

Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Dr. Paweł Sochacz

—
APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Tom 6

Część 2



Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

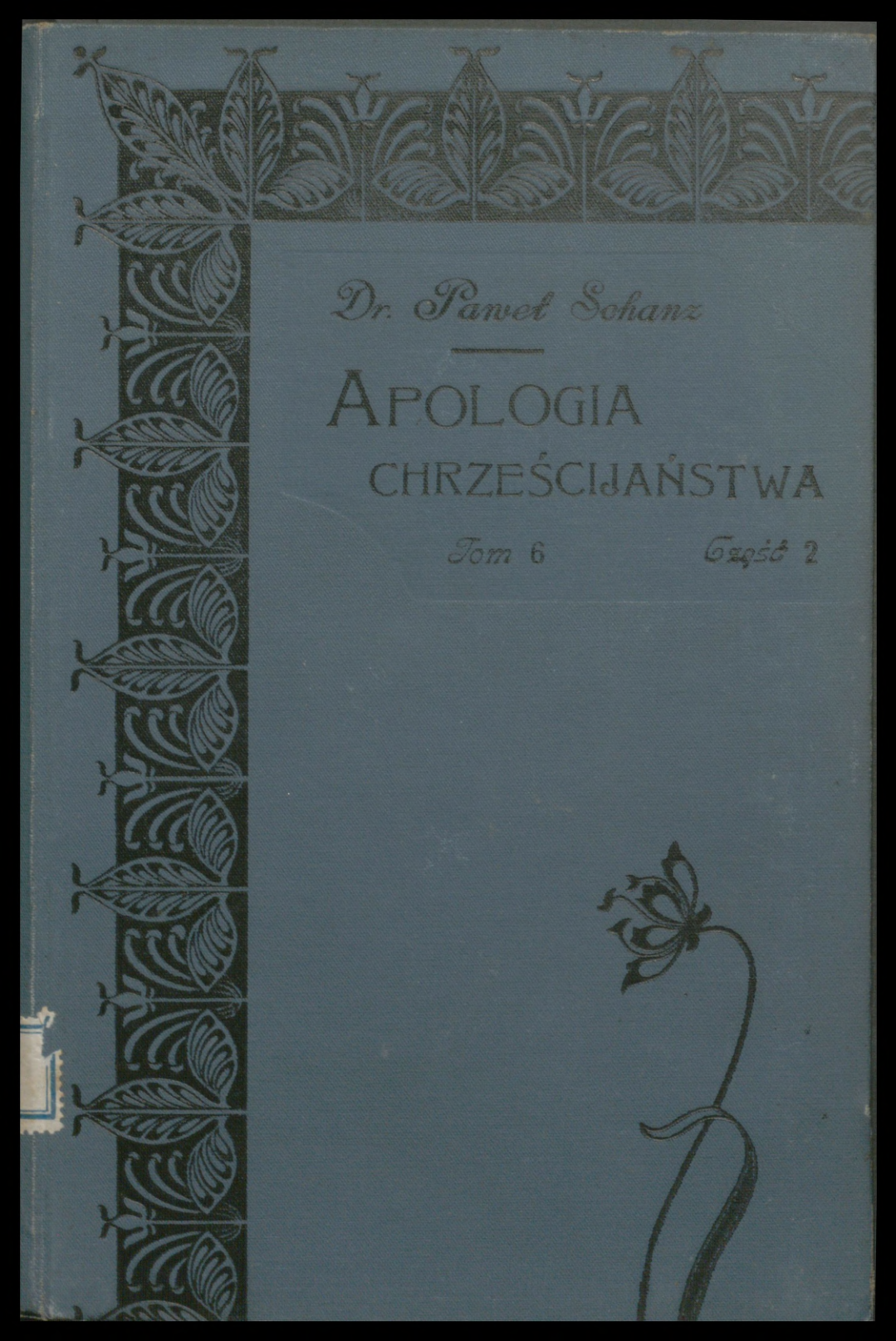
White

3/Color

Black

Colour Chart #13





Dr. Paweł Schanz

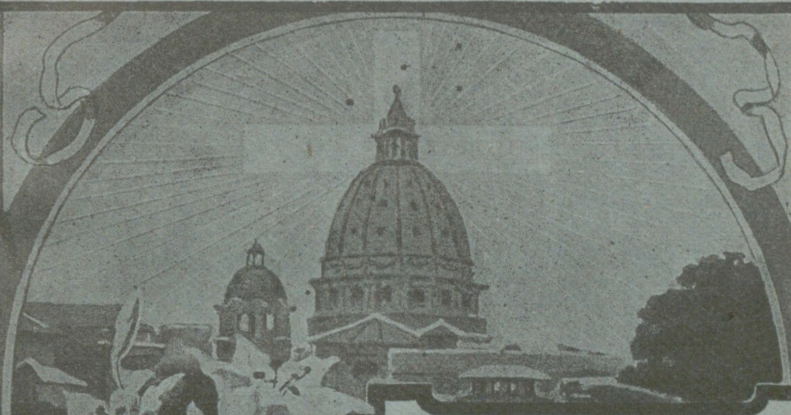
—
APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Tom 6

Część 2



BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH



Dr. PAWEŁ SZANZ
Prof. Teologii w Uniw. tubiŃskim

APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Cześć druga
„Bóg i objawienie”

Tom VI

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

◆◆◆◆ WARSZAWA ◆◆◆◆

Redakcja: Podwale 27. ♦ Administracja w Ksieźarni Gehethnera i Wolffa

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

<p><i>w Warszawie:</i></p> <p>Rocznie rub. 6— Półrocznie „ 3—</p> <p><i>w Krakowie i we Lwowie:</i></p> <p>Rocznie. koron 18— Półrocznie „ 9—</p> <p><i>w Poznaniu:</i></p> <p>Rocznie. Mk. 16— Półrocznie. „ 8—</p>	<p><i>z przesyłką pocztą:</i></p> <p>Rocznie rub. 8— Półrocznie „ 4—</p> <p><i>z przesyłką pocztą:</i></p> <p>Rocznie. koron 20— Półrocznie. „ 10—</p> <p><i>z przesyłką pocztą:</i></p> <p>Rocznie. Mk. 21— Półrocznie. „ 11—</p>
---	---

DOPŁATA ZA OPRAWĘ:

Rocznie rb. 2.40—Koron 6—Mk. 5. Pół. rub. 1.20—Koron 3—Mk. 3

Cena pojedynczego tomu Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich w sprzedaży księgarskiej rub. 1, w oprawie 1.20

Adres redakcyi: Podwale № 27

Ekspedycya główna w księgarni Gebethnera i Wolffa
 w Warszawie i G. Gebethnera i S-ki w Krakowie

Prenumeratę przyjmują także wszystkie księgarnie w kraju i zagranicą

Mszały, Brewiarze i Diurnaliki

w najnowszych edycyach i różnych oprawach,

KANONY

od najskromniejszych do bardzo ozdobnych,

————— duży zapas —————

Teologii łacińskiej i polskiej, kazań, książek do nabożeństwa

polecają **Księgarnie**

GEBETHNERA I WOLFFA

W WARSZAWIE

Nowo-Sienna № 9, róg ul. Zgoda przy Marszałkowskiej

Filja: Krakowskie-Przedmieście № 15. —————

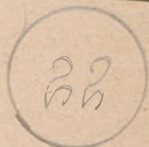
Katalogi szczegółowe na żądanie bezpłatnie

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingskim.



APOLOGIA

CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część II^{GA}.

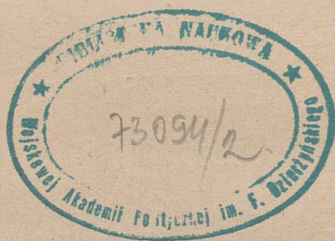
BÓG I OBJAWIENIE.

TOM VI.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

—
1906





§ 18.

Wiarogodność Pisma św.

Kanon Starego i Nowego Testamentu.—Zewnętrzne i wewnętrzne zasady wiarogodności.—Podział Kanonu starotestamentowego.—Pisma proto i deutero-kanoniczne.—Pisma i tradycje żydowskie, dotyczące powstania Kanonu.—Uczeni w Piśmie wszystkie pisma oceniali wedle Zakonu.—Jezus i apostołowie o Kanonie.—Zastosowanie LXX w Nowym Testamencie i u Ojców Kościoła.—Tridentinum.—Tekst Starego Testamentu.—LXX, Itala Wulgata.—Codex claromontanus.—Kanon Kościoła aleksandryjskiego.—Listy św. Pawła.—Listy katolickie.—Apokalipsa.—Dzieje apostołskie.—Ewangelie.—Czas powstania Ewangelii.—Środki zapobiegawcze przeciwko fałszerstwom w samem Piśmie św. i w gminie chrześcijańskiej.—Tylko apostołskie pisma są kanoniczne.—Apostolskość jest zasadą ukształtowania Kanonu nowo-testamentowego.—Zasady wewnętrzne.

1. **P**isma, w których utrwalona została tradycja pochodząca od Mojżesza, proroków, psalmistów i innych przez Boga natchnionych mężów boskiem Objawieniem obdarzonych, czcili Żydzi jako święte, jako słowo boże. Jezus i apostołowie przyjęli kanon żydowski i posługiwali się nim, jako środkiem dowodowym, stwierdzającym posłannictwo Mojżesza i boskie pochodzenie Chrześcijaństwa. Szczególnie przepowiednie mesyaniczne nadawały Objawieniu bożemu zawartemu w Starym Testamencie.

wielkiego znaczenia dla Nowego Zakonu. Apostołowie i uczniowie ich odpowiednio do potrzeby układali pisma, które z biegiem czasu jako Nowy Testament dodane zostały do Starego Testamentu i wraz z nim utworzyły „Pismo św.“.

Do Starego Testamentu, na schyłku epoki przedchrześcijańskiej, zaliczano ksiąg 30 (LXX), w pierwszym stuleciu po Chrystusie 22 (Józef), później w Babilonie 24. Ostatnią tę liczbę do dziś dnia Żydzi zachowali. Kościół chrześcijański oparł się zrazu na Kanonie LXX, której tekst wszędzie prawie w Nowym Testamencie bywa przytaczany. Później, mianowicie w walce przeciwko Żydom uwzględniony też został kanon hebrajski z jego 22 księgami (wedle Atanazyusza, Cyryla jerozolimskiego i Grzegorza nazyanzeńskiego), wreszcie na Zachodzie wedle podziału Wulgaty przyjęto powszechnie liczbę 46 Ksiąg starotestamentowych. Władze kościelne wydały orzeczenia dotyczące kanonu Pisma św. na synodach rzymskim (374 r.), hyppońskim (393 r.) i kartagińskim (397 r.). Orzeczenia te przyjął św. Augustyn, a zatwierdził Innocenty. Podobnie Pelagiusz w swoim wyznaniu wiary przyjmuje liczbę ksiąg Pisma św. wedle postanowienia Kościoła katolickiego. Wszelako dopiero sobór trydencki uczynił to postanowienie powszechnie obowiązującym. Na czwartej swej sesji przytacza on następujące księgi Starego Testamentu: pięć Ksiąg Mojżeszowych, mianowicie: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Księgi Jozuego; Sędziów i Ruthy; 4 Księgi Królewskie, 2 Księgi Paralipomena; pierwsza Księga Ezedrasza i druga zwana Nehemiaszową; dalej Księgi Tobiasza, Judyty, Estery, Joba; Psalterz Dawidowy ze 150 Psalmów złożony; Księgi przysłów, Kaznodziejska, Pieśń nad Pieśniami, Mądrości, Ecclesiasticus; Księgi prorockie Izajasza, Jeremiasza z Baruchem, Ezechiela, Daniela, 12 mniejszych proroków, mianowicie: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdyasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Ageusza, Zacharyasza, Malachiasza; wreszcie dwie Księgi Machabejskie.

Pisma Nowego Testamentu różnymi czasy i w różnych spisane zostały miejscach. Wobec tego Kanon ich powolnie tylko i stopniowo mógł być zebrany i utrwalony. Na wspomnianych wyżej synodach Kościół uznał za kanoniczne 27 Ksiąg Nowego Testamentu. Ostatecznie w tej mierze rozstrzygnął również sobór trydencki, łącząc bezpośrednio z Kanonem Starego Kanon Nowego Testamentu. Do tego ostatniego wliczone zostały nastę-

pujące księgi: 4 Ewangelie: według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana; Dzieje Apostolskie spisane przez ewangelistę Łukasza; 14 Listów apostoła Pawła, mianowicie: jeden do Rzymian, dwa do Koryntyan, po jednym do Galatów, Efezów, Filipensów, Kolosan, dwa do Tesalończyków, dwa do Tymoteusza, po jednym do Tytusa, Filemona i Żydów; dwa listy apostoła Piotra, trzy apostoła Jana, jeden apostoła Jakóba, jeden apostoła Judasza, wreszcie Apokalipsa apostoła Jana. Wyznania luterzańskie mileżą o zawartości Kanonu, natomiast liczne symbole reformowane wyliczają jego pisma składowe.

2. Pismo św. Starego i Nowego Testamentu stanowi wspólną własność wszystkich wyznań chrześcijańskich, jako zawierające boskie Objawienie, którego tekst ma być przedmiotem wiary i służyć za regułę życia. Zanim wszakże rozważymy bliżej natchniony charakter Pisma św. obowiązujący do wiary, musimy naprzód, zgodnie z ogólną metodą apologetyki, przyrodzone podstawy tej wiary udowodnić. Należy okazać, że dowód tej wiary dostateczną ma w sobie pewność, aby każdemu wierzącemu i ogółowi wiernych mógł służyć za niewzruszoną podstawę wiary. Wiarogodność Pisma św. musi być stwierdzona zewnętrznymi i wewnętrznymi zasadami. Wszelako tem dwoistem dowodzeniem nie może być wykazana pozytywna treść słowa bożego, tylko negatywnie usunięte zostaną wszelkie zarzuty, oraz możliwość i prawdopodobieństwo boskiego pochodzenia będą udowodnione. Ostateczna wszelako w tej mierze pewność tylko z Objawienia bożego bezpośrednio może być wyprowadzona.

Historyczne powstanie Kanonu i wieloraka styczność Pisma św. z dziejami świeckimi zniewalają przedewszystkiem do uwzględnienia stosunków zewnętrznych. Krytyka odrzucająca wszelką tradycję, sama podkopuje własne swe fundamenty. Jakże bowiem można sądzić o Piśmie, gdy się nie zna stosunków historycznych, wśród których ono powstało? Powątpiewanie o autentyczności Pisma wtedy tylko może być usprawiedliwione, gdy dostrzeżemy w niem sprzeciwienie do epoki powstania, albo do innych pism niewątpliwej autentyczności. Owóż oba te warunki nie zostaną spełnione bez przyjęcia pewnych danych historycznych. Jakkolwiek pierwszeństwo oddawalibyśmy zawarłym w samym Piśmie świadectwom o jego pochodzeniu, to jednak i warunków zewnętrznych tracić z oczu nie możemy. Na właściwem ich oświeceniu winna się oprzeć krytyka wewnątrz-

na, która z natury rzeczy pozytywnie nigdy nie może liczyć na ogólne uznanie. Powyższe zasady zostały ponownie wskazane uczonym katolickim w Encyklice Leona XIII o „Studiach nad Pismem św.“.

3. W przedmiocie Starego Testamentu powyżej już w § 9, to co należy powiedziane zostało. Hypoteza Grafa i Wellhausena, rozpatrywana tam, skupia w sobie mniej więcej wszystkie zarzuty, jakie różnemi czasami przeciwko wiarogodności Pisma św. podejmowano. Stanowi ona też próbę pozytywniej rekonstrukcji. Jeśli przeto zdołaliśmy wykazać poprzednio co najmniej wątpliwość tej destrukcyjnej hipotezy, to obecnie możemy słusznie przystąpić wprost do pozytywnego przedstawienia rzeczy. W tym razie bowiem tradycyjalno-historyczne wyjaśnienie powstania Pisma św. największe ma za sobą prawdopodobieństwo. Dotyczy to wszakże nie samych autorów poszczególnych Ksiąg biblijnych, ani też czasu ich powstania i wykładu treści. Wiadomo, że autorowie wielu tych ksiąg są nam zupełnie nieznanymi. O innych doszły nas tylko niepewne wieści. Tytuły, jak np. u poszczególnych Psalmów, należą do czasów późniejszych. W tekście samych pism tem mniej można szukać jakichś w tym względzie wskazówek, ile że nawet w Nowym Testamencie Ewangelie stosownie do zwyczaju żydowskiego nie podają nam żadnych wiadomości o autorach, a nawet listy Jana i listy do Żydów przemilczają ich imiona. Dla poszczególnych pism Starego Testamentu i tradycja żydowska nie podaje z jaką taką pewnością nazwisk autorów.

Cały zbiór Kanonu Żydzi dzielili na trzy części: **Zakon, prorocy i pisma**. W dwóch ostatnich częściach Księgi obu głównych tekstów różnie są uporządkowane. Wulgata idzie za LXX i tylko mniejszych proroków na końcu umieszcza. Ze względu na obfitość historycznej treści Tory (Zakonu), można ją też zestawić razem z Księgami dziejów, umieszczając następnie Księgi prorockie i poetyckie. Chrześcijański Kanon starotestamentowy różni się istotowo od żydowskiego przez tak zwane Księgi deuterokanoniczne, tylko w greckim tekście znajdujące się. Protestanci poczytują je za mniej wartościowe, poniekąd za apokryficzne. Są to Księgi Tobiasza, Judyty, Mądrości, Eklezjastyka, Barucha z listem Jeremiasza i Ks. Machabejskie. Rozróżnienie to ma oczywiście znaczenie tylko dla wierzącego, ponieważ wchodzi tu w grę sprawa natchnienia. Kwestya

wiarogodności, wszakże niezależnie od tego może być podjęta, tem więcej, że wszystkie owe pisma znajdują się już w Kanonie Septuaginty. Zostały one przeto uznane już w czasach przedchrześcijańskich i przez znaczną część Żydów aleksandryjskich cenione na równi z Księgami protokanonicznymi.

4. O powstaniu Kanonu starotestamentowego nic pewnego nie wiemy. Wedle tradycyi w samym Piśmie św. zawartej, Pięcioksiąg ma być najstarszem dziełem, główną podstawą i najistotniejszą częścią Kanonu. Jozue (24, 26) do Księgi Zakonu Pańskiego dodaje nowy dokument (Księgę Jozuego?). W ślad za tem idą dalsze Księgi historyczne (1 Sam. 10, 25). Określenie „Księgi królewskie, prorocze i Dawida“ (2 Mar. 2, 13) świadczy, że Księgi prorocze i Psalmy wraz z Księgami historycznymi w jedną całość łączono, którą w ogóle zwano „Pismem świętem“, „Pismem“, „Księgami świętymi“, „Księgami“. Nowy Testament zna „Zakon i Proroków“ (Mat. 5, 17; Dzieje Ap. 28, 23), albo „Zakon, proroków i Psalmy“ (Łuk. 24, 44), albo wprost „Zakon“, dla oznaczenia Starego Testamentu w ogóle. Wszelako poszczególne pisma nie były pozostawione wypadkowi, lecz powierzone tym, którzy przewodzili ludowi (5 Mojż. 17, 18; 31, 9). Jak tradycja podaje (Przysł. 25, 1) w czasie późniejszym ustanowiona była przez Ezechiasza odrębna instytucja, czuwająca nad Pismem św. i trwała aż do V wieku. Pierwsze zbiory powstały prawdopodobnie dopiero w epoce królów, skoro w świątyni Księgi święte powierzone zostały pieczy kapłanów (2 Król. 22, 8). Dołączono następnie, w miarę jak zbierane były, Księgi Psalmów i proroków (2 Kron. 22, 13). Pierwotnie Księgi spisane były na oddzielnych zwojach. Dopiero w II stuleciu po Chryst. poczęto łączyć kilka Ksiąg w jednym tomie. W ponownie wzniesionej świątyni założył Nehemiasz odrębną bibliotekę, w której pomieszczone zostały pisma różne, dotyczące królów, jako też pisma proroków i Dawida, oraz listy królewskie (2 Mak. 2, 13). Od czasów Ezdreasza Kanon poczytywany był przez Żydów za zamknięty, chociaż mniemanie to nie może być dowodowo uzasadnione, Ezdreasz bowiem był tylko „przywrócićielem“ Zakonu nie zaś drugim Mojżeszem, któryby zniszczone po zburzeniu Jerozolimy pisma na nowo ułożył, jak to przypuszczali Ojcowie Kościoła prawdopodobnie na podstawie 4 Ezdr. 14. Działalność jego redakcyjna była tylko formalna,

niedotoczyła przedmiotu, ani nawet układu. Kanon o tyle został ustalony, o ile uległ rozszerzeniu przez pisma z epoki wygnania, mianowicie prorocstwa Ezechiela i Daniela. Wkluczając jednak doń te nowe części, stwierdził tem samem Ezdreasz, że tekst kanoniczny nie został ostatecznie zamknięty. Starożytność nie pewnego o tem zamknięciu nam nie mówi; świadczy o niem dopiero Eliasz Lewita (zm. 1549 r.). I „wielka synagoga“, której pieczy powierzony został Kanon w epoce powygnaniowej, nie zamknęła go ostatecznie. W 2 Mach. 2, 14 powiedziano w odniesieniu do nehemiaszowego zbioru Kanonu: „Także i Judasz (Mabejczyk) te rzeczy, które były poginęły dla wojny, która na nas była przypadła, zebrał wszystkie i są u nas. Jeśli tedy tych rzeczy potrzebujecie, poszlście te, któreby je wam odnieśli“. Z tego wynika, że w Palestynie i w Egipcie panowało mniemanie, iż Kanon nie jest zamknięty, lecz owszem przez wartościowe pisma bywa uzupełniany. Zaznaczyć też należy, że w LXX znajdujemy wszystkie pisma Kanonu Wulgaty. A zatem Żydzi wcześniej w Egipcie i w Palestynie posiadać musieli tenże sam rozszerzony Kanon, chociaż nie w jednakiej mierze go uznawali. O zamknięciu i wtedy nic się nie dowiadujemy.

Wiemy natomiast, że od czasów wygnania liczni uczeni w Piśmie tem bardziej niewolniczo trzymali się litery i kazuistycznej egzegezy, im smutniejsze były stosunki polityczne, w jakie lud naówczas popadł. Przyjęto wtedy zasadę, że te tylko pisma za kanoniczne mają być poczytane, które zgadzają się zupełnie z prawem Mojżeszowem, pochodzą z bardzo dawnych czasów i powstały na gruncie palestyńskim. Warunkom tym nie odpowiadały wszystkie części Kanonu hebrajskiego, ale sprzeciwieństwa stąd wynikłe usiłowano usunąć przez interpretację alegoryczną. Usunięto zatem z Kanonu księgi deuterokanoniczne, oraz poszczególne ustępy z Księgi Daniela i Estery. Ta puryfikacya nie była wprawdzie powszechnie znana, z biegiem czasu jednak znajdowała wśród Żydów coraz więcej uznania, ponieważ, jak świadczyło podanie, nowy Kanon ustalony został przez członków wielkiej synagogi. Skoro po zburzeniu Jerozolimy i świątyni upadła i teokracya żydowska, Biblia hebrajska pozostała jako jedyny skarb wierzącego Judaizmu. Józef zalicza do niej 22 Księgi: 5 mojżeszowych, 13 proroczych (od Mojżesza do Artakserksesa), 4 liturgiczne i ascetyczne. Pisma, które w na-

stępstwie powstały, nie wzbudzały już takiej samej wiary, ponieważ szereg proroków wygasł.

Jakkolwiek na podstawie Mat. 15, 2 i Dz. Ap. 7, 51 można nie dowierzać tradycji synagogałnej, niemniej przeto świadczy ona o fakcie, że Kanon hebrajsko-żydowski przez długi czas podlegał rozlicznym wahaniom i wątpliwościom. Wątpliwości te nie zostały usunięte przez autorytet prorocki, tylko refleksya żydostwa synagogałnego usiłowała znaleźć normę odpowiednią w idei zakonu synagogi powygnaniowej i w charakterze prorockim. Obecny tekst hebrajski Starego Testamentu nie może być poczytywany za dowód przekonywujący, że apokryfy wykluczony były z kanonu synagogi.

Jezus i apostołowie znaleźli gotowy Kanon żydowski i korzystali z niego; przez to samo Stary Testament uznany został za święte Pismo Żydów. Stosownie do zwyczaju żydowskiego cytowania z pamięci pisarze nowotestamentowi z wielką swobodą Starym Testamentem się posługiwali, tak iż w szczegółach nie łatwo tu dostarczyć ścisłego dowodu. Wszelako w listach spotykamy zazwyczaj cytaty z LXX, tylko w Ewangeliach, a szczególnie w Ewangelii Mateusza uwzględniony jest tekst pierwotny. Z pewnych właściwości owych cytat usiłowano nawet dowieść, że Jezus i apostołowie posługiwali się syryjską Biblią ludową. Co się tyczy pism poszczególnych zrozumiałem jest, że nie spotykamy cytat z ksiąg deuterokanonicznych, gdyż wszyscy autorowie, z wyjątkiem uczniów Pawła lub Łukasza, wyszli z Judaizmu. Znajdują się jednak w Nowym Testamencie ślady pism deuterokanonicznych. Szczególnie zużytkowane tu zostały księgi Mądrości, Syracha i druga Machabejska.

W późniejszym czasie Kościół chrześcijański z powodu nieznamości języka hebrajskiego posługiwał się LXX. Ten tekst w całej swej osnowie stał się Biblią chrześcijańską, jakkolwiek później, skoro dostrzeżono zawarte w nim różnice, posługiwano się w walce, osobiwie przeciwko Żydom, tekstem hebrajskim. Niemniej przeto LXX znaczenie swe zachowała. Nawet Ojcowie syryjscy powołują się na księgi deuterokanoniczne i przytaczają je w tej samej formie, co protokanoniczne. I niektóre apokryfy (np. księga Henocha) wielce były cenione. Melito z Sardes odbył podróż do Palestyny, aby tam poznać Kanon żydowski. Hieronim wprowadził i przekazał nam rozróżnienie pomiędzy kanoicznymi i niekanoicznymi księgami Starego Testamentu, od-

różnił Pisma św. od pism służących dla zbudowania czytelników (apokryfów). Juniliusz powołuje się na Kanon żydowski Hieronima i innych wykluczając przytem bezzasadnie Joba, Pieśń nad Pieśniami, kroniki Eздreasza i Księgi deuterokanoniczne. Rozróżnienie Hieronima przechowało się do czasów soboru trydenckiego, miało jednak znaczenie raczej teoretyczne, aniżeli praktyczne. Obu kategoriami posługiwano się zarówno. Te praktykę zatwierdził swoją powagą sobór trydencki, stawiając na równi rozdzielone poprzednio Księgi Pisma św.

5. Tekst Starego Testamentu dla Ksiąg protokanonicznych zawiera się głównie w języku hebrajskim dla wszystkich Ksiąg w języku greckim LXX. Oryginalny tekst hebrajski łatwiej mógł być dochowany w czystości, ponieważ od czasu spisania w nim ostatnich Ksiąg Kanonu, język hebrajski stał się martwym. Jeśli później używany był, jako mowa uczona i liturgiczna, to w bardzo ograniczonym zakresie i zabezpieczony od przemian dyalektycznych. Wszelako najstarsze rękopisy dające się sprowadzić do jakiegoś normalnego egzemplarza z pierwszego lub drugiego stulecia, pochodzą dopiero z IX lub X stulecia.

Żydzi talmudyczni byli przeciwnikami wszelkich spisanych przekładów, obawiali się bowiem, że te mogły zrównać się w autorytecie z samem Pismem. Z tego powodu Miszna przez długi czas przekazywana była tylko ustnie. Przekład LXX rozpoczęty wkrótce po roku 300 przed Chr. w Aleksandryi od pięcioksięgu i dość prędko ukończony, przechował się w najstarszym rękopiśmie z wieku IV. Oprócz tego tak Stary jak i Nowy Testament na różne języki już w najdawniejszych czasach był przekładany. Najważniejsze z tych przykładów są syryjski (Peszyta) i łaciński (Itala i Wulgata). Peszyta t. j. rozpowszechniona (wulgata) przez Syryjczyków zwana także prosta, jest wykonana według tekstu greckiego z przekładów sięgających stulecia II i odznacza się raczej wiernością w oddaniu sensu, aniżeli literalną.

Przekład łaciński stał się dla ludów romańskich nieodzownie potrzebny, szczególnie w tych krajach, w których jak np. w Afryce język grecki mało był rozpowszechniony. Jakkolwiek bowiem Tertulian mógł pisać po grecku i Augustyn język ten lepiej rozumiał, aniżeli to sam przyznaje, to jednak na ogół greczyzna zamknięta była w dość ciasnem kole. W Italii, gdzie klasy wykształcone za owych czasów naogół po grecku dobrze umiały,

greczyzna, jako mowa światowa, pośredniczyła pomiędzy wszystkimi językami. Po grecku pisał św. Paweł swój list do Rzymian. Św. Marek swoją Ewangelię dla Rzymian i św. Ignacy Pismo swe do nich zwrócone, po grecku jeszcze na schyłku pierwszego stulecia chrześcijańskiego pisał biskup grecki Klemens. Wszystko prawie, co posiadamy z literatury kościelnej, jeszcze w drugiej połowie II stulecia w greckim spisane jest języku. Dopiero fragment Muratoryjski i M. Feliks rozpoczynają chrześcijańską literaturę w języku łacińskim. Wszelako jest ona bardzo uboga, aż do połowy III wieku. Nowacyan jest pierwszym teologiem rzymskim, który pozostawił szereg dzieł po łacinie pisanych. Wobec tego nie jest prawdopodobne, aby przekład łaciński mógł być dokonany w Italii w ciągu pierwszego lub na końcu drugiego stulecia. Rozpowszechnienie Chrześcijaństwa na prowincyi było wtedy jeszcze dość nieznaczne, jakkolwiek św. Paweł na wszystkich stacyach swej podróży napotykał już gminy chrześcijańskie. Jeśli Inocenty I w r. 414 liturgię rzymską (łacińską), od Piotra św. wyprowadza, to nie należy jeszcze stąd wnosić o istnieniu przekładu urzędowego.

Porównanie afrykańskich pisarzy kościelnych, jak Tertulian, Cyprian, Augustyn okazuje, że zawarte u nich cytaty z Pisma św. przy licznych zgodnościach zawierają tak znaczne różnice, że nie mogą być odniesione do jednego wspólnego przekładu. Tertulian wspomina wprawdzie o jakimś przekładzie, będącym w użyciu, a jednak różni się nieraz w przytaczanych cytatach. Odnosny ustęp poczytywany bywa za wzmiankę o przekładzie Itala, chociaż Tertulian tej nazwy nie wymienia wcale, pozostawia nas nawet w wątpliwości, czy istnieje jakiś przekład w powszechnem użyciu chrześcijan, mówi on bowiem tylko, że z powodu prostactwa w tłumaczeniu łacinników w Afryce weszło w zwyczaj (λόγος) przekładać nie przez *ratio*, lecz przez *sermo*. Z tem wszystkim uwaga jego do 1 Kor. 7, 39 zdaje się świadczyć, że posiadano naówczas w Afryce obrebnny tekst łaciński¹⁾.

Wyrażenia jak: *translatio vetus*, *antiqua interpretatio*, *Vulgata editio* do tego samego wniosku doprowadzają w zastosowaniu do Itali i Augustyn mówi, że bardzo liczni są tłumacze łacińscy, daje jednak pierwszeństwo przekładowi Itala, ponieważ jasność myśli łączy się w nim z literalną wiernością. Prawdo-

¹⁾ De mon. c. 11.

podobnie inne przekłady były tylko częściowe ¹⁾. Według analogii tego, co mówi Papiasz, o wielu próbach przełożenia hebrajskiego tekstu Mateusza należy przypuścić, że i tym próbom łacińskim jakieś tłumaczenie kościelne około połowy II stulecia służyło za wskazówkę. Ten starodawny przekład łaciński Itala, którego nazwa świadczy o italskiem pochodzeniu, dokonany był według LXX. Hieronim z całym poszanowaniem dla przekazanych w nim tradycji przywrócił jednak w swoim tłumaczeniu „prawdę hebrajską“, posługując się hebrajskimi i chaldejskimi tekstami Starego Testamentu (390 — 405). Dzięki temu Wulgata t. j. ogólny przekład Hieronima, tak co do formy, jak i co do treści, odznacza się szczególną dokładnością.

Stopniowo jednak tylko i wśród częstych bardzo na nią napaści rozpowszechniła się ona w Kościele Zachodnim. Dopiero od początku VII stulecia weszła w powszechne użycie. Spełniając życzenie soboru trydenckiego, papież Sykstus V w r. 1590 nakazał sporządzić oczyszczoną jej edycję i nadał jej charakter urzędowy. Ponieważ jednak edycja ta nie okazała się krytycznie dość poprawną, została wycofana. Za Klemensa VIII w r. 1592 ukazało się wydanie poprawione, które następnie w r. 1593 i 1598 doprowadzone zostało do możliwej poprawności. Wydanie z r. 1598 uznane zostało za normalne.

6. Oba najstarsze przekłady łacińskie zawierają też ówczesny Kanon Nowego Testamentu. Ten, z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza, dochował się w pierwotnym tekście greckim, wszelako autografy, wskutek częstego użycia dość wczesnie zaginęły. Egzemplarze autentyczne, o których wspomina Tertulian, oznaczały pono nie oryginały, lecz wierne, nie fałszowane teksty ²⁾. Poszczególne pisma zaginęły jednak, jak list do Laodyceuszów (Kol. 4, 16) i przynajmniej jeden list do Koryntyń (1 Kor. 5, 9). Wobec licznych bardzo kopij i częstego posługiwania się nimi zrozumiałem jest, że pomimo największej staranności wkradły się różne zmiany, interpolacje w tekstach; wszelako te odnoszą się tylko do rzeczy podrzędnych i do obojętnych dogmatycznie sposobów czytania. Tylko w niewielu miejscach (Marek 16, 9 — 20; Łuk. 22, 43, 49; Jan 8, 1 — 10; 1 Jan 5, 7) odmiany tekstu większe mają znaczenie. Ponieważ naj-

¹⁾ Aug. C. Faust. 11, 2.

²⁾ De mon c. 11.

starsze rękopisy (Vaticanus, Sinaiticus) sięgają aż IV stulecia, a z nieco późniejszych czasów posiadamy liczne, bardzo dobrze dochowane rękopisy, przeto tekst pierwotny z jak największą ścisłością może być ustalony. Najnowsze wydania Tischendorfa, Tregesela, Westcotta i Horta osiągnęły bardzo wysoki stopień dokładności.

Peszitta, najstarsze z II stulecia początkami swymi sięgające tłumaczenie syryjskie, ukończone zostało około 400 r. Zawiera ono 4 Ewangelie, Dzieje Apostolskie, list Jakóba, pierwsze listy Piotra i Jana, oraz 14 listów Pawła; brakujące pięć pism dodane zostały później prawdopodobnie w st. VI. Wszelako Efrem (zm. 373 albo 378 r.) znał je już i być może posiadał w przekładzie kościelnym. W kościele edeseńskim III stulecia listy katolickie i Apokalipsa nie były dopuszczone. Przez czas dość długi Diatessaron Tacyana wyparł prawie zupełnie Ewangelie kanoniczne.

Itala doszła do nas tylko w urywkach tak, iż objętość jej nie może być dokładnie oznaczona. Brak ten wszakże łatwo może być uzupełniony, ponieważ z pisarzy łacińskich, szczególnie z Tertuliana, poznać możemy zawartość Kanonu łacińskiego. Tylko w odniesieniu do listów katolickich nie jest on zupełnie pewny. „Codex Claromontanus“ z III wieku świadczy o Kanonie kościoła afrykańskiego. Zawiera on wszystkie pisma nowo-testamentowe z dodaniem na końcu, jak naówczas było w zwyczaju, poszczególnych pism nie kanonicznych do czytania przeznaczonych. Dla Kanonu Kościoła rzymskiego bardzo jest ważny, pochodzący z II wieku Kanon muratoryjski, nazwany tak od imienia swego odkrywcy. Wprawdzie tekst jego łaciński, poczytywany u wielu krytyków za przekład z greckiego, bardzo jest uszkodzony, bez początku i końca, można wszakże na pewno z niego wnosić, że w epoce mu współczesnej uznane były 4 Ewangelie, Dzieje Apostolskie i 13 listów Pawła. Podany jest też list Jana, Apokalipsa zaś wzmiankowana przynajmniej. Tendencja jego jest apologetyczna, jak tego należało oczekiwać od pisma nauczanie mającego na celu.

Kanon Kościoła aleksandryjskiego przekazał nam Orygenes. Wprawdzie w swoich badaniach naukowych zalicza on drugi list Piotra, oraz drugi i trzeci list Jana do liczby pism wątpliwych, a listów Judy i Jakóba nie wspomina wcale, wszelako w swych komentarzach i homiliach posługuje się

nimi na równi z innymi i jakkolwiek daje do zrozumienia, że kanoniczność ich nie została jeszcze powszechnie uznana, czyni to zastrzeżenie z tego względu głównie, iż chce dać Kanon kościelny, nie mogący podlegać krytycznym wątpliwościom. Inne pisma, które Orygenes przytacza przedstawione są przezeń nie jako podlegające wątpliwościom kanonicznym, lecz jako takie, które, chociaż nie mogą być użyte dla udowodnienia wiary, służyć jednak mogą dla celów naukowych. W „Epistola festalis“ (39) św. Atanazego wyliczone są wszystkie pisma nowo - testamentowe. Jeśli tu dodamy jeszcze Kanon Euzebiusza, to należy zauważyć, że i ten również wszystkie pisma zawiera, tylko że Euzebiusz pod wpływem Orygenesesa poszedł za swoją skłonnością uczonego i listy katolickie, z wyjątkiem pierwszego listu Piotra i Jana, zaliczył do pism podlegającym wątpliwościom, Apokalipsę zaś dwukrotnie wymienia pomiędzy autentycznymi i nieautentycznymi pismami.

7. Moglibyśmy poprzestać na tym ogólnym szkicu dotyczącym zewnętrznej wiarogodności Nowego Testamentu, gdyby ten właśnie centralny punkt Objawienia nie podlegał od najdawniejszych czasów, aż do dziś dnia, licznym i gwałtownym wątpliwościom. Wobec tego słusznym jest przytoczyć jeszcze kilka szczególnych dowodów. Za punkt wyjścia bierzemy dowody powszechnie uznane. Najsilniej ustalona, żadnym wątpliwościom nie ulegająca dotychczas była autentyczność czterech pierwszych listów Pawła. Dopiero najnowsza, radykalna krytyka (Lomann, Pierson, Naber, Steck) prześcignęła i w tym względzie dawniejszą krytykę tendencyjną. Wszyscy Ojcowie poświadczają autentyczność tych listów, z wyjątkiem drugiego listu do Koryntyan. Niewiele też zarzutów czyniono pierwszemu listowi do Tessalończyków, a także listom do Filipensów i Filemona. Co się tyczy świadectw zewnętrznych, to przemawiają one niemniej wyraźnie i za pozostałymi listami Pawłowymi, chociaż zrozumiałem jest, że listy pasterskie jako prywatne, mniej musiały być rozpowszechnione. Pierwszy list do Tymoteusza przytaczany jest już przez Klemensa rzymskiego, oraz przez gnostyka Teodota. Klemens przytacza też list do Tytusa. Tylko co do listów do Żydów zachodzi w Kościele zachodnim pewna różnica zdań. Przyczyna jej po części przynajmniej jest wewnętrzna t. j. w samym liście zawarta. Z powodu stylu Grecy

przypuszczali innego bezpośredniego autora tego listu (Apollosa, Łukasza i Klemensa rzymskiego).

Z listów katolickich trzy, mianowicie: pierwsze listy Jana i Piotra, oraz list Jakóba już we wczesnej dobie powszechne znalazły uznanie. Tylko co do listu Jakóba zachodziły pewne małoważne wahania. Z pozostałych drugi list Piotra podlegał wątpliwościom. Za czasów Euzebiusza i Hieronima uchodził on w szerokich kołach za nieprawdziwy. Dydimus poczytuje go wprost za sfałszowany, nie należący do Kanonu. Hieronim jednak okazuje dlaczego, z przyczyn wewnętrznych, ten drugi list Piotra nie znalazł zrazu ogólnego uznania. Twierdzi on, że styl i charakter tego pisma świadczy, iż Piotr przy pisaniu jego posługiwać się musiał pośrednictwem innego pisarza, aniżeli przy pierwszym liście. Jakoż istotnie znane były od najdawniejszych czasów imiona dwóch pomocników Piotra, Marka i Glaukiasa. Przytem podlegał on ogólnemu losowi listów katolickich, które w pogańsko - chrześcijańskich kołach Pawłowych mało znalazły odgłosu. Niemniej przeto już w II stuleciu spotykamy dowody, że posługiwano się nimi. Polikarp korzystający obficie z pierwszego listu Piotra przytacza także drugi; ten ostatni znany też był Klemensowi aleksandryjskiemu i Orygenesowi. Efreem cytuje go jako pismo kanoniczne. Jeżeli pomimo świadczących przeciwko niemu wewnętrznych względów posiadał on uznanie w Kościele, to musiała być potem słuszna, tradycyjna podstawa.

Apokalipsa posiada bardzo dawne i pewne dowody swej wiarogodności i na Zachodzie zawsze uznawaną była. Justyn, który żadnego autora nowo - testamentowego nie przytacza z imienia, wspomina jednak Jana, jako autora Apokalipsy. Toż samo przekonanie żywi Orygenes. Opozycja Greków, oraz rzymskiego Kajusa, który Apokalipsę przypisywał Ceryntowi, wreszcie Dyonizego z Aleksandryi, nacechowana jest zbyt wyraźnie tendencją antychiliastyczną, przeto nie zasługuje na wiarę. Pewne, dość znaczne różnice językowe, któremi Apokalipsa wyodrębnia się wśród pozostałych pism Janowych i na które powołuje się Dyonizy, dają się wyjaśnić przez wpływ stylu hebrajskiego i ogólnie - apokaliptycznego. Wszelako i Dyonizy nie podaje w wątpliwość kanonicznego charakteru tej księgi, tylko innemu przypisuje ją autorowi. Atanazy uznaje ją wbrew Palestyńczykom i Antyocheńczykom i zwalcza szczęśliwie ich zarzuty. Leoncyusz pomieszcza także Apokalipsę w swoim Kanonie.

Ponieważ Dzieje apostolskie, których wiarygodność historyczna coraz wyraźniej jest stwierdzana, w formie i w układzie swoim zgadzają się zupełnie z trzecią Ewangelią, jak to przyznają nawet Renan i inni krytycy, trzeba zatem przede wszystkim zwrócić się do rozważenia dowodów autentyczności Ewangelii. Najdawniejsze świadectwa odnoszą się do Ewangelii Mateusza, korzystali z niej już pierwsi Ojcowie; wspomina ją naprzód Papiasz z Hierapolisu, uczeń św. Jana. Mówi on, że Mateusz słowa Pana (λόγια κυριακά) spisał w języku hebrajskim. Ponieważ zaś w owych czasach kanoniczna Ewangelia Mateusza niewątpliwie ogólnie była znana, więc to wyrażenie Papiasza λόγια musi się do niej stosować. Tenże sam Papiasz jest również najstarszym świadkiem, stwierdzającym istnienie Ewangelii Marka, o której mówi, że powstała z nauk Piotra o słowach i czynach Pana. Nawet Ewangelia Jana była pono znana Papiaszowi, gdyż Euzebiusz świadczy, że posługiwał się on cytatami z pierwszego listu Jana. I Polikarp, znający również ten list, może być także poczytywany za świadka Ewangelii Jana. Zna ją też św. Ignacy, którego listy napisane były około r. 110. I Justyn korzystał z niej, a także z pierwszej Ewangelii synoptycznej. Miał on jakoby posługiwać się też protoewangelią Jakóba, a także Ewangelią Piotra i Żydów, chociaż to jeszcze nie zostało dowodnie stwierdzone. W każdym razie Chrystologia Justyna okazuje, że nie poczytywał on Ewangelii Piotra za pismo apostolskie. Ponieważ Justyn czyni uwagę, że wspomnienia czyli Ewangelie spisane zostały przez uczniów apostołów, musimy więc wnosić, że za jego czasów istniały przynajmniej dwie Ewangelie. Uczeń jego Tacyan ułożył już harmonie Ewangelij dla użytku kościelnego. Świadczy to, że już we wczesnej dobie, może już około r. 125, a w każdym razie przed r. 140, istniał uznany przez Kościół Kanon, obejmujący cztery Ewangelie.

Ireneusz usiłuje wyjaśnić liczbę czterech Ewangelij rozmaitymi warunkami zewnętrznymi, jak cztery strony świata, wiatry i t. p. ¹⁾ Tertulian odpowiada gnostykowi Marcyonowi, który tylko częściowo uznawał Ewangelię Łukasza, a inne Ewangelie zupełnie odrzucał: „Utrzymuję, że nietylko w apostolskim Kościele, ale i w innych kościołach, złączonych z nim wspólnie

¹⁾ Adv. h. 3, 11, 8.

ścią tajemnic owa Ewangelia Łukasza przyjmowana była od samego początku w całej swej osnowie, gdy tymczasem ta, którą Marcyon zaleca większości kościołów jest nieznaną, a odrzucaną przez te kościoły, które ją poznały. I inne Ewangelie cieszyły się zawsze uznaniem Kościoła apostołskiego i przekazane nam przezeń zostały, jako to Jana, Mateusza, oraz Marka. Ta ostatnia Ewangelia pochodzi od Piotra, którego Marek był tłumaczem Ewangelii. Przez Łukasza ułożoną, niektórzy przypisują Pawłowi, w każdym razie to, co ogłosili uczniowie, przez mistrzów potwierdzone zostało ¹⁾“. Orygenes powołuje się na tradycję czterech Ewangelij, które w tej liczbie zawsze przez cały Kościół boży były przyjmowane ²⁾. Co do ostatniej Ewangelii powołać się też możemy na świadectwo najstarszych heretyków. Gnostycy już od początku II stulecia posługiwali się Ewangelią Jana w swoim systemacie emanacyjno-dualistycznym. Dowód, że ci heretycy uznawali tradycję kościelną, dotyczącą Kanonu ewangelicznego.

Wnosić należy z różnych wskazówek, że Kanon ów już na schyłku II stulecia został wykończony w głównej swej osnowie. Podstawową jego część tworzyły cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Apokalipsa, pierwszy list Pawła i pierwszy list Jana. Następne listy nie były jeszcze w tej epoce ogólnie przyjęte, ale, z wyjątkiem trzeciego listu Jana, wszystkie inne w tej dobie już dobrze były znane. „Nauczyciele Kościoła, którzy poruszali kwestye jego początków, wypowiadają zgodne przekonanie, iż Nowy Testament od niepamiętnych czasów toż samo, co w ich epoce posiadał znaczenie wśród Chrześcijaństwa“. To świadectwo jak utrzymuje Zahn ³⁾ może być przeciwstawione zdaniom sceptycznym, które powstanie Kanonu odnoszą do czasów sięgających poza II stulecie.

Nie jest wszakże wykluczone, że niektórzy Ojcowie nie mieli ustalonego zdania o poszczególnych apokryfach. Wszelako zawsze prawie odróżniali je od tekstów kanonicznych. I tak np. Klemens powołuje się na Ewangelie Egipcyan i Żydów, nie stawia ich jednak w jednym rzędzie z Ewangeliami kanonicznymi. Powszechnie uznane jest obecnie przez krytyków, że Ewan-

¹⁾ Adv. Marc. 4, 5.

²⁾ Orig. ap. Eus. H. E. 6, 25.

³⁾ Geschichte d. neutest. Canons. 1, 435.

gelia Piotra, której krótkie urywki ogłoszono około połowy II stulecia, powstała z naszych czterech Ewangelij.

8. Czas powstania różnych pism nowotestamentowych określony jest granicami epoki działalności apostołowej. Pisma Pawłowe odnoszą się do okresu pomiędzy pobytem w Atenach w drugiej jego podróży, a powtórnym uwięzieniem. Pisma katolickie przypadają na lata sześćdziesiąte. Co do czasu powstania Ewangelij dość ogólnikowo przekazano nam wiadomości, które wszakże w tem się zgadzają, że Ewangelie synoptyczne powstały przed zburzeniem Jerozolimy. W Kościele katolickim wiadomość podana przez Euzebiusza wykładana jest w ten sposób, że pierwsza Ewangelia odnoszona bywa do roku 42, druga do 43—44, trzecia do 63 r. Euzebiusz nie podaje wszakże dat dokładnych a nawet przytaczana przezeń data 42 roku, jako czas pierwszego pobytu Piotra w Rzymie, historycznie nie jest pewną i nie należy jej mieszać z wiadomością Papiasza i Klemensa Aleksandryjskiego o powstaniu wysnutej z nauk Piotra Ewangelii Marka. Pewniejsze świadectwo pochodzi od Ireneusza, którego grecki tekst przechował nam Euzebiusz. Według tego tekstu Ewangelia Mateusza powstała wtedy, gdy Piotr i Paweł w Rzymie nauczali i kładli podwaliny Kościoła, a zatem w epoce przed rokiem 61. Ewangelia Marka powstała już po śmierci obu apostołów, a zatem po r. 65. Ewangelia Łukasza bezpośrednio potem. Zakończenie *Dziejów Apostolskich* zdaje się świadczyć, że spisane zostały w r. 63; wszelako oprócz chronologicznych można jeszcze przytoczyć i inne względy, które spowodowały nagle przerwanie opowieści.

Pewną jest rzeczą, że niepodobna znaleźć pism starożytnych, któreby co do swej autentyczności i swego powstania tak licznymi, jak święte Pisma chrześcijańskie, stwierdzone były świadectwami. Już Augustyn odpowiadał na napaści manichejczyka Faustusa. „Skąd mogą wiedzieć ludzie, że księgi Platona, Arystotelesa, Cycerona i innych autorów przez nich napisane zostały? Litylko ze świadectw, które bez przerwy powtarzały się w czasach późniejszych. Wszakże wielu pisało o literaturze kościelnej nie z kanonicznym wprawdzie autorytetem, lecz niemniej z dążnością przyniesienia pożytku i nauczania. Skądżeż wiedzieć możemy przez jakich pisarzy poszczególne dzieła były utworzone, jeżeli nie ze świadectw ludzi współczesnych? Takim sposobem wiadomość o tych dziełach i ich pisarzach

przekazywana w ciągu wieków, aż do naszych czasów doszła" ¹⁾. Ta ciągłość świadectw jest niewątpliwie najpewniejszym łącznikiem pomiędzy nami i autorem z odległej epoki. Jasną jest rzeczą, iż żądać dowodów faktycznych od współczesnych i blizkich autorowi, czyli „żądać świadectwa naoczności od naocznych świadków powstania dzieła“ (Strauss), jest to przekraczać wszelkie usprawiedliwione wymagania krytyki. W dalszej konsekwencji na każdy dowód możnaby jeszcze nowych bez końca żądać dowodów. Z tych samych względów poczytuje Augustyn za śmieszne twierdzenie Manichejczyków, że Pisma św. zostały sfałszowane, bo przecież twierdzenia takiego nie mogą oni udowodnić jakimiś pismami, o których przechowała się pamięć niewątpliwa.

9. Wszelako czy rękojmie wystarczające dla pism świeckich mogą wystarczyć dla Pisma św? Czy mogą zadowolić naszą wiarę? Odpowiemy, że na tem miejscu nie mamy jeszcze na względzie momentu nadprzyrodzonego, który jak to uwydatnili już dawni apologetyci: Ireneusz, Tertulian, Orygenes w ostatecznej instancyi znajduje rękojmie w autorytecie Kościoła, natchnionego przez Ducha św. Tutaj chodzi nam jedynie o przyrzoną, historyczną wiarogodność. Owóż taka wiarogodność autentycznego pochodzenia Pism świętych ma za sobą nietylko liczne świadectwa historyczne, lecz poręczona jest też przez środki zapobiegawcze, stosowane od najdawniejszej doby przeciwko możliwemu fałszerstwu. Nie potrzebujemy się powoływać tutaj na stare szkoły żydowskie, czuwające nad czystością Pisma św., dla chrześcijan bowiem autorytet Starego Testamentu polega jedynie na autorytecie Nowego. Księgi Nowego Testamentu, wystosowane do pierwotnych gmin chrześcijańskich, w poszczególnych kościołach przechowywane i odczytywane pod ich pieczęcią i kontrolą, mnożyły się w odpisach, których wiarogodność poręczona była przez władzę kościelną. Ta od początku z największą starannością czuwała nad drogocennym skarbem Ducha św. Już w listach apostoelskich zalecane są różne środki ostrożności zabezpieczające czystość Pism świętych.

I tak np.; ponieważ zazwyczaj były one dyktowane, więc stwierdzały je zawsze podpisy piszących (1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18); zwracana też jest w nich uwaga na znak poręczający ich

¹⁾ C. Faust. 33, 6; De mor. eccl. 1, 29, 60; Conf. 6, 5.

autentyczność (2 Tess. 3, 17); uwydatniany też bywa charakter pisma (Gal. 6, 11). Piszący i adresanci wyraźnie bywają wymieniani (Rzym. 16, 22; 1 Piotr. 5, 12; Rzym. 16, 17; Ef. 6, 22; Filip. 2, 25). Paweł posyłał swe listy przez umyślnych wysłańców do odnośnych gmin lub osób; podobnie postanowienia apostołów w Jerozolimie przez specjalną deputację do Antyochii były przesłane. Pierwszy list Jana może być poczytywany za polecenie Ewangelii przez piszącego znanemu mu adresatowi. Apostoł troszczył się o to, aby list jego odczytany był wszystkim wiernym (1 Tess. 5, 27), albo przekazany innej gminie (Kol. 4, 16). Niekiedy przez sam napis listu autor dla szerszego koła go przeznacza (1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1; Fil. 1, 1). Apokalipsa na końcu samym (22, 98, 19; Por. 5 Moj. 4, 2) zawiera surowe potępienie tych wszystkich, którzyby skazili ją jakimś dodatkiem lub opuszczeniem. Św. Piotr występuje wprost w obronie listu św. Pawła (2 Piotr 3, 15). Ta troska o czystość tekstów Pism świętych każe przypuszczać, iż z tą samą starannością dbano o dokładne przechowanie osnowy pism historycznych, które z natury rzeczy nie mogły zawierać żadnych w tym względzie napomnień i wskazówek.

Zbyteczne byłoby też chyba dowodzić, że przy sporządzaniu odpisów dla innych gmin zachowywano również odpowiednie środki ostrożności, poręczające czystość tekstów. Rękopisy w tym względzie zawierały się w odrębnych pismach, któremi uwiarytelniano wysłańców. Takież same pisma dawano podróżującym członkom gmin, jako polecenia dla innych gmin (Rzym. 16, 1; 2 Kor. 3, 1; 1 Kor. 9, 2). Owe tak zwane *litterae commendaticiae* dowodzą, jakimi ostrożnościami zabezpieczano autentyczność wszelkiej komunikacji między wiernymi. Można stąd wnosić, że nie z mniejszą, a prawdopodobnie ze zdwojoną ostrożnością czuwano nad tekstami pism, przeznaczonych do odczytywania podczas służby bożej. List ucznia apostołów Polikarpa (zm. 155 r.) świadczy, że nawet pisma mniejszego znaczenia poręczone były odpowiednimi listami polecającymi, takie bowiem przeznaczenie ma ów list Polikarpa towarzyszący przesyłce listów św. Ignacego do Filipensów; Polikarp wymienia tam tego, który ma wręczyć list, z czego należy wnosić, że dla ostrożności zwykle tak czyniono.

I nieustanne stosunki wzajemne pomiędzy chrześcijanami, o których świadczy nawet szyderca Lucyan, przyczyniały się do

umożliwienia kontroli nad czystością różnych tekstów Pisma św. Miała ona szczególne znaczenie w początkach II stulecia, kiedy żyli jeszcze Quadratus, Papiasz, a nawet niektórzy współcześni Jezusa. Tertulian mówi: „Pozostajemy w związku nierozwalnym z Kościołem apostołskim, tak iż żadna odmiana w nauce zajść nie mogła. Jest to świadectwo prawdy“¹. „Przebiegnij Kościoły apostołskie, w których jeszcze katedry apostołów na miejscach swoich stoją i autentyczne ich pisma są odczytywane... jeśli zbliżysz się do Italii, to zbliżysz się do Rzymu, z którego otrzymujemy oświecenie... Prawo i proroków miesza on (t. j. Kościół) z pismami ewangelicznymi i apostołskimi i daje nam stąd napój wiary“¹). Fakt, że chrześcijanie za czasów prześladowania gotowi byli oddać raczej życie swoje, aniżeli swoje księgi, świadczy najwymowniej o czci gorliwej, z jaką je przechowywali. Kto grzeszył przeciwko tej czci, uchodził za zdrajcę (traditor). Ireneusz zaklina przepisowacza jednego ze swych pism, aby kopie dokładnie porównał z pierwowzorem i tę jego prośbę dodał do tekstu.

10. Wobec tego niepodobna przypuszczać, aby nieprawdziwe, podrobione pismo mogło osiągnąć w szerszych kołach powagę kanoniczną. Znany jest tylko jeden fakt, gdy apokryf nowo - testamentowy, tak zwana Ewangelia Piotra, za prawdziwe pismo apostołskie uznany został. Stało się to jednak nie w pobliżu siedziby biskupiej, lecz w odległej parafii Rhossos, na wybrzeżu syryjskiem i błąd ten niezwłocznie został spostrzeżony i usunięty, skoro biskup o treści nieautentycznego pisma poznał wiadomość. Godne uwagi jest uzasadnienie odnośnego zakazu biskupa: „Wiedźcie albowiem bracia, że Piotra i innych apostołów, podobnie jak samego Chrystusa przyjmujemy, wszystko zaś, co fałszywie przypisywane im jest, odrzucamy, jako świadomi, że nam takie rzeczy przekazane nie były“²). W tym i innych podobnych wypadkach ukazuje się moc kościelnej tradycyi, której wyrok powagą czasu uświęcony rozstrzygał o prawdziwości pism apostołskich, treść ich bowiem, wraz z wiarą przekazywana była. Cytaty z Ewangelii apokryficznych odrzucane były z uwagą, że nie zawierają się „w czterech przekazanych nam Ewangeliach“. Jeśli Serapion i Klemens zwraca-

¹) De praescr. c. 21, 36; De mon. c. 11. Aug. Ep. 93, 10, 38.

²) Eus. I. c. 5, 32, 2.

ją oprócz tego uwagę na treść samą i w osnowie jej dostrzegają oznaki nieautentyczności, nie świadczy to wcale przeciwko zasadzie tradycji, która przy wszelkich podobnych wyrokach zawsze bywa uwzględniana.

Jeśli tedy trudno było jakiszkolwiek apokryf podsunąć gminie pozbawionej biskupa, to powszechne dlań uznanie zyskać byobły istnem niepodobieństwem. Zaznaczyć należy, że pisma kościelne nieraz odczytywane bywały, chociaż nie miały powagi kanonicznej. Pewien przebiter w Azji mniejszej, który w dobrej intencji akta Pawła i Tekli pod imieniem Pawła wydał, został złożony ze swego urzędu. 60 (59) Kanon apostołski, który treścią swą należy do II stulecia, zapowiada karę wykluczenia z Kościoła na tego, który pomiędzy wiernymi rozpowszechnia księgi apokryficzne. Pastor Hermasa w II i III stuleciu uchodzi prawie za Pismo św. W Kościele edesseńskim trzeci list do Koryntyan cieszył się prawie kanoniczną powagą; w Aleksandryi wielkie uznanie miały listy Barnaby i Klemensa. Powszechne uznanie osiągnął wszakże tylko Pastor Hermasa, co zapewne przypisać należy proroczemu jego charakterowi. Augustyn mówi o apokryfach, że nie znajdują one uznania, ponieważ brak im należytego światła świadectw, są dziełami ludzi nieznanymi, którzy układają je, nie mając po temu odpowiedniego prawa.

Nowszemi czasy dostarczono prawdziwie pomnikowego dowodu przeciwko stawianiu apokryfów obok pism kanonicznych. W pomnikach pierwszych trzech, a nawet czterech stuleci ery chrześcijańskiej nie odkryto cech, któreby pochodziły z pism apokryficznych. Jedyne wyjątek stanowi malowidło z katakumb św. Januarego w Neapolu, na którym kościół przedstawiony jest w obrazie wieży (Pastor). Dopiero w V wieku poczęto się posługiwać apokryfami.

Ostrożność Kościoła sprawiła, że nawet poszczególne pisma kanoniczne nie zostały uznane, dopóki nie posiadano dostatecznej rękojmi ich autentyczności. Przekładano niebezpieczeństwo odrzucenia pisma, zasługującego na uznanie, byle tylko przez zbyt pośpieszne przyjęcie nie sfałszować Kanonu pismem dostatecznie niewiarygodnym. Tem tłumaczy się stosunek Kościoła na Wschodzie do poszczególnych listów katolickich i do Apokalipsy, na Zachodzie do listu do Żydów. W obu tych wypadkach powątpiewania spowodowane były przez racje wewnętrzne, które jednak nie okazały się w tym względzie wy-

starczającymi. Dla uznania księgi jakiejś za kanoniczną nie wystarczyła zgodność jej z uznaną powszechnie wiarą, trzeba na to było także stwierdzenia tradycyi kościelnej. Tylko w niedostateczności takowej, w poszczególnych wypadkach, opierano się też na racyach wewnętrznych, t. j. w treści pism zawartych.

11. Jeśli niekiedy nazwisko autora jest poczytywane za obojętne, byle tylko księga miała za sobą powagę i tradycyę kościelną, uchodziło za naturalną poniekąd zasadę, że tylko pisma apostołskie do liczby kanonicznych mogą być zaliczone. Kościół zbudowany jest na fundamencie apostołów i proroków (Efez. 2, 19). Apostołowie od Pana bezpośrednio naukę i posłannictwo otrzymali. Kto ich słucha, słucha Pana samego. „Jako mnie Ojciec posłał, tako ja was posyłam“ (Jan 20, 21), mówił zmartwychwstały Zbawiciel. „Dana mi jest wszystka władza na ziemi i niebie. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody“ (Mat. 28, 18). Jezus dał apostołom moc z góry idącą, aby byli jego świadkami w Jeruzalem, w Judei i Samaryi i aż do kresów ziemi (Dz. Ap. 1, 8) i Ducha św. zesłał na nich, aby ich w prawdzie oświecił. Św. Paweł powołuje się na bezpośrednie Objawienie boże. To też w ogóle trzymano się ściśle zasady, że tylko to za naukę chrześcijańską ma być poczytywane, co od apostołów pochodzi. „Jeśli się zgodzamy, że to jest prawdziwsze, co jest wcześniejsze a wcześniejsze to, co początkowe, początek zaś od apostołów, to zgodzić się też musimy, że wszystko to przez apostołów nam przekazane zostało, co w Kościele apostołskim za święte uchodzi“¹⁾.

W pierwszym Kościele wielką powagą cieszyli się prorocy. I nauka apostołów za prorocką poczytywana była. W prorokach odnajdywano całą naukę Jezusa i apostołów. Skoro Montaniści przeciwne wyrazili mniemania, po pewnem wahaniu zostali z Kościoła wykluczeni. Jeśli następnie pisma ewangelijno-apostołskie usunęły na dalszy plan proroctwa, należy to przypisać ustaleniu się Kanonu, jako najważniejszej podstawy religijnej. Poręczona przez tradycyę nauka apostołska uznana została przez Ojców Kościoła za samą istotę prawdy. „Pan udzielił apostołom pełnomocnictwo głoszenia Ewangelii; przez nich poznaliśmy prawdę i naukę Syna bożego; do nich mówił Pan: kto was słucha, mnie słucha; kto wami gardzi, mną gardzi i tym, który mnie

¹⁾ Tert., Adv. Marc. 4, 5;—Iren. I. c. 3, 3, 1. 4.

posłał (Łuk. 10, 16). Nie przez kogo innego, jeno przez nich doszła do nas Ewangelia, którą oni, od Pana otrzymawszy, głosili i według woli bożej na piśmie nam przekazali ona Ewangelię, będącą fundamentem i kolumną naszej wiary¹⁾. „To co apostołowie przekazali, przechowane zostało wiernie w gminach przez nich założonych i w podobny sposób, jak pierwotnie przez apostołów po wsze miejsca było szerzone, zgodnie z ich pismami“.

