

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 5

ROK XV

1962

Ks. Stanisław Łach, Lublin

## PRZYMIERZE NA SYNAJU W ŚWIELE NOWYCH DOKUMENTÓW

Od czasów J. Wellhausena<sup>1</sup> przyjęło się wśród liberalnych uczonych<sup>2</sup> przekonanie, że opowiadanie Księgi Wyjścia o zawarciu Przymierza pod Synajem nie ma rzeczywistej podstawy, ale jest fikcją literacką i ideą nie znaną jeszcze nie tylko w czasach Mojżesza, ale nawet w czasach starszych proroków. Idea Przymierza ze swoim charakterem kary za niewierność, a nagrody za wierność miała powstać dopiero przed niewolą babilońską. Wówczas to w okresie klęsk narodowych powstało przekonanie, rozwinięte przez proroków, że klęski są karami za przekroczenia zaciągniętych przez naród zobowiązań. Z tak pojętej idei przymierza powstało prawo, a z prawa rozwinął się z czasem judaizm.

1. Zapatrywanie Wellhausena zostało rozwinięte przez R. Kraetzschmara w jego specjalnej monografii pt. *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. I on przyjmował powolny rozwój idei przymierza. Miał on jednak oryginalny punkt wyjścia. Wychodził on z egzegezy tekstów, w których występowało słowo *berit* z uwzględnieniem czasu pochodzenia poszczególnych tekstów, stosując podział na źródła przy pomocy kryteriów literackich. Uczynił on jedno założenie, utrzymując, że *berit* zostało przeniesione powoli z wzajemnych stosunków ludzi do ludzi w sferę religijną, na oznaczenie stosunku Boga do ludzi. Początkowo literatura biblijna miała mówić o uroczystych zapewnieniach, przyrzeczeniach, przysięgach, jakimi Jahwe objawił Izraelitom Swoją wolę, a później, jak o tym ma świadczyć tzw. Kodeks Kapłański, wolę Swoją objawia Jahwe w formie umowy czy przymierza<sup>3</sup>.

Z ostrą krytyką tego zapatrywania wystąpił J. Pedersen<sup>4</sup>, zarzuca-

<sup>1</sup> J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, 1, Berlin 2878, 434.

<sup>2</sup> Tak sądzili Franz Delitzsch, W. Gesenius, A. Dillmann, H. Schultz, E. König, H. Holzinger. Por. P. Karge, *Die Geschichte des Bundesgedankens im AT*, München 1910.

<sup>3</sup> Por. R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im AT in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg 1896, 146.

<sup>4</sup> Por. *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten*

jąc mu opieranie się na europejskich pojęciach o umowach. Sam zaś zaleca oprzeć się w tej pracy na semickich poglądach, a zwłaszcza na poglądach Arabów. Według Pedersena, biblijne *berit* jest równoznaczne z arabskim słowem *ahd*, które oznacza wzajemny stosunek przynależności ze wszystkimi prawami i obowiązkami, jakie taki stosunek dawał jego uczestnikom<sup>5</sup>. *Berit* oznaczał tedy sam ten stosunek. Stosunek ten powstawał przez słowo i ryt, łączące dwóch różnych partnerów jednostkowych czy zbiorowych. Przez przymierze powstawała nowa społeczność nie mniej silna, jak społeczność, opierająca się na krwi.

Słuszna była krytyka Pedersena, ale niesłusznie czyni Pedersen, gdy przenosi wyobrażenia prymitywnych Semitów do Izraelitów. Ponadto zbyt jednostronnie szuka pozabiblijnych paralel do przymierza biblijnego w źródłach arabskich.

Dalszym ważnym etapem w dociekaniach nad ustaleniem czasu powstania idei przymierza jest zapatrywanie L. Köhlera<sup>6</sup>, który utrzymuje, że przymierze było już znane w jak najdawniejszej przeszłości Izraela. Istotą bowiem przymierza jest ujęcie wzajemnych stosunków do siebie Jahwe i Izraela, co zostało już wyrażone w Wj 6, 7: *I wezmę sobie was za swój lud i będę dla was Bogiem*. Lud izraelski, świadom wybraństwa swego przez Jahwe, uznawał to wybraństwo i poczuwał się do specjalnego obowiązku wdzięczności. Ta początkowa idea przymierza przekształciła się w kult po zajęciu przez Izraelitów ziemi Kanaan. O tej zaś ewolucji pierwotnej idei przymierza, zdaniem L. Köhlera, ma świadczyć już potrójna terminologia biblijna na określenie zawartego przymierza Izraelitów z Jahwe: *kārat berit*, *hēqim berit et*, a wreszcie *nātan berit*, co jednak nie może stanowić silniejszego dowodu, gdyż jest jedynie zwyczajnym przypuszczeniem.

Również z wczesnej starożytności izraelskiej ma pochodzić idea przymierza według dowodzeń J. Bericha<sup>7</sup>, choć i według niego miała ulegać z biegiem czasu różnym przekształceniom. W czasach najdawniejszych *berit* oznaczało wzięcie w opiekę kogoś słabszego przez silniejszego, później rozwinęła się z tej sytuacji taka forma, w której obie strony, związane ze sobą specjalną umową, miały nie tylko pewne uprawnienia, ale także i pewne zobowiązania, co już miało być zwyrodnieniem pierwotnej idei przymierza, gdyż początkowo miało nie być żadnej łączności między przymierzem a prawem. W końcu, ostatnią fazą rozwoju idei przymierza było

---

*Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides in Islam*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamistischen Orients, Heft 3, Strassburg 1914, 33—40.

<sup>5</sup> Tamże 33.

<sup>6</sup> Zob. rozdział w *Theologie des AT*, Tübingen<sup>3</sup> 1953, 43—58, noszący tytuł: *Der Bund oder die Abmachung als Form der Beziehung zwischen Jahwe und Israel*.

<sup>7</sup> *Berit*. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform, ZAW NF 19 (1944) 1—11.

spisanie uprawnień, a zwłaszcza praw w specjalnym dokumencie, mającym świadczyć o zawartym przymierzu<sup>8</sup>.

Jest zdumiewające, jak zbliżył się znów ten uczony do poglądów szkoły wellhauseniankiej, opierając się w tych dociekaniach na samej analizie wyrazu *berit*, zachodzącego aż 286 razy w Piśmie św.<sup>9</sup>

Na nowe tory skierował badania nad powstaniem idei przymierza biblijnego Z. Mowinckel<sup>10</sup>, który zwrócił uwagę na elementy kultowe w opisie przymierza synajskiego i porównał je z opisami przymierza, zawartymi w niektórych psalmach, zwłaszcza w Ps 50, 81 i 95. Wykazał on w ten sposób, że przymierze synajskie jest nie tylko ideą, ale jest częścią kultu święta Nowego Roku, obchodzonego corocznie w jesieni.

M. Noth dopatrywał się zaś początków święta odnowienia przymierza z Jahwe w czasach przedkrólewskich, kiedy to dwanaście pokoleń izraelskich sprzymierzyło się w jeden związek, który nazwał amfiktonią<sup>11</sup>.

W ten sposób uznano za bardzo dawną w Izraelu tradycję o przymierzu. G. von Rad, stosując konsekwentnie metodę historii form, dał obraz historii święta przymierza, jak i wiążącej się z nim treści, utrzymując, że istotnym jego elementem było ogłoszenie prawa, zawarcie przymierza, błogosławieństwo i przekleństwo. Jeśli zaś idzie o czas powstania tego święta, to G. von Rad sądził, że powstało ono gdzieś po przyjeździe Izraelitów do Kanaan w sanktuarium w Sychem, które miało być najstarszym miejscem kultu sprzymierzonych pokoleń izraelskich.

Mimo znacznego odwrotu od poglądów wellhausenowskich nie przyjmowano jeszcze Mojżeszowego pochodzenia przymierza synajskiego. Uważano bowiem tradycje biblijne o Synaju za późniejsze od historycznych tradycji o wyjściu z Egiptu i sądzono, że obie te tradycje zostały ze sobą połączone dopiero wtedy, gdy zaczęto łączyć przepisy prawne z opowiadaniem, co miało mieć miejsce dopiero w chwili ustalenia tradycji J.<sup>12</sup>, względnie jeszcze wcześniej, gdy się wytworzyła i uformowała fundamentalna tradycja J.<sup>13</sup> H. J. Kraus<sup>14</sup> sądzi, iż miało to miejsce w Gilgal.

2. Jeżeli już badania form opisywanych przymierzy w Piśmie św. przyczyniły się do odrzucenia późnego powstania opisu przymierza synajskiego, to zaznajomienie się z formami przymierzy na starożytnym Wschodzie spowodowało u jednych uczonych ciche, jak u K. Baltzera<sup>15</sup>, a u innych

<sup>8</sup> Tamże 9 ns.

<sup>9</sup> L. Koehler, *Lexicon Veteris Testamenti*, Leiden 1953, 150 b.

<sup>10</sup> *Le Decalogue*, Paris 1927.

<sup>11</sup> *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, 15.

<sup>12</sup> *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938; Tamże, *Deuteronomi Umstudien*, Göttingen 1948.

<sup>13</sup> Dz. cyt., 15 ns.

<sup>14</sup> *Gilgal. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Pentateuch* VT 1 (1951) 181—190.

<sup>15</sup> K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960.

głośne, jak u G. E. Mendenhalla<sup>16</sup> i u W. Beyerlina<sup>17</sup> przyznanie, że opowiadanie biblijne o synajskim przymierzu w swej istotnej treści pochodzi od Mojżesza, kiedy to plemiona izraelskie zawarły z Bogiem Jahwe pod górą Synaj sakralne przymierze. To opowiadanie o synajskim przymierzu wzbogacić się miało w czasach przedkrólewskich w nowe elementy, przeważnie kultowe w różnych sanktuariach izraelskich, a znów wzbogaciło się w nowe elementy prawne w czasach królewskich, gdy kult obchodu synajskiego skupiał się w świątyni Jerozolimskiej.

G. H. Mendenhall<sup>18</sup> oparł się głównie na studium V. Koroseca<sup>19</sup> o hetyckich układach państwowych i w przeciwieństwie do tego uczonego, który uwzględnił stronę historyczną tychże układów, omówił ich formę literacką. Są jednak jeszcze starsze opisy przymierzy od opisów hetyckich. Do najstarszych dziś znanych opisów przymierzy należy dochowany do naszych czasów opis na tzw. steli sępów<sup>20</sup>.

Sumeryjski król miasta Lagaš E-an-na-tum, żyjący w połowie trzeciego tysiąclecia przed Chr., opowiada o zwycięstwie odniesionym w walce o granice z sąsiednim miastem Umma i wspomina o tym, jak mieszkańcy Umma zobowiązali się przysięgą złożoną na wielkich bogów do strzeżenia granic ustalonych. Syn jego En-ti-me-na wspomina w innym napisie, że spór wybuchł, ale został złagodzony. Tenże władca miasta Lagaš wspomina, że zawarł braterski układ z Lu-kal-ki-gen-neš-du-dud, wodzem miasta Uruk. Ten rodzaj przymierzy, które zawierają królowie ze swoimi wasalami, znów się ukazuje w tekstach o tysiąc lat młodszych już w formie udoskonalonej. Z archiwum hetyckiego w Boghazkoi<sup>21</sup> dochowało się 15 przymierzy (9 w języku akkadyjskim i 6 w języku hetyckim), które zawierały wielcy królowie hetyccy, począwszy od Suppiluliumasza (ok. 1375—1335), aż do Tuthaliasza IV (1250—1220) ze swoimi wasalami w Małej Azji i Syrii. Trochę też światła na tę formę rzuciły i teksty z Mari, wyjaśniające słownictwo i ryt przymierzy<sup>22</sup>. Nie mniej ważne są też teksty międzynarodowych przymierzy znalezionych w archiwach z Ras Szamra (Ugarit)<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, art. w: *The Biblical Archeologist* 17 (1954) 26—46; 49—76.

<sup>17</sup> W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der Ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961.

<sup>18</sup> Art. cyt. 49, uw. 2.

<sup>19</sup> V. Korosec, *Hethitische Staatsverträge*. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Heft 60, Leipzig.

<sup>20</sup> F. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Vorderasiatische Bibliothek, Abt. I, Leipzig 1907, 11 ns.

<sup>21</sup> E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Bog. Studien, Heft 8, u. 9, Leipzig 1923; J. Friedrich, *Die Staatsverträge des Hattireiches in hethitischen Sprache*, Mitteilungen der Vorderasiat.-Aegypt. Gesch. 31, 1 (1926) i 36, 1 (1930).

<sup>22</sup> Por. M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschlüssen im Lichte eines Mari textes*, wyd. ponownie: *Gesammelte Studien zum AT*, München 1957, 142 ns. Por. W. Moran, *De foederis Mosaici traditione*, VD 40 (1961) 3—17.

<sup>23</sup> J. Nougayrol, *Le palais Royal d'Ugarit IV*, w: *Mission de Ras Shamra*, t. 9; *Textes accadiens des archives Sud*, Paris 1956.

Z tych wszystkich i im podobnych<sup>24</sup> tekstów wynika, że istniał określony schemat, w który ujmowano wszystkie te przymierza. Obejmował ów schemat następujące części: 1) wstęp, 2) prolog historyczny, 3) ogólne zobowiązania wynikające z zawartego przymierza, 4) szczegółowe zalecenia o przechowaniu przymierza w świątyni, czy o odczytywaniu go w oznaczonym dniu, 5) wezwanie bóstw, jako świadków, 6) formuły przekleństw i błogosławieństw.

Wstęp przymierzy zawiera imię i tytuł króla, który zawierał przymierze, następnie imię ojca i innych jego poprzedników oraz jego przydomek. Wciąż w poszczególnych przymierzach na początku powtarza się następująca formuła: *Tak mówi A, wielki król, król kraju Hatti, syn B, wielkiego króla...*, bohater<sup>25</sup>. Niektóre przymierza po słowach *król kraju Hatti* dodają jeszcze *ulubieniec Boga*<sup>26</sup>.

Potem w prologu przemawia król do swego wasala w pierwszej osobie, przedstawiając historię stosunków, jakie zachodziły między oboma krajami. Są tu też przedstawione wszystkie łaski, jakie król Hatti wyświadczył niezasłużenie swojemu wasalowi oraz wszystkie niewierności i bunty. Opowiadanie to nie tylko omawia czasy niedawne, ale i przeszłe, sięgając wstecz aż piątego pokolenia<sup>27</sup>.

Potem następowała trzecia część najistotniejsza w hetyckich przymierzach, a mianowicie przedstawienie zasadniczych zobowiązań, jakie nakładał wielki król Hatti na swoich wasali. Nawiązując do łask, jakie wyświadczał swym wasalom, nakazuje im w formie stanowczej wierność oraz miłość do swej osoby i do swej rodziny i to taką, jaką mieli do swych najbliższych<sup>28</sup>.

Z kolei w następnej części hetyckich przymierzy wyliczone były różne szczegółowe zalecenia wyrażone przeważnie w formie warunkowej (akk. *šum-ma ... u-šum-ma*)<sup>29</sup>. Przymierza z królem Hatti zakazywało zawierania przymierzy z innymi wielkimi mocarstwami, prowadzenia z nimi handlu, udzielania im wiadomości o swym suwerenie, wydawania zbiegów i jeńców wojennych, płacenia podatków, odwiedzania swego suwerena, itp. Do uprawnień zaś wasala należało domaganie się pomocy od suwerena w swoich trudnościach z zewnętrznymi i wewnętrznymi nieprzyjaciółmi<sup>30</sup>.

Po wyliczeniu tych różnych szczegółowych nakazów następowało wzywianie bogów, stanowiące czwartą część starożytnych przymierzy. Lista

<sup>24</sup> Szczególnie ważne są teksty przymierzy królów z wasalami, gdyż tzw. suzerain or vassal treaty są najbardziej zbliżone do przymierza synajskiego. Por. J. A. Fitzmezer, *The Aramaic Suzerainty Treaty*, CBQ 20 (1958) 444—426; J. A. Fitzmeyer, *The Vassal Treaties of Esarhaddon*, Iraq 20 (1958) 1—9.

<sup>25</sup> V. Korosce, dz. cyt. 12.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> E. F. Weidner, dz. cyt., 38.

<sup>28</sup> J. B. Pritchard, ANET, 209.

<sup>29</sup> V. Korešec, dz. cyt., 46.

<sup>30</sup> Tamże 75, 77 n., 80, 82, 85, 89.

bogów obejmowała bóstwa królów hetyckich i ich wasalów, a wreszcie wzywano, uważane też za bóstwa, góry, potoki, źródła, niebo, ziemię, morze, wiatry i chmury<sup>31</sup>.

Ostatnią część starożytnych przymierzy stanowiło wzywanie bogów (mamitu), aby udzielali błogosławieństw wasalom za wierność przyjętym na siebie zobowiązaniom i aby ich karali swymi przekleństwami za niewierność i łamanie zobowiązań (riksu, rikiltu)<sup>32</sup>.

Przymierza na starożytnym Wschodzie były zawsze utrwalane w dokumencie (akk. tuppa šataru tub epōšū — dokument napisać lub sporządzić). Dokument ten wręczał wielki król Hetytów wasalowi, a ten wówczas składał przysięgę, że go wiernie dochowa. Pisanie tablic przymierza było synonimem zawierania przymierza<sup>33</sup>. Te tablice przymierza składano u stóp głównych bóstw obu sprzymierzonych partnerów. Często wasalowie brali na siebie zobowiązanie zaznajomienia się z warunkami zawartego przymierza przez regularne odczytywanie go swoim poddanym.

Widać z tych starożytnych przymierzy pod względem zewnętrznej formy niezwykle ujednoczonych, że najważniejszymi elementami tej formy było ogłoszenie różnych powinności wasalowi, złożenie przez niego przysięgi oraz utrwalenie na piśmie zawartego przymierza.

3. Opisy przymierzy hetyckich samorzutnie przywodzą na myśl formę opisu przymierza synajskiego (Wj 19—34)<sup>34</sup>. Najpierw Jahwe przez swego posłańca Mojżesza czyni Izraelitom propozycję zawarcia z nim przymierza, każąc mu do nich tak przemówić: *Tak powiem domowi Jakuba i to oznajmisz synom Izraela. 4 Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak uniosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do mnie*<sup>35</sup>. *5 Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec przymierza mojego, będziecie szczególną własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. 6 Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i narodem świętym*<sup>36</sup>.

Ponieważ Izraelici oświadczyli gotowość zawarcia z Bogiem przymierza, dlatego na rozkaz Boży przygotowują się do tego zawarcia przymierza przez trzy dni, po czym wychodzą pod górę naprzeciw Boga swego Jahwe. Wówczas Bóg do nich przemówił sam, już bez pośrednictwa Mojżesza, mó-

<sup>31</sup> Tamże 99.

<sup>32</sup> J. Friedrich, dz. cyt., 4 nn.

<sup>33</sup> E. F. Weidner, dz. cyt., 124 ns.

<sup>34</sup> Na ogół uczeni aczkolwiek uważają przymierze synajskie za klasyczne, ale ze względu na jego skomplikowaną konstrukcję literacką przedkładają inne opisy przymierzy. Zob. W. Rudolph, *Die Aufbau von Ex 19—34*, BZAW 66 (1936) 41—44; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateu*, Stuttgart 1948, 157.

<sup>35</sup> Według H. Gressmanna (*Die Anfänge Israels*, w: *Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, Abt. 1, Bd 2, Göttingen<sup>2</sup> 1922) tekst Wj 19, 3—8 należy do J, zaś według O. Eissfeldta, *Hexateuch synopse*, Leipzig 1922 do E, zaś według M. Notha (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 155) jest deuteronomistyczny dodatek do J.

<sup>36</sup> K. Baltzer uważa w. 5—6a za tzw. Grundsatzklärung, tj. za podstawowe zobowiązania przymierza.

wiąc: *Ja jestem twoim Bogiem Jahwe, który cię wywiodłem z Egiptu z domu niewoli* (Wj 20, 1). W przytoczonych słowach zawarty wstęp do przymierza, obejmujący imię Boga Jahwe, a ponadto prolog tegoż przymierza, w którym Jahwe przypomina Izraelitom niedawne uwolnienie ich z niewoli egipskiej. Później następuje istotne zobowiązanie Izraelitów, zawarte w słowach pierwszego przykazania dekalogu: *Nie będziesz miał innych bogów oprócz Mnie* (Wj 20, 2). Zaś dalej idą różne szczegółowe zobowiązania Izraelitów, zawarte w następnych przykazaniach dekalogu. Lud przerażony zjawiskami towarzyszącymi słowom Jahwe, nie może słuchać dalej Boga. Odbiera tedy od Boga inne przepisy szczegółowe sam Mojżesz (Wj 20, 22 ns) i zapewnienie pomocy Bożej do zwyciężenia wrogów i zdobycie ziemi Kanaan (23, 20—35). Mojżesz oznajmił ludowi Boże przepisy i Boże obietnice, a lud cały zawołał: *Wypełnimy to wszystko co Jahwe powiedział* (Wj 24, 3). Następnie spisał Mojżesz wszystkie słowa Jahwe. *Nazajutrz wcześniej rano zbudował oltarz u stóp góry, postawił dwanaście słupów stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela. Potem polecił młodzieńcom synów Izraela złożyć ofiarę uwielbienia i ofiarę pojednania z cielców. Mojżesz zaś wziął połowę krwi i wylał ją do czar, a drugą połowę krwi skropił oltarz* (Wj 24, 3—5), który reprezentuje Jahwe. Dalszy ciąg rytu tak opisuje autor biblijny: *Wtedy wziął (Mojżesz) księgę Przymierza i czytał ją głośno ludowi, który oświadczył: Wszystko, co powiedział Jahwe, uczynimy i będziemy postuszni. Potem Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: „Oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie tych wszystkich słów”* Wj 24, 6—8)<sup>37</sup>. Następnie kapłani i siedemdziesięciu starszych, reprezentujących naród, wstępują na górę Bożą, oglądając Boga Izraela, jedząc i pijąc podczas uroczystej uczty, oznaczającej związek, jaki zaistniał między Bogiem a Izraelem. Jest też i w opisie przymierza synajskiego zaznaczone, że Jahwe na zakończenie przymierza dał Mojżeszowi *tablice kamienne, prawa i przykazania, które napisałem, aby ich pouczać* (Wj 24, 12).

Gdy zaś podczas pobytu Mojżesza na górze Synaj lud izraelski przekroczył przyjęte zobowiązanie i zaczął czcić złotego cielca (Wj 32, 4), wówczas ujrzawszy to Mojżesz *rzucił z rąk swoich tablice i potłukł je u podnóża góry* (Wj 32, 19). Czyn ten Mojżesza unaoczniał Izraelitom, że przymierze zawarte z Jahwe zostało zerwane. Jeśli naród izraelski miał być dalej narodem wybranym, potrzeba było odnowienia, a raczej zawarcia nowego przymierza (Wj 33, 12—34, 31).

Widzimy z przedstawienia przymierza synajskiego, że jest w swej formie zewnętrznej ujęte niemal identycznie, jak dochowane do naszych czasów przymierza wielkich królów hetyckich ze swoimi wasalami z XIV i XIII wieku. Mamy i w przymierzu synajskim zasadnicze elementy przymierzy hetyckich, jak wstęp, prolog historyczny, ogólne i szczegółowe zo-

<sup>37</sup> A. Clamer, *L'Exode*, Paris 1956, 211. B. Couroyer, *L'Exode*, Paris 1952, 114 zaliczają to opowiadanie do tradycji E.

bowiązanie nowego przymierza, przysięga na wierność, spisanie zobowiązań na tablicach i w księdze przymierza dla pouczenia ludu oraz zapewnienie Boże za wierne dochowanie przyjętych zobowiązań przymierza.

A jeśli są tak uderzające podobieństwa przymierza synajskiego do przymierzy hetyckich, to jest bardzo prawdopodobne, że i biblijne ujęcie przymierza na Synaju celowo zostało uformowane według obowiązujących na Wschodzie schematów. Trudno bowiem byłoby przyjąć, aby ta uderzająca zbieżność była przypadkowa. Również bowiem i odnowienie przymierza z Jahwe pod koniec życia Mojżesza w krainie Moab (Pwt 27, 1—30, 20), a zwłaszcza odnowienie przymierza za Jozuego po zdobyciu ziemi Kanaan (por. 23, 1—16; 1—33) są także ujęte według dochowanych wzorów hetyckich. Tym się głównie różnią te przymierza poza biblijne od przymierza synajskiego, że jest inne ich *Sitz im Leben*, ujawniające się w odmiennie ujętym prologu historycznym. Gdy bowiem w opisie przymierza synajskiego Jahwe, suweren Izraelitów, domagając się od nich, niby od swych wasali, wierności, powołuje się tylko na uwolnienie Izraelitów z niewoli egipskiej, to w opisach innych przymierzy prolog historyczny wśród dobrodziejstw Jahwe, wylicza oprócz uwolnienia z Egiptu także i opiekę na pustyni oraz oddanie im w posiadanie na własność ziemi Kanaan (Jn 23, 4; 24, 8). Widocznie zasadnicze zręby przymierza synajskiego uformowały się i zostały spisane przed wejściem Izraelitów do ziemi Kanaan, czyli w okresie Mojżesza.

Również na umieszczenie w takim czasie powstania opowiadania o przymierzu synajskim świadczy nie mniej silnie tradycja biblijna, przekazująca klauzulę przymierza synajskiego, w której Jahwe zalecił Izraelitom przechowanie w arce przyjętych w przymierzu zobowiązań (Pwt 10, 1—5). Musieli tedy podczas zawierania przymierza Izraelici pędzić jeszcze życie koczownicze i nie posiadać stałego miejsca pobytu, kiedy arka, przenoszona z miejsca na miejsce, ma być schowkiem dla istotnego w przymierzu dokumentu. Zobowiązania innych przymierzy zostały utrwalone na kamiennych stelach, powbijane w różnych miejscach Kanaan.

Wreszcie na powstanie biblijnego opowiadania o przymierzu synajskim w czasach Mojżesza wskazuje i współczesne z tym przymierzem zjednoczenie się w kulcie jednego Jahwe uwolnionych z Egiptu Izraelitów. Bez tego bowiem zjednoczenia nie byłoby możliwe zdobycie ziemi Kanaan.

Ostateczną wreszcie racją, przemawiającą za uformowaniem się opowiadania biblijnego o przymierzu w czasach Mojżesza, jest fakt, że w czasach pomojżeszowych na biblijnym Wschodzie zjawił się odmienny<sup>38</sup> schemat ujmowania przymierzy od tego, jaki nam przekazały dokumenty hetyckie z XIV—XIII wieku. Nie można wysuwać trudności przeciw zależności biblijnej formy przymierza synajskiego od hetyckich form państwowych przymierzy ze względu na brak wzajemnych kontaktów. Trzeba bowiem pamiętać, że hetycka forma przysięgi nie była jedynie formą wia-

<sup>38</sup> Por. Moran, *art. cyt.*, 15.

