

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 6

ROK XV

1962

Ks. Feliks Szreder CR, Kraków

WAŻNIEJSZE METAFORY EKLEZJOLOGICZNE W PIŚMIE ŚW.*

Pismo św. ujawnia istotę Kościoła¹ — który obejmuje mesjańską społeczność ludu bożego jako proroczą „resztę” (Iz 54, 1; Mi 2, 12; Ez 17, 22; Za 8; Łk 12, 32) — także w ten sposób, że swym obrazowym językiem określa różnorodność jego cech i aspektów. Wielość cech Kościoła dostrzega także współczesna eklezjologia, której wyniki referuje J á k i². Ponieważ przypowieści, alegorie zakładają metaforę, będąc jej rozwinięciem, to należy stwierdzić, że metafora jest podstawowym elementem obrazującym w Piśmie św. Stąd też nauka alegorii i przypowieści eklezjologicznych bazuje na zrozumieniu odnośnych metafor.

Przytoczony tu zespół metafor uwzględnia raczej porządek systematyczny, nie pomijając historycznego. Po biblijnych metaforach należy wspomnieć o epitetach gminy qumrańskiej ze względu na występujące tu analogie, wreszcie określić teologiczny sens metafor.

I.

Biblijne metafory eklezjologiczne

1. Kościół jako budowla — dom — świątynia.

Biblijną metaforę budowli lub domu Boga uważa O. Linton³ za najważniejszą spośród innych metafor eklezjologicznych.

Czasownik *bānāh* w sensie dosłownym oznacza budować, w sensie przenośnym powodować czyjąś pomyślność (Jer. 31, 4; 37, 7; 24, 6; ps. 28, 5).

* Referat wygłoszony w dniu skupienia biblistów w Poznaniu, dnia 4. IX. 1962 r., podajemy w skróceniu.

¹ Por. Karl Ludwig Schmidt, *The Church*, London 1957, s. V.

² P. Stanislas J á k i, OSB., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, s. 263.

³ Olof Linton, *Ekklesia*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1959, IV, 915.

W odniesieniu do Boga orzeka jego zbawczą ingerencję w dziejach, która uwiecznia czyjeś pokolenie (Dt 25, 9; 1 Sam 2, 35; 2 Sam 7, 27), odradza naród moralnie upadły (Jer 31, 4). Wreszcie czasownik ten jest niekiedy synonimem aktu twórczego (Rdz 2, 2; Am 9, 6). Również pojęcie rodziny — synonim domu — prowadzi genetycznie do nazwy *dom Boga*⁴, ponieważ języki semickie niemają osobnej nazwy na określenie świątyni⁵.

Tym aktem Bóg buduje dom Jakuba, dom Izraela (Iz 4, 7) — dom prawdy i mądrości na niewzruszonych kolumnach (Przyp 9, 1) — dom Jahwe na najwyższej górze (Syjon), by nieodparcie narzucał się świadomości ludów (Iz 2, 2—4; Mi 4, 1—3).

Odnosne nowotestamentowe metafory implikują treść tych metafor starotestamentowych. Chrysus, nazywając swoje ciało świątynią (Mk 14, 58; J 2, 21), wskazał, że analogicznie może nazywać się świątynią każdy chrześcijanin, żyjący łaską oraz społeczność wiernych. Wierni są świątynią Boga (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Heb 3, 6; 1 P 4, 17), domem bożym (1 Tym 3, 15)⁶. Oparta na Chrystusie budowa Kościoła w swych częściach jest ściśle złączona, zestrojona i rozrasta się we wspaniałą świątynię Boga (Ef 2, 20; 1 P 2, 5), w której wierni są domownikami Boga. Ten Kościół jest *flarem i podwaliną prawdy* (1 Tym 3, 15). Jak starożytne kolumny, osadzone w skale, dźwigające posagi herosów, otaczały świątynię, imponując swą potęgą i wspaniałością — tak Kościół Chrystusa jest stróżem objawionej prawdy, którą odsłania przed ludzkością.

W ten sposób metafora, określająca Kościół jako budowlę, dom, świątynię Boga, uczy, że Kościół jest dziełem i własnością Boga, jest społecznością zorganizowaną. I tu za J. C. Fentonem⁷ należy stwierdzić, że obraz *dom Boga* nie jest metaforą, o ile przedstawia rzeczywistość związków, którymi wierni łączą się z Bogiem oraz między sobą. Zgodnie z ogólnoniemiecką, teologiczną ideą świątyni, należy dodać, że łasce obecności Boga w Kościele towarzyszy łaska wybrania i specjalnej opieki.

2. Skala — fundament — kamień węgielny Kościoła.

Fundamentem, kamieniem węgielnym Kościoła jest Jezus Chrystus. Częstotliwość tej metafory tworzy biblijną Litoschrystologię, o której m. in. mówi Joh. Betz⁸. Począwszy od najstarszych ksiąg ST Jahwe nazywa siebie skałą zbawienia względnie obrażenia, jeśli lud nie dochowa

⁴ F. Prat, SJ., *La theologie de Saint Paul*, Paris 1949, II, s. 332.

⁵ R. de Vaux, OP., *Ancient Israel, its life and institutions*, London 1961, s. 282.

⁶ Adrien Boudou, SJ., *Saint Paul. Les epîtres Pastorales*, Paris 1950, s. 127, Prat, dz. cyt., II, s. 444; 370.

⁷ Joseph Clifford Fenton, *New Testament Designations of the Catholic Church and of its members*, w: *The Catholic Biblical Quarterly* (1947) 284.

⁸ J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, w: *Theol. Quartalschrift*. 148 (1958) 168.

wierności. Kamień położony na Syjonie (Iz 8, 14; 28, 16), odrywający się od góry (Dan 2), symbolizuje Mesjasza i jego królestwo⁹.

Chrystus jest kamieniem węgielnym (Mt 21, 42; Mk 12, 10; Łk 20, 17; Rzym 9, 33; 1 Kor 3, 11): *akrogoniaios* — *eben pinnāh*, który już w ST oznaczał naczelników ludu (*pinnot*: Sędz 20, 2; 1 Sam 14, 38; Iz 19, 13; Za 10, 4), a nie kamieniem zamykającym sklepienie, czyli zwornikiem, jak pojmują Jeremias i Huby¹⁰. Wierni zaś są żywymi kamieniami (Ef 2, 20; Dz 4, 11; 1 P 2, 4). Autorowie NT odnosili do Chrystusa metaforę skały nie tyle w sensie typicznym, ile raczej sensu pleniori, jak sądzi Siegman¹¹.

Tekstem izajaszowym należy posłużyć się także w rozumieniu Mt 16, 18. Jak Jahwe kładzie na Syjonie kamień jako gwarancję trwania Izraela, tak Chrystus czyni Szymona skałą jako gwarancję wiekuistego trwania Kościoła. Stąd bramy Hadesu nie mogą go pokonać. Wg Eppela i O. Karrera w pierwotnym tekście aramajskim nie było *bramy piekła*, ale *słudzy bram piekielnych*. Ponieważ teksty Qumran używają jedynie zwrotu *bramy piekła*, to domysł tych autorów nie ma oparcia w ówczesnej palestyńskiej terminologii¹².

Metafora skały — kamienia, orzekając o Chrystusie, Piotrze i wiernych, zawiera sens, iż ontyczna konstrukcja Kościoła bytuje przez Chrystusa. Moc Chrystusa sprawia, że i Piotr i wierni są w bytowych relacjach z Nim — Chrystusem, aby i Piotr i wierni spełnili swoje zadanie zgodnie ze stanowiskiem, które zajmują w społeczności Chrystusowej.

3. Kościół jako rola — winnica.

Ponieważ wyraz *budować* łączy się zazwyczaj z wyrazem *sadzić* = *nātā'* (Jer 31, 28; Iz 18, 7—9), to po metaforze budowli należy umieścić metaforę roli i winnicy. W ST wyrażenie metaforyczne *Bóg sadił swój lud*, oznacza, że Bóg zgodnie z posłannictwem tego ludu wydziela mu odpowiednią przestrzeń życiową i powoduje jego bezpieczny rozwój (2 Sam 7, 10; ps. 44, 3). Wyraz ten kojarzy się z obrazem roli, winnicy, która oznacza Izraela i jego dzieje (Iz 5, 1—7; Oz 10, 1; Jer 2, 21; Ez 15; ps 80). Jeśli Izrael jest winnicą, to Mesjasz jest odroślą, która wyrasta z pnia Issaja (Iz 53, 2), stając się ośrodkiem religijnej jedności narodów (Iz 11, 10; Syr 24). Być może, że na tle symbolu winnicy mentalność żydowska pod

⁹ E. F. Siegmann, *The stone hewn from the mountain* (Daniel 2), w: *The Cath. Bibl. Quarterly* (1956) 378.

¹⁰ Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950, II, s. 159, J. Huby, S.J., *Saint Paul. Les epîtres de la captivité*, Paris 1947, s. 187.

¹¹ Siegmann, dz. cyt., s. 378.

¹² Joh. Betz, dz. cyt., s. 170, Otto Kuss, *Bemerkungen zu den Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament*, w: *Theol. Quartalschrift* 145 (1955) 28—55, Lucien Cerfaux, *Saint Pierre et sa succession*, w: *Recherche de science religieuse* 41 (1954) 188—202.

nazwą korzenia, odrośli rozumiała winny krzew, jeśli syr. Apokalipsa Barucha (35—40) uznaje winny krzew za symbol Mesjasza¹³.

Nie ulega wątpliwości, że alegoria winnego krzewu (J 15), oliwki (Rzym 11, 16—24) zakłada starotestamentowe metafory winnicy i odrośli, przy czym wierni są *uprawną rolą Bożą i budowaniem Bożym* (1 Kor 3, 6—9; Apk 2, 7; 22, 4). Metafora ta uczy, że bytowe relacje wiernych z Chrystusem są relacjami życia: Jezus jest źródłem życia, które powoduje wewnętrzny i zewnętrzny rozwój Kościoła i poszczególnych jego członków.

4. Kościół jako miasto — niebieskie Jeruzalem.

Starożytne, semickie miasto, położone zazwyczaj na wzgórzu, otoczone murem na skalistym gruncie, z dodatkowym *migdal'em*, czyli cytadelą, robiło wrażenie potęgi i bezpieczeństwa. Stąd psalmiści nazywają Bogazbawcę skałą, zamkiem (ps 18, 3; 31, 4; 71, 3; 91, 2; 144, 2). Wg Izajasza (26, 1; 27, 13; 60) i Ezechiela (40—48) w czasach mesjańskich będzie zbudowane na górze nowe Jeruzalem, w którym sam Jahwe jest wieżką skałą. Mniemanie niektórych egzegetów, np. Rad'a, jakoby góra ta była górą świata, wynurzającą się z oceanu pierwotnego, nie ma uzasadnienia w Piśmie św. Również apokaliptyka żydowska, mianowicie ks. Henocha (90), syr. Apokalipsa Barucha (32), 4 ks. Ezdrasza (10, 27) i inne¹⁴, mówią wiele o nowym niebieskim Jeruzalem.

Jeruzalem w wizji proroczej, to Kościół Chrystusowy w jego fazie ziemskiej i niebieskiej, który rodzi synów bożych (Gal 4, 24—27). Żydzi ściąganie zaś przyszli do miasta pokoju (11, 10). I Apokalipsa kończy się wizją niebieskiego Jeruzalem (21—22). Obraz ten, jak słusznie zaznacza Romano Guardini¹⁵ symbolizuje istnienie odkupione. Gdy miasto to stacza swą ostatnią walkę, otrzymuje nazwę obozu *świętych* (20, 9). Kościół opisany metaforą miasta, ma następujące cechy: trwałość, powszechność, widzialność (Mt 5, 14), obcowanie świętych, walka (2 Tym 2, 3).

5. Kościół jako oblubienica — małżonka Chrystusa.

Zarówno apokaliptyka żydowska (4 ks. Ezd 10, 1—60; syr. Apk. Bar. 3), jak i ludzie starożytnego wschodu wyobrażali sobie miasto jako istotę żeńską¹⁶. Prorocy oraz autor *Pieśni nad Pieśniami* przedstawiali sobie stosunek Jahwe do Izraela w obrazie oblubienicy i oblubienicy (Oz 2, 18; Iz 54, 4—6; 62, 4; Jer 2, 2; 31, 3; Ez 16, 23). Dopiero Wcielenie i jego potencjalne, analogiczne rozszerzenie na całą ludzkość dołącza ostateczną

¹³ E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, II, s. 424.

¹⁴ Por. M. Hetzenauer, OMCap., *Biblia Sacra*, Ratisbonae 1922, IV, s. 415.

¹⁵ Romano Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1951, s. 675.

¹⁶ Por. Kautzsch, dz. cyt., II, s. 413, Warnach, dz. cyt., s. 435, X. L. Stefaniak C.M., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana*, Poznań 1957, s. 118, 170.

podstawę tego związku oblubieńczego między Bogiem a człowiekiem. Sądzi Prat¹⁷, że symbol małżeństwa odgrywa małą rolę w NT. Odrębny sąd mają inni, np. Kürzinger¹⁸, Meinertz¹⁹, Feckes²⁰, Tromp, M. Premm²¹. W porównaniu z obrazem ciała twierdzenia dotyczące się symbolu małżeństwa słownie zajmują mało miejsca w NT, rzezowo zaś stanowią wielkości równorzędne. Sam Chrystus nazywa siebie oblubieńcem swego Kościoła (Mk 2, 19; Mt 24, 1—13; 9, 15; Mk 2, 19; Łk 5, 34). Tak nazywa go św. Jan Chrzciciel (J 3, 29) i św. Paweł (2 Kor 11, 2). Najgłębiej ten mistyczny związek przedstawiony jest w liście do Efezjan (5, 21—33), gdzie zlewają się obrazy ciała i małżonki Chrystusa, wskazując na ścisły związek tych pojęć (Meinertz, Feckes). Małżeństwo jest tylko odwzorowaniem tej jedności. Pawłowy Kościół *bez zmazany* bardzo przypomina apokaliptyczne Jeruzalem jako małżonkę Baranka, która przystroića się w czyny sprawiedliwe świętych (Apk 19, 7; 21, 2—9; 22, 17).

Metafora oblubienicy oznacza mistyczną jedność i wzajemną miłość Chrystusa z Kościołem. Pisarze NT czerpali z metaforyki ST. Nie mamy zaś pewności — sądzi Warnach — czy św. Paweł uwzględnił również gnostyckie spekulacje o emanowanych parach eonów, czyli sydyziach (np. Soter — Sophia).

6. Kościół jako ciało Chrystusa.

Żona jest ciałem męża (Rdz 2, 2; Ef 5, 28). Poza tym semici utożsamiali pojęcie ciała z pojęciem solidarności (2 Sam 19, 13). Za B. M. Ahernem²² należy stwierdzić, że jeśli antropologia grecka uważała ciało jako element neutralny w psychofizycznej budowie człowieka, to św. Paweł jako semita, mówiąc o ciele, ma na myśli ożywioną, cielesną osobę. Zatem już w ST znalazł pierwsze elementy do swej metafory ciała, jak sądzą: Warnach, L. Vagaggini²³, B. M. Ahern, O. Jankowski. Elementy te rozwinął w sposób samodzielny, który zakłada analityczno-filozoficzne wejrzenie na naturę człowieka. Taka metoda nie zdaje się mieścić w ramach myśli semickiej. Z pośród licznych badań nad genezą myśli pawłowej cytujemy pogląd H. Schliera i K. L. Schmidta²⁴. Sądzą oni, że pawłowe obrazy budowli, małżonki, ciała, pochodzą z mitologii współczesnej — mianowicie z mandejskiej liturgii, która mówi o niebieskiej budowli i o człowieku doskonałym — z gnozy walentyńskiej i z Ód Salomona. Jedna z tych Ód (18, 14) Me-

¹⁷ Dz. cyt., II, s. 333.

¹⁸ Kürzinger, *Die Briefe des Apostels Paulus*, Echter Bibel, Würzburg 1954, s. 62.

¹⁹ Dz. cyt., II, s. 100.

²⁰ Feckes, *Das mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1951, s. 43.

²¹ Mathias Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Wien 1952, II, s. 455.

²² B. M. Ahern, *The christian union with the Body of Christ* in: Cor., Gal., and Rom., w: Cath. Bibl. Quarterly (1961), 199—209.

²³ Luigi Vagaggini, *Chiesa*, w: Dizionario Biblico, Roma 1957, s. 130.

²⁴ K. L. Schmidt, dz. cyt., II, s. 156.

sjasza nazywa głową, a jego wiernych członkami. Poglądy te nie u wszystkich znalazły uznanie. Nie trzeba tu zapominać o sposobie, w jaki Paweł przeżył misterium Chrystusa: szukał ciągle analogii celem zobrazowania zjednoczenia wiernych z Chrystusem. Celem bowiem tej metafory jest podkreślić jedność Kościoła. Chrystus występuje tu jako zasada jedności przez to, że jednoczy wiernych z sobą (Rzym 12, 4; 1 Kor 12, 12—27) i wpływa na nich jako Głowa (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23).

Czy obraz ciała jest wyłącznie metaforą?

Teologowie bowiem od XIX w.²⁵ mówią o „*metaphora Corporis Christi*”. Wikenhauser i Mersch interpretują ją w tym sensie, że Kościół jest społecznością mistyczno-ontologiczną. Deimel i Koster twierdzą, że metafora ta wyraża jedynie organizację społeczną Kościoła, współznacząc uświęcenie tej więzi. Ci dwaj ostatni więc zakładają jedynie metaforyczny charakter nazwy „ciało”, podczas gdy pierwsi widzą w niej coś więcej. Faktycznie za Meinertzem, Warnach'em, Ahern'em trzeba stwierdzić, że nie chodzi tu tylko o porównanie Kościoła z ciałem. Niektóre wypowiedzi św. Pawła brzmią jak definicja — np.: *Jest tylko jedno ciało i jeden duch* (Ef 4, 4; por. 1 Kor 10, 16; 12, 12. 27; Ef 2, 16; Kol 1, 24), choć trzeba się strzec, by nie zacierać różnic między Chrystusem a wiernymi i wpadać w pewien rodzaj mistycznego panchrystyzmu. Pożyteczne uzupełnienie wnosi tu metafora obłubienicy, która zakłada odrębność między Chrystusem a wiernymi. Zatem Kościół z Chrystusem stanowi jedność porządku mistyczno-ontologicznego.

7. Kościół jako trzoda.

Nowotestamentowa metafora trzody wiąże się z odnośną metaforą ST. Jahwe swą trzodę pasie, gromadzi, niesie, prowadzi (Iz 40, 11; Jer 13, 17; 23, 1—4; 31, 10), wyznacza jej dobrego pasterza (Ez 34; Mi 2, 12; 7, 14; Za 10, 2; ps 95, 7; 103, 3; 80, 1; Syr 18, 13). Wg NT społeczność wiernych jest trzodą, „małą trzódką” (Łk 12, 32) — wyrażenie to nawiązuje do proroczego pojęcia „reszty” — w której pasterzem jest Chrystus wraz z ustanowionymi przez siebie rządcami (J 10; Mt 15, 24; 18, 12; 26, 31; J 21, 15). Na sądzie ostatecznym Chrystus postąpi jak pasterz. List do Hebrajczyków kończy się wizją Chrystusa Zmartwychwstałego jako *wielkiego pasterza owiec* (13, 20). Określenie to wiąże się z nazwą Jezusa — wodza, który odnawia wszelkie rzeczy. Metafora ta uczy, że Kościół jest społecznością podległą prawowitej władzy, której rządy powodują życie, uświęcenie, odnowę.

²⁵ Por. Timotheus Zapelena, SJ., *De ecclesia Christi, Pars altera apologetico-dogmatica*, Romae 1954, s. 384.

8. Kościół jako droga — światłość świata — obrzezanie.

Ta grupa metafor opisuje nie tyle istotę Kościoła, ile raczej wynikające z jego istoty cechy, aspekty, postulaty, przy czym nie każde z tych wyrażen jest ściśle metaforą.

Biblijny wyraz: *derek* = 'odos oznacza nie tylko drogę, ale również czyn, dzieło. Stąd łatwo było przejść do znaczenia metaforycznego, gdzie wyraz ten w odniesieniu do Boga oznacza plany i sposoby realizowania zbawczej ekonomii, a w odniesieniu do człowieka jego moralne postępowanie²⁶. W Dz Ap oznacza on Chrystusowe prawo ewangeliczne, przyjęte przez chrześcijan, zastosowane w życiu i wyodrębniające ich od innych zrzeszeń ludzkich (Dz 9, 2—23; 22, 4; 24, 14—22; 21, 4; por. 1 Kor 4, 17; 2 P 2, 2).

Również określenie „światłość świata” ma swoje korzenie w ST, gdzie Bóg, Mesjasz oraz mesjański Syjon nazywają się światłością człowieka (Iz 10, 17; 42, 6; 49, 6; 60; ps 27, 1). Wyraz ten przyporządkowuje takie pojęcia, jak: życie, zbawienie, pomyślność, radość, szczęście (Job 33, 30; ps 56, 14; Mi 7, 9; Iz 9, 1; 58, 8—10; 59, 9; Jer 13, 16). W NT uczniowie Chrystusa nazwani są światłością świata, ponieważ uczestniczą w światłości Chrystusowej (J 8, 12) i są jej nosicielami wobec innych ludzi (Mt 5, 14; Ef 5, 8; Dz 26, 18; Kol 1, 12; 1 P 2, 9). W tym znaczeniu wyraz ten, choć zakłada porównanie ze słońcem (J 11, 9), nie jest metaforą²⁷.

Chrześcijanie są duchowym obrzezaniem. Św. Paweł mówi: *My bowiem jesteśmy obrzezaniem* (Fil. 3, 3). Św. Paweł chce przez to powiedzieć: *My chrześcijanie jesteśmy tymi, którzy są prawdziwie, duchowo obrzezani*. (Rzym 2, 25; i Kor 7, 19; Gal 5, 6). Metafora ta zatem poucza, że nieodzownym warunkiem uczestniczenia w boskiej rzeczywistości Kościoła jest oddalenie się od zła, czyli odcięcie grzechów i namiętności.

II

Metafory eklezjologiczne a epitety zrzeszenia w Qumran

Ponieważ gmina w Qumran uważała siebie za idealnego Izraela, dlatego sądziła, że ona jest ośrodkiem pełnej realizacji prorocत्व starotestamentowych. Odnosiła więc do siebie niemal wszystkie maksymalistyczne określenia, dotyczące się przyszłej społeczności mesjańskiej. Nazywa siebie budowlą, świątynią (S 8, 5; 8, 9; 9, 6), żywą świątynią, w której Bogu składa się duchowe ofiary, prawdziwym *debirem* (H 6, 26; S 8, 5), do-

²⁶ W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin 1958, s. 1098, F. Zorell SJ, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931, s. 895.

²⁷ Por. Pözl-Annitzer, *Kurzgefasstes Kommentar zu den vier Evangelien*, Graz 1932, B I, s. 89, E. Schick, *Das Evangelium nach Joannes*, Echter Bibel, Würzburg 1956, s. 83.

mem najsilniej ugruntowanym (DD 3, 19—4, 4), domem prawdy (S 5, 6; 8, 9; H 3, 13. 30; 7, 9: S 5, 5: *lisod mosad emet lísrael*; DD 10—11). Odnosi do siebie przepowiednię o kamieniu węgielnym (S 8, 7. 20—9, 6), o skale (H 7, 7—9), którą jest prawda boża (H 3, 37—4, 3; 6, 26; 7, 9: Ty ugruntowałaś na skale moją budowlę). Uwolniony od nieszczęść mówi (H 6, 25—29), że schronił się w warowni, która ma „fundament na skale, wiązadło na sznurze sprawiedliwym” (*we kafis'al kew mišpat*)²⁸. *Kafis* nie oznacza rusztowania (Carmignac, Guilbert), lecz poprzecznice lub wiązadło poprzeczne, którym jest belka lub kamień, wmurowane w podłogę i w dolną część muru jako podpora dla rusztowania. Choć Chrystus nie nazwał Piotra podporą, lecz skałą, nie jest wykluczone — sędzi O. Betz 29 — że żydochrześcijanie kojarzyli słowa: *kefa* — *kafis*. Jednakże w tekstach z Qumran nie ma mowy o tym, by określona osoba była fundamentem tej budowli. Często stosowany obraz bram piekła jest symbolem wrogiej działalności Szeolu, Beliala, której przejawem jest również groźna akcja żywiołów. Zatem obraz ten oznacza nie tylko etycznie ofensywne siły zła (O. Betz), lecz zło w znaczeniu szerszym (H 3, 14—18; 6, 24). Gmina określa siebie obrazem miasta, które chroni Bóg (H 3, 7. 37; 6, 25; 7, 7—9). Wg ks. Jubileuszów (29, 16; 31, 6) patriarchowie mieszkają w wieży Hebron. Członków swoich nazywa „drzewami żywota” (H 6, 15; 8, 4;), podobnie jak to czynią psalmy Salomona (14, 2), Ody Salomona (38, 18—21), ks. Henocha (10, 16), ks. Jubileuszów (1, 16), synami światłości, prawdy (S 1, 9; 2, 2—6; 8, 2). Nie jest oczywiste czy swą religię nazywali drogą (Murphy), choć często tym wyrazem posługują się (S 4, 2—9. 11; 3, 18; 9, 16). S. 5, 4 zaleca swym adeptom duchowe obrzezanie. Rządcy zrzeczenia mają pokazać uczucia ojca, troskę pasterza (DD 17, 6; 13, 7).

Nie ulega wątpliwości, że terminologia qumrańska zasadniczo wyraza z dwóch źródeł: ze ST i apokaliptyki żydowskiej. Nie zacięśniała się ona tylko do osiedla w Qumran. Razem z Metzinger'em³⁰ należy mówić o duchowości esseńskiej, qumrańskiej, która była w całej Palestynie i nawet poza nią. Zatem Chrystus i Apostołowie nie spotkali się z próżnią ideową u swych słuchaczy. Mówili językiem swej epoki i nawiązywali do terminów znanych. Metafory więc opisujące Kościół znalazły u nich pełne zrozumienie.

²⁸ Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in english translation*, New York 1956, s. 157, J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumran*, Paris 1961, s. 224.

²⁹ Otto Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*, w: ZNW und die Kunde der älteren Kirche 48 (1957) 49—77.

³⁰ A. Metzinger, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament*, w: *Biblica* (1955) 457—481.

III

Teologia metafor eklezjologicznych

Zestawionych tutaj blisko 20 metafor eklezjologicznych operuje obrazami zrozumiałymi, jakimi są: góra, kamień, dom, świątynia, ciało, droga itp. Tak semita, jak i każdy inny człowiek kojarzył z nimi określoną grupę pojęć, przeżyć, refleksji, nadziei. Jeśli objawienie Boże posługuje się tymi obrazami, to bezsprzecznie chce spowodować równie pewne zrozumienie boskiej instytucji Kościoła. Ponieważ przenikają one tak Stary jak i Nowy Testament, to przy określaniu istoty Kościoła należy posłużyć się nimi wszystkimi (Linton, Warnach, Fenton), a nie tylko obrazem ciała. To nie wyklucza, że obrazy te w praktyce zostaną uhierarchizowane stosownie do ich przeznaczenia i mniej lub więcej rozbudowanej treści. Określają one Kościół jako instytucję zbawczą, przez Boga zamierzoną, przepowiedzianą, zrealizowaną. Racją i miarą istnienia Kościoła jest Mesjasz. On sam jest *przymierzem ludu* = *berit cam* (Iz 42, 6; 49, 8)³¹. To przedziwne, izajaszowe wyrażenie oznacza, że wszystkie dotychczasowe, religijne przymierza kulminują w przymierzu mesjańskim. Ponieważ w nim pośredniczy Mesjasz, to jest nierozzerwalne zarówno przez wpływ jego mocy, jak i przez jego osobę, która ogarnia religijne życie i osobowość ludzkości. Z tego powodu metafory wyrastające ze Starego Przymierza określają łącznie społeczno-instytucjonalny aspekt Kościoła oraz indywidualny związek człowieka z Bogiem. Zaczynają od metafory budowli a kończą na pawłowej metaforze ciała, ponieważ celem zbawienia jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. W tej relacji człowieka do Chrystusa względnie jego Ducha zawiera się jak w ziarnku istota Kościoła.

