

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2

ROK XV

1962

Ks. Jan Stępień, Warszawa-Laski

DRUGI ZNAK PARUŻJI W ESCHATOLOGII ŚW. PAWŁA

Drugim znakiem, który zdaniem św. Pawła wyprzedza paruzję Chrystusa, będzie objawienie się Antychrysta. Imię to spotykamy tylko u Jana: 1 J 2, 18. 22 i 2 J 7. Jako paralełę do tej formy szczególnie w liczbie mnogiej można uważać Mt 24, 24 i Mk 13, 22, gdzie mowa o fałszywych chrystusach i fałszywych prorokach — *pseudochristoi* i *pseudoprofētai*, z tą jednak różnicą, że o ile celem pseudochrystusów jest uwieść lud, oczekujący prawdziwego Chrystusa, o tyle antychrystów zadaniem jest opozycja, bunt przeciw Chrystusowi i w tym znaczeniu są oni naśladowcami Antychrysta, który objawi się przy końcu świata.

I. Pawłowe określenia Antychrysta.

Św. Paweł nie używa nigdy terminu Antychryst. Mówiąc o nim tylko w 2 Tes posługuje się innymi określeniami: człowiek nieprawości — *ho ánthropos tēs anomías*, syn zatracenia — *ho hiōs tēs apōleias* (2 Tes 2, 3); sprzeciwiający się i wynoszący się nad wszystko... — *ho antikéimenos kai hyperairomenos epi pánta...* (2 Tes 2, 4) i wichrzyciel — *ho ánomos* (2 Tes 2, 8).

1. Wichrzyciel — *ho ánomos*, człowiek nieprawości — *ho ánthropos tēs anomías*.

a) Wichrzyciel. Wyraz *ánomos* oznacza tego, który żyje bez prawa (Plato, Polit., 302 E), a głównie tego, który działa przeciw prawu, albo tak, jak by prawa nie było, a zatem wichrzyciela, człowieka niesprawiedliwego. Autor Psalmu Salomona (17, 13) określa tym terminem grzesznika, poganina, wroga narodu (Pompejusza).

LXX tłumaczy wyrazem *ánomos* około 25 słówek hebr., w tym *rsz'* — przestępca, bezbożnik (ok. 30 razy).

W N T spotykamy termin *ánomos* 9 razy: 2 razy u Łukasza w znaczeniu złoczyńca (Łk 22, 37) i poganin (Dz Ap 2, 23), raz w 2 P 2, 8 w sensie grzeszny, niegodziwy (czyn); 6 razy u Pawła w znaczeniu: ten, który jest bez Prawa (1 Kor 9, 21—4 razy, por. przysłówki *anomos* — bez

Prawa, Rzym 2, 13), ten, który czyni zło (1 Tym 1, 9) i wreszcie jako określenie Antychrysta (2 Tes 2, 8). W tym ostatnim wypadku oznacza wicherzyciela, tego, który buntuje się przeciw Prawu Bożemu, przeciw Królestwu Chrystusa.

G. Milligan¹ utożsamia go niesłusznie z Belialem. To prawda, że LXX tłumaczy czasem wyraz (*Beli'al*) przez *anómema* (Powt Pr 15, 9) lub *anomia* (2 Król 22, 5), albo *apostasia* (3 Król 20/21/13 A), ale nie jednako. Używa przy tym wielu terminów, a czasem pozostawia ten wyraz bez przekładu. Nie można także opierać się na błędnym tłumaczeniu rabinów, wywodzących wyraz *Beli'al* od *beli'ól* = *bez jarzma*. Belial, względnie Beliar stał się w apokaliptyce imieniem własnym szatana (Jub. I, 20; XV, 20; Wniebow. Iz. IV, 2; 1 Qp Hab VIII, 36; Dok. Sad., IV, 15; VIII, 14 B). I w tym znaczeniu występuje u św. Pawła w 2 Kor 6, 15 (co za układ Chrystusa z Belialem?). Apostoł nie utożsamia wicherzyciela (*ánomos*) z szatanem, bo w 2 Tes 2, 9 mówi wyraźnie, że przyjsie jego, tzn. wicherzyciela dokona się podług działalności szatańskiej, tzn. podług i na skutek wpływu szatana.

b) Człowiek nieprawości.

Synonimem wicherzyciela jest termin „człowiek nieprawości” (*ho ánthropos tēs anomias*). Przyjmujemy lekcję „człowiek nieprawości” za BS, licznymi minuskułami oraz przekładem orm. i kopt., a nie człowiek grzechu (*tēs hamartias*), jak podaje Wulgata i jak czytają Ireneusz, Hipolit, Efrem, Ambrozjaster i Pelagiusz. Wprawdzie lekcje te nie różnią się istotnie między sobą, ponieważ „grzech jest nieprawością” (1 J 3, 4; por. Rzym 4, 7; 6, 19; Tyt 2, 14; Hebr. 1, 9; 10, 17) ale wariant pierwszy lepiej harmonizuje z eschatologicznym kontekstem 2 Tes 2.

Formuła „człowiek nieprawości” jest semityzmem i oznacza tego, którego znamieniem jest nieprawość, który jest cały nieprawością i źródłem wszelkiej nieprawości, co się w pełni objawi przy końcu świata.

2. Syn zatracenia — *ho hios tēs apōleias* (2 Tes 2, 3).

Rzeczownik *apōleia*, może mieć znaczenie czynne — zagubienie, utrata czegoś, lub biernie: zguba, zatracenie, potępienie. St T mówi często o zatraceniu grzeszników (np. Ps 9, 6, 7; Ps 67/68, 3; Ps 72/73, 27; Iz 41, 11, 12 itd.). Przeważnie chodzi tu o ich zgubę doczesną, ale jest znamienne, że w LXX rzeczownik *apōleia*, podobnie jak i czasownik *apōllymi*, pojawia się w połączeniu z piekłem — *hades* (Przyp 15, 11: piekło i zatracenie), ze śmiercią (Hiob 28, 22: zatracenie i śmierć), z grobem (Ps 87/88, 12).

W N T rzeczownik *apōleia* użyty jest 17 razy; w tym tylko 2 razy w znaczeniu straty doczesnej: Mt 26, 8; Mk 14, 4. W pozostałych miejscach oznacza zatracenie wieczne, potępienie.

Paweł używa wyrazu *apōleia* tylko w sensie biernym i określa nim

¹ Zob. G. Milligan, *St Paul's Epistles to the Thessalonians*, dz. cyt., 99.

zatrącenie wieczne, potępienie: naczyniom gniewu na zatrącenie przeciwstawia naczynie miłosierdzia zgotowane ku chwale — Rzym 9, 22; antytezą zatrącenia jest zbawienie — Fil 1, 28; zatrącenie jest końcem dla nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego — Fil 3, 19 i chciwych bogaczy — 1 Tym 6, 9; wreszcie *syn zatrącenia* to Antychryst: 2 Tes 2, 3; por. J 17, 12. Antychryst nazwany został synem zatrącenia nie dlatego, że będzie pociągał innych na zatrącenie, lecz dlatego, że sam pełen zła poniesie pierwszy karę Bożą — potępienie wieczne².

W. Bousset³ widzi w tym określeniu paralełę do anioła przepaści z Apok 9, 11, zwanego po hebr. *Abaddōn*, a po grecku *Apolljōn*. Paralela ta jednak jest bardzo wątpliwa. Wyrazem zatrącenie *apōleia* określa Paweł nie miejsce, lecz stan przeciwny zbawieniu, chwale. Przepaść nie jest tym samym, co zatrącenie. Anioł zły (bestia w Apok 17, 8) musi wyjść najpierw z przepaści, a dopiero potem pójdzie na zatrącenie.

3. Sprzeciwiający się i wynoszący nad wszystko...

a) Sprzeciwiający się — *ho antikeimenos*, pochodzi od czasownika *antikeisthai* — być naprzeciwko, być przeciwnym, sprzeciwiać się. LXX używa tego wyrazu jako imiesłowu rzeczownikowego w sensie przeciwnik, nieprzyjaciel: Wyśc 23, 22; 2 Król 8, 10; 3 Król 11, 14; Iz 41, 11; Zach 3, 1 itd.). W tym samym znaczeniu występuje ten termin i w N T: Łk 13, 17; 21, 15; 1 Kor 16, 9; Fil 1, 28 i Tym 5, 14. Wydaje się jednak, że w 2 Tes 2, 4 *ho antikeimenos* nie jest imiesłowem rzeczownikowym, jak sądzą A. Lünemann, W. Bornemann, G. Milligan, G. G. Findlay, D. Buzy, lecz zwykłym part. praes. i znaczy: sprzeciwiający się (a nie przeciwnik), jak tłumaczą E. Dobschütz, G. Wohlenberg, J. E. Frame, I. M. Vosté i B. Rigaux. Wskazuje na to jeden rodzajnik dla imiesł. *antikeimenos* i połączonego z nim spójnikiem *kai* imiesł. *hyperairómenos*.

b) Wynoszący się nad wszystko, co nosi imię Boga lub co odbiera Boską cześć, aż zasiądzie w świątyni Bożej, podając się sam za Boga (2 Tes 2, 4). Chodzi tu o podkreślenie buntu Antychrysta przeciw wszystkiemu, co Boże i święte i zawrotnej bluźnierczej pychy, wyrażającej się w jego samoubóstwieniu. Widać w tym określeniu wyraźne zapożyczenie z Dan 11, 36: *I uczyni król według woli swojej i podniesie się i wywyższy nad każdego boga (epi panta theon) i przeciwko Bogu nad bogami mówić będzie rzeczy wyniosłe*. Ale apostoł zmienia tekst Daniela. Aby uniknąć pozorów politeizmu, zastępuje wyrażenie *nad każdego boga — epi panta theon* przez *co nosi imię Boga — epi panta legómenon theon* i dodając *ē sēbasma* — *lub co odbiera Boską cześć*. Wzmocnia jednak słowa: *podniesie się i wywyższy — hysōthesetai i magulythēsetai* przez

² Por. J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 199; B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 657; Ks. M. Ziólkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, 284 n.

³ Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 99.

sprzeciwiający się i wynoszący — *antikeimenos kai hyperairōmenos*. Zmiana dotyczy nadto i samej treści. Daniel pisząc o Antiochu Epifanesie, nie przypisuje mu samobóstwienia ani chęci zastąpienia kultu Jahwy przez kult swojej osoby. Określenie Pawła jest mocniejsze. Antychryst zasiądzie w świątyni i ogłosi się sam bogiem. Jest więc gorszy od Antiocha Epifanesa, który nie pretendował do zajęcia miejsca Jahwy w świątyni i gorszy od Kaliguli, bo ten chciał tylko umieścić swój posąg w miejscu świętym⁴.

II. Paruzja Antychrysta.

Podobnie jak Zbawiciel, tak i Antychryst będzie miał swoją paruzję. Objawi się jednak nie w wybranym przez siebie czasie, lecz w okolicznościach, wyznaczonych przez Boga. Paruzja jego dokona się podług i na skutek działalności szatańskiej w mocy wszelkiej, wśród znaków i cudów kłamliwych i wszelką obłudą nieprawości (2 Tes 2, 9 n.). W przeciwieństwie do Chrystusa, który głosząc prawdę zbawia — Antychryst posługując się kłamstwem, wiedzie na potępienie wieczne (2 Tes 2, 10—12).

Pod koniec świata nastąpi spotkanie Antychrysta z Chrystusem. Jak trafnie zauważa B. Rigaux⁵, będzie to spotkanie, a nie walka. Antychryst nie jest godny, aby z nim walczył Chrystus. Gdy się w pełni ukaże, Pan Jezus zglądzi go tchnieniem ust swoich i zatraci samym objawieniem swej paruzji (2 Tes 2, 8).

III. Natura Antychrysta w ujęciu św. Pawła.

Charakterystykę Antychrysta ujął apostoł w omówionych wyżej określeniach takich, jak: człowiek nieprawości, wichrzyciel, sprzeciwiający się i wynoszący nad wszystko, co święte, Boże, syn zatracenia. Jest więc Antychryst wieloną nieprawością; wichrzycielem, buntującym się przeciwko Bogu i Królestwu Chrystusa; jest pełen zawrotnej pychy uzurpujając sobie miejsce w świątyni i ogłaszając się Bogiem. Jego dzieło będzie parodią dzieła zbawczego Chrystusa, a jego paruzja — parodią przyjścia Pańskiego. Dlatego jest synem zatracenia: pierwszy poniesie karę — potępienie wieczne. Objawienie się Antychrysta będzie znakiem wyprzedzającym koniec świata⁶.

⁴ W podanym wyżej obrazie Antychrysta widać nie tylko zapożyczenie od Daniela, ale i wpływ Iz 14, 13 n. (proroctwo przeciw królowi Babilonii): *Ty, który mówiłeś w sercu swoim: wstąpię na niebo, nad gwiazdy Boże wywyższę tron mój i usiądę na górze zgromadzenia, na stronie północnej; wstąpię na wysokości chmur, będę podobny Najwyższemu; Ez 28, 2—9 (proroctwo przeciw królowi Tyru): Dlatego iż się wyniosło serce twoje i powiedziałeś: jam jest bóg, zajmuję tron boga pośród mórz, ponieważ jesteś człowiekiem a nie bogiem (w. 2) ... ponieważ stawiasz serce twoje jako serce boże (w. 6) ... czy powiesz jeszcze przed tym, który cię zabijać będzie: jestem bogiem (w. 9).*

⁵ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 269.

⁶ Inaczej sądzą: A. Romeo (*Anticristo* w *Enc. Cattolica*, I, 1433—1441), F. Spadafora (*Temi di Esegese*, Rovigo, 1953, 472—476) i E. Cothenet

Antychryst nie jest samym szatanem, jak sądzi Celsus⁷, Firmicus Maternus⁸; nowsi przedstawiciele szkoły religioznawczej, utożsamiają Antychrysta z Beliaem. Beliar jest dla Pawła szatanem (2 Kor 6, 15). Apostoł odróżnia wyraźnie Antychrysta od szatana, mówiąc, że przyjście owego wicherzyciela dokona się podług działalności szatańskiej (2 Tes 2, 9). Cyryl Jerozolimski trafnie nazywa Antychrysta wysłannikiem, satelitą i narzędziem szatana⁹.

Antychryst Pawła nie jest też tylko czystą ideą, abstrakcyjnym pierwiastkiem zła będącym w opozycji względem Boga i wszelkiego dobra. Apostoł przedstawia go jako postać konkretną, jako osobę¹⁰.

Nie jest też postacią współczesną Pawłowi, skoro apostoł mówi wyraźnie, że ów wicherzyciel objawi się dopiero przed końcem świata. Podaje to Tessaloniczom jako znak, wyprzedzający przyjście Chrystusa, znak, który się jeszcze nie ukazał (2 Tes 2, 2—12).

Antychryst nie jest także żadną z postaci znanych z historii; ani Neronom, jak chciał św. Augustyn¹¹ i in., a potem Cornelius a Lapide¹²; ani żadnym z czołowych przedstawicieli świata politycznego czy religijnego, jak to utrzymywano aż do ostatnich prawie czasów. Koncepcje te powstawały bądź na skutek błędnego przekonania o rychłym końcu świata (w. X i XI), bądź na tle fanatyzmu religijnego, niektórzy katolicy nazywali Antychrystami herezjarehów, protestanci zaś od czasów Lutra aż do XIX w. — papieży¹³.

Niektórzy starożytni pisarze łacińscy utrzymywali za Ambrozjastrzem, że Antychryst wyjdzie z narodu żydowskiego i to z pokolenia Dana, co przyjęli także M. Scheckeburger, E. Böhmer, B. Weiss, P. Sabatier, F. Spitta, C. Erbes, a głównie W. Bousset¹⁴. Hipoteza ta opiera się na surowej wypowiedzi Jakuba o pokoleniu Dan (Rodz 49, 17) i na pominięciu tego pokolenia w Apok 7, 5—8. Teksty te jednak nie upoważniają do takiego wniosku, który wydaje się raczej wyrazem antysemityzmu niż wynikiem zdrowej obiektywnej egzegezy tekstów biblijnych.

(Ia II^e Épitre aux Thessalonienset l'apocalypse synoptique, Rech. de Science Rel. 42 (1954) 38), odnosząc 2 Tes 2, 1—12 do zburzenia Jerozolimy.

⁷ Zob. Const. Apost. VII, 32.

⁸ Zob. Firmicus Maternus, *De errore profanorum religionum*, XXV, P I 12, 1030.

⁹ Zob. św. Cyryl Jerozol. *Catech. XV*, 14: P G 33, 888; tak samo: J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 207 i Ks. A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Kraków 1944, 145 n.

¹⁰ Por. J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 275; B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 270.

¹¹ Zob. św. Augustyn, *De civit. Dei*, XX, 19; CSEL XXX, 470—475.

¹² Zob. Cornelius a Lapide, *In Epistolas Divi Pauli* (Commentaria in Scripturam Sacram, 19) Parisiis² 1881, 153.

¹³ Por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 412—417.

¹⁴ Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 108—118. 123.

Nie można również się zgodzić, że Antychryst Pawła wyjdzie spośród pogan, jak to sądzili I. Dollinger, H. Ewald, A. Hilgenfeld, P. W. Schmiedel, A. Klöpffer i O. Holtzmann¹⁵, utożsamiając człowieka nieprawości z prototypem proroka Daniela. Wykazaliśmy wyżej, że apostoł nie korzystał z Daniela w sposób niewolniczy. Poza tym miał jeszcze i inne źródła (Iz, Ez), z których mógł czerpać materiał do swego obrazu Antychrysta. Paweł nie precyzuje środowiska, z którego wyjdzie „wichrzyciel”. Ponieważ jednak zestawia objawienie się Antychrysta w przedłużeniu apostazji (2 Tes, 3—12), można przypuszczać, że ów „syn zatracenia” wyjdzie ze społeczności wiernych¹⁶.

IV. Antychryst, czy Antychryści?

Antychryst w ujęciu Pawła wydaje się być jedną osobą. Wskazują na to określające go terminy, a głównie opis jego paruzji, która ma być znakiem rozpoznawczym rychłego przyjścia Chrystusa. Cały sens znaku tkwi w bezpośrednim związku objawienia się Antychrysta i paruzji Zbawiciela. Apostoł wyprowadza z błędu Tessaloniczan przekonanych, że dzień Pański już nadszedł, właśnie tym, że nie objawił się jeszcze człowiek nieprawości (2 Tes 2, 3). Paweł nigdzie nie wspomina o antychrystach działających w ukryciu na przestrzeni historii. Mówi tylko o jednym, tym, który objawi się przy końcu świata. Tak sądzili prawie wszyscy starożytni pisarze greccy¹⁷ i łacińscy¹⁸ i opinia ta była przyjęta powszechnie aż do najnowszych czasów przez egzegetów katolickich. Suarez nawet oświadczył, że jest to *res certissima i de fide*¹⁹. Dzisiaj tej pewności nie podzielimy. Problem Antychryst czy antychryści stanowi *questionem liberam*.

Za Antychrystem jako indywiduum opowiadają się wśród współczesnych egzegetów katolickich: B. Rigaux²⁰, F. Tillmann²¹, J. Schmid²², J. Giblet²³, V. Laridon²⁴, J. Rinaldi²⁵.

¹⁵ Zob. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 420—424.

¹⁶ Por. P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur*, Bijdragen 21 (1960) 29.

¹⁷ Zob. *Didache* 16, 4; Ireneusz, *Adv. Haer.*, V, 24—30, PG 7, 1191 nn.; Cyryl Jerozol., *Catech.*, XV, 12—15, PG 33, 886—891; Jan Chryzostom, PG 62, 482; Teodoret, *In II Thess.*, II, 3 s., PG 82, 663; Jan Damasceński *In II Thess.*, II, 3 ss., PG 95, 921—924.

¹⁸ Zob. Tertulian, *De Resurrectione Carnis*, XXIV, PI 2, 829 n.; Ambrożyjaster, PI 17, Hieronim, *Epist. ad Alsiam* 121, 11, PI 22, 1035 n.; Augustyn, *De Civ. Dei* XX, 19; PI 41, 685—687; Hilary, *De Trinitate*, IX, 22, PI 10, 298; Orygenes rozróżniał trzech antychrystów: indywidualnego, kłamstwo i heretyków.

¹⁹ Zob. Suarez, *De Myst. vitae Christi*, disp. 54, sect. I, n. 7.

²⁰ Zob. B. Rigaux, *L'Antéchrist*, dz. cyt., 250—317.

²¹ Zob. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen* (Bibliche Studien, XIV, 1—2), Freiburg i. Br. 1909, 129 nn.

²² J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (II Thess. II, 1—12), *Theol. Quartalschr.* 129 (1949) 323—343.

²³ Zob. J. Giblet, *De Parousia hominis iniquitatis juxta II Thess.*, II, 3—4, *Collect. Mechlin.* 35 (1950) 446—453.

Opinii tej przeciwstawili koncepcję antychrysta jako zbiorowości: E. B. Allo, D. Buzy, F. Amiot i J. Bonsirven²⁶. Antychryst, ich zdaniem, jest symbolem zbiorowości obejmującej wszystkich agentów zła rozsianych po całym świecie od czasów Chrystusa aż do skończenia świata. Mają za tym przemawiać dwa główne argumenty. Pierwszy opiera się na połączeniu w opisie 2 Tes 2, 6—8 mocy powstrzymującej (*to katechon i ho katechōn*) z Antychrystem. Skoro ta moc powstrzymuje Antychrysta już od ok. 50 r. i działa przez wieki, to trudno mówić o czło-wieku *nieprawości* jako jednostce indywidualnej.

Drugim argumentem potwierdzającym pojęcie Antychrysta jako zbiorowości są rzekomo paralele między 2 Tes 2, 3—12 a synoptykami i apokalipsą.

Obydwa argumenty są kruche. Samo połączenie „mocy powstrzymującej” z Antychrystem jest dziś problematyczne. J. Coppens i P. Andriese²⁷ łączą tę moc powstrzymującą z przyjściem Pańskim, utożsamiając ją z tajemnicą nieprawości (*to katéchon*) i Antychrystem (*ho katechōn*). A jeśli nawet przyjmniemy tradycyjną interpretację owej mocy powstrzymującej w łączności z Antychrystem, to i wtedy pozostanie do udowodnienia, że Antychryst działał już od ok. 50 r. Tego przecież apostoł nigdzie nie powiedział. Mówi tylko, że *tajemnica nieprawości już się dokonywa* (2 Tes 2, 7). Ale *tajemnica nieprawości* nie jest identyczna z Antychrystem.

Jeśli zaś chodzi o paralele naszego opisu z synoptykami i Apokalipsą, to one sprawy nie przesadzają. Kościół pierwotny podawał naukę ogólną o Antychryście, który wyprzedzi paruzję Chrystusa. Każdy zaś z pisarzy N T mógł swobodnie tę naukę interpretować, dostosowując ją do potrzeb i warunków współczesnych i nadając terminowi Antychryst różne znaczenie. Synoptycy mówią o pseudochrystusach, którzy będą usiłowali zwieść lud, oczekujący prawdziwego Chrystusa; Jan przedstawia jako antychrystów wrogów Kościoła; ale ci są tylko naśladowcami i prekursorami Antychrysta — indywiduum, jaki objawi się przed przyjściem Pańskim, tego Antychrysta, o którym pisze Paweł w 2 Tes.

V. Źródła Pawłowego obrazu Antychrysta.

W. Bousset²⁸ utrzymuje, że pierwszego pojęcia Antychrysta szukać trzeba w starożytnej mitologii perskiej czy chaldejskiej, opisującej walkę Boga z szatanem i mocami ciemności, a więc walkę Ahura Mazdy z Anhra Manuśem lub Marduka z Tiamat. Umiejscowienie tej walki na początku świata mogło nasunąć myśl o walce drugiej w czasach ostatecznych.

²⁴ Zob. V. Laridon, *Paulus, Thess. Apostolus, Pauli doctrina eschatologica in Thes.*, Collect. Brugenses 47 (1951) 23—33; 57—60; 69—94; 111—115; 169—174; 190—198.

²⁵ Zob. J. Rinaldi, *Le Lettere ai Tessalonesi*, Roma 1950, 146.

²⁶ Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul* (Théologie, XII) Paris 1948, 337.

²⁷ Zob. P. Andriessen, *Ce lui qui retient*, art. cyt., 26—30.

Wydaje się jednak, że pojęcie Antychrysta jest specyficznie żydowskie²⁹. Rozwijało się stopniowo. Potężni wrogowie Izraela, tacy jak Sennacheryb i król Tyru, byli prototypami wrogów wybranego ludu, które wykorzysta potem apokaliptyka żydowska. Ich odbiciem i dalszym rozwinięciem będą Gog i Magog u Ezechiela, Antioch Epifanes u Daniela. D. Buzy przypuszcza, że pojęcie Antychrysta osobowego powstało w wyniku połączenia tych dwóch źródeł: eschatologicznego dramatu Ezechiela i proroctwa Daniela o królu bezbożnym, przywodzącym na pamięć Antiocha Epifanesa. W wieku następnym Antiocha Epifanesa zastąpi Pompejusz, którego autor Ps. Sal. nazwie wicherzycielem — *ánomos* (Ps. Sal. XVII, 13). Testament zaś Lewiego, XVIII, 12 (II lub I w. przed Chr.) mówi o walce osobistej nowego kapłana — Mesjasza z Beliarem — szatanem, a dokumenty Qumrańskie o *człowieku kłamstwa* (1 Qp Hab II, 2; Dok. Sad. XIX, 16. 25—26; XX, 14—15).

Paweł kreśląc w 2 Tes obraz Antychrysta, miał wzory wcześniejsze. I widzieliśmy, że z nich korzystał, głównie z Dan 11, 36, Iz 14, 13 n i Ez 28, 2—9. Nawiązał do tego, co Tessaloniczanie mogli znać, ale na tym nie poprzestał. Wzory przetworzył i uzupełnił. Oczyszczył zupełnie z odcieni politycznych, które widzimy u Daniela i w apokryficznej apokaliptyce żydowskiej. Antychryst Pawła nie jest tyranem politycznym. B. Rigaux³⁰ zauważa słusznie, że Paweł chciał przedstawić człowieka nieprawości jako przeciwieństwo Chrystusa. Włączył się w ten sposób w nurt chrześcijański, który odpolitycznił i uduchowił religię, stawiając w centrum świata i historii postać Jezusa Chrystusa. Antychryst jest więc wysłannikiem szatana, jego człowiekiem, w przeciwieństwie do Chrystusa, który jest wysłannikiem Bożym. Jest postacią eschatologiczną, znakiem wyprzedzającym parując Zbawiciela.

Warszawa-Laski

Ks. JAN STĘPIEŃ

²⁸ Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 88—102.

²⁹ Por. D. Buzy, *Antéchrist*, art. cyt., 299 n.

³⁰ Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 272; por. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I II*, *An die Philipper* (Handbuch zum N. T., III), Tübingen 1911, 33 n.

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

GAL 2, 20 W SOTERIOLOGII ŚW. PAWŁA

Tekst Gal 2, 20 jest jednym z fragmentów, które posiadają formułę soteriologiczną: *Chrystus ukochał nas i wydał siebie samego za nas*. Dla lepszego zrozumienia nauki św. Pawła o Odkupieniu tekst ten przedstawia tym szczególniejszą wartość, że jest chronologicznie wcześniejszy od Efez 5, 2, 20, gdzie Apostoł, pisząc o zbawczej śmierci Chrystusa, posługuje się również tą samą formułą. Gal 2, 20 znajduje się poza tym w innym kontekście i przynależy do fragmentu o specjalnej, nie dość przestudiowanej dotychczas, formie. Tekst ten jest przeto jakby punktem wyjściowym do analizy literacko-teologicznej dwu spotykanych u Pawła formuł soteriologicznych: krótszej, która brzmi *Chrystus wydał siebie samego za nas*¹ i dłuższej, z wyraźnym podkreśleniem momentu miłości, tj: *Chrystus ukochał nas i wydał siebie samego za nas*².

I.

Celem wysiłków Pawła w całym liście do Galatów jest przekonanie wiernych, że do osiągnięcia zbawienia, dla ludzi Nowego Przymierza, nie jest rzeczą konieczną ani obrzezanie ani zachowywanie Prawa Mojżeszowego. Gal 2, 20 pozostaje w związku — ograniczmy się na razie do tego spostrzeżenia — z dyskusją, jaka miała miejsce między Piotrem a Pawłem w Antiochii³, i która dotyczyła tego samego problemu, tj. potrzeby uwolnienia chrześcijan od prawa mozaistycznego. Paweł, nie chcąc, by Galaci fałszywie interpretowali fakty antiocheńskie, o których być może słyszeli już coś nie coś dzięki usłudze niechętnych Pawłowi pseudo-apostołów, streszcza pokrótce historię spotkania w Antiochii i swoją wymianę zdań z Piotrem.

