

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXIX

1976

Ks. Adam Kubiś

Ks. Prof. Dr EUGENIUSZ FLORKOWSKI (w 50-lecie święceń kapłańskich)

W dniu 19. 9. 1925 r. ks. prof. dr E. Florkowski — protonotariusz apostolski (1970) i kanonik Kapituły Metropolitalnej (1964) — otrzymał w katedrze na Wawelu święcenia kapłańskie z rąk J. E. Ks. Arcybiskupa — Metropolity krakowskiego, Księcia Adama Stefana Sapiehy. Z datą tą zbiega się również 50-lecie jego pracy naukowej

* * *

Ks. prof. dr Eugeniusz Władysław Florkowski urodził się 9. 5. 1902 r. w Zawadzie Lanckorońskiej, par. Domośłowice, pow. Brzesko w rodzinie wielodzietnej. Rodzice Antoni i Maria Jarosz byli właścicielami znaczniejszej posiadłości ziemskiej. W 1913 r. przenieśli się oni do Wesołowa, par. Zakliczyn n. Dunajcem, gdzie zakupili nowy majątek, który w ten sposób stał się drugim domem rodzinnym księdza Florkowskiego.

Również w 1913 r. rozpoczął on po ukończeniu 4-letniej szkoły podstawowej w Zawadzie Lanckorońskiej, naukę w gimnazjum, które wówczas trwało 8 lat. Kolejne tej nauki były dość urozmaicone. Pierwszą klasę ukończył w Tarnowie w I Gimnazjum im. K. Brodzińskiego. Jednak z powodu wybuchu I wojny światowej i działań wojennych w pobliżu Tarnowa, został zmuszony do prywatnego uczenia się w domu pod kierunkiem znanego rodzinie profesora (1914—1916). Egzamin z klasy 2 i 3 zdawał jako „prywatysta” w Nowym Sączu. Następnie przez 4 lata uczęszczał do gimnazjum w Brzesku (1916—1920), by powrócić znowu w ostatniej 8 klasie do Gimnazjum Brodzińskiego w Tarnowie (1920—1921), gdzie zdał maturę znowu jako „prywatysta” w 1921 r.

W tymże roku maturzysta Florkowski zostaje przyjęty do Krakowskiego Seminarium Duchownego i rozpoczyna studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Formacja kapłańska i studia filozoficzno-teologiczne trwały wówczas 5 lat, ale święcenia kapłańskie otrzymali uczniowie już po 4 roku, pozostając jednakże jako księża jeszcze przez 1 rok w Seminarium, dla kontynuowania studiów na Wydziale. W Seminarium Duchownym alumn Florkowski był prezesem koła studenckiego *Czytelnia*, na Wydziale natomiast — zgodnie z obowiązującym wtedy *ratio studiorum* — uczęszczał poza wykładami na seminarium naukowe księży profesorów: K. Michalskiego, J. Fijałka, M. Sieniatyckiego, W. Wichra, J. Archutowskiego, J. Kaczmarczyka, T. Gromnickiego. Z seminarium naukowego u ks. Sieniatyckiego pochodzi jego pierwsze opracowania autorskie na temat nauki Tertulliana w dziełkach: *De oratione* i *De testimonio animae* ogłoszone w seminaryjnym *Tempus liberum*¹.

Piątego kursu ks. Florkowski nie odbył w Krakowie, ponieważ został posłany na dalsze studia do Rzymu. Trwały one 2 lata (1925 — 1927). W Pontificium Collegium Internationale Angelicum zdał w 1926 r. bakalaureat i licencjat. Tamże w r. 1927 uzyskał doktorat, pisany pod kierunkiem słynnego profesora O. R. Garrigou-Lagrange'a. Rozprawa doktorska licząca 125 stron łacińskiego maszynopisu nosiła tytuł: *De augmento habitum secundum principia S. Thomae Aquinatis*. W związku z nią ks. dr Florkowski uczestniczył jako „obiciens”, tzn. stawiający zarzuty, w publicznej dyspacie na temat sprawności intelektualno-moralnych człowieka, na uroczystej akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu, wobec kardynałów (L. Billot) oraz rektorów rzymskich uczelni kościelnych.

Po powrocie do kraju przyszedł czas na wikariat: najpierw w Rabie Wyżnej 1 rok (1927 — 1928), a potem przez 3 lata w parafii Najświętszego Salwatora w Krakowie (1928 — 1931). Równocześnie uczył w IV Gimnazjum im. H. Sienkiewicza jako katecheta — suplent, obok ks. J. Rychlickiego. Wtedy też poczęły wychodzić spod pióra ks. Florkowskiego pierwsze artykuły publicystyczne, drukowane przeważnie w „Głosie Narodu”², organie Demokracji Chrześcijańskiej i w konserwatywnym „Czasie”³.

¹ Ks. prof. M. Sieniatycki interesował się w tym czasie osobiście problematyką *De testimonio animae*, o czym świadczy jego studium: *Z Pism Tertuljana. I Świadectwo duszy ludzkiej o niektórych prawdach chrześcijańskich według Tertuljana. II. Kryterium prawdy katolickiej u Tertuljana* opublikowane w: „Przegląd Teologiczny” 4 (1923) 195—208.

² Foeister o wpływie religii na wychowanie (31. 1. 1931); Mistrz dla wszystkich czasów (8. 3. 1931); Wielkie uroczystości sportowe na lazurowym wybrzeżu (lipiec 1932); Katolicki sposób patrzenia na człowieka (27. 1. 1934).

³ O zainteresowanie dla głębszej kultury duchowej (styczeń 1931, nr 17); O właściwy ośrodek życia. Refleksje z okazji „Dnia Eucharystycznego” (25. 6. 1933, nr 143).

W 1931 r. po nostryfikacji doktoratu, ks. Florkowski został mianowany prefektem w Książęco-Metropolitalnym Seminarium Duchownym (nazwa ówczesna) i funkcję tę pełnił aż do wybuchu II wojny światowej. Równocześnie jednak z pracą wychowawczą w Seminarium musiał pogodzić inne bardzo liczne obowiązki. I tak w latach 1931 — 1934 był lektorem przy katedrze dogmatyki traktatowej na Wydziale Teologicznym UJ, wykładając po łacinie: sakramentologię ogólną i szczegółową, eschatologię oraz wprowadzenie do historii dogmatów⁴. W tym czasie rozpoczął także pracę nad habilitacją. Jednakże nominacja na prefekta VIII Gimnazjum i Liceum im. A. Witkowskiego w Krakowie (1934), spowodowała odłożenie jej na okres późniejszy. Pomimo licznych zajęć szkolnych zdobył się jednak wówczas na publikację rozprawy o charakterze ściśle naukowym: *Nowy pogląd na istotę Mszy świętej*⁵ i *Istota Mszy św. w świetle współczesnych poglądów teologicznych*⁶. Do tego samego tematu autor sięgnął raz jeszcze po wojnie pisząc o *Istocie Mszy św. według encykliki Piusa XII: „Mediator Dei”*. Rozprawa spotkała się z bardzo przychylną opinią⁷. Z danych biograficznych ks. Florkowskiego w omawianym okresie należy jeszcze odnotować pełnienie funkcji sekretarza Koła Katechetów w Krakowie oraz wyjazd z pielgrzymką polską na Kongres Eucharystyczny w Dublinie (Irlandia — 1932 r.) połączony z miesięcznym pobytem we Francji.

Lata wojenne (1939 — 1945) stanowią całość same dla siebie. W życiu ks. dr. Florkowskiego oznaczały one jesienią 1939 r. ucieczkę z alumnami przed frontem, przypadkowe uniknięcie osadzenia przez Gestapo w więzieniu w Wiśniczu — w momencie internowania profesorów nie miał lekcji — oraz czasowe ukrywanie się przed Niemcami w obawie aresztowania. W latach okupacji do głównych jego zajęć należało prowadzenie wykładów dla alumnów Krakowskiego Seminarium Duchownego, które wobec zajęcia gmachu przy ul. Podzamcze — przez wojsko niemieckie miało wówczas swoją siedzibę w „Świcie” (dzisiejszej Filharmonii) oraz w Kurii Metropolitalnej. Wykładał apologetykę i sakramentologię. Swoimi wykładami służył nadto ks. Florkowski Częstochowskiemu Seminarium Duchownemu, mieszczącemu się kolejno w domu akademickim przy pl. Jabłonowskich, u OO. Paulinów na Skałce i SS. Duchaczek przy ul. Szpitalnej. W miarę możliwości udzielał

⁴ Zob. „Skład Uniwersytetu (Jagiellońskiego) za rok szk. 1931/1932”, Kraków 1931, 10 i „za rok szk. 1932/1933”, Kraków 1932, 10 oraz „Spis Wykładów (UJ). R. A. 1932/33”, Kraków 1932, 19 i „R. A. 1933/34”, Kraków 1933, 19.

⁵ „Ateneum Kapłańskie” 20/34 (1934) 225—251.

⁶ W pracy zbiorowej: „Kościół”, Lublin — Uniwersytet 1936, 101—125.

⁷ „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948) 72—78. Por. A. Pawłowski, *Powojenny dorobek polskiej myśli teologicznej (Apologetyka — dogmatyka)* w: „Przegląd Powszechny” 65/226 (1948) 339—346.

się jeszcze duszpastersko np. w słuchaniu spowiedzi czy głoszeniu rekolekcji.

Po wojnie zaraz, a więc jeszcze na UJ, jako zastępca profesora, wykładał patrologię, historię dogmatów oraz sakramentologię. Na ten okres przypada także główne osiągnięcie naukowe ks. prof. Florkowskiego, habilitacja w oparciu o rozprawę zatytułowaną: *Soteriologia Pelagiusza. Studium historyczno-dogmatyczne*⁸. Rozprawa powyższa zasługuje na bliższe przedstawienie.

Znany patrolog angielski A. Souter wydał po wielu latach żmudnych badań Komentarz Pelagiusza do Listów św. Pawła, który nie był należycie wykorzystywany w przedstawianiu niektórych aspektów nauki pelagianizmu⁹. Przy lekturze Komentarza ks. prof. Florkowski natknął się na teksty podważające ogólnie przyjętą opinię o zapatrywaniach Pelagiusza na kwestie soteriologiczne. Z tej też racji podjął się ich rewizji. Rozprawa habilitacyjna odpowiada zasadniczo na 2 następujące pytania: jak przedstawia się w świetle Komentarza do Listów św. Pawła nauka soteriologiczna Pelagiusza? czy i o ile pod wpływem Komentarza należałoby zmienić panujący pogląd na ową naukę?

Aby należycie oświetlić i rozstrzygnąć cały problem, Autor nie ograniczył się oczywiście do dociekań badawczych nad samym Komentarzem; uwzględnił również i inne pisma Pelagiusza oraz dane źródłowe zawarte w dziełach jego przeciwników, a zwłaszcza św. Augustyna. Przy formułowaniu zaś osądu w poszczególnych kwestiach widać u niego olbrzymią troskę o uzasadnienia źródłowe oraz obiektywizm wnoszący się ponad różne sugestie referentów i krytyków nauki Pelagiusza. Nie podzielił np. wadliwej metody apriorystycznej, stosowanej przez wielu badaczy w studiach dotyczących pelagizmu, między innymi F. Wörtera i F. Klasena. Autorzy ci na podstawie założenia Pelagiusza o wolności i samodzielności woli ludzkiej starali się ustalić jego poglądy na różne kwestie, nie troszcząc się zbyt o dane zawarte w jego pismach. Rozprawę habilitacyjną ks. Florkowskiego zna i cytuje B. Altaner w swym słynnym i dotąd chyba najlepszym podręczniku patrologii¹⁰.

Do 1954 r. zasadnicza działalność ks. prof. Florkowskiego ograniczała się zatem prawie wyłącznie do pracy dydaktyczno-naukowej. Po tej dacie stała się bardziej różnorodna. Pewne odejście od dotych-

⁸ Kraków 1949.

⁹ A. Souter, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*. I — *Introduction*, Cambridge 1922; II — *Text and apparatus criticus*, Cambridge 1926; III — *Interpolations*, Cambridge 1931 (*Text and Studies Contributions to Biblical and Patristic Literature*, vol. IX, nr 1, 2, 3).

¹⁰ *Patrologie. Leben Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder 1960, 338. Por. Ks. J. Czuj, Ks. Eugeniusz Florkowski — *Soteriologia Pelagiusza...*, w: „*Collectanea Theologica*” 21 (1949) 365—368.

czasowej linii, a zarazem i jakiś powrót do zajęć sprzed wojny, będzie stanowić sprawowanie przez okres prawie 10 lat funkcji rektora w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie (1961 — 1970), a więc odpowiedzialnych obowiązków wychowawcy diecezjalnego duchowieństwa. Wcześniej jeszcze był sekretarzem NIKu-Naukowego Instytutu Katolickiego i prezesem PTT-Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1956 — 1957). Od kilku lat daje się zauważyć ofiarne zaangażowanie ks. prof. Florkowskiego w prace duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej — najpierw w charakterze przewodniczącego Komisji przygotowawczej (1971 — 1972), a potem jako przewodniczącego Komisji roboczej do spraw doktryny. Obecnie jest członkiem zespołu redakcyjnego „Analecta Cracoviensia”.

Wszystko to nie oznacza oczywiście przerwania w tym czasie działalności dydaktyczno-naukowej ks. prof. Florkowskiego, choć siłą rzeczy w innym układzie obowiązków musiał się nieco zmienić jej profil. Po 1945 r. rozpoczął wykładać alumnom teologię fundamentalną oraz teologię wschodnią. Od szeregu lat prowadzi także permanentnie cykl wykładów obejmujących historię dogmatów. Z jego zainteresowań patrystycznych należy tutaj między innymi odnotować publikację poważnego studium: *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*¹¹ i artykuły: *Ambrozjaster, Apofstegmaty Ojców, Apolinary Klaudiusz, Apologicy wczesnochrześcijańscy, Arator, Arkadiusz, Aryston z Pelli, Atanazy Wielki* zamieszczone w 1 tomie Kulowskiej *Encyklopedii Katolickiej*¹². Tematem mariologicznym zajmował się jeszcze ks. prof. Florkowski kilkakrotnie. Świadczą o tym artykuły: *Nauka Stanisława z Łowicza o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny*¹³, *Święto Wniebowzięcia N. M. P. a sprawa nowego dogmatu mariologicznego*¹⁴, *Rzut oka na literaturę mariologiczną okresu powojennego*¹⁵; *Liturgia a dogmat*¹⁶.

Rozumie się, że i wykłady teologii fundamentalnej nie mogły pozostać bez echa w twórczości naukowej ks. prof. Florkowskiego. Na pierwszy plan w tym względzie wysuwa się problematyka Objawienia. Widać ją w publikacjach: *Problem podobieństwa między chrystianizmem a pogańskimi religiami przedchrześcijańskimi*¹⁷; *Problem objawienia pozachrześcijańskiego*¹⁸; *Objawienie Boże według Konstytucji*

¹¹ W zbiorowej pracy pod redakcją B. Przybylskiego: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań — Warszawa — Lublin 1965, 59—77.

¹² Tom I: *A i* — *Baptyści*, Lublin 1973, 411; 748—749; 771; 776—777; 861; 924; 962; 1026—1029.

¹³ „Collectanea Theologica” 25 (1954) 399—421.

¹⁴ „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948) 229—235.

¹⁵ Tamże 4 (1951) 129—134.

¹⁶ Tamże 5 (1952) 240—246.

¹⁷ „Notificationes” 13 (1957) 582—591.

¹⁸ „Collectanea Theologica” 30 (1959) 124—137.

Dei Verbum ¹⁹. W polu zainteresowań teologią fundamentalną należy umieścić jeszcze artykuły: *Rozwój dogmatów w Kościele* ²⁰; *Dwojaki nurt we współczesnej katolickiej teologii historii* ²¹; *Le scienze teologiche nel medioevo polacco* ²¹ *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele* ²³, oraz *Kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej* ²⁴. Zwłaszcza to ostatnie studium, ukazując się drukiem w roku jubileuszowym ks. prof. Florkowskiego, oddaje pięknie świadectwo jego żywotności intelektualnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że hermeneutyka — filozoficzna, biblijna czy teologiczna — jest kluczowym problemem współczesnej myśli w ogóle i katolickiej w szczególności. W przytoczonym opracowaniu Autor pokusił się o przedstawienie wszystkich ważniejszych jej kierunków.

Rozpoczyna je od omówienia hermeneutyki sekularyzacyjnej, której twórcy nawiązują częściowo do „pozytywizmu logicznego”, oraz „analizy językowej” czy „krytycznej teorii społeczeństwa” Szkoły Frankfurckiej. Miennie zostali omówieni: D. Bonhoeffer, I. A. T. Robinson, P. Van Buren, teologowie tzw. „śmierci Boga” i koryfeusze „teologii nadziei”. Następnie nieco obszerniej jest przedstawiona nawiązująca do filozofii M. Heideggera koncepcja hermeneutyki egzystencjalnej R. Bultmanna oraz poglądy teoretyków „nowej hermeneutyki” G. Ebelinga i E. Fuchsa, którzy choć podzielają w znacznej mierze idee R. Bultmanna, to jednak opierają się głównie na założeniach filozofii egzystencjalnej Heideggera późniejszego i H. G. Gadamera. Dalszy ciąg swego wykładu ks. prof. Florkowski poświęca hermeneutyce teologicznej E. Schillebeeckxa, nawiązującej do egzystencjalizmu i krytycznej teorii społeczeństwa, by wreszcie naszkicować rysy charakterystyczne hermeneutyki symbolistycznej P. Tillicha i P. Ricoeura. W zakończeniu przedstawiony został stosunek teologów katolickich do omówionych koncepcji hermeneutycznych. Większość tych teologów, zdaniem Autora, akceptując po części wspomniane kierunki, odnosi się jednakże krytycznie do założeń filozoficznych, na jakich się opierają, i do ich radykalnych konkluzji.

Prezentując dorobek naukowy ks. prof. Florkowskiego konieczne trzeba zwrócić uwagę na seminaria naukowe. Prowadzi je zresztą każdy profesor czynny na uczelni. Recenzje habilitacyjne, kierowanie czy recenzowanie prac doktorskich, licencjackich i magisterskich stanowi zawsze integralną część naukowego życia oraz jego słuszną chlubę. Dokładne zbadanie pod tym względem działalności

¹⁹ W pracy zbiorowej: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 31—43.

²⁰ „Tygodnik Powszechny” 46 (1950) 3—4.

²¹ „Homo Dei” 28 (1959) 213—222.

²² „L'Osservatore Romano” 252 (1963) 5.

²³ *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 124—144.

²⁴ „Analecta Cracoviensia” 5—6 (1973—1974) 329—346.

naukowej ks. prof. Florkowskiego odsłoniłoby również interesującą kartę z dziejów Krakowskiego Wydziału Teologicznego.

By nie pominąć żadnej z ważniejszych dziedzin pracy naukowej ks. prof. Florkowskiego, powinno się jeszcze zasygnalizować jedną sprawę. W Krakowie istnieje Ośrodek Dokumentacji Kościelnej. W „Tygodniku Powszechnym”, w „Notificationes” czy w innych urzędowych periodykach kościelnych można czytać od lat rozmaite dokumenty Magisterium przygotowane jego staraniem do druku. Mało kto jednak wie, że większość tych tekstów, nie licząc takich, których się nie drukuje z różnych powodów, są treściowo adiustowane, a niekiedy wręcz tłumaczone właśnie przez ks. prof. Florkowskiego. Najbardziej znamienitym osiągnięciem w tym zakresie jest przygotowanie przezeń polskiej, oficjalnej edycji dokumentów II Soboru Watykańskiego²⁵. W perspektywie 10 lat, jakie upłynęły od zakończenia Vaticanum II, jesteśmy w stanie lepiej ocenić znaczenie tej pracy dla życia Kościoła w Polsce.

I jeszcze należy wymienić dwie publikacje, które odsłaniają szlachetność charakteru ks. prof. Florkowskiego. Nie zapomniał on bowiem o swoim profesorze, który był orędownikiem jego wyjazdu na studia za granicę, a potem dzielił się z nim wspólnie trudem wykładów teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym. Chodzi o ks. prof. M. Sieniatyckiego, byłego rektora UJ, o którym ks. prof. Florkowski pisał w artykułach pośmiertnych jako o „zasłużonym polskim teologu”²⁶.

* * *

Kończąc powyższy biogram chciałbym jeszcze raz syntetycznie spojrzeć na osobowość ks. prof. Florkowskiego. Sądzę, że bardzo dobrze nadaje się do tego znana formuła: *Sentire cum Ecclesia*. Streszcza ona bowiem trafnie nie tylko ważniejsze dokonania jego życia, lecz w aktualnej sytuacji Kościoła życie to czyni godnym uwagi wzorem.

Formułę *Sentire cum Ecclesia* wiąże się najczęściej z liturgią. W dobie odrodzenia liturgicznego, zwłaszcza w okresie między i powojennym, zwykło się w niej widzieć ten rodzaj duchowości chrześcijańskiej, która umie łączyć osobistą modlitwę prywatną z oficjalną, liturgiczną modlitwą Kościoła. Formuła ta jednak jest znacznie starsza i treściowo głębsza. Swoje powstanie zawdzięcza strożności chrześcijańskiej, dokładnie św. Ignacemu Antiocheńskiemu. W świadomości Kościoła

²⁵ *Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968. Z tłumaczeń przykładowo warto przytoczyć: *Bulla dogmatyczna o Wniebowzięciu Najświętszej Marii Panny*, w: „Tygodnik Powszechny” 50 (1950) 6—8.

²⁶ *Śp. Ks. Maciej Sieniatycki*, w: „Polonia Sacra” 2 (1949) 196—199; *Zasłużony Polski Teolog. Wspomnienie o śp. Ks. M. Sieniatyckim*, w: „Tygodnik Powszechny” 12 (1949) 6.

czasów nowożytnych utrwalił ją św. Ignacy Lojola poprzez dodanie do *Ćwiczeń Duchownych* 18 reguł mówiących o „kościelnym sposobie myślenia” („ad sentiendum sicut debemus, in Ecclesia militante”). W tej tradycji formuła *Sentire cum Ecclesia* oznacza coś więcej, a mianowicie całokształt dążeń człowieka do nadania swojemu zmysłowi wiary form życia w ramach instytucji Kościoła Chrystusowego²⁷. W tym sensie formuła *Sentire cum Ecclesia* z całą pewnością dobrze wyraża wszystko to, co w życiu i działalności dydaktyczno-naukowej ks. prof. Florkowskiego jest najcenniejsze i trwałym osiągnięciem.

BIBLIOGRAFIA

PRAC KS. PROF. DR EUGENIUSZA FLORKOWSKIEGO

1. O zainteresowanie dla głębszej kultury duchowej: „Czas”, styczeń 1931, nr 17.
2. Foerster o wpływie religii na wychowanie: „Głos Narodu” 31. 1. 1931, nr 30.
3. Mistrz dla wszystkich czasów: „Głos Narodu” 8. 3. 1931.
4. Wielkie uroczystości sportowe na Łazurowym wybrzeżu: „Głos Narodu”, lipiec 1932.
5. O właściwy ośrodek życia. Refleksje z okazji „Dnia Eucharystycznego”: „Czas” 25. 6. 1933, nr 143.
6. Katolicki sposób patrzenia na człowieka: „Głos Narodu” 27. 1. 1934, nr 25.
7. Nowy pogląd na istotę Mszy świętej: „Ateneum Kapłańskie” 34 (1934) 225—251.
8. Istota Mszy św. w świetle współczesnych poglądów teologicznych: „Kościół”, Lublin — Uniwersytet 1936, 101—125.
9. Tertulian w Polskiej szacie: „Tygodnik Powszechny” 20 (1947) 9.
10. Istota Mszy świętej według encykliki Piusa XII: „Mediator Dei”: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948) 72—78.
11. Święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny a sprawa nowego dogmatu mariologicznego: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1948) 229—235.
12. Obrady teologów polskich: „Tygodnik Powszechny” 17 (1948) 9.
13. Polski życiorys Grzegorza Wielkiego: „Tygodnik Powszechny” 48 (1948) 11.
14. Ks. I. Różycki, *Dogmatyka, t. I ks. 1, Metodologia teologii dogmatycznej*, Kraków 1947: „Ateneum Kapłańskie” 48 (1948) 91—93.
15. *Soteriologia Pelagiusza. Studium historyczno-dogmatyczne*. (Rozprawy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tom I — Zeszyt III), Kraków 1949 (Wydawnictwo Mariackie).
16. X. dr Marian Michalski: *Problem autorstwa tzw. „Ambrozjastra” w świetle jego nauki chrystologicznej*, Kraków 1948: „Polonia Sacra” 2 (1949) 97—99.

²⁷ H. Wulf, *Sentire cum Ecclesia*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 674—675.