W Piśmie św. Kościół nosi aspekt ontologiczny, tj. niewzruszonego trwania, dynamiczny, tj. życia i rozwoju, bo biblijną ideę Kościoła przenika pojęcie życia (I. Congar), społeczny, bo Kościół jest wspólnotą (I. Danielou, E. Hocedez) i misteryjny, bo Kościół jest misterium zbawczym i rzeczywistością pneumatyczną.

Metaforyka biblijna niewąznicznie wskazuje źródło mocy Kościoła, przedmiot i zasięg jej wpływu, wreszcie jej skutki i cele.

Jeśli za św. Augustynem³² przyjmiemy, że jednym z celów Wcielenia Chrystusa było założenie Kościoła, a Kościół jest mistycznym przedłużeniem Chrystusa w czasie i przestrzeni, to zadaniem człowieka jest przyjąć misterium Kościoła, aby się w nim na nowo narodzić.

Kraków

Ks. FELIKS SZREDER CR

³¹ E. Vogt, *Vox berit concrete adhibita illustratur*, Biblica (1955), 565—566.

³² Stanislaus J. Grabowski, *The Church. An Introduction to the theology of St. Augustine*, St. Louis 1957, s. 11.

Ks. Walerian Szubzda, Łomża

KOŚCIÓŁ A KOŚCIOŁY WEDŁUG DOKTRYNY ŚWIĘTEGO PAWŁA

Według doktryny św. Pawła wspólnota ludzi wierzących i ochrzczonych, w której członkach pulsuje wewnętrzne życie Chrystusa, tworzy Kościół — *εκκλησια* i to Kościół Boży — *εκκλησια τοῦ Θεοῦ* (1 Kor 10, 32; 14, 4; 15, 9; Gal 1, 13; Filip 3, 6; 1 Tym 3, 5). Ta chrześcijańska społeczność to „nowy lub Boży” — kontynuacja Izraela.

Zasadniczo w dwojakim sensie używa św. Paweł terminu *εκκλησια* w swoich pismach:

1-c uniwersalnym — gdy mówi o Kościele jako całości, obejmującej wszystkich wiernych (1 Kor 12, 28; 14, 4. 12; 15, 9; Gal 1, 13; Ef 3, 10. 21; 5, 24 n. 27. 32; Fil 3, 6; Kol 1, 25).

2-c partykularnym — odnośnie poszczególnych kościołów lokalnych, stanowiących odrębne gminy chrześcijańskie (Rzym 16, 1; 2 Kor 1, 1; 1 Tes 1, 1). Niejednokrotnie traktuje je kolektywnie i wymienia w liczbie mnogiej, np. kościoły Azji (1 Kor 16, 19), kościoły Macedonii (2 Kor 8, 1), kościoły Galacji (Gal 1, 2), kościoły Judei (Gal 1, 22) itd. Mianem *ekklesia* objął także Paweł niewielkie liczebnie skupiska chrześcijańskie, które zazwyczaj koncentrowały się w domach prywatnych. Te doraźnie wykorzystywane przez chrześcijan domy modlitwy otrzymały w listach Pawła zaszczytny tytuł „kościółów domowych” (1 Kor 16, 19; Rzym 16; Kol 4, 15; Fil 2). Niekiedy również sam budynek — przeznaczony do funkcji sakralnych — nazywa Paweł *Kościółem Boga żywego* (1 Tym 3, 15). Ponieważ niełatwą jest rzeczą przekazywać treść nadprzyrodzoną słowem, dlatego też Apostoł, przy wyjaśnianiu idei Kościoła uniwersalnego posługiwał się często różnymi metaforami, obrazami i porównaniami. Te figury retoryczne przyczyniły się niejednokrotnie do uwypuklenia istotnej treści skrypturystycznej. Celem zilustrowania faktycznego stanu rzeczy wymienimy tylko niektóre z nich — bardziej charakterystyczne — które wyrażają ideologię powszechnego Kościoła w ujęciu św. Pawła. Np. *Kościół Boży* (1 Kor 10, 32; 14, 4; Gal 1, 13; Fil 3, 6; 1 Tym 3, 5), *Ciało Chrystusa* (Ef 1, 23; 4, 12. 16; 5, 23; Kol 1, 18; 2, 17), *Kościół Święty* (Ef 2, 21), *Dom Wielki* (2 Tym 2, 20).

Spośród tych kilku określeń dość często używa Apostoł na oznaczenie Kościoła uniwersalnego wyrażenia *Kościół Boży*. Nie jest wykluczone, że zarówno konstrukcję słowną tej nazwy, jak i jej treść właściwą zaczerpnął Paweł z pierwotnego środowiska chrześcijańskiego, gdzie określenie to mogło być wówczas w powszechnym użyciu i oznaczało Kościół jako całość. U Greków bowiem termin *ekklesia* nie posiadał specjalnie religijnego znaczenia. Służył on przede wszystkim na określenie zgromadzenia, względnie zebrania lub masówki..., ale nigdy jakiegś społeczności religijnej.

Św. Paweł był w pełni tego świadom i niejednokrotnie w swoich

listach to podkreślał, że Chrystus przez sam fakt wcielenia i odkupienia rodzaju ludzkiego na drzewie krzyża, zmanifestował publicznie ogrom miłości Bożej względem upadłego człowieka. Jest również faktem, że z chwilą Wniebowstąpienia Chrystusa Pana Jego zbawcza misja na ziemi nie została definitywnie zakończona. Dalekosiężne plany Zbawiciela, które niejednokrotnie obwieszczał On swoim Apostołom, wyraźnie przemawiały za tym, iż było Jego szczerą i zdecydowaną wolą pozostać w szeregach chrześcijańskiej społeczności ludzkiej aż do końca świata. Mając to na względzie — jeszcze przed swoim odejściem do Ojca niebieskiego — ustanowił hierarchiczną społeczność — Kościół (*ekklesia*), któremu powierzył doniosłe zadanie — kontynuację zbawczego dzieła. Różnorodność funkcji w Kościele Chrystusowym została odpowiednio rozgraniczona i przydzielił je Bóg wybranym ludziom. Stwierdził to św. Paweł w swoim liście do Koryntian: *I niektórych ustanowił Bóg w Kościele najpierw Apostołów, potem Proroków, po trzecie Nauczycieli, innym dał moc i dary uzdrawiania, posługiwania, rządzenia, mówienia językami i tłumaczenia mów* (1 Kor 12, 28). Wszystko zaś oddał Bóg we władanie Chrystusa i ustanowił Go tegoż Kościoła głową (Ef 1, 22). Dzierżąc prymat w swoim Kościele zespolił w nim Chrystus wszystkich ludzi dobrej woli — zarówno żydów, jak i pogan, zaszczerpił w nich dar nadprzyrodzony, nowe życie łaski, którego Sam jest faktycznym dawcą.

Według doktryny św. Pawła założony przez Chrystusa Kościół będzie ustawicznie się rozrastał, a to dzięki permanentnie głoszonej Ewangelii. Między innymi stwierdza Apostoł w swoim liście do Koryntian, że stał się ich ojcem w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (1Kor 4, 15). Gdzieś indziej znów relacjonuje, że w boleściach rodzi na nowo Galatów — obciążonych Prawem Starego Zakonu — aby w nich odtworzyć obraz Chrystusa (Gal 4, 19). Dotychczasowe miejsce narodu wybranego ma zająć nowy lud Boży, prawdziwa społeczność chrześcijańska, która w oparciu o Stare Przymierze będzie kształtowała swoją formację duchową na zasadach ewangelicznych.

Ponieważ Kościół jest tworem samego Chrystusa z natury więc rzeczy zaistniał między Nim a Kościołem serdeczny i bliski stosunek. Chrystus uważa Kościół za swój najdroższy skarb, nabyty za cenę krwi własnej (1 Kor 6, 20) i dlatego przypomina Koryntianom, że skoro tak *drogo byliście nabyci, nie stawajcie się niewolnikami ludzi* (Kor 7, 23).

Chcąc uzasadnić, jak istotne więzy łączą Chrystusa z Kościołem, wykorzystał Paweł liczne metafory w swojej argumentacji. Wzorując się na hellenistycznych formach literackich, które wyrażały analogię między społecznością ludzką a żywym organizmem człowieka, nazwał Kościół mistycznym Ciałem Chrystusa (1 Kor 12, 27; Ef 1, 23; 412). Spekulatywne wywody Apostoła na ten temat zostały skoncentrowane przede wszystkim w listach do Kolosan (1, 18; 2, 10. 19) i Efezjan (1, 22n; 4, 15; 523), a zwłaszcza w tym ostatnim, gdzie misterium uniwersalnego Kościoła zostało rozpracowane *ex professo*.

Z uwagi na swą naturę ludzką Chrystus Pan stał się *głową ciała Kościoła, początkiem i pierworodnym z umarłych, aby sam we wszystkim zachował pieruszeństwo* (Kol 1, 18). W świetle tej wypowiedzi Pawła osoba Chrystusa Pana zareprezentowała się ludzkości jako prawdziwe arcydzieło świata stworzonego. A ponieważ — według nauki tegoż Apostoła — wszystko cokolwiek istnieje na ziemi i na niebie zawdzięcza swój początek Chrystusowi, zatem cały misterny wszechświat jest odbiciem doskonałości swego Boskiego Stworzyciela (Kol 1, 17).

Wspomnieliśmy już uprzednio, że przez Wcielenie nawiązał Chrystus Pan bezpośredni kontakt z ludzkością, a następnie, realizując swoje odwieczne plany soteriologiczne, zorganizował społeczność chrześcijańską, którą nazwano Kościołem. Ta Boża instytucja okazała się z jednej strony bardzo ludzką, z drugiej zaś — pełną tajemniczości. Wystarczy zapoznać się bliżej z treścią listów Pawłowych, aby się o tym przekonać. Zgodnie z jego definicją Kościół to mistyczne Ciało Chrystusa. Tworząc swoje Ciało w ludzkości wykorzystał Chrystus Pan odpowiedni materiał ludzki. Wierni chrześcijanie, zespoleni w ramach Kościoła, uformowali mistyczne Ciało Zbawiciela. Nie jest ono martwe lecz pulsuje życiem i stanowi rzeczywiste Ciało Chrystusa. Tak jest faktycznie. Mamy zatem przed sobą coś bardziej tajemniczego niż tylko mistyczną obecność Chrystusa Pana.

A oto nowa trudność równie niełatwa do rozszyfrowania dla ludzkiego umysłu. Jest faktem, że Chrystus po swoim Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu zajął należne sobie miejsce po prawicy Ojca niebieskiego i tam pozostaje w swoim uchwalenionym ciele ludzkim. Tymczasem tenże sam Chrystus, stając na czele społeczności chrześcijańskiej — Kościoła, powiększył się o swoje Ciało mistyczne, które my stanowimy. Zatem przedłużył jakoby swoją fizyczną obecność wśród nas. I tutaj znów musimy przyznać, że nie jest nam łatwo zrozumieć do głębi tego rozszerzenia się Chrystusa na ziemi. Tym bardziej nie pojmie tej wewnętrznej tajemnicy Kościoła człowiek, który nie ma wiary.

Już ta ogólnikowo potraktowana analiza nauki Pawła, skonkretyzowanej w formule: *Ecclesia — Corpus Christi*, utwierdza w przeświadczeniu, że istotna treść — rozważanej doktryny Apostoła — przedstawia tajemniczą rzeczywistość, której taki właśnie charakter nadał sam Chrystus. Każdy więc, kto zechce dogłębnie zbadać naturę tej rzeczywistości tajemniczej, musi pamiętać, że ma przed sobą misterium fidei.

Tak pojęta idea Kościoła, jak zreferował ją św. Paweł w swoich listach do Efezjan i Kolossan, nie była całkiem obca i wcześniejszym jego pismom (por. 1 Kor 10, 32; 15, 9; Gal 1, 13; Filip 3, 6), lecz poruszył ją tam raczej fragmentarycznie i obiter. Np. w listach do Rzymian (12, 5) i do Koryntian (1 Kor 10, 17; 12, 20) mówi wprawdzie Apostoł o wiernych — jako o Ciele Chrystusa — lecz w tych swoich krótkich wypowiedziach nie uwypuklił dostatecznie obfitej treści, jaką zawiera w sobie termin *Eklesia*.

Powszechnie wiadomo, jak mocne więzy duchowe łączą oblubieńca

z oblubienicą. Nawiązując do tych szlachetnych i całkiem naturalnych uczuć, nazwał św. Paweł społeczność chrześcijańską, tj. Kościół, mianem Oblubienicy Chrystusa (2 Kor 11, 2). Pragnął on, na tym charakterystycznym przykładzie, wykazać jak ściśle oraz istotne więzy łączy Chrystusa — Oblubienicę z Jego Oblubienicą — Kościołem.

Według nauki Pawła są dwie wielkości, które wzajemnie się wspierają, a mianowicie: Chrystus i Kościół. Aczkolwiek ich stosunek do siebie został przedstawiony w symbolu organizmu i jego głowy (Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol 1, 18; 2, 19), co by wskazywało pozornie na zbyt serwilistyczne podporządkowanie Kościoła Chrystusowi, to jednak zależność ta jest tego rodzaju, że nie pozbawia Kościoła roli partnera w tym specyficznym związku. Chrystus jest wprawdzie początkiem i żywotną siłą nowej społeczności ludzkiej, lecz ta wraz z Nim zamyka się w Kościele.

Rozwijając dalej swoją myśl w tym samym kierunku Paweł wysuwa jeszcze inne porównanie, jakie zachodzi między Chrystusem a Kościołem z jednej strony i mężem a żoną z drugiej: *Jak Chrystus jest głową Kościoła, ciała swego, którego jest Zbawicielem, tak mąż jest głową żony* (Ef 5, 23). Stąd wniosek: posłuszeństwo, jakie cechuje Kościół odnośnie Chrystusa, winno być wzorem dla żon, jak mają ustosunkować się do swoich mężów (Ef 5, 24). Św. Paweł celowo odwołuje się w tym wypadku do idei małżeństwa, która doskonale uzmysławia ścisłą zależność obu stron zainteresowanych. Nie tylko co do żon, ale i odnośnie mężów kieruje Apostoł swoje wskazania. Faktem jest, że Kościół czerpie swe ożywcze soki z głowy, którą jest Chrystus; i ma również zagwarantowaną Jego miłość. Jest to wzór dla mężów chrześcijańskich, jak hojnie winni obdarzać miłością swe żony (Ef 5, 25), dożgonne towarzyski życia.

Z kolei zreczy Apostoł porównuje Kościół do budowli, która dzięki wszechmocnej interwencji Ducha Świętego rozrosła się do rozmiarów Kościoła Bożego, zbudowanego na fundamencie Apostołów i Proroków. Kamieniem zaś węgielnym tego wspaniałego gmachu jest sam Chrystus (Ef 2, 20—22; por. 1 Tym 3, 15).

Analogiczny obraz, przedstawiający budowanie Boże, lecz ujęty w znacznie szczuplejszych rozmiarach, bo przystosowany wyłącznie do kościołów lokalnych, zamieścił Paweł w swoim pierwszym i drugim liście do Koryntian (1 Kor 3, 9nn; 3, 16; 2 Kor 6, 16).

Zarówno w liście do Efezjan (1, 23; 4, 13) jak i do Kolossan (2, 10a) Apostoł wyraźnie stwierdza, że Kościół jest nie tylko Ciałem, ale i Pełnią *πληρωμα* Chrystusa: *który we wszystkich wszystkiego dopełnia* (Ef 1, 23b). Biorąc pod uwagę treść wyrazu *πληρωμα* i dalszy kontekst zdania — należałoby myśl Pawła interpretować w tym sensie, że Kościół przedstawia sobą to, co Chrystus wypełnił. Czyli innymi słowy: zarówno powstanie Kościoła, jego egzystencję i działalność uzależnia Apotsoł od Osoby Chrystusa. On również — według nauki Pawła — jest głową wszystkich sił — zarówno duchowych, jak i kosmicznych.

Jedynie tylko celem uzupełnienia poprzednich metafor i obrazów ilustrujących właściwą treść Kościoła — można by jeszcze przytoczyć niektóre charakterystyczne wypowiedzi św. Pawła zawarte w listach do Kolossan (3, 9n), Galatów (6, 15) i Koryntian (2 Kor 5, 17), gdzie w człowieku, który *wciąż się odnawia ku doskonalszemu poznaniu na wzór tego, który go stworzył* — mógł Apostoł dostrzegać sylwetkę Kościoła Chrystusowego.

Według doktryny Pawła jest tylko jeden Kościół Boży (1 Kor 10, 17; 14, 33; Ef 4, 4—6; 5, 25. 27. 32; Rzym 12, 4n), którego faktycznym założycielem był Chrystus. Ponieważ ten uniwersalny Kościół — mistyczne Ciało Chrystusa — jest żywym organizmem, istotną więc jego cechą jest nierozzerwalna jedność. Wszelki zatem podział żywego Ciała Chrystusa jest wbrew naturze Kościoła. Celem uargumentowania tej oczywistej prawdy kieruje się Apostoł pod adresem Koryntian retoryczne pytanie, które sugeruje właściwą stanowisku autora odpowiedź: *Czyż Chrystus jest rozdzielony?* (1 Kor 1, 13).

Wprawdzie Kościół jest złożony z wielu i to różnorodnych członków, to jednak w zasadzie stanowi on jedno ciało mistyczne, którego głową jest sam Chrystus (Ef 4, 1—16). Ta rzeczywista jedność Kościoła wyklucza różnice etniczne, rasowe, społeczne, religijne i stanowe. *Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie* (Gal 3, 28). Mając to na uwadze zachęca Paweł wiernych, aby żyli w jedności ducha i złączyli się węzłem pokoju (Ef 4, 3).

Inny — niemniej ważny — przymiot Kościoła uniwersalnego, jaki wymienia Paweł w swoich listach — to świętość. Zdaniem Apostoła przymiot ten należy się Kościołowi z wielu i to podstawowych względów. Przede wszystkim z tytułu samego założyciela, którym jest Chrystus: *Bo nikt nie może założyć innego fundamentu prócz tego, który jest założony, a którym jest Chrystus Jezus* (1 Kor 3, 11).

Święty jest również Kościół z racji nauki Boskiej, którą głosi (1 Kor 8, 4—6; 10, 13; Gal 3, 13). Także święty jest w swoich członkach: *Jako wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy stali się świętymi i niepokalanymi w miłości przed Jego obliczem* (Ef 1, 4; por. 2, 19).

Głównym celem ziemskiej działalności Kościoła jest uświęcenie wiernych (Ef 1, 4; Rzym 14, 17). Przynależność więc do tej zorganizowanej społeczności chrześcijańskiej to zaszczytne wyróżnienie (1 Kor 1, 26. 30). Z uwagi na to, że Kościół jest — według nauki Pawła — świętym przybytkiem Bożym (1 Kor 3, 17; Ef 2, 21), zobowiązuje to również jego członków do głębokiego życia religijnego (Rzym 12, 1; 15, 16). Ponieważ Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa — jest z natury swej nieskalany i święty, dlatego nie toleruje w swoich szeregach tego, co pod względem moralnym jest skażone. Aby dobrze zrozumieć boskość Kościoła, trzeba rozszyfrować do głębi jego wewnętrzną tajemnicę, a tego bez wiary nie da się osiągnąć.

Obok takich przymiotów Kościoła jak: jeden i święty również cechę powszechności wyszczególnia Apostoł w swoich listach. Chcąc podkreślić uniwersalny charakter Ewangelii, która zasięgiem swoim ogarnęła rozległe terytoria, wyraził to Paweł w następujących słowach, bezpośrednio skierowanych do Kolossan: *Dotarła ona do was, jako i na świat cały, gdzie wzrasta i owocuje, jak i pośród nas od onego dnia, którego usłyszeliście i poznaliście łaskę Bożą w prawdzie* (1, 6). W liście zaś do Tymoteusza stwierdza Apostoł, że jest szczerym pragnieniem Boga, *aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tym 2, 4).

Kościół — zdaniem św. Pawła — jest również apostołski, ponieważ wznosił go Chrystus na fundamentie Apostołów i Proroków (Ef. 2, 19). Nie omieszczał także podkreślić, że Kościół ma pełnię władzy prawodawczej (1 Kor 4, 21; 2 Kor 13, 10; Hebr 13, 17), że uświęca ludzi (Ef 5, 25), że jest hierarchiczny (1 Kor 12, 4—6. 28) i nieomylny (1 Tym 3, 15). W świetle nauki Pawła tenże Kościół stanowi faktycznie jedność, na którą składają się: Chrystus, hierarchia i wierni.

Z uwagi na to, że wierni ci są członkami Kościoła, ciąży więc na nich pewne obowiązki. Przede wszystkim mają być ulegli Kościołowi i to nie tylko z obawy przed grożącą im karą, ale w poczuciu własnego sumienia (Rzym 13, 5). Apeluje również Paweł do ośrodków chrześcijańskich, aby wiernie zachowywały naukę, którą im przekazuje (2 Tes 3, 14). Wreszcie przypomina wyznawcom Chrystusa, aby zatroszczyli się o należyte utrzymanie dla swoich pasterzy i wspierali ich hojnie modlitwą (Rzym 15, 30); Kol 4, 3; 2 Tes 3, 1).

Powszechnie wiadomo, że organizatorami, duszpasterzami i kierownikami pierwotnych gmin chrześcijańskich byli przede wszystkim Apostołowie, w których czołówce znalazł się również i św. Paweł. On to bowiem w swojej misyjnej działalności wykroczył znacznie poza granice Palestyny i rozwinął akcję ewangelizacyjną na terytorium państw śródziemnomorskich. Podczas swej kilkuletniej pracy założył liczne ośrodki chrześcijańskie w Syrii, na Cyprze, w Azji Mniejszej, w Macedonii i Achai. Rozsiewał także ziarno Ewangelii w Rzymie (zwłaszcza podczas pierwszego uwięzienia), a nawet prawdopodobnie dotarł aż do odległej Hiszpanii. Te odrębne skupiska chrześcijańskie nazywa Paweł w swoich listach „kościółami”.

Oczywiście brał on to w sensie partykularnym, nie podważając tym wcale jedności Kościoła Powszechnego.

Jak wynika z licznych wypowiedzi Apostoła, zawartych w jego pismach, korzystał on dość wydatnie z usług swoich przyjaciół i towarzyszy przy zakładaniu poszczególnych gmin chrześcijańskich. Niektórzy z tych współpracowników Pawła zarysowali się całkiem wyraźnie w jego listach (Rzym 16, 7; Kol 4, 14), innych natomiast znamy tylko z imienia (Kol 4, 10nn; 2 Tym 4, 9n; por. Dz 20, 4). Ponadto wiele również miał Apostoł życzliwych sobie osób rozsianych po licznych miastach i osiedlach, położonych na szlakach misyjnych (1 Kor 16, 15; Filip 2, 25).

Gdy z braku czasu i sił, nie mógł Paweł często odwiedzać założonych przez siebie gmin chrześcijańskich, wówczas kontaktował się z nimi za pośrednictwem listów.

Bogata spuścizna doktrynalna i literacka Apostoła, zawarta w jego 14 listach, dobitnie świadczy, jak wiele on uczynił dla spopularyzowania i utrwalenia chrześcijaństwa w basenie Morza Śródziemnego. Zdobywając słowem i pismem coraz to nowych zwolenników dla Kościoła, rekrutujących się przeważnie ze środowisk pogańskich, musiał jednocześnie nieszkodliwie wrogie zapędy judaizantów, którzy obcego pochodzenia neofitów pragnęli zakuć w kajdany Starego Prawa. Zwłaszcza list do Galatów jest wielkiej miary dokumentem, świadczącym o zaciętych sporach, jakie niejednokrotnie musiał staczać Paweł ze środowiskiem żydujących, broniąc czystości nauki ewangelicznej. A więc nie w imię utrwalania autonomizmu i separatyzmu wśród poszczególnych gmin chrześcijańskich staczał Apostoł boje — jak twierdzą niektórzy uczeni protestanccy — lecz idea jedności Kościoła Powszechnego nakazywała Pawłowi taką właśnieając postawę.

Aczkolwiek Kościół Chrystusowy tworzy rzeczywistość jedność, to jednak poszczególni jego członkowie dzielą różne koleje losu na drodze swego żywota.

Według relacji św. Pawła w Kościele odbywa się ustawiczne doskonalenie świętych w dziele posługiwania, ku budowaniu Ciała Chrystusowego. Na pytanie: jak długo ten progres trwać będzie? Apostoł odpowiada: *Aż wszyscy zejdziemy się w jedność wiary i poznania Syna Bożego, stawszy się mężami doskonałymi na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej* (Ef 4, 13).

Zanim jednak to nastąpi jesteśmy członkami Kościoła walczącego, który za cenę upokorzenia i wielkich ofiar prowadzi do zwycięstwa.

Obok Kościoła walczącego i triumfującego stwierdza również Apostoł istnienie Kościoła cierpiącego. Zatem pierwaj nim Kościół Chrystusowy zatriumfuje i doświadczy na swoich członkach w niebie życia uchwalenionego, wielu z nich podzieli jęszcze los dłużników, regulujących swoje ziemskie należności w czyściu. Wówczas to *każdego praca na jaw wyjdzie: dzień bowiem Pański ujawni, gdyż w ogniu się objawi i dźtło każdego, jakie jest, ogień wypróbuje* (1 Kor 3, 13).

Podobnie jak Kościół wojujący również Kościół triumfujący związany jest z pojęciem świętości. Do grona świętych należą przede wszystkim aniołowie (Mk 8, 38; Łk 9, 26; Apok 14, 10), ale nie brak tam i ludzi, którzy jako „święci” zażywają pełni szczęścia w Kościele triumfujących (Apok 11, 18).

Ks. Jan Pytel, Poznań

CZŁOWIEK JAKO ŚWIĄTYNIA W NAUCE NOWEGO TESTAMENTU

Naukę o człowieku-świątyni, pojętej indywidualnie spotykamy tylko dwa razy w Nowym Testamencie: u św. Pawła i św. Jana. Uboczne potraktowanie tego zagadnienia jest zrozumiałe, jeśli uświadomimy sobie, że ten temat nie był pierwszorzędny ani dla św. Pawła, ani św. Jana. Nowemu Testamentowi był bardziej właściwy temat chrześcijan jako świątyni wzięty kolektywnie. Tego rodzaju ujęcie sugerował Stary Testament. Nauka o świątyni indywidualnej odpowiadała raczej duchowi greckiemu, który kochał się w indywidualizmie¹.

Teksty:

a) J 14, 23. *Jeśli mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy.*

b) 1 Kor 6, 19—20. *Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha świętego, który w was przebywa, którego macie od Boga, a nie należyście tylko do siebie? Albowiem nabyci byliście za wysoką cenę. Uwielbiajcie tedy Boga w ciele waszym.*

Pod uwagę weźmiemy terminologię, jaką dwaj Apostołowie posłużyli się w nauce o chrześcijaninie-świątyni, zapytamy, kto zamieszkuje tę świątynię, rozpatrzmy warunki zamieszkiwania Boga-świątyni ze strony człowieka, skutki płynące z zamieszkiwania Boga, przypatrzmy się świątyni jako miejscu kultu, w końcu uwzględnimy podobieństwa i różnice zachodzące w koncepcji św. Pawła i św. Jana.

Terminologia

Apostoł Narodów użył tej samej nazwy w stosunku do człowieka-świątyni, jako Umilowany Uczeń do Chrystusa. Św. Jan natomiast nadaje człowiekowi jako świątyni miano mieszkania = *mone* (14, 23). Termin *naos* św. Jan rezerwował jedynie i wyłącznie dla Boga: jeden raz w perykopie o wypędzeniu przekupniów (2, 14—22), drugi raz w Objawieniu (21, 22), kiedy Boga i Baranka zwie *naos*. Słowo *mone* — mieszkanie spotykamy u św. Jana we formie rzeczownikowej tylko dwa razy. Raz, kiedy Apostoł przypomina czytelnikom słowa pocieszenia wypowiedziane do nich przez Chrystusa Pana, aby się nie trwożyli, ponieważ w niebie jest mieszkań wiele. Po wtóre św. Jan użył słowa *mone*, gdy podawał naukę Chrystusa o zamieszkiwaniu Osób Boskich w człowieku. Autor czwartej Ewangelii nawiązał do ST, bo na jego gruncie znane były dwa

¹ Cerfaux L., *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1948, 112—113.

czasowniki: *isbh* i *mdh* o znaczeniu religijno-teologicznym i służyły dla wyrażenia prawdy o pozostawaniu Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem. Janowa nazwa *mone*, wywodząca się z czasownika *menein* jest wiernym tłumaczeniem wspomnianych słów starotestamentowych i zawiera w sobie pojęcie idei pozostawania. Podobnie w NT, jak w Starym *mieszkanie* posiada znaczenie teologiczne. Forma czasownikowa *menein* jest u św. Jana, terminem technicznym, opisującym intymną i wieczną łączność, zjednoczenie Chrystusa z wiernymi. Janowe *menein* odpowiada Pawłowej formule *in Christo* i jest z nią równoznaczne. Pojęcie trwałości rzeczownika *mone* wynika stąd, że niebo, jako miejsce wiecznej nagrody nosi tę nazwę. Ponadto *mone* wyraża jeszcze wielką intymność i ścisłą, duchową łączność. Wynika to z opisu łączności istniejącej między Chrystusem a *Jego Ojcem: *Nie wierzyście, że ja jestem (menon) w Ojcu, a Ojciec we mnie* (14, 10). Łączność wśród Osób Boskich jest wieczna, najściślejsza, duchowa. Mieszkanie Boga w człowieku co do swego charakteru jest na wzór łączności Chrystusa z Ojcem, posiada więc cechy trwałości oraz intymności.