ściwą temu narodowi, ale musiała być międzynarodową. Królowie bowiem hetyccy przy pomocy swojej kancelarii zawierali umowy i przymierza nie tylko ze swoimi wasalami, ale i z takimi potęgami ówczesnego świata, jakim był Egipt czy Babilonia. Nie może tedy ulegać wątpliwości, że kancelaria królów hetyckich musiała stosować w tym względzie formuły międzynarodowe.

Z porównania tedy form przymierzy hetyckich z formą przymierza synajskiego ukazuje się nie tylko starożytność idei przymierza synajskiego, ale równocześnie i starożytność ujęcia w obecną formę tej idei.

Ponadto stwierdzają one i starożytność odnowienia przymierza synajskiego i tzw. dekalogu jahwistycznego (Wj 34, 10—28), którego powstanie krytyka chciała odnieść w czasy upadku królestwa izraelskiego.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

**O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec**

### „WZÓR MACIE W NAS“ (Flp 3, 17)

#### KSZTAŁTUJĄCA SIĘ OSOBOWOŚĆ APOSTOŁA PAWŁA W ŚWIELE JEGO LISTU DO FILIPIAN

Zaraz na wstępie może powstać wątpliwość, czy uzasadnione jest ograniczenie źródła wyrażone w podtytule. Przecież niemal każdy list Pawłowy stanowi zwierciadło duszy wielkiego Apostoła, a już szczególnie 2 do Koryntian lub do Galatów obfitują w szczegóły ilustrujące jej przeróżne wibracje w skali od świętego oburzenia do wylewnej czułości. To prawda. Ale List do Filipian zajmuje wyjątkowe miejsce w całym *Corpus Paulinum*, a to dzięki wyjątkowej zażyłości, jaka łączyła Apostoła z tym kościołem macedońskim. Rozdział 16 Dziejów Apostolskich ukazuje nam okoliczności, w jakich doszło do powstania tej pierwszej w Europie gminy Pawłowej. Po ludzku ujmując, nie były one zachęcające: na początek garstka kobiet prozelitek spotykanych w żydowskiej *proseuché* nad rzeką, a potem piekąca niesprawiedliwość, kiedy to duumwirowie po bezprawnej publicznej chłości wtrącili Pawła i Syllasa do więzienia. Owocem uwięzienia było pozyskanie dla nowej wiary nadzorczy więzienia. On i handlarka purpury, zamożna Lidia — oto punkty oparcia dalszej pracy.

Takie więc były zaczątki tej wyjątkowej zażyłości, jaka łączyła nowo powstały kościół w Filipach z jego założycielem — Apostołem Pawłem. Przejawiła się ona już niebawem po tych pierwszych dramatycznych chwilach. Oto Apostoł wbrew swej stałej zasadzie, niejednokrotnie akcentowanej w listach, przyjmuje parokrotnie pomoc finansową od Filipian.

Pierwsze zasiłki przesyłają mu oni już do Tesaloniki, jak sam stwierdza w naszym liście: *Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku głoszenia ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żaden z kościołów poza wami jedynymi nie udzielił mi niczego na rachunek rozchodu i przychodu. A do Tesaloniki nawet raz i drugi przysyłałście zapomogę na moje potrzeby* (Flp 4, 15 n). Czynili to Filipianie również i nadal bardzo ofiarnie. Do nich to zapewne odnosi się aluzja z jednego 2 Listu do Koryntian: *Będąc wśród was i doznawszy niedostatku nie stałem się ciężarem dla nikogo, bo memu niedostatkowi zapobiegli bracia przybyli z Macedonii* (2 Kor 11, 9). Nic więc dziwnego, że św. Paweł w II swej podróży misyjnej dwukrotnie odwiedził Macedonię, a w Filippi był podczas Paschy roku 58 (Dz 20, 1—3. 6).

A skoro Apostoł zostaje uwięziony, Filipianie dowiedziawszy się o tym fakcie posyłają do niego Epafrodyta, zapewne jednego ze swych duchownych, z ponownym i to znacznym zasiłkiem. Łatwo o tym wywnioskować ze słów podziękowania, czy jak wolą niektórzy komentatorzy, tylko pokwitowania w naszym Liście: *Stwierdzam, że wszystko mam, i to w obfitości: jestem zupełnie zaopatrzony, otrzymawszy przez Epafrodyta od was „wdzięczną woń”* (4, 18). Nadto Filipianie zobowiązują swego delegata do niesienia Apostołowi pomocy, jakiej tylko mógł potrzebować w trudnych warunkach więzienia. A że ta pomoc była bardzo na czasie, wyraża on radość z tego powodu w słowach: *Bardzo się ucieszyłem w Panu, że ureszcie rozkwitło wasze staranie o mnie* (4, 10).

Po przyjeździe Epafrodyta dalszy rozwój wypadków przynosi wprawdzie Apostołowi nowe zgrzyoty, ale skoro sprawy przybiorą szczęśliwy obrót, nowe te przeżycia jeszcze mocniej zacieśniają więzy zażyłości między św. Pawłem a Filipianami. Oto, Epafrodyt bawiąc przy boku Apostoła niespodzianie zapada na ciężką chorobę — bliski jest nawet śmierci (2, 27). Gdy niebezpieczeństwo minęło, rekonwalescent bardzo martwi się tym, że Filipianie przejmują się jego chorobą i dlatego pragnie jak najprędzej ich uspokoić (2, 26). Za najlepsze więc wyjście z sytuacji Apostoł uważa wysłanie jego samego z listem, aby położyć kres obopólnym troskom. Oto bezpośredni powód napisania znanego nam Listu do Filipian. Tłumaczy on też ów szczególny nastrój tkliwości, jaki w liście tym raz po raz dochodzi do głosu.

Wstępy do tego Listu umieszczane w introdukcjach i komentarzach niekiedy zbyt jednostronnie podkreślają, że celem Listu jest podziękowanie za otrzymane zasiłki i potrzeba „rozmowy na odległość” z umiłowanymi dziećmi w wierze. Brak wyraźnie odgraniczonej części dogmatycznej nie jest jeszcze dowodem na to, że list ten jest po prostu listem okolicznościowym, jak List do Filemona. Przeczy podobnemu przypuszczeniu sam fakt jego ogromnej doniosłości teologicznej. W nim przecież czytamy słynny hymn o kenozie Chrystusa (2, 6—11), określony przez F. Prata jako *najdokładniejsza i najbardziej wykończona formuła Pawłowej chrystologii*. A co jeszcze bardziej znamienne, że wspaniały ten

tekst dogmatyczny pojawia się w liście w ramach pouczenia o pokorze — jako przykład do naśladowania.

Tu dochodzimy do drugiego — niejako „egzystencjalnego” czynnika wartości tego listu. Są nim szczególnie okoliczności, w jakich jest piszący i adresaci. Apostoł-więzień liczy się z możliwością wyroku śmierci, czemu daje wyraz dwukrotnie w tym liście (1, 20; 2, 17). Jest więc on w pewnym sensie już świadkiem — *martyr* — czyli męczennikiem. Z drugiej strony Filipianie są również przedmiotem napaści przeciwników, skoro Apostoł uważa za stosowne ich przestrzegać przed zastraszeniem (1, 28). Niebezpieczeństwo to nie tylko przewidywane, skoro — według jego własnych wyznań — już cierpią oni dla Chrystusa i toczą walkę podobną do tej, jaką na ich oczach stoczył Apostoł ubiczowany i uwięziony ongi w Filippi, i jaką toczył w chwili pisania (1, 29 n). Ta właśnie okoliczność tłumaczy nam dalej pewne cechy Listu niezrozumiałe bez jej uwzględnienia, a mianowicie szczególny, jak na list prywatny i okolicznościowy *p a t o s*. Wyraża się między innymi i w prozie rytmicznej i w ześrodkowaniu napomnień do jednej właściwie sprawy — do jednomyślnego, zwarłego, ufego, a stąd beztróskiego, trwania przy Chrystusie Panu.

Zachęta więc do naśladowania Apostoła, sformułowana w słowach: *Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami, i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas* (3, 17), w tych okolicznościach brzmiała jak **exhortatio ad martyrium**. Tak brzmiała dla ukochanych przez niego Filipian, a dla nas wciąż aktualne są końcowe słowa: *wzór macie w nas* — wzór **hominis apostolici**, człowieka oddanego całkowicie apostołstwu.

Zadaniem niniejszego artykułu jest nakreślić tylko pierwszy, bardzo ogólny szkic osobowości św. Pawła przez wydobycie na jaw danych tekstu biblijnego, które tu już nie mogą być omówione w sposób fachowy, właściwy dla psychologów czy pedagogów.

Ani termin „charakter” ani „osobowość” nie mają do dziś dnia jednej uzgodnionej wśród specjalistów definicji. Jeśli jednak w podtytułe artykułu tego znalazł się drugi z nich, a nie pierwszy, to stało się tak dla następujących względów. Po pierwsze charakterologia współczesna po większej części operuje danymi, jakie człowiek przynosi ze sobą na świat, jego dyspozycjami. Tu tymczasem idzie raczej o ukazanie świadomego wkładu jednostki w kształtowanie siebie, co zazwyczaj łączy się z pojęciem osobowości. Syntetyzując definicje myślicieli psychologów i wychowawców<sup>1</sup> można ją określić jako powstającą (*IN FIERI*) przez świadomy wysiłek duszy, całościową i harmonijną strukturę psychiczną ześrodkowaną dookoła wartości nadrzędnej przy jednoczesnym zachowaniu podporządkowanych jej i opanowanych wartości indywidualnych. Po wtóre

<sup>1</sup> Takich jak H. Schell, D. von Hildebrand, J. Maritain, E. Mounier, R. Le Senne, W. Demal; a spośród naszych: Ks. J. Pastuszka, N. Han-Ilgiewicz.

na ogół charakter uznaje się za podlegający w pełni badaniom naukowym, podczas gdy osobowość na skutek jej koniecznej a wymykającej się spod empirii łączności z Absolutem, na skutek jej nieustannego stawania się, za taką nie uchodzi<sup>2</sup>. A nam tu właśnie nie idzie o wyczerpującą analizę bogactw duchowych, czy zakwalifikowanie Apostoła Pawła do któregoś z typów charakterologicznych, lecz o zarysowanie częściowo tylko nam ujawnionej drogi jego duszy ku ideałowi, drogi ukazanej w osobistym wyznaniu, które jest zarazem pismem natchnionym. Dążnościom dzisiejszej psychologii do ujmowania osobowości na sposób raczej dynamiczny szczególnie odpowiadają dane, jakich dostarcza List do Filipian. Uporządkujemy je według składników wyżej podanej definicji.

### I. Syntetyzująca wartość nadrzędna

Jest nią u św. Pawła — jak dobrze wiadomo — miłość Chrystusa, która w tym liście otrzymuje najlapidarniejsze ujęcie, które stało się tekstem klasycznym ascetyki czy homiletyki: *Dla mnie żyć — to Chrystus, a umrzeć — to zysk* (1, 21). Nie jest ono w kontekście li tylko gładkim aforyzmem, stanowi natomiast pointę uzasadniającą poprzednią wypowiedź, że Apostoł gotów jest przyjąć z jednakową radością jeden czy drugi człon alternatywy, przed którą stoi jako więzień, a więc życie lub śmierć: *z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciełe: czy to przez życie czy to przez śmierć*. „Egzystencjalny” charakter tego wynurzenia na tle sytuacji ówczesnej więźnia ukazuje w pełni wspomnianą w definicji nadrzędność wartości naczelnej.

W zdaniu tym „Chrystus” jest orzeczeniem i na tle kontekstu mówi znacznie więcej niż popularna od czasów Lutra interpretacja, że „Chrystus jest życiem dla Pawła”. Wynika to z następnego zdania: *żyć w ciełe, to dla mnie owocna praca* (1, 22). Chrystus ukazuje się najpierw jako zwolna realizowany przez pracę apostołską cel życia doczesnego Pawła. Dane innych listów przychodzą tu z pomocą w określeniu, na czym polega ta realizacja: jest to głoszenie Chrystusa, budowanie mistycznego Jego Ciała, realizacja w Kościele całym, jak i w poszczególnych jego członkach „miary wielkości odpowiedniej do pełni Chrystusa”.

Śmierć jest *zyskiem* w tych warunkach oczywistym, skoro dalej stwierdza Apostoł: *pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze* (1, 23). Miłość Chrystusa harmonijnie łączy doczesny wysiłek życia apostołskiego i jego pośmiertną nagrodę, która jest — jak widać — pełnią tejże miłości, wyrażoną po prostu językiem tych, którzy się kochają, jako „bycie z Chrystusem”.

Miłość do Chrystusa opanowuje i wciąga do swej służby całe bogactwo duszy Pawłowej, zarówno intelektu, jak woli i uczucia.

<sup>2</sup> Por. E. Rideau, *Qu' est-ce que la personne humaine?* NRTh 75 (1953) 141—160; Ks. J. Pastuska, *Charakter człowieka*, Lublin 1959, 36n.

W *środku pola widzenia Pawła stoi Chrystus Jezus*<sup>3</sup>. Tak jest i w naszym liście. Głęboki zachwyt dla postaci Chrystusa w Jego życiu ziemskim i w chwale podyktował Apostołowi umieszczenie w drugim rozdziale listu słynnego hymnu o Jego pokorze i wywyższeniu. Gdyby nie było innych tekstów chrystologicznych, ten jeden zyskałby Pawłowi trafne określenie „metafizyka Chrystusa”<sup>4</sup>. Olśniony wizją damasceńską, która go powołała z prześladowcy na Apostoła, Paweł najchętniej wpatruje się w Chrystusa chwalebny. Coraz głębsze poznawanie Go w Jego tajemnicach, poznawanie zarazem dające rzeczywistości w nich udział, to cel życia: *byłbym znalazł się w Nim... przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach — w nadziei, że upodobniając się do Jego śmierci, jakoś dojdę do pełnego powstania z martwych* (3, 9—11). Paruzji więc chwalebny Kyrios wyczekuje z drzeniem i z ufnością zarazem: *nasza ojczyzna jest w niebie. Stąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze poniżone ciało na podobne do chwalebny swego ciała tą potęgą, z jaką może On nawet podporządkować sobie wszystko* (3, 20 n).

Zjednoczony z Chrystusem Paweł, daleki od stoickiego ideału autonomicznego (*autarkeia*), który i dziś przyświeca humanizmom niechrześcijańskim, wolę swą uzależnia całkowicie od Chrystusa i w Nim widzi źródło swojej mocy: *wszystko mogę w Tym, który mię umacnia* (4, 13).

Wartość nadrzędną duszy Pawła można jeszcze bardziej sprecyzować. Ideałem obecnego jego życia jest szczególna, bo apostołowska miłość Chrystusa. Odsłania On swój sposób wartościowania wobec alternatywy „życie — śmierć” w tych słowach: *Co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, a pozostawać w ciele — to bardziej dla nas konieczne. A ufny w to wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich, dla waszego postępu w wierze* (1, 22—25). W tym dylemacie swoim — mimo stwierdzenia, że lepsze byłoby natychmiastowe połączenie z Chrystusem przez śmierć męczeńską — rozstrzyga św. Paweł nie sam, lecz odwołując się ufnie do zrzędzenia Opatrzności, która go nadal zechce mieć jako narzędzie apostołstwa.

Ta miłość apostołowska Chrystusa nie jest u Pawła jakimś „wyżywaniem się” osobistym, skoro stać go na tak wielkoduszną rezygnację z własnej działalności, jaką nam ukazuje to jego wyznanie: *Więcej braci, ośmielonych w Panu moimi kajdanami, bardziej się odważa bez lęku głosić słowo Boże. Niektórzy wprawdzie z zawiści i przekory, drudzy zaś z dobrą wolą głoszą Chrystusa. Ci ostatni głoszą z miłości, świadomi tego, że jestem ustanowiony dla obrony ewangelii, tamci zaś powodowani niewłaściwym współzawodnictwem rozgłaszają Chrystusa nieszczerze, sądząc, że przez to dodadzą ucisku moim kajdanom. Ale cóż to znaczy? Jedyne to,*

<sup>3</sup> G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, 583.

<sup>4</sup> E. Osty, *Les Épîtres de S. Paul*, Paris 1945, XIX.

że czy to obłudnie, czy na prawdę, na wszelki sposób rozgłasza się Chrystus. A z tego ja się cieszę, i będę się cieszył (1, 14—18).

Nie na tym jednak kończy się apostołska miłość św. Pawła. Stojąc w obliczu ewentualnego męczeństwa, łączy on ten fakt ze służbą dla dusz: *jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się, i dzielę radość z wami wszystkimi* (2, 17). Po upływie ćwierćwiecza od chwili, gdy damasceński kapłan Ananiasz usłyszał o nim zapowiedź Pana: *Ja go pouczę, jak wiele winien wycierpieć dla imienia mego* (Dz 9, 16). Apostoł Paweł ma już bogaty zasób doświadczeń w tej sprawie, niemniej mówi z radością o perspektywie śmierci męczenniczej, bo widzi w niej siebie — podobnie jak w Rz 15, 16 — niejako w roli liturga: wzorem Chrystusa gotów jest przelać swoją krew za wiarę Filipian, za jej wzmocnienie.

## II. Światowy wybór nadrzędnej wartości

Pamiętną scenę damasceńską, która rozstrzygnęła o całkowitej zmianie biegu życia dawnego prześladowcy, św. Paweł jeszcze dwa razy po sprawozdaniu lukaszowym opisuje w Dziejach Apostolskich (22, 3—21; 26, 9—20), a czyni do niej aluzje jeszcze parokrotnie w swych listach (1 Kor 9, 1; 15, 3—8; 2 Kor 4, 6; Gał 1, 11—17). Żadne jednak z tych miejsc nie ukazuje w całej doniosłości tego faktu *pochwycenia przez Chrystusa* (3, 12) dla kształtowania się osobowości Apostoła w tym stopniu, co jego wyznanie z Listu do Filipian, choć opisu żadnego nie zawiera:

*Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciebie, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, pod względem stosunku do Prawa faryzeusz, pod względem gorliwości prześladowca Kościoła, pod względem sprawiedliwości legalnej stałem się bez zarzutu. Ale to wszystko, co stanowiło dla mnie zysk, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem nawet uznaję wszystko za stratę ze względu na najwyższą cenę znajomości Chrystusa Jezusa, Pana naszego. Dla Niego wyzuliem się ze wszystkiego i uznaję to za śmiecie, bylebym pozyskał Chrystusa* (3, 4—8).

Mamy tu lapidarne wyliczenie siedmiu niewątpliwych w oczach Żydów prerogatyw jak: obrzezanie, pochodzenie od patriarchy Jakuba, od jego syna Beniamina, z rodziny palestyńskiej, nie dotkniętej hellenizmem diaspory, przynależność do najprawowierniejszego stronnictwa obserwatorów Prawa, posunięta aż do prześladowania chrześcijan jako odstępców od Mojżesza, wreszcie osobiste nienaganne przestrzeganie sprawiedliwości legalnej. Wszystko to otrzymuje tutaj zdecydowaną i trwałą ocenę, (wyrażoną przez perf. *hegemai*) w bilansie życiowych wartości — jest to strata. Rewolucyjna ta zmiana dokonuje się — by oddać wiernie oryginał — *przez Chrystusa*, tzn. nie tylko ze względu na Jego Osobę, dzieło i naukę, lecz także skutkiem osobistego oddziaływania chwalebного Chrystusa na Szawła pod Damaszkiem. Apostołowi nie wystarcza przy tym samo twierdzenie

minionego faktu, podkreśla on zaraz, że i obecnie tak samo te sprawy ocenia, zatwierdzając wciąż na nowo tę objawioną w wierze skalę wartości, której syntezą jest Chrystus. Trzeba to podkreślić: nie idea, lecz OSOBA. „Dla Niego” — mówi — *wyzulem się ze wszystkiego i uznaję* (ten *praesens* wskazuje na trwanie tego procesu) *za śmieci (skýbala)*, więc za coś bezwartościowego, co nadaje się do odrzucenia jako zawada. Cel bowiem jest jeden, i znów osobowy: *bylebym pozyskał Chrystusa*, tzn. Chrystus ma się stać własnością Pawła w chwili sądu, jako ostatecznego bilansu życiowego: innego zysku on nie zna.

### III. Nieustanny wysiłek

Świetlany cel ześrodkowany w osobie Chrystusa wymaga jednak nieustannego wysiłku. Po przytoczonym sprawozdaniu zastrzega się Apostoł:

*Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też pochwycił, bo i sam zostałem pochwycony przez Chrystusa Jezusa. Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już pochwyciłem, ale to jedno czynię: zapominając o tym, co za mną, a wytyężając się do tego, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę, w Chrystusie Jezusie (3, 12—14).*

U podstawy tego tekstu jest ulubiona przez Pawła metafora, jak na to wskazują terminy niemal techniczne z dziedziny sportu: pędzić, wytyęzać się, meta, nagroda wyścigów. Do tej przenośni dołącza się również obrazowo ujęta aluzja do faktu spod Damaszku, kiedy to — według komentarza Teofilakta — Chrystus *uciekającego dopędził, pochwycił i naurócił*, tzn. powołał do nowego biegu, którego sam jest celem. Jeśli, jak przypuszczają niektórzy egzegeci, są tu zastosowane niektóre terminy z języka misteriów (*stałem się doskonałym, pochwyciłem, nagroda*) to mają one tu zastosowanie chrześcijańskie wyraźnie odmienne od hellenistycznego. Dla chrześcijanina bowiem meta doskonałości leży poza zasięgiem obecnego eonu. Co więcej, wzorem dobrego zawodnika na bieżni, który nie chce osłabić tempa biegu, nawet nie ogląda się on do tyłu na przebyty odcinek drogi, a liczy raczej okrążenia, które mu jeszcze pozostają do zrobienia (Chryzostom). Nadto pokora, zupełnie obca wszelkim koncepcjom antropocentrycznym, uzyskuje tu pełne uzasadnienie: nie pomniejsza ona osobowości, skoro stanowi zgodne z prawdą ujęcie tego niezmiernego dystansu, jaki dzieli chrześcijanina będącego *homo viator* od jego mety nadprzyrodzonej, transcendentnej.

### IV. Zachowanie wartości indywidualnych

Niechrześcijański humanista usłyszawszy wyznanie: *Dla Chrystusa wyzulem się ze wszystkiego* (3, 8), mógłby przypuszczać, że następstwem takiej postawy duchowej będzie ogromne zubożenie osobowości. Tymczasem ta porządkująca wartość nadrzędna duszy Apostoła, jaką była

ofiarna miłość do Chrystusa, zachowała w całości cechy indywidualne jego bogatej z natury psychiki.

Najpierw przejawia się to w dziedzinie teoretycznej, a to w postaci uznawania przez niego szerokiej skali wartości. Paweł zdecydowany wróg konkretnych przejawów zepsucia moralnego świata pogańskiego (por. Rz 1, 18—32), odznacza się szerokością horyzontów, gdy idzie o szlachetne przejawy etyki hellenizmu. Jego przypuszczalna odpowiedź na pytanie Filipian, jak należy odnosić się do etyki pogańskiej, bardzo przypomina pewien urywek *Tuskulanek* cycerońskich (5, 23. 67):

*W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakaś cnota i czyn chwalebny — to miejcie na myśli* (3, 9).

Zatopienie wzroku w Chrystusie nie pozbawia Pawła trzeźwości spojrzenia na rzeczywistość, która go otacza. I tak widzi on bystro nieszlachetne postępowanie niektórych „braci”, powodowanych niewłaściwym współzawodnictwem (1, 17), widzi judaizujących gorliwców jako „złych pracowników” (3, 2), dostrzega niekonsekwentnych chrześcijan, którzy stają się „wrogami krzyża Chrystusowego” (3, 18). Przed jego subtelnym spojrzeniem nie ukryje się nawet brak doskonałej jedności wśród kochanych Filipian, do czego raz po raz są aluzje w liście, a pod koniec jego znajdzie się napomnienie wręcz skierowane do Ewodii i Syntyche, *aby były jednomyślnie w Panu* (4, 2).

Dalej ekstatyczna — jak się ją dziś często określa — miłość Chrystusa nie zubożyła bynajmniej w duszy Pawła skali uczuć ludzkich. Bogata ich gama ukazuje się w Liście do Filipian „tryskającym radością i dobrocią”<sup>5</sup>.

Na pierwszy plan w nim występują różne formy sympatii: w nim *Paweł jest czarodziejem, któremu niepodobna się oprzeć, uosobioną życzliwością i skromnością, człowiekiem miłym, uczuciowym, czułym, prawie pieszczącym, obdarzonym najwspanialszymi zaletami, ...takim, który zdaje się osiągać dojrzałość życia duchowego*<sup>6</sup>.

Adresatów listu — Filipian darzy Apostoł uczuciem prawdziwie ojcowskim. Zapewnia ich o tym takimi słowami, jak: *noszę was wszystkich w sercu* (1, 7), *gorąco tęsknię za wami miłością Jezusa Chrystusa* (1, 8), *bracia umiłowani, za którymi tęsknię, radości i chwała moja* (4, 1). Chce żyć po apostołsku *dla ich postępu i radości w wierze* (1, 25). Paweł ich nie tylko kocha, ale i chce być kochanym. Oto wyraźnie apeluje do ich uczuć względem siebie:

*Jeśli więc jest... jakaś moc przekonująca Miłości... jakieś serdeczne współczucie..., dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia, tę samą miłość, wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego* (2, 1 n).

<sup>5</sup> A. Brunot, *Le génie littéraire de S. Paul*, Paris 1955, 120.

<sup>6</sup> Tamże, 166.

Chcąc uwydatnić wszystkie objawy tej apostołskiej miłości trzeba by bez mała cały List przytoczyć, tak dalece bowiem jest on przepojony tym uczuciem.

Paweł jednak zdolny jest do czulej osobistej przyjaźni. Żeby posłużyć się przykładem najbardziej znamienym, wystarczy zacytować, jak Apostoł odnosi się do najbliższego swego współpracownika Tymoteusza:

*Nie znam nikogo o równych dążeniach ducha, który by szczerze zartroszczył się o wasze sprawy: bo wszyscy szukają własnego pożytku, a nie — Chrystusa Jezusa. A wiecie, że on został wypróbowany: bo jak dziecko ojcu, tak on wraz z mną służył ewangelii. Jego to mam nadzieję posłać do was (2, 20—23).*

Tak wyjątkowego współpracownika i pomocnika w ciężkim swym położeniu więźnia gotów jest się pozbyć, aby tylko doznać radości dowiedziawszy się o sprawach Filipian (2, 19).

Jak wrażliwe serce ma Paweł, nie pozując bynajmniej na stoika, widać z opowiedzianej przez niego sprawy Epafrodyta:

*Uznałem też za konieczne posłać do was Epafrodyta, mojego brata, współpracownika i współbojownika, a waszego wysłannika, mającego zapobiec moim potrzebom, skoro bardzo tęsknił za wami wszystkimi i dręczył się tym, iż ustyszeliście o jego chorobie. Rzeczywiście bowiem zachorował tak, iż był bliski śmierci. Ale Bóg się nad nim zmiłował: nie tylko nad nim, lecz i nade mną, żebym nie doznał smutku jednego po drugim. Przeto tym śpieszniej go posyłam, żebyście wy, ujrawszy go, ponownie się uradowali, a ja, żebym się mniej martwił (2, 25—28).* Znów więc Apostoł rezygnuje z cennego pomocnika, by sprawić nieco radości kochanym Filipianom i ich stęsknionemu delegatowi.