Pisma apostołskie i one jedynie były równoznaczne nauczaniu apostołów i tradycyi od nich idącej; apostołstwo uchodziło zawsze za kamień probierczy Pisma św. „Uznajemy to przede wszystkim, że wszelkie udowodnienie Ewangelii (instrumentum) pochodzi od apostołów, którym zadanie głoszenia Ewangelii przez Pana samego poruczone zostało“, mówi Tertulian przeciwko Marcyonowi. Żaden z biskupów, jakkolwiek byłby blizki czasów apostołskich, nie żywił uroszczenia, aby słowa jego miały tę samą posiadać powagę, co słowa apostołów. „Ani ja, ani nikt inny, mówi św. Polikarp, nie możemy się poczytywać za dziedziców mądrości błogosławionego i pełnego chwały Pawła, który skoro był pomiędzy wami niezawodne i doskonałe słowa prawdy wam głosił, a i nieobecny listy słał do was. Skoro w to się zagłębicie, możecie z nich osiągnąć zbudowanie w przekazanej wam wierze“. Święty Augustyn mówi, że od pism późniejszych należy odróżnić „wzniosłość i powagę kanoniczną Starego i Nowego Testamentu, które w czasach apostołskich potwierdzenie znalazły... w dziełach późniejszych mniej zawiera się powagi, jakkolwiek w niejednym z nich jednaką znajdujemy prawdę“. Augustyn odróżnienie to stosuje i do swoich własnych pism²⁾. Podobnie mówi św. Tomasz: „Wiara nasza polega na Objawieniu, będącem udziałem apostołów i proroków, którzy Pisma kanoniczne pozostawili; nie może być ona opierana na jakimkolwiek Objawieniu innym ludziom udzielonem³⁾“. Jakkolwiek niekiedy Ojcowie zdają się rozróżniać określenia: apostołski i kanoniczny, nie świadczy to wcale przeciw ogólnej ich zasadzie. I tak np. św. Hieronim wyraża się o liście do Żydów, że nie chodzi o to, kto był jego autorem, gdyż w każdym razie

¹⁾ Iren. 3, 1; 1, 10, 1.

²⁾ C. Faust. 11, 2, 5; C. Crescon. Don. 2, 31, 39; C. duas. ap. Pet. 4, 8, 20.

³⁾ S. th. 1, q. 1, a. 8, ad. 2.

napisany on został przez człowieka kościelnego i uświęcony przez codzienne odczytywanie w kościołach. W uzupełnieniu tego wszakże mówi o liście do Filemona, że ci, co bronią jego autentyczności szlusznie utrzymują, iż nigdyby on na całej ziemi przez wszystkie Kościoły nie został uznany, gdyby nie był listem Pawła. Słusznie też, że św. Augustynem powiedzić możemy: „Prawda Pism świętych, która dla utrzymania naszej wiary pamięci naszej powierzona została, od apostołów tylko pochodzić może i dzięki temu kanoniczną doniosłość i powagę posiada, pod wszelkimi względami i niewątpliwie uznaną być musi ¹⁾“.

12. W słowach powyższych apostołskość uznana jest za zasadę kształtowania się Kanonu Nowo Testamentowego. Występuje już ta zasada w najstarszym Kanonie rzymskim. Autor fragmentu muratoryjskiego przyjmuje takie tylko pisma, które mają za sobą przynajmniej pośrednie pochodzenie apostołskie. Jeżeli waha się poniekąd w przyjęciu Apokalipsy, ponieważ niektórzy w Kościele czytać jej nie chcą, nie świadczy to przeciw zasadzie apostołskości, lecz wynika z powątpiewania o prawdziwości tego pisma, a zarazem jest dowodem wymownym przeciw tym, którzy utrzymują, jakoby przed połową II stulecia nie było innych pism apostołskich, jak tylko Apokalipsy. Wspomniany autor utożsamia zawsze tradycję kościelną z apostołskością, dla wierzących bowiem powaga Kościoła rozstrzygała o pochodzeniu apostołskiem.

Ograniczenie miarodajnej zawsze przy tworzeniu się Kanonu zasady apostołskości przez zasadę katolicyzmu zachodzić mogło jedynie przy tych księgach, których pochodzenie apostołskie, z powodu niedostatecznego ich rozpowszechnienia, nie zupełnie było pewne. W wyborze pism nauczających Kościoł kierował się zawsze powszechnem ich w służbie bożej użyciem i te tylko przyjmował, które na mocy tradycyi za niewątpliwie apostołskie mógł uznać, które nosiły imiona apostołów, albo też powszechnie im były przypisywane. Muratorianum przyznaje wprawdzie Kościołowi prawo rozstrzygnięcia, jakie księgi do Kanonu należą, ale przez to nie twierdzi wcale, „aby te z nich mogły uzyskać aprobatę kościelną, które pośrednio lub bezpośrednio od apostołów nie dały się wyprowadzić“, lub też, aby jakiegokolwiek pisma

¹⁾ Ep. 129; 82, 7.

apostolskie, choćby nie zwrócone do ogółu, miały być przez Kościół odrzucone.

Tak więc zasada apostolskości przy kształtowaniu się Kanonu zawsze w Kościele istniała nie zaś dopiero przez Gnostyków została przyjętą. Ci tworzyli sobie w swoich dowodzeniach sztuczne łańcuchy tradycji, ponieważ nie posiadali prawdziwego apostolskiego Kościoła. Oczywiście w późniejszym czasie nie potrzeba było powoływać się wciąż na powagę apostolskiego pochodzenia, gdyż przecież Kościół katolicki apostolskim był sam przez się, a zatem wyrok jego zastępował zupełnie zasadę wysnuwaną z historycznego dowodu o pochodzeniu danego pisma. Wszelako zasada ta nigdy zapomniana nie była. Święty Augustyn radzi egzegetom, aby co do uznania pism kanonicznych szli za większością Kościołów katolickich, pomiędzy którymi niewątpliwie takie się znajdują, które posiadają apostolskie siedziby i listy od apostołów otrzymywały. Jeszcze Beda w swojej przedmowie do *Dziejów Apostolskich* zasadę apostolskości podnosi. Słusznie przeto można powiedzieć, że Kościół w ustanowieniu Kanonu nigdy nie postępował sobie samowolnie; w ogóle samowola jest przeciwieństwem całej historii Kościoła. Dlatego można śmiało zaprzeczyć wszelkim usiłowaniom przypisywania pewnych Ksiąg kanonicznych tylko bezpodstawnemu wyrokowi Kościoła. Kościół nigdy niekanonicznych Ksiąg nie czynił kanonicznymi przez umieszczenia ich w Kanonie.

13. Tertulian wobec pogan podnosi dawność pism Starego Testamentu, uznają już przez Ptolomeusza w przekładzie LXX. Juniliusz przytacza następujące dowody na to, że księgi naszej religii z boskiego pochodzą natchnienia: 1. Prawda ich treści. 2. Porządek rzeczy, zgodność nakazów, czystość stylu i prostota wykładu. 3. Charakter autorów i nauczycieli, którzy bez pomocy Ducha bożego, jako ludzie, nie mogliby nam przekazać spraw boskich, w swej prostocie nie mogliby głosić rzeczy tak wzniosłych, ani w swej nieświadomości nie zdolniby wyrazić myśli tak głębokich. Dodać tu też należy oddziaływanie ich nauki, która jakkolwiek rozpowszechniana była przez ludzi pogardzanych, niemniej przeto świat opanowała. Przemawia też za boską treścią Pisma św. świadectwo przeciwników naszej wiary, jak Sybilla, albo filozofowie pogańscy, oraz ziszczenie się zawartych w niem przepowiedni; wreszcie towarzyszące rozpowszech-

nieniu jego cuda i największy z tych cudów: przyjęcie Pisma przez wszystkie odporne mu niegdyś ludy.

Dowody te nie mogą być wprawdzie uznane za stwierdzenie bezwzględne natchnień bożych w Piśmie św., przemawiają jednak niewątpliwie za jego wiarogodnością ludzką. Głęboka i wielostronna mądrość w Piśmie św. skupiona, sama przez się już świadczy o wiedzy, charakterze i wzniosłości duchowej. Lud żydowski wpośród ludów pogańskich, oddających się wyuzdanej orgii bałwochwalstwa, przedstawia się nam jako trzeźwy wśród pijaków. Dziejopisarstwo innych ludów jest mniej lub więcej samochwalcze. „Jedynie Stary Testament wyjątkowym sposobem wolny jest od fałszów patryotycznych. Prawdomówność jego bezprzykładna jest w dziejopisarstwie i wzbudzać musi podziw tych nawet, którzy dalecy są od uznania w nim natchnienia bożego¹⁾. Dziejopisowicze żydowscy wyrażają nieraz surowe potępienie występków ludu lub poszczególnych jego przedstawicieli (1 Mojż. 25, 27; 4 Mojż. 20, 12; 2 Sam. 12; 2 Król. 20, 17). Prorocy przekazali potomności nieporównanie potężne w swej grozie napomnienia i zwiastowania kar za grzechy ludu. Historycy starotestamentowi nie ulegli też powszechnemu u innych historyków błędowi, polegającemu na wyprowadzaniu wszystkich zasobów ducha ludowego z jednej, wyłącznej epoki mytycznej. Owszem widzimy w Biblii obraz stopniowego rozwoju w religii i w kulcie, od Abrahama aż do Mojżesza i proroków. „Słusznie dochodzimy do wniosku, że Izrael we wszystkich częściach swojej literatury osnowę swej historii wiernie przechował“ (König).

Autorowie ksiąg Pisma św. podają nam fakty i wiadomości nietylko jako naoczni świadkowie, lecz także jako badacze, którzy korzystali ze źródeł dzisiaj zaginionych. I tak w 4 Mojż. 21, 14, wspomniana jest księga wojen Jahwy, w Jcz. 10, 13, w 2 Sam. 1, 18 księga Sprawiedliwych. Księgi Królewskie wymieniają historię Salomona, kronikę Judy i Izraela, a Kroniki wspominają historyczne Księgi proroków Ahiasza, Addona, Jehu i Izajasza. Nowsze badania archeologiczne w wielu punktach, kwestionowanych przedtem, potwierdziły zupełnie opowiadania biblijne. Asyryjskie napisy klinowe dostarczyły potwierdzenia chrono-

¹⁾ Jun., Just. reg. 2, 29; Tert., Apol. c. 18.

gii biblijnej; podobnie i badania starożytności egipskiej świadczą na korzyść podanych przez Pięcioksiąg wiadomości. Że obraz stosunków egipskich zawarte w Pięcioksięgu świadczą o gruntownej tych stosunków znajomości, o tem coraz dowodniej przekonywamy się. Okazuje się to w badaniu szczegółowem odnośnych faktów stwierdzonych przez pomnikowe napisy. Imiona plemion izraelskich zawarte są w liście ludów palestyńskich pokonanych przez Tutmesa II.

Co do Nowego Testamentu apologeti dawni, szczególnie Orygenes i Euzebiusz, w sposób wyczerpujący przedstawili dowody wiarogodności. Całe przedstawienie w nim rzeczy każe wnosić, iż opowiadający o faktach autorowie to tylko podają, co sami naocznie widzieli, lub też o czem od naocznych świadków mogli się dowiedzieć. Ewangeliści widocznie pomijają to, co jest dla nich zaszczytne, przytaczając natomiast swoje błędy. Godne uwagi jest np., iż Mateusz siebie samego zowie celnikiem, Marek zamileza o posłannictwie Piotra, opowiada zaś o zaparciu się przezeń Chrystusa. Wszyscy ewangeliści dokładnie podają wiadomość o zdradzie Judasza, na którą powołuje się Celsus w swojej polemice przeciw Chrześcijaństwu. Uwydatniona jest też w Ewangeliach niewiara uczniów i ich lekliwość w nocy poprzedzającej mękę pańską. I obraz życia Chrystusowego tak widocznie niema na celu apoteozy, iż uwydatnione w nim jest szczególnie dobitnie niskie pochodzenie Jezusa, a nawet ze szczególnym naciskiem przedstawiona śmiertelna trwoga Zbawcy w Getsemani. Charakterystyka poszczególnych osób jest tak dosadna i konsekwentna we wszystkich czterech Ewangeliach, że musiała się opierać niewątpliwie na własnem doświadczeniu autorów. A ci sami mężowie, którzy na pismach swych wycisnęli tak wyraźne znamię bezstronnej prawdomówności, wyznawali w nich wiarę swą w Chrystusa, Syna bożego przed Sanhedrynem i władzami pogańskimi, oraz za wiarę tę życie oddawali.

Godnem jest też uwagi, że w następstwie dokładniejszych badań archeologicznych i krytycznych osiągnięto ostatnimi czasy nierównie pozytywniejsze rezultaty, aniżeli przed laty pięćdziesięciu, za czasów rozkwitu krytyki tendencyjnej i hipotezy mytów, która całą treść Ewangelii usiłowała wyprowadzić z umyślnej rzekomo tendencyi i z legend mytycznych. Nawet Jülicher w Chrystusie synoptycznym znajduje podobieństwo por-

tretowe, jakiego nigdy nie zdołali osiągnąć mistrzowie historyografii przy wszelkich środkach pomocniczych, dostarczanych im przez technikę naukową. Ramsay zaś mówi: „Przed laty z wielkim zajęciem ale z małym zrozumieniem przyjmowałem wyniki negatywnej krytyki Ewangelij. W ostatnich latach, odkąd zrozumiałem lepiej dzieje rzymskie, doszedłem do przekonania, że byłoby równą niedorzecznością poczytywać księgi Nowego Testamentu za rzeczy podrobione w II stuleciu naszej ery, jak np. dzieła Horacego i Wirgiliusza uważać za podrobione w epoce Nerona“.

§ 19.

Natchnienie Ducha świętego.

Objawienie i natchnienie u proroków i autorów Ksiąg świętych.— Nauka o nich Izraelitów.—Nowy Testament o natchnieniu w Starym Testamencie.—Natchnienie w Nowym Testamencie wynika z natchnienia ożywiającego apostołów.—Działalność pisarska apostołów ma znaczenie li tylko okolicznościowe i uboczne.—Promulgacya natchnienia. — Natchnienie w drugiej i trzeciej Ewangelii.—Ekonomia boska w Pismach św. Nowego Testamentu.—Zrównanie Nowego i Starego Testamentu. — Istota natchnienia. — Natchnienie słowne u Ojców, późniejszych pisarzy, u reformatorów. — Działalność ludzka przy tworzeniu Pism św. — Szkoła aleksandryjska i antycheńska.—Wyjaśnienie różnic.—Różnice jako dowód wiarygodności.—Praktyczne zastosowanie tej zasady.—Wyrażenie „dyktowanie“, przy określeniu natchnienia.—Zdanie teologów trydenckich o natchnieniu.—Nowsi teologowie.—Różne stopnie natchnienia. — Nowożytnie pojęcie natchnienia. — Pośrednie i bezpośrednie zasady ograniczające pojęcie natchnienia. — Obiter dicta kardynała Newmana.—Encyklika Leona XIII.—Tomasz i Bełarmin.—Zastosowanie do przedmiotów przyrodoznawczych.—Trydentinum i Vaticanum.

I. Dowód natchnienia.

1. **S**więci pisarze Starego Testamentu niejednokrotnie zaznaczyli, że dane im zostało od Boga posłannictwo spisывania Objawień, jakie otrzymywali, aby w ten sposób wszelkie przepowiednie od Boga pochodzące unaoczniać niejako ludowi na piśmie i prawdziwość ich przed mającemi nadejść pokole-

niami zaświadczyć. Posługiwali się oni wszakże pismem i w tym celu, aby nieobecny na podstawie swego Objawienia pociechy udzielić, oraz nadzieję i odwagę w nich pobudzić. Układali też piśmienne zbiory swoich Objawień, aby treść ich potomności przekazać. Prawdopodobnie nie podawali ich w dosłownem brzmieniu i nie ograniczali się na tem tylko, co ustnie głosili (Jer. 36, 29). Później, mianowicie w Babilonie, prorocy przemówienia swoje odrazu na piśmie ogłaszali. Jako znak uznania służyło składanie ich pism w arce przymierza (2 Mojż. 40, 3; 5 Mojż. 31, 26).

Prorocy nie czynili żadnej różnicy pomiędzy oznajmieniem ustnem i ustalonym na piśmie. Jak otrzymywali swoje Objawienia, tak je głosili i o ile potrzeba zachodziła utrwalali piśmiennie. Głoszone ustnie lub przekazywane piśmiennie mowy prorocze uchodziły jednak za słowo boże. Księga Zakonu zawierała objawioną wolę Boga (Ps. 39, 8; 119). Natchnienie (inspiratio), od Wszchemocnego pochodzące, było źródłem wszystkiego poznania (Job. 32, 8). Natchnienie i Objawienie nie różnią się między sobą istotowo. Dopiero od XVI wieku poczęto je rozróżniać. Są one wszakże oddziaływaniem tychże samych wpływów bożych i tylko co do czasu, nie zaś logicznie co do ducha i woli mogą się różnić. Wraz z udzielającym się natchnieniem przyrodzonym budził się w tym, który je utrzymywał, popęd do wyrażenia go ustnie lub piśmiennie. W każdym razie przy utrwaleniu na piśmie natchnień nadprzyrodzonych należy przypuszczać w znaczniejszej mierze uczestnictwo pisarza lub jego pomocników. Jako przemawiające za natchnieniami słownymi, t. j. udzielonemi wprost w słowach przytaczają ustępy Jer. 36. 1. 2; 4. 17. 18; Ps. 44, 1, ale z samego brzmienia tych ustępów wynika, że takie wyjaśnienie nie daje się utrzymać, a przynajmniej nie może uchodzić za konieczne i nakazane. Do istoty natchnienia w tym charakterze, w jakim ono ujawnia się w całym Starym Testamencie, nie należy wcale bezpośrednio udzielanie go w słowach. Wyjątek stanowią tu tylko przykazania dekalogu i poszczególne, specjalne nakazy boże. Tem mniej można przypuszczać takie natchnienie słowne w biblijnych pismach historycznych i moralno - życiowych, ponieważ tu wchodziła w grę obserwacya i dane były realne fakty życia. W tych razach należy brać natchnienie w znaczeniu luźniejszym. Księga mądrości jest zbiorem nauk i przepisów dla życia moralnego i religijne-

go, rozwiniętych pod wpływem boskiego Objawienia, a jednocześnie są oznajmieniem mądrości bożej, jakkolwiek nie wynikającej z bezpośredniego natchnienia (Przys. 30, 1—6). Autor Księgi mądrości powołuje się na Ducha mądrości (7, 5—14), który udzielił mu zrozumienia rzeczy ukrytych i dał polecenie uczenia ludzi. Wprowadza on wielokrotnie mądrość, jako osobiście przemawiającą, ale wznosi się też nieraz ponad to retoryczne uosobienie do niejasnego rozróżnienia osób bożych i powołuje się na słowo boże, jako na źródło wszelkiej mądrości i wszelkiego natchnienia. W poszczególnych wypadkach trudno rozstrzygnąć, czy dany autor powołuje się tylko ogólnie na boży dar mądrości, jako na źródło jej w swych pismach, czy też jest świadomy bezpośredniego oddziaływania na siebie natchnień bożych.

2. Księgi Starego Testamentu po raz pierwszy nazwane są świętymi w 1 Mach. 12, 9. Wedle świadectwa Filona, Józefa i Talmudu Żydzi poczytywali swe Księgi za Pisma od Boga pochodzące. „Jaką czią otaczamy nasze pisma, mówi Józef¹⁾, okazują to fakty. Jakkolwiek bowiem posiadamy je od wieków, nikt nie ośmielił się cokolwiek do nich dodać lub im ująć. Wszyscy Żydzi niejako już z piersi macierzystej wyssali cześć dla swych pism świętych, których nauką i badaniem wciąż się zajmują i dla których, w razie potrzeby, śmierć nawet gotowi są ponieść“. Filo przytacza podanie o cudownem natchnieniu 70 tłumaczy (LXX) w Aleksandryi.

Prawda, że Żydzi wszystkie Księgi, z prastarych czasów traktujące o przedmiotach teologicznych lub o dziejach wybranego przez Boga ludu, poczytywali za natchnione. Filo i swoje pisma tu zaliczał. Wszelako należy odróżniać to z pogańskiej teozofii zaczerpnięte natchnienie Filona, od natchnień bożych w ścisłem znaczeniu, przez tradycję przekazanych. Heleńskie wyobrażenia co do natchnień wyższych podzielali też Eseńczycy w Palestynie i Terapeuci w Egipcie. Teopneustia obejmowała Księgi kanoniczne i apokryfy, ale inaczej była ona pojmowana w księgach prorockich, jak w Księgach mądrości. Józef ogranicza podaną przez się liczbę 22 Ksiąg kanonicznych do czasów Artakserksesa Longimana, to jest do czasu, w którym duch prorocy w Izraelu miał się wyczerpać. To, co później napisane zostało, mniej jest wiarogodne z powodu braku

¹⁾ Contra Apion. 1, 8.

nieprzerwanego szeregu proroków. Wszelako natchnienie prorocze nie zostało i wtedy zupełnie wyczerpane, gdyż Józef nie tylko Hyrkanowi, lecz i sobie samemu przypisuje oświecenie od Boga pochodzące. Rozróżnia on też natchnienie pism proroczych i historycznych, zgadzając się w tym względzie z Filonem i z Talmudem. Thora, prorocy i Księgi święte wyprowadzane są wprost ze źródeł boskiego natchnienia, a e i między temi pismami czyniona jest różnica. Majmonides głosił teorie, wedle których Bóg przemawiał bezpośrednio do autora Thory, do Nebin (prorocy) przez ducha proroczego, zaś autorowie Kethubin Książ (hagiografa) przez Ducha św. byli oświeceni.

3. W Nowym Testamencie pisma Starego Testamentu, jako święte są wspomniane, tylko że nie wszystkie wymienione zostały. Jezus sam powołuje się na Mojżesza i proroków, nie rozróżniając przytem słowa bożego od słowa natchnionych pisarzy. „Napisano jest“ pismo mówi, „Bóg mówi przez proroków“ — te i tym podobne wyrażenia świadczą dowodnie, że przez takie powołanie się na najwyższą instancję prawdy bożej, usunięta została wszelka wątpliwość. Św. Paweł zowie Stary Testament „Pismem świętem“ (Rzym. 1, 2), lub wprost „Pismem“ i przytacza poszczególne zdania, jako „słowo pisane“ (1 Kor. 15, 54).

Bezpośrednie świadectwo natchnienia znajdujemy u Mateusza 22, 43, gdzie Jezus mówi o Dawidzie, że ten w „duchu“ przemawiał. Autor listów do Żydów wprowadza wprost przemawiającego Boga lub Ducha św. Święty Piotr mówi, że Duch św. przez usta Dawida przepowiedział los Judasza (Dzieje Ap. 11, 16) i czyni uwagę o prorocत्वach w Piśmie zawartych, że nie pochodzą one z własnego wykładu, lecz iż Duch św. przez nie przemawia (2 Piotr 1, 20; 1 Piotr 1, 10—12). Z tych wyrażen oczywiście wypływa prawda o istnieniu w ogóle natchnienia w Piśmie św. „Wszelkie Pismo od Boga natchnione jest pożyteczne ku nauczaniu, ku strofowaniu, ku ćwiczeniu sprawiedliwości, aby człowiek boży był doskonały ku wszelkiej sprawie dobrej wyćwiczony“ (2 Tym. 3, 16).

Można przeto wraz z Orygenesem powiedzieć, że tak u Żydów jak i u chrześcijan Księgi święte niewątpliwie powstały pod natchnieniem Ducha bożego. W tem zn czeniu słusznem jest to, co mówią teologowie nowożytni, iż Chrześcijaństwo od początku było religią książkową. „Już w nauce swego Założy-

ciela boskiego, swych apostołów, wszystkich w oóle swych przedstawicieli piśmienniczych zawierało żydowską zasadę formalną szczególnego autorytetu pism natchnionych, jako obowiązującą normę życiową i wskazówkę ku żywotowi wiecznemu“ (Jan 5, 39).

4. Dla natchnień Nowego Testamentu w nim samym nie znajdujemy oczywiście bezpośrednich świadectw, jeżeli nie uwzględnimy początku Apokalipsy. Gdyby ustęp 1 Tym. 5, 18 miał być przytocznym z Łukasza, to dowodziłby on zrównania Nowego ze Starym Testamentem. Ponieważ jednak poprzedzony jest przez cytate staro - testamentową, więc wniosek odnośny może podlegać wątpliwości. Wszelako natchnienie Pism apostołskich tak faktycznie, jak i istotowo uznane być musi nieodzownie przez Kościół, jako skutek natchnienia apostołów w ogóle. Pan udzielił im Ducha św. dla obrony przed sądem (Mat. 10, 19). Ojciec dał im wniknąć w tajemnice (Mat. 11, 25; 13, 11; 16, 17). Chrystus przed swem Wniebowstąpieniem przyobiecał im Parakleta, nietylko by im przypominał to, co im powiedziane zostało (Jan 14, 16; 17, 26), lecz także, aby ich nauczał tego, czego zrazu pojąć nie zdołali (Jan 16, 12, 13). Zmartwychwstały Pan dał polecenie apostołom, aby wszystkie ludy nauczali, oraz by oczekiwali w Jerozolimie Objawienia od Ojca i po otrzymaniu Ducha św. stali się głosicielami nauki jego, aż po krańce ziemi (Łuk. 24, 49; Jan 15, 27; Dz. Ap. 1, 4, 8). Św. Piotr naoczne świadectwo o życiu Zbawcy poczytywał za nieodzowny warunek apostołatu (Dz. Ap. 1, 21, 22). Jakkolwiek w dniu zesłania Ducha św. otrzymali go wszyscy uczniowie zgromadzeni w Jerozolimie, a św. Piotr powołując się na Joela 3, 1, zapowiada zstąpienie Ducha św. w epoce mesyanicznej na ogół ludzi, nie wynika wszakże stąd, aby wszyscy jednako Duchem św. napełnieni zostali. Owszem, jak z działalności i z historii apostołów widzimy, oni jedynie zostali powołani, jako świadkowie życia, śmierci i zmartwychwstania Zbawcy, oraz głosiciele jego Ewangelii (Jan 21, 24; 1 Jan 1, 1; 2 Piotr 1, 16). Apostoł Paweł otrzymał zaś szczególne Objawienie (1 Kor. 9, 1; 15, 8; Gał. 1, 12).

Nauka o natchnieniu pisarzy nowo-testamentowych opiera się przede wszystkim na uznaniu posłannictwa apostołskiego, które tem się różniło od proroczego posłannictwa w Starym Testamencie, że działało trwale i różnorodnie wśród rozmaitych

stosunków i w rozmaity sposób, nietylko przez nowe Objawienia, ale także przez przypomnienie i głoszenie ludziom nauk od Jezusa otrzymanych. Jakkolwiek naogół należy odróżnić natchnienie z Objawienia wynikłe, od natchnienia w ciaśniejszym zakresie, pewną jest rzeczą, że u apostołów jedno od drugiego nie może być oddzielone. Pozostawali oni zawsze pod wpływem i kierownictwem Ducha św., bez względu na to, czy ustnie, czy też na piśmie udzielone im przez Pana Objawienie wiernym udzielali. Natchnienie ich tem się różniło od natchnienia proroków, iż było następstwem życiowego obcowania z Panem. Jeśli to natchnienie apostołów będziemy poczytywać za skutek przebywania w nich Ducha św., to należy ten stosunek odróżnić od wszelkich oświeceń z Ducha św. pochodzących, jaki może zachodzić u ogółu wiernych w zbiorowym ich życiu, albo też u proroków dla szczególnych celów obdarzonych wyższem posłannictwem. Apostołowie indywidualnie i stale pełnili swoje posłannictwo i odpowiednio po temu otrzymywali natchnienie.

Apostołowie nie uważali za potrzebne powoływać się na szczególne natchnienie dla swej działalności pisarskiej. Oni sami podobnie, jak i wierni, do których przemawiali, przekonani byli, że Duch św. przemawia zawsze przez nich, niezależnie od tego, czy ustnie, czy piśmiennie myśli swe wyrażają. Dlatego powoływali się oni tylko na swój urząd apostołowski i to zupełnie wystarczało dla stwierdzenia prawdy ich działalności. Wprawdzie św. Paweł wspomina nieraz o Duchu św., który przezeń przemawia, ale nie dlatego, aby w ten sposób stwierdzić chciał natchnienie poszczególnych swych listów, lecz w tym celu, aby ogólnie uwydatnić boski autorytet, będący rękojmią jego nauki i działań apostołskich. „Mniemam, mówi, iż Ducha św. posiadam“ (1 Kor. 7, 40). Na początku listu do Galatów powołuje się na boskie źródła Ewangelii. Ewangelia ta wszakże nie polega na przedstawieniu piśmiennem faktów ewangelicznych, lecz jest nauką o nich w formie odpowiedniej dla pogan.

Św. Piotr mówi o listach Pawłowych, stawiając je obok innych Pism św., iż były one napisane według udzielonej Pawłowi mądrości (2 Piotr. 3, 15). Czyż mądrość ta inne ma mieć znaczenie w listach, aniżeli w nauce ustnej? Przeciwnicy Pawła św. w Koryncie mówili wprawdzie: „Listy jego ważne są i potężne, ale obecność słaba i mowa wzgardzona“ (2 Kor. 10, 10). Cóż na to odpowiada Paweł: „To niechaj myśli, który takowy

jest, iż jacy jesteśmy mówą przez listy w niebytności, tacy i obecnie w uczynku“. W Apokalipsie natchnienie „z Ducha“ (1, 9) odnosi się do wizyi, nie do pisania, niemniej przeto ów jest wysławiany jako szczęśliwy (1, 3), który czyta i słyszy słowo prorocstwa i to, co tam napisane zachowuje.

5. Działalność piśmiennicza apostołów była tylko uzupełnieniem ich nauki ustnej; sama przez się odrębnego celu nie miała. Pisma nowotestamentowe były to pisma okolicznościowe, uzupełniające naukę ustną i osobistą działalność, co jednak nie zmniejsza znaczenia ich dla przyszłości. Co do listów nie trzeba tego dowodzić; dość wspomnieć ustęp z pierwszego listu do Koryntyjan, w którym apostoł, przechodząc do nowego przedmiotu, powołuje się na nakłaniające go do tego zewnętrzne przyczyny. Moznaby tylko powątpiewać o tym charakterze okolicznościowym przy Ewangeliach i Dziejach Apostolskich. Dziś jednak należy uważać za stwierdzone, że i te pisma powstały pod wpływem zewnętrznych stosunków i nie miały na widoku wyczerpującego przedstawienia rzeczy. Euzebiusz mówi o Mateuszu i Janie, że ci, różniąc się w tym względzie od innych apostołów, którzy żadnych Ewangelij nie pisali, przez konieczność zostali nakłonieni do pisania. A św. Chryzostom twierdzi, że cała żarliwość apostołów nie ujawniała się w samym piśmie, gdyż wiele nauk i bez pisma nam przekazali. „Dla czego, mówi z pośród tak wielu uczniów Chrystusowych dwaj tylko apostołowie i dwaj ich następcy pisali Ewangelie? Dlatego, że powodowali się nie ambicyą, lecz potrzebą¹⁾“.

Egzegeci greccy wszyscy poszli za tym poglądem swojego znamienitego mistrza. Niewielką ilość Ewangelij wyjaśniają tem, że apostołowie nie troszczyli się o swoją własną chwałę, lecz tylko o najwłaściwszy sposób udzielenia ludziom darów Ducha św. Egzegeci łacińscy zrazu mało zajmowali się tą kwestyą, ale dość przeczytać przedmowę św. Hieronima i prace św. Augustyna o zgodności Ewangelij, aby się przekonać, że i oni również działalność pisarską apostołów poczytywali za okolicznościową i dodatkową. Odpowiada to zupełnie tradycyjalnemu pojmowaniu tej sprawy, gdy Salmeron mówi o Łukaszu, że i on podobnie, jak i trzej inni ewangelisci, pisał na skutek prośby i koniecznej potrzeby.

¹⁾ In Act. Ap. hom. 1, 3.

Słusznie też mówi Möhler, iż nietylko Nowy Testament, lecz i pisma Ojców przez potrzebę spowodowane były; mianowicie przez napaści przeciwników wiary.

Pomimo tego poglądu na okolicznościowe powstanie pism nowotestamentowych, tak za czasów apostołskich, jak i później w epoce poapostolskiej, wszyscy wierni poczytywali za niewątpliwe natchnienie w nich się przejawiające. Jakżeż inaczej mogli sądzić, skoro wiedzieli i wierzyli, że Duch boży kieruje czynami apostołów? Posłannictwo Saula i Barnaby było skutkiem bezpośredniego powołania ich przez Ducha św. Św. Paweł we wszystkich ważniejszych swoich działaniach przez Ducha bożego był oświecony i kierowany; nawet poszczególni członkowie gminy otrzymywali dary łaski, dla osiągnięcia określonych celów (1 Kor. 12, 12). Jakkolwiek apostoł wyraża się w tym względzie tylko hypotetycznie, nie można powątpiewać, że przyznawał on sobie dar proroczy i znajomość tajemnic bożych. Atoli nie potrzeba tutaj przypuszczać odrębnego namaszczenia, któreby naznaczało apostołów do piśmiennego głoszenia nauk bożych. Wprawdzie na podstawie 2 Tym. 3, 16 i 2 Piotr 1, 21, niektórzy chcieli widzieć jakieś odrębne działanie Ducha św., w ściślejszem znaczeniu, wzbudzające natchnienie w piśmie. Odnośne miejsce św. Pawła poczytywane było niekiedy za dowód jedności w Starym i Nowym Testamencie, w Zakonie i prorokach, w Ewangeliach i Pismach apostołskich. „Księgi Starego i Nowego Testamentu poczytywane były zawsze w tradycyi naszych przodków za natchnione przez Ducha św. i jako takie Kościołom chrześcijańskim przykazane zostały“ ¹⁾. Nie przeszkadza to nam wszakże uznawać u apostołów tegoż samego daru Ducha św. w obu, wedle swej formy różnych, sposobach ich działalności.

6. Apostołowie przekazali Kościołowi swe pisma, nie uwydatniając wcale zawartego w nich natchnienia. Posłannictwo apostołskie wystarczało, jako rękojmia natchnień bożych tak w ustnej ich nauce, jak i w pismach. Ojcowie Kościoła w tem znaczeniu też pojmowali owe pisma. Niesłusznem jest twierdzenie, że główną rękojmią autorytetu pism apostołskich była tradycya kościelna. Istotną rzeczą była tu nie tradycya sama, lecz warunkujące ją źródło natchnień i posłannictwa z Boga pochodzące. „Apostołowie tak przez żywe słowo, jak i przez listy głosili swą naukę“ mówi Tertulian. „Ewangelia, którą z natchnienia

¹⁾ Ruf. Expos. symb. c. 32.

Ducha św. głosili i w piśmie tymże Duchem natchniona była¹⁾“. Świadectwem tego natchnienia pism apostołskich był autorytet Kościoła, który je przyjął i za kanoniczne uznał, autorytet opierający się na tradycji, od apostołów idącej. Pisma apostołskie, jako takie, były dziełem pochodzącem od Boga za pośrednictwem natchnienia, udzielonego ich twórcom, a zatem podobnie, jak Pisma Starego Testamentu, stanowiły one bezpośrednie źródło Objawienia.

Duch św. wtajemniczał apostołów w prawdy wiary i uprzytomniał im w myśli wszystko to, co im było powiedziane i poruczone do ogłoszenia wiernym. Duch ten jednak działał w nauce głoszonej słowem żywym, jak i na piśmie, jednaką i w tym i w tamtym razie był pobudką i pomocą. Słowa Chrystusa: „nie myślcie, jako aby co byście mówić mieli“: (Mat. 10, 19), stosują się nie tylko do obrony wobec sądu, lecz także do wszelkiego pełnienia urzędu apostołskiego, tak w słowie, jak i na piśmie. Nigdzie w pismach apostołów nie znajdujemy wskazówki, aby czyniono kiedykolwiek różnicę między nauką głoszoną ustnie i piśmiennie. Kładziony jest tylko nacisk na stwierdzenie prawdziwości listów przez podpisy ich autorów lub pisarzy, oraz przez świadectwo posłańców, którzy je wiernym zanosili. Ojcowie nie znają także różnicy pomiędzy słowem i pismem apostołskim. Pisanie samo przez się nie wchodziło oczywiście w zakres posłannictwa apostołów, tylko okoliczności zewnętrzne nakłaniały ich do posługiwania się środkami pisma.

Przypuszczenie odrębnych natchnień Ducha św. w działalności pisarskiej apostołów pozostawałoby w przeciwieństwie z całą historią faktów zbawienia. Dowód boskiego pochodzenia nauki Chrystusowej w niej samej się zawiera, oraz w posłannictwie jej głosicieli, niezależnie od tego czy ustnie, czy piśmiennie została nam przekazana. Wszak i wiara w natchnienie Starego Testamentu nie na innem, jak na apostołskim polega świadectwie, czego dowodzi choćby rozpowszechnienie LXX. Nikt się nie powołuje na „Kościół Starego Zakonu“. Synagoga wystarczała Żydom, nie miała ona żadnego znaczenia dla chrześcijan. Tem więcej w uznaniu autentyczności pism nowotestamentowych wystarczało zupełnie stwierdzenie apostołskie ich pochodzenia. Widzimy to np. w zastosowaniu do listów św. Pawła. Nauka

¹⁾ Kleutgen, Theologie der Vorzeit (1864) 1, 70.

w nich zawarta stanowiła niewzruszony przedmiot wiary, ze względu na powagę głoszącego ją apostoła i w całości wcielona została do Kanonu kościelnego. Wyjątkowo tylko (Priscilian Filaster) rozróżniano prawdziwe i kanoniczne listy Pawła. Skoro Grzegorz I mówi, że z piętnastu listów Pawłowych Kościół przyjął czternaście, to widocznie daje do zrozumienia, że jeden z tych listów wątpliwej jest autentyczności. W ogóle można powiedzieć, że to, co pochodziło od apostołów, poczytywane było w Kościele za równoważne z tem, co wprost od Chrystusa pochodziło. Św. Augustyn mówi „że prawda Pism świętych, mających służyć ku zbudowaniu wiernych nie przez zwykłych ludzi, lecz nieodzownie przez apostołów musiała być potomności przekazana, dzięki temu tylko kanoniczną osiągnęła powagę i niewzruszona, po nad wszelkimi wznosi się wątpliwościami.

7. Faktem jest, że nie posiadamy historycznych dowodów jakiejś promulgacyi, stwierdzającej autentyczność ksiąg Nowego Testamentu. Tylko z góry powzięta doktryna może się dopatrywać jakichś jej śladów u Ireneusza i Tertuliana. W istocie rzeczy daremnie szukalibyśmy jakichś danych Kościołowi apostołskiemu świadectw boskich, stwierdzających natchnienie tego lub owego pisma nowo-testamentowego. Jedyne przykłady pozornej promulgacyi możnaby widzieć we wzmiance św. Hieronima o Ewangelię św. Marka. Mówi on, że Marek, uczeń i tłumacz Piotra, wedle jego opowiadań, na prośbę braci w Rzymie, krótką Ewangelię spisał. Piotr usłyszawszy ją następnie dał jej swoje potwierdzenie i zalecił do czytania w kościołach ¹⁾. Owóż zważmy, że autorytet Piotra wspomniany tu, jako rękojmią Ewangelii Marka nie inny jest, jak tylko apostołski. Zresztą, wszakże niema tu ani wzmianki o jakimś szczególnem natchnieniu, udzielonem autorowi Ewangelii. Nadto Hieronim powołuje się tu na Papiasza, który jednak nic nie wie o potwierdzeniu Ewangelii Marka przez Piotra. Klemens zaś, którego także przytacza św. Hieronim, mówi, że Piotr ani ganił zamiaru Marka, ani go zachęcał. Na innem miejscu wprawdzie wspomina Klemens, że skoro Piotr powziął wiadomość w Ewangelię Markowej na mocy Objawienia Ducha św., dla Rzymian ją potwierdził; wszelako Euzebiusz przytacza odmienną cytate z Klemensa, z której

¹⁾ De vir. ill. c. 8. Clem. Alex. ap. Eus., H. eccl. 6, 14, 5; 2, 15, 1.

wnosić można, że nie miał on na myśli jakiegoś odrębnego natchnienia, stwierdzającego autentyczność Ewangelii Marka.

W jednym punkcie zgadzają się wszyscy dawni pisarze, mianowicie w tem, że Ewangelie Marka i Łukasza dają się wyprowadzić z nauk Piotra i Pawła. Nawet apokryfy powołują się na powagę apostołską. W ogóle tylko apostołowie i ich uczniowie bezpośrednio mogli dostarczyć autentycznych nauk i wiadomości chrześcijańskich. Bada czyni uwagę, że Marek i Łukasz pisali w epoce, w której jeszcze pozostawali przy życiu apostołowie, mogący stwierdzić prawdę obu ich Ewangelij, że ze zrządzenia boskiego nietylko apostołowie, jako świadkowie naoczni, lecz i uczniowie na mocy nauki apostołskiej spisali słowa i czyny Chrystusa¹⁾.

Atoli czy ten stosunek uczniów do apostołów starczy dla poręczenia prawdy natchnień ożywiających ich Ewangelie? Stosunek ten zdaje się tylko umacniać zewnętrzną wiarogodność tych Pism św. Jakoż istotnie dążność apologetów zmierza głównie do ustalenia wiarogodności osnowy pomienionych Ewangelij. Taki też cel miał Łukasz we wstępie do swej Ewangelii. Szczególniej przeciw Gnostykom tym sposobem trzeba było bronić posiadanej przez Kościół nauki, jako pochodzącej niewątpliwie od apostołów. Ireneusz mówi o pochodzeniu Ewangelii od apostołów, jako o rękojmi jej prawdziwości, oraz wspomina o stosunku Marka i Łukasza do Piotra i Pawła. Ponieważ tylko cztery kanoniczne Ewangelie uznane są przez Kościół za podstawę nauki o życiu i czynach Chrystusa i za środek zbudowania wiernych w służbie bożej, one przeto muszą też być miarą wszystkiego, co do podobnego znaczenia rości jakąś pretensję. Niema innych Ewangelij, ani innych nauk. Ireneusz i Tertulian powołują się na tradycję Kościoła apostołskiego, stwierdzającą, że te tylko cztery Ewangelie za prawdziwe po wszystkie czasy uchodziły. Jeśli przytem rozróżniają pomiędzy Ewangeliami samych apostołów, a ich uczniów, to chcą przez to zaznaczyć konieczność oparcia tych ostatnich na powadze apostołskiej. Nie czynią wszakże żadnej różnicy pomiędzy autorytetem apostołskim i kanonicznym, lecz wszystkie pisma na autorytecie apo-

¹⁾ Tert., Adv. Mare. 4, 2. — Aug. C. Faust. 17, 3. — Beda, Ad Accam in expos. Actorum.

stolskim opierają, jako poręczającym tak ich wiarogodność nie-wzruszoną, jako też boski ich charakter.

Tertulian i inni obie Ewangelie uczniów apostołskich nazywają wprost Ewangeliami Piotra i Pawła, aby w ten sposób tem silniej uwydatnić apostołskie ich pochodzenie i natchnienie. Oczywiście jednak taki pogląd historycznie i rzeczowo nie może być usprawiedliwiony. Dość nam wiedzieć, że jedyną rękojmią poręczającą autentyczność Ewangelii Marka i Łukasza jest powaga apostołskich mistrzów. Jakoż obaj ewangelisci nigdy nie wspominają o jakimś odrębnem, udzielonem im natchnieniu. Nie mamy też o niem żadnej wieści w dziejach Kościoła.

Pamiętać wszakże trzeba, że apostołowie powoływali się nieraz na Ducha św., który stawał się też udziałem wiernych i wzywali ich, aby pomnieli na dar łaski. Czyż miałoby go branknąć tym, którzy jak Marek i Łukasz byli stałymi towarzyszami i tłumaczami ich myśli? Czyż nie musieli oni być tym darem Ducha św. w szczególnej mierze obdarzeni? Tem się tłumaczy prośba Rzymian zwrócona do Marka, oraz słowa Łukasza: „i mnie słusznem się zdało“. Ponieważ nie wątpiono o tem, iż ci współdziałacze apostołów zewnątrznie przez nich byli pouczeni, a wewnątrznie oświeceni przez Ducha św., więc pisma ich bezwarunkowo za święte były uznane. Świadczą o tem pomiędzy innymi i takie ustępy, jak 1 Kor. 16, 10; 1 Tes. 3, 2, 2 Tym. 4, 1—5; Tyt. 1, 5.

Św. Chryzostom mówi, iż Łukasz „niewątpliwie przez Ducha św. był oświecony, jak o tem z wielu stron można się upewnić: ze znaków, które obecnie się dzieją, z faktu, że naówczas wielu Ducha św. otrzymywało, ze świadectwa Pawła, który mówi, że chwała jego jest w Ewangelii, z wyboru przez rąk kładzenie“¹⁾. Nie chodzi o to, czy słuszną jest ta egzegeza, pouczającym jest tylko, iż przy schyłku IV stulecia Ojcowie zdawali sobie dokładnie sprawę z doniosłości Ewangelij uczniów apostołskich. Nie każdy świadek naoczny powołany był do pisania Ewangelii, lecz ten tylko, który był towarzyszem apostołów i któremu świadectwo poruczone zostało. Taki nietylko ortzymał zewnętrzne pouczenie od apostołów, ale też stawał się uczestnikiem wewnętrznych darów Ducha św. W tym sensie możemy powtórzyć za św. Augustynem: „To, co Chrystus pragnął, aby czytano o je-

¹⁾ In Act. Ap. H, 1, 1, 2.

go czynach i mowach, kazał uczniom swoim własnoręcznie spisać¹⁾. Liczne dowody apostołskości kościelnych pism, nauk i urzędzeń byłyby niezrozumiałe, gdyby apostołskość nie uchodziła powszechnie za rękojmię prawdy natchnionej.

Wprawdzie, w Aleksandryi mniej ściśle brano pojęcie apostołskości, aniżeli na Zachodzie; rozszerzano je tak dalece, że obejmowało ono i 70 uczniów i stanowiło rękojmię dla poszczególnych pisarzy (Hermas), mających charakter apokaliptyczny. Wahanie to w określeniu pojęcia apostołskości zrozumiałe jest w epoce, w której nie posiadano zupełnie pewnej tradycji o wszystkich pismach tworzącego się zaledwie Kanonu. Dopiero od czasów Orygenesza pojęcie to ściślej zostało określone. Z tego nie wynika jednakże, aby nazwy apostołów i proroków miały oznaczać w ogólnikowy sposób tych wszystkich, którzy służyli słowu i dziełu zbawienia. Gdyby późniejsza refleksja chrześcijańska znajdowała trudności w ustaleniu Kanonu, z powodu zbyt ciasnego określenia pojęcia apostoła, to druga i trzecia Ewangelia nie znalazłyby u niej należytego uznania, gdy tymczasem, jak zaznaczono wyżej, uznanie to zawsze one posiadały a natomiast niektóre listy katolickie, oraz list do Żydów poddawane były w wątpliwość, ponieważ zrazu nie znano na pewno apostołskiego autora.

8. Ścisła łączność działalności pisarskiej z powołaniem apostołskiem daje nam poznać wyższą ekonomię Nowego Testamentu, przyczem jednak nie potrzebujemy zaprzeczać wpływu stosunków historycznych na powstanie odnośnych pism. Nie było to prostym przypadkiem, że z 12 apostołów kilku tylko pozostawiło listy, bądź pojedyncze, bądź w niewielkiej liczbie i że tylko dwaj z nich Ewangelie napisali. Nie należy stąd wnosić, że inni apostołowie nie posiadali po temu odpowiedniego namaszczenia. Widzimy stąd tylko, że w okresie działań większości apostołów nie występowała potrzeba wyrażenia na piśmie otrzymanych natchnień. Ci apostołowie, którzy pismem się posługiwali, powodowani być musieli tak zewnątrzniemi jak wewnątrzniemi pobudkami, przyczem w samym wykonaniu pism używali pomocy obcej pisarzy i tłumaczy. Wszystko jednak, co przez tych ostatnich spisane zostało, z ducha apostołskiego pochodziło.

¹⁾ De cons. ev. 1, 35.

Gdybyśmy się inaczej na tę sprawę zapatrywali, nastreżyłyby się nam inne jeszcze konsekwencje. Nie mielibyśmy dostatecznej zasady, tłumaczącej dlaczego najważniejsze zdarzenia z życia Jezusa nie zostały nam w Ewangeliach przekazane. I tutaj powołać się możemy na św. Augustyna, który mówi o św. Janie, że „przemawiał, ponieważ był natchniony, gdyby zaś nie był natchniony, nicby nam nie powiedział; ponieważ jednak będąc natchnionym nie przestał być człowiekiem, więc nie powiedział wszystkiego, lecz to tylko, co człowiek mógł powiedzieć“¹⁾. Wynika z tego wszystkiego, że Nowy Testament jest dziełem pochodzącem od Boga, jest dokumentem Objawienia przez Boga wystawionym. Ale Duch boży działał tu przy współczestnictwie czynników przyrodzonych, w związku z całą boską ekonomią zbawienia. Pisma Starego Testamentu przekazane zostały apostołom od Boga, jako gotowe, obiektywne dzieło boże, pisma Nowego Testamentu apostołowie częściowo, w miarę ich powstania, szczególnie kościołom przekazywali. Jako takie stanowiły one niewątpliwe słowo boże, nietylko apostołskie słowa bożego oznajmienie. Nauka na piśmie utrwalona była wyrazem tegoż Ducha bożego, który w apostołach działał.

Justyn i inni apologetyci poczytują naukę apostołów za naukę Chrystusa. Chrystus przez apostołów przemawiał i Duch św. ich oświecał, jak niegdyś oświecał proroków. Tenże sam głos przemawiał przez tych i tamtych i jedni i drudzy po śmierci w Pismach swych żyją. Chrześcijanie całą naukę religijną od apostołów otrzymali. Nietylko fakty ewangeliczne zostały im tą drogą oznajmione, lecz i znaczenie takowych. Ponieważ zaś przez apostołów Duch św. przemawiał, więc nauka chrześcijańska, choć przez ludzkie pośrednictwo przekazana, boską zawiera prawdę. Ireneusz i Tertulian podnoszą tak w ustnej, jak i w piśmiennej tradycyi działanie Ducha bożego; w Kościele wszelako należy się wystrzegać przeceniania tej zasady, czem zgrzeszył montanista Tertulian, broniący kanoniczności księgi Henocha i każdego pisma służącego do zbudowania chrześcijan. Historyczna zasada apostołskiej tradycyi broniła Kościoł prawowierny od podobnych zbożeń.

9. Nowy Testament, jak został nazwany po raz pierwszy przez Tertuliana zbiór pism apostołskich, jako taki zbiór

¹⁾ In Joann. tr. 1, 1.

z biegiem czasu dopiero postawiony został obok Starego Testamentu. Przedewszystkiem osiągnęły to znaczenie Ewangelie, odnoszące się wprost do Pana, następnie listy od apostołów pochodzące. Ci wspominają stale, jako Pismo święte Stary Testament. W listach Pawła (1 Kor. 9, 8, 14; Rzym. 7, 1), spotykamy takie stopniowanie dowodów: zasady rozumowe, Pismo św. i słowa Pana (ustne). W używanym powszechnie Kanonie nie czyniono różnicy pomiędzy różnymi częściami Starego Testamentu. Wprawdzie, Żydzi, Gnostycy, nawet niektórzy nauczyciele Kościoła, jak Orygenes i Antyocheńczycy uznawali w Starym Testamencie różne stopnie natchnienia, ale Ojcowie Kościoła wierzyli niezłomnie w boskie natchnienie, przenikające całą osnową starotestamentową. Tę wiarę rozciągnęli oni i na Nowy Testament, w miarę jak ten stopniowo powstawał i obok Starego Testamentu począł być używany w służbie bożej.

Już św. Ignacy wysławia Ewangelię, ponieważ głosi nam ona przyjście naszego Zbawcy Jezusa Chrystusa, oraz opowiada o jego cierpieniach i Zmartwychwstaniu: „prorocy zwiastowali go; Ewangelia była spełnieniem wiekuistego życia¹⁾.“ Jako najstarszy przykład zrównania obu Testamentów przytoczyć można Barn. 4, 14, gdzie Mat. 22, 14, przytoczony jest z biblijną formułą „jako jest napisane“. To przytoczenie tem większą osiąga wagą, gdy z niem porównamy Ignacego do Philadelfów (8, 2), gdzie Ewangelia wspomniana jest jako źródło, na które powołują się chrześcijanie, formułą „jak napisano jest“. Z tego wnosić należy, że już w owych czasach odczytywane były podczas nabożeństwa ustępy z Ewangelii, przeważnie wedle Mateusza. Klemens Rzymski napomina do pełnienia tego, co jest napisane i przytacza, jako słowa Ducha św. zarówno starotestamentowe, jak i nowotestamentowe ustępy. Większe wszakże jeszcze znaczenie przywiązuje do słów Pana, z których poszczególne o pokorze i łagodności w dość swobodnej przytacza formie. Wiemy też o Papiaszu, że zbierał zdania uczniów Pana, ponieważ słowo ustne więcej cenił od pisanego. Klemens mówi o pierwszym liście św. Pawła do Koryntyan, że został on napisany pod natchnieniem św. Ducha. Polikarp wspomina „jako Pismo św.“ Ps. 4, 5 i Efez. 4, 26. Podobnie Gnostycy w pierwszym już stuleciu powołują się na Nowy Testament, jako na Pismo św.

Jak ś. Ignacy, tak i autor listu do Diogneta stawia w jednym

¹⁾ Ad Philad. q. 2.

rzędzie Ewangelię apostołów i proroków. Justyn usiłuje niekiedy wykazać wiarogodność Nowego Testamentu na podstawie Starego, ale czyni to ze względów apologetycznych, aby w przepowiedniach prorockich o głównych zdarzeniach z życia Jezusa, tak dla siebie, jak i dla innych znaleźć silne, przyrodzone motywy wiary. Przytem naukę apostołów o Chrystusie stawia on obok przepowiedni proroków, i tu i tam uznając Ducha bożego. Opowieść o spełnieniu proroctw musiała być tym samym duchem ożywiona, co same proroctwa. Zrozumienie w tym duchu Starego Testamentu przez chrześcijan przypisuje Justyn łasce bożej; obce było ono judaizmowi faryzejskiemu, saducejskiemu i esseńskiemu.

Melito z Sardes mówi, że zakon i prorocy znajdują się już w Starym Testamencie. Wyrażenie to świadczy o znajomości Nowego Testamentu. Teofil z Antyochii stawia proroków i ewangelistów obok siebie, jako mężów od Boga natchnionych i widzi zgodność w ich pismach, ponieważ tym samym duchem są one ożywione. Tertulian uznaje w Nowym Testamencie tę samą co w Starym Testamencie pobudkę Ducha św. Ireneusz mówi w ogóle o Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, jako o słowie bożem, przez ducha bożego natchnionem. Klemens Aleksandryjski wspomina natchnione mowy, przez apostołów i uczniów przekazane. Orygenes wszędzie w Piśmie św. widzi objaw Ducha bożego, we wszystkich jego częściach, zarówno w proroctwach, w zakonie, w Ewangeliach.

Zbytecznym byłoby przytaczać jeszcze późniejsze świadectwa, nie podlegające pod tym względem żadnej wątpliwości. Niektórzy utrzymują, że dopiero około połowy II st., wraz z ugruntowaniem Kościoła katolickiego, zrównany został Kanon nowotestamentowy ze starotestamentowym. W każdym razie pewnym jest, że walka z gnozą, tocząca się w owej epoce, przyczyniła się do ściślejszego ustalenia pojęcia natchnienia, a zarazem do ograniczenia dokładniejszego ksiąg, do czytania wiernym przeznaczonych. Z tego względu powiedzieć można, że Nowy Testament nie jest wynikiem zebrania, lecz raczej redukcji pierwotnej literatury chrześcijańskiej. Ale redukcya ta dotyczyła tylko obrębu, ogarniającego całą ową literaturę i poszczególne kościoły główne części pism apostołskich uznawały zawsze za natchnione przez Boga. W ostatniej instancyi rozstrzygał Kościół na zasadzie *successio apostolica* i przy współuczestnictwie Ducha św.

II. Istota natchnienia.

10. Ojcowie o istocie natchnienia w ściślejszem znaczeniu mówią w tych samych podniosłych słowach, co o natchnieniach z Objawienia pochodzących, o ile te dwa pojęcia rozróżniają. Dopiero bowiem od czasów reformacyi oddzielano stale od Objawienia, natchnienie t. j. współdziałanie ducha bożego w nauce głoszonej na piśmie. Jeśli weźmiemy literalne brzmienie opinii Ojców, to nie będziemy wątpić, że natchnienie boże, a zatem nieomylność Pisma św. poczytywali za przedmiot wiary. Za Filonem i Józefem powtarzali oni nawet podanie o cudownem powstaniu LXX, stwierdzającym przenikające ją natchnienie. Pismo poczytywane było przez nich za środek zastępujący bezpośrednio obcowanie człowieka z Bogiem w stanie pierwotnym. Skoro ludzie stali się niegodni takiego obcowania, zesłał im Bóg natchnione duchem swym pisma. Pierwszym w tym względzie pośrednikiem pomiędzy ludźmi i Bogiem był Mojżesz. U wszystkich późniejszych pisarzy świętych, jak mówi Chryzostom, a za nim późniejsi Ojcowie, każdy wyraz, każda litera, każdy znak tekstu jest objawem bezpośredniego wpływu bożego.

Orygenes słusznie tu dodaje: „Trafny wykład słów, z powodu ciemności rzeczy samej, nie łatwym jest zadaniem“¹⁾. Egzegeza alegoryczna, biorąca za punkt wyjścia realne natchnienie, pomijająca jednak znaczenie słowne, nie może pod tym względem należycie tekstów oświecić. Nie brakło też aż do najnowszych czasów egzegetów, obstających za natchnieniem słownem, rozumianem w mniej lub więcej ściśłem znaczeniu. Obstaje za nim Bonawentura, a jego komentator wraz z Calmetem twierdzi, że do XVI wieku takież powszechnie pomiędzy teologami panował pogląd. Przeprowadza go bardzo ściśle Estius, wnioskując z pewnego ustępu listu do Tymoteusza (2, 3, 16), że całe Pismo św. kanoniczne przez Ducha św. zostało napisane, tak iż nietylko myśli, lecz i poszczególne słowa, oraz ich następstwo z boskiego pochodzą zrządzenia, tak jakby przez Boga samego zostały napisane. Melchior Canus²⁾ mówi, że wedle powszechnej wiary w Kościele, wszystkie części Ksiąg ka-

¹⁾ C. Cels. 5, 60. ²⁾ Loc. theol. 2, 17.

nonicznych napisane zostały przy współuczestnictwie Ducha św., tak iż wszystkie ich ustępy mniejsze i większe święci pisarze „dictante Spiritus“ przelewali na papier. To wyrażenie znalazło silny odgłos w teologii potrydenckiej. Francelin utrzymuje, że działalność Ducha św. rozciąga się na wszystkie nawet najdrobniejsze części Pisma. Nawet w rzeczach, które w sposób przyrodzony mogą być rozpoznane, uznaje on wraz ze św. Tomaszem współdziałanie Ducha św. i wnosi stąd, że nawet znaki zewnętrzne, wyrazy i litery odpowiadają ściśle treści, dzięki nadprzyrodzonym wpływom. I Heinrich mówi: „Nietylko treść Pisma św., lecz i cała jego osnowa zewnętrzna, aż do najdrobniejszych słów pochodzi z natchnienia“. Oznajmienia świętych pisarzy są jednocześnie i zasadniczo powiedzzeniami Ducha św.. Dalej jeszcze idzie Sch ä z l e r, a z nim razem neotomiści. Tym działalność pisarzy świętych wydaje się litylko działalnością narzędzi, któreimi Bóg dla spełnienia swego dzieła posługuje się, a którzy tem się tylko różnią od narzędzi materialnych, że są istotami żyjącymi i duchowymi i odpowiednie do tego otrzymują pobudzenia. I Schell występuje w obronie natchnienia słownego, nie poczytuje jednak ducha ludzkiego za bierne narzędzie, lecz uznaje w nim pewną twórczość, przez zapłodnienie nadprzyrodzone wywołaną.

Reformatoremie skłonni byli tem bardziej do uznania natchnień w jak najściślejszem ich pojęciu, ile że obstawali gorliwie za literą Pisma św., ponieważ autorytet litery zastępował u nich całkiem autorytet tradycyi kościelnej. Ortodoksya i scholastyka staroprotestancka w wieku 17 i 18 zadawała sobie nie mało trudu, aby dowieść w jaknajściślejszem znaczeniu wziętego natchnienia słownego. Nawet poszczególne znaki oryginalnego tekstu hebrajskiego, współgłoski i samogłoski poczytywane były za pochodzące wprost od Ducha św. Ta wybujała, nienaturalna przesada wywołała reakcyę wprost w przeciwnym, bardzo krańcowym kierunku. Opozycya przeciw martwej literze w kołach pietystyczno - mistycznych doprowadziła do uznania litylko podmiotowego świadectwa Ducha św. (teistimonium Spiritus sancti) w sercu wiernych, z czego wynikło, w rozwinięciu badań racjonalno - historycznych, zupełne odrzucenie wszelkiego natchnienia nadprzyrodzonego w Piśmie św. Już Arminianie i Socynianie uznawali natchnienie litylko w prorocत्वach. Następnie racjonalistyczni teologowie protestancy zaprzeczyli nawet nieo-

myślności Pisma św. W końcu racjonalizm odrzucił zupełnie pojęcie natchnienia w ścisłym jego znaczeniu.

Od połowy XVIII wieku nie tylko prawowierne pojęcie natchnienia, lecz i wszelkie pozytywne jego pojmowanie zostało zachwiane. Dowód z Pisma, który dawniej przez nagromadzenie tak zwanych *dicta probantia* starano się umocnić, odrzucony został, jako zasada wiary. „Prawowierna nauka o natchnieniu, na którym się taki dowód opierał, została zupełnie obaloną przez nowożytną krytykę historyczną i całą w ogóle nowożytną kulturę. Nawet najgorliwsi zachowawcy nie obstają już za utrzymaniem takiego dowodu“¹⁾. Tylko niektórzy ortodoksi w protestantyzmie (Rohnert) usiłują bronić zasady nieomyślności i realnego natchnienia w Piśmie św.. Większość pozytywnych nawet teologów protestantyzmu przyznaje możliwość błędów w Piśmie i natchnienie w niem na tem tylko zasadza, że fakt oddziaływania Ducha św. musi być uznany na podstawie osobistego doświadczenia, dającego się nam poznać przez oddziaływanie na nasz umysł i na nasze uczucie.

11. Dotychczasowy nasz przegląd historyczny jest jednostronny. Uwzględniliśmy tylko boską stronę Pisma św., to jest tę stronę, która określa głównie jego charakter i najsilniej przemawiała zawsze do jego czcicieli w starożytności, oraz do chrześcijan. W żadnej religii zasada natchnienia nadprzyrodzonego nie była w tym stopniu, co w Chrześcijaństwie uznawana. Nie należy jednak sądzić, iż Ojcowie przy bezgranicznej czci, jaką otaczali Pismo św., zapoznawali działanie w niem czynnika czysto ludzkiego. Owszem żywili oni przekonanie, że pisarze święci, choć kierowani i oświeceni przez Ducha bożego, przystosowywali się jednak do zewnętrznych warunków życiowych i do pojęcia swych czytelników. Nie mogło ująć baczności Ojców, że styl i układ różny jest u poszczególnych pisarzy, że różnią się także w szczegółach teksty i przekłady. Na tej zasadzie Origenes odczuwał niemożliwość ścisłego przeprowadzenia zasady słownego natchnienia. Hieronim podnosił dobitnie istnienie ludzkiego czynnika w Piśmie św. Powodowany właściwem sobie subtelnem odczuciem właściwości mowy i wypadków historycznych, widział on jasno działanie tego czynnika. To też mówi, że Pismo św. przemawia w języku swej epoki i przystosowuje się do zwykłych sposobów wyrażania się²⁾. Toż samo twierdzi Augu-

¹⁾ Moore, Theol. Lit. Zeitung 1887, nr. 13.—Strauss, Glaubenslehre, I, 123.

²⁾ In Jer. c. 28, 10.—Aug., De trin. I, 20.

styn. Korespondencya jego z Hieronimem świadczy, że łaciński przekład tego ostatniego wywołał zrazu dość silne zarzuty, z powodu że ogół przyzwyczaił się do literalnego tłumaczenia Itali. I grecy jak Bazyli i Grzegorz z Nissy choć przywiązywali wielką wagę do natchnienia słownego w Piśmie św., uznawali w niem jednak i czynnik ludzki.

Dowodem swobodnego obchodzenia się z tekstem Pisma św. jest cytowanie z pamięci Starego Testamentu, bez ścisłego trzymania się słów. Owszem, nieraz świadomie zmieniano literalne ich brzmienie, odpowiednio do celów danego pisarza. Szkoła aleksandryjska, która pierwsza rozwinęła całokształtą teorię natchnienia, w alegoryi znalazła środek odpowiedniego wykładu historycznej nawet strony tekstów. Szkoła antyocheńska w tym samym celu posługiwała się teorią typów. W Nowym Testamencie równoległe opowieści Ewangelistów nakłaniały do uwzględnienia i zbadania ludzkiej strony Pisma św. Origenes już z niemałym trudem usiłował scharmonizować ze sobą Ewangelie, przyczem dla utrzymania zasady nieomyślności uciekał się nieraz do przypuszczenia, że bądź poszczególne opowiadania do różnych odnosiły się zdarzeń, bądź też, iż różnice tekstów należy brać w znaczeniu duchowo mistycznym. Też same trudności nastęrcza porównanie poszczególnych ustępów Dziejów Apostolskich, oraz stosunek ich do listów Pawłowych. I ta kwestya Ojców żywo zajmowała.