W perspektywie argumentacji ogólnej duże znaczenie posiada kontekst poprzedzający, tj. ww. 11—14⁴, z których wynika, iż Apostoł Narodów, swoje przekonania dotyczące roli prawa w nowej ekonomii, wyrażał w sposób tak samo zdecydowany wobec Galatów jak i wobec Piotra, co mogło być może nawet mało przyjemne dla Piotra, bo *de facto*, dość suche są

¹ Należy zanotować pewne odrębności, nie istotne zresztą, w poszczególnych sformułowaniach tego zwrotu: Gal 1, 4: *...Pana naszego Jezusa Chrystusa, który siebie samego wydał za grzechy nasze...*; 1 Tym 2, 6: *...człowiek Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich...*; Tyt 2, 14: *Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, który wydał siebie samego za nas...*

² Gal 2, 20; *...Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał siebie samego za mnie...*; Efez 5, 2: *...Chrystus umiłował nas i wydał siebie samego za nas...*; 5, 25: *Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie...*

³ Prócz naszego tekstu w związku z tą dyskusją zob. Dz 15, 6—29; por. J. Dupont, *Les problèmes du Livre Actes d'après les travaux récentes*, Louvain 1950, 51—70.

⁴ Por. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1951¹¹, 52.

owe słowa: *Jeżeli ty, będąc żydem, żyjesz według zwyczajów pogan, a nie żydów, to jak możesz zmuszać pogan, by żyli obyczajem żydów?* (Gal 12, 14 b).

W. 16 streszcza zwięźle całą tezę Pawła, rozwiniętą cokolwiek w ww. 17—19. Konkluzję, zawartą w wierszu 20, powtarza, w formie nieco zmiennej, w. 21.

Lecz oto powstaje pierwszy problem w związku z ogólną charakterystyką ww. 15—21: nie jest rzeczą zupełnie oczywistą, czy wyżej wymieniony fragment należy uważać za formalny cytat słów Pawła, wypowiedzianych w Antiochii pod adresem Piotra, czy też przedstawia on może późniejszą refleksję Apostoła Narodów, nie tylko spisana, lecz i rzeczywiście stworzoną przy okazji pisania listu do Galatów.

Ci co sądzą, że Gal 2, 15—21 jest autentycznym fragmentem mowy Pawła w Antiochii, na poparcie swojej opinii przytaczają następujące racje:

1. Wyrażenie: *My z urodzenia jesteśmy żydami* — słowa zaczynające poprzednie nową sekcję, tj. 15—21 — mogą być właściwie pojęte tylko w odniesieniu do Piotra i Pawła oraz do całej gminy judeo-chrześcijańskiej w Antiochii. Żadną miarą nie mógł Paweł mieć na myśli Galatów, gdy mówił: *My z urodzenia żydzi*. Nie można też przypuszczać, że to wyrażenie odnosiło się do Pawła samego. Choć bowiem nie raz o sobie samym mówił Paweł w liczbie mnogiej, to jednak tu nie ulega wątpliwości, że do wiersza 17 podmiot występuje w liczbie mnogiej, którą należy pojmować dosłownie, podczas gdy począwszy od w. 18, rozwijając ten sam temat, lecz w świetle własnego nawrócenia — dlatego liczba pojedyncza — Paweł daje nowy przykład zbawienia przez wiarę.

2. Wszyscy utrzymują zgodnie, że w. 14 b odtwarza wprost antiocheńską mowę Pawła. Lecz właśnie nie należy zapominać, że brak jakiegokolwiek zmiany w tym względzie aż do w. 21 włącznie⁵.

3. Początek owej relacji wydarzeń antiocheńskich, ton ogólny, przygotowanie całej scenerii, przemawia za tym, że Paweł zamierzał zacytować ze swej mowy nie tylko jedno zdanie, tj. 14 b, lecz z pewnością nieco dłuższy fragment, którym wydaje się być cała owa sekcja 14b—21⁶.

Każda z wyżej przytoczonych racji posiada — jak sądzimy — wymowę dostatecznie przekonywającą. Dlatego też, z takimi autorami, jak F. Prat, S. Lyonnet, H. Schlier⁷, uważać należy, iż Gal 2, 14b—21 jest rzeczywiście fragmentem antiocheńskiej mowy Pawła, co — rzecz jasna —

⁵ F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris 1920⁸, I, 197 n., nota 1; S. Lyonnet, *Les Epîtres de saint Paul aux Galates...* (Bible de Jérusalem, vol sépar.)², 28; cały fragment podany jest w cudzysłowie.

⁶ Schlier, *Der Brief an die Galater...* dz. cyt., 52

⁷ *Offenbar sind auch XV. 15—21 als Rede emprosthen pantōn und also als Fortsetzung der Rede die mit V. 14 begann, von Paulus gedacht. Tamże.*

nie wyklucza pewnych zmian, będących wyrazem adaptacji dawniej wypowiedzianych słów do nowych okoliczności⁸.

Lecz skoro rzecz ma się w ten sposób, to już teraz możemy zauważyć, że słowa *ukochał nas i wydał siebie samego za nas* należy rozpatrywać we właściwym im świetle. De facto są one wyrazem, bodajże najwcześniejszej chronologicznie, soteriologicznej doktryny Pawła, przedstawionej, nie bez pewnej uroczystej oprawy, podczas publicznego zebrania, wobec Piotra, którego już przedtem uznał Paweł za *kolumnę Kościoła*⁹. Że zaś był Paweł głęboko przekonany o prawdziwości głoszonych przez siebie zasad, nic nie świadczy o tym tak wymownie, jak jego opieczycja wobec Piotra¹⁰.

Troskę Apostoła Narodów, by miłość Chrystusa, realizowana tak Jego ziemskim życiem, jak i zbawczą śmiercią, nie była w jakikolwiek sposób umniejszona, wyraża dobitnie ten oto stanowczy dylemat: *Jeśli usprawiedliwienie otrzymuje się przez Zakon, tedy Chrystus umarł nadaremnie* (2, 21)¹¹.

II.

Komentatorzy listu do Galatów nie zwrócili dotychczas — jak się wydaje — dostatecznie uwagi na samą formę literacką fragmentu 15—21 lub przynajmniej na budowę ww. 19b—20. Te dwa wiersze stanowią w swoim zakresie odrębną całość, która jest zbudowana według wyraźnego rytmu, w oparciu o podwójną antytezę: *Christos — egō i zōe — thanatos*¹², co jest łatwo dostrzegalne przy właściwym uwydatnieniu poszczególnych elementów konstrukcyjnych tego fragmentu.

19 b: ...*Christo Synestaurōmai*

20 a: *zo de oiketi ego*
ze de en emoi Christos

20 b: *ho de nyn zo en sarki (= thanatos)*
en pistei zo te tu hyiu tu Theu

20 c: *tu agapesantos (= Christos) me*¹³
Kai parañantos heauton hyper emu

⁸ Jest to opinia również wielu Ojców Kościoła; por. np. Efrem syr., Jan Chryzostom, Mariusz Wiktoryn, Hieronim i inni.

⁹ Gal 2, 9.

¹⁰ *Die Sachlichkeit kennt keine Schonung von Personen* — słusznie zauważa K. L. Schmidt, *Ein Gang durch den Galaterbrief...*, dz. cyt., 22. Nie ma jednak żadnych podstaw, by twierdzić, że incydent antiocheński wywołał jakąś animozję między Piotrem a Pawłem. Ani list do Galatów, ani żaden inny dokument nie upoważnia do podtrzymywania tego rodzaju opinii. Por. O. Bauernfeind, *Die erste Begegnung zwischen Paulus und Kephas. Gal. 1, 18—20*, ThLZ 81 (1956) 344.

¹¹ Por. Rzym 11, 7; 14, 15; 1 Kor 1, 17; 8, 11.

¹² Antyteza *zōe-thánátos* istnieje zresztą już w w. 19 a. Doskonałe spostrzeżenia w związku z załączkiem *egō* zob. u. V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951, 277 nota 1.

Tego rodzaju proza rytmiczna ma swoje paralele także w innych listach Pawła. Niektóre z nich, jak np. Rzym 8, 31—39; 11, 33—36; Fil 2, 5—11, pod względem treści są również wyrazem soteriologicznej doktryny Pawła. Z samej zewnętrznej formy tych tekstów nie należy wysuwać zbyt daleko idących wniosków. Przede wszystkim nie ma dostatecznych racji, by wątpić w Pawłową autentyczność tych fragmentów, co z drugiej strony jednak nie wyklucza, dość ogólnej dziś opinii, że mamy tu do czynienia, jeśli chodzi o samą formę z wpływami stylu diatrib stoicko-cynickich¹⁴. Jest jednak rzeczą również bardzo prawdopodobną, że w Gal 2, 19—20, na tego rodzaju wypowiedzi wpłynęło wzruszenie emocjonalne wywołane ongiś żywą dyskusją w Antiochii i powtórzone przy nowej okazji przez wspomnienie wydarzeń antiocheńskich.

Interpunkcja w. 20, podana przez Wulgatę klementyńską: *vivo autem, iam non ego* nie jest dostatecznie uzasadniona. *De facto* istotny sens mistycznej deklaracji Pawła nie jest: *prawda to, że żyje...*; nie chodzi o ideę życia, lecz o zmianę jego podmiotu: *to już nie ja jestem tym, który żyje, to Chrystus żyje we mnie*¹⁵. W każdym członie akcent spoczywa przede wszystkim na antytezie *Christos — ego*. Dla lepszego zrozumienia całości należy mieć na uwadze także w. 19 a: *Przez Prawo umarłem. Prawo, aby żyć dla Boga*.

III.

Przystępując z kolei do egzegezy ww. 19b—20 zauważmy na wstępie, iż sam charakter listu do Galatów, jego treść polemiczno-dogmatyczna, domagały się niejako wprowadzenia do rozumowania Pawła idei z bawczej miłości Chrystusa. Psychologicznie rzecz tłumaczy się, co już zostało nadmienione, faktem asocjacji naszego tematu ze wspomnieniami wydarzeń antiocheńskich. Dlatego też już pierwsze wiersze listu do Galatów zawierają wzmiankę o miłości Zbawiciela a w. 4, kończący wstępne pozdrowienia, daje w rzeczywistości krótką, lecz doskonałą syntezę całej doktryny Pawła de Christo Redemptore¹⁶. Jest rzeczą oczywistą, że Piotr

¹³ Warto byłoby się zastanowić, co będzie zresztą przedmiotem odrębnego studium, czy i w jakim stopniu w. 20 c przedstawia ślad pierwotnej formuły wyznania wiary, recytowanej przez nowo ochrzczonych. Gdyby się przyjęło tego rodzaju sugestię, tekst nasz byłby Pawłową transpozycją formuły tradycyjnej, zanotowanej np. w 2 Kor 5, 15.

¹⁴ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910, passim; J. Knox, *The Epistle to the Romans* (Interpr. Bible IX), 528.

¹⁵ Por. R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas... ad Corinthios altera et ad Galatas* (Cursus Script. Sacrae II, 3), Parisiis 1892, 461 nota 1.

¹⁶ *De facto* jest tu wzmianka o tym, co stanowi ostateczne źródło Odkupienia: *...według woli Boga Ojca naszego...*; jego cel w stosunku do ludzi: *...aby nas wybawił od zła tego świata...*; przedstawiony jest wreszcie Wykonawca owego dzieła i sposób dokonania Zbawienia: *...Pana naszego Jezusa Chrystusa, który samego siebie wydał za grzechy nasze*.

również nie wykluczał momentu miłości z Chrystusowego dzieła Odkupienia, lecz z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że ani w Ewangelii Marka, ani w listach Piotra, idea miłości Chrystusa jako motywu śmierci za nas, nie jest podkreślana tak dobitnie jak w Gal 2, 20¹⁷.

W. 20 a, to wypowiedź fundamentalna, streszczająca całą mistykę Pawłową, jest ona w rzeczywistości wyrazem tego, czego i w każdym z nas ma dokonać śmierć Chrystusa: *choć jeszcze żyję, to jednak żyję już nie ja*. Odkupienie, którego owoce przyswajamy sobie w Sakramencie Chrztu św., stwarza w nas nową rzeczywistość, tak że ów nowy sposób życia prawie nie może być nazywany życiem ludzkim, bo nie ludzkie jest to źródło. Nie tylko zresztą źródło, ale i cel nowego życia ma być wyłącznie Boży¹⁸. Jak w 2 Kor 5, 14 tak też i według Gal 2, 20 Chrystus umiera po to, byśmy żyli nie sobie, jeno Bogu¹⁹. Powtarza się również i tam, choć w nieco innej formie (...*wszyscy umarli ...aby już nie sobie żyli...*) ta sama antyteza *zōe - thanatos*. Nadto wyrażenie: *Jeśli jeden umarł za wszystkich, przeto wszyscy umarli*, (2 Kor 5, 15), to nic innego jak tylko pewna transpozycja naszego tematu: z Chrystusem jestem przybity do krzyża.

Warto więc już teraz zwrócić uwagę na ciągłość, nie tylko materialną, lecz i formalną, soteriologicznych idei Pawła, idei ukazujących to samo spojrzenie na dzieło Chrystusa tak w pierwszych chronologicznie listach, jak i w syntezie teologicznej Listów Więziennych Apostoła Narodów¹⁹.

Przechodząc do w. 20 b c łatwo zauważyć, że fragment ten jest jakby pewnego rodzaju appozycją w stosunku do poprzedzającej go całości²⁰.

¹⁷ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina VI), Paris 1954², 159. Być może, iż owo podkreślanie momentu miłości stanowić miało w zamiarach Pawła pewnego rodzaju „argumentum ad hominem”. Wiedział bowiem Apostoł, że Galaci przedkładali wolność ponad wszelkie prawo, co ich dysponowało bardziej niż kogokolwiek do właściwego pojęcia miłości Chrystusa. Doskonałą charakterystykę temperamentu Galatów podaje J. M. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Galates* (Etudes Bibliques), Paris 1950², XXVI n.

¹⁸ Por. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes* (Etudes Bibliques), Paris 1958, I, 235. E. Best, *One Body in Christ*, London 1955, 10, zauważa przy tej okazji skojarzenie dwu formuł mistyki Pawłowej *eïnai en Christo* oraz *Christos en emoi*.

¹⁹ Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Münchener Theologische Studien. I. Histor. Abteil., 1 B.), München 1950, 57 nss.

^{19a} Należy jednak zwrócić uwagę na pewną ewolucję myśli Pawła, gdy chodzi o sposób przedstawienia idei zbawczej miłości Boga, ewolucji pozostającej zresztą w ogólnych ramach kształtowania się teologii Apostoła Narodów. Gdy bowiem w listach do Tessaloniczan natrafiamy zaledwie na pewne do tej idei aluzje, to w listach Wielkich opisuje Paweł naturę i przymioty owej największej Miłości, precyzując ją jeszcze bardziej w listach Więziennych, których parenetyczny najczęściej kontekst dostarcza wielu pouczeń, dotyczących życia miłością Bożą.

²⁰ Istnieje potrójna lekcja w. 20 b c: I. *tē tū yū tou theū tū agapantos me kai paradontos eauton*. W tym ujęciu wiara Apostoła ma za przedmiot osobę Syna; miłość odnosi się tylko do Syna. II. *te tu theu kai*

Zdaje się, iż samo imię „Jezus” wywoływało w świadomości Pawła ów temat śmierci Zbawiciela z miłości ku ludziom. W ten sposób nierzadko określa Paweł Chrystusa, dodając, przy pomocy odpowiedniej formy imiesłowu, wzmiankę o Jego zbawczym dziele²¹.

Spostrzeżenie, że zwrot *Syn Boży umiłował mnie i wydał siebie samego za mnie* ma charakter appozycji, pozwala również wyciągnąć inny wniosek. Oto wyrażając się w tak zwięzły sposób Paweł zdawał sobie najprawdopodobniej sprawę, że adresaci jego listu znali już tak pojętą teologię śmierci Jezusa. Formuła bowiem sama w sobie — zwłaszcza owo *edōken heautū hyper emu* — nie jest czymś zupełnie jasnym, szczególnie dla chrześcijan, nawróconych z hellenizmu²². Szczegóły powyższego wyrażenia pewnie były Galatom znane z ustnej katechezy Pawła. Dlatego słów tych Apostoł mógł użyć bez obawy, że będzie źle lub w ogóle nie zrozumianym.

Forma partycypialna czasownika *agapaō* sprawia, że Chrystus jest przedstawiony jako *ten, który nas umiłował*, (*ho agapēsas me — ὁ ἀγαπήσας με*). Miłość zbawcza względem ludzi jest tu pojęta jako cecha istotna natury Chrystusa.

Z drugiej strony aoryst sugeruje mimo woli ideę, iż chodzi tu o historyczny, dokładnie określony akt miłości. Całość można zatem sparafrazować w ten sposób: *Żyję wiarą w Chrystusa, który mnie umiłował, tj. w pewnym momencie swego ziemskiego istnienia okazał mi największą miłość*²³.

Imiesłów *agapēsantos* jest następnie rozwinięty, tj. otrzymuje nowe wyjaśnienie, w także partycypialnej formie, czasownika *paradiolomi*. *Paradontos heauton hyper emu* nie jest więc niczym innym jak tylko określeniem pewnej eksterioryzacji owego wewnętrznego aktu miłości Chrystusa. Chodzi przeto nie tylko o uczuciową postawę wobec nas, lecz o zewnętrzny akt, akt oddania nie czegokolwiek, lecz własnej osoby Chrystusa. Należy też właściwie akcentować dobrowolny charakter zbawczego czynu Chrystusa, świadomie uwydatniony tu przez Pawła wskutek użycia czasownika *paradiōmi*, w swym znaczeniu samorzutnej ofiary mocniejszego

Christu tu agapesantos me kai; podmiotem miłości jest znów tylko Syn, lecz wiara Pawła odnosi się do Ojca i do Syna (P⁴⁶ B D S G d g); III. *te tū theū exagorasantos me...* (Marcjon, Rufin). Ostatni wariant zdaje się być dość wyraźną próbą poprawienia tekstu, tak aby go uzgodnić z Gal 3, 13. C. Spicq, *Agapē...*, dz. cyt. I, 234 nota 1, nazywa tę lekcję „*pessima corruptio*”.

²¹ Por. Gal 1, 4; Efez 5, 2. 25; 1 Tym 2, 6; Tyt 2, 14.

²² Nawet idea przyjaźni bogów z ludźmi jest stosunkowo rzadko notowana w literaturze religijnej Greków. W związku z tym zagadnieniem zob. M. Vidal, *La théophilie dans la pensée religieuse des Grecs*, RSR 47 (1959) 161—185.

²³ *...Liebe Gottes historisch greifbare Erscheinung geworden ist...* pisze H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes...* dz. cyt., 28.

anizeli zwykle *didōmi*, używane również przez apostoła w podobnych kontekstach²⁴.

W samym wyrażeniu *paradōntos heautoñ* jest coś, co wywołuje prawem kontrastu ideę grzechów jako oddania się dobrowolnie złym instynktom²⁵. Popelniając grzech człowiek oddaje się samowolnie — i to jest warunek poczytalności grzechu — szatanowi; by nas od grzechu uwolnić, Chrystus oddaje się dobrowolnie na śmierć. W obu wypadkach idea oddania się jest zresztą wyrażona u Pawła wiele razy tą samą formułą: *paradidonai heauton*.

Zaimek zwrotny, użyty tu dwukrotnie w liczbie pojedynczej (*me, emū*), potęguje jeszcze bardziej intymne zjednoczenie Apostoła z Chrystusem²⁶. Niektórzy dopatrują się, nie bez słuszności, w całym dwuwierszu 19—20, a zwłaszcza w czasowniku *synestauromou* idei „współpracy” Pawła w dokonywanym przez Chrystusa dziele Odkupienia²⁷. Jakkolwiek by było, jest rzeczą oczywistą, że owe zaimki w liczbie pojedynczej przedstawiają nowe życie Apostoła w bardziej konkretnej i osobistej formie.

Nie ma potrzeby dodawać, że Paweł żadną miarą nie utożsamia się jednak z Chrystusem ani nie traci, na wzór mistyków hellenistycznych, swego ludzkiego „ja”. Za wyrażeniem: *z Chrystusem jestem przybity do krzyża* następuje zaraz owo: *który mnie umiłował i wydał siebie samego za mnie*.

Wydanie się Chrystusa z miłości za nas jest przedmiotem wiary, której pełnią żyje Apostoł od chwili swego nawrócenia²⁸. W tym nowym świetle zbawcze dzieło Chrystusa, tak w stosunku do Pawła samego, jak i względem całej ludzkości, streszcza się krótko w słowach *charis tu Theū*. Jeśli się zaś zważy, że *charis*, co do treści jest bardzo bliskie pojęciu *agapē*²⁹, wtedy łatwo stwierdzić, że Odkupienie dokonane przez Jezusa jest w rów-

²⁴ Zob. C. Spicq, *Agapē...*, dz. cyt., I, 236; Św. Hieronim, *Com. in Ep. ad Gal.* (ML 26, 346), który kojarzy nasz tekst z Łuk 6, 16; być może, iż tu również, podobnie jak w Efez 5, 2 i Rzym 8, 34 Paweł czyni pewną aluzję do kapłańskiej godności Chrystusa. Por. O. Moe, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebraerbriefes*, TLZ 72 (1947) 338.

²⁵ Por. np. Efez 4, 19.

²⁶ *Amor Christi quem ostendit mihi in cruce moriens pro me facit ut semper ei configar.* Św. Tomasz, *In Gal. cap. II, lec 6* (ed. Marietti 110).

²⁷ Por. H. Schlier, *Der Brief an die Galater...*, dz. cyt., 63; G. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Moffatt N. T. Com.), London 1948³, 74; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1954⁴, 59; J. Moffatt, *Love in the New Testament*, London 1930, 137.

²⁸ Szczegóły zobacz u H. Schlier, *Der Brief an der Galater...*, dz. cyt. 64; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe...*, 58.

²⁹ *Aliquando tamen gratia dicitur ipsa aeterna Dei dilectio...* Św. Tomasz, *I-a II-ae. qu. 110, d. 1 c.* Tę samą ideę parafrazuje C. Spicq, pisząc: *La charis ou amour de prédilection, faveur miséricordieuse sur chaque appelé...* *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (Etudes Bibliques), Paris 1947², 315.

nym stopniu aktem miłości Boga Ojca, który *tak umiłował świat, iż Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto weń wierzy, nie zginął, lecz miał żywot wieczny* (J 3, 16)³⁰.

IV.

Kończąc wróćmy na chwilę do myśli, wyrażającej związek tematu miłości z ideą dobrowolnego oddania się. Analiza jednego tekstu nie bardzo upoważnia do zbyt ogólnej syntezy, lecz na pewno nie minimy się z prawdą twierdząc, że to co jest najbardziej charakterystycznego dla zbawczej miłości Chrystusa, wyraża się w owej tendencji dawania siebie za innych³¹. To właśnie tak zasadniczo odróżnia miłość Chrystusa od pogańskich koncepcji miłości. Dlatego również Krzyż Chrystusa, przyjęty z miłości, wydał się *glupstwem dla pogan i zgorszeniem dla żydów* (1 Kor 1, 23). W pewnym sensie nie należy się temu zbyt dziwić. Jezus sam głosił nowość Swojej miłości, nazywał ją *nowym* przykazaniem (J 13, 34), *Nowym Testamentem* (Łk 22, 20; por. 1 Kor 11, 25), a ludzi, taką miłością odrodzonych, Apostoł Paweł uważał za nowe stworzenie (2 Kr 5, 17; Gal 6, 15; Efez 2, 15; 4, 24).

Według autorów pogańskich miłość, choć nie ogranicza się do szukania dóbr wyłącznie zmysłowo-materialnych, ma jednak na względzie zawsze, w ostatecznej perspektywie, osobiste dobro miłującego. Brak jej owego elementu ofiary, który stanowi rys istotny zbawczej miłości Chrystusa: *ho Christos uch heautō ēresen* (Rzym 15, 3). Jezus Chrystus ani nie usiłował osiągnąć czegokolwiek dla siebie, ani nie potrzebował spłacać jakiegokolwiek długu wdzięczności za ewentualnie okazaną Bogu przez ludzi miłość³². Oddał się tylko dlatego, by ratować ludzi. Prawdopodobnie ten model Chrystusa - Miłości miał na względzie Paweł, gdy pisał, że *miłość taskawa jest, nie laknie czci... nie szuka swego...* (1 Kor 13, 4).

Wielkość owego daru, złożonego z własnej osoby, wyraża się z jednej strony w godności Syna Bożego, a z drugiej zaś uwidacznia ją absolutna niegodność miłości, gdy chodzi o człowieka, który stał się dobrowolnie nieprzyjacielem Boga³³.

Należy również pamiętać, że Bóg kochając, nie tylko zstępuje ku ludziom, nie tylko się im oddaje, lecz przez miłość bierze ich niejako we

³⁰ Szusznie przeto stwierdza H. Schlier: *Die Tat Christi ist Erfüllung des Werkes Gottes... sie ist die Vollendung des liebenden Da-seins-für-den-anderen. Der Brief an die Galater...*, dz. cyt. 9.

³¹ Zob. G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936, 100, 106.

³² Por. Mt 10, 8; Łk 6, 34; 14, 13; 1 Kor 13, 5; 10, 24, 33; Fil. 2, 4. Podobnego ducha bezinteresownej ofiary domaga się Chrystus od ludzi w ich wzajemnym obcowaniu. Zob. R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener Theologische Studien, II. Systemat. Abteil., 12 B.), München 1956, 31—84. Autor kończy stwierdzeniem, że miłość własna odpowiednio zrozumiana... to nic innego jak tylko *opfervolle dubezogene Liebe* (s. 84) 233.

³³ Rzym 5, 8; Efez 2, 2—5.

własne posiadanie i to jest drugi, nie mniej zasadniczy rys zbawczej miłości Chrystusa³⁴. Wyrażenie staro-testamentowe *lud wzięty sobie na własność* 'am segullah' (Ps 129, 8; Wj 19, 5) wprowadzone przez Pawła do kontekstu soteriologicznego (Tyt 2, 14), doskonale oddaje tę ideę. Jest znów rzeczą aż nazbyt oczywistą, że nie chodzi tu o szukanie przez Boga czegokolwiek dla Siebie; akcent spoczywa na powinności człowieka, by się oddał przez miłość tylko i wyłącznie Bogu, który jest Stwórcą i Odkupicielem. Pan Bóg nie chce, by ludzie szukali, otrzymywali lub kochali cokolwiek albo kogokolwiek „poza Jego plecami”. Paweł pokazał więc doskonale zrozumienie tej woli Bożej, gdy pisał: *...żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus* (Gal 2, 20).

Ów element apropiacji Sobie osób przez Boga miłowanych leży też u podstaw biblijnego pojęcia *zazdrości Boga*. *Temat gineach*³⁵, dość często podejmowany w tekstach staro-testamentowych z epoki przed niewolą babilońską, należy do zasadniczych w nauce o przymiotach Boga Jedynego³⁶. Jeżeli np. w księdze Wj 20, 5 Pan Bóg Sam o Sobie mówi: *Jam jest Pan Bóg twój, Bóg zazdrości* ('el gama'), to nie tyle ideą gniewu, ile raczej temat miłości Oblubieńca względem oblubienicy kryje się za tym uroczystym oświadczeniem³⁷. Nie jest wykluczone, że do tak pojętej miłości czyni aluzję Paweł, gdy pisze: *zēlō gar hymas Theu zēlō* (2 Kor 11, 2), przyrównując swój zapał apostołski do *zazdrości Boga Samego*.

Również idea wspólnoty Jezusa z całą ludzkością wywodzi się ostatecznie z pojęcia nowo-testamentowej miłości Boga względem ludzi: *Ten bowiem, który uświęca i ci co uświęcenia dostępują, z jednego są wszyscy* (Hebr 2, 11). Stąd prosta już droga do tomistycznego pojęcia konieczności Wcielenia³⁸. By ludzie mogli się nazywać i być synami Boga, trzeba było, iżby Syn Boży stał się jako jeden z ludzi. Cały powyższy kompleks bliskich sobie idei sprowadza się ostatecznie do definicji Boga Samego, „Boga, który jest miłością”.