Powstaje pytanie, co jest tą zmianowaną świątynią. Człowiek cały, jego ciało, czy sfera władz duchowych. Św. Jan Apostoł mówi tylko o zamieszkiwaniu Osób Boskich *u człowieka* — *par auto*. Ten zwrot Janowy równoznaczny jest z innym, a mianowicie: *W Nim* — *En Auto*. Ze względu na metaforę zamieszkiwania autor natchniony posłużył się tym pierwszym, ponieważ jest zupełnie logiczne, że mieszka się u kogoś.

Św. Paweł natomiast uczy, że świątynią jest ciało człowieka — *soma*. Obok tej nazwy, Apostoł w swej antropologii często posługuje się pojęciem *sarks*. Ostatnie, to odpowiednik hebrajskiego *bāsār*, posiadającego w ocenie ST sens pejoratywny². Często, bo około stu razy spotykany w listach św. Pawła. Wyrażeniem *sarks* posługiwali się też stoicy, np.: Seneka, Plutarch, Epiktet, Marek Aureliusz, przypisując mu również odciętą zła. Taki stan rzeczy był wynikiem reakcji przeciw Epikurejczykom. Jest możliwe, że Stoicy wywarli wpływ na św. Pawła, który w *sarks* widzi naturę ludzką z uwzględnieniem aspektu skażenia grzechowego i człowieka rozważanego od strony ciała. *Sarks* więc w teologii św. Pawła uwydatnia raczej aspekt moralny ciała ludzkiego. W eklezjologii natomiast św. Paweł, przy wyłożeniu nauki o Kościele pod metaforą ciała i świątyni, zawsze posługiwał się słowem *soma*. Oznacza ono w nauce św. Pawła osobę żywą, przejawiającą swą aktywność na zewnątrz³ i odgrywa w eklezjologii oraz soteriologii Apostoła wielką rolę.

² Schweitzer E., *Die hellenistische Konsonante im neutestamentlichen SARKS* — Begriff, art. w ZNW 48, (1957) 237—253.

³ Grobel R., *SOMA als Self, Person in the Sentuagint*, w Neutestamentlichen Studien F. R. Bultmann (Beihefte z. Z. f. Ntl. Wiss., 21), Berlin 1954, 52—59.

Osoby Boskie mieszkające w człowieku-świątyni

W człowieku-świątyni mieszka cała Trójca św. (14, 23. 1 Kor 3, 10). Jan Apostoł uczy o zamieszkiwaniu Ojca i Syna jako odrębnych Osób Boskich (14, 1; 16, 24), nie wspominając Ducha św. Apostoł Paweł zaś szczególnie mocno podkreśla, że Duch św. mieszka w tej świątyni. Uważa to za prawdę dobrze znaną wiernym w Koryncie. (1 Kor 6, 16). Widocznie do tej znanej prawdy niejednokrotnie odwoływał się Apostoł w swym ustnym nauczaniu.

Przyjmuje się jako założenie pewne, że nazwy: Duch św., Duch Boży, Duch Chrystusa oznaczają Osobę Ducha św., lub Jego bezpośrednie działanie w człowieku. Na ogół egzegeci są zgodni, że *pneuma* siedemnaście razy w NT oznacza Osobę Ducha św. W omówionym tekście jest mowa o Duchu św. jako Osobie Boskiej⁴. Na podstawie listów św. Pawła (1 Kor 3, 10; 6, 6, 19). Ojcowie Kościoła udowadniali Bóstwo Ducha św., a mianowicie: św. Anastazy⁵, św. Bazyli Wielki⁶, św. Grzegorz Naz.⁷, św. Ambroży⁸, św. Augustyn⁹. Za doktryną Ojców poszedł Akwinata, który w oparciu o słowa listu św. Pawła do Koryntian: *Nie wiecie, żeście świątynią Bożą, ponieważ Duch Boży w was mieszka*, pisze w swym komentarzu: *Z tego wynika, że Duch św. jest Bogiem, bo dzięki Jego zamieszkiwaniu wierni są nazwani świątynią Bożą; samo bowiem tylko zamieszkiwanie Boga powoduje zaistnienie świątyni*¹⁰.

Warunek zamieszkiwania Boga w człowieku-świątyni

Nieodzownym warunkiem ujawnionym przez Chrystusa Pana do zamieszkiwania Boga w świątyni-człowieku jest miłość: *Jeśli mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy* (J 14, 23). Miłość ta jest szczególnego rodzaju i zwie się *agape*. Ten rzeczownik należy do wyłącznej własności NT. Odpowiada starotestamentowemu *ahabâh*. Pisarze greccy znali jedynie czasownik *agapan*. Słowem *agape* najczęściej posługiwali się św. Jan i św. Paweł. *Agape* jest miłością opartą na woli, czyli miłością z wyboru. C. Spicq twierdzi, że duch chrześcijański akcentuje

⁴ Congar Y. J., *Saint Esprit et corps apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Christ*, art. w RSc Ph Th 37 (1953) 24—48. Prat F., dz. cyt., 2, 490. P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, art. w Zk Th 53 (1929) 345—408. Por. Barret C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, art. w Exp T 67 (1956) 142—145.

⁵ *De Incarn. c. Arian* 14.

⁶ *De Spir. S.* 21.

⁷ *Or.* 34, 12.

⁸ *De Spir. S.* 3, 12.

⁹ *Ć. Maksim* 2, 21.

¹⁰ S. Thomae Aquinatis *Super Epistolas Pauli Lectura*, Taurini-Romae 8 1953, 266. Por. 1. 2. q. 102, 4 ad 2.

to, co powoduje specyfikację *agapan*¹¹. Stanowi ją istotna łączność między sądem wartości a przywiązaniem (do kogoś lub czegoś). W *agape* miłości się ocena i wzgląd na obiekt umiłowany, przy równoczesnej implikacji wolności i bezinteresowności. Tego rodzaju miłość suponuje z konieczności ducha pobożności i religijności. Wyrazem i sprawdzianem tej miłości jest zachowywanie Przykazań. Ktokolwiek obdarzy Boga taką miłością, Bóg i Chrystus Pan przychodzą do niego i czynią go (*mone*) trwałym swym mieszkaniem.

Skutki zamieszkiwania Boga w świątyni ciała

Podczas gdy Jan Apostoł przekazał czytelnikom swej Ewangelii słowa Jezusa, domagające się miłości jako nieodzownego warunku zamieszkania Boga w człowieku, św. Paweł mocno akcentował skutki tego zamieszkania. Ogólnie można powiedzieć, że prawda o zamieszkaniu Boga w człowieku jako świątyni posłużyła mu za argumentację doktryny moralnej i dogmatycznej.

Apostoł Narodów celowo podkreślał, że Bóg mieszka w ciele (*soma*) człowieka. Zamierzał w ten sposób podać objawioną naukę moralności, dotyczącą ciała ludzkiego. Dlatego najpierw podniósł godność i wartość ciała, aby poprzez prawo kontrastu ujawnić całą groźbę moralnej złości grzechów nieczystych, szczególnie zaś cudzołóstwa. Wprawdzie ciało ludzkie było kiedyś *ciałem śmierci* (Rz 7, 24) i *ciałem grzechu* (Rz 7, 25), rzędziem zbawienia dla całego człowieka, tzn. jego duszy i ciała. Ciało nabrało wartości pozytywnej, nie jak w filozofii neopitagorejskiej i neo-platońskiej, gdzie uważane było za siedlisko złych elementów i więzienie duszy. Plotyn, który omawiał istotę materii, identyfikował ją ze złem pierwotnym (*proton kakon*)¹², a ciało uważał za zło pochodzące od materii, nazywając je złem wtórnym (*deuteron kakon*). To był jeden z głównych powodów, dla którego zwolennicy wspomnianych kierunków filozoficznych z konieczności dążyli poprzez *katharsis* — oczyszczenie, do uwolnienia duszy z niewoli i więzów ciała. Jasno stąd wynika, że filozofia sofistyczna, neopitagorejska, neoplatońska daleka była nawet od samej myśli o możliwości zamieszkiwania Boga w ciele człowieka jako świątyni.

Godność ciała chrześcijan wynika z faktu odkupienia, bo dzięki niemu zaistniała pewna relacja naszego ciała do uwielbionego ciała Chrystusa. Ta relacja powstaje z chwilą chrztu św. i dzięki Eucharystii, które łączą ciało człowieka z Chrystusem do tego stopnia, że poszczególne ciało pod względem somatycznym staje się członkiem Chrystusa. Kto więc łączy się z nierządnicą, zdradza Chrystusa, staje się z nią

¹¹ Spicq C., *Le verbe AGAPAO et les dérivés dans le grec classique*, art. w RB 60 (1953) 372—397.

¹² Plotyn, *Enn* 2, 4, 8, 3, 6, 7.

jednym ciałem a członki Chrystusa czyni członkami nierządnicy (1 Kor 6, 19). Jeszcze ważniejszym argumentem przemawiającym za koniecznością unikania grzechów nieczystych jest to, że w ciele mieszka Duch św., czyniąc je swoją świątynią. Złość grzechu nieczystego więc na tym polega, że obraża Ducha św. mieszkającego w świątyni ciała. Poza tym grzech cudzołóstwa znieważa wprost świątynię ciała, bo według św. Pawła każdy grzech jest niejako poza ciałem, a w cudzołóstwie ciało jest celem i przedmiotem grzechu. Tertulian w związku z tym pisał na temat świątyni ciała, że *oddzielnym i stróżem tej świątyni jest wstydlivość, która nie pozwala wnieść doń nic nieczystego i świeckiego, aby czasem nie musiał opuścić splamionej świątyni ten, który ją zamieszkuje — Bóg znieważony (grzechem)*¹³.

Św. Paweł we fragmencie listu do Koryntian (1 Kor 6, 19—20) zasadniczo zamierzał potępić grzechy nieczyste. Przy tej okazji odwołał się do znanej już Koryntianom prawdy o zamieszkiwaniu Ducha św. w świątyni ciała: *Czy nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha św., który w was mieszka* jako najważniejszego argumentu popierającego jego doktrynę moralną odnośnie zachowania czystości ciała.

Innym skutkiem, wypływającym z zamieszkania Ducha św. w świątyni — ciałą jest utrata prawa własności w stosunku do swego ciała, a nawet całej osoby: *Nie należycie tylko do siebie* (1 Kor 6, 19). Św. Paweł oparł się tu na idei świątyni, z którą według przekonania starożytnych łączyło się nierozzerwalnie pojęcie zamieszkiwania i własności¹⁴. Jeśli Duch św. mieszka w świątyni ciała, tym samym jest jej panem i właścicielem. Poza tym Duch św. z innego tytułu posiada prawo własności i całkowitą władzę nad świątynią-człowiekiem. Nie bierze On tej świątyni w swe posiadanie przemocą, gdyż jest ona miejscem Jego zamieszkiwania w rezultacie odkupienia: *Nabyli byliście za wielką cenę* (1 Kor 6, 20). Św. Paweł mówiąc o wykupieniu chrześcijanina-świątyni, nawiązuje do znanego z całą pewnością Koryntianom pogańskiego zwyczaju sakralnego wykupywania niewolników w świątyniach. O tym zwyczaju dowiadujemy się z inskrypcji delfickich. Bóg Apollon wykupywał do wolności. Nie czynił tego z miłości, ale jedynie pośredniczył w uzyskaniu wolności bardzo wysoko cenionej u Greków i Rzymian. Samo wykupienie było tylko fikcją, ponieważ niewolnik sam lub przez osobę trzecią doręczał za wykup pieniądze kapłanom. W ten sposób wypełniał przepisy sakralnej formy prawnej wykupu, a kapłani obdarzali go wolnością. Apollon dawał imię uwolnionemu, aby ustrzec go przed powtórny napadnięciem w niewolę. Św. Paweł nie podaje jasno, kto wykupił chrześcijan, od kogo, za jaką cenę. Jedynie w oparciu o inną wypowiedź Apostoła można wnioskować, że nie od ludzi zostali wykupieni. Myśl zasadnicza dowodzenia Apostoła zmierzała poprzez podanie analogicznego,

¹³ *De cultu feminarum*, lib 2, c. 2, 57—58.

¹⁴ Michel O., *oikeo*, art. w TWNT 5, 136.

znanego przykładu do tego, aby przypomnieć Koryntianom, że nie należą do siebie, pozbawieni są prawa rozporządzania sobą. Tym bardziej więc nie wolno im cudzej własności, świątyni Ducha św., tzn. swego ciała, oddawać szatanowi.

W jednym wypadku św. Paweł odwołał się do nauki o świątyni ciała w celu potwierdzenia dogmatu o zmartwychwstaniu ludzi: *Jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, mieszka w was, ożywi i wasze śmiertelne ciała duchem swym w was mieszkającym* (Rz 8, 11). Zmartwychwstanie Chrystusa św. Paweł przypisuje działaniu Ducha św. Podobnie działanie Ducha św. zamieszkującego w człowieku będzie bezpośrednią przyczyną zmartwychwstania jego ciała (2 Kor 1, 14; Fil. 3, 21; 1 Tes 4, 14). Tę przyczynowość i czynne działanie w dziele zmartwychwstania osobowego Ducha św. mieszkającego w świątyni ciała silnie podkreśla partykuła przez = *dia* z genetiwem: *enoikountos pneumatos* — przez Ducha swego w was mieszkającego. Fakt zmartwychwstania ciała wpływa więc jako bezpośredni skutek prawdy o człowieku jako świątyni. Ponieważ w zmartwychwstaniu Chrystusa objawiło się już działanie Ducha św., jest On typem i gwarancją naszego powstania z martwych.

W nauce św. Pawła zmartwychwstanie ciała ludzkiego płynie konsekwentnie z mieszkania Ducha św. w ciele jako świątyni. Podobnej doktryny, a zwłaszcza takiego sposobu argumentowania bezowocnie szkalibyśmy w hellenizmie.

Ze względu na podobieństwo Nowego Testamentu z Qumran warto wspomnieć, że teksty qumrańskie pozbawione są jakiegokolwiek wzmianki, która mówiłaby wyraźnie o przyszłym zmartwychwstaniu ciała członków gminy znad Morza Martwego. F. Nötscher, *Del Medico*¹⁵ podziela zdanie przeciwne, a mianowicie z niektórych wypowiedzi Qumrańczyków usiłują sformułować dowód przemawiający za zmartwychwstaniem sprawiedliwych. Powołują się przy tym na zwroty: *Przebudzenie synów prawdy, w prochu spoczywający*¹⁶, *wywyższenie umarłych z nędzy rozkładu*¹⁷. W przeciwieństwie o grzesznikach jest mowa, że *już więcej ich nie będzie*¹⁸. Pomijając wzmiankowane niepewne w tej kwestii teksty, można z całą pewnością przyjąć twierdzenie, że Qumrańska nauka o społeczności jako świątyni nie została wykorzystana dla poparcia prawdy o zmartwychwstaniu ciała jak u św. Pawła, co z kolei świadczy o niezależności doktrynalnej Pawła i potwierdza oryginalność jego koncepcji.

Świątynia ciała jest miejscem kultu. Bóg otrzymuje w niej chwałę. Relacja chrześcijanina do świątyni swego ciała nie ogranicza się wy-

¹⁵ O. Schilling, art. *Auferstehung* w *Bibeltheologisches Wörterbuch*, herausgegeben von J. B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1959, 56.

¹⁶ 1 Q H 6, 29—34.

¹⁷ 1 Q H 11, 12.

¹⁸ 1 Q H 6, 30.

łącznie do ram negatywnych, tzn. do unikania jedynie grzechów nieczystych. Fakt, że ciało jest świątynią, gdyż Duch św. w nim mieszka, nakłada na chrześcijanina obowiązek kultu. Przedmiotem kultu jest w tym wypadku Bóg. Sam kult określa Apostoł słowem *doxasate* = uwielbiajcie. Wulgata tłumaczy: *glorificate*. Czasownik *doxadzo*¹⁹ w Septuagincie służy właśnie do określenia tego kultu. W ST obecność Boga w świątyni nadawała jej charakter sakralny i czyniła z niej miejsce kultu. Podobnie duch św. uświęca ciało, konsekruje ciało i czyni je miejscem kultu; miejscem, w którym człowiek ma uwielbiać (*doxadzein*) Boga. Cały kontekst sugeruje wniosek, że ten kult obejmuje sferę czystości ciała, zachowanie czystości i zdobywanie jej do stopnia doskonałości.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że w NT miejscem zamieszkiwania Boga, czyli prawdziwą świątynią jest ciało człowieka. W świątyni tej mieszkają Osoby Boskie, a więc cała Trójca św. Przebywanie Osób Boskich posiada charakter trwały, co wynika z nazwy greckiej *mone* (mieszkanie) i czasownika *oikein* (mieszkać). Z chwilą, kiedy Duch św. rozpoczyna mieszkać w świątyni ciała człowieka, staje się jej panem i właścicielem. Człowiek zaś traci prawo własności w stosunku do swego ciała i to z podwójnego tytułu: zamieszkiwania Ducha św. i odkupienia. Człowiek posiada natomiast obowiązek stania na straży nietykliwości świątyni swego ciała i oddawania w niej, jako prawdziwym miejscu kultu, chwały Bogu przez praktykowanie cnoty czystości.

DE CORPORE HUMANO — DEI TEMPO IN NOVO TESTAMENTO

Doctrina de homine quatenus ille templum Dei est, solummodo bis (J 14, 23; 1 Cor 6, 19—20) in Novo Testamento invenitur, quia hoc thema individualiter sumptum Hellenismo proprium erat. Novum vero Testamentum sub influxu Veteris magis de Christifidelibus tamquam templum Dei collective sumptis tractavit.

S. Joannes habitaculum Dei, quod homo est mansionem (*mone*), Paulus autem templum (*naos*) appellat. Uterque terminus characterem stabilitatis huius habitationis exprimit. Secundum S. Joannem hominem Sanctissima Trinitas inhabitat. Secundum Paulum vero Spiritus Sanctus in corpore (*soma*) humano habitat, quapropter illud Dei templum efficitur. Joannes conditionem, scilicet caritatem (*agape*) ad habitandum Deum in supra dicto templo explicat, Paulus vero quales sint effectus huius habitationis demonstrat. Addendum est, Paulum habitatione Spiritus Sancti in templo corporis ad demonstrandam doctrinam moralem (gravissima obligatio pudicitiam colendi, iuris proprietatis quoad corpus suum amissio) et dogmaticam (corpus humanum ad immortalitatem resurget propter inhabitantem Spiritum) uti. Dicendum est, sententiam Sancti Pauli doctrinae similem neque in Hellenismo neque apud Essenos esse.

Poznań

Ks. JAN PYTEL

¹⁹ Kittel G., DOXA, DOXADZO, art. w TWNT 2, 235.

Ks. Jerzy Rumak, Szalejów G. (Kłodzko)

EWANGELIA DZIECIĘTWA P. JEZUSA A KRYTYCY

Głównym argumentem niektórych krytyków, próbujących podważyć autentyczność faktów opisywanych w Ewangeliach był zawsze mit. Zanim jednak doszło do projektu R. Bultmanna o całkowitym „odmitologizowaniu” N. Testamentu w oparciu o świeże teorie egzystencjalizmu¹, teoria mitów przeszła dłuższą drogę ewolucji. Najpierw zadawano ciosy poszczególnym partiom Ewangelii osobno. Potem stosowali mity już do całej Ewangelii, tacy jak D. Fr. Strauss², J. M. Drews³, J. M. Robertson⁴. Sprzyjali mitologicznej egzegezie Ewangelii Renan, Har-nack, Jülicher, Gunkel. Największe tryumfy teoria mitów święciła zawsze w dwóch pierwszych rozdziałach Ewangelii Mateusza i Łukasza. Szczegółowo zajął się nimi H. Usener, najpierw w art. na łamach ZNW, a potem w osobnej pracy⁵. Po nim idą E. Norden⁶, H. Leisegang⁷, K. Bornhäuser⁸, i w końcu czołowy krytyk M. Dibelius, twórca specjalnej teorii o kształtowaniu się faktów ewangelicznych na podłożu mitycznym⁹.

Ponieważ Usener i Dibelius mają najwięcej do powiedzenia w sprawie rzekomych mitów w Ewangelii Dzieciństwa P. Jezusa, dlatego ich wypowiedzi najbardziej nas zainteresują¹⁰. Kwestia jest też na czasie, albowiem obecnie znajduje się w obiegu, nawet pośród niektórych katolików, teoria o „dostrajaniu” tekstów i faktów do dogmatów kerymatycznych, i Ewangelia Dzieciństwa, oprócz zapowiedzi prymatu Piotra, stała się punktem newralgicznym całej egzegezy neotestamentowej.

Usener twierdzi, że opisy narodzenia w Ewangelii Mt i Lk wykluczają się wzajemnie i w żaden sposób nie dadzą się ze sobą uzgodnić. Są to dwa utwory różnego pochodzenia, które oprócz trzech osób Józefa, Maryi i Jezusa oraz jego narodzenia się w Betlejem za czasów Heroda W., nic nie mają ze sobą wspólnego. Ojczyzną Józefa u Mt jest Betlejem,

¹ Ks. E. Bulanda TJ, RBL 1959, 462—472.

² W jego sensacyjnym *Leben Jesu* z r. 1835 stale w stronę Ewangelii słyhać rzucane słowa *ohne geschichtliche Realität, Mythus, mythisch, ungläublich, erdichtet, Accommodation, Vergrößerung* itp.

³ *Die Christusmythe*, Jena 1906.

⁴ *Die Evangelien-Mythen*, tłum., Jena 1910.

⁵ *Geburt und Kindheit Christi*, ZNW 1903, 1—21; *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1911.

⁶ *Agostos Theos*, Leipzig 1912; *Die Geburt des Kindes*, tamże 1924.

⁷ *Pneuma Hagion*, Leipzig 1922.

⁸ *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1930.

⁹ *Jungfrauensohn und Krippenkind*, Heidelberg 1932.

¹⁰ Z polskich mitologów znani są A. Niemojewski i T. Zieliński; polemizowali z nimi Ks. Szydelski *Początki chrześcijaństwa*, W-wa 1910; T. Miciński *Walka o Chrystusa*, W-wa 1911; Ks. Klauwek *Noc Betlejemka*, Poznań 1921.

u Łk zaś Nazaret. U Łk życie Jezusa od chwili ofiarowania w świątyni płynie spokojnie w Nazarecie i nic nie słyhać o machinacjach Herodowych; u Mt natomiast pierwsze lata Jezusowe są burzliwe, i tylko prześladowanie ze strony dworu jerozolimskiego przeszkodziło, że Betlejem nie stało się miejscem dalszego jego wychowania. — Opisy dziecięstwa Jezusa kłócą się również z resztą Ewangelii. Najpierw wiązanie osoby Jezusa z Betlejem, czy to na dłuższy czas jak u Mt, czy tylko z okazji jego narodzenia jak u Łk, wydaje się sztuczne i historycznie błędne. Ze wszystkich bowiem ewangelii jasno wynika, iż Jezus pochodził z Galilei i że Nazaret było jego ojczyzną. Sam zresztą nazywany jest zawsze i wszędzie *Nadzoraios* a nigdy Betlejemitą¹¹. Nawet w czasie sporu o jego tytuł mesjański sami zwolennicy jego muszą ustąpić, gdyż nie są w stanie udowodnić jego pochodzenia z Betlejem (J 7, 41—43.52). Jeszcze bardziej dziwi czytelników słabo umotywowane pozabawienie Józefa ojcostwa wobec Jezusa, skoro w dalszych relacjach wszyscy ewangelicisti o prawach Józefa w tym względzie nie zdradzają najmniejszej wątpliwości (Mt 13, 55; J 1, 45). To ojcostwo tym bardziej jest potrzebne, jeśli Jezus ma być Dawidowiczem, gdyż Maryja sama jest daleka od domu Dawida, będąc krewną Elżbiety, pochodzącej z *córek Aarona* (Łk 1, 5). Ani Paweł, ani też Marek i Jan, dwaj wierni świadkowie katechizacji Piotra, nic nie wiedzą o Betlejem, jak również o podstawowym dogmacie, jakim bez wątpienia w całej Ewangelii Dziecięstwa jest poczucie się Jezusa z Ducha Świętego.

Skąd te kontrasty? U *sen er* znajduje odpowiedź. Odpisy dziecięstwa Jezusa niezgodne są z resztą Ewangelii, ponieważ nie należały nigdy do tradycyjnej katechezy i do pierwotnego „corpus” ewangelii, lecz dopiero w II w. dodane zostały przez nieznaną redakcję z motywów teologicznych. Że Ewang. Łukasza początkowo zaczynała się od chrztu Janowego, świadczy o tym sam autor, tak we wstępie Ewangelii (1, 2) jako też we wstępie do Dz Ap (1, 1). Pierwotna katecheza również od tego tylko momentu uwzględniała życie P. Jezusa, jak widać z mów Piotra Ap. (Dz 1, 21—22; 10, 37).

U *sen er* znalazł również przyczynę niezgodności w Ewangeliach Dziecięstwa, gdy chodzi o ich własne szczegóły. Miały wpłynąć na to raczej teologiczne, poparte mitami: u Łk głównie mesjanizm, u Mt raczej Bóstwo Jezusa. Geneza jednak tej podwójnej tendencji i konsekwentnie dwóch form opisów ma być wspólna, a mianowicie chrzest Jezusa. Wtedy to około 30 roku życia, nastąpiło poświęcenie Jezusa na Mesjasza, adopowanie go na Syna Bożego (wedle Iz 42, 1 oraz Ps 2, 7), jak również obudzenie się w nim samym świadomości o swym boskim posłannictwie. Wnet jednakowoż wydawało się to wszystko wiernym zbyt późną ceremonią: Chrystus już od narodzenia swego powinien był być takim i zgo-

¹¹ Mt 2, 23; 13, 54 nn; 21, 11; 26, 69. 71; Mk 6, 1—4; Łk 4, 16—30; J 1, 46; 7, 41.

dnie z prorocत्वami pochodzić z Betlejem. Skoro więc dotychczasowa katecheza i istniejące już ewangelie nie zaspokajały w pełni owych życzeń, braku musieli uzupełnić redaktorzy i inwestyturę rozciągnąć na samo poczęcie i narodzenie się Jezusa. W szczególach inaczej to uczynił redaktor Łukasza, inaczej redaktor Mateusza, jakkolwiek obydwaj sięgali do mitów:

Redaktor Łukasza już samo poczęcie się Jezusa dostraja do pojęć mesjańskich i stwarza odpowiednie sceny mesjańskie. Samo poczęcie się Jezusa uzależnia od działania Ducha św. i mocy Najwyższego, czego nawet nie wymagały żydowskie przekonania mesjańskie.

Redaktor Mateusza o wiele łatwiej niżeli Łukaszowy, chociaż też nie bez potknięć, omija trudności historyczne, a ma ich sporo, ponieważ Jezusa miesza w intrygi Herodowe i przenosi go aż do Egiptu. Najpierw upraszcza sobie sprawę z Józefem umieszczając go od razu w Betlejem. Jest jednak nielogiczny, skoro później Nazaret uważa za „ojczyznę” Jezusa (13, 54—58). Chętniej też tenże redaktor ucieka się do mitów, wpływając częściowo i na redaktora Łukaszowego. Właśnie inwencją tego redaktora, a nie Łukaszowego, ma być poczęcie się Jezusa z dziewicy (1, 18—23).