Mimo ogólnego nastroju pogody i rzewnej wylewności, jaki cechuje List do Filipian, ukazuje się w nim Paweł jako człowiek zdolny do afektów heteropatycznych także negatywnych. Przypominają się gromy ciskane przez niego w innych pismach, gdy czytamy te słowa: *Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeń (3, 2).* Judaizujący gorliwcy jako nieustanna przeszkoda w jego pracach apostołskich otrzymują tu należyty odprawę: moc tych wyrażeń świadczy o tym, jak namiętnie Apostoł kocha sprawę Chrystusa, której przeszkadzają ci niefortunni wyznawcy.

Głęboko przejmuje się on faktem schodzenia niektórych chrześcijan na bezdroża ułatwionego życia, w stronę kompromisów moralnych:

*Wielu postępuje — często mówiłem wam o nich, a teraz mówię z płaczem — jak wrogowie krzyża Chrystusowego. Ich losem zagłada, ich bogiem — brzuch, a chwala — w tym, czego winni się wstydzić — ci, których dążenia są przyziemne (3, 18n).*

Tak się może wyrażać tylko wódz-pasjonat i czuły ojciec duchowy w jednej osobie.

## V. Uporządkowanie dążności i uczuć przez wartość nadrzędną

Tu już nie chodzi o to, by ukazać jak Paweł wszystko w życiu chce podporządkować jednej wartości nadrzędnej, bo to wykazał rozdział pierwszy, lecz o wynik psychologiczny tego podporządkowania. Jest nim swoista harmonia zachowanych wartości indywidualnych i Chrysto Iesu. *Chrześcijaństwo nie zatępiło w nim tych naturalnych rysów, jedne z nich potęgując, inne łagodząc, a wszystkie zarówno wciągając w służbę Ewangelii*<sup>7</sup>.

Nie chcąc się niepotrzebnie powtarzać, wystarczy najpierw powołać się na poprzednią charakterystykę życia uczuciowego Apostoła: kocha on ludzi w niejednej mierze, a wszystkie odcienie jego uczucia zależą od stosunku do jednej jedynej ważnej dla niego sprawy — sprawy Chrystusa. Sarkazm i niechęć względem zasad postępowania, nie zaś samych ludzi, również tylko od niej są uzależnione.

Wyniki jednak podporządkowania całego życia uczuciowego przez nadrzędną wartość, przez miłość Chrystusa, najłatwiej dostrzec w Liście do Filipian w dwóch dziedzinach, w których przewyciężenie natury przez łaskę jest szczególnie widoczne.

Pierwszą z nich jest sprawa dumy Pawła. Należy ona do cech znamiennych jego duszy. Widać to choćby z częstości posługiwania się przez niego, i prawie tylko przez niego<sup>8</sup>, terminami oznaczającymi dumę i chępcenie się: *kauchaomai*, *kauchema*, *kauchesis*. Wychowanie jego rabinistyczne z nieustannym podkreśleniem prerogatyw Izraela spotęgowało tę jego cechę, tak widoczną w innych listach choćby ze sposobu w jaki broni swych uprawnień Apostoła (por. 2 Kor 3, 1—5; 5, 12; 10, 7—13,6). Stąd też sprawa dumy uzasadnionej albo bezpodstawnej stała się jednym z zagadnień podstawowych jego wyłącznie nauki o usprawiedliwieniu<sup>9</sup>. Otóż w liście do Filipian możemy stwierdzić całkowitą chrystianizację tej jego dążności duszy, co syntetyzuje wyznanie: *my chlubimy się w Chrystusie Jezusie*. Przedmiotem jej nie jest jakakolwiek własna zasługa, lecz łaska wiary czy też spełniania obowiązków apostołskich: *pozostanę nadal... dla waszego postępu i radości w wierze, aby rosła wasza duma w Chrystusie przeze mnie, przez moją ponowną obecność u was* (1, 25n). Innym razem przedmiotem jest eschatologiczny wynik zabiegów apostołskich: *Trzymajcie się mocno słowa życia, abym mógł być dumny w dniu Chrystusa, że nie na próżno biegłem i nie na próżno się trudziłem* (2, 16). Najbardziej jednak znamiennym przejawem szlachetnej dumy apostołskiej jest nie tyle własna deklaracja, ile to, co się czyta niejako między wierszami jego znamiennego „pokwitowania bez podziękowania” (Dibelius, Lohmeyer).

Z urywku tego (4, 9—19), który rzeczywiście ani razu nie stosuje słowa

<sup>7</sup> Ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, 584 n.

<sup>8</sup> Występują one jeszcze tylko w Liście św. Jakuba: 1, 9n; 4, 16.

<sup>9</sup> Por. R. Bultmann, *ThW III*, 648—653.

„dziękuję” warto przytoczyć niektóre znamienne zdania, w których subtelność ojcowska idzie o lepsze ze szlachetną dumą Apostoła. Zaczyna się ono od stwierdzenia: *Bardzo się ucieszyłem w Panu, że wreszcie rozkwitło wasze staranie o mnie, bo istotnie staraliście się, lecz nie mieliście po temu sposobności* (4, 10). Żeby jednak nie zrozumieli Filipianie źle prawdziwego powodu radości, zaraz dodaje jakby poprawiając się: *Tego bynajmniej nie mówię z powodu niedostatku: ja bowiem nauczyłem się wystarczać sobie w warunkach, w jakich jestem. Umieć i cierpieć będę i obfitować: do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony... Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę datku, lecz pragnę owocu, który rośnie dla was na rachunku* (4, 11n. 17). W trosce, by nie wypadło zbyt ostro podkreślenie tej samowystarczalności, która zresztą jest na wskroś chrystocentryczna dzięki stwierdzeniu: *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia* (4, 13), Apostoł dodaje dla równowagi słowa uznania: *W każdym razie dobrze uczyniliście, biorąc udział w moim ucisku* (4, 14). Akcent spoczywa na wartości nadprzyrodzonej czynu Filipian: na pierwszym planie są: udział w ucisku Apostoła, owoc rosnący na rachunek wiernych, którzy ostatecznie dobrze wychodzą na tej ofiarności. A nawet po zdaniu, które musiało bardzo mile brzmieć w uszach Filipian: *Stwierdzam, że wszystko mam, i to w obfitości: jestem w całej pełni zaopatrzony* następuje uzupełnienie teologiczne: *otrzymaawszy przez Epafrodytę od was wdzięczna woń, ofiarę przyjętą, miłą Bogu* (4, 18). Ani śladu prośby na przyszłość nie widać. To też pointę urywku stanowi iście apostołskie „Bóg zapłać” *sensu stricto: A Bóg mój według swego bogactwa zaspokoi wspaniale w Chrystusie Jezusie każdą waszą potrzebę* (4, 19).

Drugim zaś objawem rzeczywistego, nie tylko intencjonalnego, opanowania duszy Pawła przez nadrzędną wartość — umiłowanie Chrystusa. jest jego optymizm, po ludzku sądząc paradoksalny. Ten list bowiem, który zdradza szczególną melancholię, jako *uwieńczony już aureolą męczeństwa*<sup>10</sup>, zawiera jednocześnie słowo „radość” i „cieszyć się” aż 14 razy.

Radość, jak wiadomo należy do uczuć wartości, a więc uczuć przekonaniowych, tj. zawisłych w swojej ocenie od jakości sądu wydanego, w tym wypadku sądu o jakości dodatniej. Żeby się z czegoś cieszyć, trzeba to już posiadać: *de bono praesenti est gaudium*<sup>11</sup>. Wystarczy teraz zestawić wyliczone przez Apostoła przedmioty radości przeżywanej przez niego lub tej, do której zachęca wiernych, a okaże się, do jakiego stopnia świat wartości nadprzyrodzonych jest dla Pawła już realny, jako już posiadany. Raduje się więc Apostoł nie tylko z tego, że może się modlić za Filipian (1, 4), że *rozkwitło ich staranie* około jego osoby (4, 10), ale i z tego, że kosztem nawet własnej opinii *rozglasza się Chrystusa*

<sup>10</sup> (La lettre aux Philippiens)... trahit je ne sais quelle melancolie. Elle se couronne déjà de l'aureole du martyre et d'un reflet d'immortalité P. Sabatier, *L'Apotre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris<sup>4</sup> 1912, 266.

<sup>11</sup> S. Th. I II<sup>ae</sup> q. 25 a. 4.

(1, 25), że istnieje możliwość *wylania krwi przy posłudze ofiarniczej dookoła ich wiary* (2, 17). Co więcej, jego śmierć męczeńska ma też radować Filipian (2, 18). Nic więc dziwnego, że *radość w Panu* uważa on za środek niezawodny (3, 1), dosłownie *zabezpieczający od upadku*. A skoro tak jest, z naciskiem każe radować się zawsze (4, 1). Nakaz tak trudnego optymizmu, jak hasło o *nic się zbytnio nie troskajcie* ma uzasadnienie w odczuwalnej niemal radości tego, że *Pan jest blisko* (4, 5n). To stwierdzenie musiało być dla niego prawdą przeżywaną wciąż z niesłabnącą świeżością.

Optymizm Apostoła rzutuje także w przyszłość, i tę najbliższą, i tę daleką, eschatologiczną. W całej sytuacji więzienia, o której stwierdza, że wszystko ma (4, 18), widzi *korzyść sprawy Chrystusowej* (1, 12). Świadom jest, że każdy wynik procesu *wyjdzie mu na zbawienie* (1, 19). Nadzieja mu uzupełnia brak pewności, co do jego pomyślnego wyniku. *Ufny w to*, (tzn. w swoją użyteczność) *wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich* (1, 25). Z taką samą pogodą spogląda w stronę *dnia Chrystusa Jezusa* — to jest Paruzji, antycypowanej już przez sąd po śmierci. Ufność eschatologiczna dotyczy nie tylko pomyślnego wyniku zabiegów apostołskich: *że Ten, który zapoczątkował w was dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa* (1, 6), ale i nagrody osobistej: *upodobniając się do Jego śmierci, jakoś dojdę do pełnego powstania z martwych* (3, 9n). *Pan jest blisko* — blisko Pawła w jego osobistym przeżyciu wiary jako teraz obecny i jako niezawodna nagroda.

Streszczając wszystkie te wywody trudno oprzeć się wrażeniu, że jakkolwiek Paweł był wyjątkowo obdarowany przez naturę i prowadzony w życiu przez Boga drogą swoistą, to jednak sprawdzają się w nim najbardziej klasyczne i zawsze obowiązujące zasady kształtowania się osobowości chrześcijanina. To, co pisze współczesny autor o tej ogólnej zasadzie, ma pełne zastosowanie do Apostoła Pawła: *wybor jego dokonuje się nie tylko pomiędzy rozumem a tym, co irracjonalne, lecz między wiarą w zbawczą miłość a samowystarczalnością wolności grzeszenia... Śladami Chrystusa jego JA angażuje się w adorację i służbę miłości dla Boga Żywego: istnieje jako osoba w Bożym misterium i pod prawem Chrystusa*<sup>12</sup>.

Tyniec

O. A. JANKOWSKI OSB

V 5840

<sup>12</sup> E. Rideau, *Qu'est-ce que la personne humaine?* art. cyt., 158.

Ks. Miłosław Kołodziejczyk, Kraków—Częstochowa

## CEL WZROSTU MISTYCZNEGO CIAŁA CHRYSYSTUSA

w świetle listu św. Pawła do Efezjan.

Każdy żywy organizm, który rozwija się i rośnie, dąży do właściwego sobie celu: do osiągnięcia pełni swej doskonałości. Również i Ciało Mistyczne jako nadprzyrodzony organizm, przez swój rozwój i wzrost winno dążyć do właściwego sobie celu. Celem, według filozofii tomistycznej, jest dobro, do którego zmierza z natury dana rzecz — a więc urzeczywistnienie jej idealnego typu<sup>1</sup>. Pytamy więc, co jest tym idealnym typem, do którego zmierza wzrost Mistycznego Ciała Chrystusa?

Punktem wyjścia do określenia celu wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa jest przede wszystkim list św. Pawła do Efezjan. Wchodzą tu w rachubę trzy teksty: *W nim (Chrystusie) cała budowla mocno jest zespolona i wzrasta w kościół święty w Panu, do którego i wasza budowla należy na mieszkanie Boga w Duchu* (2, 20—21).

*Dopóki nie dojdziemy wszyscy do jedności wiary i poznania Syna Bożego; póki nie rozwiniemy się w męża dojrzałego, do miary wieku pełności Chrystusa* (4, 13).

*I przygotował sobie (Chrystus) Kościół pełen chwały nieskalany i bez zmazy, bez czegokolwiek, co by mu ujmę przynosiło, lecz święty i niepokalany* (5, 27)<sup>2</sup>.

### I. Analiza tekstów

A) W tekście pierwszym (2, 20—21) porównuje św. Paweł Ciało Mistyczne, którego Efezjanie stanowią część składową, do budowli, której kamieniem węgielnym jest Chrystus Pan, fundamentami Apostołowie a wierni kamieniami. Budowla ta nie została jeszcze ukończona, ale ustawicznie powiększa się, rośnie, aby stać się kiedyś „kościółem świętym”<sup>3</sup>. H. de Lubac<sup>4</sup>, po rozpatrzeniu wszystkich tekstów Pisma św., które używają określenia budowanie Kościoła Bożego, dochodzi do wniosku, że nie chodzi w nich jedynie o wyrażenie budowy indywidualnej, każdego wiernego, ale również o rzeczywiste budowanie wielkiego ciała społecznego i duchowego, jakim jest Kościół. Budowanie to dokonuje się przez zjednoczenie wszystkich wiernych, ożywionych Duchem Chrystusa. Stąd wynika, że „Kościół święty”, do którego zmierza budujący się Organizm Mistyczny, oznacza nie tylko

<sup>1</sup> St. Świeżawski — Ks. M. Jaworski, *Byt Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 238.

<sup>2</sup> Teksty podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>3</sup> Por. Médebielle R. P., *Épître aux Éphésiens*, W: La sainte Bible t. 12, Paris<sup>3</sup> 1951, s. 46; Ketter P., *Die Gesangenschaftsbriege*, W: *Herders Bibelkommentar, Freiburg im Breisgau*, t. 15, s. 34.

<sup>4</sup> *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, s. 141—142.

świętość Mistycznego Ciała, lecz także włączenie wszystkich wiernych do tego nadprzyrodzonego organizmu<sup>5</sup>. Budowla, o której mowa, wtedy osiągnie swój cel, kiedy wszyscy wierni staną się jej częściami składowymi, gdy wszyscy zjednoczą się w Mistycznym Ciele Chrystusa.

Św. Hieronim opierając się na powyższym tekście, kreśli również cel rozwoju poszczególnego członka Mistycznego Ciała. Celem każdego członka jest, aby wszedł w skład budowli jako „żywy kamień”. Ale zanim zostanie użyty do tej budowy —czy Książę Egzegetów — musi się stać „kamieniem” ze wszystkich stron ociosanym, wygładzonym, delikatnym, bez żadnych szorstkości; musi się stać przed tym mieszkanem Boga<sup>6</sup>.

B) Bardziej szczegółowo cel wzrostu Mistycznego Ciała przedstawił św. Paweł w klasycznym tekście na ten temat, w Ef 4, 11—12. Najpierw poucza swoich czytelników, że Kościół, choć złożony z wielu i różnych członków, stanowi jedno ciało. Następnie wyjaśnia w jakim celu ustanowił Chrystus Pan w Kościele apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli. Ustanowił ich w tym celu, *aby doskonalili świętych do wykonywania urzędu posługiwania, aby budowali ciało Chrystusowe* (Ef 4, 12). Zadaniem ich jest udoskonalać *świętych do wykonywania dzieła posługi*, a tym dziełem posługi to budowanie Ciała Chrystusowego, które dokonuje się przez uświęcanie i umacnianie jego członków<sup>7</sup>. Celem zaś tego budowania jest, *aby wszyscy zesłali się w jedności wiary i poznaniu Syna Bożego; aby się stali mężem doskonałym na miarę wieku pełności Chrystusa* (Ef 4, 13). Doskonałość Ciała Mistycznego, do którego dąży przez swój wzrost, określił św. Paweł w trzech wyrażeniach: a) jedność wiary i poznania Syna Bożego przez wszystkich członków; b) mąż doskonały; c) miara wieku pełności Chrystusa<sup>8</sup>. Rozpatrzmy dokładniej treść tych trzech wyrażen.

a) Pierwsze wyrażenie, *dopóki nie dojdziemy wszyscy do jedności w wierze i do doskonałego poznania Syna Bożego*, określa i wskazuje, że celem, do którego dąży budowa Ciała Chrystusowego, jest jedność wiary i doskonałe poznanie Syna Bożego przez wszystkich członków mistycznego organizmu<sup>9</sup>. Podkreślił tu św. Paweł jedność, która jest szczególnie konieczna do rozwoju i wzrostu Ciała Chrystusa. Jedność ta zostanie osiągnięta wówczas, gdy wszyscy członkowie, których jeszcze wielu brakuje współczesnemu Kościołowi, będą posiadać jedną i mocną

<sup>5</sup> Por. Anger J., *La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ*, Paris 1934, s. 217.

<sup>6</sup> *Commentarium in ep-lam ad Ephesios*, 1,1, c. 2 (ML 26, 506—507). Por. Knabenbauer J., *Commentarius in s. Pauli Apostoli epistolae*, t. 4, s. 91.

<sup>7</sup> Por. Wikenhauser A., *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster in Westfalen<sup>2</sup> 1940, s. 180.

<sup>8</sup> Por. Wikenhauser A., dz. cyt., s. 181; Vosté J. M., *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, Romae<sup>2</sup> 1932, s. 198—199.

<sup>9</sup> Por. Wikenhauser A., tamże.

wiarę oraz, wynikające z niej, głębokie poznanie Syna Bożego<sup>10</sup>. Budowanie Ciała Chrystusowego, pod tym względem, ma się dokonywać przez ustawiczne przepowiadanie Słowa Bożego, Słowa Prawdy, które w słuchaczach pobudza i umacnia wiarę oraz pogłębia poznanie Syna Bożego<sup>11</sup>. W tym celu Chrystus Pan ustanowił w swoim ciele, ewangelistów, proroków, apostołów, nauczycieli.

b) Drugie wyrażenie, *dopóki nie rozwinie my się w męża doskonałego* wskazuje, że budowanie Ciała Chrystusowego ma trwać dotąd, aż wszyscy jego członkowie, staną się *mężem dojrzałym*. Kogo oznacza, według św. Pawła, ów *mąż dojrzały* (*aner teleios*)? Czy cały Kościół jako Chrystusa Mistycznego, czy też tylko poszczególnych wiernych? Znaczenie tylko indywidualne, w odniesieniu jedynie do poszczególnego członka Mistycznego Ciała, odrzucane jest przez egzegetów katolickich<sup>12</sup>. Wyrażenie *mąż dojrzały*, w cytowanym tekście, najczęściej wyjaśniane jest w znaczeniu zbiorowym, na oznaczenie wszystkich członków mistycznego ciała<sup>13</sup>, a drugorzędnie wyrażenie to odnoszone jest także do poszczególnych wiernych: każdy z członków mistycznego organizmu Chrystusa ma także stać się *mężem dojrzałym*<sup>14</sup>. *Mąż dojrzały*, w języku świeckim, oznacza człowieka, który już osiągnął wielkość, doskonałość, określoną przez naturę jako cel jego rozwoju<sup>15</sup>. A więc i Ciało Mistyczne, przez swój wzrost, dąży do tego, aby stało się *mężem dojrzałym*. Wyrażenie *mąż dojrzały* określa cel wzrostu Mistycznego Ciała zarówno co do ilości jego członków, jak również co do ich doskonałości<sup>16</sup>. Św. Jan Chryzostom, nawiązując do tego porównania, wyjaśnia, że *wtedy ciało stanie się doskonałym, kiedy wszyscy będziemy razem złączeni i zespoleni*<sup>17</sup>, a Herweusz, mnich-egzegeta benedyktyński († 1150), wyjaśnia jeszcze dokładniej: *Mąż, wówczas nazywa się dojrzałym, kiedy już żaden z jego członków nie rośnie. Nie jest bowiem doskonałym, dopóki może rosnąć. Tak również i Kościół, wtedy będzie w stanie dojrza-*

<sup>10</sup> Por. Staab Karl, *Die briefe des Apostels Paulus*, Würzburg 1954, s. 20 nn; Ketter P., dz. cyt., s. 52.

<sup>11</sup> Wikenhauser A., dz. cyt., s. 182; Médebielle R. P., dz. cyt., t. 12, s. 57.

<sup>12</sup> Por. Wikenhauser A., dz. cyt., s. 184.

<sup>13</sup> Por. Mersch E., *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain 1933, t. 1, s. 184, opowiada się za interpretacją społeczną i przytacza cały szereg egzegetów (św. Augustyn, Rabanus Maurus, Remi z Auxerre, Piotr Lombard, Św. Albert, Św. Tomasz z Akwinu, Korneliusz a Lapide, Knabenbauer, Meinertz, Prat; a z Ojców greckich: Kelemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Atanazy, św. Grzegorz z Nyssy), którzy w zbiorowy sposób komentują wyrażenie *aner teleios*.

<sup>14</sup> Por. Ketter P., dz. cyt., s. 53; Korneliusz a Lapide, *Commentaria... t. 18, s. 632*; Knabenbauer J., *Commentarius in s. Pauli Apostoli Epistolae*, Paris 1912, t. 4, s. 121.

<sup>15</sup> Wikenhauser A., dz. cyt., s. 182.

<sup>16</sup> Por. Médebielle R. P., dz. cyt., t. 12, s. 57.

<sup>17</sup> *...tunc perfectum fit corpus, quando omnes simul fuerimus conjuncti et conglutinati. In Epistolam ad Ephesios, c. 1, hom. 3, 2 (MG 64, 26).*

łym, kiedy już żaden z jego członków nie będzie mógł wzrastać. Stanie się to wówczas, kiedy każdy z członków Kościoła osiągnie swoją dojrzałość<sup>18</sup>. Nie chodzi więc tu jedynie o dojrzałość pod względem ilości członków, ale również i o dojrzałość pod względem jakości, gdyż każdy z wiernych ma za cel osiągnąć własną doskonałość. F. Prat, w omawianym wyrażeniu, dopatruje się, na pierwszym planie, wzrostu intensywnego-jakościowego, który dokonuje się przez doskonałość poszczególnych wiernych<sup>19</sup>.

Kim jest ów *mąż dojrzały*, w osobie którego św. Paweł przedstawia cel wzrostu Ciała Chrystusowego, na podstawie analizy omawianych słów, nie da się bliżej określić.

Należy zaznaczyć, iż w drugorzędym znaczeniu *mąż dojrzały* wskazuje także cel, do którego zmierza wzrost i rozwój poszczególnego członka Ciała Mistycznego. Doskonałość bowiem całego Ciała Mistycznego zależy od doskonałości poszczególnych jego członków<sup>20</sup>.

c) Na czym polega *dojrzałość męża*, cel wzrostu Mistycznego Ciała, dokładniej jeszcze określa św. Paweł w trzecim wyrażeniu: *do miary wieku pełności Chrystusa*. Oczywiście nie chodzi tu św. Pawłowi o *pełność w latach*, lecz o osiągnięcie możliwie najwięcej nadprzyrodzonych dóbr i sił, które stanowią „pełnię Chrystusa” i z Niego, jako głowy, dopływają do poszczególnych członków Mistycznego Organizmu. Jeśli rozwój każdego poszczególnego wiernego i całego Kościoła, dojdzie do tak wysokiego stopnia, wówczas dopiero będzie przedstawiał Chrystusa w jego „pełności”, tak jak dorosły mężczyzna jest obrazem najdoskonalszego człowieka<sup>21</sup>. Hajmon biskup Halberstadtu († 853), komentując powyższe słowa, słusznie zauważa, że Mistyczne Ciało wówczas stanie się mężem dojrzałym, gdy zjednoczą się z nim wszyscy wierni, bo wtedy dopiero osiągnie miarę wieku pełności Chrystusowej<sup>22</sup>. Miarą tego *męża dojrzałego*, do którego zmierza rozwój Ciała Mistycznego, jest doskonałość Chrystusa, która wyklucza wszelki postęp i jakikolwiek nowy wzrost<sup>23</sup>. Również i celem wzrostu poszczególnego wiernego jest możliwie jak największe upodobnienie się do Chrystusa Pana<sup>24</sup>.

C) Wreszcie trzeci tekst z listu do Efezjan, w którym św. Paweł kreśli obraz idealnego Kościoła, w następujących słowach: *I przygotował sobie (Chrystus) Kościół pełen chwały, nieskalany i bez zmyzy, bez cegokolwiek, co by mu ujmę przynosiło, święty i niepokalany* (5,27). Pod

<sup>18</sup> *Commentaria in epistolas Pauli — In epistolam ad Ephesios*, c. 4 (ML 181, 1247). Por. Korneliusz a Lapide, dz. cyt., t. 18, s. 633.

<sup>19</sup> *La théologie de saint Paul*, Paris 1949<sup>38</sup>, t. 1, s. 367.

<sup>20</sup> Por. Deimel L., *Leib Christi*, Freiburg im Breisgau 1940, s. 152; Ketter P., dz. cyt., t. 15, s. 53.

<sup>21</sup> Ketter P., tamże.

<sup>22</sup> *Expositio in epistolas s. Pauli — In epistolam ad Ephesios*, c. 4 (ML 117, 720).

<sup>23</sup> Por. Prat F., dz. cyt., t. 1, s. 356.

<sup>24</sup> Por. Ketter P., tamże; Médebielle R. P., dz. cyt., s. 57.

wplywem powyższych słów, św. Tomasz uczy, że *ostatecznym celem, do którego prowadzi nas męka Chrystusa, jest to, abyśmy się stali Kościołem chwalebny, nie mającym winy ani skazy*<sup>25</sup>. W tekście niniejszym podkreśla św. Paweł przede wszystkim cel wzrostu Mistycznego Ciała pod względem jakości. Wzrost ma prowadzić do tego, aby Kościół stał się pełnym chwały, świętym, nieskalanym, bez żadnej zmayı.

## II. Wnioski

W formie wniosków z powyższej analizy należy obecnie określić cel wzrostu całego Organizmu Mistycznego i cel wzrostu poszczególnego członka Mistycznego Ciała.

A) Cel wzrostu całego Mistycznego Ciała. — Wzrost Mistycznego Ciała, pod względem ilości członków, dąży do tego, aby zostali włączeni do niego wszyscy ludzie, którzy są w możności stać się jego członkami. Kiedy się to urzeczywistni, wówczas Mistyczne Ciało, pod względem ilości członków, stanie się *mężem dojrzałym*.