Odkupienie ludzkości co do swej istoty jest przede wszystkim unicestwieniem grzechu. Dlatego też, jak słusznie zauważa *F. Prat*³⁹, dokonane przez Chrystusa dzieło Zbawienia ma tyle aspektów, ile ich może posia-

³⁴ Tę ideę „przywłaszczenia Sobie” całej ludzkości przez Boga J. Dupont dostrzega również w akcie zbawczego poznania ze strony Boga: *...l'attention divina est déjà une certaine appropriation de la part de Dieu. Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Louvain—Paris 1949, 80, 88.

³⁵ W Septuagincie *qinēah* jest tłumaczone zwykle przez *zelos*, z wyjątkiem Przysł. 14, 30 (*kardia aisthētikē*); por. A. Stumpff, ThWNT II, 880 nota 2.

³⁶ Np. Joz 24, 19; Lb 25, 11; Powt Pr 4, 24; 5, 9; 6, 15; 32, 16. 21; 1 Król 14, 22; por. Ezech 5, 13; 8, 3. 5; 16, 42; 23, 25.

³⁷ Według F. Zorell, *zēlos* oznacza „fervidum personae vel rei studium et amor”. *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1931², sub voce

³⁸ Św. Tomasz, *In Ep. ad Ephes. cap. II lec. 5* (wyd. Marietti 178)

³⁹ *La Theologie...*, dz. cyt., II, 226.

dać grzech ludzki⁴⁰. Jeżeli w pojęciu grzechu bierze się pod uwagę winę, Odkupienie jest ekspiacją. Jeżeli przedstawimy sobie grzech jako niewolę, jako pewnego rodzaju uwięzienie przez szatana, Odkupienie należy uznać konsekwentnie za wyzwolenie człowieka; jeżeli pojmimy grzech jako obrazę, Odkupienie będzie zadośćuczynieniem... Rzeczywistość dzieła Odkupienia jest więc tak złożona i tak rozległa zarazem wobec naszych możliwości poznawczych, iż trudno jest sprowadzić ją do jakiejś jedynej zasady lub wyrazić za pomocą krótkiej formuły. Aby ją, na ile nas stać, zgłębić, należy raczej brać pod uwagę jej poszczególne aspekty. Trzeba jednak pamiętać, że idea miłości Boga względem człowieka grzesznego jest podstawą dla każdego z możliwych spojrzeń teologa czy biblisty na dokonane przez Chrystusa dzieło Odkupienia. A już wydaje się rzeczą szczególnie niezbędną akcentować dobitnie rolę tej idei, jeśli chodzi o soteriologię św. Pawła, dla którego Chrystus jest *ho agapēsas kai dus heauton hyper hymon*. Wprowadzenie zbyt radykalnie pojętych kategorii jurydycznych — dzieło krytyki racjonalistycznej — stoi, jak widać, w wyraźnej sprzeczności z najwcześniejszymi wypowiedziami Pawła na temat zbawczej śmierci Chrystusa.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Teodor Langkammer OFM, Kłodzko

JN 2, 4 W ŚWIETLE NAJNOWSZEJ EGZEGEZY

Słowa Chrystusa zapisane w Ewangelii św. Jana 2, 4 „Co mnie i tobie niewiasto, jeszcze nie nadeszła godzina moja” stanowiły w ostatnich latach wśród egzegetów przedmiot żywej dyskusji. Szczególnie zajęli się nimi dwaj bibliści, P. Gächter¹ i J. Michl², z których poglądami pragniemy zapoznać czytelników niniejszego artykułu.

I.

Maryja zauważywszy w czasie uczty weselnej kłopot nowożeńców, spowodowany brakiem wina, zwraca się do Syna: *wina nie mają..* Większość egzegetów widzi w uwadze Maryi wyraźną prośbę i określa nawet na

¹ Por. *Maria im Erdenleben*, Neutestamentliche Marienstudien, Innsbruck 1954², 155—200 jest to w pogłębionym nieco ujęciu studium, ogłoszone w ZKT 55 (1931) 351—402 pt. *Maria in Kana*. Główne postulaty P. Gächtera uwzględnia F. M. Braun, *La Mère des Fidèles*, Essai de théologie johannique, Paris—Tournai 1954, 50—74.

² Por. *Die Hochzeit zu Kana*, Theol. u. Glaube 45 (1955) 334—348; *Bemerkung zu John. 2, 4*, Biblica 36 (1955) 492—509. W pracy cytaty odnoszą się do artykułu w *Biblica*.

jaką pomoc Matka Najśw. liczyła. Św. Jan Chryzostom³, św. Augustyn⁴, E. Toletus⁵, J. Maldonat⁶, J. Grimm⁷, A. Schäfer⁸, J. Knabenbauer⁹, B. Bartmann¹⁰, K. Weiss¹¹, F. Tillmann¹², M. J. Lagrange¹³, W. Lauck¹⁴, A. Wikenhauser¹⁵, P. F. Ceuppens¹⁶, sądzą, że Maryja wyczekiwała cudu, P. Gächter¹⁷, F. M. Braun¹⁸, M. E. Boismard¹⁹, że liczyła na pomoc naturalną.

Chrystus Pan na uwagę Matki Najśw. natychmiast zareagował. Pierwsza część odpowiedzi: *ti emoi kai soi* = *co mnie i tobie* stanowi zwrot pospolicie używany zarówno w językach semickich jak i greckim i łacińskim²⁰. Zagadnieniu znaczenia tego zwrotu dużo uwagi poświęcił P. Joüon²¹ i P. Gächter²². Znaczenie tego wyrazu, jak autorzy stwierdzają, jest zasadniczo we wszystkich wymienionych wyżej językach to samo. Chodzi o zaprzeczenie wspólnoty między dwiema wielkościami, połączonymi za pomocą spójnika. Jest to zwrot eliptyczny, za pomocą którego podano, albo starano się dopiero zbadać, ukrytą przyczynę rozłączenia dwu wielkości, osób itp.

W języku polskim pewna parafraza wyglądałaby mniej więcej tak: *Co ja i ty mamy ze sobą wspólnego*²³. Po badaniach P. Gächtera i P. Joüona, jak również po cennych uwagach i uzupełnieniach

³ Por. *Homilia in Ioannem* 21, 2, PG 59, 130.

⁴ Por. *Tractatus in Ioannis Evangelium* 8, 9, PL 35, 1455.

⁵ Por. *In Ioannis Evangelium Commentari*, Köln 1859, 187.

⁶ Por. *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Moguntiae 1854, 462.

⁷ Por. *Das Leben Jesu*, t. II, 1, Regensburg 1893, 265.

⁸ Por. *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift*, Münster in W. 1900², 225, 229.

⁹ Por. *Commentarius in Evangelium sec. Ioannem*, Parisiis 1898, 120—122.

¹⁰ Por. *Christus ein Gegner des Marienkulturs?* Freiburg im Br 1909, 65—69.

¹¹ Por. *Die Fürbitterein in Kana*, Blätter für kath. Klerus, Eichstädt 1924, 4—8.

¹² Por. *Das Johannesevangelium*, Bonn 1931⁴, 79.

¹³ Por. *Evangile selon saint Jean*, Paris 1936⁶, 56 n.

¹⁴ Por. *Das Evangelium des hlg. Johannes*, Freiburg im Br. 1941, 68.

¹⁵ Por. *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, 62.

¹⁶ Por. *Theologia Biblica*, Volumen IV, Mariologia Biblica, Romae 1931², 179.

¹⁷ Por. *dz. cyt.*, 160 nn.

¹⁸ Por. *dz. cyt.*, 55 n.

¹⁹ Por. *Du Bâpteme a Càna*, Paris 1956, 143 n.

²⁰ Por. J. Michl, *art. cyt.*, 493.

²¹ Por. *Notes philologiques sur les Evangiles*, Recherches de Science Religiense 18 (1928) 356 n.

²² Por. *dz. cyt.* 171—177.

²³ Por. inne tłumaczenia: np. J. Michl, *art. cyt.* 495: *Was willst du von mir? Warum sagst du mir das?* R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu* (Joh 2, 1—11) Freiburg 1950, 1: *Ist meine Sache die deinige, Frau?* Chociaż przez to tłumaczenie przebija z góry wyznaczona myśl, co nie jest zgodne z charakterem eliptycznym zwrotu.

J. Michla, zasadnicze znaczenie tego zwrotu należy uważać za pewnik naukowy²⁴. Nie można jednak na podstawie samego charakteru zwrotu, który odnosi się do konkretnego wypadku, mówić o zupełnym rozłączeniu dwu osób i to na dłuższą metę, jak to czyni odnośnie Jan 2, 4 P. Gächtera. Należy również zaznaczyć, że aktualne znaczenie zwrotu uzależnione było od wielu okoliczności, a więc od tonu głosu w rozmowie, gestykulacji, przyjaźni istniejącej pomiędzy stronami itp. Zwrot ten jest również używany w stosunku do przyjaciół i nie oznacza absolutnego rozłączenia²⁵. Np. 2 Sam 16, 10, opowiada Abisaj, syn Sarwii, wnuk Dawida, ma zamiar zabić Semeja, syna Gery, z rodu domu Saulowego za przekleństwa i obelgi rzucone na Dawida. Król Dawid widząc zamiary swego krewniaka rzekł do niego: *Co mnie i wam synowie Sarwii? Dajcie mi pokój, aby złorzeczył, albowiem Pan kazał mi złorzeczyć Dawidowi, a któż jest, kto by śmiał rzec: Czemu tak czynił?* Z tekstu tego wynika, że Dawid nie ma najmniejszego zamiaru zerwać więzi przyjaźni z Abisaim.

W literaturze rabinistycznej zwrot ten zanika²⁶.

W Nowym Testamencie zwrot ten powtarza się często. Np. nieczyste duchy mówią przez usta opętanych do Jezusa, gdy je chce wypędzić: *Jezusie Nazareński, cóż mamy ze sobą wspólnego? Przyszedłeś, żeby nas zgubić. Wiem dobrze, kim jesteś: Święty Boga.* (Mk 1, 24). *Czy po to przyszedłeś, aby nas zniszczyć?* (Łk 4, 34). Na podstawie wyżej wymienionych przykładów trzeba stwierdzić, że zasada postawiona przez P. Jouona i P. Gächtera jest słuszna. Należy jednak uwzględnić wszelkie okoliczności płynące z kontekstu, by należycie ocenić znaczenie zwrotu w danym wypadku.

II.

By móc należycie rozwiązać kwestię znaczenia tytułu „niewiasto” w odniesieniu go przez Chrystusa do własnej Matki w Kanie Galilejskiej, zbadamy najpierw jaki sens wyraz ten posiadał w świecie hellenistycznym, rzymskim i judaistycznym.

W starożytnej Grecji w ten sposób tytułowali mężowie swoje żony. Np. Parys Helenę (II 3, 438), Hektor Andromachę (II 6, 441), Alkinoos Aretę (Od 7, 424), Odyszeusz Penelopę (od 19, 107). Tytuł ten jest również w użyciu w literaturze pohomeriańskiej. Także Grecy mówili w ten sposób do niewiast obcych, nawet stanu wolnego. Nierzadkie są przykłady, gdy tytułuje się w ten sposób królowę. Np. Antenor Helenę, żonę Menelausa, króla Sparty (II 3, 204), Chór starców Klitemnestrę, żonę Agamemnona (Aischylos, Agam. 1625), chór starców tebańskich Sokastę (Sofokles, Elektra 1025).

²⁴ Dlatego złagodzenia w tym względzie nie są na miejscu. Por. Np. J. C. Quirant, *Las Bodas de Cana*, Mar 20 (1958) 179 *Y le dice Jesus: Que hay entre ti y mi, Madre mia.*

²⁵ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950 81. J. Michl, *art. cyt.* 493.

²⁶ Por. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N T aus Talmud und Midrasz*, München 1926, II, 401.

kles, Edyp król 678), chór starców perskich Atorsę dodając do *gyne*, *basi-leia* (Aischylos, Persowie 623), August Kleopatrę (Kasjusz Dio 51, 12, 5). Zwrotem *gyne* posługują się również błagający o pomoc oraz służba. Z zestawienia równorzędnego użycia wprawdzie rzadkiego zwrotu *aner* odnośnie mężczyzny, a częstego zwrotu *gyne* w odniesieniu do kobiety, można wnioskować, że jedno i drugie wyraża szacunek i uszanowanie.

Nie znamy natomiast wypadku, żeby syn nazywał swoją matkę *gynai*. W późniejszych wiekach zdarza częściej, że syn tytułuje swoją matkę: *Kyria* = *Pani*²⁷. Tak samo zwraca się Izaak do swojej matki Sary w apokryficznym testamencie Abrahama²⁸. J. Michl sądzi, że zwrot *gynai* wyparty został przez *Kyria*, prawdopodobnie w początkach panowania cesarzy²⁹. *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis* (5, 2) rzuca, dla właściwego ustalenia znaczenia *Kyria* dużo światła. Ojciec Perpetuy rzuca się do jej stóp, by córka wysłuchała jego prośby. Święta osobiście o tym mówi: *lacrimis me non filiam nominabat, sed dominam*³⁰.

Użycie tego zwrotu w literaturze żydowskiej należy do wyjątku. Abstrahując od pism żydowskich, zależnych od wpływów hellenistycznych³¹, można przytoczyć jeden wypadek³² i to wątpliwy³³. Pewien żebrak zatytułował w ten sposób małżonkę słynnego nauczyciela żydowskiego Hillela.

J. Michl zauważa, dlatego że zwrot ten w literaturze żydowskiej nie jest w ogóle znany, chyba w kołach żydowskich, będących pod wpływem hellenistycznym, można się zapytać, czy Chrystus Pan, który posługiwał się językiem aramejskim, użył tego wyrazu odnośnie do swej Matki, czy też należy jego greckie brzmienie przypisać Ewangelście. Na tę wątpliwość wysuniętą przez autora³⁴, zresztą nie nową³⁵, że nie Chrystus użył tego tytułu, ale Ewangelista przetłumaczył na *gynai*, nie można się w żadnym wypadku zgodzić.

Chrystus Pan bowiem nie tylko zwraca się w ten sposób do matki, co rzeczywiście jest godne zastanowienia, ale również do innych niewiast. Ponadto nie tylko u św. Jana zachodzi powyższy wyraz, ale także u synoptyków.

Także zwyczaj tytułowania kobiety w obecnej Palestynie potwierdza

²⁷ Por. A. Deismenn, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923⁴, 159—161. Niejaki Semproniusz pisze do swej matki: *te metri kai kyria mu, meter*.

²⁸ Por. M. Rh. James, *The Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, Cambridge 1892, 79.

²⁹ Por. *art. cyt.* 499.

³⁰ Por. R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929³, 38.

³¹ Por. P. Gächter, *dz. cyt.* 178.

³² Por. H. Strack-G. Billerbeck, *dz. cyt.* II. 401.

³³ Por. M. Goldenberg, *Der talmudische Traktat Dereck Erez Rabba*, Breslau 1888, 15.

³⁴ Por. *Bemerkungen zu Joh 2, 4*, *Biblica* 36 (1955) 499.

³⁵ Por. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 182 n.

wyjątkowość zwrotu *gynai* w ustach Chrystusa Pana w odniesieniu do Matki. Dzisiaj na ogół w Palestynie mówi się podobnie do kobiety³⁶.

Po omówieniu znaczenia zwrotu *niewiasto* w literaturze greckiej i rabinistycznej³⁷, należy ustalić znaczenie zwrotu w użyciu Chrystusa Pana. Zbawiciel jak wynika z Ewangelii, często posługuje się tytułem: *gynai* w różnych okolicznościach. Do cudzołożnej niewiasty powiada pełen dobroci: *niewiasto, gdzież są ci, którzy cię oskarżyli?* (Jan 8, 10). W rozmowie z Samarytanką, która uwierzyła w Chrystusa jako proroka, Jezus powiada: *Wierz mi niewiasto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu* (Jan 4, 21). Chorą od osiemnastu lat niewiastę Jezus przywołuje do siebie, by ją uzdrowić: *niewiasto, jesteś wolna od swej niemocy* (Łk 13, 12). Do niewiasty kanańskiej, u której podobała się Chrystusowi silna wiara, powiada: *niewiasto, wielka jest twoja wiara* (Mt 15, 28). Płaczącą przy pustym grobie Magdalenę Chrystus Pan pyta: *niewiasto, czemu płaczesz?*

Tytułem *niewiasto*, jak już stwierdziliśmy, posługiwano się w Palestynie za czasów Chrystusa najwyżej w kręgach zależnych od wpływów hellenistycznych i to rzadko. Jeżeli więc Chrystus Pan posługuje się tym zwrotem tam, gdzie nie był używany, trzeba powiedzieć, że używa chętnie zwrotów niepospolitych. Czyni to, co łatwo można zauważyć z przytoczonych tekstów, gdy odpuszcza grzechy, gdy prorokuje, gdy uzdrawia, gdy pochwała silną wiarę, gdy ukazuje się po Zmartwychwstaniu swoim. Są to okoliczności, kiedy Chrystus Pan występuje oficjalnie jako Mesjasz.

To spostrzeżenie potwierdzają i inne zwroty wyjątkowo używane tylko przez Zbawiciela. Np. gdy wskrzesza córkę Jaira powiada do niej *Talitā kumi*. To znaczy: *dzieweczko, powiadam ci wstań* (Mk 5, 41; Łk 8, 54). Podobnie postąpił Chrystus Pan przywracając życie młodzieńcowi z Naim: *Młodzieńcze* (aram: *taljā*), *powiadam ci, wstań* (Łk 7, 14). W normalnym użyciu były zwroty: „córko moja”, „synu mój”. Z dotychczasowych uwag na temat wyrazu *niewiasto* możemy powiedzieć, że w tytule tym nie ma nic odpychającego czy obrażającego. Chrystus Pan jednak wobec Matki swej w Kanie wystąpił oficjalnie jako Mesjasz i dlatego posłużył się tym wyjątkowym wyrazem, przez co równocześnie całą swą odpowiedź postawił w świetle mesjańskim.

III.

Zrozumienie drugiej części odpowiedzi Chrystusa *upo hekei he kōra mu*, nastęrcza chyba największą trudność. Jeżeli słowa powyższe traktuje jako twierdzenie, możliwe są następujące tłumaczenia:

- a) Maryja zwracając uwagę Jezusowi na brak wina, chce przez to

³⁶ Por. E. Power, *Quid mihi et tibi mulier? nondum venit hora mea* Joh. 2, 4, VD 2 (1922) 129.

³⁷ Zagadnieniem tym obszernie zajmują się E. Wackernagel, *Über einige antike Redenformen*, Göttingen 1912.

spowodować rychłe opuszczenie domu weselnego. Pan Jezus jej odpowiada, jeszcze nie pora na to³⁸.

Nie można jednak na podstawie tej teorii wytłumaczyć zlecenia, które Maryja daje służbie.

b) Godziną tą jest pierwsza uroczystość Paschy, gdzie Jezus objawił przez cuda i nauczanie swoją chwałę³⁹. To tłumaczenie jest niezgodne z opisem święta Paschy czwartej Ewangelii, gdzie wystąpieniu Jezusa nie przypisuje się powyższego znaczenia⁴⁰.

c) Na ogół rozumie się tę godzinę jako wyznaczoną przez Ojca, aby Chrystus ujawnił swoją chwałę przez cuda⁴¹. Chrystus Pan na skutek prośby Maryi w Kanie tę godzinę przyspieszył i uczynił swój pierwszy cud⁴². Trudno jednak w takim wypadku pogodzić stanowcze i uroczyste stwierdzenie, że wyznaczony przez Ojca czas jeszcze nie nadszedł, z tak szybką rezygnacją z podjętej przed chwilą decyzji. Usiłuje się tę trudność usunąć, wskazując na analogiczny wypadek. Chrystus w rozmowie z niewiastą kananejską podobnie postąpił. Najpierw odmówił cudu, tłumacząc się ograniczeniem jego działalności przez Ojca, a w końcu cudu dokonał (Mt 15, 25—28).

Wydaje się jednak, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sceną w Kanie Galilejskiej, a rozmową z niewiastą kananejską. W pierwszym wypadku, jeżeli Chrystus Pan wyprzedził ową godzinę, to zasadę postawioną przez Ojca, że nie nadeszła godzina jego, obalił. W drugim natomiast przywileje, przysługujące przede wszystkim synom Izraela, rozszerzył wyjątkowo na poganę.

d) P. Gächter, w oparciu o opinię św. Augustyna⁴³, której zwolennikiem był także H. Newman⁴⁴, sądzi, że tą godziną jest męka i śmierć, jak również uwielbienie Chrystusa. Włączeniem czynnika uwielbienia do pojęcia godziny, opinia Gächtera różni się od opinii św. Augustyna. Śmierć i uwielbienie w myśl Ewangelisty, jak twierdzi P. Gächter, posiadają jedną wspólną treść: *odejście do Ojca* (Jan 13, 1), o którym mówi Jezus przed umyciem nóg Apostołom: *Jezus widząc, że przyszła godzina Jego, aby przeszedł z tego świata do Ojca...* Jeżeli więc Jezus zaznacza Maryi, że jeszcze nie nadeszła godzina Jego, to tym samym wy-

³⁸ Tak np. J. Schildenberger, *Das Rätsel der Hochzeit zu Kana*, Eine Erklärung zu Joh 2, 1—11, Benediktinische Monatschrift 15 (1933) 123—130; 224—234; W. Moock, zu Joh 2, 1—11, ThGl (1938), 313—316.

³⁹ Tak np. J. E. Belsler, *Das Evangelium des hl. Johannes*, Freiburg 1905, 75. K. Wennemer, *Die heilsgeschichtliche Stellung Marias in Johanneischer Sicht*, por. dz. zb. C. Feckes, *Die heilsgeschichtliche Stellung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954, 42—78, szczególnie 53, 61. K. Wennemer rozciąga godzinę także na godzinę śmierci, 60 n.

⁴⁰ Por. J. Milch, *art. cyt.* 501.

⁴¹ Por. J. Milch, *art. cyt.* 501.

⁴² Por. W. Lauck, *Das Evang. des Joh.* dz. cyt. 71 n.

⁴³ Por. *In Joh. tract.* 119, 1, PL 25, 1456, 1950.

⁴⁴ Por. *Die hlg. Moria*, Sendschreiben an K. B. Pusey, übers von G. Schundeln, Köln 1866, 164 nn.

jaśnia jej bliżej, dlaczego On, jej syn, nie może mieć z nią nic wspólnego. Gächter dla lepszego zrozumienia swych poglądów dzieli życie Jezusa na trzy okresy: 1. Okres rodzinny, który się już skończył. 2. Okres publicznej działalności, który się rozpoczął, a w którym wszelki wpływ Matki na Jego działalność zostaje wykluczony. 3. Okres obejmujący mękę, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i uwielbienie w niebie. W trzecim okresie odżyje stosunek Matki do Syna i odzyska znaczenie swoje w sposób odpowiadający naturze tego okresu. Rozłączenie w drugim okresie, zapowiedziane w Kanie, („Co mnie i tobie”) potwierdzają dwa wypadki z tego stadium życia Jezusowego: 1. Na wiadomość o przybyciu Matki i braci Chrystusa Pana Jezus stwierdza: *Ktokolwiekby czynił wolę Ojca mego, który jest w niebieszech, ten bratem i siostrą i matką jest* (Mt 12, 48—50). Drugi wypadek, to pochwała dla Maryi ustami niewiasty z ludu. Pan Jezus tej pochwały nie odrzucił, ale zaznaczył, że łączność z Bogiem, dzięki więzom nadprzyrodzonej wiary, jest ponad związek naturalnej łączności (Łk 11, 27 n)⁴⁵.

Zdaniem P. Gächtera powyższe tłumaczenie jest w stanie pogodzić dokonanie cudu z odpowiedzią Chrystusa: *Nie nadeszła jeszcze godzina moja*. Bo *Jego godzina* nie stanowi zasadniczej przeszkody w dokonaniu cudu, gdyż odnosi się do trzeciej fazy jego życia. Jeżeli zaś chodzi o pierwszą odmowną odpowiedź Jezusa Chrystusa na prośbę Matki (*Co mnie i tobie*), zaznacza P. Gächter, że Maryja aczkolwiek nie mogła wywrzeć wpływu w drugiej fazie życia Jezusa Chrystusa, cud został dokonany na jej prośbę.

Jest to wyjątek od zasady, w tym sensie, że wyjątek ten stanowi realizowanie prośby Maryi, a nie dokonanie cudu. Przyczyną wyjątku mogła być ufność Maryi, przejawiająca się w dawaniu zaleceń sługom, mimo odmowy Jezusa⁴⁶.

W tłumaczeniu P. Gächtera widzę dwa słabe punkty.

1. Matka Najświętsza wstawia się za nowożeńcami u swojego Syna. Chrystus Pan w swej odpowiedzi reaguje na słowa Matki. Ta odpowiedź składa się z dwóch części, które stanowią jedną myślową całość. Jeden człon drugi wyjaśnia i wzajemnie się warunkują. Dlatego też całe zdanie odnosi się do jednego przedmiotu. Jest nim konkretna, kłopotliwa sytuacja nowożeńców — brak wina. W słowach Chrystusa Maryja nie mogła wyczytać odmownej odpowiedzi, bo inaczej nie dałaby zleceń służbie. Czyli Chrystus ani w pierwszej części odpowiedzi nie mógł odrzucić prośby swej Matki („Co mnie i tobie”), ani w drugiej nie mógł mieć na uwadze swej męki. Przynajmniej Maryją nie mogła Go w ten sposób zrozumieć. Ostatecznie cokolwiek by ta godzina oznaczała, trudno na podstawie tłumaczenia P. Gächtera pierwszego członu odpowiedzi — jako odmownej, przyjąć, by Maryja mogła sądzić, że ta „godzina” nastanie za chwilę.

⁴⁵ Por. P. Gächter, *dz. cyt.* 184—191.

⁴⁶ Por. P. Gächter, *dz. cyt.* 194—197.

Trudność zatem, że Maryja mimo odmownej odpowiedzi wydała służbie rozkazy, przez Gächtera nie została rozwiązana.

2. Nawiązując do powyższych wywodów o jednym przedmiocie logicznym całego zdania należy zauważyć, że odniesienie „godziny” do śmierci Chrystusa rozбивa ten przedmiot logiczny. Maryja przecież nie błaga o wysłuchanie prośby, jako takiej, ale o pomoc dla nowożeńców. Również Chrystus odpowiada Maryi nie tyle na prośbę jako taką, lecz na treść zawartą w prośbie, czyli jeden i drugi człon odpowiedzi Chrystusa należy odnieść do konkretnej sytuacji w Kanie. Zdaniem zaś P. Gächtera, Chrystus przede wszystkim ma na uwadze prośbę Matki, a nie treść prośby i dlatego sądzi autor, że trzeba „godzinę” potraktować jako okres męki i śmierci Chrystusa, bo w danej chwili Chrystus Pan nie może uwzględnić prośby Matki Najświętszej. Jednakże odniesienie „godziny” do śmierci Chrystusa nie odpowiada kontekstowi, to jest zleceniu Maryi danemu służbie oraz dokonaniu cudu przez Chrystusa. Powyższe zaś rozróżnienie pomiędzy samą prośbą, a jej treścią, zdaje się odpowiadać ostrożnemu sformułowaniu Jana prośby Maryi: *Wina nie mają*.

6 Dla myśli teologicznej argumentacja Gächtera miałyby następujące skutki. Wyjątkiem, według autora, było wysłuchanie prośby, a nie dokonanie cudu.

Dla ustalenia znaczenia zwrotu „niewiasto” należałoby z rozumowania autora wyprowadzić takie konsekwencje: Chrystus Pan w odniesieniu do Matki posługuje się tytułem „niewiasto” raz po to, by ją wykluczyć od działalności mesjańskiej, drugi raz z krzyża po to, by ją włączyć w działalność mesjanistyczną.

e) Na podstawie powyższych trudności należałoby słowa Chrystusa do Matki inaczej wyjaśnić. Wydaje mi się, że nie można w tym celu odwrócić porządku rzeczy i z wyjaśnionego drugiego członu odpowiedzi Chrystusa wnioskować o pierwszym, jak to czyni J. Milch⁴⁷, bo wtedy łatwo może powstać tendencja złagodzenia słów poprzedniego członu (co mnie i tobie), albo nawet zniesienie właściwego jego znaczenia.