12. Żadne z tych wyjaśnień nie mogło wystarczyć dla należytego wyswietlenia różnic w Piśmie św. Przyjmując zasadę natchnienia słownego, należałoby konsekwentnie oczekiwać bądź jednej tylko Ewangelii, bądź też zupełnej zgodności wszystkich równoległych tekstów ewangelicznych, z wykluczeniem wszelkich różnic, które od czasów Celsusa, aż do dziś dnia przeciwko natchnionemu charakterowi Pisma św. były przytaczane. Należałoby też mniemać, że Pismo św. zawiera wszystkie potrzebne wiadomości. Tertulian mówi, że to, czego w niem nie ma, musimy uznać za odrzucone przez nie. Na tej samej zasadzie opierają się Ojcowie, podnosząc wielokrotnie *perfectio* i *plenitudo* Pisma św. Św. Atanazy podaje, że na soborze Nicejskim niechętnie tylko w wyznaniu wiary przyjęto *ὁμοοσιος*, ponieważ wyraz ten nie znajduje się w Piśmie św. Tylko względ na to, że w Piśmie nie mógł być użyty wyraz do oznaczenia pojęcia przeciwnego późniejszej herezyi, skłonił członków soboru do przyjęcia go. „Wierz w to, co jest napisane, a nie troszcz się

o to, czego niema w Piśmie“, mówi (pseudo) Bazyli. Jeszcze św. Tomasz, który daleki był od bezwzględnego uznawania natchnienia słownego, powtarza za (pseudo) Dyonizym, że nie należy nic twierdzić o Bogu okrom tego, co jest powiedziane w Piśmie św. Następnie wprowadził ograniczył to wyrażenie przez dodatek: „bądź wedle słów, bądź wedle znaczenia“¹⁾. I w tym względzie idzie za Dyonizym, który takim sposobem bronił *δημοδοσιος*.

Wszelako Ojcowie nie uznawali żadnych z tych konsekwencji z natchnienia słownego i dzięki temu pozostawiali swobodę innemu sposobowi pojmowania natchnień Pisma świętego. Doskonałość i zupełność w niem służyły tylko za środek dowodowy nie za źródło wiary. Tertulian mówi: „Księgami Ewangelii posługujemy się w celu obrony naszej wiary przeciwko heretykom²⁾. Stojącym poza Kościołem, twierdzi pseudo-Origenes, „tradycya ustna nie wystarcza, ponieważ odrzucają oni to co pochodzi tylko ze słyszenia i domagają się od świadków naocznych dokumentów pisanych“. Do tego dodaje Chryzostom: „Ponieważ pisma apostołskie służą kościołom za mury obronne, więc nietylko te, co wówczas istniały lecz i te, co powstały później w tych pismach mają swą obronę“. Pseudo-Atanazy powołuje się na przykład Pawła świętego, który chociaż miał niejako w sobie mówiącego Chrystusa, jednakże nie poprzestawał na swym własnym autorytecie i powoływał się na świadectwo Pisma św. Wszystko, co o Bogu się pisze powinno być porównane ze stylem Pisma św. i przystosowane do reguł wiary.

13. Różnice w tekstach ewangelistów owszem przytaczane bywały jako świadectwa wiarogodności Pisma św. „Czyż nie wystarczyłoby, pyta Chryzostom, aby jeden Ewangelista wszystko, co dotyczy Chrystusa spisał? Niewątpliwie żeby wystarczyło. Lub jeśliby czterej pisarze w różnych czasach, w różnych miejscach, nie umówiwszy się ze sobą, toż samo głosili, jakoby jednemi ustami, to czyż nie byłoby to największym dowodem prawdy? Widzimy jednak, że rzecz się ma przeciwnie, że pomiędzy pisarzami Ewangelii są znaczne różnice. Owóż to właśnie największym jest dowodem prawdy. Gdyby bowiem wszy-

¹⁾ St. th. I, q. 32, a. 2, 1.

²⁾ Tert., Adv. Marc. 4, 5.—(Ps.)-Orig., De recta in Deum fide c. 1.

cy Ewangelisci zgadzali się zupełnie co do czasu, miejsca, a nawet co do słów poszczególnych, to żaden z przeciwników Ewangelij, biorąc rzecz po ludzku, nie uwierzyłby, że tu nie było uprzedniego porozumienia. Istniejące zaś pozorne między nimi sprzeciwienia usuwają te podejrzenie i przemawiają na korzyść piszących 1)“.

Bleek 2) z powodu tego ustępu czyni uwagę, że niewielu było prawowiernych nauczycieli tak w katolickim Kościele, jako też protestanckim, którzyby zgodzili się na uznanie w ten sposób niezgodności Ewangelistów. Odpowiemy, że w Kościele katolickim jest ich więcej niż Bleek sądził. Co do Kościoła greckiego przemawia już za tem sama powaga Chryzostoma. Wszelako i w Kościele Zachodnim wyrażone przezeń przekonanie nieraz można napotkać. Przytoczony powyżej ustęp znajduje się np. w przedmowie do Złotego Łańcucha św. Tomasza, a także u Jansena w *Tetra-teuchu*, u Korneliusza a Lapide, w przedmowie do Ewangelii, u R. Simona, Huga, Feilmosera, Wilkego, Alzoga, Schegga, Hetttingera, Aberlego, Schanza i innych. Sprzeciwiałoby się jednak faktycznemu stanowi rzeczy, gdybyśmy uznawali zaznaczone różnice za skutek natchnienia, za warunek wszechstronnego, a zatem doskonalszego oświelenia prawd bożych. Stosować się to może tylko do całości, nie do szczegółów, bez względu na to, jaką w tym względzie posługujemy się hipotezą. W istocie rzeczy możnaby się bardziej nakłaniać do wniosku że w sprawach dru-
św. o zupełną dokładność i takowa w niem nie istnieje.

14. Chryzostom nietylko podał powyższą zasadą, ale praktycznie w swych komentarzach ją zastosował; uznawał on wprawdzie dwustronny jej charakter i umyślnie zbroczeń w Piśmie nie uwydatniał, ale niemniej przeto za nią obstawał i twierdził, że w rzeczach ubocznych nie należy zbyt lekko troszczyć się o ideę nieomylnego natchnienia. Tak np. z powodu różnicy u Mateusza i Łukasza w opowiadaniu o setniku z Kafarnaum czyni Chryzostom uwagę, że chodzi tu tylko o to, czy obaj ewangelisci zarówno okazali wiarę głęboką owego setnika, oraz wysokie jego mniemanie o potędze Zbawiciela. Toż samo stanowi-
sko zajmują po większej części Ojcowie w swoich komentarzach,

1) In Math. H. 1, 2.

2) Synoptische Erklärung (Lipsk 1862) 14.

Najdobitniej zaznacza się ono u św. Augustyna, który zagadnienie powyższe zasadniczo rozpatrywał. W dziele swem o Ewangeliach przeciwstawia on tak wyraźnie te dwa momenta pojęcia natchnienia, że na pierwszy rzut oka zdaje się tu zachodzić sprzeczność oczywista. Oddziaływanie boskie tak silnie jest tam uwydatnione, że wobec niego czynność ludzka całkiem zdaje się zanikać; z drugiej strony zaś współuczestnictwu ludzkiemu tak wielkie przyznane jest znaczenie, iż możnaby sądzić, że dosięgamy tutaj kresów pojęcia natchnienia. Jest to ta sama metoda, którą św. Augustyn stosuje w swej nauce o łasce, w zestawieniu łaski i wolności. Jest on przeświadczony, że święci autorowie pisali jako *membra Christi dictante* ¹⁾, nawet różnice w sposobie przedstawienia rzeczy usiłuje sprowadzić do kierownictwa Ducha św. Pamięć ewangelisty opanowana jest przez rękę tego, który włada ponad wodami; Duch jest sprawcą ładu w Ewangeliach, gdyż uprzytomniał on pamięci ich autorów zdarzenia w takim porządku, w jakim one powinny być przedstawione. Wszelako Augustyn daleki jest od mechanicznego pojmowania czynności świętych pisarzy, chodzi mu tylko o ustalenie wpływu Ducha św., pomimo różnic zachodzących w Ewangeliach. Duch dopuszczał te różnice, ponieważ nie chciał krępować wolności piszących. Święte Księgi musiały być przystosowane do pojęć ludu, ponieważ miały one nauczać tak mędrców, jak i prostaków. czynę różnic, ponieważ uznaje on cel i tendycję w działalności pisarzy, więc tem samem uznawać musi pewną ich samodzielność.

Zresztą Augustyn, podobnie jak Heronim, niezależnie od wszelkich różnic i zboczeń w tekstach Ewangelii, niewzruszenie ob staje za jej nieomylnością. Ta z natchnienia wynikająca właściwość nieodzownie w Piśmie św. uznana być musi. Pismo ludzkie może zawierać błędy, Pismo przez Ducha św. natchnione wolne od nich być musi. „Księgi Pisma św. uznane za kanoniczne poczytuję za godne najwyższej czci i wierzę, iż żaden z ich autorów nie mógł wpaść w błąd. Kto utrzymuje wszakże, że siła Ducha św. tak działała na pisarzy świętych, iż nie mogli oni uleść jakiemukolwiek zboczeniu w doborze słów, albo w ich liczbie i układzie, ten nie rozumie, iż im wyższą jest

¹⁾ De com. ev. 1, 35, 54.

powaga ewangelistów, tem większa pewność tego co podają, pomimo wszelkich różnic, jakie pomiędzy nimi mogą zachodzić 1)“.

15. Moznaby więcej przytoczyć podobnych cytata z Ojców Kościoła. Tak u Greków, jak i u Łacinników spotkać można poglądy pozornie zupełnie ze sobą sprzeczne. Raz pisarze święci są tylko narzędziami Ducha św., członkami Chrystusa, innym razem posiadają dokładną znajomość swych zadań i tak, co do formy, jak co do treści spełniają je odpowiednio do swych uzdolnień i swych umiejętności. Przedmiot zawsze jest im dany; mowa, układ, sposób przedstawienia jest ich rzeczą. Wyjaśnienie pozornych sprzeczności w poglądach Ojców nie jest trudne. Sami oni doświadczali na sobie oddziaływania Ducha bożego, rozważali tedy sam fakt obiektywny tego oddziaływania, nie rozwodzając się nad sybiektywnymi jego przejawami. Przemocna moc Ducha św. w pierwotnych gminach chrześcijańskich, będąca wymownym dowodem boskości Chrześcijaństwa, usuwała i w słowie pisanem na dalszy plan działalność czysto ludzką. Dopiero kiedy Żydzi i heretycy przenieśli punkt ciężkości sporów do dziedziny Pisma św., zaczęto pilniej zastanawiać się nad udziałem ludzkich pierwiastków w powstaniu Pisma św. Napaści pogan na Stary i Nowy Testament skłoniły do tem większego uwzględnienia ludzkiej jego strony; tem się też tłumaczy, że późniejsi Ojcowie jakkolwiek trzymali się tej samej, co ich poprzednicy teorii natchnienia, oddalili się jednak bardzo od zasady natchnienia słownego. Teorya ich świadczy o niewzruszonej wierze w boskie pochodzenie Pisma św.; zastosowanie jej jest ustępstwem na rzecz istniejących stosunków.

Zresztą pamiętać trzeba, że wyrażenia nieco przesadne pierwotnych apologetów nie mogą być brane w literalnem znaczeniu. Takie wyrażenie, jak „narzędzie Ducha św.“ nie należy łączyć z pojęciem bezrozumnego mechanicznego działania. Gdyby jeszcze owi pierwotni pisarze chrześcijańscy rozróżniali ściślej Objawienie od natchnienia w Piśmie św., to mogliby dać dokładniejsze i formalniejsze w tej mierze wyjaśnienia. Podobnie jak u Augustyna i u dawnych apologetów na licznych przykładach można wykazać, że uznawana przez nich nieomyślność, jako następstwo rzeczywistego natchnienia, dała się bardzo dobrze po-

1) De cons. 2, 12, 28; 28, 67.

godzić ze stwierdzeniem różnic i zbroczeń w tekstach ewangelicznych. I tak Justyn przemawia zupełnie prawie tak samo jak Augustyn: „Jeżeli tak przytaczasz słowa, aby wykazać trudności wyjaśnienia i zmusić mię do przyznania sprzeczności w Piśmie, to mylisz się bardzo. Nigdy bowiem nie ośmieliłbym się tego przyznać; lecz skoro jakieś Pismo św. wydaje mi się być w sprzeczności z innym, to przekonany, iż tu naprawdę sprzeczności być nie może, będę skłonny wyznać, że nie zrozumiałem należycie tego, co przeczytałem i do tego mniemania starać się będę nakłaniać tych, co usiłują dopatrywać się sprzeczności“¹⁾. Efraem czyni taką uwagę: „Pełne myśli głębokich słowa, które Bóg spisać rozkazał, podobne są do lekarstw różnych bardzo w swym składzie, ale współdziałających w przywróceniu zdrowia. Zabójcze w rękach tego, który je stosuje, nie znając ich siły, działać będą zbawiennie, gdy zostaną rozumnie użyte... W ustach nieświadomego teksty kłócą się ze sobą. Pisma jednak zgodne są; tylko ci, co uczą, wprowadzają zamęt w ich wykładzie“²⁾.

Zresztą wyrażenia późniejszych Ojców w zastosowaniu do zajmujących nas tu kwestyj tak mało są ustalone, że niepodobna na podstawie ich poglądu jednolitej zbudować nauki. Pierwotne wyrażenie θεόπνευστος *inspirata* (scriptura) zrazu po prostu znaczy: Duchem bożym obdarzony, albo duchem bożym przejęty, tchnący. Wyrazy *inspiratio*, *spiritus*, podobnie jak πνεῦμα pochodzą od zmysłowego wyobrażenia tchnienia wiatru, które to wyobrażenie przeniesione zostało na pojęcie Ducha, ponieważ ten zmysłowo, jako tchnienie sobie przedstawiano i w oddechu jego dowód widziano. Wszelako niejasnym jest, jak należy rozumieć napotykaną u świętych pisarzy ową tchnienie, ponieważ różnorodne działania Ducha św. w Kościele i u poszczególnych wiernych, dają zawsze rozpoznać tę samą ogólną przyczynowość. Fakt ten oddziaływał też i na późniejszych Ojców, tak iż i w ich pismach nie możemy się trzymać litery wyrażen. Św. Augustyn wyrażenie *inspirante Spiritu Sancto* używa o swoim własnym wykładzie Psalmów i mówi o Hieronimie, że wyjaśniał on Pismo św. „non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu“. Biograf jego Possidius, pisze dzieje jego życia „*inspirante rerum omnium factore*“, podobnie jak inni biografowie pisali „di-

1) Dial. c. 65.

2) Efraem, conf. Revue bibl. 1893, p. 11.

vino afflati Spiritu". Leon I, który po raz pierwszy Boga, jako sprawcę (auctor) Pisma św. wymienia, pisze do cesarza Leona, że Duch św. działa przez niego ku dobru całego Kościoła. O dekretach soboru Nicejskiego mówi on, że nic nie może być dodane do tych przepisów, które wynikły z natchnienia Ducha św. Grzegorz z Nisy pismo swego brata Bazylego, o sześciu dniowym stworzeniu zowie θεόπνευστος¹⁾.

Szczególnie w sprawie słownego natchnienia powołują się często na Grzegorza Wielkiego. Podobnie jak we wszystkich dziedzinach swej działalności, zwracał się on głównie do strony zewnętrznej, praktycznej i w nauce o natchnieniu wysunął na pierwszy plan czynność niejako mechaniczną. Uznał tedy Ducha św. za sprawcę Pism św. Sam Duch św. to napisał, co do napisania dyktował. Duch św. bezpośrednio dawał pisarzowi natchnienie, tak iż ten był jakby pobudzany przez bodziec zewnętrzny. Pismo św. jest nie czem innym, jak listem wszechmocnego Boga do jego stworzeń²⁾. Wszelako już rozróżnienie tych dwóch słów: *dictare* i *spirare* świadczy, że nie należy zbyt ściśle brać powyższych orzeczeń. Jakoż istotnie w homiliach swych stosuje on zasady Augustyna. Można co najmniej przeto powiedzieć, że Ojcowie wyrażenia te nie brali w ich ścisłym znaczeniu, t. j. nie rozumieli ich w ten sposób, iż Duch św. każdy ustęp Pisma św. słowo po słowie dyktował.

Pierwszy, który dał dokładne określenie natchnienia w Księgach świętych był to Opat Fredegisus, uczeń Alkuina. Utrzymywał on, że Duch św. dyktował przeważnie świętym pisarzom słowa zewnętrzne. Jako przeciwnik tego poglądu wystąpił Agobard, który idąc za Ojcami, zwracał uwagę na różnicę w stylu u poszczególnych pisarzy i kładł nacisk, w sprzeciwieństwie do słów, na znaczenie treści. Fritz Ralph, arcybiskup z Armagh, (zm. 1361) pierwszy odróżnił treść natchnioną od formy zewnętrznej, w oryginalnym jej tekście lub w przekładzie. Nieomyślność Pisma św. podawali w wątpliwość Abelard i Erazm. Według Erazma tylko sam Chrystus był nieomyślny. Takie opinie należą do wyjątków, powszechnie uznawano nieomyślność Pisma św. i

¹⁾ Aug., In Ps. 26: Serm. 2, 1; Ep. 82, 1, 2. — Possidius, Vita Aug., c. 1.—Leo Ep. 114, 2; 162, 1—3. — Greg. Nyss., Hexaem, c. 1.

²⁾ In Job (Moralia) praef, c. 2, 3; Ep. 4, 31.

poczytywano je najczęściej za wytwór współdziałania Ducha św. indywidualności pisarzy.

Teologowie potrydenty, obstając za dyktowaniem tekstu Pisma, wzięli znów za punkt wyjścia teoryje natchnienia słownego. W praktyce wszakże zbliżali się do bardziej umiarkowanej opinii Ojców. Ta ostatnia nie była także obcą scholastykom, pomimo właściwych im bardzo ścisłych teoryj natchnienia. Bonawentura z powodu formy św. Sakramentu ołtarza mówi, że apostołowie urządzili Kościół wedle tego, jak im przez Pana polecone było, ewangelisci zaś, podając czyny i słowa boskie, zwracali bardziej uwagę na myśli, aniżeli na słowa; to też zgadzając się w treści, różnią się nieraz w formie. Pogląd Suaresa brzmi zrazu bardzo bezwzględnie: „Pismo św., mówi on, spisane zostało przez oddziaływanie Ducha św., dyktującego nie tylko treść, lecz i słowa.“ W wyjaśnieniach do tego ustępu powiedziano, że może on być dwójako rozumiany: dyktowanie należy rozumieć bądź w bezpośrednim, ścisłym znaczeniu, bądź jako wpływ, pomoc Ducha św. Jeśli autor kanoniczny pisze, to Duch św. nie odstępuje go, strzeże go od wszelkich błędów i najwłaściwsze wyrazy myśli jego nasuwa. Toż samo widzimy u M. Canusa. Wyrażenie: „dictante Spiritus“ wyjaśnia on w ten sposób: „Nie sądzę, aby poszczególne części Pisma były wynikiem wyraźnego Objawienia udzielonego autorom: twierdzą jeno, że każde z tych Pism powstało na skutek szczególnej pobudki, od Ducha św. pochodzącej“¹⁾.

16. Jakże zapatrują się w tej mierze nowsi teologowie, podający ściśle określone pojęcie natchnienia? Podają oni mnóstwo modyfikacyj, zastrzeżeń, wyjątków, spowodowanych przez różniczenie teoryi i praktyki. Szczególniej u hagiografów przyznają wielką rolę własnej, samoistnej czynności. „Jeśli Duch św. oświeca danego pisarza, to przez to samo już umie ów pisarz dobrać odpowiednich wyrażeń, pozostających w harmonii z głównym kierunkiem jego natchnień, od Ducha św. pochodzących“ (Heinrich). Przy tematach historycznych, wysnutych z własnych doświadczeń i źródłowych badań pisarza, nie łatwym jest nawet uświadomić sobie rzecz samą poza obrębem wpływów czasowych w istotnym świetle natchnienia zasadniczego.

Dupin, Chrismann, Canus, Calmet, Stattler, a także Belar-

¹⁾ Loci theol. 2, 17; 18, 1. — Suarez, De fide disp., 5, 3, 3, n. 3. 5.

min, a Lapide naucza, że w wielu częściach Pisma św. wpływ Ducha św. polega tylko na ogólnej pobudce do pisania, oraz na zabezpieczeniu od błędu. W wyjaśnieniu do 2 Tym. 3 16. Korn. a Lapide jakkolwiek zbliża się do kierunku ścisłego, utrzymując, iż wpływ boży ujawnia się w układzie przedmiotu, niemniej przeto twierdzi, że Duch św. nie w jednakowej mierze dyktował teksty wszystkim świętym pisarzom. Zakon i prorocтва dyktował on słownie Mojżeszowi i prorokom, historyczne wszakże opowiadania i napomnienia moralne, które uświadomili sobie pisarze św. na mocy własnego doświadczenia lub też czytania i rozmyślenia, niekoniecznie pochodziły z natchnienia lub dyktowania Ducha św. O tyle tylko wpływ jego należy tu przyjąć, iż otaczał on swoją pieczę pisarzy, chroniąc ich od błędów, pobudzał ich do wyboru tematów, oraz powodował nimi w układzie myśli i sentencji.

W przedmowie poprzedzającej komentarz do Ewangelii Mateusza wyjaśnia a Lapide w ten sposób wyrażenie *secundum Mathaeum*, iż uważa Ducha św. za istotnego autora Ewangelii, Mateusza zaś za jego narzędzie. Następnie podnosi jedność Ewangelii, a wreszcie oświecenie i kierownictwo Ducha św. na tem zasadza, iż Mateusz to, co sam widział, o czem od apostołów zasłyszał, albo poznał przez Objawienie, w tym porządku, układzie i w tych zdaniach spisał, jak to odpowiadało jego uzdolnienia prorocze i kładzie główny nacisk na nieomyłność pisarzy św. Ponieważ ówczasie *inspirare* uważano za równoznaczne z *revelare*, a zatem ta teza Lesiusa, wedle której nie wszystkie myśli były natchnione, nie pozostaje w sprzeczności z natchnieniem rzeczywistym. Podobnie bowiem jak a Lapide zwalczał on jeno bezwzględne natchnienie Objawienia i ograniczał je do opieki i kierownictwa Ducha św. To mniemanie głosił też Belarmin. Stanowi ono niezawodną konsekwencję faktów.

Inni dalej idą w modyfikacji pojęcia natchnienia, uznając bezwzględniej jeszcze samą tylko opiekę, asystencję Ducha św. w wyborze słów, w układzie, w mowie różnych proroków, w przedstawieniu tych samych miejsc Zakonu. Wobec tego „*dictatio verborum*“ nie stanowi istotnego momentu w pojęciu natchnienia, Bóg nie jest poczytywany za bezpośredniego sprawcę Pisma. Pisarze święci pobudzani i oświeceni przez Boga, odpowiednio do swoich uzdolnień, swego wykształcenia, przy współ-

udziale pomocy bożej sami wynajdują i wybierają znaki słowne dla wyrażenia natchnionych idei. Odpowiada to nowożytnemu pojęciu natchnienia w ogóle. Rozumiemy przez nie poddanie myśli, dążność w przeciwstawieniu do formalnego dyktowania. Owóż trzeba przyznać, że i natchnienie w Piśmie św. nie można poczytywać za jakąś mowę obcą, do nas przemawiającą, lecz raczej za wpływ, podszept Ducha św., za owładające wewnętrznym człowiekiem oddziaływanie boże. Rozumieć przez nie należy też pobudkę do pisania, udzielanie myśli, przypomnienie rzeczy doświadczonych i poznanych przedtem, a zarazem ochronę przed błędem; wszystkie te momenty należą nieodzownie do pojęcia natchnienia. Niemniej przeto i w nowszych czasach usiłowano wszelką formę w wyrażeniu myśli natchnionych wyprowadzać z przystosowania się Ducha św. do indywidualności pisarza. Jest to wykręt bardzo wątpliwej wartości i niebezpieczny przytem.

17. Zasady tego ograniczenia tradycyjnych poglądów na natchnienie, w zastosowaniu ich do egzegezy, zostały zaznaczone w historycznym rozwoju tego pojęcia. Mogą być one podzielone na bezpośrednie i pośrednie. Do pierwszych należą pozytywne dane i wskazówki źródłowe. Pierwszodają się nie rzadko napotkać w księgach historycznych. Źródła owe zaliczane bywają zazwyczaj też do Ksiąg świętych. Wszelako autor księgi Mach. 2, 24—27; 15, 19, oraz autor prologu do księgi Siracha wspominają niewątpliwie o źródłach świeckich. Pierwszy mówi, z Cyreny i że księga owa ma być rozrywką dla tych, którzy tylko czytaniem się zabawiają, ma być ułatwieniem zatrzymania w pamięci zdarzeń tym, którzy się nauczyć czegoś pragną, a wszystkim czytelnikom ma przynieść pożytek. „Dla nas wszakże, którzy podjęliśmy się skrócenia tego dzieła, trud jest niemały, zajęcie pochłaniające wiele nocy bezsennych i pracy w pocie czoła“. Co do szczegółów nie chce on brać odpowiedzialności na siebie. Wszystkie bowiem badania te zebrać, odpowiednio uporządkować i w poszczególnych częściach zbadać jest to zadanie dziejopisa. Temu, co skracać chce, należy przedewszystkiem dbać o krótkość wyrażenia i unikać wszelkiego rozszerzania treści (30, 31). Na zakończenie dodaje: „Jeżeli opowieść ta dobra jest i taka jak powinna być w historii, to spełni się moje życzenie, jeśli zaś mniej jest warta, to wzgląd dla mnie mieć należy“ Usiłowanie pogodzenia takiego ustępu ze ścisłym pojęciem na-

tchnienia może osłabić wiarę w samo to pojęcie. Co najwyżej można to powiedzieć, że natchnienie nie jest tu wykluczone.

Podobnie rzecz się ma z prologiem do księgi Sirach. Tłumacz mówi, że dziad jego przez pilne czytanie Zakonu, proroków i innych ksiąg, od Ojców przekazanych, stał się zdolnym do napisania czegoś podobnego, co mogłoby służyć ku nauce i napomnieniu. Prosi jednak o wyrozumienie czytelnika dla siebie, jeżeli przy wyrażeniu treści mądrości chybił w wyborze słów, albowiem słowa hebrajskie tracą na sile, skoro zostaną przetłumaczone. Ale i w Zakonie i w prorokach niemałe też zachodzą różnice. Przekład sprawił mu wiele trudu. Nie słusznie przeciwstawiane jest temu 7, 51, 18, wyraźny nakaz do pisania, gdyż w tym ustępie jest mowa jeno o dążeniu do mądrości, w innym zaś autor dziękuje Bogu, że dał mu mowę jako nagrodę, to jest udzielił mu siły i zdolności wyrażenia swej chwały. Są to ogólne orzeczenia, które nie wykluczają wprawdzie natchnień wyższych, ale też nie mogą ich dowodzić, każdy bowiem pisarz religijny w ten sposób może się wyrażać. Franzelin czyni przytem taką uwagę: „Być może, że autorom owych t. j. (deuterokanonicznych) ksiąg, podobnie jak i wszystkim pisarzom przed Chrystusem, nieznan był wyższy charakter ich natchnień, ale nie wyklucza to przypuszczenie pewności, że przez Chrystusa dane nam zostało Objawienie co do natchnienia, powodującego poprzedzającymi Go pisarzami świętymi.

W Nowym Testamencie przytaczają wstęp Ewangelii Łukasza, jako dowód szerokiej samodzielności autora. Trudno tutaj rozstrzygnąć, czy tylko pomija wzmiankę o natchnieniu, czy też nie uświadamia go sobie zgoła. W każdym razie jako uczeń św. Pawła nie mógł on nie wiedzieć o działaniu Ducha św. Wynika stąd wszakże niewątpliwie ten wniosek, że świadomość natchnienia jako pobudki, albo też mowy wewnętrznej, niekoniecznie musiała być oczywista i za nieodzowną poczytywana. Nie można zasadniczo zaprzeczać faktycznego braku świadomości. Wprawdzie św. Tomasz przypisywał i autorom hagiografów światło proroctwa (*lumen propheticum*), a zatem i świadomość oświecenia wewnętrznego, atoli teoria jego dopiero w neoscholastyce większe znalazła uznanie, przyczem jednak nie dała się należycie pogodzić z faktami.

Pośrednią zasadą ograniczającą tradycyjne pojęcie natchnienia, są różnice w stylu świętych pisarzy. Można też tu

zaznaczyć różne sposoby układu całości i ujęcia przedmiotu. Poszczególne cytaty w rozmaitym nieraz sensie bywają przytaczane. Zdarzenia historyczne pod rozmaitymi rozpatrywane są względami. W Starym Testamencie nastęcza się tu porównanie kronik z księgami Królewskimi, w Nowym Testamencie Ewangelii z Dziejami Apostolskimi. Chronologia Starego Testamentu nastęcza też egzegetom niemało trudności. Przemówienie św. Szczepana daje się odróżnić od opowiadań. Co do innych punktów widzenia porównać można przedstawienia rzeczy w Ewangeliach synoptycznych i w Ewangelii Jana, także list do Rzymian z listem Jakóba. Jakkolwiek zbyt jednostronnie nieraz brano pojęcia poszczególnych pisarzy, niemniej przeto różnice, jakie pomiędzy nimi zachodzą nie dają się zaprzeczyć. To samo światło przez pryzmat ducha indywidualnego od Boga natchnionego rozkłada się na różne barwy, nie tracąc przytem nic ze swej istoty.

Jeśli źródło tych różnic widzimy w natchnieniu przystosowującym się do indywidualności autorów i w ten sposób osiągnąjącem różnorodną pełnię blasków, to zapewne możemy pożytywać to za wyjaśnienie faktu rzeczywistego, osiągnięte jednak kosztem niewątpliwej samodzielności autorów. Jeżeli pod wpływem Ducha św. talent pisarza nic nie stracił, lecz owszem zyskał, to ten fakt służyć może za dowód, że działalność pisarska w swej formie nie w jednakiej mierze podlegała natchnieniu. Formą przedstawienia zaś wywiera wpływ na ujęcie myśli. Jeśli dziwny pod względem teologicznym sposób wyrażenia niektórych ksiąg (np. Koheleth, Pieśń nad Pieśniami) ma być dowodem natchnienia, to należałoby przeciwieństwo z naturalnością podnieść do znaczenia kryterium, nie to bowiem, że pisma owe sięgają poza kres ludzkiej ograniczoności działa odpychająco na umysły wierzące, lecz formy w jakich to dokonane zostało. Jest też w tem sprzeczność, że ze spotęgowania indywidualności danego pisarza wyciągany jest dowód natchnienia. Nie można wprawdzie oddzielać pierwiastku boskiego od ludzkiego, ale podobnie jak w dziedzinie myśli należy je rozróżniać pomiędzy sobą.

Jako przeciwieństwo natchnienia słownego musimy uważać niewątpliwy fakt, że pisarze biblijni, przytaczając słowa boże nie koniecznie powtarzają je w literalnem brzmieniu, jak to okazuje się w swobodnych przytoczeniach najważniejszych nawet słów bożych np. ustanowienia Eucharystyi, albo Ojciec nasz. Jeśli

wyrażenia słowne Objawienia jest ich dziełem, to oczywiście z zastrzeżeniem, że powstały one pod wpływem natchnienia, możemy jednak stwierdzić ich swobodę indywidualną. Podzielamy powszechne mniemanie, iż wyrażenie słowne pozostaje w ścisłym związku z treścią intelektualną, sądzymy wszakże, iż ta sama myśl rozmaicie w słowach może być wyrażona, odpowiednio do indywidualnego charakteru mówiących i piszących. Niezależnie od tego wchodzi tu jeszcze w grę zwyczaj kładzenia prawd ogólnych w usta osób historycznych, jak to widzimy w Księgach Mądrości. Gdyby niektóre ustępy ksiąg Judyty, Tobiasza i Estery, trudno dające się wyjaśnić w sposób historyczny, mogły być wyjaśniane dydaktycznie (apokaliptycznie), to powyższe swobodne określenie natchnienia należałoby jeszcze rozszerzyć.

Wszystkie te właściwości indywidualne pisarzy biblijnych dają się wyjaśnić przewodniczącymi im celami, przyczem nie potrzeba wcale za przykładem teologii protestanckiej poświęcać ich nieomyślności, nawet w rzeczach przyrodzonych. W każdym razie świadczą one, że w rzeczach drugorzędnych udzielane z góry natchnienie nie wyklucza szerokiej swobody indywidualnej świętych pisarzy. Świadczą o tem np. przytoczenia liczb ogólnych, zamiast szczegółowych, skrócenia, rozszerzenia, zastosowania moralne i religijne i t. p. rzeczy powszechnie w Pismach św. napotykanne. Widzimy też tę swobodę u apostołów w sposobie cytowania Starego Testamentu, jak to Hieronim dobitnie w polemice ze swoimi oszczercami uwydatnia. Rozróżnienie pomiędzy *ῥημαστικῶς* (sporny), i *δογματικῶς* (wedle wiary) stosuje on też do listów św. Pawła. Cytaty w nich ze Starego Testamentu zazwyczaj są swobodne, zastosowane w sposobie wyrażenia słownego do poszczególnych celów piszącego. To, co powyżej powiedziane o Objawieniu, stosuje się też i do świętych pisarzy. Jeśli organy Objawienia musiały zadawać sobie trud, aby je przyjąć i zrozumieć, to i pisarze musieli swoje przedmioty przyswoić sobie i odpowiednio je przedstawić. Widzimy to u pisarzy starotestamentowych, widzimy też i u apostołów. Niema tu sprzeciwieństwa z natchnieniem, skoro przystosowują się oni do sposobu pojmowania współczesnych, do właściwości źródeł oraz swych celowych widoków. Święty Paweł nie pogardzał nawet cytatami z poetów pogańskich. Judas posługiwał się nawet apokryfami. Nietylko Origenes ale i Augustyn także usiłowali wyjaśniać w sposób przenośny (figure) wszystko, co

nie odnosiło się do wiary i moralności. W wielu prawowiernie katolickich kołach przyjęto powszechnie szerszej pojmowane natchnienie dla wszelkich ustępów Pisma, poza obrębem wiary i moralności.

18. Kardynał Newman czerpie stąd odpowiedź na zarzuty, że katolicy obowiązani są do wierzenia w opinie Biblii poddawane w wątpliwość lub zgoła zaprzeczane przez wiedzę nowożytną i krytykę historyczną. Obowiązująca w tym względzie nauka Kościoła dotyczy dwóch punktów: autorytetu Pisma św. i ujawniającego się w niem natchnienia. Ale natchnienie to należy obowiązkowo wyznawać litylko w rzeczach wiary i moralności. Nie obowiązują do wiary opinie biblijne w rzeczach czysto przyrodzonych. Tridentinum i Vaticanum wymieniają litylko sprawy wiary i moralności. Poza obrębem takowych można uznawać w Biblii działanie sił naturalnych. Opowiadanie historyczne należy jednak w znacznej części do dziedziny wiary. I w tej dziedzinie trzeba uznać przeto działanie natchnienia, wszelako nie w tak dosłownem znaczeniu, jak np. przy dekalogu. W ogóle Pismo św. powinno być poczytane za natchnione, nietylko wprost w rzeczach wiary i moralności, ale też we wszystkim, co się do wiary odnosi, a więc i w opowiadaniu o wielu faktach historycznych.

Lenormant, którego „Origines“ w r. 1887 pomieszczone zostały na Indeksie, stara się wyjaśnić formę upadku grzechowego przy współudziale węża przez myty starodawne. Ma to być przenośnia uzmysławiająca fakt czysto moralnego porządku. Dogmat o upadku jest rzeczą główną, jest prawdą wiekuiącą, która nigdzie z tą samą co w Biblii wyrazistością nie została uwydatniona. Mamy tu jedyne możliwe rozwiązanie straszliwego problemu, który wciąż się narzuca duchowi ludzkiemu, a przez żadną filozofię religijną poza obrębem Objawienia rozwiązany nie został. W podobny sposób traktuje też Lenormant pozostałe opowiadania jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Natchniony boski ich charakter tkwi tylko w ich treści nauczającej. Należy tu rozróżnić Objawienie i natchnienie.

Ze stanowiska apologetycznego nie trzeba zbyt ciasno i z uprzedzeniem zapatrywać się na te poglądy, choćby ze względu na stwierdzoną niewątpliwie prawowierność katolicką wspomnianego uczonego oraz jego szlachetną gorliwość o dobro re-

ligii i Kościoła. Nawet przeciwnicy Newmana, Lenormanta, Cliffordsa i innych przyznają nieraz, że stanowisko to nie zasługuje na bezwzględne potępienie. I tak pisze redakcja pewnego czasopisma francuskiego: „Nie możemy ukryć szybkich postępów nowych mniemań, które natchnienie i nieomylność Pisma św. ograniczają do przedmiotów wiary i moralności. Nawet w niektórych seminariach francuskich przytaczają te mniemania, jako prawdopodobne, i wyciągają z nich wnioski, iż księgi historyczne, Sędziów, Królewskie, Paralipomenon i t. d. natchnione i nieomylny są tylko w niewielu swych częściach treści moralnej i dogmatycznej. Gdyby tak było należałoby usunąć znaczną część Biblii“. Do tego dodaje Loisy, że dokładniejsze informacje pozwalają nam wystąpić w obronie dobrej sławy seminariów. Nowsze w tym względzie wiadomości świadczą, że seminaria dalekie są jeszcze od uznania takiej krytyki biblijnej: Sam Loisy w r. 1892 oznajmił, że owe teorye nie odpowiadają tradycji kościelnej.

19. Nie jestem skłonny do uznania wolnomysłnych konsekwencyj krytyki, ale i nie myślę występować w obronie krańcowo przeciwnych poglądów. Teoretycznie można dojść łatwo do wniosku, że wszystko w Piśmie św.: historia, przyrodznawstwo, geografia i t. d. pozostaje w zgodzie z wiarą i moralnością. W praktyce możnaby też przeprowadzić różnice pomiędzy bezpośrednią nauką wiary i moralności, oraz tem, co pośrednio tylko do nich się odnosi i odpowiednio do tego możnaby przyjmować różne stopnie natchnienia. Loisy słusznie odpowiada tym, którzy ganią Newmana, że nie rozciąga natchnienia na prawdy przyrodznawstwa w Biblii: „Jakaż usługę oddaliby oni egzegezie, gdyby ułożyli listę astronomicznych i innych prawd, któremi, według ich twierdzenia przepelniona jest Biblia“. Okazuje on, że ci przeciwnicy, którzy słusznie obstają za natchnieniem moralnym zmuszeni są uznać ludzką formę dla przyczynowości boskiej. Nie chcą oni czynić żadnej różnicy pomiędzy natchnionemi i nie natchnionemi częściami Biblii, gdyż podobnie jak różnica pomiędzy słownem i realnem natchnieniem, byłaby w pewnym względzie wiwisekcyą działalności intelektualnej, pomimo tego nie mogą zaprzeczyć niedokładności ludzkiej, tak iż krytyce częściowo słuszność zostaje przyznana. Biblia nie może być utożsamiona z Objawieniem. Kwestya boskości Objawienia w Piśmie

nie jest tem samem co kwestya boskości Pisma, jako formy Objawienia. Z powodu tych koncesyj w Historji Objawienia Dauscha, mówi Loisy: „Newman i Lenormant spokojnie spać mogą“. Lagrange czyni uwagę, że rozwiązanie trudności podnoszonych przez krytykę i historję, zależy od dwóch punktów: od utrzymania tradycyjalnych zasad w sprawie Objawienia i szerokiego ich zastosowania w egzegezie.

Czy sobory Trydencki i Watykański nie czynią tych samych rozróżnień? Powiedziano wprawdzie: „W rzeczach wiary i moralności, służących do ugruntowania nauki chrześcijańskiej,“ ale czyż do dziedziny tych rzeczy należy wszystko, co w Piśmie św. się zawiera. Pocóżby wtenczas wprowadzone było to rozróżnienie? Z powodu propozycji wykreślenia tych orzeczeń oznajmił referent (Gasser), że umyślnie je utrzymano. Dodatek ów w postanowieniach obu soborów stanowi bliższe sprostowanie, nie zaś rozwinięcie zasady; charakteryzuje on jedynie związek pomiędzy wiarą i moralnością i w ogóle całą dziedzinę nauki o wierze. Orzeczenie to nie jest też zniesione przez następującą opinię soboru Watykańskiego w przedmiocie wiary: „Wszystko to ma być przedmiotem boskiej katolickiej wiary, co zawiera się w pisanem lub ustnem Słowie Bożem i co przez Kościół jako boskie Objawienie do wiary podane zostało, bądź w uroczystem postanowieniu urzędu kościelnego, bądź też w zwykłej codziennej jego nauce“. Widzimy, że opinia dotyczy wyjaśnionych już słów Pisma, opierać się zatem musi na powyższem orzeczeniu Kościoła w przedmiocie natchnienia.

Spór o moment teologiczny w tej kwestyi biblijnej, nowszemi czasy we Francyi, szczególnie z wielkiem prowadzony ożywieniem, przez encyklikę Leona XIII „Providentissimus“ o tyle został rozstrzygnięty, iż ograniczenie natchnienia do poszczególnych części Pisma św., oraz przypuszczanie możliwych w niem błędów stanowczo odrzucone zostało. „Nie można uznać poglądu tych, którzy w ten sposób chcą przewyciężyć trudność, iż natchnienie boże odnosią litylko do przedmiotów wiary i moralności; powodują się oni bowiem fałszywem mniemaniem, iż skoro chodzi o prawdę nauki nie tyle należy badać, co Bóg powiedział, ile zważać dlaczego coś powiedział. Owóż pamiętajmy, że wszystkie księgi, uznane przez Kościół za święte i kanoniczne we wszystkich swych częściach pod natchnieniem Ducha św. powstały (Spiritu sancto dictante); nie można przeto

przypuszczać, aby przytem natchnieniu błąd jakiś wkraść się miał, gdyż ono bezwarunkowo go wyklucza, czyni zgoła niemożliwym, albowiem Bóg najwyższą prawdą będący, nie może być sprawcą błędu. Taka jest stała wiara Kościoła, wyrażona w uroczystych oznajmieniach soboru we Florencyi i Trydencie, a ostatecznie umocniona i wyjaśniona dokładnie na soborze Watykańskim⁴. „Przeto ku niczemu nie służy mówić, iż Duch św., ludzi jako narzędzie do pisania używał i że wskutek tego, jeśli nie głównemu sprawcy, to natchnionym przezeń autorom błędy jakieś mogły się przytrafić. Sam bowiem Duch przez siłę nadprzyrodzoną tak ich do pisania pobudził i usposobił i tak wspierał piszących (*scribentibus adstitit*), iż to wszystko, co im polecił, właściwie pojęli, wiernie spisali i w odpowiedni sposób z nieomylną prawdą wyrazili. W przeciwnym razie Duch św. nie mógłby być sprawcą całego Pisma św.“.

Jeżeli przez to rozstrzygnięcie kościelne utwierdzona została ponownie zasada natchnienia realnego i nieomyślności, to niemniej przeto pozostawia ona szeroki jeszcze przestwór wykładowi tekstów biblijnych. Uznane nawet zostało, iż podobnie jak niejeden dawny zarzut naukowy przeciwko Pismu św. obecnie jest przestarzały i niejedno wyjaśnienie pewnych ustępów Pisma (nie dotyczących bezpośrednio wiary i moralności) powinno podlegać ściślejszemu zbadaniu. Teologowie cofają się znów poza Suareza o ile nie rozróżniają myśli od słowa, lecz wciągają w rachubę rozumne przyczyny.

Konieczną jest tylko rzeczą zagadnienie właściwie postawić. Nie mówi się, że święci pisarze w rzeczach ubocznych popełniali błędy, lecz że w tych rzeczach świecko-naukowych, historycznych lub przyrodoznawczych opierali się często na powadze swych źródeł, oraz mogli i musieli pisać wedle powszechnych wyobrażeń ludowych. Nie było ich zamiarem te rzeczy święte w inny sposób przedstawić aniżeli źródła podają, tak iż nie można w tym względzie zarzucać im żadnego błędu. Bez tego rozróżnienia nie podobna byłoby wyjaśnić ksiąg historycznych w ich stosunku do źródeł i pomiędzy sobą. Autor ksiąg Królewskich po części daje poznać, iż posiłkował się wymienionymi w kronikach pismami. Cokolwiek miał on do rozporządzenia, to zużytkował w wielu ustępach nawet dosłownie, tak iż poszczególne wyrażenia nie są odpowiednie w ustach pisarza opowiadającego o upadku Jerozolimy i świątyni (1. 8; 9, 21; 12,

19; 2. 14, 7). I sprzeciwieństwo pomiędzy 10. 18, 5 i 23, 25 w ten sposób tylko daje się wyjaśnić, że w obu miejscach zachowane są słowa pisarzy źródłowych (Kaulen). „W naturze jest takich opowiadań, jakie w księgach Królewskich znajdujemy, iż muszą one być wierne prawdzie, albowiem mogły polegać litylko na podaniach naocznych świadków i mogły być kontrolowane przez liczne świadectwa zdolne wykryć możliwy błąd.

Wynikająca z natchnienia nieomyślność Pisma św. nie wyklucza możliwości przystosowania różnych ubocznych jego szczegółów w formie i sposobie wyrażenia do wyobrażeń współczesnych. Cel religijny, o który w Piśmie św. głównie chodziło żadnej przez to nie ponosił ujmy. Kwestya ta należy w ogóle nie do teologii, ale do egzegezy. Chodzi tu o wyjaśnienie o ile treść religijna w najodpowiedniejszy sposób czytelnikom Pisma św. została podana. Zadaniem jest egzegezy wyjaśnić ten stan rzeczy z uwzględnieniem natchnionego charakteru Pisma. Taki pogląd zasadniczo musi być uznany przez wszystkich tych badaczy, którzy nie usuwają samowolnie świadczących za nim faktów, przez proste zaprzeczenie ich lub ignorowanie. Przyjęte powszechnie rozróżnienie pomiędzy prawdą względną i bezwzględną, materalną i formalną, pomiędzy błędem podmiotowym i przedmiotowym, wtenczas tylko sens jakiś mieć będzie, gdy przyjmiemy w Piśmie przystosowanie do wyobrażeń epoki. Dla podanych w niem wiadomości astronomicznych, kosmogonicznych i geograficznych jest to tak jasne, że nie potrzebuje żadnego dowodzenia.

Już Augustyn, odpowiadając manichejczykowi Feliksowi, który przedstawiał Manesa, jako przyobiecane go Parakleta, ponieważ tenże miał posiadać wszelką wiedzę o stworzeniu świata, o biegu słońca i księżyca — zauważył, że w Piśmie św. nigdzie nie jest zapowiedziany Paraklet, któryby miał o tych rzeczach ludzi nauczać. Chrystus chciał ludzi uczynić chrześcijanami nie matematykami. Prócz tego czyni Augustyn ogólną uwagę, że Duch boży przemawiający przez świętych pisarzy, nic nas nie nauczał, co nie odnosi się do zbawienia. Leon XIII powołuje się na te opinie, aby okazać, że sposób przedstawienia rzeczy w Piśmie św. odpowiada powszechnym wyobrażeniom ludowym.

W opowiadaniach historycznych Pisma św. chodzi zawsze o wiadomości ogólne, nie zaś o dokładne przedstawienie szczegółów, które nie odnoszą się wprost do przedmiotu, zajmującego głównie pisarza lub czytelnika. Wedle powszechnie przyję-

tej metody historycznej w starożytności, a szczególnie u Semitów, rzeczą jest podrzędną czy genealogia pomija tego lub owego z przodków danego rodu, czy Salmanasar w księdze Tobiasza, Nabuchodonozor, w księdze Judyty, Baltazar, w księdze Daniela, przedstawieni są w sposób ściśle historyczny, czy chronologia tak lub owak ma być wyjaśniona. Toż samo stosuje się i do Nowego Testamentu. Kto nie przyznaje w nim pewnych indywidualnych właściwości i celów, ujawniających się u poszczególnych autorów, nie zdoła nigdy wyjaśnić sobie stosunku, zachodzącego pomiędzy Ewangeliami. Hypoteza tradycyi wcale nie pomaga rozstrzygnąć następujących się tu trudności, owszem potwierdza podany przez nas pogląd w tej mierze. Jeśli ewangelisci przekazali nam przedmioty zaczerpnięte z tradycyi, to zarazem przekazali też i poręczającą ją rękojmnię, jaką zaczerpnęli w swem otoczeniu w jego wyobrażeniach i pojęciach.

I w Nowym Testamencie natchnienie nie może w jednaki sposób być stwierdzone w treści i w formie, w rzeczach głównych i podrzędnych. Jezus u synoptyków istotowo taki sam jest, jak u św. Jana, ale jakże odmienne są barwy obrazu. Historia dzieciństwa u Mateusza i Łukasza w pewnej mierze daje się zrównać, a jednak jak znaczne są i tu odstępstwa. Oczywiście nie należy mechanicznie tylko rozróżniać treści od formy, osnowy głównej lub potocznej, gdyż cały człowiek przez Ducha bożego musiał być o władnięty, aby prawdy boże głosić, ale niemniej przeto u każdego z autorów trzeba uznać przystosowanie przedmiotu do otaczających go stosunków, do przewodniczących mu celów.

Pomyślmy tylko, do jakich konsekwencyj doprowadziłoby nas mniemanie wprost przeciwne. Okazuje się to w poglądach zaciekłego ortodoksa Rohnerta. Odrzuca on wszelką różnicę w stopniu pomiędzy rzeczami głównymi i drugorzędnymi, ponieważ, jak mówi, Duch boży sprawcą jest całego Pisma św. Odrzuca też i przypuszczenie wszelkiego współdziałania ludzkiego, gdyż miałyby ono do niebezpiecznych rzekomo prowadzić wyników. I różnica stylu nie tu nie ma dowodzić, wynika bowiem tylko z przystosowania się Ducha św. do natury poszczególnych pisarzy. A zatem niema zgoła rzeczy ważnych, lub mniej ważnych, ponieważ w ekonomii zbawienia wszystko zarówno wielką ma wagę. Natchnienie jest to poprostu *suggestio verborum et rerum*. Trzeba przyznać, że pogląd ten rozwinięty został konse-

kwentnie, ale czyż nie doprowadza on do skompromitowania w oczach wielu Pisma św. wraz z jego obrońcami?

20. Prawda, że w poszczególnych wypadkach trudno różnić formę od treści, brzmienia słów od związku pomiędzy nimi zachodzącego, ale z tego nie wynika, że różnica ta nie istnieje. Należy jednak być bardzo ostrożnym w konstataowaniu jej. Tylko niewątpliwe zdobycze nauki mogą skłonić egzegetę do odstąpienia od tradycyjnego wykładu Pisma w jego częściach, nie odnoszących się do wiary i moralności. Tem się wyjaśnia, że teologia powolnie tylko i stopniowo dopuszczała zmiany w tym względzie i obecnie skłonniejszą jest do ustępstw, aniżeli ongi. Wiadomo, że studia historyczne i przyrodnicze w nowszych czasach dopiero poczyniły znaczniejsze postępy w dziedzinach, pozostających w związku z kwestyami biblijnymi. Nieliczni są chyba dzisiaj egzegeci, którzyby podejmowali syzyfową pracę obrony rozmaitych ustępów Pisma św., które w literalnym swym brzmieniu nie dadzą się pogodzić ze zdobyczami nowoczesnej nauki.

Że nawet św. Tomasz ¹⁾ w tych rzeczach nie może być miarodajną powagą, zaznaczone to zostało w Encyklice Ojca św. Ale zasady ogólne św. Tomasza zawsze możemy do wykładu Pisma św. zastosować. Mówi on, że o tem, co się wprost do wiary odnosi i co zawarte jest w boskiem Objawieniu, jak np. o Trójcy św., o wcieleniu i t. p. nie można żywić błędnych opinii, pod groźbą wpadnięcia w herezyę. Pośrednio wszakże i to do wiary należy, czego zaprzeczenie wierze naszej ujmę przyniesieby mogło, jak np. gdyby ktoś mówił, że Samuel nie jest synem Helkany. Z tego bowiem wynikałoby, że Pismo św. zawiera fałsze. W takich rzeczach może ktoś żywić błędne mniemanie bez niebezpieczeństwa herezyi dopóty tylko, dopóki sprawy tej ostatecznie nie rozstrzygnięto i dopóki nie poznał, iż wyniknąc stąd może szkoda dla wiary. Skoro jednak raz ta szkoda została stwierdzona, a szczególnie przez powagę Kościoła uznana, wszelki błąd tego rodzaju byłby herezyą. Kardynał Gonzalez wziął za motto swego pisma o Biblii i nauce następujące zdanie z komentarza do Sentencji: „W tem co nie należy nieodzwonnie do wiary dozwolone było Świętym różne mieć mniema-

¹⁾ S. th. 1, q. 32, a. 4; In 1 Cor. 11, lect. 4; Sent. II, d. 2, q. 1, a. 3; Opusc. 10; De prophet. a. 2.

nie i nam jest to również dowolne". Ojciec św. w Encyklice „Providentissimus“ przytacza również to zdanie. Jeżeli Tomasz takim wnioskiem naukowym, jak np., że ziemia umocniona jest na wodzie, przyznaje nieomyślność, to nie odmawia też nikomu prawa różnego ich wykładu. To tylko jest objawione w proroctwie i w natchnieniu, co potrzebne jest dla zbawienia.

21. Podobnie wypowiedział się też Bellarmin w znanym liście do Foscariniego. Rozróżnia on tam artykuły wiary *ex parte obiecti i ex parte dicentis*. Do pierwszych należy np. poczęcie w stanie dziewictwa. Ktoby jednak przeczył, że Abraham miał dwóch, a Jakób 12 synów, ten występowałby wprawdzie przeciwko czemuś, co wypowiedział Duch św. przez natchnionego pisarza, czyli przeciwko temu, co należy do materii wiary, ale nie sprzeciwiałby się przez to sformułowanemu stanowczo artykułowi wiary. Oczywiście stąd nie wynika, że ta druga dziedzina pozostawiona ma być samowolnemu uznaniu. Owszem Bellarmin mówi, że jedne i drugie przeczenie prawd Pisma św. za heretyckie uznaje, ponieważ prawdy te pochodzą od pisarzy przez Ducha św. oświeconych. Dawni teologowie, jako przykład przytaczali często psa Tobiasza, inni wspominają też opończę podróżną, którą apostoł pozostawił w Troadzie (2 Tym. 4, 13). Wstęp Hieronima do listu do Filemona świadczy, jak żywo już wówczas zajmowano się podobnymi kwestyami. Możliwe jest, że przytoczony tam krytyk znał naukę Origenesa o stopniach natchnienia.

Wszelako tego rodzaju szczegóły w bardzo luźnym tylko związku pozostające z zagadnieniami wiary trzeba poczytywać za wskazówki historyczne i przyrodnicze, a o tych Bellarmin mówi, że w egzegezie mogą one ulegać odmiennemu wykładowi, skoro upoważniają do tego niewątpliwe i poważne zdobycze nauki. Więcej nie możemy też żądać na owoczesną epokę. Z dzisiejszego wszakże stanowiska wymagania odnośnie nieco inaczej się przedstawiają. Wszelako co dotyczy przemówienia Szczepana możemy zgodzić się ze świętym Heronimem i z M. Canusem. Pierwszy mówi, że apostołowie i ich uczniowie, skoro przemawiali do ludu, posługiwali się zawsze znanymi ludowi świadectwami. Drugi wedle Bedy i Rabanusa czyni uwagę, iż Szczepan przemawiając do ludu, łączy dwa opowiadania i uwzględnia w tem nie tyle porządek okoliczności ubocznych, ile przyczynę, o którą chodziło. W skutek tego pomieszał on różne rze-

czy, a niekiedy także i zapominał o szczegółach, mniej ściśle z główną sprawą związanych. Łukasz wszakże opowiedział wszystko jak najdokładniej, w niczem opowiadania Szczepana nie zmieniając. W ogóle pamiętać trzeba, że tylko apostołowie, prorocy i ewangelści mają przywilej nieomyłności.

22. Co się tyczy przedmiotów przyrodzawczych, to zachodzi kwestya, czy odnoszące się do nich wiadomości są zupełnie pewnymi zdobyczami nauki, gdyż wtedy tylko przez egzegetę powinny być uwzględnione. Owóż takie zdobycze naukowe są nieliczne, ale byłoby niedorzecznością zapoznawać je w zupełności. Taką zdobyczą jest system Kopernika, a także pewne prawa geologii, które powinny być uwzględnione w wykładzie sześciu dni stworzenia i potopu. Zresztą i dzisiaj powtórzyć można jeszcze ze św. Augustynem, który wiedzę przyrodniczą wysoce cenił: „To, co uczeni w przyrodzawstwie mogą udowodnić, zawiera się też w Piśmie św. a to, co twierdzą przeciwko Pismu św., jest fałszywe“. Tak w ogólnych zarysach, jak i w wielu szczegółach podania Biblii zyskały tylko na wiarogodności przez porównanie z najnowszymi wynikami badań przyrodniczych i archeologicznych. I wspaniałe obrazy stworzenia, zachowania i końca świata godne są nadprzyrodzonego źródła Pisma św. W każdym razie w całej starożytności nie znajdujemy pomnika piśmienniczego, któryby pod względem wzniosłości, siły i głębokości myśli obok Biblii mógł być postawiony. Oczywiście nie jest to jeszcze absolutnie pewny, ale zawsze bardzo potężny dowód na rzecz natchnienia Pisma św. Wobec tego wszelkie w niem ustępstwa i przystosowania do pojęć współczesnych drugorzędne mają znaczenie.

23. Streszczając powyższy wywód, możemy powiedzieć ogólnie, że natchnienie, jako pozytywne oddziaływanie Boga na pisarzy świętych, daje się stwierdzić we wszystkich księgach biblijnych, tak iż te w całej swej osnowie za Słowo Boże poczytywane być powinny. Jest to oddziaływanie pozytywne o ile wynika z woli bożej udzielenia ludziom prawd religijnych, jako prawd bożych i o ile uzewnętrzenia się w pobudzeniu woli ludzkiej, w poparciu ludzkiego poznania, oraz w natchnionem wyrażeniu prawd boskich na piśmie. Negatywnie polega to oddziaływanie na zabezpieczeniu od błędu, pozytywnie na poddaniu prawd, mających być ujawnionymi. W związku z tem pozo-

stają szczególne zrządzenia Opatrzności bożej, będące pobudką do ułożenia Pism, odpowiadających woli bożej. Co do zakresu natchnienia, należy pamiętać, że obejmuje on całe Pismo święte czyli, że całe Pismo święte zawiera Słowo Boże, ale nie wszystkie jego części w jednako bezpośredni sposób. Natchnienie prorocze inaczej musi być pojmwane, aniżeli natchnienie u historyków świętych. Ci ostatni nie wyrażają się też podobnie, jak porocy: „tak mówi Pan“, lecz przemawiają we własnym imieniu o tem, co dostępne jest rozumowi i doświadczeniu; zawsze jednak przy poparciu Ducha bożego, jak dodaje Tomasz. U proroków wszakże należy odróżnić akt Objawienia od aktu pisania. W każdym razie we wszystkich częściach Pisma św., jako minimum musi być uznana nieomyślność, wynikająca z oddziaływania i poparcia bożego.

Taka jest treść opinij kościelnych o natchnieniu Pisma św. Eugeniusz III we Florencyi w dekreście do Jakobitów wyjaśnił, że Kościół katolicki wyznaje tegoż samego Boga, sprawcę Nowego i Ttarego Testamentu, t. j. Zakonu, proroków i Ewangelij, ponieważ święci pisarze obu Testamentów przemawiają z natchnienia tegoż samego Ducha św. (Spiritu s. inspirante). Sobór Trydencki w czwartej części poucza: „Ponieważ sobór uznał, że prawda ta (wiary) i ta dyscyplina (moralności) zawarte są w księgach pisanej i niepisanej tradycyi, która otrzymana została z ust Chrystusa przez apostołów, albo przez apostołów samych przy współuczestnictwie Ducha św. (Spiritu s. dictante), niejako z rąk do rąk przekazywana, aż do nasz doszła — idąc przeto za przykładem prawowiernych Ojców, przyjmuje wszystkie księgi tak Starego jak i Nowego Testamentu, jako pochodzące od Boga, a także i tradycye bądź do wiary, bądź do moralności odnoszące się, które również dosłownie przez Chrystusa lub przez Ducha świętego zostały nam podane i przez nieprzerwane następstwo przechowane w Kościele katolickim, oraz czczone zawsze jednakiem nabożeństwem i uwielbieniem. Zarazem wyjaśnia znaczenie i powagę Kanonu: „Ktokolwiekby nie uznawał za święte i kanoniczne wszystkie księgi święte ze wszystkimi ich częściami, jak one przez Kościół katolicki odczytywane bywają i jak są podawane w dawnym powszechnym przekładzie łacińskim, niech będzie wyklęty“. Sobór Watykański w przedmiocie istoty i zakresu natchnienia nie zamierza nic nowego dodawać, przyjmuje jeno po prostu orzecze-

nia soboru Trydenckiego o źródłach wiary, dodając tylko do ostatniego orzeczenia co do Kanonu: „Księgi owe poczytuje Kościół za święte i kanoniczne nie dlatego, iż przez ludzką pilność zebrane zostały i zyskały powszechne uznanie, ani też dlatego, że zawierają one nieomyłne Objawienia, lecz dlatego, że napisane zostały z natchnienia Ducha św. (Spiritu s. inspirante): „Boga mają za sprawcę i jako takie Kościołowi przekazane zostały.“ W wyjaśnieniu do „sprawy“ mamy powołanie się na sobór Florencki: „ponieważ święci obu Testamentów przemawiali z natchnienia Ducha św.“. Odpowiednio do tego znajduje się w odnośnym Kanonie dodatek: „albo kto zaprzecza, że zostały one przez Boga natchnione“.

We wszystkich tych postanowieniach znajdujemy wspólną naukę, iż ponieważ Bóg natchnął pisarzy świętych, jest On sprawcą Pisma św. i wszystkich jego części. Odnosi się to przede wszystkim do zrównania ksiąg proto i deuterokanonicznych. Przez poszczególne części należy rozumieć pewne krytycznie rozważane ustępy, które sobór Trydencki początkowo poddać miał szczególnemu badaniu. W Now. Testamen. należą tu: zakończenie Ewangelii Marka (16, 9—20) opowieść o cudzołożnicy (Jan 8, 1—11, Łuk. 22, 43) i Comma Joannem (1 Jan 5, 7). Pierwsze trzy ustępy wyraźnie są wymienione; największej krytyce podlega owe Comma z listu Jana. Ponieważ takowego braknie nie tylko we wszystkich starych tekstach, oraz u Ojców Kościoła, lecz także w kodeksach Wulgaty do r. 800, więc nie podpada on zgoła pod dekret soboru Trydenckiego. Na soborze tym proponował jeden z kardynałów, aby przytoczyć z naciskiem niektóre części Nowego Testamentu, zwalczane nie tylko przez przeciwników, lecz i przez katolików. Odpowiedział mu na to jeden z członków komisji, że umyślnie nie czyniono żadnych rozróżnień, podobnie jak na soborze Florenckim, aby słabym nie dawać powodu do zwątpienia. Uznaje się jednak za słuszne ogłosić w tym przedmiocie odpowiedni dekret. Dodatek soboru Watykańskiego jest bliższem wyjaśnieniem soboru Trydenckiego. Zwraca się on przeciwko tym, którzy kanoniczny charakter poszczególnych ksiąg usiłują wyprowadzić z aprobaty Ducha św. (inspiratio subsequens) lub Kościoła (Sykstus z Sienny, Chrismann, Bonfrère, Frassen, Jahn po części też Calmet, Haneberg), albo też poddawali dyskusji aprobatę bożą (Hammel, Lessius), albo wreszcie poczytywali za wystarczające znamię kanoniczności

samą nieomylność bez pozytywnego oddziaływania bożego (Colenson, R. Simon, Calmet, Dupin, Jahn, Jansen). Pozytywnie sobór Watykański wyjaśnia użyte przez sobór Trydentcki „*Spiritu s. dictante*“ jako „*inspirante*“, wyrażenie użyte przez sobór Florencki. Ponieważ ani filologicznie, ani historycznie nie można tutaj przypuszczać wzmocnienia w wyrażeniu myśli, więc należy przyznać, że w ten sposób zostało przyjęte milcząco szersze zrozumienie dyktowania w znaczeniu natchnienia bożego. Dalszy dodatek: „*ut tales ipsi ecclesiae traditi*“ w związku z całą osnową jasny jest zupełnie. Jest on zaprzeczeniem późniejszego kanonizowania przez Kościół. Pismo św. od początku, zanim przez Kościół otrzymane zostało, było już dziełem natchnienia, nie zaś dopiero później takim się stało.