17. *Śp. Ks. Maciej Sieniatycki*: „Polonia Sacra” 2 (1949) 196—199.
18. *Zastużony polski teolog. Wspomnienia o śp. ks. M. Sieniatyckim*: „Tygodnik Powszechny” 12 (1949) 6.
19. *Nowe wydanie „Wyznań” św. Augustyna*: „Tygodnik Powszechny” 44 (1949) 7.
20. *Rozwój dogmatów o Kościele*: „Tygodnik Powszechny” 46 (1950) 3—4.
21. *Rzut oka na literaturę mariologiczną okresu powojennego*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951) 129—134.
22. *Liturgia a dogmat*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952) 240—246.
23. *Nauka Stanisława z Łowicza o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny*: „Collectanea Theologica” 25 (1954) 339—421.
24. *L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris 1951*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 7 (1954) 58—59.
25. *J. Dupont, CYN XPICTOI — L'union avec le Christ suivant S. Paul. 1-re partie: „Avec le Christ” dans la vie future, Bruges 1952*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 7 (1954) 227—228.
26. *R. Aubert, La théologie catholique au milieu du XX-e siècle, Tournai — Paris 1954*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8 (1955) 275—277.
27. *J. Seynaeve, Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture, Louvain 1953*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8 (1955) 278—280.
28. *J. Wengier, The Eucharist — Sacrifice, Milwaukee 1955*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9 (1956) 182—184.
29. *Z. Szostkiewicz — S. Wesoty, Bibliographia Mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955 — Polska bibliografia Maryjna od roku 1903 do 1955, Roma 1956*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9 (1956) 306—308.
30. *Sakramenty święte. Omówienie i teksty liturgiczne, t. I—VIII, Poznań 1956*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9 (1956) 308—312.
31. *Wyjaśnienia Ks. E. Florkowskiego*: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) 337—340.
32. *Problem podobieństw między chrystianizmem a pogańskimi religiami przedchrześcijańskimi*: „Notificationes e Curia Metrop. Crac. 13 (1957) 582—591.
33. *Problem Objawienia pozachrześcijańskiego*: „Collectanea Theologica” 30 (1959) 124—137.
34. *Dwojaki nurt we współczesnej katolickiej teologii historii*: „Homo Dei” 28 (1959) 213—222.
35. *Le scienze teologiche nel medioevo polacco*: „L'Osservatore Romano” 252 (1963) 5.
36. *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*: „Gratia plena. Bogurodzica Matka Kościoła”, Poznań — Warszawa — Lublin 1965, 59—77.
37. *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: „Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje”. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, 129—144.
38. *Objawienie Boże według Konstytucji Dei Verbum*: „Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu”, Kraków 1968, 31—43.
39. *Słowo wstępne*: „Idee przewodnie soborowe Konstytucji o Kościele”, Kraków 1971, 5—6.
40. *Ambrożyjster; Apoftegmaty Ojców; Apolinary Klaudiusz; Apologeci wczesnochrześcijańscy; Arator; Arkadiusz; Aryston z Pelli; Atanazy Wielki*: „Encyklopedia katolicka”. T.I.: A i Ω — Baptyści, Lublin 1973, 411; 748—749; 771; 776—777; 861; 924; 962; 1026—1029.
41. *Kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej*: „Analecta Cracoviensia” 5—6 (1973—1974) 329—346.

Ks. Michał Peter

RZECZYWISTOŚĆ HISTORYCZNA w Rdz 14

1. WOJNA W ZAJORDANII (ww. 1—11)

W dzisiejszym stanie badań nad Księgą Genesis przeważa zdanie, że rozdział XIV, a szczególnie jego wiersze 1—11, stanowią jakiś starożytny dokument¹. Redaktor wcielił go do tekstu Księgi, aby opowiadaniu o wyczynie bitewnym Abrahama (z wierszy 13—16) dać godne tło wojenne. Należy się jednak poważnie liczyć z tym, że powiązanie relacji o Abrahamie z owym tekstem wierszy 1—11 jest bardzo swobodne, a nawet może dowolne, jakby przypadkowe.

Niezależnie jednak od tego powiązania również i treść wierszy 1—11, opowiadających o wyprawie wojennej czterech królów Wschodu przeciw pięciu władcom palestyńskim, nastęrcza niemałe trudności. Przede wszystkim idzie o ustalenie czasokresu. Niestety, do dziś nie udało się utożsamić imion owych czterech władców (Kedola^comer, Tid^cäl, 'Amrafel, 'Arjok) z imionami znanych z historii królów Mezopotamii czy sąsiedniego Elamu². Wprawdzie ks. Witold Gronkowski napisał w roku 1937 obszerną rozprawę³, w której usiłuje dowieść identityczności biblijnego Amrafela ze słynnym prawodawcą babilońskim Hammurabim, jednakże dziś już zwykle nie popiera się tej hipotezy. Uczeni doszukują się mianowicie innego, „mniejszego” Hammurabiego, władcy Kurda czy Aleppo⁴, lub też Amut-pi-el'a (imię powstałe z Amur-pi-el) króla Qatna⁵. W Rdz 14 Amrafel jest określony jako „król Szinear”, co odpowiada w zasadzie południowej Mezopotamii, dawnemu krajowi Sumerów. Jednakże R. de Vaux dowodzi, że wyraz Szinear (dokł. Szin^cār) jest odpowiednikiem Szanhar w okolicach Aleppo w Syrii⁶. Ale i to twierdzenie z kolei nie znajduje wystarczającego oparcia w tekstach egipskich lub hetyckich z Boghazköi, być może iż słowo to określało początkowo jakąś niewielką krainę lub miejsco-

¹ Tak m. in. E. Sellin, R. Kittel, W. F. Albright; Cz. Jakubiec, *Z problematyki Księgi Genesis. Początki Izraela (Gen. 12—35)*, Warszawa 1947, 13—17; tenże: *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, 55.

² Silnie podkreśla to C. H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des A. T.*, Einsiedeln² 1961, 84.

³ *Współczesność Abrahama z Hammurapim w świetle danych biblijnych, filologicznych i historycznych*, Poznań 1937.

⁴ Ch. F. Jean, *Hammurapi d'après lettres inédites de Mari* w: „Rev. f. Assyr.” 35 (1938) 107—114.

⁵ F. M. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the setting of his Time*, Groningen 1946.

⁶ *Die hebräischen Patriarchen u die modernen Entdeckungen*, Leipzig 1959, 41.

wość w Syrii, a później — w kręgu autorów biblijnych — posłużono się nim na oznaczenie terenów starożytnej Babilonii ⁷.

Imiona pozostałych trzech królów udało się jedynie geograficznie powiązać z określonym krajem. I tak 'Arjōk to zapewne A-ri-u-uk-ki (imię hurryckie z Nuzi), Tid'āl odpowiada hetyckiemu imieniu Tudhali ⁸, a Kedorlaomer jest na pewno słowem elamickim ⁹. Tak więc do walki ze zbuntowanymi władcykami Pentopolu palestyńskiego mieliby wystąpić władcy: babiloński (wzgl. syryjski), hurrycki, hetycki i elamicki ¹⁰. Taka koalicja czyni wrażenie sztucznie wyolbrzymionej. Historia starożytna nie zna w II tysiącleciu przed Chr. podobnego zjawiska politycznego. Wprawdzie już w drugiej połowie III tysiąclecia monarcha mezopotamski Sargon podporządkowuje sobie czasowo wybrzeże syryjskie Morza Śródziemnego, ale dokonuje tego własną siłą bez tworzenia jakiejś koalicji. W sytuacji Rdz 14 co najwyżej można by przyjąć, że król Elamu, przeciw któremu właściwie wymierzony był bunt w Palestynie (zob. wiersz 4), przygotowując „ekspedycję karną” skłonił do udziału w niej zaprzyjaźnionych (lub okresowo uzależnionych?) z sobą władców, którzy wysłali oddziały swoich ludzi, osobiście nie uczestnicząc oczywiście w tak przygotowanej wyprawie. Ale nawet i w takim ujęciu wielkość tego przedsięwzięcia narzuca się jako bardzo wyolbrzymiona. Stanowczo trzeba się więc liczyć z jakąś symboliką. Może Autor w ten sposób chce nawiązać myślowo do okresu, w którym znany mu Wschód był politycznie dosyć zjednoczony (np. za Sargona, lub właśnie za Hammurabiego)?

Przyjęcie hipotezy przesady opowiadania, jakiegoś typicznego ujęcia problemu, stoi oczywiście w opozycji do współczesnego nam ujmowania dziejów, a także i do wzorów grecko-rzymskiego piśmiennictwa historycznego, nie wolno jednak zapominać, że w Rdz idzie o piśmiennictwo starowschodnie, o specyfikę semickiej literatury ¹¹.

Pomijając więc niemożliwe do przeprowadzenia utożsamienie imion królów zapytajmy raczej, kiedy mogły się rozegrać wypadki relacjonowane w Rdz 14, 1—11. Otóż Elam — który w tekście gra pierwszą rolę — zaczął narzucać Sumerom swą hegemonię w XX stuleciu przed Chr.; właśnie wtedy też dochodzi do znaczenia miasto Larsa (zapewne

⁷ Por. W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung*, Frankfurt/M. 1972, 86.

⁸ Por. F. M. Böhl, *Das Zeitalter Abrahams*, Groningen 1953, 26 nn.

⁹ Kedorlaomer jest królem 'Ellāsār czyli Larsy, miasta sumeryckiego położonego w najbliższym sąsiedztwie Elamu i uzależnionego od niego m. in. w wieku XVIII. Por. też M. Noth, *Arioch-Ariwuk* w: VT 1 (1951) 136—140.

¹⁰ W. Schatz, dz. cyt. 311 jako pewnik przyjmuje Elam, a z wielkim prawdopodobieństwem także Babilonię (Szinear), pozostałe dwa państwa uważając za niemożliwe do zadawalającego zidentyfikowania.

¹¹ J. Harvey, *L'avènement de la théologie biblique diachronique de l'Ancien Testament. La décennie 1960—1970* w: „Bulletin de Théol. Bibl.”, 1 (1971) 24.

odpowiednik bibl. Ellasar). Ten okres wypadnie zatem uznać za *terminus a quo*. C. H. Gordon ustala — jak sądzę — *terminus ad quem*, myśląc o okresie el-Amarna¹². Hipotezy pośrednie: okres najazdu na Egipt Hyksosów¹³ (tzn. około r. 1700); wiek XVIII¹⁴; środkowa epoka brązu, odpowiadająca najlepiej epoce Patriarchów (XIX w.)¹⁵. Na pewną uwagę zasługuje również fakt, iż archeologia odkryła zniszczenie wielkiej ilości miast i osad w Zajordanii „na końcu I okresu brązu”¹⁶; trzeba więc domyślać się zaistnienia na tym obszarze większych działań wojennych, do których liczby bez trudności można by zaliczyć także epizod Rdz 14, 1 — 11.

Najwięcej danych przemawia za wiekiem XIX i XVIII¹⁷. Kudur-Mabug, władca Elamu, w XVIII w. odbił Larse, leżącą na obszarach Sumeru (bibl. Szinear), a jego syn Waradsin opanował tereny Akkadu. Ten stan rzeczy utrzyma i jeszcze umocni następnie Rimsin, brat Waradsina¹⁸. — Można zatem przyjąć, że jeden z władców Elamu¹⁹ pokonał wtedy pięciu zbuntowanych lenników w Zajordanii, zapewne celem zabezpieczenia szlaku dla karawan handlowych, zdążających tędy do Egiptu²⁰.

Hipotetyczność powyższych rozważań narzuca oczywiście wielką powściągliwość w wyciąganiu wniosków. Dlatego na uwagę zasługuje także ujęcie M. Notha. Odnosi on wrażenie, że jedynie imiona królów są historyczne, natomiast sama sytuacja jest sztucznym tworem późniejszym. W tę wymyśloną sytuację wprowadzono znane z tradycji imiona, i w ten sposób stworzono pogmatwany obraz sytuacji wojennej²¹. Autorowi biblijnemu nie zależy jednakże na podaniu ścisłych faktów, lecz pragnie jedynie naszkicować tło, na którym będzie można odmalować godną postawę Abrahama.

Niezależnie od krytycznych swych spostrzeżeń na temat historyczności wojny z Rdz 14, 1 — 11, M. Noth uważa wiek XIX/XVIII za czasokres życia Abrahama i następnych Patriarchów²².

¹² Dz. cyt. 83.

¹³ S. Łach, *Księga Rodzaju* w: Pismo św. S. T., t. I, cz. 1, Poznań 1962, 594.

¹⁴ E. A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible), New York 1964, 107n.

¹⁵ W. F. Albright, *Archeologia Palestyny* (tłum. pol.), Warszawa 1964, 107n.

¹⁶ K. Jaritz, *Wer ist Amraphel in Genesis 14?* w: ZAW 70 (1957) 256n.

¹⁷ Por. W. F. Albright, *dz. cyt.* 43.

¹⁸ Por. A. Scharff — A. Moortgat, *Ägypten u. Vorderasien im Altertum*, München 1950, 290.

¹⁹ Słowo *kudur* (por. Kudur-Mabug) występuje także w imieniu biblijnego Kedor — laomer'a.

²⁰ R. de Vaux, podaje wiadomość o odkryciu śladów szlaku handlowego, prowadzącego przez te miejscowości w Zajordanii, przez które wg Rdz 14 ciągnęli najeźdźcy, tzn. Asztarot-Qarnajim (dziś Tell Asztora) i Hâm (dziś Ham w Aglunie).

²¹ *Geschichte Israels*, Berlin⁵ 1963, 117.

²² *Tamże* 118.

2. HISTORYCZNOŚĆ EPIZODU Rdz 14, 12 — 16

Współczesna biblistyka przyjmuje już bez zastrzeżeń historyczność Patriarchów izraelskich. Dawne wątpliwości w tym względzie wysuwane np. przez J. Wellhausena, a potem B. Duhma czy H. Gunkela, zostały ostatecznie przewyżczone²³. Natomiast relacja Rdz 14, 12 — 16 o zbrojnym czynie Abrahama, dzięki któremu odbił on grupę jeńców (w której znajdował się także jego bratanek Lot ze swą rodziną), wydawała się niejednemu komentatorowi niewiarygodną do końca. Szczególnie dobitnie wypowiada to H. Gunkel, uważając całe to opowiadanie za zmyślane²⁴. Przyznaje tylko, że za historyczne trzeba uznać imiona czterech królów Wschodu i same ramy geograficzne opowiadania. Jest to według niego początek rozwijania się zapisków historycznych u Hebrajczyków.

Nie brak jednak uczonych, broniących historyczności epizodu Rdz 14, 12 — 16, i to zarówno wśród dawniejszych (E. König, R. Kittel), jak i nowszych (R. de Vaux, C. Schedl, H. Gordon). W szczególności R. de Vaux zwraca uwagę na liczne poetyckie wyrażenia — które są świadectwem starożytnej epiki hebrajskiej — oraz na archaiczne słowa w omawianym tekście, takie jak:

hanikim (w. 14) — zwolennicy, sprzymierzeńcy. Jest to słowo egipskie, występujące w tzw. Tekstach Złorzeczających z końca XIX w., a określające zwolenników książąt palestyńskich. Cztery wieki później użyto tego słowa na tabliczkach z Taanak.

je^clidê bêtó (w. 14) — urodzeni w jego domu; jest to wierny odpowiednik babilońskiego wilid bitim.

re^ekuš (w. 11n, 16) — mienie, dobytek.

wajäreq (w. 14) — dobrał (?); czasownik dziś już niezrozumiały. Hipotetycznie wyprowadza się go z pnia r-j-q.

hā^cibrī (w. 13) na określenie Abrahama jest słowem starożytnym i zdaje się pochodzić — zdaniem niektórych komentatorów — z tradycji pozabiblijnej²⁵.

Długie były wahania na temat stosunku owego hā^cibrī do wyrazu

²³ H. G. Reventlow, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22*, Neukirchen — Vluyn 1968 — na str. 7—9 zestawia zarysowo stan badań nad historycznością Patriarchów, a potem zwięźle dowodzi jej na podstawie: a) ich charakterystycznych imion b) zwyczajów prawnych, które obserwowali c) sposobu ich życia (a. 10—14).

²⁴ *Das erste Buch Moses. Die Urgeschichte u. die Patriarchen*. Podobnie H. Rowley (cyt. u C. Schedla, *Geschichte des A. T.*, II, 1956, 29).

²⁵ Tak sądzą np. E. A. Speiser, *dz. cyt.* 108. Chyba zbyt optymistycznie dopatruje się on tutaj przejęcia do Biblii starożytnego tekstu świeckiego mówiącego o Abrahamie, który wobec tego musiałyby być osobistością niezmiernie wybitną i powszechnie znaną. — Por. także Rdz 39, 14, 17; Wj 2, 6; 1 Sm 4, 6. 9.

Hapiri²⁶, występującego w literaturze starożytnego Wschodu na przestrzeni wielu setek lat na określenie „biednego, pozbawionego stałych siedzib ludu wędrowców”²⁷. Dziś tożsamość obu tych wyrazów jest przyjmowana niemal powszechnie. Owi Hapiri pojawiają się zarówno w Ur (w okresie trzeciej dynastii), jak w Elamie, we wschodniej części Azji Mniejszej, Syrii, Palestynie i Egipcie, a więc wszędzie tam, gdzie według relacji Biblii pojawia się „wędrujący Aramejczyk” Abraham i szczep jego potomków. Przy takiej supozycji także i wojenne perypetie Abrahama przestają być czymś wyjątkowym; przedstawiają się nam teraz raczej jako dość typowe utarczki i zmagania szczepowe fali Hapiri, przenikającej powoli z pustyni i stepów do osiadłych krain Bliskiego Wschodu.

Także i starożytne nazwy miast sprzyjają domysłom o starożytności tekstu²⁸. Często są do nich dołączone glosy objaśniające, jak np. glosa uściślająca położenie geograficzne miasta Hobah, „które leży na zachód od Damaszku” (w. 15)²⁹.

Najwięcej może wątpliwości budziła dawniej liczba aż 318 zbrojnych mężczyzn, należących do klanu Abrahama³⁰. Dziś jednak uchodzi ona za liczbę umowną, określającą ogólnie większą grupę ludzi. Odcyfrowano mianowicie tekst skarabeusza Amenofisa III, w którym czytamy, że księżniczka Giluhepa (z Mitanni) przybyła do Egiptu w orszaku 317 dziewcząt³¹. Oczywiście, w treści wierszy 12—16 trzeba się poważnie liczyć ze wschodnią przesadą, z ujęciem hiperboliczno-midrasmowym, które z Abrahama czyni niejako małego króla (por. wyrażenie *nazi* w Rdz 23, 6). Cała relacja o nim, od 14, 12 do 14, 24, jest rodzajem małego „eposu królewskiego”, podobnego trochę do ugaryckiego eposu o królu Akacie lub Kerecie. Przypomina też ona starcie zbrojne Dawida z lupieżczymi Amalekitami (1 Sm 30), a może jeszcze bardziej nocną bitwę Gedeona (Sdz 7, 16—22) — i chyba jest stylizowana przede wszystkim na Księdze Sędziów (tradycja D!). Jednak ta swobodnie dobrana forma literacka nie pozbawia jeszcze wierszy 12—14 charakteru historyczności. Nie wolno bowiem zapominać, że w starożytności na Bliskim Wschodzie głowa rodu, szejk

²⁶ Pewną trudność w utożsamieniu *hācibrī* z *hapirī* stanowi wymiana p na b oraz metateza pi na ib. Zob. jednak J. Wolski, *Wschód starożytny w świetle najnowszych badań*, RBL 5 (1952) 137—138; M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Poznań² 1970, 58—59.

²⁷ H. Schmökel, *dz. cyt.* 233.

²⁸ Por. W. F. Albright, *dz. cyt.* 295.

²⁹ Por. C. Schedl, *dz. cyt.* 29.

³⁰ Np. A. Jeremias (*Das A. T. im Lichte des A. Orients. Handbuch zur biblisch — orientalischen Altertumskunde*, Leipzig 1906, 340) dopatrywał się tutaj motywu mitologicznego, jako że 318 jest liczbą nocy w roku, w których księżyc jest widzialny z ziemi. Inni komentatorowie przypominali, że wartość liczbowa spółgłosek słowa „Eliezer” (E. to zaufany domownik Abrahama) wynosi właśnie 318.

³¹ Por. C. H. Gordon, *dz. cyt.* 306.

musiał dbać także i o bezpieczeństwo swego szczepu. Choć więc gdzie indziej nie wspomniana wyraźnie, funkcja wojskowa nie była obca Abrahamowi-Hebrajczykowi (— habiri!). Jeśli zaś tradycja przechowała pamięć tylko o tej jedynej potyczce, wolno snuć domysły, że musiało to być rzeczywiście jakieś ważne zdarzenie. Z punktu widzenia wojskowości tamtych czasów odbicie części jeńców, zwykle wlokących się długim pochodem za zwycięskim wojskiem, i to odbicie dokonane nocą (jak w wypadku Gedeona: Sdz 7, 19), jest mimo niewątpliwych trudności zupełnie prawdopodobne. Na konto starośchodniej przesady natomiast trzeba będzie przepisać część wierszy 15 i 16 (o „zadaniu kłęski i o ściganiu aż pod Damaszek”)³².

Jak już wspomniano powyżej, bardzo trudna jest odpowiedź na pytanie, czy chronologiczne powiązanie akcji Abrahama z najazdem czterech władców mezopotamskich na Zajordanię jest do utrzymania. Odpowiedź będzie pozytywna, jeśli się kiedyś uda dowieść niezbitcie, że wiersze 1 — 11 są faktycznie relacją o odbytej wyprawie wojennej, i gdy ustali się jej chronologię. Oczywiście trzeba też będzie dojść do dokładnego poznania czasokresu życia Abrahama. Dopóki to nie nastąpi (może z pomocą nowych źródeł historycznych?), więcej prawdopodobieństwa będzie w supozycji E. A. Speisera, że w Rdz 14 mamy dwie luźno związane z sobą przez osobę Abrahama: a) atak królów ze Wschodu i b) epizod z królem Sodomy oraz Melchizedekiem³³. Bardzo być może, że to powiązanie jest sztuczne, etiologiczno-paraboliczne, i że jest dziełem tradycji D³⁴.

3. SPOTKANIE ABRAHAMAMA Z KRÓLEM SODOMY

Spokojna analiza sytuacji, nakreślonej w w. 17 — 24, skłania do supozycji, iż tekst dotyczący króla Sodomy stanowią wiersze 17 oraz 19 — 24. Mówią one o wyjściu wspomnianego króla naprzeciw Abrahamu, o uroczystym przywitaniu Abrahama z wypowiedzeniem nad nim błogosławieństwa, a potem o kurtuazyjnej propozycji, „aby Abraham zatrzymał odzyskane dobra materialne (należące — jak się trzeba domyślać — do króla Sodomy, nie zaś do innych władców Pentopolu).

Przyjęcie za fakt tych szczegółów opowiadania nie nastęrcza krytyce historycznej większych trudności. Takie bowiem zachowanie się króla Sodomy wydaje się najbardziej naturalnym. Ponieważ Abraham podjął pościg za odchodzącymi wojskami zwycięzców ze względu

³² Z podobną przesadą relacji starożytnej spotykamy się np. w przedstawieniu bitwy pod Kadesz w inskrypcji na ścianie skalnej w Nahr el-Kelb (Ramzes II, ok. 1286 r.). Zob. J. Wolski, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 1965, 51; E. Drioton, *Egipt faraonów*, Warszawa 1970, 183n.

³³ *Dz. cyt.* 106.

³⁴ W. S c h a t z, *dz. cyt.* 280.

na swego bratanka Lota, stałego mieszkańca Sodomy, przeto władcy tego miasta-państewka wypada przede wszystkim, a więc jako pierwszemu, okazać Abrahamowi wdzięczność za bohaterstwo podjęty trud, uwieńczony sukcesem. Wschodnim zwyczajem król Sodomy przemawia uroczysto, z patosem³⁵, wzywając przy tym imienia bóstwa 'El-^cEljona (zapewne szczególnie przez siebie czczonego).

Imię owego bóstwa, 'El-^cEljon, również przystaje do całej sytuacji. Niezależnie od tego, czy uznamy te dwa słowa za określenie jednego bóstwa 'El czczonego pod przydomkiem ^cEljon (= najwyższy)³⁶, czy za określenie imienne złożone z imion dwóch odrębnych bóstw, 'El i ^cEljon³⁷ — faktem pozostaje, że przekaz biblijny łączy Patriarchów z tym bóstwem jedynie na terenach Palestyny (ściślej, w Zajordanii, por. Lb 24, 16.), nie zaś w czasie ich pobytu w Mezopotamii czy Egipcie. Tak więc lokalizacja spotkania się Abrahama z królem Sodomy weryfikuje się również.

'El-^cEljon jest nazwany w Rdz 14, 19, 22 „twórcą nieba i ziemi — *qoneh šāmajim wā'ares*. Uчени dopatrują się tutaj chętnie wpływu Rdz 1 oraz innych tekstów St. Testamentu, mówiących o Bogu jako Stwórcy nieba i ziemi³⁸. Tymczasem E. A. Speiser słusznie przestrzega przed podobnym „harmonizowaniem”, gdyż Rdz 14 jest odrębną, niemal że obcą, jednostką literacką³⁹. Raczej zatem odpowiednika dla *qoneh*, czczonego przez kananejskiego władcę, trzeba szukać w literaturze pozabiblijnej. I rzeczywiście występuje ono np. w literaturze z Ugarit⁴⁰, także i w tekście fenickim z Karatepe spotykamy zwrot 'El qn'rs (El twórca ziemi)⁴¹. Jest zatem rzeczą bardzo prawdopodobną, że cały zwrot *qoneh šāmajim wā'ares* pochodzi z kręgu fenicko-kananejskiego języka kultowego, i że sięga przynajmniej połowy II tysiąclecia przed Chr. Autor biblijny przejął po prostu określenie bóstwa 'El (= główny bóg monarchicznego panteonu z Ugarit) jako ^cEljon i jako Qoneh z dawnych tekstów ugaryckich i kazał Abrahamowi ustosunkować się doń podobnie, jak później np. Raguel odniesie się do bóstwa

³⁵ W. Schatz i niektórzy inni uczeni sądzą, że dopiero późniejsza tradycja (zapewne D) dodała myśl wiersza 20, iż to 'El-^cEljon wydał wrogów w ręce Abrahama. Ta hipoteza jest jednak mało prawdopodobna.

³⁶ Tak ujmuje to R. Lack, *Les origines de ^cEljôn, le Très-Haut, dans la tradition culturelle d'Israël*, w: CBQ 24 (1962) 58. Podobnie wypowiada się G. M. Lamsa, *Old Testament Light*, New Jersey 1964, 44.

³⁷ M. in. tak ujmuje to E. Osty — J. Trinquet, *La Bible. Genese*, Paris 1970, 128.

³⁸ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament, I*, Tournai 1954, 11; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1966, 151.

³⁹ Dz. cyt. 104.

⁴⁰ Keret I, 57; Danel II, 41; AB I, 22, 23; 3, 25, 28—30. Cyt. P. van Imschoot, dz. cyt. I, 10nn.