Celem zaś wzrostu jakościowego jest to, aby wszyscy członkowie Mistycznego Ciała doszli *do jedności wiary i poznania Syna Bożego*, aby wszyscy wierni jak najbardziej upodobnili się do Chrystusa, a przez to i cały mistyczny organizm, gdyż wołą Chrystusa jest *by upodobniły się doń nie tylko wszystkie członki z osobna, ale i całe ciało Kościoła*<sup>26</sup>. Celem, do którego zmierza Mistyczne Ciało, pod względem jakościowym, to Kościół święty, nieskalany, bez zmayı. Chodzi tu nie tylko o świętość jako jedną z cech Kościoła, którą Mistyczne Ciało zawsze posiada, lecz o świętość i nieskalaność wszystkich jego członków<sup>27</sup>.

Zbyteczne byłoby wykazywać, że między celem-ideałem Mistycznego Ciała, Kościoła a jego obecnym, rzeczywistym stanem, istnieje duża rozbieżność: stan faktyczny Mistycznego Ciała ma jeszcze daleko do tego, aby urzeczywistniał idealny wzór. Zresztą Kościół nigdy nie był czymś wykończonym, gotowym; nawet ów Kościół pierwotny nie był bez zmayı i zmarszczki<sup>28</sup>. I dopóki Mistyczne Ciało nie osiągnie swego celu, tak pod względem ilości członków, jak i pod względem swojej świętości, dotąd ustawiczny jego wzrost jest dlań bezwzględnym wymaganiem natury. Kościół czuje w sobie moc — pisze O. Yves de Montcheuil — *zasymilowania i przekształcenia całej ludzkości, moc, którą chce i musi*

<sup>25</sup> *Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi* (3, q. 8, a. 3, ad 2). Por. Grabmann M., *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, s. 307.

<sup>26</sup> Por. Pius XII, enc. *Mystici Corporis*, w: AAS 35 (1943), s. 214.

<sup>27</sup> Por. Pius XII, dz. cyt., s. 225.

<sup>28</sup> Por. Adam K., *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1931, s. 258.

użyć w całości... I choć może przeżywa różne okresy, wola ustawicznego wzrastania, ogarnięcia całej ludzkości, trwa w nim bez przerwy<sup>29</sup>.

B) Cel wzrostu poszczególnego członka Mistycznego Ciała. — Został on już ogólnie wskazany przy określaniu celu mistycznego organizmu pod względem jakościowym. Chodzi tylko o bliższe jego sprecyzowanie.

Należy pamiętać, iż natura Ciała Mistycznego jest tego rodzaju, że każdy jego członek zachowuje pełną swoją osobowość, wszystkie swoje prawa. W ciele fizycznym poszczególna komórka jest zupełnie pozbawiona własnej osobowości. Natomiast w Ciele Mistycznym — jak uczy Pius XII — jest przeciwnie. Siła jednocząca, chociaż także jest dośrodkowa, wiąże członki z sobą w ten sposób, iż każdy z nich stanowi własną osobę<sup>30</sup>. Posiadając własną osobowość, muszą również posiadać cel, do którego zmierza rozwój ich osobowości.

Św. Paweł, kreśląc ideał Mistycznego Ciała jako *męża dojrzałego na miarę wieku pełności Chrystusowej* (Ef. 4, 13), przedstawił w nim również ideał, do którego winien dążyć każdy wierny. A tym ideałem to najbardziej doskonale upodobnienie się do Chrystusa. Podkreśla to Apostoł także w liście do Galatów, gdy pisze, że rodzi ich z boleścią *aż Chrystus w nich się ukształtuje* (4, 19).

Św. Hieronim uczy, że wierni powinni dążyć do tego, aby stali się mieszkaniem Boga i żywymi kamieniami, które wówczas zostaną użyte do budowy, gdy ze wszystkich stron zostaną ociosane, wygładzone, gdy pozbędą się wszystkich szorstkości<sup>31</sup>.

Również pap. Pius XII pisze, że celem wzrostu poszczególnych wierznych to najdoskonalsze upodobnienie się do Chrystusa, kiedy ich zachęca: *Niechże więc wszyscy, którzy miano chrześcijanina uważają sobie za zaszczyt, nie tylko wpatrują się w Boskiego naszego Zbawcę, jako we wzniosty i najdoskonalszy wzór wszelkich cnót, lecz niech również, pilnie uciekając przed grzechem, a jak najusilniej ćwicząc się w doskonałości, tak odtwarzają w obyczajach swych Jego naukę i życie, iżby, gdy Pan się ukaże, stali się mu podobni w chwale, oglądając Go takim, jakim jest*<sup>32</sup>.

Można więc wyprowadzić, jako ostateczny wniosek, że, według św. Pawła, Chrystus Pan, to najdoskonalszy ideał a zarazem cel, do którego zmierza zarówno wzrost Mistycznego Ciała jako całości jak i każdy wierny.

Kraków—Częstochowa

Ks. MIŁOŚLAW KOŁODZIEJCZYK

<sup>29</sup> *Aspects de l'Église*: tłumaczenie na j. polski przez Ludwika Więwiórkowskiego, *Wykłady o Kościele*, Warszawa 1956, s. 191—192.

<sup>30</sup> *Enc., Mystici Corporis*, s. 221—222.

<sup>31</sup> Por. *Comment. in epistolam ad Ephesios*, 11., c. 2 (ML 26, 507); Piątkiewicz W., *Mistyczne Ciało Chrystusa a charaktery sakramentalne*, Kraków 1903, s. 27.

<sup>32</sup> *Enc. Mystici Corporis*, s. 214.

Ks. Jan Stępień Warszawa-Laski

## NAUKA ŚW. PAWŁA O ŚMIERCI

Zajmijmy się tylko nauką św. Pawła o śmierci fizycznej i przedstawimy tutaj dwa problemy: czym jest śmierć fizyczna w oczach Pawła i jak wygląda okres przejściowy człowieka między jego śmiercią a zmartwychwstaniem. Zagadnienia te stanowią treść eschatologii indywidualnej Pawła (w odróżnieniu od eschatologii generalnej: zmartwychwstanie, paruzja, sąd ostateczny).

### 1. Czym jest śmierć fizyczna w oczach Pawła?

#### a) Śmierć — snem w Chrystusie.

W 1 Tes 4, 13—15 pisze apostoł: *A nie chcemy bracia, pozostawić was w niewiedzy co do tych, którzy zasnęli, abyście się nie smucili, jak inni, którzy nadziei nie mają. Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo (wierzyć trzeba, że) Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli.* Tesseloniczanie niepokoiłi się losem swoich zmarłych, sądząc, że w dniu przyjścia Pańskiego będą oni w gorszej sytuacji niż pozostali przy życiu. Apostoł, będąc w Tessalonice, podał widocznie tylko ogólną naukę o paruzji i dlatego teraz pragnie ją uzupełnić i jednocześnie strapionych pocieszyć. Oświadcza więc, powołując się nądto na słowo Pańskie, że paruzja będzie triumfem wszystkich wiernych, że umarli powstaną pierwsi (4, 15—17) i najważniejsze — że wszyscy, którzy są zjednoczeni z Chrystusem, bądź żywi, bądź umarli, będą zawsze z Panem (4, 17; 5, 10). To jest myśl główna całej perykopy 1 Tes 4, 13—5, 11, której fragment stanowi przytoczony wyżej tekst 4, 13—15.

Apostoł określa zmarłych, jak określał ich St T: to są ci, którzy zasnęli. Wyraża się w tym wiara w zmartwychwstanie i w życie wieczne. Tesseloniczanie nie mają powodów do niepokoju o swoich zmarłych. Różnią się przecież od tych, którzy nadziei nie mają. Nadzieja (*elpis*) to nie tylko wiara w nieśmiertelność, czy nawet w zmartwychwstanie; jej przedmiotem jest paruzja Chrystusa, jak na to wskazuje najbliższy kontekst (4, 14—18) i myśl główna całej perykopy. W tej paruzji wezmą udział i ci, którzy zasnęli w Chrystusie. Nie może być inaczej. *Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim* (4, 19). Mało, ci którzy zasnęli, nie będą w gorszej sytuacji od pozostałych przy życiu (4, 15), przeciwnie — zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi (4, 16).

Problem śmierci postawiony tu jest wyraźnie w perspektywie paruzji — radości i chwały. Paruzja bowiem stała w centrum nauczania i życia

pierwszych chrześcijan, w tym również i nauczania Pawła<sup>1</sup>. Oczekiowano z utęsknieniem chwalebego przyjścia Pana. I Paweł pragnął paruzji i to rychłej paruzji, nie wykluczając, że nastąpić ona może jeszcze za jego życia<sup>2</sup>. Śmierć więc w początkach pracy apostołskiej Pawła jest zagadnieniem drugorzędym. Apostoł nie zajmuje się jeszcze stanem przejściowym człowieka a zmartwychwstaniem.

Interesuje go bardziej, w jaki sposób wezmą udział w paruzji ci, którzy pozostaną przy życiu. W 1 Kor 15, 51 nn. mówi o ich przemienieniu: *to, co skazitelne musi przyoblec się w nieskazitelność* (1 Kor 15, 53). W tym samym rozdziale 15 pojawia się także i śmierć. I tym razem również w perspektywie paruzji. Apostoł przedstawia tu ostateczny triumf Chrystusa nad wszystkimi wrogami Jego królestwa, z których ostatnim jest właśnie śmierć (1 Kor 15, 24—26. 55), najbardziej widoczne następstwo grzechu. Nastąpi to nagle, w oka mgnieniu, kiedy zabrzmi trąba i umarli powstaną nieskażeni a żywi i przemienieni zostaną, przyoblekając się w nieskazitelność (1 Kor 15, 52—55). A więc i śmierć, która tak dotkliwie odczuwana jest przez człowieka, traci swą moc. Wiara w Chrystusa odbiera jej tragizm, a w serce człowieka w miejsce rozpacz wprowadza radosną nadzieję.

#### b) Śmierć — zyskiem.

W 2 Kor pisze, że choć człowiek zewnętrzny niszczeje, tzn. ciało nasze zamiera, to jednak człowiek wewnętrzny, tzn. dusza, w której mieszka Bóg, odnawia się z każdym dniem. Obecne utrapienia nasze są niczym w porównaniu z chwałą wieczną, do której nas przygotowują. Jesteśmy bowiem zapatrzeni nie w to, co widzialne, lecz niewidzialne. Wiemy, że choć ciało nasze — ziemskie nasze mieszkanie się rozsypie, mamy wieczny przybytek w niebie: ciało zmartwychwstałe — chwalebne (4, 16—5, 1). *W obecnym wzdychamy, pragnąc, abyśmy byli przyobleczeni, w mieszkanie nasze, które jest z nieba, jeśli tylko przyobleczeni, a nie nadzy znaleźni będziemy. Póki bowiem przebywamy w tym przybytku, utrapieni wzdychamy, bo nie chcemy, aby go z nas zwleczono, ale przyobleczono w nowy, aby to, co śmiertelne pochłonięte zostało przez życie* (5, 2—4). Paweł pragnie znaleźć się wśród tych, którzy doczekają paruzji, kiedy to ciało ziemskie zastąpione zostanie ciałem duchowym (1 Kor 15, 44.53.54), kiedy zjednoczenie z Chrystusem osiągnie swą pełnię. Ale Apostoł nie wie, czy doczeka paruzji. Jeśli nie doczeka, to stając przed wyborem: życie, czy śmierć, wybiera śmierć. *Zawsze przeto pełni jesteśmy nadziei i wiary, że póki przebywamy w ciele, tulamy się daleko od Pana, bo chodzimy w wierze, a nie w widzeniu. Ufamy jednak i wolimy raczej wyjść z tego ciała i powrócić do Pana* (2 Kor 5, 6—8). Apostoł wybiera

<sup>1</sup> Por. ks. J. Stępień, *Oczekiwanie paruzji w listach św. Pawła*, *Ruch Bibl. i Lit.* 14 (1961) 120—125.

<sup>2</sup> Por. ks. J. Stępień, *Czas paruzji w listach św. Pawła*, tamże 14 (1961) 291—298.

śmierć, ponieważ ona umożliwiła pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem, ale i ten wybór oddaje w ręce Boga: *I dlatego zarówno gdy pozostajemy w ciele, jak i gdy się z nim rozstajemy, pragniemy podobać się Panu* (2 Kor 5, 9).

Ten sam pogodny spokój w obliczu śmierci emanuje ze słów apostoła skierowanych do Rzymian: *Nikt bowiem z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy, jeśli zaś umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy. Na to bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby panował nad umarłymi i żyjącymi* (Rzym 14, 7—9).

W czasie pierwszego uwięzienia, stojąc wobec męczeńskiej śmierci, pisze Paweł do Filipian: *Dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć zyskiem. Ale gdyby życie w ciele miało umożliwić mi owocną pracę, to nie wiem, co obrać. Z dwóch stron jestem ściśniony: pragnę rozstać się z tym życiem, być z Chrystusem, bo to daleko lepsze, ale i pozostać w ciele, bo to potrzebniejsze dla was* (1, 21—24). Nie ulega wątpliwości, że śmierć dla Pawła oznacza pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem, przejście od obcowania z Nim przez wiarę do oglądania Go twarzą w twarz (2 Kor 5, 7; 1 Kor 13, 12). Dla kontynuowania owocnej pracy apostoelskiej Paweł godzi się pozostać przy życiu i być z dala od Pana, ale pragnie gorąco połączyć się z Nim pełniej przez śmierć. Śmierć więc dla Pawła, zarówno wtedy, gdy apostoł mówi o niej w związku z paruzją (1 Tes, 1 Kor), jak i tam, gdzie liczy się z nią przed przyjściem Pana (2 Kor, Rzym, Fil), nie posiada w sobie nic z tragizmu. Przeciwnie, jest zyskiem, ponieważ w jednym i w drugim wypadku umożliwiła nam zjednoczenie z Chrystusem już nie przez wiarę, jak tu na ziemi, ale przez oglądanie Go bezpośrednio, z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku — po zmartwychwstaniu ciał zjednoczenie to osiągnie swą pełnię.

## 2. Okres przejściowy między śmiercią człowieka a zmartwychwstaniem

O. Cullmann sądzi, że człowiek po śmierci, oczekując zmartwychwstania ciał, trwa w pewnego rodzaju śnie, w którym łączność z Chrystusem zapewnia Duch św., mieszkający w tych, którzy umarli w Panu<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że stanowisko takie jest niezgodne z nauką Pawła.

Z 2 Kor 5, 6—8 i Fil 1, 13 wynika jasno, że chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem zaraz po śmierci. To zjednoczenie jest również wyraźnie określone jako przejście od obcowania z Chrystusem przez wiarę do oglądania Go twarzą w twarz. Ale ta nagroda w postaci wiecznej szczęśliwości, przyznana człowiekowi bezpośrednio po śmierci, zakłada istnienie jakiegoś sądu, odrębnego od tego, jaki nastąpi przy końcu świata.

Wyłania się więc z konieczności problem „sądu szczegółowego” i związany z nim pośrednio problem czyśćca w nauce Pawła.

<sup>3</sup> Zob. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?*, Delachaux 1956, 74—78.

## a) Problem sądu szczegółowego.

Nie ulega wątpliwości, że według św. Pawła chrześcijanin może uzyskać bezpośrednio po śmierci szczęśliwość wieczną, tj. oglądać Chrystusa twarzą w twarz. Ta pewność połączenia się z Chrystusem zaraz po śmierci zrodziła się u św. Pawła, zdaniem D. Mollata<sup>4</sup>, nie z rozważania losu zmarłych w okresie wyprzedzającym paruzję, lecz z doświadczenia religijnego, z pragnienia nierozrwalnej łączności z Chrystusem. W myśli Pawła widać dwa aspekty, które mieszają się zawsze i krzyżują: jeden — to pewność mistyczna aktualnego osiągnięcia celu, dzięki Duchowi św. (2 Kor 5, 5), dokonanego już sądu, posiadania Chrystusa, a drugi — to nadzieja eschatologiczna przyjścia Pana w chwale i połączeniu się z Nim wszystkich chrześcijan. Na tej podstawie, utrzymuje D. Mollat, można dopiero konstruować naukę o sądzie szczegółowym, która u Pawła ukazuje się tylko pośrednio w przeżyciu mistycznym zjednoczenia z Chrystusem<sup>5</sup>.

Stanowisko to jednak wydaje się niemożliwe do przyjęcia. Zupełnie bowiem dowolne jest twierdzenie Mollat'a, że apostoł doszedł do pewności zjednoczenia z Chrystusem bezpośrednio po śmierci nie drogą zastanawiania się nad losem zmarłych w okresie wyprzedzającym paruzję, lecz na podstawie doświadczenia religijnego, mistycznego przeżycia.

Wiemy na pewno, że judaizm, współczesny Pawłowi, znał ideę kary i nagrody człowieka zaraz po jego śmierci. 4 Mach XII, 17; XVIII, 23 umieszcza sprawiedliwych bezpośrednio po ich śmierci u Abrahama. Z tą samą ideą spotykamy się również i w przypowieści Chrystusa o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19—31): Łazarz po śmierci, przeniesiony przez aniołów na łono Abrahama, doznaje pociechy (w. 25), a bogacz cierpi męki w ogniu piekielnym (w. 23 n.). Nie wolno też zapomnieć, o słowach Zbawiciela do wiszącego z Nim na Golgocie łotra, który się kajał: *Zaprawdę mówię ci: dziś ze mną będziesz w raju* (Łk 23, 43). Czyż można przypuścić, aby apostoł o tym nie wiedział, aby nie znał pojęć współczesnych mu Żydów o sądzie, o nagrodzie i karze zaraz po śmierci człowieka? Wszystko, co wiemy o Pawle, wyraźnie temu zaprzecza. Pewność więc Pawła co do połączenia się z Chrystusem zaraz po śmierci oraz związana z nią idea sądu, odrębnego od sądu ostatecznego, nie musiały się zrodzić z mistycznego przeżycia apostoła, jak to utrzymuje D. Mollat, lecz są one wyrazem wiary współczesnych mu Żydów, wiary pierwszych chrześcijan, potwierdzonej nauczaniem Chrystusa, wiary, której świadectwo dał i Paweł w swych listach.

Widzimy to już w 1 i 2 Tes, gdzie mówi o paruzji i sądzie w dniu Pańskim. Sąd ten publiczny, powszechny, o jakim pisze apostoł, wyprzedzić musiał sąd inny, określający los wybranych i potępionych. Wierni, zarówno zmarli w chwale, jak i żywi, którzy przemienieni zostaną, uka-

<sup>4</sup> D. Mollat, *Jugement dans le N. T.*, DBS IV, 1373 n.

<sup>5</sup> Tamże, 1374.

zują się w orszaku Chrystusa razem z aniołami i świętymi (1 Tes 4, 14, 17; 2 Tes 1, 5—10) i tym nie grozi publiczny wyrok potępienia. Spadnie on tylko na tych, którzy nie znają Boga, którzy nie są posłuszni Ewangelii, którzy nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobali sobie w nieprawości (2 Tes 1, 8 n.; 2, 10—12), którzy nie zmartwychwstaną na podobieństwo chwalebego zmartwychwstania Chrystusa, ani też nie zostaną przemienieni, jeśli doczekają paruzji. Wszystko to zakłada, że przedtem odbyć się już musiał sąd inny, który teologia dzisiejsza nazywa sądem szczegółowym<sup>6</sup>.

Świadczą o tym także omawiane już wyżej teksty: 2 Kor 5, 6—8 i Fil 1, 23, w których śmierć ukazuje się wyraźnie jako coś lepszego od życia na ziemi, jako zysk — dlatego, że po niej bezpośrednio następuje pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem. Ale to zjednoczenie z Chrystusem suponuje uprzedni sąd. Czy tę supozycję wolno przypisać Pawłowi? Wydaje się, że tak. Przemawiają za tym współczesne apostołowi i znane mu koncepcje judaizmu o sędzie szczegółowym, które nadto Chrystus Pan w swoim nauczaniu zdaje się potwierdzać (Łk 16, 22 nn.; 22, 43; Mt 25, 1 nn., 14 nn.; Łk 19, 12 nn.)<sup>7</sup>.

W 2 Tym apostoł gotując się do przelania krwi i czując, że czas jego odejścia ze świata się zbliża (2 Tym 4, 6) pisze: *Toczyłem dobry bój, zawodu dokonałem, wiary dochowałem. Na ostatek odłożony jest dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi wręczy Pan w ów dzień, On sędzia sprawiedliwy, a nie tylko mnie, ale i wszystkim tym, którzy z miłością oczekują przyjścia Jego* (2 Tym 4, 7—8). Wieniec sprawiedliwości otrzyma apostoł w dniu paruzji, ale wieniec ten jest przygotowany wcześniej, „jest odłożony” (*apókeitai*). Kiedy przygotowany, od jakiego momentu odłożony? Narzuca się tu po prostu myśl o sędzie szczegółowym. Apostoł mówi wyraźnie o sędzie ostatecznym, ale suponuje i inny, który tamten wyprzedza. Wszystkie podane wyżej teksty nie mówią wprawdzie bezpośrednio o sędzie szczegółowym, stanowią jednak poważną podstawę, aby dojść do wniosku, że apostoł ideę takiego sądu znał i że znajomość jej zakładał u czytelników jego listów.

#### Nota.

Niektórzy, jak E. B. Allo i F. Amiot próbują wykazać, że Paweł mówi o sędzie szczegółowym w 2 Kor 5, 10: *Wszyscy bowiem ukazać się musimy przed trybunałem Chrystusowym, tak iż każdy odniesie to, co sam ze siebie uczynił: bądź dobro, bądź zło*<sup>8</sup>. Nie wydaje się jednak, aby taka

<sup>6</sup> Tak też sądził i L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris<sup>2</sup> 1954, 46.

<sup>7</sup> Por. J. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J. C.*, Biblica 13 (1932) 133 n.; J. Bonsirven, *Judaïsme*, DBS IV, 1229 n.

<sup>8</sup> Por. E. B. Allo, *Seconde Epître aux Corinthiens*, (Études Bibliques) Paris<sup>2</sup> 1937, 133. To samo znaczenie trybunału widzi w Rzym 14, 10. F. Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul* (Lectio Divina, 24), Paris

interpretacja była przekonująca. Kontekst bliższy nie podsuwa jej jako jedynej, a dalszy — wskazuje raczej, że i tutaj mowa jest o sądzie ostatecznym.

b) Problem czyśćca.

Daremnie szukalibyśmy u Pawła jakiejś wyraźnej wzmianki o czyśćcu. Z tego jednak nie wynika, że idea czyśćca była apostołowi nie znana. Przeciwnie, skoro Paweł jest przekonany, że los człowieka rozstrzyga się bezpośrednio po śmierci (2 Kor 5, 6—8; Fil 1, 23) i to zgodnie ze sprawiedliwością Boga, to staje się jasne, że dla tych dusz sprawiedliwych, które mają na sobie lekkie zmazy grzechowe, musi być jakieś miejsce ich oczyszczenie zanim na zawsze połączą się z Panem. Sąd taki potwierdza nadto 2 Mach 12, 43—46 i wiara współczesnego Pawłowi judaizmu.

W czasach Machabejskich Juda posyła do Jeruzolimy nazajutrz po bitwie 12 tysięcy drachm, na ofiarę przebłagalną za tych, którzy pobożnie zasnęli, aby od grzechów byli uwolnieni (2 Mach 4, 43, 46). Nie ulega więc wątpliwości, że ci, którzy pobożnie zasnęli, znajdują się w jakimś miejscu — stanie przejściowym, w którym muszą się oczyścić z grzechów i że w tym oczyszczeniu mogą być wspomagani ofiarą i modlitwą żyjących. Miejsce to nazywa dzisiejsza teologia czyśćcem.

Z ideą przejściowej kary po śmierci człowieka spotykamy się także w judaizmie współczesnym Pawłowi. Szkoła Szammaja odróżniała trzy kategorie sądu: 1) na życie wieczne dla sprawiedliwych, 2) na hańbę wieczną dla bezbożnych i 3) na oczyszczenie dla tych, którzy nie są w pełni sprawiedliwi ani całkiem bezbożni. Ci ostatni wstępują na pewien czas do Gehenny, aby się oczyścić, „jak przez ogień”, potem opuszczają miejsce kary według tego, co powiedziane (Zach 13, 9): *Wprowadzę tę trzecią grupę do ognia i oczyszczę ją, jak oczyszcza się srebro i wypróbuję ją, jak próbuje się złoto. Ona wzywać będzie imienia mego i ja będę dla niej Bogiem* (Tos. Sanhedrin, XIII, 3)<sup>9</sup>.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, można przystąpić do interpretacji tekstu 1 Kor 3, 10—15, który przytacza się jako dowód pośredniej przynajmniej nauki Pawła o czyśćcu.

Apostoł zaniepokojony rozłamem, jaki nastąpił w gminie korynckiej (1 Kor 1, 10—12), przypomina wiernym jedność Kościoła (1 Kor 1, 13), potępia mądrość tego świata, przeciwstawiając jej moc i mądrość Bożą, ukazywaną im w Chrystusowym krzyżu (1 Kor 1, 17—2, 13). Zazdrość i niezgoda, wyrażająca się w rozłamie gminy, są następstwem „cielesności” wiernych, ich myślenia na sposób przyrodzony (1 Kor 2, 14—3, 4). Po tych uwagach ogólnych przystępuje Paweł do konkretnego, ograniczając się do rozłamu, spowodowanego różnicą w metodzie głoszenia ewangelii

1959, 213 n., mówi, że słowa te przynajmniej pośrednio stwierdzają istnienie sądu szczegółowego.

<sup>9</sup> Por. J. Bonsirven, *Judaïsme*, DBS IV, 1270.

przez niego i Apollosa. Przy tej okazji wyjaśnia, czym jest właściwie praca apostołska. Otóż jest ona tylko służbą.

Odpowiedzialność za tę pracę — ogromna. Dzieło każdego wyprobuje ogień w dniu Pańskim, niszcząc to, co trwałością i szlachetnością nie harmonizowało z fundamentem — z Chrystusem. Sam jednak budowniczy zbawiony będzie, ale przedtem poniesie karę czasową „jakoby przez ogień”. Obraz ognia zaczerpnął Paweł z tradycji apokaliptycznej, posługując się nim tutaj przynajmniej jako symbolem.

*Dzień* = *hē hēmera* — to dzień Pański. Termin ten jest w St T i judaizmie późniejszym od czasów Amosa (5, 18—20; 8, 2—3) terminem technicznym na oznaczenie przyjścia, nawiedzenia Jahwy lub Mesjasza i to głównie w odniesieniu do czasów ostatecznych. Widać to szczególnie wyraźnie u Daniela (7, 13—28 i 12, 1—3), a przede wszystkim w apokaliptyce żydowskiej. W tym sensie przyjął ten termin (dzień Pański, on dzień, dzień) Chrystus Pan i pisarze NT. Najczęściej posługuje się nim Paweł i to we wszystkich swoich listach. Dzień Pański dla Pawła — to zawsze dzień Chrystusa, niezależnie od tego, czy apostoł użyje formuły długiej: „dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 8), względnie „dzień naszego Pana Jezusa” (2 Kor 1, 14), albo „dzień Chrystusa” (Fil 1, 6. 10; 2, 16), czy „dzień Pański” (1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2; 1 Kor 5, 5), czy tylko „dzień” (1 Tes 5, 4; 1 Kor 3, 13; por. Rzym 2, 16). Oznacza on dzień sądu nad niewiernymi i nad wierzącymi (1 Kor 1, 8; Fil 1, 6. 10), dzień przyjścia Chrystusa pod koniec świata (1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2), dzień gniewu dla bezbożnych a chwały dla sprawiedliwych. W tym też znaczeniu użył go Paweł w 1 Kor 3, 13. Tak sądzi większość egzegetów dawnych i współczesnych.