Gdy chodzi o osoby redaktorów, ich środowisko i charakter ich prac, to Usener stara się ich całkowicie wyizolować. Ewang. Dzieciństwa Mateusza, mająca za cel postać Chrystusa wynieść na szczyty Bóstwa, ma podłoże pogańskie i powstała najprawdopodobniej w kołach grecko-chrześcijańskich w M. Azji.

Twórcą Ewang. Dzieciństwa Łukasza, który znał Jezusa tylko jako Mesjasza i Syna Człowieczego, musiał być jakiś Żyd chrześcijanin. On też sam w celach harmonizacyjnych przepoił własną pracę grecką koncepcją z Mateusza, dodając do sceny zwiastowania wiersze 34—35.

Dibelius, w oparciu o skonstruowaną przez siebie teorię, jak wszędzie, tak szczególnie w kształtowaniu się Ewangelii Dzieciństwa rozróżnia trzy etapy: *Theologumenon* tj. dogmat; następnie *Mythologumenon*, czyli legendę albo mit, jaki tworzy się wokół dogmatu w trakcie katechezy; wreszcie logiczne i ideologiczne powiązanie legend, co już jest dziełem samego redaktora. Dopiero potem dochodzi do głosu „kirchliche Theologie” i oczyszcza dogmat z pierwiastków mitologicznych. Coś przeciwnego, zaznacza Dibelius, dzieje się na terenie czysto pogańskim, tam najpierw jest *Mythologumenon*, a później dopiero wyłania się *Theologumenon* (d. c. s. 37 i 54).

*

*

*

Krytycy liberalni wplatali się tu w błędne koło i nie wydołają się z niego jak chyba tylko poprzez przekreślenie obydwu pierwszych rozdz. Ewangelii Mt i Łk. Nie przeczymy, że chwilowo z samych względów metodycznych można zamknąć oczy na przywilej nieomyślności ksiąg św., ale nie wolno zamykać dróg, jakie nieuchronnie prowadzą do tej prawdy.

Nie wolno łamać zdrowych zasad krytyki tekstualnej i reguł hermeneu-tyki, ważnych przy traktowaniu każdego innego dokumentu historycznego. A krytycy liberalni to czynią:

1. Lekceważą wedle potrzeby, gdy chodzi o tekst, takich poważnych świadków jak kodeks Syn i Wat. Na przekór nim potrafią wyrwać jeden czy drugi wiersz z całości. W naszym wypadku rozchodzi się głównie o Łk 1, 34—35. Zresztą usunięcie kilku wierszy nie ratuje jeszcze sytuacji, wobec idei przewodniej całego opisu.

2. Przypuszczają, że redaktorowi do istniejącego już dzieła łatwiej jest dostosować swe własne dodatki pod względem formy, niżeli co do treści.

3. Stwarzają niespotykane reguły hermeneutyczne. Autor ma na jednym miejscu powiedzieć wszystko co wie o danej rzeczy. Jeśli milczy, to zaprzecza. Skoro na innym miejscu pisze o tym samym przedmiocie wyraźnie, to tam nie należy mu wierzyć. Nie istnieje zdaje się zasada tłumaczenia tekstu ciemniejszego jaśniejszym. Poza tym krytycy fantazjują na tle tekstów, szukają nowinek, anegdot¹².

4. Przystępują do egzegezy z własnymi schematami i teoriami, i włączają je do tekstu, a wykluczają z góry możliwość wyjątkowej interwencji Bożej w formie proctw i cudów. Zapominają, że Odkupienie siłą swej tajemnicy tu i tam z konieczności musi przekroczyć granice normalnych praw. Tego wymaga nieraz godność Boża i wielkość dzieła. Jeśli filozofia przypuszcza możliwość cudów i jeśli gdzieś one mogą być zanotowane, to chyba najprędzej w historii największego dzieła Odkupienia. Omijanie cudów a ucieczka do mitów nie ułatwia tylko utrudnia sprawę.

5. Zapominają również, że na straży Tradycji tak mówionej, jak i pisanej od samego początku stał autorytet Kościoła i bronił dostępu wszelkim mitom i synkretyzmowi na teren objawienia. I tu można też przejściowo pominąć milczeniem nieomylność urzędu nauczycielskiego Kościoła, ale jego rzetelnej i nieustannej troski¹³ o pisane źródło wiary nie da się ani zaprzeczyć, ani umniejszyć. Krytycy nawet nieraz zarzu-

¹² Np. Dibelius z rozważań Maryi w związku z adoracją pasterzy (Łk 2, 19) wnioskuje, że Maryja dotychczas nic nie wiedziała o cudownym pochodzeniu dziecięcia i że narodzenia nie poprzedziła żadna scena zwiastowania (d. c. s. 56). Tymczasem Maryja dziwi się tylko nowym cudownym okolicznościom towarzyszącym tajemnicy narodzenia. Gressmann, pomijając postać Maryi i jej opiekę nad dzieciątkiem (Łk 2, 7. 12), niemowlę nazywa *Findelkind* a pasterzy *die ersten Pfleger des elternlosen Kindes*, a to jedynie z tej przyczyny, że anioł na polach betlejemskich nic nie wspomina pasterzom o rodzicach dziecięcia (*Das Weihnachtsevangelium*, s. 18).

¹³ Już św. Piotr swą powagą ostrzega przed błędną egzegezą (2 P 3, 16); św. Paweł broni zdecydowanie czystej nauki w liście do Gal i prawie we wszystkich innych swych pismach. Troska Kościoła o Pismo św. widoczna jest we wszystkich dokumentach aż do ostatnich decyzji i encyklik. — Dibelius, mimo uprzedniej pochwały dla „kirchliche

cają Kościołowi zbytnią surowość albo znów wręcz odmawiają mu kompetencji w tym względzie.

Tyle z uwag ogólnych pod adresem krytyków. Co do samych zaś ewangelistów trzeba dla ich obrony podkreślić następujące dane. Najpierw więc co do Łukasza:

1. Łukasz jest solidnym historykiem. Robi poszukiwania od dłuższego czasu, bada *akribos* tak świadków tradycji jako też źródła pisane. Materiały zdobyte łączy razem *kathekses*, tj. przede wszystkim w porządku logicznym, gdzie fakty poprzedza przyczyna, gdzie każda osoba i rzecz stoi na swoim miejscu. To prawdziwy historyk-pragmatysta. Ta *akribeia* i *pragmateia* stawiają Łukasza w rzędzie najwyższej klasy historyków. Ze starożytnych jedynie Polibiusz może stanąć obok niego. Dzieło Łukasza było doskonale i nie wymagało redaktora. Nikt też dotychczas co do III Ewangelii nie wysunął jakiejś hipotezy o Pra-Łukaszu. Mogły wszystkie trzy inne ewangelie czekać na swe uzupełnienia, tylko nie Łukaszowa. Jeśli dodana została później Ewang. Dzieciństwa, to uczynił to sam Łukasz i to jeszcze przed Dziejami Ap. Mogli inni zaczynać swe dzieła od życia publicznego P. Jezusa, skoro zamierzali podać jedynie to, co sami widzieli. Łukasz, występujący już jako świadek tradycji, tą regułą nie jest związany. On pisze *anothen* tj. od początku Wcielenia i pragnie podać wszystko *pasin* co wie. Aramaizmy, a raczej jak trafniej ocenia Lagrange *locutions et termes bibliques, tournures hébraisantes*¹⁴, liczniejsze w Ewang. Dzieciństwa ze względu na koloryt starozakonnny samej treści, powtarzają się regularnie w całej Ewangelii, i globalnie, jak zaznacza nawet sam Harnack¹⁵. Ewang. Dzieciństwa pod względem stylu wykazuje tę samą rękę, która pisała resztę Ewang. Łukasza.

2. Łukasz nie tylko co do formy, ale i co do treści jest zgodny zawsze ze sobą w całym swym dziele. Powiązanie narodzin Jezusa ze spisem Kwiryniusza nie powinno budzić zastrzeżeń u autora, który i w dalszych rozdziałach fakty ewangeliczne łączyły nienagannie z wypadkami publicznymi¹⁶. Maryja, cokolwiek sądzi opinia tłumu, wedle osobistego świadectwa autora, nawet po zamieszkaniu z Józefem zawsze będzie tylko *emnesteu-mene* (2, 5), a Józef tylko ojcem *mniemanym* (3, 23). Jest wprawdzie

Theologie", oskarża pierwotny Kościół o ułatwianie drogi mitom, przy najmniej w pierwszym etapie (d. c. s. 54).

¹⁴ *Ev. selon St. Luc*, 1948, s. CXXIX—CXXXVI.

¹⁵ *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1900, N. XXVII, s. 547 nn.

¹⁶ 3, 1—2. 19; 13, 1. 31; 23, 7. — Łk Boże Narodzenie wtlacza w ramy wielkiej historii świata i łączy je ze spisem powszechnym, ale ów spis podany jest tak lakonicznie i prawie „in parenthesis”, że czytelnik staje wobec wielu trudności. Oto one: 1. Czy był za Augusta powszechny spis? 2. Czy objął terytorium Palestyny za Heroda W.? 3. Czy u Heroda został przeprowadzony sposobem wschodnim, tj. wedle pokoleń? Czy ma jakiś związek z Kwiryniuszem, tym wielkim dygnitarzem na Wschodzie? Dokumenty poza-Lukiańskie odpowiadają na te wszystkie pytania pozytywnie i zadowalająco (U. Holzmeister, *Historia Aetatis Novi Testamenti, Romae* 1938, s. 38—43).

w Ewangeliach mowa o *braciach* i *siostrach* Jezusa, którzy też najczęściej zjawiają się z samą Maryją, ale nigdzie nie czyta się o synach i córkach Maryi czy też Józefa, ani też nigdy Maryja lub Józef nie są nazwani ich rodzicami. Owszem u niektórych z nich podani są rodzice, różni od Józefa i Maryi. Wiadomo zresztą, że w języku aramejskim a nawet greckim dla wszystkich krewnych bliższych i dalszych była tylko jedna nazwa *bracia*. Autor nie traci również nigdy z oczu prawdziwej ojczyzny Jezusa, jaką było Betlejem. Wprawdzie i on nazywa Jezusa *Nadzoraios* (18, 37), ale nigdzie nie pisze, że urodził się w Nazarecie, mimo iż miał po temu sposobność. W 4, 16 umiejętnie zaznacza o Jezusie: *I przyszedł do Nazaretu, gdzie był wychowany*. Nazaret będzie po Betlejem drugą ojczyzną Jezusa. Ewangeliści zajmą się nią bardziej niżeli pierwszą i mocno podkreślą tytuł Chrystusa *Nadzoraios*, nie tyle jednak ze względów geograficznych i historycznych, ile raczej etymologicznych i teologicznych. Znajdzie nawet ten tytuł poparcie u proroków i stanie się wybitnie mesjańskim¹⁷. Wskutek tego też Nazaret przesłoni nieco Betlejem, ale go całkowicie z życia Jezusa nie wykreśli. Nie zapominajmy, że Chrystus miał i trzecią ojczyznę, Kafarnaum (Mt 9, 1). Czy z tego powodu także należy stawiać zarzuty przeciwko Betlejem? — Nie można powiedzieć, że poza redaktorem Ewang. Dzieciństwa nikt nie wie o Dawidowym pochodzeniu Jezusa. Wie o tym ślepy z Jerycha (Łk 18, 38—39), wiedzą o tym tłumy prostego ludu (Mt 12, 23; 21, 9. 15; Mk 11, 10). Jezus ze swej strony nigdzie nie protestuje przeciwko oznakom hołdów dla siebie jako *Syna Dawida* i zasadniczo potwierdza ów chwalebny tytuł mesjański. Pytanie Jezusa, w którym zdaniem krytyków On sam wyraźnie potępia opinię o swym synostwie Dowidowym, jest problemowe i powinno brzmieć: *Dlaczego to uczeni w Piśmie mówią, że Chrystus jest tylko o Synem Dawida?*¹⁸. Genealogia, stwierdzająca Dawidowe pochodzenie Chrystusa, została podana nie w Ewang. Dzieciństwa, tylko właśnie *in corpore* Ewang.

¹⁷ Wedle Mt 2, 23 opatrnościowe było osiedlenie się Jezusa w Nazarecie, opatrnościowy i zgodny z jego przymiotami oraz zadaniami był dłań sam tytuł „Nazarejczyk”. Nazaret jedni tradycyjnie wywodzą od słowa „neser” (rózdzka, kwiat), inni od „necer” tj. strażnica (B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer u. Iskariot*, Lund 1957); było biednym miasteczkiem galilejskim (J 1, 46), podobnie jak i cała Galilea (Mt 4, 14 nn), z drugiej zaś strony Nazaret zbliżone jest brzmieniem do „nazir” tj. święte. A teraz, czy Chrystus u Iz 11, 1 i 60, 21 nie był nazwany „rózdzką” Jessego? Czy nie miał być strzeżony przez Pana wedle Iz 42, 6 i 49, 6? Czy nie był „poświęconym” wedle Sędz 13, 5? Czy nie był wedle Iz 40, 1 nn i 53, 1 oraz Ps 69, 9 „ubogi” jak samo miejsce jego zamieszkania? Czy Galilea, zacofaną gospodarczo i religijnie, nie wzbogacił wedle Iz 8, 23 i 9, 1 oraz Mt 4, 14 dobrami mesjańskimi? Może właśnie dlatego, że wiele istniało podstaw do tytułu *Nadzoraios*, tak słownych jako też ideologicznych, tu i tam rozsianych w Piśmie św., Mateusz w 2, 23 nie powołuje się na jakiegoś określonego proroka tylko na całą masę biorąc ich *in globo*, i z zarzutu stawianego przeciw mesjaństwu (J 1, 46; 7, 52; Mk 14, 67) stwarza raczej dowód za.

¹⁸ Mt 22, 41—46; Mk 12, 35; Łk 20, 41—44.

Lukasza, co jest bardzo znamienne. Przynależności Maryi do domu Dawida nie podważy żaden tekst, nawet Łk 1, 36¹⁹. Nauka o Bóstwie J. Chrystusa niewątpliwie mocno została podkreślona w Ewang. Dziecięctwa, ale też i w dalszych rozdziałach nie jest nowością i nie zdradza ewolucji, przynajmniej takiej, jakiej bronią krytycy, tj. w świadomości Jezusa²⁰. Do chrztu Chrystusa, inaugurującego jego misję, można tylko to dodać w uwadze, że liturgia Kościoła może zbyt faworyzowała ten fakt kosztem właśnie tajemnicy narodzenia. Liturgia słusznie podkreśla proklamację Bóstwa Chrystusa w momencie chrztu, ale krytycy, którzy przyjmują chrzest jako punkt wyjścia do kształtowania się dopiero pojęcia Bóstwa Chrystusa i jego Boskiego narodzenia, idą już całkiem daleko, a zresztą opierają się jedynie na kodeksach rodziny D., gdzie nie Łukasz, ale kopista tylko mylnie doczepił do tekstu czwarty stych z Ps 2, 7 *ego semeron gegenneka se*. Z milczenia reszty pisarzy N. Test., jak Marka, Jana i Pawła, nie można wnioskować o ich całkowitej niewiedzy o Betlejem, o Dawidowym pochodzeniu Jezusa i dziewiczym jego poczęciu. Raczej istnieje tylko obowiązek szukania przyczyn tego milczenia. Zresztą każdy wnikliwy egzegeta znajdzie również i u nich to co istotne w tym przedmiocie. O Betlejem trudno pisać tym, których interesuje publiczne tylko życie Jezusa; tam więcej Zbawiciel już się nie pokazał. Dawidowe pochodzenie stwierdzają Mk i Jan (zob. wyżej), tak samo Paweł w Rz 1, 3. Dziewicze poczęcie zawsze było okryte tajemnicą i z wielu względów zwłaszcza w świecie greckim mogło być przemilczane. Nawet Mt i Łk w dalszych częściach swych dzieł ukrywają je skromnie, mówiąc terminami prawniczymi i sposobem popularnym swobodnie o Józefie i Maryi jako o rodzicach Jezusa. Cóż innego można żądać od reszty pisarzy NT?

¹⁹ Słowo *nasienie twoje, nasienie jego* jakby celowo użyte we wszystkich obietnicach danych przez Boga Dawidowi (2 Sam, 7, 12; Ps 89, 5. 37) wymaga, by Mesjasz był naturalnym synem Dawida, a ku temu wobec dziewiczego poczęcia się Jezusa jedyna droga wiodła tylko przez Maryję. Maryja nie widnieje wprawdzie w genealogiach, które idą po linii męskiej, ale Dawidowe jej pochodzenie łatwo da się wyprowadzić z samego Łk 1, 32. 35. 69. Cały przecież opis zwiastowania mówi wyłącznie o niej i o jej synu jako o naturalnym potomku Dawida. Maryja i Jezus nie należą do Lewitów (Hebr 7, 12—22), pomimo uwagi w Łk 1, 36. W tym miejscu chodzi nie tyle o Maryję, ile raczej o samą Elżbietę. To ona miała matkę z Dawidowiczów i przez to była krewną Maryi. Tak samo wzmianka w Łk 1, 5 nie powinna nas mylić, jakoby chodziło o przynależność matki Elżbiety. Elżbieta była jedną z córek Aaronitów po ojcu, a matki jej można szukać gdzie indziej.

²⁰ I. nam trzeba przyjąć ewolucję, ale tylko w objawieniu tej prawdy, w stopniowym na jej przyjęcie przygotowaniu słuchaczy nie wyłączając samych apostołów, w metodzie podawania tej prawdy odbiorcom. Ta stopniowa ewolucja sięga aż do ostatnich pism Pawłowych i Janowych. Brak jej w Ewang. Dziecięctwa, bo tu chodzi nie o naukę tylko o gołe fakty związane ze zjawieniem się Zbawiciela, bo tę prawdę odbierają wprost i w całości osoby bezpośrednio zaangażowane w dzieło Wcielenia, Józef i Maryja (Mt 1, 20—21; Łk 1, 32).

Podobne uwagi muszą być zanotowane również i co do Ewangelii Dzieciństwa u Mateusza:

1. Dwa pierwsze rozdziały pod względem stylu i treści doskonale się zgadzają z resztą dzieła. Genealogia Jezusa biegnąca prostą linią od Abrahama, częste uciekanie się do prorocत्व od pierwszego niemal zdania, zapowiadają, że osnową całej Ewangelii będzie mesjaństwo Chrystusa. A przede wszystkim w tych rozdziałach da się zauważyć brak tzw. *Mythologumenon*, co uznaje nawet sam Dibelius²¹. Właśnie *Mythologumenon*, jak zaznacza Lagrange²², jest tak nikłe u Mat, że choćbyśmy stanęli na płaszczyźnie krytyków nic tu nie znajdziemy na potwierdzenie teorii mitów. Gdyby Mat zechciał choć na krok odstąpić od historii, to kto wie, czy jego dzieło nie zaludniłoby się obficie legendami niżeli Pseudo-ewangelie i mielibyśmy chyba najbardziej kapitalny przykład owego *rokoko* literatury pobożnej, jakiego apokryfy są dowodem. Tu, pominawszy zjawisko gwiazdne, które zresztą da się różnorako wytłumaczyć, nic nie ma cudownego, prócz czterokrotnych poleceń dawanych *we śnie*²³. Autor święty jest do tego stopnia zwięzły, że nawet same fakty historyczne podaje w skrócie i prawie w formie reportażu. — Ponadto Mat w „wystrajaniu” faktów daleki jest od wzorowania się na podobnych ze St. Test., mimo że tekstami biblijnymi posługuje się chętnie i często. Gdyby obrał inną metodę, to tych faktów byłoby o wiele więcej i bardziej chwalebne w dzieciństwie Jezusa, np. do sceny z mędrkami wykorzystałby Lb 24, 17; Iz 60, 6 oraz Ps 72, 10. 15 i owa wizyta w Betlejem wypadłaby o wiele dostojniej. Jezus jako król byłby w przemożni gwiazdą, mędrcy też królami, a narody Saby, Arabii, z wysp m. Śródziemnego jako też z dalekiej Hiszpanii (Tarsisz) miałyby w nich swoich przedstawicieli. Tymczasem nic z tego. Gwiazda jest tylko znakiem Mesjasza, zamiast królów są jedynie magowie ze Wschodu reprezentujący wyłącznie narody wschodnie, jakich właśnie akurat brak we wspomnianych prorocत्वach²⁴. Jak widać, Mat w podawaniu faktów trzyma się ściśle historii, a analogii w przeszłości szuka o tyle tylko, o ile ona może rzucić jakieś światło na obecną rzeczywistość. Sięga do prorocत्व, by wykazać zgodność faktów z planami Bożymi, ale dopiero po stwierdzeniu, że fakty te tkwią głęboko w historii teraźniejszej.

2. Największą atoli trudnością dla krytyków są istniejące w obydwu Ewangeljach Dzieciństwa różnice opisów, rzekomo tak głębokie, iż nie dadzą się niczym wyrównać. Wedle Usenera, mamy tu przed sobą

²¹ D. c. s. 44.

²² *Evang. selon St. Matthieu*, 1948, s. 43.

²³ 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22. — U Mat objawienia Boże bywają udzielane przez anioła zawsze *we śnie*; u Łk zawsze anioł rozmawia z osobami czuwającymi (1, 11. 26; 2, 9. 13). Przyczyna zdaje się leżeć w tym, że u Łk anioł wymaga zezwolenia i musi o pewnych sprawach szeroko konferować; u Mt Józefowi czy magom wystarczyło jakiegokolwiek podanie wiadomości i proste zlecenie.

²⁴ Por. J. R u m a k, *Adoracja Magów*, Ateneum Kapł. 1950, nr z maja.

dwie różne koncepcje co do początków Chrystusa. Różnice owszem są, ale tylko drugorzędne, dające się wyjaśnić tym, że każdy z autorów obrał sobie inny odcinek z dziecięcych lat P. Jezusa i inny cel: Łuk pragnął uzasadnić, dlaczego Jezus poczęty w Nazarecie urodził się w Betlejem; Mat znów chciał wytłumaczyć, jakie wypadki zewnętrzne skłoniły Jezusa narodzonego w Betlejem do osiedlenia się w Nazarecie, skąd też nabył nowy tytuł *Nadzoraios*. Poza tym istotne rzeczy są wspólne i dobrze znane obydwoim, jak stwierdzają sami krytycy: Dziewictwo Maryi, poczęcie się z Ducha Św.²⁵, legalne ojcostwo Józefa oraz narodzenie się Jezusa w Betlejem za Heroda W. Szczegóły, właściwe jednemu tylko z nich, dadzą się uzgodnić, nawet to co jest pewnikiem dla krytyków, że Józef u Łk pochodzi z Nazaretu a u Mt z Betlejem: Józef w rzeczywistości pochodził z Nazaretu, a *de jure* jako potomek Dawida przynależał do Betlejem (Lagrange). Mat milczy o spisie, ponieważ ten już dawno w danej okolicy był ukończony i wizytę magów dzieli od niego okres przynajmniej jakich dwóch lat.

Oto wyjaśnienie trudności i odpowiedź na zarzuty, ale teoria krytyków nie liczy się z kontrzarzutem. Dlaczego to grecką Ewangelią Łukasza zajął się jakiś redaktor palestyński i doczepił doń obrazy starozakonne z obrzezaniem, z ofiarowaniem w świątyni, stworzył sceny świątynne z Zachariaszem, z Symeonem i Anną, powplatał do tekstu pieśni na wskrós judaistyczne, jak Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis? Natomiast palestyńską i aramejską²⁶ Ewangelią Mateusza zainteresował się jakiś Grek z M. Azji i mesjanizm żydowski zespecelił mitologią o dzievicach płodnych, o narodzinach bogów itp.? A co najdziwniejsze, redaktorzy, jak nie umieli wczuć się w treść i ideologię poszczególnych Ewangelii, tak znów świetnie potrafili naśladować styl ewangelistów, iż dodatki ich pod tym względem zgadzają się doskonale z całością dzieł. I to wszystko stało się bez najmniejszych protestów ze strony wybrednych czytelników i czujnych zawsze przedstawicieli władzy kościelnej. — Oto logiczne wnioski ze zbyt śmiałych założeń krytyków liberalnych.

Szalejów k. Kłodzka

Ks. JERZY RUMAK

²⁵ Mat w 1, 22—23 na potwierdzenie dziewictwa Maryi i poczęcia z Ducha Św. wyraźnie cytuje Iz 7, 14; Łuk nie podaje Izajasza, ale za to anioł słowami proroka w drugiej osobie przy zwiastowaniu zwraca się do Maryi (1, 31).

²⁶ Niedawno P. Nepper-Christensen w pracy doktorskiej *Das Matthäusevangelium, ein Judenchristliches Evangelium?* (Acta Theologica Danica, vol. 1, Aarhus 1958) próbował obalić tradycję o aramejskim oryginalnym Ewang. Mateusza i o adresatach pochodzenia żydowskiego. Niestety postawił tylko problem, ale dowodów przekonujących nie dostarczył. Dlatego stara teza zachowuje nadal swą siłę i pewność (por. RB 1959, 438—440).

Ks. Edward Lipiński, Rzym

DWIE TENDENCJE W BIBLISTYCE!

W wydawnictwach książkowych i w prasie twierdzi się niekiedy, iż w biblistyce katolickiej istnieją dwie tendencje, których przedstawicielami są rzekomo Papieski Instytut Biblijny w Rzymie oraz Szkoła Biblijna i Archeologiczna oo. Dominikanów w Jerozolimie. By uzasadnić to mniemanie niektórzy publicyści przeciwstawiają francuską *Biblię Jerozolimską*, wydaną pod kierownictwem Szkoły Biblijnej oo. Dominikanów, włoskiej tzw. *Biblii Papieskiego Instytutu Biblijnego* (Rzym, 1961), w której wedle słów ks. E. Dąbrowskiego *i wstępy, i komentarz cechuje umiar zgodny z tradycją tego ośrodka*¹. O *Biblii Jerozolimskiej* tenże autor wyraża się w sposób wręcz przeciwny. I tak np. w dopisku załączonym do tablicy chronologicznej Podręcznej Encyklopedii Biblijnej oraz przekładu Nowego Testamentu pisze on: *Załączona tutaj w przekładzie polskim „Tablica chronologiczna” tzw. Biblii Jerozolimskiej ma charakter wyłącznie orientacyjny i nie przesądza w niczym ani poszczególnych dat biblijnych, ani czasu powstania ksiąg zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Zwłaszcza w kwestii czasu powstania ksiąg Nowego Testamentu i ich następstwa należałoby podane tutaj daty przyjmować z wieloma zasadniczymi zastrzeżeniami. Poglądy autorów tej tabeli odbiegają znacznie od tych, które przyjmuje się w egzegezyce katolickiej niemal powszechnie w oparciu o dane w najwyższym stopniu zasługujące na uwagę*².

Jak sprawa przedstawia się w rzeczywistości? — By obalić zarzut postawiony pod adresem *Biblii Jerozolimskiej*, wystarczy przypomnieć, iż współpracownicy — około czterdziestu — tej wielkiej zbiorowej imprezy naukowej, to profesorowie lub absolwenci nie tylko Jerozolimskiej Szkoły Biblijnej, ale także Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Instytutu Katolickiego w Paryżu, Wydziału Teologii Katolickiej w Lyonie itd. Gdy prócz tego jeśli weźmie się pod uwagę liczne i dodatnie recenzje biblistów katolickich, okaże się oczywiste, że poglądy współpracowników *Biblii Jerozolimskiej*, czyli autorów jej *Tablicy chronologicznej*, nie odbiegają w niczym od poglądów, które przyjmuje się w biblistyce katolickiej niemal powszechnie. Zresztą nie mniej wymowny jest fakt, iż dwaj spośród pięciu nowych konsultorów Papiejskiej Ko-

¹ Ks. E. Dąbrowski, *Dwie tendencje w biblistyce* art. w Tyg. Pow. z 9 września 1962 r., s. 4.

² *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, E. Dąbrowski, Poznań—Warszawa—Lublin, 1960, t. II, s. 705, n. 1; por. *Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. E. Dąbrowski, Poznań—Warszawa—Lublin, 1961, s. 816, n. 1.

misji Biblijnej mianowanych przez Ojca św. Jana XXIII w lipcu br., to właśnie współpracownicy *Biblii Jerozolimskiej*. Są nimi o. Beda Rigaux OFM, przedstawiciel Szkoły Lowańskiej, autor monumentalnego komentarza listów św. Pawła do Tesaloniczan oraz o. Czesław Spicq OP, który reprezentuje, rzec można, dominikańskie tradycje Szkoły Jerozolimskiej.