⁴¹ Zob. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* w: VT Suppl 2 (1955) 51n; E. A. Speiser, dz. cyt. 104.

stwa Mojżesza, Jahwe (Wj 18, 10 n). Przez poważanie dla króla-tubylcy Abraham-nomada z uszanowaniem odnosi się do jego bóstwa, przyjmując błogosławieństwo udzielone w jego imię. „Tak pozytywne, tolerancyjne ocenienie pozaizraelskiego, kananejskiego kultu, jest w St. Testamencie bez precedensu”⁴², i wskazuje na wielką starożytność tekstu oraz okresu przejścia go przez tradycję izraelską. Widocznie w tamtym okresie nie odnoszono się jeszcze wrogo do wszystkiego, co kananejskie⁴³. Także i ten взгляд sprzyja historyczności epizodu spotkania.

4. HISTORYCZNOŚĆ OSOBY MELCHIZEDEKA

Dwa krótkie teksty Starego Testamentu zajmują się osobą Melchizedeka: Rdz 14, 18 i Psalm 110, 4. Oba są na pewno starożytne. Za starszy z nich uważam Psalm⁴⁴, który powstał w okresie kształtowania się tradycji J. Skoro Autor tego Psalmu królewskiego nie zawahał się uczynić w nim Melchizedeka typem przyszłego mesjańskiego władcy na Syjonie, widocznie był przekonany — na podstawie ustnej lub może nawet i pisemnej tradycji — o istnieniu tego władcy i o znaczeniu, jakim się cieszył. Powoływanie się bowiem na jakąś fikcyjną osobę osłaniałoby niepomiernie siłą dowodzenia Psalmisty. Trzeba więc raczej przyjąć, że twórca Psalmu nie miał wątpliwości co do tego, że przed laty władca grodu Jebuzytów, połączonego potem z Dawidowym Syjonem, był właśnie niejaki Melchizedek, król a zarazem kapłan — zgodnie z dawnymi obyczajami prawno-kultowymi

Rdz 14, 18a z większością komentatorów uważam za głosę późniejszą; prawdopodobnie pochodzi ona z tradycji E, młodszej nieco od J. Treść tej glosy mógł być Autor zaczerpnąć z własnej tradycji ustnej, niezależnej od Psalmu 110, a uzupełniającej dane tradycji J. W takim przypadku z tej swojej tradycji zaczerpnąłby wiadomość o Szalem jako o mieście-stolicy Melchizedeka, jak i wiadomość o uczcie, którą ten zgotował Abrahamowi, okazując mu przez to szacunek i ujmującą życzliwość.

⁴² G. von Rad, *dz. cyt.* 151.

⁴³ Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, 54 — przypomina słusznie, iż według „starej tradycji ludowej” o Abrahamie, przekazanej we „wspomnieniach” o nim, Abraham „nie tylko rozbijał swe namioty, ale i bezpośrednio stykał się z Bogiem w... sanktuariach kananejskich” pod gołym niebem, czy pod drzewami More (12, 6—7) lub Mamre. Tak więc Abraham był zasadniczo pozytywnie ustosunkowany także i do miejscowych władców kananejskich.

⁴⁴ Wielką starożytność Psalmu 110 popierają tacy komentatorowie jak: H. Gressmann, A. Weiser, J. Coppens, H. Rusche, H. J. Kraus, N. Poulssen, H. G. Jefferson w swej rozprawie (*Is Psalm 110 Canaanite?*, JBZ 73 (1954) 152—176) dowodzi, że materiał słowny Psalmu jest kananejski i b. starożytny.

Trzeba się jednakże liczyć i z inną możliwością: mianowicie treść wiersza Rdz 14, 18a mogłaby też zostać uformowana na podstawie Psalmu 110, a wtedy nie stanowiłaby odrębnego dowodu na historyczność osoby Melchizedeka⁴⁵. Nie byłby to zatem nowy dowód; niemniej samo włączenie wiersza 18a do tekstu rozdziału XIV ma również swoją wymowę.

Forma gramatyczna imienia Melchizedeka (hebr. malki-sedeq) sprzyja starożytności tradycji. Znamy bowiem podobnie zbudowane imię, Adonisedek (hebr. 'adoni-sedeq). Według Joz 10, 1n Adonisedek był władcą twierdzy Jebuzytów (2 Sm 5, 6), późniejszej Jerozolimy (por. Sdz 1, 5—7). G. Ricciotti dostrzega analogię literacką pomiędzy Joz 10, 5 a Rdz 14⁴⁶ i pisze: „Obydwa te imiona wraz z innymi faktami czynią prawdopodobną hipotezę, że Jerozolima kananejska była ośrodkiem kultu jakiegoś boga Sedeq (= sprawiedliwy)”⁴⁷.

Powyżej naszkicowane spostrzeżenia pozwalają wypowiedzieć przekonanie, że nie ma wystarczających racji, by podawać w wątpliwość sam fakt rzeczywistego istnienia osoby Melchizedeka⁴⁸.

Sam fakt istnienia Melchizedeka nie jest jednak jeszcze wystarczającym dowodem na historyczność jego spotkania się z Abrahamem. Trudność wynika bowiem stąd, iż wiersz 18 jest późniejszym dodatkiem rozrywającym sztucznie wiersz 17 od 19nn o królu Sodomu. Włączenie wiersza 18 miało posłużyć do osłabienia wymowy spotkania Patriarchy z królem rozpustnej Sodomu. Nie mamy jednak nigdzie najmniejszej nawet wzmianki o tym, by Abraham przedtem znał Melchizedeka. Przyjmując zaś bardzo prawdopodobną supozycję, iż wiersz 18 został do Rdz 14 włączony pod wpływem Psalmu 110, 4, można domyślać się jakiejś symboliki, jaką miał stanowić teraz omawiany wiersz 18: Bóg otacza opieką praojca królów izraelskich; uczta wyprawiona przez Melchizedeka, jest właśnie symbolem tej opieki

⁴⁵ Odrębnego dowodu nie stanowi tym bardziej wiersz 18b („a był on kapłanem El-Eljona”), który jest późniejszą glosą (tradycja P).

⁴⁶ W tekście Joz 10, 5 jest wspomnianych pięciu królów amoryckich i to dwukrotnie: raz są wymienione ich imiona, drugi raz tylko ich kraje, zupełnie podobnie jak w Rdz 14. Taka analogia pozwala się domyślać jakiejś literackiej zależności tekstów; starszym jest zapewne tekst Rdz.

⁴⁷ *Dz. cyt.* 127 — Ciekawa rzecz, iż etymologicznie wyraz malkisedeq jest niemal że wiernym odpowiednikiem akkadyjskiego šarru(n)kin — Sargon (= król jest sprawiedliwy).

⁴⁸ Fakt istnienia Melchizedeka nie budził nigdy większych zastrzeżeń uczonych, opowiadają się za nim np. H. Gunkel, R. Kittel, J. Bright, A. Bentzen, H. Schmidt, L. Fisher, W. Zimmerli, J. A. Fitzmyer, W. Schatz. Inaczej jeszcze ujmuje to zagadnienie H. E. Medico, *Melchizedech*, ZAW 69 (1957) 160—170. Uważa on Melchizedeka za postać niehistoryczną powstałą przez błędne odczytanie tekstu, zamiast mlky — sdq wedle niego winno być mlky — šlm. Jednakże taki błąd, zakładający błędne odczytanie aż trzech spółgłosek (s-d-q — š-l-m), wydaje się bardzo nieprawdopodobny.

Bożej nad Abrahamem, który wielkodusznie rezygnuje z łupów (w. 22 nn). Ponieważ władca Sodomy został obrabowany ze środków żywności (w. 11), nie mógł on aktualnie dopełnić obowiązku ugoszczenia swego dobroczyńcy. Czyni to — jakby w jego zastępstwie, ale w ujęciu glosatora zupełnie na własną rękę — Melchizedek.

Pomimo wszystko jednak owo ugoszczenie Abrahama nie stanowi istotnego, niezbędnego elementu opowiadania; zawiera ono bowiem treść raczej marginesową, od której nie zależy absolutnie dalszy rozwój akcji. I to właśnie utwierdza nas w przekonaniu, że spotkanie się Melchizedeka z Abrahamem jest tutaj fikcją literacką. Dopiero uroczyste powitanie i podziękowanie w imię bóstwa, wyrażone w wierszach 19—20, zawiera ważny element tekstualny, który zostanie następnie rozprowadzony w wierszach 21—24. Te wszystkie wiersze jednak odnoszą się do króla Sodomy, nie zaś — jak sądziło i sądzi wielu komentatorów — do Melchizedeka.

W. Schatz uzależnia historyczność spotkania się Abrahama z Melchizedekiem od religijności Abrahama, a także m. in. od prawdopodobieństwa złożenia przez Abrahama dziesięciny Melchizedekowi⁴⁹. Tymczasem tekst o dziesięcinie (w. 20c) jest łatwo dostrzegalną glosą; nie tłumaczy ona wystarczająco swej treści w kontekście całego opowiadania. Religijność zaś Patriarchy nie musiała — a w owych odległych czasach wprost nie mogła — mieć większego znaczenia dla politeistycznie myślącego króla kananejskiego, gdy ten zamierzał podziękować Abrahamowi za udzieloną pomoc.

Historyczność spotkania się Abrahama z Melchizedekiem, dla braku wystarczających danych źródłowych, nie może być oczywiście rozstrzygnięta bezspornie. Więcej jednak racji przemawia za uznaniem tego spotkania za literacką fikcję; przydaje ona dodatkowo splendoru Patriarsze, który w ten sposób zostaje powiązany — jedyny raz w Biblii! — z miastem, które w przyszłości będzie (a za czasów glosatora już było) „świętą Jerozolimą”, Syjonem, grodem bogobojnego Dawida, (por. Ps 110, 2).

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

⁴⁹ Por. dz. cyt. 162.

AUTORSTWO KSIĘGI HENOCHA

Już na wiele lat przed odkryciem tekstów w Qumran wielu autorów wyrażało opinie, że księga Henocha¹ wywodzi się ze środowiska esseńskiego². Były to jednak głosy odosobnione, wobec których inni zgłaszali kontrargumenty, których nie można było odeprzeć i twierdzenie o esseńskim pochodzeniu tego apokryfu było tylko jedną z hipotez. Np. J. B. Frey wykluczał możliwość napisania tego dzieła przez esseńczyków. Uważał, że pozytywny stosunek do ofiar i do świątyni jerozolimskiej, jaki przebija z księgi Henocha, nie daje podstaw do upatrywania jej rodowodu w esseńskim środowisku³. Trudno dziwić się temu autorowi mając na uwadze fakt, że w tych czasach (lata dwudzieste obecnego stulecia), jedynym źródłem wiadomości o stosunkach esseńczyków do ofiar i świątyni były pisma Józefa Flawiusza, w których znajduje się informacja o istniejącym w tej sekcje zakazie składania ofiar w świątyni⁴. Tymczasem dokumenty qumrańskie⁵ dowiodły, że stosunek Qumrańczyków do kultu i świątyni był bardziej skomplikowany, niż to wynika z relacji Józefa Flawiusza. Powstrzymywali się od kultu świątynnego nie chcąc partycypować w nauzyciach nieczystych ofiarników kapłańskich w Jerozolimie. Równocześnie otaczali świątynię wielką czcią i myśleli o wznowieniu

¹ Artykuł niniejszy stanowi fragment pracy doktorskiej pisanej na sekcji biblijnej KUL-u pod kierunkiem ks. doc. dra hab. L. R. Stachowiaka. —

O podziale i różnych wersjach księgi Henocha zob. J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, DBS, I, 354—459, zwł. 357—369 i 448—453; W. Szubzda, *Henoch*, PEB I, 453—454.

² Wykaz autorów dziewiętnastowiecznych, utrzymujących teorię o całkowicie lub częściowo esseńskim pochodzeniu księgi Henocha, zob. u A. Lods'a, *Le livre d'Hénoch. Fragments grecs découverts à Akhmin (Haut-Egypte)*, Paris 1892, XVII uw. 1. Nadto R. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913 (przedruk w 1963—64), II, 280; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, 330.

³ J. B. Frey, art. cyt., 452.

⁴ *Antiq* 18, 1, 5.

⁵ Od początku historii odkryć w Qumran utrzymuje się opinia wśród uczonych, zyskująca z każdym rokiem coraz więcej zwolenników, że znalezione tam rękopisy były wytworem i własnością sekty esseńskiej. Pierwszym, który opowiedział się za utożsamieniem poznanej z dokumentów qumrańskich społeczności z esseńczykami, był E. L. Sukenik w pracy *Megillôth Genizoth* wydanej w Jerozolimie już w 1948 r. Za jego hipotezą wypowiadało się i wypowiada bardzo wielu autorów i hipoteza ta jest obecnie ogólnie przyjmowana.

ofiar, po jej oczyszczeniu z niegodnych kapłanów i wprowadzeniu swojego, właściwego rytuału⁶.

Poważną trudność w połączeniu księgi Henocha z esseńską sektą stanowiła zwłaszcza jej druga część, tzw. księga Przypowieści lub Podobieństw⁷. Zawiera ona dużo frapujących zbliżeń z ideami i wyrażeniami ewangelicznymi. Są tam takie sformułowania jak np.: „Syn Człowieczy zasiądzie na tronie chwały”⁸, „lepiej by mu było, żeby się nie narodził”⁹, „staną się aniołami w niebie”¹⁰, „pozrucia królów z ich tronów”¹¹, itp. Te i inne wyrażenia były powodem opinii wielu krytyków¹², którzy utrzymywali, że przynajmniej ta część (stanowi ona 1/4 część całej księgi Henocha), jest pochodzenia chrześcijańskiego. Były także głosy proponujące inne wyjaśnienie. Np. L. Gry zauważył, że wersetów mówiących o Synu Człowieczym nie ma wśród cytatów Ojców Kościoła, którzy tę apokryf znali i często cytowali. Wnioskuje stąd, że za ich czasów te urywki nie istniały w księdze Henocha, lecz zostały później dopisane przez nieznaną autorów¹³. Podobny pogląd był skłonny przyjąć M. J. Lagrange¹⁴. N. Messel usiłował przekonać, że wyrażenie „Syn Człowieczy” jest chrześcijańską interpolicją z wyjątkiem dwóch tekstów, w których zachowuje znaczenie zgodne z tekstem Dn 7, 13¹⁵. J. B. Frey nie czuł się przekonany wywodami N. Messela, ponieważ — jego zdaniem — rzekomo interpolowane teksty doskonale zgadzają się z najbliższym kontekstem i całością dzieła. Jest zdania, że bardzo logicznym rozwiązaniem jest przypisanie całej księgi Podobieństw jakiemuś autorowi chrześcijańskiemu¹⁶. Tym i podobnym dyskusjom położyły kres odkrycia qumrańskie. Znaleziono jedenaście fragmentarycznych rękopisów księgi Henocha w języku aramejskim w czwartej grocie¹⁷. Pięć z nich odpo-

⁶ Zob. CD 3, 21; 1QM 14, 9; 1QS 2, 19. J. Carmignac, *L'utilité ou inutilité des sacrifices dans la Règle de la communauté de Qumrân*, RB 63 (1956) 524—532, zwł. 530—531; D. H. Wallace, *The Essenes and Temple Sacrifice*, ThZ 5 (1957) 335—338, zwł. 335; S. Szamota, *Życie liturgiczne w Qumran*, RBL 22 (1969) 134—144, zwł. 136; L. Skwarcewski, *Starotestamentowy kult ofiarniczy w liście do Hebrajczyków a w manuskryptach i dokumentach z Qumran*, Poznań 1970, 75—83.

⁷ J. B. Frey, art. cyt., 358—359, do tej części zalicza rozdziały 37—69.

⁸ Hen 62, 5; por. Mt 19, 28.

⁹ Hen 38, 2; por. Mt 26, 24.

¹⁰ Hen 51, 4; por. Mk 12, 25.

¹¹ Hen 46, 5; por. Łk 1, 52.

¹² Zob. J. B. Frey, art. cyt., 359.

¹³ L. Gry, w rec. książki N. Schmidta, *The Original Language of the Parables of Enoch*, w: RB 18 (1909) 462—464, 464.

¹⁴ Dz. cyt., 330.

¹⁵ N. Messel, *Der Menschensohn in der Bilderreden des Henoch*, Giesen 1922, 96—97.

¹⁶ J. B. Frey, art. cyt., 360.

¹⁷ Zob. J. T. Milik, *Problème de la littérature Hénochique à la lumière de Fragments Araméens de Qumrân*, HThR 64 (1971) 333—379, zwł. 333.

wiada częściom pierwszej i czwartej (to znaczy Podróży Henocha i jego Sennym wizjom), cztery inne reprezentują część trzecią (tzw. księgę astronomiczną). Z piątej części przechował się początek w jednym rękopisie. W pierwszej grocie znaleziono wiele urywków hebrajskich tego apokryfu, które odpowiadają ostatniej części i odnoszą się do Noego¹⁸. Nie znaleziono żadnego fragmentu odnoszącego się do księgi podobieństw w żadnej z grot. Zdaniem J. T. Milika trudno ten fakt uznać za przypadek. Druga część księgi Henocha — według niego — jest dziełem nawróconego Żyda z I lub II wieku, który na nowo wykorzystał różne wczesne pisma z literatury henochickiej i pragnąc zapewnić autorytet swemu dziełu, nadał mu taką formę, jaka przechowała się do dziś. Równocześnie ten fakt przemawia za qumrańskim pochodzeniem i datowaniem księgi Henocha¹⁹.

Inną trudnością w przypisaniu księgi Henocha esseńczykom była eschatologia tego ugrupowania, znana z relacji Józefa Flawiusza²⁰. Píše on, że esseńczycy wierzyli w nieśmiertelność dusz i na wzór Greków utrzymywali, że dusze dobre mają zapewniony pobyt w Oceanem, w miejscu, w którym nie ma cierpień i żadnych innych dolegliwości. Podobnie w mitologii greckiej, dla najwartościowszych Greków, których nazywano herosami i półbogami, zarezerwowane były szczęśliwe Wyspy, podczas gdy dla dusz występnych był Hades. Józef Flawiusz podkreśla także, że przez wiarę w nieśmiertelność dusz esseńczycy dodawali sobie zachęty do podejmowania wysiłków przy nabywaniu cnót i zwalczaniu wad.

Jeżeli się przyjmie, że Józef streszcza wiernie eschatologię sekty, to trzeba stwierdzić, że jest ona bardziej grecka niż żydowska. Czy mając to na uwadze można wierzyć Józefowi?²¹ Czy istnieją tu jakieś racje, dla których można powątpiewać w obiektywizm Józefa Flawiusza?

Najpierw zwracanie uwagi na korzyść społeczną z wiary w nieśmiertelność, jako że nadzieja na nagrodę wspiera dobrych, a strach przed karą hamuje występki, zdaje się być czymś pretensjonalnym ze strony Józefa, przez co swoim czytelnikom obznajomionym z filozofią każe podziwiać mądrość esseńczyków, a więc mądrość żydowska. Nadto, w opisie wierzeń sekty w życie pozagrobowe, dwukrotnie zaznacza zachodzące zgodności z wierzeniami „Synów Grecji”. Słusznie zauważa P. Grelot, że ta chęć pokazania wspólnych form wierzeń

¹⁸ A. Dupont-Sommer, *Les écrits ésséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1960², 311—312.

¹⁹ Zob. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć...*, 33; Por. tegoż, *Problème littéraire de la littérature Hénochique...*, 333.

²⁰ Bell 2, 3, 1.

²¹ Zob. P. Grelot, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, RQ 1 (1958) 113—131.

esseńskich z greckimi, może podważać obiektywizm i sprawiać, że Józef przypisuje wierzeniom esseńskim rysy pitagorejskie²².

Problem nieśmiertelności duszy i retribucji pozagrobowej są wyłożone w księdze Henocha, w bardzo licznych fragmentach reprezentowanej przez znaleziska w Qumran. Można zatem słusznie w niej upatrywać świadectwo poglądów esseńskich w tych kwestiach. Okazuje się najpierw, że antropologia wspólna różnym częściom kompilacji henochickiej nie uwydatnia żadnych rysów greckich. Użycie terminów *dusza i duch (psyche i pneuma)* we fragmentach greckich mają znaczenie zgodne z antropologią semicką. Podobnie określenie *ciało* ma znaczenie ogólne — ziemskie stworzenie w przeciwstawieniu do bytów nadnaturalnych. Nie spotyka się nigdy jakiegoś filozoficznego zabarwienia. Stąd cała koncepcja dualistyczna człowieka jest obca Księdze. Nie ma także nauki pitagorejskiej o upadku dusz, którą Józef zdaje się przypisać esseńczykom.

Jednakże po dość szczegółowych konfrontacjach opisu Józefa z eschatologią w księdze Henocha P. Grelot stwierdza, że zachodzi duże podobieństwo między tymi opisami. Analogie odnoszą się do istotnych punktów: częściowo do antropologii, bardziej do odpłaty po śmierci bez żadnej wzmianki o cielesnym zmartwychwstaniu. Józef natomiast zmodyfikował esseńską eschatologię w punktach nieistotnych: wprowadzając rysy antropologii dualistycznej, a zwłaszcza opuszczając aspekty eschatologii tej sekty obce Grekom, np. sąd Boży, którego brak w eschatologii esseńczyków najbardziej dziwi, oraz wierzenia mesjańskie, zawsze powiązane z eschatologią w myśli żydowskiej. Nie należy przeto bezkrytycznie przyjmować relacji Józefa, choć z drugiej strony nie można mu przypisać pod tym względem jakiejś „zdrady”. Celowo wypracował pewne nowe „opakowanie” i swoją interpretacją chciał przybliżyć te sprawy czytelnikom o mentalności greckiej.²³

P. Grelot zwrócił także uwagę na fakt, że księga Podobieństw reprezentuje inną eschatologię niż pozostałe części księgi Henocha. Tylko w tej części jest wyraźna mowa o cielesnym zmartwychwstaniu²⁴. Jest to zatem potwierdzenie tezy J. T. Milka, że ta część zbioru henochickiego pochodzi od jakiegoś chrześcijanina.

Badania znalezionych w czwartej grocie fragmentów aramejskich pozwoliło dać odpowiedź na wątpliwości i problemy dyskusyjne odnośnie do księgi Henocha. I tak ustalono, że pierwotnym językiem dzieła był aramejski. Dociekania nad księgą Stróżów (tak nazwał J. T. Milik część zbiru henochickiego 1 — 36), dawniej określoną jako księga Podróży w zaświatach, doprowadziły do wniosku, że było jakieś

²² Tamże, 114—116.

²³ Zob. P. Grelot, art. cyt., 130—131.

²⁴ Zob. L. R. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, At Kpł 77 (1971) 57—68, zwł. 64—65.

archaiczne źródło, które prawdopodobnie nazywało się „Wizjami Henocha” (odpowiednik Hen. etiop. 6—19). Najwięcej fragmentów udało się zidentyfikować z tej właśnie części — porównywuując tekst grecki i etiopski stwierdzono, że w połowie można tę księgę odtworzyć z zachowanych urywków w 4Q. Ustalono również jako opinię bardzo prawdopodobną, że już pod koniec I wieku przed Chrystusem, jeśli nie wcześniej, istniał henochicki Pentateuch. Został on znacznie przerobiony w epoce chrześcijańskiej. Wtedy to w miejsce księgi Gigan-tów wstawiono księgę Podobieństw. Cztery egzemplarze z 4Q należą do części astronomicznej. Ich powstanie miało miejsce w różnych cza-sach i rozciąga się na okres 200 lat. Z innych pism tej sekty także wynika niedwuznacznie, że kalendarzowi przypisywali wielkie zna-czenie²⁵. Według kalendarza znanego z księgi Henocha i Jubileuszów obchodzono we wspólnocie wszystkie święta²⁶. To wspomniane wyżej ciągle przepisywanie księgi astronomicznej świadczy o jej doniosłości dla życia Qumrańczyków. Do niektórych partii tej księgi, podobnie jak do ksiąg kanonicznych, pisali swoje peszery.

Powiązanie sekty esseńskiej z większością apokryfów Starego Te-stamentu²⁷, a zwłaszcza z księgą Henocha, nie ulega dziś wątpliwoś-ci. J. T. Milik jest ostrożny i omawiając znaleziska apokryfów w Qum-ran zastrzega się, że obecność ich wśród księgozbioru Wspólnoty nie przesądza jeszcze, iż dzieła te napisali esseńczycy²⁸. Czy jednak słusz-ne jest to zastrzeżenie?

Z tego, co wiemy o esseńczykach, można wnioskować, że nie tole-rowali w swoim księgozborze i nie dopuszczali do studiowania ksiąg napisanych przez adeptów innych sekt²⁹. Byli przeświadczeni, że sam Bóg położył wieczną nieprzyjaźń między nimi, synami światłości, a obozem ciemności. Każdy kandydat do sekty esseńskiej, przed przy-jęciem go na pełnoprawnego członka Zrzeszenia, musiał złożyć przy-sięgę, że będzie nienawidził niesprawiedliwych. Za sprawiedliwych, czyli należących do obozu światłości, uważano praktycznie w Qumran każdego wstępującego do wspólnoty i postępującego na drodze świę-tości, innych natomiast — za odrzuconych, a więc niesprawiedliwych. Gdy ktoś opuszczał Zrzeszenie lub postępował niezgodnie z regułą, to

²⁵ Por. np. 1QS 10, 3—8; 1QH 1, 15—20, 1QS 1, 14—15; CD 6, 18—19; 16, 3—4.

²⁶ Zob. A. Jaubert, *La Date de la Cène*, Paris 1957; tejże, *Jésus et le Calendrier de Qumrân*, NTS 8 (1960/61) 1—30.

²⁷ Np. A. Dupont-Sommer jako apokryfy, które należy przy-pisać esseńczykom wymienia: Księga Jubileuszów, Apokalipsa Lanecha, księga Henocha, Testamenty Dwunastu Patriarchów, Dokument Damascen-ski, Wniebowzięcie Mojżesza i Psalm Salomona, (*Les écrits esséniens...*, 308).

²⁸ J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć...*, 32 uw. 1.