Należy zatem znaczenie pierwszego członu zdania zrozumieć w ten sposób: Dokonanie cudu w Kanie Galilejskiej jest wyłączną rzeczą Chrystusa i to Chrystus Maryi dał do zrozumienia przez słowa: *Co mnie i tobie*. Ale wstawiennictwo za nowożeńcami zostało przez Chrystusa przyjęte. Za wstawiennictwem Maryi Chrystus dokonał cudu.

Następny człon należałoby uważać, jako zdanie pytające: Czy nie nadeszła jeszcze godzina moja? Charakter pytajny drugiej części odpowiedzi Jezusa jest usprawiedliwiony na podstawie kontekstu. Maryja bowiem daje zlecenie służbie, a Chrystus bez zwłoki czyni cud. Wydaje się również, że i pod względem gramatycznym zdanie pytające nie napotyka na trudności. Zdanie zaczyna się od *upo*. Można przytoczyć dwa przykłady u św. Marka (4, 40 i 8, 17) i paralelne do ostatniego miejsce u św.

⁴⁷ Por. ar. cyt. 509.

Mateusza (16, 9), gdzie wyraz *upo* po zdaniu pytajnym również ma znaczenie partykuły pytajnej. Owszem znaczenie wyrazu *upo* nie jest zbyt częste. Ponadto jako przykład posłużyć może Mt 8, 29, gdzie zdanie, podobnie jak w naszym wypadku, składa się z dwóch członów. Pierwszy w swej konstrukcji jest zupełnie podobny do pierwszej odpowiedzi Chrystusa do Maryi (Jan 2, 4 a), a drugi stanowi zdanie pytające bez partykuły pytajnej.

W związku z powyższym tłumaczeniem należałoby usunąć jedną trudność. Spotykamy bowiem na dwu innych miejscach Ewangelii Janowej (7, 30 i 8, 20) identyczne powiedzenie jak w Jan 2, 4 b o nie nadziei godzinie, gdzie owa godzina odnosi się bezpośrednio do męki Zbawiciela i w Jan 7, 30 i 8, 20, ta godzina przedstawiona jest jako należąca do przyszłości. Pan Jezus jednak krótko przed męką w Niedzielę Palmową (Jan 12, 23), stwierdza po raz pierwszy, że *przyszła godzina, aby uwielbiony był Syn Człowieczy*.

Gdy drugą odpowiedź uważać będziemy jako zdanie pytające, przyszłość tej godziny należy uznać za jak najbliższą, czyli, że godzina Chrystusa już nadeszła. Wtedy jednak niezrozumiałe pozostaną słowa Chrystusa w Jan 12, 23, gdzie Zbawiciel stwierdza, że godzina jego nastąpi dopiero z chwilą rozpoczęcia męki. Należy zatem odróżnić godzinę uwielbienia, rozpoczynającą się od Męki Pańskiej, od godziny ujawnienia się chwały Chrystusa, mającej miejsce w Kanie.

Tłumaczenie drugiej części odpowiedzi Chrystusa (Jan 2, 4 b) jako pytanie, nie należy uważać za odosobnione. Już Tacjan⁴⁸ w ten sposób to zdanie zrozumiał⁴⁹. Z powyższych J. Knabenbauer⁵⁰, A. Durand⁵¹, S. Grill⁵², H. Seeman⁵³, M. E. Boismard⁵⁴, J. Michl⁵⁵. Ten ostatni zalicza się także do zwolenników zdania pytającego J. Sickenbergera na podstawie prywatnej z nim rozmowy⁵⁶. Dla CH. P. Ceroke jedyny element przeszkadzający przyjęciu zdania pytającego stanowi zwrot *niewiasto*⁵⁷. Z polskich egzegetów przyjmuje tę opinię W. Szczepeński⁵⁸.

Nasza opinia różni się od powyższych tym, że dla pierwszej części

⁴⁸ Por. A. Ciasca, *Tatiani Evangelium harmoniae arabicae*, Romae 1888, 19. Jako pytanie tłumaczy tekst Tacjana z oryginału także J. Michl, *Por. art. cyt.* 506.

⁴⁹ *Por. dz. cyt.* PG 44, 1308 D.

⁵⁰ *Por. Evangelium sec. Joannem*, Parisiis 1898, 120.

⁵¹ *Por. Evangile de S. Jean*, Paris 1930⁵, 57 n.

⁵² *Por. Jesus auf der Hochzeit zu Kana*, Bibel und Liturgie 20 (1952) 335 n.

⁵³ *Por. Aufgehellte Bibelstellen*, Benedikt Monatschrift 28 (1952) 230 n.

⁵⁴ *Por. Ref. Bib.* 61 (1954) 295.

⁵⁵ *Por. art. cyt.* 505 n.

⁵⁶ *Por. art. cyt.* 507.

⁵⁷ *Por. The Problem of Ambiguity in John 2, 4*, The Cath. Bibl. Quart. 21 (1959) 326.

⁵⁸ *Por. Nowy Testament, Cztery Ewangelie*, t. I, Poznań 1932, 457.

odpowiedzi (co *mi* i *tobie*?) uwzględniliśmy postulaty P. Joüona i P. Gächtera, jak się zdaje, dobrze uzasadnione. Ponadto w oparciu o opinię F. Michla staraliśmy się wyjaśnić poważną trudność, powstającą w związku z uznaniem drugiej części odpowiedzi jako zdanie pytające, poprzez wprowadzenie różnicy w znaczeniu terminu „godzina”.

W związku z powyższymi wywodami uważam, że odpowiedź Chrystusa do Matki można by przetłumaczyć w ten sposób: *Co mi i tobie niewiasto? Czy nie nadeszła godzina moja?* A egzegeza tego wiersza mogłaby wyglądać mniej więcej tak: Maryja zwraca Chrystusowi uwagę na brak wina. Chrystus Pan wyjaśnia, że myśli o zaradzeniu kłopotu nowożeńców, a jeśli chodzi o cud — to jest na wskroś autonomiczny. Stwierdza ponadto, że właśnie nadeszła godzina Jego chwały. Maryja w słowach pierwszej części nie mogła wyczytać oburzenia ani rozłączenia, a słowa drugiej części odpowiedzi przekonały ją, że w najbliższych chwilach musi się stać coś wielkiego. Dlatego sługom daje zlecenie o charakterze bardzo ogólnym (gr. *ti*), z czego wnioskować można, że sposób pomocy Chrystusa nie był jej szczególnie znany.

Dla Mariologii tekst ten posiada wielkie znaczenie. Chrystus Pan jest wyłącznym sprawcą cudu, ale Maryja ma w nim swój udział, może nie bezpośrednio, ale skuteczny.

Tak więc jest skuteczną pośredniczką rodzaju ludzkiego.

Kłodzko

O. TEODOR LANGKAMMER OFM

Ks. Miłostaw Kołodziejczyk, Kraków—Częstochowa

FAKT WZROSTU MISTYCZNEGO CIAŁA CHRYSYDUSA W ŚWIETLE PISMA ŚW.

Spośród wielu gałęzi wiedzy teologicznej przedmiotem szczególnych zainteresowań, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat, są zagadnienia eklezjologiczne¹. Kościół określa się obecnie jako Mistyczne Ciało Chrystusa². Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wspominają o roz-

¹ Por. O. Bernard Przybylski, OP, *Aktualne zagadnienia w eklezjologii*. w: Ruch Bibl. i Lit., 12 (1959), 407—425.

² W ciągu rozwoju katolickiej myśli teologicznej stosunek pojęcia Mistycznego Ciała Chrystusa do Kościoła, nie zawsze jednakowo było pojmowany (por. Ks. W. Granat, *Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało*. w: Dogmatyka katolicka, Lublin 1960, t. 4, 177—240). W ostatnich czasach mówi się o tożsamości i identyczności tych pojęć. Papież Pius XII, w encyklice *Mystici Corporis*, podkreśla tę identyczność, gdy pisze: *Iam vero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam, quae Sancta, Catholica, Apostolica, Romana Ecclesia est, nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur Mysticum Jesu Christi Corpus*. w: AAS 35

woju i wzroście Mistycznego Ciała Chrystusa — Kościoła³. Nauka o wzroście Mistycznego Ciała — Kościoła ma swe podstawy w Piśmie św., które albo zapowiada, albo stwierdza, fakt wzrostu społeczności religijnej, założonej przez Chrystusa Pana.

Ponieważ zesłanie Ducha Świętego uważane jest za ostateczne wykończenie i narodziny Mistycznego Ciała — Kościoła⁴, dlatego o samodzielnym jego rozwoju i wzroście można dopiero mówić od Pięćdziesiątnicy. Stąd teksty Pisma św., dotyczące wzrostu Mistycznego Ciała, można podzielić na dwie zasadnicze grupy: 1. Teksty zapowiadające fakt wzrostu Mistycznego Organizmu. 2. Teksty stwierdzające faktyczny jego wzrost.

I. ZAPOWIEDZI WZROSTU MISTYCZNEGO CIAŁA CHRYSTUSA

1. Stary Testament.

Chrystus Pan, chcąc udowodnić, że jest prawdziwym Bogiem, powoływał się wobec Żydów na wypowiedzi ksiąg Starego Testamentu, a w szczególności na proroków, którzy przepowiedzieli boskie przymioty przyszłego Mesjasza⁵. Podobnie postępowali Apostołowie w przepowiadaniu Ewangelii⁶. Wskazuje to między innymi także, że w Starym Testa-

(1943), 199. W encyklice *Humani Generis* ponownie przypomina, że obowiązująca jest nauka o identyczności Mistycznego Ciała i Kościoła (por. AAS 42 (1950), 571).

³ Por. Pap. Eugeniusz IV, z racji zjednoczenia Jakobitów z Kościołem katolickim na soborze florenckim w bulli *Cantate Domino* pisze m. i. *Wypada, abyśmy całym sercem chwalili i błogosławili Zbawiciela naszego, który codziennie obdarza swój Kościół nowym wzrostem.* (w: *Bullarium diplomaticum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum, Augustae Taurinorum*, t. 5, 58). — Pap. Sykstus V, w bulli *Rex Regum*, stwierdza, że *Chrystus Pan... jedynie umiłowany Kościół swój... cudownie zawsze buduje przez wszystkie okresy czasu, aż do końca wieków.* (tamże, t. 9, 8). — W schemacie konstytucji o Kościele, dyskutowanej na soborze watykańskim I, czytamy między innymi: *przedziwna doskonałość Kościoła..., która zależy od działania każdego z jego członków, sprawia wzrost ku zbudowaniu siebie w miłości... Kościół wzrasta i oby ustawicznie wzrastał w wierze i miłości ku zbudowaniu Ciała Chrystusowego.* (J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 51, kol. 539—542). — Wreszcie pap. Pius XII w enc. *Mystici Corporis* uczy: *Na początku ery chrześcijańskiej, zaopatrzył Bóg we wszystkie potrzebne środki Kościół w tym celu, by przewyższywszy niezliczone wprost trudności, napełniał nie tylko glob ziemski, lecz także Królestwo niebieskie.* (AAS 35 (1943), 202). W innym miejscu wspomnianej encykliki, pisze: *I On (Duch Święty)... tchnieniem swej łaski sprawia ciągle wzmagający się wzrost Kościoła,* (tamże, 220) gdyż, jak uczy znowu w enc. *Mediator Dei: społeczność ustanowiona przez Boskiego Odkupiciela... nie dąży do innego celu i nie ma innego zamiaru, jak z każdym dniem rozrastać się i scalać.* (AAS 39 (1947), 528).

⁴ Por. Pius XII, enc. *Mystici Corporis*, s. 204; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, 147.

⁵ Por. Łk 24, 26; J 5, 46.

⁶ Por. Dz 2, 25; 3, 18; 13, 29—32.

mencie istnieją proroctwa mesjańskie. Zapowiedziany został również i Chrystus Mistyczny — Jego Kościół, jako Królestwo Mesjasza, które rozszerzać się będzie na wszystkie narody⁷.

Pierwszej zapowiedzi wzrostu Ciała Mistycznego dopatrują się egzegeci w obietnicach, danych przez Boga Abrahamowi, o jego licznym potomstwie. *A uczynię cię narodem wielkim i będę ci błogosławił, i wstawię imię twoje... a w tobie będą błogosławione wszystkie narody ziemi*⁸. *I rozmnożę potomstwo twoje jako gwiazdy niebieskie i jako piasek, który jest na brzegu morskim;... i będą błogosławione w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi*⁹.

Najlepszy komentarz, do przytoczonych obietnic, daje już św. Paweł, gdy w liście do Galatów pisze: *Chciejcie więc zrozumieć: synami Abrahama są ci, którzy wierzą. Dlatego też Pismo przewidując, że Bóg usprawiedliwi pogan przez wiarę, zapowiedziało Abrahamowi tę dobrą nowinę: W tobie błogosławione będą wszystkie narody... W taki to sposób miało błogosławieństwo Abrahamowe stać się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan; a my mieliśmy przez wiarę otrzymać Ducha obiecanego... — i dalej Apostoł dodaje jeszcze — Bo przez wiarę jesteście wszyscy synami Bożymi w Chrystusie Jezusie. Wszyscy, którzy przyjęliście chrzest na Chrystusa, przyoblekliście Chrystusa... A jeżeli do Chrystusa należycie, jesteście też potomstwem Abrahama i dziedzicami wedle obietnicy*¹⁰. Według św. Pawła, „potomstwo Abrahama”, oznacza tych, którzy przez wiarę i chrzest zjednoczą się z Chrystusem, wcielą się w Niego. Czyli po prostu „potomstwo Abrahama” to figura Kościoła, Chrystusa Mistycznego. Tak też „potomstwo Abrahama” rozumieli Ojcowie Kościoła i późniejsi egzegeci. Św. Ireneusz wyjaśnia, że nasieniem Abrahama jest Kościół¹¹. Podobnie wyrażenie to tłumaczy i św. Augustyn¹². Według Cornely'ego¹³ nasienie Abrahama ma znaczenie duchowe i oznacza duchowe potomstwo Abrahama. Duchowym potomstwem Abrahama to Ko-

⁷ Por. M. Jugie, *Cattolicità*. w: *Encycl. Catt.*, t. 3, 1179.

⁸ Rdz 12, 2—3.

⁹ Rdz 22, 16—18. Podobną obietnicę otrzymał patriarcha Izaak w Gerarze: *I rozmnożę nasienie twoje jako gwiazdy niebieskie...* (Rdz 26, 4), i patriarcha Jakub w Betel: *I będzie nasienie twoje jako proch ziemi; i rozszerzysz się na zachód i na wschód, na północ i południe.* (Rdz 28, 16).

¹⁰ Gal 3, 7—29.

¹¹ *Semen Abrahæ est Ecclesia...*, *Adversus haereses* 5, 32, 2 (MG 7, 1211). Por. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, 331.

¹² Por. *Contra Donatistas*, 6 (ML 43, 399).

¹³ *spirituale Abrahæ semen est Christus sc. mysticus, seu Ecclesia, quæ quum Christi sit corpus, quod eius Spiritus informatur et vivit, aptissime Christus appellatur...*. *Commentarius in s. Pauli epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas*. w: *Cursus Scripturæ Sacrae*, t. 3, 497. Por. T. Zapelena, S. I., *De Ecclesia Christi*, Romæ 1955, t. 1, 482: *Semen Abrahæ est Christus mysticus. Atqui Christus mysticus est Ecclesia Christi. Ergo semen Abrahæ est Ecclesia Christi.*

ściół — Chrystus Mistyczny, którego mistyczny organizm obejmuje wszystkich wierzących w Chrystusa i ochrzczonych.

Obietnica powyższa zawiera więc zapowiedź wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa, przepowiadając że jego członkowie (potomstwo Abrahama) będą w przyszłości tak liczni, jak liczne są gwiazdy na niebie i piasek morski oraz, że rozszerzy się na wszystkie strony świata.

Proroctwa mesjańskie Starego Testamentu, odnoszą się nie tylko do samej osoby Mesjasza, ale dotyczą także Jego dzieła, jakim będzie, założone przezeń na ziemi, Królestwo Mesjasza. Zapowiedziane Królestwo Mesjasza, które oznacza także Kościół Chrystusowy, będzie się powiększać i wzrastać¹⁴. Królestwo to obejmie swoim zasięgiem nie tylko Judę i Izraela, ale wszystkie narody ziemi. *Mało na tym, abyś mi był sługą na wzbudzenie pokoleń Jakubowych — mówi Pan do swego Sługi — oto dałem cię na światłość narodów, abyś był zbawieniem moim aż do krańców ziemi*¹⁵. Zbawienie można osiągnąć tylko przez przynależność do Mistycznego Ciała. Jeśli więc zbawienie Chrystusa — według proroka Izajasza — ma się stać światłością dla wszystkich narodów i rozszerzyć się na całą ziemię, to znaczy, że tak musi się rozszerzyć, rozbudować Mistyczne Ciało Chrystusa. Potwierdza to proroctwo i psalmista Pański, kiedy proroco mówi o Chrystusie: *I będzie panował od morza aż do morza i od rzeki, aż do krańców ziemi... i będą mu się kłaniać wszyscy królowie ziemscy, wszystkie narody będą mu służyć*¹⁶.

Prorok Izajasz zapowiada nowe królestwo, którego punktem centralnym będzie góra Sion i zbudowana na niej świątynia¹⁷. Stamtąd wyjdzie zbawienie i odnowienie całego świata. *I stanie się w dni ostateczne, że umocniona będzie góra domu Jahwy na szczycie gór i wyniesiona ponad pagórki i popłyną ku niej wszystkie narody. I wiele ludów pójdzie i powie: wstańcie i chodźmy na górę Jahwy do domu Boga Jakubowego*¹⁸. Większość Ojców Kościoła i późniejszych egzegetów¹⁹, a także papież Leon XIII²⁰, przez górę Sion czy przez „góre domu Jahwy” rozumieją Kościół Chrystusowy. Kościół ten będzie się rozszerzał, w r a s t a ł, bo jak zapowiada Prorok do tej „góry Jahwy” pielgrzymować będą wszystkie narody i pójdzie tam wiele ludów. To pielgrzymowanie do „góry

¹⁴ Por. P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamenten*, Bonn 1940, 322.

¹⁵ Iz 49, 6. Por. Zach 2, 10: *I przyłączą się narody liczne do Pana; Dan 7, 14.*

¹⁶ Ps 71, 8—11. Por. P. Heinisch, dz. cyt., s. 283; Ks. Fr. Rosłaniec, *Mesjasz według proroctw Starego Testamentu*, Warszawa 1923, 228.

¹⁷ Por. Ks. St. Grzybek, *Mesjańskie Królestwo Pokoju na Syjonie*. w: *Ruch Bibl. i Lit.*, 9 (1956), 227—247.

¹⁸ Iz 2, 2—3.

¹⁹ Por. Ks. St. Grzybek, a. cyt., s. 242.

²⁰ Por. enc. *Satis cognitum*, w ASS 28 (1895—6), 713, gdzie papież Leon XIII cytuje między innymi słowa opata z Mileve: *Non ergo in illo monte Sion Isaias aspicit vallem, sed in monte sancto, qui est Ecclesia... Est ergo spiritualis Sion Ecclesia...* (De schism. Donat. 3, 2).

Jahwy” tj. Kościoła należy rozumieć jako jednoczenie się narodów z Chrystusem i Jego królestwem na ziemi²¹.

Zapowiedzi wzrostu Ciała Mistycznego można się dopatrzeć także w prorocztwie Malachiasza, dotyczącym ofiary czystej i niepokalanej. *Od wschodu słońca aż do zachodu wielkie jest imię moje między narodami i na każdym miejscu poświęcają i składają imieniu memu ofiarę czystą*²². Proroctwo to dotyczy Niekrwawej Ofiary Mszy świętej, która jest jedyną ofiarą składaną przez Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Istotnym przejawem kultu każdej religii jest ofiara. Również i Kościół otrzymał, od Swego Założyciela — Chrystusa, Ofiarę niekrwawą i czystą. I o tej ofierze prorokuje Malachiasz, że będzie składana na każdym miejscu między narodami. Z tego wynika zapowiedź, że Mistyczne Ciało Chrystusa rozszerzy się na wszystkie miejsca, na wszystkie narody, bo tylko Kościół może składać wspomnianą Ofiarę²³.

2. Nowy Testament.

Zapowiedzi faktu wzrostu Mistycznego Ciała należy szukać w tych księgach Nowego Testamentu, które odnoszą się do wydarzeń przed Zesłaniem Ducha Świętego.

W czasie pracy przygotowawczej do założenia Kościoła, wygłosił Chrystus Pan, między innymi, przypowieść o ziarnie gorczycznym. *Królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycznego, które pewien człowiek wziął i zasiał na roli swojej. Jest ono mniejsze od wszystkich innych nasion, lecz gdy wyrośnie, większe jest od innych jarzyn, a nawet staje się drzewem, tak że ptaki niebieskie nadlatują, aby ustać sobie gniazda w jego gałęziach*²⁴. „Królestwo niebieskie”, chociaż może nie całkiem identyczne z Mistycznym Ciałem Chrystusa, niemniej oznacza ono tę samą rzeczywistość, gdyż podstawowe cechy Ciała Mistycznego są odbiciem przymiotów Królestwa niebieskiego i ogólnie teologowie zgadzają się, że w przytoczonej przypowieści jest mowa o Kościele — Mistycznym Ciele Chrystusa²⁵. O swoim Kościele zapowiada Chrystus, że początkowo będzie On niewielkim, podobnym do małego ziarnka, ale później rozrośnie się i stanie się podobnym do drzewa. Kościół pierwotny, to ziarno duchowe²⁶, rzucone przez Chrystusa, które będzie wzrastać, rozwijać się i powiększać, aż stanie się wielkim drzewem z rozłożystymi konarami.

²¹ Por. Ks. St. Grzybek, a. cyt., s. 243.

²² Mal 1, 11.

²³ Por. Ch. Journet, *Théologie de l'Eglise*, (Desclée 1958), s. 69. Tłumaczenie polskie Marii Stokowskiej, Kościół Chrystusowy, s. 57.

²⁴ Mt 13, 31—32. Por. także Mk 4, 30—32; Łk 13, 18—19.

²⁵ Por. E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain 1933, t. 1, 45; A. Klaus, *Die Idee des Corpus Christi Mysticum bei den Synoptikern*. w: *Theologie und Glaube*, 28 (1936), 416; Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 187 nn.

²⁶ Por. *Fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale...* (Sw. Tomasz z Akwinu, Sent. 1, d. 16, q. 1, a. 2, ad 2).

W sposób alegoryczny zapowiedział Chrystus Pan wzrost swego Ciała Mistycznego również w czasie mowy pożegnalnej w Wieczerniku, kiedy wygłosił przypowieść o krzewie winnym²⁷. Korzysta w niej Chrystus Pan ze starotestamentalnej metafory, której używali prorocy na oznaczenie narodu izraelskiego, wybranego przez Boga²⁸. W przypowieści tej Chrystus Pan wskazuje na jedność, jaka zachodzi między Nim, Głową Ciała Mistycznego, a wiernymi, członkami Mistycznego Organizmu. Wyrażenie, *we Mnie trwajcie, a Ja w was*, wskazuje, że między Chrystusem a wiernymi zachodzi takie zjednoczenie, jakie istnieje między krzewem a winnymi latoroślami²⁹. Latorośle czerpią życie z pnia, który wysyła ku nim zasób sił żywotnych, one zaś wzrastają i wydają owoce. Jeśliby nie wzrastały i nie wydawały owoców skazane zostają na odcięcie i spalanie. Jeśli krzew winny jest zdrowy to musi ustawicznie rozwijać się, wzrastać i wydawać owoce. Podobnie ma wzrastać i Mistyczne Ciało Chrystusa. Chrystus Pan wyraźnie podkreśla konieczność przynoszenia owoców przez winne latorośle. *W tym jest chwala Ojca mego, abyście wiele owocu przynosili i stali się uczniami moimi. ...Nie wyście mnie wybrali, lecz ja wybrałem was i ustanowiłem was, abyście szli i owoc przynosili, owoc trwały*³⁰. Krzew winny, który by nie wzrastał i nie przynosił owoców, nie będzie pielęgnowany przez rolnika, ale zostanie skazany na wycięcie i spalanie.

Zapowiedź wzrostu Mistycznego Ciała zawiera się także w słowach, które Chrystus Pan wypowiedział do Apostołów przed swoim Wniebowstąpieniem. Wybrał ich Chrystus spośród swoich słuchaczy, przekazał im skarby swej nauki, a teraz rozsyła ich, aby szli i owoc przynosili. Powierza im teraz opiekę nad Kościołem i troskę o Jego wzrost. Poleca im zdobywać nowych członków spośród wszystkich narodów na całej ziemi i w ten sposób powiększać Jego Ciało Mistyczne. *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*³¹. Wiara w Chrystusa i chrzest, to konieczne i zasadnicze warunki do uzyskania członkostwa w Mistycznym Ciele Chrystusa. Skoro Chrystus Pan polecił Apostołom, aby Jego wiarę głosili wszystkim narodom i udzielali im chrztu, to tym samym zleca im pracę nad rozwojem Mistycznego Ciała. Działalność Apostołów ma sięgać aż na krańce ziemi³² a równocześnie z ich działalnością, tak daleko, rozszerzać się będzie Mistyczne Ciało Chrystusa, Jego Kościół.

²⁷ J 15, 1—6.

²⁸ Por. E. Mersch, dz. cyt., t. 1, 12.

²⁹ Por. D. Haugg, *Wir sind Dein Leib*, München 1937, 62; F. Prat, *La Théologie du saint Paul*, t. 2, 331—332.

³⁰ J 15, 8—16.

³¹ Mt 28, 19.

³² Por. Dz 1, 8.

II. ŚWIADECTWA STWIERDZAJĄCE FAKT WZROSTU MISTYCZNEGO CIAŁA

Świadcstw, stwierdzających fakt wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa — Kościoła, należy szukać w tych księgach Nowego Testamentu, które traktują o życiu, w pełni już ukształtowanego, Organizmu Mistycznego, tj. od Zesłania Ducha Świętego.

Pierwszą księgą, która opisuje rozwój Kościoła w pierwszych dziesiątkach lat po jego założeniu, to Dzieje Apostolskie. Autor Dziejów Apostolskich nie miał na względzie celów polemicznych czy apologetycznych, lecz historyczne. Egzegeci podkreślają, że chodzi tu — jak stwierdza Ks. E. Dąbrowski — o *dzieło wyjątkiwnie historyczne o jasno sprecyzowanym temacie zawartym w zdaniu: „I będziecie mi świadkami w Jeruzolimie i w całej Judei, i Samarii, i aż po krańce ziemi”* (1, 8). *Właśnie rozwój chrześcijaństwa, od Jeruzolimy aż po Rzym, jest bezpośrednim przedmiotem autora bez jakichkolwiek celów ubocznych*³³.

Dzieje Apostolskie rzeczywiście stwierdzają już faktyczny wzrost Mistycznego Ciała — Kościoła. Przede wszystkim świadczą o wzroście ilości Jego członków. Św. Łukasz aż w 24 miejscach³⁴ wspomina o tym, jak przez wyznanie wiary w Chrystusa i przyjęcie chrztu, powiększała się liczba członków Kościoła Chrystusowego. Po pierwszym kazaniu św. Piotra nawróciło się i przyjęło chrzest *około trzech tysięcy*³⁵ wiernych, a po drugim publicznym nauczaniu, liczba tych, którzy uwierzyli *wyrosła pięć tysięcy mężów*³⁶. Liczba członków Ciała Mistycznego wzrastała tak szybko, że św. Łukasz nie wymienia już w dalszym ciągu Dziejów liczby nawróconych, lecz najchętniej używa ogólnego wyrażenia *mnóstwo wierzących*³⁷.

Św. Łukasz stwierdza w Dziejach Apostolskich nie tylko wzrost ilości członków Mistycznego Ciała i Jego rozszerzenie się geograficzne³⁸, lecz podkreśla także specjalnie wzrost wzajemnej miłości między członkami społeczności Kościoła. Świadczy także o wewnętrznym umacnianiu się i wzrastaniu Mistycznego Ciała. *Wszyscy, którzy przyjęli wiare, tworzyli jedną rodzinę i mieli wszystko wspólne. Sprzedawali swe posiadłości i mienie swoje, a co zebrali, rozdzielali między wszystkich, stosownie do potrzeb każdego. Codziennie przebywali jednomyslnie w świątyni, łamali chleb po domach i spożywali pokarm z radością i w prostocie serca. Chwalili Boga i byli kochani przez wszystkich*³⁹. A nieco dalej

³³ Ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*. w: Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Poznań 1961, t. 5, 138.