Jak należy rozumieć to natchnienie u autorów apostoelskich nie wchodzi w zakres niniejszych roztrząsań. Ponieważ sobór Watykański powtarza jeno dekret soboru Trydenckiego w przedmiocie natchnienia, ten ostatni przeto miarodajny jest dla wszystkich wyjaśnień. Wszelako zarówno historyczne, jak i logiczne badanie tego dekretu świadczy, że nie jest jego zamiarem przesadzanie absolutnej nieomylności Pisma św. Wyraźnie jest tam powiedzane, że nie jest zamierzone rozstrzyganie co do sposobu i zakresu natchnienia. Nie wypowiedzi się też dekret na jakiej drodze Kościół doszedł do poznania natchnień w poszczególnych Pismach. W pierwotnym projekcie jest wyrażenie: „*przez apostołów*“, następnie jednak użyto ogólniejszego orzeczenia, aby wyrazić, że znajomość natchnień w Piśmie św. zawartych musi być uznana za tło i podstawę wszelkiej wiary objawionej. Jeśli stąd mamy wyciągnąć pozytywny wniosek, to będzie nim powszechnie prawie w Kościele katolickim przyjęte zapatrywanie na natchnienie, wedle którego Bóg jest sprawcą głównym (*auctor principalis*) pisarze zaś są sprawcami, narzędziami (*auctores instrumentales*). Dla wyjaśnienia przytoczona jest tu opinia scholastyków o stosunku pomiędzy *causa prima* i *causae secundae* w dziedzinie przyrody.

§ 20.

Wykład Pisma św.

Konieczność wykładu Pisma starożytnych. — Wielka synagoga u Żydów. — Pismo św. samo przez się nie jest dostępne. — Pisma późniejsze rzucają światło na dawniejsze. — Nowy Testament o Starym Testamencie. — W Nowym Testamencie ustępy ciemniejsze mogą być wyjaśnione przez wyraźniejsze. — Analogia wiary. — Trudność niniejszego wykładu. — Duch św. znajduje się nie w jednostkach, lecz w zbiorowości. — Rozumienie kościelne albo reguła wiary, jako treść wiary i ożywczy duch Kościoła. — Autentyczny wykład Pisma przez Kościół. — Zgodność Ojców. — Przepisy Kościoła dotyczące wykładów Pisma św. — Egzegeza dogmatyczna i naukowa. — Znaczenie naukowe egzegezy patrystycznej. — Przepis soboru Trydenckiego o użyciu Wulgaty. — Aprobata kościelna przekładów popularnych. — Egzegeza katolicka.

1. **K**ażde pismo potrzebuje wykładu, a tylko autor jest zupełnie kompetentnym wykładaczem swojego pisma. Im bardziej pismo oddalone jest od czytelnika, tak w czasie, jak w przestrzeni; im bardziej mu obce przez swój język i wyrażone w nim pojęcia, tem potrzebniejsza jest wyjaśnienie istotnego znaczenia, które autor pisma zawarł w poszczególnych wyrażeniach i zdaniach, oraz wyjaśnienie myśli, idei, które on chciał wypowiedzieć. Któż odważyłby się przystąpić bez gruntownych przygotowań, bez poznania języka, historii, geografii do wykładania kanonicznych pism Indusów, Chińczyków, Persów, Mahometanów; któż zrozumie je bez odpowiednich wyjaśnień i komentarzy? Wszystkie starodawne religie w swoim kapłaństwie miały kastę ludzi, zajmujących się wyjaśnieniem świętych ich dokumentów. Nawet klasycznych dzieł Greków i Rzymian nie-

podobna należycie zrozumieć bez odpowiednich studyów i objaśnień¹⁾. Nie dziw, że Pismo św., tak obce nam pod względem języka pierwotnego i swych wyobrażeń starożytno - wschodnich, musi być wyjaśniane i komentowane. Objasnienia tem potrzebniejsze są tu, iż mamy do czynienia z Pismem, pochodzącem od Boga, mającem być nieomylną normą wiary i postępów naszych. Nawet Żydzi, posługujący się tą samą mową, w której Biblia spisana została i przeniknęli streszczoną w niej tradycją w kapłaństwie lewickim, a od Ezdrasza w szkołach uczonych posiadali instytucye, które nietylko miały za zadanie przechowywać przekazaną z dawnych wieków żywą tradycję, ale także stosować ją do praktyki życia. Rabbi Bechai, mówi: „Fundamentem pisanej Thory jest Thora ustna, albowiem Thora uczona nie może być zrozumiana bez ustnej“²⁾. Thora bez Miszny nie uchodziła wcale za obowiązującą; jako *norma normans* musiała ona mieć za uzupełnienie *norma-normata*. Ta tylko bezpośrednio obowiązywała. Mojżesz i Sanchedryn wykładali autentycznie. Jeżeli jest to zrozumiałe ze stanowiska czysto rozumowego, to staje się tem oczywistszem, skoro się ma na widoku nadprzyrodzone pochodzenie Pisma św., albowiem duch przyrodzony nie może tego pojąć, co z Ducha Bożego jest (1. Kor. 2, 11). Pismo św. jest „Słowem Bożem“, ale zakrytem w ludzkiej zasłonie, przekazanem przez mowę i wyobrażenia pisarzy świętych, przystosowanem do stosunków czasu i pojęcia swych czytelników (Rzym. 1, 14).

2. Ale może Pismo św. samo się wyklada? Pytanie to nie jest tak paradoksalne, jak na pierwszy rzut oka się wydaje. Przecież nieraz dawniejsze pisma jakiegos autora wykładano przy pomocy późniejszych, a to na mocy przekonania, że w czasie późniejszym, przy dojrzalszej rozwadze, milcząco lub wyraźnie poprawił niejedyn sąd dawniejszy. Ktoby św. Augustyna chciał oceniać na podstawie pism pierwszego okresu, mógłby nam dać tylko bardzo jednostronny wykład jego nauki o łasce. I św. Tomasa nie może słusznie sądzić z jego komentarzy do Sentencyj bez poznania pism jego dojrzalszych, a szczególnie Summy teologicznej. W jakiz sposób zasadę tę możnaby zostosować do Pisma św.? Czyż nie jest ono księgą z jednego odlewu, dziełem

¹⁾ Orig., C. Cels. 1, 12—Aug., De util. cred. 7, 17; 17, 35.

²⁾ Buxtorf, Synagoga Judaica (Basil. 1661).

jednego Ducha? Zapewne, jest takim, ale ma ono także stronę czysto ludzką. Z drugiej strony jest zaś objawioną i przystosowaną do rozwoju ludzkiego pedagogią boską. Wobec tego księgi późniejsze muszą rzucać też pewne światło na wcześniejsze. To, co w jednym miejscu wyrażone jest pod zasłoną obrazów, zostaje wyjaśnione bliżej na innym miejscu. Jeśli Stary Testament jest przygotowaniem do Nowego Testamentu, to w świetle tego ostatniego musi być przedewszystkiem rozpoznany i zrozumiany. Powyżej przytoczyliśmy już zdanie św. Augustyna: „W Nowym Testamencie odsłania się nam Stary Testament.“ Znajdujemy też w Nowym Testamencie liczne zastosowania tekstu Starego. Służyć one mogą wszystkie za wyjaśnienia odnośnej treści. Ważniejszy jest wszakże duch Nowego Testamentu, jako klucz do zrozumienia Starego.

Nowy Testament czasem daje wyraźne wyjaśnienia parabolicznych i ciemnych wyrażeń ¹⁾, ale zdarza się to rzadko. Rzadszem jest jeszcze wyjaśnienie jednych Pism przez inne. W takim stosunku pozostają do siebie oba listy do Tessaloniczan, a może także list Jakóba względem listu do Rzymian. Jedyne dosłowne powołanie się na listy Pawła spotykamy w 2 liście Piotra, 3, 15. Ale same te objaśnienia potrzebują także wyjaśnień, jakkolwiek, niektóre z nich mogą służyć, jako bardzo pewne wskazówki. Jeśli nawet zastosujemy słuszną zasadę egzegetyczną, aby trudniejsze miejsca wyklądać przez łatwiejsze, ciemne przez jasne, to jednak w wielu razach nie dojdziemy do zupełnego wyjaśnienia, albo też ciemne miejsca musimy brać, jako rzekomo wyraźne. Wobec tego niemożliwem jest, aby jednostka bez odpowiednich wskazówek Pismo św. należycie mogła rozumieć. Do tego zrozumienia dojść może tylko chyba człowiek wierzący, którego wiara ożywiona jest duchem przemawiającym z Pisma św. Wszelako ściśle biorąc, żaden wierzący w analogii swej wiary (Rzym, 12, 6) nie może znaleźć dostatecznej rękomi dla właściwego wykładu Pisma św..

Prawda, że w poszczególnych ustępach Pisma św. prawo boże określone jest jako łatwe i zrozumiałe; przemawiające w niem natchnienie Ducha św. przyobiecane jest każdemu wie-

¹⁾ Mat. 13, 10, 36. Ian. 2, 21. 22; 7, 39; 12, 6; 15, 1.

rzącemu, Duchem bożym napełnionemu ¹⁾, ale wszystkie podobne ustępy dotyczą nie zrozumienia Pisma św. lecz odnoszą się w ogóle do życia religijno-moralnego człowieka, pozostającego pod wpływem Objawienia bożego. Wnosić z tych ustępów należy tylko, że Pismo św. może być łatwiej zrozumiałe, nie zaś zrozumiałe absolutnie. Znaczenie jego odsłonięte jest zupełnie temu jedynie, który myśli i żyje w duchu Objawienia, który skądinąd otrzymał zrozumienie istotnej treści Pisma. Litera zabija, duch ożywia (2 Kor. 3, 6); słowa Pana są życiem i duchem. Duch nauki chrześcijańskiej wznosi się ponad literą; zanim w Piśmie jest zastosowany musi być poznany sam w sobie. Kto mówi: „jeżeli nie wierzycie, to niebędziecie mogli poznać“, ten ponieważ wierzy wedle miary swego wierzenia otrzyma zrozumienie i zdoła rzeczy owe wypowiedzieć, oraz na fundamencie wiary nadać im właściwe znaczenie; i ów wierzący nie tylko Jezusowi i temu, co w onem miejscu napisane wierzyć powinien, lecz także rozpoznać znaczenie tego, co napisano, albowiem kto wprawdzie wiary trwa i przez dzieła Słowa w Słowie przebywa, rozpozna prawdę, jako Pan przyobiecał ²⁾ ⁴⁾.

Pismo św. w wielu miejscach stwierdza, że i wierzący wyjaśnienia szczególnego potrzebuje ³⁾, ponieważ nie wszyscy jednakim duchem są obdarzeni (1 Kor. 12, 8). Tajemnice wiary zaś niepojęte są i pełne zagadek (1 Kor. 2, 9; 13, 12). Wprawdzie Jezus żąda od swych uczniów, aby Ojca o Ducha dobrego prosili (Łuk 11, 13. Por. jak 1, 5), ale w tych słowach należy rozumieć w ogóle dary boże do życia chrześcijańskiego potrzebne. Wszystko, o co wierzący Ojca w imię Jezusa prosić będą, zostanie im udzielone. Nie próżną będzie modlitwa o zrozumienie i oświecenie, ale łaska chrześcijańska, jakkolwiek pomocna i konieczna dla zrozumienia Pisma św., nie jest jeszcze nieomylnym po temu środkiem. Nawet uczniowie, którzy mieli szczęście z nauk Pana Samego korzystać, nie wszystko rozumieli o posłannictwie Ducha św., i nie zdołali wniknąć w głębsze rozumienie Pisma św. (Łuk. 24, 25, 44). Św. Piotr mówi, że w listach Pawła nie jedno trudne jest do zrozumienia (2 Piotr. 3, 15).

¹⁾ 5 Mojż. 30, 11. Ps. 18, 9; 113, 105. 130. Mat. 5, 14. 2 Piotr. 1, 19. 2 Kor. 3, 3; 4, 3. 4.

²⁾ Orig., In Matth. 16, 9 (ad 20, 29 sq.).

³⁾ 5 Mojż. 17, 8. Kazn. 12, 11, 12. Mat. 23, 2. 3. Dz. ap. 15, 28. Gal. 2, 1. 2.

3. Ojcowie pełni są pochwałą dla Pisma św. i podziwiają nieprzebrane bogactwo jego treści ¹⁾. Wincenty z Lirinum mówi, że Kanon Pisma św. wszelkim naszym żądaniom aż nadto odpowiada. W Piśmie św. mówi św. Chryzostom, łatwym jest i zrozumiałem to, co w filozofii ciemnym nam się przedstawia. Nie znajduje on słów zachwyty dla mądrości zawartej w listach św. Pawła. Zdają mu się one inurem dyamentowym, umacniającym Kościół na całej ziemi rozsiany. Św. Augustyn radzi badaczom, aby ciemne miejsca Pisma przy pomocy jasnych starali się wytłumaczyć; albowiem Duch św. tak przystosował Pismo, że przez zrozumialsze ustępy zaspokaja ono nasz głód, a przez ciemniejsze chroni nas od przesytu; nie bowiem w owych ciemnych ustępach nie jest zawarte, coby w innych nie zostało wyraźnie wypowiedziane ²⁾. Wszelako Augustyn i inni Ojcowie mają zawsze na myśli to, co do życia i wiary nieodzownie jest potrzebne, i co w symbolu jest zawarte. Podobnie jak dla wiary w Ewangelię domaga się Augustyn dla powagi kościelnej jej rozmienia. Nawet dla Ojców nie wszystko odrazu w Piśmie jest zrozumiałem i im takż bez pewnego przewodnika niemożliwym wydaje się wykład Pisma św.

Tertulian, który czyni uwagę, że nikt nie powinien Pisma czytać, kto przedtem nie został chrześcijaninem, poczytuje Pismo św. za ułożone w ten sposób, iż heretykom może dać materiały do błędnych nauk, chociaż w innem miejscu mówi, że inna nauka, innych też narzędzi nauki wymaga, dlatego też twierdzi on, że nie zawsze Pismo św. może dostarczyć wskazówek do wyjaśnienia sporu. Jeżeli przytem brany jest pod uwagę nie tylko przedmiot lecz i duch podmiotowy, tem większy zamęt powstaje. Nie trudno byłoby z tego wyprowadzić twierdzenie reformatorskiego teologa Samuela Werenfelsa. „Albowiem ani prorocy ani sam Zbawiciel nie wypowiedzieli tak jasno tajemnic bożych, aby one każdemu łatwo były zrozumiałe, mówi Klemens, lecz przemawiali w przypowieściach. Owóż Pismo samo mówi w przypowieściach. „Proste są rozumem i prawie znajdującym umiejętność (Przyp. 8, 9), t. j. dla tych, którzy przez Chrystusa dane wyjaśnienie Pisma wedle kościelnego prawidła przyjmują“.

¹⁾ Iren., Ad. H. 2, 28, 2. Tert., Adv. Herm. c. 22. Orig., In Ierem. 21, 2.

²⁾ Vincent., Comm. c. 2. Chrys., De Laz. H. 3. Aug., De doctr. chr. 2, 6; 19, 14.

Hieronim pisze do Paulina, że daje mu wyjaśnienia, aby się przekonał, iż w Piśmie św. bez przewodnika drogi nie znajdzie. Wszakże sprawy lekarskie lekarz rozstrzyga, a zajęcia kowalskie kował załatwia; tylko w sztuce rozumienia Pisma św. wszyscy chcą być mądrzy i biegli. Podobnie jak Atanazy i Hieronim czyni uwagę, że nawet dyabeł ma w ustach cytaty z Pisma, aby przez nie ludzi oszukiwać i w błąd wprowadzać. Augustyn ostro przygania uroszczeniom wielu chrześcijan, twierdzącym, iż nie potrzebują żadnego prawidła dla Pisma św., albowiem osiągnąć to mogą *divino munere*. A nie należy się powoływać na św. Pawła, gdyż ten oddzielnie otrzymał Objawienie. Jakimż prawem chcą wyjaśniać innym Pismo ci, którzy tego daru bożego nie otrzymali? Znaczenie Pisma św., mówi Hieronim, nie jest dla wszystkich przystępne. Ewangelia zawiera się nie w słowach, lecz w treści, nie na powierzchni, lecz w jądrze rzeczy się znajduje, nie w liściach mowy, lecz w korzeniach rozumu. Dlatego potrzeba, aby rozumieć Pismo święte posiadać Ducha świętego, którego nie posiadali Marcyon, Bazylydes i inni heretycy. „Nie z winy Pisma, lecz z winy złego zrozumienia takowego powstają herezye. Źródłem błędu wykład treści, nie zaś wyrażające ją słowo Pisma św., mówi Hilarjusz“.

4. Ojcowie skarżyli się zawsze na dowolną egzegezę heretyków i źródło takowej widzieli w odstępstwie od tradycyi kościelnej. Heretycy wszakże, a szczególnie Walentynianie powoływali się na tradycję tajemną, bez której Pismo nie może być rozumiane. Mówili oni, że Chrystus i apostołowie w swoim nauczaniu publicznem zniżali się do pojęć zwykłych słuchaczy, a prawdziwą naukę w tajemnicy zaufanym objawili. Od tych ostatnich owi heretycy przyjęli swą naukę i wedle niej Pisma wykładają. Ponieważ wszakże dowolne te twierdzenia nie mogły się ostać wobec jawnej historycznie tradycyi, więc Montaniści szukali ucieczki w jakimś wyższem Objawieniu; twierdzili, że apostołowie pogrążeni byli w fałszywych wyobrażeniach swej epoki, im zaś Duch św. udzielił daru właściwego rozumienia Pisma. Ów Duch święty w istocie rzeczy własnym był ich duchem. Czyste idee rozumu już wówczas brane były za normę dla wykładu Pisma św. Toż samo widzimy u Manichejczyków. Augustyn skarży się, że ci, powołując się na wiedzę rozumową przekręcali samowolnie naukę Nowego Testamentu.

Ojcowie, którzy nie posiadali gotowej hermeneutyki, lecz

musieli ją dopiero wyrabiać, gdy przez napaści heretyków zniewoleni zostali do poszukiwania przyczyn uzasadniających odrzucenie heretyckiego wykładu Pisma. Na tej drodze powstały stopniowo prawidła, które jednakże dużo jeszcze pozostawiały swobody wykładu. W sprzeciwieństwie do sztucznie wyśrubowanych wyjaśnień alegoryczno - mistycznych, przyjęta została interpretacja gramatyczno - historyczna, jako główna zasada Pisma. Ponieważ wszakże przeprowadzenie jej w szczegółach dwie napotykało trudności, więc wyjaśnienie alegoryczno - mistyczne stawało się coraz powszechniejsze. Było ono przedewszystkiem wyznaniem, że się Pisma w wielu punktach zgoła nie rozumie i podobnie jak u późniejszych Greków i Rzymian, jak u wierzących w Wedę i w Koran służyć miało do wyrobienia odnośnych wyobrażeń religijnych. Właściwie jednak było ono przedewszystkiem doskonałym środkiem ukazania Żydom i poganom skarbów mądrości w Piśmie zawartych, rozpowszechnienia w pośród nich czystych pojęć chrześcijańskich i wykazania łączności Pisma i jego wyjaśnień z duchem i wychowawczą działalnością Kościoła chrześcijańskiego. Pismo powinno być wyjaśniane duchowo, albowiem z Ducha św. pochodzi. Podobnie, jak nikt nie będzie wykladał pism Arystotelesa wedle jego przeciwników i Pismo św. nie może być wykładane w duchu pojmowania go przez jego wrogów, heretyków ¹⁾.

5. Gdzie więc Duch św. się przejawia? Wedle tego, co wyżej powiedzieliśmy, nie w szczegółach, lecz w całości Piśma. Duch, który działał w instytucyi Chrystusowej, zanim jeszcze powstały Pisma Nowo - Testamentowe, pozwolił wniknąć w treść Starego Testamentu, a w następstwie musiał także ułatwić zrozumienie Nowego Testamentu. Jeśli zgodność między Starym i Nowym Testamentem jako Kanon kościelny dla egzegezy jest wskazana, to znaczy, że duch Chrześcijaństwa, duch Kościoła pozwolił zrozumieć Stary Testament, a przez to stwierdził proroczy jego charakter. „Skoro Zakon obecnie przez Żydów jest czytany, mówi Ireneusz, to i dla nich jest on tylko mytem, albowiem pozbawieni oni są wyjaśnienia tego wszystkiego, co się odnosi do Objawienia Syna Bożego w ludzkiej postaci. Dla chrześcijan natomiast jest Stary Testament jako skarb dawniej zakopany, a teraz odkryty.“

¹⁾ Aug., De util. cred. 6, 3; 7, 7.

Ten duch zrozumienia, który jest w Kościele, udziela się też i wiernym, czerpiącym natchnienie ze zbiorowego życia kościelnego. Tam, gdzie prawda przez następstwo apostołskie jest poręczona, tam znajduje się też prawda Pisma św., jego wykładu oraz wszelkich tradycyj chrześcijańskich, mówi Tertulian ¹⁾. „Widzę, mówi Piotr, że ludzie bystrego umysłu przy czytaniu Pisma św. dochodzą do różnych myśli i wniosków; trzeba przeto bardzo na to baczyć, aby prawo boże nie było odczytywane wedle rozumienia poszczególnych ludzi. Albowiem w Piśmie św. znajduje się dużo słów, które mogą być wzięte w znaczeniu przypisywanem im z góry przez czytających. Nie kładź obcej treści w osnowie Pisma, lecz zrozum właściwe znaczenie tej osnowy. W tym celu należy od tych czerpać zrozumienie Pisma, którzy takowe wedle prawdy otrzymali od poprzedników i wierne przechowali ²⁾“.

Na tem polega rozumienie kościelne, skupione w prawidłach wiary i działające w całym życiu i w całej istocie Kościoła, jako powodujący nim duch, reguła wiary i norma wykładu Pisma. Jest to myśl obiektywnej prawdy chrześcijańskiej, która wytwarza sama sobie coraz to nowe wyrażenia zewnętrzne i odpowiednio do różnorodnych potrzeb objawia się w rozmaitych kierunkach, ale zawsze w tej samej treści. Jest to przekazane tradycyjnie słowo apostołskie, apostołski symbol, jako norma wiary, a także duch apostołski, przechowujący się w Kościele, jako uświęcenie dogmatu. Każdy badacz Pisma powinien szukać pomocy w regule wiary, którą zaczerpnąć może z Pisma św. i z autorytetu Kościoła ³⁾.

Wincenty tłumaczy dlaczego pomimo całej doskonałości Kanonu, złączona z nim być musi powaga rozumienia kościelnego. Dlatego mianowicie, iż z powodu głębi Pisma św. nie wszyscy w tem samym znaczeniu je rozumieją; jeden w ten sposób, a inny w zupełnie odmienny wyklada jego tekst, z czego wynika, że tyle powstaje mniemań, ilu jest ludzi. Z powodu tylu możliwych zбочzeń i błędów koniecznem jest, aby linia wyjaśnień prorockich i apostołskich nakreślona została wedle kościel-

¹⁾ De praescr. c. 19.

²⁾ Clem., Recogn. 10, 42.

³⁾ Hippol. ap. Eus, H, E. 5, 28 (L. 32). — Orig., In ep. ad Rom. 5, 21. — Aug., De doct. chr. 3, 2.

nego i katolickiego rozumienia. Formalnie uznawali nawet Gnostycy tę zasadę, że prawda Pisma św. nie może być przez tych odkryta, którym obca jest tradycja; faktycznie jednak odrzucali wszelką tradycję kościelną, aby iść za rzekomo apostołską ezoteryczną tradycją.

6. Jak reguły wiary i rozumienie kościelne dwojako mogą być uważane, jako obiektywnie w Kościele zawarta treść wiary, oraz jako duch w nim działający — podobnie wykład Pisma św. może być rozwinięty według tych dwóch punktów widzenia. Według treści obiektywnej przez Chrystusa dana reguła wiary wyklucza wszelkie pytania i stanowi absolutną prawdę, w swem zastosowaniu zaś była ona duchem działającym w Kościele. Pierwszy Ireneusz odpowiednio interpretowane wyznanie przy Chrzcie św. uznał za apostołską *regula veritatis*, w której zawiera się treść wiary założonej przez apostołów gminy stale i niezmiennie przechowywana; zarazem określił on przeciwko herezykom kierowniczą zasadę czystości tejże wiary: „Albowiem, gdzie jest Kościół, tam jest Duch boży, a gdzie jest Duch boży, tam jest Kościół i wszystkie łaski, gdyż Duch jest prawdą“. Związek tych orzeczeń nie pozwala rozdzielać powyższego wykładu reguły wedle katolickiej i protestanckiej zasady formalnej. Gdyby Duch nie był obecny, Kościół nie mógłby istnieć; ponieważ zaś Kościół istnieje, a zatem oczywistym jest, iż Duch w nim przebywa. Kościelne wyjaśnienie wedle reguły wiary ma przeto za sobą Ducha św. i jest jedynie autentyczne. Musi jednak ono pochodzić od całego Kościoła, skoro takowy przemawia bądź na ogólnym soborze kościelnym następców apostołów, bądź też nieomylnym głosem następcy św. Piotra. Ogólnie obowiązującymi są tylko te wyjaśnienia, które ujęte zostały w definicje dogmatyczne. Owoż bezpośrednio tylko nieliczne ustępy Pisma w ten sposób autentycznie wyjaśnione zostały.

W rzeczach wiary i moralności egzegeza w znacznej części kierować się winna ogólną regułą wiary i rozumieniem kościelnym. Wiara, dogmat, ogólna tradycja Kościoła stanowiły rozstrzygającą zasadę wyjaśnienia dla wszystkich Ojców, nawet dla krytycznych Antyocheńczyków. Wynik kompromisu, który co do wyjaśnienia Pisma w IV i V stuleciu zawierał się pomiędzy wykładem dosłownym, alegorycznym i typicznym, dlatego tylko aż po dziś dzień we wszystkich kościołach się utrzymał identycznie i posiada zawsze potężną siłę przekonywającą, ponie-

waż wyszedł od żywego czynnika, wznoszącego się ponad literę.

W żywej tradycji, w całym życiu Kościoła, dla którego Pismo św. jest niejako krwią serdeczną, oddechem i duszą w urzędzie nauczającym, w liturgii, w katechizmie, a szczególnie w pismach Ojców bliskich czasom apostołskim—we wszystkich tych czynnikach zawiera się wyjaśnienie kościelne. Ogólnie tedy biorąc, nie jest trudnem temu, który pozostaje w obrębie kościelnego życia wiary zorientować się w głównych zagadnieniach, dotyczących osnowy Pisma i takowe wykladać wedle analogii wiary (Rzym. 12, 8). Ale będzie to wykład litylko wedle normy jednostkowej wiary; rękojmia obiektywna może się zawierać litylko w powołaniu się na zgodność ze świadectwem Kościoła.

Tam, gdzie większa część Ojców zgadza się na pewien sposób wyjaśnienia Pisma św., albo też najwybitniejsi z nich za nim przemawiają, tam, biorąc po ludzku, mamy już dostateczną rękojmię trafności wykładu, ale zarazem mamy najpewniejszą oznakę działania Ducha św. w Kościele. Skoro Ojcowie, żyjący w różnych stuleciach, w krajach Wschodu i Zachodu, odznaczający się świętością życia, nauką, niezłomną wiarą, w ścisłym związku z Kościołem rozwiązują w jednaki sposób postawione im przez Boga zagadnienia, to czyż ich *unanymis consensus* może być wyjaśniony inaczej, jak przez powszechną, tradycyjnie przekazaną naukę, oraz przez kierownictwo Ducha św. w Kościele? Zupełnie nieprawdziwe jest twierdzenie, jakoby od czasu Origenesa wszyscy egzegeci wykładali dogmatyczne i moralne ustępy Pisma litylko wedle miary swego ducha indywidualnego, bez powołania się na Kościół i na zgodnych ze sobą Ojców. Regułą wiary była im bowiem zawsze wiara Kościoła, było rozumienie kościelne, był duch w Kościele żyjący. Późniejsi Ojcowie tak w egzegezie, jak i w dogmatyce powoływali się nieraz na dawniejszych. Hieronim wylicza swoich poprzedników; Cyryl Aleksandryjski porównywa zadanie egzegety z pracą pszczoły, która miód zbiera, przelatując z kwiatka na kwiatek.

7. Kościół zalecał nawet wprost w rzeczach wiary i obyczajów trzymać się wyjaśnień Ojców. Koncylium Trulańskie w r. 692 nakazuje w rozdziale 19: „Skoro pod względem rozumienia Pisma spór jakiś zajdzie, przełożeni Kościoła nie inaczej powinni go rozstrzygnąć, jak wedle wyjaśnienia danego przez

nauczycieli Kościoła w ich pismach“. Piąty sobór Lateraneński (1512) poucza w dwunastej sesji: „Rozkazujemy wszystkim, którzy mają nauczać prawdy ewangeliczne, aby wykładali Pismo wedle wyjaśnienia nauczycieli, uznanego przez Kościół i przez wieloletnią praktykę. Sobór Trydencki postanawia w czwartej sesji, aby w rzeczach wiary i moralności, służących ku zbudowaniu chrześcijańskiemu, nikt nie szedł za własnym mniemaniem, przekręcając Pismo św., wbrew rozumieniu ustalonemu przez Kościół, jedynie tylko uprawniony do rozstrzygnięcia w tej mierze, ani wbrew jednogłośnej opinii Ojców, aby nikt samowolnie Pisma św. nie ważył się wyjaśniać, choćby wykład jego nie miał być opublikowany.

Sobór Watykański, kładąc nacisk na dogmatyczny, charakter powyższego dekretu, dodaje jednak doń bliższe wyjaśnienie, ponieważ przez niektórych był on źle rozumiany. „Odnawiając niniejszy dekret, wyjaśniamy jego orzeczenie na tem polegające, iż w rzeczach wiary i moralności ku zbudowaniu życia chrześcijańskiego służących, takie orzeczenie za prawdziwe uważać należy, które przez świętą matkę Kościół przyjęte i ustalone zostało“. W ten sposób obok kryterium negatywnego postawione zostało kryterium pozytywne, w myśl wyznania wiary Piusa IV na synodzie Trydenckim. Rozumienie kościelne, ujawniające się w życiu wiernych i w praktyce chrześcijańskiej, w tradycji i w literaturze Kościoła, stanowić powinno zasadę kierowniczą przy wykładzie rzeczy odnoszących się do wiary i moralności. Ta reguła interpretacji wedle swej strony pozytywnej odnosi się tylko do takich ustępów Pisma, które są dogmatyczne formalnie i materalnie. Atoli i w wykładzie owych ustępów pozostaje pewien zakres swobodnego działania, ponieważ prawda dogmatyczna nie dozna żadnej ujmy, jeśli będzie wykładaną dowolnymi słowami, skoro tylko istnienie jej zostanie stwierdzone. Ponieważ przytem sobór Watykański nie oznacza poszczególnych ustępów, przeto wierzący egzegeta więcej w całości, aniżeli w szczegółach zobowiązany jest do przestrzegania reguł dogmatu przy wykładzie Pisma św.. Nie jest on przeto zmuszony stosować drobiazgowego sposobu, polegającego na zestawieniu tak zwanych miejsc dowodowych. Ani poszczególny dogmat, ani też zasadniczy pogląd dogmatyczny nie zależą od wyjaśnienia poszczególnych ustępów nie określonych dogmatycznie.

8. Jakżeż tedy rzecz się ma z egzegezą naukową? Często

zarzucają egzegezie katolickiej, że ze względu na swą zależność dogmatyczną, poruszać się ona może litylko w obrębie tradycji. Jeżeli ten zarzut ma znaczyć, że uznaje ona niewzruszoną powagę Kanonu, natchnienia, świętych pisarzy, że opinie wielkich egzegetów wpośród Ojców i późniejszych teologów nie są jej obojętne, to jest pewna słusność w powyższem twierdzeniu. Ale w takim razie nie mówi ono o niedostatku, lecz owszem o pewnym przymiocie egzegezy katolickiej. Każda bowiem prawdziwa chrześcijańska egzegeza z Pisma św. musi wynikać, musi uznawać zasady wiary chrześcijańskiej, w przeciwnym razie znajdowałaby się poza obrębem Chrześcijaństwa. Toczyć spór przeciwko temu, co uznaje cały Kościół, jest dowodem szaleństwa, mówi dobitnie św. Augustyn. To co zawsze, wszędzie u wszystkich wiarę znajdowało, musi być przyjęte za prawdę przez egzegetę: „Czyż można przypuścić, że tyle znamienitych kościołów myliło się w swej zgodnej wierze? To na co wielu się zgadza nie mogło powstać z błędu, musiało być przekazane przez tradycyę 1)“.

W szczegółach egzegeza może zawsze jeszcze rozporządzać rozległą swobodą badań, chodzi tylko o to, aby tej swobody nie nadużywała. Wiadomo bowiem, iż nietylko kaznodzieje, ale i pisarze ascetyczni, a nawet niektórzy teologowie naciągali różne teksty Pisma św., wbrew ich istotnemu znaczeniu do swoich szczególnych widoków. „Albowiem smutno to powiedzieć, ale stwierdzić trzeba, że niema księgi, której treść więcej byłaby przekręcana, aniżeli najświętszy tekst naszych ksiąg świętych 2)“.

Chrześcijański przedstawiciel wiedzy teologicznej nie będzie zaprzeczał, że Ojcowie, którzy przeważnie posługiwali się mową Pisma św. w najdawniejszych jego tekstach, jako ojczystą swą mową, którzy gruntownie byli zapoznani z tradycją i historją pierwszych wieków chrześcijańskich, z tych względów już zasługują na wiarę, nawet w kwestyach nie odnoszących się bezpośrednio do religii i moralności. Zresztą w kwestyach naukowych i egzegeza katolicka, o ile to uzna za potrzebne, uprawniona jest odstępować od opinii Ojców, którzy właśnie w tych rzeczach znacznie pomiędzy sobą się różnią. I ona posługuje się pomocą gramatyki, historyi archeologii i tym podobnych nauk po-

1) Tert., De praescr. c. 28.

2) Univ. cath. 1896.

mocnych w badaniach nad Pismem św. Oczywiście używa ich ostrożniej, aniżeli krytyka świecka, ale z tym większym może skutkiem. Jak liczne są drogi błędne egzegetów poza kościelnych od epoki Gnostyków aż do dni naszych! Wszakże nawet egzegeza protestancka uznała, co najmniej jednostronność egzegetycznych badań Lutra nad listem do Rzymian? Są tacy, co utrzymują, że ten list do tego czasu nie został należycie zrozumiany. Czyżby więc to było tak zbyt cenne lub niedorzeczne celem wyjaśnienia świętych dokumentów Chrześcijaństwa opierać się na powadze tradycji, odwoływać się do działającego przez stulecia całe ducha Kościoła?

Przeciwstawiają nam nieraz, jako zarzut, egzegezę ustępów biblijnych, dotyczących systemu świata. Ale wiadomo, że w tym razie działały i inne, a mianowicie filozoficzne względy. Jeśli wedle ówczesnego poglądu na świat wykładano te ustępy ogólnie, wbrew poznanej i później i udowodnionej prawdzie, to zapewne ze względu na konsekwencye stąd wynikłe jest to godne pożałowania, ale nie mniej przeto zrozumiałe i naturalne. Nadużycie czegoś nie świadczy nic przeciwko prawidłowemu użyciu. Autentyczne wyjaśnienie i naówczas, podobnie jak dzisiaj, nie było dawane przez Kościół. Przypomnijmy tu tylko, że protestanckie obstawanie przy literze biblijnej pociągało za sobą z większym jeszcze uporem egzegezę antykopernikowską. Zajmijmy jednak stanowisko zupełnie naturalne, i zapytajmy: czyż nauka świecka, uchodząca za tak ścisłą i bezstronną, nie popełniała rozlicznych błędów w swym rozwoju? Wieleż zmian i przeobrażeń przebyła nietylko filozofia, ale i wiedza przyrodnicza, która dopiero w bardzo późnym czasie osiągnęła donioślejsze zdobycze!

9. Sobór Trydencki wyraził mniemanie, że nie małym byłoby to pożytkiem dla Kościoła, gdyby ze wszystkich łacińskich przekładów ksiąg świętych, będących w powszechnem użyciu, te były dokładnie poznane, które za niewątpliwie autentyczne poczytać można. Z tego powodu oznajmia sobór, że ów starodawny powszechny (Wulgata) przekład, który przez długie użycie w ciągu wieków, oraz przez powagę Kościoła stwierdzony został, powinien być uważany za autentyczny we wszystkich rozprawach, naukach, wyjaśnieniach i nigdy pod żadnym pozorem odstępować od niego nie należy. Sobór Watykański nie powtarza tego zalecenia, chociaż przy ustaleniu Kanonu powołuje się na Wul-

gatę. Dążność zalecenia powyższego, jak to osnowa jego wskazuje, nie zwraca się przeciwko tekstowi oryginalnemu, lecz przeciw licznym, znacznie między sobą różniącym się przekładom łacińskim. Pomiedzy tymi przekładami Wulgata uznana jest za autentyczną. Przy ówczesnym stanie znajomości języków tekst pierwotny nie mógł służyć żadną miarą za podstawę badań naukowych ani nauki kościelnej. Zresztą i tekst ów poddawany był w wątpliwość. Cóż więc można było lepszego uczynić, jak poczytać Wulgatę za przekład autentyczny, t. j. poręczony przez powagę Kościoła w rzeczach wiary i moralności. Urzędowy charakter otrzymał tekst Wulgaty dopiero od czasów Sykstusa.

Atoli i sam przez się tekst Wulgaty ze wszech miar godny jest uwagi. Cassiodor nie bez zasady mógł powiedzieć, że przekład Hieronima zastępuje zupełnie tekst hebrajski. W swych *codices* stoi on wyżej anizeli *textus receptus*, jakkolwiek Hieronim nieraz korzystał z poprzednich przekładów. Tylko niezajomość rzeczy i uprzedzenie mogą lekceważyć to filozoficzne i teologiczne arcydzieło Hieronima. Wszelako egzegeza naukowa nie ma obowiązku krępować się niem bezwzględnie. Może ona opierać się na tekście pierwotnym, chociaż zalecone jest uwzględnianie Wulgaty. Ojcowie, nawet sam Hieronim, a także Augustyn, Cassiodor i inni doradzali zwracać się w trudniejszych miejscach do tekstu oryginalnego. Przy wykładach akademickich i pracach ściśle naukowych tekst ów jest nieodzowny. Wulgata jest Biblią dogmatyka, tekst pierwotny Biblią egzegety naukowego. Gdy Leon XIII mówi, że przez egzegezę dogmat głębiej jest uzasadniony dla uczonego, a świetniej broniony wobec przeciwników, to ma na względzie nieodzowne posługiwanie się tekstem pierwotnym.

10. Skutkiem stosunków językowych na Zachodzie, pierwsze przekłady Biblii na języki ludowe (przekłady nierównie wcześniejsze anizeli powszechnie przypuszczają i wcale nie heretyckiego np. waldenckiego pochodzenia) dokonane zostały wszędzie z Wulgaty. Władze kościelne od najdawniejszych czasów dbały bardzo o ustalenie pierwotnych tekstów biblijnych na podstawie nauki lingwistyki. Wiek XVI posiadał cały szereg wybitnych mężów w Kościele, którzy położyli doniosłe zasługi na polu badań biblijnych. Odznaczyli się pomiędzy nimi szczególnie Sykstus z Sienny, Bellarmin, Santes, Pagninus, Steuchus Eugubinus, Montanusem zwany i in.

Dalszem następstwem wspomnianych wyżej zasad wykładu jest przepis, że tłumaczenia mają być opatrzone odpowiednimi objaśnieniami i zatwierdzone przez władzę kościelną. Było to tem potrzebniejsze dla wierzących, pozbawionych szkolnego wykształcenia, im większe nastroczało się niebezpieczeństwo, iż mogą im wpaść w rękę fałszywie wykładane przekłady Pisma. Za dni naszych nie brak takich, którzy podnoszą trudności Pisma św., aby je dyskredytować, słuszne jest przeto naśladowanie przykładu Cyryla Aleksandryjskiego, który domaga się, aby w sprzeciwieństwie do Aryanów nie zgadzające się ze sobą ustępy łączyć z „pobożnymi wyjaśnieniami“. Pius IV czytanie Pisma w mowie ojczyściej czyni zależnem od pozwolenia biskupa albo inkwizytora, udzielonego wedle rady spowiednika. Klemens VIII prawo wydania odnośnego pozwolenia przekazał specjalnemu urzędowi rzymskiemu. Benedykt XIV pozostawił swobodę czytania Biblii pod warunkiem, że przekład w Rzymie będzie za twierdzony i opatrzone objaśnieniami z dzieł Ojców i uczonych katolickich. Ponieważ warunki te nie są spełnione w wydawnictwach towarzystw biblijnych, nie dziw przeto, że takowe przez Piusa VII i Leona XIII potępione zostały.

11. Egzegeza niekatolicka, odrzucająca tradycję i ducha Kościoła, zmuszona jest dążących do zbawienia ludzi w bezpośrednim do Chrystusa i do Słowa Bożego postawić stosunku. W tym celu usiłuje ona zastąpić te rękojmię katolickie bądź przez Ducha, napełniającego rzekomo jednostkę ludzką, bądź przez Ducha, mającego przemawiać wprost z litery Pisma św. albowiem, jeśli jest wierzącą, może ona Pismo św. uznawać o tyle tylko, o ile ono odnosi się do Chrystusa i o ile Słowo Boże w duchu bożem daje się w niem wyłożyć. Duch ten przy czytaniu Pisma św. musi się objawić w duchu czytelnika, albo też przemawiać wprost z litery. W pierwszym wypadku łatwo dojść można do racjonalizmu lub marzycielstwa; tajemnicze zaś przebywanie Ducha św. w literze biblijnej nie może być brane poważnie, gdyż w takim razie nie dałyby się wytłumaczyć różnice tekstu i różnorodne jego wyjaśnienia. W konsekwencyi tego egzegeza stać się musi zasadniczo subiektywną, póki na miejsce dawnego autorytetu nowy nie zostanie postawiony. Materyalna zasada usprawiedliwienia przez samą wiarę, która od Lutra przez czas długi panowała nad egzegezą i dogmatyką protestancką, potrzebuje również uprzedniego uzasadnienia obiektywnego dla

odpowiednich wyjaśnień. Nietylko u Armianinów, lecz i u innych okazało się, że egzegeza traci swoją pewność, skoro pozbawiona jest materyjalnej zasady, która, mocą przenikającej ją dążności do zbawienia, daje odpowiednią rękojmię właściwego rozumienia przenikającego Pismo św. Ducha.

Zestawienie Bullingera okazuje jak niepewne są wszystkie te momenty. „Te tylko wyjaśnienia Pisma uznajemy za prawdziwe i prawdziwe, które z Pisma św. zaczerpnięte (z ducha języka, w którym zostało ono napisane, z zestawienia podobnych i niepodobnych, licznych i jasnych miejsc) zgadzają się z regułą wiary i miłości, oraz prowadzą do zbawienia człowieka i do pomnożenia chwały bożej. A zatem nie pogardzamy wyjaśnieniami Ojców greckich i łacińskich, nie odrzucamy ich dysput i rozpraw o świętych przedmiotach, ale odstępujemy od nich, skoro okażą się one obce Pismu św., lub zgoła mu przeciwne“¹⁾.

Im bardziej protestantyzm owładnięty był przez racjonalizm, tem prędzej świadectwo Ducha św. musiało ustępować miejsca świadectwu ludzkiemu. Egzegeza racjonalistyczna od stulecia zwalczała skutecznie wiarę w pierwiastek nadprzyrodzony w Piśmie św. Jakkolwiek różne bywały jej metody, zgadzały się ze sobą wszystkie w zaprzeczeniu nadprzyrodzoności. Metoda historyczna uznaje jedynie regułę historyczno-gramatyczną i usuwa cudowność, widząc w niej tylko skutek przygotowywania się do wierzeń i wyobrażeń współczesnych. Metoda moralna (Kant) usiłuje postawić, jako zasadę naczelną moralną religię rozumu, metoda mytologiczna (Strauss) dąży do owijania wszystkich opowiadań w mgłę mytów.

¹⁾ Conf. Helv. 2, 2.

Ewangelia i Ewangelie.

Ewangelie są wspomnieniami apostołów.—Dobra nowina, czworokształtna Ewangelia. — Ewangelie apokryficzne. — Kwestya Ewangelij synoptycznych i Ewangelii Jana. — Ojcowie o Ewangeliach synoptycznych. — Hypoteza użytkowania. — Hypoteza Griesbacha. — Hypoteza o Marku. — Fragmenty Papiasza. — Wstęp Ewangelii Łukasza. — Wyjaśnienie różnic w Ewangeliach synoptycznych w przypuszczeniu użytkowania wedle celów ewangelistów, oraz użytkowania tradycyi. — Hypoteza tradycyi. — Ograniczenie do działalności galilejskiej. — Stosunki celowe Ewangelij synoptycznych. — Postęp Ewangelii od Mateusza do Łukasza. — Właściwości Ewangelii Jana. — Uzupełnienie synoptycznych. — Ewangelie Jana i Apokalipsa. — Ostatnia wieczerza w czwartej Ewangelii. — Wewnętrzne zasady prawdziwości Ewangelij. — Wskazówki na autorów. — Treść stosuje się do Jana apostoła i świadka naocznego. — Język, charakter i tendencya antyżydowska nie świadczą przeciwko apostołstwu autora. — Dokładna znajomość geografii, historii życia i umysłowości Żydów zdradzają naocznego świadka. — Rozciągnięcie działalności publicznej na Judeę. — Postać Chrystusa u Jana uzupełnia przedstawienia jej u synoptyków. — Rozwój historyczny. — Cudy. — Zgodność przemówień Chrystusa i Jana Chrzciciela. — Odgłosy przemówień synoptycznych w czwartej Ewangelii. — Przemówienie w Jerozolimie z natury rzeczy mniej jest popularne. — Idea Logosu pochodzi nie z filozofii greckiej, lecz rozwinięta jest na podstawie ksiąg Mądrości, według urzeczywistnienia jej w Chrystusie. — Pojęcie Logosu jest tylko we wstępie — Królestwo boże w synoptycznych i osobistość Jezusa u Jana. — Eschatologia. — Przypowieści. — Bez pochodzenia apostołskiego niezrozumiany byłby stosunek Ewangelii Jana do synoptycznych i powszechne, pełne zachwyty dla niej uznanie. — Cel czwartej Ewangelii. — Mesianizm i bóstwo Chrystusa. — Uwagi końcowe o wiarogodności Ewangelij. — Nie dają one zupełnego obrazu życia Chrystusowego.

1. **S**zczególne znaczenie dla życia i nauki Jezusa posiadają te księgi Nowego Testamentu, które zajmują się specjalnie losami i działalnością umiłowanego Mistrza. Są to Ewangelie. Stanowią je wspomnienia apostołów, w których owi wybrańcy mieli najwyższe szczęście słowa prawdy z ust boskiego Nauczyciela słyszeć, być świadkami cudów, które Pan, jako władca życia i śmierci, rozkazujący mocom i żywiołom przyrodzonym, pełnił w Galilei i Judei, podczas ziemskiej swej wędrówki. Są to też wspomnienia pełne bólu, wspomnienia prześladowań, cierpień, śmierci Mistrza, a także pełne radości wspomnienia tryumfów Syna Bożego, odniesionych nad jego wrogami, nad śmiercią, mogiłą i piekłem. Te wspomnienia apostołów, mówi Justyn, zwane są Ewangeliami.

Jakaż pociechę, jaką radość i błogość zawiera w sobie nazwa Ewangelia. Znaczy to dobra nowina o zbawieniu, którą Jezus przyniósł ludzkości, pogrążonej w mrokach i ciemnościach śmierci, o wybawieniu z grzechu, ze śmierci, o pojednaniu człowieka z Ojcem jego, który jest w niebiesiech. Nazwa dobrej nowiny wraz z treścią przeszła na pisma. Ewangelia i apostołowie to dwa główne składniki Kanonu nowotestamentowego: Ewangelia, mówiono zazwyczaj, Ewangelia Chrystusowa albo czteroskładna, jak ją określa Ireneusz, ponieważ żywiono przekonanie, że wszystkie cztery Ewangelie zawierają jedną i tą samą dobrą nowinę o Zbawicielu. Była to Ewangelia prawdy, którą Marcyon przekreślił i którą nie należy mieszać z Ewangelią prawdy u Walentynianów. Wszystko, co wiemy o życiu Jezusa, zawdzięczamy Ewangeliom. Listy apostołskie dostarczają tylko ich potwierdzenia. Z tradycyi znamy tylko poszczególne, niezupełnie pewne wyrzeczenia Pana (Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski). I najważniejsze daty z życia Jezusa, jak daty urodzenia, śmierci nie zostały bliżej oznaczone przez tradycję.

Inaczej rzecz się pozornie przedstawia w ewangeljach apokryficznych, które zdają się stawiać sobie za zadanie zapełnić przerwy w Ewangeliah kanonicznych, oraz wyrównać zachodzące pomiędzy nimi różnice. Niewątpliwie w tych apokryfach znajduje się nie jeden prawdziwy rys historyczny, albowiem legenda osnuwała przechowane tradycyjnie wieści tkanką swych fikcyj. Wszelako trudne to bardzo zadanie wyłuskać ziarno praw-

dy z rozwiniętej bujnie łąpiny fantazyjnych zmysłów. Gdyby apokryfy nie były tak wielokrotnie przerabiane, bądź w interesie Kościoła, bądź herezyi, gdybyśmy posiadali je w najstarszej postaci z drugiego stulecia i wtedy nawet, w bardzo ograniczonej formie, moglibyśmy je tylko zużytkować dla poznania życia Jezusa. Niejedno wprawdzie z ich podań przeszło do skarba legend kościelnych, niektóre nawet zdobyły sobie skromne miejsce w liturgii, zawsze jednak służyły one litylko ku zbudowaniu wiernych, jako konkretny wyraz idei religijnej, która sama w sobie niezależna jest od tych konkretnych sposobów wyrażania. Jako źródło do życia Jezusa w żadnym razie ewangelie apokryficzne użyte być nie mogą. Ojcowie Kościoła surowo je potępiłi, papież Gelazyusz (Damazy) odrzucił je.

2. Tak więc pozostają nam tylko cztery Ewangelie kanoniczne, które po wszystkie czasy uznawał cały świat katolicki. Zachodzi pytanie, jaki jest stosunek tych czterech Ewangelij do jednej Ewangelii ogólnej? Jaki stosunek zachodzący pomiędzy nimi? Te pytania od bardzo wczesnej doby żywo wiernych zajmowały. Walentynianie, Alogowie i inni często brali stąd powód do zgorszenia. Autor fragmentu Muratoryjskiego usiłuje wyjaśnić różne początki Ewangelii. Augustyn opowiada, że skoro pewnego razu odczytano w wielkim tygodniu historję męki nie wedle Mateusza, lud był tem zaniepokojony. Ze stosunków zachodzących pomiędzy Ewangeliami wywiązał się dwojaki problemat: jeden dotyczący Ewangelij synoptycznych, drugi stanowiska względem nich Ewangelii Jana.

Problemat synoptyczny jest starszy, albowiem fakt, że pierwsze trzy Ewangelie mają wspólny grunt dla swych opowiadań i przemówień tak jest uderzający, że nie mógł być przeoczony. Dostrzegli go już Ojcowie. Origenes czyni uwagę, że Łukasz to opuszcza, co inni powiedzieli, to zaś o czem tamci przemilczeli u niego się znajduje. Żaden z nich nic nie dodał do tego, co Mateusz powiedział. Uniknęli w ten sposób tautologii. Cyryl Aleksandryjski mówi, że Marek w krótkości to podaje, co u Mateusza szerzej jest powiedziane, wiele rzeczy równolegle z Mateuszem przedstawił, ale w skróceniu. Chryzostom mniema, że nie należy wpadać w błędy z powodu różnic w przedstawieniu rzeczy u Ewangelistów, gdyby bowiem wszyscy toż samo powiedzieli, to zbyteczne byłyby cztery Ewangelie; gdyby zaś we wszystkim się różnili, nie byłoby świadczą-

cego o prawdzie dowodu zgodności. Dlatego też spotykamy u nich wiele rzeczy wspólnych, przyczem jednak każdy z nich coś szczególnego powiedział, tak, iż gdy jeden tego, a drugi czego innego nie powiedział, nie wpadają nigdy pomiędzy sobą w sprzeczność, lecz uzupełniają nawzajem swoje opuszczenia. Ambroży mówi o Łukaszu: „Widzisz przeto, że umyślnie pominął to, o czem inni napisali, aby różnorodna łaska jaśniała w Ewangeli i poszczególne księgi tajemnic i zdarzeń wyróżniały się szczególnymi, odrębnymi cudami ¹⁾“. Bada bezwzględnie zgadza się na to twierdzenie; Augustyn zaś podjął próbę harmonii.

3. Pomiędzy Mateuszem i Markiem, jak to wykazał już Origenes, stosunek ten najbardziej jest uderzający. Kto bez uprzedzenia porówna obie Ewangelie, ten staje wobec dylematu: albo Marek zależny jest od Mateusza, albo odwrotnie Mateusz od Marka. Ta ostatnia alternatywa starodawnym pisarzom nie przychodziła wcale na myśl, ponieważ od początku Ewagelia Mateusza za starszą była poczytywana. Pierwsza alternatywa wypowiedziana była jasno przez św. Augustyna, który zowie Marka następcą i skróścicielem (pedisequus et abbreviator) Mateusza. Augustyn wyraża się ogólnie: „Jakkolwiek każdy ewangelista zachowuje własny swój ład w przedstawieniu rzeczy, to jednak widzimy, że żaden z nich nie pisze, pozostając w nieznanomości swego poprzednika, żaden przez niewiedzę nie pomija tego, co inny powiedział; wszyscy odpowiednio do ożywiających ich natchnień uzupełniają się nawzajem“. Bada wstępuje w ślady Augustyna. Ktokolwiek w późniejszym czasie zastanawiał się nad temi kwestyami nie mógł dojść do innej opinii.

Skoro studia nad Biblią ponowny osiągnęły rozkwit, od czasów Erazma wprowadzono tak zwaną hipotezę użytkowania. Maldonat, Jansen i inni nie wątpią już o niej. C. a Lapide powołuje się wyraźnie na przytoczony wyżej ustęp z Augustyna i dodaje doń taką uwagę: „Każdy z ewangelistów wyróżnia się stylem, ale wszyscy zgadzają się w treści rzeczowej. To co jeden przemilczał uzupełnił inny, co jeden po krótkce streścił, drugi szeroko rozwinął, co u jednego niewyraźnie zaznaczone, u innych jasno występuje“ ²⁾. Calmet jest również stanowczym zwolennikiem tej teorii. Utrzymała się ona bez przerwy, aż do ostatnie-

¹⁾ In Luc. 1, 11.

²⁾ Prooem. in er. c. 2, 4.

go stulecia. Najwymowniej bronił jej Hug, który, co prawda, uzasadniając ją zbyt daleko się posunął, przypisując następnemu ewangelistcie wyraźny zamiar poprawiania poprzednika. Patrycy również jest zwolennikiem pomienionej hipotezy. „Jeśli porównać obu ewangelistów to z łatwością dostrzeżemy, że jeden z nich przy pisaniu dzieło drugiego musiał mieć przed oczami, przy czem nie trudno też spostrzedz, że przedstawienie rzeczy u Marka bardziej jest uporządkowane i wygładzone. Stąd wniosek, że Marek, zapożyczając opowiadania i przemówienia z Mateusza, uzupełniał to czego tam brakło, oraz opowiadanie swoje starał się lepiej uporządkować. Taki po części musiał być zamiar Marka, który zarazem poprawiał i ozdabiał lepiej rzecz przedstawiając ¹⁾“. Frazelin tak streszcza obecny (1870) stan naszej kwestyi: „Wielu mniema, że Marek pisząc miał przed sobą Ewangelię Mateusza“. I u protestantów ta hipoteza panowała przez czas dość długi.

4. Niezależnie do innych, mało prawdopodobnych kombinacyj od schyłku zaprzeszłego stulecia na podstawie hipotezy zużytkowania powstało odmienne nieco określenie stosunku pomiędzy synoptykami, określenie, które od Griesbacha otrzymało swoją nazwę i do najnowszych czasów miało wielu zwolenników. Wedle tej hipotezy Ewangelia Marka trzecie miejsca powinna zajmować i ma być pewnego rodzaju kompilacją z Mateusza i Łukasza. Ma za sobą ta hipoteza pewną daną historyczną, ponieważ Klemens Aleksandryjski mówi, że Ewangelie z genealogiami naprzód zostały napisane. Atoli ustęp ten, który może być tylko wyjaśniony na podstawie stosunku pomiędzy Markiem i Mateuszem, ma w każdym razie za sobą dobrze uwierzytelnioną tradycję. Jeśli Klemens powołuje się na dawnych prezbyterów, to można także wedle tradycyi Origenesa twierdzić, że naprzód powstała Ewangelia wedle Celnika, potem wedle Marka, a trzecia następnie wedle Łukasza. Pozostaje z tym w zgodzie porządek Ewangelii w dawnych kodeksach.

Główne zasady hipotezy Griensbacha opierają się na kompozycyi Ewangelii Marka. Istotnie w wielu swych ustępach Ewangelia ta robi wrażenie, jak gdyby była kompilacją z Mateusza i Łukasza. Wszelako nie jest to argument rozstrzygający. Nie można wyjaśnić na podstawie tego przypuszczenia znacz-

¹⁾ De ev. 1 (Frib. 1858).

nych u Marka opuszczeń z Ewangelii Łukasza przytem w układzie swojej Ewangelii i w jej stylu Marek okazuje się zbyt na kompilatora oryginalnym. Jeśli zaś krytyka tendencyjna chce ominąć tę trudność, przypisując ją umysłnej dążności ewangelisty, to w dziejach pierwotnego Chrześcijaństwa brak zupełnie dowodów, stwierdzających podobne przypuszczenia. Ewangelie synoptyczne i w dzisiejszej swej formie tak są uwierzytelnione historycznie, że raz na zawsze wyrzechy się należało bezpodstawnego odnoszenia ich do drugiego stulecia, a w całym rozwoju nauczania chrześcijańskiego za czasów apostolskich Ewangelia Łukasza musi być niewątpliwie odniesiona do wyższego sto pnia.

5. Ale może Ewangelia Marka za najpierwszą i najstarszą powinna być uznana? Ta hipoteza postawiona naprzód przez Sturca z Tubingi, panuje dzisiaj w całej prawie teologii protestanckiej, przyczem bądź przypuszcza jakiegoś pierwotnego Marka, którego Ewangelię przyjmuje za dłuższą, albo za krótszą od kanonicznej, bądź też, co rzadziej się zdarza, bierze za punkt wyjścia obecną kanoniczną Ewangelię Markową. Opiera się ta hipoteza na fragmentach Papiasza, które pierwszy Schleiermacher w r. 1833 odniósł do innych, aniżeli kanoniczne pisma Mateusza i Marka. Mateusz miał pierwotnie zebrać „słowa Pana“ (ὁμιλία κυριακά), Marek zaś według nauki Piotra miał spisać mowy i czyny Pana bez określonego porządku. Obecna Ewangelia Markowa byłaby w takim razie przeróbką owego pierwotnego Marka, czy to posiłkującego się Mateuszowym zbiorem znanym, lub też bez tej pomocy. Ewangelia Mateuszowa zaś ma być ułożona wedle pierwotnego hebrajskiego (aramejskiego) zbioru przysłów, oraz Marka pierwotnego, lub też Marka kanonicznego. Różnica na tem ma polegać, że przedmioty przemówień miałyby tu być na nowo ugrupowane, gdy tymczasem w trzeciej Ewangelii podane są w pierwotnym układzie.

Jako analogia tej zawidej kombinacji, (która, oprócz potrzebujących jeszcze wyjaśnienia fragmentów Papiasza, nie ma za sobą żadnych historycznych świadectw, a natomiast mnóstwo ma dowodów przeciwko sobie świadczących), powoływano się naprzód na bardzo bogatą pseudo-epigraficzną literaturę drugiego stulecia, a następnie na powszechny u starożytnych zwyczaj przerabiania istniejących pism i ponownego dla szczególnych

celów opracowywania ich. I tak księga Enocha wielokrotnie przerabiana była w rozmaitych redakcyach. Konstytucye apostołskie w pierwszych siedmiu księgach są przeróbką Didaskaliów, w księdze siódmej przeróbką Didache. Homilie Klemensa opierają się na starszych pismach źródłowych. Przepowiednie Sybilijskie okazują ślady uwarstwienia z różnych epok oraz rozmaitych redakcyj. „Acta Pilati“ posiadamy w dwóch głównych tekstach sprawozdawczych. Do tego dodano jeszcze nowszemi czasy teorye o powstaniu starotestamentowych ksiąg historycznych: „Ze stanowiska krytyki literackiej, dla której szczególnie przy dziełach historycznych na pierwszy plan występuje kwestya źródeł, nietylko nie jest czemś dziwnem, lecz owszem rozumiejącem się samo przez się, że i dla ksiąg historycznych Kanonu nowotestamentowego należy przyjąć dawniejsze pisma źródłowe“ (Resch).

Dla wyjaśnienia w ten sposób fragmentów Papiasza, podnoszono szczególnie wyrażenie *λόγια* (eloquia, oracula), nie mogące się odnosić do żadnej z istniejących Ewangelij. Atoli wyrażenie to użyte jest też u Filona i Józefa o Starym Testamencie w jego głównej treści a i w Nowym Testamencie jest wzmiankowane. Analogicznie Klemens rzymski stawia *λόγια τοῦ θεοῦ*, jako równoległe do Pism świętych i w ogóle używa tego wyrażenia w sensie nauki o zbawieniu. Dowiedzionem jest też, że Ewangelie przez Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego nazwane są *τὰ λόγια τοῦ κυρίου*. Dyonizy z Koryntu zowie Pismo św. *κυριακαὶ γραφαὶ dominicae scripturae*. Według Efrema syryjczyka Kanon Nowego Testamentu składał się z nauk Pana i kazań apostołów. Jeżeli przeto nie posiadamy równoczesnego z Papiaszem wyrazu *logia* dla oznaczenia Ewangelij, to tem słuszniej możemy je brać w tem znaczeniu, iż wiemy o napisanych przez tegoż Papiasza, któremu Ewangelie niewątpliwie znane były, pięciu księgach złożonych z komentarzy do „powiedzeń Pana“. Można zatem przypuszczać, że Papiasz, powodowany szczególnem dla tego wyrażenia upodobaniem, oraz tradycją ustną, zastosował ją do kanonicznej Ewangelii Mateusza, zawierającej więcej powiedzeń Pana, aniżeli inne synoptyczne.

Mniej jeszcze uzasadnione jest przypuszczenie, na podstawie słów Papiasza, jakiegoś pierwotnego Marka, z którego później dopiero miała powstać Ewangelia kanoniczna. Papiasz bowiem nie zaprzecza Markowi pewnego porządku w układzie

Ewangelii, choć zowie ją zbiorem poszczególnych ustępów mowy i opowiadań. Owóż Ewangelia kanoniczna Marka odznacza się pewną luźnością swego układu, wobec czego nazwa zbioru słusznie do niej zastosowana być może. Prawdopodobne jest też, że Papiasz uwydatnił brak w niej porządku w stosunku do innej, znanej mu Ewangelii Mateusza, która istotnie odznacza się daleko systematyczniejszym układem. Jakkolwiek w ogóle przedstawiciele hipotezy o pierwszeństwie Marka dążą do możliwej ścisłości w uzasadnieniu swych wniosków, niemniej przeto tendencyjne oświetlenie świadectw nie daje się zaprzeczyć w ich wywodach.

6. Łukasz, jedyny z Ewangelistów zdaje sprawę ze swojej działalności pisarskiej. Mówi on w swoim wstępie naśladowanym według Dioskorydesa: „Ponieważ wiele ich się kusiło, żeby spisać porządną historię o rzeczach, które się w nas wypełniły. Jako nam podali, którzy się im sami od początku przypatrywali i byli sługami mowy; zdało się i mnie, którym z początku pilnie wszystkiego dochodził, porządnie tobie cny Teofilu wypisać, abys poznał prawdę słów tych, których cię nauczono“ (Łuk. 1, 1—4).—Zna też Łukasz pisma ułożone wedle tradycyji ustnych i piśmiennych przez naocznych świadków (Dz. Ap. 6, 14. 2 Tess. 2, 15) i stawia się w jednym urzędzie z wieloma, którzy bliżcy są naocznym świadkom lub też na nich się opierają. Pytacie: co to za pisma? Ojcowie mniemają, że są to heretyckie, apokryficzne ewangelie. Atoli apokryficzne ewangelie z pierwszego wieku nie są nam znane. Muszą to być pochodzące od prawowiernych pisarzy dokumenty. Łukasz nie wypowiada o nich żadnej nagany, tylko uznaje je za niedostateczne dla swoich szczególnych celów, musiał przeto być z nimi obznajmiony.