Pozostali nowomianowani konsultorzy, to ks. prof. Rudolf Schnackenburg z Würzburga, znany między innymi ze swego szkicu *Teologii Biblijnej* o śmiałych założeniach i twierdzeniach, ks. Jerzy Castellino, profesor asyriologii na Państwowym Uniwersytecie w Rzymie, którego praca z zakresu językoznawstwa semickiego pt. *The Accadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic (Akkadyjskie zaimki osobowe i system czasownikowy w świetle semickiego i chamicckiego)*, uzyskała pierwszą nagrodę im. Marka Lidzbardzkiego na ostatnim ogólnościowym kongresie orientalistyki w Moskwie oraz ks. prof. Ksawery Léon-Dufour TJ, autor obszernego rozdziału o ewangeliach synoptycznych w słynnej *Introduction à la Bible* A. Roberta i A. Feuilleta, której przekłady na angielski i niemiecki są już w druku, a tłumaczenia na inne języki w przygotowaniu. Wszystkich tych egzegetów o światowej sławie i szerokich poglądach cechuje postawa wręcz otwarta wobec współczesnej problematyki biblijnej. Nominacje te są zatem wskaźnikiem orientacji, jaką Ojciec św. pragnie nadać pracom Papieskiej Komisji Biblijnej.

Czy słuszną jest rzeczą przeciwstawić zespołowi *Biblii Jerozolimskiej* i Papieskiej Komisji Biblijnej, profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie? — Biblia włoska wydrukowana staraniem Papieskiego Instytutu Biblijnego ma rzeczywiście charakter raczej konserwatywny, lecz wypada zaznaczyć, iż w jej opracowaniu brał udział tylko jeden profesor tej uczelni, o. Albert Vaccari TJ, który ze względu na swój sędziwy wiek nie wykląda już od szeregu lat. A więc nie można na tej podstawie przypisywać Instytutowi Biblijnemu w Rzymie tendencji, które cechowały być może tę uczelnię w pierwszym okresie jej działalności, ale które po wprowadzeniu w życie zasad encykliki *Divino afflante Spiritu* z r. 1943 już z pewnością nie odpowiadają jej wysoce naukowemu poziomowi studiów. Wystarczy tu zresztą przypomnieć burzę, jaką wywołał w latach 1960—1961 artykuł pt. *Dokąd zdąży egzegeza katolicka?*, napisany właśnie przez profesora Papieskiego Instytutu w Rzymie, o. Ludwika Alonso-Schöckela TP, następcę na katedrze ks. kard. A. Beii: profesorowie papieskiej uczelni biblijnej znaleźli się pod ostrzałem osób zajmujących postawę zamkniętą wobec współczesnej problematyki biblijnej i teologicznej, a w dyskusji ujawniły się różnice między biblistami „zawodowymi”, tj. profesorami Instytutu Biblijnego, rekrutującymi się z całego świata, a grupą konserwatywnych lecz wpływowych dziś teologów włoskich.

Ton wybitnie polemiczny i ostre epitety, których ci ostatni nie szczędzili

profesorom papieskiej uczelni biblijnej, przypominają gwałtowne inwektywy anonimowej książeczki włoskiej z r. 1941 pt. *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scriptura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni* (48 str.). Książeczka ta rozesłana biskupom i przełożonym zakonnym we Włoszech musiała wówczas pewien odzew, skoro Ojciec św. polecił Komisji Biblijnej wysłać do wszystkich arcybiskupów włoskich list okólny potępiający opinie w niej zawarte i przypominający konieczność rzetelnego przygotowania biblijnego kleryków i księży³. Ten znamienity i dziś bardzo aktualny dokument kościelny z dnia 20 sierpnia 1941 r. potępia błędy polegające 1) na niedocenianiu dosłownego sensu Pisma św., 2) na niewłaściwym ocenianiu wartości Wulgaty, 3) na zaniedbaniu krytyki tekstu, 4) na lekceważeniu studium języków wschodnich i pomocniczych nauk biblijnych.

W sprawie dosłownego sensu Pisma św. Kościół często się wypowiadał. Omawiany list Komisji Biblijnej przypomina złotą regułę św. Hieronima, na którą powoływali się już Leon XIII⁴ i Benedykt XV⁵: *zadaniem komentatora jest wyłożyć nie to, co on sam chce, lecz co myśli ten, którego interpretuje*⁶. Encyklika zaś *Divino afflante Spiritu* podaje zasady, jakimi egzegeta katolicki winien się kierować, aby osiągnąć tę myśl czyli intencję autora natchnionego, tj. dosłowny sens Pisma św.⁷ W encyklice tej papież podkreśla zwłaszcza konieczność gruntownego badania starożytnych rodzajów literackich Wschodu. Otóż przeciwników naukowej egzegezy katolickiej cechuje nierazko brak podstawowych wiadomości w tym zakresie. Ujawnia się to głównie w wypadku ewangelii. Np. utożsamia się „homilię” z „kerygmatem”⁸, choć chodzi tu o dwa odrębne rodzaje literackie, które bibliści starannie rozróżniają. Homilia jest bowiem prostym wykładem jakiegoś ustępu Pisma św. z budującym zastosowaniem do życia, podczas gdy kerygmat jest obwieszczeniem Dobrej Nowiny o zmartwychwstaniu Chrystusa i nadejściu czasu zbawienia. Kiedy indziej utożsamia się parenezy z logiami oraz podaje się mity i legendy jako rodzaje literackie o treści przybliżonej do parenez⁹. Tymczasem każdy egzegeta

³ AAS, 33 (1941), s. 465—472; *Enchiridion Biblicum*, Neapoli—Romae, 4 1961, n. 522—533.

⁴ Leon XIII, *Providentissimus Deus*, w *Enchiridion Biblicum*, 4 1961, n. 106.

⁵ Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, w *Enchiridion Biblicum*, 4 1961, n. 487.

⁶ Św. Hieronim, *Epist.* 49 (al. 48), *ad Pammachium* 17 (CSEL 54, 381; PL 22, 507).

⁷ Zob. *Enchiridion Biblicum*, 4 1961, n. 558—560.

⁸ Na próżno usiłuje się w nas wmówić, że materiały spożytkowane w kompozycji Ewangelii są wyłącznie homiletycznego (kerygmatycznego) pochodzenia (Tyg. Powsz. z 9. IX. 1962, s. 4).

⁹ Paranezy (logia) zawierające pouczenia moralne: Łk 4, 16—30; 5, 1—11; Jn 4, 1—42 itd. Mity i legendy zbliżają się treścią do tego typu nauczania (Podr. Enc. Bibl., t. I, s. 394). Nie potrzeba dodawać, że u żąd-

wie, że pareneza jest ekshortacją moralną, podczas gdy logion jest w bibliście terminem technicznym oznaczającym oderwaną, pojedynczą wypowiedź Pana Jezusa. We współczesnej terminologii fachowej mit jest opowieścią wydarzeń nadprzyrodzonych o wartości soteriologicznej, a legenda budującym opowiadaniem życia i czynów jakiegoś męża Bożego¹⁰. Rodzaje te nie mają zatem nic wspólnego z parenezą.

W ewangeliach występują jednak najczęściej inne rodzaje literackie: apoftegmaty, paradygmaty, przypowieści, nowele, opisy cudów, itd. Apoftegmata jest sentencją lub nauką, która łączy się ze specjalnymi okolicznościami z życia tego, który miał ją pierwszy wypowiedzieć. Apoftegmatami są np. wypowiedzi Jezusa o wymaganiach stawianych Jego uczniom, u Mt 8, 19—20 i 21—22. Ze względu na wartość dydaktyczną apoftegmata starożytni dorabiali często do luźnych wypowiedzi, nawet bezpańskich, zmyślone okoliczności ich wypowiedzenia. Wymyślenie kontekstu miało na celu uwypuklenie zawartej w sentencji nauki. W przeciwieństwie do apoftegmata, paradygmat jest zasadniczo opowiadaniem, przykładem, z którego wyciąga się pewien wniosek lub naukę. Paradygmatem jest np. przypowieść o Dobrym Samarytaninie u Łk 10, 30—37. Właściwe przypowieści różnią się od paradygmatu tym, iż nie stanowią one przykładu, ale są obrazowym wyłożeniem pewnej prawdy. Odrębnym rodzajem literackim jest nowela. Cechuje ją bardziej świecki charakter opowiadania oraz ludowo-popularny pociąg do szczegółów nieomal zabawnych. Do nowel można zaliczyć np. epizod, w którym występuje celnik Zacheusz (Łk 19, 1—9). Aczkolwiek rysy nowelistyczne wkradły się również do niektórych spopularyzowanych relacji cudów — np. do opisu uzdrowienia paralityka u Mk 2, 1—12 (por. Mt 9, 1—8; Łk 5, 17—26) lub do epizodu z opętanym z Gerazy u Mk 5, 1—20 (por. Mt 8, 28—34; Łk 8, 26—39) — to jednak opisy cudów, w których ukazuje się tajemnicza moc Zbawiciela, stanowią odrębny rodzaj literacki. Przechodzi on niekiedy w epifanię, tj. w opis objawienia się jakiejś istoty nadziemskiej lub po prostu ujawnienia się nadprzyrodzonej istności Chrystusa. Dobrym przykładem jest tu opowiadanie o Jezusie kroczącym po morzu (Mt 14, 22—33; Mk 6, 45—52; Jn 6, 16—21). Rozeznanie tych rodzajów literackich umożliwia uchwycenie punktu ciężkości danej perykopy i tym samym ujawnia intencję autora, tj. właściwy, dosłowny sens Pisma św.

W sprawie Wulgaty, wymieniony wyżej list Komisji Biblijnej do episkopatu włoskiego przypomina, że sobór Trydencki *nie zamierzał w żaden sposób pomniejszać autorytetu starożytnych przekładów używanych w Kościołach Wschodnich, zwłaszcza Septuaginty, którą posługiwali się sami Apostołowie, a tym mniej autorytetu tekstów oryginalnych*¹¹. List

nego poważnego autora nie znajduje się podobnego zestawienia, w każdym razie nie u zwolenników „Formgeschichte”.

¹⁰ Por. Jo. Bel., *Rationale divinatorum officiorum: at vero legendarius appellatur liber, qui vitas et obitus tradit confessorum* (PL 202, 69).

¹¹ *Enchiridion Biblicum*, 4 1961, n. 526.

okólny zaznacza także z naciskiem, że Sobór *sprzeciwił się tej części Ojców, którzy domagali się wyłącznego używania Wulgaty jako jedynego tekstu autorytatywnego*¹² oraz podkreśla, iż *zdrowy rozsądek nigdy nie zgodzi się na to, by przekład jakiś mógł mieć większą wartość aniżeli tekst oryginalny*¹³. W związku z tym wypada przypomnieć polecenie wydane 22 sierpnia 1943 r. z ramienia Ojca św. przez Papieską Komisję Biblijną, w którym to dokumencie kościelnym zaleca się usilnie rozpowszechnianie przekładów Pisma św. z języków oryginalnych na języki nowożytne¹⁴ i to — jak zaznacza odpowiedź Komisji Biblijnej — *bynajmniej nie dla pożytku samych tylko egzegetów i teologów*¹⁵. Jest zresztą powszechnie wiadome, że według wyraźnych przepisów Kościoła kapłan może komentować z ambony liturgiczny tekst Wulgaty za pomocą przekładów dokonanych bezpośrednio na tekście oryginalnym¹⁶. Tym bardziej wypada się posługiwać przekładem z oryginału w duszpasterstwie i nauczaniu szkolnym, zwłaszcza gdy ten przekład jest *bardziej przejrzysty* — jak wyraża się dekret papieski¹⁷ aniżeli tłumaczenie z Wulgaty¹⁸. Dotychczasowe rozporządzenia kościelne wymagają jedynie, by po przeczytaniu lub przepięwaniu epistoły i ewangelii kapłan odprawiający Mszę św., względnie lektor, subdiakon lub diakon¹⁹, odczytał ludowi odnośne perykopy w przekładzie opartym o tekst liturgiczny, tj. o tekst Wulgaty²⁰. Dotychczas bowiem tylko Psalterz wszedł do liturgii w nowym tłumaczeniu łacińskim. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że obecny Sobór Watykański II wprowadzi do Mszy św. czytanie lekcji i ewangelii wyłącznie w języku żywym. Można przypuszczać, iż wówczas zastosuje się tu zasady dostrzegalne w ostatnich zarządzeniach rzymskiej Kongregacji Obrzędów. Mianowicie dekret reformujący obrzędy chrztu dorosłych nakazuje, by teksty liturgiczne odmawiane w językach krajowych odpowiadały duchowi języka i by Konferencje Biskupów zatwierdzały je najwyżej na okres dziesięcioletni, tak, aby można je stale dostosowywać do roz-

¹² Tamże.

¹³ Tamże, n. 527.

¹⁴ AAS, 35 (1943), s. 270—271; *Enchiridion Biblicum* ⁴1961, n. 535—537.

¹⁵ *...sane non in solum commodum exegetarum et theologorum* (*Ench. Bibl.*, ⁴1961, n. 535). A zatem błędne w tym względzie założenia podaje przedmowa do *Pisma Świętego Nowego Testamentu*, tłum. ks. E. Dąbrowski, Poznań—Warszawa—Lublin, 1961, s. VI.

¹⁶ *...integra manente facultate illam ipsam versionem, si expediat, ope textus originalis vel alterius versionis magis perspicuae apte illustrandi* (*Ench. Bibl.*, ⁴1961, n. 537).

¹⁷ *...magis perspicuae...* (tamże).

¹⁸ O niejasności tłumaczeń z Wulgaty zob. np. *W sprawie komentarzy do N. T.*, w Tyg. Pow. z 14 października 1962 r., s. 7.

¹⁹ Zob. RBL, 14 (1961), s. 332—333.

²⁰ *Pericoparum biblicarum in linguam vernaculam versio quam forte sacerdotes s. Missam celebrantes, ...post lectum ipsum textum liturgicum, populo praelecturi sint, ...textui latino, nempe liturgico, conformis sit oportet...* (*Ench. Bibl.*, ⁴1961, n. 537).

woju języka²¹. W danych warunkach trudno przypuszczać, by przekłady liturgiczne lekcji i ewangelii na języki krajowe wzorowały się nie na oryginalnych tekstach natchnionych, ale na przekładzie łacińskim będącym czasami tłumaczeniem innego z kolei przekładu, mianowicie Septuaginty, tj. greckiego tłumaczenia ksiąg Starego Testamentu.

Niewłaściwe przecenianie tekstu Wulgaty, potępione przez wspomniany dokument kościelny²², pociąga za sobą zaniedbanie krytyki tekstu oraz lekceważenie studium języków wschodnich i pomocniczych nauk biblijnych, o ile nie jest płaszczykiem, pod którym ktoś stara się ukryć swą niedbałość i ignorancję. Dokumenty papieskie zbyt często podkreślały konieczność i użyteczność krytyki tekstualnej, gruntownej znajomości języków biblijnych i spokrewnionych oraz studium geografii, archeologii i historii starożytnego Wschodu, by konieczne było zatrzymywać się tu nad tymi zagadnieniami. Zresztą zarzuty stawiane przez teologów konserwatywnych profesorom Papieskiego Instytutu Biblijnego, którzy w swych opiniach nie różnią się od ogółu egzegetów katolickich, nie mają bezpośredniego związku z tymi dziedzinami wiedzy, ale sprowadzają się raczej do kwestii autorstwa niektórych ksiąg Nowego Testamentu oraz do problemu historyczności ewangelii.

Pisma oponentów nowoczesnej egzegezy katolickiej wykazują, iż autorzy ci nie rozróżniają jeszcze dość jasno teologicznych kwestii natchnienia i kanoniczności ksiąg świętych od literackiego problemu ich autorstwa czyli autentyczności, tj. stwierdzenia czy dane księgi są istotnie dziełami autorów tradycyjnie im przypisywanych. Zdają się oni suponować, a przynajmniej tak się wyrażają, jakoby normatywny walor ksiąg kanonicznych w sprawach wiary i moralności był zależny od domniemanego autora ludzkiego danej księgi, a nie od natchnienia Bożego, którego Bóg może użyć równie dobrze autorom anonimowym, skądinąd całkiem nam nieznanym. Nie należy chyba dodawać, iż podobne mniemanie jest całkiem do odrzucenia. Między tożsamością autora ludzkiego księgi kanonicznej a jej normatywnym walorem w dziedzinie wiary i obyczajów nie ma bowiem żadnego związku, jak to słusznie podkreślił w r. 1955 o. E. Vogt TJ, obecny rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie²³, komentując odnośnie oświadczenia ówczesnego sekretarza²⁴ i wice-sekretarza²⁵ Papieskiej Komisji Biblijnej.

²¹ AAS, 54 (1962), n. 6. Zob. o. Franciszek Małaczyński OSB, *Nowe obrzędy chrztu dorosłych*, w „Tyg. Pow. z 9 września 1962 r., s. 2.

²² List do Episkopatu włoskiego; zob. *Ench. Bibl.*, 4 1961, n. 522—533.

²³ *A decretis igitur, quae de rebus cum fide cohaerentibus agunt ac proinde firma manent, distinguenda sunt decreta, quae quaestiones cum fide nullo modo connexas tractant ideoque libertatem non tollunt... Inter ea sunt praesertim illa quae ad criticam litterariam i. e. ad authenticitatem (genuitatem) seu identitatem auctorum inspiratorum spectant* (*Biblica*, 36, 1955, s. 565).

²⁴ A. Miller OSB, w *Benedikt. Monatschrif*, 31 (1955), s. 49—50.

²⁵ A. Kleinhaus OFM, w *Antonianum*, 30 (1955), s. 63 ss: ...*Sub hoc*

Byłoby zresztą niedorzecznością wyznaczać Bogu pewien limit odnośnie do liczby autorów, których natchnieniu zawdzięczamy księgi biblijne. Fakt, iż jakiś utwór powstał w sferach apostoelskich, przyczynił się niewątpliwie z punktu widzenia przyczyn wtórnych, historycznych, do przyjęcia danego utworu do kanonu ksiąg świętych. Ale nie mamy prawa zacieśniać tych sfer do trzech czy czterech wybitniejszych postaci. Co więcej, Kościół nie uznaje jakiegś księgi za kanoniczną dlatego, że ją napisał taki a nie inny autor ludzki, ale dlatego — powtarzamy — iż jest ona natchniona. Okazało się zaś za życia i praktyki Kościoła, którym w sposób nadprzyrodzony kieruje Duch Święty, jakie księgi są rzeczywiście natchnione i przeznaczone przez Boga do publicznego użytku w Kościele Chrystusowym. Co zaś dotyczy się charakteru pseudonimowego niektórych utworów Biblii, to wystarczy przypomnieć, że przypisanie utworu jakiegś sławnej postaci z lat minionych, do której autor żywi szczególnie szacunek i którą uważa poniekąd za swego duchowego patrona, jest faktem często spotykanym w starożytności. Pseudonimowość dzieła natchnionego wbrew widniejącemu w nim imieniu nie powinna zatem wzbudzać specjalnych zastrzeżeń.

Uwagi te mają swe zastosowanie np. w sprawie autorstwa Listów Pasterskich — dwóch do Tymoteusza i jednego do Tytusa. Ks. prof. Rudolf Schnackenburg, rozgranicza wyraźnie w swej *Teologii Biblijnej* teologię św. Pawła²⁶ od teologii Listów Pasterskich, o której traktuje w rozdziale pt. *Teologia innych pism Nowego Testamentu*²⁷. W tymże rozdziale autor umieszcza teologię Apokalipsy, nie zaś w rozdziale poświęconym *teologii Janowej*.

Odnosnie Listów Pasterskich wiadomo, iż na ogólną ilość 897 wyrazów występujących w tych trzech listach, 285 nie spotykamy w innych pismach św. Pawła. Ma to niewątpliwie swoją wymowę, zwłaszcza jeśli się porówna te listy z Listami Więziennymi, napisanymi zaledwie cztery czy pięć lat przed śmiercią Apostoła. Ponadto Listy Pasterskie zdążają już do terminologicznego wyodrębnienia godności biskupów i kapłanów oraz używają pewnych wyrazów bardzo podobnych do zawartych w liście św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian (ok. r. 96) i w liście Pseudo-Barnaby (pocz. II w.). Wreszcie posiadają one pewien charakter antygnostycki trudny do sprecyzowania w kilku wierszach. Świadczyłyby to wszystko o ich pochodzeniu z końca I wieku. Pewne cechy właściwe utworom pseudonimowym potwierdzały ten wniosek (por. np. I Tym 1, 3;

respectu ipsa decreta Pontificiae Commissionis de Re Biblica magni sunt momenti. Quatenus vero in iis proponuntur sententiae, quae mediate neque immediate cum veritatibus fidei et morum cohaerent, interpres S. Scripturae plena libertate suas investigationes prosequi earumque fructum percipere potest.

²⁶ R. Schnackenburg, *La théologie du Nouveau Testament* (Studia neotestamentica. Subsidia I), Bruges, 1961, s. 63—78.

²⁷ Tamże, s. 95—102.

Tyt 1, 5). Większość egzegetów o głośnych nazwiskach wnosi stąd, że Listy Pasterskie nie zostały napisane przez św. Pawła, a ks. Lucjan Cerfaux, także konsultor Papieskiej Komisji Biblijnej, zaznacza z właściwą sobie powściągliwością i uczciwością naukową, że bez zachowania specjalnych ostrożności nie można posługiwać się Listami Pasterskimi przy odtwarzaniu myśli św. Pawła lub przy badaniu organizacji kościelnej za jego czasów²⁸.

Co zaś tyczy się Apokalipsy, to jej autor podpisuje się w księdze imieniem „Jan” (Apok. 1, 1. 4. 9; 22, 8) i zaznacza, że był wysłany na wyspę Patmos „za świadczenie o Jezusie” (Apok 1, 9). Czy za imieniem tym kryje się św. Jan Apostoł? Wielu biblistów odpowiada twierdząco na to pytanie, bądź że Apokalipsa byłaby dziełem samego Apostoła, bądź że autor²⁹ powołałby się na imię św. Jana, aby uwierzytelnić treść objawienia i zwiększyć poczytność księgi. Inni egzegeci zaznaczają wszakże, iż w tekście nic nie zdaje się uzasadniać podobnych przypuszczeń. Przeciwnie, autor Apokalipsy wyraźnie odróżnia siebie od grona dwunastu Apostołów (por. Apok 18, 20; 21, 14). Odnośnie zaś stosunku Apokalipsy do czwartej ewangelii, to już w III wieku Dionizy Aleksandryjski wykazywał różnice w języku i stylu między ewangelią i Apokalipsą. Różnica w użytym rodzaju literackim mogłaby tłumaczyć po części tę odmienną szatę językową i stylistyczną, ale rozbieżność w pewnych poglądach teologicznych, zwłaszcza w pojęciu paruzji, czyli powrotu Chrystusa w chwale, każe raczej przypuszczać, że autora Apokalipsy nie można utożsamiać z autorem czwartej ewangelii. Za wnioskiem tym oświadcza się dziś większość egzegetów i dlatego nowy konsultor Papieskiej Komisji Biblijnej, ks. Schnackenburg, wydziela Apokalipsę z rozdziału poświęconego teologii Janowej.

Jest niewątpliwie faktem wymownym i niemałego znaczenia dla dalszego rozwoju egzegezy katolickiej, że Ojciec św. Jan XXIII zamianował konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej egzegetę, który tak otwarcie wydziela Listy Pasterskie ze zbioru listów Pawłowych, a Apokalipsę z grupy pism Janowych. Dowodzi to w każdym razie, iż w oczach papieża i jego doradców autorstwo jakiejś księgi kanonicznej nie przedstawia zgola większego ziaczenia dla nauki dogmatycznej i moralnej zawartej w danej księdze.

Cóż powiedzieć o zagadnieniach historyczności, które skupiają się głównie przy ewangeliach? W tej dziedzinie usiłuje się niekiedy przemycić wiadomości wręcz bałamutne. Cóż bowiem ma wspólnego *tzw. egzegetyka egzystencjalna, której patronuje R. Bultmann z przypisywa-*

²⁸ *Il y a lieu cependant, dans les travaux de pure érudition, de ne pas utiliser les Pastorales sans la prudence voulue, soit qu'il s'agisse de définir la théologie de l'Apôtre, soit qu'on veuille reconstruire l'histoire du christianisme primitif* (L. Cerfaux, *Les Épîtres pastorales*, w *Introduction à la Bible*, A. Robert-A. Feuillet, t. II, Tournai, ²1959, s. 529).

niem Ewangelii i Dziejów Apostolskich jakimś nieznanym redaktorom z późniejszego już okresu? Egzystencjalnym jest system teologiczny Rulnolfa Bultmanna²⁹, ale nie jego metoda egzegetyczna, która jest normalną metodą historyczno-literacką interpretacji Pisma św. Co zaś tyczy się autorstwa ewangelii, to znów nie należy utożsamiać tego problemu od dawna dyskutowanego z zagadnieniem historycznej wartości materiałów spożytkowanych w ewangeliach. Zaskakujące są tu zdania pewnego autora wyrażającego się w ten sposób: *My wiemy co się kryje w tytule: „według Mateusza, Marka, Łukasza czy Jana”*. Na próżno usiłuje się w nas wmówić, że materiały spożytkowane w kompozycji Ewangelii są wyłącznie homiletycznego (kerygmatycznego) pochodzenia. Kryje się za nimi coś, co im nadaje wartość szczególną, wartość naocznego świadka i osobistych wspomnień. Tylko w takim ujęciu zawarte w nich słowa Chrystusa brzmią autentycznie, bez żadnej „korekty redakcyjnej” późniejszego autora”.

Pomijając tu kwestie całkiem błędnego utożsamienia „homolii” z „kerygmatem”, o czym była mowa wyżej, wypada zaznaczyć, iż żaden chyba autor nie utrzymuje, że materiały spożytkowane w ewangeliach są wyłącznie kerygmatycznego pochodzenia. W każdym bądź razie powszechnie znane jest roozróżnienie między schematem kerygmatycznym ewangelii a wykorzystanymi przez ewangelistów materiałami³⁰. Materiały te są zapewne po części kerygmatycznego pochodzenia, ale to jest właśnie wedle Marcina Dibeliusa główną rękojmnią ich wartości historycznej³¹. Dlatego też jest rzeczą całkiem uzasadnioną szukać w kerygmacie ewangelijnym historii Jezusa, jak pisaliśmy gdzieś indziej³², wzmiankując również o tradycji chrześcijańskiej, u której prazródła znajduje się żywe przepowiadanie i świadczenie osób bezpośrednio znających Jezusa³³. A zatem przeciwstawianie kerygmatu historycznemu świadectwu ewangelii dowodzi braku znajomości współczesnej problematyki biblijnej związanej z analizą rodzajów i form literackich Pisma św., usilnie zalecaną przez encyklikę *Divino afflante Spiritu*.

Tylko mętne pojęcia na ten temat zasad historii form literackich i indywidualnego wkładu każdego z ewangelistów w jego dzieło doprowadzić mogą do przypisywania specjalistom historii form opinii, jakoby

²⁹ O teologii R. Bultmanna pisał ks. L. Stachowiak, *Dzieje ostatnich sporów biblijnych*, do „Znaku”, 13 (1961), s. 943—965, lecz ta część artykułu, do której autor odwołuje się na s. 957 (*Teologia Nowego Testamentu* R. Bultmanna, o którego ogólniejszych założeniach była mowa wyżej), została skreślona na życzenie „doradcy” biblijnego redakcji: daremnie by ktoś jej szukał we wspomnianym artykule.

³⁰ Zob. ks. E. Lipiński, *Jak czytać ewangelie?*, w *Homo Dei*, 1962 r., nr 2, s. 136—145 (zwłaszcza s. 136).

³¹ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 3 1959, s. 287 nn.

³² Art. cyt., s. 143.

³³ Tamże, s. 144.

ewangelie kanoniczne były *wyrazem wiary i kultu ogółu pozostawionego samemu sobie i nie uznającego żadnego kierownictwa ze strony Apostołów (sic!)*³⁴. Tylko mętne pojęcia na temat problemu powstania ewangelii wyjaśnić mogą piętnowanie jako *korekty redakcyjnej* odzwierciedlenia w ewangelii wpływu żywej tradycji Kościoła pierwotnego na przekazywane słowa Chrystusowe. Odrzucić konstruktywny wpływ tradycji kościelnej na przekazywane materiały ewangeliczne przed powstaniem ewangelii kanonicznych, to stawić pod znakiem zapytania samo istnienie jednego z dwóch źródeł objawienia Bożego.