³⁴ Por. Dz 2, 41; 4, 4; 4,32; 5, 14; 6, 1; 6, 7; 8, 12; 8, 40; 9, 31; 9, 42; 10, 48; 11, 21; 12, 24; 13, 12; 13, 49; 14, 1; 14, 20; 16, 15; 16, 33; 17, 4; 17, 34; 18, 8; 19, 5; 19, 20; 21, 20; 28, 24.

³⁵ Dz 2, 41.

³⁶ Dz 4, 4.

³⁷ Dz 4, 32. Por. także Dz 6, 7; 11, 21; 13, 49.

³⁸ Por. T. Zapelena, dz. cyt., t. 1, 128.

³⁹ Dz 2, 44—47.

pisze: *Wszyscy, którzy przyjęli wiarę, stanowili jedno serce i jedną duszę. Nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, i wszystko było im wspólne*⁴⁰. *A teraz Kościół w całej Judei, Galilei i Samarii rozżywał pokój; wzrastał wewnętrznie, kierując się bojaźnią Pańską i rozszerzał się, wspomagany przez Ducha Świętego, Pocieszyciela*⁴¹. Cytowane teksty stwierdzają także wewnętrzny wzrost Mistycznego Ciała, a szczególnie wzrost miłości Boga i bliźniego między wierzącymi. Ponadto autor Dziejów Apostolskich wskazuje na przyczynę sprawczą wzrostu Ciała Mistycznego, którą jest Duch Święty i Chrystus Pan. *A Pan pomnażał codziennie ich liczbę tymi, którzy zbawić się mieli*⁴². *Kościół... wzrastał wewnętrznie... i rozszerzał się, wspomagany przez Ducha Świętego, Pocieszyciela*⁴³.

Wzrost Mistycznego Ciała Chrystusa — Kościoła stwierdza także, w swoich listach, św. Paweł. Jako głęboki myśliciel i teolog, nie ograniczył się tylko do stwierdzenia zewnętrznego faktu wzrostu Ciała Mistycznego, ale stara się wyjaśnić jego naturę. Używa w tym celu dwóch przenośni: mówi mianowicie o budowie Kościoła Chrystusowego⁴⁴ i o wzroście Ciała Chrystusowego⁴⁵.

Kościół Chrystusowy, według św. Pawła, to żywa budowla, złożona z żywych kamieni — wiernych, budowla rozwijająca się i wzrastająca. Kościół Chrystusowy rośnie, przybierając coraz to znaczniejsze rozmiary jako budowla duchowa, *apostołowie i prorocy są tym fundamentem, na którym zbudowani jesteście, a sam Chrystus Jezus jest kamieniem węgielnym. W Nim cała budowla mocno jest zespolona i wzrasta, by tworzyć świątynię świętą w Panu*⁴⁶. W dalszym ciągu listu do Efezjan łączy św. Paweł obie metafory (budowli i Ciała Chrystusowego) i mówi już nie o budowaniu świątyni świętej w Panu, lecz o budowaniu Ciała Chrystusowego. *On to ustanowił jednych apostołami, drugich prorokami, innych ewangelistami, pasterzami i nauczycielami. Zdaniem ich jest zaprawiać świętych do wykonywania urzędu posługiwania, aby budowali Ciało Chrystusowe*⁴⁷. Budowanie dokonuje się przez włączanie nowych wiernych, którzy przez to nie są już obcymi i przychodniami, lecz współobywatelami

⁴⁰ Dz 4, 32.

⁴¹ Dz 9, 31.

⁴² Dz 2, 47.

⁴³ Dz 9, 31.

⁴⁴ Por. Ef 2, 21; 1 Kor 3, 9—11.

⁴⁵ Por. Ef 4, 16. Por. także: W. Goossens, *L'Église corps du Christ d'après saint Paul*, Paris 1949; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1948; L. Deimel, *Leib Christi*, Freiburg im Breisgau 1940, 56 nn.

⁴⁶ Ef 2, 20—21. Por. P. Ketter, *Die Gesangenschaftsbriege*. w: Herders Bibel, t. 15, 34; E. Commer, *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben*, Wien 1904, 22.

⁴⁷ Ef 4, 11—12. Por. A. Wikenhauser, *Die Kirche der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster im Westf., (1940)², 176.

świętych i domownikami Boga⁴⁸. Następnie wskazuje na prawdę i miłość jako istotę wzrostu Ciała Mistycznego. *A raczej czyniąc prawdę w miłości, wrośniemy całkowicie w tego, który jest Głową: w Chrystusa. Z niego bierze wszystko ciało swe scalenie i powiązanie, dzięki poszczególnym członkom, które wypełniają swe zadania, stosownie do sprawności danej każdemu z osobna. Tak to dokonuje się wzrost ciała, które wznosi się w miłości⁴⁹.* W cytowanym urywku podkreśla św. Paweł wpływ Chrystusa decydujący o wzroście każdego poszczególnego członka i całego Ciała Mistycznego. Celem rozwoju jednostki ma być upodobnienie się, wrośnięcie w Chrystusa. Podkreśla następnie obowiązki społeczne członków, stosownie do sprawności otrzymanej od Chrystusa, czyniąc prawdę w miłości⁵⁰. I w ten sposób wzrasta Mistyczne Ciało Chrystusa. Ustawiczny, sukcesywny wzrost Mistycznego Ciała ma je doprowadzić do osiągnięcia ostatecznej doskonałości, która nastąpi wówczas, kiedy wszyscy członkowie dojdą do jedności wiary i doskonałego poznania Syna Bożego. Wtedy Mistyczne Ciało osiągnie stan człowieka dojrzałego, *mogącego objąć pełność Chrystusową⁵¹.*

Do faktu wzrostu Ciała Mistycznego powraca jeszcze św. Paweł w drugim liście chrystologicznym, a mianowicie w liście do Kolosan. Już we wstępie pisze o rozszerzaniu się Ewangelii, która dotarła do nich *i na cały świat, gdzie przynosi stale owoce i wciąż wzrasta⁵².* Następnie, po wyjaśnieniu nauki, że Chrystus Pan jest Głową Kościoła — Ciała Mistycznego, przestrzega ich przed fałszywymi naukami i przy tej okazji zwraca uwagę w jaki sposób wzrasta Mistyczny Organizm. *Niechaj nie odsądzają was od zwycięskiej nagrody ci, którzy mają upodobanie w upokarzaniu się i w kulcie anielskim, którzy wstępują do świątyni ujrzanej w wizji — nadymają się bez słusznego powodu pychą, wypływającą z ich zmysłowego usposobienia, a nie chcą trzymać się tego, który jest głową. Z Niego bierze ciało swą siłę i powiązanie, dzięki poszczególnym wiązadłom i ścięgnom wzrastając wedle porządku ustanowionego przez Boga⁵³.* Św. Paweł uwydatnia rolę Chrystusa w Mistycznym Ciele. Chrystus łączy wszystkich członków Mistycznego Ciała i jako Głowa dostarcza życiodajnej mocy, aby całe Ciało mogło ustawicznie wzrastać i rozwijać się⁵⁴.

Św. Piotr Apostoł stwierdza wzrost Mistycznego Ciała Chrystusa już przez sam fakt, że swój pierwszy list skierował do chrześcijan, którzy już za jego życia znajdowali się w Ponce, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii⁵⁵. Są to już znaczne wyniki pracy Apostołów nad rozwojem i wzrostem, powierzonego im w opiekę, Kościoła Chrystusowego. Ponadto pisze św. Piotr

⁴⁸ Ef 2, 19.

⁴⁹ Ef 4, 15—16.

⁵⁰ Por. Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 197.

⁵¹ Por. E. Mura, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris 1934, t. I, 91.

⁵² Kol 1, 6.

⁵³ Kol 2, 18—19.

⁵⁴ Por. E. Mura dz. cyt., t. 1, 93—95.

⁵⁵ 1 P 1, 1.

o osobistym wroście poszczególnych członków Mistycznego Ciała. Wiernych porównuje najpierw do niemowląt i zachęca ich, aby pragnęli tego mleka, które jest duchowe i niesfalszowane⁵⁶. Pod obrazem duchowego i niesfalszowanego mleka, przedstawił św. Piotr, samego Chrystusa Pana, Jego naukę i łaski, które wysłużył ludziom⁵⁷. Spożywanie takiego mleka będzie dawało im siłę i dzięki temu będą wzrastali, a wzrastanie to prowadzić ich będzie ku zbawieniu. W dalszych wierszach⁵⁸ porównuje wiernych do *żywych kamieni*, używanych do budowy. Kamieniem węglanym, wybranym i drogocennym w oczach Bożych jest Chrystus Pan. Budowniczym jest sam Bóg. Wierni, którzy zjednoczą się z Chrystusem, wtedy i oni staną się podobni do Niego, staną się również żywymi kamieniami, które zostaną użyte do budowania duchowej świątyni. Tę świątynię — wyjaśnia ks. F. Gryglewicz⁵⁹ — *stanowiąc będą sami wierni, związani ze sobą i z Chrystusem Panem. Będzie ona duchowa, gdyż będzie organizmem żywym, niematerialnym, a Duch Święty będzie łączył tych, którzy będą ją tworzyli.*

Z wypowiedzi św. Piotra wynika, że wierni, jeśli zastosują się do udzielonych im wskazówek, będą wzrastali w doskonałości, w upodabnianiu się do Chrystusa Pana, a przez to samo staną się *żywymi kamieniami*, które wchodzi w powiększenie, w budowę duchowej, mistycznej świątyni — Kościoła Chrystusowego. Tę myśl podejmują teksty modlitw liturgicznych. *Boże, Ty z żywych i wybranych kamieni — modli się kapłan we Mszy św. na rocznicę dedykacji kościoła⁶⁰ — przygotowujesz Majestawie swemu mieszkanie, wspomóż lud twój, który Cię błaga, aby to co przyczynia się do widzialnego powiększenia Kościoła, przyczyniło się także do jego wzrostu duchowego.* Hymn nieszporny, z teże uroczystości, wyraża myśl, że Jeruzalem, boskie miasto, którym jest Kościół, wznoszone jest z żywych skał⁶¹.

Jako wniosek z dotychczasowych wywodów, nasuwa się stwierdzenie, że Pismo święte, zarówno zapowiada jak i stwierdza fakt rozwoju i wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa — Kościoła. Fakt wzrostu widzialno-prawnej strony Ciała Mistycznego podlega obserwacji i stanowi przedmiot historii Kościoła. Natomiast wzrost strony niewidzialno-nadprzyrodzonej a mianowicie łaski uświęcającej, cnót wlnych, darów Ducha Świętego, itp., nie podlega bezpośredniej obserwacji i możemy o nim wnioskować tylko ubocznie z różnych przejawów życia Kościoła i Jego wiernych⁶². Fakt wzrostu Ciała Mistycznego, który rozpoczął się w dniu Zesłania Ducha Świętego, trwa nadal, bo Kościół — Mistyczne Ciało Chry-

⁵⁶ Por. 1 P 2, 2—3.

⁵⁷ Por. Ks. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*. w: Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Poznań 1959, t. 11, 194 nn.

⁵⁸ Por. 1 P 2, 4—8.

⁵⁹ Dz. cyt., s. 197.

⁶⁰ Missale Romanum, *Postcommunio Dedicacionis Ecclesiae*.

⁶¹ Por. Breviarium Romanum, *Hymnus in Vesp. Dedic. Eccl.*

⁶² Por. Ks. Granat, dz. cyt., s. 322—329.

stusa, to instytucja ze wszech miar przedziwna. Choć istnieje już od blisko 20 wieków, nie starzeje się nigdy. Żyjąc w pośrodku czasów, które przecież pochłaniają narody i państwa, nie doświadcza jednak na sobie ich korozyjnego działania. Rozwija się bez przerwy⁶³.

Kraków—Częstochowa

Ks. MIŁOSŁAW KOŁODZIEJCZYK

V 5804

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków—Częstochowa

B I N A C J A W ZARYSIE HISTORYCZNO - PRAWNYM

Binacja (*bina actio*) to dwukrotne odprawienie Mszy św. przez jednego kapłana, w tym samym dniu. Jako termin prawny, binacja, pojawia się po raz pierwszy dopiero w roku 1570.

Po kodyfikacji prawa kanonicznego, rządcy diecezji znacznie częściej, niż to było dawniej, korzystając z przysługującego im prawa zezwalają na binację, aby w ten sposób umożliwić i ułatwić wiernym obecność na Mszy św. w niedziele i święta, a przez to również ożywić wiarę i pobożność ludu.

Różna była na przestrzeni wieków karność kościelna co do liczby Mszy św., które każdy kapłan, w tym samym dniu mógł odprawiać.

W pierwszych wiekach kwestia binacji nie istniała, albowiem Msza św. odprawiana była na ogół tylko w niedzielę. W kościołach budowano początkowo tylko jeden ołtarz, na którym odprawiał biskup, a obecni kapłani, diakoni i inni duchowni asystowali w Mszy biskupiej. Z czasem wytworzył się zwyczaj tzw. koncelebry, która do dzisiaj ma jeszcze miejsce w Kościele Zachodnim, przy święceniach kapłańskich i konsekracji biskupiej¹. Były też znane w czasie roku kościelnego tzw. *dni aliturgiczne*, w które w ogóle nie odprawiano Mszy św.

Praktyka odprawiania kilku Mszy św. przez tego samego kapłana w ciągu dnia wytworzyła się na Zachodzie dość wcześnie. I tak np. św. Grzegorz Wielki († 604) mówi o trzech Mszach św. w dzień Bożego Narodzenia².

Do III wieku o binacji nie spotykamy żadnej wzmianki. W IV wieku, odprawianie Mszy św. zaczęto przenosić z godzin wieczornych na rano, a w Afryce i Hiszpanii odprawiano Mszę św. dwa razy dziennie: rano i wieczorem. W czasach współczesnych św. Augustynowi († 430) odprawiano tylko rano.

⁶³ J. Rosiak, TJ, *Chrystus Mistyczny*. w: Przegł. Powsz. 227 (149), 256.

¹ Por. RBL 13 (1960) 331—332.

² *Homilia 8 in Evangelium*: „Quia largiente Domino Missarum solemniter hodie celebratur sumus”.

Pierwsze ślady binacji spotykamy w liście papieża Leona Wielkiego z roku 445 do biskupa Aleksandrii. Ale prawdopodobnie nie chodziło tu jeszcze o właściwą binację, tylko o drugą Mszę św., bo był zwyczaj odprawiania jednej tylko Mszy św. tego samego dnia.

Początkowo przywilej odprawiania trzech Mszy św. w dzień Bożego Narodzenia, jak powiedzieliśmy powyżej, przysługiwał tylko papieżowi, następnie przed rokiem 1200 został rozciągnięty również na biskupów, a jeszcze później, jak zresztą dzisiaj przysługuje, kapłanom.

Oprócz uroczystości Bożego Narodzenia były jeszcze inne dni, w które kapłani mogli odprawiać również więcej niż jedną Mszę św. w danym dniu. Kardynał Bona sporządził wykaz tych dni i uroczystości³. Są to przeważnie takie dni, w których zbiega się kilka tajemnic uroczystych lub oficjów. I tak na dzień 1 stycznia były przewidziane dwie Msze św. do odprawienia, jedna z racji oktawy Bożego Narodzenia, druga na cześć Matki Bożej. Durandus († 1296) podaje liturgiczny powód tego zwyczaju: *Hac die duo festa concurrunt, scilicet parientis et partus; unde et duae Missae celebrantur, prima de pariente scilicet de Virgine... secunda est de partu, scilicet de Filio*⁴.

W Wielki Czwartek biskup odprawiał trzy Msze św.; pierwsza była połączona z przyjęciem pokutujących, w czasie drugiej miała miejsce konsekracja Olejów św., trzecia, wieczorem, na cześć Najśw. Sakramentu. W wigilię Wniebowstąpienia Pańskiego, oprócz Mszy św. z Dni Krzyżowych, odprawiano drugą, jako w wigilię uroczystości dnia następnego. Podobnie w Suche Dni, przypadające w oktawie Zesłania Ducha Świętego, odprawiano dwie Msze św., z racji podwójnego charakteru tych dni, jedną z oktawy, drugą z Suchych Dni⁵.

O podobnym zwyczaju świadczy także św. Tomasz z Akwinu⁶. W niektórych okolicach w uroczystość Wielkanocy, podobnie jak w Boże Narodzenie, kapłani odprawiali dwie lub trzy Msze św.⁷

Istniał również dawny zwyczaj obchodzenia niektórych uroczystości świętych jako *dni politurgicznych*. Miał on miejsce najczęściej wtedy, jeżeli na jeden dzień przypadały dwie uroczystości świętych, albo święto zbiegało się z uroczystością Tajemnicy Pańskiej; wtedy takie podwójne święto obchodzono dwukrotnym odprawieniem Mszy św.

Powodu do kilkukrotnego odprawiania Mszy św. w uroczystość jednego świętego dostarczało także umieszczenie relikwii tego świętego w kilku kościołach; wówczas Mszą św. w każdym z tych kościołów chciano uczcić relikwie świętego. Stąd też, jeżeli papież w uroczystość Księcia Apostołów celebrował w kościele św. Piotra, to drugą Mszę św. odprawiał w bazylice św. Pawła. Tak więc w uroczystość Świętych Piotra i Pawła odprawiano

³ I. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Paris 1672, 1, 13, 6.

⁴ G. Durandus, *Rationale divinarum officiorum*, Venetiis 1609, 6, 5.

⁵ *Micrologus*, c. 54.

⁶ *Summa theol.*, 3, 83, 2 ad 2.

⁷ Bona, dz. cyt. s. 13.

dwie Msze św., a sakramentarz Gelazjański zawiera nawet cztery formularze mszalne na ten dzień.

Podobnie dwie różne Msze św. odprawiano w dniu 20 stycznia, w uroczystość św. Fabiana i Sebastiana. W dniu św. Felicyty i jej synów odprawiano trzy Msze św., ponieważ relikwie ich spoczywały w trzech różnych miejscach miasta. Św. Wawrzyńca czczono w kilku kościołach i dlatego oprócz Mszy św. w wigilię, w dzień święta odprawiano jeszcze dwie inne Msze. Analogicznie było w uroczystość św. Jana Chrzciciela. Były to, jak już wspomnieliśmy, dni polityrgiczne, w które w miejscach świętych Rzymu binowano. Początkowo czynił to tylko papież lub kapłan przez niego delegowany, dając w ten sposób początek binacji w ogóle.

Zatem istniały powody liturgiczne, które zezwalały, względnie nakazywały kapłanowi odprawiać w pewne dni więcej Mszy św. Wynika z tego, że binacja była dozwolona, a nieraz nawet nakazana, gdy tego wymagała jakaś nadzwyczajna potrzeba. I tak np. kapłan, który zarządzał kilkoma parafiami, odprawiał możliwie w każdym kościele parafialnym, Mszę św. w niedzielę. Następnie pogrzeb, ślub, przybycie pielgrzymki, a nawet samo tylko pobożne życzenie kapłana, mogło być dostatecznym powodem binacji.

Widoczny staże się też tutaj wpływ prawa germańskiego, które podkreślało wszędzie prawo prywatne, stąd i binacja nie tylko z racji dobra ogółu, ale także z pobudek czysto osobistych. Np. św. Grzegorz z Tours († 595) binuje z pobożności. Podobnie i inni odprawiali nawet po kilka Mszy św. w jednym dniu *ex mera devotione*.

Według świadectwa Walafrzyd Strabo⁸, papież Leon III († 816), odprawiał siedem, a nieraz i więcej Mszy św. dziennie. Św. Ulrich, († 937), biskup Augsburga, św. Norbert († 1134), św. Albert celebrowali zwykle dwa razy dziennie⁹.

Za czasów Karola Wielkiego klasztory w St-Gallen i Mehreran miały wzajemną umowę, iż po śmierci któregokolwiek z współbraci zakonnych każdy zakonnik-kapłan, po otrzymaniu wiadomości, odprawi w tym dniu trzy Msze św. za spokój duszy zmarłego¹⁰. W tym też czasie mnożą się dni polityrgiczne.

Oprócz Mszy św. z dnia odprawiano często Msze wotywnie w specjalnej intencji kapłana, czy też wiernych, a znane były już one w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wspomina o nich Ambrozjaster, św. Augustyn, św. Grzegorz z Tours...¹¹. W dzień zmarłego odprawiano zwykle trzy Msze św.

Wspomniany powyżej Walafryd Strabo podaje nam istniejącą w IX wieku praktykę binacji i wyjaśnia jej przyczyny w słowach: *Diversitas quaedam inter sacerdotes oboriri solet, quia est talis, qui semel tantum in die Missam celebrare velit, nimirum credentes idem mysterium Passionis*

⁸ W. Strabo, *De eccles. rerum orordiis*, c. 21.

⁹ Bona, dz. cyt.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. RBL 13 (1960) 333—334.

Christi cunctarum necessitatum esse generale subsidium. Alius vero bis, ter, vel quotienslibet eadem mysteria in die iterare congruum putat, credentes tanto amplius Deum ad misericordiam flecti, quanto crebrius Passio Christi commemoratur. Et fortasse consuetudinem suam inde confirmandum existimant, quia Romanorum usus habet duas vel tres inter-duum unius solemnitatis facere Missas, ut in Nativitate Domini Salvatoris, et aliquorum festis Sanctorum. Et revera non esse absurdum crediderim, si, dum plures in una die faciendae sunt Missae, unus sacerdos duas vel tres, necessitate hoc accedit, quod totius Ecclesiae usus habet saepius Missas agere pro vivis, pro defunctis, pro eleemosynis, et aliis diversis causis, quod etiam officia his attributa testantur¹².

Ta różnorodność w liczbie odprawianych Mszy św. zbyt długo ostać się nie mogła, tym bardziej, że dowolność binacji pozostawiona zainteresowanym, łatwo mogła w tym czy innym wypadku przyczynić się do nadużyć, kiedy można było celebrować kilka razy dziennie i to nie tylko z powodów liturgicznych, ale także prywatnych, osobistych.

Poza tym w VIII wieku zamiast ofiar składanych przez wiernych w naturze podczas Mszy św. na utrzymanie duchowieństwa, wprowadzono stypendia czyli ofiary pieniężne, jakie dawano duchownemu z racji odprawienia Mszy w określonej intencji. Ta praktyka w wieku X i XI stała się w pewnych wypadkach okazją do nadużyć. Aby zadośćuczynić nagromadzonemu nieraz stypendiom, wprowadzono tzw. msze bifaciatæ, trifaciatæ¹³ etc. polegające na tym, że części zmienne powtarzano tyle razy ile było stypendiów, ofiarowanie zaś i kanon odczytywano tylko raz. Zwyczaj ten szczególnie rozpowszechnił się we Francji.

Te i podobne nadużycia stały się powodem do ostrego napiętnowania takich niedozwolonych praktyk przez papieży i synody. I tak synod angielski¹⁴ odbyty w 967 roku, jak również niemiecki¹⁵ w Seligenstadt w roku 1022, postanawiały, żeby żaden kapłan więcej niż trzy Msze św. w jednym dniu nie odprawiał. Papież Aleksander II (1061—1073), mówi, że wystarczy, jeżeli kapłan jeden raz na dzień celebruje, nie gani jednak tych, którzy z koniecznej potrzeby dwie Msze św. jednego dnia odprawiali; potępia zaś zdarzające się nadużycia¹⁶.

Pod koniec XII wieku, Odo, biskup paryski, w statutach synodalnych z roku 1098 postanawia, że binacja jest dozwolona tylko w wypadku koniecznej potrzeby, jeżeli nie ma innego kapłana, a nawet żąda, aby w uroczystość Bożego Narodzenia, tam gdzie jest trzech kapłanów, każdy z nich tylko jedną Mszę św. odprawiał, dodając jednak, że papież i biskupi odprawiają w tym dniu po trzy Msze św.¹⁷.

¹² W: Strabo, dz. cyt.

¹³ Por. Grupp, *Kulturgeschichte der Mittelalter*, IV, 306.

¹⁴ I. Harduin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, XI, 662.

¹⁵ J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, III, 56.

¹⁶ C. 53, D. 1, *de consecr.*

¹⁷ Mansi, *Supplementa ad Labbeum*, II, 774. — Przed rokiem 1200,

W XII wieku była znana tzw. *missa sicca*. Odprawiano ją z prywatnej pobożności kapłana, a nie za stypendium, bez ofiarowania i kanonu. Pińsk¹⁸ tego rodzaju msze suche wyprowadza stąd, że po Mszy eucharystycznej odprawiały się jako rodzaj komemoracji Mszy innej na dany dzień przypadającej. Ponieważ nie wolno było binować na skutek zakazów synodalnych i papieskich, jak wyżej, dlatego msza sucha miała być środkiem zastępczym. Chodziło więc pierwotnie o komemorację z drugiego formularza mszalnego; stąd odmawiano z niego modlitwy, a opuszczano wszystko, co już odmówione zostało przy Mszy św. eucharystycznej. A więc opuszczało się: *prefację, Sanctus, Kanon, Pater noster, Agnus Dei*. Od Offertorium przechodziło się do antyfony *Communio*. Odpadały wszystkie *Dominus vobiscum*, także w tym wypadku *Gloria i Credo*. Wszystko to odprawiało się *in cornu epistolae*, głośno, ale bez żadnych ceremonii.

Z biegiem jednak czasu *missa sicca* stawała się samodzielnym obrzędem (XIII w.), spełnianym tylko w albie (komży) i stule. Taka msza sucha odprawiała się nieraz w domu chorego, odmawiano wtedy formularz mszalny z dnia aż do *Sanctus* włącznie, opuszczano Kanon, rozpoczynając dopiero od *Oremus. Praeceptis salutaris*, aż do *Per omnia saecula*, udzielano Komunii św. pod postacią chleba, potem następowała modlitwa post communionem.

W ten sposób msza sucha stała się w średniowieczu ulubionym nabożeństwem dla wiernych. W niektórych klasztorach istniał przepis, że zakonnik po Mszy konwentualnej, miał odprawić w swej celi mszę suchą. Poza tym przy różnych sposobnościach, tam gdzie nie można było odprawić Mszy św. właściwej, np. przy ślubach lub pogrzebach popołudniowych, uciekano się do mszy suchej.

Dalszym rozwinięciem jednostronnym miała być tzw. msza okrętowa i msza myśliwska (*nautica, navalis-veneratoria*). Msza okrętowa odprawiała się na morzu. Ruchy okrętu, wzburzone morze nie pozwalały na odprawienie Mszy św. eucharystycznej w ogóle, albo narażały ją na wielkie niebezpieczeństwo. Podobnie msza myśliwska, często w pośpiechu odprawiana dla myśliwych, świadczy o tym, że msza sucha miała zastąpić Mszę św. eucharystyczną w pewnych wypadkach życia codziennego czy towarzyskiego.

Sobór Trydencki w dekrete z dnia 17 września 1562 r., o nadużyciach przy Mszy św. na sesji XXII formalnie nie zakazał mszy suchej. Wysła z użycia powoli. Kardynał Bona († 1679) mówi o niej. *Dzisiaj jak myślę, wszędzie już jest zniesiona i usunięta wskutek żarliwości i troskliwości biskupów*. W rzeczywistości ustąpiła w XVIII wieku pod wpływem papieża Benedykta XIV¹⁹.

jak powiedzieliśmy powyżej, przywilej ten rozciągnięty został na biskupów, a jeszcze później na kapłanów.

¹⁸ *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 90.

¹⁹ Por. Wł. Hoza k o w s k i, *Dzieje Mszy świętej*, Poznań 1933, 250—251.

Charakterystycznym przyczynkiem do dziejów mszy suchej jest *Ordo missae* Burcharda (†1506), kanonika ze Strassburga, a później mistrza ceremonii w Rzymie. *Ordo* to drukowane także w Krakowie (1529), jest ważnym źródłem do obrządków rzymskich przed reformą papieża św. Piusa V.

Wracając do binacji należy zaznaczyć, że w sposób stanowczy zakazał binacji w całym Kościele papież Innocenty III w 1212 roku²⁰. W odpowiedzi na pismo biskupa Worcester, tenże papież pisał: *Respondemus quod excepto die Nativitatis Dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare*²¹.