Czy wzmianka o „wielu“ nie odnosi się do Mateusza i Marka? Czy można przypuszczać, że pilnie badający wszystko Łukasz, pominał najważniejsze i istniejące już Ewangelie? Ewangelia Marka dziś już dość powszechnie jest uznana za źródło Łukasza. Jakkolwiek ze strony pozytywnej i krytycznej nie przyznawano aż do najnowszych czasów, aby Łukasz z Ewangelii Marka korzystał, gdyż przeciwko temu świadczyć ma wielka różnica tekstów, to jednak nowszemi czasy i pod tym względem zaszła zmiana w poglądach. Po większej części szkoła krytyczna (Simons, Holtzmann) przyznaje Łukaszowi znajomość albo przynajmniej możliwość znajomości Ewangelii Mateuszowej.

Wielu z tych, którzy dawniej na podstawie rzekomych zeznań samego Łukasza zaprzeczali tej znajomości, obecnie nakłaniają się ku przeciwnemu przekonaniu. Jeśli owe dawniejsze Ewangelie przeznaczone były dla celów apostołskiego nauczania, nie mogły być obce Łukaszowi, gorliwie poszukującemu odpowiednich źródeł.

7. Jakże jednak wytłumaczyć, uznając zużytkowanie przez Łukasza uprzednich Ewangelij, widoczne u niego różnice w układzie całości i przedstawieniu szczegółów? Nie chodzi tu o różne dodane u Łukasza rzeczy, gdyż te mógł zaczerpnąć z dwojakich źródeł, o których sam wspomina, piśmiennych i ustnych, od świadków naocznych pochodzących, jednym słowem ze źródeł tradycyi. Zachodzi jednak trudność w wyjaśnieniu różnic w rzeczach podawanych przez wszystkie trzy Ewangelie. Czyżby Łukasz umyślnie wprowadzał te zmiany? Czy można przypuszczać, aby następni ewangelisci poprawiali swoich poprzedników?

W każdym razie różnice i zmiany są niewątpliwe. Niektórzy przypuszczają, że pochodzą one z tradycyi ustnej u poprzednich ewangelistów nie zapisanej. Ale i to rzeczy nie wyjaśnia. Uderzającym jest, że często liczby i nazwy miejscowości nie zgadniają się ze sobą u ewangelistów. Owoż te niezgodności przez hipotezę tradycyi wyjaśnione być nie mogą. Wydaje mi się, że Łukasz np. nie zmienił samowolnie sześciu dni u Mateusza i Marka na osiem dni (9, 28); musiał tu czerpać z własnych źródeł. Ale jeśli wprowadził tę zmianę, to niewątpliwie powodował się przekonaniem, że jest ona słuszną i potrzebną. Gdyby tutaj zachodziła istotna sprzeczność pomiędzy dwoma podaniami ewangelistów, to hipoteza tradycyi nie mogłaby jej usunąć; owszem przyczyniłaby się jeszcze do wzbudzenia wątpliwości o obu podaniach. Augustyn rozwiązuje te różnice podobnie, jak inną o zmartwychwstaniu trzeciego dnia lub po trzech dniach, wedle piątej reguły Tihoniusa. Atoli ewangelista nie pisał jak prywatny uczoney. Żył on w pośród gminy apostołskiej, znał jej potrzeby i niebezpieczeństwa, jakim podlegała, przejął się duchem Ewangelii i stwierdził go w swoim posłannictwie. Duch ten i własne doświadczenie kierowały nim przy wyborze i układzie materiału, nigdy zaś samowola pisarska i małostkowość duchowa. Nie odbiegał on od tradycyi, owszem jak najściślej był z nią złączony. Nie mógł jednak zapoznawać tego, co inni świadkowie naoczni, albo uczniowie naocznych świadków przed nim zapisali.

Z tego samego powodu, że hipoteza użytkowania chciała wyjaśnić Ewangelie jedynie przez zależność pisarską, okazała się ona niedostateczną do rozwiązania problemu Ewangelii synoptrycznych. Z tej to przyczyny Gieseler wedle Lessinga i Lardner postawili swoją hipotezę tradycji (1818). Taż sama przyczyna i dzisiaj skłania wielu egzegetów katolickich (Schegg Knabenbauer, Kornely, Camus, Friedlieb), i protestanckich (Godet, Wiechelhaus, Nösger, Hahn) do obstawania za tąż hipotezą tradycji. Mają oni słuszność, o ile obstają za utrzymaniem dla wszystkich ewangelistów zapoznawanej przez niektórych tradycy, chybiamy jednak celu, gdy nie chcą przyznać żadnych źródeł piśmiennych.

Kaznodzieje i katecheci pierwotni niewątpliwie od początku dbali o to, aby pewne przemówienia Pana i fakty z niemi związane zebrane były i utrwalone na piśmie. Niewątpliwie i w tradycy przechowały się wiernie główne zdarzenia z życia Chrystusowego, jak np. wystąpienie w Kafarnaum, wyznanie Piotra, wjazd do Jerozolimy, śmierć i Zmartwychwstanie; preceniono wszakże zwyczaj wschodni stereotypowego powtarzania podań. Święty Paweł pisze do Galatów, że unaoocnił im niejako Chrystusa ukrzyżowanego (3, 1). Przypomina Koryntyanom Ewangelie, którą im opowiadał (1 Rzym. 15, 1), oraz opowiadanie o ostatniej wieczerzy (11, 23). Powołuje się przy rozstrzyganiu spraw ważniejszych na słowa Jezusa (1 Tes. 4, 15; 1 Kor. 7, 10; 9, 14). Wobec tego słusznem jest przypuścić, że we wczesnej już dobie zgrupowane były w tradycy ważniejsze powiedzenia Pana i opowiadania z jego życia. Możliwe jest też, że apostołowie już w Jerozolimie zestawili wspomnienia ze swego obcowania z Panem. Ale w żadnym razie nie daje się tą drogą wyjaśnić równomierny układ materiału, pozbawionego wewnętrznej spójni (Mat. 8, 23—34; 9, 18—26; 14, 1—18, 9). Stosuje się to szczególnie do pierwszych dwóch Ewangelij. W ramach ogólnych, które je obejmują, niepodobna posługiwać się wyjaśnieniami na mocy tradycy.

Dlaczego ograniczają się one działalnością galilejską Chrystusa? Czy dlatego, że wydarzenia, zaszły w pobliżu Jerozolimy, powszechnie były znane? Ale ten powód sam przez się już jest niepewny. Czy bowiem apostołowie nie musieli mieć na względzie nauczania w krajach obcych? Zresztą czyż nie podali opisu jerozolimskiej męki Chrystusa? Trudno przypuścić, aby poza

obrębem Palestyny trzymali się tego schematu. Piotr w nauczaniu swem, które nam przekazują Dzieje Apostolskie, nie ograniczał się do takiego zakresu, ani w Rzymie nim się nie krępował. Dlaczego np. nie miał w Rzymie wzmiankować o cudzie wskrzeszenia Łazarza, skoro opowiadał o wskrzeszeniu córki Jaira? Inaczej jednak rzecz się przedstawia, jeśli pamiętać będziemy, że ewangelista, podający nauczania Piotrowe, miał poprzednika. Mateusz uzasadnia ograniczenie swej opowieści do samej Galilei (4, 13) i prawdopodobnie sam w Galilei był czynny.

Wobec tego zrozumiałem jest, że w Ewangelii, mającej zastępować jego nauczanie z wyjątkiem historii męki, tylko galilejskie podaje zdarzenia: Ewangelista piszący za granicą kraju bez pisarza poprzednika nie miałby słusznej racji do podobnego ograniczania się. Ale nie tylko to, co przemilczane i to, co zostało opowiedziane, oraz sposób opowiadania do tego samego prowadzą wniosku. Pomimo wszelkiej zgodności w przedmiocie, w składzie i przedstawieniu rzeczy każdy ewangelista ma swoje odrębne właściwości. Pomiędzy pierwszą i trzecią Ewangelią znaczna nawet zachodzi różnica. Ich autorowie musieli się przeto opierać na odmiennych tradycjach. Wobec tego, trzeba przypuścić dwa lub trzy prądy tradycji: jerozolimski, rzymski i antyocheński, przez co tem bardziej zmniejsza się możliwość jednolitego charakteru tradycji, który zrazu tak silnie był uwydatniany. Różnica zachodzi tu nie tylko w szczegółach, lecz okazuje się w całym charakterze Ewangelii, mianowicie w takich jej częściach, jak opis męki Pańskiej i Zmartwychwstania, które największy musiały wzbudzać interes. Owóż właściwość ta staje się zrozumiałą, jeżeli będziemy mieli na względzie odrębne cele i odrębne indywidualności pisarzy, w żadnym razie zaś nie dałaby się wytłumaczyć modyfikacjami tradycji.

Ojcowie Kościoła po większej części podają tylko tradycyjne wiadomości o powstaniu Ewangelii. Skoro jednak rozważają wzajemny ich stosunek, dochodzą również do wniosku, że późniejsi ewangelisci pisali nie bez znajomości swych poprzedników. Gdybyśmy jednak z tych wiadomości w związku ich z Pismem św. chcieli udawadniać hipotezę tradycji, to już przy Ewangelii Mateusza natrafilibyśmy na znaczne trudności. Albowiem dla nauczania apostołów miarodajne były warunki, które Piotr św. stawia jednemu z nich. „Potrzeba tedy z tych mężów, którzy się z nami schodzili przez wszystkie czasy, którego Pan

Jezus wchodził i wychodził między nami, począwszy od Chrztu Janowego aż do tego dnia, który jest wzięty od nas, aby jeden z nich był z nami świadkami zmartwychwstania Jego“ (Dzieje Ap. 1, 21, 22). Temu warunkowi w przybliżeniu czyni zadość Ewangelia Marka, nigdy zaś Mateusza. Trudno więc przypuścić, aby obie powstały z utrwalenia się tego samego prądu tradycji. W Ewangelii Łukasza znów zawiera się historia dzieciństwa Jezusowego, a należałoby wedle hipotezy przypuścić, że podobnie jak Ewangelia Marka opiera się ona na tradycji pogańsko-chrześcijańskiej.

Dodać tu jeszcze trzeba tę ważną okoliczność, iż tradycja żadną miarą nie wyjaśnia nam stosunków językowych. Niepodobna bowiem, aby nauczanie przybrało taką formę stereotypową; okaże się zaś to podwójnie niemożliwym, jeśli pomyślimy, że Łukasz i Paweł bardzo byli oddaleni od opisywanych zdarzeń, oraz że druga, podobnie jak i czwarta Ewangelia napisane zostały dla chrześcijan z pogaństwa nawróconych. Zbyt daleko co prawda idą ci, którzy w sprzeciwieństwie do krytyki tendencyjnej, pokrewieństwo pomiędzy nauczającymi pismami apostołów i Ewangelią synoptyczną wyjaśniać chcą przez zależność pierwszych od drugich i w tym celu przypuszczają istnienie jakiejś przedkanonicznej, hebrajskiej Ewangelii, albo jak Marshall aramejskiej. Wyjaśnienie takich charakterystycznych powinowactw znajdujemy w tradycji, jakkolwiek ustęp Ewangelii Łukasza świadczy przynajmniej o istnieniu dawniejszych prób piśmienniczych, Ewangelia zaś sama nasuwa myśl o źródłach hebrajskich. Pokrewieństwo językowe Ewangelijskich synoptycznych zbyt jest wyraźne, aby mogły one być sprowadzone litylko do wspólnego źródła ustnej tradycji.

8. Jeżeli pokrewieństwo Ewangelijskich synoptycznych należy sprowadzić do zużytkowania pism dawniejszych w połączeniu z tradycją, to głównego powodu różnic tradycji należy szukać w rozmaitych stosunkach, w których wypadło pisać ewangelistom. Forma jest często indywidualna i przypadkowa aż do posługiwania się ulubionymi partykułami. Jeżeli wszakże w poszczególnych Ewangeliach daje się rozpoznać pewną prawidłowość i celowość, jeśli ją zestawimy z opuszczeniami i rozszerzeniami, które tak samo wyjaśnić należy, to niepodobna w tem wszystkim zapoznawać wyraźnego celu pisarza. Czyżby to wszystko miało być tylko przypadkowe, albo uwarunkowane jedynie przez

tradycję? Wszak poszczególni ewangeliści opowiadają często w ten sposób, jakby nie wiedzieli o tem, co opowiadali inni. Często układają swoje opowieści we właściwy sobie odrębny sposób, przystosowany jednak widocznie do ich celów.

Już św. Augustyn zwracał na to uwagę, że każdy Ewangelista taki nadaje układ swoim przedstawieniom rzeczy, jak gdyby chciał dać zupełnie skończony w sobie szereg faktów. Gdy bowiem przemilcza to, czego nie chciał powiedzieć, to co powiedzieć zamierzał tak ze sobą łączy, aby wszystko wydało się jako ciągła opowieść; ponieważ wszakże jeden mówi, o czem drugi przemilczał, więc dokładna rozważa pozwala rozpoznać miejsca, których opuszczenia tak są zatarte, iż następne części łączą się z poprzednimi, jak gdyby bezpośrednio po nich następowały. Ta opinia Augustyna przez późniejszych badaczy, a szczególnie przez św. Tomasza została w zupełności przyjęta; stosował ją zaś w szczególności Maldonat. W ten sposób można tylko wyjaśnić różnice, jak one szczególnie w opowiadaniu dzieciństwa i zmartwychstania się zarysowują, pomiędzy pierwszą i trzecią Ewangelią. Z bardzo wielkiem prawdopodobieństwem można powiedzieć, że to, co podaje Łukasz w 2, 39, obce jest drugiemu rozdziałowi Ewangelii Mateusza. Jeśliby tylko stosunki piśmiennicze były miarodajne, to niema żadnych podstaw do znaczniejszych różnic. Jeśli chodziło tylko o utrwalenie tradycyi, to niepodobna wyjaśnić tak znacznych odstępstw u ścisłego zazwyczaj Łukasza. Jeżeli wszakże uznamy, że ewangeliści mieli cele wyższe, to w nich trzeba dopatrywać się przyczyn całego układu poszczególnych Ewangelij, a im większa ilość takich szczególnych właściwości daje się na tej drodze wyjaśnić, tem zgodniejsze z prawdą okaże się pojmowanie poszczególnych Ewangelij.

Oczywiście żaden egzegeta nie będzie się kusił o wytłumaczenie wszystkiego z zupełną oczywistością. Błędy „krytyki tendencyjnej“, w tym względzie powinny służyć za ostrzeżenie, ale z drugiej strony wyrzeczenie się wszelkiej tendencji pociąga za sobą bądź wyrzeczenie się wszelkiej próby wyjaśnienia problemu synoptycznego, bądź też narusza charakter historyczny Ewangelij. Jeśliby dążność do zbudowania wiernych miała być u ewangelistów jedyną miarą ich wiarogodności (Jülicher), gdyby zadanie ich miało polegać na chęci wpojenia wiary w Jezusa i miłości dla niego, to przedstawiliby oni Jezusa nie jakim on był, lecz jakim się przedstawił w sercu ówczesnych wiernych.

9. Tutaj, powołując się na poszczególne komentarze, możemy podać tylko główne punkty widzenia w zakresie naszych badań. Biorąc za punkt wyjścia przekonanie, że wszystkie Ewangelie i wszystkie Listy napisane były dla wierzących i nie miały celów misyjnych, do których służyło ustne nauczanie—można w ten sposób określić stosunki celowe pisarzy świętych: Mateusz pisał swoją Ewangelię w celu pocieszenia i umocnienia zagrożonych niebezpieczeństwami i odstępstwami Żydów chrześcijańskich i dlatego przypomina im, iż Mesjasz pełnił swe posłannictwo w niskim stanie, wśród poniżających cierpień, zakończonych haniebną śmiercią. Zaznacza przeto, że odtrącenie ludu żydowskiego i ciężkie położenie chrześcijan nie pozostaje w sprzeciwieństwie z obietnicami mesyanicznymi. Żydzi wołali, aby krew Mesjasza na nich spadła i na ich dzieci, to też skoro nadejdzie czas zburzenia Jeruzolimy, doścignie ich zasłużona kara. Celem Ewangelii Marka jest udowodnienie chrześcijanom pogańskim, że Jezus, zwiastun nowej nauki i założyciel nowego społeczeństwa jest Synem bożym i takim się okazał w obliczu swoich uczniów, którzy z jego polecenia i przezeń uppełnomocnieni głoszą jego naukę i pełnią dalej jego dzieło.

Ewangelia Łukasza ma za cel utwierdzić Pawłowych chrześcijan-pogan w ich wierze zaszczipionej im przez nauczanie apostoła. W tym celu wyjaśnia wrogię ist odporne względem nauki Chrystusowej stanowisko ludu żydowskiego i udawadnia powołanie do niej pogan, jako stały od samych początków jej postulat. Miłosierdzie boże ogarnia oba ongi rozdzielone społeczeństwa, oraz wszystkich ubogich, nieszczęśliwych grzeszników jednaką obejmuje miłością, aby ich z tego świata złości do błogosławionego przyszłego królestwa szczęśliwie doprowadzić. Wszelako powodzenie tego dzieła uwarunkowane jest przez zachowanie się wierzących. Prawda, przyznać trzeba, że uniwersalność nie może być utożsamiona z dążnością Pawłową, ale trzecia Ewangelia zawiera tyle żywiołów Pawłowych, sięgających poza ogólny uniwersalizm, iż żadną miarą dążności Pawłowej nie można usuwać na bok, jako „błąd przestarzały“.

W tym określeniu celów zaznaczony już jest postęp Ewangelii. Nie znaczy to, aby pierwsza Ewangelia miała być wyłącznie żydowsko - chrześcijańską, a trzecia uniwersalnie pogańsko-chrześcijańską, aby Ewangelia pierwotnie apostołska miała się wrogo przeciwstawiać Ewangelii Pawłowej, jak to utrzymuje

krytyka tendencyjna, wszelako pewną jest rzeczą, iż w pierwszej Ewangelii, dostrzegamy zaznaczone wobec Żydów chrześcijan, stanowisko chrześcijańskiego uniwersalizmu, jako groźbę przeciw wyłączności żydowskiej. W trzeciej Ewangelii zaś widzimy zupełny już uniwersalizm, ogarniający wszystkich chrześcijan nawróconych z pogan. Ewangelia Marka zajmuje stanowisko pośrednie. Przedstawia życie i naukę Jezusa tak, jak ona, uwolniona od wszelkiej barwy żydowsko-chrześcijańskiej, najskuteczniej mogła oddziaływać na nawróconych w dobrej wierze pogan. Skutek tej różnicy w sposobie przedstawienia rzeczy w tem się okazuje, iż Mateusz, opierając się na Starym Testamencie, daje nam obraz życia Jezusa ze stanowiska bardziej rzeczowego i mniej zwracając uwagę na szczegóły, Marek zaś i Łukasz, piszący dla czytelników obcych tradycjom palestyńskim, musieli odsunąć na dalszy plan charakter widzenia mesyaniczny i dali żywe zobrazowanie czynów Jezusa, uwydatniając w ogólnym zarysie momenty historyczne. Z tego powodu dostarczają oni więcej materiału dla biografów, chociaż sądzę, że nie należy pod tym względem zbyt nisko cenić Ewangelii Mateusza, jak to czyni zbyt wielu krytyków.

Szczególnej ważna jest Ewangelia Łukasza, która odpowiadając dziejopisarstwu grecko-rzymskiemu, uwydatnia więcej w swem przedstawieniu ramy powszechno dziejowe (2, 1; 3, 1). Jeśli odnośnie ustępy porównamy ze wstępem, to możemy nie bez zasady przypisywać Łukaszowi cel historyczny, poczytywać go nawet wprost za zbieracza źródeł. Skoro jednakże zważymy, że różne rzeczowe zboczenia w części pierwszej prawdopodobnie umyślne (4, 16; 5, 1), przerywają następstwo faktów u Marka i pozwalają rozpoznać znaczne opuszczenia (Marek 6, 45 do 8, 26), które znów muszą mieć rzeczowe jakies motywy, to nie wiele pozostanie w owej strony charakteru dziejopisarского. Wielka opowieść o podróży tem mniej się ku temu nadaje, dotąd bowiem nie udało się wskazać w niej wątku historycznego. Wyrażenia wstępu: „od początku“, „wedle porządku“, nie pozostają w sprzeczności z tem pojmowaniem. Wszystko to nie należy brać w ścisłym znaczeniu. Określenia te dotyczą formy przedstawienia rzeczy, nie odnoszą się do porządku i zupełności w przedstawieniu zdarzeń. Są one tylko zapowiedzią systematycznego układu całości, który prowadzi do porządku chronologicznego; nie mają go jednak głównie na celu. Gdyby nie Ewangelia Ja-

na, do której i w tym względzie Łukasz stanowi przejście nie sposób byłoby ustalić historycznego układu w opowieści podróży.

10. Już ze względu na ten zewnętrzny ład układu, Ewangelia Jana posiada bardzo wybitne znaczenie, jako źródło do życia Jezusa. Przemileża ona zupełnie prawie pierwszy, niejako przedhistoryczny okres, gdzie nigdzie tylko zdradza znajomość takowego o działalności galilejskiej; kilka tylko równoległych, synoptycznych zawiera opowiadań, ale i temi posługuje się przeważnie dla późniejszych opowieści, które w sposób wyczerpujący przedstawiają działalność Jezusa w Jerozolimie i w Judei. U synoptyków publiczna działalność Jezusa poczyna się dopiero po przyjęciu Chrztu od Chrzciciela. Jan opowiada o działalności Jezusa obok Chrzciciela, którego uczniowie zwracają pierwsi uwagę na Jezusa.

Dowiadujemy się u Jana o rozmowie Jezusa z pewnym rabinem żydowskim Nikodemem, oraz z niewiastą samarytańską w synagodze w Kafarnaum. Spotykamy tu też nieznanym cudowne uleczenia, jak 38-letniego chorego, ślepego z urodzenia, wreszcie wskrzeszenie Łazarza. Wiele też miejsca zajmują liczne przemówienia w świątyni Jerozolimskiej, podczas uroczystości świątecznych. O wieczerzy ostatniej zaledwie wzmianka, ale jest opowieść o myciu nóg uczniom przy niej. Piękne przemówienie pożegnalne, które Jezus zwrócił do swych uczniów, stanowi istotną część tego drugiej części Ewangelii. Także historia męki i zmartwychwstania podaje niejeden szczegół nowy i służy do uwydatnienia chwały ucłowieczonego Syna bożego, która wszędzie w Ewangelii przebija. Z tych względów Ewangelia Jana uchodzićby mogła za zupełnie nową, gdyby wspomniane wyżej spotkanie jej z synoptycznymi nie wskazywały wyraźnie, że miała ona na widoku dla szczególnych celów uzupełnienie poprzednich Ewangelij. Już Ojcowie na podstawie wiadomości o jej powstaniu, a także z przyczyn wewnętrznych w tekście jej zawartych, dostrzegli ten jej stosunek do synoptycznych. Co do czwartej Ewangelii słusność hipotezy użytkowania powszechnie jest uznana. Tylko ubocznie przytem zaznaczamy konsekwencye stąd wynikające dla kwestyi synoptycznej.

Różnica pomiędzy Ewangelią czwartą a poprzednimi trzema silniej jeszcze wystąpi, gdy uwzględnimy jej pojmowanie historii i jej chrystologię. Dla jednego i drugiego względu w po-

czątkach przeszłego stulecia zaprzeczano autorstwa apostoła Jana. Zaznaczano naprzód sprzeczność pomiędzy Ewangelią i Apokalipsą, w której odrębny styl spowodował już Dyonizego Aleksandryjskiego do przyznania jej innemu jakiemuś Janowi. Apokalipsa miała być napisana w wyłącznym, krańcowo żydowskim duchu. Wszelako owe różnice stylu w znacznej części dają się wyjaśnić proroczym charakterem księgi, która, nacechowana hebrajskim sposobem wyrażania się, narusza wskutek tego prawidłą gramatyki greckiej. Ale i Ewangelia nie napisana jest czystą greczyzną, jakkolwiek bowiem nigdzie nie wchodzi w kolizję z gramatyką, to jednak prosta bezokresowa budowa stylu bardziej jest hebrajską aniżeli grecką. Pod formą mowy greckiej nie trudno tu odnaleźć duszę hebrajską.

I partykularyzm hebrajski bardzo jest sporny w Apokalipsie. I tak, Syon jest w niej miejscem zebrania błogosławionych różnych narodów, a królestwo tysiącoletnie opiera się na połączeniu wszystkich ludów. Nowa, powszechna Jerozolima, nie teokracja starotestamentowa, wezwana jest na ucztę Baranka. Obok 144,000 „pieczętowanych“ z różnych pokoleń Izraela, stoją przed tronem Baranka nieprzeliczone tłumy z każdego ludu, z różnych pokoleń narodowości i krajów. Czy nie jest to samo stanowisko, które zajmuje Ewangelia, znająca też inne owce, nie z tej samej owczarni i pragnąca, aby wszystkie były w jedność? Nawet nauka o Chrystusie w Apokalipsie nie różni się od ewangelicznej. Chrystus w niej jest początkiem stworzenia (3, 14), siedzi na tronie niebieskim (4, 2; 5, 1) i zwycięża świat (Roz. 6). Jest Barankiem bożym (7, 17), który za grzechy człowieczeństwa został ofiarowany (5, 6; 8, 12), odziany jest szatą w krwi umoczoną, a imię jego jest „Słowo Boże“ (19, 13). Samo to ostatnie wyrażenie świadczy o pokrewieństwie pomiędzy Apokalipsą i Ewangelią. Nazwa „Baranek boży“ zdarza się poza tem litylko w pierwszym liście Piotra. Jeśli autor Apokalipsy pojmuje Logosa według Księgi Mądrości (18, 14 — 25), to niemniej przeto zgadza się on z pojęciem Logosu we wstępie Ewangelii Jana, opierającym się na podstawie starotestamentowej. Nawet krytyka przyznaje, że pokrewieństwo obu Pism wskazuje na wspólną ich ojczyznę.

11. Omawiana wielokrotnie różnica pomiędzy czwartą Ewangelią a synoptycznymi dotyczy opowieści o wieczerzy ostatniej i w związku z tem o śmierci Jezusa. Wszystkie cztery Ewange-

lie w tem się zgadzają, że Jezus ukrzyżowany został w Piątek w tygodniu Paschy. Ale wedle synoptycznych Ewangelij wypada, że Jezus spożył ze swymi uczniami prawowiernie żydowską Paschę, w przeddzień 15 Nizana (Marca), a następnie na górze Oliwnej ujęty został. W takim razie ukrzyżowanie przypadłoby na 15 Nizana, czyli na główne święto. Tymczasem Jan nie wspomina o uroczystości Paschy żydowskiej i zdaje się naznaczać ostatnią wieczerzę na wieczór 13 Nizana, a ukrzyżowanie na wieczór przed świętem 14 Nizana. Czy zachodzi tu istotne sprzeczanie, czy też różnice mogą być wyrównane? I w ostatnim wypadku za którą datą iść trzeba?

Większość tych, którzy wyrównanie różnic uważali za możliwe, staje po stronie synoptyków, ponieważ wskazanie ich na dzień ofiarowania baranka paschalnego zdaje się wykluczać wszelką wątpliwość. Azyaci w sporach o świętowanie Wielkanocy powoływali się na pochodzenie apostoła Jana, Grecy atoli przeciwko temu się oświadczyli, iż przedstawienie rzeczy u synoptyków, wśród których szczególnie miarodajnym jest Mateusz, nie wyklucza antycypacji uczty paschalnej, ponieważ nie chodziło im o wskazanie chronologiczne, lecz tylko o ustalenie prawowitego czasu Paschy. Różne wzmianki o pracy w dniu ukrzyżowania nie pozwalają poczytywać go za zupełnie świąteczny. Jakkolwiek dla takiego dnia nie był nakazany absolutny spokój sabatu, to jednak proces odbywany w ten dzień byłby czemś niesłychanem, nawet mając na uwadze największą choćby nienawiść do Jezusa. Powołanie się na spór wielkanocny nie przeciwko temu nie świadczy, chodziło w nim bowiem o praktykę co do postu, nie o pamiątkę śmierci Chrystusowej. Przytem Jan podaje, że członkowie sanhedrynu nie chcieli wstąpić w dom Piłata, by nie zostali zanieczyszczeni, co stanowiło im przeszkodę w przystąpieniu do uczty paschalnej. Jest zaś bardzo nieprawdopodobne, iż przez tę ucztę paschalną rozumiał ewangelista zwykłą ofiarę (Chagiga), nie zaś spożywanie baranka paschalnego. Wreszcie spotykamy u św. Pawła (1 Kor. 5, 7) wiadomość, że czasu paschalnego nasz baranek paschalny Chrystus zabity został. Wobec znanego typowego pojmowania, jakie spotykamy u apostoła, nie może ulegać wątpliwości, że poczytuje on Chrystusa za baranka paschalnego tej uroczystości wielkanocnej. Ukrzyżowanie nastąpiło w dniu 14 Nizana. Tradycya na ten dzień naznaczała zawsze śmierć Chrystusa. Wreszcie byłoby to

niezrozumiałem, dlaczegooby Jan miał podawać takie daty odmienne, które, jak to jest przyznawane, nieodzownie przez synoptyków tak musiały być rozumiane. Fałszerz trzymałby się z pewnością tradycyi, tak iż ta różnica w każdym razie świadczy za autentycznością. Ale apostoł w tym sposobie oznaczenia mógł mieć właśnie na widoku większą dokładność. Względy, które przystosowującego się do tradycyi żydowskiej Mateusza skłoniły do jego sposobu przedstawienia rzeczy, straciły oddawna swoje znaczenie. Rozpowszechniona obecnie szeroko w Kościele katolickim opinia, że Żydzi do następnego dnia odłożyli swoją ucztę paschalną, pozbawiona jest wszelkiego uzasadnienia, gdy tymczasem wcześniejsza uroczystość, odbywana przez „Pana sabatu“, który przewidywał swoją śmierć, w wieczór przed świętem, zupełnie jest zrozumiała.

Bardzo proste a pociągające rozwiązanie podał nowszemi czasy Resch, który w pozakanonicznych tekstach, równoległych do tekstów ewangelicznych, dopatrywał się jakiejś pierwotnej hebrajskiej Ewangelii. Wychodzi on z tego założenia, że synoptycy dzień słowami oznaczają: „pierwszy dzień praśników, gdy paschę ofiarowali“ (Marek 14, 12). Mniema, że w hebrajskim tekście odnośne wyrażenie brzmi: „przed dniem praśników, gdy paschę ofiarowali“, a wtedy synoptycy zgadzaliby się z Janem, który dzień śmierci Jezusa naznacza na 14 Nizana. Łukasz wyraża się tu ogólnie: nadszedł dzień praśnika. Lagrange to rozwiązanie trudnego problemu uważa za prawdopodobne.

12. I względy wewnętrzne w tekście Ewangelii świadczą za autorstwem apostoła Jana. Wprawdzie nie podaje się on nigdzie za autora, podobnie, jak nie czynią tego i synoptycy, ale nasuwa się to przypuszczenie, chociażby ze względu na uwydatniony w Ewangelii poufny stosunek Jana do Jezusa, oraz stosunek do Piotra. Ponieważ i w Dziejach Apostolskich Piotr i Jan łącznie wspomniani bywają, więc tembardziej ta wskazówka w Ewangelii pochodzić musi wprost od Jana. Zresztą cała jej osnowa najwidoczniej o autorstwie Jana świadczy, jako o jednym z najpierwszych apostołów i naocznych świadków. Wprawdzie przytaczano przeciwko temu język, charakter i tradycję antyżydowską, znamiona mające rzekomo świadczyć, że napisana ona została przez chrześcijanina z pogan przenikniętego kulturą grecką. Dokładniejsze atoli zbadanie tekstu okazało, że język zdradza raczej myślącego po hebrajsku autora, który przytem

bardzo gruntownie jest obznajmiony z kultem żydowskim, żydowską historią i żydowskimi nadziejami mesyanicznymi. A z krajem palestyńskim tak dobrze jest obznajmiony, że mógł to być litylko żyd z urodzenia.

Antyjudajizm nic przeciwko temu nie świadczy; naprzód bowiem nie jest on tak stanowczy i wyłączny, jak często bywa przedstawiany, następnie nie powinno nas dziwić, że przy schyłku pierwszego stulecia jeden z najdawniejszych apostołów nie był przyjaźnie dla Żydów usposobiony. Porównanie czwartej Ewangelii z pierwszą okazuje, że antyjudajizm już bardzo wczesnie występuje u apostołów, jako konsekwencya zerwania z wyłącznością żydowską. Można nawet powiedzieć, że u Mateusza uniwersalizm ostrzej się zarysowuje, aniżeli u Jana. Mateusz mówi o Żydach, jako o odtrąconych, gdy tymczasem poganie z Abrahamem przehywać będą, Jan zaś opiera się na uznaniu pierwszorzędnego stanowiska Żydów w królestwie bożym. Jego antyjudajizm nie wyklucza żywego interesu dla Judaizmu.

Sam autor czwartej Ewangelii charakter swój, jako świadek naocznego stwierdza tak wyraźnie w szczegółach opowieści, jak i w ogólnych jej zarysach historycznych, że mamy tu tylko wybór pomiędzy naocznym świadkiem, albo wyrafinowanym oszustem. Niedopuszczalna jest tu zaś zgoła jakaś bezwiedna twórczość w duchu tradycyi, lub też trudna do pojęcia samoułuda w najważniejszych okolicznościach. Wszelako i same fakty wykluczają możliwość takiej twórczości. Autor obcego pochodzenia nie mógłby posiadać tak dokładnej znajomości geografii i historii Palestyny, stosunków i wyobrażeń żydowskich. Żywe obrazowanie uroczystości świątecznych, cudownych uleczeń, sporów i przemówień, dosadna, wprost z życia uchwycona charakterystyka osób mogą pochodzić litylko od naocznego świadka. Spór o istocie Mesyasza pomiędzy Jezusem i Żydami, a także niezgoda w poszczególnych warstwach ludu przedstawione są tak żywo, z taką wiernością i prawdą historyczną, że nikomu tej opowieści nie można przypisać jak tylko autorowi, który był świadkiem i słuchaczem tego co podaje. Nawet pewna jednostajność osnowy, częste powtarzanie tych samych myśli i wyrażen nie mogą zatrzeć żywych rysów z życia Jezusa, apostołów i ludu. Tylko własne doświadczenie i przeżycie odnośnych wrażeń może wytłumaczyć ten sposób opowiadania.

I rozszerzenie zakresu działalności Jezusa nie świadczy

przeciwko temu, że ten, co ją przedstawia w czwartej Ewangelii był naocznym jej świadkiem. Jest to widoczne i pożądane bardzo uzupełnienie synoptyków, którzy w ubolewaniach nad Jerozolimą i w Łukaszwowej opowieści o podróży zaznaczają już dłuższą działalność w Judei. To zestawienie synoptyków z Janem usuwa wszelkie zarzuty, jakie czyniono rozszerzeniu przez tego ostatniego dziejów działalności Jezusa w ostatnim okresie. Autor czwartej Ewangelii daje wiedzieć, że znane mu są opowieści synoptyków o chrzcie pierwszym, o wystąpieniu w Galilei, o wyborze apostołów, o obietnicy danej Piotrowi, o ostatniej wieczerzy, idzie jednak poza obręb tych znanych wszystkich rzeczy, dążąc do swoich odrębnych celów. „Bez historii synoptycznej czwarta Ewangelia zamienia się na jakiś bezielesny, mglisty obraz; gdy ją zaś weźmiemy w połączeniu z poprzednimi Ewangeliami, wszystkie jej braki ukażą się usprawiedliwionymi“. „Przedstawienie rzeczy u synoptyków w całości swej stanowi podstawę, na której zarysowuje się indywidualna odrębność czwartej Ewangelii oraz uwydatnia się właściwy jej sposób odтворzenia przedmiotu“. Słusznie Ojcowie mówią, że Jan, widząc w pierwszych Ewangelii przedstawioną somatyczną stronę życia Jezusa, chciał ją uzupełnić przez pneumatyczną. Wszelako różnica tutaj jeszcze tkwi głębiej.

13. Cały sposób ujęcia historii u Jana ma być wedle krytyków zupełnie odmienny, aniżeli u synoptyków. Obraz Chrystusa, jaki on daje niema być zgoła podobnym do obrazu historycznego, lecz idealną, nadprzyrodzoną abstrakcją, którą autor wysnuł z idei Logosu, którą rozwinąć chciał w całej swej Ewangelii i od której ją też rozpoczyna. Niema jakoby życia, niema rozwoju w tej niebiańskiej postaci; Jezus ani się rodzi ani jest ochrzczony, nie walczy i nie cierpi. Wszystko od początku w nim gotowe i autor nie potrzebował sztucznych środków, aby rozwiązać ostatecznie węzeł swej osnowy i doprowadzić ją do jakiegoś kresu. Zapewne, ktośby nie podziwiał tej wzniosłej, nadziemskiej, niebiańskiej postaci. „I widzieliśmy chwałę Jego, mówi ewangelista, chwałę, jako jednorodzonego od Ojca pełnego łaski i prawdy“. I tę chwałę w swojej Ewangelii usiłuje przedstawić w czynach i w słowach, w cudach i w prorocत्वach, w cierpieniach śmierci i zmartwychwstaniu. Czyż nie jest to zupełnie odmienny obraz nieziemskiej postaci, gdy tymczasem Chrystusa

u synoptyków niejako ręką możemy schwycić, a w jego przemówieniach odnajdujemy skarby ujmującej mądrości życiowej.

Zapewne byłby to inny Chrystus, gdyby przedstawiona przez synoptyków jego natura cielesno-ziemską zaprzeczona była u Jana, lub gdyby synoptycy nie znali boskiej jego natury. Jedno i drugie jest wszakże wykluczone. Jan we wstępie zaraz mówi: „Słowo stało się ciałem“, wspomina o przepowiedni śmierci i Zmartwychstania, mówi o głodzie i pragnieniu Jezusa, przedstawia go jedzącym i pijącym, uczestniczącym w weselu w Kanie Galilejskiej, powracającym do Betanii i zmęczonym przy studni Jakóba. Nawet zmartwychwstały jeszcze Jezus mówi do Tomasza: „Włóż palec w bok mój, a obacz ręce moje“ (20, 20. 27). Czy więc Jan zaprzecza ludzkiej natury Chrystusa, czyż go idealnie od niej oddziela lub za mało ją uwzględnia?

Nie brak też rozwoju historycznego, jakkolwiek odmiennie jest przedstawiony, aniżeli u synoptyków. Jednakże widzimy i u Łukasza już 12-letniego Jezusa pełnego mądrości bożej. Synoptycy nie przedstawiają Jezusa nieświadomym swego mesyanicznego powołania, lub dochodzącym stopniowo do przeświadczenia, że w Jerozolimie musi umrzeć i zwyciężyć. Kazanie na górze u Mateusza i opowiadania o cudach u Marka wskazują na tegoż samego wielkiego proroka. Panowanie Syna człowieka ponad sabatem, przebaczenie grzechów są to jawne znamiona mesyanizmu, boskiego pochodzenia i stanowią przejście do Jana, u którego Syn człowieczy, sabat, przebaczenie grzechów również doniosłe mają znaczenie.

Prawda, Jan dalej idzie. Już przy pierwszym spotkaniu z uczniami okazuje u niego Jezus swą wszechwiedzę, zna ich wszystkich i nie potrzebuje żadnych zewnętrznych świadectw o ludziach. Wypędza przekupniów ze świątyni i ogłasza swe wyroki przeciw Żydom. Ale czyż Chrzciciel u Mateusza nie w podobny sposób przedstawia Jezusa (Mat. 3, 9)? Czyż cuda w Galilei nie mają też mesyanicznego charakteru? Wszak już tutaj (2, 19 i 3, 14) napomyka Jezus o swej śmierci i swem zmartwychstaniu, a 2, 19, jest potwierdzony przez Marka 14, 58, przepowiednia zaś była tak niejasna, że uczniowie zrozumieli ją dopiero po jej wypełnieniu się. Musieli oni przebyć długą szkołę, zanim Jezusa pojęli (6, 69) i doszli do zupełnego przeświadczenia (16, 30). Zamiar zabicia Jezusa wspomina już Marek w 3,

6. w ogóle i wewnątrz i zewnątrz widzimy tu rozwój historyczny w nauce, stanowisku wobec Żydów, w zmianie widowni. Jeżeli pokusy i walka w Getsemani zostały opuszczone, to nie brak wcale walk wewnętrznych (11, 33; 14, 30; 18, 11).

14. Cuda są to znaki wszelką moc ziemską przewyższającej bożej wszechmocy. Prawie z naciskiem zdają się być choroby przedstawione w stanie spotęgowanym (4, 47; 5, 2, 9, 1; 11, 39). Okazują się one w jakimś okropnym, przeciwnym naturze charakterze. Wszystko co ludzkie, ulega zanikowi. Jednemu Jezus przychodzi z pomocą, chociaż się nie widzi po temu potrzeby (roz. 6), innemu pozwala umrzeć, aby go potem wskrzesić (roz. 11), trzeci jest ślepy z urodzenia, aby się na nim okazała chwala boża (roz. 9). A jeśliby działalność cudotwórcza Jezusa nie dała się oddzielić od opatrnościowego kierownictwa dziejami człowieka? A gdyby ze stanowiska bóstwa wszystko zmierzało dobrowolnie lub nie dobrowolnie do chwały bożej? Czyż byłoby to wtedy czemś niedorzecznem, gdyby Bóg niósł pomoc potrzebom ludzkim przez cudowne nakarmienie, gdyby ślepy od urodzenia był narzędziem w rękach Opatrzności bożej, gdyby Łazarz złożony został w grobie, aby przez wszechmoc bożą z niego powstał? Wszak bez tej pomocy bożej spoczywałby on w grobie, przez okazanie jej zaś wiara umocniona i rozpowszechniona zostaje. Jan umyślnie podaje tylko wybitniejsze cuda, ponieważ cuda synoptyczne uważa za znane powszechnie, a dla swych czytelników wyższe ma cele na widoku. Ale wszystkie te cuda uważa za nieodłączne od zbawczej pomocy ludziom niesionej. W Kanie cud przynosi pomoc nowożeńcom, prośba setnika, błagającego o ratunek dla swego chorego syna, zostaje z miłością wysłuchana. Uleczony ślepy z urodzenia pełen jest wdzięczności dla swego dobroczyńcy, a scena wskrzeszenia Łazarza jest pełna wzruszających objawów przyjaźni i miłości, tak iż nigdzie chyba nie znajdziemy tak chwytającego za serce współdziałania uczuć ludzkich i woli boskiej, ujawniającej się w Bogu-człowieku.

15. Najbardziej znamienne w Ewangelii św. Jana są przemówienia Chrystusa. Następują one nie mało trudności tak w treści swjej jak i w formie. Różnią się zasadniczo od gnomicznych, pełnych życia i ku praktyce życiowej zwróconych, a chwytających za serce przemówień u synoptyków. A pomiędzy sobą bardzo są zbliżone nastrojem i charakterem. Stosuje się to

nietylko do przemówień Jezusa, lecz i do przemówień Chrzciciela, a te i tamte zostają w harmonii z przedstawieniem rzeczy w Ewangelii i w listach. Atoli zgodność słów Jezusa i Chrzciciela ma swą analogię i u synoptyków (Mat. 3, 2; 4, 17). Jan już w żywocie matki napełniony jest duchem bożym (Łuk. 1, 15) i większym jest od wszystkich z kobiety urodzonych (Mat. 11, 11). Zaprowadzony jest przez Ducha na pustynię (Łuk. 1). Wobec tego zrozumiałem się okazuje, że ma tak wysokie pojęcie o Jezusie i darze proroczym, znamionującym jego mowy. Obraz surowego głosiciela pokuty odmienny jest u synoptyków, ale tak samo jak obraz Jezusa, przedstawia on nie ezoterycznego, lecz egzoterycznego Jana. Nie jest tam uwzględniony wcale stosunek jego do uczniów, ale z góry wydaje się prawdopodobnem, że głos wołającego w pustyni znalazł echo w duszach tych prostych, bogobojnych ludzi galilejskich.

Atoli z przemówieniami Chrystusa w czwartej Ewangelii zgadzają się uderzająco w tonie i nastroju przemówienia podane w roz. 22 przez Mateusza. Kwestya sabatu odgrywa też u obu ewangelistów jednako znaczącą rolę. Podobnie, jak u synoptyków, Jezus nie odpowiada wprost na pytania, więcej sens aniżeli słowa uwzględnia, i u Jana daje odpowiedzi jako znawca serc, więcej na myśli aniżeli na słowa; i przez to zadziwia i wprawia niekiedy w pomieszanie słuchaczy. Skoro niewątpliwem jest, że Jezus z uczonymi Żydami w Jerozolimie nieraz rozprawy toczył, skoro Jan odpowiednio do swego celu chciał je szczególnie uwydatnić, to stąd już wynika znaczna różnica formalna. Zważmy bowiem, czyż Jezus nie miałby tej wyższej strony mądrości wobec Żydów ujawnić? Czyż ulubiony jego uczeń nie był szczególnie uprawniony, aby dać jej odpowiedni wyraz na piśmie? Słyszał on rozmowy i rozprawy w języku aramejskim, mógł tylko dać ich zarys wysnuty ze wspomnień, które przemyślał w swym umyśle kontemplacyjnym i uczynił je swą własnością duchową. Jak przytem wszakże opierał się na tradycji, dowodzą rozrzucone w tekście, uderzające bardzo notatki i spostrzeżenia, dotyczące znaczenia przemówień, oraz ich słuchaczy (6, 60; 8, 20; 10, 22; 14, 31).

Utrzymują krytycy, że idea Logosu dostarczyła Janowi głównie treści podanych w Ewangelii przemówień, idea, którą zaczerpnął z greckiej filozofii albo z filonizmu. Trudno zaprzeczyć, iż sposób przedstawienia tej idei wskazuje na znajomość

ówczesnej filozofii popularnej, ale pochodzenie jej u Jana z tego źródła musi być podane w wątpliwość. Nie mówiąc już o filozofii greckiej, ale i u Filona Logos osobisty, uczłowieczony nie daje się pomyśleć. Tylko starotestamentowe Księgi Mądrości w hypostazowanym pojęciu mądrości zawierają zarodek, który w połączeniu z prorocstwami przetworzony został u Jana na obraz, skoro wstąpił w dziedzinę rzeczywistości. Gdyby Jan nie rozpoznał w Chrystusie ucieleśnionego Logosu, to Stary Testament nie zdołałby mu natchnąć onego wspaniałego Introitu do jego Ewangelii.

Tylko wszakże w prologu pojawia się pojęcie Logosu, jakkolwiek Słowo objawione wielokrotnie jest wspomniane (5, 38; 8, 55; 10, 35, 17, 6, 6. 14, 17). Nigdy Jan nie włożył w usta Jezusowi tego słowa. Gdyby idea Logosu miała być głównym celem przedstawienia rzeczy w Ewangelii, to przedewszystkiem powinna być wspomniana w 12, 37 i 20, 30. 31. Owóż można powiedzieć, że ta idea była córką przemówień, nie matką ich, wynikiem, nie zasadą. Logos wprowadzony jest, jako pojęcie czytelnikom dobrze znane i ma znaczenie tylko przygotowania do właściwego celu. Wgł. przemówieniach Namaszczony posłany od Ojca zastępuje miejsce Logosu. Ale tak samo zwany jest też Jezus u synoptyków (Mat. 11, 25; 28, 18. Łuk. 10, 21). Zależność od Ojca jest nawet widocznie uwydatniona ze względu na monoteizm żydowski.

16. Synoptycy podnoszą szczególnie zwrócone do ludu przemówienia o królestwie Bożem, gdy tymczasem Jan te szczególnie przemówienia podaje, które odnoszą się do osoby Jezusa. Ale czyż Jezus mógł nie wymagać wiary w swoją osobę? Czyż dopiero apostołowi Pawłowi miał się objawić, jako przedmiot wiary, nie ulubionemu uczniowi Janowi? Chrystus jest zarazem objawicielem i przedmiotem Objawienia. Kto go nie wyzna przed ludźmi tego on nie wyzna przed Ojcem swoim w niebiesiach. Właśnie w tej nauce o życiu wiecznym spotyka się znów Jan ze synoptykami (Mat. 18, 3, 8; 19, 17; 23, 25. 34. 46). Jest też mowa u Jana 3, 5, o wstąpieniu do królestwa Bożego. Eschatologia usunięta wprawdzie na dalszy plan, nie brak jej jednak w czwartej Ewangelii. Zawiera ona też naukę o sądzie, zmartwychstaniu i o dniu ostatecznym (Roz. 5. 6). Uczniom przygotowane być mają mieszkania w domu Ojca. Duchowe połączenie z Synem i Ojcem przez Ducha św. stanowi już w tem

życiu przygotowanie do życia wiecznego. Uczniowie nie są z tego świata i nie dla tego świata. Duch Ojca pociesza ich w walce i cierpieniu, daje im oświecenie i pomoc, jak u synoptyków. I w przypowieściach wiele spotykamy rysów wspólnych u Jana i u synoptyków; u tych ostatnich obok właściwych przepowiedni są również wyrażenia symboliczne. I te i tamte nie zrozumiane były często przez Żydów, albowiem czyny ich były złe. Uczniowie, mający dobrą wolę, dochodzili stopniowo do zrozumienia mistrza. Uwierzyli, uwierzył z nimi i autor czwartej Ewangelii i wiarę swoją szerzyć zapragnął. Czyż można przeto przypuszczać, że świadomie zmyślał przemówienia Mistrza i to tak nieudolnie, że wpadały one w sprzeczność z synoptykami, były niezrozumiałe i odstręczały od wiary?

Obraz Chrystusa nakreślony przez Jana znalazł od razu jak najgorętsze uznanie, jakkolwiek pierwsi jego przeciwnicy Alogowie, żyjący w kraju, gdzie Ewangelia Jana naprzód się pojawiła, utrzymywali, że zawiera ona wiele rzeczy nie prawdziwych, pozostaje w sprzeczności z innymi Ewangeliami, podaje inne, aniżeli one i zupełnie fałszywe następstwo zdarzeń, pozbawione wszelkiego porządku, pomija fakty ważne, a wprowadza nowe, sprzeczne z nimi. Gdyby Ewangelia nie miała autentycznego pochodzenia apostołskiego, to zarzuty takich odstępstw i sprzeciwieństw musiałyby ją pozbawić wszelkiej powagi i wykluczyłyby możliwość tego zachwytu, jaki ogólnie wzbudziła. Nieliczni Alogowie, z powodów dogmatycznych w przeciwieństwie do Montanistów, przeciwnicy pism Janowych, nie mogli zachwiać ich powagi, ani obalić przedświadczenia, że pomimo wszelkich zarzutów, trudności harmonistyki mogą być najlepiej usunięte przez uznanie apostołskiego pochodzenia czwartej Ewangelii. „Wielki nieznanomy“, któremu, krytyka tendencyjna tę Ewangelię przypisuje, nadaremnie poszukiwany był w historii drugiego stulecia, a jednak musiałyby on posiadać niezmierny autorytet, rozległą wiedzę. Wszystko skłania nas do twierdzenia, że tylko apostoł prawdziwy mógł nakreślić taki wspaniały obraz potęgi i majestatu Tego, który świat i moc jego zwyciężył, tylko apostoł i świadek naoczny mógł przyjąć od Boga-człowieka powszechnie podziwianą mądrość i wysnuć z niej nieśmiertelne dzieło, będące wiekuistym źródłem wiary. Takie pneumatyczne uzupełnienie somatycznych Ewangelij poprzednich [było nieodzowne, aby uwieńczyć dzieło ewangelistów, dzieło Chrystusa.

To wyższe, wewnętrzne uzupełnienie, jakie nam Jan podaje, jest istotnym celem jego Ewangelii. Polemika przeciwko błędom gnostyczo judejskim w każdym razie ma tylko uboczne znaczenie. Całe przedstawienie rzeczy u Jana jest raczej etyczne, aniżeli polemiczno-apologetyczne. Nie można także mówić o bezpośrednim jego stosunku do Filona. I antyjudajizm nie jest celem głównym. Wszystkie te momenty podporządkowane są dowodzeniu mesyaniczności i boskości Chrystusa, przez imię którego czytelnik wierzący weń osiągnąć ma żywot wieczny (20, 30. 31).

17. Jeśli zewnętrzne i wewnętrzne dowody przemawiają za tem, iż autorami Ewangelii kanonicznych są apostołowie lub najbliżsi ich uczniowie, to zasługują one na największą wiarę, jako źródła do życia Jezusa, niezależnie nawet od wszelkich natchnień nadprzyrodzonych. Oszustwo wykluczone tu jest przez charakter autorów, złudzenie w dobrej wierze nie możliwe byłoby u tych, którzy życie swoje w służbie Chrystusa i w obcowaniu z nim spędzili. Wiarogodność Ewangelij zaświadczona jest też przez surową bezstronność wyrażonych w nich sądów o uczniach Jezusowych. Wszystkie ich słabości i niedoskonałości, ich bezwiera lub mała wiara, ich niezrozumienie nauki Mistrza, ich bezpodstawne nadzieje i złudzenia opowiedziane są w Ewangeljach tak szczerze i naiwnie, iż można niejako przez fałę przeczczą przez te opowieści zajrzeć do głębi duszy świętych pisarzy. „Uczniowie Jezusa z taką prawdą opisali popełnioną przeciwko niemu przez Żydów zbrodnię, iż w tej cudownej historii tego nawet nie opuścili, z czego może być wysnuty zarzut przeciwko nauce chrześcijańskiej. Albowiem Jezus i jego uczniowie nie chcieli, aby ci, którzy doń przystali, wierzyli w ten sposób w jego cudy i w jego boskość, jakby on nie przywdział istotnie natury ludzkiej i nie zjawił się na świecie w ludzkim cielesie, które przeciwko duchowi powstaje ¹⁾“.

Zresztą tak prości ludzie, jak autorowie Ewangelij, sami sobie pozostawieni, nie byłiby nawet zdolni wysnuć z wyobrażeń żydowskich nauki ewangelicznej o Synu bożym. „Zaiste, mówi Rousseau, ci, coby wymyślili takie opowiadanie, musieliby być więksi od swego bohatera“. Goethe czyni taką uwagę: „Dotąd wierzył świat w bohaterstwo Lukrecyi, Mucyusza Scevoli, przejmował się niem i zachwycał. Teraz twierdzi krytyka,

¹⁾ Orig., C. Cels. 3, 28.

że te osoby nie żyły wcale i muszą być poczytane za zmyślenie, stworzone przez wzniosły umysł Rzymian. Cóż nam przyjdzie z takiej marnej prawdy. Jeśli Rzymianie dość wielcy byli, ażeby te fikcyje wytworzyć, to my bądźmy przynajmniej o tyle wielcy, aby w nie uwierzyć“.

W okresie historycznym, w krótkim odstępie czasu od śmierci Jezusa, w pierwszym stuleciu zgoła byłoby niemożliwe, aby wyobraźnia twórcza naiwną wiarę pierwszych wyznawców Chrystusa tak upiększyła, zachowując przytem wierność i ścisłość historyczną w przedstawieniu tła epoki. Ewangelie pozbawione są właśnie wszelkiej ozdobności. Jeśli wierzymy tylko tej Ewangelii, która od apostołów pochodzi, to tem samem dochowujemy wiary całemu Kościołowi w pierwotnym i późniejszym jego rozwoju. „Nie wierzyłbym Ewangelii, mówi św. Augustyn, gdyby nie nakłaniała mnie do tego powaga Kościoła“.

Niemniej przeto z przypadkowego powstania Ewangelii i ze wzajemnego między nimi stosunku wnosić należy, że autorowie ich nie zamierzali dać wyczerpującego zarysu życia Jezusa (Jan 20, 30; 21, 25), a nawet umyślnie niektóre szczegóły przemilczeli. Pisząc do wierzących, przypuszczali znajomość u nich zasad wiary i mieli przytem na widoku oznaczone cele. Święte nie miało być psom rzucone (Mat. 7, 6), głosiła zasada ogólna; niebezpieczeństwo nadużycia zniewalało do wielkiej przy pisaniu ostrożności. Mieć przezorność węzów a prostotę gołębi (Mat. 10, 16) takie było zalecenie Pana. Znajdujemy też odnośne namięnienia w listach (2 Jan 12; 1 Kor. 11, 17 — 34) i sam Pan nie objawił wszystkiego. „Łaska boża, mówi Orygenes, nauczyła apostołów co mają pisać i w jaki sposób, co głosić, a co przemilczeć“. Dlatego ważnem jest przy czytaniu Ewangelij zwracać uwagę na wolę i zamiar piszących, w jakim celu obok spełnionych przez Zbawcę rzeczy cudownych i nadzwyczajnych i to zapisali, co się takim charakterem nie odznacza.

Życie Jezusa.

Życie Jezusa jest najlepszą apologią.—Zarys historyczny.—Rok i dzień urodzenia.—Okres publicznej działalności.— Brak dokładnego obrazu życia.— Nieliczne wiadomości z okresu dzieciństwa i młodości.— Działalność publiczna.— Historia męki.—Rok i dzień śmierci.— Zmartwychwstanie.— Znaczenie jego dla wiary i życia.—Dowody zmartwychwstania są po części historycznej po części psychologicznej natury.— Powątpiewanie uczniów jest dowodem rzeczywistego [zmartwychwstania.— Wiara w zmartwychwstanie mogła być wysnuta z proroctw.—Uczniowie jedynie stali się godnymi widoku Zmartwychwstałego.—Przyczyny psychologiczne.—Wiara i postępowanie uczniów nie dadzą się wyjaśnić bez uznania rzeczywistego zmartwychwstania.— Naturalistyczne wyjaśnienia wiary w zmartwychwstanie.— Kradzież zwłok.— Śmierć pozorną.— Widzenia.— Tylko na rzeczywistym zmartwychwstaniu mogli apostołowie ugruntować swą wiarę i nadzieję do śmierci niezłomną.— Przemienione w chwale ciało Zmartwychwstałego.

1. **Ż**ycie Jezusa samo przez się uznane być musi za najdoskonalszą apologią. Przysłowie mówi: Słowa nauczają, przykłady pociągają. Im wyższy jest ideał, do którego człowiek dąży, tem potrzebniejszy mu wzór do naśladowania. Tęsknota do takiego pierwowzoru jest już dowodem, że człowiekowi wyższy cel w życiu jest postawiony, że ma on być odbiciem boskiego pierwowzoru. Ale odbicie to wykoszlawione jest i przekształcone do niepoznania. Daremnie żądny zbawienia świat wzdycha do rzeczywistego, ucieleśnionego ideału. Filostrat w swoim Apolo-

nieszu z Tyany posługiwał się niewątpliwie źródłami chrześcijańskimi. Aleksander Sewerus zanosił modły do Abrahama, Orfeusza, Chrystusa i Apoloniusza. Lepsza część społeczeństwa pogańskiego czuła potrzebę pierwowzoru świętości. Augustyn świadczy, że na to, aby prawda rozpoznana stała się też umiłowaną, musi się ona wcielić w osobę realną, która nam przewodniczy i po drogach pokory nas wiedzie.

Prorok oświecony duchem bożym, uprzytomniając sobie obraz sługi bożego, męża cierpienia (Iz. 42, 1, 9; 53), ku przyszłości zwraca oczy swych czytelników. Dopiero kiedy zjawił się Zwiastowany, nowe życie mogło się rozpocząć (Mądr. 2, 12; wedle Platona o Rzeczypospolitej 2, 5). Tym ideałem urzeczywistnionym, tym pierwowzorem, wedle którego człowiek na nowo stworzony został, jest Jezus z Nazaretu, który żył między ludźmi, z nimi obcował i nauczał ich. Sam bezgrzeszny żył wśród świata grzesznego, miłość i litość świadczył samolubnemu, bezmiłosnemu światu. Przyszedł, aby szukać tego, co zgubione zostało, jako pasterz dobry poszukiwał owcy z domu Izraela. Uzdrawiał chorych na ciele i na duszy, nie odpowiadał złorzeczeniem za oszczerstwa, nie groził, gdy cierpiał, grzechy nasze uniósł ze sobą na drzewo krzyżowe i umarł na niem haniebną śmiercią przestępcy. Ostatnie jego słowa brzmiały: „Ojcze, odpuść im, albowiem nie wiedzą, co czynią“. Któż mógł powiedzieć z Jezusem: „Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca“ (Mat. 11, 29)? „Jeśli kto chce za mną iść i weźmie krzyż swój a naśladuje mnie“ (Mat. 16, 24)? Jakież wzniosły wzór Chrystus nam pozostawił! Zbawca krzyż swój dźwigał na ramionach, niewinnie umarł na krzyżu wśród zbrodniarzy! Kogóż ten wzór nie pocieszy w jego cierpieniach, kogóż nie umocni w jego walkach, nie natchnie odwagą w godzinę śmierci? Potrzebowaliśmy takiego arcykapłana, któryby współczuł naszym słabościom i sam bezgrzeszny z nami grzesznymi znosił ziemską niedolę. Uczył on posłuszeństwa w swoich cierpieniach i tym wszystkim, którzy posłuch mu dadzą, sprawcą będzie zbawienia wiecznego (Hebr. 4, 15; 5, 7, 10).

Seneka upomina Lucyliusza, aby wedle rady wspomnianego na końcu listu Epikura, wybrał sobie jakiegoś cnotliwego człowieka i mając go ciągle przed oczami, postępował tak i żył, jakby w jego rzeczywistej obecności. Wielka bowiem część grzechów byłaby usunięta z naszego życia, gdyby grzesznik żył za-

wsze w przytomności jakiegoś świadka. Dusza ludzka musi mieć kogoś, którego czei, którego powaga skłania ją do wewnętrzne-go uświętobliwienia się, nawet w najskrytszych swych zakątkach. Szczęsny ten, kto ulepsza nas nie tylko widokiem swoim, lecz i wspomnieniem. Jako taki wzór postawiony jest przez Senekę. Kato, albo, gdy ten zbyt surowym się wyda, łagodniejszy od niego Leliusz. „Wybierz tego, którego życie i mowa pociągają cię i miej go sobie za przykład, za stróża twej cnoty“. Chrze-ścijanin niema wątpliwości w kim ma szukać takiego wzoru, ta-kiego przykładu; żaden człowiek nie może w tym względzie ró-wnać się z Chrystusem.

2. Przykład Jezusa dokonał wielkich rzeczy. Uczniowie wstąpili w ślady Mistrza, wzięli na siebie Jego krzyż, wyrzekli się świata ze wszystkimi jego skarbami i rozkoszami; życie całe Chrystusowi poświęcili. A Pan sam zbudował Kościół swój na opoce Piotrowej i księciu apostołów porучzył troskę o całe sta-do wiernych swych wyznawców. To następstwo zewnętrzne w cierpieniu i śmierci było uwieńczeniem duchowo moralnego następstwa w życiu, do którego pobudził Piotra wzór Mistrza, chociaż zaparł go się w chwili słabości. To, co jego samego umacniało i podnosiło w życiu, wskazane zostało przezeń wier-nym, jako środek pociechy i wzór do naśladowania. „Bo, co za chwała jeżeli grzesząc a policzkowani będąc cierpicie, ale jeśli dobrze czyniąc cierpliwie znosicie, to jest łaska u Boga. Albo-wiem na to wezwani jesteście. Bo i Chrystus ucierpiał za nas, zostawiając nam przykład, abyście naśladowali tropów jego“ (1 Piotr 2, 20). „Albowiem lepiej cierpieć dobrze czyniąc, jeśliby wola boża była, aniżeli źle czyniąc. Bo i Chrystus raz umarł za grzechy nasze, sprawiedliwy za niesprawiedliwe, aby nas ofiaro-wał Bogu, acz umartwiony ciałem, ale ożywiony duchem“ (3, 17). Św. Paweł, który Chrystusa nie miał szczęścia znać prze-bywającego cieleśnie na ziemi, z jakimż jednak zapałem pobu-dzał wiernych do naśladowania go. Poznał on duchem Chrystu-sa ukrzyżowanego, za nim szedł i wiernych za sobą pociągał, aby wraz z Chrystusem przez Chrzest dla grzechu umarli i z Chrystusem zmartwychwstali do nowego życia sprawiedliwo-ści i świętości.

Nie skończylibyśmy nigdy, gdybyśmy chcieli uprzytomnić czytelnikom rzliczne przykłady oddziaływania Zbawcy na bo-gobojne dusze ludzkie. Św. Augustyn, którego duma przez po-

korę ucłowiezonego Syna bożego zwyciężona została, św. Bernard, który z krzyżem w dłoni wzywał ludy do obrony grobu świętego, św. Franciszek, wzór dobrowolnego ubóstwa—oto kilka wybitniejszych przykładów. Dodajmy tu jeszcze jedno spostrzeżenie. Paskal, oświeciwszy jednostronną wielkość ludzi, jaśniejących charakterem i mądrością, nauką i świętością, kreśli na tem tle obraz Chrystusa: „Jezus Chrystus bez dóbr ziemskich, bez zdobyczy na polu wiedzy jest najwyższym szczytem doskonałości i świętości. Nie poczynił on odkryć żadnych, nie panował mocą ziemską, ale był pokorny, cierpliwy, święty przed Bogiem, straszny demonom, wolny od grzechu. Z jakąż wspaniałością i wzniosłością staje on przed oczami duszy tych, którzy mądrość oglądają. Wyciągnijmy nasze ramiona ku Wybawicielowi, który przez 4000 lat zwiastowany, przybył nareszcie, aby dla nas cierpieć i umrzeć na ziemi, w czasie i wśród okoliczności, dokładnie przepowiedzianych. A skoro za łaską jego śmierci w pokoju oczekiwać możemy z nadzieją na wieczne z nim połączenie, żyjemy w radości, bądź ciesząc się tem dobrem, które nam zesłał na ziemię, bądź znosząc w pokorze niedolę, którą dla naszego dobra nas dotknął, a której cierpliwego znoszenia przykładem swoim nas nauczył“¹⁾).