Jeśli istnieją dwie tendencje wśród autorów popularyzujących Pismo św., to w fachowej biblistyce katolickiej nie ma dziś dwóch rozbieżnych i żywych prądów naukowych. Należy zatem ubolewać, że niektórzy teolodzy nie mają dość zrozumienia dla naukowej metody interpretacji Pisma św. i że niektórzy publicyści zabierają głos w sprawach w gruncie rzeczy im nieznanymi. Słusznie zatem ostrzegali Pius XII zbyt pochopnych oskarżycieli pracowników Pańskich na niwie biblijnej przed błędnym dogmatyzmem i konserwatyzmem skamieniałym: *Nie należy iść za nieroztropną gorliwością — pisze papież w encyklice Divino afflante Spiritu — która każe potępiać wszystko, co nowe, lub uważa za podejrzaną dlatego tylko, że jest nowe. To niech przede wszystkim ma się na uwadze, że w orzeczeniach i rozporządzeniach wydanych przez Kościół chodzi o sprawy dotyczące wiary i moralności... Pozostaje więc wiele zagadnień, i to poważnych, których zbadanie i wyłożenie jest zostawione do woli zdolnościom i umiejętnościom egzegetów katolickich...*³⁵.

Rzym

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

W SPRAWIE RZEKOMEGO MESJANIZMU CZWARTEJ EKLOGI WERGILIUSZA

„*Quid facit... cum Evangeliiis Maro?*”

(S. Hieron. ep. 22, 39; ML 22, 416)

Na krótko przed ostatnią wojną obchodzono uroczyscie w Italii dwutysiąclecie urodzin cesarza Augusta. Z tej okazji wydano między innymi propagandową serię znaczków pocztowych. Na jednym z nich widnieje gwiazda Mędrców świecąca nad Betlejem i w roli komentarza dwa łacińskie cytaty, u góry:

Iam nova progenies caelo demittitur alto

³⁴ *Podr. Enc. Bibl.*, t. II, s. 396.

³⁵ *Ench. Bibl.*, 4 1961, n. 564—565.

oraz niżej lapidarnie:

Censum egi.

Pierwszy z nich pochodzi z IV-ej eklogi Publiusza Wergiliusza Marona, wieszczącej narodziny niezwykłego Dziecięcia i nadejście nowej ery. Drugi to wyjątek z monumentum Ancyranum, na którym August wyliczył swe czyny. A więc sugestia propagandowa bardzo wyraźna: to, co zapowiedział Wergiliusz, ziściło się w Betlejem, gdy „exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis” (Łk 2, 1).

Nie tylko jednak celom propagandy służy dziś jeszcze tajemnicza treść słynnej eklogi. Uczni z niesłabnącym zainteresowaniem wciąż usiłują dotychczasowe hipotezy zamienić na pewne wyniki i dociec ostatecznie, o kim w niej mowa i gdzie należy szukać źródeł natchnienia jej autora. W latach ostatnich ukazało się około 10 publikacji naukowych na ten temat, przy czym głos zabierali w tej sprawie uczeni tej miary, co o. M.-J. Lagrange, E. Norden, H. Lietzmann i inni. I badań filologicznych nie można jeszcze uważać za zakończone.

Nas przede wszystkim interesuje zagadnienie ewentualnego mesjanizmu IV-ej eklogi. Zanim jednak sformułujemy ostateczne pytanie w tej sprawie, wypada nam porozumieć się co do znaczenia terminów.

Mesjanizmem w sensie ścisłym należy nazwać zespół wierzeń i nadziei dotyczących osoby oczekiwanego przez Izraela POMAZAŃCA (*hammasziach*), który w imieniu samego Jahwy wprowadzi nową erę — duchowe panowanie Boga nad wszystkimi narodami. Mesjanizm tak pojęty, mający oparcie w księgach kanonicznych Starego Testamentu, jest rysem charakterystycznym i wyłącznym religii Izraela. Stanowi przeto wraz z jego monoteizmem na tle porównania z innymi religiami dowód transcendentnego jej pochodzenia. W tym sensie mesjańskimi są tylko proroctwa i typy Starego Testamentu, które wypełniły się w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

Odkąd jednak pewne kierunki badań historii religii poczęły podawać w wątpliwość, czy mesjanizm jest wyłącznym przywilejem Izraela, powstały dwa nowe zagadnienia: 1) czy można wskazać dla mesjanizmu izraelskiego jakiegokolwiek źródła i wzory w innych religiach (np. babilońskiej, egipskiej, perskiej?), 2) czy mesjanizm Starego Testamentu ma jakiegokolwiek analogie w innych współczesnych mu religiach?

Pierwsze zagadnienie w naszym wypadku nie ma oczywiście zastosowania, gdyż idzie o utwór powstały bardzo późno, kiedy to już dawno umilkły głosy prorockie w Izraelu. Ale może wierzenia grecko-rzymskie, którym daje wyraz Wergiliusz w IV-ej ekłodze, są mesjańskimi w sensie analogii do wierzeń starotestamentalnych? Następnie jeśli zgodzimy się na podobieństwa, pozostaje nam wytłumaczyć, skąd one biorą swój początek. Szereg cisnących się tu pytań można by pokrótce ująć w trzy zasadnicze kwestie:

1. Czy treść IV-ej eklogi można odnieść do Chrystusa Pana?

2. Czy oczekiwanie narodzin Dziecięcia w IV-ej eklodze jest odpowiednikiem mesjanizmu Starego Testamentu?

3. Czy i jakie możemy wskazać źródła natchnienia dla podobnych oczekiwań Wergiliusza?

Odpowiedzi na te pytania dostarczy nam egzegeza sensu literalnego samego utworu.

Zanim jednak nastąpi analiza, warto dokonać krótkiego przeglądu opinii wygłoszonych w interesującej nas sprawie¹.

Spadkobierca sławy cesarów Konstantyn Wielki pierwszy wyraźnie przypisywał charakter mesjański IV-ej ekłodze². Ostrożniejsi byli Ojcowie Kościoła. Św. Augustyn na trzech miejscach robi aluzje do tego, że Wergiliusz miał światło Boże co do faktu narodzin Zbawiciela, nie zaś co do Jego osoby. Natomiast wręcz sceptycznie ocenia wszelkie próby czynione w tym kierunku św. Hieronim, który mówi: „Puerilia sunt haec!”³. Laktancjusz powołuje się wprawdzie na autorytet Wergiliusza, ale po to jedynie, by uzasadnić zapatrywania millenarystyczne.

Średniowiecze z upodobaniem podkreślało podobieństwa IV-ej eklogi do protoewangelii (Rdz 3, 15) i prorocтва o Emmanuelu (Iz 9, 6 nn), umieszczając chętnie rzymskiego poetę obok wielkich proroków Starego Testamentu przy ziółku Chrystusowym. Najwymowniejszym wyrazem tego poglądu są słowa Dantego:

„Tyś był jak człowiek, który idzie w mroku:
Za sobą światło trzyma; nie dogodzi
Sobie, lecz innym przyczynia widoku”⁴.

Nowożytna nauka daleka jest na ogół od przypisywania charakteru mesjańskiego IV-ej ekłodze. Jej hipotezy omówimy jeszcze niżej. W ostatnich czasach swoją opinię głosi S. Reinach, który godzi się na mesjanizm u Wergiliusza w tym sensie, że — jego zdaniem — chrześcijaństwo bierze początek z synkretyzmu sybillijsko-orfickiego, któremu wyraz dał właśnie rzymski poeta oraz żydowsko-greckiego. Równie śmiało jak bezpodstawne to przypuszczenie zbyt klóci się z historią, by je poważnie brać pod uwagę.

Przejdźmy do zwięzłej analizy utworu. Najpierw kilka słów o kolicznościach powstania. Czwartą eklogę napisał Wergiliusz w r. 40 przed Chr., dedykując ją nowoobranemu konsulowi. Był nim jego protektor C. Asinius Pollio, który jako zwolennik Antoniusza uchodził w kołach politycznych Rzymu za symbol zgody między Antoniuszem a Oktawianem. W Rzymie tedy obiór Polliona odczuto jako pewne odprężenie i zażegnanie konfliktu, który dopiero po kilku latach miał wybuchnąć na nowo.

¹ Por. M.-J. Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, Revue biblique 31 (1922), 552 nn.

² *Oratio ad Sanctorum coetum* 19; MG 20, 1291.

³ *Epist.* LIII, 7; ML 22, 545.

⁴ *Boska Komedia*, Czyściec 22, 67 nn; tłum. E. Porębowicz.

Treść i konstrukcja eklogi przedstawia się następująco:

Trzy pierwsze wiersze (1—3) to inwokacja skierowana do Muz poezji sielankowej. Zawiera się tu zapowiedź wielkości tematu.

Dalsze cztery wiersze (4—7) wieszczą nadejście nowej ery i nowego pokolenia. Krótka inwokacja pod adresem Diany-Lucyny, uważanej za opiekunkę brzemienych (8—10), zapowiada, że będzie to wiek złoty upływający pod znakiem panowania Apollina. Czterowierszowa apostrofa do Polliona (11—14) stwierdza, że nadejście nowe jery przypadnie na jego właśnie konsulat, a cechą jej charakterystyczną będzie zgładzanie win i powszechny pokój. Wiersze 15—17 przepowiadają Dziecięciu szczęśliwe panowanie nad światem, a następnie apoteozę. Od w. 18 do 47 ciągnie się opis złotego wieku. Rozwojowi stopniowemu Dziecięcia odpowiada jakby „crescendo” w naturze: szczytowy punkt rozwoju osiągnie ona z wiekiem męskim przyszłego władcy świata. Już od w. 48 do końca poeta zwraca się wprost do Dziecięcia: wysławia boskie jego pochodzenie, głosi przyszłą chwałę i przynagla niejako do przyjścia na świat ku radości swoich rodziców i całej przyrody.

Zapytajmy z kolei kogo ma na myśli Wergiliusz w tym utworze — co to za Dziecię przyniesie szczęście i pokój skołatanemu światu? Pierwsze wrażenie, jakie się odnosi po przeczytaniu utworu można by tak ująć: „Gdyby Wergiliusz nie był poganinem, a jego utwór nie zawierał tylu rysów mitologicznych, miałyby się ochotę powiedzieć, że IV-ta ekloga jest prorocstwem mesjańskim, gdyż przepowiada wyraźnie ukazanie się Zbawiciela świata”⁵. Mimo jednak obrazu Dziewicy (w. 6) i węża (w. 24), który przypomina protoewangelię, mimo podobieństw do Izajasza czy Ezechiela, jeśli idzie o obraz pokoju wśród ludzi i zwierząt, pozostaje niewątpliwym to, że Dziecię ma na świat się zjawić jeszcze za konsulatu Polliona, więc w roku 40 przed Chrystusem..

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że poeta ma na myśli jakieś konkretne, nie symboliczne Dziecię, którego rodziców może zna nawet osobiście. Wcale to nie wyklucza jego boskiego pochodzenia na tle pojęć starożytnych. W związku z tym dwa nader trafne spostrzeżenia czyni o. Lagrange w cyt. artykule: 1) że bardzo oględnie przypisuje poeta Dziecięciu to boskie pochodzenie. Rozwój jego bowiem jest o wiele skromniejszy, niż u niejednego z herosów np. Heraklesa, a powściągliwy tytuł „cara deum suboles, magnum Iovis incrementum” (w. 49) zdaje się wykluczać hipotezę wcielenia kogoś z bóstw olimpijskich (np. Dionizosa — jak chce S. Reinach), 2) że ojcu Dziecięcia przypisuje się de facto znacznie więcej, bo *pacatum orbem* (w. 17), a Synowi zostawia się tylko korzystanie z dobrodziejstw złotego wieku.

Wiąże się z tym dalsze pytanie, jakiego ojca ma na myśli poeta? Różne nazwiska padały tu w formie hipotez. Dwa z nich jednak mają najwięcej szans podobieństwa: *Pollio* lub *Oktawian August*. Za

⁵ L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris 1929, 258. Natomiast wyłączenie grecką inspirację przyjmuje S. Carcopino, *Virgile et le mystere de la IV eglogue*, Paris² 1943, 92.

pierwszym przemawia to, że jest adresatem utworu a nadto właśnie obejmuje konsulat, co łatwo tłumaczy przepowiedzianą mu rolę. Oczekiwał on wówczas istotnie narodzin syna, późniejszego Asiniusza Gallusa. Za Oktavianem natomiast można by takie racje wysunąć: spodziewał się i on wówczas potomka z żony swej Scribonii (jak się potem okazało była to córka Julia!) a i boskie pochodzenie łatwo mógł przypisać poeta, gdyż gens Iulia uważała się za potomków Wenery. W ekłodze I-ej dwa razy Wergiliusz nazywa Augusta wyraźnie *deus*. Którego więc z tych dwóch i czy w ogóle kogoś konkretnego miał poeta na myśli — z całą pewnością nie da się rozstrzygnąć. Ta rozbieżność opinii i niemożność uzyskania wyników bez względu na pewnych skłoniła zapewne do wygłoszenia następującego poglądu: „Najbardziej prawdopodobnym zostaje przypuszczenie, że Wergiliusz w naszej ekłodze dał wyraz mesjanicznym nadziejom i tęsknotom współczesnego mu grecko-rzymskiego świata, mającym swe źródło w przepowiedni Sybilli, a podsycanym przez okropne przeżycia lat najbliższych po zabójstwie Cezara. Nie mógłby dać odpowiedzi na pytanie, kto i czyj syn będzie upgranionym zbawicielem umęczonego świata, jedno tylko stawało się pewne, że ma się narodzić z roku konsulatu Polliona”⁶.

Można by ten pogląd przyjąć z tym jednak zastrzeżeniem, że słowo „mesjaniczne” w odniesieniu do tęsknot grecko-rzymskich weźmiemy w cudzysłów, rozumiejąc je w sensie dalekiej analogii do tego, co określiliśmy jako właściwy, pełny sens teologiczny tego terminu.

Jeśli jednak staniemy na stanowisku, że może nawet sam poeta nie określał dokładnie, kto ma być ojcem Dziecięcia, nasuwa się nowa trudność: skąd więc miał tę pewność, że przyjdzie ono właśnie za konsulatu Polliona w roku czterdziestym czy następnym?

Odpowiedzi na to pytanie szukajmy w wierzeniach grecko-rzymskich. Tak wierzono, ponieważ tak przepowiedziała Sybilla. Przyjrzyjmy się bliżej przesłankom tych obliczeń i oczekiwań.

Na samym wstępie powołuje się Wergiliusz na „*carmen Cumaeum*” czyli na przepowiednie Sybilli z Cumae (w południowej Italii). Według wierzeń starożytnych Sybilla za sprawą Apollina przepowiadała przyszłość na tysiąclecie, a ściśle biorąc na 10 wieków, gdyż grecki *aiōn* i łacińskie „*saeculum*” odpowiadają nie tyle stu latom, ile wiekowi najdłuższego życia ludzkiego. Po dziesięciu wiekach według Sybilli — świat wróci do swego początku i nastąpi to, co filozofia grecka potem nazwie *apokatastasis* — przywrócenie (domyślnie: stanu pierwotnego). Ponieważ od czasów epika Hezjoda z Askry (VII wiek przed Chr.) przyjęto uznawać taką kolejność wieków ludzkości: złoty, srebrny, spiżowy i żelazny, więc po zamknięciu cyklu należy znów się spodziewać powrotu wieku złotego. O tym nam właśnie mówią wiersze 4—7 naszej eklogi.

Ale odkąd należy liczyć początek cyklu dziesięciowiekowego? Dla Wergiliusza, który w Eneidzie wyprowadza Rzym spod murów Troi, Sybilla identyfikuje się z Homerową Kassandra, nieszczęśliwą córką Priama,

⁶ T. Zieliński, *Cesarstwo rzymskie*, Warszawa 1938, 67.

a wieszczką Apollina⁷. Ten pogląd zresztą, że Rzym jest drugą Troją, nie jest pomysłem dopiero Wergiliusza: tak bowiem wierzone od czasu przeniesienia do Rzymu z Etrurii ksiąg sybillijskich za panowania Tarquiniuszów. Za początek więc ery uważano zgodnie wojnę trojańską. Matematyk aleksandryjski z II wieku przed Chr. Eratostenes ustalił po żmudnych obliczeniach czas jej trwania na lata 1194/3—1184/3. Po latach więc tysiącu od tej daty, a więc w początkach wieku drugiego przed naszą erą, za cenzury słynnego Marka Porcjusza Katona zaniepokojono się w Rzymie poważnie. Oto trzy widma: groźny wciąż jeszcze Hannibal, ambitny Scypion i szef podnoszącego głowę związku achajskiego Filopojmen, te trzy widma zdawały się w oczach Rzymian grozić klęskami zapowiedzianymi przez Sybillę na koniec wieku żelaznego. Skończyło się jednak tym razem szczęśliwie dla Rzymian, a niefortunnie... dla Sybilli. Ale przecież Sybilla nigdy się nie myli... Wzięto się więc do poprawek. A więc przypomniano sobie, że w Rzymie pierwsze „ludi saeculares” ku czci rozpoczętego nowego stulecia obchodzono w r. 249, następne więc przypadały na r. 149. W tym czasie zdecydowano, że saeculum winno liczyć nie 100, lecz 110 lat, tyle bowiem trwa najdłuższe życie ludzkie. I oto w ten sposób otrzymujemy już pożądaną datę: r. 40/39. Wiare w to, że rok ten będzie naprawdę zwrotnym w cyklu wieków, wzmogło to, że zdawały się sprawdzać inne jeszcze prognostyki. Zapowiedziane przez Sybillę klęski upatrywano w takich faktach z ostatnich lat dziesiątków, jak pożar Kapitolu, spisek Katyliny i zamach stanu Cezara.

Oto tło psychologiczne utworu. Teraz można sobie już zadać pytanie, czy zachodzi jaka analogia między mesjanizmem Izraela a duchem IV-ej eklogi. Na pierwszy rzut oka nie brak pewnych podobieństw. Tu i tam mowa o nastaniu nowej ery, o zmazaniu win, o pokoju powszechnym i zmianach nawet w przyrodzie. To prawda, ale te i tym podobne rysy czysto zewnętrznego podobieństwa są wspólne tęsknotom wszystkich ludów za szczęściem, tęsknotom mającym za podłoże tę samą u wszystkich naturę ludzką. Tego więc rodzaju analogie bynajmniej nie stawiają w naszych oczach mesjanizmu izraelskiego na jednej płaszczyźnie z oczekiwaniami świata Greków i Rzymian. Oto kilka różnic zasadniczych:

1. Mesjanizm Starego Testamentu wiąże się ściśle z monoteizmem. Bóg jedyny i osobowy, który zawarł przymierze z Izraelem. On sam za pośrednictwem Mesjasza dokona dzieła odrodzenia ludzkości. — U Wergiliusza tymczasem mamy do czynienia z wiarą w nieodmienny bieg przyrody, którego trybom podporządkowana jest nawet działalność bogów. Politeizm i mitologia wyzierają z każdego niemal wiersza.

2. Mesjasz Jahwy dokona ekspiacji za grzechy, osiągnie triumf poprzez poniżenie, cierpienie i śmierć haniebną. Jego dzieło to królowanie duchowe, moralne Boga w duszach, które nie ograniczyły się do

⁷ Por. Th. Zieliński, *La Sybille*, Paris 1924, 99.

narodu żydowskiego jedynie, lecz obejmie całą ludzkość. Sielankowy zaś władca Wergiliusza będzie raczej tylko znakiem pojawienia się lepszych czasów, niż ich rzeczywistą przyczyną. Bez wysiłku osobistego odziedziczy po swoim ojcu szczęśliwe i beztrudne rządy nad światem już uspokojonym. Można by wprawdzie mówić o pewnych aluzjach w IV-ej ekłodze do odrodzenia moralnego, np. w ww. 13 i 31 — ale zawdzięczać je należy nie tyle wierzeniom religijnym grecko-rzymskim, ile raczej filozofii stoickiej. Ona to bowiem wprowadziła pojęcie rządzącej światem opatrności (*pronoia*) i skutkiem tego stworzyła swoistą historiozofię: wszelką klęskę społeczną uważając za karę następującą po jakiejś winie. Istotnie mówi o tym Wergiliusz, nazywając tę winę „*scelus nostrum*”. Co to za grzech? Z porównania z innymi dziełami współczesnymi IV-ej ekłodze wynika, że idzie tu bądź o krzywoprzysięstwo Laomedonta, mitycznego protoplasty Troi, a więc i Rzymu, bądź o bratobójstwo jakiego dopuścił się Romulus na Remusie u kolebki Rzymu. Patrzmy jednak dalej. U Wergiliusza wcale tego nie widać, by Dziecię miało osobiście dokonać dzieła ekspiacji — po prostu, zdaniem poety, przestaną ciążyć na ludziach skutki dawnych win. Przyroda mianowicie zmieni swe wrogie wobec człowieka oblicze. A nastąpi to wskutek swoistego mechanizmu cyklicznych zmian we wszechświecie. A więc ani wina ani odkupienie według obu koncepcji nie mogą być nawet porównane ze sobą. Stąd użycie przez prof. T. Zielińskiego terminu „grzech pierworodny” na oznaczenie tych przewin mitycznych Laomedonta czy Romulusa zakrawa wprost na nieporozumienie. Jedynie co autora tego tłumaczy, choć nie usprawiedliwia bynajmniej, to stała jego tendencja do upatrywania nie w religii Izraela, lecz w hellenizmie Starego Testamentu dla Ewangelii⁸.

3. Ostateczny kres dzieła Mesjasza stoi już w blaskach eschatologii: dzieło dokonane w czasie znajdzie swe ostateczne zakończenie w szczęśliwej wieczności. — Na próżno szukalibyśmy w IV-ej ekłodze jakiegokolwiek perspektywy eschatologicznej. Co więcej koncepcja powtarzających się cyklicznie wieków zupełnie ją wyklucza. A i szczęście opiewane przez Wergiliusza nie przekracza ram doczesności.

Zresztą jakiego rodzaju tęsknoty wywołały ten utwór, najlepiej możemy ocenić na podstawie tego, w czym widziano współcześnie ich realizację. Rok 40-ty minął — to prawda — bez spodziewanej inauguracji nowej ery. Ale przeszło to bez echa, gdyż uwagę Rzymian począł pochłaniać przybierający na sile konflikt między Oktawianem a Antoniuszem. Doprowadził on do jeszcze jednej wojny domowej, zakończonej w bitwie pod Akcjum w r. 31 tryumfem drugiego Cezara. Wymarzona „*Pax Romana*” od tej chwili była już zapewniona. Dla Rzymian już odtąd nie ulegało wątpliwości, że nowa złota era nadchodzi. Jeśli już nie Dziecięciem z IV-ej eklogi, to przynajmniej jego ojcem mógł być w ich oczach *princeps Augustus*. Sam nie miał on męskiego potomka, więc przyjdzie na świat w r. 20 G. Juliusza Cezara, wnuka Augusta, a syna córki jego

⁸ Por. tegoż: *La Sibylle*, 121. 124 n.

Julii i Marka Agryppy, a nadto fakt dobrowolnego oddania przez Partów orłów zdobytych na rzymskich legionach Krassusa — przekonał do reszty, że przepowiednia Sybilli spełnia się co do joty. Ona to bowiem głosiła tryumf nad Partami jako warunek przyszłej wielkości Rzymu. Pojawienie się jeszcze nadto komety w r. 17 zdecydowało wbrew wszelkim dotychczasowym rachubom o tym, by na ten rok właśnie wyznaczyć mocno już opóźnione skutkiem wojen domowych *ludi saeculares*. Z ich to właśnie okazji odśpiewano kantatę Horacego specjalnie na ten cel ułożoną, którą dziś znamy jako *carmen saeculare*. Safickie jej strofy biją radością z powodu nadejścia nowej, złotej ery. „Cesarz zostawił matematykom troskę o uregulowanie rachunku z Sybillą i mocną ręką pokierował nawę państwową ku nowemu wiekowi złotemu — a nazwa ta została nazwą jego epoki⁹.”

Z tego więc wynikałoby, że Wergiliusz przepowiedział nie Chrystusa, lecz instytucję, która była główną przeszkodą w spokojnym rozwoju chrześcijaństwa¹⁰.

Pozostaje nam do wyjaśnienia ostatnia kwestia: jakie są źródła przepowiedni Wergiliusza. W toku poprzednich rozważań widzieliśmy już tło wierzeń grecko-rzymskich. Nie tłumaczą nam one jednak wszystkiego, jeśli nie przyjmie się nadto wpływów orientalnych. Połączenie mianowicie narodzin Dziecięcia z początkiem nowej ery z trudem dałoby się pomieścić w ramach poglądu na świat republikanina rzymskiego żyjącego w r. 40 przed Chr. Co prawda w lat kilkanaście potem zaczął się na dobre kult Augusta, a pomnikami jego są inskrypcje dotąd zachowane z Priene, Apamei i Eumenii, wprowadzające nową erę do jego narodzin. Początku podobnej praktyki szukać należy właśnie we wschodnim kulcie panujących. Zna on nie tylko apoteozę po śmierci, tak często spotykaną u Greków i Rzymian w ich wierzeniach, ale i boskie narodziny władców. Za przykład posłużyć może inskrypcja z Kanopy pochodząca z roku 238 przed Chr. Jej urywek głosi: „...gdy pomyślnie nastąpiły narodziny króla Ptolemeusza, syna bratnich bóstw, będące dla wszystkich ludzi początkiem wielu dóbr...¹¹”

Niektórzy uczeni (H. Lietzmann, E. Norden) przyjmują nie tylko pewne wpływy wschodnie, ale wręcz genezę całego utworu przypisują sugestii dytyrambicznych pochwał układanych na cześć władców orientalnych.

Z kolei nasuwa się pytanie, czy można mówić o wpływach mesjanizmu izraelskiego na IV-tą eklogę, czy też jej idee tłumaczą się dostatecznie podłożem pogańskim. Do tej pory nie ma w tej sprawie zgody wśród uczonych.

Przede wszystkim mówi się o wpływie mesjanizmu pozakanonicznego, głównie Ksiąg sybillijskich. Jak wyżej była mowa, w spadku po ostatnich królach wywodzących swój ród z Etrurii odziedziczył Rzym

⁹ Th. Zieliński, *La Sibylle*, 124.

¹⁰ M.-J. Lagrange, *art. cyt.* 571.

¹¹ Tamże, 570.

republikański tzw. księgi Sybillijskie. Greckie ich heksametry wieściły przyszłe losy Rzymu, stąd otaczane były wielką czcią. Specjalne kolegium kapłańskie tłumaczyło zapytywane urzędowo z ramienia senatu doradzało na podstawie tych ksiąg wszystkie najważniejsze posunięcia polityczne. Gdy w r. 83 przed Chr. w pożarze Kapitolu spłonęły te dawne księgi, wysłano na Wschód, do miejsc słynących jako siedziby Sybill, osobną delegację, której zadaniem było zdobycie nowych ksiąg. I tak w r. 76 znaleziono ok. 1000 greckich wierszy pochodzących zapewne od Sybilli erytrejskiej i wywieziono je do Rzymu. W związku z tym faktem powstaje pytanie, czy tą drogą nie przedostały się idee mesjańskie judaizmu do świadomości Rzymian. Skądinąd bowiem wiadomo, że judaizm diaspory, zwłaszcza aleksandryjskiej, posługiwał się takim środkiem propagandy swych idei, jak puszczanie w obieg utworów pod nazwiskami autorów pogańskich cieszących się powagą w świecie antycznym. Do takich pism propagandowych należy m. in. tzw. 14 ksiąg pseudo-sybillijskich, dochoowanych do naszych czasów. Spośród nich księga trzecia, powstała około r. 140 przed Chr., daje wyraz nadziejom mesjańskim, które ożywiły się szczególnie po sukcesach Machabeuszów¹².