Nieliczni tylko są innego zdania: św. Augustyn rozumie przez „dzień” dni utrapienia; Kajetan — dzień śmierci; Grotius — dzień bliżej nieokreślony; Erazm — jasne światło Ewangelii; J. B. Lightfoot — zburzenie Jerozolimy.

E. B. Allo utrzymuje, że apostoł mógł tutaj posłużyć się terminem „dzień Pański” na oznaczenie sądu w sensie bardziej ogólnym. Chrystus bowiem wykonuje swój sąd w różnej formie. Główna — to niewątpliwie — sąd ostateczny w dniu paruzji, ale sam Pan Jezus mówiąc o „jednym z dni Syna Człowieczego” (Łk 17, 22), wskazał, że może być więcej tych dni, w których okaże światu swą moc. Za św Tomaszem upatruje więc w naszym wierszu trojakić znaczenie dnia Pańskiego: 1) sąd ostateczny, 2) sąd szczegółowy po śmierci i 3) sądy w czasie życia człowieka na ziemi<sup>10</sup>.

Nie wydaje się jednak, aby taka była tutaj myśl Pawła. Dzień Pański bowiem oznacza zawsze w listach apostoła paruzję Chrystusa i sąd osta-

<sup>10</sup> Por. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens* (Études Bibliques) Paris<sup>2</sup> 1934, 61. Podobnie sądzi i F. A mi o t, *L'Enseignement de Saint Paul*, Paris<sup>5</sup> 1946, II, 189; *Les idées maîtresses de Saint Paul*, dz. cyt., 214.

teczny. I nie ma potrzeby, aby w naszym tekście znaczenie to zmieniać. Paweł nie wiedział, kiedy dzień Pański przyjdzie, ale pragnął paruzji gorąco i nie wykluczał, że może ona nastąpić jeszcze za jego życia. Mógł więc spokojnie i taką ewentualność uwzględnić. W dniu paruzji stanie również problem oczyszczenia tych, którzy posiadają lekkie winy, zanim na zawsze połączą się z Panem. I apostoł o tym właśnie mówi w naszym tekście.

Wyjaśniona jest w nim jasno idea kary przejściowej, idea oczyszczenia tych, którzy na potępienie nie zasłużyli. I z tego powodu tekst ten posiada znaczenie szczególne. Apostoł łączy tutaj tę karę przejściową z paruzją, licząc się z możliwością, że jej doczeka. Z tego jednak nie wynika, że według nauki Pawła to oczyszczenie może mieć miejsce wyłącznie w dniu Pańskim. Przekonanie apostoła o możliwości oglądania Chrystusa zaraz po śmierci (2 Kor 5, 6—8; Fil 1, 23) suponuje to oczyszczenie i przed paruzją. Interpretacja więc nasza 1 Kor 3, 12—15 nie umniejsza wcale znaczenia tego tekstu dla odtworzenia nauki Pawła o karze przejściowej dla sprawiedliwych, którą my dzisiaj nazywamy czyśćcem.

E. B. Allo w ekskursie: *La doctrine du purgatoire trouve-t-elle un appui chez saint Paul?*<sup>11</sup> przytacza jeszcze 1 Kor 15, 29, gdzie mowa jest o chrzcie za umarłych. Allo sądzi, że chodzi tu o chrzest prawdziwy (nie zastępczy) katechumenów, przyjęty z intencją przyjścia z pomocą zmarłym — członkom ich rodzin lub przyjaciółom, którzy chrztu nie przyjęli, a którzy według ich mniemania, nie byli potępieni. To zaś zakłada, zdaniem Allo, wiarę w istnienie jakiegoś stanu pośredniego w życiu pozagrobowym, w rodzaju czyśćca, przeznaczonego i dla tych, którzy pragnęli chrztu, ale albo nie złożyli wyraźnego wyznania wiary, albo też złożyć takiego wyznania nie mogli. Katechumeni przyjmujący chrzest za zmarłych mogli wyrażać intencję przyjścia im z pomocą bądź przez specjalną modlitwę w czasie chrztu, bądź przez jakiś obrzęd czy „sacramentale” po zakończeniu chrztu<sup>12</sup>.

Jakkolwiek prawdopodobieństwa takiej interpretacji wspomnianego przez Pawła chrztu za zmarłych wykluczyć się nie da, to jednak trudno uznać ją za dostatecznie uzasadnioną. Nie wiemy, ani na czym ten chrzest polegał, ani jaki był jego początek. Apostoł poza tą jedyną wzmianką w 1 Kor 15, 29 nigdzie więcej o chrzcie za umarłych nie wspomina. Z czasów apostołskich nie znamy żadnego dokumentu, który by nam taki zwyczaj w Kościele potwierdził. Epifaniusz (315—403) Adv. Haer., 1, 28, mówi, że heretycy przyjmowali chrzest w imieniu zmarłych, którzy nie zostali ochrzczeni, ale Tertulian (160—222/3), komentując nasz tekst (Contra Marc. 5, 10; De res. carnis, 48) nie podaje żadnego faktu na jego potwierdzenie. Wiadomość pewną posiadamy dopiero u Jana Chryzostoma

<sup>11</sup> *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 66 n.

<sup>12</sup> Por. tamże, 413 n.

(344—407) w Hom. 40, gdzie w związku z naszym tekstem mówi o podobnym zwyczaju u zwolenników Marcjona. Wiemy też, że Trzeci Sobór Kartagiński (r. 397) zwyczaj taki potępił.

Wszystko to nie wyjaśnia nam dostatecznie wspomnianego przez Pawła chrztu za zmarłych. Pozostaje on nadal zagadką. Wiadomo tylko, że zwyczaj taki w Koryncie istniał i że świadczył o wierze w zmartwychwstanie ciał. Dlatego też Paweł do tego zwyczaju się odwołał. Interpretacja przeto E. B. Allo jest w dzisiejszym stanie badań czystą koniunkturą i jako taka nie może służyć za podstawę przy rekonstrukcji tzw. indywidualnej eschatologii Pawła.

Warszawa—Laski

Ks. JAN STĘPIEŃ

Ks. Wacław Schenk, Bytom

## ROZWÓJ NAUK LITURGICZNYCH

I. **LITURGIKA** jako nauka o liturgii, tj. o publicznym kulcie Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, Jego Głowy i członków, zajmuje się historią, obowiązującą formą, myślą teologiczną, funkcją duszpasterską i treścią ascetyczno-mistyczną kultu Kościoła.

Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 1365 § 2) wylicza następujące przedmioty seminaryjnego kursu teologicznego: *theologia dogmatica et moralis, studium sacrae Scripturae, studium historiae ecclesiasticae, iuris canonici, liturgiae, sacrae eloquentiae, cantus ecclesiastici* i dodaje (§ 3): *Habeantur etiam lectiones de theologia pastoralis.*

Akta przedsoborowe zaliczają liturgikę do głównych (*principales*) przedmiotów teologii i rozróżniają liturgikę historyczną, rubrycystyczną, pastoralną, ascetyczno-mistyczną i teologię liturgii.

O znaczeniu liturgiki w ramach nauk teologicznych pisze Encyklika *Mediator Dei*: *Wydadźcie więc energiczne zarządzenia, aby młodzi klerycy zostali tak wyszkoleni w liturgii, jak kształcą się w naukach ascetycznych, teologicznych, prawnych i pastoralnych...* (tłum. pol. s. 102).

Liturgika ma ściśle powiązanie z różnymi innymi dyscyplinami, jak dogmatyka, biblistyka, historia Kościoła, Krawo Kanoniczne, historia sztuki, historia literatury, muzykologia, filologia klasyczna, etnografia, psychologia religii, socjologia religii, pastoralna.

W dogmatyce interesują liturgikę takie zagadnienia, jak *Gloria Dei, Regnum Dei, Filius Dei, mediator Dei et hominum, gratia Dei, Ecclesia Dei, religio, cultus, sacrificium* i inne.

Z biblistyką spotyka się liturgika na każdym kroku: przy badaniu tekstów liturgicznych pochodzących po większej części z Pisma św.,

przy badaniach nad genezą kultu chrześcijańskiego w okresie apostołskim.

Liturgika posługuje się w licznych wypadkach metodą historyczną, ustala rozwój kultu w świetle badań archeologicznych, patrystycznych, paleograficznych. Musi uwzględniać liczne i bogate drukowane i rękopiśmienne źródła historyczne. Dlatego liturgista musi z konieczności zapoznać się z naukami pomocniczymi historii, jak np. paleografia, chronologia, numizmatyka, heraldyka.

Z Prawa Kanonicznego obchodzą liturgistę nie tylko partie z *De personis* i *De rebus*, tu: *De Sacramentis*, *De locis et temporibus sacris*, *De cultu divino*, z *Liber Quartus: De causis beatificationis et canonizationis*, ale również, i to specjalnie, dokumenty z historii Prawa Kanonicznego, jak dekrety soborowe i synodalne.

Historia sztuki wchodzi również w zakres nauk liturgicznych ze względu na rozwój miejsca kultu, kościoła i jego wewnętrznego wyposażenia; tu znajdują odpowiednią uwagę historia budownictwa sakralnego, rzemiosła artystycznego, malarstwa miniaturowego i sztalugowego, rzeźbiarstwa itp.

W historii literatury liturgista znajdzie materiały do dziejów poezji kościelnej, modlitwy i pieśni w języku narodowym, do roli kazania w liturgii wzgl. kazania jako źródło do poznania praktyk liturgicznych, do dziejów dramatu liturgicznego.

Śpiew liturgiczny jest tak ściśle złączony z liturgią, że pewne, choćby zasadnicze, wiadomości z tej dziedziny są konieczne.

Filologia klasyczna jest niezbędna zwłaszcza przy badaniach liturgii starożytnej, gdzie poza łaciną zachodzi konieczność znajomości języka greckiego, a przy pracach nad obrządkami wschodnimi — języków tych terenów.

Etnografia pomaga w badaniach nad kultami Świętych i nad różnymi sakramentaliami, zawartymi w średniowiecznych rytuałach i częściej jeszcze w *Rituale Romanum*.

## II. ROZWÓJ NAUK LITURGICZNYCH

1. Już starożytność chrześcijańska знаła systematyczny wykład o obrzędach. Powstały dzieła zawierające *mistagogię*, tj. wprowadzenie katechumenów, wiernych i duchownych w święte działania Boga w liturgii. Autorowie, jak Cyryl Jerozolimski, Teodor z Mopswesty, Dionizy Ps. Areopagita, Maximus Confessor, Izydor z Sewillii zostawili cenne dzieła liturgiczne, będące poza pismami Ojców i Pisarzy Kościoła i poza archeologią głównym źródłem do dziejów liturgii aż do powstania ksiąg liturgicznych w formie sakramentarzy, antyfonarzy i innych.

2. W IX wieku liturgika jest już rozwiniętą samodzielną nauką dzięki pisarzom, jak Alkuin, Amalariusz z Metz, Walafryd Strabo, do których

w następnych wiekach doszli Bernold z Konstancji, Rupertus z Deutz, Jan Beleh, Mikołaj z Błonia i inni.

Posługiwali się oni przeważnie egzegezą symboliczną, *alegoryczną*, zwłaszcza Amalariusz z Metz, założyciel Szkoły alegorycznej, trwającej dominująco przez całe średniowiecze. Kierunek ten jest obecnie zarzucony, należy do historii.

3. Potrzeba obrony obrzędów Kościoła przeciw innowiercom w okresie reformacji i kontrreformacji zrodziła studia historyczne, badania źródeł. Powstały liczne wydawnictwa źródłowe, jak Chlichtoveusa, Hittorpa, Cassandra, Pameliusa i innych.

Wiek XVII—XVIII — to okres rozkwitu studiów historycznych, uprawianych zwłaszcza przez Jezuitów i Benedyktynów, to okres Bollandystów i Maurynów. Do tego przyłączyły się badania archeologiczne spowodowane odkryciem katakumb w r. 1578 — badania od 1593 (Bosio). *Liturgika historyczna* jest aktualna do dziś. Zasoby rękopiśmienne licznych bibliotek są do dziś nie wyczerpane, czasem nawet nie tknięte.

W Polsce ten kierunek liturgiki reprezentują tacy autorowie, jak np. Andrzej Krzycki, Adrian Jung, Marcin Krowicki, Hieronim Powodowski XVI/XVII w., bracia Zenon i Stanisław Hodyńscy XIX w., zwłaszcza Stanisław, którego artykuły w Encyklopedii Kościelnej Nowodworskiego są do dziś niezastąpione. Zdz. Obertyński zasłużył się edycjami polskich źródeł liturgicznych, rozpoczętymi przez Franza na Śląsku i Kolberga na Warmii na początku tego stulecia. Dobrym znawcą źródeł polskich był Ks. J. Michałak z Płocka, należy tylko żałować, że ich nie wydał. Tu należą prace Ks. Fijałka i historyka prawa, Abrahama.

Liturgika historyczna ma w Polsce jeszcze szerokie pole działania.

4. Po soborze trydenckim i powstaniu św. Kongregacji Obrzędów (1588), po reformie ksiąg liturgicznych, ujednoliconych i zasadniczo obowiązujących w całym Kościele, urwał się nagle samorzutny rozwój liturgii, która została ujęta w silne karby przepisów-rubryk. Interpretacją tych przepisów zajmowali się prawnicy — powstała nowa gałąź liturgiki zwana *rubrycystyką*, wysuwającą się z biegiem czasu na pierwszy plan i uważana, w niektórych ośrodkach do dzisiejszego dnia, niesłusznie za jedyną naukę liturgiczną. Por. określenie liturgiki w podręczniku Ks. Kasprzyckiego: *Objectum scientiae liturgicae est ordo servandus in Horis canonicis persolvendis, in Sacrificio Missae celebrando, in administrandis Sacramentis aliisque ecclesiasticis functionibus peragendis; qui ordo in ritibus ac ceremoniis librorum liturgicorum continetur* (Antonius Kasprzycki, *Manuale liturgicum*, Radom 1917, s. 1).

Powstaje pytanie, czy zacieśnienie liturgiki do rubrycystyki, czy prze wagę troski o zachowanie *form obrzędów* nad pogłębieniem ich *treści* drogą studiów historycznych i teologicznych należy uważać za zjawisko negatywne. Dla naszych czasów, raczej tak, bo tego rodzaju zacieśnienie zakresu liturgiki jest błędne i nie dostrzega istoty i znaczenia tej nauki.

Dlatego encyklika *Mediator Dei* z roku 1947 odrzuca czysto formalne, zewnętrzne pojęcie liturgii, mówiąc: *...mylą się ci, którzy ją (liturgię) pojmują jako zbiór praw i przepisów, którymi Hierarchia kościelna ustala urządzenie i porządek świętych obrzędów* (tłum. pol., Kielce, s. 39).

Dla przeszłości zagadnienie to przedstawia się inaczej. Okres trydencki — to okres baroku. Barok zaś, a liturgia — to dwa odrębne światy o zupełnie innych kategoriach myślenia, także w dziedzinie teologii. Co by się więc stało, gdyby twórczy okres baroku mógł swoje żywotne siły rozwijać na polu liturgii? Zasluga rubrycystyki w tym, że zachowała wówczas liturgiczny thesaurus Ecclesiae od zalewu barokowego witalizmu i indywidualizmu.

Następny okres, Oświecenie, odznaczał się chłodnym, rozumowym podejściem do życia, miał charakter praktyczny i utylitarystyczny. Oświecenie usiłowało wrócić do prostych, szlachetnych form liturgii wczesnego chrześcijaństwa, nie znając jednak i nie posiadając ducha pierwszych wieków. Radykalna grupa liturgistów oświeceniowych zdegradowała liturgię do nabożeństwa o charakterze pouczającym i umoralniającym. Wtedy rubrycystyka ratowała liturgię integralną, jej charakter obiektywnej: gloria Dei, misterium fiedii.

Bujny nacjonalizm XIX wieku doprowadził we Francji do opuszczenia dotychczasowej liturgii rzymskiej i powrotu do liturgii gallikańskiej w nowym wydaniu. Praca opata Guérangera-Solesmes († 1875) oraz innych ośrodków benedyktyńskich, do których przyłączyli się naukowcy innych zakonów i duchowieństw diecezjalnego, praca i działalność w duchu szacunku dla tradycyjnych form kultu Kościoła zachowała i ratowała liturgię rzymską.

Dlatego należy się rubrykom i rubrycystyce pełne uznanie za wierne przekazanie liturgii okresu trydenckiego naszym czasom.

Liturgii okresu trydenckiego. Czy to była liturgia klasyczna? Czy rubryki doprowadziły do stabilizacji liturgii w najszcześniejszym momencie jej rozwoju? Współczesne nam badania wykazują, że formy liturgii okresu trydenckiego w niektórych szczegółach doznały już pewnej deformacji. Stąd konieczność reform, przeprowadzonych przez Stolicę Apostolską i ujętych w nowym kodeksie.

W rubrycystyce można uprawiać faktografię albo ideografię, tzn. w tym wypadku równocześnie: teologię.

Faktografia polega na suchym wykładzie przepisów rubrycystycznych, nie wykazując równocześnie wewnętrznej treści gestu, ruchu, czynności, ceremonii.

Ideograficzny wykład usiłuje wprowadzić w genezę, w rozwój, znaczenie teologiczne, religijne, ascetyczne danej rubryki, albo wg słów ks. Ant. Kasprzyckiego, (*Manuale liturgicum*, Radom 1917, s. 2):

*Leges liturgicae ex natura sua sunt sanctificantes et evangelisantes, atque sanctificationis et evangelisationis instrumentum. Ex iis dogmata*

*fidei exprimuntur, Patrum traditiones demonstrantur et notae sanctitatis et catholicitatis Ecclesiae Christi quam maxime illustrantur. Omnes ergo, tamquam oboedientes ac devoti Ecclesiae filli magni aestimemus Liturgiam Sacram.* (cyt. Wiktorja ab Appeltern, *Sacrae Liturgiae Promptuarium*, Brugis 1911/14).

Ideograficzny wykład rubryk uwypukla więc: *traditio Patrum, dogmata fidei, sanctificatio* i w konsekwencji: *aestimatio, oboedientia, devotio*.

Dotychczasowe podręczniki uprawiają faktografię, tzn. opisują rzeczowo dany gest, sposób jego wykonania i miejsca w liturgii, gdzie jest stosowany. Głębszego wytlumaczenia i uzasadnienia brak. Pierwszą próbę szerszego ujęcia rubrycystyki zauważamy w podręczniku W. Lurza, *Ritus u. Rubriken der Heiligen Messe*, wyd. 2, Würzburg 1941, który postawił sobie motto:

*Littera occidit,  
Spiritus autem vivificat.* (2 Kor 3, 6.)

W dziele tym umieścił bibliografię dotyczącą genezy poszczególnych przepisów, wspomina często o ich sensie, podaje myśl teologiczną i ascetyczną niektórych elementów (cytuje np. R. Guardiniego, *Znaki święte*).

U nas Ks. Józef Smandzich w swoim małym dziełku, *Dobrze nam tu być*, Opole, Wyd. św. Krzyża, 1949, zaczął przedstawiać elementy liturgii sercem teologa myślącego i nabożnie rozważającego.

Właściwy sposób wykładania rubrycystyki określił O. Michał Gatterer SJ z Innsbrucku w *Das liturgische Tun*, Innsbruck 1926, s. 1 (przedślowie):

*Chodzi o wnikanie w ducha liturgicznych czynności. Czynność liturgiczna jest tylko symbolem, znakiem czegoś wewnętrznego, duchowego, będącego duszą liturgii. Actiones liturgicae wyrażają religijne afekty, wewnętrzne nabożeństwo. Chodzi o to, by wewnętrzną treść czynności liturgicznych ująć umysłem i sercem.*

5. W ostatnich latach zaznacza się w liturgice nowy kierunek. Podobnie jak w naukach biblijnych, po długoletnich żmudnych badaniach filologicznych i stale aktualnych badaniach archeologicznych, przeszli bibliści do teologii biblijnej, tak samo liturgiści, korzystając z poprzednich badań historycznych, ustalających genezę i sens elementów liturgicznych, podejmują trud systematycznej budowy teologii liturgicznej. Przyczynki spotykamy u Guardiniego, Jungmanna, Karola Rahnera, Danielou'a, Paschera, Waltera, Tyciaka, Grabera. Pierwszą syntezę dał Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1957, który jednak podał bardziej tematy dogmatyczne, zadokumentowane liturgią, aniżeli myśli teologiczne zawarte w poszczególnych elementach liturgii (dzieło ma raczej strukturę dogmatyczną, aniżeli liturgiczną).

6. Kryzys duszpasterski ostatnich lat zmusił do refleksji nad nowymi drogami do współczesnego człowieka, do poszukiwań nowych metod w duszpasterstwie. Przypomniano sobie, że przez długie wieki liturgia była prawie jedyną formą duszpasterstwa Kościoła. Jednak pomiedzy psychiką człowieka a starą formą liturgii Kościoła doszło w ciągu wieków do rozbratu. Spowodowało to — zwłaszcza dzisiaj — badania nad przyczynami tego rozłamu z jednej strony, z drugiej zaś strony — próbę zbliżenia naszych wiernych do liturgii, i liturgii — drogą reform — do naszych wiernych. Problemami tymi zajmuje się liturgika duszpasterska. Celem jej jest wskazanie metod włączania wiernych w życie Boże przez oficjalny kult Kościoła, innymi słowy: życie religijne parafii w ściślejszej łączności z liturgią Kościoła.

7. Najnowszą dziedziną nauk liturgicznych jest liturgika ascetyczno-mistyczna, której przedmiotem są wartości ascetyczno-mistyczne liturgii Kościoła.

Wykłady z liturgiki i przyszłe podręczniki liturgiki będą więc musiały uwzględnić wszystkie wymienione kierunki, z wyjątkiem egzegezy alegorycznej, odbiegającej często od autentycznego sensu elementów liturgicznych.

*Bytom*

V 59-48

Ks. WACŁAW SCHENK

**O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec**

## **REFORMA OBRZĘDÓW CHRZTU DOROSŁYCH**

Zawarty w Rytuale Rzymskim Obrzęd Chrztu dorosłych powstał przez połączenie w jedną całość obrzędów, które dawniej odbywały się w ciągu całego długiego przygotowania do chrztu oraz przy samym chrzcie. Dlatego jest on długi i nużący przez powtarzanie się podobnych formuł. Natomiast nie było w rytuale żadnych obrzędów, które uświęcałyby początek przygotowania do chrztu i jego poszczególne etapy. Od kilku lat na łamach pism poświęconych liturgii pojawiały się artykuły domagające się także pewnych adaptacji do zwyczajów ewangelizowanych ludów. Głosy te zostały przychylnie przyjęte przez Biskupów, którzy zwracali się do Kongregacji Obrzędów i uzyskiwali pewne indulty dla swoich diecezji. Spodziewano się jednak, że reforma obrzędów chrztu nastąpi w ramach ogólnej reformy ksiąg liturgicznych po Soborze Powszechnym. Tymczasem reformy dokonano już teraz. Święta Kongregacja Obrzędów w porozumieniu z Kongregacjami Św. Oficjum i Rozkrzewienia wiary opracowała nowy obrzęd podzielony na siedem stopni, które odbywają się odrębnie na zakończenie poszczególnych etapów katechumenatu. *Acta Apostolicae Sedis*, nr 6 z 30 maja 1962 zawiera dekret zatwierdza-

jący nowy ryt i polecający wcielić go do Rytuału Rzymskiego oraz tekst nowych obrzędów. W Rytuale Rzymskim, Titulus II, DE SACRAMENTO BAPTISMI, Caput III PRAENOTANDA DE BAPTISMO ADULTORUM należy wykreślić słowa: „*errorum suorum pravitatem agnoscat et detestetur, et*” tak, aby tekst rubryki brzmiał „*sed prius in Fide catholica diligenter instruantur*”.

Caput IV ORDO BAPTISMI ADULTORUM zostaje podzielony na dwie części i będzie zawierał:

1. *Ordo Baptismi adultorum uno tractu exsequendus* — obrzęd dotychczas używany.

2. *Ordo Baptismi adultorum per gradus catechumenatus dispositus.* — Obrzęd nowy.

Każdy Ordynariusz miejscowy może dopuścić lub zarządzić używanie na swoim terytorium tego nowego obrzędu.

Cały ryt dzieli się na siedem stopni, które mają uświęcić przygotowanie katechumenów do chrztu św. Każdy stopień zaczyna się wezwaniem: *Deus, in adiutorium* i kończy odesłaniem katechumenów słowami: *Ite in pace et Dominus sit vobiscum.*

Pierwszy stopień rozpoczyna się modlitwami kapłana i wiernych za katechumenów. Następuje pierwsze wyznaczenie imienia, podstawowa katecheza, wyrzeczenie, się szatana i grzechu, wyznanie wiary w Boga i uroczyste naznaczenie krzyżem.

Drugi stopień obejmuje starożytną ceremonię kosztowania soli, która jest symbolem nadprzyrodzonej mądrości zdobywanej w czasie katechumenatu.

Stopnie trzeci, czwarty i piąty zawierają uroczyste egzorcyzmy przypominające katechumenom konieczność walki z nieprzyjacielem zbawienia. Obrzędy tych stopni mają się odbywać osobno dla mężczyzn i osobno dla niewiast i mogą być skracane.

Szósty stopień obejmuje uroczyste wprowadzenie do kościoła, odmówienie Składu Apostolskiego i modlitwy Pańskiej, obrzęd „otwarcia uszu”, ostateczne wyrzeczenie się szatana i namaszczenie Olejem katechumenów.

Ostatni stopień siódmy, który jak wiadomo powinien się odbywać w czasie Wigilii Wielkanocnej, obejmuje powtórne wyznanie wiary, udzielenie chrztu, namaszczenie Krzyżmem św. i wręczenie symbolów łaski: białej szaty i zapalanej świecy.

Jeżeli racje duszpasterskie tego wymagają, można następujące po sobie stopnie łączyć. Nie wolno jednak żadnego opuścić ani zmienić ich porządku.

Niezmiernie ciekawe są zasady korzystania z nowych obrzędów, które dają Konferencjom Biskupów bardzo daleko idące uprawnienia co do adaptacji obrzędów do warunków krajowych, aż do opuszczenia namaszczenia Olejami Świętymi włącznie. Tam gdzie włożenie rąk kapłana na katechumenów przy czynieniu znaku krzyża, podanie soli i namaszczenie

olejami świętymi mogłyby być rozumiane jako akty prawne o skutkach cywilnych lub jako znaki zabobonne, Konferencje Biskupów mogą uchwalić inną formę tych obrzędów. Ponadto, gdy liczba katechumenów jest duża, znaki krzyża mogą wykonywać sami katechumeni w czasie wypowiedzenia formuł przez kapłana lub kilku kapłanów, którzy mają pomagać celebransowi wykonując znaki krzyża i namaszczenia olejem katechumenów i Krzyżmem świętym.