3. Jeśli się teraz zwrócimy do historycznego zarysu życia Jezusa, to zamiast dokładnych dat, ograniczyć się musimy na mniejszych lub większych prawdopodobieństwach. Zda się było w zamiarach Opatrzności nie przekazać nam dokładnej wiadomości o życiu Zbawcy, ani też wiernego obrazu jego oblicza, aby tem zupełniej skierować nasz wzrok ku moralnej wielkości osoby, oraz ku znaczeniu dzieła zbawienia.

Co się tyczy roku narodzenia Jezusa, Ewangelie podają nam po części bezpośrednio po części pośrednio wskazówki. Bezpośrednio rok ten oznaczony jest u Łuk. 2, 1 i u Mat. 2, 1; 2, 2. Spis ludności pod Quirinusem historycznie nie jest ustalony, a ze stanowiska egzegetycznego, nie można utożsamiać go ze spisem podanym w Dziejach Apostolskich 5, 37. Z drugiej strony jednak obecność Quirinius na Wschodzie udowodniona jest w latach 751 — 752 (od założenia Rzymu) i może być też stwierdzona wstecz, a zatem powyższe oznaczenie przez ten fakt potwierdzone być może. Za panowania Augusta od r. 746 wielokrotnie

¹⁾ Pensées, 14, 3, 13.

spisy były powtarzane. Tertulian podaje spis w Palestynie za konsulatu Sentiusa Saturninusa, który przypadał na rok 747.

Wedle Mateusza 2, 1 Jezus urodził się za dni Heroda i po jego śmierci z Egiptu powrócił. Śmierć Heroda, niezależnie od podanych lat panowania 34 albo 37, oznaczona jest przez Józefa za pomocą wspomnianego przed jego śmiercią zaćmienia księżyca. Owóż wedle astronomicznych wyrachowań zaćmienie przypadało w latach 750 i 753; wedle wszelkiego przeto prawdopodobieństwa Herod umarł około Wielkiejnocy r. 750. Ponieważ zaś ofiarowanie w świątyni, przybycie Mędrców i ucieczka do Egiptu musiały przypaść przed rokiem śmierci Heroda, zatem narodzenie Chrystusa należy odnieść przynajmniej do początku 750 lub do końca 749 r. Od czasów Keplera, niektórzy uczeni na podstawie obserwowanych w r. 1603 koniunkcyj planet Jowisza, Saturna i Marsa, do których w następnym roku przyłączyła się nowa gwiazda, obliczają, że podobna koniunkcja zdarzyła się w r. 747, a gwiazda, która następnie z niemi się połączyła była gwiazdą Trzech Króli. Trzeba zatem przyjąć jako datę jej pojawienia się r. 748 (Kepler) albo 747 (Sanclémente, Ideler, Huschke, Patrizi, Zumpt, Sepp i inni).

Dla bliższego oznaczenia daty narodzenia Chrystusa posługiwano się wskazówkami pośrednimi. Z klasy kapłańskiej Abiasza, do której należał Zacharyasz (Łuk. 1, 5) obliczono jako datę zjawienia się Anioła Gabryela październik r. 748, a stąd wyliczono dzień narodzenia Jezusa 9 stycznia 750 r. Niezależnie od tego, że można tu się wahać między wiosną a jesienią, zachodzi pytanie, czy od czasów wygnania obliczany był ściśle początek następstwa 24 klas kapłańskich. Łukasz (3, 23) podaje, że Jezus przyjął Chrzest mając lat około 30. Ponieważ wedle 3, 1 Chrzeciiciel wystąpił w 15 roku cesarza Tyberyusza, a zatem 30 rok życia Jezusa przypadłby w r. 781 lub 782. Ojcowie Kościoła liczyli odtąd wstecz i otrzymali 751 i 752 r. to jest 41 albo 42 rok panowania Augusta, zależnie od tego czy początek tego panowania przyjmowali w 711 czy 710 r. Dyonizy wyliczył stąd r. 753 dla narodzenia Chrystusa, tak iż 754 r. były pierwszym rokiem ery chrześcijańskiej. Ale obliczenie to nie da się pogodzić z datą śmierci Heroda. To też w celu pogodzenia dat liczyli niektórzy czas rządów Tyberyusza od jego współrządów, o których wspominają rzymscy pisarze. Początek owych współrządów przypada prawdopodobnie na r. 765 (766), tak iż

r. 15 przypadłby w r. 779 (780). Stąd daje się wyprowadzić rok narodzenia r. 749 albo 750. Trzeba wreszcie do tego dodać to, co mówią Żydzi u Jana (2, 20), że przez 46 lat budowali świątynię. Mogła tu być mowa litylko o świątyni Heroda, której budowa rozpoczęta została 734 — 745 r. Ponieważ powiedziane to było w czasie Wielkiejnoocy, więc otrzymujemy Wielkanoc r. 781 (781). Chrzcist przypadłby zatem na wiosnę r. 780 (781), albo na jesieni r. 780, z czego daje się wyprowadzić znów jako rok narodzenia 750 albo 749. Z największem tedy prawdopodobieństwem przyjąć możemy, że Chrystus urodził się w r. 749.

Oznaczyć dzień narodzenia Jezusa wedle Pisma św. bardzo to trudne zadanie. Już Klemens Aleksandryjski zaznaczał tę trudność. Gdyby rzeź niewiniątek przypadła na krótko przed śmiercią Heroda, jak to zdaje się nasuwać wzmianka u Makrobiusza o straceniu Antypatra, syna Heroda na pięć dni przed jego śmiercią, to poprzedzające ten wypadek zdarzenia w życiu Dzieciątka, przypadłyby na początek 750 r. lub na koniec 749. Ponieważ Trzej Królowie zastali Heroda jeszcze w Jerozolimie, gdy skądinąd wiemy, że ten w połowie lutego udał się do Jerycho, jesteśmy bardzo bliscy początku roku. Ze wspomnianego wyżej porządku kapłańskiego obliczano jako dzień narodzenia Chrzciciela 10 czerwca. Za grudniem przemawia także żydowska tradycja Talmudu. Klemens podaje 17 listopada, 19 i 20 kwietnia, albo 20 maja, jako dni narodzenia i mówi o Bazylidianach, że święto narodzenia obchodzili 10 albo 6 stycznia. Dzień 6 stycznia przyjmowali później jeszcze w IV wieku Stryjczycy, Grecy i Egipcyanie. Od połowy 1V wieku na Zachodzie święto narodzenia obchodzone było 25 grudnia, od r. 378 data ta przyjęta została i przez Greków. W cyklu Wielkanocnym Hipolita wcielenie naznaczone jest na 25 marca (2 kwietnia). W jego komentarzach do Daniela, jako dzień narodzenia podana jest środa 25 grudnia 41 r. rządów Augusta. W Konstytucjach apostołskich (5, 13) d. 25 grudnia oznaczony jest jako święto narodzenia.

4. O trwaniu działalności publicznej Jezusa, daje nam dokładniejszą wskazówkę litylko Ewangelia Jana. Synoptycy wspominają w życiu Jezusa jedno tylko święto wielkanocne, Paschę przed męką. W związku z niewłaściwą interpretacją „przyjemnego roku Pańskiego“ (Łuk. 4, 19) wynikło stąd mniemanie,

w starożytności, trwające aż do czasów Augustyna, które ograniczało jednym tylko rokiem czas publicznej działalności. Ponieważ za początek jej przyjmowano 15 rok rządów Tyberyusza, a zatem w najstarszej chronologii utrzymywano jako rok męki 782 (29 życia Chrystusa), za konsula Geminiusza, albo 783, jeśli pełny rok weźmiemy. Ten rok bierze też za podstawę Euzebiusz w kronice, chociaż w *Historii Kościoła* podaje r. 785 (32).

Wszelako nie można zaprzeczyć, że synoptycy podają wzmianki o kilku bytnościach Jezusa w Jerozolimie w czasie świąt (Mat. 23, 37; Łuk. 13, 34; 19, 42). Rwanie kłosów w dzień wtório-pierwszy sabatu (Łuk. 6, 1) trzeba przyjąć w czasie dziękczynnego święta żniwnego po Wielkiejnocy, z czego wynikłyby przynajmniej dwa święta w okresie publicznej działalności. W opowieści o podróży u Łukasza wzmiankowane w 13, 7 trzy lata można odnieść do trzyletniej działalności Jezusa. Jeśli z tem złączymy trzykrotną wzmiankę o podróży do Jerozolimy (9, 51; 13, 22; 17, 11), to zbliżymy się najbardziej do najsłusniejszego obliczenia.

Jan wspomina trzy Paschy w czasie publicznej działalności (2, 13; 6, 4; 12, 1), co przytacza już Ireneusz przeciwko Walentynianom, przyjmującym tylko rok jeden, chociaż z drugiej strony w polemice przeciw dualizmowi oświadczą się on za jednokrotną bytnością w Jerozolimie. Dodać trzeba, że obstając za wszystkimi porami roku w życiu Chrystusa z Jana 8, 57 wnosi, że Jezus dożył wieku 40—50 lat. I Chryzostom mniemał, że Chrystus dożył wieku blisko 40-letniego. Z Ewangelii Jana nie można wnosić, ponieważ nie podaje on żadnych wskazówek co do narodzenia i Chrztu. Przyjmując jednak synoptyków jako poprzedników Jana, musimy liczyć trzy Paschy od 30 roku Jezusa. Wyrażenie Żydów użyte u Jana w 8, 57 należy brać jako liczbę przybliżoną i nie nadającą się wcale do historycznego zużytkowania.

W Ewangelii Jana w 5, 1 wspomniane jest jakieś nieznanne święto, będące okazyą powtórnej bytności Jezusa w Jerozolimie. Poczytywano je za święta Wielkanocne, Zielone albo Namiotów. nowszymi czasy za święto Purim. Co prawda mieszczańsko hałaśliwy charakter tego ostatniego święta zdaje się wykluczać uczestnictwo w nim Jezusa, są jednakże inne wewnętrzne względy, przemawiające przeciw owym trzem głównym świętom. Jan zawsze wyraźnie je wymienia, nigdy zresztą nie używając

nieokreślonego wyrażenia „święto“ chyba, że stosuje je do święta poprzednio wymienionego. Jeśli w 5, 1 należy rozumieć święto wielkanocne, jak to jest najprawdopodobniejsze, to okres działalności publicznej wynosić będzie $3\frac{1}{2}$ lata jak to podają Euzebiusz w *Historii Kościoła*, Hieronim i inni. Augustyn nakłania się też do tego mniemania, gdy Orygenes przyjmuje w przybliżeniu trzy lata ¹⁾.

5. Większe jeszcze trudności napotyka biograf Jezusa skoro chce nakreślić całkowity obraz jego życia. Z wyjątkiem historii dzieciństwa, w której uszeregowanie faktu przybycia Trzech Króli z innymi faktami, aż do powrotu z Egiptu nastęrcza też pewne trudności, dowiadujemy się z życia Jezusa tylko o fakcie bytności jego, jako 12-letniego chłopięcia w świątyni Jerozolimskiej. Działalność publiczna daje się uporządkować wedle kilku głównych punktów widzenia, wszelako mają one więcej znaczenie rzeczowe, aniżeli chronologiczne. To zestawienie rzeczowe faktów biograficznych widoczne głównie u Mateusza, a dające dostrzedz się też u innych ewangelistów lepiej służy celom religijno-moralnym i apologetyczno-polemicznym, aniżeli porządek czysto chronologiczny. Wspaniałe przemówienia, uderzające pytania polemiczne, cuda nadzwyczajne w układzie rzeczowym przy ogólnym chronologicznym zarysie najlepiej odpowiadają celom apologetycznym. Cech najbardziej znamienitych dostarcza nam znów Ewangelia Jana. Mówi ona o stosunku Jezusa do Chrzciciela, o pierwszych uczniach, o rozmowie z Nikodemem, o chrzcie Jezusa i jego uczniów. Przemiana wody na wino w Kanie podana jest wyraźnie, jako pierwszy cud. W roz. 3, 24 zaznacza Jan, że uwieszenie Chrzciciela, którym to faktem synoptycy rozpoczynają opowieść o działalności publicznej, nie nastąpiło jeszcze naówczas. W roz. 4, 1. podaje jeszcze i inny motyw podróży Jezusa do Galilei i przy tej sposobności opowiada o stosunku do Samarytanów (Por. Łuk. 10, 25; 17, 11). Mamy też historyczną datę (w roz. 6, 4.) pomnożenia chleba. Łączące się z tem przemówienie w synagodze w Kafarnaum pozwala nam rozpoznać skutki działalności w Galilei. Mamy tu punkt zaczepienia dla odnośnej opowieści u synoptyków (Marek 6, 34). Jeżeli nadto rwanie kłosów (Marek. 2, 23) umieścimy w szeregu danych historycznych i wzmiankę u Jana 5, 1 odniesiemy do Paschy, to

¹⁾ In Math. Ser. 40. C. Cels. 2, 2. Aug. De doct. chr. 2, 28, 42.

będziemy mieli zapełniony czas pomiędzy drugą i trzecią Paschą. Drugi cud nakarmienia należy postawić przed siódmym rozdziałem Jana. Tam też odnieść trzeba dalszą osnovę synoptyków. Wspomniane wzmianki w opisie podróży należy prawdopodobnie wziąć jako równoległe do Jana 7, 1; 10, 22; 12, 1. Roz. 10, 40. pozwala przypuścić przyłączenie się Jezusa do karawany świątecznej, ciągnącej do Jericho. Oznaczenia czasu, co do namaszczenia w Betanii (12, 1) prowadzi nas bezpośrednio do chwil poprzedzających czas męki i stawia w właściwym świetle identyczną opowieść synoptyków (ale nie Łuk., 7, 36).

6. W historii męki występują też wspomniane wyżej różnice. Rozdział 13. Jana nie zawiera istotnie przerw, które można wypełnić opowieścią synoptyków. Tutaj sprawdza się cytowane już wyżej zdanie Św. Augustyna, że każdy ewangelista tak swoją rzecz przedstawia, jak gdyby nie opuścił. Wszelako wiersz 21 pozwala rozpoznać równoległość, a wiersz 30, należy odnieść do tego co następuje po urządzeniu ostatniej wieczerzy, jeśli przyjmiemy z Ojcami, że Judasz takową spożywał. Wspaniałe przemówienia pożegnalne i modlitwa pełna kapłańskiego namaszczenia dają rozpoznać i odczuć pełne miłości obcowanie Mistrza z uczniami, których tu przyjaciółmi zowie.

Nie jest tu naszym zadaniem przedstawić historię męki. Byłoby to powtarzanie rzeczy powszechnie znanych. Góra Oliwna i Getsemani, arcykapłani Ananasz i Kajfasz, Piłat, Golgota wszystko to stacye męki, które Zbawiciel musiał przebyć Żydom i poganom na szyderstwo, grzesznikom na wybawienie, aby człowieczeństwo całe do Boga zbliżyć. Jako Baranek niewinnie ofiarowany nie otworzył Jezus ust swoich, jak tylko aby się modlić za swych dręczycieli, oraz żalującemu łotrowi raj zwiastować. Prawda przemówiła przez rzymskiego setnika, gdy wołał: „człowiek ten sprawiedliwym był zaiste i synem bożym“. Aż do V stulecia nie odtwarzano w sztuce śmierci, ani męki Chrystusa. Dopiero średnie wieki i czasy nowożytne przezwyciężyły tę pełną czi obawę wobec świętego przedmiotu.

7. Który rok liczono, gdy Jezus na krzyżu ducha wyzionął? Ewangelisci zgodzili się naprzód na dzień tygodnia. Wszyscy podają, że Jezus ukrzyżowany został w wilię sabatu. Trudniej oznaczyć dzień miesiąca 15 albo 14 Nizan t. j. 15 albo 14 dzień po nowiu wiosennem, na którym opiera się obliczanie po-

ry Wielkanocnej. Ponieważ przy niezbyt pewnem obliczeniu nie można tu osiągnąć astronomicznej ścisłości, więc wedle jednego lub drugiego przypuszczenia rok może wypaść jednaki lub różny. Wedle powszechnie przyjętego rachunku Wurma wypada, że w obrębie branych tu pod uwagę lat 781—787 15 Nizana przypada na piątek w r. 783, (30 r., 7 kwietnia) w roku 784 (31 r., 26 kwietnia) i 777 (34 r., 23 kwietnia). Z tego powodu przyjmują, dość powszechnie 7 kwietnia 30 roku jako dzień śmierci. Inni, którzy uważają za niedostateczne wskazówki synoptyków, ale nie mają też zaufania do rachunku astronomicznego, poczytują za prawdopodobniejszy rok 29, inni jeszcze przyjmują rok 31, 33, a nawet 34. Riess przeprowadził w celu tych oznaczeń szczegółowy rachunek matematyczny i znalazł dla 15 Nizana środę 6 kwietnia, 776 piątek 3 kwietnia. Wszelako rok 782 i 773 mają za sobą większe prawdopodobieństwo, pierwszy dla tych, którzy idą więcej za Janem, drugi dla tych, którzy mają więcej zaufania do synoptyków.

Niektórzy Ojcowie idąc za Tertulianem, rok śmierci Jezusa podają za konsulatu Geminiusza, czyli w r. 772. Nie opierają się oni jednak na tradycji historycznej, lecz biorą tylko 15 rok Tyberjusza. Za dzień śmierci wraz z Tertulianem przyjmują 25 marca. Augustyn usiłował wytłumaczyć to alegorycznie; ale wyznaje gdzieindziej nieznaną konsulat, na który przypada rok urodzenia i śmierci Jezusa i tem wyjaśnia błędne wiadomości o wieku Jezusa (36 lat), jakkolwiek przyjmując 30 rok przy Chrzcie i opierając się na wskazówkach Jana można właściwe lata życia Zbawiciela oznaczyć. Euzebiusz oświadczył się za rokiem 786 albo 785, Origenes też same lata przyjmuje licząc od 15 roku Tyberjusza 42 lat do zburzenia Jerozolimy. Na innym miejscu podaje też samą liczbę licząc od śmierci Chrystusa. Epifaniusz wraz z Grekami polega na Janie. Przyjmuje on $2\frac{1}{4}$ lat publicznej działalności Jezusa, przypuszcza śmierć w 33 roku życia w 3 roku po konsulacie Geminiusza, a zatem w 785 w dniu 21 marca.

8. Nieodzownem uzupełnieniem życia Jezusa jest zmartwychstanie. Podobnie jak nasze życie religijno-moralne nie daje się pomyśleć bez nieśmiertelności, bez nadziei na zadośćuczynienie pośmiertne i życie Jezusa nie może być pomyślane bez zmartwychstania. Czemże byłby wzór życia Chrystusowego w po-

korze i zaparciu siebie, w miłości Boga i bliźniego, w cierpliwości i posłuszeństwie wobec męki i śmierci, czem byłby, gdyby Bóg porzucił w grobie swego Świętego (Ps. 15, 9. 11. Dz. Ap. 2, 25—28). Ten tylko, który znalazł siłę w cierpieniu, zwycięstwo w pokusie i prześladowaniu i życie w śmierci, może służyć za wzór siły i życia, może natchnąć nadzieją i odwagą. Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, cała nauka chrześcijańska byłaby daremną i wiara chrześcijańska bezcelową. Albowiem nadzieja nasza opiera się nie na słabości i śmiertelności, nie na życiu cielesnem, lecz na mocy, na duchu, na sprawach niebiańskich i bożych. Gdyby ciało i dusza nie były w Chrystusie złączone wiekuście z boskością, jakże moglibyśmy mieć nadzieję na wiekuiste połączenie się z Chrystusem? To też apostołowie głosili się zawsze świadkami zmartwychwstania Chrystusowego; na fakcie tego zmartwychwstania opierali swą wiarę w Chrystusa, Syna bożego zasiadającego na prawicy Ojca, mającego sądzić żywych i umarłych. Na tej wierze opierali też nadzieje nawrócenia Izraela i świata całego, nadzieje zbawienia człowieka.

Zmartwychwstanie przez proroków przepowiedziane było i przez samego Pana wielokrotnie zwiastowane, jako znak dany z nieba niewiernym Żydom (Mat. 12, 40). „I oglądać będą tego, którego przebodli“ (Jan 19, 37). Trzeciego dnia ukrzyżowany w chwale powstał z grobu zapieczętowanego. „A oto się stało wielkie drzenie ziemi, albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba i przystąpiwszy odwalił kamień i siedział na nim. A było wejście jego jako błyskawica, a od bojaźni jego stróże przestraszeni są i stali się jakoby umarli“ (Mat. 28, 2). Niektórzy ze straży przyszedli do miasta i oznajmili arcykapłanom wszystko, co się stało. A ci zwołali starszych, i naradziwszy się z nimi dali żołnierzom wiele pieniędzy i rzekli im: powiedzcie, iż uczniowie jego przyszedli w nocy i skradli zwłoki w czasie snu waszego. „Jakżeż możesz wyrzec takie nieszczęsne kłamstwo, woła św. Augustyn, czyż tak rzekłeś się światła prawdy i bojaźni bożej i zapadłeś w głębie złości, że powiedzieć mogłeś: powiedzcie, iż uczniowie skradli go podczas snu waszego! Więc na spiących świadków się powołujesz. Zaiste sam spałeś skoro tak mądrość cię opuściła.“

9. Im większy jest cud, im ważniejszy dla wiary chrześcijańskiej, tem liczniejsze nań napaści. Już Walentynianie utrzymywali, iż największym błędem uczniów Chrystusa była ich wia-

ra w cielesne jego zmartwychwstanie. Poeści i filozofowie epok oświecenia w swoim racjonalizmie i w dążeniach swej krytyki wypowiadającej wątpliwości o zmartwychwstaniu, historyczniei spekulatywnie w całej pełni je rozwinęli. Ponieważ nie można było powątpiewać o szczerości przekonania w tej mierze uczniów Chrystusa, więc przypisywano je złudzeniu, wynikającemu ze śmierci pozornej lub też jakichś z wizyj fantazyjnych.

Tem gruntowniej muszą być rozpatrzone dowody stwierdzające rzeczywistość zmartwychwstania. Są one po części historyczne po części psychologiczne. Wszyscy ewangelisci i św. Paweł wraz z nimi opowiadają o powstaniu zmartwych Chrystusa i o wielokrotnem cielesnem pojawianiu się Zmartwychwstałego. Zjawił się naprzód kobietom, przybywającym ranną porą do grobu, gdy tymczasem apostołowie Piotr i Jan znaleźli już grób opróżniony. Z apostołów pierwszy Piotr widział Zmartwychwstałego, (Łuk. 24, 34.) a następnie wszyscy dwunastu przez dotknięcie blizn od ran mogli się przekonać o rzeczywistości jego ciała (Łuk. 24. 36. Jan 20, 19). Następnie ukazał się 500 braciom, z pośród których wielu jeszcze pozostawało przy życiu, gdy Paweł pisał swój pierwszy list do Koryntyan. I znów widział go Jakób, widzieli go apostołowie, niewierny Tomasz naocznie i przez dotknięcie mógł się przekonać o prawdzie zmartwychwstania. Mateusz, Marek i Jan zgodnie podają wiadomość o zjawieniu się Jezusa uczniom nad jeziorem Genezaret. Mateusz zgodnie ze swoją zasadniczą tendencją przedstawia je, jako zapowiedziane oddawna przez Chrystusa. Łukasz ogranicza się na opowieści o zjawieniu się w Jerozolimie. Podaje on, iż Jezus wyprowadziwszy swoich uczniów do Betanii na górę Oliwną, pobłogosławił ich tam i znikł im z oczu. W Dziejach Apostolskich opowiada, iż Zmartwychwstały przez 40 dni obcował z uczniami, w obecności ich wznosił się do nieba i obłokiem przed ich oczami został zakryty. Pawłowi ukazał się na drodze do Damaszku (I Kor. 15), które to zjawienie podaje apostoł wraz z innymi, jako zarówno ważne i pewne. W Dziejach Apostolskich i w Listach wielokrotnie mowa jest o cielesnem zmartwychwstaniu, jako niewątpliwem, dowiedzionem, przez wszystkich uznanem.

Widzimy tedy, że o przekonaniu uczniów zgola wątpić nie można. Prawdziwość stwierdzonego faktu zmartwychwstania nie może być poczytaną za zachwianą przez to, że różnią się w szczegółach podawane o niem wiadomości. Przecież fakt ja-

kiś nie jest w skutek tego mniej wiarogodny, iż całkowity jego przebieg nie przedstawia się nam zupełnie dokładnie we wszystkich szczegółach. Gdyby nawet powiedział kto pewne wątpliwości co do opowiadań ewangelistów, przypisując je wizjom, dowodzenie apostoła Pawła w liście niezaprzeczonej autentyczności samo z siebie już wystarcza, aby wszelkie powątpiewania zniweczyć. Zresztą różnice, zachodzące w opowiadaniach ewangelistów, nie są tego rodzaju, aby rzeczywistości faktu zmartwychwstania poważną miały przynieść ujmę. Pomijam tu takie szczegóły, jak odwalenie kamienia, ilość Aniołów, przybycie i odejście niewiast, są to bowiem drobiazgi, nad którymi zbytecznie się zastanawiać. Ważniejsze jest to, że gdy jedni ewangelisci: Mateusz i Marek podają o zjawieniu się Chrystusa uczniom tylko w Galilei, dwaj inni podają tylko zjawienie się w Jerozolimie. Czyż sądząc wedle Mateusza nie możnaby przypuścić, że Chrystus z Galilei wznosił się do nieba, albo wcale się nie wznosił, podczas gdy Marek wprawdzie mówi też o Galilei, ale inaczej podaje przebieg zjawienia się, wreszcie Łukasz wprowadza na przypuszczenie, iż Jezus wstąpił do nieba w samym dniu zmartwychwstania. Dopiero Jan łączy zjawienia się w Galilei i w Jerozolimie, ale o wstąpieniu do nieba nie wspomina wcale.

Wiele nastęcza się tu podobnych pytań, które jak zwykle łatwiej postawić, aniżeli rozstrzygnąć. Już sceptycy XVIII wieku ze złośliwą ironią uwydatniali rzekome sprzeciwieństwa harmonistyki ewangelicznej. Ale nawet racjonalista Lessing odpowiadał na odnośne zarzuty, że niepodobna w żadnej historii odrzucać głównej osnowy z powodu poszczególnych sprzeciwieństw. Niektórzy apologetyci uznawali, że harmonistyka nie jest w stanie ugruntować doskonałego przeświadczenia. Dla zwolenników natchnień słownych nastęczają się tu istotnie nieprzewyciężone trudności, i ten ich nie uniknie, kto w Ewangeliach widzi utrwalenie jednolitej osnowy, przez tradycję przekazanej. Jeśli wszakże pamiętać będziemy, że ewangelisci nie mieli na celu dać wyczerpującego obrazu faktów i że każdy z nich w sposobie przedstawienia rzeczy miał właściwe sobie cele, to z całego układu Ewangelii Mateusza łatwo wyrozumiemy, dlaczego ograniczył się na przedstawieniu zjawień Zmartwychwstałego tylko w Galilei. Nakaz Jezusa zdaje się zgół wykluczać opis pojawienia się w Jerozolimie, ale według praktyki mowy biblij-

nej nie może być brany bezwzględnie i wyłącznie. Świadczy o tem końcowa część Ewangelii Marka, choćby przypuścić, że posiadamy ją w nieco zmienionej postaci. Łukasz zdaje się wprawdzie wszystkie zjawienia odnosić do jednego dnia w Jeruzalem, ale wezwanie do uczniów w Jerozolimie, aby oczekiwali nowej siły z niebios, wskazuje, że był on obznajmiony z dalszymi wypadkami, które sam podaje w Dziejach Apostolskich. Jan nie potrzebuje zgoła wspominać o wniebowstąpieniu, gdyż nie wynika to z istotnych zadań jego Ewangelii, która przytem stanowi niejako uzupełnienie synoptyków i znajomość ich każe przypuszczać. Niewątpliwie sam fakt wniebowstąpienia znany był Janowi, albowiem w przemówieniach pożegnalnych wspomina wielokrotnie Parakleta, którego Jezus ma zesłać na ziemię, skoro powróci do Ojca w niebiesiech.

Czy nie jest to jednak dziwne, że uczniowie nie poznali od razu Zmartwychwstałego? Marya widziała Jezusa stojącego przed sobą i nie poznała go. Skoro do niej przemówił, wzięła go za ogrodnika. Uczniowie, idący do Emaus, do których przyłączył się Jezus, jako obcy wędrownik, nie poznali go również. Tak samo Jezus nie był poznany przez uczniów, którym się zjawił nad brzegiem jeziora. Jakże wytłumaczyć te fakty niepoznawania? Nie możemy tutaj przytoczyć lepszego wytłumaczenia, aniżeli to, które daje Ewangelista Łukasz: „a czy ich były zatrzymane, aby go nie poznali“ (24, 16). I to tłumaczenie zupełnie wystarcza. Dowodzi ono, że było w mocy Zmartwychwstałego zjawiać się i znikać, dać się poznać lub pozostać niepoznanym. Środki potemu były dwojakie: przedmiotowe i podmiotowe. Jezus bądź zjawiał się w odmiennej postaci (Mark. 16, 12), bądź oddziaływał na dusze swych uczniów. Najczęściej oba te środki występują w połączeniu. Marya poznała wtenczas miłowanego Mistrza, skoro miłościwie do niej przemówił; uczniowie w Emaus poznali go po łamaniu chleba, po poufnem sposobie obcowania, który im przypomniał Jezusa, jakim był przed śmiercią. Czy nie jest godnem uwagi, że nad brzegiem jeziora poznał Pana naprzód najbardziej przezeń miłowany uczeń? Mówią, że miłość czyni domyślnym; więc nie dziw, iż płomień miłości, płonący w sercu kochającego najmocniej ucznia, pozwolił mu odgadnąć tego, który przyniósł święty ogień z nieba (Łuk. 12, 49). Słusznie mówią do siebie uczniowie, idący do Emaus, „czyż serce w nas nie zapłonęło, skoro w drodze do nas mówił“.

Nieraz już podnoszono, że wszystkie te powątpiewania i niepewności, ten brak wiary, to chłodne, powstrzymywane, prawie sceptyczne zachowanie się uczniów względem Zmartwychwstałego na dobre wyszło sprawie wiary, tem mniej bowiem podejrzaniem jest ich świadectwo. Ojcowie wysławiają nawet Tomasza, którego niewiara, jak sądzą, więcej przyniosła pożytku naszej wierze, aniżeli wiara innych apostołów. Już podając wielokrotne przepowiednie Jezusa o śmierci i zmartwychwstaniu, zaznaczają ewangelisci, że nie były one zrozumiane przez uczniów. „A oni tego nic nierozumieli i było to słowo zakryte od nich i nie rozumieli co się mówiło“. Jan mówi o zachowaniu się Piotra i Jana: „albowiem jeszcze nie rozumieli i Pisma, iż potrzeba było, aby on wstał z martwych“ (20, 9). Pragnienie synów Zebedeusza siedzenia po prawicy i lewicy, nadzieja ugruntowania królestwa mesyanicznego w ostatniej wyprawie do Jerozolimy wynikły z przeświadczenia, że może ono powstać bez śmierci i zmartwychwstania Chrystusowego.

Dopiero rzeczywiste zmartwychwstanie i wielokrotne zjawienie się Pana zdołały w zgębnionych duszach uczniów wzbudzić lepszą otuchę. Wiadomości przyniesione przez kobiety poczytywali zrazu za pustą plotkę (Łuk. 24, 11). „O głupi, rzekł Pan, do obu uczniów, a leniwego serca ku wierzeniu temu wszystkiemu, co powiedzieli prorocy“ (24, 25). Nawet wtedy, gdy Jezus okazał im swe blizny, niektórzy nie wierzyli i dziwowali się od radości (24, 41). Tomasz domagał się oznak dotykalnych (Jan 20 i 25). Dopiero skoro te okazane mu zostały, rzekł, „Pan mój i Bóg mój“ (20, 28). Piotr mówił, jak podają Dzieje Apostolskie: „Tego Bóg wzbudził dnia trzeciego i dał go, żeby był objawiony nie wszystkiemu ludowi, ale świadkom zgotowanym od Boga: nam, którzyśmy z nim jedli i pili skoro wstał z umarłych“ (10, 40—41).

Nie można zatem posądzać uczniów o łatwowierność lub przesąd. Wobec podanych faktów traci też wagę przypuszczenie, że wiara w zmartwychwstanie wytworzyła się z proroctw i przepowiedni. Moznaby się nawet dziwić temu, że pomimo wyraźnych proroctw uczniowie tak małą okazywali wiarę. Daje się to wytłumaczyć z jednej strony przerażeniem, które ich ogarnęło w dniach męki i odebrało im wszelką odwagę i ufność, a z drugiej strony polityczno-ziemskim ideałem Mesjasza, który stopniowo tylko i powoli w duszach uczniów przewyciężony zo-

stał. Judaizm przedchrześcijański nie czynił też żadnej różnicy pomiędzy pierwszym i wtórnym przybyciem Mesjasza. Był on przekonany, że Mesyasz nagle przybędzie, aby wyzwolić dobrych i sądzić złych, aby niezwłocznie i trwale wiekuiste królestwo mesyaniczne ugruntować i nigdy go nie opuścić. Dopiero późniejsi rabini przedstawiali Meszasza, jako ulegającego zwykłemu losowi ludzkiemu po dopełnieniu swego posłannictwa i przekazującego potomkom pełny rozwój i doskonałą wspianiałość królestwa. Ten dawny punkt widzenia żydowski zajmuje jeszcze księga Henocha i przez to można wytłumaczyć rozprawy w czwartej Ewangelii o pobycie i powrocie Meszasza, oraz przemówienia uczniów w Emaus. Te wyobrażenia żywili też uczniowie podczas wędrówki do Jerozolimy. Stąd wynikła trudność, z jaką dochodzili do wiary w Zmartwychwstanie dopiero po wielu dokładnych i dotykalnych dowodach. Jasnym jest też, dlaczego te dowody tylko uczniom okazane zostały. Dla nich bowiem zmartwychwstanie było zbawieniem, dla faryzeuszów było ono groźnym znakiem. Żydzi, którzy nie wierzyli w żyjącego Meszasza, stopniowo tylko i powoli musieli być przygotowani do wiary z zmartwychwstaniem. „Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli“ (Jan 20, 29).

Czy niema jednak systemu w całym tem przedstawieniu rzeczy? Czy ewangelisci nie odczuwali tego, że dla przygotowania do wiary w zmartwychwstanie konieczne potrzeba przedstawić uczniów jako niepodejrzanych świadków przez uwydatnienie ich wątpliwości i małej wiary? Nie waham się odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Istotnie wydaje mi się, że apostołowie umyślnie podnosili tę lub ową okoliczność, świadcząca o powolnem sposobie przekonywania się uczniów. A czyż przeto ich opowieść jest mniej wiarogodną? Czyż dostrzeżony w niej zamiar podobny ma wzbudzać powątpiewanie o jej prawdziwości? Cóżbyśmy powiedzieli, gdyby uczniowie od samego początku okazywali doskonałe zrozumienie idei Mistrza, gdyby wniknęli w całe jego dzieło i życie? Cóżby wtedy rzekli ci, którzy utrzymują, że Jezus od początku nie był świadom swego posłannictwa mesyanicznego, stopniowo dopiero wyrobił sobie o niem przeświadczenie i przybywając do Jerozolimy na ostatnią Paschę, mniemał, że teraz albo nigdy ugruntuje królestwo mesyaniczne, zwycięży lub zginie? To sprzeciwieństwo świadczy właśnie, w jak naturalny, odpowiadający rzeczywistości sposób przedstawieni zo-

stali uczniowie przez ewangelistów. Świadczy ono także, że ewangelisci chcieli uwydatnić przeciwieństwo, zachodzące pomiędzy pierwotną niepewnością i późniejszą wiarą uczniów, aby w ten sposób w umysłach czytelników tem bardziej zniweczyć wszelki cień powątpiewania. Było to tem potrzebniejsze, im bardziej oddalone w przestrzeni i czasie fakty podawane były w opowieści ewangelicznej. Druga i czwarta Ewangelia silniej uwydatniają, aniżeli dwie poprzednie niepewności uczniów.

10. Dotknęliśmy już tu strony psychologicznej faktu zmartwychwstania. Zachowanie się uczniów przed męką, podczas jej trwania i po niej nie daje się wyjaśnić, jeśli im przepiszemy doskonałą świadomość dzieła zbawienia; ich wiara, ich przeświadczenie głębokie, nieustraszona odwaga, jaką okazali po zjawieniu się Zmartwychwstałego i po zesłaniu Ducha św., ich heroizm i męczeństwo nie dadzą się wyjaśnić psychologicznie, bez faktu zmartwychwstania, jako niewątpliwie znanej i stwierdzonej prawdy. Jeden z uczniów zdradził Pana, inni rozpierzchli się przed nadchodzącym wrogiem. Najodważniejszy, który nieczczo dobył w obronie Mistrza, oraz najbardziej umiłowany jego uczeń, zdala tylko za uwięzionym postępowali. Piotr zaparł się swego Mistrza i Pana. Na drodze męki spotyka Jezus współczujące kobiety; nie widać na niej uczniów. U stóp krzyża stoją kobiety galilejskie; jeden tylko umiłowany uczeń przy boku Matki Jezusowej. Nieco później, już po śmierci Jezusa, blizcy jego, jak mówi Łukasz, zdala się trzymali. To zachowanie się uczniów daje się wyjaśnić niebezpieczeństwem, które im bardziej zagrażało, aniżeli kobietom, przytem poddawali się oni widocznie nadmiernej trwodze (Jan 20, 19).

Owóz następuje się tu pytanie, czy mniejsze było niebezpieczeństwo, zagrażające później uczniom, którzy ukrzyżowanego przez Żydów mistrza publicznie za Mesyasa podawali? Porównajmy tymczasem późniejsze ich zachowanie. Mówią oni głośno i odważnie, że Bogu potrzeba być bardziej posłusznym, aniżeli ludziom i radują się hańbie ponoszonej dla imienia Jezusa. Czyż podobna wyjaśnić tę przemianę bez realnego faktu zmartwychwstania? Dodać tu trzeba wprawdzie i wskutek zstąpienia św. Ducha na apostołów. Kto jednak uznaje to zesłanie Ducha św., musi uznać i zmartwychwstanie. Bez rzeczywistego powstania z martwych Jezusa Duch św. nie mógł wiarę w nie natchnąć apostołów. „Tego Jezusa wzbudził Bóg, czego my wszyscy je-

steśmy świadkowie, prawicą tedy bożą podwyższony, a obietnicę Ducha św. wzięwszy od Ojca wylał tego, którego wy widzicie i słyszycie“ (Dz. Ap. 2, 32).

Gdyby Jezus nie zmarwychwstał, apostołowie nie zostaliby skupieni w Jerozolimie, lecz rozproszyliby się po kraju, powróciliby do Galilei, swojej ojczyzny. Mateusz zgodnie z Zachar. 13, 7 przytacza przepowiednie Pana: „tedy im rzekł Jezus: wszyscy wy zgorszenie ze mnie weźmiecie tej nocy, albowiem jest napisano: uderzę pasterza i rozproszą się owce trzody“ (26, 31). Czyż nie byłoby rzeczą zupełnie naturalną, gdyby uczniowie po śmierci mistrza uszli do Galilei? Z drugiej strony czyż można w sposób naturalny tłumaczyć zebranie się ich i pozostanie w Jerozolimie, gdyby nie otrzymali umocnienia i wskazówki od zmarwychwstałego Pana? Jeśli Tomasz przed udaniem się do Betanii mówi do współuczniów: „pójdźmy i my, abyśmy z nim pomarli“ (Jan 11, 16), to cóżby powiedział po śmierci Jezusa w czasie ucieczki do Galilei?

Nie widzimy żadnego wystarczającego i naturalnego motywu, któryby mógł skłonić apostołów do pozostania w Jerozolimie. Wobec śmierci mistrza brakłoby im wszelkich widoków na dalsze rozpowszechnienie jego nauki, gdyby nie to, że naocznie oglądali Zmarwychwstałego, z tego widoku czerpiąc nadzieję zwycięstwa. Jasnym jest przeto, że musieli pozostać w Jerozolimie, oczekiwać i przygotować się na zesłanie przyobiecane go Pocieszyciela. Posłuszni byli w tem nakazom i zwiastowaniom Pana. Tam, gdzie on przepędził większą część swego życia w Galilei przygotowali się oni do przyszłego swego posłannictwa, w Jeruzalem zaś, gdzie poniósł śmierć i powstał z martwych, gdzie miał się urzeczywistnić ideał jego nauki, usymbolizowany w wyobrażeniu nowej Jerozolimy było właściwe pole dla głoszenia nauki Zmarwychwstałego i ugruntowania pierwszego związku jego wyznawców. Gdyby Jezus był ukrzyżowany w Jerozolimie przeciwko swej woli i gdyby nie zmarwychwstał, postępowanie jego uczniów nie dałoby się wytłumaczyć. Czyż mogliby oni mieć odwagę podjąć dzieło Jezusa tam, gdzie on wbrew wszelkiemu ich oczekiwaniu i wszelkim nadziejom śmierć haniebną poniósł, podjąc je bezpośrednio po śmierci mistrza? Tutaj widzimy „wielkość i cudowność sprawy“¹⁾, ale tutaj tkwi także i jej trudna do wytłumaczenia strona. Niepodobna, aby z głębin śmierci i rozpaczy wzniosła się wiara w moc Objawienia Chry-

¹⁾ Lechlev, Gesch. d. Deismus. str. 395.

stusowego. Prawda, że tylko w czasie bezpośrednio następującym po śmierci Mistrza mogła się zbudzić ta odwaga, mógł powstać ten zapał, który ożywiał przedtem mężów apostołskich, gdy towarzyszyli Panu w podróży do Jerozolimy. Nie działało tu postanowienie, nie działał zamiar rozmysłny, lecz wystąpiła bezpośrednia siła, która z odczucia wynikła i bez żadnych powątpiezań i wachań ku celowi swemu się zwracała⁴. Ale pytanie, skąd się wzięła ta siła po męce i śmierci Chrystusa?

11. Jakież wyjście z tej sieci zawilej zewnętrznych i wewnętrznych względów, zapytuje krytyka negatywna, uznająca, a priori niemożliwość zmartwychstania? Skradzenie zwłok przez uczniów jest zgoła nieprawdopodobne, psychologicznie niewytłumaczalne. Wollaston każe mówić swemu rabinowi, że zostałby chrześcijaninem, gdyby teologowie chrześcijańscy wbrew jego zarzutom zdołali mu udowodnić zmartwychwstanie Jezusa. „Ale jeżeli nie mogę dowieść, że zmartwychwstanie Jezusa było najjaśniejszem oszustwem, jakie kiedykolwiek w świecie popełniono, to za lekkomyślność mego zamiaru na większą jeszcze zasługuję karę, aniżeli ta, którą Jezus poniósł⁴. Dzisiaj zresztą hipoteza oszustwa we wszelkiej swej postaci musi być uznana za zupełnie bezzasadną.

Cóż powiedzieć jednak o śmierci pozornej? W formie, w jaką ją podał Gfrörer, iż Żydzi, przychylni Jezusowi, przekupili Piłata i setnika, ta hipoteza jest identyczna z poprzednią, przypuszczającą oszustwo i również, jak tamta bezzasadną. Zresztą nie może ona wyjaśnić wiary uczniów w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Nie lepsza jest i ta forma w jakiej ją podaje Herder. Gdyby Jezus pochowany w grobie za życia okazywał się uczniom, jako zmartwychwstały, to oszukiwałby ich również. Przytem jak wyjaśnić zniknięcie jego późniejsze? Jakim sposobem pogrzebiony mógłby wyjść z grobu? Ewangelisci przedstawiają zawsze zmartwychwstanie, jako cud wszechmocy bożej, będący zasadą i źródłem wiary w Zmartwychwstałego. Zjawienia się jego wiarę tę umocniły.

Schleirmacher i Hahn nie zdobywają się też na szczęśliwy pomysł, gdy hipotezę śmierci pozornej usiłują oczyścić z cech nieprawdopodobieństwa, jakie się zawiera w przypuszczeniu, że umęczone i ukrzyżowane ciało Jezusa zawierało w sobie dosyć siły, aby powstać do życia, jak przypuszcza Strauss. Czy przez pół martwy Jezus zdołałby wzbudzić zapał w swych uczniach? Wspo-

mnieni badacze stawiają hipotezę, iż życie w Jezusie obudzone było przez cudowne oddziaływanie boże, ale w takim razie jesteśmy bardzo blisko rzeczywistego zmartwychwstania. Hahn nie zdoła też przekonać nikogo, gdy mówi o jakiejś sile leczniczej Jezusa, lub o podjętych przez Józefa z Arymatei usiłowaniach ożywienia na pół zmarłego. Zresztą i w tym wypadku Jezus, ukrywający się tajemniczo przed uczniami, czyż mógłby wzbudzić ich wiarę, czyż nie popadliby oni w podejrzenie, że są oszukiwani? We wszelkich swych postaciach hipoteza śmierci pozornej okazuje się lichym wykrętem, mającym na celu zaprzeczenie oczywistemu faktowi historycznemu.

12. Na podstawie psychologicznej, opiera się hipoteza usiłująca wyjaśnić wiarę w zmartwychwstanie przez wizję, będącą wynikiem odwiecznej, głęboko zakorzenionej u Żydów wiary w Mesyasza. Ale zważmy, że ta ostatnia raczej byłaby przeszkodą do podobnej wizyi, aniżeli jej przyczyną. A przytem czyż jest prawdopodobne, aby wszyscy uczniowie tę samą mieli wizję? Odpowiadają na to, iż wystarcza, aby się ona ukazała jednemu tylko z uczniów; skoro ten powziął głębokie przeświadczenie udzieliło się ono jego towarzyszom, jak w ogóle udzielają się podobne nastroje religijne, ogarniające nieraz tłumy, na podobieństwo epidemii zaraźliwej. Czyżby apostoł Paweł na skutek swej wizyi wzbudził w Chrześcijaństwie współczesnym ową epidemię wiary?

Przecząca odpowiedź na to pytanie nie może ulegać wątpliwości. Dowodem jasne i wyraźne świadectwo Pawła, który wielokrotnie z najsilniejszym naciskiem poczytuje fakty zjawienia się Chrystusa za niewątpliwy skutek jego zmartwychwstania po śmierci, i przytacza cały szereg dowodów, stwierdzających rzeczywistość zmartwychwstania (1 Kor. 15, 1—7). Nie wspomina tylko o zjawieniu się Zmartwychwstałego niewiastom, ponieważ w swoim dowodzeniu poczytywał powołanie się na świadectwo mężów apostoelskich za nierównie skuteczniejsze. Wszelkie jednak zjawienia się Chrystusa zmartwychwstałego Piotrowi, 12-tu apostołom, pięciuset uczniom, Jakóbowi w jednym stawia rzędzie. I nigdy ani słówkiem nie okazuje przypuszczenia, że zjawienie się Chrystusa mogło być tylko wizją apostołów.

Ale czy Paweł, który Zmartwychwstałego widział tylko po za grobem, mógł widzieć i grób opróżniony? Czy można powątpiewać, że i inni apostołowie widzieli naocznie próżny grób?

Paweł mówi wyraźnie: „Chrystus zmarł, został pochowany i trzeciego dnia zmartwychwstał“. Wprawdzie dodaje „jako napisane jest“, ale czyż przez to, że fakt został przepowiedziany w Piśmie św. ma być wątpliwym? Czyż apostoł mógłby się wyrazić z taką pewnością, gdyby nie był przeświadczony, iż Chrystus rzeczywiście umarł i pochowany został? A czy z tego nie wynika koniecznie, że i zmartwychwstanie ma być rozumiane w literalnym znaczeniu? Dowód zaczerpnięty z Pisma św. nie zastępuje wprawdzie faktu, lecz stwierdza jego rzeczywistość. Dodajmy, że apostoł mówi, iż widział Chrystusa realnie, tak, jak go widzieli za życia inni apostołowie (1 Kor. 9, 1).

Wszelako niezależnie od tego widzenia Pawłowego, czyż daje się to pojąć, iżby zgnębieni apostołowie przez wizję fantastyczną mogli być ożywieni tym zapałem, jaki nimi potem powodował? Musieliby chyba już przedtem wierzyć w zmartwychwstanie, gdy tymczasem, jak widzieliśmy, ewangelisci świadczą wyraźnie o ich niewierze w tym względzie. Musieli oni też oglądać i badać starannie grób opróżniony. Gdyby przytem można przypuścić, iż zwłoki z grobu tymczasowego przeniesione zostały do innego, na co nie mamy żadnych danych i w takim razie niepodobna, aby apostołowie nie odnaleźli w końcu grobu ukrywającego zwłoki ich Mistrza. Niewątpliwie musieliby postawić pytanie, gdzieście je złożyli? Owóż ani takich pytań, ani żadnych poszukiwań w opowieści ewangelicznej nie spotykamy zgoła. A opowieść ich tak pełna jest prostoty, tak wiarogodnie brzmiąca, iż nie sposób, aby mogła powstać z fantastycznej tylko relacji. Dodajmy także, że wizye nie mogły być długotrwałe, a wraz z ich ustaniem musiałyby zniknąć i zapał uczniów przez nie wzbudzony. Zresztą Żydzi nigdy nie posądzali uczniów Chrystusowych o wizjonerstwo, lecz pomawiali ich o potajemne ukrycie zwłok. Wprawdzie uczniowie wierzyli w swoje własne zmartwychwstanie, w rychłe przyjście powtórne Chrystusa, ale czyż ta wiara mogła w nich powstać i utrwalić się bez rzeczywistego zmartwychwstania Zbawcy?

Jeżeli zamiast tej hipotezy, przypuszczającej wizję subiektywną z uczucia i wyobraźni wynikającą, postawimy, jak to czynią niektórzy krytycy Ewangelii, hipotezę wizji obiektywnej, to w takim razie składamy winę nieporozumienia lub zgoła oszustwa na Boga samego. Gdyby bowiem Bóg lub Chrystus po wstąpieniu do nieba spowodował te wizye uczniów, aby wzbu-

dzić w nich wiarę w zmartwychwstanie, to w takim razie zostaliby oni w błąd wprowadzeni. Zachodziłoby tu sprzeciwieństwo z opowieścią ewangeliczną, jak przy poprzednich hipotezach. Jeśliby zmartwychwstanie było tylko pozorne, jeśliby było skutkiem wzbudzonego przez Boga widzenia, to opróżnienie grobu, o którym wyraźnie mówią ewangelisci, musiałoby być następstwem potajemnego uniesienia zwłok, które, jak widzieliśmy, żadną miarą nie dałoby się usprawiedliwić.

Nie mamy zatem żadnej podstawy do przypuszczenia bądź subiektywnej, bądź obiektywnej wizji uczniów. Każdy musi przyznać, że przy wszelkich takich przypuszczeniach i hipotezach zawsze znajduje się jakiś czynnik, nie dający się wyjaśnić; podobnież zresztą jak przy wszystkich faktach powstawania nowych objawów życia religijnego. To, co bezpośrednio w nich, co jest źródłem twórczej mocy i ostateczną przyczyną działającą, znajduje się poza obrębem badań historycznych. Niewątpliwym faktem historycznym jest, że ludzie, o których Paweł opowiada i pomiędzy którymi on sam się znajdował, „przekonani byli, że widzieli Zmartwychwstałego i że to ich widzenie nie było wynikiem własnej ich wyobraźni⁴. Wszyscy uczniowie i wszyscy wierni przekonani byli, że Chrystus dla grzechów ludzkich umarł, pogrzebiony został i zmartwychwstał. Apostołowie umieli zawsze odróżniać wizję od rzeczywistości (Dz. Ap. 9, 10; 10, 10, 16, 9; 22, 17. 2 Kor. 12, 1).

13. Jedno z dwojga: albo rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa, albo złudzenie; złudzenie zupełnie identyczne z oszustwem lub bardzo mu bliskie. Pomimo wprost przeciwnych wyobrażeń Żydów o Mesyaszu o śmierci i grobie apostołowie jak najbardziej zawsze przeświadczeni byli o rzeczywistym cielesnym zmartwychwstaniu Zbawcy i na tej wierze gruntowali całą swą naukę i wszystkie swe nadzieje. Przekazana późniejszym pokoleniom wiara przetrwała ona XIX stuleci i stała się głównym hasłem zwyciężkim Kościoła chrześcijańskiego. Bez cudu zmartwychwstania wszelkie dowody cudu byłyby ułomne, niezupełne; brakłoby istotnego celu dla żywota Boga-Człowieczego, brakłoby fundamentu dla nadziei Kościoła. „Zmarły nic działać nie może, działalność skuteczna każdego człowieka tylko do grobu jego się rozciąga. Działać może tylko żyjący i na ludzi wpływ wywierać. Skoro Zbawca tak wielkich rzeczy w ludzkości dokonał i codziennie ich dokonywa, skoro tylu Greków i barbarzyńców do

wiary w siebie pociągnał i do uznania swej nauki zniewolił, czyż możemy powątpiewać, że zmartwychwstał, żyje, że sam jest życiem“?

Wszakże nawet krytyka negacyjna przyznaje, iż wzbudzona przez Jezusa wiara daje się tylko wytłumaczyć przez jego duchowo moralną wielkość i nadprzyrodzoność jego istoty. „Jeśli mógł się ogłosić Mesyaszem, to musiał mieć w duszy niewątpliwą świadomość swego posłannictwa mesyanicznego“⁴. Czyż stąd nie wynika też prawda faktu zmartwychwstania? Całe Chrześcijaństwo, które polega na wierze w tę prawdę, nie może się przeciw opierać na złudzeniu lub błędzie. Albowiem sprzeciwiałoby się to zdrowemu ludzkiemu poczuciu, gdyby to co największe, co najwznioślejsze w człowieczeństwie miało być przypisane niegodnemu, przez historię odpartemu zabobonowi. Nawet Schleiermacher czyni uwagę, że przypuszczenie złudzenia lub oszustwa ze strony uczniów pociągałoby za sobą uznanie tak niskiego ich poziomu duchowego, iż wobec tego wszelkie ich świadectwa o Chrystusie pozbawione byłyby wartości, a nawet Chrystusowi trzeba przypisać zupełną nieznajomość ludzi, których obrał sobie za świadków swego życia i swej nauki.

14. I pytanie, dotyczące sposobu w jaki się dokonał fakt zmartwychwstania, nie może zachwiać przeświadczenia jego rzeczywistości. Mówiąc o cudzie wskazywaliśmy na liczne zagadki w życiu i w przyrodzie. Kto nie uznaje wszechmocy Tego, który zmartwychwstał i Tego, który go z martwych wzbudził, nie może wyjaśnić sobie cudu zmartwychwstania, gdyż tylko wszechmoc boża czyni go nam zrozumiałym. Niewiernemu szaleństwem wydaje się męka i śmierć Boga-Człowieka, wierzącemu staje się zbawieniem. Zmartwychwstanie zawiera w sobie tajemnice; przekracza zakres doświadczenia, niemniej przeto rzeczywistym i prawdziwym jest faktem, stanowi bowiem następstwo działania bożej wszechmocy, wznoszącej się ponad przyrodę. Wniebowstąpienie Chrystusa, jego słowa o aniołom podobnym stanie zmartwychwstałych, słowa apostołów o niebiańskim człowieku (1 Kor. 15, 51—52. 2 Kor. 5, 1), pozwalają nam dojść do pewnego wniosku o istocie ciała zmartwychwstałego. Apostołowie odrzucają wszelkie grubo zmysłowe wyobrażenia o zmartwychwstaniu, ale nie pozwalają jednak poczytywać je za jakieś zjawisko nadziemskie zupełnie bezcielesne. Św. Piotr, gdy mówił o przemienionem ciele Jezusa na górze, nie miał na myśli litylko eterycznej powłoki (2 Piotr, 1, 16); Zmartwychwstały wydał mu się przemienie-

nionym, ale niemniej przeto rzeczywistym Chrystusem, jakiego znał i widział za życia.

Origenes, mówiąc się o przeobrażeniu się ludzkiej natury w boską, powołuje się na bezjakowościowe pojęcie materii u Greków. Augustyn wspomina też o niebiańskim ciele apostoła. Scholastycy wyjaśniają zmartwychwstanie przy zamkniętym grobie, zjawienie się przy zamkniętych drzwiach i t. p. przenikliwością ciała, będącą wynikiem działania nań boskiej wszechmocy. Rozliczne zjawienia się Chrystusa w czasie pomiędzy zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem każą nam wierzyć, iż poszedł on do Ojca z ciałem przemienionem, ale uczniom swoim zjawiał się w widzialnej, ziemskiej postaci.

§ 23.

Osoba i istota Chrystusa.

Nauka Pisma św. o bóstwie Chrystusa.—Synoptycy.—Syn człowieczy.— Drzewo genealogiczne. — Rodzice Chrystusa. — Święty Paweł o boskości Jezusa. — Przegzystencya Jezusa. — List do Rzymian. — List do Koryntyan.— List do Galatów. — Wyobrażenia Żydów o świecie niebieskim i o niebiańskim Mesyaszu. — Wcielenie. — Powszechna wiara Pawła i pierwszej gminy chrześcijańskiej. — Ewangelia Jana. — Chrystus jest punktem środkowym wiary chrześcijańskiej. — Naucza ona zawsze o zupełnej boskości. — Ustępy, dotyczące przegzystencyi Jezusa.

1. **P**owyżej zajmowaliśmy się głównie zewnętrzną cielesną stroną życia Jezusa. Obraz tego życia bardzo byłby niezupełny, zgoła fałszywy, gdyby nie przenikał go tu i owdzie promień wiekuistego światła, gdyby wspaniałość boska nie przebijiała z poza ludzkiej powłoki. Urzeczywistnienie ideału człowieczeństwa samo przez się już jest dziełem boskiem. Pismo święte poucza nas wyraźnie o takich stronach życia Jezusa, które niejasno lub częściowo bywają odczuwane lub rozpoznawane przez tych nawet, którzy życie owo tylko z ludzkiej jego strony rozważają. Jakkolwiek ukazuje ono nam całe człowieczeństwo Jezusa w jego duchowem i cielesnem jestestwie, to jednak nigdy nie pozwala zapomnieć o boskiej jego naturze. Skoro o Jezusie mówimy, powiada św. Augustyn zwalczając Faustusa, nie możemy sztucznie dobierać wniosków i opierać się

na dowodach, musimy powoływać się na to, co on sam o sobie powiedział i co powiedzieli o nim apostołowie.

Atoli czy ten przedmiot nie należy całkowicie do nauki o wierze? Nie sądźmy tego. Obrona Chrześcijaństwa nie może go pomijać, ile że przeciwnicy jego nieraz usiłowali zwalczać bóstwo Chrystusa i na drodze pozytywnej.

Chrześcijaństwo tak wielki wywiera wpływ nawet na niewierzących, że ci i niewiarę swoją na nim oprzeć usiłują. Wielu z nich ucieka się do pomocy autorytetu Chrystusa, aby ten autorytet zwalczyć i odrzucić, aby w ten sposób usprawiedliwić się niejako tak przed własną świadomością, jako i przed świadomością chrześcijańską. Tak wielki jest urok Pisma św. i nauki chrześcijańskiej, tak potężna jego siła moralna, że niewierzący wszelkich dokładają usiłowań, aby swoje zaprzeczenia uzasadnić powołaniem się na chrześcijańskie powagi. Czyż wobec tego apologia Chrześcijaństwa może pominąć kwestyę bóstwa Chrystusa? Jest to wprawdzie pewnego rodzaju błędne koło, skoro nadprzyrodzony motyw wiary w autorytet Objawienia bożego wyprowadzamy ze świadczącego za sobą (biblijno-kościelnego) Objawienia, ale poprzednio już przedstawiliśmy dotyczące tego punktu zasadnicze pytania z racjonalnego i historycznego stanowiska; tutaj zadanie nasze polega na wykazaniu, że Objawienie podaje istotnie o Jezusie to, co stanowi przedmiot wiary kościelnej.

2. Czy można przypuścić, aby uczniowie poczytywali Jezusa aż do chwili jego zmartwychwstania za czysto-ludzką osobistość, a dopiero później, pod wpływem prorocत्व, wyobrazili sobie zmarłego Mistrza jako zmartwychwstałego Mesyasa, który na obłokach do nieba wstąpił? Coraz liczniejsze odzywają się głosy, które choć nie uznają sprzeczności między synoptykami a Janem, twierdzą jednak, że istnieje stopniowy postęp od nich przez Pawła do Jana, nie co do istoty opowiadanego przedmiotu, lecz pod względem jego obrobienia i rozwinięcia. Chrystus niebiański miał jakoby stopniowo oddziaływać na Chrystusa ziemskiego i obraz jego uzupełniać.

Cóż jednak na to powiedzieć, że właśnie synoptycy najsilniej uwydatniają boskie oddziaływanie w sprawie zbawienia. Marya wedle nich z Ducha św. poczęła i porodziła Syna, który nazwany będzie synem wszechmocnego, a Bóg i Pan da mu

tron jego ojca Dawida i będzie on królować nad domem Izraela, po wszystkie wieki i królestwu jego nie będzie końca. Skoro Mesyasz rozpoczyna swój zawód publiczny, w czasie Chrztu w Jordanie, przez głos z niebios Synem umiłowanym jest nazwany, w którym Bóg ma swe upodobanie. Sam Jezus mówi u Mateusza: „Wszystkie rzeczy dane mi są od Ojca mego i nikt nie zna Syna jeno Ojciec, ani Ojca kto zna, jeno Syn, a komuby chciał Syn objawić“ (11, 27). Czyż podobna mowa w ustach zwykłego człowieka, nawet najbardziej ubłogosławionego, nie byłaby istotnem zuchwalstwem? Wprawdzie mówi Jezus do uczniów swoich: „abyście byli synami Ojca waszego w niebiesiach“ (Mat. 5, 45), ale właśnie to wyrażenie „Ojca waszego“ stanowi tu różnicę. Nigdy Jezus nie mówi „Ojca naszego“ stosując to do siebie i do innych ludzi. W obliczu arcykapłana odpowiada Jezus na jego pytania izali jest Chrystusem Synem bożym: „Tys powiedział“ (Mat. 26, 64) i dodaje: „powiadam wam, odtąd ujrzycie Syna człowieczego, siedzącego na prawicy mocy bożej i przychodzącego w obłokach niebieskich“. Na to arcykapłan rozdarłszy swe szaty, zawołał, „zbluźnił!“

Schleiermacher czyni z tego powodu taką uwagę: „Skoro znalazł się w ręku nieubłaganych wrogów i zagrożony został śmiercią bez żadnej nadziei ratunku, skoro nadto pozbawiony był możności dalszego głoszenia swej nauki—skoro w takim stanie rozpaczliwym stanął wobec władzy występującej przed nim w całej swej wspaniałości i powadze, otoczonej wszystkim, co wzbudza cześć ludzką i bojaźń tej władzy, którą sam od dzieciństwa czcić przywykł a pomimo tego wszystkiego stwierdził stanowczym wielkim słowem swoje nadziemskie posłannictwo, — to czyż przez to samo nie dał poznać całej swej boskości, która nie mogła dobitniej i silniej się ujawnić?“ Uczniowie odrazu uznali posłannictwo Pana: „A którzy byli w łódce i przyszli i pokłonili się mu, mówiąc: prawdziwys jest Syn boży“ (Mat. 14, 33). Piotr zaś, rzecznik główny apostołów, czyni wyznanie: „Tys jest Chrystus, SynBoga żywego“. Jezus odpowiada na to: »błogosławionys jest Symonie Barjona, bo ciało i krew nie objawiło tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiach“ (Mat. 16, 16, 17). Nawet setnik pogański pod krzyżem czyni wyznanie: „zaste ten był Synem bożym“ (Mat. 27, 54).

3. Ale czy u innych synoptyków te świadectwa nie są osłabione? Istotnie niektórych brak u Marka i Łukasza, inne

w odmienny sposób są wyrażone (Mar. 6, 51; 8, 29. Łuk. 9, 20; 22, 67). Ale czyż przez to zmienione zostaje zasadnicze pojęcie Mateusza o Jezusie? Żadną miarą nie można tego powiedzieć! Co najwyżej przyznać tylko należy, że pominięte świadectwa się bardziej ogólnikowe, mniej wyraźne, aniżeli u Mateusza. Daje się to wytłumaczyć przez rodzaj czytelników, dla których pisali. Mateusz pisał w Palestynie dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, obznajmionych dokładnie z terminologią starotestamentową i z ustną tradycją hebrajską. W innym położeniu znaleźli się Marek i Łukasz. Pisali oni dla chrześcijan nawróconych z pogan, mało obznajmionych z życiem Jezusa i ze Starym Testamentem i mogących nazwę Syna bożego wziąć w znaczeniu mytologicznem na podobieństwo nazwy swych starych bogów. Wprawdzie św. Paweł mówi o Synie bożym, ale używa tego wyrażenia w listach poufnych, zwróconych do dobrze mu znanych gmin, w których nauka chrześcijańska już była ugruntowana. Ewangelisci musieli bóstwo Chrystusa udawadniać w inny sposób, bardziej przystępny pojęciu pogan i mniej dający powodu do nieporozumień. Pierwszy wiersz Ewangelii świętego Marka nie jest krytycznie ustalony, ponieważ w wielu rękopismach brak głównego wyrażenia „Syn boży“, niemniej przeto autentyczność jego bardzo jest wiarogodna. Brzmi on: „początek Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna bożego“. Cała Ewangelia Markowa jest rozwinięciem tego tematu przez żywe uprzytomnienie czytelnikom cudów Jezusa. Łukasz oddziaływa bardziej na uczucie, dąży jednak do tego samego celu co Marek, uwydatniając cuda, do których też nie mniejszą przywiązuje wagę.