Czy można mówić o podobieństwach między tymi księgami a IV-tą eklogą? Jako punkty porównawcze służyć nam mogą dwa szczegóły. Pierwszym z nich jest dwuwiersz:

„Bóg wtedy ześle ze słońca króla,
który uwolni całą ziemię od nieszczęsnej wojny” (252)

drugi zaś charakterystyczny opis pokoju panującego pośród zwierząt, opis będący wiernym odbiciem 11-go rozdziału Izajasza. Oto tyle podobieństw, a za to różnic jest znacznie więcej. U Żydów bowiem zapowiedziany król ukaże się nagle jako dorosły człowiek, który dopiero po krwawo okupionym trymfie sprowadzi na ziemię upragniony pokój; a nadto zmiany w przyrodzie opisane są w zupełnie inny sposób i nie stoją w związku z niczymi narodzinami.

Skoro więc trudno mówić o zależności isticie sielankowego opius IV-ej eklogi od krwawych nadziei pozakanonicznej apokaliptyki żydowskiej, więc może wzorów dla niej szukać należy w 9 i 11 rozdziale Izajasza, wieszca narodzin Emmanuela? Nie brak wśród uczonych zwolenników tego poglądu (Ramsay, Schürer). Dla poparcia swej tezy powołują się oni na dwa fakty: żywa na terenie Rzymu propagandę 8-tysięcznej masy Żydów oraz na bliskie stosunki Heroda W. z domem Polliona, gdzie się wychowywali dwaj jego synowie Aleksander i Arystobul.¹³ Właśnie w r. 40 uzyskał Herod od senatu potwierdzenie swojej godności królewskiej. Akt ten odbył się zapewne nie bez udziału konsula Polliona: była więc sposobność do tego, by wspomnieć o oczekiwanym przez Żydów Mesjaszu, gdy w Rzymie również spodziewano się nadejścia nowej ery. Oto drogą jakimi mogły dotrzeć do Wergiliusza prorocze wizje Izajasza czy Eezchiela i wy-

¹² Por. L. Deneffeld, *Le judaisme biblique*, Paris 1925, 20.

wolać te podobieństwa tak — zdaniem tych uczonych — osobliwe, iż „nie sposób ich całkowicie wytłumaczyć inaczej niż jako echo wielkich prorocत्व Starego Testamentu”¹³.

Nie brak jednak i sprzeczności tej sprawie. Zwolennicy niezależności Wergiliusza od Starego Testamentu jak z jednej strony osłabiają możliwości oddziaływania Żydów na poetę, tak z drugiej — usiłują wykazać, że wszystkie te rzekome osobliwości starotestamentalne IV-ej eklogi nie wymagają zgola innego podłoża, niż grecko-rzymskie czy w ogóle pogańskie wierzenia. A więc przytacza się fakt, że Heroda w tym okresie więcej zapewne interesowała „Antyгона” Sofoklesa, niż Mesjasz proroków oraz to, że występuje w roli klienta Antoniusza jako wygnaniec i przedstawiciel narodu podbitego niczym nie mógł zaimponować dumnym Rzymianom, a zatem zupełnie nie nadawał się do roli sugestywnego szerczyciela idei mesjańskich swej religii. Co się zaś tyczy pewnych osobliwości — to cytują oni paralele z innych autorów pogańskich (np. Horacego), których trudno by można podejrzewać o uleganie wpływowi judaizmu nawet biblijnego. Tego poglądu broni o. Lagrange, który na zakończenie wnikliwej analizy utworu w nast. słowach formuluje swój sąd w tej sprawie: „Możemy tylko stwierdzić, że Wergiliusz nie zapowiada narodzin człowieka inaczej, niż tego wymagały wierzenia grecko-rzymskiego pogaństwa”¹⁴.

Jak widać z powag opowiadających się po obydwu stronach, sprawy tej nie można jeszcze uważać za całkowicie rozstrzygniętą: *adhuc sub iudice lis est*.

Zbierając tedy wyniki rozważań dotyczących rzekomego mesjanizmu IV-ej eklogi Wergiliusza, możemy stwierdzić z pewnością:

1. Że sens literalny utworu rozpatrywany na podłożu, na jakim wyrósł, nie pozwala na odnośnienie go do osoby Chrystusa Pana, a więc o mesjanizmie w sensie właściwym m o w y być nie może.

2. Że oczekiwania złotego wieku wyrażone przez rzymskiego poetę nie mogą być stawiane na jednej płaszczyźnie z prorocत्वami mesjańskimi Starego Testamentu.

Wszystkie zaś inne twierdzenia zwłaszcza zaś dotyczące źródeł czy wzorów, z których Wergiliusz korzystał tworząc IV-ą eklogę, można uważać na razie tylko za mniej lub więcej prawdopodobne.

Choć wbrew poglądom średniowiecza Wergiliusz nie był wieszczem narodzin Chrystusa Pana, tym nie mniej trzeba przyznać, że nakreślony przezeń w sielankowych barwach obraz Dziecięcia uśmiechającego się do Matki, obraz tak nastrojem bliski betlejemskiej naszej stajence, mógł w świecie rzymskim odegrać rolę psychologicznego preludium — przygotował dusze pogan na przyjęcie wielkiej prawdy o Wcieleniu¹⁵.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

¹³ L. Dennefeld, *Le messianisme*, 286.

¹⁴ *Art. cyt.*, 569.

¹⁵ *Pressentiment? Du moins, contribution à une certaine délicatesse des âmes qui allaient recevoir le don de Dieu*. M.-J. Lagrange, *art. cyt.*, 572.

Ks. Edward Lipiński, Rzym

IV MIĘDZYNARODOWY KONGRES STAREGO TESTAMENTU

Międzynarodowe Stowarzyszenie do Badań nad Starym Testamentem (*International Organization for the Study of the Old Testament*) organizuje co trzy lata ogólnoswiatowy kongres poświęcony studium archeologii, historii, literatury i religii Starego Przymierza. Pierwszy z tych kongresów odbył się w Kopenhadze (Dania) w 1953 r. Następny miał miejsce w Strasburgu (Francja) w 1956 r., trzeci w Oksfordzie (Anglia) w 1959 r. Czwarty z kolei kongres odbył się w roku bieżącym 1962 — w dniach 26—31 sierpnia — na Uniwersytecie w Bonn (NRF). Zgromadził on w wielkiej auli tej uczelni ok. 250 biblistów różnych wyznań, przybyłych z wszystkich części świata, bo tym razem reprezentowane były i dalekie Filipiny, i Japonia, Południowa Afryka i Brazylia.

Inauguracji Kongresu dokonał w niedzielę wieczorem 26 sierpnia rektor Uniwersytetu, który witając zebranych wyjaśniał żartobliwie, że na posiedzeniach nie będzie obecny, gdyż przedmiot tych obrad jest dla niego wręcz ezoteryczny. Po czym w zagajeniu głos zabrał prof. M. Noth z Bonn, prezes Stowarzyszenia od 1959 r. Nakreślił on na wstępie szkicowy obraz współczesnych prądów w egzegezie. Omawiając próby uzgadniania danych Biblii z danymi historii czy archeologii, przestrzegał przed pochopnym przytaczaniem wyników badań archeologicznych — często dwuznacznych — na poparcie danych Biblii oraz przed komentowaniem Pisma św. wyłącznie od zewnątrz, tj. od strony dokumentów pozabiblijnych.

W poniedziałek 27. VIII. zebrani wysłuchali sześć referatów, z których każdy trwał przynajmniej pełną godzinę. Ze względu na przypadającą w tym roku setną rocznicę narodzin Hermana Gunkela (zm. 1932 r.) pamięć wielkiego biblisty uczcił prof. W. Baumgartner z Bazylei (Szwajcaria), który przez szereg lat był jego bliskim współpracownikiem. Drugim z prelegentów był prof. Dawid N. Freedman z Pittsburgha (USA), który nakreślił szkicowy obraz syntezy literatury starotestamentowej. Zdaniem mówcy całość ksiąg historycznych Biblii od Genesis do II/IV Księgi Królewskiej, z wyjątkiem ostatniego jej paragrafu (II/IV Król 25, 27—30), opublikowano jako jeden wielki utwór kanoniczny w połowie VI w. przed Chr. W tymże okresie wydano pierwszy wielki zbiór ksiąg prorockich, na który składały się zdaniem prof. Freedmana a księgi Izajasza, 1—39, Jeremiasza, Ezechiela oraz dwunastu małych proroków z wyjątkiem Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza i być może Joela i Jonasza. Tej zbiorowej publikacji starszych ksiąg historycznych i prorockich dokonano oficjalnie w czasie niewoli babilońskiej z ramienia kolektywnej władzy religijnej sprawowanej przez starszyznę deportowanych Izraelitów. Drugie, rozszerzone wydanie ksiąg prorockich nastąpiło na początku V w. w Palestynie. Najprawdopodobniej obejmowało ono wszystkie obecne księgi prorockie z wyjątkiem Daniela, którego Biblia hebrajska — jak wiadomo — zalicza w poczet hagiografów a nie proroków. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza, w których brak jakichkolwiek aluzji do dynastii Dawidowej i do proroków, powstały wedle

prelegenta w okresie nieco późniejszym. Argumentacja i wywody prof. Freedmana spotkały się z dość ostrym sprzeciwem części słuchaczy.

Trzecim prelegentem był o. Jan Dominik Barthélémy OP., prof. Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim. Poruszył on ważne zagadnienie z zakresu krytyki tekstualnej Starego Testamentu, mianowicie problem tzw. *tiqqune soferim*, czyli *poprawek skrybów*. O istnieniu podobnych poprawek w tekście Pisma św. świadczy wyraźnie sama tradycja rabinistyczna. Lecz publikacja tekstów biblijnych z nad Morza Martwego pozwala wykryć szereg innych *tiqqune soferim*, nie zanotowanych przez arbinów oraz określić czas, w którym większość owych poprawek została wniesiona do tekstu natchnionego. Zdaniem prelegenta okresem tym była epoka panowania Hasmonejczyków. O. Barthélémy oparł swe wywody głównie na tekstach Zachariasza 2, 12 i Deuteronomium 32, 8—9.

Z kolei głos zabrał prof. Aarre Lauha z Helsinek (Finlandia). Mówca wyłożył rozwój motywu *Przejścia przez Morze Czerwone* w Starym Testamencie. Jego zdaniem w tekstach sprzed niewoli babilońskiej, tj. w Pieśni Miriam (Wj 15, 21) i u Jahwisty, przejście przez Morze Czerwone nie przedstawia tych cech cudownych, które przypisuje mu literatura późniejsza. Dopiero w czasie niewoli przeobraża się ono w wydarzenie nadzwyczajne, najbardziej reprezentatywne nie tylko wyjścia z Egiptu, ale całej historii zbawienia, a u Deutro-Izajasza staje się ono paradygmatem wydarzeń eschatologicznych. Ta nowa koncepcja wyraża się również w Dokumencie Kapłańskim Pięcioksięgu i w wielu psalmach, które prelegent przypisuje okresowi po powrocie z niewoli babilońskiej.

Po południu zgromadzeni wysłuchali dwa odczyty. Najpierw prof. H. Wildberger z Zurychu (Szwajcaria) mówił o koncepcji historii u Izajasza (Iz 1—39). Koncepcja ta wyraża się w mowach proroka na temat dzieł dokonanych przez Boga w historii Izraela i jest zatem spokrewniona z pojęciem historii ujawniającym się w psalmach. Prelegent wnioskuje stąd, że Izajasz zawdzięcza swą koncepcję historii tradycjom liturgicznym opiewającym wielkie czyny Jahwy w dziele zbawienia Izraela. Następnie prof. G. W. Anderson z Edynburga (Szkocja), sekretarz Stowarzyszenia, wyłożył swe poglądy na temat struktury i czasu powstania utworu apokaliptycznego u Izajasza 24—27. Wbrew ogólnej dziś tendencji do późnego datowania tej apokalipsy, prelegent uważa, iż nie należy oddalić zbyt daleko czasu jej powstania od epoki Deutro-Izajasza, Aggeusza i Proto-Zachariasza, czyli od drugiej połowy VI w. Co zaś tyczy się tekstu Iz 26, 19, który ze względu na wzmiankę o zmarłych wstaniu skłania wielu autorów do późnego datowania utworu, to zdaniem referenta odnosi się on do Izraela, podobnie jak słynny rozdział 37 księgi Ezechiela.

We wtorek 28 sierpnia głos zabrało tylko dwóch prelegentów. Prof. Cyrus H. Gordon z Brandeis University (USA) ujawnił swoją próbę odczytania pewnych inskrypcji zarówno minojskich z II tysiąclecia, jak i greckich z czasów późniejszych, jako i tekstów zachodnio-semickich, spisanych za pomocą pisma minojskiego, względnie alfabetu greckiego. Prelegent wysunął również tezę, iż językiem kulturalnym Filistynów był dialekt zachodnio-egipski zbliżony do hebrajskiego, jak na to wskazuje zresztą łatwość, z jaką Filistyni porozumiewali się z Izraelitami. Referent zwrócił także uwagę na konieczność badania i uwzględniania wpływów cywilizacji i kultury egejskiej, kreteńskiej i cypryjskiej na Palestynę.

Po tym referacie przybył niespodziewanie na salę kardynał A. Bea, b. prof. egzegezy Starego Testamentu na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, stojący — jak wiadomo — na czele Soborowego Sekre-

tariatu do Zjednoczenia Chrześcijań. Purpurata przywitał przewodniczący w tym dniu obradom ks. H. Cazelles z Paryża, przypominając, iż w tym właśnie dniu przypadają imieniny kard. Augustyna Bei, i gratulując mu z tej okazji w imieniu wszystkich obecnych. Kardynał zaszczycił swą obecnością wykład dra G. E. Weila, uczzonego żydowskiego ze Strasburga, który przedstawił zawiły problem Wielkiej i Małej Masory oraz wyjaśnił, w jaki sposób problem ten zostanie rozwiązany w nowym wydaniu *Biblii hebrajskiej* Kittela. Po odczycie kard. Bea wyraził swą radość, iż raz jeszcze mógł spędzić przynajmniej godzinę na naukowym posiedzeniu zajmującym się badaniem Starego Testamentu, któremu on sam poświęcił nieomal całe życie, a od którego został nagle oderwany przed paru laty.

Po wspólnej fotografii na dziedzińcu uniwersyteckim uczestnicy zjazdu mieli możliwość zwiedzenia ultranowoczesnej biblioteki Uniwersytetu położonej malowniczo nad brzegami Renu. Zwiedzających oprowadzał sam dyrektor prof. dr V. Burr, który z niezwykłą żywością wyjaśniał koncepcję i funkcjonowanie biblioteki. Rzecz godna uwagi: czytelnik otrzymuje jakąkolwiek książkę w cztery minuty po jej zamówieniu.

W środę 29 sierpnia o. R. Tournay OP., ze Szkoły Biblijnej w Jerozolimie (Jordania) przeprowadził egzegezę psalmu 45 w świetle Pieśni nad pieśniami. Wedle prelegenta Pieśń nad pieśniami i psalm 45 są utworami alegoryczno-mesjańskimi, powstałymi ok. r. 400 przed Chr. w kołach uczonych pracujących nad tekstami dawnymi, izraelskimi i pogańskimi, i tworzących nowe dzieła z elementów utworów starszych, czyli posługujących się tzw. *antologiczną* metodą komponowania. Następny z kolei referentem był o. R. E. Murphy Z Karm., prof. egzegezy na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (USA). Mówca starał się wyodrębnić na podstawie ścisłych kryteriów analizy form literackich określony rodzaj „psalmów sapiencjalnych”. Do tej grupy należą wg o. Murphy psalmy 1, 32, 34, 37, 49, 112, 128. Prócz tego elementy sapiencjalne występują w psalmach 25, 8—10, 12—14; 31, 24—25; 39, 5—7; 40 A, 5—6; 41, 2—4; 62, 9—11; 92, 7—9; 94, 8—15.

Po południu prof. Masao Sekine z Tokio (Japonia) przeprowadził raczej filozoficzny. Po tym odczycie zabrał głos dr H. Margulies z Kiryat Tivon (Izrael), który korzystając z uprzejmości organizatorów z odnośnymi tradycyjnymi koncepcjami Japonii. Wykład miał charakter wnikliwą analizę hebrajskiej koncepcji czasu, porównując ją zarazem zjazdu mógł wyłożyć poza ścisłymi ramami kongresu swe poglądy odnośnie najstarszej historii Hebrajczyków od Abrahama aż do objęcia w posiadanie Ziemi Obiecanej. Po wykładzie prof. J. Hempel podziękował prelegentowi w imieniu obecnych podkreślając, iż wywody dra Marguliesa należy raczej przyjąć jako publiczne wyznanie wiary żydowskiej, gdyż badania historyczne nie dopuszczają podobnie tradycyjnego odtworzenia przeszłości Izraela.

Wieczorem w ramach odczytów organizowanych przez Niemieckie Stowarzyszenie do Badania Palestyny prof. Kurt Gallig z Getyngi (NRF) komentował za pomocą przeźroczy pomniki, zabytki i dokumenty z nad wybrzeża fenickiego z okresu persko-greckiego.

Dnia 30 sierpnia — w przedostatnim dniu zjazdu — dr A. S. van der Woude z Groningen (Holandia) podał do wiadomości pierwsze bliższe dane o znalezionym w Qumranie *Targumie Joba*, nad którym prelegent pracuje wspólnie ze znanym qumranistą o. J. van der Ploeg OP., z Nijmegen (Holandia). Z pierwotnego zwoju szerokiego 10 cm, zachował się tylko jeden duży fragment o długości 1 m i szerokości 4 cm oraz 27 drobnych fragmentów. Odnalezione części Targumu odnoszą się do rozdz. 14—42 księgi Joba. Paleografia pozwala ustalić datę

rękopisu na pierwszą połowę I w. po Chr., lecz język aramajski utworu — jeszcze bardziej zbliżony do aramajskiego księgi Daniela aniżeli język Apokryficznej Księgi Genesis z Qumran, wydanej częściowo przed kilku laty — wskazuje na powstanie Targumu najpóźniej w I w. przed Chr.

Następnym referentem był prof. Menahem Mansoor z University of Wisconsin (USA). Wykazał on na podstawie szeregu konkretnych przykładów znaczny wkład dokumentów qumrańskich w lepsze zrozumienie słownictwa hebrajskiego oraz ich przydatność w wykrywaniu nieścisłości i wypaczeń przyjętego tekstu masoreckiego. Po czym dr Elias Auerbach z Haify (Izrael), najstarszy z prelegentów (80 lat) podał zarys rozwoju historycznego, który doprowadził kapłanów do władzy w starożytnym Izraelu. Referent zwrócił uwagę na nieścisłość terminologii, która oznacza mianem „teokracji” sprawowanie władzy przez kapłanów.

Następnie prof. A. Caquot z Paryża (Francja) poruszył problem prorocstwa Natana (II Sam 7) i jego oddźwięków lirycznych w psalmach oraz w pieśni II Sam 23. Prelegent uważa prorocstwo Natana za uzasadnienie ajtiologiczne zaprowadzonego w Jerozolimie systemu dynastycznego. Przeprowadził on również egzegezę oddźwięków tej ideologii królewskiej w tzw. Pieśni Dawida w 2 Sam 23 oraz w psalmach 89 i 132. Po południu ks. prof. G. Rinaldi z Genui (Włochy) poruszył pewne problemy archeologiczne i egzegetyczne związane z polityką ekonomiczną króla Ozjasza, którego prelegent utożsamia z Azariaszem. Wywody ks. Rinaldi spotkały się w dyskusji z ostrym sprzeciwem o. R. de Vaux OP., rektora Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie (Jordania).

Dzień 31 sierpnia był szóstym i ostatnim dniem zjazdu. Pierwszym z prelegentów tego dnia był prof. Menahem Haran z Jerozolimy (Izrael), który wygłosił referat pt. *Struktura literacka i chronologiczne zaplecze prorocत्व u Izajasza 40—48*. Mówca w sposób gruntowny zanalizował strukturę omawianych rozdziałów dochodząc do wniosku, iż stanowią one jedną całość kompozycyjną. Omawiając problem ich zaplecza historycznego wykazał, iż utwór ten (Iz 40—48) sponuje już zdobycie Babilonu przez Cyrusa, lecz poprzedza wyruszenie w drogę powrotną do Palestyny pierwszych grup wygnańców żydowskich uprowadzonych do niewoli przez Babilończyków. Zdaniem referenta można więc ściśle określić czas powstania tych rozdziałów Deutero-Izajasza na lata 538—537 przed Chr.

Ostatni w cyklu wykładowym był referat pt. *Krytyka tekstu i historia egzegezy* wygłoszony przez prof. Alfreda Jepsen z Greifswaldu (NRD). Prelekcja — na tle szkicowego zarysu historii egzegezy — zawierała naświetlenie zasad, wg których przygotowuje się aparat krytyczny nowego wydania *Biblii Hebrajskiej* Kittela. Wg referenta aparat krytyczny winien zawierać także te warianty, które z pewnością odbiegają od tekstu pierwotnego, lecz które wywarły pewien wpływ na egzegezę chrześcijańską wieków minionych.

Podobnie jak poprzednie kongresy, również i kongres boński zakończył się ogólnym zebraniem Międzynarodowego Stowarzyszenia do Badań nad Starym Testamentem. Po zagajeniu prof. M. Notha, prof. P. A. H. de Boer z Leiden (Holandia), naczelny redaktor *Vetus Testamentum*, organu Stowarzyszenia, zdał sprawozdanie z trzyletniego (1959—62) rozwoju czasopisma. Liczba prenumeratorów wzrosła do 1200, przy czym najwięcej czytelników rekrutuje się z krajów anglosaskich. Wśród współpracowników czasopisma język angielski cieszy się największym powodzeniem. W okresie objętym przez sprawozdanie 55% artykułów napi-

sano po angielsku, 25% po niemiecku i 20% po francusku. Prof. de Boer zapowiedział bliskie ukazanie się trzech dalszych tomów *Supplements to Vetus Testamentum*.

Następnie zabrał głos prof. D. Winton Thomas z Cambridge (Anglia), który zdał sprawozdanie z trzyletniej (1959—62) działalności Instytutu Peszytty (tj. syryjskiego tłumaczenia Biblii), założonego na kongresie oksfordzkim celem przygotowania krytycznej edycji syryjskiego tłumaczenia Starego Testamentu. Staraniem Instytutu ukazała się drukiem w 1961 r. prowizoryczna lista rękopisów Peszytty (*List of Old Testament Peshitta Manuscripts*, Leiden 1961, 114 str.). Wyprawy naukowe w celu odnalezienia dalszych manuskryptów są przewidziane na r. 1963 — zwłaszcza na Bliski Wschód. Na r. 1966 planuje się nowe, pełniejsze wydanie listy rękopisów Peszytty na wzór słynnego *Verzeichnis der griechischen Handschriften* Rahlfsa. Co zaś tyczy się samego tekstu, to pod koniec 1963 lub na początku 1964 r. ukaże się edycja próbnego tomu zawierającego syryjski tekst ksiąg Genesis, Pieśni nad pieśniami, III Machabejskiej i IV Ezdrasza. Ostateczne wydanie Peszytty obejmie ok. 1100 stron rozłożonych na pięć tomów, których wydanie planuje się na lata 1965—68. Wszystkie księgi kanoniczne i apokryficzne Starego Testamentu są już przydzielone kompetentnym autorom, którzy aktywnie nad nimi pracują.

Wyborem nowego prezesa Stowarzyszenia w osobie prof. J. J. Stamma z Berna (Szwajcaria) oraz wyznaczeniem Genewy na miejsce kongresu zaplanowanego na r. 1965 zakończono ten czwarty międzynarodowy kongres poświęcony badaniu Starego Testamentu. W czasie trwania kongresu otwarta była wystawa najnowszych publikacji biblijnych, które można było nabyć na miejscu, względnie zamówić. Całością imprezy kierował od strony organizacyjnej dr Rudolf Smend.

Rzym

Ks. EDWARD LIPIŃSKI

DNI BIBLIJNE W LOUVAIN

W dniach 23—25 sierpnia br. w Louvain były urządzone doroczne, czternaste już z rzędu, *Dni Biblijne* (Journées Bibliques), poświęcone studiom na temat *Kościół*, które zgromadziły ponad 150 uczestników z różnych krajów. Ze względu na wprowadzoną obecnie na uniwersytecie lowańskim dwujęzyczność, prelekcje były wygłaszane w języku francuskim i flamandzkim.

W pierwszy dzień studiów o. Matagne TJ, z kolegium w Egenhoven, zajął się analizą *Lud Boży w Starym Testamencie i Ex 19, 3 n.* Paralelizm strukturalny „regum sacerdotale — gens sancta” mówi nam o pojęciu monarchii u Izraelitów. Israel nie miał innego króla nad Jahwe; ustrój jego to ustrój społeczności religijnej — stąd rozumiały opór Samuela w erylowaniu monarchii. O. A. Denis, dominikanin, prof. kolegium w Sarte-Huy mówił o *organizacji społeczności w Qumrán*. Oparłszy się na takich dokumentach, jak Damas i Serek, prelegent, wykazał, iż społeczność qurańska była społecznością nawskroś religijną, jakby religijnym zgromadzeniem cenobitów.

Drugi dzień studiów lowańskich rozpoczął profesor uniwersytetu państwowego w Utrechcie, W. C. van Unnik referatem *O ideach gnostryckich nurtujących Kościół pierwotny*. Po nim o. R. Marlé TJ, z Instytutu Kat. w Paryżu zajął się przedstawieniem *koncepcji Bultmanna odnośnie Kościoła pierwotnego*. Według Bultmanna, cały Nowy Testament jest rezonatorem wydarzenia Wielkiej Nocy. Chrześcijańska spo-

łeczność pierwotną można analizować w potrójnym aspekcie, jako: 1. Społeczność eschatologiczną. 2. Społeczność kultyczną — celem głoszenia Dobrej Nowiny — jako „społeczność usługową” Słowa. 3. Społeczność zbawienia, gdyż Kościół można zdefiniować jako „instytucję zbawienia” (Heilsamt). W refleksjach krytycznych o. Marlé zaznaczył, iż można przyjąć koncepcję eschatologiczną społeczności pierwotnej, nie w sensie wyłącznym, bultmanowskim — co prawda, lecz w granicach adekwatności celu (por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959). Granice koncepcji eschatologicznej gminy pierwotnej są określone przez postawę: immanencja — transcendencja. Ks. J. Giblet mówił na temat *dwunastu Apostołów, fakty i doktryna*. Chrystus powołał Apostołów na wzór instytucji hebrajskich. Zagadnienie, czy Chrystus Pan używał wyrażenia technicznego „apostoł”, posiada dwie opinie: pierwsza, że nie, lecz św. Paweł wypracował ową koncepcję „apostolatu”, druga — powszechniejsza — w sensie afirmatywnym. Znaczenie pierwotne apostołatu można analizować na dwu płaszczyznach: 1. Społeczności paschalnej. 2. Samych ewangelii. W kontekście społeczności paschalnej chodzi o formułę wiary wyrażoną w 1 Kor 15, 3—5, którą św. Paweł przejął od społeczności palestyńskiej. W Ewangeliach słowo „matata” występuje częściej niż „apostolos”, niemniej jednak to ostatnie jest starsze.

Profesor łowański, ks. J. Coppens wystąpił z referatem *Eucharystia — misterium fidei Kościoła Apostolskiego*. Prelegent naszkicował trzy zagadnienia: 1. Słowa ustanowienia i poszukiwanie formy najstarszej (Stammform). 2. Kontekst biblijny słów eucharystycznych i 3. Teologia słów. Co do drugiego zagadnienia panuje zgodność poglądów na wpływ śpiewów Sługi Jahwe, natomiast jest rozbieżność, gdy chodzi o wpływ Jer 31, 31—34. Odnośnie trzeciego zagadnienia zachodzi kwestia pojęć teologicznych „ofiara — męczeństwo” i „ofiara kultyczna”, zagadnienie wiary w ofiarę eucharystyczną i wiary w obecność eucharystyczną.

W referacie *Nowa Ewa — ciało nowego Adama* opat benedyktyński z Egmond, Andriessen, próbował rzucić nowe światło na znany problem egzegetyczny z 1 Tes 4, 4. Metafora ciała ma dwa aspekty: aspekt ciała małżonki i aspekt ciała zbiorowego, którym jest Kościół; Chrystus głową tego Kościoła — ciała.

Ks. A. Houssiau, z Louvain, mówiąc o pojęciu *szafarza w teologii drugiego wieku*, poruszył takie zagadnienia, jak: stosunek między hierarchią jurydyczną a kultyczną w pierwszych wiekach, współzycie pomiędzy poszczególnymi społecznościami kościelnymi, problem sukcesji apostołskiej i zagadnienie przekazywania tradycji apostołskiej. Drugi dzień, najbogatszy, sesji zakończył się ożywioną dyskusją uczestników nad wygłoszonymi referatami.