Mamy w tej odpowiedzi nie życzenie czy radę, ale wyraźny rozkaz. Synody następnych wieków w odpowiedzi papieża Innocentego III widziały zarządzenie prawne, które albo powtarzały je dosłownie, albo powoływały się jako na obowiązujące prawo. Tą samą drogą szła powszechna praktyka Kościoła, jednoznaczna interpretacja kanonistów, zaliczając tu i papieża Benedykta XIV²². Odpowiedź papieża Innocentego III potwierdził jego następca Honoriusz III (1227), oświadczając, że to prawo obowiązuje wszystkich kapłanów bez względu na godność²³.

W tym też duchu rozwijało się prawodawstwo synodalne. Synod londyński z roku 1200 dopuszczał binację, tylko w wypadku koniecznej potrzeby i tylko na dwie Msze pozwalał²⁴.

Synod odbyty w Lambert²⁵ i konstytucje synodalne Ryszarda Poore biskupa z Salisbury (1217), postanawiały, że oprócz Bożego Narodzenia i Wielkanocy, tylko w wypadku nagłej potrzeby można w jednym dniu dwie Msze św. odprawiać.

Statuty synodu w Oxfordzie²⁶ z roku 1222, uznawały nagłą potrzebę w wypadku konieczności odprawienia egzekwii, których odłożyć nie było można, a oprócz uroczystości Bożego Narodzenia, przyznawały i Wielkanocy przywilej odprawiania kilku Mszy przez jednego kapłana. Takie same uchwały zawierał synod prowincjonalny szkocki²⁷ z roku 1225, synod worcesterski²⁸ z 1240 r.

W Niemczech podobna istniała praktyka. Synod trewirski z roku 1227 przyznawał jedynie uroczystości Bożego Narodzenia liturgiczny przywilej odprawiania trzech Mszy św. w jednym dniu i ograniczał prawo binacji do takich tylko wypadków, jeżeli oprócz Mszy za zmarłych, okaza się konieczna potrzeba odprawienia drugiej Mszy św. dla pielgrzymów,

²⁰ Por. *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Br. 1931, II, 360.

²¹ C. 3, X, III, 41.

²² *Const. Declarasti Nobis*, § Igitur omittentes.

²³ C. 12, X, III, 41.

²⁴ Harduin, VI, 1957.

²⁵ Tamże, VI, 1974.

²⁶ Tamże, VII, 116.

²⁷ Mansi, II, 945.

²⁸ Harduin, VII, 340.

gości, chorych lub nowożeńców²⁹. Również synod münsterski z 1279 r. dopuszczał binację tylko w „wypadkach uznanych przez prawo” tzn. z konieczności, gdy oprócz Mszy św. z dnia, jakiś słuszny powód, jak np. nabożeństwo pogrzebowe, drugiej Mszy wymagał³⁰. Według synodu kolońskiego, odbytego około 1280 r., każdy kapłan mógł tylko raz na dzień celebrować, z wyjątkiem nagłej potrzeby, kiedy oprócz Mszy *de die*, należy odprawić Mszę za zmarłego³¹. Kilkadziesiąt lat później, a mianowicie w 1335 r., Warlam arcybiskup koloński³² ogłosił ekskomunikę na każdego kapłana, który bez koniecznej potrzeby, ośmieliłby się dwa razy w jednym dniu celebrować.

We Francji i Hiszpanii znajdujemy przepisy synodalne o podobnej treści co do binacji. Synody francuskie w Paryżu³³ z roku 1212 i Rouen³⁴ z roku 1231 i hiszpański prowincjonalny odbyty w Tarragonie³⁵ w roku 1239, wydały statuty ograniczające binację do tych samych wypadków, jakie podano w synodzie trewirskim i dodały do tego wyraźny warunek, jeżeli nie ma innego kapłana. Statuty synodu w Le Mans³⁶ z roku 1247 i w Clairmont³⁷ z roku 1268, uznały binację tylko wtedy za dozwoloną, jeżeli w takie święto lub dzień Wielkiego Postu trzeba było odprawić pogrzeb zmarłego. Oprócz tego statuty synodu w Le Mans przyznawały uroczystościom Bożego Narodzenia i Wielkanocy przywilej trzech Mszy św., a synod w Clairmont ograniczał ten przywilej tylko do Bożego Narodzenia.

Ze wszystkich przepisów owych czasów uchwały synodu odbytego w Nîmes³⁸ w 1284 r. są najbardziej zbliżone do obowiązujących dzisiaj przepisów co do binacji.

Jeżeli chodzi o Hiszpanię, to statuty synodu odbytego w Walencji³⁹ w roku 1255 i synodu toledańskiego⁴⁰ z roku 1324, przyznają jedynie uroczystości Bożego Narodzenia przywilej odprawiania trzech Mszy św. przez jednego kapłana i ograniczają binację do nadzwyczajnych tylko wypadków.

We Włoszech, synod który odbył się w Lukce⁴¹ w roku 1308, pozwala na binację, oprócz Bożego Narodzenia, tylko wtedy, jeżeli jest ważny powód, a drugi synod ravenateński⁴², z roku 1311, powtarza po prostu

²⁹ Harzheim, III, 532.

³⁰ Tamże, III, 646.

³¹ Labbeus-Coleti, XIV, 682.

³² Harzheim, IV, 434.

³³ Labbeus-Coleti, XIII, 823.

³⁴ Harduin, VII, 186.

³⁵ Mansi, II, 1060.

³⁶ Tamże, II, 1138.

³⁷ Harduin, VII, 592.

³⁸ Tamże, VII, 919.

³⁹ Tamże, III, 1908.

⁴⁰ Labbeus-Coleti, XV, 278.

⁴¹ Mansi, III, 313.

⁴² Labbeus-Coleti, XV, 52.

dekrety papieży: Aleksandra II i Innocentego III, pozwalając na binację tylko „według kanonicznych przepisów” i tylko „w wypadkach wskazanych przez prawo”.

W początkach XVI wieku samowolna binacja staje się znów przedmiotem narad synodalnych, np. synod prowincjonalny florencki⁴³ w r. 1517, na kapłana odprawiającego dwie Msze św. w jednym dniu, bez powodów jakie wskazywało prawo, naznacza karę pięciu dukatów.

U nas nie obeszło się też bez nadużyć. W statutach wieluńsko-kaliskich Mikołaja Trąby z roku 1420, czytamy: *Prohibitum... ut nullus sacerdos plures Missas debeat dicere una die, excepta solemnitate Nativitatis Domini et in casibus specialiter reservatis. Quia tamen sacerdotum avaritia ausu temerario, ut plures oblationes capiant, in diversis ecclesiis praesumunt dicere plures Missas, praesenti statuto firmiter prohibemus, ut nullus sacerdos de cetero plures Missas uno die, nisi, ut premititur, audeat celebrare; contrarium faciens ad arbitrium superioris puniatur*⁴⁴.

Sobór Trydencki nie zajmował się wprost tą kwestią; upoważnił tylko biskupów⁴⁵ jako rządców diecezji, by oni jako delegaci Stolicy Apostolskiej czuwali i w razie potrzeby usuwali wszelkie nadużycia związane z ofiarą Mszy św., stosując odpowiednie kary kościelne względem winnych przestępstwa, nie wykluczając cenzur.

Tak więc prawodawstwo kościelne począwszy od XIII wieku, przyznawało jedynie uroczystości Bożego Narodzenia, przywilej odprawiania trzech Mszy św. przez jednego kapłana, stwierdzając zarazem, iż kapłan według swego upodobania nie ma prawa odprawiania w jednym dniu kilku Mszy św., i że do tego wymagana jest *iusta causa*, którą stanowi *necessitas fidelium*, a osąd o tym czy taka konieczność istnieje należała do biskupa lub proboszcza. Ale nawet i w takich wypadkach kapłan mógł dwie tylko Msze odprawiać i stąd nazwa binacji.

Wielki reformator św. Karol Boromeusz, zaraz na pierwszym synodzie prowincjonalnym odbytym w Mediolanie w roku 1565, powołując się na uchwały trydenckie, odwołał wszystkie dotychczasowe pozwolenia na binację, wydane przez biskupów i za nieważne ogłosił⁴⁶. Piętnaście lat później na piątym synodzie prowincjonalnym (1580), odwołano znowu dotychczasowe pozwolenia i zaostrzono przepisy odnośnie binacji⁴⁷.

Synod odbyty w Bordeaux⁴⁸ w 1583 r., ograniczał prawo biskupów co do dawania pozwolenia na binację, zaznaczając, iż mogą to czynić tylko dla bardzo ważnych powodów i tylko roztropnym kapłanom i na czas

⁴³ Mansi, V, 432.

⁴⁴ *Statuty Synodalne Wieluńsko-Kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420*, Kraków 1951, s. 70.

⁴⁵ Sessio XIII: *Decr. de observandis et evitandis in sacrificio Missae*.

⁴⁶ *Acta Ecclesiae Mediolanensis*.

⁴⁷ Tamże, s. 271.

⁴⁸ Labbeus-Coletti, XXI, 751.

krótki. Św. Turybjuusz arcybiskup z Limy⁴⁹, na synodzie diecezjalnym odbytym w Limie⁵⁰ w 1592, sprawę binacji wziął za przedmiot swej reformatorskiej działalności.

Wypada jeszcze wspomnieć o zwyczaju odprawiania trzech Mszy św. w Dzień Zaduszny, a który pochodzi z XV wieku z Hiszpanii. Kiedy papież Benedykt XIV w roku 1748 rozszerzył ten zwyczaj na całą Hiszpanię i Portugalie, to równocześnie zastrzegł, że tam gdzie przywilej ten wchodzi jako nowy, kapłani mogą brać stypendium tylko za jedną Mszę św., drugą natomiast, względnie drugą i trzecią należy aplikować za dusze w czyśćcu⁵¹. Obecnie w Dniu Zadusznym, jak wiemy, każdy kapłan może odprawić trzy msze św. na mocy konstytucji Apostolskiej papieża Benedykta XV, z dnia 10 sierpnia 1915 roku. Natomiast w roku 1870 ukazało się prawo ogólne zabraniające brać stypendium za drugą Mszę św.

Po przedstawieniu historii odprawiania jednej względnie więcej Mszy św. przed Kodeksem Prawa Kanonicznego zapytajmy się dlaczego Kościół zakazywał odprawiania więcej Mszy w jednym dniu przez tego samego kapłana. G. Oesterle⁵² daje następującą odpowiedź: *Praecipua causa videtur fuisse, ut omnis occasio et suspicio avaritiae longe amoveatur a sacerdotibus*. Do takiej właśnie odpowiedzi łatwo dojść, jeśli weźmie się pod uwagę wypowiedź, wyżej podaną, papieża Aleksandra II, w której mowa o kapłanach odprawiających więcej Mszy *pro pecuniis aut adulationibus saecularium*. Na to powołują się też i uskarżają liczne statuty synodalne, widząc tu źródło nadużyć⁵³.

Tak więc już w prawie przedkodeksowym binacja dozwolona była jedynie dla religijnych potrzeb wiernego ludu, a nigdy dla zysku i korzyści celebrującego kapłana. Już papież Innocenty III w cytowanym c. 3, zabraniał binacji, bez koniecznej potrzeby.

Według wypowiedzi papieża Benedykta XIV i opierających się na nich rozporządzeń kongregacji Stolicy Apostolskiej, powyższy konieczny powód znajduje się jedynie wówczas, gdy w braku drugiego kapłana, binacja umożliwia uczestniczenie w Mszy św. wiernym w dniach, w których do tego prawem są obowiązani. Inne, podawane przez dawniejszych teologów powody binacji nie zostały uznane przez Benedykta XIV⁵⁴.

Konieczna przyczyna, wystarczająca do pozwolenia na binację, miała miejsce wtedy, jeżeli parafia pozbawiona była własnego proboszcza i z tego powodu, albo chwilowo, albo na czas dłuższy przez proboszcza sąsiedniej parafii miała być obsługiwana⁵⁵.

⁴⁹ P. Gaspari, *Codicis Juris Canonici Fontes*, Romae 1924, II, n. 365, § 6.

⁵⁰ Tamże, II, n. 365, § 3.

⁵¹ Por. RBL 12 (1959) 575—577 i 582.

⁵² G. Oesterle *Apollinaris* 32 (1959) 144.

⁵³ Tamże 144—145.

⁵⁴ Benedictus XIV, *Constitutio Declarasti Nobis*, § *Quamvis nonnulli*; *De Sacrificio Missae*, 3, 5, 3.

⁵⁵ Benedictus XIV, *De Sacrificio Missae*, 3, 5, 4.

Z parafią wakującą na równi stawiano i taką parafią, której proboszcz z powodu choroby lub innej nieprzewycięzonej przeszkody, nabożeństwa parafialnego odprawić nie był w stanie i za którego, oprócz sąsiedniego proboszcza obowiązanego do celebrowania we własnym kościele, żadnego innego zastępcy znaleźć nie było można.

Sam jednak wakans parafii nie wystarczał, by zarządzający nią sąsiedni proboszcz upoważnionym był do binacji. Do tego musiał dochodzić jeszcze warunek: *jeżeli mieszkańcy obydwóch parafii nie są w możności schodzić się na nabożeństwo do jednego kościoła*⁵⁶. Chodzi tu nie tylko o odległość danych miejscowości, ale i inne zewnętrzne przeszkody, jak złe drogi, pora roku i tym podobne⁵⁷.

Wystarczającym powodem do pozwolenia na binację była też mała i niewystarczająca liczba kapłanów w licznych lub rozległych parafiach, gdzie znaczna część wiernych tych parafii, nie była w stanie być na Mszy św., jeżeli każdy kapłan tylko jedną Mszę św. odprawiał⁵⁸.

Również i ta okoliczność, że kościół nie jest dość duży, by pomieścić wszystkich wiernych, była słusznym i wystarczającym powodem do binacji⁵⁹.

W braku kapłanów i w ucisku prześladowania od heretyków i niewiernych widział papież Benedykt XIV, także wystarczający powód do binacji.

Dalej trzeba dodać, że potrzeba niekoniecznie musiała być bezwzględna, owszem wystarczała konieczność względna do słusznej binacji. Na zapytanie pewnego biskupa w tej materii, Stolica Apostolska w dniu 9 maja 1848, odpowiedziała: *Noverit ergo Amplitudo Tua necessitatem huiusmodi, de qua sermo est, veram quidem, sed moralem intelligi, non autem absolutam, de qua proinde dijudicare in singulis casibus pendet a prudenti iudicio, inspectis circumstantiis*⁶⁰.

Ponieważ jednak rzeczywista potrzeba do dwukrotnego odprawiania Mszy św. zachodzić musiała, binacja nie mogła mieć miejsca, jeżeli przez nią ułatwiałoby się tylko, lub dla niewielu osób umożliwiało uczestniczenie w Mszy św. Tak oświadczyła Stolica Apostolska w roku 1842 Wikariuszowi Apostolskiemu z Limburga, że odprawianie drugiej Mszy św. w kaplicy domowej jest niewłaściwe, i że udzielone pozwolenie na binację odwołane być powinno⁶¹.

Co się tyczy liczby osób, dla których binacja mogłaby być usprawiedliwiona, to papież Benedykt XIV⁶² nie przyjął zdania dawniejszych teologów, według których wolno jest odprawiać drugą Mszę św., jeżeli inaczey pojedyncze osoby Mszy św. wysłuchać by nie mogły. Przeciwnie pa-

⁵⁶ *De Synodo dioec.*, 6, 8, 2.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ *De Sacrificio Missae*, l. c., 4.

⁵⁹ *Const. Declarasti Nobis*, § *Ea potissimum*.

⁶⁰ *Acta S. Sedis*, VI, 561.

⁶¹ *Acta S. Sedis*, VI, 549.

⁶² *De Sacrificio Missae*, 9, 5, 3.

pieź ten wymaga takiej liczby wiernych... *ut nisi alicui sacerdoti duas Missas eodem die celebrandi potestas conceditur, Ecclesiae mandato plures non satisfacerent*⁶³. Jaka jednak liczba dostateczna, w tym względzie być miała, nie było oznaczone bezwzględnie, ale w każdym pojedynczym wypadku wszystkie okoliczności należało rozważyć.

Jak pod względem liczby osób, tak samo i pod względem odległości wiernych od parafialnego kościoła, trudno było stanowczą oznaczyć zasadę, kiedy okoliczność ta wystarczyć mogła do binacji. Na liczne pytania biskupów w tej materii św. Kongregacja Soboru odpowiadała zawsze, iż sami biskupi po sumiennym zbadaniu wszystkich okoliczności, wyrokować mają o potrzebie binacji⁶⁴.

Z tego cośmy powiedzieli dotychczas wynika, że pierwszym warunkiem do uzasadnionej binacji jest rzeczywista i konieczna potrzeba drugiej Mszy św. dla wiernych. Zachodzi teraz pytanie, do kogo należała decyzja o zaistnieniu takiej koniecznej potrzeby w danym wypadku? Z wypowiedzi papieża Benedykta XIV⁶⁵ wynika, że do biskupa należy sąd o istnieniu koniecznej potrzeby, a zatem i od tego osądu zależało upoważnienie do binacji. W wypadku nagłej konieczności, niemożliwość odniesienia się do biskupa, upoważniała sąsiedniego proboszcza do jednorazowej binacji bez uprzedniego pozwolenia władzy diecezjalnej⁶⁶.

Ponieważ binacja z tego tylko powodu była dozwolona, by wierni mogli wypełnić ciężący na nich obowiązek obecności na Mszy św., z tego wynika, że udzielano pozwolenia na binację tylko w niedziele i święta nakazane. W święta zaś zniesione lub uroczystości cywilne ani o *causa necessitatis*, ani zatem i o binacji mowy być nie mogło⁶⁷. Kiedy biskup z Namur popierając pobożność wiernego ludu, prosił Stolicę Apostolską, aby tym kapłanom jego diecezji, którzy z powodu ogólnego braku duchowieństwa mają pozwolenie odprawiania dwóch Mszy św. w niedziele i święta, dozwolonym było jeszcze czynić to samo w uroczystości zniesione, otrzymał odpowiedź odmowną: *Non expedire*, dnia 11 września 1841 roku.

Tylko konieczna potrzeba, zdaniem papieża Benedykta XIV, może usprawiedliwić binację; ale potrzeba taka już nie istnieje, skoro jest inny kapłan, który jedną z koniecznych Mszy św. odprawić może. I dlatego biskup winien ściśle przestrzegać... *nec ullo modo perferre, ut sacrificium interent parochi, quibus non deest alius sacerdos, qui diebus festivis populo ministret*. Tenże papież podkreśla następnie, że powtórne celebrowanie Mszy św. jednego dnia, nie stanowi przywileju proboszcza ani też wyłącznego jego prawa, ale jest to tylko skutek potrzeby złagodzenia

⁶³ *Const. Apostolicum Ministerium*, d. 30 maii 1753 a.

⁶⁴ *Acta A. Sedis*, VI, 559.

⁶⁵ *De Sacrificio Missae*, 3, 5, 2.

⁶⁶ *Const. Declarasti Nobis*, § *Tui praeterea*.

⁶⁷ *Por. Acta S. Sedis*, I, 10: *Instructio de facultate iterandi Missam* § 5.

prawa, zalecającego odprawienie jednej tylko Mszy św. na dzień⁶⁸. W konstytucji *Declarasti Nobis* oświadcza dalej papież Benedykt XIV, że biskup ma prawo, każdego kapłana, który by w takiej koniecznej potrzebie nie chciał dopomóc proboszczowi, zmusić do odprawienia Mszy św. i powołuje się na uchwałę soboru Trydenckiego⁶⁹.

Oprócz powyższych koniecznych potrzeb, o jakich mówiliśmy wyżej, kapłan nie mógł odprawiać dwóch Mszy św. jednego dnia, chyba tylko na mocy specjalnego upoważnienia Stolicy Apostolskiej. Taki przywilej otrzymali np. od papieża Benedykta XIV⁷⁰ kapłani w Hiszpanii i Portugalii, dnia 21 sierpnia 1748 roku, na Dzień Zaduszny, na podstawie którego każdy z nich w tym dniu mógł trzy Msze św. odprawić.

(Dokończenie nastąpi)

Kraków—Częstochowa

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

Ks. Wacław Świerzawski, Kraków

TEOLOGIA LITURGII

(Uwagi w związku z książką o. Cypriana Vagaggini, OSB)¹

1. Ruch odnowy liturgicznej a teologia liturgii.

Najczęściej jest tak, że kto inny sieje, a kto inny zbiera plon. Opat z Solesmes, Prosper Guéranger (1805—1875) nie wiedział jak będzie wyglądało żniwo z jego siewy. A fakty wyglądają następująco.

Najpierw on sam dotarł do liturgii, którą gruntownie poznał i ukochał, a następnie z największą pasją i żarliwą miłością został jej sprzymierzeńcem i niez mordowanym apostołem. To co rozpoczął — było czymś epokowym. Historia nazwała ten fakt skromnie „ruchem”, „odnową” liturgiczną. Faktycznie był to prąd przekraczający ramy wszelkich nazw i określeń — ruch liturgiczny bowiem zaczął powoli przemieniać się w życie liturgiczne, które ukazując systematycznie swoje oblicze — dowiodło, że jest nie czym innym, tylko życiem wewnętrznym Kościoła.

Jeszcze bardziej aniżeli opat Guéranger, zaważył na losach odnowy liturgicznej Dom Lambert Beauduin, OSB (1873—1960) mnich z opactwa Mont Cesar w Belgii. Inspiracje św. Piusa X znalazły w nim człowieka opatrnościowego, przygotowanego i odważnego do podjęcia ich realizacji. Człowiek ten, jak rzadko kto, posiadał wszystkie przymioty wymagane do skierowania ruchu liturgicznego na właściwe tory. Kapłan o wielkim doświadczeniu i gorliwości, posiadający sam prawdziwą i głęboką pobożność, jak również zaangażowany w apostołstwo parafialne,

⁶⁸ *De synodo dioeclesana*, 6, 8, 3.

⁶⁹ Const. *Declarasti Nobis*, § Minus quoque. Sessio XXIII, c. 14 de reform.

⁷⁰ Const. *Quod expensis*. Por. Gasparri, *Fontes*, II, n. 391.

¹ Vagaggini OSB, *Il senso teologico della Liturgia*, ed. Paoline 1957. Tł. niemieckie — *Theologie der Liturgie, ins deutsche uebertragen und bearbeitet von A. Berz*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1959, XII—461, 21, 14 cm.

dostrzegł wyraźnie, że centralnym nerwem ruchu liturgicznego jest przekazywanie Dobrej Nowiny i jej adaptacja w sposób najbardziej uchwytnej.

O. L. Beauduin dał się poznać na kongresie katolickim w Malines w 1909 roku. Odtąd rozpoczyna się nowy etap w całym ruchu liturgicznym. Postulaty mnicha z Mont César orientowały odnowę liturgiczną w kierunku wymiaru pastoralnego. Jako dawny kapłan diecezjalny, o. Lambert doskonale zdawał sobie sprawę, że nie tylko monasterium odcięte od świata, ale żywe centra parafialne muszą żyć liturgią. A jeśli parafia — to najpierw kapłani.

O co więc chodziło? Chodziło o to by ukazać piękno tradycyjnego kultu, ułatwić jego zrozumienie, zaangażować weń wiernych w sposób jak najdoskonalszy — przyprowadzić do źródła duchowości najbardziej intensywnej i najbardziej skutecznej. Plan został wypełniony z nadwyżką. Bo równocześnie wysiłki o. L. Beauduin zbiegły się ze wzmoczoną działalnością liturgiczną rozszerzającą się poza granicami Belgii.

W Austrii szkoła z Klosterneuburg podejmując niemieckie tradycje liturgiczne z Maria Laach, transponowane przez Gaurdiniego w nieco elitarny ruch (*Liturgische Jugendbewegung*) kieruje się ku *Volksliturgisches Apostolat*. W tym celu wydaje nie tylko obszerne monografie o. Piusa Parscha, ale podejmuje wydawanie czasopisma *Bibel und Liturgie* utrzymanego w duchu o. L. Beauduin, kierując poszukiwania w dziedzinę Pisma św. Powstająca w ten sposób i zacieśniająca się coraz bardziej relacja między Objawieniem a liturgią, czy ściślej pomiędzy Słowem Bożym a społecznym kultem Kościoła otwierała znowu nowe perspektywy, ale i też nowe zapotrzebowania.

W tym samym czasie we Francji widać olbrzymie wysiłki zdążające ku symbiozie ruchu liturgicznego z odnową duszpasterstwa parafialnego. Francuski ruch odnowy liturgicznej zwłaszcza w osobie niektórych pionierów² chciał rozszerzyć się poza granice parafii sięgając pogańskich mas. Przekroczył on tradycyjny schemat i stworzył tzw. misyjną liturgię katechumenów³, która z konieczności jest „liturgią in fieri”, liturgią przyszłości, szokującą i zaskakującą nieraz swoimi nieumiarkowanymi postulatami. Francuski ruch nie jest jednak ruchem odosobnionym, i to ruchem „od dołu”. Sprzymierzeńcami jego są dziś dwaj kardynałowie włoscy Montini i Lercaro⁴.

2. Jaki jest stan wiedzy liturgicznej w dobie obecnej?

Trudno będzie z tym pytaniem rozprawić się pokrótce i to w sposób wyczerpujący. Duże zasługi w tej dziedzinie położyło przede wszystkim opactwo Maria Laach⁵. Równocześnie powstawały owoce żmudnych prac zespołowych w formie encyklopedycznych publikacji⁶ czy zbiorów⁷. Ale

² L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Cerf 1960, 91 nn.

³ Michaunneau, *Paroisse, communauté missionnaire*, Cerf 1945, cf. *Paroisse et Mission* (osobne zeszyty: *Mision et Sociologie*) — czasopismo wspólnoty paryskiej parafii Saint-Severin.

⁴ *Le renouveau liturgique*, *Paroisse et Mission* 12/13 (1960) 50—51.

⁵ W Maria Laach wychodzą: *Archiv für Liturgiewissenschaft, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Liturgie und Moenschtum*; — W Mont César — *Les Questions liturgiques et paroissiales*; W Saint-Andre *Paroisse et Liturgie*; Centre Paroissiale Liturgique (CPL) wydaje *La Maison Dieu*; Instytut trewirski *Liturgisches Jahrbuch*; Beuron — *Benediktiner Monatschrift*.

⁶ Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie*, Dalmals I., *Initiation a la Liturgie*, DDB 1958.

⁷ *Cours et Conférences des semaines liturgiques du Mont Cesar*, Lou-Ruch Biblijny i Liturgiczny — II

w tym szkicu chodzi mi o coś innego, chcę mówić przede wszystkim o podręcznikach liturgii.

Podręcznikowe ujęcia liturgii, określane były dotychczas mianem „liturgiki”, i były najczęściej zbiorem rubryk, przepisów i ceremonii, pogłębionymi o pewne materiały historyczne, lub też bez nich, a ponadto opatrzone pewnymi objaśnieniami autora w oparciu o obowiązujące prawo liturgiczne. Można powiedzieć śmiało, że takie ujęcie liturgii było częścią dyscypliny prawa kanonicznego. Od niewielu lat (może trzydziestu) daje się zauważyć, pod wpływem integralnego ruchu odnowy liturgicznej, jak też pod wpływem rozbudowanej w ostatnich czasach eklezjologii, orientację o tendencji syntetyzującej — usiłującej zespolic w jedno cały dorobek Kościoła. Przede wszystkim zaś zaczęto kłaść dużą uwagę na aspekty ascetyczno-mistyczne i pastoralne.

Typowym przykładem takich podręczników to gruntowne dzieło L. Eisenhofera, *Handbuch der katholischen Liturgie*⁸ i czterotomowa *Storia Liturgica* M. Righettiego⁹. Ale te dwa dzieła mają jeszcze poważne braki. Są właściwie na przecięciu ujęć „tradycyjnych” i współczesnych. Zbyt mało jeszcze zajmują się teologią liturgii i teologią życia wewnętrznego i relacjami liturgii z duszpasterstwem.

Wydawane w tym czasie w odrębnych tomikach opracowania o. O. Casela OSB, a drukowane uprzednio w periodykach z Maria Laach, należą bodaj do najzarliwszych prób dotarcia do nagłębszych pokładów chrześcijańskiego misterium¹⁰. Ale to wszystko — to tylko okruczy. W tym czasie zaczynają się też ukazywać studia J. A. Jungmanna SJ, który po małym, ale ważkim tomiku *Die liturgische Feier*¹¹ zajął się szczególnie Mszą św. uwieńczając swe studia dwutomowym dziełem *Missarum Solemnia*¹² i wydanym niedawno podręcznikiem *Das Gottesdienst der Kirche*, Tyrolia 1956.