Jest to więc zupełnie bezzasadny, chociaż dawny bardzo zarzut, że synoptycy nie mówią o boskości Chrystusa. Zdanie to zwalczały Orygenes, Atanazy, Cyryl, Augustyn, chociaż przyznawali oni, że żaden z ewangelistów nie uwydatnił tak dobitnie jak Jan, boskości Jezusa. Atanazy wyjaśnia to wstrzemięźliwością apostołów, okazywaną zrazu przez wzgląd na Żydów przy nauczaniu o boskości i o wcieleniu Jezusa: „Albowiem Żydzi onego czasu sami błędząc i pogan w błąd wprowadzając, mniemali, że Chrystus jest tylko człowiekiem z rodu Dawida, podobnym do innych potomków tegoż króla, nie wierzyli zaś, aby on był Bogiem i Słowem, które się ciałem stało. Dlatego to powodo-

wani rozważają apostołowie, nauczali zrazu Żydów o doskonałym człowieczeństwie Zbawcy“. Ten wzgląd należało jeszcze więcej wiec na oku z uwagi na pogan.

4. Musimy wszakże udowodnić pozytywnie istnienie w Ewangeliach synoptycznych pojęcia boskości Chrystusa. Celsus zarzuty przeciwko tej boskości opierał na ludzkim charakterze działań Jezusowych. Mówi on, że nie może być Bogiem ten, który urodził się, ucuwał głód i pragnienie, który cierpiał i umarł, przejęty był trwogą w przeddzień śmierci i zdradzony został przez uczniów. Ale czy stąd wynika, że Jezus był tylko człowiekiem, skoro przez uczniów za człowieka tylko był poczytywany? Wszakże sam Jezus zwał się synem człowieczym? Wyrażenie to wcale nie może być przytaczane na dowód wyłącznie ludzkiej natury Zbawiciela, owszem świadczy ono przeciwko takiemu jej pojmowaniu. Możemy już to wnosić stąd, że znane jest ono dobrze Janowi, który jednak tak stanowczo boskość Jezusa uwydatnił. Nazwa ta Syna człowieczego oznacza nie ziemskiego, lecz raczej niebiańskiego człowieka. Jest to ogniwo łączące chrystologię u synoptyków i u Jana. Czy bowiem wyklądać ją będziemy w zrozumieniu znaczenia Jezusa dla ludzkości, czy też w inny sposób, każde wyjaśnienie opierać się musi na Danielu roz. 7, 13, jak to sam Jezus wobec arcykapłana stwierdził. Nazwa owa stosuje się przeto do niebiańskiego Syna człowieczego, który z niebios przyszedł, gdzie, jako Bóg żył od wieków. W tym sensie używa jej też zawsze przedchrześcijańska żydowsko-apokaliptyczna literatura w zastosowaniu do Mesjasza.

Jest wszakże inne jeszcze wyrażenie Pana, większą nastroczającą trudność. Któż nie zna tych ciemnych słów o grzechu przeciwko Duchowi św. „Dlatego powiadam wam: wszelki grzech i bluźnierstwo będzie odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo Ducha nie będzie odpuszczone: I ktobykolwiek rzekł słowo przeciwko Synowi człowieczemu, będzie mu odpuszczono; ale ktoby mówił przeciwko Duchowi św. nie będzie mu odpuszczono ani w tym wieku, ani w przyszłym“ (Mat. 12, 31 — 32). Czyż stąd istotnie wynika, że pierwotni apostołowie w jakimkolwiek względzie nie uznawali Chrystusa za Boga? Ojcowie zwracają tu uwagę na znaczenie nazwy Syn człowieczy. Rozumie przez nią Jezus siebie samego w tej postaci, w jakiej ukazywał się Żydom, t. j. w stanie poniżenia i ubóstwa. Dlatego

też mówi, że kto powstaje przeciwko niemu, to ze względu na zewnętrzny pozór poniżenia, w jakim się Syn człowieczy przedstawia, może być wytłumaczony, chociaż nieusprawiedliwiony. Z tego powodu domagał się Jezus głębokiej wiary dopiero po swem zmartwychwstaniu. Przedtem wszakże przebaczył nawet tym, co go krzyżowali, albowiem „nie wiedzieli co czynią.“

Inaczej zupełnie przedstawia się sprawa z uznaniem Ducha św., jako przedstawiciela boskości. Działanie jego okazało się już w czynach Jezusa. Kto go nie uznaje w tych czynach, albo cudotwórczą moc tłumaczy przez wpływ Belzebuba, ten złośliwie i świadomie opiera się boskiemu Objawieniu. Jeśli Jezus działał z Ducha bożego, to wynika stąd, że Duch ten nie był jego własnym duchem. Spór dotyczył pytania przez jaką siłę Jezus czartów wyganiał: przez siłę bożą, czy dyabelską. Nie wchodzi zaś w zakres tego pytania stosunek Ducha do Jezusa. Nie można zatem wraz z Ojcami wyciągać stąd wniosku o bóstwie Chrystusa, ale nie należy też poczytywać je za wykluczone przez powyższy ustęp. Wnosić z niego tylko trzeba, że osoba Jezusa dwie posiadała natury, jedną w stanie poniżenia dla oka cielesnego, drugą wzniosłą, boską dla duchowego oka. Przebaczenie udzielone tym, którzy mówić będą przeciw Synowi człowieczemu, ma na względzie tę ostatnią naturę, ponieważ jest ono tu wzięte w zestawieniu z grzechem przeciwko Duchowi św.. Człowiek czysto przyrodzony nie mógłby o sobie tak mówić i w takim stawiać się porównaniu.

Genealogie pierwszej i trzeciej Ewangelii nie stanowią sprzeciwieństwa z bóstwem Jezusa. Ludzka genealogia dla Syna człowieczego, mesyaniczna genealogia dla Mesyasza, są to ogniwa w łańcuchu dowodów wysnutych z proroctw. Ale czy nie tracą one swego znaczenia, skoro Jezus nie był rzeczywistym synem Józefa? Moznaby wprowadzić z niektórymi egzegetami widzieć u Łukasza genealogie Maryi, ale to przypuszczenie nie jest uzasadnione; nie dlatego aby wykluczona była możliwość genealogij niewieścich (Por. np. Judyta 8, 1), lecz dlatego, iż w tekście nie znajdujemy potemu żadnej wskazówki. Na co wszakże genealogia męska skoro ona nie posiada istotnego dla Jezusa znaczenia? Zauważmy przedewszystkiem, że trudność ta nie mogła być nie spostrzeżona przez samych ewangelistów. Gdyby genealogia miała świadczyć przeciwko boskiemu pochodzeniu Jezusa, to niewątpliwie pominęliby ją zupełnie. Ponieważ zaś ją

przytaczają, nie musieli ją poczytywać za tak sprzeczną z boskim charakterem Jezusa, jak się to wydaje wielu nowożytnym krytykom.

W nowo odkrytym syneckim kodeksie z syryjskim tłumaczeniem podnoszony bywa szczególnie 1 Roz. Mat. Czytamy tam w w. 16: Jakób spłodził, Józefa, Józef zaś, któremu dziewica Marya poślubiona była spłodził Jezusa, który zwany jest Chrystus, a wiersz 18 brzmi: „gdy była poślubiona Matka jego Marya Józefowi pierwaj niżli się zesšli należona jest mająca w żywocie z Ducha św.“. Sprzeciwieństwo z podanym poprzednio stosunkiem Jezusa do Józefa tak jest uderzające, że musi być złożone na karb nieumiejętności lub też umyślnego zamiaru jakiegoś żydowsko-chrześcijańskiego pisarza, albo jakiegoś głosiciela błędnej nauki, prawdopodobnie adopcyanina.

Jan Chrzciciel, Jezus sam i apostołowie nie przywiązywali wielkiej wagi do cielesnego pochodzenia, to też pomijali zupełnie sprzeczność pomiędzy cudownością w zakończeniu genealogii a całym mesyanicznym drzewem rodowym.

Pisarze ewangeliczni musieli być przekonani, że Jezus wedle ciała z rodu Dawida pochodzi (Por. Rzym. 1, 3; 9, 5), pochodzenie to wszakże tem bardziej jest uwydatnione, skoro niewiasta Marya również wywodziła swój ród z Dawida. A takie przypuszczenie nasuwa się samo przez się wobec tego, że Żydzi zwykli brać żony z tego samego rodu, z którego sami pochodzili. Znajduje ono wszakże i wyraźne potwierdzenie u św. Łukasza, u którego roz. 1, 32, 69 najoczywiściej świadczy o pochodzeniu Maryi od Dawida, a w rozdziale 1, 27 dodatek „z domu Dawida“ stosuje się widocznie do Maryi, ponieważ w rozdziale 3, 24 Dawidowe pochodzenie Józefa wyraźniej jest jeszcze wymienione. Większe jeszcze znaczenie mają inne, pozornie sprzeczne wyrażenia synoptyków. Łuk. w 2, 41, 48 Józefa i Maryę zowie rodzicami Jezusa, ale nie pozostawia on nam żadnej wątpliwości co do znaczenia, w jakim mamy brać ten wyraz. Podnosi on bardzo starannie dziewiczość Maryi. Jakżeż więc mamy rozumieć nazwy „rodzice“ „ojciec i matka“.

Cóż było naturalniejszego jak te nazwy, które wobec silnie ugruntowanej tradycyi o boskim pochodzeniu Jezusa nie mogły być powodem do nieporozumienia a zalecały się

przez swą krótkość i przystosowanie do praktyki mowy żydowskiej. Wszelka jednak wątpliwość zostaje usunięta przez roz. 3, 23 u Łuk., gdzie wyraźnie powiedziano, iż Jezus „jak mniemano“ był synem Józefa. Prawda, że Żydom nie był znany ten rzeczywisty stosunek; poczytywali oni małżeństwo obrzędowe za rzeczywiste, to też niema żadnego sprzeciwienia, gdy u Mat. (13, 55), mówią Izraelici: „Izasz ten nie jest syn rzemieślniczy? Izasz matkę jego nie zowią Marya, a braci jego Jakób, Józef, Symon i Judas? i siostry jego aza nie wszystkie u nas są?“ Skoro Marek w roz. 6, 3 to wyrażenie ściślej określa: „Izali ten nie jest rzemieślnik syn Maryi“ i t. d., to można przypuścić, że nie podając wcale historii dzieciństwa, miał zamiar zapobiedz wszelkim nieporozumieniom. Gdyby brać takie wyrażenia w literalnym znaczeniu, to na podstawie Jana (6, 42) możnaby także dojść do powątpiewania o boskości Jezusa, która jednak tak dobitnie w Ewangelii Janowej jest zaznaczona, a z roz. 7, 41 możnaby przypuszczać, że Jezus nie urodził się w Betleem.

Wszelako u Jana 1, 45 mówi też Filip do Natanaela o Jezusie: „O którym napisał Mojżesz w Zakonie i prorocy, znaleźliśmy Jezusa syna Józefowego z Nazaret.“ I pomimo powątpiewania, aby z Nazaret co dobrego być mogło, wita Natanael Jezusa słowami: „Rabi tyś jest Syn boży, tyś jest król Izraelski“ (Jan 1, 49). Podobne wyrażenia i zwroty mowy bardzo łatwo formalnie postawić w sprzeczności ze sobą i stąd wyprowadzać różne wątpliwości, ale nierównie trudniej jest wyjaśnić, jakim sposobem ewangeliści, którym przecież, jak o tem świadczą ich pisma, nie podobna zaprzeczyć głębokiego rozumienia, mogli być o tyle naiwni, iżby wszelkie te sprzeciwienia pozostawili, gdyby one były istotnie tak niebezpieczne dla ich nauki? Gdyby w tekstach ewangelicznych wszystko było wygładzone i dokładnie do głównej tendencji przystosowane, wtedy właśnie możnaby żywić powątpiewanie, co do prawdy ich treści. Skoro wszakże święci pisarze dali nam tak wierny obraz mniemań i wyobrażeń ludzi Jezusowi współczesnych, to tem samem już dowiedli, że czerpali z najlepszych źródeł i sprawy swej musieli być pewni. Komu małostkowa krytyka nie zasłoniła widoku całej wspaniałej budowy dzieła ewangelicznego, kto zdolny jest ogarnąć okiem ducha niezrównany obraz życia i charakteru Jezusa z taką wzniosłą nakreślony prostotą, ten nie będzie

wprowadzony w błąd przez różne drobiazgowy wątpliwości i nie utraci głębokiego poczucia całokształtu ludzko-boskiego żywota Chrystusa.

5. To co u synoptyków więcej jest zaznaczone aniżeli wypowiedziane i w niewielu tylko miejscach pełny osiąga wyraz, uwydatnione zostało jasno i dobitnie w nauce apostoła Pawła. Jeśli w Ewangeliach synoptycznych może ktoś widzieć litylko wyobrażenie etyczno-mistycznego i teokratyczno-mesyanicznego Syna bożego, to u Pawła (a także u Jana) metafizyczne Synostwo boskie i współistotowość Chrystusa z Bogiem wyraźnie i stanowczo występuje. Julian w ustępie powyżej przytoczonym stawia św. Pawła na tym samym poziomie, co synoptyków, których nie wiele ceni. Słusznie Cyryl wyraża z tego powodu swoje zdumienie. Roz. 9, 5. listu do Rzym., mniema on, sam jeden wystarcza dla obalenia zarzutów Juliana. Można też powołać się na roz. 8, 8. 15, 15., na 1 Kor. 28 i na inne miejsca. Nowszymi czasy wszakże podniesiono podobne zarzuty nieco zmodyfikowane. W czterech wielkich listach Pawłowych nie spotykamy jakoby stwierdzenia bóstwa Jezusa, nie spotykamy Syna bożego, który istniał przed wcieleniem.

Stawiający ten zarzut muszą przynajmniej przyznać, że w pozostałych listach Pawła znajdujemy naukę o przedwiecznym istnieniu Jezusa, a zatem i o jego bóstwie. Tego nie podobna zaprzeczyć, gdyż list do Filipensów, przez krytykę dość ogólnie uznawany, tę naukę zawiera. Toż samo Kol. 1, 15—17. Wprawdzie Fil. 2, 7, 10 jest istnym krzyżem pańskim dla egzegetów, niewiadomo bowiem, gdzie tu kończy się Logos a zaczyna Syn człowieczy, możnaby nawet przypisywać apostołowi idee jakiegoś przedświatowego, niebiańskiego człowieczeństwa w Chrystusie. Ale ta trudność egzegezy nie przynosi żadnej ujmy zasadniczej myśli o istnieniu odwiecznym. Przeciwwstawienie w literalnym tekście Boga i sługi, poniżenie i posłuszeństwo Zbawcy, aż do śmierci na krzyżu, wywyższenie go ponad wszelkie imię i inne podobne wyrażenia same za siebie mówią. W liście do Kolosów stosunek Słowa do stworzenia na pierwszy plan jest wysunięty. Ojciec nas wybawił i przeniósł do królestwa Syna, umiłowania swego, w którym mamy odkupienie i przebaczenie grzechów, który jest obrazem niewidzialnego Boga, pierworodny wszelkiego stworzenia, albowiem w nim wszystko stworzone było w niebie i na ziemi, wszystko, co widzialne i niewidzialne tro-

ny, państwa i moce, wszystko przez niego i dla niego stworzone, a on był przed wszystkim i wszystko w nim istnieje. Wszelkie dalsze wyjaśnienia są tu zbyteczne. List do Żydów ze swoim wstępem może tutaj być brany jako uzupełnienie (1, 1; 3, 6; 5, 8).

6. Ale co powiedzieć o wielkich listach Pawłowych? Można na to odrzec, wskazując na mniejsze listy Pawła, niewątpliwie też od niego pochodzące. Nie dziw też, że Schopenhauer poczytuje to za trudne do wyjaśnienia, że Paweł, którego listy główne niewątpliwie są prawdziwe, zmarłego tak niedawno przedtem Jezusa, którego pamiętali dobrze liczni współcześni, mógł poczytywać poważnie za wcielonego Boga, jednorodnego ze Stwórcą świata, gdy zazwyczaj podobne apoteozy pojawiają się dopiero po upływie wielu stuleci. Z drugiej strony możnaby z tego czerpać dowody przeciwko autentyczności listów Pawłowych.

Podobne zapatrywania świadczą wymownie o wielkiem znaczeniu tych listów. I wspomniane cztery wielkie listy przeniknięte są wiarą w bóstwo Jezusa, tak iż bez tej wiary nawet pojąć się nie dają. Jakim sposobem bowiem w przeciwnym razie ofiara krzyżowa mogłaby się stać środkowym punktem całej nauki Pawłowej o zbawieniu i usprawiedliwieniu? Jakim sposobem w Jezusie miałaby się zawierać łaska ku zbawieniu? Wszak zbawienie od Boga tylko może pochodzić. Apostoł zaczyna swój wspaniały list do Rzymian: „Paweł sługa Jezusa Chrystusa, powołany apostoł odłączony na Ewangelię bożą, którą przedtem obiecał przez proroków swoich w Piśmie świętych, o Synu swoim, który się stał jeszcze z nasienia Dawidowego wedle ciała, który jest przeznaczony Synem Bożym w mocy wedle ducha poświęcenia i powstania z martwych Jezusa Chrystusa Pana naszego, przez którego wzięliśmy łaskę i apostołstwo wiary między wszystkimi narody dla imienia jego“ (1, 1—5). Porównanie z listem Filipensów okazuje zgodność zasadniczej myśli. Syn, który wcielony wstąpił na ziemię przed przywdzianiem na się ciała ludzkiego, musiał już istnieć. Syn boży, który przez zmartwychwstanie wzniósł się na swe nadprzyrodzone stanowisko, jest tym samym, który zjawił się nam w ciele. Poniżenie natury boskiej w człowieczeństwie, wywyższenie natury ludzkiej przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. „Bóg posławszy Syna swego w podobieństwie grzesznego ciała i przez grzech potępił

grzech w ciele“ (Rzym 8, 3). Jakże inaczej wyjaśnić Rzym 8, 32. „Który też własnemu Synowi nie przepuścił, ale Go za nas wszystkie wydał, jako też nam wszystkiego z nim nie darował?“

Nie pozostawia także żadnych formalnych wątpliwości ustęp z listu do Rzymian 9, 5: „Których (Izraelczyków) i z których jest Chrystus wedle ciała, który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki Amen“. Krytyka poddawała surowemu rozbiorowi ten ustęp, usiłowano mu nadać odmienne znaczenie przez zmianę interpunktacji. Tischendorf stawia punkt po pierwszej części. W takim razie część druga byłaby zwykłym u Pawła wezwaniem. Natomiast inni krytycy Westcott i Hort poczytują ten podział za niemożliwy i przecinek pomiędzy obu częściami ustępu uznają za jedynie uzasadniony. Jakoż istotnie nie sposób tutaj przypuścić nagłego przeskoku od Chrystusa do Boga Ojca. Część druga zdania wymaga nieodzownie tegoż samego podmiotu. Zresztą wszystkie najdawniejsze rękopisy greckie nie mają w tem miejscu żadnej interpunktacji, jeden tylko (C. Parisiensis s. Ephraemi rescriptus), zawiera tu punkt. Przekłady wszystkie albo są wątpliwie autentyczne, albo zawierają przecinek. Ta budowa zdania jest poręczona przez powagę Ireneusza, Tertuliana, Orygenesza, Cypryana, Nowacyana i przez list Antyocheńczyków do Pawła z Samozaty. W okresie ponicejskim dwa tylko w tym względzie istnieją wyjątki. Na ogół można powiedzieć, odnośny ustęp wykładany jest zawsze w znaczeniu, jakie powyżej nadaliśmy. Dodajmy przytem, że to jego znaczenie odpowiada dokładnie rozwojowi myśli zasadniczej całego listu. W 10 jego rozdziale Jezus wysławiany jest jako zbawienie wszystkich ludzi, dość bogate, aby obdarzyć wszystkich, którzy go wzywają. Ktokolwiek wzywa Imienia Pańskiego, będzie ocalony.

I w listach do Koryntyan głosi apostoł wyraźnie ideę bóstwa Chrystusa. Wprawdzie w drugim liście (5, 19) możnaby dopatrywać zapoznawania tej idei, gdy apostoł mówi, że Bóg przez Chrystusa świat ze sobą pogodził. Atoli jeśli porównamy z tem roz. 8, 6 z listu pierwszego do Koryntyan, gdzie powiedziano: „wszakże nam jeden Bóg i Ojciec... i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko, a my przezeń“, oraz 10, 4, gdzie skała, z której źródło wytryskuje na pustyni jest apolegią Chrystusa, to oczywiście się stanie, że ów Chrystus, którego apostoł głosi, jest dlań Stwórcą świata, nie tylko „pośrednikiem działalności Boga w danej chwili“ i że jako Logos istniał

od wieków. Tylko na mocy takiego pojmowania istoty Chrystusa staje się zrozumiałe to, co Paweł mówi o powszechnem zwyczajach chrześcijan wzywających jego imienia t. j. modlących się (1 Kor. 1, 2), albowiem taką cześć modlitewną wedle innego ustępu Pawła tylko Bogu oddawać należy (Rzym. 14, 11).

Podobnie jak Jahwe w Starym Testamencie i Jezus w listach Pawłowych zwany jest zawsze imieniem „Pan“ (1 Kor. 2, 8; 8, 6. „Jako Pan nasz dla nas stał się ubogim, który był bogaty, dla nas, którzy przez jego ubóstwo bogaczami zostaliśmy“ (2 Kor. 8, 9). Zakończenie drugiego listu do Koryntyan: „łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość boża i społeczność Ducha św. niech będzie z wami wszystkimi“ jest, jako zwykle wezwanie i świadczy, iż podobne zestawienie było powszechne, że łaska pochodziła od Jezusa, który wraz z Ojcem i Duchem św. zarówno boskiej był natury. Można tutaj mimochodem zwrócić uwagę na równoległy ustęp synoptyczny (Mat. 28, 19). Z listu do Galatów wspomnę tylko czwarty rozdział, w którym Stary i Nowy Zakon, niewolnik i syn przeciwstawieni są sobie. „Skoro wypełniły się czasy, zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty, uczynionego pod Zakonem, aby te, które pod Zakonem byli wykupił, żebyśmy przysposobienia synowskiego doznali“ (4, 4).

Niepodobna jest wszystkie te orzeczenia stosować litylko do człowieka niebiańskiego, ale nie można też tutaj przeprowadzić, jak to czynią niektórzy, różnicy pomiędzy absolutnym Bogiem, któremu przypisywane są wyłącznie negatywne właściwości i demiurgiem platońskim. Jakkolwiek ówczesni poganie mówią nieraz „o stającym się Bogu“ nie można żadną miarą tego pojęcia do wyobrażeń Pawłowych o Chrystusie zastosować. Nawet Pflleiderer przyznaje, że Chrystus u Pawła, jako Syn boży posiada wszystkie znamiona prawdziwego Boga, jako duch świętości i duch tworzący życie.

Być może, iż w tem zasadniczym swoim pojęciu niebiańskiego Chrystusa Paweł uległ oddziaływaniu niebiańskiej wizji, w drodze do Damaszku ukazującej mu Zbawcę w pełni chwały, oraz pozostawał pod wpływem pewnym wyobrażenia żydowskiego o świecie niebiańskim, w którym istnieje odwiecznie Mesjasz, wraz ze wszystkim dobrem królestwa mesyanicznego, ale z jednej strony niewątpliwem jest, że i w Starym Testamencie zawiera się idea przedświatowego spłodzenia, uwydatniona szcze-

gólniej w Septuagincie; z drugiej strony dość porównać Pawła z Filonem, aby dostrzedz olbrzymią różnicę, zachodzącą pomiędzy Pawłowemi a starotestamentowemi wyobrażeniami. U Pawła widzimy nieprzygotowanie do przyjęcia Mesyasza-Zbawcy nie Mesyasza-Logosa, lecz przejście Logosa w nowy stan, czyli wcielenie, uczłowieczenie Słowa. Wcielenie nie jest stanem początkowym, lecz punktem przejścia, poprzedzonym przez istnienie odwieczne w postaci Boga i pociągającym za sobą wstąpienie do nieba również w bożej postaci, a równocześnie z tem uwielbienie natury ludzkiej. Przez zmartwychwstanie Chrystus stał się jestestwem bożem, Synem bożym, Panem naszym i niebiańską istotą. Zmartwychwstały jest wprawdzie dla Pawła człowiekiem, ale człowiekiem w wyższym nadziemskim świecie (1 Kor. 15, 45—49) i więcej niż człowiekiem.

Ta nauka o istnieniu odwiecznym, czyli praegzystencyi nie została wysnuta przez apostoła samowolnie z wiary ludowej, ani też wynioskowana z wrażenia, jakie na nim mogło czynić zjawisko Chrystusa; stanowi ona podstawę całej jego wiary i wszystkich jego dowodzeń, a nigdzie przytem ani śladu sprzeczności. „W epoce, w której pierwotna tradycya apostołska o Jezusie przechowywała się jeszcze w wspomnieniu wielu żyjących świadków, apostoł Paweł głosił naukę o osobie Jezusa, wedle której zstąpił on z nieba jako Zbawca i odnowiciel ludzkości Syn boży, którym Ojciec niebieski, jako swym organem się posługiwał, tak przy stworzeniu świata, jak i obecnie w sprawie zbawienia. Nigdzie przytem nie spotykamy żadnego sprzeciwstwa między Pawłem a apostołami, nigdzie nie widzimy aby przeciwstawiał się on tradycyi tychże apostołów“. Owszem pierwszy list Piotra okazuje najzupełniejszą zgodność z nauką Pawłową. Musimy przeto uznać, że ta wiara była powszechną pierwotnej gminy chrześcijańskiej i nauką samego Jezusa. Wiara ta od początku znajdowała swój punkt oparcia w osobie i w dziełach Chrystusa.

7. Tem mniej może nas dziwić i razić rozwinięcie, jakie nauka o osobie Jezusa znalazła w Ewangelii świętego Jana, która odpowiednio do stosunków, wśród których głoszoną była, przedstawia Jezusa, jako punkt środkowy wiary chrześcijańskiej. Jan powraca więcej do Chrystusa historycznego, gdy tymczasem święty Paweł zatrzymuje się chętniej przy Chrystusie ubóstwionym. Jan nie rozwodzi się w speku-

cyach idealnych o naturze Logosu, lecz wprowadza swego czytelnika w rzeczywiste życie Mesjasza, żywo i obrazowo przed nim się rozwijające. Wiara w Chrystusa, Syna bożego, jest głównym celem czwartej Ewangelii. Skoro przeto Jan tak żywo odtwarzający życie i postać Zbawcy bezwarunkowo poczytuje go za Boga, to niewątpliwie opiera się w tej mierze na własnych wrażeniach i wspomnieniach, na własnej indywidualnej wierze. Że zaś naucza on zawsze o Chrystusie jako o Bogu, to żadnej nie może podlegać wątpliwości. Świadczą o tem dowodnie tak początek, jak i zakończenie Ewangelii. Św. Augustyn opowiada: „słyszeliśmy od św. starca Simplicyana, który później jako biskup przewodniczył kościołowi medyolańskiemu, iż pewien platonik mówił, że początek Ewangelii Janowej złotymi literami winien być wypisany i we wszystkich kościołach na największym widoku umieszczony“.

Zwrócić też należy uwagę na poszczególne ustępy Ewangelii Jana, w których Jezus sam przypisuje sobie praegzystencję. Już Cyryl jerozolimski zestawil trzy następujące powiedzenia: „zaprawdę zaprawdę mówię wam pierwej niżli Abraham się stał, jam jest“ (8, 58). „A teraz wysław mnie ty Ojcze sam u siebie chwałą, którą miałem u ciebie pierwej niżli świat był“ (17, 5). „Ojcze, któryś mi dał, chcę, aby gdzieś ja jest i oni byli ze mną, aby oglądali chwałę moją, którąś mi dał, albowiemś mnie umiłował przed założeniem świata“ (17, 24). Nowsze mi czasy chciano osłabić znaczenie tych powiedzeń, albo też zupełnie usunąć, przypisując je samemu autorowi Ewangelii; nie ma wszakże żadnego powodu do takiej krytyki negatywnej. Owszem powiedzenia owe są widoczne autentyczne i z całym przedstawieniem rzeczy w Ewangelii jak najściślej związane. Moglibyśmy łatwo udowodnić wszędzie tę łączność kwestyi chrystologicznej z teologiczną. Jeśli pomimo dobitnych orzeczeń o praegzystencji nigdy nie można przypuszczać rozdziału w Chrystusie pomiędzy $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) i $\sigma\alpha\rho\zeta$, lecz zawsze spotykamy w nim całkowitą, indywidualną osobistość, to ze stanowiska dogmatu wcielenia zupełnie to jest zrozumiałe.

W przemówieniach, szczególnie w przemówieniach poze-gnalnych Jezusa, występuje wyraźnie myśl o wspólności pomiędzy Ojcem i Synem z jednej strony, oraz wspólności obu z Duchem św. z drugiej. Za ogólny temat mogą tu służyć słowa z roz. 10, 30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy“. Nie pozostaje z tem

w sprzeciwieństwie wielokrotne powoływanie się Jezusa na Ojca, który go posłał. Wyjaśnia to już św. Chryzostom względem na przesady Żydów; aby ich doprowadzić stopniowo od surowego monoteizmu do wiary w wiele osób boskich, bierze Jezus za punkt wyjścia powszechnie znaną ideę Boga Ojca i na pierwszy plan wysuwa swój mesyaniczny charakter. Kto baczniej rozważy odnośne sposoby wyrażania się, ten się przekona, że punktem wyjścia jest zawsze stosunek mesyaniczny a rozwój nauki prowadzi do współlistotowości Jezusa z Ojcem. Można się też powołać na liczne ustępy z Apokalipsy (5, 13).

Jedno tylko miejsce Ewangelii Jana z pewnym pozorem słuszności może być przytoczone przeciwko powyższemu pogładowi, mianowicie słowa Chrystusa w roz. 14, 28: „Bo Ojciec większy jest niżli ja“. To i kilka jeszcze miejsc u synoptyków i z listów apostołskich wycisnęły na teologii przednicejskiej właściwe jej piętno i nadużywane były nieraz przez Aryanów w widokach ich nauki o podporządkowaniu Jezusa Ojcu. Stosowane one bywają i dziś przez egzegezę protestancką, która niekiedy wyciąga nawet z nich dowód przeciwko nieomyślności Jezusa. Ojcowie przednicejscy tłumaczyli te ustępy z odwiecznego stosunku pomiędzy Ojcem i Synem, jako źródła boskości. Od czasu sporów arian-skich teologia wyjaśnia pomienione ustępy Ewangelii przez dwoistą naturę Chrystusa. Analogiczne wyrażenia w odniesieniu do powszechnych o naturze ludzkiej wyobrażeń, oraz względ na cel Objawienia przez Słowo, czynią to zrozumiałem, że Syn przedstawiony jest niekiedy mniejszym aniżeli Ojciec.

„Jakkolwiek w słowach poniżona bywa niekiedy ziemską osobą Pana, odnosi się to zawsze do stanu jego ubóstwa i poniżenia w życiu doczesnem, które ku temu ma służyć, abyśmy przez nie byli bogaci i wyniesieni, nie zaś, abyśmy lżyli Syna bożego. Dlatego Syn boży stał się człowiekiem, aby synowie człowieka, synowie Adama stali się synami bożymi. W tym celu ten, który w niepojęty i w niewysłowny sposób przedwiecznie z Ojca w niebiesiech zrodzon został, przyszedł na świat w pewnym czasie z Maryi, bożej rodzicielki, aby ci, którzy ongi nisko zrodzeni zostali, z Boga się odrodzili. Otrzymał przeto na ziemi Matkę ten, który ma Ojca w niebiesiech. Dlatego nazwał się Synem człowieczym, abyśmy ludzie Boga Ojcem nazwać mogli. Jak teraz my sługi Boże synami bożymi staliśmy się, tak Pan stał się sługą i synem sługi, sy-

nem Adama, abyśmy śmiertelni synowie Adamowi, synami bożymi się stali". W tych pięknych słowach streszcza św. Atanazy na zakończenie swoją głębokomyślną rozprawę o będących w mowie ustępach ewangelicznych, zawierających myśl o podporządkowaniu Jezusa Ojcu. Widzimy tedy przyczynę i cel tego cudownego połączenia wzniosłości bożej z niskością człowieka, wszechwiedzy bóstwa z ludzkim ograniczeniem. Wzgląd na naturę ludzką, na potrzebę uprzytomnienia człowiekowi wzniosłych. Objawień skłonił Zbawcę do użycia odpowiednich zwrotów mowy.

§ 24.

Dzieło i nauka Chrystusa.

Konieczność dowodu. — Jezus udawadnia swoją naukę przez cuda i przepowiednie. — Apostołowie i ewangeliści naśladowali w tem przykład Jezusa. — Protoewangelia. — Dalsze rozwinięcie proroctw mesyanicznych. — Nasienie Abrahama, pokolenie Judy, dom Dawida. — Syn dawidowy i syn boży. — Moralno-duchowe odrodzenie za sprawą Mesyasza. — Wiekuiste królowanie Mesyasza. — Wykład przepowiedni u rabinów. — Przepowiednie o cierpiącym Mesyaszu. — Narodzenie w dziewictwie. — Narodzenie w Betleem, wjazd do Jerozolimy. — Zdrada. — Współczesne nadzieje mesyaniczne Żydów. — Wieści pogan o królowaniu mającem przyjść ze Wschodu. — Tacyt, Suetoniusz, Wirgiliusz. — Sybilla erytrejska. — Spełnienie się czasów. — Pismo święte i Ojcowie o przyjściu Mesyasza. — Przygotowanie doń pogan negatywne i pozytywne. — Prawo rozwoju w ekonomii zbawienia. — Predestynacja. — Teologowie średniowieczni. — Św. Tomasz. — Nowsi apologetci. — Dobro i zło musiało osiągnąć kulminacyjny punkt przyrodzonego swego rozwoju. — Działająca wstecz siła ofiary krzyżowej. — Przygotowanie do przyjścia Chrystusa świadczy o boskim jego charakterze. — Uczniowie od ogólnej wiary w Mesyasza przeszli stopniowo do wiary w Meszasza indywidualnego i w Syna bożego. — W wielu ustępach Starego Testamentu zaznacza się też to przejście stopniowe. — I Żydom nie było ono obce. — Rabini zniewoleni przez wykład Starego Testamentu muszą stwierdzić zjawienie się Meszasza jako Syna bożego. — Przepowiednie Pana o zburzeniu Jerozolimy. — Cuda są dowodami o posłannictwie Meszasza i Syna bożego, o ile pozostają w związku ze słowami Jezusa. — Znaczenie cudów w poszczególnych Ewangeliach. — Różne kategorie cudów. — Cuda lecznicze i przyrodzone. — Naturalistycznych wyjaśnienie. — Cuda przez Jezusa i dla Jezusa zdziałane.

1. **P**owiedzenia Jezusa o sobie samym, oraz uczniów jego o nim nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego, że Jezus poczytywał sam siebie za jednorodzonego i wiecznego

Syna bożego i że jego uczniowie weni wierzyli. Wszelako świadectwa te mają przekonywającą siłę dla tych tylko, którzy już wierzą w Chrystusa. Kto nie wierzy lub w wierzę swęj błędzi, ten domaga się innych jeszcze dowodów, aby dojść do wiary rozumowo uzasadnionej, lub swoję własną wiarę przez rozum uzasadnić. Orygenes tak streszcza oznaki bóstwa Jezusa: Społeczeństwa ludzi, którym on pożytek przyniósł, przepowiednie o nim, dokonane w jego imię uleczenia, znajomość jego mądrych nauk, charakter tajemnic, który ci odnajdują, co nie poprzestając na prostej wierze, starają się zbadać istotne znaczenie Pism¹⁾.

Kant mniema natomiast, że zupełnie jest racjonalne uznanie przez nas pierwowzoru człowieczeństwa w Synie bożym, który jedynie może za nas czynić zadość; wierzymy weni jako w nasz pierwowzór, nasz ideał moralny. Sprzeczność pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym wtedy dopiero powstaje, gdy wiara przestaje być racjonalną i kształtuje się historycznie, gdy staje się wiarą w empiryczne i historyczne zjawienie się Syna bożego, wiarą w Boga ucłowieczonego, jako określone indywiduum ludzkie. Syn boży nie może być przedmiotem zewnętrznego doświadczenia; nawet jeśli się pojawia w świecie zmysłowym, nie koniecznie może być w nim rozpoznany. Daje się poznać jako Syn boży jedynie przez doskonałą zgodność człowieczeństwa w nas; tylko duch w nas świadczy o nim.

Wszelako duch wtedy tylko może o nim świadczyć, gdy z doświadczenia i z dziejów znany mu jest obraz Syna bożego, wedle wzoru którego sam jest stworzony. Świadcstwo wewnętrzne nie czyni zbytecznem świadectwa zewnętrznego, owszem nieodzownie go potrzebuje. A skoro oba się złączą w naszej świadomości, duch nasz bardzoby się musiał przeceniać, gdyby widział tu tylko własny swój pierwowzór. Właśnie przed tem przecenianiem się duch nasz jest ochroniony przez historyczny obraz Syna bożego. Ponieważ sam przez się nie czuje się zdolnym do wytworzenia tego obrazu, musi w nim uznać coś wyższego po nad sobą, rzeczywistego Syna bożego. Wiara nie staje się przez to zbyteczną, łaska musi tu być czynną, ale mamy dane motywy wiary. Nie należy oddzielać *fides divina* Chrystusa od *fides humana*. Wewnętrzny obraz życia nie wystarcza.

¹⁾ C. Cels. 3, 33.

2. „Cóż ty tedy za znak czynisz, abyśmy ujrzeli i uwierzyli tobie? Cóż działasz? Ojcowie nasi jedli manę na puszczy, jako jest napisano, chleb z nieba dał im jeść“. To pytanie stawiają Żydzi Panu, skoro z przeciwnego brzegu jeziora do Kafarnaum powrócili i przepelnieni byli jeszcze wrażeniem cudownego nakarmienia (Jan 6, 30). Jezus, czyniąc zadość ich życzeniu, wskazuje na awyższe dary, na chleb wiary, t. j. na zstępującego z nieba Syna bożego. Na chleb życia w świętej Eucharystyi. Kto Jego ciało spożywa i krew pije, ten wiecznie żyć będzie. Nauka jego z nieba przyniesiona, sama w sobie zawiera swe potwierdzenie. „Nauka moja nie jest moja, ale tego, który mnie posłał. Jeśli kto będzie chciał czynić wolę Jego, dowie się o nauce, jeśli jest z Boga, czyli ja sam z siebie mówię“ (Jan 7, 16—17).

A ojciec sam naukę tę przez czyny stwierdził. Skoro Żydzi chcieli Jezusa ukrzyżować dlatego, że będąc człowiekiem za Boga się wydawał, rzekł im Jezus: „zali nie jest napisano w Zakonie waszym: iż jam rzekł, bogowie jesteście. Jeśli one nazwał bogami, do których stała się boża mowa, a nie może być pismo skażone, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, wy powiadacie, że bluźnisz i żem rzekł, jestem Synem bożym? Jeśliż nie czynię spraw Ojca mego, nie wierzcie mi; a jeśli czynię, choćbyście mnie wierzyć nie chcieli, wierzcie uczynkom, abyście poznali i wierzyli, że Ojciec jest we mnie, a ja w Ojcu“ (Jan 10, 34—38). „Aleć ja mam świadectwo większe, niż Janowe; albowiem uczynki, które dał Ojciec abym je wykonał, same uczynki, które ja czynię świadczą o mnie, iż mnie Ojciec posłał“ (Jan 5, 36).

Żydzi nie nawrócili się jednak. Owszem usiłowali go pochwycić i ukamienować (Jan 10, 39). Głównym powodem zgorznienia dla nich stało się to, iż Jezus z Bogiem się równał. Wiara Jego we własne bóstwo, w swoje jestestwo równe jestestwu Ojca, zdała się Żydom bluźnierstwem. Sprawy boże wedle własnego świadectwa Jezusa miały o nim świadczyć nie jako o zwykłym bożym zesłańcu, lecz jako o Synu bożym, jako o Bogu samym. Z tego stanowiska winny być tu rozważone cuda, o których poprzednio mówiliśmy, jako o kryterjach Objawienia.

3. Jezus powołuje się też na Stary Testament, w którym Ojciec wszystko przepowiedział. Mówi o spełnieniu proroctw

w jego własnej osobie. Do ustępu z Izajasza przeczytanego w synagodze, dodaje, „iż się dziś spełniło to pismo w uszach waszych“ (Łuk. 4, 21). Uczniom Jana wskazuje też powołując się na Izajasza, na swoje cudy tak wyraźnie, że nie można tutaj wątpić o rozmyślnem podniesieniu znaczenia ziszczonych prorocत्व (Mat. 11, 5). Faryzeuszom przypomina Jezus z Ps. 117 (118), 22 o kamieniu, który budowniczkowie odrzucali i który stał się kamieniem węgielnym. „Od Pana się to stało i dziwno jest w oczach naszych“ (Mat. 21, 42). Rzekł Pan Panu memu: „siądź po poprawicy mojej aż położę nieprzyjacioły twoje podnóżkiem nóg twoich“ (Mat. 22, 44). W słowach tych widzi Jezus ujawnienie wyższej, nadprzyrodzonej istoty Mesyasza. Do uczniów w Emaus, mówi: „o głupi a leniwego serca ku wierzeniu temu wszystkiemu, co powiedzieli prorocy. Izasz nie było potrzeba, aby to był cierpiał Chrystus i tak wszedł do chwały swojej. A począwszy od Mojżesza i wszystkich proroków, wykladał im we wszystkich pismach, co o nim było“ (Łuk 24, 25 — 27). Do jedenastu apostołów zaś mówił Zmartwychwstały: „Te są słowa, którem mówił do was, będąc jeszcze z wami, iż się musiało wypełnić wszystko, co napisano jest i w Zakonie mojszeszowem i w prorokach i w Psalmach o mnie. Tedy im zmysły otworzył, żeby zrozumieli Pisma. I rzekł im, iż tak jest napisano i tak było potrzeba, aby Chrystus cierpiał i wstał od umarłych dnia trzeciego. A żeby była przepowiedana w imię Jego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodach, począwszy od Jeruzalem“ (Mat. 24, 44—47).

Apostołowie i ewangelisci działali zatem podług wzoru Jezusa, skoro wszystkie ważniejsze wydarzenia w jego życiu usiłowali wyjaśniać wedle Pism (Piotr 1, 10). Bądź, że w swej nauce brali za punkt wyjścia bezpośrednio życie Jezusa (Dz. Ap. 10, 34), bądź też Zakon i proroków (2, 14; 13, 15), zawsze dowód z przepowiedni stanowił istotne zadanie nauki apostołkiej. Jakkolwiek w przytaczaniu i stosowaniu prorocत्व nie zawsze są zupełnie ściśli, nie przynosi to ujemy głównej myśli panującej ponad wszystkiemi czterema Ewangeliami. W szczególach można to i owo krytykować, całość nierozdzielnie związaną jest z osobą Mesyasza, Syna bożego. Pisma musiały być wypełnione (Mat. 26, 53). Właśnie pozorna w tym względzie konieczność, która z innego punktu widzenia najwyższą jest wolnością, staje się dowodem przemawiającym za osobą Jezusa. Pod-

danie życia Jezusa tej konieczności byłoby niegodne jego chwały, gdyby nie wynikało z woli Ojca jego, której się poddał, gdyby nie to, że właśnie Duch boży, a zatem Duch Chrystusa przemawiał w prorocत्वach Starego Testamentu. W tym wypadku dają się zastosować słowa: „prawda was wyswobodzi“. Chrystus był sługą obrzezania, jak mówił Paweł, dla prawdy bożej, aby utwierdził obietnicę Ojców (Rzym. 15, 8). Ten związek, to odniesienie całego Objawienia do tego, który przyjść miał, dowodzi już, że On jest kimś większym, aniżeli Jan i prorocy.

Nie słuszne jest to, co utrzymują, że zanim na pniu religii chrześcijańskiej zakwitł mesyanizm i to poza obrębem wszelkich wpływów żydowskich, wykształciła się wysoce rozwinięta chrystologia. To jest wszakże pewne, że nie z prorocत्व ona powstała, ale najsilniejsze dowody z prorocत्व zostały zaczerpnięte. Już w kole pierwszych chrześcijan z pośród Żydów nawróconych zajmowano się żywo Starym Testamentem, w celu sprawdzenia idei mesyanizmu. I chrześcijanie z pogan ze Starego Testamentu czerpali dowody formalne. !

4. Jeśli teraz zwrócimy się do szczegółów, idąc za stopniowym postępowaniem Objawienia, musimy rozpocząć od proto-Ewangelii. Bóg obiecał upadłej ludzkości z nasienia niewiasty wzbudzić Zbawcę, który zetrze głowę węża (1 Mojż. 3, 15). Jakkolwiek w tej zapowiedzi nie jest jeszcze powiedziano, czy się ona odnosi do zbiorowości lub do jednostki, w każdym razie jednak zapowiedziane tu już zostało złamanie mocy czarta i grzechu. Stopniowo ta ogólna zapowiedź przybrała wyraźniejszą postać skoro Jahwe wybrał sobie swój lud. Z pośród niego miał wyjść zwiastowany, z nim razem miał on sprawować sąd i władzę nad poganami. Zbawca wyjdzie z nasienia Abrahama, z pokolenia Judy (1 Mojż. 49, 10; 4 Mojż. 24, 17), będzie królem nad Izraelem i wyjdzie z domu Dawida. „Przysiągł Bóg Dawidowi prawdę, a nie odmieni jej: z owocu żywota twego posadzę na stolicy twej“ (Ps. 131, 11). Ten król z domu Dawida nietylko świetność królestwa przywróci i ludy podbije, lecz także rozszerzy pokój boży na ziemi, da zwycięstwo i szczęście dobrym. Jest on królem namaszczonego, Mesyaszem, tak zwanym już od czasów Samuela. Gdy w poprzednich zapowiedziach mógł być zrozumiany człowiek obdarzony łaską, w następnych coraz bardziej występuje boska strona Mesyasza.

Mesyasz jest Synem bożym i Synem Dawidowym. Przez

Dawida, jedynego proroka wśród królów (Sam. 23, 2) wyrażona jest naprzód wielka tajemnica. Mesyasz przedwiecznie z Boga zrodzony został (Psalm. 2, 7). Siedzi na prawicy Ojca (Psalm 109), jest kapłanem w porządku Melchizedecha, jest leczącym, wspierającym, pomagającym Słowem, bożem (Ps. 17, 106). „I wynijdzie różeczka z korzenia Jessego i kwiat z korzenia jego wyrośnie. I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu i duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności. I napełni go duch bojaźni Pańskiej... onego dnia korzeń Jesse, który stoi na znak narodów, jemu się narodowie modlić będą i będzie grób jego sławny“ (Is. 11, 1–10). „Oto dni przychodzą, mówi Pan, a wzbudzę Dawidowi plód sprawiedliwy, a będzie królował król i mądrym będzie i będzie czynił sąd i sprawiedliwość na ziemi. W one dni zbawion będzie Juda, a Izrael bezpiecznie mieszkać będzie, a to jest imię, którem go zwać będą: Pan sprawiedliwy nasz (Jer. 28, 5, 6; 30, 8, 9; 33, 15). A sługa mój Dawid, królem nad nimi i pasterz jeden będzie ich wszystkich (Ez. 37, 24). A nad domem Juda zmiłuję się i zbawię ich w Panu Bogu ich“ (Os. 1, 7). „A ty Betleem Efrata maleńkieś jest między tysiącami ludzkimi: z ciebie mi wynijdzie, który będzie panującym w Izraelu, a wyjścia jego od początku ode dni wieczności“ (Mich. 5, 2).

Jeśli już w tych przepowiedniach zaznaczony jest nadziemski charakter Mesyasa, to występuje on wyraźniej jeszcze w innych, które, obok zewnętrznego blasku przyszłego królestwa, podnoszą duchowo-moralną jego chwałę. Począwszy od Dawida boska natura Mesyasa coraz wyraźniej występuje. Założy on nowe królestwo, zawrze nowe przymierze z ludem i ustanowi nowy Zakon (Ez. 36, 26), przez to objawi on się, jako prorok od Boga, niby Mojżesz (5 Mojż. 18, 15). Lud, który w ciemnościach chodzi, ujrzy wielkie światło; mieszkańcom kraju cieniów światło wszędzie. „Albowiem maluczki narodził się nam i Syn jest nam dany i stało się panowanie na ramieniu jego i nazwą Imię jego przedziwny, radny Bóg, mocny Ojciec przyszłego wieku książę pokoju. Rozmnożone będzie państwo jego, a pokoju nie będzie końca: na stolicy Dawidowej i na królestwie jego siedzieć będzie, aby je utwierdził i umocnił w sędzie i w sprawiedliwości odtąd, aż na wieki“ (Iz. 9, 2. 6, 7). Wtedy będzie wół mieszkał z jagnięciem, ciele i lew i owca pospołu mieszkać będzie, a dziecię małe paść je będzie (Iz. 11, 6). I kamień węgielny na Syo-

nie założony będzie (Iz. 28, 16). Sługa boży, wybrany boży, w którym Bóg ma swoje upodobanie (42, 1). Zbawiciel i sprawiedliwość (45, 8), światło pogan, który zbawienie, aż do kresów ziemi zaniesie“ (49, 6, 61; 62, 11, 12).

„Chwal, a wesel się córko Syońska, bo oto ja idę i mieszkać będę w pośród ciebie, mówi Pan. I przyłączą się narodo- wie mnodzy do Pana w on dzień i będą mi ludem, a będę mieszkał w pośrodku ciebie“ (Zach. 2, 10). Jeśli mówi to Jahwe o swoim własnym przybyciu, to uwzględniając stosunek tego ustępu do innych prorocत्व, należy przez to rozumieć Mesyasa, albowiem Jahwe przychodzi ze swoim posłańcem, którym jest Mesyasz, Jahwe-Zbawca. „Patrzyłem tedy w widzeniu nocnem, a oto z obłoki niebieskimi, jako syn człowieczy przychodził i aż do starowiecznego przyszedł i stawili go przed oblicze jego. I dał mu władzę i część i królestwo i wszyscy narodo wie pokolenia i języki służyć mu będą, władza jego, władza wieczna, która nie będzie odjęta, a królestwo jego, które się nie skazi“ (Dan. 7, 13—14). Daniel oznacza nawet czas przybycia Mesyasa, za pomocą tajemniczycьch 70 dni roku (9, 24—26).

Jakkolwiek w żydowskiej tradycyi ziemsko-królewski charakter Mesyasa dobitnie występuje, rabini nie mogli całkiem zatrzeć w prorocत्वach znamion nadludzkiego jego posłannictwa, starali się tylko znaczenie takowego osłabić przez nadanie mu bardzo ogólnikowego charakteru. Przypisywali sobie też prorocze zadania, zwali się dawcami nowego Zakonu i swoją naukę przedstawiali, jako równoważną nauce Pisma św. „Jeżeli istnieją dwaj ludzie doskonali mówi R. Simeon ben Jochai, to jesteście nimi my ja i mój syn“; a R. Nachman Bar Jakób zwykł mawiać: „Jeżeli Mesyasz znajduje się pośród żyjących, to ja nim jestem.“ I moc cudotwórczą, oraz moc odpuszczania grzechów przypisywali sobie również rabini talmudyczni. Zwali się nawet wprost synami bożymi.

5. Wyżej już wspominaliśmy przepowiednie o poniżonym, cierpiącym, umierającym Mesyaszu. Uzupełniają one obraz Mesyasa syna królewskiego i władcy, albowiem jako cierpiący i umierający może on władać w dziedzinie litylko duchowej, może być jedynie władcą, który z nieba przybywa i tam powraca. Żydzi nie poj mowali tych przepowiedni i dziś jeszcze zaprzeczają je. Już Orygenes zwalczał w tym względzie poglądy żydowskie i wskazywał na spełnienie się prorocत्व w obrazie umę-

czonego Chrystusa. Niektórzy nowsi krytycy usiłują dowieść, że idea cierpiącego Mesjasza powstała dopiero po zburzeniu Jerozolimy. Atoli już Izajasz sam jeden wystarcza, aby stwierdzić odwieczność tej idei u proroków.

Poniżenie Mesjasza poczyną się u niego już wraz z urodzeniem. Izajasz wspomina dziecię, na którego ramionach spoczywa panowanie. W imieniu Jahwy obiecuje on znak królowi Achazowi. „Przełożę da wam sam Pan znamię, oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwą imię jego Emanuel. Masło i miód jeść będzie, aby umiał odrzucać złe, a obierać dobre“ (Iz. 7, 14, 15). Ani historycznie, ani filologicznie ustęp ten nie daje się inaczej wytłumaczyć, jak tylko przez odniesienie go do Mesjasza. Żadną miarą nie może on się stosować do dziecka Achaza, lub do samego proroka. Taki wykład sprzeczny byłby zupełnie z ogólną tendencją w jego przepowiedni. Idealne postacie, które zjawiły się przed oczami ducha proroczego, jedynie tylko w obrazie mesyanicznego dziecka mogły mu się okazywać. Cierpienia i śmierć Mesjasza w drugiej części prorocत्व Izajaszowych żywo są przedstawione (roz. 52, 53; 62, 11. Por. Ps. 21). Wprawdzie odnośne przepowiednie nie są przytoczone w Nowym Testamencie, ale wspominają je często Ojcowie. Wjazd do Jerozolimy przepowiedziany jest przez Zacharyasza (9, 9): „Raduj się wielce córko Syon, wykrzykuj córko Jeruzalem, oto król twój przyjdzie tobie sprawiedliwy i Zbawiciel on ubogi, a wsiadający na osłice i na źrebię syna osłicy.“ Tenże sam prorok przepowiada zdradę za 30 srebrników, (11, 4). Wspomnijmy tu też o typach zwiastujących Jezusa. Nowy Testament wymienia głównie w tem znaczeniu: Adama, Noego, Melchizedecha, Agarę i Sarę, Mojżesza, Jozuego, Dawida i Salomona—; z przedmiotów zaś: baranka wielkanocnego, mannę na puszczy, wodę tryskającą ze skały, węża miedziannego, Syon i Jeruzalem, namioty i świątynie, kapłaństwo i ofiary.

6. Zaprzeczano spełnienia się tych prorocत्व w Jezusie, ponieważ nie odnoszą się one do określonej osoby, ani też do królestwa duchowo-etycznego. Pewną jest jednak rzeczą, że u dawnych proroków Mesjasz był określoną ściśle osobistością, dopiero później stał się idealnym typem ludu izraelskiego i jego teokracji. Wszelako i późniejszy Judaizm nie wyparł się osobistego Mesjasza, tylko u sceptycznych Żydów aleksandryjskich postać ta rozwiała się w mgłach abstrakcyi. Józef, który zręcznie omi-

ja przepowiednie mesyaniczne Starego Testamentu mówi o współczesnych Żydach: „Najwięcej pobudzały ich do walki dwuznaczne przepowiednie, które znaleźli w swych Pismach św., a które głosiły, że onego czasu człowiek z ich kraju nad całą ziemią będzie panował. To panowanie bowiem, jak mniema słuźalczy przyjaciel Rzymian, poczytywali błędnie za swoje przeznaczenie i wielu mędrców w swoich wyjaśnieniach ten błąd popełniło, ale właściwie przepowiednie owe Pisma św. trzeba odnosić do panowania Wespazjana, który w Judei cesarzem mianowany został“. Zaiste wyborne wyszydzenie tradycyi żydowskiej przez żydowskie usta, a zarazem stwierdzenie słów Pana, iż Żydzi znaków czasu nie rozumieją i odrzucili swego Mesyasza, albowiem nie mają innego króla, okrom cesarza (Jan 19, 15). Tak silną jednak była wiara w Mesyasza, że Żydzi ówczeszni dzięki jej oczekiwali zawsze wybawiciela z jarzma żydowskiego. „Albowiem, jak mówi Józef, ludzie nie mogą uniknąć swego losu wtedy nawet, gdy go przewidują, Żydzi znaki różne rozmaicie tłumaczyli, aż przez upadek ojczystego miasta przekonani zostali o swem nierozumie“.

Filo przez uduchownienie idei Mesyasza składa dań powszechnej wierze swej epoki. Tłumaczy on zwycięstwo Żydów w sensie platońskim, jako zwycięstwo cnoty nad złością, przyczem mówi o widzialnem dla ocalonych w walce zjawieniu się Logosa. Sybilla bardziej jest żydowską, gdy oczekuje odbudowania świątyni w całej jej wspaniałości, chociaż jej rozumienie prorocत्व dalekie jest od tradycyi palestyńskiej. O mesyanicznych nadziejach Samarytanów owej epoki dowiadujemy się z czwartej Ewangelii (4, 25, 39, 42).

I do pogan przedostały się mesyaniczne nadzieje Żydów. Wedle najnowszych badaczy Tacyt i Swetoniusz opierali się na Józefie. Tacyt o wojnie żydowskiej mówi nieomal słowami Józefa: „Wielu żywiło przekonanie, że Wschód wzmocni się na siłach i przybywający z Judei panowanie osiągną“. W tych słowach miały być przepowiedziane tryumfy Wespazjana i Tytusa. Swetoniusz podobnie się wyraża: „We wszystkich krajach Wschodu rozpowszechnione było starodawne mniemanie, jako przez los postanowione, iż przybywający naonczas panowanie osiągną“. Czwarta ekloga Wirgiliusza na narodzenie syna konsula Pollio dotyczy wprawdzie tylko Rzymu, zwiastuje wszakże nadejście nowego, złotego wieku, na sposób proroka Izajasza. „Oto dziewica

powraca, powracają władztwa saturnowe i nowe pokolenie z wysokich niebios zstępuje. Dziecię nowonarodzone, z którym kończy się era żelazna, a dla całego świata złota era nastaje, pod opieką jest bogów". Ta ekloga dowodem jest zarazem przedchrześcijańskiego pochodzenia Sybilli erytrejskiej, w której wysławiane jest dziewczę, będące mieszkaniem bóstwa i obdarzone światłem nieśmiertelnem. Słusznie zatem Ewangelie mówią o natężeniu w epoce Chrystusa mesyanicznych oczekiwań Żydów. Jakkolwiek zwalczali oni przybyłego Mesyasa, niemniej przeto świadczyli o istnieniu swych nadziei. Różne oznaki, jak zapytania zwrócone do Chrzciciela, czy on jest Mesyaszem, mniemania wespół ludu „o nowym proroku" świadczą, jak potężną falą wezbrały naówczas nadzieje mesyaniczne. Nic nie jest bardziej historycznego, jak podane w czwartej Ewangelii wahanie się opinii żydowskich o Chrystusie i poszukiwanie w nim oznak Mesyasa. Skoro apokaliptyk mówi o bliskim czasie i o tem, co się ma wnet spełnić, ma na myśli Parusę, ale schodzi się bardzo z apokalipsami żydowskiemi, które przybycie Mesyasa zwiastują w bliskim bardzo czasie. Takie przemówienia Piotra, Szczepana, Pawła, podane w Dziejach Apostolskich, są dowodem powszechnych naówczas oczekiwań wśród Żydów. Czasy się spełniły.

7. Mamy tutaj podaną ogólną przynajmniej przyczynę, dla czego Jezus w tej właśnie epoce i tak późno przybył. Nad tem pytaniem łamali sobie głowę Ojcowie i teologowie, nastęrcza ono niemałe trudności. Dlaczego Bóg oczekiwał całe stulecia, aby spełnić swe zbawcze postanowienia? Dlaczego miliony milionów pozostawił własnemu ich losowi? Takie pytania zadawali sobie nieraz Ojcowie lub też niepokojeni byli przez pogan z tego powodu.

Pismo św. odpowiada na nie, wskazując na niezmiennie postanowienie boże, z czysto religijnego stanowiska rozważane. Żydom postanowienia boże były zawsze niezgłębionemi tajemnicami. Św. Piotr mówi o zbawieniu dusz w Chrystusie: „O którym zbawieniu wywiadywali się i badali prorocy, którzy o przyszłej na was łasce prorokowali; badając się, na który, albo na jaki czas ukazował w nich duch Chrystusów, opowiadając pierwszej o utraپieniach tych, które są w Chrystusie i o chwałach za nimi idących" (1, 1; 10, 11). Jak wszystkie proroctwa dopiero po spełnieniu zostały należycie rozpoznane, tak się też stało i

z prorocstwem co do czasu przyjścia Chrystusa. Wybawienie w Chrystusie rozwiązało dopiero zagadkę odpuszczenia przeszłych grzechów (Rzym. 3, 25). Bóg chciał okazać swą potęgę a zarazem i swe miłosierdzie. Wszystko się dokonało wedle wszechmocnej woli bożej, ale ta spełnia się w następstwie rzeczy, które moce przeciwne stopniowo, wedle praw pewnych, przewyżniają.

Reflektujący wszakże rozum nie może się zadowolić tem rozwiązaniem kwestyi. Rozważanie faktycznego porządku rzeczy wymaga zawsze pewnego pośrednictwa pomiędzy stanowiskiem religijnem i naukowem. Takie pośrednictwo potrzebne jest pomiędzy łaską i wolnością, pomiędzy przeznaczeniem i nagrodą. Boskie przejrzenie, spełnienie prorocत्व są to sprawy woli boskiej, ale nie samowoli ani kaprysu.

8. Odpowiedzi Ojców brzmią rozmaicie. Żydom można było odpowiedzieć, wskazując na przygotowanie dzieła odkupienia w Starym Zakonie. Ale Zakon został dany jako podpora człowiekowi (Iz. 8, 20), skoro prawo naturalne uległo zwyrodnieniu przez grzech. Jak w tem zawiera się odpowiedź na zarzut Manichejczyków, dotyczący późnego ogłoszenia Zakonu, a także wyjaśnienie, iż późne przybycie Mesjasza, stanowiło bezpośrednie następstwo zaniedbania Zakonu. Poganom filozoficzni apologetci, jak Justyn, Klemens Aleksandryjski i inni wskazali na ślady Logosa przed wcieleniem Chrystusa; w ten sposób została uznana zasługa i cnota wśród pogan. Istnieli poniekąd chrześcijanie i przed Chrystusem. Wszelako ten wykład zawierał niebezpieczeństwo obniżenia wartości objawionej prawdy i łaski Chrześcijaństwa. Inni przeto tłumacząc późne zjawienie się Jezusa, powoływali się na to, że wcześniej nie mógłby On uszczęśliwić tylu ludzi. Najpowszechniejsze jednak było mniemanie, że Chrystus nie mógł przybyć wcześniej z powodu zdziczenia ludzkości, nie mógł się zjawić we wszystkich epokach i miejscach dla braku godnych siebie wyznawców. Mówiono też, że zło musiało się przesilić, zanim przyszło wybawienie od niego. Skoro wszelkie środki przeciw niemu użyte, ani natura, ani Zakon, ani prorocy nie pomogły, zesłał Bóg wtedy swego Syna.

Z tem przygotowaniem negatywnem łączą niektórzy stopniowe, pozytywne przygotowanie przez poznanie grzechu i pragnienie wybawienia (Augustyn), do czego niektórzy dodają jeszcze wzgląd na przysposobienie godnej matki Zbawiciela. Bóg

pozostawił ludzi w stanie grzechu nie dlatego, aby go usprawiedliwił, jeno dlatego, aby przygotować obecny czas sprawiedliwości, z którego niby z wyniosłości spojrzeć możemy na niskie poziomy naszych dzieł niegodnych; jak przez dobroć i miłość bożą możemy przewyciężyć grzeszną naturę naszą, abysmy weszli do królestwa Bożego, niedostępnego własnym naszym siłom.