Trzeci dzień biblijny był typowo janowy. Złożyły się nań prelekcje profesora łowańskiego ks. H. Van den Bussche: *Kościół czwartej Ewangelii* oraz nestora biblistów łowańskich, ks. prałata L. Cerfaux: *Kościół w Apokalipsie*. Kościół przedstawiony w Apokalipsie to Kościół prześladowań w czasie Domicjana.

Sytuacja religijna kościołów Azji, zwłaszcza Prokonsularnej, jest już inna aniżeli w okresie redakcji listów Pawłowych; prześladowania wytworzyły atmosferę specyficzną, wpłynęły na mentalność chrześcijan. Tematy eklezjologiczne Księgi Objawienia to: 1. Walka niewiasty niebiańskiej ze smokiem. 2. Wielka wizja rozdziału 12. (antyteza dwóch miast: Rzym — kurtyzana, Kościół — oblubienica Baranka). 3. Obraz nowej ziemi (wszystko przygotowane dla Oblubienicy) i 4. Królestwo triumfujące i nowy lud (pewność paruzji, przywilej chrześcijan własnego zmartwychwstania i sądu).

Słowo końcowe wygłosił przewodniczący sesji, ks. Giblet, a wspólny

uroczysty obiad pod przewodnictwem Ks. Bpa van Dodewaard z Haarlem, który brał permanentny udział w sesjach, zakończył oficjalnie Dni. Warto jeszcze odnotować, że z okazji publikacji setnego zeszytu *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* kierownictwo Dni podejmowało uczestników w Collège du Pape lampką wina, w Collège du Sacre Esprit urządzono wystawę ostatnich publikacji biblijnych, a w miejscowym muzeum zaś — ciekawą wystawę sztuki religijnej *Ars Sacra Antiqua*.

Rzym

Ks. JERZY CHMIEL

RECYTACJA PSALMÓW PO HEBRAJSKU

Ojcowie Franciszkanie pracujący w Palestynie na obszarze państwa Izrael postanowili na Zjeździe w Ajin Karem poprosić Stolicę Apostolską o pozwolenie odmawiania psalmów w języku hebrajskim, aby tym samym nastąpiło większe zbliżenie między chrześcijanami i wyznawcami religii mojżeszowej, mieszkającymi w Ziemi Świętej. Ojciec św. w dniu 26 lutego br. przychylił się do prośby Ojców Franciszkanów i zatwierdził recytację psalmów liturgicznych, znajdujących się w brewiarzu, w języku hebrajskim.

Ponieważ obecnie język nowohebrajski jest językiem ogólnie używanym w państwie Izrael, także zakonnicy przebywający na stałe w Izraelu, mówią już swobodnie tym językiem i dlatego odmawianie brewiarza po hebrajsku nie sprawi żadnych trudności.

WYKOPALISKA W TELEILAT GHASSUL

Papieski Instytut Biblijny w Jerozolimie podjął na nowo wykopaliska na wschód od Morza Martwego, w Teleilat Ghassul, prowadzone przed II wojną światową przez O. Mallona i O. Koeppla TJ. Natrafiono teraz na ślady osady z V tysiąclecia przed Chrystusem.

NOWE WYKOPALISKA W BET-SEAN

Starożytne miasto Kanaanejskie, położone w południowej Galilei, w 1921 r. było odkopywane przez Uniwersytet Pensylwański. Już listy z Tell-Amarna o nim wspominają. Znalezione tam dużo przedmiotów świadczących o wpływie kultury egipskiej. Obecnie, od 2 lat, pracuje się nad odkopaniem pamiątek z czasów hellenistycznych, kiedy miasto włączono za Pompejusza do Dekapolu, i archeologowie mogą się pochwalić wspaniałymi wynikami. Odkopano bowiem teatr rzymski przeznaczony na 2 tysiące widzów a doskonale zachowany. Konstrukcją i wyglądem przypomina teatr grecki w Taorminie na Sycylii.

Władze państwowe zamierzają teatr zrekonstruować i dać do użytku mieszkańcom danego okręgu.

ODBUDOWANIE WIEŻY BABEL

Władze państwowe Iraku postanowiły odbudować biblijną wieżę Babel. Ponieważ z ruin można dokładnie zrekonstruować fundamenty, mury i wyższe piętra, przystąpiono do opracowania dokumentacji. Wieża będzie miała 100 metrów wysokości i ma być symbolem nowo powstałego państwa Irak, obejmującego swym obszarem dawną Babilonię i Asyrię.

Kraków

Ks. A. K.

ROZDZIELANIE KOMUNII ŚW. INFRA MISSAM

Nowe rubryki mszału i brewiarza rzymskiego z dnia 26 lipca 1960 r. przewidują w rubryce Nr 502 tempus proprium dla udzielania wiernym Komunii św. Jest to czas po Komunii odprawiającego kapłana, który sam winien rozdawać przystępującym, chyba że z powodu wielkiej ilości komunikujących wypada, aby mu pomógł jeden lub kilku innych kapłanów.

Istnieje jednak następujące zdanie w rubryce 502: *Jest zupełnie nie-właściwe (dedecet omnino), aby przy tym samym ołtarzu, przy którym aktualnie odprawia się mszę św., inny kapłan rozdawał Komunię św. poza właściwą jej porą.*

Zdanie to przyjęto rozmaicie. Jedni cieszyli się na nie od dawna. Inni zaczęli wątpić, czy to w pewnych okolicznościach jest możliwe do przeprowadzenia; jeszcze inni zajęli zdecydowanie negatywne stanowisko, że przepis jest nieaktualny, że jest to przerost liturgii nad duszpasterstwem itd.

Co o tym wszystkim powiemy? Sądzę, że problem leży o wiele głębiej, aniżeli w prostym komentowaniu przepisu rubryk. Problem ten jest historycznym wynikiem rozwoju ruchu eucharystycznego i liturgicznego, które to ruchy ostatnio połączyły się albo w niektórych krajach dążą do połączenia się. Jeżeli weźmiemy pod uwagę ruch eucharystyczny, to miarodajne są tu dekrety papieża św. Piusa X-go, który przełamał zapatrywania wielu wieków, przesiąkniętych ostatnio jeszcze herezją jan-senizmu. Dekret *Sacra Tridentina Synodus* nie miał jednak na celu określenie liturgicznej zależności Komunii św. od Mszy św. Celem jego było podanie warunków przyjęcia częstej Komunii św. i zachęcenie wiernych, by nie tylko w duchowny sposób lecz sakramentalnie brali udział w Eucharystii. Dekret nie miał — jak wspominałem na celu liturgicznej łączności Komunii św. ze Mszą św., przeciwnie, tę łączność nawet jeszcze rozluźnił, bo robiono wszystko, aby Komunii św. było jak najwięcej. Przyjmowanie Komunii św. przed Mszą św. było zjawiskiem powszechnym, a Mszę św. uważano b. często za dziękczynienie po Komunii św. A jeżeli przyjmowano już Komunię św. w czasie Mszy św., to modlitwy przygotowawcze do Komunii św. odmawiano w czasie pierwszej części Mszy św. i zupełnie niezależnie od niej.

W dogmatykach i katechizmach traktowało się Sakrament Ołtarza i Mszę św., jako osobne rozdziały, a przez to naukę o owocach Mszy św. i łaskach Komunii św. zupełnie pozbawiono łączności ze sobą. Pojęcie *uczta ofiarna* całkowicie zanikło. Tego nie chciał św. Pius X. Przecież jest on równocześnie wielkim promotorem ruchu liturgicznego. Ale sam nie mógł tego zrobić. Do połączenia się obydwu ruchów, eucharystycznego i liturgicznego musiało dojść po pewnym czasie. Trzeba było wychowania całego pokolenia, by to zrozumieć. Ważny dla przykładu rozmaite wydania *Katechetyki* Gatterera. W II wydaniu (r. 1911) omawia Gatterer Komunię św. w całkowitym odizolowaniu od Mszy św. Mszę św. omawia w działach *Modlitwa* i *Liturgia* i to tylko zdawkowo, podczas gdy nabożeństwo komunijne omówione zostało bardzo szczegółowo. W III wydaniu *Katechetyki* (1924 r.) znajdujemy już specjalny rozdział „o eucharystycznym wychowaniu”. W części *Liturgia* jeden z paragrafów poświęcony jest Mszy św., drugi Komunii św. Gatterer nawet uważa za wskazane, by wytłumaczyć się z tego. *Myślą Kościoła* — powiada — *nie jest odrywanie Komunii św. od Mszy św., ale ze względu praktycznych trzeba problemy te traktować osobno.* Widzimy w tym wydaniu (III) dużą przemianę, chociaż Msza św. jest tylko jeszcze *pół godziną pod krzyżem, a Komunia św. jedzeniem Baranka Wielkanocnego.*

Podkreśloną jednak już jest łączność jednego z drugim. W IV wydaniu (1931) Gatterer omawia wszystkie sakramenty łącznie ze Mszą św. pod *Liturgią*. Według myśli Chrystusa i jego Kościoła we Mszy św. spełniają się dwa zamiary: ofiara i spożycie darów ofiarnych. Msza i Komunia św. są jedną całością. Uczta ofiarna jest konieczną częścią Mszy św. Tu, w wydaniach Gatterera najlepiej obserwujemy rozwój ruchu liturgicznego, jak łączy się z ruchem eucharystycznym.

To połączenie było konieczne. Ruch eucharystyczny potrzebował ruchu liturgicznego, by *nie udusić się w swoich własnych trudnościach* (Kramp, *Eucharistie* 1924). Zapas sił, tkwiących w religijnych uczuciach, których to uczuć żądają książki do nabożeństwa, powoli się wyczerpuje. Bo wszelkie zamknięcia zmysłów dla świata zewnętrznego na dłuższy czas jest niemożliwe, wszelka koncentracja duchowych sił człowieka jest nie do zniesienia przez dłuższy okres czasu, by codziennie przygotować duszę na przyjsię Jezusa.

Aby więc ruch eucharystyczny nie załamał się, musi otrzymać takie podstawy, które by zapewniły mu dalszy rozwój. I dzisiaj jesteśmy już wszyscy zgodni, że wprowadzenie dzieci do Komunii św. musi się odbyć przez wprowadzenie ich do Mszy św. Dziś musimy się zgodzić z tym, że Komunia św. to nie tylko zjednoczenie z Osobą Jezusa (aspekt personalny), ale i zjednoczenie z Ciałem Jego, że to Ciało jest rzeczą, res mirabilis, lekarstwem, pokarmem itd. (aspekt rzeczowy). A to jeszcze nie wszystko. Komunia św. jest zjednoczeniem z Ofiarą Jezusa. I o to tu właściwie chodzi. Komunia św. to zjednoczenie ze Mszą św., która jest powtórzeniem ofiary kalwaryjskiej. To organiczna część mszy św. nie tylko dla kapłana, ale i dla wiernych. I to tak dalece, że Pius XII chwali tych, którzy będąc obecni na mszy św. spożywają *hostie konsekrowane podczas tej Ofiary, aby rzeczywistość doszło do tego, abyśmy wszyscy, tego ołtarza uczestnicy, pożywając Przenajświętsze Ciało i Krew Syna Twego, otrzymali z niebios pełnię błogostawieństw i łaski.* (Med. Dei wyd. Kielce str. 74).

Czy my tego nie dostrzegamy? Trzeba nam wiedzieć o tym, że nowy dekret Stolicy Apostolskiej o rubrykach mszału i brewiarza rzymskiego przewidując w czasie Mszy św. „Tempus Communiois” idzie właśnie po tej linii dalszego rozwoju: by Komunię św. związać silnie ze Mszą św., by kapłani i wierni to zrozumieli, że Komunia św. wypływa z ofiary, że nie można jej już oddzielić od Ofiary Mszy św. i rozdzielać wiernym przed „Pater noster”. Modlitwa ta ma być wspólną modlitwą kapłana i wiernych przed Komunią św. — o ile to możliwe, ten sam kapłan ma rozdzielać Komunię św. w tej samej Ofierze Mszy św. Podkreślam te słowa „o ile możliwe”. Bo rzeczywistość są okoliczności, gdzie rozdzielanie Komunii św. przez celebransa jest nie do przeprowadzenia, zwłaszcza w niedziele, gdy jedna msza św. goni drugą w ciasnych kościołach, a ilość komunikujących jest duża.

Czy tedy nie ma żadnej możliwości poza rezygnacją z *Tempus Communiois*? Zanim jednak któryś z księży proboszczów zrezygnuje ze stosowania się do przepisu Stolicy Apostolskiej, musi zastanowić się nad tym, czy nie można znaleźć innego wyjścia, które zachowałoby *Tempus Communiois*?! Jakie byłyby te wyjścia?

1. Razem z celebransem może komunikować drugi lub trzeci kapłan (o ile jest).

2. Celebrans znacznie komunikować jeden rząd, resztę dopełni inny kapłan, gdy czas do następnej Mszy św. jest bardzo krótki.

Te dwie możliwości wydają się być najlepsze. Podkreślona w nich jest bardzo pięknie łączność Komunii z właściwą Ofiarą. Komunia św. przecież Ucztą ofiarną. Tego charakteru Komunii św. — jak wyżej powie-

działem — nie możemy stracić z przed oczu, inaczej Ruch Eucharystyczny ostatnich lat może znów zawisnąć w próżni, nie oparty o Ofiarę św. Nie możemy dopuścić do tego, by do przepisu kodeksu zastosować się dopiero po 50 latach, gdy ludzie odejdą ponownie od Komunii św., nie znalazłszy w niej — z naszej winy — łączności z Ofiarą św.

3. Dalej można myśleć nad właściwym rozłożeniem ilości Komunii św. na kilka mszy św., zwłaszcza w niedziele. Dzisiejsze przepisy co do postu eucharystycznego nie zostały duszpastersko należycie wykorzystane. Stale jeszcze wierni korzystają z Komunii św. przeważnie w czasie pierwszej Mszy św. a w czasie ostatnich Mszy św. niekiedy nie ma nikogo, gdy tymczasem wierni mogliby nawet zjeść skromne śniadanie, jeżeli Komunię ma się przyjąć np. o godz. 12-tej. I nad tą możliwością trzeba by się zastanowić, by rozładować ilość Komunii św. przy pierwszej Mszy św. zwłaszcza w niedziele.

4. Dalszą możliwością będzie rozdzielanie Komunii św. przy bocznym ołtarzu. Kodeks rubryk (nr 502) podsuwa tę możliwość chyba tylko w nadzwyczajnych wypadkach (jak I piątki), rozdawania Komunii św. przy innym ołtarzu. Będzie to możliwe np. w wielkich kościołach, chociaż sposób ten nie przyczynia się do nawiązania łączności z Ofiarą św.

5. Jeżeli już wszystkie możliwości wyczerpano, trzeba pozostać z konieczności przy dotychczasowym sposobie. Nie może to jednak w żadnym wypadku odbywać się zaraz po Przeistoczeniu, lecz niech będzie po „Pater noster”. Nie może to być również praktyką stałą, lecz wyjątkową: przy dużym napływie wiernych. Małą ilość wiernych powinien zawsze komunikować sam celebrans. Gdy wiernych jest więcej, drugi kapłan może pomóc, ale praktyka niektórych parafii, gdzie drugi kapłan wychodzi do ołtarza tuż po Przeistoczeniu, obojętnie czy jest 20 wiernych czy 200 do komunikowania, jest praktyką niezgodną z duchem liturgii i stoi w kolizji z przepisami kodeksu rubryk. Praktyki tej należy od zaraz zaniechać.

6. Ze słusznej przyczyny wolno rozdawać Komunię św. poza Mszą św. To nie ulega wątpliwości. Ale wychowywać będziemy do zachowania łączności między Komunią św. a ofiarą Mszy św. W wielu wypadkach — poza szczególnymi dniami — do Komunii św. poza Mszą św. przystępują osoby starsze, które mogłyby z powodzeniem zostać na Mszy św., ale są nieuświadomione i nie wiedzą, o co chodzi.

Niech przynajmniej proboszcz i kapłan weźmie powyższe pod uwagę. Uczynimy wszystko, by zachować przepisy dekretu. Przyczyny, jak się okazało, są głębsze, niż nam się zdaje, a sięgają również daleko w przeszłość i trzeba się nad nimi zastanowić, zanim ktoś powie: nie można inaczej. Nie możemy dopuścić do tego, by wierni tuż po ostatnim dzwonku na Przeistoczenie, kiedy to właściwie cisza powinna panować w kościele (Instr. o muz. i lit. Nr 277), powstawali z hałasem ze swoich miejsc i spieszyli do Stołu Pańskiego, nie zdając sobie sprawy z tego co się przed chwilą stało i nie pomodliwszy się przedtem wspólnie z kapłanem „Ojcie nasz”, jak na dzieci Boże przystało.

Katowice

Ks. ROMUALD RAK

NOWY DOKTÓR NAUK BIBLIJNYCH W POLSCE

18 października br. na Papieskim Instytucie Biblijnym (Biblicum) w Rzymie, ks. dr Lech Remigiusz Stachowiak, profesor egzegezy Łódzkiego Seminarium Duchownego uzyskał stopień doktora nauk biblijnych broniąc publicznie tezy doktorskiej *Paranezy u św. Pawła i pouczenie o dwóch duchach w Qumrân (Die paulinischen Paränesen und die*

Unterweisung über die zwei Geister von Qumrân. Eine historische, exegetische und theologische Studie, z wynikiem *summa cum laude*. W jury profesorskim, któremu przewodniczył o. Ernest Vogt TJ, rektor Bibliicum, zasiadali: o. Karol Prümm TJ, promotor tezy, o. Stanisław Lyonnet TJ, o. Piotr Boccaccio TJ, o. Maksymilian Zerwick TJ, i o. Franciszek Mac Cool TJ, profesorowie Biblicum. Publicznej obronie doktorskiej przysłuchiwało się aż pięciu biskupów polskich, przybyłych do Rzymu na Sobór Powszechny, a to: Ich Ekscelencje Ks. Bp Michał Klepacz, ordynariusz diecezji łódzkiej, do której należy nowokreowany doktor, sufragan łódzki Ks. Bp Jan Fondaliński oraz Ks. Arcybiskup Bolesław Kominek, Ks. Bp Franciszek Jop i Ks. Bp Tomasz Wilczyński.

Teza doktorska zajmuje się specjalnym aspektem etyki Pawłowej, mianowicie egzortacjami moralnymi czyli paranezami. Pracę swoją ks. prof. Stachowiak podzielił metodycznie na trzy części. W części pierwszej rozpracował zagadnienie: czy w Biblii istnieje rodzaj paranezy i w jakim sensie? Nazwa *paraneza*, wzięta ze słownictwa popularnego greckiego, oznacza rodzaj literacki występujący w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu bądź w sensie zachęty moralnej do lepszego życia czy pokrzepienia, bądź wręcz nakazu i polecenia. Niektórzy egzegeci widzą w paranezach tylko rodzaj literacki, niezwiązany zupełnie z teologią i nie mający nic wspólnego z argumentacją listów Pawłowych. Paranezy nie są jednak w Piśmie św. — ze względu na jego charakter natchniony — tylko rodzajem literackim. Studium ks. prof. Stachowiaka w sposób wyczerpujący i przekonujący wykazuje pochodzenie biblijne i charakter teologiczny paranez, używanych przez Apostoła narodów.

Część druga, egzegetyczna, zawiera najpierw specjalną analizę form paranezytycznych poszczególnych manuskryptów qumrańskich i stosunek ich do pouczeń starotestamentowych, a następnie analizę egzegetyczną i teologiczną samych już tematów paranezytycznych u św. Pawła. Celem zrozumienia paranezy Pawłowej nie bez znaczenia jest doktryna teologiczna sekty z Qumrân, wyrażona zwłaszcza w „Regule Wspólnoty”, a szczególnie w „Pouczeniu o dwóch duchach”. Walkę dwóch duchów, czyli dualizm życia, należy interpretować nie w sensie spekulacji metafizycznej lub gnostycznej koncepcji istnienia, lecz w sensie paranezytycznej metody wyrażenia wartości etycznych. Paranezy u św. Pawła, które zawierają element kerygmatyczny (autorytatywne nauczanie w imieniu Pana) i element preceptywny (nakazy czy napomnienia są dyktowane też przez jego ojcowską dobroć wobec napominanych), są antytezytyczne. Cała treść napomnień egzortacji Pawłowych jest ześrodkowana wokół dwu głównych antytez: ciemność — światłość (skotos — phos) i ciało — duch (sarx — pneuma), które to tematy służyły do przedstawienia sytuacji chrześcijanina w świecie. Zależność literacka paranezy Pawłowej od pism z Qumrân jest wykluczona, jakkolwiek nie można zaprzeczyć istnienia wspólnego podłoża etycznego i wspólnej tradycji paranezytycznej.

Trzecią i ostatnią część swej pracy, systematyczną, poświęcił ks. prof. Stachowiak niektórym pryncypialnym problemom teologicznym paranezy św. Pawła, jak przede wszystkim — pojęcie czasu w ekonomii zbawienia, co nadaje paranezom charakteru dynamicznego. Ostatnie rozdziały pracy obejmują analizę znanej kwestii: indykatyw i imperatyw etyczny, jak również końcowe wnioski teologiczne odnośnie samej natury paranezy.

Nowemu doktorowi nauk biblijnych w Polsce należą się zasłużone gratulacje oraz gorące życzenia owocnej pracy pedagogiczno-naukowej w kraju.

Rzym

Ks. JERZY CHMIEL

ZEBRANIE POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

Dnia 14 listopada br. odbyło się w sali wykładowej Metropolitalnej Kurii krakowskiej przy ul. Franciszkańskiej 3, pierwsze w obecnym roku akademickim ogólne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego na którym referat wygłosił o. Kazimierz Drzymała TJ, na temat *Geneza i rozwój doktryny arian polskich*.

Streszczenie niniejszego referatu przedstawia się następująco:

W 1960 roku minęło 300 lat od wydalenia arian polskich z kraju. W związku z tą rocznicą nasuwa się pytanie, skąd wzięli się arianie w Polsce w XVI i XVII wieku? W co oni wierzyli? Jak żyli? Dlaczego usunięto ich z ojczyzny? I czy są oni jeszcze w Polsce dzisiejszej?

Nazywano ich arianami, bo nie przyjmując rozróżnienia między naturą i osobą dopatrywali się sprzeczności w tajemnicy Trójcy św. i odrzucali przedwieczne bóstwo Chrystusa uważając go za człowieka, za swą wierność i zasługi dopiero po śmierci podniesionego do godności Boga. Podobnie nauczał Ariusz, kapłan aleksandryjski w r. 313 głosząc, że Syn Boży nie jest równy w swej istocie Bogu Ojcu, ale jest mu podobny i został na początku powołany do bytu i przez niego wszystko inne zostało stworzone. Arian polskich nazywano również antytrynitarzami, nurkami, socynianami itd., choć oni przed tymi nazwami energicznie się bronili i sami nazywali się Braćmi Polskimi, albo Chrystianami od Chrystusa, a nie chrześcijanami, bo chrztu nie uznawali za sakrament.

Ojcem arianizmu nowoczesnego słusznie może być nazwany Erazm z Rotterdamu. On to dążąc do przywrócenia pierwotnego tekstu Nowego Testamentu odrzucił albo poddał w wątpliwość wszystkie zdania odnoszące się do Trójcy św. Za nim zaś poszedł Michał Serwet i antytrynitarze włoscy jak Jerzy Blandrata, Jan Alciati, Franciszek Stankar, Bernardyn Ochino, Lelius Socyn itd., którzy uchodząc przed prześladowaniem z ojczyzny znaleźli w Polsce bezpieczne schronienie i tu szerzyli swoją naukę. Pod ich wpływem Piotr z Goniądzka i Grzegorz Paweł, pierwsi z Polaków zaczęli występować przeciw Trójcy św. wywołując tym wielkie zamieszanie w polskim obozie kalwińskim.

Do ostatecznego rozłamu doszło w czasie dysputy piotrkowskiej w 1565 r. i odtąd rozróżniano zбір mniejszy czyli arianski od zboru większego czyli kalwińskiego. Główne oparcie Bracia Polscy znaleźli w Rakowie, dokąd zjechali się z całej Polski i tu krytykując Pismo św. rozpadli się na drobne grupy i doszli do zupełnej anarchii religijnej. Zaś w poglądach społecznych występowali przeciw wojnie, karze śmierci, wyzyskowi chłopów, piastowaniu urzędów itd. A kiedy temu sprzeciwił się Szymon Budny z ministrami litewskimi, został usunięty ze zboru.

Z tego chaosu poglądów religijnych, społecznych i organizacyjnych wyprowadził Braci dopiero Faust Socyn. Pod jego wpływem wzniesiono w Rakowie wspaniałą świątynię, założono akademię i urządzono drukarnię, co uczyniło miasto metropolią Braci Polskich (1602—1638) i ścierało antytrynitarzy nie tylko z Polski, ale i z zagranicy.

Od samego początku ze szczególniejszą nienawiścią odnosili się do Braci kalwini i luteranie polscy. Oni to nie tylko nie dopuścili Braci do ugody sandomierskiej w 1570 r. i kolokwium toruńskiego w 1645 r., ale już w roku 1564 i 1566 wystarali się u króla o dekret wypędzenia ich z kraju, przed czym uratowali ich katolicy twierdząc, że „wojna między heretykami, jest pokojem dla Kościoła”. Od r. 1569 również i katolicy przyłączyli się do walki z Braćmi Polskimi i wykazywali, że religia arianska sprzeciwia się nie tylko objawieniu, ale i zdrowemu rozumowi. Każę bowiem obok Boga Ojca czcić Chrystusa uczynionego.

Bogiem dopiero po zmartwychwstaniu, a to nie zgadza się z jednością i nieskończonością Boga.

Kiedy zaś w r. 1638 uczniowie rakowscy obrzucili kamieniami krzyż przydrożny, sejm Rzpltej kazał zamknąć szkołę, kościół i drukarnię w Rakowie, a Braciom Polskim opuścić miasto. Wtedy przywódcy ariańscy tułali się po Polsce, aż wreszcie osiedli w Krakowie, tu weszli w służbę Szwedów. Równocześnie pod wpływem zagranicy przejęli się racjonalizmem i deizmem. W r. 1658 sejm Rzpltej nakazał im przejść na inne wyznanie albo opuścić Polskę. Znaczna ich część w celu ratowania swych majątków przeszła na katolicyzm. Inni poszli na Węgry, do Siedmiogrodu, Prus Książęcych i do Holandii, gdzie w Amsterdamie wydali „Bibliothecam Fratrum Polonorum”, zawierającą pisma wybitniejszych Braci Pońskich, przez co wywarli duży wpływ na unitarian niemieckich, angielskich i amerykańskich.

W 1934 r. unitarianin Karol Grycz-Smiłowski był kapelan wojska polskiego dla ewangelików nawiązując do dawnych arian polskich założył stowarzyszenie religijne w zabarwieniu panteistycznym pod nazwą „Jednota Braci Polskich” i zyskał kilkudziesięciu wyznawców w Krakowie i Bielsku-Białej.

Arianizm polski był produktem obcym i obejmował około jednego procentu ludności, tj. kilka tysięcy wyznawców. Należeli do niego przeważnie drobnomieszczanie i część szlachty i chłopów. Wyszło z niego kilku wybitniejszych pisarzy i poetów. Wielką rolę odgrywały tu kobiety. One to uczestniczyły w dysputach i często przewodziły życiu zborowemu.

Po referacie ks. prof. Stan. Grzybek, Prezes P. T. T. otworzył dyskusję w ktrej brali udział o. Szczepan Krajewski OFM, ks. prof. Władysław Smereka, o. Ferdynand Bernardyn i inni, podkreślając zgodnie, że Arianie nie byli sektą rodzimą, ale powstałi na skutek wpływów obcych, głównie włoskich.

W komunikatach zarządu podano do wiadomości, że następne zebranie odbędzie się 19 grudnia br. i będzie poświęcone omówieniu pierwszej sesji II Soboru Watykańskiego. Zebranie zakończono modlitwą w intencji odbywającego się obecnie 21 Soboru Powszechnego. Red.

Prosimy o odnowienie prenumeraty na rok 1963.

Wpłacać należy: Czekiem PKO nr 4-14-659, względnie bezpośrednio na adres Redakcji: Kraków, ul. Bernardyńska 3.