Prawie równocześnie z Jungmannem wydają swe prace J. Danielou SJ¹³, H. Dalmais OP¹⁴, i L. Bouyer¹⁵. Powyższe opracowania, mocno związane z wydanymi w międzyczasie encyklikami papieskimi — *Mystici Corporis* oraz jeszcze bardziej *Mediator Dei et hominum*.

Właśnie od tych dwóch dokumentów zaczyna się coraz wyraźniej mówić o teologii liturgii. Zaczyna się coraz częściej dawać próby integralnej definicji liturgii, zaczyna się formułować zakres przedmiotu i co

vain; *Lex Orandi*; *Sources chretienne*, Cerf Paris; *Liturgiegeschichtlichen Forschungen*, Maria-Laach; *Quellen und Forschungen*, ibid.; *Monografie Liturgische*, Subiaco; *Monumenta Liturgica Ecclesiae Antiquae*, Cabrol-Leclercq, Letouzey; *Studi et Testi*, Vaticano, Roma; *Texten und Arbeiten*, Beuron.

⁸ L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg 1932/33, 1941, 2 t.

⁹ M. Righetti, *Storia Liturgica*, Milano 1945—1953, 4 t.

¹⁰ O. Casel OSB, *Des Christliche Festmysterium*, Paderborn 1941 — *Das Christliche Kultmysterium*, Pustet 1935, — *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1923, — *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Muenster 1941.

¹¹ J. A. Jungmann SJ, *Die liturgische Feier, Grundsatzliches und Geschichtliches ueber Formgesetze der Liturgie*, Pustet 1939.

¹² J. A. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, Herder 1948, 1958.

¹³ J. Danielou SJ, *Sacramentum futuri*, Paris 1940, — *Bible et Liturgie, La theologie biblique des sacrements des fetes d'apres les Peres de l'Eglise*, Cerf 1951, 1958.

¹⁴ J. H. Dalmais OP, *Initiation a la Liturgie*, DDB 1958.

¹⁵ L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Cerf 1954, — *Le mystere pascal*, Cerf 1956.

najbardziej charakterystyczne — liturgia pod tchnieniem tych nowych wytycznych zaczyna zdobywać rangę przedmiotu pierwszorzędnej wagi, synchronizującego w jakiś nowy sposób w organiczną całość doktrynę Kościoła. I właśnie w tym kierunku idzie pierwsza na większą skalę próba o. Cypriana Vagaggini OSB, *Il senso teologico della Liturgia*, którą z kolei zajmujemy się w sposób bardziej szczegółowy.

3. Teologia liturgii w ujęciu C. Vagaggini OSB.

Kto zetknął się z dziełem o. C. Vagaggini¹⁶ przyzna z pewnością, że jego pojawienie się jest w dziedzinie liturgii wydarzeniem. Zaświadcza ono bowiem, że liturgia przekracza kategorie wruszającego ceremonializmu i legalistycznej rubrycystyki i jest dynamiką żywej wody tryskającej na żywot wieczny (Jn 4. 14) — dynamiką, której motorem jest Chrystus.

Posłowie Autora może być dla nas myślą przewodnią referowania tego pożytecznego podręcznika. Właśnie w nim precyzuje Autor cel, jaki mu przyswiecał w jego pisaniu. A więc przede wszystkim chodziło mu o wydobycie i o uwydatnienie teologicznego aspektu liturgii, którym jest *Mysterium Christi*, czyli realizacja planu Bożego przez Chrystusa. W Chrystusie kontynuującym historię zbawienia — stojącym *in medio* — między Trójcą Przenajświętszą a ludźmi, dopełniło się zbawienie. Dopełniło się historycznie raz i dopełnia się dalej nieustannie w liturgii.

Dlatego liturgia w czasie między Zesłaniem Ducha św. a paruzją jest żywym uobecnieniem ukrytego za zasłoną symboliki stale żywego i nieustannie działającego *Mysterium Christi*, jest najściślejzym spotkaniem między Bogiem i ludzkością, która jest jego korelatem od końcowego etapu męki Krzyżowej, z której zrodziło się Ciało Mistyczne, stając się zarazem początkiem nowego etapu trwającego donec veniat¹⁷.

Pierwsza¹⁸ — z pięciu — część podręcznika rozpracowująca pojęcie liturgii, stara się właśnie dać nie tylko jej definicję, ale jakoś bardzo mocno uwydatnić owo organiczne powiązanie tajemnicy przedstawiczej w symbolu z jego obiektywnym zapleczem — Objawieniem i historią zbawienia. W tym celu gruntownie rozwija z jednej strony fenomenologię symbolu liturgicznego, zaś z drugiej strony biblijne podstawy historii zbawienia.

Ponadto dając szerszą interpretację definicji liturgii, autor rozważa jej dwa istotne elementy — pojęcie uświęcenia (*ex Deo*), i pojęcie kultu (*ex hominibus*). Bazą kultu jest *virtus religionis*, analizowana według zasad teologii tomistycznej.

Punktem centralnym i niejako streszczeniem całej liturgii, jej punktem szczytowym jest Ofiara Mszy św. wraz z tajemnicą Eucharystii. Ona jest *memoria passionis* i w niej aktualizuje się Odkupienie Krzyżowe wraz z całym misterium paschalnym. Msza św. nie jest tylko modlitwą, ale

¹⁶ O. Cyprian Vagaggini OSB, ur. w 1909 r. jest mnichem opactwa św. Andrzeja w Bruges w Belgii. Studiuje w San Anselmo w Rzymie i uzyskał doktoraty z filozofii i teologii. Sprawuje najpierw obowiązki wicerektora w greckim Kolegium w Rzymie, zajmując się równocześnie grecką teologią i liturgią. Po śmierci swego mistrza o. A. Stoltza OSB, zostaje powołany na katedrę teologii dogmatycznej w benedyktyńskim Uniwersytecie San Anselmo na Awentynie.

¹⁷ Vagaggini, dz. c. 451.

¹⁸ Podręcznik ma następujące części: 1. Pojęcie liturgii, 2. Liturgia i podstawowe prawa ekonomii zbawienia, 3. Liturgia i Biblia, 4. Liturgia, wiara i teologia, 5. Liturgia i życie.

jest też *actio mystica et efficax* — mająca swoją figurę w symbolizmie Starego Test., jest źródłem organizmu sakramentalnego grawitującego dookoła eucharystii.

W drugiej części Autor stara się podać teologiczne wyjaśnienie związku liturgii z Misterium Christi. Punktem wyjścia jest dla niego Chrystologiczno-trynitarna struktura liturgii. Jest przeto liturgia drogą Ojca w Synu przez Ducha św. do człowieka i odwrotnie, od człowieka w Chrystusie przez Ducha św. ku Ojcu.

Ten rytm jest ściśle związany z liturgią Chrystusa — jedyne go Kapłana i Liturga, tak dalece, że właściwie istnieje absolutnie mówiąc, tylko jedna liturgia — Liturgia Chrystusa. I to jest właśnie główną treścią tego *mysterium* zakrytego od wieków (Ef. 3. 10) a zarazem źródłem życia liturgii Kościoła. I to stanowi jedno. W oparciu o encyklikę *Mediator Dei et hominum*, Autor wykazuje, że akty liturgiczne są aktami Chrystusa. Przez sakramenta i ich realizm Chrystus nadal kontynuuje swoje dzieło zbawcze w Kościele.

Korelatem a zarazem współtwórcą *in mysterio* jest nie tylko indywidualny człowiek, ale społeczność — *tota redempta Civitas*, lud Boży. Te myśli miały już w teologii liturgii swoich prekursorów. Byli nimi ks. J. Piński i H. Urs von Balthasar¹⁹.

Powyższe zagadnienia łączą się ściśle z zagadnieniami poruszonymi w części trzeciej. Ruch odnowy liturgicznej łączył się zawsze z koniecznością pogłębionego spojrzenia na Biblię²⁰.

Biblia zawiera cały przebieg historii zbawienia, wszystkie etapy misterii Christi (*in Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet*). W świecie liturgii, ona ożywia się, aktualizuje, wchodzi w owo wieczyste *hodie* trwające w niezmiennym kształcie jednego dzieła Chrystusa. Liturgiczne czytanie Pisma jest również kościelną katechezą biblijną. W niej pryncypalną rolę odgrywają psalmy, które mają wyraźną orientację Chrystocentryczną i pomagają wybitnie do odczytania treści jego posłannictwa.

Następne relacje wobec wiary i teologii stanowiące przedmiot części czwartej opierają się też na historii zbawienia. Można mówić o liturgii, pisze Autor, że jest ona oświeconą wiarą. *Lex orandi est lex credendi* — tzn., że wiara ma ściśle powiązania z modlitwą i na odwrót, modlitwa jest podstawą wiary.

Najciekawsze zagadnienie umieścił Autor w ostatniej praktycznej niemal części piątej, rozpatrującej relację liturgii wobec życia. Są tu omówione problemy duchowości i duszpasterstwa łącznie z bazą liturgii.

Spotkanie z Bogiem przybiera w liturgii kształt najbardziej intymny. Dokonuje się ono bowiem przez Chrystusa, którego Człowieczeństwo staje się pomostem bezpośrednim do Ojca. Stąd wniosek, że liturgia tworzy duszę i serce każdego dążenia do doskonałości. Problematyka omawiana przez Autora w tym rozdziale dotyczy zagadnienia jedności i wielości duchowości w Kościele, następnie pojęcia i ogólnej charakterystyki duchowości liturgicznej oraz stosunku liturgicznej duchowości do ascezy i mistyki. Duchowość liturgiczna w interpretacji Vagagginiego jest właściwie jednoznaczna z oficjalną duchowością Kościoła. To stwierdzenie nie jest przesadą. Tak samo wyraził się o duchowości liturgicznej Pius XII²¹.

¹⁹ J. Piński, *Die sakramentale Welt*, Freiburg 1938, H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Maxime le Confesseur, Aubier 1947.

²⁰ Card. A. Bea, *Valeur pastorale de la Parole de Dieu dans la liturgie*, *Maison Dieu* 47—48 (1956) 130—147.

²¹ Pius XII w liście do Mgr S. Rossi, *Liturgisches Jahrbuch* 3 (1953)

Duszpasterstwo i liturgia, to zagadnienie kształtujące się dopiero na naszych oczach. Właśnie to czego brakuje uczzonej twórczości o. O. Casela to potrzeba rozbudowania sformułowania kerygmatycznego, które przechodzi w praktyczne wnioski, już to homiletyczno-katechetyczne, już to duszpastersko-misyjne, wyrażone w administrowaniu sakramentów i paraliturgii.

Autor w swych wywodach wywodzi najpierw od definicji duszpasterstwa. Opiera ją na dawnym określeniu św. Grzegorza — *cura animarum* — prowadzenie ludu do Chrystusa i zaprawienie go do wytrwania przy nim. Jest dlatego duszpasterstwo ars artium. Związek duszpasterstwa z liturgią — jako związek z Chrystusem i konsekwentnie bazujący na jego metodzie gwarantuje autentyczność i doskonałość wykonywania tej sztuki.

Do środków liturgicznego duszpasterstwa Autor zalicza przede wszystkim katechezę liturgiczną, z udostępnieniem tłumaczonych mszałów i brewiarzy oraz kazanie. Kazanie jest głoszeniem Słowa Bożego społeczności wierzących, mającym na celu tak przygotować poszczególnych słuchaczy, by przyjęli jego treść i odpowiedzieli wymaganiami.

Funkcja wychowania wiary łączy również liturgię z katechezą — tak katechezą ściśle liturgiczną, jak katechezą *in sensu lato*, nauczaniem dzieci i młodzieży. Kwestia katechezy i adaptacji wiary dla najmniejszych jest nie tylko przedmiotem troski, ale i nieustannych prób. Autor zaleca w sposób szczególnie opracowany zespołowo w Niemczech *Katholischer Katechismus*²² — który daje wystarczającą orientację teoretyczną mającą być jednak dopełnioną przez nabożeństwa paraliturgiczne i różnorodne formy inicjacji do Ofiary Mszy św., zwłaszcza przez śpiew kościelny.

Wreszcie Autor dotyka, już tylko fragmentarycznie — poważnego problemu — zaangażowanie wiernych do Mszy św. według metod podanych w encyklice *Mediator Dei*, postulując wprowadzenie dwujęzycznego rytuału oraz szukanie nowych dróg czy reform, aby zachować we wszystkim umiarkowany realizm.

4. Poślowie krytyczne.

Nie ma najmniejszej wątpliwości co do wartości dzieła o. C. Vagaggini'ego. Wypowiedziały się już o nim najwyższe autorytety w tej dziedzinie (Jungmann, Loehrer, *Osservatore Romano*).

W czym leży zasługa Autora?

Przede wszystkim w tym, że jasno i mocno podkreśla jakie jest miejsce liturgii w życiu Kościoła. Jest ona ukoronowaniem jego całego życia, bo jest też życiem Kościoła. Widać to w syntezie, w której Autor umiejętnie powiązał teologiczną, trynitarną, chrystologiczną, eklezjologiczną i eschatologiczną strukturę, historyczną linią trwających dziejów zbawienia. Ukazał liturgię w czasie między Zesłaniem Ducha św. a paruzją, jako centrum kontaktów między Bogiem a człowiekiem, jako uprzywilejowane miejsce, gdzie Bóg i ludzkość spotykają się w Chrystusie, gdzie całe stworzenie dochodzi do współdziałania, gdzie cała historia, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nabiera sensu, gdzie wiara, Biblia, teologia, ascetyka,

323; Pius XII *Discours de SS Pie XII aux participants du premiere congrès international de pastorale liturgique*, MD 48 (1956) 329—345.

²² *Katholischer Katechismus*, Freiburg 1955. W Polsce ukazało się tłumaczenie tego katechizmu dokonane przez ks. St. Bizunia, *Katechizm Katolicki*, Katowice 1958.

²³ Vagaggini, dz. c. 452.

mistyka, jak też pastoralna i misyjna działalność Kościoła łączy się w harmonijną całość.

*Kto raz odkrył i zrozumiał — zakończmy z Autorem — że *Mysterium Christi* w najwyższym stopniu jest uobecnione w liturgii, ten natrafił na ślad wielkiej mocy życiodajnej.* Nie trzeba się więc dziwić, że dążenie do pogłębienia teologii, która jest podstawą duchowego i mistycznego życia, że ruch biblijny, pastoralne inspiracje, apostołskie i misyjne wysiłki — kierują się ostatnio ku liturgii. I przeciwne — można powiedzieć, że ruch odnowy liturgicznej przekształcony w życie liturgiczne jest niczym innym, jak dynamiką życia Chrystusowego i jego misyjnym posłannictwem²³.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Ks. Zenon Modzelewski SAC, Lublin

TRZY TŁUMACZENIA PSALMU 137

P S A L M U S 137

Vulgata

1. Psalmus David, Hieremiae. Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus cum recordaremur Sion.
2. In salicibus in medio eius, suspendimus organa nostra;
3. Quia illic interrogaverunt nos, qui captivos dixerunt nos, verba cantionum; Et qui abduxerunt nos: Hymnum cantate nobis de canticis Sion.
4. Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?
5. Si oblitus fuero tui, Ierusalem, oblivioni detur dextera mea.
6. Adhaereat lingua mea faucibus meis, si non meminero tui; si non proposuero Ierusalem, in principio laetitiae meae.
7. Memor esto, Domine, filiorum Edom, in die Ierusalem, Qui dicunt: Exinanite, exinanite usque ad fundamenta in ea.
8. Filia Babylonis misera! beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis.
9. Beatus qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram.

TŁUMACZENIE J. KOCHANOWSKIEGO

Siedząc po niskich brzegach Babilońskiej wody,
 A na piękne Syjońskie wspominając grody;
 Co mam inszego czynić, jeno płakać smutnie,
 Powieszawszy po wierzbach niepotrzebne lutnie.

Lecz poganin niebaczny, w tej naszej żalobie,
 Przed się piosnkę Syjońską każe śpiewać sobie.
 Prze Bóg! jako to ma być, aby pieśni pańskich
 Głos kiedy miał być słyszany w krainach pogańskich?

Jeślibym cię zapomniał, o kraino święta,
 Niech moja swej nauki ręka zapamięta.

Niechaj mi język uschnie, kiedy cię zapomnę,
Kiedy cię na początku wesela nie wspomnę.

Pomnij, Wszechmocny Panie, co nam wyrządzili
Edomczycy, jako nam w ciężki dzień wołali:
Zagubcie ten zły naród, ogniem miasto spalcie,
A ich mury do gruntu samego rozwalcie.

Ale i ty Babilon, strzeż dobrze swej głowy,
Bo już wisi upadek nad tobą gotowy;
Szczęśliwy, któryć za nas odmierzy twe winy,
A o skałę roztrąci twe nieszczęsne syny.

TLUMACZENIE J. NIEMCEWICZA

Niewolnicy! obcemu hołdujący Panu,
Oblewaliśmy łzami smutną życia przedzę;
A wspomnienie Ojczyzny i brzegów Jordanu,
Patrząc na Eufrat, naszą powiększało nędzę.

Na wierzbach, które jego otaczały wody,
Zawiesiliśmy już nam niepotrzebne lutnie.
W ten czas kiedy wydziercy miłej nam swobody,
Uragali się naszym nieszczęściom okrutnie.

Śpiewajcie! pyszni do nas tyrani wołali,
Hymny przygotowane ku świętym obchodom:
Śpiewajcie, niech zwycięzcy co wam jarzmo dali,
Syjońskiego dowcipu zdziwiają się płodem.

Przebóg! pienia zwyczajne w świątyniach tych Pańskich,
Nucić, Boże zastępów! Czy będzie się godzić;
Możemyż pośród obcych narodów Pogańskich,
Szczęśliwych dni Syjonu pamiętkę obchodzić.

Naddziadów naszych grodzie okazały.
Jeżeli cię zapomnę, Jeruzalem święta;
Jeżeli nadzieją twego powstania i chwaly
Do śmierci dusza moja nie będzie zajęta:

Próżnym usiłowaniom lutni uporczywa,
Niech umilknie na wieki w zdrętwiałych mych rękę;
Niech mi głos odejmując rozpacz nieszczęśliwa,
Żalonym myślom więcej nie używa dźwięku.

SUPER FLUMINA BABILONIS

TŁUMACZENIE K. UJEJSKIEGO

1. Nad rzekami babilońskiej ziemi
tameśmy siedzieli i płakali,
gdyśmy wspominali na Syjon. (Ps. 136)

Płyną rzeki babilońskie, płyną, szumią w dal,
Wiatr powiewa brzeżną trzcina, nami chwieje żal;
Nad wodami my usiedli o chlebie zebrany —
Ziemio święta, matko nasza! Kiedyż cię obaczym?

Słońce płonie, cała rzeka migoce się w skrach,
Na te blaski smutnie patrzą oczy nasze w łzach.
Bo to słońce w naszej ziemi gdy wstanie poranu,
Piękniej złoci dach syjoński i szczyty Libanu.

Tu na wierzbach długowłosych wśród zielonych szarf
Pokruszone wiszą struny od milczących harf;
Niechaj milczą szare harfy o strunach dziesięciu,
Niechaj nigdy w niewolnika nie zabrzmia objęciu.

Z głośnym śmiechem idą ludzie po wodę przez błonia —
„Hej, harfiarze, syny wraże, z prochu wzniesicie skroń;
Zawtórujcie nam pieśniami do naszej swawoli!” —
Jakoż szukać wam wesela u tych, co w niewoli?

Nam tułaczom już swych dłoni na harfy nie kłaść;
Gdyby struny, jak pioruny mogły na was spaść,
To słuchalibyście drżący, z ustami blademi,
Jaką pieśnią grzmia harfiarze na przekłętej ziemi.

Jeruzalem! Jezuralem! Biedna ziemio ty.
Gdy twej męce nie poświęcę każdej mojej łyzy,
Jeśli ciebie nie ogarnę mym synowskim żalem —
To mnie przeklnij i zapomnij, matko Jeruzalem.

Niech me oczy robak stoczy, niech w nie pluje czerń,
Niech ma ręka w ogniu pęka, niech krzy się jak cierń,
Niech mój język jak gadzina przyschnie do gardziela —
Jeśli zaprę twych boleści dla chwili wesela!

Edomczyku! Ty co w krzyku swoich sprośnych żon,
Ucztwołaś i płaśałaś przy błysku ich łon,
Ty, coś wołał, by nam Syjon spustoszyć do gruntu,
A odporne miecze nasze zwał mieczami buntu —

Pomnij w trwodze, że na drodze twych zwycięstw i chwał,
 Jak lew z cicha, kiedy czyha, nasz Bóg będzie stał,
 I coś zdziałał, toć z nagrodą, odda sądem bożym,
 I, co spadło na nas deszczem, spadnie na cię morzem.

Chwila jeszcze — a już będziem błogosławić tym,
 Co nad grodem twym rozwieszają pożarowy dym.
 Z ramion matek wyrwą śpiące dzieciątceczek głowy
 I ze zgrzytem roztrzaskają o brzeg granitowy.

I.

a.

Tragedia Izraela, w tak dramatycznych wizjach zapowiedziana przez proroków, stała się rzeczywistością. W pierwszych dwu dziesięcioleciach szóstego wieku przed narodzeniem Chrystusa Chaldejczycy trzykrotnie dokonują deportacji ludności i burzą miasta Palestyny. Świątynia jerozolimska, największa świętość narodu, została zrównana z ziemią. Dziesiątki tysięcy Żydów Nabuchodonozor przesiedlił do dalekiej Babilonii. Zwłaszcza początkowo niewola babilońska była dla Żydów okresem trudnym, pełnym bólu. Czekala ich codzienna praca przy kopaniu kanałów, odczuwali hańbę swojej sytuacji, nie mogli swobodnie czcić Najwyższego Jahwe, z oburzeniem i zgrozą patrzyli na pogański kult tubylców, wreszcie z pełnym tęsknoty bólem myśleli o swojej ojczyźnie.

Niewola trwała kilkadziesiąt lat. Niektórzy spośród wygnańców ulegli oportunistom. Zaczęli wyobcowywać się ze swego narodowego środowiska, szybko asymilowali babiloński styl życia. Jednak element stojący moralnie i patriotycznie wyżej mocno stał na straży swych czcigodnych tradycji. Ta część Żydów-zelotów odcinała się ostro od wszystkiego co pogańskie, mocno akcentowała tymczasowość i hańbę swojej niewoli. Na znak żałoby na drzewach wieszali swoje instrumenty muzyczne, nie chcieli, mimo natarczywości tubylców, śpiewać swych świętych pieśni. Zbierali się tylko razem i patrząc na zachód, rozpamiętywali o dawnej świetności syjońskiej góry.

Nadzieja tych Żydów nie została zawiedziona. W połowie szóstego wieku przed narodzeniem Chrystusa w Azji Przedniej pojawia się wielki Cyrus. Po zwyciężeniu Babilonii proklamuje wolność wszystkim ujarzmlonym narodom. Szczególną sympatią darzy Żydów, postanawia nawet odbudować świątynię ich Boga.

Wygnańcy wracają do swojej ojczyzny. Całe młodsze pokolenie liczące do trzydziestu pięciu lat po raz pierwszy staje na ziemi palestyńskiej.

b.

Tak wygląda najbardziej ogólne tło niezbędne dla zrozumienia Psalmu 137. Jest on dziełem nie znanego bliżej Żyda, który po powrocie z niewoli staje niejako u bram Jerozolimy i snuje nić swoich przeżyć. Autor czuje swój silny związek z narodem. Dlatego przemawia nie tylko w imieniu własnym, lecz także w imieniu wszystkich wygnańców, dzięki czemu, przynajmniej w pierwszej części Psalmu, mamy do czynienia ze zbiorowym podmiotem lirycznym.

Radość przebywania we własnym domu obudza pamięć kontrastu dawnych, smutnych dni. Myśl powraca do wspomnień znad Eufratu. Żydzi

siedzą i płaczą. Często dopatrywano się w tej scenie jedynie sentymentalnej tęsknoty. A tymczasem jest to coś nierównie głębszego, to cały naród wraz ze swym kultem występuje przeciw innemu narodowi i podnosi sprzeciwy wobec obcego kultu. Jest to starcie się dwóch wrogich nacjonalizmów, z których każdy szuka oparcia we własnej ojczyźnie i we własnej religii. Zwróćmy uwagę na przejmującą grozą zdumienie zawarte w pytaniu: *Jakże mielibyśmy śpiewać pieśń o Jahwe na obcej ziemi?* Babilonia dla Judejczyka-wygnańca była podwójnie obca: z powodu odmiennej rasy oraz innej religii. Była i obca, i bezbożna dla tej samej przyczyny: była przeciwieństwem Palestyny — była zatem tym bardziej obca religii Jahwe, a stąd i uczuciom narodowym Izraelitów¹.

Wizja wspomnień zawarta w pierwszej części Psalmu powoduje wzrost napięcia uczuciowego podmiotu lirycznego. Dochodzi do złożenia przysięgi wierności świętemu Jeruzalem. Jest to przysięga mocno usankcjonowana: W wypadku niedochowania jej, ma uschnąć ręka i język przysznie do podniebienia. Widać tu wyraźnie nawiązanie do części pierwszej, gdzie była mowa o lutni i śpiewie. Wszak mając suchą rękę nie możemy poruszać strun instrumentu; podobnie uszkodzony język nie pozwoli śpiewać. Uderza nas niezmiernie przywiązanie do Jeruzalem, które podmiot liryczny stawia *in principio laetitiae meae*.

Ale Psalm 137 nie jest tylko wyrazem tęsknoty i wierności. Część trzecia ma charakter odwetu. Przerazają nas pełne grozy imprekacje. Są one skierowane nie tylko przeciw Babilończykom — ostatniemu wrogowi Izraela. Myśl podmiotu lirycznego sięga daleko wstecz, przywołuje na pamięć starych Edomitów, potomków Ezawa, którzy kiedyś za czasów Mojżesza nienawidzili swych pobratymców.

Mściwość ludzi wschodu znajduje pełny wyraz w ostatnim wierszu. Roztrzaskanie głów dzieci i wyniszczenie całego młodego pokolenia nieprzyjacielskiego — oto dopełnienie zwycięstwa. Niszcząc młodych w naturalny sposób skazuje się wroga na wymarcie.

W Psalmie 137 zarysowują się zatem trzy zasadnicze motywy:

motyw tęsknoty za ojczyzną (I—4)

motyw przysięgi zachowania wierności (5—6)

motyw imprekacji (7—9).

II.

a.

Nawet pobieżne porównanie trzech tłumaczeń Psalmu 137 Kochanowskiego, Niemcewicza i Ujejskiego, nasuwa myśl o jakiejś dziwnej ewolucji, jaka się tu dokonała. Najwierniejszym oryginałowi pozostał Kochanowski. Jego tłumaczenie zachowuje wyraźny, nie zwichnięty osobistymi tendencjami, profil trzech motywów Psalmu: Tęsknoty, wierności i złorzeczenia. Podział pięciu strof przedstawia się tak: Dwie pierwsze rozwijają motyw tęsknoty, trzecia formułuje zaklęcia wierności, czwarta i piąta stanowią imprekacje. W zestawieniu z oryginałem zachował tłumacz proporcję między poszczególnymi częściami. Może tylko ze szczególnym wyróżnieniem potraktował motyw ostatni, poświęcił mu bowiem aż dwie strofy. Uderza jeszcze coś innego: W ujęciu Kochanowskiego trochę inaczej kształtuje się złorzeczający stosunek do Babilonu. W przeciwieństwie do autora biblijnego, tłumacz nie ogranicza się tylko do błogosławienia ewentualnemu pogromcy dziedzictwa Nabuchodonozora. Podmiot liryczny

¹ Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 483 n.

czuje się nader pewnie. Jego pogroźki pod adresem Babilonu płyną z przeświadczenia o mocnej pozycji własnej i niechybnej katastrofie wroga.

Jeśli cyframi rzymskimi oznaczymy strofy przekładu, a cyframi arabskimi wiersze oryginału, otrzymamy takie zestawienie porównawcze:

I—4 = I plus II	(motyw tęsknoty)
5—6 = III	(motyw przysięgi)
7—9 = IV plus V	(motyw złorzeczeń)

U Niemcewicza zaszła daleko posunięta ewolucja motywów. Motywy pierwszy i drugi zostają szeroko rozbudowane; natomiast motyw trzeci, został w ogóle pominięty. Niemcewicz każdemu wierszowi biblijnemu poświęca jedną strofę.