²⁹ Zob. C. Daniel, „*Faux Prophètes*”: *surnom des Esséniens dans le sermon sur la montagne*, RQ 7 (1969) 45—79; 64.

przez to udowadniał jednoznacznie, że właściwym jego przeznaczeniem jest obóz nieprawości. Na istnienie grupy pośredniej, neutralnej pod względem etycznym, nie wskazuje żaden wyraźny tekst. Wobec przekonania Qumrańczyków o zbliżającej się definitywnej rozprawie między dobrem i złem, należy raczej sądzić, że każdy musiał uczynić wybór³⁰. Wśród obozu ciemności szczególną odrazę wzbudzali w esseńczykach członkowie innych sekt. Pierwsze miejsce pod tym względem zajmowali z pewnością faryzeusze i saduceusze, którzy zdeprawowali kult świątynny — pierwsi przez wprowadzenie rytuału ofiarniczego uznanego przez esseńczyków za wypaczony, a drudzy przez swoich niegodnych arcykapłanów. Nadużycia ich sprawiły przecież wycofanie się esseńczyków z udziału w kulcie jerozolimskim.

Sklócenie esseńczyków z faryzeuszami miało jeszcze inne źródła. Ci ostatni zarzucali esseńczykom współpracę i zbyt zażyłe stosunki ze zniechęconymi władzami — z Herodem Wielkim i panującymi z jego rodziny. Te powiązania z dworem panujących sprawiły, że faryzeusze i ich poplecznicy nadali esseńczykom obraźliwy przydomek — herodianie³¹. Innym źródłem skłócenia tych sekt były rozbieżności w interpretacji Biblii. Zarzuty co do niewłaściwych wyjaśnień Pisma św. przeciw esseńczykom zgłaszał sam rabbi Johanan ben Zakkaj³². Nazywając ich „widzącymi” oskarżał, że „nie boją się wcale tekstu świętego” — przez co chce powiedzieć, że interpretacje „widzących” były zbyt dowolne. Czytając dziś odkryte w Qumran komentarze esseńskie do ksiąg biblijnych, zwane peszerami³³, trudno nie zgodzić się z zarzutami słynnego uczonego żydowskiego.

³⁰ Zob. L. R. Stachowiak, *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: „Ze współczesnej problematyki biblijnej”, Lublin 1961, 115—130, zwł. 123—125.

³¹ Por Mk 3, 6; 8, 15; 12, 13; Mt 22, 16. Zob. C. Daniel, *Les „Hérodiens” du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?*, RQ 5 (1967) 31—53; tegż. *Les Esséniens et „ceux qui sont dans les maisons des rois”*, RQ 5 (1967) 261—277; A. Negoita — C. Daniel, *L'énigme du levain*, NT 9 (1967) 306—314.

³² Rabbi Johanan ben Zakkaj, uczeń Hilela, jeden z najsławniejszych uczonych wśród Tannaitów, po zburzeniu drugiej Świątyni założył słynną szkołę rabiniczną w Jabne (Jamni), zob. J. Neusner, *A Life of Rabban Yohannan Ben Zakkai*, Leiden 1962; nadto *Jüdisches Lexicon*, Berlin 1929, III, 291—292.

³³ Najsłynniejszym i najlepiej zachowanym jest komentarz do księgi proroka Habakuka. Ten rodzaj literacki — *peszer* — jak świadczy o tym wielka ilość podobnych dokumentów, był szczególnie kultywowany w gminie qumrańskiej. Charakteryzuje się on specyficzną egzegezą tekstów biblijnych nie liczącą się z kontekstem. Egzegeza ta opiera się na przypadkowym podobieństwie brzmienia poszczególnych słów, na metatezach, rozdzielaniu słów zespolonych w tekście w jedną całość, itp. Nie opierała się na dosłownym sensie słów i nie uwzględniała ich sensu historycznego, ale dopatrywała się głębszego, ukrytego sensu, dostępnego tylko dla wtajemniczonych.

Esseńczykom również nie podobały się faryzejskie komentarze Biblii. Dowodem tego jest zachowany wśród manuskryptów pamflet, w którym członkowie zwalczanej, współczesnej esseńczykom sekty, są nazwani „wykładcami ulg”³⁴.

Można zatem przyjąć, że wśród księgozbioru qumrańskiego nie było ksiąg pochodzących od autorów faryzejskich. Saduceusze nie pozostawili po sobie żadnych pism. Sykaryjczycy stawiali sobie cele praktyczne i również nie wiemy nic o tym, aby adepci tego stronnictwa oddawali się twórczości literackiej. Ideologia zelotów jest spokrewniona z ruchem esseńskim i powstanie tego stronnictwa religijno-politycznego, w latach bezpośrednio poprzedzających wybuch I wojny żydowskiej, czyni nieprawdopodobnym możliwość znalezienia ich pism wśród ukrytych niemalże w tym samym czasie zbiorów w grotach nad Morzem Martwym. Nic również nie wiadomo o pismach zelotów jako ludzi prywatnych, naśladowców Pinchasa³⁵. Okazuje się przeto, że w Qumran poza tekstami biblijnymi, były przechowywane tylko własne księgi esseńczyków — bądź całkowicie oryginalne, odnoszące się do życia i organizacji Wspólnoty, bądź to spisane przez nich dawniejsze tradycje, dostosowane do ich wierzeń i teologii. Można zatem z dużym prawdopodobieństwem utrzymywać, że większość znanych nam apokryfów Starego Testamentu wywodzi się ze środowiska esseńskiego³⁶.

Łódź

KS. EUGENIUSZ SZEWC

³⁴ Opublikował go J. Allegro, „*The Wiles of the Wicked Women*”, PEQ 26 (1964), 53—55.

³⁵ Gorliwość Pinchasa jest często wspomniana w Starym Testamencie: Ps 105, 28—31; Syr 45, 23—24; 1 Mch 2, 26. W judaizmie od czasów machabejskich — jak wykazał K. Kohler — było bardzo rozpowszechnione naśladownictwo Pinchasa, zob. K. Kohler, *Zealots*, w: *The Jewish Encyclopedia*, XII, 639—641.

³⁶ Świadczy o tym obecność ich fragmentów wśród odnalezionych manuskryptów qumrańskich, zob. A. Dupont-Sommer, *Les écrits ésséniens...* 308; J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć...*, 30—36.

Ks. Marian Wittlieb
Ks. Marek Starowieyski

OPOWIADANIE JÓZEFA Z ARYMATEI

WSTĘP

A. Birch wydając *Auctarium Codicis Apocryphi N. T. Fabriciani* umieścił w nim po raz pierwszy, opierając się na kodeksie Paryskim n. 770 z 1315 r., *Opowiadanie Józefa z Arymatei*¹, które — podobnie jak *Anaphora* i *Paradosis Pilati* — stanowi jeden z dodatków do Akt Pilata. K. v. Tischendorf, wydając grecki tekst Opowiadania w: *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876², 459—70, oparł się na kodeksie Ambrozjańskim E 190 pochodzącym z XII w. (A), na XV-wiecznym kodeksie Paryskim n. 922 (B), na ww. tekście Bircha (C) oraz na Harleianum 5636 z XV stulecia (D). Oprócz klasycznego już dzisiaj wydania Tischendorfa warto wymienić m. in.: J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti...*, I, Hamburg 1703, 270 ss; A. Birch, *Auctarium Codicis Apocryphi N. T. Fabriciani*, I. Havniae 1804, 181—194; Migne Ap II (1858) 433 ss. (tłum franc.); G. Danicic, „Starine” 4 (1872) 149—54 (wersja serbska wyd przez Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umiejtnosti w Zagrzebiu), zawierających krytyczne opracowanie tego tak bardzo w Średniowieczu popularnego tekstu. Dane odnoszące się do samej osoby narratora (którego dzieło Thilo uważa za pewnego rodzaju kompilację wziętą z Ewangelii Nikodema) odczytamy nie tylko w apokryficznej Ewangelii Nikodema, ale i w ewangeliach kanonicznych, w *Acta Sanctorum*, Martii, a I. Bollando SJ colligi feliciter coepta..., II (Antverpiae 1668), 507-10 oraz u Wilhelma z Malmesbury, *Historiae Angliqae scriptores quindecim*, Oxford 1691, I.

Wydarzenia Kalwarii i zmartwychwstanie Jezusa stoją w centrum misyjnego przepowiadania wspólnot chrześcijańskich; stąd też tradycja chrześcijańska troszczy się o to, aby słuchaczom przedstawić wszystkich naocznych świadków tych wydarzeń. I tak literatura apokryficzna stara się przekazać pełny obraz Józefa z Arymatei, tylko wzmiankowanych w ewangeliach kanonicznych (Mt 27, 57; Mk 15, 42; Łk 23, 50; J 19, 38), a który przecież nie tylko złożył Jezusa w swoim grobie, ale też „przed wejściem do grobu zatoczył kamień” (Mk 15, 46b), przedmiot zmartwień kobiet w poranek wielkanocny (por. Mk 16, 3). Tego to „ucznia Jezusa”² pochodzącego z Arymatei, miasta

¹ Tytuł utworu A. Bircha brzmi: Opowiadanie (AD: pouczenie) Józefa z Arymatei, który wyprosił ciało Pana (A dod.: naszego Jezusa Chrystusa) itd.; B nie podaje tytułu.

² Słowo uczeń (z nielicznymi wyjątkami) w NT oznacza ludzi, którzy wybrali Jezusa jako swego Mistrza. Znaczenie to, będąc w ścisłym związku z hebr. *talmidim*, Dz odnoszą już nie tylko do ścisłego grona Dwunastu

oddalonego o 30 km na pñ.-zach. od Jerozolimy, Mateusz przedstawia jako człowieka bogatego. Z pewnością był to argument na to, iż — nie będąc mieszkańcem stolicy — mógł posiadać w Jerozolimie własny grobowiec; posiadanie grobu w okolicy Świętego Miasta świadczyło w owych czasach o zamożności i prestiżu właściciela. Łukasz i Marek opisujący „dokładniej” (w por. z Mt i J) postać Józefa podają, iż Józef był poważanym członkiem Wysokiej Rady, który jednakże nie przychylił się osobiście do skazania Jezusa na śmierć. Jako skryty uczeń Jezusa (J 19, 38) oczekiwał Królestwa Bożego, a będąc człowiekiem prawym i sprawiedliwym „śmiało udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusa” (Mk 15, 43), aby je pogrzebać we własnym grobie. Prawo rzymskie zabraniało normalnego pogrzebu skazanemu na śmierć krzyżową. Ciało skazańca winno było wisieć na krzyżu dopóty, dopóki ptaki nie pozostawiły tylko kości. Jednakże poczucie praworządności i sprawiedliwości u tego prawdziwego Izraelity, przestrzegającego skrupulatnie prawa Bożego, bierze górę nad wypełnianiem ludzkich przepisów. Znając Kodeks deuteronomiczny stosuje go teraz w praktyce: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszisz go na drzewie — trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Boga, Jahwe, w dziedzictwo” (Pwt 21, 22—23). A. Stoeger uważa nawet, że odważny czyn Józefa Arymatejskiego jest jakby potwierdzeniem niewinności Jezusa przez Sanhedryn, do którego Józef należał³.

Fabulosa de S. Iosepho commenta w *Acta Sanctorum* podają, iż Józef z Arymatei ogarnięty misyjnym zapałem wynikającym z nakazu Chrystusa wraz z Łazarzem, Magdaleną i Martą udaje się do Hiszpanii, Galii i Brytanii. Martyrologium Rzymskie zalicza go w poczet świętych zapisując pod datą 17 marca. Kalendarz grecki czci jego uroczystość 31 lipca. Uważa się go za świętego, który nie tylko owinał w płótno i złożył w swoim nowym grobowcu Jezusa ukrzyżowanego, ale przedtem „zebrał” krew Zbawiciela⁴, którą — razem ze swoim przyjacielem Nikodemem — jako cenną relikwię rozdzielił pomiędzy synów i przyjaciół.

Jednakże Puczenie Józefa z Arymatei jest nie tyle osobistym przedstawieniem się (dokładniej czyni to Ew. Nik.), ile raczej wyjaśnieniem, czy usprawiedliwieniem rosnącej czci „dobrego łotra”. Scena

(tak Łk), ale do wszystkich wyznających wiarę w Chrystusa. W takim też znaczeniu jest przedstawiony Józef z A., „który również był uczniem Jezusa” (Mt 27, 57; por. K. H. Rengstorf, *mathetes*, W: G. Kittel, ThW IV, 444. 445; R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Ed. Paoline, Alba 1971, 47.

³ *Das Evangelium nach Lukas II*, Leipzig 1966, 306.

⁴ Por. *Acta Sanct.*, Martii, II, 508.

„dobrego łotra” litującego się nad Jezusem i błagającego o przebaczenie jest własną perykopą Łk 23, 39—43 (u pozostałych synoptyków obaj łotrzy lżą Jezusa na krzyżu). Mogłaby to być wskazówka co do popularności ewangelii według św. Łukasza, jakkolwiek apokryf ten sugeruje „ducha Janowego”: wymienia jego imię (I, 3), przedstawia scenę spotkania Jana z Chrystusem, dobrym łotrem i Józefem z Arymatei (V, 2. 3); sam utwór dzieli się jakby na dwie części: „ciemności” (opisującą wydarzenia przed i w czasie ukrzyżowania — od początku do IV, 1) i „światła” (od chwili uwolnienia Józefa z więzienia po zmartwychwstaniu Chrystusa — IV, 2 ss.); tematy tak bliskie św. Janowi. Dzieła, dotyczące osób związanych z wydarzeniami śmierci Jezusa, poprzez te właśnie osoby, jak: Józef z Arymatei, Nikodem, dobry łotr, Judasz, wskazują na środowisko, w którym one powstawały. Są to głównie postacie (których istnienia historycznego nie da się zaprzeczyć) osób będących związanych ze środowiskiem jerozolimskim, które mogłyby zaświadczyć o prawdziwości wydarzeń opisywanych w ewangeliach kanonicznych. Ustalając pewne zależności i związki Opowiadania z Ew. Nik.; nie mogłoby ono jako utwór literacki powstać prędzej, jak w II połowie IV wieku⁵.

PRZEKŁAD

I. 1. Ja jestem Józef z Arymatei, który wyprosił u Piłata ciało Pana Jezusa, aby je pogrzebać. Z tego powodu zostałem wrzucony do więzienia przez Żydów, zabójców i nieprzyjaciół Boga. Oni, będąc w posiadaniu Prawa, zadali cierpienie samemu Mojżeszowi i rozgniewali Prawodawcę, a nie rozpoznawszy Boga ukrzyżowali Go i jasno wykazali tym, którzy Go wyznawali, że ukrzyżowali Syna Bożego. Na siedem dni przed męką Chrystusa zostali przekazani namiestnikowi Piłatowi dwaj zasądzeni łotrzy z Jerycha. A winą ich jest następująca:

I. 2. Pierwszy z nich miał na imię Gestas. Zabijał on mieczem wędrowców, innych nagich puszczał, kobietom, które wieszał za kostki głową w dół, ucinął piersi, a sprawiało mu radość pić krew dzieci. Boga zupełnie zapoznał, Prawem gardził i od początku był okrutny w podobnych sprawach.

Natomiast powód winy drugiego był następujący: nazywał się Demas, pochodził z Galilei, posiadał zajazd, używał sobie na łupieniu bogatych, ubogim natomiast dobrze czynił, a choć był złodziejem, jak Tobiasz grzebał ciała ubogich. Rabował lud żydowski: ukradł księgę Prawa z Jerozolimy, obrabował córkę Kajfasza, która była kapłanką świątyni i wykradł nawet tajemny depozyt złożony tam przez Salomona. Takie to były jego czyny.

⁵ Por. T. Orlando, *Vangelo di Nicodemo* (tłum. z koptyjskiego), Milano — Varese 1966, 77.

I. 3. A Jezus został ujęty wieczorem na trzy dni przed Paschą. Ale dla Kajfasza i ludu żydowskiego nie była to Pascha — był to nich dzień wielkiego smutku z powodu kradzieży dokonanej w świątyni. Zawołali więc Judasza Iszkariotę i rozmawiali z nim, ponieważ był on synem brata kapłana Kajfasza. Nie był on szczerym uczniem Jezusa, ale cały lud zachęcił go do podstępu, aby towarzyszył Jezusowi nie dlatego, aby się przekonać o znakach przezeń dokonanych ani aby Go wyznawać, ale aby im Go wydał starając się uchwycić Go na fałszywym słowie, a jako zapłatę za dobre wypełnienie tego czynu dawali mu dziennie złotą didrachmę. Upłynęły już dwa lata, jak przebywał przy Jezusie — jak twierdzi jeden z uczniów imieniem Jan.

I. 4. Trzeciego dnia przed uwięzieniem Jezusa rzekł Judasz do Żydów: „Nuże, podajmy pretekst, że — zaiste — nie złodziej ukradł księgi Prawa, ale sam Jezus — a ja wam dostarczę dowodów na to!”. Gdy te słowa zostały wypowiedziane, oto przyszedł do nas Nikodem, w którego pieczy znajdowały się klucze świątyni i powiedział do nas wszystkich: „Nie czynicie podobnej rzeczy!” — był bowiem Nikodem najuczciwszym pośród całego ludu żydowskiego. Ale córka Kajfasza imieniem Sara poczęła krzyżeć tymi słowy: „On mówił przecież wobec wszystkich, przeciw temu oto świętemu miejscu: Mogę zburzyć ten przybytek i w ciągu trzech dni go odbudować”. Rzekli do niej Żydzi: „Znalazłaś wiarę u nas wszystkich” — mieli ją bowiem za prorokinię. I pod tym pretekstem Jezus został uwięziony.

• II. 1. Dnia następnego, a był to dzień czwarty, wprowadzili Go o godzinie dziewiątej do pałacu Kajfasza. I rzekli doń Annasz i Kajfasz: „Powiedz nam, z jakiego powodu ukradłeś nam prawo i sprzedałeś (księgi) nauk wygłoszonych przez Mojżesza i Proroków?”. Na to Jezus nic nie odpowiedział. Znowu, po raz drugi, w obecności tłumy rzekli doń: „Tę świątynię zbudował Salomon w ciągu czterdziestu sześciu lat, dlaczego ty chcesz ją zburzyć w jednej chwili?”. A Jezus na to nic nie odpowiedział. A święte miejsce synagogi zostało obrabowane przez złodzieja.

II. 2. Gdy miał się ku końcowi wieczór dnia czwartego, cały lud szukał córki Kajfasza, aby ją wrzucić do ognia z powodu zaginięcia Prawa; nie mogli bowiem sprawować Paschy. Ona zaś rzekła do nich: „Zaczekajcie, dzieci, gdy zabijemy tego Jezusa, wtedy i Prawo się znajdzie i czcigodny dzień święty będzie święcony według Prawa”. A Annasz i Kajfasz dali Judaszowi po kryjomu dużą ilość pieniędzy mówiąc: „Powiedz teraz, jak to nam uprzednio obiecałeś: ‚Wiem, że Prawo zostało ukradzione przez Jezusa’, aby wina nie spadła na tę niewinną dziewczynę”. Judasz zgodziwszy się na to powiedział do nich: „Byleby tylko lud się nie dowiedział, że to wy mnie pouczyliście, jak mam postępować przeciw Jezusowi! Lecz (teraz) uwolnijcie Je-

zusa, a ja przekonam lud, że tak się sprawy mają". I oni podstępnie uwolnili Jezusa.

II. 3. A gdy dniało, dnia piątego, Judasz wszedł do świątyni i rzekł do całego ludu: „Co mi dacie, gdy wam wydam tego niszczyciela Prawa i złodzieja Proroków?”. Rzekli doń Żydzi: „Jeśli nam go wydasz, damy ci trzydzieści srebrnych monet”. Lud zaś nie wiedział, że Judasz mówi o Jezusie; liczni bowiem (spośród nich) wyznawali, że On jest Synem Bożym. I Judasz wziął trzydzieści monet srebrnych.

II. 4. I wyszedłszy o godzinie czwartej, znalazł Jezusa o piątej podczas gdy przechadzał się On po ulicy. Ponieważ zapadł już zmierzch, rzekł Judasz do Żydów: „Przyślijcie mi do pomocy żołnierzy z mieczami i kijami, a ja wam go wydam”. Dali mu więc pacholków, aby go ująć. W drodze rzekł do nich Judasz: „Ten, którego pocałuję to On, chwytajcie Go, ponieważ On ukradł Prawo i Proroków”. Przystąpiwszy do Jezusa ucałował Go mówiąc: „Witaj, Rabbi!” — a był to wieczór dnia piątego. I pochwycawszy Go wydali Go Kajfaszowi i kapłanom, a Judasz mówił: „Oto jest ten, który ukradł Prawo i Proroków”. Poddali Go więc Żydzi niesprawiedliwemu badaniu mówiąc: „Czemuś to uczynił?”. A On nic nie odpowiedział. A Nikodem i ja, Józef, widząc ten trybunał zarazy, odeszliśmy od nich nie chcąc zginąć przez udział w tej naradzie bezbożnych.

III. 1. Wiele tych i innych jeszcze strasznych rzeczy uczynili przeciw Jezusowi owej nocy i gdy wstawał piątkowy dzień Przygotowania, wydali Go namiestnikowi Piłatowi na ukrzyżowanie, na które zesłali się wszyscy. Po przesłuchaniu namiestnik Piłat nakazał, aby Go przybito gwoźdźmi do krzyża wraz z dwoma łotrami. I tak zostali przybici wraz z Jezusem: po lewej stronie Gestas, po prawej Demas.

III. 2. I zaczął krzyczeć do Jezusa ten, który wisiał po lewicy: „Patrz, jak wielkie zło uczyniłeś na ziemi! I gdybym wiedział, że ty jesteś królem, zamordowałbym cię. Czemuś to nazywasz się Synem Bożym, a samemu sobie w potrzebie pomoc nie możesz? I jak mogłeś nieść pomoc innym, którzy cię o nią prosili? Jeśli jesteś Chrystusem, zstąp z krzyża, abym ci uwierzył! Teraz patrzę na ciebie nie jako na człowieka, ale jako na dziką bestię, która ginie wraz ze mną”. I wygadywał wiele podobnych rzeczy przeciw Jezusowi bluźniąc i zgrzytając zębami przeciw Niemu. Wpadł był już bowiem łotr w sidła szatańskie.

III. 3. Natomiast łotr imieniem Demas, który wisiał po prawej stronie, widząc boski wdzięk Jezusa, tak zawołał: „Wiem o Tobie, Jezu Chryste że jesteś Synem Bożym. Widzę, że Ty jesteś Chrystusem, przed którym padają na twarz niezliczone rzesze aniołów. Przebacz mi grzechy, których się dopuściłem. Nie pozwól, aby na sądzie stanęły przeciw mnie gwiazdy i księżyc, kiedy przyjdiesz sądzić świat cały, ponieważ w nocy dokonywałem złych moich zamiarów. Nie porusz

słońca, które teraz zaćmiło się ze względu na Ciebie, aby nie wypowiedziało zła, które jest w moim sercu. Nie mogę bowiem przedłożyć żadnego daru dla zmazania moich grzechów, a u Ciebie jest zmiłowanie; wybaw mnie, Panie wszechrzeczy od Twego strasznego sądu. Nie daj nieprzyjacielowi władzy napadania na mnie, niech nie weźmie w dziedzictwo mej duszy, jak to się stało z tym, który zawisł na lewicy. Widzę bowiem, jak Mojżesz i Patriarchowie zapłakali płaczem wielkim, a diabeł natrzęsa się z ich smutku. Dlatego też, Panie, każ by zostały odpuszczone grzechy, nim dusza mnie opuści, i wspomnij na mnie, grzesznika, w swym królestwie, gdy z wielkiego tronu Najwyższego będziesz sędzić dwanaście plemion Izraela, wielką bowiem karę przygotowałeś światu”.

III. 4. I gdy to powiedział łotr, rzekł doń Jezus: „Zaprawdę zaprawdę powiadam ci, Demasie, dziś jeszcze będziesz ze mną w raj, podczas gdy synowie królestwa, dzieci Abrahama, Izaaka, Jakuba i Mojżesza zostaną wyrzuceni na zewnątrz, w ciemności — tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Ty natomiast jeden zamieszkaż w raj, aż do drugiego (mojego) przyjścia, kiedy to będę sędzić tych, którzy nie wyznawali mojego imienia”.

Rzekł do łotra: „Odszedłszy powiedz Cherubinom i Mocom, które zataczając koła ognistym mieczem strzegą raj, od czasu gdy Adam, praojciec, który żył w raj, dokonał przestępstwa i nie przestrzegał moich przykazań i wypędziłem go stamtąd. Nikt z pierwszych ludzi nie ujrzy raju aż przyjdę po raz drugi sędzić żywych i umarłych; to napisałem ja, Jezus Chrystus, Syn Boży, który zstąpiłem z wysokości niebios wyszedłszy w sposób niepodzielny z łona niewidzialnego Ojca i zstąpiłem na świat, aby się wcielić i być przybity gwoźdźmi do krzyża, aby zbawić Adama, którego przecież stworzyłem. I do moich Mocy Archanielskich, stróżów raju i sług Ojca mówię: Pragnę i rozkazuję, aby wszedłszy ten oto ukrzyżowany wraz ze mną, ze względu na mnie otrzymał odpuszczenie grzechów i przyoblekłszy się w nieśmiertelne ciało wszedł do raju i zamieszkał tam, gdzie dotąd nikt nie mógł zamieszkać”.

I skoro tylko Jezus wypowiedział te słowa, oddał ducha, w dniu piątkowego Przygotowania, o godzinie dziewiątej. I stały się ciemności na całej ziemi, a na skutek wielkiego trzęsienia ziemi zawaliła się świątynia i ganek świątyni.

IV. 1. Ja, Józef, poprosiłem o ciało Jezusa i złożyłem je do grobu nowego, do którego nikogo jeszcze nie złożono; ciało łotra, który wisiał po prawicy nie zostało odnalezione ciało natomiast tego, który wisiał po lewicy miało kształty potwora; takim je znaleziono. Mnie zaś, ponieważ poprosiłem o ciało Jezusa, aby je pogrzebać, Żydzi ze złości zamknęli w więzieniu, gdzie była moc zbrodniarzy. Stało się to w sobotę o zmroku, w którym to dniu lud nasz dokonał przestępstwa. I oto, zaiste, lud nasz doznał w dzień tego szabatu strasznych cierpień.