Obrzędy mają być zawsze starannie przygotowane tak, aby katechumeni odnieśli z nich duchową korzyść. Rodzice chrześni mają być obecni przy wszystkich stopniach. Bezpośrednio przed rozpoczęciem obrzędów należy je dokładnie wyjaśnić nie tylko katechumenom, lecz także zgromadzonym wiernym.

Wszystkie formuły z wyjątkiem formuł towarzyszących namaszczeniom i błogosławieństwom oraz sakramentalnej formy chrztu, można odmawiać w językach krajowych. Przekłady nie potrzebują zatwierdzenia Kongregacji Obrzędów, lecz mogą je zatwierdzać Konferencje Biskupów albo poszczególni Ordynariusze. Przekłady mają sporządzać Komisje wyznaczone przez Konferencje Biskupów. Należy do nich powołać duchownych i świeckich biegłych w języku krajowym, którzy mogliby sporządzić przekład nie tylko wierny, lecz także odpowiadający duchowi języka krajowego. Konferencje Biskupów mają zatwierdzić te przekłady najwyżej na okres dziesięcioletni, tak aby można je stale dostosowywać do rozwoju języka.

To ostatnie wskazanie jest zupełnie przeciwne dążeniom u nas dostrzeganym. Przekładając teksty łacińskie często kopiuje się u nas niewolniczo składnię i porządek zdania z łaciny. Głosi się potrzebę przekładów „tradycyjnych i niezmiennych”. Tymczasem Stolica Święta stwierdza jasno konieczność ciągłego doskonalenia przekładów na języki żywe. Zmiany te nie muszą się dokonywać co dziesięć lat, niemniej teksty w językach żywych także muszą być żywe.

W ostatnich zarządzeniach Świętej Kongregacji Obrzędów bardzo wyraźnie występują charakterystyczne dla współczesnego Kościoła tendencje: decentralizacja uprawnień, adaptacja do warunków krajowych i dostosowanie liturgii do potrzeb duszpasterskich.

*Tyniec*

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

**Prof. Chwałistaw Zieliński, Łódź**

## KOŚCIÓŁ I ARTYSTA

Słowo „Kościół” oznacza zarówno hierarchię kościelną, jak i społeczność wiernych, a także i gmach kultu, który przeznaczony jest do pełnienia służby bożej przez ofiarę Eucharystię, sakramenty święte, sakramentalia i słowo boże.

Słowo „artysta” oznacza człowieka, który przez specjalną wrażliwość i właściwości wewnętrzne przekazuje doznania twórcze w postaci dzieła sztuki przy pomocy narzędzi, dla jakiejś ukształtowanej idei we własnej osobowości artystycznej. Dlatego też każdego artystę cechuje swój własny, jemu właściwy, charakter twórczy.

Wielką rolę w sztuce odgrywa wola twórcza artysty, która często silnie niepohamowana dąży do ukształtowania, jak coś co ma narodzić się, niezależnie od warunków i środków materialnych, nie będących jednak zupełnie bez znaczenia, które nie stanowią, mimo wszystko, istoty tego zagadnienia.

Stosunek Kościoła do artysty jest tego rodzaju, że twórczość plastyczna nie jest konieczna do przeprowadzenia zadań i celów kultowych i duszpasterskich, ponieważ zagadnienia sztuki nie poruszają w żadnym przypadku istoty Kościoła. Ale nauka Chrystusa nie wyłącza ani twórczości plastycznej, ani artystów z udziału w swym posłannictwie, które Kościół otrzymał od Chrystusa w depozycie wiary. Pomimo tego, że twórczość plastyczna i artyści nie są niezbędni Kościołowi, a także artyście nie jest potrzebny bezwarunkowo Kościół i religia do twórczości, i człowiek niereligijny może być wielkim artystą; to jednak, ze stosunków wewnętrznych pomiędzy Kościołem, artystą a sztuką, wynika, że Kościół jest największym mecenasem sztuki i troskliwym opiekunem zarówno sztuki, jak i artystów. Te wnioski wyciąga się z istoty Kościoła i z istoty sztuki.

Religia przy pomocy sztuki w odniesieniu do wiernych posługuje się bardzo chętnie właściwościami zmysłowymi twórczości plastycznej dla lepszego oddziaływania, najczęściej przez znaki umowne, porównania i wyobrażenia uzmysławiające wartości duchowe i boskie. Sztuka sakralna i kościelna najwięcej posługuje się mową symboliczną i to jest, być może, najbardziej przekonująca, ponieważ zawiera w sobie duchowy pierwiastek tajemnic.

Kościół jako Oblubienica Boga-Człowieka, który przez swą boską i ludzką naturę dał sztuce sakralnej i kościelnej prawo posiadania i mieszkania, ponieważ rzeczywiście zmysłowo uzewnętrznia człowieczeństwo Syna Bożego i to co niewidzialne, przez twórczość plastyczną staje się widzialne, staje się wieczne i nieskończone w doczesnych i znikomych formach, kształtach lub barwach. Prawda i Łaska przybiera postać zmysłową jako obrazy i znaki, stają się ludzkie tym, co my nazywamy świętością. W ten sposób można powiedzieć, że „sztuka zrodziła się na stopniach ołtarzy”. Dosięga ona bowiem pewnej wysokości i czystości i nieświadomie daje świadectwo istniejącego porządku i wspaniałości osiągnięć, które nazywamy pięknem. Dlatego to sztuka i artysta muszą stać w pewnym stosunku do Kościoła, którego zadaniem jest także kierować i poczynaniami twórczymi przeznaczonymi na użytek kultu i duszpasterstwa, bo „światłość śłać w głąb serca ludzkiego, jest powołaniem artysty sakralnego”. Dewiza św. Piusa X, aby wszystko odnowić w Chrystusie

i dla Chrystusa, upoważnia Kościół do zajęcia stanowiska nauczycielskiego zarówno i wobec sakralnej i kościelnej twórczości plastycznej, jak i wobec artystów, aby to co ma być prawdą nie było zniekształcone, aby to co ma być piękne nie było brzydota, bo „tylko źle pojęta religia może nas oddalić od piękna”...

Kościół zawsze działał zapładniająco na twórczość plastyczną i tu leży zawiązek stosunku, jaki istnieje pomiędzy Kościołem a artystą.

Rodzinne życie religijne roztaczające przed nami wartości wiary, wywierają poważny wpływ na wyobraźnię nie tylko przyszłego artysty. Wpływy te wzrastają w miarę jak artysta jako dziecko zostaje wprowadzony do kościoła po raz pierwszy. Wpływ Kościoła na człowieka obdarzonego talentem jest bardzo różny. Już same niezwykle rozmiary gmachu kultu wywierają poważne wrażenie jako całość w poszczególnych elementach lub przedmiotach, a także w dekoracji, które chciwie wchłania zwłaszcza dziecko. Ceremonie liturgiczne ze swą niezwykłością szat, ruchów, języka, śpiewów i muzyki, również głęboko zapadają w duszę dziecka i kształtują przyszłego artystę w sposób niezwykle precyzyjny i sugestywny. Poza tym cały rok liturgiczny wywiera wpływ religijno-dydaktyczny na kształtowanie pojęć Tajemnic Wiary w swym głównym układzie okresów: Wcielenia i Odkupienia, gdzie młody i zaledwie kiełkujący talent artysty nabiera smaku liturgicznego, wiedzy biblijnej i hagiograficznej, a jako młodzieniec znajduje piękno w układzie mszy św. i jej ścisłym powiązaniu z Pismem Świętym i rokiem kościelnym.

Kościół katolicki w przepychu swych świątyń i nabożeństw przechowuje od wieków nie tylko piękno liturgii, ale i sztuki, która w swej ciągłości wielu artystom posłużyła jako bodziec do objawienia się talentu twórczego. Leon XIII w swej encyklice z dnia 1 sierpnia 1897 roku pisze: *jeżeli do dziś nie zginęły starożytne dzieła sztuki, które niegdyś cieszyły się najwyższym uznaniem Greków i Rzymian, zawdzięczamy ich zachowanie niestrudzonej działalności Kościoła.*

Każdy człowiek najpierw otrzymuje, potem daje, i każdy talent artysty zanim się objawi czerpie ze skarbów i bogactw innych, bo nikt nie staje się wielkim od razu, ale przy pomocy innych wstępuje na wyżyny swojej osobowości.

Kościół wyposaża artystę najbardziej hojnie zarówno pod względem dydaktycznym jak i rozwoju jego talentu, a zachowując jego dzieła nie tylko przedłuża jego żywot twórczy, ale tworzy historię sztuki wiecznie żywą i narastającą. Pius X w swym motu proprio z dnia 22 listopada 1903 roku powiedział: *że Kościół przez wszystkie czasy zachęcał i popierał postęp sztuk pięknych.*

### Osobowość artysty

Kościół jako użytkownik w ramach twórczości plastycznej wskazuje idee, cele i określa funkcjonalność zarówno gmachu kultu, jak i poszczególnego sprzętu liturgicznego, czy kościelnego. Ale nigdy nie wkraczał

i nie wkracza w osobowość artysty, aby mu coś narzucać co by krępowało jego wyraz artystyczny, a pozostawia zupełną swobodę w wypowiedzianiu się twórczym. Artyście wszystko wolno z wyjątkiem niezgodności z prawdą, wyobrażeń kusicielskich i złych, za które artysta musiałby odpowiadać przynajmniej przed swoim własnym sumieniem artystycznym. Dlatego też nastawienie religijne artysty o zdecydowanych zasadach katolickich, jest niezwykle ważnym czynnikiem twórczym, aby to co stworzy, było w dziele zgodne z prawdą katolicką, było wykonane z wyuczuciem katolickim i przeżyciami wewnętrznymi, tak jak Kościół tego pragnie, zgodnie z jego duchem i aby *sztuka dla Boga umieszczała Boga w duszy na pierwszym miejscu*. Dlatego też Kościół odrzuca twórczość, która nie potrafi wpłynąć na wyobraźnię powstałą u nas o Bogu prawdziwym, człowieku i świecie. Kościół odrzuca twórczość, która idee dogmatyczne i moralne zniekształca subiektywnie. Kościół odrzuca też twórczość, która nie budzi w nas zdrowych, chrześcijańskich, religijnych myśli i uczuć. Wobec tego nie każdy artysta może być twórcą sakralnym, bowiem same kwalifikacje zawodowe, chociażby najwyższe, nie upoważniają jeszcze do budowania gmachu liturgicznego, urządzania go, wyposażania lub ozdabiania.

Przepisy i prawa obowiązujące sztukę sakralną i kościelną są poddyktowane przez autorytet Kościoła i nikt nie jest w stanie wpływać na ich zmianę, ani zleceniodawca duchowny-proboszcz lub rządcą kościoła, ani najznakomitszy krytyk lub uczoney katolicki, ale tylko i wyłącznie papież i biskupi.

Jak bardzo wyrozumiały i tolerancyjny jest Kościół dla twórczości plastycznej w przepisach i prawach świadczą uchwały Soboru Trydenckiego zapadłe na sesji XXV i kanony Prawa Kanonicznego, które w związku z normami obowiązującymi a odnoszącymi się do sztuki sakralnej w niektórych i bardzo nielicznych tylko kanonach (1164, § 1; 1196, § 3; 1302), wspominają w sposób bardzo ogólny o potrzebie zachowania odpowiednich form, tradycji i zasad sztuki, a przede wszystkim przestrzegania stosowania odpowiedniego materiału przepisanego przez prawo i rubryki ksiąg liturgicznych, z którego mają być sporządzone szczególnie sprzęty liturgiczne. Kanon zaś 1279 w § 3 daje władzę czuwania biskupowi ordynariuszowi nad twórczością i dopilnowania, aby nic nie wprowadzać do kościoła takiego co by mogło dać powód do niebezpiecznego błędu.

Sztuka sakralna i kościelna ma służyć Bogu i duszom wiernym i tą miarą Kościół mierzy artystę i jego twórczość. Jeżeli zaś dzieło sztuki posiada coś co przeszkadza ideom Kościoła w kulcie i duszpasterstwie nie może być wprowadzone do gmachu kultu, nawet gdyby było największym arcydziełem o niesłychanej wartości. Najważniejszym przeto zadaniem artysty sakralnego jest czcienie Boga przez swą twórczość artystyczną. Jeżeli zaś artysta uważa swą twórczość jako służbę bożą, musi on i jego dzieło wierzyć po katolicku niezachwianie. Bo jak wiara katolicka wy-

ciska swe piętno wewnętrzne na człowieku, tak też i wiarą musi być przepełniona twórczość sakralna artysty. Wiara jest darem nadprzyrodzonym i światło, które ma promieniować z twórczego plastycznego dzieła sakralnego, nie może być zwykłym światłem tego rodzaju, które by Tajemnice Objawione Wcielenia i Odkupienia stawiały w jednym szeregu ze zwykłymi wydarzeniami i przeżyciami ludzkimi, lecz musi świecić siłą nadprzyrodzoną i dziełami swymi innych wznosić ku Bogu, nadprzyrodzonymu celowi wszystkiego stworzenia. Kuhn pisze, że *jeżeli dzieło plastyczne ma przeznaczenie oltarzowe lub w ogóle kultowe, musi być pozbawione wszelkiej dowolności artystycznej dotyczącej tematu lub układu, a także historii*. Artysta nie wolno robić z tematu sakralnego lub kościelnego tego co mu się podoba, zniekształcając np. treść, fałszując historię, nie mówiąc już o błędach dogmatycznych. Artysta musi tworzyć zgodnie z założeniami teologicznymi i dogmatycznymi i dzieło jego musi zawierać w swej treści elementy nadprzyrodzone, które powinny oddziaływać na wiernych w sposób prosty jasny i zdecydowany. W przeciwnym bowiem razie nie może istnieć prawdziwe dzieło sztuki sakralnej.

Sztuka starochrześcijańska kładła poważny nacisk na rytm i symetrię, na wyraz najwyższego dostojęstwa, które także wyrażało się w nimbowaniach postaci, mandrolach, gloriach, złotych tłach, aby wywołać szczególne wrażenie nadprzyrodzone i pokazać, że temat przedstawiony ma swoje określone przeznaczenie.

Führich twierdzi, że tylko ten artysta może być prawdziwym twórcą sakralnym, który wewnętrznie przeżywa tajemnice wiary. Twórca wychowany z dala od Kościoła katolickiego, tworząc w innych warunkach, z trudem dostosowuje się do nowej atmosfery duchowej i dzieła jego długo noszą jeszcze piętno świata zewnętrznego.

Wszystko co nie odpowiada katolickiemu życiu wiary i wywołuje wrażenie jej niezgodności, według orzeczenia Soboru Trydenckiego „holduje fałszywej nauce i może wywołać niebezpieczeństwo błędu”, przeto nie może pretendować do miejsca w Kościele katolickim. Remigiusz Bowning powiedział, że *dzieło sztuki oddziałuje nie tylko treścią merytorycznie, ale także przez asocjacje pojęć i wrażeń, które wywołuje. Jeżeli dzieło drogą orientacji, pisze dalej, wywołuje wyobrażenia szczególne u niewykształconych i grozi zachwianiem wiary w dogmaty i prawdy, jest dziełem stwarzającym niebezpieczeństwo błędu i dla Kościoła nieużyteczne*.

#### Artysta i jego dzieło

W sakralnej twórczości plastycznej są trzy motywy stwarzające niemalą trudność w wyobrażeniach portretowych, to wyobrażenie Boga Ojca, Chrystusa i Najśw. Maryi Panny. W wizerunkach tych, jeżeli nie uwytkli się majestatu boskiego u Boga Ojca, człowieczeństwa w połączeniu z synostwem boskim u Chrystusa, a w obrazach Matki Boskiej czy-

stości niepokalanej, takich wyobrażeń nie można uważać za sakralne. Twórczość sakralna musi służyć Bogu, i jej istotnym zadaniem jest modlitwa. Twórczość sakralna musi być częścią organizmu gmachu kultu i modlić się nie może, ponieważ nie jest osobowością, ale musi być zewnętrznym życiem osobowości, i jak wszystko co jest poza Bogiem, samym swym istnieniem świadczyć o chwale bożej. Twórczości poświęconej Bogu przystoi piękno wypływające z osobowości religijnej, tj. osobistej modlitwy twórczej wyrażonej formą, kształtem lub barwą przy pomocy których wprowadza się wiernych w odpowiedni nastrój i usposabia do wzniesienia serca i myśli do Boga. Wobec tego *żadna świeckość, ani nie-przyzwoitość nie powinna być wystawiona na widok publiczny, bo domowi bożemu przystoi świętość.* (Sob. Tryd. Ses. XXV)

Plastyczna twórczość sakralna nie może być *czymś zrobionym w pośpiechu.* (Tamże) Ale Kościół nie wpada w ostateczność i w swej głębokiej, mądrości, ze względu na rolę jaką twórczość sakralna ma spełnić wśród wiernych, nie żąda bezwzględnie arcydzieł. Nie żąda też dzieł najlepszych, ale najlepszego dzieła na jakie artystę stać. Żąda, jak mówi Kepler, możliwie najlepszego. Nie odrzuca tego, co jest skromne, ale to co jest złe. Poza tym Kościół żąda od twórczości plastycznej jednoznaczności i jasności odpowiadającej czystości liturgii. Przy tym twórczość plastyczna musi wystrzegać się mistycyzmu i skrajnych kierunków artystycznych z jednej strony, z drugiej zaś powierzchowności i płytkości, gdzie nie można dopatrywać się żadnych myśli i uczuć. Kierunki artystyczne mogą być drogą, ale nie celem, na której twórczość plastyczna ma działać i nie mogą zubożać treści tematycznej, zaciemniać jej i czynić ją tajemniczą, ponieważ sakralna twórczość plastyczna nie jest po to, żeby tajemniczość osłaniać, ale żeby ją rozjaśniać. Nie może być mowy o nieczytelności myśli w dziele sztuki sakralnej, albo co do której trzeba by było posiadać odpowiednie przygotowanie teoretyczne, względnie posiadać dar rozumienia dzieła. Dzieło sztuki sakralnej z jednej strony musi uzmysławiać ideę i wyrażać myśli, z drugiej zaś uduchawiać wyraz plastyczny i stawiać go na pierwszym miejscu, jasno dążąc do spełnienia zrozumiałej mowy plastycznej. Artysta sakralny nie może tworzyć dla siebie i niewielu innych, którzy by go tylko mogli zrozumieć. Bo twórczość sakralna nie jest ani monologiczną, ani dialogiczną, która by była dla samego artysty lub wtajemniczonych, nielicznych znawców, lecz katolicka w całym tego słowa znaczeniu należąca do ogółu. Kościół nie uznaje twórczości subiektywnej, nawet gdyby ona posiadała wysokie walory artystyczne.

Kreitmaier twierdzi, że jeżeli dzieło sztuki sakralnej jest obce uczuciom wiernych, nie spełnia swego zadania, bo chodzi o to, by możliwie wszyscy wierni byli pod wpływem religijnym w związku z tym dziełem. I wobec tego może się zdarzyć, że dla użytku kościelnego odpowiedniejsze będzie dzieło niżej stojące pod względem artystycznym. Ko-

ściół twórczości plastycznej używa jako środka do swych celów nadprzyrodzonych i co okaże się do tego celu odpowiedniejsze będzie wybrane.

Sakralna twórczość plastyczna musi być dostosowana do istoty Kościoła, musi opierać się o tradycję, która jest jednym ze źródeł wiary katolickiej obok Pisma Świętego i nie występować egoistycznie przeciwko temu czego domaga się prawo kościelne (CIC can. 1164; 1279, § 2; 1296, § 3). Kościół wprost zabronił w poszczególnych wypadkach, w ostatnich latach, tolerowania w kościołach obrazów, które swym ujęciem są zaprzeczeniem ducha katolickiego, nawet gdyby w pojęciu artystów uchodziły za dzieła bez zarzutu.

Kościół domaga się zachowania tradycji nie tylko w odniesieniu do treści, ale i pewnej ciągłości form. Twórczość sakralna jest raczej obiektywna niż subiektywna i zadaniem jej jest rzeczowe przedstawianie tego co Kościół zleca artyście. Humor artysty przeto w Kościele ma bardzo skromne prawa. Artysta w Kościele musi uważać, aby z jednej strony zachować związek ze zdrową spuścizną artystyczną — *Bóg lubi stare, lecz nie przestarzałe* powiedział Maritain; z drugiej zaś strony nowe kierunki i techniki artystyczne muszą być tak przyadoptowane, aby nie niszczyć tradycji. Przez to twórczość sakralna osiąga charakter sztuki patrzącej poza siebie i jednocześnie przed siebie, to znaczy, że artysta wkładając własne przeżycia twórcze łączy je ze spuścizną przeszłości.

To są bardzo ogólne wskazania, które Kościół wysuwa w swych żądaniach i spodziewa się od artysty otrzymać to wszystko na co jego stać. Ale to nie ma charakteru narzucania czegoś, co wkraczałoby w osobowość artysty, przeciwnie to są wymagania normalne, jakie każdy użytkownik ma prawo postawić i żądać od wykonawcy. Artyści przez swe właściwości twórcze posiadają bardzo silne argumenty dydaktyczne i tam gdzie nie sięga Pismo Święte, ani słowo boże w kazaniu lub katechizacji, twórczość plastyczna w Kościele katolickim podtrzymuje łączność pomiędzy wiernymi i niewiernymi lub inowiercami, aby nie zginęła prawda i wszelka znajomość wiary i życia katolickiego. Wiadomo bowiem, że twórczość plastyczna Kościoła katolickiego często była powodem i pomocą powrotu do Prawdy za pośrednictwem piękna sztuki sakralnej i kościelnej.

Łódź

V 5951

CHWALISŁAW ZIELIŃSKI

DEKRET STOLICY APOSTOLSKIEJ W SPRAWIE HISTORYCZNOŚCI  
KSIĄG ŚWIĘTYCH

Odżył wśród biblistów dawny spór o historyczność faktów opowiadanych w Piśmie św. Głośną była przed 60 laty polemika między Rzymem a Jerozolimą o charakter opowiadań biblijnych, kiedy to szkoła dominikańska, działająca tak wybitnie na terenie palestyńskim pod kierownictwem O. Lagrange'a a rozprowadzająca myśl paryskiego Instytutu katolickiego (M. d'Hulsta), wypowiadała się za szerszym ujęciem historyczności (Schola larga) a profesor Uniwersytetu w Innsbrucku, jezuita L. Fonck, późniejszy założyciel i profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego, bronił tezy tradycyjnej o dosłownej interpretacji części historycznych Biblii (schola stricta). Kierunek ujmujący swobodniej pojęcie historyczności z czasem umilkł, ponieważ jego założenia zostały przez modernistów, a w szczególności przez Ks. Loisy'ego, wykorzystane dla wykazania względności wszelkiego objawienia, co znowu spowodowało potępienie tychże tez modernistycznych przez papieża św. Piusa X w tzw. Syllabusie *Lamentabili sane exitu* z r. 1907. W następnych 40 latach teologia zasadniczo tych spraw już nie omawiała, bo przy ówczesnym stanie badań archeologicznych i historycznych nie było można znaleźć nowych argumentów ani pro, ani contra historyczności biblijnych opowiadań. A także ściśle teologiczne zagadnienie, w jakiej mierze domaga się pojęcie inspiracji także nieomylności tekstów biblijnych, tyłkrotnie już dyskutowane, nie zostało przez nikogo głębiej ujęte, by mogło być nowym punktem wyjścia do rozwiązania czy chociażby do wyświeślenia trudnego problemu.

Obecnie jednak, wskutek ogromnego postępu badań archeologicznych i zdobycia nowych aspektów na formy literackie dawnego piśmiennictwa semickiego i greckiego, zaczęliśmy innymi oczyma patrzeć na wiele zagadnień. Ogół biblistów zbliżył się raczej do dawnej schola larga. Papież Pius XI, jakkolwiek mniej się zajmował zagadnieniami biblijnymi, jednak sprzyjał nowszym kierunkom egzegetycznym i zgodził się na zmianę rektoratu Instytutu Biblijnego, który za czasów O. L. Foncka zbyt negatywnie był ustosunkowany do hipotez szkoły jerozolimskiej. Także najnowsze rozprawy dotyczące inspiracji opublikowane przez jezuitę Rahnera i dominikanina Benoit stworzyły nową płaszczyznę podjęcia dalszej dyskusji.

Swobodniejsza egzegeza tekstów biblijnych, zwłaszcza pierwszych rozdziałów księgi Genesis, inne datowanie poszczególnych ksiąg Starego Testamentu, a także nieco inne podejście do pism Nowego Testamentu jako dokumentów historycznych jest cechą charakterystyczną wszelkich prac biblijnych opublikowanych w ostatnim okresie. Niewątpliwie przyczynił się do tego w pewnej mierze wpływ egzegezy protestanckiej w Niemczech, Anglii i Ameryce, która obecnie — w przeciwieństwie do dawnej szkoły Delitzscha, Harnacka, Bousseta — skłania się częściowo ku pozytywnemu ujęciu podstawowych prawd biblijnych, zwłaszcza odkad Karol Barth uzasadnił hasło powrotu do dogmatyzmu XVI wieku, i dzięki temu egzegeza ta stała się nam mniej obca i mniej wroga.

Przyznać jednak musimy, że ten nowy typ interpretacji Biblii nie może się jeszcze poszczycić pewnikami naukowymi, operuje on nadal tylko opiniami mniej lub więcej prawdopodobnymi. Mimo to wolno nam zanotować niektóre poważne osiągnięcia. Korzystając z nowych poglądów zbliżamy się coraz więcej do odkrycia prawdy historycznej zawartej w księgach inspirowanych Starego i Nowego Testamentu, chociaż jesteśmy świadomi trudności, jakie jeszcze przed nami się piętrzą.

Prace badawcze naszych biblistów to na prawdę prace syzyfowe. Jakże muszą lawirować, aby być w zgodzie i z postępem nauki i z tradycyjnymi tezami teologicznymi. Trudno nawet przeciętnemu teologowi zrozumieć ich położenie i ich wysiłki, ale zrozumiął je doskonale papież Pius XII, którego o pracach badawczych egzegetów stale informował dzisiejszy kardynał Bea a ówczesny rektor Instytutu Biblijnego. Ojciec św. stanął zdecydowanie po stronie tych, którzy szukają nowych dróg ku wyświetleńiu pradawnych tajemnic. Znamienne są wypowiedzi Piusa XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* oraz Jego aprobaty listu wysłanego przez Komisję Biblijną do kardynała Suharda w Paryżu.

Co wynika z postawy Ojca św. Piusa XII? Że zaaprobował w zasadzie kierunek, ale nie zaaprobował poszczególnych tez nowszej egzegezy. Nic więc dziwnego, że i opozycja dochodzi do głosu, że szkoła O. Foncka ma nadal swoich zwolenników i dąży do usankcjonowania dawnych poglądów konserwatywnych. W pierwszych latach wojny powstał pewien ferment wśród duchowieństwa włoskiego i ogłoszono list otwarty, skierowany przeciw profesorom Instytutu Biblijnego, z wyraźnym żądaniem zmiany kierunku studiów biblijnych. Był to krok bardzo charakterystyczny świadczący o tym, jak głęboko tkwi w konserwatyzmie część kleru włoskiego a częściowo także zagranicznego. Profesorowie Instytutu złożyli rezygnację z swych katedr na ręce Ojca św., który jej jednak nie przyjął a osobnym pismem opublikowanym w Acta Apostolicae Sedis podziękował Instytutowi za jego ofiarną pracę, co oznaczało aprobatę dotychczasowego kierunku studiów.