Z motywu tęsknoty pozostało niewiele. Zbiorowy podmiot liryczny rozpoczyna swe wyrzuty od samooskarżeń. Jest oburzony na swój stan niewolniczy. Dominuje nie tyle uczucie tęsknoty, ile raczej poczucie własnej nędzy, za którą podmiot liryczny czuje się jako odpowiedzialny.

Biblijni Chaldejczycy, to ludzie, którzy z pewnością osobiście nie brali udziału w deportacji Żydów a tylko z ciekawości chcieli słuchać żydowskich pieśni religijnych. Jakże innymi ludźmi są Chaldejczycy Niemcewicza. To są *wydzieryc milej nam swobody*, którzy przy wymuszaniu pieśni powodują się nie, ostatecznie wybaczalną, ciekawością, lecz okrutną, pełną wyrachowania przewrotnością. Po prostu urągają swoim ofiarom zagrożonym w nieszcześciu.

Niemcewiczowskie pieśni religijne mają również inny sens, aniżeli oryginalne *verba cantionum*. To nie są pieśni śpiewane od wieków przez szereg pokoleń. Uderza ich specjalny charakter, ich odniesienie do jakiejś wielkiej, niepowtarzalnej uroczystości, wszak są to hymny *przygotowane ku świętym obchodom*. *Wydzieryc swobody* świadomi, że to oni właśnie przekreślili owe święte obchody, zaczynają drwić i ironizować. Każą niewolnikom śpiewać, mimo że nie mają racji do tego. Sami widzą niedorzeczność swoich poleceń, bo jakże można śpiewać pieśni przygotowane na moment podniosły i radosny, właśnie w chwili smutku i żałoby.

Na ironiczne propozycje wroga podmiot liryczny reaguje stanowczym sprzeciwem. Nie jest to tylko retoryczne pytanie występujące w oryginale i w tłumaczeniu Kochanowskiego. Podmiot liryczny czuje się oburzony. Sama ewentualność posłuchu dla wezwań wroga wydobywa z ust pełen grozy okrzyk: *Przebóg, Boże zastępów*.

Motywy wierności ulega u Niemcewicza poważnym przeobrażeniom. Tłumacz jakoś inaczej patrzy na Jeruzalem. To święte miasto zostaje mocno powiązane z czasami minionymi. Zwracając się doń: *Naddziadów naszych grodzie okazały*, Niemcewicz stara się przywołać na pamięć dawną świetność i wspaniałość Jerozolimy.

Chyba najbardziej uderza nas dalsza zmiana motywu wierności. W oryginale i u Kochanowskiego podmiot liryczny przewidywał dla siebie wielką sankcję w wypadku tylko zapomnienia o ziemi ojczystej. U Niemcewicza natomiast powiada:

*Jeśli nadzieją twego powstania i chwały
Do śmierci dusza moja nie będzie zajęta...*

Mamy zatem nie tylko myśl o przeszłości, lecz zarysowuje się nowe spojrzenie w przyszłość. Nie chodzi tylko o bierną tęsknotę; podmiot liryczny postuluje pełne nadziei starania zmierzające do odzyskania wolności. I właśnie gdyby zapomniał o tym obowiązku, wtedy niech go

spotka rzecz najgorsza: Niech uschnie mu ręka i niech głos straci swą dźwięczność!

Same rozmiary tłumaczenia-parafrazy Ujejskiego są dwukrotnie większe niż Kochanowskiego, czy Niemcewicza. Motywy oryginału ulegają dalszej ewolucji, nabierają jakiegoś nowego, ubogaconego sensu, są szerzej rozbudowane.

Motyw tęsknoty otrzymuje bardziej plastyczny kształt. Monumentalne rzeki Babilonii zamieniają się w wartkie, szumiące strumienie. Wygnańcy na te ręce fale rzucają swoją tęsknotę, która tym bardziej żywiołowo płynie w kierunku ojczyznej ziemi. To zaangażowanie przyrody w potęgowanie tęsknoty widać również w roli jaką pełni słońce. Jego smutny blask przypomina, jakże inny, wspaniały blask słońca świecącego nad Syjonem oraz nad Libanem. Tęsknota wzrasta.

Wygnańcy Ujejskiego doznali tragicznych doświadczeń. Są tak pełni smutku i żaloby, że nie tylko odkładają na bok swe harfy. Więcej — kruszą struny tych milczących harf. Biblijni Chaldejczycy stają się bezlitośni. Drwią ze swych niewolników. Nazywają ich *wrażymi synami*. Każą im wtórować pieśń świętą dla swojej *swawoli*. Jakże odmiennie w porównaniu z innymi tłumaczeniami reagują harfiarze Ujejskiego na gorszące propozycje zwycięzców. Rodzi się w nich chęć odwetu. Radzi by struny zamienić na gromy, by w ten sposób zanucić ognistą pieśń zaślady.

Motyw tęsknoty zostaje mocno nasycony elementami lirycznymi. Zmienia się sama koncepcja Jeruzalem. W dotychczasowych tłumaczeniach było to miasto wspaniałe, *naddziadów gród okazały*. O takim Jeruzalem pamiętali wygnańcy, takiemu grodowi przyrzekali pamięć. Tymczasem Jeruzalem Ujejskiego to *biedna ziemia* pogrążona w męce. I o takiej ojczyźnie pamięta wygnaniec. Taką ojczyznę ogarnia *synowskim żalem*. Życzy sobie rzeczy najgorszych w wypadku:

Jeśli zaprę twych boleści dla chwili wesela.

Tak zarysowana Jeruzolima budzi w podmiocie lirycznym współczucie, wzmacnia napięcie uczuciowe.

Motyw imprekacji Ujejski rozbudowuje szeroko. Dokładniej poznajemy Edomczyków. Są oni moralnie zepsuci, chcą *do gruntu* spustoszyć Syjon. I jeszcze ważny szczegół: Edomczycy jakąś walkę wygnańców nazywają po prostu buntem. Stawia to wygnańców w nowym świetle.

Nowym elementem imprekacji jest również wprowadzenie Boga jako tego, kto dopełni sprawiedliwości. Uderza nas także jakaś żywa nadzieja, że już niebawem spotka ciemniejącą całkowita zaślada.

b.

Zarysowana analiza ewolucji jakiej uległy zasadnicze motywy polskich tłumaczeń-parafraz Psalmu 137 dają nam klucz do rozszyfrowania właściwego sensu zawartego w tych tłumaczeniach. Ślusniej podkreślił Ricciotti, że ten Psalm jest świadectwem starcia się dwu obcych sobie narodów, dwu różnych kultur i religii. Zna je i przeżywa nieomal każdy naród. Psalm 137 stanowi doskonałą kanwę, na której, jak ongiś Izrael, każdy naród może snuć dzieje swojej martyrologii, dawać świadectwo swojej tęsknocie za ojczyzną niepodległą i wolnością, wreszcie, przynajmniej w marzeniach, brać odwet na swoich ciemiężcach.

Będąc uwrażliwionym na nowe treści wlane w ramy starych biblijnych motywów i z drugiej strony znając tło historyczne zaistnienia poszczególnych tłumaczeń — łatwo zrozumiemy sens polskich parafraz biblijnego utworu.

Z tego aspektu może najmniej ciekawym jest Kochanowski. Tłumacz na ogół trzyma się ram zakreślonych przez oryginał. Tłumaczenie brzmi dostojnie, motywy biblijne zyskują kształt nieomal monumentalny. Tak tłumaczy artysta, którego ojczyzna przeżywa okres rosnącej potęgi. Jest tylko tłumaczem, podziwia wzniosłe uczucia Hebrajczyków, zostaje oczarowany ich pięknem. Osobistymi uczuciami nie chce zamącać harmonii biblijnej elegii.

Tak wygląda zasadniczy profil tłumaczenia Mistrza z Czarnolasu. Jednakże i u niego są pewne szczegóły wskazujące na to, że niektóre elementy współczesności zostały lekko naszkicowane na biblijnej kanwie. Ci, *qui captivos duxerunt nos*, u Kochanowskiego przeobrażają się w *pogan niebaczących*. Mowa jest również o *krainach pogańskich*. Pogański Babilon powinien pamiętać o swym niebezpieczeństwie: *Bo już wisi upadek nad tobą gotowy*.

Niemcewicz osobiście przeżył katastrofę swojego narodu. Widział jego zryw ku reformom, ku samouzdrowieniu. Ale widział również brutalny cios zadany przez zaborców, przekreślających zaplanowane reformy. Taka sytuacja polityczna znajduje mocny odzwierciedlenie w tłumaczeniu Psalmu 137.

Pełne wyrzutu wołanie *Niewolnicy!* ma na celu wywołać postawę opozycji. Dość łatwo w *wydziercach swobody* rozpoznajemy mocarstwa zaborcze. W *świętych obchodach* nietrudno dopatrzeć się wielkich momentów w dziejach narodu.

Niemcewicz chce współczesne sobie pokolenie żyjące w niewoli mocno powiązać z historyczną świetnością Polski. Dlatego podkreśla starożytność *grodu naddziadów*. Ewolucja motywów biblijnych wiąże się u Niemcewicza z ich aktualizacją.

Dla zrozumienia parafrazy Ujejskiego trzeba również odwołać się do kontekstu historycznego. Tłumacz miał za sobą kilkadziesiąt lat niewoli narodowej, dwa nieudane powstania. Niemcewiczowski *wydzierca swobody* dał się poznać jako tyran, jako zawzięty tępicieł ducha narodowego. Zatarła się również Niemcewiczowska koncepcja Jeruzalem jako wielkiego i świętego grodu. Po wielu latach niewoli został w pamięci codziennie widoczny obraz Jeruzolimy biednej i uwięzionej. Nic dziwnego, że wymaga to różnych modyfikacji, rozszerzeń. Niekiedy nawet biblijne ramy zdają się pękać pod naporem nowych treści. Tu już nie chodzi o samą tęsknotę za odległą o'czyzną lub o samą wierność oddalonej ojczyźnie. Ojczyzna uwięziona jest tuż, przed oczami podmiotu lirycznego. Stąd nie może być mowy o jakimś dystansie. Wzrasta napięcie uczucia, potęguje się elegijny liryzm, mocniej zaznacza się poczucie żałoby. Próby odzyskania wolności zostają przez wroga nazwane *mieczami buntu*. Jest to wyraźna aluzja do obu powstań narodowych, Listopadowego i Styczniowego.

Poprzez analizę ewolucji motywów oraz poprzez uwzględnienie poza literackich danych historycznych doszliśmy do rozszyfrowania właściwego sensu trzech tłumaczeń Psalmu 137. Każde tłumaczenie jest parafrazą odzwierciedlającą aktualny stan tego, co się działo w naszym narodzie.

c.

Tłumaczenie Kochanowskiego jest zwartym monologiem, który nieomal jednym tchem wypowiada podmiot liryczny. U Niemcewicza spotykamy wyraźny dialog między podmiotem lirycznym i *wydziercami swobody*. Poza tym podmiot liryczny niekiedy wyodrębnia się z całej grupy niewolników i we własnym imieniu przemawia do reszty swoich ziomków. Jeszcze większe nasilenie dramatyzacji występuje u Ujejskiego. Tam wymiana słów między harfiarzami i najeżdźcą jest bardzo żywa. Parafraza obfituje w zwroty bezpośrednie typu: Edomczyku, Jeruzalem.

Funkcja wzrastającej dramatyzacji nie potrzebuje długiego komentarza, Kochanowski mógł zachować spokój. Inaczej Niemcewicz i Ujejski. Postawieni wobec rzeczywistości niewoli, reagowali mocniej, żywiej. Stąd ostra wymiana zdań między podmiotem lirycznym i wrogiem. Podobnie można wskazać również owo zwracanie się w drugiej osobie.

Ciekawym przeobrażeniem stojącym oczywiście na usługach samej koncepcji tłumaczeń, podlega słownictwo. Można zaobserwować tu dwa zjawiska. Z jednej strony zostaje zachowane słownictwo oryginału z całkowicie jednak zmienionym aspektem pojęciowym, z drugiej zaś spotykamy słownictwo nowe, podyktowane doraźnymi potrzebami.

I pod tym względem najmniej ciekawym jest Kochanowski. Poza użyciem takich słów jak *poganin niebaczny, kraina pogańska*, tłumacz zasadniczo trzyma się słownictwa biblijnego, które używa w tym samym sensie co i poeta biblijny. Jedynie *Babilon*, jak już wspomniałem, mógłby posiadać inne, nowe znaczenie.

U Niemcewicza i Ujejskiego terminologia biblijna zmienia się całkowicie. Są te same słowa-terminy, znaczą jednak co innego. Mówi się o niewolnikach, a myśli o Polakach; mówi się o Jeruzalem, a myśli o Polsce; mówi się o Babilonie, a myśli się o zaborcach.; mówi się o kulcie religijnym, a myśli o pełnym pietyzmu stosunku do ojczyzny.

Nowe słownictwo wprowadzone przez Niemcewicza i Ujejskiego służy wyraźnie zamierzeniom tłumaczy. Widać to dobrze zwłaszcza u Ujejskiego. Takie wyrażenia jak *ziemia święta, matko nasza, matko Jeruzalem, biedna ziemio ty*, podkreślają bezpośredni i pełen pietyzmu stosunek podmiotu lirycznego do swojej ojczyzny. W ogóle bogate słownictwo Ujejskiego pozbawia utworów wszelkich niedomówień. Pełni rolę wyolbrzymiania tego, co w tekście biblijnym było ledwie zarysowane. Biblijna topola zamienia się w *wierzbę długowłosą*, biblijna skała staje się *brzegiem granitowym*, nieszczęście na wroga spadnie *morzem*, Edomczyk zostaje zohydzony towarzystwem swych *sprośnych żon*. Takie słowa jak *piorun, lew, grzmieć, syny wraże*, podkreślają bezkompromisowość i dosadność. Rozumiemy to „bojowe” nastawienie podmiotu lirycznego, który miał za sobą tak tragiczne doświadczenia kilkudziesięciu lat niewoli.

Tekst łaciński w żaden sposób nie może być punktem wyjścia przy badaniu zagadnień wersyfikacyjnych. Trzeba sięgnąć do oryginału hebrajskiego. W porównaniu z prostym, zasadniczo pięcioakcentowym wierszem hebrajskim, polskie tłumaczenia zostają wersyfikacyjnie wzbogacone.

Również rymy ulegają różnicowaniu. Pierwsze trzynastozgłoskowce mają rym męski, czternastozgłoskowce zaś — żeński.

Zestawiając trzy tłumaczenia — parafrazy Psalmu 137 musimy stwierdzić jedno: Każde z nich jest świadectwem określonego czasu. Ta wyraźna tendencja przedstawienia w biblijnych ramach nowych historycznych sytuacji była naczelną zasadą organizacyjną wszystkich elementów występujących w dokonywanych tłumaczeniach. Tej tendencji służyła ewolucja motywów, słownictwo, liryzacja, dramatyzacja, wersyfikacja.

Dlatego naprawdę trudno dokonać porównania wartościującego. Bo chociaż trzy tłumaczenia — parafrazy wyrastają z jednego biblijnego psalmu, to jednak są tak zróżnicowane, tak zindywidualizowane, że stanowią nieomal trzy odrębne, samodzielne utwory.

Lublin

Ks. ZENON MODZELEWSKI SAC.

V 68 11

Ks. dr JÓZEF JELITO, *Historia czasów Starego Testamentu* (Pismo św. St. Test. KUL, tom III uzupełn.), Poznań 1961, stron 395 + 15 mapek. Wydawn. Pallottinum.

Praca ks. prof. J. Jelity jest drugą z kolei pozycją w serii komentarzy KUL do Pisma św. Starego Testamentu (pierwszą są *Księgi Machabejskie* ks. prof. Gryglewicza, wydane również w roku 1961). W trzydziestu rozdziałach obejmuje ona prehistorię biblijną i całe dzieje Izraela od patriarchów, poprzez Mojżesza aż po okres grecko-rzymski. Dodatek wiadomości spoza Biblii stanowią dzieje Palestyny pod rządami Hasmoneuszów i Heroda Wielkiego aż do upadku Jerozolimy w 70 roku po Chr. Ostatnie 50 stron wypełniają tabele synchronistyczne, skorowidz autorów i analityczny (łącznie), w końcu zaś skorowidz tekstów Pisma św. oraz spisy (ilustracji, map i treści). Pozostałą wreszcie częścią składową pracy jest 15 mapek schematycznych dołączonych luźno.

Układ graficzny książki przynosi zaszczyt Wydawnictwu „Pallottinum”: jest bardzo przejrzysty, a urozmaicony przy tym umiejętnie przez 40 jednorodnych ilustracji.

Przyjrzyjmy się z kolei metodzie pracy Czcigodnego Autora. Już po bieżny rzut oka pokazuje, iż starał się on nie przeładować swego dzieła zbytnimi szczegółami; dotyczy to przede wszystkim wywodów egzegetycznych, których nie można mnożyć w pracy typu historycznego. Dzięki temu umiarowi nasze dzieło może się stać lekturą nie tylko specjalistów, lecz także szerokiego kręgu studiującej młodzieży teologicznej. I za to należy się Autorowi serdeczne uznanie.

Najwięcej samodzielności twórczej posiada pierwsza część pracy. Tam szczególnie, gdzie jest mowa o starożytnej Babilonii, o jej dziejach, kulturze, języku — odkrywamy w Autorze znawcę przedmiotu, także biegłego znawcę pisma klinowego i języka akadyjskiego. Te rozdziały będą z pewnością przyjęte z uznaniem przez biblistów.

Zagraniczna literatura fachowa przedmiotu została w dziele uwzględniona we właściwej mierze. Nie można tego niestety powiedzieć o literaturze polskiej, choć nie obfitej a więc łatwej do objęcia i wykorzystania. Można mieć słuszny żal do Czcig. Autora za całkowite pominięcie prac J. Korzonkiewicza, L. Piotrowicza, A. Fica, F. Rosiańca, S. Przeworskiego, J. Wolskiego, a częściowe tylko wykorzystanie publikacji W. Szczepańskiego, Cz. Jakubca, W. Gronkowskiego, E. Dąbrowskiego i in. Zdziwienie budzi w tym względzie np. fakt, iż na stronie 298 figuruje dzieło F. Gryglewicza (*Księgi Machabejskie*) wydane w r. 1961, gdy tymczasem brak choćby notki bibliograficznej o E. Dąbrowskiego „*Nowym Testamencie na tle epoki*” z r. 1958 (idzie tu głównie o tom I: *Geografia i historia*).

Korzystanie przez Autora ze źródeł historycznych pozabiblijnych budzi również pewne zastrzeżenia. Najczęściej nie powołuje się on mianowicie na wydania źródłowe (nie przytacza np. w ogóle pomnikowego dzieła:

J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1955), lecz na tzw. „drugą rękę” (np. na str. 164, 165, 238, 263). Kiedy indziej znowu przemilecza, skąd czerpie podawane przez siebie fakty (np. na str. 294 o Antakserksesie III, na str. 296 o Elefantynie, str. 303 o Popiliuszu Laenasie, str. 325 o esseńczykach u Filona i Flawiusza).

Czy prehistorię biblijną (Gn 1—11) należy uważać za integralną część składową historii czasów St. T.? Chyba nie, a to ze względu na jej specyficzny charakter. Dlatego wydaje się, iż pobieżne — z konieczności — omawianie jej w naszym dziele nie było celowe. (W swojej pracy pomija np. prehistorię wytrawny znawca przedmiotu G. Ricciotti.) Pierwsze 11 rozdziałów Genesis pozostanie na zawsze domeną ścisłej egzegezy biblijnej.

Czasz Patriarchów omówił Autor dość szczegółowo, słusznie i pięknie uwypuklając ich walor religijny. Nie bez szkody jednak dla całości pominał tu prawie zupełnie krytykę naukową przekazanych tekstów i tradycji, choć zachęcały go do niej dzieła A. Allgeiera, G. Ricciottiego, J. Chainé'a, Ch. Haureta, F. Ceuppensa, a na naszym gruncie choćby studium Cz. Jakubca: *Z problematyki Księgi Genesis*. Początki Izraela (Gen. 12—35), Warszawa 1947. Wszak nie wszystkie drobne zdarzenia i epizody z tego okresu zasługują na miano historii...

Powyższe uwagi krytyczne nie mogą oczywiście przesłonić wartości pracy Ks. Profesora Jelity. Wzbogacił on polską literaturę biblijną o wartościową pozycję naukową, skarbiąc sobie naszą serdeczną wdzięczność.

Na koniec, już na marginesie niniejszej recenzji, pozwolę sobie podać szereg drobnych usterek, które dostrzegłem przy lekturze omawianego dzieła. Nikt w to nie wątpi, że podobne usterki są nieuniknione w pracy tego typu. Dzielę je dla przejrzystości na: a) archeologiczne, b) historyczne, c) egzegetyczne.

a) Na str. 170 brak uwagi o tym, iż na razie archeologia nie uzgodniła odkrytych przez siebie ruin na wzgórzu es-Sultan (przy dzisiejszym er-Richa) z okresem inwazji Jozuego. Brak też wzmianki o sławnych pracach odkrywczych K. M. Kenyon (1952—1953).

Stwierdzenie: „Dan jednak mieszka nad Morzem Śródziemnym” (s. 174) — jest niesłuszne. Danici zamieszkivali okolice jeziora Merom aż do podnóża Hermonu; nad morzem usadowili się mocno Fenicjanie-Kanaanici.

Starożytna Lidda to nie „dzisiejsze ei-Midje” (s. 304), lecz dzisiejsze Lod, jako że leży w Państwie Izrael.

Niedokładnością grzeszy określenie: „Państwo Nabatejczyków powstało między Arabią a Morzem Śródziemnym” (s. 312).

b) Nieporozumienie może wywołać zdanie: „Aby uchronić je (imię Jahwe) przed profanacją, Izraelitom nie wolno było wymawiać tego imienia” (s. 140). Trzeba tu koniecznie dodać, że nie był to zakaz Mojżeszowy czy Proroków, o charakterze urzędowym, lecz zwyczaj powstały dopiero po niewoli! Był on potem skrupulatnie urgowany przez faryzeuszów i talmudystów z wyraźną oczywiście przesadą.

Egzageracja kryje się w stwierdzeniu: „Kary w starożytnych prawach wschodnich są o wiele surowsze, aniżeli w prawie Mojżesza” (s. 154). W niektórych dziedzinach życia rzeczywiście są one takimi: jednak kary za wykroczenia religijne i małżeńskie są surowsze w Biblii (zwykle kara śmierci!).

Nie śpiew niewiast izraelskich o zwycięstwie Dawida stał się powodem nienawiści Saula — jak to sugeruje Autor na str. 195 — lecz stale rosnąca odtąd popularność młodego bohatera. Nie posiadamy też pewności, że

już „nazajutrz (po pokonaniu Goliata) Dawid grał na harfie przed królem, a Saul rzucił weń oszczepem, chcąc go zabić” (tamże). Teksty biblijne nie są przejrzyste w odniesieniu do chronologii życia Dawida-młodzianca.

Czy rzeczywiście „nie wiemy, dlaczego Dawid stał się nielubianym, co ułatwiło Absalomowi przywłaszczenie sobie władzy”? (s. 203). Wiemy, a to na podstawie 2 Sm 15, 1—7: przez cztery lata Absalom „krał serca mężów izraelskich” (w. 6), krytykując wyroki sądowe swego ojca i w ten łatwy sposób zyskując sobie przyjaciół i zwolenników.

Na str. 299 zamiast: „wiek IV i V” winno figurować: wiek IV i III. Idzie tu przecież o czas grecko-rzymskie.

Bardzo nam brak próby scharakteryzowania osoby Heroda W. (s. 315).

c) Zamiast: „Piśmiennictwo St. T. obejmuje okres od ok. XIV w. aż do mniej więcej 200 roku przed Chr.”, winno być: „do mniej więcej 100 roku. Księga Mądrości zresztą mogła powstać nawet nieco później, ok. 80 roku.

Na str. 83 tytuł (Rdz 2, 4—25) nie jest dokładny, skoro omawia się tu również Rdz 1, 26—30.

Za radykalnie brzmi ocena grzechu pierwszych rodziców: „Targnęli się na suwerenność Boga” (s. 89). Trzeba było raczej podać hipotetyczność tego ujęcia (lansuje je głównie J. Coppens).

W odniesieniu do genealogii Setytów (Gn 5) uważa Szanowny Autor (s. 97), iż jest to stary dokument, który po prostu hagiograf podał czytelnikom jako *citatio explicita*; dalej czytamy: „Za jego zgodność historyczną nie bierze on gwarancji” (po polsku raczej: nie bierze odpowiedzialności). To stwierdzenie jest na pewno za apodyktyczne. Hagiograf musiał mieć swoje kryteria, których my nie znamy, a które jego skłoniły do przejścia wspomnianego dokumentu i włączenia do kontekstu. Nie wolno go pomawiać o bezmyślność lub brak troski o rzetelność pouczenia, które w ten sposób przynosi.

Niewątpliwym uproszczeniem psychologicznym jest wypowiedź: „Ezaw sprzedał za miskę soczewicy prawo pierworództwa” (s. 124). Nie była to sprzedaż (brakło okoliczności prawdziwego kupna!), ani nawet nie odstąpienie należnego sobie prawa. Dowodzi tego zachowanie się Ezawa, gdy dowiedział się o podstępnie brata (godzi z zemsty na jego życie!).

Trudno zgodzić się z twierdzeniem, że po pewnym okresie pobytu na dworze faraona „Mojżesz wrócił do swego ludu” (s. 138). Z Ex 2, 11 wynika, że Mojżesz „wyszedł” (hebr. jece) do swoich rodaków, tzn., że ich odwiedził. Nie mamy tu bynajmniej czasownika szub (= wracać) lub podobnego odpowiednika myślowego.

W epizodzie z Księgi Sędziów (rozd. 19—21) nie idzie o „zgwalcenie niewiasty przez pewnego Beniaminitę” (s. 181), lecz przez wielu mężczyzn z miasta Gabaa (por. Sdz 19, 25). Tylko dlatego „była to zbrodnia, którą postanowił pomścić cały Izrael” (tamże).

W Nob nie zginęli wszyscy kapłani, zamordowani przez siepaczy Saula (s. 196). Według 1 Sm 22, 20—23 uszedł z życiem Abiatar, późniejszy towarzysz i przyjaciel Dawida.

Na str. 225 razi nas archaiczne tłumaczenie: „I żądał duszy swojej, aby umarł”. Temu wersetowi trzeba by dać zrozumialszą, współczesną szatę słowną.

Nie jest przyjęte cytowanie w cudzysłowie myśli, zebranych dowolnie z dwóch rozdziałów; dlatego należało by usunąć cudzysłów na str 264 (Ezechiel rozdz. 2—3).

Wiele niejasności kryje się w zdaniu: „Prorocy w istocie nic nowego nie wnieśli do religii Izraela. Troszczyli się jedynie, żeby naród zachował

wiarę w jednego Boga i przestrzegał Jego przykazań” (s. 266). A komuż to zawdzięczamy teksty mesjańskie o miejscu narodzenia się Mesjasza, o jego dziewiczym poczęciu, o ofierze zastępczej, o przyszłym Nowym Przymierzu? Czy nie Prorokom?

Na stronie 269 obok siebie, w ścisłej łączności myślowej zestawiono biblijne dane o męczeństwie Jeremiasza z niepewnymi, apokryficznymi opowiadaniem o śmierci Izajasza i Ezechiela. Tak przecież nie można...

Jako pewnik podaje Autor (s. 294) hipotezę o 12-letnich rządach Nechemiasza w Judei. Chociaż za tym przypuszczeniem opowiada się m. in. P. Heinisch w swoim dziele, to jednak nie przestaje ono nadal być tylko hipotezą naukową.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Księgarnia św. Jacka w Katowicach

poleca

MSZAŁ na wszystkie dni roku kościelnego

ks. R. Tomanka

2 tomiki, stron 1114 ÷ 306

Cena zł 150 (oprawa igelitowa), zł 250 (brzezi złożone)

MSZALIK na niedziele i święta

ks. R. Tomanka, stron 559

Cena zł 65 (oprawa płócienna), zł 70 (igelit.), zł 135

(płótno, złożone brzezi), zł 200 (skórka, złożone brzezi)

Do nabycia w **Księgarni św. Jacka** w Katowicach, ul. 3 Maja 18
oraz w innych księgarniach prowadzących literaturę religijną.