IV. 1. A kiedy było jeszcze ciemno, w pierwszym dniu po szabacie, o godzinie piątej w nocy przyszedł do mnie do więzienia Jezus wraz z łotrem, który był ukrzyżowany po Jego prawicy, z tym, którego wysłał do raju — i światło wielkie zajaśniało w celi. I podniósł się na czterech rogach budynek i miejsce stało się wolne, a ja wyszedłem. Poznałem najpierw Jezusa, a następnie łotra trzymającego pismo (które otrzymał był) od Jezusa. I gdy wędrowaliśmy do Galilei zabłysło tak wielkie światło, że nie mogło go znieść żadne stworzenie, a od łotra rozchodził się słodki zapach rajski.

IV. 3. Jezus zaś usiadł na jakimś miejscu i odczytał to, co następuje: My, Cherubinowie i (Anioły) sześcioskrzydłe, które na rozkaz Twojej Boskości strzegą rajskiego ogrodu czynimy wiadomym to oto przez ukrzyżowanego na podstawie Twojego zrządzenia wraz z Tobą łotra: gdy ujrzelśmy rany po gwoździach u łotra, który został wraz z Tobą ukrzyżowany, i blask Twojej Boskości bijący tak z Twego pisma, że zaćmił nawet ogień, nie mogąc znieść blasku rany, przysiedliśmy z wielkiego strachu; usłyszeliśmy bowiem, że Stwórca nieba i ziemi oraz całego stworzenia zstąpił z wysokości w głąbiny ziemi ze względu na praojca Adama. Ujrzelśmy niepokalany krzyż świecący ze względu na łotra, a blask jego lśnił siedem razy jaśniej od słońca; i zadrżeliśmy odczuwając drzenie tych, co byli w świecie podziemnym. I słudzy podziemia wraz z nami głosem wielkim wołali: „Święty, święty, święty ten, który był na wysokościach od początku”. A i Potęgi wydały głos: „Panie, pojawiłeś się na niebie i na ziemi przynosząc radość wieków, gdy wyratowałeś swe stworzenie od śmierci”.

V. 1. Ja to wszystko oglądałem. I gdy tak wędrowaliśmy do Galilei z Jezusem i łotrem, Jezus się przemienił; i stał się innym niż przed ukrzyżowaniem, ale stał się całkowicie światłem i aniołowie zawsze Mu służyli, a Jezus rozmawiał z nimi. Tak działo się przez trzy dni. A z Jezusem nie było nikogo z uczniów, był obecny natomiast jedynie łotr.

V. 2. A w połowie Przaśników przyszedł uczeń Jego, Jan, a nigdy nie dowiedzieliśmy się, gdzie się był podział łotr. Zapytał więc Jan Jezusa: „Kim jest ów, że nie sprawiłeś, by mnie ujrzał?”. A Jezus nic mu nie odpowiedział. Padł Mu do nóg i powiedział: „Panie, wiem, że od początku mnie umiłowalesz, dlaczego więc nie pokazałeś mi tego człowieka?”. Rzekł doń Jezus: „Czemu szukasz rzeczy ukrytych? Czyż jesteś aż tak bardzo bez rozumu? Czy nie czujesz, jak zapach rajski napelnia to miejsce? Czy nie poznałeś, kim on był? Łotr z krzyża stał się dziedzicem raju. Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że on jedyny (spośród ludzi) go posiadał aż do nadejścia wielkiego dnia”. A Jan rzekł: „Uczyn mnie godnym, abym go ujrzał”.

V. 3. Gdy Jan to jeszcze mówił ukazał się obydwu łotr. I wielki lęk ogarnął Jana, który padł na ziemię. Łotr bowiem nie był w tej postaci, jaką miał przed przybyciem Jana, ale wyglądał jak król ma-

jący wielką moc i odziany był w krzyż. I zabrzmiał głos wielkiego tłumu: „Przyszedłeś do przygotowanego dla ciebie miejsca, do raju. My zaś otrzymaliśmy rozkaz od Tego, który cię posłał, aby ci służyć aż do wielkiego dnia”. Na ten głos lotr i ja staliśmy się niewidzialnymi i znalazłem się w moim domu. Już nigdy więcej nie widziałem Jezusa.

V. 4. Spisałem te rzeczy, które widziałem, aby wszyscy uwierzyli w Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, Pana naszego; i żeby nikt nie zachowywał Prawa Mojżeszowego, ale aby wierzono w znaki i czyny, których dokonał, a wierząc otrzymali w dziedzictwie życie wieczne, byśmy znaleźli się w królestwie niebios. Jemu bowiem należy się chwała, cześć i majestat na wieki wieków. Amen.

Warszawa

Wstęp KS. MARIAN WITTLIEB
Tłum. KS. MAREK STAROWIEYSKI

Ks. Franciszek Wawrzyniak

ANALIZA DOKTRYNALNYCH ORZECZEŃ SOBORU TRYDENCKIEGO O KONIECZNOŚCI SAKRAMENTU CHRZTU DLA ZBAWIENIA NIEMOWLĄT

W ciągu całej dotychczasowej historii Kościoła, począwszy od III wieku, Magisterium Kościelne proklamowało teksty doktrynalne, dotyczące bezpośrednio i wyraźnie konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Teksty te są tak liczne i tak silne, że doprowadziły do sformułowania jednoznacznego stanowiska Kościoła w tym przedmiocie. Stanowisko to oddaje naukę wyraźną, podając zawsze łącznie jeden dla niemowląt zbawczy środek: sakrament chrztu, stosując wyłącznie jedną tylko praktykę zbawczą: chrzest z wody. Kościół nigdy nie przyjmował i nie podawał innego środka zbawczego dla małych dzieci.

Według opinii teologów tradycyjnych, doktrynalne stanowisko Kościoła, uczące o ekskluzywnej konieczności sakramentu chrztu dla małych dzieci, jest równoznaczne z przyjęciem niezabawienia nie ochrzczonych niemowląt. Wszelkie zbawcze koncepcje teologów łagodnych należy uznać za nierealne hipotezy.

Z kolei teologowie liberalni, czyli łagodni, utrzymują, że doktrynalne teksty kościelne, dotyczące objawionej prawdy o konieczności sakramentu chrztu, zharmonizowane z objawioną prawdą o uniwer-

salnej zbawczej woli Bożej, posiadają zasadnicze i fundamentalne znaczenie dla łagodnego wyjaśnienia wiecznego życia niemowląt i warunkują znalezienie dróg dla możliwości zbawienia nie ochrzczonych małych dzieci.

Wszystkie doktrynalne orzeczenia o konieczności sakramentu chrztu dla niemowląt, wydane w ciągu wszystkich wieków przez Nauczycielski Urząd Kościoła, podzielić można na dwie kategorie. Jedną tworzą liczne teksty autorytatywne, począwszy od połowy III wieku do lat współczesnych, będące aktami zwyczajnego nauczania kościelnego. Do kategorii drugiej należą definicje dogmatyczne, proklamowane wyłącznie na Soborze Trydenckim, który na sesjach V, VI i VII orzekł peremptorycznie o konieczności chrztu w ogóle i dla dorosłych, i dla dzieci, następnie o konieczności sakramentu chrztu dla niemowląt. W przedmiocie tym ojcowie soboru przeznaczyli wyjątkowo wiele godzin na debaty, dyskusje, a nawet na polemiki, by ostatecznie przyjąć względnie wiele promulgowanych twierdzeń doktrynalnych.

W czasie potrydenckim Kościół nie widział potrzeby ogłaszania dalszych zasadniczych decyzji dogmatycznych, mimo że niejednokrotnie przez rzeczników swego Urzędu Nauczycielskiego przypominał i wyjaśniał swą naukę o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt.

Także Sobór Watykański II w konkretnych współczesnych mu warunkach, stosownie do swych założeń raczej eklezjologicznych i duszpasterskich niż doktrynalnych, nie stanął ani wobec konieczności, ani wobec potrzeby proklamowania dogmatycznych sformułowań odnośnie do sakramentu chrztu i konieczności tego sakramentu dla zbawienia. Niemniej ojcowie soboru często podkreślali ważność tego sakramentu dla nauki wiary i dla życia chrześcijan. Zaś w urzędowych dokumentach Soboru wiele znajdujemy wyraźnych zdań, które w sposób zasadniczy łączą sakrament chrztu z godnością, działalnością, apostołstwem, odpowiedzialnością, ze zbawieniem chrześcijan jako Ludu Bożego¹.

Należy przede wszystkim poddać osobnej i dokładnej analizie odnośne doktrynalne teksty Soboru Trydenckiego, ponieważ orzeczenia wydane w Trydencie, wyrażają najbardziej autorytatywną o najwyższym walorze dogmatycznym naukę Kościoła o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia. Wszystkie akty nauczania zwyczajnego, proklamowane przez Magisterium Kościelne w czasach przed i po Soborze Trydenckim, a odnoszące się do konieczności chrztu z wody dla zbawienia niemowląt, należy łączyć z nieomylnymi trydenckimi dekretami i zgodnie z tymi dekretami interpretować.

Celem naszym jest wykazanie, jaka jest autentyczna doktryna Soboru Trydenckiego o objawionej prawdzie, dotyczącej konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, oraz jaką konieczność

¹ Por. szczególnie Rozdział II Konstytucji Dogmatycznej o Kościele.

chrztu z wody proklamują doktrynalne orzeczenia Kościoła w Trydenście w odniesieniu do zbawienia małych dzieci.

Od odpowiedzi na te pytania zależy w sposób istotny wyjaśnienie problemu wiecznego życia dzieci nie ochrzczonych, a szczególnie sformułowanie realnych możliwości zbawienia tych dzieci.

1. KONTEKST HISTORYCZNY

Doktryna i krytyczna analiza dogmatyczna orzeczeń Soboru Trydenckiego ma doprowadzić do ustalenia, jaka konieczność sakramentu chrztu dla małych dzieci jest zawarta w doktrynalnych tekstach soborowych i konsekwentnie, jaką konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt sobór proklamował. Bardzo pomocny dla sprecyzowania tej konieczności jest kontekst historyczny, uwzględniający warunki epoki, w jakich autorytatywne orzeczenia dogmatyczne w naszym przedmiocie zostały uchwalone. Kontekst historyczny związany był ściśle z błędnymi zasadami nowej teologii protestanckiej w odniesieniu do chrztu i usprawiedliwienia, z aktualną potrzebą określenia obrony doktryny katolickiej ze strony Kościoła, oraz z dyskusją soborową i stanowiskiem soboru, dotyczącym opinii kardynała Kajetana o konieczności sakramentu chrztu dla niemowląt i o możliwości zbawienia ich w pewnych warunkach bez tego sakramentu.

Ojcowie soborowi dokładnie znali pojęcie „konieczności”. Wiedzieli, że pojęcie to może mieć i ma różne wielorakie odcienie znaczenia. Bowiem pojęcie „konieczności” jest pojęciem złożonym i szerokim. Można mówić o konieczności metafizycznej, fizycznej, psychologicznej, moralnej, absolutnej, bezwzględnej, relatywnej, względnej.

Z jednej strony ojcowie soboru uchwalili i przyjęli przeciw opiniom protestanckim orzeczenia doktrynalne o konieczności sakramentu chrztu. Niemniej z drugiej strony ci sami ojcowie soborowi byli świadomi, że uchwalone i przyjęte teksty doktrynalne o konieczności sakramentu chrztu stały się zniemienną przyczyną niespodziewanej dyskusji soborowej o wyjątkowym charakterze. Bowiem na Soborze Trydenckim, po raz pierwszy i dotychczas jedyny raz w historii Kościoła, biskupi i teologowie dyskutowali oficjalnie i publicznie o innej poza sakramentem chrztu możliwej drodze zbawienia dla niemowląt.

Dla ojców soborowych pewną i poza wszelką dyskusją była ogłoszona stale przez Magisterium Kościelne sama konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Natomiast nie był dla nich pewny i podlegał dyskusji stopień tej konieczności. Ojcowie soborowi, jak dalej to uzasadnimy, w znacznej ilości nie sądzili, że doktrynalna treść orzeczeń soborowych zobowiązuje do przyjęcia takiej konieczności sakramentu chrztu, która by wykluczała wszelki inny sposób zabezpieczenia niemowlętom wiecznej wizji Boga.

2. OKREŚLENIE PRZEZ SOBÓR TRYDENCKI NAUKI KATOLICKIEJ

Jeden z odłamów protestanckich, anabaptyści, opowiedzieli się za udzieleniem chrztu dopiero tym, którzy doszli do używania rozumu. Niemowlętom odmówili sakramentu chrztu z powodu braku świadomości i wiary, stanowiących w ich mniemaniu konieczne osobiste dyspozycje dla przyjęcia zobowiązań, jakie chrzest nakłada.

Kalwin uczył, że można i należy niemowlętom sakramentu chrztu udzielić. Równocześnie jednak twierdził, że sakrament chrztu nie jest konieczny dla zbawienia małych dzieci. Niemowlęta zrodzone z rodziców chrześcijańskich są uświęcone w łonach matek i usprawiedliwione bez chrztu i przed przyjęciem tego sakramentu. Konsekwentnie mogą się zbawić bez chrztu z wody. Sakrament chrztu nie daje dzieciom żadnej łaski, a jest jedynie znakiem i świadectwem, że są one spadkobiercami błogosławieństwa Bożego, obiecanego potomstwu wiernych. Podobnie Potomkowie Izraela dziedziczyli błogosławieństwo Boże udzielone Abrahamowi. Niemowlęta poznają prawdę o chrzcie i owoc tego sakramentu, gdy dojdą do wieku świadomości. Tak pojęty przez Kalwina sakrament chrztu jest konieczny jedynie koniecznością przykazania².

Zwingli podobnie jak Kalwin głosił, że sakrament chrztu nie jest konieczny do zbawienia. Celem tego sakramentu jest jedynie włączenie w Bożą społeczność kościelną. Zbawienie sprawia wyłącznie przeznaczenie, wynikające z pozytywnej woli Bożej.

² Sakramenta są według Kalwina jak gdyby posłańcami, którzy komunikują nam dobrodziejstwa dane nam przez łaskawość Boga.

Kościół luterecki i reformowane udzielają niemowlętom sakramentu chrztu, który według nich jest znakiem wiary usprawiedliwiającej. Dziecko, gdy dojrzeje, pozna zobowiązania i prawdy ze chrztem wewnętrznie związane, zaś w chwili otrzymania chrztu sakrament jest znakiem wiary gminy kościelnej, która wierzy za dziecko.

Sam Luter twierdził, że wiara, która w chrzcie usprawiedliwia, manifestowaną jest przez Kościół, który wierzy w imieniu i dla dobra dziecka. W późniejszym czasie wyrażał pogląd, że Bóg na prośbę Kościoła wlewa w duszę niemowlęcia akt wiary w chwili otrzymania przez nie chrztu z wody. Zatem chrzest sam nie sprawia w duszy niemowlęcia wewnętrznego odrodzenia.

Karl Barth, współczesny twórca dialektycznej interpretacji teologii protestanckiej, utrzymuje, że należy chrzczyć nie niemowlęta, lecz dzieci starsze, zdolne do łączności z Bogiem przez wiarę i do wykonywania obowiązków, jakie sakrament chrztu nakłada. Chrzest ma być świadomą odpowiedzią na wezwanie Boga, ma być świadomym i wolnym zaangażowaniem się człowieka dla Boga. Stąd do przyjęcia sakramentu chrztu dziecka nie niesie się; po sakramencie chrztu człowiek winien iść sam. Wtedy „Kindertaufe” zamienia się w „Verantwortliche Taufe”. Por. *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon — Zürich 1953, 40.

Dodać należy, że wszystkie odłamy protestanckie odrzuciły naukę katolicką o istocie grzechu pierworodnego.

Po dyskusji, rozpoczętej na V sesji w dniu 17 czerwca 1546 roku, Sobór Trydencki proklamował definitywnie dekret o grzechu pierworodnym. W kanonie 2 sobór ogłosił fakt i istnienie tego grzechu, będącego *mors animae*³ tak w Adamie, jak i we wszystkich jego potomkach.

Kanon 3 wymienia sakrament chrztu, gładzący grzech pierworodny przez zasługi Chrystusa w duszach i dzieci, i dorosłych⁴.

W powyższych dwóch kanonach Sobór Trydencki zdefiniował tradycyjną naukę katolicką. Natomiast w kanonie 4 Kościół przez soborową definicję dogmatyczną proklamował trzy twierdzenia, zawierające bezwzględnie także naukę tradycyjną, niemniej jednak w takim ujęciu odnoszące się wyraźnie i szczególnie do wszystkich trzech odłamów protestanckich.

Jedno twierdzenie zwrócone jest przeciw anabaptystom i mówi, że wszystkie dzieci nowonarodzone należy ochrzcić⁵.

Twierdzenie drugie kanonu 4 odrzuca błąd anabaptystów, Kalwina i Zwingliego, stwierdzając, że dzieci nowonarodzone należy ochrzcić w tym celu, aby doznały odpuszczenia grzechu pierworodnego i osiągnęły życie wieczne⁶.

Trzecie twierdzenie kieruje sobór przeciw Kalwinowi ucząc, że należy udzielić sakramentu chrztu także tym nowonarodzonym dzieciom, które urodziły się z rodziców chrześcijańskich⁷.

Gdy 13 stycznia 1547 roku ojcowie soborowi przeszli do debaty nad prawdą o usprawiedliwieniu, uważali za rzecz konieczną powtórne przedyskutowanie nauki o grzechu pierworodnym i o chrzcie, aby następnie sprecyzować wewnętrzne powiązanie grzechu dziedzicznego i usprawiedliwienia z chrztu oraz uzgodnić zgładzenie grzechu pierworodnego, wewnętrzne uświęcenie człowieka i chrzest z zasługami Chrystusa.

Sobór stwierdził definitywnie, że wszyscy ludzie stali się z powodu upadku Adama sługami grzechu⁸, zaciągając własną niesprawiedliwość⁹. Stwierdził także, że wewnętrzne usprawiedliwienie duszy ludzkiej z grzesznego stanu Adama do stanu łaski i adopcji na synów Bożych dokonywa się po promulgacji Ewangelii przez chrzest z wody lub przez chrzest pragnienia¹⁰ i to dzięki zasługom Chrystusa Zbawiciela¹¹.

Zatem jest rzeczą pewną, że Sobór Trydencki definitywnymi tekstami doktrynalnymi przyjął konieczność chrztu dla zbawienia i star-

³ Denz 789. — Doktrynalne dekryty Kościoła podaje według *Enchiridion Symbolorum* H. Denzinger, 1957.

⁴ Por. Denz 790.

⁵ „parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos”. Denz 791.

⁶ Por. Denz 791, 861; ⁷ Por. Denz 791; ⁸ Por. Denz 793; ⁹ Por. Denz 795; ¹⁰ Por. Denz 796, 794; ¹¹ Por. Denz 796, 795;

szych, i niemowląt. Jest także rzeczą pewną, że w odniesieniu do niemowląt miał sobór na myśli jedynie chrzest z wody¹².

Dopiero dyskusja ojców soborowych o opinii Kajetana pozwoliła poznać, jaką konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia małych dzieci głosił Sobór Trydencki.

3. STANOWISKO SOBORU TRYDENCKIEGO WOBEC OPINII KARDYNAŁA KAJETANA

Biskupi definiując na Soborze Trydenckim prawdy katolickie o grzechu pierworodnym, o usprawiedliwieniu i o konieczności chrztu musieli z natury rzeczy znać nie tylko błędne tezy reformatorów, ale także błędne lub podejrzane o błąd albo niepewne teologicznie poglądy uczonych katolickich. Uważali też, że błędne twierdzenia należy wszechstronnie przedyskutować, by następnie powziąć co do nich właściwą decyzję.

Kilka dni po zakończeniu VI sesji ojcowie soborowi polecieli teologom rozważyć błędne i niepewne propozycje, a wśród nich poglądy Kajetana w sprawie konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Z kolei opinie Kajetana stały się przedmiotem debaty i decyzji biskupów.

Sobór Trydencki rozważał dwie propozycje Kajetana, dotyczące zbawienia dwóch różnych kategorii niemowląt, zmarłych bez sakramentu chrztu.

Do jednej kategorii należały niemowlęta, umierające w takich okolicznościach, w których nie można było udzielić im chrztu z wody. Kardynał utrzymywał, że dzieci te zbawią się przez zastępczy chrzest pragnienia rodziców („per vicarium baptismum parentum in voto”), ofiarujących swe dzieci Bogu ze znakiem krzyża św. i z wezwaniem Trójcy Świętej i to dla następujących trzech racji:

1) wiara, która zbawiała niemowlęta w Starym Testamencie, nie może mieć mniejszego waloru w Nowym Testamencie. Wystarczy zatem do zbawienia dziecka wiara rodziców, ofiarujących niemowlę Bogu;

2) w Nowym Testamencie zachowują swą moc wiara i sakramenty wiary. Administrowanie sakramentów musi być możliwe, w przeciwnym razie działa moc wiary rodzica, manifestowanej znakiem krzyża św. i wezwaniem Trójcy Świętej;

3) jeżeli w Starym Testamencie zbawiali się chłopcy żydowscy w ciągu ośmiu dni przed obrzezaniem i to przez wiarę rodziców, manifestowaną benedykcją czy ofiarowaniem syna Bogu, należy wnosić, że także w Nowym Testamencie w sposób podobny zbawiają się dzieci, umierające bez sakramentu chrztu¹³.

¹² Por. Denz 790 ns.

¹³ Por. Sum. Theol. III, q. 68, art. 2.

Kategorię drugą stanowiły niemowlęta, umierające w łonach matek, tzn. w takich warunkach, w których było rzeczą całkowicie niemożliwą zaaplikowanie im sakramentu chrztu. I dla tych dzieci przyjmował Kajetan możliwość zbawienia przez zastępczy chrzest pragnienia rodziców, uzewnętrzniony w benedykcji dziecka lub ofiarowaniu go Bogu łącznie z wezwaniem Trójcy Św. Opinię swą wyraził kardynał ostrożnie przez przypuszczenie, uwarunkowane miłosierdziem Boga i podał na jej realną możliwość dwie racje:

1) Bóg każdemu człowiekowi w każdym jego naturalnym stanie zabezpiecza jakąś możliwość zbawienia. Dziecko umierające w łonie matki byłoby pozbawione wszelkiego zbawczego środka, gdyby jego potrzebie nie zarządził konkretny akt wiary jego rodziców;

2) dziecko umierające w łonie matki zdolne jest do przyjęcia łaski i do zbawienia z tytułu męczeństwa. Stąd słusznie wnosić można, że wiara rodziców może w duszy niemowlęcia sprawić taki sam skutek, jaki sprawia śmierć męczeńska¹⁴.

W opiniach Kajetana podkreślone są wyraźnie następujące zasadnicze myśli:

— istnieją niemowlęta w takim naturalnym swym stanie, które umierając są całkowicie poza zasięgiem sakramentu chrztu, którym w konkretnych warunkach nie można udzielić chrztu z wody;

— jeżeli małe dziecko może się zbawić wyłącznie przez sakrament chrztu, należy stwierdzić, że Bóg ustanowił takie pozytywne prawo o konieczności chrztu z wody, które byłoby niemożliwe do zrealizowania w wielu wypadkach. Tymczasem Bóg od nikogo nie żąda rzeczy niemożliwej:

— zbawienie bez sakramentu chrztu musi być dla tych niemowląt możliwe, gdyż inaczej niemowlęta te byłyby bez żadnego środka zbawczego.

Zatem ogólny wniosek z opinii Kajetana brzmi: nakazana przez Chrystusa konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt nie jest ani absolutna, ani tak ekskluzywna, by wykluczała wszelką inną drogę zbawienia ich.

Poglądy Kajetana miały bezpośredni związek z ogłoszonymi przez Sobór Trydencki dekretami o konieczności chrztu. Poglądy te były dla Soboru poważnym zagadnieniem teologicznym. Sobór widział się zmuszonym rozważyć je i zająć wobec nich stanowisko. Rozwinęła się więc szeroka i gorąca dyskusja soborowa na kongregacjach generalnych w dniach od 8 do 21 lutego 1547 roku. Przedmiotem dyskusji były zdania kardynała odnośnie obu kategorii dzieci, umierających

¹⁴ Por. tamże q. 68 art. 11. Jest rzeczą widoczną, że według opinii kard. Kajetana zbawczy środek dla dzieci, umierających bez sakramentu chrztu, nie dotyczy problemu zbawienia nie ochrzczonych niemowląt z rodziców pogańskich, oraz dzieci pochodzących z obojętnych religijnie i niedbałych rodziców chrześcijańskich.

bez sakramentu chrztu, a szczególnie odnośnie niemowląt, umierających w łonach matek. Według ówczesnej powszechnej opinii niemowlęta, umierające w łonach matek były bez możliwości otrzymania chrztu z wody¹⁵. Ten moment przede wszystkim sprawił, że zdania biskupów i teologów były na Soborze w Trydencie bardzo podzielone. W czasie debaty soborowej jedni opinie Kajetana potępiali, drudzy ich bronili. Mówców za i przeciw było wielu. Spośród wszystkich dyskutantów najbardziej wpłynęli na zdanie ojców Soboru dwaj generałowie zakonni: Franciscus Romeus, generał dominikanów, oraz Hieronimus Seripandus, generał augustianów. Obaj, a zwłaszcza Seripandus, stanęli zdecydowanie w obronie stanowiska Kajetana. Obaj też jednoznacznie podkreślili wszystkie racje, podane przez kardynała, a wśród nich i tę, że opinie swe Kajetan wyłożył nie twierdząco, lecz w przypuszczeniu, i to z wątpliwościami, czy Bóg zechce okazać miłosierdzie.

Po drugiej stronie Ambrosius Catharinus usilnie nalegał, by Sobór potępił Kajetana. Twierdził bowiem, że opinie kardynała, upatrujące inny środek zbawczy poza sakramentem chrztu, są czymś nowym i teologicznie stanowią wyraźny błąd.

W dniu 22 lutego 1547 roku sekretarz soboru, Massarelli, przedłożył biskupom stan i wynik dyskusji soborowej. Oświadczył przy tym, że wielu biskupów domagających się potępienia opinii Kajetana co do możliwości zbawienia dzieci, umierających bez chrztu w łonach matek, wypowiedziało swe zdanie z zastrzeżeniami twierdząc, że tych należy potępić, którzy na pewno wierzą, że niemowlęta nie ochrzczone zawią się tak, jak gdyby były odrodzone.