Wspomniana Encyklika *Divino afflante Spiritu* stanowi punkt wyjścia i punkt oparcia dla współczesnych badań biblijnych. Nie wywołała żadnego sprzeciwu — jak kiedyś w r. 1893 encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus*, kiedy to teologowie francuscy nazwali jej Autora: *le pape de grandes concessions*, czyli *papieżem wielkich ustępstw*, co miało być oczywiście złośliwym docinkiem, ale i cichą opozycją. W niektórych kołach teologicznych śledzono dalsze publikacje biblijne, z których niejedne rzeczywiście za daleko posuwały się w swych twierdzeniach, a to było powodem, że Pius XII występując przeciw tzw. francuskiej nowej teologii w encyklice *Humani generis* także umieścił protest przeciw tym teologom, którzy za daleko idące wnioski wysunęli z jego encykliki biblijnej, i napiętnował ich metodę jako nie odpowiadającą nauce i życzeniom Kościoła. Przestroga ta była konieczna, bo Kościół bez zastrzeżeń wycofa twierdzenia teologiczne, o ile im się przeciwstawi argumenty ściśle i fakty pewne, ale nie może się liczyć z hipotezami, które pochodzą z bujnej fantazji autora lub są przejęte dosłownie ze źródeł niekatolickich, jak to bywało przy niektórych publikacjach z ostatnich 20 lat. Nie wolno nam zapominać, że w Piśmie św. czynnik nadprzyrodzony odgrywa rolę decydującą, z którym badacz winien się liczyć.

Po śmierci Piusa XII „cicha opozycja” ujawniła się i rozpoczęła otwarty atak przeciw współczesnym kierunkom w biblistyce. Powstała polemika dość nieprzyjemna. Rzucono się znów na profesorów Instytutu Biblijnego krytykując ostro dwie ich drobne publikacje. Na czele opozycji stanął ks. Romeo, profesor Instytutu laterańskiego, poparty przez by-

łego ucznia O. Foncka, kardynała Ruffiniego, b. sekretarza Kongregacji Studjorum z czasów Piusa XI. Jezuita obronili się przed insynuacjami swych przeciwników, ale napięcie trwa nadal, a Ojciec św. Jan XXIII na razie spór zażegnał „po ojcowski” uspakkając jedną i drugą stronę.

Celem ucieszenia burzy, przynajmniej na pewien czas, wydała kongregacja S. Officii 20 czerwca r. 1961 pewne oficjalne „Monitum”, którego tekst przytaczamy w przekładzie:

*Studia biblijne rozwijają się wprawdzie pomysłnie, lecz w romaitycznych krajach rozpowszechnia się twierdzenia i opinie, które w wątpliwość podają właściwą treść historyczną i obiektywną Pisma św., nie tylko, gdy chodzi o Stary Testament, na co się już uzałat papież Pius XII w encyklice „Humani generis”, lecz także w stosunku do Nowego Testamentu, kiedy się krytykuje historyczność powiedzeń i czynów Chrystusa Jezusa.*

*Ponieważ takie twierdzenia i hipotezy trwogą napelniają duszpasterzy i wiernych, Najczcigodniejsi Ojcowie-Kardynałowie, którzy mają zleconą opiekę nad nauką wiary i obyczajów, uważają, że należy przestrzec (monendos censuerunt) wszystkich, którzy o księgach świętych pisemnie lub ustnie rozprawiają, ażeby tak ważne zagadnienia zawsze z nalezną czcią i roztropnością omawiali i mieli zawsze przed oczyma naukę Ojców Kościoła, intencję Kościoła i pouczenia jego Urzędu Nauczycielskiego, ażeby nie niepokoić sumień wiernych i nie ubliżyć prawdom wiary.*

Tekst wprawdzie mówi tak o Starym, jak i o Nowym Testamencie, lecz wspomina, że kweszie dotyczące egzegezy starotestamentowej już zostały uwzględnione w encyklice *Humani generis* i skorygowane przez najwyższą instancję kościelną. Wobec tego niniejszy dekret odnosi się przede wszystkim do pewnych pociągnięć egzegetów Nowego Testamentu, do prac ustosunkowujących się zbyt krytycznie do relacji ewangelistów, którzy nam przekazali zestawienia czynów i słów Pana Jezusa. Upomnienie Komisji jest zupełnie słuszne, bo niektórzy autorzy ulegli wpływom teologii niekatolickiej, która szeroko stosuje zasady tzw. *Formgeschichte*, by tą drogą wyodrębnić pewne warstwy tradycyjne w opisach ewangelii i drobnej tylko części tekstów przyznać wartość historyczną. We wszystkich tych próbach jest za wiele subiektywizmu i samowoli, by móc z nich wysnuwać chociażby wnioski tylko mniej lub więcej prawdopodobne. Nie do przyjęcia jest teza już swego czasu przez modernistów propagowana, jakoby część opowiadań ewangelicznych miała swe źródło w wyobraźni twórczej pierwszej gminy chrześcijańskiej, która pełna przeżyć ekstatycznych wyolbrzymiała niektóre fakty i słowa lub je nawet z gorliwością pewnej wymyślała. Owszem, trzeba przyznać, co i przyznaje encyklika Piusa XII, że pisma tak Starego, jak i Nowego Testamentu nie są labaratami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli źródłowymi pracami naukowymi w pojęciu wieku XX, ale są cennymi dokumentami historycznymi, z którymi liczyć się musimy przy rekonstrukcji zdarzeń z epok Starego Testamentu czy z czasów N. T. Chociażby przyjąć — jeżeli chodzi o teksty N. T. — że one opisują wierzenia i kerymaty pierwszej gminy chrześcijańskiej, to nie sposób zlekceważyć świadectwo pierwszej generacji chrześcijan a przyjąć hipotezę autora XX wieku, opartą tylko na intuicji subiektywnej a nie na faktach obiektywnych. Hipotezy takie świadczą tylko o żywej, twórczej poniekąd, fantazji autora, ale nie mogą obalić twierdzeń pierwszych chrześcijan, którzy jako ludzie pracy wcale nie byli skłonni do halucynacji.

Stąd też wielka ostrożność w roztrząsaniu tych zagadnień jest bardzo wskazana, ale Słolica Apostolska nie chce zahamować dalszych badań. Jest rzeczą bardzo wskazaną, aby bibliistyka katolicka nadal zajmowała się tymi tak trudnymi a zawiłymi zagadnieniami i szukała nowych dróg do rozwiązania odnośnych problemów, których sposobem tradycyjnym już wyjaśnić nie potrafimy. Nie wolno nam się zamykać w getcie katolickim, lecz należy korzystać z prac badawczych teologów innych wyznań, by wspólnymi siłami dążyć do poznania prawdy objawionej, jak sobie tego życzy Ojciec św. Jan XXIII. Dlatego też zgadza się Stolica Apostolska na udział naszych biblistów w Zjazdach Orientalistów czy Biblistów zorganizowanych przez Komitety nie-katolickie. Od kilkunastu lat już odbywają się takie Zjazdy, na których nasi reprezentanci niejednokrotnie chlubą się okrywają (jak De Vaux, Castellino, Milik) a które dużo przynoszą pożytku naszej biblistyce. Ale i tu Stolica Apostolska uczyniła pewne zastrzeżenie, mianowicie, by w takich Kongresach brali udział tylko bibliści-specjaliści, a nie inni teologowie czy duszpasterze zajmujący się tylko ubocznie zagadnieniami biblijnymi.

Za tym tkwi jeszcze inna tendencja Kościoła, mianowicie by ogółu wiernych nie zaznajamiać z tezami niepewnymi i w podręcznikach przeznaczonych dla seminariów duchownych nie umieszczać opinii, które na razie są tylko hipotezami a sprzeciwiają się długowiekowej tradycji Kościoła. Należy raczej poczekać, aż znajdą się nowe, poważniejsze argumenty, które zadecydują o ujęciu danego zagadnienia.

Jaka stąd wynika dla nas wskazówka praktyczna? Otóż na wykładach publicznych, na prelekcjach seminaryjnych i na ambonie winniśmy się trzymać zdań ogólnie przyjętych przez dzisiejszą egzegezę, natomiast na wykładach specjalnych (monograficznych), na posiedzeniach sekcji teologicznych Towarzystw Naukowych, na seminariach doktoranckich Wydziałów Teologicznych winniśmy wszystkie problemy podawać w współczesnym oświetleniu i wywoływać odpowiednią dyskusję, aby w tych ośrodkach stworzyć platformę do dalszych badań, które by dogłębnie w zagadnienie wnikały i z czasem doprowadziły do nowych naukowo ustalonych rezultatów.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

### NOWY RĘKOPIS EWANGELII ŚW. ŁUKASZA

W ostatnich 15 latach odnaleziono i opublikowano szereg rękopisów biblijnych o niewiekiej wartości naukowej. Wykopaliska w Qumran dostarczyły (od r. 1947) bardzo cennego materiału do krytyki tekstu Starego Testamentu. Posiadamy obecnie rękopisy hebrajskie proroka Izajasza z I lub II wieku przed Chrystusem a także fragmenty wielu innych ksiąg ST z tego samego okresu, podczas gdy przedtem mogliśmy się tylko opierać na rękopisach z X wieku po Chrystusie!

Krytyka tekstu Nowego Testamentu wzbogaciła się o nowe ciekawe rękopisy papirusowe już po roku 1926. Urywki z Dziejów Ap. i z ewangelii Mateusza podają papirusy przechowywane w Michigan (P 37 i P 38) a pochodzące z IV wieku. Obfitszego materiału dostarczyły głośnie swego czasu (1933—1936 r.) papirusy zakupione przez Anglika Sir Chester Beatty a pisane w początkach III wieku (P 45, P 46, P 47). O wiele ważniejszym jednak jest fragment papirusowy znajdujący się w bibliotece Rylandsa w Manchester, wydany przez Roberta w r. 1935, gdyż

jest to najstarszy skrawek tekstu NT, który dotąd posiadamy. Papirus pochodzi z początku II wieku po Chr., mniej więcej z roku 125, a zawiera — niestety kilka tylko wierszy z ewangelii św. Jana, mianowicie urywek rozmowy P. Jezusa z Pilatem (Jan 18, 31—33; 37—38). Oznacza się go jako P 52. Bardzo często powoływano się na niego w ostatniej polemice o historyczność osoby P. Jezusa jako na dowód, że już zaraz po roku 100 ewangelia św. Jana była znana i przepisywana w Egipcie, że więc świadectwo Janowe o Jezusie ma pełną wartość historyczną.

Często wspomniano w czasopismach teologicznych o papirusie P 66, wydanym w roku 1956 a znalezionym w bibliotece Bodmera w Genewie, gdzie przez długie lata nikt go nie zauważył. Dalsze fragmenty ogłoszono w r. 1958. Papirus pochodzi prawdopodobnie z r. 200 a zawiera kilkanaście rozdziałów z ewangelii św. Jana (1, 1—14, 26). Cytuje się go także jako Bodmer II. Jest to właściwie kodeks papirusowy, który stanowił kopię całej ewangelii św. Jana, a może i trzech innych ewangelii, a wzbudził dlatego tak wielkie zainteresowanie wśród biblistów, gdyż dzięki niemu posiadamy obecnie w 2/3 tekst ewangelii Janowej z końca II wieku, gdy tymczasem dawniej można się było tylko powoływać na kodeksy z IV wieku (codex Vaticanus i Sinaiticus).

Ostatnio odnaleziono i odczytano w tejże bibliotece genewskiej papirus Bodmer XIV—XV, cytowany teraz jako P 75. Pochodzi on z lat 175—225, jak na to wskazują znamiona paleograficzne, i podaje tekst ewangelii św. Łukasza, mianowicie rozdziały 3, 19—18, 18 i 22, 6—24, 53, brak 8, 1—12. Opublikowali go V. Martin i R. Kasser w: Bibliotheca Bodmeriana, Coligny-Genève 1961.

Czekamy obecnie na dokładne opracowanie papirusu przez krytyków tekstu, jednak już teraz można stwierdzić, że między tym nowym, najstarszym tekstem ewangelii Łukasza a tekstem ogólnie przyjętym nie ma żadnych poważniejszych różnic, z czego znów wynika, że tekst ewangelii doszedł do naszych rąk w formie autentycznej, nieskażonej żadnymi przeróbkami ani dodatkami.

Wszystkie wymienione wyżej rękopisy papirusowe mają również ogromne znaczenie apologetyczne, gdyż obalają raz na zawsze dawne hipotezy, dzisiaj jeszcze przez niefachowców szerzone, że ewangelie są pismami bardzo późno skomponowanymi a wobec tego bez wartości historycznej.

Dokumentem dodatkowym na wykazanie wiarygodności ewangelii jest jeszcze, tzw. papirus Egertona 2, opublikowany w r. 1935, który wprowadzie zawiera opowiadania apokryficzne o P. Jezusie, ale wyraźnie cytuje teksty naszych ewangelii. Ponieważ apokryf prawdopodobnie spisany był przed r. 150, stanowi on ważne świadectwo, że już wówczas 4 ewangelie były dobrze znane, że ich powstanie w myśl dawnej tradycji — jest tajemnicą drugiej połowy I wieku.

A może nowe wykopaliska nam w przyszłości odsłonią tę tajemnicę, *das mütterliche Geheimnis der Urgemeinde*, tajemnicę macierzyńska pierwotnej gminy palestyńskiej, jak się wyraził znany papirolog biblista prof. A. Deissmann.

## GODZINA BIBLIJNA W PARAFII ŚW. TOMASZA AP. W SOSNOWCU

Wprowadzone ostatnio w naszej parafii Godziny Biblijne (= GB) odprawiane są głównie w oparciu o sugestie wysuwane przez ks. prof. S. Grzybka oraz ks. prof. W. Smerekę<sup>1</sup>, dodając nowe elementy. W ten sposób program GB kształtował się następująco:

### Cz. I — wstępna

1. Modlitwa — teksty znane i specjalnie przygotowane.
2. Kursoryczny (10 min.) wykład: Wstęp do Pisma św.

### Cz. II — właściwa Godzina Biblijna

1. Odczytanie kilku wierszy Pisma św. — kolejno przez chętnych uczestników (uzgodnione wcześniej lub: „Kto z Państwa odczyta...” — zawsze znajduj się chętni), stojąco.
2. Omówienie tekstu:
  - a) tło historyczne,
  - b) egzegeza filologiczna,
  - c) zastosowanie teologiczne zakończone krótkim rozważaniem i postanowieniem.
3. Wyjaśnienie zapytań.

### Cz. III — końcowa

1. Komunikaty-ogłoszenia (m. in. zapowiedź następnego tematu).
2. Tzw. magazyn biblijny — bieżące wycinki prasowe o Piśmie św.
3. Modlitwa końcowa (psalmy czytane lub śpiewane itp.).
4. Wychodząc, uczestnicy składają na tacę drobną ofiarę na Pismo św. dla nowożeńców oraz odbierają nabyte dla nich (przez uprzednie zamówienie) nowe pozycje biblijne i egzemplarze Pisma św.

Podanemu tu dla przejrzystości w punktach programowi należy się bliższe wyjaśnienie.

Jako nowy element GB wprowadzono w cz. I wykład kursoryczny: *Wstęp do Pisma św.* Okazało się bowiem, że wierni nasi, przeciętnie biorąc, nawet z wyższym wykształceniem, nie pamiętają lub nie znają podstawowych niemal wiadomości biblijnych. W naszym wypadku wykazała to ankieta błyskawiczna, przeprowadzona na pierwszym spotkaniu, poświęconym omówieniu znaczenia i sposobom prowadzenia GB. Otóż, na przybyłe wówczas 31 osoby (potem do końca frekwencja ok. 40—50 osób) tylko jedna odpowiedziała poprawnie na pytanie: ile jest ksiąg Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, dwie — częściowo poprawnie, podając dobrze liczbę ogólną bez wyszczególnienia, 11 osób odpowiedziało błędnie, podając np. liczbę ksiąg: 2, 12, 15, 21, 24, 28, 40 itd., natomiast 17 osób wstrzymało się od odpowiedzi.

Uczestnicy ogromnie sobie cenią tego rodzaju wykłady, i skwapliwie notują w specjalnie prowadzonym zeszycie. Każdy wykład posiada zamkniętą dla siebie jednostkę tematyczną, podaną przystępnie, na poziomie szkoły średniej, czasami nieco szczegółowiej, na poziomie wykładu dla alumnów seminarium. Przykład tematyki: nazwy Pisma św., definicja, natchnienie biblijne, jego zakres, natura i skutki, itd. Słuchacze do tego stopnia interesują się, iż niejednokrotnie domagają się skryptu

<sup>1</sup> Ks. S. Grzybek: *Godzina Biblijna*, cz. I. Uwagi metodologiczne, *Wiadomości Diecezjalne*, nr 6/1959, 213—218.

Ks. Wł. Smerek: *Godzina Biblijna i jej znaczenie*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 1/1960, 1—37.

z tego zakresu wiadomości. Proszą o wskazanie pozycji dających pogłębienie tego czy innego zagadnienia.

W cz. II, czyli właściwej GB zaczyna się od zapalenia świec, na świeczniku, który stoi na specjalnym podwyższeniu, nakrytym gustownie obok leżącego egzemplarza Nowego Testamentu i ładnych kwiatów. Podwyższenie takie ustawia się z boku na tle ściany przedniej i bocznej sali katechetycznej, nazywanej u nas: KAPLICA BIBLIJNA.

Świece palą się przez cały czas części drugiej. Akcentuje to specyficzność tej części GB o charakterze nabożeństwa, wytwarzając nawet w chwili rozważania nastroj głębokiej zadumy, gdy zgasi się światło elektryczne i widać tylko płonące w półmroku dwie świece.

Czytanie kolejnego odstępu Pisma św. odbywa się stojąco. Czytają chętnie uczestnicy GB.

Po przeczytaniu tekstu Pisma św. ten sam kapłan, który prowadzi wykład kursoryczny (w tym wypadku niżej podpisany), przystępując do omówienia tła historyczno-geograficznego i egzegezy filologicznej danego odstępu. Natomiast drugi kapłan, starszy, bardziej doświadczony przeprowadza zastosowanie teologiczne, udzielając zebranym i sobie wskazań duchowych, ujętych w jedno, ale realne do przeprowadzenia postanowienie. Pamiętając o tym, że GB ma dać zebranych przeżycie religijne, w punkcie a i b podaje się tylko niezbędne wyjaśnienia zaspokajające ciekawość słuchaczy i przydatne im do rozmów z drugimi, gdy ządzie potrzeba wyjaśnienia tej czy innej trudności. Pomocą do tego jest znana na ogół literatura biblijna głównie G. Ricciottiego *Życie Jezusa Chrystusa*<sup>2</sup>.

Jaka była tematyka BG? Ulegając sugestii teoretyków GB, zachęcani posiadaniem IV wydania N. T. Ks. E. Dąbrowskiego i Ks. Wł. Szczepańskiego zdecydowaliśmy się na studiowanie Osoby Chrystusa w oparciu o cztery Ewangelie. Po I roku (1961/62) pracy stwierdzamy, że jest to dosyć trudne dla uczestników, nieobeznanych jeszcze dobrze nawet z szukaniem, praktycznie biorąc, odpowiednich wierszy u poszczególnych ewangelistów. Lepiej będzie przeto poznać kolejno Ewangelie, a potem (jeśli da Bóg doczekać, bo długo to potrwa, jeśli GB jest co dwa tygodnie i w ciągu roku omówiono 16 tematów, do postu i kuszenia włącznie) pozwolić sobie na ujęcie syntetyczne pod kątem Osoby Chrystusa. Naturalnie, zostaje jeszcze przecież i Stary Testament, z którego niektóre księgi czy rozdziały ksiąg są odpowiednie do pogłębienia w GB a także dalsze księgi Nowego Testamentu.

Biorąc powyższe pod uwagę w roku 1962/63 (lepiej tak liczyć z uwagi na przerwę wakacyjną), mając już poznane cztery rozdziały wg Mateusza, zaczynamy GB od rozdziału piątego tegoż ewangelisty. Należy dodać, że w roku 1961/62 GB odbywała się systematycznie z miesięczną przerwą w styczniu (wizyta duszpasterska) i także w okresie Wielkiego Postu (ze względu na rekolekcje i W. Tydzień).

Po p. 2 części II gasi się świece, zapala się elektryczne światło i proponuje się postawienie pytań, jeśli byłyby jakieś niejasności czy trudności. Wyjaśnia się przeważnie po zgłoszeniu wszystkich pytań, czasami uczestnicy próbują wzajemnie sobie odpowiedzieć i trzeba przyznać na ogół dosyć trafnie.

Wyjaśnianie zapytań (dyskusja) jest przejściem do cz. III, końcowej GB. Zapowiada się tu temat następny, podaje aktualne komunikaty itp. Chętnie słuchają uczestnicy tzw. magazynu biblijnego czyli wycinków prasowych o Piśmie św., nie tylko z poważniejszych czasopism, ale także z tygodników i dzienników lokalnych czy ogólnopolskich.

Uczestnicy GB lubią modlitwę końcową słowami psalmów, czyta się

<sup>2</sup> Wyd. Pax, Warszawa 1956.

zwykle jeden psalm (naturalnie chętni z laikatu, nie kapłan) w pięknym tłumaczeniu Staffa lub śpiewa wspólnie znany psalm z nieszpórów czy Magnificat. W tym miejscu zamierzamy w przyszłości stosować także poważną muzykę religijną (skrzypce, taśma magnetofonowa, płyty). Dla niejednego uczestnika GB będzie to miła sposobność zapoznania się z nieznanym utworem muzycznym, nie mówiąc już o uatrakcyjnieniu spotkania biblijnego.

W czasie jednej GB uczestnicy byli zafascynowani, gdy mała dziewczynka z kl. IV recytowała z pamięci psalmy i wypowiedziała bez zająknięcia 51 aforyzmów biblijnych<sup>3</sup>, otrzymując w nagrodzie rzesiste oklaski i „Psalmy”. Tego rodzaju atrakcje wpływają ogromnie zachęcająco na słuchaczy i mamy je zamiar kontynuować. W pewnym sensie miło jest wtedy usłyszeć słowa: „A my? — Dlaczego my tak mało tego znamy?” itp.

Wychodząc, jak już wspomniano, uczestnicy GB składają drobne ofiary na Pismo św. dla nowożeńców, którym wręcza się egzemplarz Nowego Testamentu z odpowiednią dedykacją słowną i pisaną po ślubie w kościele<sup>4</sup>.

Przed wyjściem odbywa się także nabywanie na własność, kogo stać na to, nowych książek biblijnych lub egzemplarzy Pisma św. dla znajomych czy dzieci do I Komunii św.

Poza tym pragnę zaznaczyć, że Godzina Biblijna odbywa się u nas co dwa tygodnie, w piątki, od 18—19.30. Nie sposób zmieścić się z tak bogatym programem w jednej godzinie. Zresztą uczestnicy prosili o to przedłużenie, tym bardziej, że GB odbywa się co dwa tygodnie. Czas nie dłuży się wcale i chętnie siedzieliby nawet dwie godziny.

Miejsce GB jak już wspomniano — to sala katechetyczna, estetycznie urządzona, wygodna, zimą dobrze ogrzana, wyposażona w niezbędne akcesoria, m. in. tablicę, mapę Ziemi Świętej, afisze itp.

Frekwencja: pierwsze spotkanie 31 osób, potem coraz więcej, z odchyleniami 40—50. Ilość uczestników wzrasta, ządziej wkrótce potrzeba utworzenia dwóch grup: młodzieżowej i starszej. Młodzieżowej tzn. po maturze do lat ok. 40. Przychodzą z wyższym, raczej średnim wykształceniem. Pewna ilość osób posiada wykształcenie podstawowe i pracuje fizycznie, niemniej wykazuje nawet daleko idące zaciekawienie Pismem św. Chętnie takich widzimy, nie chcąc zamykać się w elitarnym getcie.

Prace w ramach GB nie ograniczały się tylko do spotkań biblijnych. Uczestnicy chętnie pomagali innym w domowym czytaniu Pisma św., zachęcali do nabycia Nowego Testamentu. W ciągu roku rozprowadzono 402 egzemplarze Pisma św. i Psalmów. Jest wielkie zapotrzebowanie na Stary Testament, którego nie możemy nigdzie dostać. Udostępniono również pewną ilość przystępnych pozycji biblijnych, jak np. Claudela: *Umiłowanie Pisma św.* czy „Znak” 85—86 poświęcony sprawom biblijnym.

Oddziaływuje się także przez gablotkę biblijną w przedsionku kościoła i zamieszczone w niej hasła. Zachęcało się do udziału w konkursach, jeśli były otwierane w czasopiśmie, np. konkurs zamieszczony w 42 numerze „Gościa Niedzielnego”, dotyczący Ewangelii św. Łukasza i inne. W przy-

<sup>3</sup> Zaczepniętych ze skorowidza, umieszczonego w wydaniach ks. E. Dąbrowskiego.

<sup>4</sup> Dedykacja pisana: Państwu (X, Y) W JASNYM DNIU ŚLUBU z najlepszymi życzeniami i pragnieniami, by życie małżeńsko-rodzinne oparł na Ewangelii — Tej „Najpiękniejszej Księdze Świata” (podpis proboszcza i księdza błogosławiącego związek małżeński, Parafia św. Tomasza Ap. w Sosnowcu, data).

szłości mamy zamiar od czasu do czasu zainicjować własny konkurs biblijny, najbliższy przeprowadzony został w TYGODNIU BIBLIJNYM od 24—30 września 1962 roku.

W wyniku akcji popularyzacyjnej nabywano dzieciom przystępującym do I Komunii św. różne wydania Nowego Testamentu — od zwykłego (po 25 zł) do ozdobnego (po 150 zł). Obecnie dzieci te, prawie wszystkie, przynoszą na lekcje Ewangelie, co stanowi wielką pomoc dla katechetów w nauczaniu. Dzieci w domu przygotowują się z Pisma św., wynotowują zeń wskazane słowa, uczą się na pamięć tekstów itd.

Prowadzi się wreszcie dla dokumentacji kronikę GB, księgę korespondencji, ogłoszeń i archiwum.

Sosnowiec, wrzesień 1962

Ks. WACŁAW CHMIELARSKI

V5553

## O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

### USTANOWIENIE PATRONÓW POLSKI

Kodeks rubryk postanawia, że każdy naród, prowincja lub diecezja może mieć jednego lub dwóch patronów głównych oraz najwyżej dwóch patronów drugorzędnych. Patronami mogą być tylko Święci a nie Błogosławieni. W ostatnich wydaniach *Proprium Poloniae* jako główny patron Polski jest wymieniony św. Stanisław, Biskup krakowski i Męczennik. Przy badaniu dawnych tekstów liturgicznych stwierdza się jednak, że był czas w którym św. Wojciech, Biskup i Męczennik był czczony na równi ze św. Stanisławem. Liczne są ikonograficzne pomniki takiego kultu obydwu patronów. Ponadto wielu innych Świętych a nawet Błogosławionych zostało zaliczonych *inter primarios Regni Poloniae Patronos*.

