Spśród skutków Sakramentu Chorych (rozdz. IX), Autor omawia szczegółowo odpuszczenie grzechów lekkich, usunięcie pozostałości grzechowych, zgładzenie kary doczesnej i przywrócenie zdrowia ciała. Natomiast zbyt ogólnikowo i niejasno przedstawił zagadnienie odpuszczenia grzechów ciężkich: *Gdyby się zdarzyło, że przypadkowo ktoś miałby jakiś grzech ciężki, gdy przyjmuje ten Sakrament, to ten grzech będzie odpuszczony przez ten Sakrament* (s. 97). Należałoby dokładniej wyjaśnić, co znaczy „przypadkowo“, czyli po prostu krótko określił kiedy i w jaki sposób Sakrament Chorych odpuszcza także grzechy ciężkie.

Obowiązek udzielenia Sakramentu Chorych (rozdz. X) ex iustitia spoczywa na kapłanach pracujących w duszpasterstwie (w razie braku duszpasterza, obowiązek ten, ex caritate tym razem, spoczywa na każdym kapłanie, który może go udzielić). Troska o udzielenie i przyjęcie Sakramentu Chorych spoczywa na samym chorym katoliku, o ile jest świadomy i przytomny, oraz na wszystkich, którzy z miłości lub sprawiedliwości obowiązani są do opiekowania się chorym. „Popełniają grzech ciężki ci, którzy w jakikolwiek sposób przeszkadzają w udzielaniu Sakramentu Chorych, albo umyślnie odkładają to udzielenie do chwili utraty przytomności“ (s. 104). Rozpatruje także Autor problem śmierci rzeczywistej i śmierci pozorowanej. Opowiada się za opinią, że Sakramentu Chorych można udzielić warunkowo do 1 lub 2 godzin po śmierci, zależnie od jej rodzaju.

Końcowe rozdziały poświęcił Autor znakom chwały (rozdz. XI), którymi są przeżyte cierpienia i znaki sakramentalne oraz wielkiej przemianie, jaką jest przejście do wiecznej szczęśliwości (rozdz. XII).

Zgodnie z założeniami Autora, na czoło pracy wysuwają się zagadnienia z duszpasterstwa chorych i z medycyny duszpasterskiej, a ich podstawę stanowią tezy dogmatyczne. Z wielkim pożytkiem winni się zapoznać z nią nie tylko pastorałiści i duszpasterze (szczególnie duszpasterze chorych), ale również wierni świeccy, którym leży na sercu Apostolstwo Chorych. Autorowi należą się wyrazy wdzięczności, że wzbogacił naszą literaturę z zakresu duszpasterstwa chorych i że swoje dociekania oparł na najnowszych zdobyczach medycyny i psychologii starości.