Głosowania ojców soboru nie przyniosły rozstrzygnięcia. W ciągu kilkunastu głosowań za potępieniem opinii Kajetana oddano zawsze mniej więcej połowę głosów. Skutkiem tego wykaz błędów, na którym figurowała także tectria Kajetana, postanowiono przekazać komisji teologicznej do powtórnego przebadania. Wkrótce, bo w dniu 25 lutego 1547 r. skorygowany wykaz błędów doktrynalnych wrócił do ojców soboru, ale już bez umieszczonych na nim propozycji Kajetana. Zatem teorie kardynała zostały skreślone z listy błędów.

Tenże sobór zajął określone stanowisko wobec obu propozycji kardynała. W schemacie do sakramentów w ogólności, w *Canones de sacramentis propositi examinandi*, orzekł o nich w dniu 26 lutego 1547 roku: „*Articuli omissi in supradicto decreto ex eis qui patribus exhibiti fuerant*”¹⁶, zaś w odniesieniu do sakramentu chrztu: „*Pueros*

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu stwierdził wyraźnie: „*Et ita relinquitur quod nullo modo infantes in maternis uteris existentes baptizari possunt*”. S. Th. III q. 68 art. 11 in corp.

¹⁶ Cytuję za J. B. Umbergiem S. J., *Kajetans Lehre von der Kindersatztaufe auf dem Trienter Konzil*, art. w „*Zeitschrift für Katholische Theologie*” 39 (1915) 458.

in uteris maternis per invocationem Trinitatis et benedictionem salvatori. Hic omittitur, quia non videtur pertinere ad baptismum"¹⁷. Według jednoznacznego sensu decyzji soborowej teorie Kajetana zostały skreślone z porządku obrad. Znaczy to, że Sobór Trydencki nie powziął co do nich żadnego pozytywnego rozstrzygnięcia doktrynalnego, ani nie aprobując ich, ani ich nie potępiając.

Sprawa Kajetana stanowi osobne zagadnienie teologiczne. Przedmiotem doktrynalnych decyzji Soboru było bezpośrednio określenie konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Zaś sprawa Kajetana dotyczyła bezpośrednio niemowląt umierających bez sakramentu chrztu, zbawionych dzięki interwencji rodziców w wypadku, gdy udzielenie chrztu z wody było niemożliwe. Tego odrębnego zagadnienia sobór nie chciał rozstrzygnąć, teorie Kajetana bowiem nie należały do żadnego z przygotowanych i rozpracowanych schematów, stanowiących ustalony przedmiot rozważań i soborowych orzeczeń doktrynalnych. Stąd zdjęte z dalszych obrad i nie rozstrzygnięte przez nauczycielski autorytet kościelny zachowały taki walor doktrynalny, jaki miały przed soborem¹⁸.

4. WNIOSKI WYNIKAJĄCE Z ANALIZY SOBOROWYCH TEKSTÓW DOKTRYNALNYCH

Bardzo ważny jest czas, w jakim teorie Kajetana były dyskutowane na Soborze Trydenckim. Było to kilka dni po przyjęciu dogmatycznych orzeczeń o grzechu pierworodnym, o usprawiedliwieniu, a zwłaszcza o konieczności chrztu, czyli po zakończeniu obrad V i VI sesji. Jest rzeczą bezsporną, że sprawa Kajetana weszła pod debatę w związku z tekstami doktrynalnymi o konieczności chrztu. Stąd dla dokładnego poznania intencji Kościoła na Soborze Trydenckim wielkie znaczenie ma poznanie doktrynalnego stanowiska Kościoła wobec błędów protestanckich oraz poznanie orzeczenia kościelnego stwierdzającego, że opinie Kajetana są poza zakresem rozważań soborowych, gdyż zdają się nie należeć do sakramentu chrztu. Z poznania stanowiska Kościoła w tym podwójnym przedmiocie można w sposób uzasadniony wyprowadzić cztery wnioski.

Wniosek 1. Definitywne teksty o konieczności sakramentu chrztu dla niemowląt proklamował Sobór Trydencki z powodu błędów doktrynalnych tzw. reformatorów. Kontekst historyczny stworzył

¹⁷ Cytuję za J. B. Umbergiem S. J., *tamże* 459.

¹⁸ Trafnie ujmuje tę myśl H. Lenners S. J.: „Concilium ergo opinione Caietani neque damnavit neque ullo modo approbavit, sed quaestione relicuit in eo statu, in quo erat ante Consilium”. *De sacramento baptismi*, Romae 1948, 107. Podobnie pisze J. B. Umberg S. J.: „Das Konzil hat die Frage in derselben Lage belassen, in der sie sich vorher befand”. Art. cyt. 461.

aktualną ówczesną potrzebę sprecyzowania i obrony nauki katolickiej.

Anabaptyści faktycznie niemowlętom chrztu nie udzielali. Kalwiński i Zwinglianie udzielali małym dzieciom sakramentu chrztu, lecz nie dla zgładzenia ich grzechu dziedzicznego i nie dla ich zbawienia. Przy tym istotną rzeczą jest stwierdzenie, że wszystkie trzy odłamy protestantów rozważały problem konieczności sakramentu chrztu nie w odniesieniu do tych niemowląt, którym udzielenie tego sakramentu było niemożliwe, które znajdowały się konkretnie i realnie poza zasięgiem tego sakramentu. Reformatorzy mieli na myśli, że niemowlęta, które przychodziły na świat w ich rodzinach, żyły w normalnych warunkach pod opieką swych rodziców czy opiekunów i które aktualnie mogły być rzeczywiście ochrzczone. Zatem reformatorzy uczyli o wypadkach normalnej sytuacji życiowej, w której dzieci ich mogły otrzymać chrzest, a którego im nie udzielono dlatego, że nie uważano tego sakramentu za konieczny do zbawienia.

Stosownie do ówczesnej nauki reformatorów należy wnosić, że Sobór Trydencki wydając dekryty o konieczności chrztu dla niemowląt miał także na myśli takie sytuacje, w których sakrament chrztu mógł być rzeczywiście udzielony. Konsekwentnie sobór domagał się, by małym dzieciom sakramentu chrztu udzielać.

Taka myśl soboru, zawarta w orzeczeniach o konieczności chrztu, pozwala równocześnie pojąć inną myśl Kościoła, odnoszącą się do teorii Kajetana. Bowiernie opinie kardynała dotyczyły wypadków, w których udzielenie sakramentu chrztu było niemożliwe i w których dzieci mogły się zbawić bez tego sakramentu przez duchową posługę rodziców. Zatem inne zagadnienie sprecyzował sobór, a inne głosił Kajetan.

Wniosek 2. Przedmiotem doktrynalnych orzeczeń Soboru Trydenckiego była konieczność sakramentu chrztu dla dzieci nowonarodzonych, a nie dla dzieci umierających w łonach matek.

Sobór wyraźnie wymienia *parvulos recentes ab uteris matrum*¹⁹, tzn. dzieci właśnie dopiero co przychodzące na świat, a więc już narodzone, a nie będące jeszcze w łonach matek. Ojcowie soborowi mieli zatem na myśli zdania protestantów, którzy błędnie rozważali i określali konieczność sakramentu chrztu dla dzieci już urodzonych i żyjących w takich normalnych okolicznościach, w których udzielenie im tego sakramentu było możliwe. Reformatorzy nie brali pod uwagę niemowląt, znajdujących się poza zasięgiem chrztu, ani tych dzieci, dla których udzielenie chrztu z wody było wątpliwe. Potępieni przez Kościół zostali za to, że nie uważali za konieczny chrzest dla tych niemowląt, które już się urodziły i którym chrztu można było udzielić. Zatem Sobór Trydencki miał na myśli dzieci już urodzone, a nie będące jeszcze w łonach matek. A dzieci już urodzone nakazuje sobór poddać koniecznie sakramentalnej ceremonii chrztu z wody.

¹⁹ Denz 791.

Teorie Kajetana odnosiły się do innej sytuacji życiowej niemowląt. Dotyczyły bowiem tych dzieci, które znajdowały się poza realną możliwością udzielenia im chrztu z wody. Stanowiły zatem inny problem teologiczny i sobór mógł orzec, że sprawa Kajetana zdaje się nie należeć do chrztu.

Wniosek 3. Z analizy doktrynalnych orzeczeń Soboru Trydenckiego oraz ze stanowiska zajętego przez Sobór wobec opinii Kajetana wynika, że Kościół na Soborze Trydenckim głosił nie absolutną, lecz zasadniczą i generalną konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt.

Na Soborze Trydenckim zarysowały się trzy odrębne poglądy na temat konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Według reformatorów albo wcale nie należy chrzczyć dzieci w wieku niemowlęcym, albo można chrzczyć dzieci nowonarodzone znajdujące się w zasięgu otrzymania tego sakramentu, wszakże nie dlatego, jakoby chrzest był dla zbawienia niemowląt konieczny.

Kard. Kajetan utrzymywał, że niemowlęta, którym chrztu udzielić nie można, mogą się zbawić bez tego sakramentu przez chrzest pragnienia rodziców lub opiekunów.

Kościół Katolicki definitywnie proklamował konieczność sakramentu chrztu dla uświęcenia i zbawienia nowonarodzonych dzieci.

W oficjalnym stanowisku Kościoła wobec nauki protestantów i opinii Kajetana zawarty jest właściwy pogląd Kościoła o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt. Poznając zaś, jaka jest nauka Soboru Trydenckiego o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, poznajemy równocześnie, jaka jest w ogóle nauka Kościoła w tym przedmiocie.

Akcentujemy następujące racje dla wniosku, że Sobór Trydencki przyjmował nie absolutną, lecz zasadniczą i generalną konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt:

1) Sobór Trydencki, proklamując dekrety o konieczności sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, oraz nakazując udzielanie tego sakramentu niemowlętom, miał na myśli dzieci już narodzone i znajdujące się w realnym zasięgu zaaplikowania chrztu z wody. Bowiem dekrety soborowe zwrócone są przede wszystkim przeciw reformatorom, którzy odrzucali konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia małych dzieci już narodzonych i to w warunkach, kiedy sakrament ten był dla nich dostępny;

2) dyskusja soborowa nie dotyczyła tych niemowląt, dla których udzielenie sakramentu chrztu było fizycznie lub moralnie niemożliwe lub nawet wątpliwe. Tej kategorii małych dzieci w odniesieniu do sakramentu chrztu reformatorzy nie brali pod uwagę, a sobór w tym przedmiocie oficjalnie nie wypowiedział się. Zatem Sobór Trydencki nie określił, a nawet pominął konieczność sakramentu chrztu dla tych małych dzieci, dla których chrzest z wody nie był dostępny;

3) Sobór Trydencki nie potępił i nie odrzucił teorii Kajetana przyjmującego wyraźnie dla pewnych kategorii niemowląt możliwość zbawienia bez sakramentu chrztu. Biskupi po długiej i szerokiej dyskusji odmówili potępienia poglądu Kajetana mimo, że mogli go potępić tak, jak potępił poglądy protestantów i to tym bardziej, że przeciw Kajetanowi padały głosy, upatrujące w jego opinii wyraźną herezję;

4) wymowne były wielkie wahania ojców soborowych odnośnie potępienia teorii Kajetana. W czasie całej odnośnej dyskusji soborowej biskupi byli w swych sądach bardzo podzieleni. Na ogół mniej więcej połowa ojców soboru głosowała za potępieniem poglądów kardynała. W każdym dalszym głosowaniu liczba za potępieniem malała;

5) wielu ojców soborowych, wśród nich wybitnych teologów, broniło doktrynalnej pozycji Kajetana przez argumenty teologiczne, zwłaszcza Romeus i Seripandus;

6) poglądy Kajetana zostały skreślone nie tylko z listy zagadnień dyskutowanych na soborze, ale także — i to przede wszystkim — z listy błędów. Gdy czterech mówców domagało się powtórnego wpisania opinii Kajetana na listę błędów, zarazem innych czterech wystąpiło w obronie kardynała. Dwóch spośród nich głosowało przedtem za potępieniem;

7) jeżeli nie wszyscy biskupi, głosujący przeciw potępieniu teorii Kajetana, to zapewne duża ich część musiała uznać, że poglądy kardynała są uzasadnione ze stanowiska teologicznego;

8) ojcowie soboru zagwarantowali definitywnymi tekstami doktrynalnymi konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, a równocześnie tolerowali pogląd Kajetana, dopuszczający możliwość zbawienia dzieci bez sakramentu chrztu. Wynika stąd, że Sobór Trydencki nie widział ani niekonsekwencji, ani sprzeczności między soborową nauką o konieczności chrztu dla zbawienia niemowląt z jednej, a teorią Kajetana z drugiej strony. Wprawdzie Sobór ostatecznie wyeliminował z debaty teorię Kajetana, niemniej ojcowie soborowi musieli być świadomi, że pogląd kardynała ściśle z zasadą o konieczności sakramentu chrztu się łączy;

9) biskupi w Trydencie nie mogli głosić absolutnej konieczności sakramentu chrztu, gdyż zapewne znali powszechnie przyjęte prawdy katolickie o uświęceniu i zbawieniu niemowląt przez śmierć męczeńską i przez nadzwyczajną interwencję Boga z tytułu wyjątkowego przywileju.

Naszym zdaniem na podstawie powyższych racji wolno w sposób przekonujący wysnuć uzasadniony wniosek, że Sobór Trydencki głosząc konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt miał rzeczywiście na myśli konieczność sakramentu chrztu zasadniczą i generalną.

Konieczność zasadnicza znaczy, że Chrystus ustanowił i dał Kościołowi jeden tylko zbawczy środek dla wszystkich małych dzieci i dla całej ludzkości: sakrament chrztu. Ten jeden środek zbawczy należy możliwie zawsze i wszędzie stosować bez prawa wybierania między nim a inną drogą zbawczą.

Konieczność generalna znaczy, że z nakazu Chrystusa i Kościoła należy chrzczyć z wody każde niemowlę i każdego człowieka, komu tylko tego sakramentu udzielić można, dla kogo tylko jest dostępny tak dalece, jak daleko sięga sama możliwość administrowania chrztu z wody. W wypadkach, gdy sakrament chrztu nie jest udzielony czy to z powodu ignorancji odnośnie do samego istnienia chrztu z wody, jak jest u pogan, czy to z powodu różnych wielorakich przyczyn niemożności udzielenia tego sakramentu, czy to z powodu zwyczajnego nieudzielenia go, z doktrynalnych dokumentów Kościoła nie wynika, że wszelka inna droga zbawcza jest dla niemowląt zamknięta. Tak sądził Kajetan, gdy w ograniczonym zasięgu widział możliwość zbawienia małych dzieci przez interwencję rodziców i opiekunów²⁰.

W n i o s e k 4. Analiza doktrynalnych tekstów Soboru Trydenckiego o konieczności sakramentu chrztu oraz stanowiska zajętego przez sobór co do teorii Kajetana pozwala wnosić, że sobór przyjmował nie absolutną, lecz oprócz zasadniczej i generalnej także pasterską konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt.

Prawda o sakramencie chrztu należy nie tylko do doktryny katolickiej, do prawd teoretycznych, ale również — i to w wybitnym stopniu — do pasterskiej działalności Kościoła. Prawda o chrzcie dlatego została przez Chrystusa objawiona i promulgowana, by była realizowana dla zbawienia wszystkich ludzi.

W zasadzie wszystkie racje, przemawiające za zasadniczą i generalną koniecznością sakramentu chrztu dla zbawienia niemowląt, przemawiają także za pasterską koniecznością tego sakramentu w tym przedmiocie. Szczególnie podkreślić tu trzeba trzy racje:

1) w dziedzinie praktyczno-pasterskiej Kościół z natury rzeczy wypowiada się tylko o tym, co jest osiągalne i dostępne, co jest możliwe. Kościół nie spełniłby swego pasterskiego posłannictwa uswięcenia i zbawienia małych dzieci, gdyby nakładał cel i środki niemożliwe do wykonania i nieosiągalne. I w naszym problemie kościelne nakazy udzielania niemowlętom sakramentu chrztu sięgać mogą tak daleko, jak daleko sięga możliwość udzielania tego sakramentu. Soborowe

²⁰ Podkreśla się, że ani na Soborze Trydenckim, ani w czasie późniejszym, nigdy Magisterium Kościoła nie wydało żadnej merytorycznej oceny opinii Kajetana i nigdy teorii kardynała nie potępiło.

Skreślenie *passusów*, traktujących o teoriach Kajetana, z wydanych w roku 1570 Komentarzy Kajetana do dzieł św. Tomasza z Akwinu, nastąpiło raczej z inicjatywy wydawcy, a nie z nakazu pap. Piusa V. W ważnym tym szczególe nic pewnego stwierdzić nie można.

teksty doktrynalne potwierdzają pasterską konieczność sakramentu chrztu. Potępiają bowiem naukę protestantów, odrzucającą konieczność sakramentu chrztu dla zbawienia tych niemowląt nowonarodzonych, którym tego sakramentu można było udzielić. Sobór ze stanowiska doktrynalnego i pasterskiego zobowiązuje do udzielania chrztu z wody każdemu, kogo tylko ochrzcić można. Granice pasterskiej działalności Kościoła ograniczają zasięg doktrynalnej zasady o konieczności sakramentu chrztu, sprowadzając ją do konieczności pasterskiej, realizowanej w ramach możliwości;

2) dekrety soborowe nic nie orzekają ani wprost, ani hipotetycznie o wypadkach, w których administrowanie niemowlętom sakramentu chrztu jest niemożliwe;

3) nie potępiona przez Sobór Trydencki teoria Kajetana zakłada również pasterską konieczność sakramentu chrztu, skoro dopuszczała możliwość zbawienia bez chrztu z wody tylko tych niemowląt, których nie można było ochrzcić.

Ogólny wniosek z doktrynalnego stanowiska Soboru Trydenckiego brzmi: sobór głosił nie absolutną, lecz zasadniczą i generalną oraz pasterską konieczność sakramentu chrztu dla uświęcenia i zbawienia niemowląt.

Poznań

KS. FRANCISZEK WAWRZYŃIAK

Ks. Roman Nir

RĘKOPISY LITURGICZNE BIBLIOTEKI PP. NORBERTANEK W IMBRAMOWICACH

Klasztor Norbertanek w Imbramowicach został założony przez biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża w latach 1223—1230. Blisko 200 lat mieszkały norbertanki w Imbramowicach, dopiero w 1415 r. przeniesiono je do Buska. Według tradycji klasztornej 70 lat po przeniesieniu do Buska oddano Imbramowice z powrotem norbertankom.

W 1710 r. nawiedził klasztor straszny pożar, który zniszczył kościół, klasztor oraz budynki gospodarcze. Ksieni Grothówna przy poparciu bpa krakowskiego Kazimierza Łubieńskiego i kan. krak. Dominika Lochmana odbudowała kościół i klasztor. Zakonnice prowadziły szkołę żeńską. W 1819 roku klasztor został skasowany, lecz

w 1837 r. wskrzeszony. Drugi raz skasowany po powstaniu styczniowym, a w 1905 roku ponownie otwarty¹.

Od samego początku Norbertanki posiadały bibliotekę. Ze względu na charakter zakonu, gdzie kładziono szczególny nacisk na Służbę Bczą i oddawanie czci Najświętszemu Sakramentowi, w zbiorach biblioteki znajdowały się przede wszystkim księgi liturgiczne i asceetyczne. Biblioteka jednak dzieliła los klasztoru. Największą stratę poniosła w czasie pożaru w 1710 roku. Uratowało się wówczas kilkadziesiąt książek, w tym kilka średniowiecznych rękopisów.

Obecnie biblioteka norbertanek posiada 200 rękopisów bibliotecznych², 650 starych druków, około 5000 nowych druków i 30 tytułów czasopism. Bogaty zbiór rycin i sztychów oraz zbiorów kartograficznych.

Wśród 200 rękopisów, biblioteka posiada 34 rękopisy liturgiczne. Z nich najcenniejsze są średniowieczne rękopisy liturgiczne (nr 1—6). Rękopisy te nie były dotąd przedmiotem badań historyków Kościoła ani liturgistów. Antyfonarze i graduale Imbramowickie w szczególnie sposób zasługują na badania. Pierwsze trzy wyszły z rodzimej pracowni z Płocka w XIII i początkach XIV wieku. Posiadają misternie wykonane inicjały figuralne i ornamentalne. Kilkadziesiąt iluminacji i miniatur dobrze zachowanych do dziś. Dla historyka muzyki kopalnia wiadomości, gdyż większość tekstów posiada podkład muzyczny. Wreszcie historyk liturgii może dokładnie przebadać teksty liturgiczne stosowane w średniowiecznym życiu zakonnym, jak również wyraźnie odgraniczyć specyfikę służby liturgicznej u premonstratensów od średniowiecza aż po XIX wiek włącznie.

Ostatnio obserwujemy szczególnie dynamiczny rozwój badań nad dziejami liturgii w Polsce³, głównie skupionych wokół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Niestety ciągle nie posiadamy pełnego zestawu materiału archiwalnego, zawierającego źródła do dziejów liturgii. Publikowane prace wykorzystują tylko większe kościelne zbiory. Biblioteki i księgozbiory kościelne w Polsce dysponują jeszcze ogromnymi źródłami rękopiśmiennymi z tego zakresu. Nieliczne tylko biblioteki opublikowały dotychczas katalogi rękopisów liturgicznych⁴.

¹ Zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Uposażenie klasztoru PP. Norbertanek w Imbramowicach (1228—1450)*. W: *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. 2, Kraków 1938, s. 369—380; Cz. Deptuła, *Początki klasztorów norbertańskich w Dłubni-Imbramowicach i Płocku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 16 z. 2: 1968 s. 12—20.

² R. Nir, *Katalog rękopisów bibliotecznych Biblioteki PP. Norbertanek w Imbramowicach*. Warszawa 1975 (maszynopis).

³ *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Praca zbiorowa pod red. ks. M. Rechowicza, ks. W. Schenka. Lublin 1973. TNKUL, s. 393.

⁴ K. Gadacz, *Katalog rękopisów bibliotecznych prowincji krakowskiej OO. Kapucynów*, „Arch. Bibl. Muz.” T. 7: 1963 s. 95—272; J. Polkowski, *Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej*. W: *Archi-*

Rękopisy liturgiczne Biblioteki Norbertanek w Imbramowicach zostały opracowane według: *Wytyczne opracowania rękopisów w bibliotekach polskich*, Wrocław 1955. W dalszej kolejności zostały już opracowane rękopisy liturgiczne bibliotek: Norbertanek w Krakowie, Benedyktynów w Staniątkach, Benedyktynów w Krzeszowicach, Klarysek w Krakowie i Starym Sączu. Katalogi czekają na druk.

1. Łac. XIII w. Perg. 35 × 24. K. 158. Opr. sk. z XIII w.
Antiphonarium.
Księga wykonana w Płocku na początku XIII w., potwierdza to postać biskupa Giedko h. Gryf, który rządził w Płocku w l. 1200—1223. Podobizna biskupa umieszczona w inicjale, wraz z herbem „Gryf”. Całość iluminacji w duchu średniowiecznej sztuki romańskiej.
Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.
Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, zielonym i złotym atramentem.
Iluminacje: przedstawiają różne sceny z życia Chrystusa.
Oprawa deski obciążone pergaminem, trochę zniszczona.
Proweniencja: „Biblioteka PP. Norbertanek w Imbramowicach” — ręką współczesną na okładce.
2. Łac. XIII d. Perg. 30 × 23. K. 219. Opr. sk.
Antiphonarium.
Wykonany w Płocku na początku XIII w., zapewne wyszedł z tej samej pracowni co antyfonarz nr 1. Ta sama technika malarska oraz pismo, nuty na czterolinii. Brak jest inicjałów figuralnych, ale za to obfitość inicjałów ornamentalnych.
Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.
Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, zielonym atramentem.
Iluminacje przedstawiają sceny z życia Chrystusa, ale przede wszystkim związane z Męką i Śmiercią.
Oprawa: deski dębowe obciążone skórą, przednia oprawa zniszczona.
Proweniencja: 1) „Norbertanki w Krzyżanowicach” ręką współczesną. 2) „Biblioteka PP. Norbertanek w Imbramowicach” ręką współczesną.
3. Łac. XIV/XV w. Perg. 40 × 28. K. 282. Opr. sk.
Graduale.
Księga początkowo przeznaczona była dla klasztoru PP. Norbertanek w Krzyżanowicach, co potwierdza napis łaciński skrótami umieszczony na drugiej niepaginowanej karcie księgi. Kodeks posiada obecnie cztery zachowane miniatury barwne ozdobione winietami. Duże miniatury w liczbie kilkunastu zostały wycięte, pozostały tylko resztki winiet. Księga ma nuty pisane na pięcioliniach ozdobione licznymi barwnymi inicjałami. Po przejściu Norbertanek z Krzyżanowic do Buska w 1415 roku dostał się do Buska, a w XIX wieku przewieziony do Imbramowic.
Pismo 1 ręki: staranne, kursywa gotycka.
Kart 249 pergaminowych oraz 33 pisanych na grubym kartonie.
Inicjały wykonane różnokolorowym atramentem.
Iluminacji kilkadziesiąt; przedstawiają sceny z życia Chrystusa i Świętego Norberta.

wum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce. Kraków 1884. T. 3 s. 1—397; T. Trzcicki, *Biblioteka Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Katalog rękopisów aż do roku 1725*, Poznań 1909; Tenże, *Katalog rękopisów Biblioteki Kapitulnej aż do początków wieku XVI*, „Roczn. TPN w Poznaniu”, R. 35: 1910 s. 169—320; W. Urban, *Rękopisy liturgiczne Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu*. „Arch. Bibl. Muz.” T. 6: 1963 s. 155—190.