W ostatnich wiekach główne miejsce w pobożności narodu polskiego zajęła Matka Boża. Od ślubów Jana Kazimierza odbierała Ona kult jako Królowa Polski, ale nigdy nie została formalnie ustanowiona patronką Polski i dlatego Jej święto nie miało praw liturgicznych przysługujących świętom patronów. W związku z opracowywaniem nowego *Proprium Poloniae* wypadało uporządkować te sprawy i uzgodnić kult liturgiczny z pobożnością narodu. Dlatego J. Em. Ksiądz Kardynał Prymas w imieniu Konferencji Plenarnej Episkopatu wniósł do Stolicy Apostolskiej prośbę o ustanowienie główną patronką Polski Najświętszej Maryi Panny pod wezwaniem Królowej Polski, a patronami równorzędnymi świętych Biskupów i Męczenników Wojciecha i Stanisława. Równocześnie prosił o zatwierdzenie jako patrona drugorzędного św. Stanisława Kostki Wznawcy. Ponieważ Kodeks rubryk przewiduje możliwość ustanowienia najwyżej dwóch patronów głównych, prośba biskupów Polski była prośbą o przywilej. Ojciec święty Jan XXIII przychylił się jednak do tej prośby i dnia 31 sierpnia 1962 ustanowił trzech równorzędnych głównych patronów Polski: Najświętszą Maryję Pannę pod wezwaniem Królowej Polski, św. Wojciecha, Biskupa i Męczennika oraz św. Stanisława, Biskupa i Męczennika oraz zatwierdził św. Stanisława Kostkę jako patrona drugorzędного. Wobec tego w całej Polsce należy obchodzić ich uroczystości jako święta 1 klasy. Obowiązują one także zakonników mających własny kalendarz. Uroczystość św. Stanisława Kostki otrzymuje 2 klasę w całej Polsce. Zakonnicy nie muszą jednak obchodzić tego święta. Prawdopodobnie po raz pierwszy użyto w dekrete papieskim imienia „Wojciech” w brzmieniu używanym w Polsce.

## DIOECESIUM POLONIAE

SACRA RITUUM  
CONGREGATIO  
N. D. 22/962.

Amica Stella huius in saeculi fluctibus exasperato mari omnibus lucret hominibus, quam si respiciant, a recto non aberrant itinere, quam si sequantur, in salutis portum perfeliciter veniunt. Merito haec Virgo Beatissima Dei Genitrix Maria, quam clementissimus Deus opiferam iis Matrem dedit, qui huius in vitae essent peregrinatione constituti. Non igitur perperam Em., mus ac Rev. mus Dominus Cardinalis STEPHANUS WYSZYŃSKI, Gnesnensis et Varsaviensis Archiepiscopus, Poloniae Primas, Plenariae Poloniae Episcoporum Conferentiae totiusque Cleri cunctique Poloniae Populi preces votaue expromens, a Sanctissimo Domino Nostro IOANNE Divina Providentia PAPA XXIII. humiliter enixeque petiit, ut BEATAM DEIPARAM sub invocatione „REGINA POLONIAE”, Primariam caelestem apud Deum Universae Nationis POLONIAE PATRONAM, atque Sanctos WOJCIECH - ADALBERTUM et STANISLAUM Episcopos et Martyres aequae-principales PATRONOS, ac Sanctum STANISLAUM KOSTKA Confessorem secundarium PATRONUM, superiore iam tempore electos, Sua Apostolica Potestate ac Suprema Auctoritate confirmare benigne dignaretur.

Sanctissimus Dominus Noster IOANNES Divina Providentia PAPA XXIII., referente Em. mo ac Rev. mo Domino Cardinali ARCADIO MARIA LARRAONA, Sacrae Congregationis Rituum praefecto, in Audientia diei 31 Augusti Eidem anni huius currentis concessa, preces ac vota Ipsius Em. mi ac Rev. mi Gnesnensis et Varsaviensis Archiepiscopi Poloniaeque Primatis, cunctorumque Excc. morum ac Revv. morum Poloniae Episcoporum, necnon utriusque Cleri et totius Poloniae Populi benigne excipiens, BEATISSIMAM VIRGINEM MARIAM sub denominatione „REGINA POLONIAE” caelestem Primariam apud Deum Universae Nationis POLONIAE PATRONAM, atque Sanctos WOJCIECH - ADALBERTUM et STANISLAUM Episcopos et Martyres aequae-Principales PATRONOS, ac Sanctum STANISLAUM KOSTKA Confessorem secundarium PATRONUM, de speciali gratia, confirmavit seu constituit atque declaravit: omnibus cum iuribus ac liturgicis privilegiis, iuxta Rubricas et Decreta, locorum Patronis rite competentibus. Quibuslibet contrariis nihil obstantibus.

Die 31 Augusti 1962.

(L. S.)

*Henricus Dante*  
a Secretis

*Arc. M-a Card. Larraona*  
S. R. C. Praefectus

## NOWE WŁADZE POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

Dnia 24 października 1962 r. odbyło się w Krakowie w sali wykładowej Kurií Metropolitalnej Krakowskiej doroczne Walne Zebranie członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego poprzedzone referatem ks. prof. dra Alekszego Kława pt. *Uwagi na temat historyczności ksiąg Pisma św.* Dostojny referent podał najpierw rys historyczny tego zagadnienia, zwracając uwagę na istniejące od dawna w tej kwestii dwa kierunki, jeden

konserwatywny, a drugi bardziej postępowy oraz przedstawił istotę tego zagadnienia w oparciu o encyklikę Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* oraz o najnowszy dekret kongregacji św. Officium z dnia 20 czerwca 1961 r. Choć wiele trudności historycznych — mówił ks. Referent — rozwiązuje nam dziś archeologia i historia starożytnego Wschodu, to jednak wiele kwestii jest jeszcze dziś otwartych i trudnych, które już to przez rodzaje literackie, już to przez wnikliwe badania i dyskusje można zupełnie dobrze oświetlić i rozwiązać w duchu katolickiej nauki biblijnej.

Po referacie i dyskusji przystąpiono do wyboru nowych władz Towarzystwa. Skład nowego zarządu przedstawia się następująco: Prezes — ks. prof. dr Stanisław Grzybek, wiceprezes — ks. prof. dr Andrzej Bober TJ, Sekretarz — ks. dr Józef Tischner, Skarbnik — ks. prof. dr Czesław Skowron, Bibliotekarz — ks. prof. dr Tadeusz Szwaagrzyk.

Poza tym wybrano kierowników poszczególnych sekcji, którymi zostali: Kierownik Sekcji Biblijno-Liturgicznej — ks. prof. dr Władysław Smerka, Sekcji Dogmatyczno-Moralnej — ks. prof. dr Ignacy Różycki, Sekcji Historyczno-Kanonistycznej — ks. prof. dr Tadeusz Szwaagrzyk, Sekcji Apologetyczno-Religioznawczej — ks. prof. dr Marian Jaworski, Sekcji Filozoficznej — ks. prof. dr Tadeusz Wojciechowski, Sekcji Pastoralno-Homiletycznej — o. prof. dr Zygmunt Stępień Bernardyn. W skład Komisji Rewizyjnej weszli: ks. prof. dr Stanisław Dąbrowski — jako przewodniczący komisji, oraz księża: dr Roman Bar OFM, oraz Józef Majger jako członkowie. — Polskie Towarzystwo Teologiczne zgodnie ze swoim statutem (§ 5) zajmuje się pogłębianiem i rozwojem katolickiej nauki teologicznej.

Kraków

RED.

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Fr. J. Dölger und H. Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von J. H. Waszink und L. Wenger herausgegeben von Th. Klauser. Stuttgart.

Ponieważ właśnie RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY anonsował w r. 1948 jako pierwszy w Polsce to wielkie zakrojone na kilkanaście (ok. 16) tomów wydawnictwo, dobrze będzie właśnie na łamach tego samego czasopisma rzucić garść uwag na temat realizacji wspomnianego dzieła. Myśl stworzenia omawianego tu leksykonu rzucona została przez bońskiego historyka religii oraz badacza starożytności chrześcijańskich pierwszych wieków po Chr., zmarłego w r. 1940 Franza Josepha Dölgera. Wydawane przez niego czasopismo *Antike und Christentum* stało się w pewnym stopniu bazą materiałową zapoczątkowanego w latach ostatniej wojny leksykonu. Bombardowania lotnicze, których ofiarą padła najpierw lipska drukarnia (mająca wydawać *Reallexikon*) a potem również i warsztat naukowy redaktora przerwały rozpoczęte prace i dopiero w r. 1950 pod kierunkiem Teodora Klausera rzecz weszła na pomyslny tor. Pierwszy tom leksykonu ukazał się w r. 1950, drugi w r. 1954, trzeci w r. 1957, czwarty w r. 1959. W tej chwili mocna zaawansowane są prace nad wydaniem tomu piątego. Każdy z tomów (ukazują się one w zeszytach (liczy ok. 1250 kolumn druku), tzn. przeszło 600 stron) i kończy się wykazem opracowanych haseł oraz wykazem nazwisk autorów współpracujących w przygotowaniu materiału danego tomu. Wydawcą jest stuttgartcka firma: Hiersemann Verlags-G. M. B. H. Opracowanie graficzne tekstu doskonale (mam na myśli przede wszystkim wielkość i krój czcionek), materiał ilustracyjny natomiast jest bardzo skromny. Rzecz uzasadniona jest chyba tym, że mamy cały szereg doskonałych wydawnictw albumowych, w których nagromadzony został bardzo bogaty materiał ilustracyjny, odnoszący się do realiów starochrześcijańskich.

W założeniu swoim omawiane w leksykonie problemy odnoszą się do styku kulturalnego świata starożytnego-klasycznego zwłaszcza — i antycznego chrześcijaństwa. Ponieważ jednak w okresie, kiedy świat starożytny styka się z chrześcijaństwem, kultura starożytna jest daleko pouniętą syntezą względnie sumą wartości kulturalnych, wytworzonych przez wiele kultur obszaru śródziemnomorskiego w szerokim tego słowa znaczeniu, stąd często artykuły leksykonu traktują o sprawach tkwiących korzeniami w środowisku semickim-biblijnym. Przykładem niech będzie artykuł Baal czy Babilon. Szereg więc artykułów traktuje o wpływie realiów orientalnych na myśl, literaturę czy sztukę antycznego chrześcijaństwa i pozwala śledzić losy wielu wątków i elementów Bliskiego Wschodu w zespole wartości kulturalnych świata chrześcijańskiego do tego okresu, który wyznacza granicę pomiędzy starożytnością a średniowieczem. Do poszczególnych artykułów leksykonu dołączone jest zestawienie naukowej literatury omawiającej dany problem. Wprawdzie wiele haseł z *Reallexikon* znaleźć można również w wielkiej encyklopedii świata starożytnego Paulys-Wissowy (*Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*), ale dokładność opracowania, specyficzne

potraktowanie problematyki i jej naświetlenie, wreszcie fakt, że opracowanie to opiera się na najnowszych wynikach badań wykluczają jakiegokolwiek dublowanie zagadnień, a tym bardziej nieoryginalność czy zbędność opracowań, które podaje nasze wydawnictwo. O wydawnictwie tym mówić można tylko w superlatywach.

Należy wspomnieć o jeszcze jednej rzeczy. Otóż jako swego rodzaju uzupełnienie leksykonu Klausera ukazuje się od roku 1958 czasopismo *Jahrbuch für Antike und Christentum* wydawane pod patronatem *Franz Joseph Dölger-Institut* związanego z uniwersytetem w Bonn. Czasopismo to jest właściwie kontynuacją wspomnianego już wydawnictwa redagowanego przez Dölgera: *Antike und Christentum*. Porusza ono specjalne kwestie odnoszące się do problematyki, na którą wskazuje tytuł periodyku, recenzuje odnośne publikacje i zamieszcza te artykuły, które z jakichkolwiek powodów nie zostały zamieszczone w *Reallexikon*. Tak np. w numerze pierwszym znalazły się artykuły: Aethiopia oraz Amen. Świetna szata graficzna (dość bogaty materiał ilustracyjny) i wysoki poziom naukowy polecają *Jahrbuch* uwadze także tych, którzy są związani swymi zainteresowaniami z problematyką biblijną i liturgiczną.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. I. Band: Evangelien, str. VIII i 377, Tübingen 1959.

Pierwsze wydanie nowotestamentowych apokryfów w niemieckim przekładzie i omówieniu dokonane pod redakcją Henneckiego ukazało się w r. 1904, w dwadzieścia lat później (w r. 1924) ukazało się wydanie drugie. Z uwagi na fakt, że dzieło to stało się nieodzowną pomocą przy studiach zarówno nad problemami nowotestamentowymi, jak również nad historią Kościoła pierwszych wieków, zaczęła nasuwać się po ostatniej wojnie potrzeba dokonania trzeciej z kolei edycji dzieła oczywiście już z uwzględnieniem nowych odkryć i osiągnięć. Jak czytamy w przedmowie omawianej tu książki, pierwsze kroki w tym kierunku poczynione zostały przez Henneckiego w r. 1948. Rzecz stała się tym pilniejsza, że posiadające wysoką rangę odkrywczą znalezienie koptyjsko-gnostyckich pism w Nag Hamadi wymagało preredagowania całej partii dzieła omawiającej ewangelie gnostyckie, druga bowiem edycja stała się na tym odcinku anachronizmem. Opracowania tej właśnie partii apokryfów podjął się wybitny uczony francuski Puech. Pomimo niemałych trudności, wynikających chociażby z faktu, że ogromna większość współpracowników drugiego wydania już nie żyła, prace nad nowym wydaniem apokryfów ruszyły z miejsca i zaczęły pomyślnie postępować naprzód. Prac tych nie zahamowała śmierć zasłużonego redaktora Henneckiego, który zmarł w r. 1951. Rozpoczęte przedsięwzięcie znalazło kontynuatora w bliskim współpracowniku zmarłego badacza i w r. 1959 ukazał się pod redakcją Schneemelchera pierwszy tom nowotestamentowych apokryfów (zachowane apokryfy podane są w niemieckim przekładzie, do którego dołączone zostało naukowe omówienie oraz odnośna literatura) obejmujący apokryficzne ewangelie. Tom drugi poświęcony głównie apokryficznym dziejom apostołskim ma ukazać się, według zapowiedzi redaktora, już w bliskim czasie.

Co składa się na bogatą treść pierwszego tomu, w opracowaniu którego uczestniczyli wybitni współcześni znawcy przedmiotu? 35-stronni-

cowe wprowadzenie ogólne napisane przez Schneemelchera precyzujące pojęcie kanoniczności i apokryficzności, podaje dalej historię nowotestamentowego kanonu, omawia odnośne świadectwa pisarzy kościelnych z trzeciego i czwartego wieku, mówi o powstaniu apokryfów nowotestamentowych oraz o historii badań nad literaturą apokryficzną. Również pióra Schneemelchera jest krótki wstęp węższy tematycznie, bo odnoszący się wyłącznie do ewangelii apokryficznych, w którym to wstępie m. in. ukazane są typy tej właśnie literatury. Właściwy materiał zaczyna się od opracowanych przez Jeremiasza rozproszonych słów Jezusa nie występujących w czterech ewangeliach kanonicznych (tzw. *agrapha*). Następna partia książki traktująca o papirusowych fragmentach apokryficznych ewangelii częściowo opracowana została przez Jeremiasza, częściowo zaś przez Schneemelchera; mowa jest tutaj o nieznannej ewangelii (Pap. Ox. 840) utrzymanej w charakterze znamionym dla synoptyków, o nieznannej ewangelii (Pap. Egerton 2) o zabarwieniu „janowym”, o papirusowych zbiorach przypowieści (Pap. Ox. 1, 654, 655), o innych greckich fragmentach papirusowych (Pap. Ox. 1224, Papyrus Cairensis 10735, tzw. fragment z Fajjum). Kolejna partia książki to opracowane przez Vielhauera żydowsko-chrześcijańskie ewangelie: „Nazarejczyków”, „Ebionitów”, „Hebrajczyków”. Tzw. ewangelię Egipcjan opracował Schneemelcher, ewangelię Piotra Mauer. Dalsze stroniczki książki poświęcone są apokryficznemu rozmowom Jezusa z uczniami, które miały mieć miejsce po akcie zmartwychwstania: mamy tu tzw. Freer-logion (opracował Jeremiasz), tzw. Epistula Apostolorum (opracował Duensing) i fragment z koptyjskiego papirusu zwanego strasburskim (Schneemelcher). Największą część dzieła zajmują gnostyckie ewangelie w opracowaniu wspomnianego już Puecha. Ujęte one zostały w kilka grup: 1) ewangelie pod ogólnymi-bezosobowymi nagłówkami: ewangelia „czterech stron nieba lub czterech końców świata” (bez tekstu), ewangelia „spełnienie się” (*consummationis*) — bez tekstu, ewangelia „prawdy”, 2) ewangelia Ewy, 3) ewangelie związane tytułem z osobą Jezusa: „Sophia Jesu Christi”, „Dialog Zbawiciela”, „Pistis Sophia”, tzw. „obie księgi JeŹ”, 4) ewangelie przypisywane apostołom występującym w zbiorowo: ewangelia Dwunastu Apostołów (utożsamiona z ewangelią Ebionitów) — bez tekstu, tzw. „kukejańska” ewangelia Dwunastu (identyczna z poprzednią), ewangelia Siedemdziesięciu, inna rzekoma „ewangelia Dwunastu Apostołów”, 5) ewangelie pod imionami poszczególnych apostołów: Filipa, Tomasza (podany został wybór tekstów), księga o Tomaszu z przydomkiem *Athletes* (bez tekstu), ewangelia Macieja, Judasza, apokryfon Jana, fragmenty rozmowy Jana z Jezusem, apokryfem Jakuba; do tej grupy Puech zalicza również ewangelię Bartłomieja, która jednak opracowana została dopiero w dalszej partii książki, 6) ewangelie pod imieniem Maryi: tzw. „pytania Maryi”, ewangelia według Maryi, tzw. „Genna” tj. o narodzeniu-rodowodzie Maryi, 7) ewangelie przypisywane różnym heretykom: Kerinthosa, Basilidesa, Marcjona, Apellesa, Bardesanesa (wszystkie wyżej wymienione ewangelie bez tekstu), Maniego, 8) ewangelie, których tytuł wskazuje na krąg odbiorców (pod takim określeniem Puech powołuje się na tzw. ewangelię Egipcjan, pod którą to nazwą znamy dwa różne zabytki apokryficzne). Następną grupę stanowią ewangelie traktujące o dzieciństwie Jezusa (*Kindheitsevangelien*), opracowane przez Cullmanna: protoewangelia Jakuba, fragmenty z ewangelii Tomasza traktujące o dzieciństwie Jezusa, gnostyckie legendy, odnośne wyciągi z arabskiej „ewangelii dzieciństwa”, odnośne wyciągi z ewangelii pseudo-Mateusza, odnośny wyciąg z łacińskiej „ewangelii dzieciństwa” (z rękopisu zwanego *Arundel*), odnośny wyciąg z żywota Jana według Serapiona. Meyer oraz Bauer opracowali na podstawie tekstów (zresztą nie przytoczonych) ewangelii

kanonicznych oraz apokryficznych krótki artykuł o krewnych Jezusa. Artykuł ten stanowi przedostatnią partię naszej książki, którą kończy rozdział zatytułowany: Działalność i męka Jezusa. Rozdział ten opiera się na następujących opracowaniach: o świadectwie Józefa Flawiusza odnoszącym się do Chrystusa, oraz o opowiadaniu o królu edeskim Abgarze, pisze Bauer, Scheidweiler opracowali ewangelie Nikodema, przytaczając tekst Aktów Pilata oraz tekst tzw. Zstąpienia Chrystusa do Piekieł, problematykę ewangelii Bartłomieja opracowali Schneemelcher oraz Scheidweiler, wreszcie ewangelia Gamaliela (bez tekstu) omówiona została przez van den Oudenrijna.

Chociaż tytuł książki mówi o nowotestamentowych apokryfach w niemieckich przekładzie, to jednak nie znachodzi to zawsze odbicia w treści dzieła. Niektóre teksty apokryficzne zostały tylko streszczone. Zwięźle choć wyczerpująco opracowane zostały także te apokryfy, których tekst nie zachował się. Inne teksty zostały przytoczone tylko w wyborze. Oczywiście w żadnej mierze nie deformuje to obrazu, jaki czytelnik może sobie po przestudiowaniu książki wyrobić o apokryfach ewangelicznych jako całości. Podporządkowanie poszczególnych apokryfów pewnym tematom kazało niekiedy wracać do tych samych tekstów apokryficznych, jak to było np. z ewangelia Bartłomieja, trzeba jednak zaraz nadmienić, że nie doprowadziło to do dublowania przekładów i zakłócenia przejrzystości układu.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

G. LEFEBVRE, OSB, *Notre participation au drame de la Redemption par la Liturgie*, Apostolat Liturgique, Abbaye de S. André, Bruges, 1959, str. 480.

L. BOPP, *In Spiritu et Veritate*, Das liturgische Mysterium und seine Verkuendigung, Pustet, Regensburg 1960, str. XIII+469.

1. Autor rozpowszechnionego u nas mszału benedyktyńskiego a zarazem znany teoretyk liturgii wydał niedawno drugie wydanie swej pozytywnej książki zawierającej bogaty materiał homilijny. Zapotrzebowanie na tego typu publikacje powodowało najlepszych specjalistów do dzieleń się swym bogatym doświadczeniem z szeroką rzeszą kapłanów pracujących w duszpasterstwie. Właśnie takim, można by powiedzieć, zbiorem materiałów jest pokaźny tom Dom Lefebvre'a, będący niejako komentarzem do mszału. Bo właśnie pod urokiem Mszy św. jest nie tylko ta pozycja Lefebvre'a, ale inne wcześniej wydane przez niego opracowania (np. *La messe, centre de notre spiritualite*).

Nie pora wdawać się w tej chwili w rozważania nad pożytecznością takiego ustawienia duchowości (*missocentrique*), ale można sobie przy okazji analizy omawianej książki przypomnieć podstawowe założenia eklezjologii, z której wiemy, że wspólnota Kościoła jest istotnie w swym najgłębszym ujęciu nieczym innym jak „societas laudis”. I o przypomnienie tego właśnie Autorowi chodzi. Uczestnictwo w Najśw. Ofierze ludu Boga jest odpowiedzią na zbawczą miłość Boga. Ono wymaga z naszej strony wysiłku, by razem z Chrystusem, w duchu dziękczynienia, uczynić z nas samych żertwę i przez to *służyć ciału jego, to jest Kościołowi* (Kol. 1. 24).

Takie uczestnictwo, mające wyraźne cechy dramatu, wiąże się ściśle z Wielkim Dramatem zbawczej Historii Chrystusa. Dlatego Autor uwładnia powiązania pomiędzy historią zbawienia, liturgią i naszym życiem. Ich ścisły związek widać wtedy, kiedy czyta się Mszę św. w kontekście

roku kościelnego i to według prawideł własnej rytmiki, zależnej od chwili Zesłania Ducha św. od Jego niewidzialnej roli — jak to wykazał Autor w swym innym opracowaniu (*L'Esprit de Dieu et la Sainte Liturgie*, Fayard 1958, coll. *Je sais, je crois*).

Autor dzieli swoją książkę według dwóch cyklów: cyklu Bożego Narodzenia i cyklu Paschy. Oprócz tego osobno omawia Commune sanctorum (znacznějšíe uroczystości świętych).

Budowa poszczególnych jednostek (w tym ujęciu — homilii świętecznych) opiera się wyraźnie na trylogii Historii świętej. Jest więc materiał ze Starego Testamentu, jest nauka Chrystusa oraz magisterium Kościoła.

Te trzy etapy dające syntetyczny wymiar, począwszy od Gecezy aż po chwalebna apoteozę paruzji, wyraźnie ukazują w pierwszym etapie lud Boży, jako prekursora Mesjasza, w drugim, samego Chrystusa, pośrednika w dziele Odkupienia i w trzecim, Kościół, kontynuatora Chrystusa i szafarza owoców Odkupienia. Ten trychotomiczny układ utrzymany we wszystkich homiliach ma swoje specyficzne znaczenie. Kto obcuje przez dłuższy czas z książką Lefebvre'a, musi zauważyć jego intencję — chęć ukazania tajemnicy Chrystusa „zakrytej dla wielu”. Do tego też nawiązują praktyczne corolaria, będące na końcu każdego rozdziału.

2. Inny nieco typ reprezentuje opracowanie, które wydał niedawno Linus Bopp, znany profesor teologii pastoralnej z Fryburga. Omawiana książka jest pierwszym tomem (choć wydana na końcu) czterotomowego dzieła pt.: *Liturgie und Kerygma, Die liturgische Predigt nach Idee und Verwirklichung*. A oto tytuły następnych w kolejności tomów: tom 2. *Oremus, Ein liturgisch-homiletischer Kirchenjahr-Kursus*, tom 3. *Sanctifica eos, Ein liturgisch-homiletischer Sakramenten- und Messopfer-Kursus*, tom 4. *Benedicite, Ein liturgisch-homiletischer Sakramentalien-Kursus*.

Wracając do pierwszego tomu, znajdujemy w nim i teorię liturgicznego kazania i część paralogmatyczną, zawierającą 67 gotowych, krótkich liturgicznych homilii. Część teoretyczna omawia historię liturgicznego kazania, motywację za takim kazaniem, następnie istotę, znaczenie i cel liturgicznego kazania, jego metody, zakres a nawet niewystarczalność, wreszcie uwydatnia konieczność osobistego zaangażowania kapłana do tego typu kaznodziejstwa. I to ostatnie jest bodaj punktem wyjścia dla całego problemu, jest bowiem jakimś innym aspektem reguły św. Benedykta: *Nihil divino operi praeponant*. Czyli znowu dochodzimy do innego stwierdzenia — taka na pozór oczywista sprawa i tak zarazem zasadnicza opiera się jednak na duchowej formacji, która może, jak wiemy z praktyki, pominać pogłębienie ducha liturgii.

Druga część opracowania przedstawiająca gotowe homilie jest słabsza. Widać od razu i od strony języka, który jest wyraźnie zbliżony do fenomenologicznej szkoły niemieckiej (por. F. Tillmann) jak i od strony metody, że Autor choć pisze *liturgicznie* jest przedstawicielem generacji pionierskiej w tej dziedzinie, która nie zasymilowała jeszcze nowego powiewu odrodzenia, płynącego z nowych aspektów eklezjologii, tak szeroko rozbudowanych po encyklice *Mystici Corporis*.

Gdybyśmy więc konfrontowali opracowanie Lefebvre'a, z tą częścią Autora, to niewątpliwie ocena wypadłaby na korzyść pierwszego. Te uwagi nie umniejszają jednak użyteczności części teoretycznej, z którą warto się zapoznać.

U 530