- Oprawa: deski dębowe obciągnięte cielecą skórą z ornamentami. Na przedniej okładce herb „Odrowąż”, nad nim mitra ozdobiona z łacińskim napisem: *Stanislaus Kietliński*. Częściowo zachowane są okucia mosiężne późnogotyckie.
- Proweniencja: 1) „PP. Norbertanki w Busku”. 2) „Biblioteka PP. Norbertanek w Imbramowicach” ręką współczesną.
4. Łac. XIV d. Papier. 19 × 15 cm. K. 85. Opr. sk.
 1) Antiphonarium. K. 1—32.
 2) Proprium Sanctorum. K. 1—25
 3) Graduale. K. 1—28.
 Pismo 3 rąk, staranne.
 Inicjały wykonane różnokolorowym atramentem.
 Iluminacje przedstawiają sceny z życia Chrystusa.
 Oprawa: deska dębowa obciągnięta ciemną skórą, 2 guzy metalowe.
 Proweniencja: dawna sygn. biblioteczna „R.M. 19”.
5. Łac. XV w. Papier. 15 × 9 cm. S. 424. Opr. sk.
 Antiphonarz Roczny in Festo S. Trinitatis. Panien Norbertanek Płocko-Czerwińskich.
 Pismo 1 ręki, staranne.
 Inicjały piękne wykonane różnokolorowym atramentem.
 Oprawa: deska dębowa obciągnięta skórą tłoczoną, zachowane dwie klamry.
 Proweniencja: 1) „Biblioteka PP. Norbertanek w Imbramowicach” ręką z XIX wieku. 2) Dawna sygn. bibl. „R.M. 28”.
6. Łac. XV w. Papier. 20 × 16 cm. S. 37. Opr. sk. z XVIII w.
 Antiphonarz in Festo Sanctissimae Trinitatis Panien Norbertanek Czerwińskich.
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.
 Inicjały wykonane różnokolorowym atramentem.
 Oprawa: deska obciągnięta ciemną skórą, tłoczoną ślepo: zachowana 1 klamra i ślady drugiej.
 Proweniencja: 1) Dawna sygn. bibl. „R.M. 18”. 2) „Bibliotek PP. Norbertanek w Czerwińsku” z XIX w.
7. Łac. 1651. Papier. 19 × 15 cm. S. 17. Opr. sk.
 De benedictione et consecratione Virginum. Anno Domini 1651.
 Pismo 1 ręki, staranne.
 Oprawa pergaminowa dobrze zachowana.
 Proweniencja: Zophia Michałowska Zakonnica w Klasztorze Płockim w Prześwietnem Zakonie Premostratenskiem, notatka z XVII w.
8. Łac. 1679. Papier. 31 × 20. S. 145. Opr. zdarta.
 Versus Responsorium Cum Antiphonis ad Matutinum cantori Solitis Descripti per Frem Benedictum Valentinum Ligunicki Canonicum Praemonstratensi profesu Hebdoniensem.
 Pismo 1 ręki.
 Oprawa zdarta.
 Proweniencja: 1) „Biblioteka PP. Norbertanek w Imbramowicach” ręką współczesną. 2) Dawna sygn. bibl. „R.M. 4” z XIX w.
9. Łac. pol. 1698. Papier. 20 × 17. S. 53. Opr. sk.
 Hymni Sacri. Kyrie. Pieśni po polsku.
 Pismo 1 ręki.
 Oprawa: deska dębowa obciągnięta ciemną skórą, współczesna.
 Proweniencja: Anna Paszkowska ZOSN.
10. Łac. XVI w. Papier. 17 × 11 cm. S. 179. Opr. sk.
 Psalterium.
 Pismo 1 ręki.

- Oprawa: deska obciągnięta ciemną skórą.
 Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R.M. 25”.
11. Łac. 1700. Papier. 40 × 26. S. 610. Opr. sk.
 Graduale Ordinis Praemonstratensis.
 Graduale de Dominicis ac Festis per anni circulum secundum Rituum Sacri et Canonici Ordinis Praemonstratensis perillustri ad Adm. Rndo Dno Valentini Michaeli Łacki priori Cntus Vitoviensis Dignissimo Per Adm. Rndum Prem. Adalbertum Wolbramski professu Krzyża nouicen. Conscriptum ac dedicatum. Non quantum dederim sed quanta mente resolve. Hic labor exilis pignus amoris erit. Sit licet exiguus labor hic tamen accipe. Hoc Graduale Pater dedico me tibi. A. D. 1700.
 Pismo 1 ręki, staranne.
 Oprawa: deska obciągnięta skórą z XVIII w.
 Proweniencja: Stara sygn. bibl. z XIX w. „R.M. 5”.
 12. Łac. 1701 r. Papier. 30 × 19. S. 780. Opr. sk.
 Antiphonarium per anni circulum Rituum Sacri et canonici Ordinis Praemonstratensis per iliri et Adm. Rndo Dno D. Valentin Michaeli Łacki priori Cntus Vitoviensis Dignissimo Dno Patrono Benefactori abore perfectum et ab Adm. Rndo Pre Adalberti Wolbromski prof. oblatum. A. Domini 1701.
 Rkps. zawiera piękne iluminacje i inicjały.
 Nuty na pięciolinii kolorowe.
 Pismo 1 ręki, staranne.
 Oprawa: deska obciągnięta skórą, pozostałości po 2 klamrach.
 Proweniencja: Dawna sybn. bibl. „R.M. 6”.
 13. Łac. 1701. Papier. 18 × 12 cm. S. 50. Opr. sk.
 Antiphonarium.
 Pismo 1 ręki, staranne. Inicjały różnokolorowe.
 Oprawa: deska dębowa obciągnięta w skórę.
 Na przedniej okładce wyciśnięte ornamenty. Pozostałości po dwóch klamrach.
 Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R.M. 22”.
 14. Łac. 1701. Papier. 16 × 10 cm. S. 56. Opr. sk.
 Antiphonarium.
 Pismo 1 ręki, staranne. Inicjały kolorowe.
 Oprawa: deska obciągnięta ciemną skórą.
 Proweniencja: Barbara Tenarska ZOSN.
 15. Łac. 1712. Papier. 42 × 28. S. 140. Opr. sk.
 Graduale Sacri Ordinis Praemonstratensis Pro usu, ac commoditate Venerabilis Conventus Imbramovicensis Sancti Monialium cura ac impensis, Religiosae Venerabilis ac in Christo Devotae Sophiae Grotowna, Abbatissae eiusdem Monasterii Conscriptum a Mathia Josepho Maciejewski Paenitentiaro ac Vicario curato Ecclesiae Archipresbyteralis B.V.M. AD MDCCXII.
 Pismo 1 ręki, staranne. Inicjały kolorowe.
 Oprawa: deska obciągnięta skórą. Na okładkach wyciśnięte ornamenty roślinne.
 Proweniencja: Sygn. biblioteczna z XVIII w. „R. 9”.
 16. Łac. 1744. Papier. 43 × 27. S. 230. Opr. sk.
 Tonus ineffabilis ad altum cor hominis Olympum Dirigens Seu Antiphonarum de Tempore ac Festis ad Ecclesiae Neo Sandecensis S. Spiritus Canonicorum Regularium Praemonstratensium commoditatem per quemdam ejusdem Conventus Ordinis profesum F.F.G. Conscriptus. Anno Domini 1744.
 Na s. 1 Ten Antyfonasz ofiarował W.I.M. Xiądz Jan Lasota Sądecki

- w prezencji W.I.M. Pannie Konstancji Wolicki Xieni Konwentu Naszego Imbramowskiego dla wygody Chorowy a to za staraniem I.M.Ci X. Kazimierza Roczka Prowizora y Professa Sąddeckiego ZOSN. R.P. 1777. Dnia 5 marca.
Pismo 1 ręki. Inicjały kolorowe.
Oprawa: deska obciążnięta skórą.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. z XVIII w. „R. 10”.
17. Łac. 1747. Papier. 44 × 28 cm. S. 144. Opr. sk.
1) Commune Sanctorum Apostolorum.
2) Versus Responsoriorum cum Antiphonis ad Matutinum et Vesperas Cantari solitis in Festo S.S.A.A. Petri et Pauli.
Pismo 1 ręki, staranne.
Oprawa: deska obciążnięta skórą, pozostałość po 2 klamrach.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. z XVIII w. „R. 8”.
18. Łac. 1748. Papier. 33 × 21 cm. S. 121. Opr. sk.
Officium Defunctorum. Anno Domini 1748.
Pismo 1 ręki, staranne. Inicjały kolorowe.
Oprawa: deska obciążnięta skórą.
Proweniencja: Zofia Grotówna Xieni Imbramowicka.
19. Łac. 1756. Papier. 21 × 17 cm. S. 159. Opr. sk.
Officium Defunctorum. Ex novo Antiphonario ac Processionali Ordinis Praemonstratensis per A.R.P. Serafinum Kraus ejusdem Ord. professum Hebd. Anno 1756 conscriptum.
Pismo 1 ręki staranne. Inicjały kolorowe.
Oprawa: deska obciążnięta skórą.
Proweniencja: Dawna sygn. biblioteczna „R. 17”.
20. Łac. 1763. Papier. 25 × 20 cm. S. 156. Opr. sk.
Officium Commendao Missa Sepultura Defunctorum iuxta ritum Sacri et Canonici Ordinis Praemonstratensis. Fr. Venceslaus Tworowski prof. Hebd. prepositus. 1763.
Pismo 1 ręki, staranne.
Oprawa: deska obciążnięta skórą.
Proweniencja: 1) „Imbramowice” ręką z XVIII w. 2) Dawna sygn. bibl. „R. 16”.
21. Łac. 1779. Papier. 37 × 24 cm. S. 55. Opr. sk.
Antyfonarz F.O.X.J. Najp. Felicji Otfinowskiej Xieni Imbramowickiej. Officium W. Tygodnia. Adwentu, W. Postu.
Pismo 1 ręki.
Oprawa: deska obciążnięta skórą.
Proweniencja: „Biblioteka PP. Norbertanek” notatka z XVIII w.
22. Łac. 1785. Papier. 18 × 12. S. 26. Opr. sk.
Antyfonarz.
Pismo 1 ręki. Inicjały kolorowe.
Oprawa skórzana, dobrze zachowana.
Proweniencja: Kunegunda Zygmuntowska ZSON.
23. Łac. 1794. Papier. 37 × 26 cm. S. 23. Opr. sk.
Officium Defunctorum Praemonstratense. X. Adam Amandowski przepisał officium dla Panien Norbertanek w Płocku w 1794 r.
Pismo 1 ręki. Inicjały kolorowe.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: „Imbramowice Norbertanki” notatka z XVIII w.
24. Łac. XVII w. Perg. 19 × 15 cm. S. 52. Opr. perg.
Qualiter agendum est circa funera mortuorum.
Pismo 1 ręki. Inicjały kolorowe.

- Oprawa w biały pergamin.
Proweniencja: Sygn. bibl. „R. 20”.
25. Łac. XVII w. Papier. 17 × 11 cm. K. 189. Opr. sk.
Antyfonarz.
Pismo 1 ręki. Inicjały kolorowe.
Oprawa w skórę, dobrze zachowana.
Proweniencja: Dawn. sygn. bibl. „R. 24”.
26. Łac. pol. XVII w. Papier. 16 × 10 cm. S. 48. Opr. sk.
Lekcjonarz, psalterz, ceremoniał.
Pismo 1 ręki.
Oprawa: skórzana, na grzbiecie zniszczona.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R. 27”.
27. Łac. XVII w. Papier. 16 × 10 cm. S. 190. Opr. sk.
Psalterz, antyfonarz.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R. 26”.
28. Łac.-pol. XVII w. Papier. 15 × 10 cm. S. 52. Opr. sk.
De benedictione et consecratione Virginum. Modlitewnik.
Pismo 1 ręki, staranne. Inicjały ozdobne.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R. 32”.
29. Łac. XVII w. Papier. 22 × 17 cm. S. 42 w tym 6 nie zapis. Opr. sk.
Antyfonarz.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Dawna sygn. bibl. „R. 34” z XVIII w.
30. Łac. XVIII w. Papier. 23 × 16 cm. S. 50. Opr. sk.
Antyfonarz.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Imbramowice, Norbertanki.
31. Łac. XVIII w. Papier. 35 × 25 cm. S. 86. Opr. tekturowa.
Officium Defunctorum.
Pismo 1 ręki.
Oprawa tekturowa zniszczona.
Proweniencja: „Biblioteka PP. Norbertanek” z XVIII w.
32. Łac. XVIII w. Papier. 33 × 24 cm. S. 130. Opr. sk.
Antyfonarz. In Vigilia Nativitatis Domini et S. Stephani. In Festo Nativitatis. Tempore Paschali in dominicis et ferias.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Biblioteka Norbertanek.
33. Łac.-pol. XVIII w. Papier. 16 × 10 cm. S. 24. Opr. sk.
Obrzędy i ceremonie składania profesji. Brak początku i końca.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana.
Proweniencja: Katarzyna Tymińska ZOSN.
34. Łac.-pol. XIX w. Papier. 18 × 11 cm. S. 36. Opr. sk. wsp.
De benedictione et consecratione virginum.
Pismo 1 ręki.
Oprawa skórzana współczesna.

Ks. Jerzy Chmiel

SZKICE HOMILII CHRZCIELNYCH (III)

167. *Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest* (Ef 4, 1—2).

1. Św. Paweł pisze z pozycji człowieka, który swoim cierpieniem świadczy o głoszonych zasadach: „ja więzień w Panu”. Nie są to więc frazesy, które można zmieniać zależnie od koniunktury, lecz prawdy życiowe poświadczone całym autorytetem człowieka zaangażowanego, przekonanego, drogo płacącego za swoje przekonania — bo swoją wolnością.

Chrzest należy do spraw ważnych dla człowieka. Nie jest to część folkloru dla upiększenia sobie życia, ale nieraz mozolne wykuwanie postawy — dla siebie i dzieci.

2. *Jeden jest Pan*. Jest Nim Jezus Chrystus, tak nazywany przez pierwszych chrześcijan: KYRIOS — my mówimy dlatego PAN Jezus.

Do Jezusa Chrystusa możemy dotrzeć przez wiarę, a życie w wierze rozpoczyna się od chrztu. Przed chwilą przypominałem rodzicom: „Prosząc o chrzest dla waszego dziecka, przyjmujecie na siebie obowiązek wychowania go w wierze” (*Chrzest*, n. 89). Zadeklarowaliście świadomość tego obowiązku i całkowitą nań zgodę.

Wiara jest potrzebna, by przyjąć chrzest; jest to wiara wasza, moja, całej obecnej tu wspólnoty. Chrzest jest potrzebny do rozwoju i kształtowania wiary: będzie to wiara dziecka teraz ochrzczonego. A wiara i chrzest prowadzą do Jezusa Chrystusa.

Któryś z myślicieli współczesnych tak określił dzisiejszy świat: „jest to świat, w którym wszystko staje się możliwe z wyjątkiem tego, co jest konieczne”. Gdy człowiek dąży dzisiaj — i słusznie — do przeżycia wszystkich wymiarów swojej egzystencji, nie wolno mu zapominać i o tym wymiarze, w którym leży jego odwieczne powołanie: o wymiarze stworzenia, dziecka Bożego. Wszystko jest pożyteczne, ale to jedno jest konieczne. „Jedno jest ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani w jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie”.

3. *Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich*. Chrztu udziela się w imię Trójcy Świętej: Bóg jest w Trójcy Jedyny.

Św. Justyn męczennik tak pisze: „W imię Stwórcy wszystkiego i Pana Boga, jak również Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego przyjmują chrzest wody (...) Tę zasadę rzeczy przejęliśmy od Apostołów” (PG 6, 420).

Wbijają się w pamięć to napomnienie św. Pawła: JEDEN JEST! Brzmi to jak wyznanie wiary monoteistycznej Izraela biblijnego: „Słuchaj, Izraelu, Bóg twój jest Bogiem jedynym” (Pwt 6,4). Jeden Bóg i Ojciec wszystkich działa przez wszystkich i we wszystkich. A zatem i przez nas wszystkich tu zebranych działa Bóg — jesteśmy

tego świadomi. Niech ta świadomość działania Boga w nas i przez nas towarzyszy świętej liturgii wprowadzenia dziecka do życia Boga.

* * *

168. *Wy jesteście plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem* (1 P 2,4—5.9—10).

1. Jezus Chrystus żywym kamieniem. Jest to metafora wzięta z realiów życia na Bliskim Wschodzie, gdzie podstawowym budulcem jest kamień, metafora jak najbardziej zrozumiała w naszych czasach, kiedy jesteśmy przytłoczeni nieraz kamienną zabudową naszych miast i osiedli. Jezus Chrystus jest żywym kamieniem, to znaczy Kimś, na kim trzeba budować jak na fundamencie, ale który nie przytłacza, lecz przyciąga ku sobie. Dlatego zbliżamy się do Jezusa. Obrzędy chrztu, w których uczestniczymy, są takim zbliżeniem się do Jezusa — najpierw tego dziecka, a potem naszym. To zbliżenie się jest budowaniem. (Dzisiejszy człowiek dobrze rozumie pojęcie budowania, nie tylko jako proces techniczny, ale także jako trud i wysiłek).

Wszyscy jesteśmy — na wzór Chrystusa — żywymi kamieniami. Winniśmy zatem nie przytłaczać się wzajemnie, lecz pomagać sobie wzajemnie, miłować się wzajemnie. Budowa, którą tworzymy, jest duchowa. Bez tej duchowej budowy — budowy miłości — materialne budowy będą nas dusić, przyniatać, niszczyć. Socjologowie mówią o „kamiennej pustyni” współczesnych osiedli mieszkaniowych. Jest to jedno z zagrożeń współczesnego człowieka, przed którym musimy się bronić. Bądźmy żywymi kamieniami, a nie elementami „kamiennej pustyni”.

2. *By stanowić święte kapłaństwo*. Sobór Watykański II mówi o powszechnym kapłaństwie wiernych. Nie oznacza to zniesienia różnicy pomiędzy kapłanami a świeckimi, lecz wyraża to uzdolnienie wszystkich wiernych do apostołstwa na mocy wszczęcia przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa (por. DA 3). Wszyscy świeccy są kapłanami, o ile przez swoje życie składają Bogu ofiarę i dają wszędzie, w każdej sytuacji, świadectwo Chrystusowi.

U podstaw takiego kapłaństwa znajdujemy się w momencie chrztu. Chrzest jest początkiem zjednoczenia-poświęcenia z Chrystusem. Owo zjednoczenie-poświęcenie, zapoczątkowane przez chrzest, winno być kontynuowane przez czynne życie sakramentalne nowo ochrzczonego w dalszym jego życiu. Stając się świadkami obecnie tego zapoczątkowania kapłaństwa wiernych w nowym członku Ciała Mistycznego Chrystusa, przeżywacie jednocześnie odnowienie waszego udziału w kapłaństwie świeckich. Ten chrzest łączy to, co dawne, z tym, co nowe — na tym polega również budowanie.

3. Tytuły chrześcijan. Zwróćcie uwagę, jak św. Piotr nazywa chrześcijan?

— Wybrane plemię — królewskie kapłaństwo — naród święty — lud Boga na własność przeznaczony.

Te tytuły były już używane w Starym Testamencie i oznaczały naród wybrany przez Boga. Kiedy jednak naród wybrany okazał się niewierny, prawa i przywileje obiecanie przez Boga przeszły na nowy lud Boży — chrześcijan. Jesteśmy zatem spadkobiercami obietnicy danej przez Boga w zaraniu historii. Warto sobie uprzytomnić to nasze powiązanie ze zbawczymi planami Boga. (Jak bardzo nasza historia jest związana z faktem chrztu). Jesteśmy świadkami budowania społeczności: „wy, którzyście byli NIE-LUDEM, teraz zaś jesteście LUDEM BOŻYM”. Nie chodzi tu o zapis administracyjny w rejestr nowych obywateli ani o wypełnienie rubryki statystycznej. Chodzi tu przede wszystkim o to, że jeszcze jedno ludzkie istnienie zostaje przyjęta do całości ludzkich dziejów — jak mała cegielka do ogromnej budowy. I że to ma swój sens zarówno dla tego narodzonego, jak i dla wszystkich żyjących. To jest budowanie nie na piasku ludzkich zamysłów, lecz na kamieniach Bożych planów.

* * *

CZYTANIA Z EWANGELII

169. *Największe i pierwsze przykazanie* (Mt 22, 22—40).

173. *Będiesz miłował Pana Boga swego* (Mk 12, 28b—31) lub 34a).

Gdy się przynosi do kościoła dziecko — owoc miłości rodziców, Kościół czyta w liturgii chrztu teksty ewangeliczne mówiące o przykazaniu miłości.

1. *Które przykazanie jest największe?* Zrozumiemy lepiej pytanie uczonego w piśmie, jeśli uprzytomnimy sobie, że w religii izraelskiej było ponad 600 przykazań. W tym gąszczu przykazań można było się naprawdę zgubić, a jak to wszystko w czyn wprowadzać!? Jeśli uczoney w Piśmie czuł się w tym wszystkim zagubiony, to cóż dopiero zwykły zjadacz chleba... Nauka o znakach mówi nam, że jeśli znaków jest zbyt wiele, człowiek traci orientację. W religii Starego Testamentu ludzie namnożyli przykazań i ani się spozbrzegli, jak zostali w tym uwięzieni. Trzeba było genialnego mistrza, który by potrafił wyzwolić szamocącego się w sieci przepisów i praw człowieka. Tym genialnym Mistrzem był Jezus Chrystus, dlatego do Niego zwraca się uczony w Piśmie.

Jedno jest przykazanie miłości — obejmuje Boga i człowieka — i ono jest najważniejsze. Oznacza to, że wszystkie przykazania zależą od miłości: w takim stopniu będziemy wiernie wypełniali nasze zobowiązania, w jakim będziemy kochać Boga i człowieka.

2. „Mleko” i „miód”. Znany socjolog i psycholog Erich Fromm pisze w swej książce pt. *O sztuce miłości* o „mleku” i „miodzie”, jakie

są potrzebne człowiekowi. Symbole mleka i miodu zostały zaczerpnięte z biblijnego opisu Ziemi Obiecanej, „która opływa w mleko i miód” (Wj 3,8). „Mleko” symbolizuje wszystko to, czego człowiek potrzebuje do życia, natomiast „miód” wyraża słodycz życia i szczęście istnienia. „Mleko” jest niezbędne do życia, ale suma dóbr materialnych nie zdoła uszczęśliwić człowieka. Potrzeba jeszcze czegoś więcej. „Miodem” jest miłość, która każe się cieszyć z tego, że się żyje. „Dobrze, że jesteś” — mówią do dziecka szczęśliwi i kochający rodzice. „Dobrze, że jesteś” — zwraca się z obrzędami łaski chrztu Kościół do dziecka i jego rodziców.

Dziecko potrzebuje do życia mleka. I matka karmi dziecko, przygotowuje pokarm, który jest najlepszy. Rodzice będą chcieli zapewnić dziecku „mleko”, tzn. wszystko, co jest potrzebne do prawidłowego rozwoju psychofizycznego dziecka. O to troszczy się całe społeczeństwo, nad rozwojem pomocy społecznych czuwa państwo. Lecz dziecku potrzebny jest do życia i do rozwoju „miód”, a to jest coś więcej niż dobra materialne, to jest miłość. Dlatego Kościół przypomina pierwszorzędne prawo miłości, które winno rządzić ludzkim życiem i rozwojem tego życia.

3. Chrześcijaństwo jest miłością. Apostoł Sahary, o. Charles de Foucauld, powiedział kiedyś: „Nasza religia jest całą miłością, całą braterstwem, a jej znakiem — serce”. Oto definicja chrześcijaństwa. Czy to jest także definicja przez nas wyznawanej wiary? Czy taką wiarę będą chcieli dziecku zaszcześcić rodzice?

Znakomity wiolonczelista hiszpański, Pablo Casals powiedział: „Kult muzyki i miłość bliźniego są dla mnie nierozdzielne. Im dłużej żyję (a żył 96 lat!), tym bardziej się przekonuję, że źródłem każdego poważnego przedsięwzięcia powinny być siła moralna i dobroć”.

Miłość jeśli ma być zasadą postępowania, musi wynikać ze świadomego wyboru i aprobaty. „Miłość jest sposobem chcenia” — powiada filozof Józef Pieper. Trzeba chcieć zaufać Bogu, ażeby Go miłować, tak jak trzeba przyjąć, akceptować człowieka, ażeby go ukochać.

Chrzest jest zapoczątkowaniem życia miłości chrześcijanina. Rodzice winni dbać o wychowanie dziecka w miłości i do miłości, a cała społeczność chrześcijańska, zwłaszcza rodzice chrzestni, winni im w tym pomagać. Tak trzeba wychować człowieka do miłości, żeby w niej widział największą siłę i najwyższą zasadę postępowania. Trzeba tę miłość niejako pokazać, a to można uczynić przez życie prawdziwie chrześcijańskie, przez dobry przykład starszych.

Odczytany tekst ewangeliczny nas zobowiązuje. Zanim zacznie on pytać to dziecko, już teraz nas interpeluje: czy miłość jest najwyższą zasadą naszego postępowania, abyśmy mieli prawo dawać pouczenia i stanowić przykład życiowy dla naszego życia.

Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, praca zbiorowa pod redakcją ks. Stanisława Łacha i ks. Mariana Filipiaka, Lublin 1975 (Pomoc naukowa dla studentów KUL wydana przez Zakład Małej Poligrafii KUL), stron 289.

Redakcja Wydawnictw KUL wydała opracowane przez profesorów Szkoły Biblijnej KUL wykłady z biblistyki prowadzone w roku akademickim 1972/73. Zbiór ten przedstawia się bardzo interesująco. Ks. Stanisław Łach, niestrudzony komentator ważniejszych ksiąg ST, zamieszcza wykłady z hermeneutyki Psałterza i egzezy Ps 22, 89 i 132; poza ustaleniem i wyjaśnieniem tekstu interesuje autora także problem czasu powstania Psalmów oraz kwestie literackie. W cyklu egzezezy ST ks. Marian Filipiak omawia wybrane kwestie egzegezy i teologiczne Księgi Koheleta (m. in. kwestia: Kohelet a myśl hebrajska).

O. Hugolin Langkammer dwoma opracowaniami tekstów z Ewangelii Marka dał ciekawą próbkę przygotowanego przez siebie komentarza naukowego do tej Ewangelii. Egzegeza każdej perykopy obejmuje wprowadzenie (najczęściej jest to szkic kontekstu historycznego), następnie komentarz oraz część teologiczną, w której zawiera się aktualizacja słowa Bożego dla współczesnego człowieka. Z własnych wykładów egzegezy ks. Feliks Gryglewicz publikuje tylko fragment poświęcony Janowej przypowieści (sam woli ją nazywać perykopą) o dobrym pasterzu; ujmując przypowieści z różnych punktów widzenia, autorowi udało się pokazać, jakie bogactwo i głębię teologiczną zawarł Jan w bardzo prostej redakcji opowiadań Jezusa.

Zagadnieniom teologii ST i NT poświęcony jest cykl wykładów ks. Józefa Kudasiwicza o historii i teologii przymierza. Po zwięźle ukazanych etapach przymierzy ST i NT autor formułuje wnioski o charakterze ogólnoteologicznym, postulując dla wszystkich dyscyplin teologicznych pogłębioną znajomość idei przymierza; znajomość ta jest nieodzownym warunkiem integracji całej teologii (także kierunków pastoralnych) i stworzenia wielkiej syntezy historyczno-teologicznej.

Bardzo specjalistyczna jest I część wykładów ks. Lecha Stachowiaka dla wyższego kursu języka hebrajskiego. Autor daje krótką charakterystykę języka hebrajskiego, znanego z pism qumrańskich, następnie komentarz filologiczny (preparacje z uwzględnieniem wielu niekiedy wariantów tekstu niewokalizowanego) i teologiczny do 1 QS 1,3—2,10. W polskiej literaturze filologiczno-biblijnej praca ta nie ma równej sobie. Ze względu na wielką ilość transkrypcji wyrazów hebrajskich tak autor, jak i wydawnictwo dało dowód istic benedyktyńskiej pracowitości.

Tom zamyka praca ks. Kazimierza Romaniuka z dziedziny introdukcji ogólnej — o krytycznych wydaniach Biblii i o aktualnym stanie badań w zakresie krytyki tekstu obydwu Testamentów. Szczególnie ciekawa jest ta druga część, w której autor zawarł informacje także o planowanych wydaniach tekstu Biblii.

Inicjatywę opublikowania *Materiałów* należy powitać z ogromnym uznaniem, tym bardziej że, jak recenzentowi wiadomo, ogłaszane będą drukiem przynajmniej fragmenty wykładów z następnych lat. Szkoda

zatem, że już obecnego tomu nie oznaczono rzymską jedynką, i że zrezygnowano z tytułu proponowanego dla całego cyklu: *Scrutamina Scripturas*. Przeoczenie to spowoduje, niestety, chaos w zapisach bibliograficznych. Omawiana książka jest zbiorem wykładów, a każdy z nich jest zamkniętą całością, mimo to w układzie zbioru można było trzymać się przyjętej kolejności dyscyplin — od introdukcji i filologii poprzez egzegezę do teologii biblijnej. W części poświęconej Psalterzowi na pierwszym miejscu widzielibym raczej artykuł o metodach w egzegezie Psalmów, a dopiero potem trzy artykuły egzegetyczne.

Są to jedynie propozycje drobnej „kosmetyki” publikacji, której strona merytoryczna zasługuje na jak najwyższą notę. Z jednej strony *Materiały* stanowią obraz szerokiego wachlarza problematyki poruszanej w wykładach monograficznych biblistów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z drugiej zaś są nieocenioną pomocą dla samych wykładowców Pisma św. i studentów bibliotyki.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

M. RECHOWICZ, W. SCHENK, *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, Lublin 1973 ss. 393 (Nakład 600 egz. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

Odnowa liturgii w Polsce posiada już swoją historię. Początek jej sięga okresu międzywojennego. Na całość nurtu odnowy wpływał aspekt duszpasterski i naukowy. Pierwszy stanowił ruch zmierzający do uaktywnienia udziału wiernych we mszy św., drugi badań naukowych. Jednakże prace owe były nieliczne. Stąd, aby temu zaradzić, w 1929 r. ks. Michał Kordel zaczął wydawać czasopismo *Mysterium Christi*, którego kontynuacją w pewnym sensie jest obecnie 2-miesięcznik *Ruch Biblijny i Liturgiczny* założony w 1948 r. przez ks. Aleksę Klawka. Naukowe traktowanie zagadnienia stawało dwa zasadnicze postulaty: studium źródeł liturgicznych, zwłaszcza rękopiśmiennych oraz wypracowanie odpowiedniej metody badań. Inicjatywę w tym względzie wykazał Katolicki Uniwersytet Lubelski w ramach zajęć Seminarium Historii Kościoła w Średniowieczu i wyrosłego z tego ośrodka w r. 1958 Seminarium Historii Liturgii. Na seminariach tych w przeciągu lat od 1953 do 1971 powstało 38 prac magisterskich i licencjalnych oraz 8 doktorskich. Prace powyższe będą stopniowo udostępniane szerszemu ogółowi zainteresowanych przez publikowanie ich drukiem w ramach serii wydawniczej *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. W roku 1973 ukazał się pierwszy tom i został poświęcony dziejom liturgii Eucharystii w Polsce. Wstęp napisał ks. prof. dr M. Rechowicz i ks. doc. dr hab. W. Schenk. Prace magisterskie i licencjackie, wykonane pod ich kierunkiem, traktujące o Eucharystii zostały opublikowane we wspomnianym tomie jako odrębne artykuły. Ponieważ niektóre z nich opierają się na tych samych kodeksach liturgicznych dlatego umieszczono a wstępnie wspólną bibliografię, redakcji ks. P. Kopecia, z tym jednak, że bibliografia specjalistyczna została podana przy każdym artykule z osobna.

Autor pierwszego artykułu *Liturgia mszy św. w świetle Tractatus sacerdotalis de sacramentis Mikołaja z Błonia*, ks. M. Zahajkiewicz, wychodzi od stwierdzenia, że nie tylko na podstawie dawnych mszałów, ale również w oparciu o traktaty teologiczne można odtworzyć obraz odprawiania mszy św. Dzięki inicjatywie biskupa poznańskiego S. Ciołka (1427—1438) Polska otrzymała w postaci wyżej wspomnianego traktatu jeden z najlepszych podręczników dla niższego kleru zawierający sakramentologię, naukę o mszy św., brewiarz i karach kościelnych. Przystępny

sposób ujęcia tematu przyczynił się do popularności traktatu w całej Europie. Na podstawie studium tego traktatu autor ustala, że pod koniec XIV i na początku XV wieku liturgia mszy św. w Polsce kształtem była zbliżona do czasów przed odnową liturgiczną Soboru Watykańskiego II.

Artykuł ks. Z. Zalewskiego to studium na temat *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrowskiego (1631)*. Autor omawia w nim początki święta Bożego Ciała na Zachodzie Europy i w Polsce oraz jego formy liturgicznych obchodów.

Artykuł *Krzyż ołtarzowy w Kościele w Polsce* ks. W. Głowy omawia w świetle protokołów wizytacyjnych, inwentarzy kościołów, sfragistyki, ikonografii, czas pojawienia się krzyża ołtarzowego w kościele, jego miejsce, formy oraz przepisy prawne. Początkowo aż do wieku XI krzyż ołtarzowy umieszczany był poza ołtarzem, bowiem ten pojmovany był jako stół ofiarny. Krzyż wówczas zawieszano na perguli nad ołtarzem, albo ustawiano na szczycie cyborium (baldachim nad ołtarzem) względnie na stojaku obok ołtarza. Od wieku XI krzyże umieszczano na ołtarzu. W Polsce praktykę umieszczania krzyża na ołtarzu upowszechnił mszał rzymski Piusa V, a następnie *Epistola Pastoralis ad parochos* biskupa krakowskiego Bernarda Maciejewskiego przyjęta przez większość diecezji polskich.

O. P. Szczaniecki OSB w następnym artykule przedstawia studium na temat: *Ritus pacis w liturgii mszalnej na terenie Polski*. Autor zaznacza, że praca dotyczy liturgii pocałunku, którego podczas mszy udzielali sobie zarówno przedstawiciele kleru, jak i laikat w nawie kościoła.

Ostatni artykuł *Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631 r.) w świetle ksiąg liturgicznych* jest pióra ks. A. Labudy SVD. Autor stawia sobie na cel umówienie jednego z bardziej charakterystycznych przejawów troski o zmarłych jakim jest Dzień Zaduszny w jego aspekcie liturgicznym. Zdaniem autora, za inicjatora i propagatora Dnia Zadusznego należy uważać Odyłona (968—1048), opata Cluny, i w formie dziś nam znanej liturgia dnia ukształtowała się w tym środowisku klasztornym w wieku X. Obchód Dnia Zadusznego szybko przeszedł do liturgii innych zakonów, do liturgii diecezjalnej i rzymskiej. Na terenie polskim pierwszy ślad Dnia Zadusznego spotyka się w XII w. i jest to kalendarz Cystersów z Łądu.

Książkę zamyka wykaz prac magisterskich, licencjackich i doktorskich z dziejów liturgii w Polsce wykonanych na Seminarium Historii Kościoła Średniowieczu i Seminarium Historii Liturgii w KUL. Dotyczą one dziejów mszy św. liturgii sakramentalnej, kultu eucharystycznego, kultu świętych (m. in. polskich jak św. Stanisław Szczepanowski, św. Wojciech, św. Jan Kanty), obrzędów roku liturgicznego. Niektóre z tych prac zostały opublikowane drukiem w formie odrębnych pozycji książkowych oraz 19 artykułów na łamach 8 czasopism naukowych polskich i zagranicznych.

Dla pełnej satysfakcji czytelników należałoby tylko życzyć, aby następne tomy tej edycji seryjnej zawierały indeksy rzeczowe.

Pozycja ta stanowi cenny wkład pracy szkoły liturgicznej przy KUL do dorobku polskiej literatury naukowej z zakresu historii liturgii i jej teologii.

Olsztyn

KS. WŁADYSŁAW NOWAK

O. CZESŁAW KUDROŃ, CSSR, *Blżej nieba. Rozważania liturgiczne na dni świąteczne*, Warszawa 1973, stron 192.

Omawiana praca O. Cz. Kudronia zasługuje w wszech miar na uznanie. Jest ona, jak to zaznacza sam Autor (s. 5), zbiorem refleksji na tematy wysunięte przez nowy układ czytań mszalnych, w odniesieniu do uro-

czystości i świąt przypadających w ciągu całego roku kościelnego. Możemy więc w nich znaleźć bardzo bogaty materiał biblijno-homiletyczno-asceetyczny do przemówień i osobistych rozmyślań, a szczególnie do głoszonych wiernym homilii podczas odprawiania liturgii Mszy św. Ze względu na to ostatnie przeznaczenie można książkę tę uznać na niezmiernie pożyteczną dla kapłanów pracujących w duszpasterstwie.

Omówione w tej pracy poszczególne jednostki nie są homiliami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Autor nie zabiega o to, by w nich dawać pełne i wyczerpujące omówienie czytań mszalnych, przypadających na jakąś uroczystość, lecz by w oparciu o nie przekazać jakąś naukę, ułatwiającą wierzącemu człowiekowi konkretnie religijne i Boże życie na codzień. Wychodząc z tych założeń, rozpoczyna zwykle swoje rozważanie od nawiązania do aktualnej sytuacji, by później przejść do analizy konkretnego tekstu biblijnego i zakończyć swoje wywody praktycznym życiowym wnioskiem. Ze względu na taką właśnie podjętą przez Autora metodę, jego rozważania są niezwykle praktyczne i bardzo związane z życiem. Autor tak prowadzi tok swych rozważań, aby w końcu dać odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu właśnie dziś przeczytane Słowo Boże jest obecnie aktualne i co daje współczesnemu człowiekowi. Można powiedzieć, że w tych rozważaniach Autor jest bardzo egzystencjalny i we właściwy sobie sposób oryginalny.

Rozważania są stosunkowo krótkie, ale może i dzięki temu jasne i przejrzyste. Po każdym rozważaniu Autor dodaje tekst własnej ułożonej przez siebie *Modlitwy Wiernych*, która jest bardzo ściśle zharmonizowana z tekstem czytań mszalnych i z napisanymi przez niego refleksjami.

Język i styl Autora jest bardzo jasny, potoczny. Z tej racji rozważania O. Cz. Kudronia czyta się z wielkim zainteresowaniem i wiele się z nich korzysta.

O. CZESŁAW KUDROŃ, CSSR, *Owoc Krzyża*, Warszawa 1974, stron 192.

Pracę niniejszą należy ocenić pozytywnie z wielu względów. Przede wszystkim jest ona jakimś konkretnym wprowadzaniem w życie dekretów i uchwał Soboru Watykańskiego II, na odcinku przybliżania wiernym nie tyle samego Pisma św., ile jego tekstów używanych w czytaniach liturgicznych omawianego przez Autora okresu roku liturgicznego.

O. Cz. Kudroń w omawianej obecnie pracy zajmuje się chyba najważniejszym okresem roku liturgicznego, bo okresem Wielkiego Postu i okresem Paschy, tj. niedzielami po Wielkanocy (od 1 do 7). Opracowane przez siebie homilie na poszczególne niedziele nazywa skromnie „szkicami”, choć w istocie rzeczy są to pełnowartościowe i treściwe kazania.

Zaletą tych kazań jest to, że omawiają one nie tylko teksty używane podczas czytań mszalnych na daną niedzielę, ale prawie każde nawiązuje do okresu liturgicznego, akcentując główną myśl danego okresu. I tak homilie do czytań w czasie Wielkiego Postu podkreślają stale rolę i znaczenie pokuty w życiu człowieka, konieczność pojednania się z Bogiem i potrzebę wewnętrznej odnowy. Są one jeszcze uzupełnione sześciu rozważaniami pasyjnymi (ss. 81—113), na temat „człowieka”, któremu najbardziej ta odnowa jest potrzebna. Można powiedzieć, że homilie z tego okresu stanowią jednolitą całość i mogą służyć jako bogaty materiał do nauk rekolekcyjnych, ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia spowiedzi w życiu człowieka.

W drugiej części swej pracy Autor nadal jest wierny swoim głównym założeniom: przez wszystkie homilie, a jest ich trzy na każdą niedzielę (rok A, B, C), przewija się myśl o konieczności wewnętrzznego zjednoczenia się z Chrystusem Zmartwychwstałym, oraz o obowiązku życia na co dzień wyśłużoną nam przez Chrystusa łaską. I tu także można powiedzieć, że ho-

milie w tej części również stanowią zamkniętą w sobie całość i zawierają pewien zarys zasad związanych z wewnętrznym życiem człowieka.

Treść zarówno homilii wielkopostnych, jak i wielkanocnych jest podana językiem bardzo komunikatywnym, chciałoby się powiedzieć — mowa trafiająca bezpośrednio do przekonania współczesnego człowieka i chociaż Autor omawia na ogół prawdy stare i znane, to jednak czytając jego książkę odnosi się wrażenie, jakby się miało do czynienia z po raz pierwszy słyszanyimi prawdami.

Bardzo słuszne i mające pokrycie w tekście książki jest stwierdzenie Autora wypowiedziane we Wprowadzeniu: „W całości rozważań zamknięta jest myśl zasadnicza, aby na apel miłości Zbawiciela odpowiedzieć szczerą postawą pokutną i dążeniem do utrwalenia naszego przymierza z Bogiem” (s. 5).

O. CZESŁAW KUDROŃ, CSSR, *Stał się człowiekiem*, Warszawa 1974, stron 192.

Trzeci tomik homilii O. Cz. Kudronia nosi podtytuł *Rozważania liturgiczne na niedziele Adwentu i po Bożym Narodzeniu*. Wydaje się, że Autor napisał go w oparciu o te same założenia co dwa pierwsze tomiki, tj. w oparciu o akt przyścia na ziemię Syna Bożego oraz o konsekwencje związane z tym faktem, tj. o prawdę o zbawieniu człowieka.

Ta idea dominuje we wszystkich rozważaniach, zaś Autor sam od niej wychodząc tak na ten temat pisze we wstępie: „Chrystus narodzony w Betlejem z Niepokalanej Matki rodzi się ciągle i ponawia tajemnicę swego życia w sercach wiernych wyznawców; jest nieustannie wśród nas” (s. 5).

Autorowi w jego homiliach nie chodzi tylko o suchy komentarz tych czy innych tekstów ewangelicznych, o naukową egzegezę perykop biblijnych, ale przede wszystkim o praktyczne znaczenie i zastosowanie pouczeń biblijnych do konkretnego życia. Z tej też racji można powiedzieć, że jego homilie mają charakter egzystencjalny, wychodzą z życia ludzkiego i do tego życia, do jego codziennych problemów stale nawiązują. Dlatego są one w pełnym tego słowa znaczeniu homiliami nowoczesnymi i bardzo atrakcyjnymi.

Widać w nich olbrzymią troskę Autora o to, by nie powtarzać starych, już znanych, frazesów, ale by podawać dawne prawdy w najnowszym ujęciu. Idąc po linii tych założeń Autor ubogaca swoje homilie dołączonymi do nich tekstami „modlitwy wiernych” oraz ułożonymi przez siebie tekstami „modlitw wieczornych”. Ze względu na to ostatnie Autor jest bardzo oryginalny. W każdej modlitwie wieczornej (napisanej wierszem) można dostrzec streszczenie tych myśli, które były poruszone w homiliach. Jest to niewątpliwie zamierzenie celowe, by zarówno czytelnika, jak i potencjalnego słuchacza utwierdzić w przekonaniu, że to, co słyszał czy czytał, posiada dla niego bardzo głębokie znaczenie. Można by tekst tej „modlitwy wieczornej” uważać za końcowy wniosek, względnie postanowienie, jakie każdy słuchacz powinien ze słyszanej homilii wyciągnąć dla siebie.

Pragnę też zwrócić tu uwagę na bogatą treść teologiczną omawianych homilii, do czego także niewątpliwie przyczynił się sam rozważany okres Bożego Narodzenia, przypominający nam podstawową prawdę o naszym zbawieniu.

W omawianych rozważaniach Autor ukazuje nam się jako dobry teolog i znawca problemów życia współczesnego człowieka, dlatego też jego homilia są nie tylko na czasie, ale mogą oddać olbrzymią przysługę wątpiącym i szukającym prawdy ludziom. Homilie te są godne polecenia.

O. CZESŁAW KUDROŃ, CSSR, *Nadzieję mocni. Rozważania liturgiczne na niedziele zwykłe*, Warszawa 1975, stron 192.

Po omówieniu w trzech wyżej wzmiankowanych tomikach centralnych prawd naszej religii chrześcijańskiej Autor przechodzi z kolei do zaprezentowania nam swoich refleksji na tematy związane z czytaniem na niedziele zwykle. Tomik ten obejmuje homilie czy — jak chce Autor — rozważania na niedziele zwykle na wszystkie trzy lata od niedzieli 7 do 17. Autor wprawdzie układa swoje rozważania w oparciu o analizy tekstów odpowiednich czytań mszalnych, jednak nawiązuje stale do jednej myśli, którą wypowiedział w swoim słowie wstępnym: „celem niniejszych rozważań niedzielnych jest w pierwszym rzędzie pogłębienie chrześcijańskiego optymizmu, że w oparciu o Chrystusa odniesiemy zwycięstwo nad złem moralnym... i że nadzieją mocni nie załamamy się wobec wielorakich zagrożeń, jakie niesie ze sobą ewolucja współczesnego świata” (s. 5). Główną ideą przewijającą się przez wszystkie homilie jest myśl o konieczności życia nadzieją. Być chrześcijaninem, zdaniem Autora, to znaczy żyć na co dzień nadzieją.

Nadzieja nie jest nam jednak „dana” z góry. Ona jest nam, jeśli tak można powiedzieć, „zadana” i my musimy ją w sobie wypracować. Do tego celu służy całe bogactwo różnorodnej problematyki z którą spotykamy się na co dzień w naszej religii i dzięki której (tj. religii) możemy sprostać naszemu powołaniu i chrześcijańskiemu wezwaniu do lepszego i doskonalszego życia.

Omawiane homilie zawierają w sobie bogactwo myśli i czasami zmuszają czytelnika do głębszej refleksji, jeśli szczerze pragnie z nich odnieść korzyść. Pod względem budowy zwykle zaczynają się od liturgicznego wprowadzenia, później Autor przechodzi do analizy tekstów biblijnych, by w końcu sprowadzić całość do konkretnego praktycznego wniosku. Takie ujęcie i takie rozpracowanie sprawia, że omawiane homilie oprócz tego, że oddziałują na intelekt słuchacza, nie pozostają bez wpływu na jego wolę i całą bogatą sferę życia emocjonalnego. Zmuszają do zajęcia wobec przedstawionych w nich treści jakiegoś konkretnego stanowiska. Niewątpliwie wpływają na pogłębienie i wzbogacenie wewnętrznego życia swoich słuchaczy.

Piękny literacki język, oryginalne i niecodzienne porównania, znakomity styl Autora, zarówno w tym tomiku, jak i w trzech wcześniej już omawianych rozważaniach, sprawiają, że omawiane opracowania należy ocelić bardzo wysoko i zalecić je nie tylko kaznodziejom, ale także tym wszystkim, którym troska o rozwój życia wewnętrznego leży bardzo głęboko na sercu.

Rozważania powyższe można nabyć w Wydawnictwie OO. Redemptorystów, Warszawa ul. Karolkowa 49.

Kraków — Warszawa

KS. STANISŁAW GRZYBEK

KS. FELIKS GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976, stron 141.

Problem pochodzenia Jezusa Chrystusa, jak stwierdza sam Autor omawianej monografii (s. 116), „nie był ani najgłówniejszym, ani wyjściowym problemem doktryny pierwotnego Kościoła”. Raczej częściej pytano o to, kim On jest, aniżeli o to, skąd pochodzi. Niemniej należy zaznaczyć, że te dwa problemy ściśle ze sobą się łączą i właściwie można powiedzieć, że jeden implikuje i zawiera w sobie drugi. Gdy postaramy się odpowiedzieć na pytanie, skąd Jezus pochodzi, będziemy mieli prawie że gotową odpowiedź, kim On jest.

Autor omawianej pracy podjął się bardzo trudnego zadania przeanalizowania tych wszystkich tekstów i sytuacji, które mogłyby na interesujący go problem rzucić jak najwięcej światła i ułatwić tym samym udzielenie

na postawione pytanie jednoznacznej odpowiedzi. W tym celu bardzo jasno i przejrzysto podzielił swoją pracę właściwie na 5 części: najpierw, co mówi o swoim pochodzeniu sam Jezus (ss. 13—27), potem, co mówią ewangelie, głównie Mateusz i Łukasz (ss. 28—57), problematyka dziewiczego poczęcia Jezusa (ss. 58—79), jak rozumiał preegzystencję i wcielenie Jezusa św. Paweł (ss. 80—93), oraz jak podchodził do tego problemu w swojej ewangelii św. Jan (ss. 94—115). Niezależnie od tych części omawiana praca posiada obszerny wstęp zapoznający nas z problematyką (ss. 7—12) oraz zakończeni-
 e stanowiące podsumowanie osiągnięć, zatytułowane przez Autora *Problem pochodzenia Jezusa Chrystusa* (ss. 116—125).

Z uznaniem należy podkreślić, że Autor wykorzystał wszystkie możliwości zarówno od strony bogatej bibliografii, w której obraca się z właściwym sobie znawstwem, jak również od strony metody, która w oparciu o reguły najnowszej hermeneutyki biblijnej pozwala mu na postawienie słusznych i jednoznacznych wniosków. Autor zrobił bardzo dobrze, że najpierw zajął się omówieniem pewnych terminów od strony filologicznej, jak np. „pochodzenia”, „wyjścia”, „przyjścia”, „posłania”, by później w oparciu o szerokie dane historyczne, sięgające do wszystkich ksiąg Pisma św., szczególnie St. Testamentu, wydedukować wnioski jak najbardziej zbliżony do prawdy. Słuszna jest uwaga Autora, że brak zarówno słownictwa, jak i wypracowanych terminów teologicznych (s. 123) utrudniała dawniej, i utrudnia także i nam dziś w wielu wypadkach, udzielenie na postawione pytanie jednoznacznej odpowiedzi.

Niemniej takie jednoznaczne wypowiedzi spotykamy u omawianego Autora w interesującej nas pracy, co świadczy o doskonałym opanowaniu przez niego zarówno materiału, na którym pracuje, jak również problematyki, która go interesuje. Autor bardzo słusznie stwierdza, że zarówno deklaracje Jezusa o Jego pochodzeniu, jak i nadawane mu nazwy „Syn Dawida” czy „Syn Boży” nie od razu były zrozumiane we właściwym ich sensie. Autor pisze, że „Apostołowie i wierni rozumieli prawdziwą i pełną treść tych deklaracji dopiero wiele lat później, ci zaś, którzy chrześcijanami nie zostali, nie rozumieli ich nigdy” (s. 42). To ostatnie stwierdzenie zakłada konieczność wiary w Jezusa Chrystusa, aby właściwie zrozumieć cel Jego wcielenia i sens Jego zbawczej męki i śmierci.

Bardzo dobrze jest ujęta myśl teologiczna św. Pawła, w której Autor rozróżnia trzy etapy istnienia Chrystusa: „preegzystencję u Boga, pobyt na ziemi, którego celem było odkupienie ludzi z grzechów, i wreszcie powrót do Boga, złączony z uwielbieniem i objęciem władzy nad światem” (s. 92). Między tymi etapami św. Paweł przyjmuje wcielenie Syna Bożego i odkupienie ludzi przez mękę i śmierć krzyżową. Takie ustalenie zagadnienia pozwala na postawienie wniosku, że dla św. Pawła pochodzenie Jezusa było bardzo jasne i jednoznaczne. Był on prawdziwym Synem Bożym.

W omawianej pracy należy podkreślić, niezależnie od jej walorów merytorycznych, także jasny i jednoznaczny język, piękny styl oraz podawane na końcu każdego rozdziału *resumé*, ułatwiające czytelnikowi szybkie śledzenie myśli Autora. Praca Ks. prof. F. Gryglewicz może oddać cenne usługi, tym którym problematyka Chrystusa jest i bliska i droga.