Ireneusz mówi, że jakkolwiek Bóg z początku świata mógł dać człowiekowi całkowitą prawdę, człowiek nie byłby jednak zdolny do przyjęcia jej, będąc jeszcze nieświadomem dzieckiem. Wszystko było przygotowane już w starej historii, mówi Leon Wielki: Bóg dla wszystkich ludzi tę samą ścieżkę zbawienia zgotował. Prawo rozwoju panuje nad całym stworzeniem i także nad rodzajem ludzkim, który dopiero w pewnej określonej epoce osiągnął stopień wyrobienia duchowego, pozwalający mu zwrócić się ku rzeczom wiecznym i bożym. W ten sposób upadają zarzuty stawiane Chrześcijaństwu przez pogan, poczytujących je za nowe, historycznie nieumotywowane zjawisko. Rzym zawdzięcza swą wielkość nie narodowym swym bogom, lecz Bogu prawdziwemu, który dał mu panowanie nad światem, aby przygotować drogi Mesjaszowi i możliwość rozszerzenia się nowej religii. Pokój powszechny, jednolitość państwa poczytywane były już przez Prudencjusza za warunki szerzenia się Chrześcijaństwa. Skoro Hieronim twierdzi, że nie podobna rozstrzygnąć pytania, dlaczego Chrystus przyszedł dopiero w ostatnich czasach, gdy zginęło niezliczone mnóstwo ludzi, to powoduje się on przekonaniem o niemożliwości wniknięcia w tajniki zamiarów bożych. Wszak i we wszystkich nawet drobnych sprawach nie dane jest człowiekowi jasno i dokładnie poznać wszelkie działania woli bożej. Choć nawet zdoła zbadać przyczyny naturalne faktów, ostateczne przyczyny pozostaną mu zawsze niedostępne.

Dogmat przedestynacji występuje u św. Augustyna, jako przyczyna ostateczna. „Coby powiedzieli na to filozofowie, gdybyśmy im rzekli, nie kusząc się o wniknięcie w głębie mądrości i wszechwładzy bożej, gdzie być może jakiś bardziej tajemniczy i bardziej boski zamiar się kryje, nie przesądzając o innych możliwych powodach i przyczynach — gdybyśmy im krótko na ich zarzuty rzekli: Chrystus wtenczas zjawił się ludziom, gdy w przejrzeniu swem przekonał się, że znajdzie ludzi, którzy weń uwierzą“? W późniejszych swoich pismach

ten pogląd rozwinał jeszcze ś. Augustyn. W odpowiedzi na zarzuty dodaje, że Bóg jeszcze przed Chrystusem po części skrycie, po części jawnie działał wśród pogan i Żydów tak, iż zbawczej siły religii nikomu nie brakło, który był jej godny. Z drugiej strony czyni on uwagę, że wedle listu do Efezów 1, 4 przejrzenie boże może być odniesione do wyboru przed początkiem świata, o ile to nieodzownem się okazywało dla sprawy zbawienia. Atoli i dzisiaj działania i dążenia ludzkie nie są dla tej sprawy obojętne. Wprawdzie pewien późniejszy zwolennik Augustyna mniema, że ani rozum, ani badanie żadne nie zdolne są dociec, dlaczego nieskończenie dobry i sprawiedliwy wszystko przewidujący Bóg wszechmocny wszystkich ludzi pozostawił przez wieki całe w stanie niewiary, aby się nad wszystkimi zmiłować (Rzym. 11, 32), ale nawet i wtedy jeszcze tyle ludów w grzechu pograżonych zaniechał oświecić?

9. Teologowie średniowieczni poszli za Ojcami. Wedle nich Chrystus dlatego nie przyszedł wcześniej, aby Zakon przez swoje nakazy i prorocтва przez swe nauki całą swą niemoc mogły człowiekowi okazać, iżby przez to wiara stopniowo wzrastała i łaska tem lepiej mogła się ujawnić. Św. Tomasz pytanie, czy nie słuszniej byłoby, aby Bóg od początku stał się człowiekiem: rozstrzyga w ten sposób, iż przed grzechem było to niepotrzebne, albowiem tylko chory potrzebuje lekarza; ale i po grzechu zaraz nie przyniósł Bóg zbawienia, iżby grzeszny człowiek upokorzył się i rozpoznał potrzebę zbawienia, które przyszło przy spełnieniu się czasów, jakie Bóg odwiecznie przeznaczył. Do tego dodaje jeszcze św. Tomasz: „Bóg pozostawił człowiekowi wolną wolę w prawie natury, aby w ten sposób siły swej natury należycie rozpoznał; skoro zaś okazała się jego bezsilność otrzymał Zakon: ale ten przyczynił się jeszcze do wzmocnienia choroby nie dlatego, iżby był ułomny, lecz z powodu ułomności natury i wtedy człowiek w poczuciu swej niemocy musiał wzywać lekarza niebiańskiego i pragnąć wsparcia łaski bożej“. Prócz tego musiał się dokonać postęp od niedoskonałości do doskonałości, od rzeczy ziemskich do duchownych, niebiańskich. Wreszcie wraz z apostołem (Gal. 4, 4) trzeba uznać, iż im większy był sędzia, mający przyjść, tem dłuższy musiał być szereg jego poprzedników—proroków.

Nowsi apologetyci w większości przyswajają sobie powyższy pogląd. Tomiści i w tym względzie hołdują zasadom św. Augu-

styna i surowej scholastyki: „nie badaj, jeśli nie chcesz błędzić.“ Atoli potem, co powiedzieliśmy o przygotowaniu do dzieła zbawienia w pogaństwie i żydostwie, możemy bez ujmy dla tajemnicy bożej przytoczyć też pewne przyrodzone wyjaśnienia. I w starożytności znajdują się wszędzie ślady Boga, nieznacznie i stopniowo ujawniające się w świadomości ludzkiej, wedle prawa wychowania rodzaju ludzkiego, aż dojrzał on do przyjęcia z pełną wiarą najwyższego objawienia. Duch człowieka musiał naprzód wznieść się na tę wyżynę rozwoju, na której idee chrześcijańskiego Objawienia stały mu się dostępne. I dzisiaj misjonarze, nawracający pogan muszą ich dusze stopniowo kształcić religijnie, zanim poczynają im głosić Ewangelie; ongi cały rodzaj ludzki musiał przejść przez ten stan przygotowawczy.

Jeśli musimy uznać poniekąd światło Objawienia w epoce przedchrześcijańskiej, to tem więcej uwydatnić nam trzeba działającą wstecz siłę ofiary krzyżowej. Chrystus umarł dla wszystkich ludzi. Mężowie sprawiedliwi Starego Testamentu żyli nadzieją na przyjscie Mesjasza. Atoli i pogaństwu nie brakło wszelkiej łaski i do niego stosowała się ogólna zasada: temu, co czyni swą powinność, Bóg łaski swej nie odmawia. Nikt nie popadł w zgubę bez własnej winy. Pamiętać trzeba, że dzieło zbawienia nie dobro jednostek tylko, lecz całego człowieczeństwa ma na celu. Stosuje się to tem bardziej do ludów, które Bóg pozostawił na własnych ich drogach. Jednostka zaplątana była wprawdzie w sprawy całej zbiorowości, ale zawsze pozostawiona jej była możność znalezienia dróg lepszych przy pomocy łaski bożej.

10. Z tego faktu, że Mesjasz zjawił się w tym czasie, w którym najbardziej był oczekiwany, daje się wysnuć bardzo silny dowód przemawiający za osobistością Chrystusa. Ale czy nie może tu zachodzić dwojaka wątpliwość: Chrystus mógł użytkować pomyślnie dla siebie okoliczności, aby odegrywać rolę Mesjasza, albo też przez te okoliczności mógł dojść stopniowo do uświadomienia sobie swego posłannictwa mesyanicznego? Pierwsza alternatywa może być postawiona chyba przez fanatyczną niewiarę. Postać Chrystusa zbyt szlachetną i wzniosłą okazuje się tak w Piśmie św., jak i w historyi, aby na nią można taką plamę rzucać. O umyślnem oszustwie nikt nie ośmieli się mówić.

Ale może Jezus sam został w błąd wprowadzony, dał się

ciągnąć i unieść złudzeniu? Na to trzeba odpowiedzieć, że nie tylko Ewangelie od samego początku przedstawiają Jezusa, jako posiadającego pełnię świadomości swego posłannictwa, ale niejednokrotnie uwydatniają powoływanie się przezeń na prorocтва mesyaniczne i odnoszenie ich do siebie. Wobec tego hipoteza samoułudy nie daje się utrzymać. Czyżby mógł on się odwoływać z taką pewnością z takim bezwarunkowym zaufaniem do świadectw Starego Testamentu, gdyby od początku nie żywił przekonania, iż takowe do niego wprost się odnoszą? Czysto ludzkie przeświadczenie, sama *fides humana* nie mogłyby go upoważnić do przypisywania sobie tego wyjątkowego posłannictwa w dziele zbawienia. Mogło to być litylko wprost od Boga pochodzące posłannictwo. Bez uznania tej prawdy zasadniczej charakter Jezusa przedstawiałby się nam w świetle fałszywym i dwuznacznym, jego jasność, czystość i wzniosła prawda, choćby ze stanowiska naturalnego, świadczą o mesyinizmie Jezusa.

11. Powszechna wiara w Mesyasza i oczekiwanie Zbawcy w danej chwili dziejowej sprawiło, że apostołowie żywiłi pewnością zwiastowanej przez Jezusa bliskości królestwa bożego. Prawda, z razu wiarę tę wzbudzała w nich głównie osobistość Mistrza, potęga jego ducha i słowa; ale wiara w Jezusa, jako Mesyasza, przez to właśnie była możliwa, iż wierzyli oni w Mesyasza i w Jezusie ideał swój znaleźli urzeczywistnionym, oraz wypełnienie wszystkich prorocत्व mesyanicznych. Dowód tego wypełnienia służył im nietylko dla przekonywania słuchaczy, przed którymi głosili naukę o nieznanym im Mistrzu, potrzebny on był i samym, głosicielom prawdy, ale oczywiście dowód ten nie był bezpośrednią pobudką wiary w Jezusa. Osobistość jego, fakty jego życia, cuda i nauka, a przedewszystkiem zmartwychwstanie współdziałały tutaj i świadczyły o spełnieniu się odwiecznych oczekiwań i przepowiedni. Zmartwychwstanie stanowiło klucz otwierający tajniki Starego Testamentu. Wychodząc z wiary w tryumfującego nad śmiercią Zbawcę stało się możliwym i łatwym znaleźć w Zakonie i w prorokach poszczególne rysy mesyaniczne i stopniowo wytworzyć tą drogą dowód, który jako sięć całe życie Jezusa oplata. W poszczególnych słowach i zwrotach proroków dostrzeżono teraz całokształtny obraz postaci Jezusowej w zasadniczych jej rysach (Mat. 12, 18; 13, 14).

12. Udowodnienie mesyanicznego posłannictwa Jezusa pociągnęło za sobą dalsze konsekwencye. W prorocत्वach bowiem

zarysowany jest Mesjasz, jako Syn boży, arcykapłan i król. Królestwo boże staje się nowem przymierzem, początkiem czystszego kultu bożego w duchu i w prawdzie, dziedziną rozgrzeszenia i przebaczenia, mieszkaniem zstępującego na wszystkich ludzi Ducha św. Jeśli tedy Jezus istotnie jest Mesjaszem, wszystkie te rysy z proroctw mesyanicznych wzięte stosować się muszą do niego i do ufundowanego przezeń królestwa bożego.

W imieniu Mesjasza (Jan 1, 42; 4, 25), albo Chrystusa zawiera się dla Jezusa z Nazaret znamie synostwa bożego. Piotr (Mat. 16, 18) i Jan (20, 31) dodają do tego określenia Syn Boga, Syn Boga żywego. Czyż to znamie zawiera się w proroctwach, czy też przez uczniów zostało dodane Jezusowi? Czy należy je brać w znaczeniu moralnem, czy też w znaczeniu właściwego, rzeczywistego synostwa bożego? W tych pytaniach streszcza się cała kwestya wartości dla nas proroctw. Jeśli Chrystus był prawdziwym Bogiem, prorokom nie mogło to być tajne, jeśli nie był Bogiem, to jego charakter Mesjasza traci dla nas główną swą doniosłość. Jeśli osobistość Mesjasza z proroctw ma być wyprawdzona, to nie może w nich braknąć pojęcia boskiej osoby.

Sam Pan zawstydział Żydów przytoczeniem Ps. 109: „rzekł Pan Panu memu i t. d.“, któremu mesyanicznego charakteru nie odmawiali oni wcale. Czyż Pan Dawida nie jest starszy, niżli Dawid? Czyż możliwe jest odnoszenie do Dawida tego wyrażenia o tak jasnem, niezaprzeczonem znaczeniu mesyanicznem? Zwrót: „tyś jest Synem moim, jam Ciebie dziś zrodził“ (Ps. 2, 7) ma oznaczać wprawdzie utwierdzenie w najwyższem kapłaństwie (Hebr. 5, 5) i wzbudzenie z martwych (Dz. Ap. 13, 33), ale pełne swoje wyjaśnienie znajduje on w idei przedwiecznego zrodzenia, które warunkuje oba poprzednie znaczenia. Dziś dla Jahwego jest wiekuistym dziś, czyli wiecznością.

U Izajasza zowie się Mesjasz Emanuel, co znaczy Bóg z nami (7, 14), mocny Bóg, Ojciec wieczności. W innem miejscu (11, 1) wysławia ten prorok ducha, który spocznie na Mesjaszu, ducha pobożności i bojaźni bożej; ale czy stąd wynika zapoznanie bóstwa Mesjasza? Moznaby tak mniemać, gdyby Izajaszowi obce było pojęcie ludzkiego, poniżonego Mesjasza w jego połączeniu z Synem bożym. Owóz to zestawienie wielokrotnie się powtarza u proroka. Jeremiasz zowie Mesjasza (23, 6) „Pan sprawiedliwy nasz“, Jahwe-Zbawca, t. j. ten, który jest źródłem naszego zbawienia. Micheasz (5, 2) zowie go królem,

którego początek w dniach wieczności. Jeśli zwraca się Mesjasz do Jahwego, zowiąc go Bogiem, nie wyklucza to własnego jego bóstwa. Podobnie jak u Zacharyasza (9, 8—10) nie jest wykluczona osobistość Mesjasza, przez to, że Boga samego królem i zbawcą ludu nazywa. Jest to naturalny wynik poetyckiego sposobu przedstawienia rzeczy u proroków, skoro ci łączą z sobą obrazy istoty ziemskiej i niebieskiej, Bóstwa i króla, skoro niekiedy utożsamiają Jahwego z jego pomazańcem, a innym razem oddzielają ich od siebie i stawiają w stosunku zależności.

Jak wielką przywiązywano wagę do tych wyrażen świadczą zmiany i osłabienia, jakie przekład Septuaginty wprowadza w Izajaszu (9, 6), gdy zowie Mesjasza nie Bogiem, lecz aniołem dobrej rady. Podobnie w ustępie Micheasza (5, 2) wyrażenie „wyjście jego odedni wieczności“ zmienione jest na „Imię jego od wieczności“. W przytoczonym wyżej wstępie proroka Daniela bóstwo przybywającego na obłokach Syna człowieka tak wyraźnie jest zaznaczone, iż nawet najsurowsi krytycy przyznać musieli, że tu wiara w bóstwo Chrystusa prawdopodobnie przedziła się na wiarę w jego przedświatowy z Boga początek w jego preegzystencję. Podobnie w księgach Mądrości stosunek Jahwego do Mesjasza metafizycznie jest wyjaśniony. Niewątpliwie zastosowanie i dalszy ciąg tej nauki o Logosie, znajdujemy w liście do Żydów i w czwartej Ewangelii.

13. I Żydzi nie mogli uniknąć tych konsekwencji wpływających ze Starego Testamentu. W księdze Henocha, napisanej w epoce Machabeuszów, przebija jeszcze starodawny religijny duch Judaizmu. Mesjasz zwany jest w niej wybranym, namaszczone synem człowieczym, zbliża się bardzo do Boga, otoczony jest chwałą nadziemską i mocą Sędziego najwyższego obdarzony (Jan 5, 27). Preegzystencja jego wyraźnie tam jest zaznaczona; nie tylko epoka zbawienia, lecz i sam Mesjasz z przejrzenia bożego powstaje. W jednym miejscu nosi on nawet miano Syna bożego. Jakkolwiek wraz z aniołami wysławia Boga, to z drugiej strony ukazuje się też jako zasiadający na tronie wspaniałości bożej, czczony przez wszystkich i nad wszystkimi władający. Rozpoznajemy tu wyraźnie związek aleksandryjskiej nauki o Logosie i palestyńskiej nauki mądrości z ideą Mesjasza; związek bardzo rzadki w epoce przedchrześcijańskiej na gruncie palestyńskim. Księga Psalmów Salomonowych z początków panowania rzymskiego zwraca się bardziej do ziemskiej

strony Mesyasza, wyraża wszakże i duchowo - religijną tęsknotę do Mesyasza, króla w państwie prawdy i sprawiedliwości. Pochodzące z czasów po zburzeniu Jerozolimy „Wniebowstąpienie Mojżesza“ nadaje królestwu mesyanicznemu charakter nadziejski, Mesyasza przedstawia jako zesłańca Jahwy, ale zarazem jako Najwyższego, jako Boga jedynego i wiekuistego W czwartej księdze Ezdrasza Mesyasz, zwany Synem bożym, od Boga odróżniany jest jako władca, mający umrzeć po 400 - letniem panowaniu. Nawet rabini z epoki pochrześcijańskiej zmuszeni są uznać dwojaki charakter Mesyasza. Aby uniknąć uznania Mesyasza w Jezusie, z jednego zapowiedzianego czynią dwie osoby: Mesyasza syna Józefa i Mesyasza syna Dawida. Tamten niskiego pochodzenia, pogardzany i trędowaty ulega w końcu władzy Armilusa czyli Goga i Magoga; ten dziedzic zapowiedzi w raju zwycięża wszystkich nieprzyjaciół i zakłada wszechświatowe państwo żydowskie. Wedle Klementynów na tem polega różnica pomiędzy chrześcijanami i Żydami, że tamci wierzą w Mesyasza, który już przyszedł na świat w niskim stanie, ci cieszą się nadzieją jego przyjścia.

Nawet z Ewangelii możemy wysnuć dowód, że w epoce współczesnej oczekiwano Mesyasza w podwójnym charakterze: jako władcy żydowskiego i jako Syna bożego. Zacharyasz i Elżbieta, Symeon i Anna przeniknęci są głębokim, religijnym duchem mesyanicznym i wyobrażają najwznioślejsze nadzieje zbawienia Izraela. Pieśń dziękczynna Zacharyasza i modlitwa dziękczynna Symeona okazują, jakie wysokie wyobrażenia o przygotowanym dla świata zbawieniu żywiono wówczas. Nawet szatani i demoni zowią w Ewangeljach Chrystusa Synem bożym (Mat. 4, 3, 6; Mar. 3, 11). Łukasz dodaje przytem: „Jezus łając nie dopuszczał im, mówiąc, że wiedzieli, iż on jest Chrystusem“ (4, 41). Nataniel wita Chrystusa przy pierwszych słowach: „Rabbi, tyś jest Syn boży, tyś jest król Izraelski“ (Jan 1, 50). Arcykapłan zapytuje Jezusa, czy jest Synem bożym (Mat. 26, 63; Łuk. 23, 70). Wyrażenia te byłyby niemożliwe, gdyby wśród Żydów współczesnych Mesyasz nie uchodził za Syna bożego. Skoro nazwę tę poczytywali oni w zastosowaniu do Chrystusa za bluźnierstwo, (Por. Jan 5, 18; 10, 36; 19, 7; Mat. 27—40; 43, 54) tem samem uznawali całe wzniosłe jej znaczenie. Wjazd tryumfalny Jezusa do Jerozolimy na osłęciu, według przepowiedni (Zach. 9, 9; Mat.

21, 5) przekraczał zwykle żydowskie, po ziemsku pojmowane nadzieje mesyaniczne. Zawierał on w sobie pierwiastek religijno-liturgiczny i rys nadziejski, który przez cuda, a szczególnie przez wskrzeszenie Łazarza oddziaływał nawet na zmysłowy lud żydowski.

14. Możemy powiedzieć ze św. Augustynem: „Prorocy głosili Chrystusa, ale heretycy nie uznają bóstwa Chrystusa ani w prorocत्वach, ani w Ewangeliach, tem mniej mogli je uznawać Żydzi, dopóki serca ich zakryte były zasłoną“. Trwanie Żydów w stanie nieszczęścia i poniżenia jest świadectwem religijno-duchowego charakteru prorocत्व o Chrystusie. Bez nadziei, bez prorocत्व, bez królów, są oni dowodem upadku starej teokracji, spowodowanego przez mesyaniczne ich zboczenia. Berłoż odjęte zostało od Judy, świątynia zburzona, ziemia obiecana owdładnięta przez niewiernych. Albo więc mesyaniczne nadzieje próżne były i daremne, albo muszą one być odniesione do Mesyasza w wyższym, duchowym znaczeniu, jako do króla niebieskiego i Syna bożego. Rabinusi usiłowali następnie tak wykladać zakon, aby go pogodzić z terażniejszością, ale wszelkie dowodzenia przeciw faktowi zstąpienia Mesyasza okazały się daremnymi. Żydzi nie poznali Mesyasza w jego wielkości, gdy głosił swoją boskość, swoją wiekiistość; nie poznali go też w jego poniżeniu, gdy stał przed nimi jako opuszczony, cierpiący syn człowieka, pozornie od Boga zapomniany. Pierwszy ich błąd stąd wyniknął, iż z powodów ziemskich i samolubnych zapoznawali byt wiekiisty; drugi stąd, iż poczytywali za wieczne panowanie Mesyasza w ziemskim zrozumieniu jego potęgi i wspaniałości. Cóż im tedy pozostało z Zakonu i prorocत्व?

15. Trudno o większe przeciwieństwo, jak to, które widzimy pomiędzy kreślonymi przez proroków i psalmistów obrazami wiekiistego Syonu świątyni, oraz przepowiedniami Pana o zburzeniu jej. Prorocy oglądają w duchu wszystkie ludy pielgrzymujące do Jerozolimy, aby uczeić najwyższego Boga; Jezus na górze Oliwnej, w obliczu wznoszącej się przed nim wspaniałej świątyni, zwiastuje jej upadek: „zaprawdę powiadam wam, nie zostanie tu kamień na kamieniu, któryby tu nie został zepsowany“ (Mat. 24, 2). Jakże pogodzić te sprzeczne przepowiednie? Kładziono nieraz nacisk na dwoistość dawnych prorocत्व i to także podnoszono, że wina Żydów ściągnęła klęskę na Jerozolimę i świątynię. Któż mógłby nakreślić obraz rozwoju króle-

stwa mesyanicznego, gdyby wszyscy ludzie poszli z wiarą za Chrystusem? Czyżby mógł wtedy Jezus skarżyć się: „Jak często chciałem zgromadzić dzieci twoje, a nie chciałoś“? Faktycznie inaczej się stało; stało się wedle przepowiedni proroków, którzy niewiarę ludu przepowiedzieli.

Skoro tedy Jezus przeciwko nadziejom powszechnym ludu żydowskiego zbudował świątynię duchową i przepowiedział upadek świątyni rękami ludzkimi wzniesionej, sam on stał się największym prorokiem, okazał swą wiedzę boską, dał rękojmię wiary, jakiej dla siebie wymagał. Zrozumiałem jest wobec tego, iż synoptycy, im więcej zbliżał się czas spełnienia, tem wyraźniej i dobitniej wskazywali na przepowiednie Pana. Uczniowie po jego zmartwychstaniu poznali, że wszystko się spełniło, co on sam o sobie i co prorocy o nim zwiastowali, uwierzyli weń przeto, jako w Syna bożego i tem bardziej przekonali się o prawdzie jego przepowiedni eschatologicznych. Przepowiednie Pana z proroctwami w tem się zgadzają, że łączą w jedną całość, co blizkie i dalekie, co ziemskie i niebiańskie i przez to właśnie spełniają dalekie, religijne i moralne zadania, jakkolwiek oczekujące w tęsknocie gminy pierwotne w swej wierze o bliskości końca świata myliły się co do czasu. Skoro jednak jedna część proroctw w straszliwy sposób się spełniła przez zburzenie Jerozolimy, druga jej część, znajdując w tem spełnieniu rękojmię swej prawdy, stała się motywem religijnych dążeń po wszystkie czasy.

16. Duch boży objawił się w prorokach nietylko przez słowo przepowiedni, lecz także przez siłę zwiastowanego cudu. Nietylko przepowiadali oni rysy poszczególnie z życia Mesyasza, lecz podnosili też dowody boskiej jego mocy. Bez działalności cudotwórczej Jezus nie mógłby być uznany za Mesyasza; ale czy cudy same przez się ukazują w nim Syna bożego? Wzięte w odosobnieniu nie mogą służyć za dowód, ale słowa Pana stwierdzone cudami są niezbytym dowodem jego boskości. Sama przez się cudotwórcza działalność jest dowodem mesyanizmu. Żydzi zawsze od Mesyasza oczekiwali znaków większych, aniżeli te, co zdziałali Mojżesz i prorocy. Miał on sprowadzić na ziemię erę wiekuistego szczęścia i pokoju, tak przynajmniej wydaje się w zewnętrznej swej postaci zwiastowany przez proroków obraz królestwa mesyanicznego. Skoro jednak oddzielimy formę od treści, powłokę od jędra, cel religijno-moralny jasno się nam ukáže. Cuda Jezusa przedstawiają się nam wtedy nietylko jako

znamiona mesyanicznego charakteru, lecz też jako objawy zbawczej siły duchowej, jako motywy wiary. Tej ich celowości nie podobna zapoznawać w Ewangeli. Tak jawne skutki cudów, jako też zakaz ich głoszenia, zarówno świadczą o ich zadaniu religijnem i moralnem. Gdyby Jezus czynił swe cuda litylko dla ulżenia niedoli i nędzy ludzkiej, nie spełniłaby ich publicznie, i ewangeliści nie przekazaliby nam o nich wiadomości. Cuda miałyby wtedy wyłącznie charakter znaków mesyanicznych. Albo więc zewnętrzne rozumienie proroctw mesyanicznych jest słuszne, a w takim razie nie spełniły się one całkowicie, albo jest niesłuszne, a wtedy cuda Jezusa inaczej muszą być rozumiane, inaczej należy pojmować opowieść o nich ewangelistów.

17. Mesyaniczne znaczenie cudów zdaje się przemagać w Ewangeli. Mateusza. Podaje on wiadomości o nauczającym i cudotwórczem działaniu Jezusa, aby udowodnić mesyaniczny jego charakter. Poprzedza to następującymi słowy: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w bóżnicach ich i przepowiadając Ewangelię królestwa, a uzdrawiając wszelaką chorobę i wszelaką niemoc między ludem“ (4, 25). Znaczenie cudów leczniczych określa cytata z Izajasza: „On niemocy nasze przyjął i choroby nasze nosił“ (8. 17), jakkolwiek nie jest to pono najbliższe znaczenie tego miejsca (1 Piotr 2, 22). Wszelako już u Mateusza cuda przekraczają czysto mesyaniczny charakter, dodaje on bowiem, że Jezus dla utwierdzenia dokonanego z mocy swej odpuszczenia grzechów wyleczył sparaliżowanego (9, 16). Stwierdzając swe słowa przez cud, czyni on znak zmysłowy znamieniem swej wyższej boskiej mocy.

Dobitniej jeszcze występuje to znaczenie cudów w Ewangeli. Marka. Ma ona na celu głównie udowodnienie, że Jezus jest Synem bożym. Ewangelista dowodzi tego więcej przez żywe obrazowanie czynności Jezusa, aniżeli przez jego mowy i dowody z Pisma św. Czy wobec tego nie należałoby oczekiwać, że cudotwórca zajmie tutaj naczelnie miejsce? A jednak nie jest tak. Wprawdzie Marek dokładnie i barwnie przedstawia cuda Jezusa, ale jakkolwiek pomija kazanie na górze, to jednak pomieszcza odnoszącą się doń uwagę Mateusza o wrażeniu wywiebranem przez mowę Jezusa: „I zdumiewali się na naukę Jego, albowiem je uczył, jako władzę mający, nie jako doktorowie“ (1, 22. Mat. 7, 28). Nawet po pierwszym cudzie Jezusa w synagodze kreśli wrażenie jego na obecnych: „I dziwowali się

wszyscy między sobą mówiąc: cóż to jest, cóż to za nowa nauka, iż władzom i duchom nieczystym nakazuje, a są mu posłuszne“ (1, 27)?

Cud stoi tedy na drugim miejscu, jako potwierdzenie nauki, którą Jezus głosił o sobie i o swem posłannictwie. „Idźcie do blizkich wsi i miast, mówi Jezus do Symona, abym i tam przepowiadał, bom na to przyszedł. I kazał w bóżnicach ich i po wszystkiej Galilei i wyrzucał czarty“ (1, 38, 39). Marek przeprowadza swój dowód, przedstawiając z jednej strony naukę Mistrza, jako nową, niesłychaną dotąd siłą oddziaływającą na słuchaczy⁹, z drugiej strony ukazując nadzwyczajne znaki, którymi Jezus stwierdza swą naukę. Cała Ewangelia przeniknięta jest zdumieniem nad niebiańską, boską postacią, przynoszącą z niebios niewymownie wzniosłą naukę, stwierdzoną cudami. Wiadomo, że właśnie Marek najczęściej wspomina zakaz szerezenia wieści o cudownych uleczeniach. Jakkolwiek spowodowany on jest poniekąd przez względy społeczne, to jednak głębszą tego przyczynę szukać należy w istotnem znaczeniu cudów. Same przez się nie powinny one i nie mogły stanowić uzasadnienia wiary, miały być tylko stwierdzeniem tego co Jezus głosił o sobie i czego się dla siebie domagał.

Łukasz przedstawia głównie cuda z punktu widzenia boskiej miłości i boskiego miłosierdzia. Jezus jest miłosiernym samarytaninem, który przybył, aby rany opatrywać i leczyć, cierpieniom ulgę przynosić, nędzę i niedolę ludzką pocieszać. Jezus jest dobrym pasterzem, który idzie na poszukiwanie zgubionej owcy z domu Izraela, jest litościwym Zbawcą, który grzeszników i celników swą obecnością i swą łaską uszczęśliwia. Powołując się na Izajasza, oznajmia Jezus to swoje zadanie w synagodze nazaretańskiej; i Łukasz opowieść o tem, niby program ogólny, stawia na czele swego przedstawienia działalności, publicznej (4, 16). Właśnie tę stronę działalności mesyanicznej, zgodnie z św. Pawłem, wysuwa na pierwszy plan, aby ukazać miłość Boga dla ludzi, która zjawiła się na ziemi, aby im nieść pomoc i ratunek. Jego litościwy Zbawca nie jest to spotęgowany, idealny typ człowieczeństwa, lecz pierwowzór miłości w Synie bożym, który dla zbawienia ludzkości się poświęca i śmierć ponosi.

18. Ewangelista Jan stanowisko swoje wyraźnie zaznacza (20 30). Podaje on cuda, jako motyw wiary w Chrystusa Syna bożego, przez którego człowiek żywot wieczny osiąga. W tym

celu z wielkiej liczby cudów Jezusa te wybiera, które przez swą niezwykłość i nadzwyczajność najbardziej się nadają dla okazania wzniosłości spełniającego je Chrystusa. Tę wzniosłość pojmuje Jan, jako właściwą jednorodzonemu Synowi bożemu. Niemniej przeto nie zaniedbał Jan i w przemówieniach Jezusa wyrazić tę zasadniczą dążność swej Ewangelii. Wszędzie cuda łączą się organicznie z boskimi naukami Pana.

Ale czy w czwartej Ewangelii właśnie nie powołuje się Jezus przy swojej cudotwórczej działalności na pomoc Ojca w niebiesiach? Nawet życzliwa krytyka utrzymuje, że cuda nie są tu dowodem boskiej wszechmocy, lecz są zdziałane przez moc Ojca. Zwracaliśmy poprzednio kilkakrotnie uwagę na tę właściwość w czwartej Ewangelii i wyjaśnialiśmy ją względem na monoteizm żydowski. Nie wyda się też dziwnem, jeśli Jezus przed wskrzeszeniem Łazarza tak się modli: „Ojcze, dziękuję Tobie, żeś mnie wysłuchał. A jam ci wiedział, że mnie zawsze wysłuchasz, alem rzekł do ludu, który około stoi, aby wierzyli, żeś Ty mnie posłał“ (11, 49). Pamiętać trzeba, że ewangelista na krótko przedtem kładzie w usta Pana takie słowa: „Jam ci jest zmartwychwstanie i życie, kto we mnie wierzy, żyć będzie, aczkolwiekby umarł“. Z zestawienia tych słów Chrystusa okazuje się, że powyższa modlitwa nie zaprzecza jego mocy, lecz ma na celu pouczać nieświadomych Żydów, iż działa on we wszystkim jako posłany przez Ojca, którego oni wielbią. W ten sposób uwydatniona jest tem silniej jedność jego z Ojcem.

19. Z tego wszystkiego daje się wysnuć wniosek, że cuda same przez się, bez związku ze słowami, nie dają pełnego dowodu bóstwa Jezusa. Nauka i dzieło jego ściśle są zjednoczone. Wierzący zrazu odwrotnie sądzili. Ojcowie utrzymywali, że podobnie jak Bóg daje się poznać stworzeniu, tak i jego dzieła ukazują w nim Pana stworzenia. Kto może uleczyć chorego z urodzenia, ten może i stworzyć człowieka. Kto wodę w wino przemienia, ten jest Panem wody i t. d. Cuda są bezpośrednim ujawnieniem bóstwa i mocy bożej. Oczywiście jednak Ojcowie milcząco przyjmowali jako ściśle związaną z cudami naukę Jezusa. Prawda, że jeżeli uwzględnimy całość dzieła Jezusowego i stosunek Chrześcijaństwa do umierającego pogaństwa, do ustępującego żydowstwa, to będziemy mogli rzec, iż cudotwórczość Jezusa przedstawia się nam jako wspaniałe objawienie się Boga w naturze. Skoro jednak niewykluczony jest fakt, że


i zesłaniec boży, nie będąc Bogiem, działać może cuda, one same nie są jeszcze bezwzględny dowodem boskości.

Stają się nim wszakże, gdy łączą się z pozytywnymi orzeczeniami Pana. Kto mógł o sobie powiedzieć: „Ojciec mój aż dotąd działa i ja działam, jako Ojciec zbudza zmarłe i ożywia je, tak i Syn, które chce ożywia“ (Jan 5, 17, 21), ten popełniłby największe bluźnierstwo, gdyby nie znalazł potwierdzenia swych słów w cudotwórczej swej mocy. Cuda mądrości w jego nauce, cuda świętości w jego życiu, cuda miłości w jego poświęceniu dla człowieczeństwa łączą się z cudami wszechmocy, aby przy mądrości i dobroci wszechmoc bożą okazać i obraz Syna bożego uzupełnić. Tak pojmują tę prawdę ewangelisci, Dzieje Apostolskie i listy. Apostołom pozostawił Pan moc działania cudów — nowy dowód jego wszechmocy stwierdzonej też przez własne jego słowa: „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi“ (Mat. 28, 18). „Jako mię posłał Ojciec i ja was posyłam“ (Jan 20, 21).

Bóg i człowiek.

Trudność nakreślenia charakterystyki Jezusa. — Przenikanie się wzajemne pierwiastków bóstwa i człowieczeństwa. — Bóg - człowiek. — Tożsamość osoby w obu naturach. — Rozwój cielesny Jezusa. — Rozwój duchowy. — Nazarejczykom nieznaną była istota Jezusa. — Jezus nie otrzymał wykształcenia naukowego. — Prawda Jezusa wyzwala wierzących. — Bezgrzeszność Jezusa, wyrażona bezpośrednio w Piśmie św. — Ta charakterystyka Jezusa nie może być wyjaśniona przez stronną dlań miłość uczniów. — Nawet wrogowie Jezusa przez swoje bezpodstawne zarzuty świadczą o jego bezgrzeszności. — Błuznierstwo wskutek odpuszczenia grzechów, naruszenia sabatu, Chrzt w Jordanie. — I w wewnętrznym życiu Jezusa brak śladów grzeszności. — Pozytywna strona jego charakteru etycznego. — Bezżenstwo Jezusa. — Miłość bliźniego, pokora i zaparcie się siebie. — Najwyższy wzór cnót. — Jezus ideał dla ludzi wszelkich stanów. — Dzieło zbawienia jest dziełem Boga - człowieka. — Urząd proroczy, arcykapłański i królewski. — Wzniosłość nauki Jezusa. — Trójca. — W cieleńiu jest Objawieniem miłości, sprawiedliwości i świętości. — Nauka o królestwie bożem. — Jest ono nie z tego świata królestwem duchowem etycznym dla wszystkich ludzi bez różnicy. — Uświęcenie jednostki rodziny społeczeństwa. — Małżeństwo. — Nerozerwalność takowego. — Czystość w niem. — Dziewictwo. Dobrowolne ubóstwo. — Łaska.

I. Stosunek wzajemny dwóch natur w jednej osobie.

1. harakterystyka Jezusa podwójną napotyka trudność; na-przód z powodu niedostatecznych wiadomości poda-nych przez ewangelistów, następnie skutkiem wyjątkowej

w dziejach człowieczeństwa indywidualności Zbawcy, przez co wszelki jego obraz duchowy jest tylko słabem odbiciem niedoścignętego ideału. Uczniowie Jezusa zbyt silnie byli porwani przez potężne oddziaływanie jego osoby, aby mogli drobniuzgowo dochodzić, jakimi drogami rozwinął się jego charakter. Wszelkie w tym względzie uwagi i badania miały na celu uwydatnienie w osobie Jezusa najwyższego wzoru doskonałości boskiej. Z tego powodu ewangelisci z przemówień Jezusa i faktów jego życia te wybierali, które najwydatniej okazywały nadludzki, boski jego charakter. Chociaż nie wszyscy tak wyraźnie, jak św. Jan oznajmniają, iż oglądali wspaniałość ucieleśnionego Słowa, to jednak zawsze mają oni na celu ukazać zdumionemu oku czytelnika nadzwyczajną wzniosłość charakteru i osoby Mistrza. Nawet Łukasz, który więcej od innych wysuwa naprzód ludzką jego stronę, nigdy nie zapomina o tem, że jest ona tylko znizeniem się dobrowolnem Bóstwa do człowieka.

W ogóle największą trudność charakterystyki stanowi boska natura Mesjasza, który w ludzkiej postaci zjawił się na ziemi. Jako nieskończona w swej mocy i doskonałości nie może ona być pojęta przez skończony i ograniczony umysł ludzki. Oddziałała ona i na ludzką stronę charakteru Jezusa, znosząc w niej wszelką niedoskonałość duchowo-etyczną, która daje się napotkać u największych nawet ludzi. Jezus przeto nie jest człowiekiem indywidualnym, lecz idealnym wzorem człowieczeństwa na ziemi, którego poszczególne znamiona nie są wprawdzie identyczne ze sobą, jak w Bogu, ale niemniej przeto stanowią jednolitą, doskonałą harmonię. Każdy rys charakteru jest wprawdzie ludzki, tylko w najwyższym stopniu udoskonalony, ale wszystkie razem w połączeniu tworzą harmonijną całość nadludzkiej, duchowo-etycznej wzniosłości. Jeśli człowiek najwyższe zajmuje stanowisko w przyrodzie, najwyższemi jest obdarzony uzdolnieniami przyrodzonymi, to Chrystus jest najwznioslejszą postacią wpośród ludzi, w której cały rodzaj ludzki niejako się streszcza (Ef. 1, 10), oraz najwyższe spełnił zadanie, uwarunkowane przez niedoścignięłość naturalnego, ludzkiego uzdolnienia i przez absolutną doskonałość natury boskiej. Już Plato ideał cnoty widział w Bogu. „Naśladuj bóstwo“: takie było wezwanie do cnoty u starożytnych. Każdy lud utworzył sobie jej ideał, odpowiadający szczególnym jego pojęciom; ale charakter Chry-

stusa odpowiada nie żydowskiemu ideałowi, lecz wszechludzkiemu.

2. Pierwiastek ludzki i boski, nieskończoność i skończoność, wzniosłość posłannictwa i nizkość stanu tak przeplatają się w naturze Chrystusa, iż ludzkie poniżenie blaskiem boskości jest rozjaśnione, a niedościgłość tego blasku miarkowana jest przez zakrywającą go zasłonę człowieczeństwa. Nieodłączną właściwością Bóstwa jest udzielanie nadmiaru swego bogactwa, w objawieniu swej chwały niebiańskiej; z drugiej strony zasadniczą cechą człowieczeństwa jest dążność do nieskończoności, wieczności, boskości, do połączenia z Bogiem. Idea nieskończoności, będąca abstrakcją, czyli oderwaniem od tego, co skończone i ograniczone, zwraca ducha ludzkiego, ku absolutowi, którego poszczególne promienie rozproszone są w widzialnem stworzeniu. Pragnienie wiekuistego szczęścia w absolicie wskazuje na połączenie żywiołów skończonych z nieskończoną istotą rzeczy.

W Jezusie połączenie to spełnione zostało nietylko moralnie, lecz i fizycznie. Jest on doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, jest Bogiem-człowiekiem, jak od czasów Origenesa poczęto zwać to cudowne dwóch natur w jednej osobie połączenie. Dopiero po długich walkach zdołano w teologii i w Kościele utrwalić tę prostą, bezpośrednią prawdę dwoistości natury Chrystusa, w Piśmie św. i w tradycyi przekazaną, a tak często zaprzeczaną przez różne herezye. Charakter boski Zbawcy nieraz bywał naruszany, skoro zbyt wielkie przypisywano znaczenie ludzkiemu jego charakterowi. I na odwrót, ludzka strona zupełnie znikła w osobistości Jezusa, skoro uwydatniano wyłącznie wszystko pochłaniającą, absolutną stronę boską w jej sprzeciwieństwie do wszelkiego stworzenia. Ebionityzm i dokeityzm są to dwa bieguny, dokoła których obracały się wszelkie spory przed herezyą ariąńską.

I później, gdy uznano w Chrystusie pełną doskonałość obu natur, pozostało jeszcze dużo do zrobienia w kwestyi wzajemnego ich stosunku i wzajemnych na siebie oddziaływań. Im wyraźniej Pismo św. przedstawia Jezusa we wszystkich jego słowach i czynach, jako jednolitą osobistość, im z większą bezwzględnością boskie i ludzkie jego działania sprowadza do tego samego przedmiotu bądź Syna bożego, bądź Syna człowieczego, tem trudniejszym okazywało się zespolenie obu doskonałych natur

w jednym i tym samym, zawsze jednakim przedmiocie. Zdarzało się nieraz, że bądź połączenie obu natur ulegało rozluźnieniu, przynoszącemu ujmę jedności podmiotu lub osoby, bądź przy ścisłym zachowaniu jedności osobowej, podlegała wątpliwościom niezmiennosc i samodzielność obu natur Jezusowych. Nestoryanizm i eutychanizm, oto były dwa przeciwległe bieguny, odnośnych sporów chrystologicznych.

Skoro nareszcie połączenie obu natur w tej samej duchowej osobie bez zmiany i rozdziału dogmatycznie w Kościele zostały ustalone, upłynęło jeszcze nie mało czasu, zanim wyciągnięto stąd wszystkie konsekwencje. Trzeba było nietylko wyprowadzić zupełną *communicatio idiomatum*, t. j. przeniesienie właściwości jednej natury na drugą w konkretnej osobie Syna bożego, lecz także uwydatnić w każdej z nich właściwą jej wolę i czynność woli. Jeśli jedność osoby uniemożliwiać zdaje się wszelką charakterystykę Jezusa, to pełność natury, ze wszystkimi jej siłami pozwala uprzytomnić sobie charakter właściwy jego ludzkiego, ziemskiego życia. Wprawdzie wskutek zespolenia hypostatycznego (t. j. zespolenia w jednej osobie) obu natur wyda się ten charakter zawsze nieco nadludzkim, niemniej przeto będzie on i czysto - ludzkim charakterem, określającym poszczególną idealno - ludzką postać na ziemi.

Winniśmy tedy sobie uświadomić jasno niemożliwość narysowania dokładnego portretu Jezusa. Jak go widzimy w Pismach apostołów w tradycyi Kościoła, w nauce i w życiu, przedstawia się on nam tak niedościgle wzniosłym, iż możemy tylko z utęsknieniem na niego spoglądać; otoczony jest takim nadziemskim blaskiem, iż oślepia nasze oczy ziemskie; a dłoń nasza bezsilną się okazuje, gdy chce rysy jego odtworzyć. A jednak zadaniem naszym jest naśladować go i odtwarzać w sobie. Uczniowie wielkich mistrzów, pogrążeni w kontemplacyi ich dzieł, nie mają na widoku doszukiwania się w nich braków i niedoskonałości w szczegółach, lecz usiłują wchłonąć w siebie ideę, którą nieśmiertelny geniusz wcielił w znikomym materiale. Niema piękniejszego dzieła od obrazu Pana, podanego nam w Ewangeliach i w tradycyi kościelnej. Zadanie tedy wierzących uczniów nie polega na dopatrywaniu braków w rysunku nieodzownym, wobec niedokładności doczesnych środków, mających wyrazić wiekuisty absolut. Wszelki nasz subiektywizm powinien tu na bok ustąpić, aby poddać się jak najzupełniej oddziaływaniu tego abso-

lutnego obiektywizmu, aby pograżyć się w rozważaniu Chrystusa, jego dzieł i nauk, jego cudów i śmierci, oraz jego działania w Kościele. Nie powinniśmy zciągać go z wyżyn niebiańskich ku naszym niskim poziomom, lecz sami winniśmy wznosić się przezeń ku nadziemskiej, boskiej dziedzinie.

3. Zaledwie jednak przystąpimy do charakterystyki Jezusa, poznajemy zaraz całą jej trudność. Talent wyrabia się w ciszy, charakter w burzliwych prądach życia. Nikt nie występuje od razu w całej pełni swych cech znamienych, nikt nie jest od razu doskonałym. Prawo rozwoju stosuje się i do życia moralno-religijnego. Wychowanie, wykształcenie, stosunki i prądy czasu oddziałują na wyrabianie się człowieka, szczególnie jego charakteru. Każdy mniej lub więcej jest synem swej epoki. Czy możemy powiedzieć to o Jezusie? Czy w jakikolwiek sposób podlegał on wpływowi swego czasu, kraju, ludu?

Nie będziemy teoretycznie odpowiadali na to pytanie, zwrócimy się raczej po odpowiedź do tych, którzy w życiu najbliżsi byli Jezusowi. Św. Łukasz, opowiedziawszy o poczęciu z Ducha św., o narodzeniu w Betleem i okazaniu w świątyni, dodaje: „a dziecię rosło i umacniało się pełne mądrości, a łaska boża była w niem“ (2, 40). To samo powtarza o 12-letnim Jezusie, który zdumiewał uczonych Żydów swą mądrością: „a Jezus pomnażał się w mądrości i w latach i w łasce u Boga i u ludzi“ (2, 52). Porównanie tych ustępów z roz. 1, 80, gdzie mowa o Janie Chrzcicielu wskazują na rozwój ludzki.

Rozwój cielesny Jezusa, który oczywiście nieodzownie musiał towarzyszyć rozwojowi duchownemu, nie wchodzi tutaj w zakres naszego zadania, nie wspominalibyśmy nawet o nim, gdyby nie był poczytywany jedynie za pozorny przez zwolenników tak zwanego doketyzmu. U niektórych późniejszych egzegetów greckich, opierających się na Ewangeliach apokryficznych, jest on zupełnie unicestwiony. Wprawdzie spotykamy w Ewangeliu Jana ustępy (8, 59; 11, 39. Por. Łuk. 4, 30), w których zniknięcie nagle Jezusa z pośród jego nieprzyjaciół w tym duchu t. j. doketycznie mogłoby być wyjaśnione. Nie brakło też i u Ojców prób uzależnienia wszelkich stanów cielesnych Jezusa wyłącznie od jego woli. Ale wszystkie podobne próby pozostają w widocznym sprzeciwieństwie z zupełnie wyraźnym w tym względzie tekstem Pisma św. Nawet Ewangelia Jana, uwydatniająca zaraz we wstępie (1, 14) cielesną naturę Słowa, przedstawia

Jezusa, jako zupełnego człowieka, mającego matkę i braci t. j. krewnych, biorącego udział w weselu w Kanie, spoczywającego w czasie podróży przy studni Jakóba i wybuchającego świętym gniewem przeciwko swym złośliwym wrogom, pełnego współczucia dla przyjaciela Łazarza. Krew z wodą wypływającą z przebitego boku ukrzyżowanego świadczy też o rzeczywistej ludzkiej jego naturze.

Zresztą rozwój cielesny i z tego względu zasługuje na uwagę, iż we wspomnianych ustępach ewangelicznych złączony jest z rozwojem duchowym. We wszystkim, z wyjątkiem grzechu, Jezus okazuje się człowiekiem. Od czasów Ireneusza Ojcowie przedstawiają Chrystusa, jako przechodzącego wszystkie stopnie wieku ludzkiego, aby wszystkie zbawiać. Czyż stąd mamy wyciągać wniosek o analogicznym rozwoju w dziedzinie duchowej? Pewne wyrażenia u Łukasza, zestawiającego obie strony ludzkiej natury Jezusa, zdają się upoważniać do twierdzącej odpowiedzi. Jeśli Jezus istotnie przebył cały rozwój cielesny, albo jak ewangelista się wyraża „pomnażał się w leciech“, to pomnażać się też musiał w mądrości przed Bogiem i przed ludźmi. Łukasz ze wszystkich ewangelistów najsilniej uwydatnia cielesną stronę życia Jezusa, a także i jego duchowo ludzką działalność. Wielokrotnie wspomina, że Jezus udawał się na pustynię i noce na modlitwie spędzał (5, 16; 6, 12; 9, 18). Ojcowie utrzymują, że tak postępował dlatego, aby nam wzór zostawić, albo tłumaczą te postęпки ze swego wyłącznego dogmatycznego stanowiska. Grzegorz z Nazyanu słusznie mówi: „Był on do nas posłany, jako człowiek; posiadał dwie natury i wedle praw przyrody tak samo, jak my uczuwał głód, pragnienie, utrudzenie, ulegał trwodze, zalewał się łzami. Związek hypostatyczny nie wykluczał natury stworzonej, jej sił i znamion“.

Oдноśnie do człowieczeństwa Chrystusowego ustępy Ewangelii znajdują potwierdzenie i w listach św. Pawła. W liście do Żydów uwydatniona jest ludzka strona Jezusa, jego stan poniżenia i cierpienia, jakie znosił. „Albowiem w czem sam ucierpiał i kuszon był, mocen jest i tym, którzy są kuszeni dopomódcz“ (2, 18). „Albowiem nie mamy najwyższego kapłana, któryby się nie mógł ulitować nad krewkościami naszemi, lecz kuszonego we wszystkim na podobieństwo oprócz grzechu“ (4, 15). „Który za dni ciała swego, modlitwy i pokorne prośby temu, który go mógł wybawić od śmierci z wołaniem potężnem i łzami ofia-

rowawszy, był wysłuchan dla swej uczciwości. A chociaż był Synem bożym, nauczył się z tego, co cierpiał posłuszeństwa. A doskonałym zostawszy stał się wszystkim, którzy mu posłuszni są przyczyną zbawienia wiecznego“ (5, 7—9).

4. Niesłusznie pojmowalibyśmy te i tym podobne ustępy, gdybyśmy widzieli w nich tylko stwierdzenie stopniowego ujawniania się charakteru Jezusa, od początku już wewnętrznie skończonego. Niesłusznie jednakże tłumaczyć je w tym duchu, jakoby one miały nas pouczać o empirycznej, doświadczalnej stronie rozwoju Jezusa, postępującego obok rozwoju poznania duchowego, które od czasów scholastyki poczytywane jest za najwyższy stopień dostępnej człowiekowi kontemplacji (*visio beatifica*). Nie można bowiem poczytywać za nabytą tę jasność wewnętrznego widzenia, która była własnością Jezusa, niezależnie od wszelkich ludzkich doświadczeń. W tem poznaniu dwuistym nie należy jednak wpływu wiedzy boskiej rozciągać, aż do zupełnego usunięcia wiedzy ludzkiej, albowiem wola ludzka i jej czynność stałyby się bezprzedmiotowymi, gdyby w życiu Jezusa wola boska w każdej chwili wszystkie ludzkie czynności określała.

Jedno tylko wykluczone być musi w rozwoju Jezusa ze stanowiska Pisma św.: postęp od stanu gorszego do lepszego. W każdej chwili i w każdym położeniu czynności Jezusa są bezwzględnie doskonałe, a jego wiedza wolna od błędu. W tem zawiera się nienaruszalna nigdy zgodność ludzkiej i boskiej wiedzy i woli, zgodność ujawniająca się w jedności osoby, którą możemy nazwać wraz z Janem z Damaszku i wieloma realistycznymi scholastykami bosko-ludzką, albo też dla uniknięcia wszelkich nieporozumień wprost boską osobą, wedle zwykłego sposobu wyrażania się.

Ewangelie apokryficznie zajmowały się wiele historią dzieciństwa Jezusowego i z upodobaniem otaczały je cudownością. Wynikało to, niezależnie od tendencyj heretyckich i stąd, że ewangelisci kanoniczni przemilczeli znaczną część tego okresu w życiu Zbawcy, a w tem, co o niem podali, uwydatnili przygotowanie boskie do dzieła zbawienia. Wszelako wszystkie odnośne podania apokryfów nie posiadają dla charakterystyki Jezusa żadnej zgola wartości. Wzmianki, jakie napotykamy w Ewangeliach, każą owszem przypuszczać, że w epoce dzieciństwa

Chrystusa nazareńczycy nie przeczuwali zgoła boskiej jego misji, a tem mniej boskiego jestestwa. Był on dla nich cieżką, synem cieżli. Nikt nie jest prorokiem między swymi. Św. Łukasz daje do zrozumienia, że matka Boża troskliwie przechowywała znaną jej tajemnicę (2, 19, 51).

5. Te wszystkie wiadomości stwierdzają fakt, że Jezus nie otrzymał naukowego wykształcenia. W ten sposób musimy zrozumieć wspomniane przez Jana (7, 15) zdziwienie uczonych żydowskich: „wszakoz ten umie pismo, gdyż się nie uczył“. Oczywiście nie wyklucza to przypuszczenia, że według powszechnego obyczaju u Żydów, musiał on otrzymać początkowe wiadomości w domu rodzicielskim i słyszał odczytywane w synagodze ustępu Zakonu. To pewna wszakże, że znajomość Pisma św. przekracza u Jezusa zakres odebranego wykształcenia, które z pewnością nie rozciągało się na studia w szkole rabinów jeruzolimskich. Dlatego też zupełnie bezpodstawnie wnoszą z Łukasza 2, 46, że Jezus uczył się u współczesnych znawców Pisma św. Jakże musiało uderzać przeciwieństwo pomiędzy znajomością Pisma św. i stopniem jego naturalnego wykształcenia, gdy od samego początku swej działalności publicznej zwiastował ludowi i uczonym żydowskim bliskość królestwa bożego.

Taka sama zdumiewająca i w naturalny sposób nie dająca się wytłumaczyć mądrość, ukazuje się u Jezusa, gdy niby drugi Mojżesz oznajmia w kazaniu na górze nowe prawa, stosujące się tak do jednostki, jak do zbiorowości społecznej, do życia wewnętrznego, oraz do zewnętrznych stosunków ludzi pomiędzy sobą i względem Boga, albo też, gdy w pełnych prostoty przypowieściach z natury i z życia głosi tajemnice królestwa bożego, wskazuje ścieżki grzechu i cudowne drogi łaski bożej. W zwykłych, ale pełnych znaczenia obrazach, w prostych ale pełnych treści słowach umie Jezus ukazać całe dzieje swojego królestwa aż do skończenia czasów. W nieozdobnych ale porwujących, wnikających do sere opowieściach wskazuje duszom ludzkim drogę z dziedziny błędu do dziedziny łaski bożej, odsłania im tajniki ich życia wewnętrznego aż do najciemniejszych, najskrytszych jego zakątków. Niekiedy w dobitnych, czasem sarkastycznych słowach, piętnuje złość przewrotnych swych wrogów, częściej w sposób pełen miłości poucza słuchaczy o skarbach królestwa bożego; wszędzie w jego słowach i nau-

kach widzimy też samą mądrość bożą, wzniosłą w swej prostocie, prostą w swej wzniosłości, naturalną w sposobie wyrażenia, nie-
dościgłą w głębi myśli.

Bez pomocy systematycznego dyalektycznego wykładu, bez retoryki i filozofii, z przedziwną intuicyją ujmuje każde zagadnienie i rozwiązuje je ze zdumiewającą prostotą i jasnością. Nawet gdybyśmy nie mieli surowych i dobitnych przemówień czwartej Ewangelii, musielibyśmy podziwiać przedziwną sztukę polemiki w sporach podanych przez synoptyków. Krótko i dosadnie streszcza św. Mateusz wyniki jej w następujących słowach: „a żaden nie mógł mu odpowiedzieć słowa; nie śmiał żaden od onego dnia więcej go pytać“ (22, 46).

II. Negatywna strona charakteru Jezusowego.

6. Mędrzec wtenczas tylko może być poczytywany za ideał, gdy objawia praktyczną mądrość, nie tylko wiedzę. Świat starożytny nie znał na ogół nowoczesnego rozdzielenia pomiędzy wiedzę i działaniem, pomiędzy wiedzą teoretyczną i praktyczną. Prawda i mądrość zawsze współrzędnie i w Piśmie św. występują. Wiedza Jezusa nie byłaby prawdziwą mądrością, gdyby się nie wcielała w całym jego życiu. Jeśli powiedział on swym uczniom: „prawda was wyswobodzi“ — to przedewszystkiem w nim samym musiała ona to działanie wyrzucić, w jego własnym życiu wolność zrealizować. Owóż, co to jest wolność? Albo postawmy odwrotne pytanie, na czym polega niewola? Czy nie polega ona przedewszystkiem na podległości władctwu świata ciała, pożądań, grzechów, czarta? Wolność jest tedy wyzwoleniem z więzów świata i jego dóbr, opanowaniem zmysłowości i jej żądz, jest wolnością od grzechu, bezgrzesznością.

Na tem polega negatywna strona moralnego charakteru Jezusa, którą Pismo św. w pełnym znaczeniu jemu tylko jednemu przypisuje. Bezgrzeszność stanowiła nieodzowny warunek całego dzieła zbawienia. Ten tylko, który nie zaznał grzechu, mógł wziąć na siebie grzechy innych ludzi; ten tylko, który nie chodził w jarzmie grzechowym, mógł je zdjąć z karku bliźnich; ten, nad którym czart żadnej władzy nie miał, władzę czarta zdolał zniweczyć. „Albowiem każdy najwyższy kapłan z ludzi wzięty dla ludzi bywa postawion w tem, co do Boga należy:

aby ofiarował dary i ofiary za grzechy; któryby mógł się uzalić na tych, co nie umieją i błędzą; gdyż i on obłożon jest krewkością. Ale dlatego powinien jest, jako za lud, także i sam za się ofiarować za grzech" (Hebr. 5, 1).

Pismo św. mówi o bezgrzeszności Jezusa pośrednio i bezpośrednio. Sam Jezus pyta Żydów, nie chcących wierzyć jego słowom: „Kto z was dowiedzie na mnie grzechu, jeśli prawdę mówię, czemu mnie nie wierzycie“ (Jan 8, 46)? Nie zaprzecza tym słowom ustęp z Mat. (19, 17), przeciwstawiany im przez Straussa; jakkolwiek bowiem wykładalibyśmy tam orzeczenie „dobry“, nie można zeń wnosić, aby Jezus poczytywał się za grzesznego człowieka.

Św. Paweł wyraźnie też podnosi, że nikt nie może zbawiać od grzechu, jeśli sam jest grzesznikiem: „Tego, który nie znał grzechu, uczynił Bóg grzechem za nas: abyśmy się stali sprawiedliwością bożą w Nim“ (2 Kor. 5, 21; Rzym. 5, 18; Fil. 2, 8). „Albowiem przystało, abyśmy takiego mieli najwyższego kapłana świętego, niewinnego, niepokalanego, odłączonego od grzeszników i który stał się wyższy nad niebiosą“ (Hebr. 7, 26), a św. Piotr pisze: „Albowiem na to wezwani jesteście: bo i Chrystus ucierpiał za nas, zostawiając wam przykład, abyście naśladowali tropów jego, który grzechu nie uczynił, ani należona była zdrada w uścich jego“ (1 Piotr 2, 21). Św. Jan, zowiący kłamcą tego, który się poczytuje za wolnego od grzechu, mówi o Jezusie: „A wiecie, iż on się okazał, aby grzechy nasze zgładził; a grzechu w nim nie masz“ (1 Jan 3, 5).

7. Bezpośrednio poucza nas Kościół o bezgrzeszności Jezusa, okazując, że uczniowie czuli się pociągnięci przez niepokalaną jego czystość moralną, a wrogowie daremnie starali się wynaleźć jakąkolwiek na nim plamę. Ale może uczniowie wyidealizowali umiłowanego Mistrza, lub może w swoich opowieściach powodowali się zasadą, że o zmarłym tylko dobrze mówić można? O ile ich znamy z Ewangelii, niepodobna stawiać żadnego z tych przypuszczeń. Nie utworzyli oni sobie na prędce swoich mniemań o Jezusie, lecz stopniowo, w ciągu trzech lat, do nich doszli. Jeżeli pomimo prześladowań i pogardy Żydów wytrwali przy Panu, to musieli być przekonani, wbrew wszelkim zarzutom złośliwym, o czystości jego charakteru. Po śmierci zaś Jezusa umocnił ich w tem przekonaniu sam fakt zmartwychwstania. Kto wierzy w zmartwychwstanie, musi wierzyć w bezgrze-

szność, jako w nieodzowny jego warunek. Zresztą, gdyby śmierć Mistrza spowodowała ułudną idealizację jego postaci w wyobraźni uczniów, to późniejsze losy wyleczyłyby ich gruntownie z tej ułudy. Im bardziej bowiem poznawali w swojej działalności powszechną grzeszność świata, tem mniej mogli być skłonni do uznania wyjątkowej bezgrzeszności Jezusa. Wprawdzie Strauss mówi, że tylko bezgrzeszny może świadczyć o bezgrzeszności, ale można go zapytać, czy żaden grzesznik nie może innego człowieka poczytywać za wolnego od grzechu?

Zresztą ewangelisci choćby chcieli, nie byliby w stanie w swej opowieści o Jezusie usunąć wszelkich cieniów moralnych, gdyby te w jego życiu się zdarzały. Nawet przy największem mistrzostwie nie zdołaliby przedstawić postaci Pana tak szczerze ludzką, a jednak tak niepokalanie czystą. Orygenes utrzymuje, że Bóg umyślnie wybrał ludzi tak prostych, jako świadczących przed potomnością o życiu Pana, aby tem więcej prawdę ich świadectwa ukazać.

8. Ewangelisci ukazali nam też obraz Pana przez pryzmat złośliwych uprzedzeń jego wrogów, przytaczając zarzuty faryzeuszów i doktorów żydowskich. Jakież są te zarzuty? Oto Jezus oskarżany jest o bluźnierstwo, ponieważ grzechy odpuszczał i sam zwał się Synem bożym. Ale już sam sposób stawiania zarzutu, okazuje jego nicość. Jedno z dwojga bowiem, albo Jezus był marzycielem i oszustem, albo prawdziwym Synem bożym. Z pierwszym przypuszczeniem dzisiaj, skoro przewyciężone już zostało niedorzeczne szyderstwo racjonalistów 18 wieku, nikt chyba poważnie występować nie będzie. Nie dałby się z nim pogodzić cały charakter Jezusa, nie dałaby się wytłumaczyć wiara jego uczniów. Czyż podobna przypuścić, aby przez trzy lata mógł nauczać, uzdrawiać, pełnić dobre uczynki, oprzeć się wszelkim chytrym zamachom swych wrogów, gdyby postępował tylko drogą oszustwa?

Podobnie bezzasadnym jest zarzut naruszenia sabatu. Dla Żydów było ono przeciwnem wyraźnemu nakazowi: „święcić będziesz dzień sabatu“. Ale czyż w ten sposób należy rozumieć to święcenie, jak się to praktykowało u Żydów? Pojmowali oni nakaz czysto zewnętrzny, bez wniknięcia w istotną wolę bożą. Zresztą, gdy tego wymagał praktyczny pożytek, dopuszczali liczne wyjątki; gdy np. trzeba było wyciągnąć z dołu bydle, które weń wpadło. Czyż Jezus nie mógł uleczyć w sabat chorej

córki izraelskiej? Cóż lepiej odpowiadało świętości dnia bożego, jak właśnie spełnienie dobrego uczynku? Wszakże nie człowiek jest dla sabatu, lecz sabat dla człowieka. Wszelako Jezus bronił swego czynu uzdrowienia w dniu sabatu nie tylko ze stanowiska dobrych skutków stąd wynikających, lecz także ze stanowiska Nowego Zakonu, prawa jakie głosił, ze stanowiska swego boskiego posłannictwa. Jako człowiek zwyczajny nie mógłby on przeciwstawiać się uświęconemu obyczajowi żydowskiemu, jako Syn boży i Syn człowieczy był panem sabatu.

9. Ale czyż chrzest Jezusa w Jordanie nie sprzeciwia się jego bezgrzeszności? Wszakże Jan na puszczy głosił chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów (Mar. 1, 4). Cała Judea zbiegała się doń, aby chrzcić się i grzechy swe wyznawać; zdarzyło się wtedy, że Jezus z Nazaret przyszedł do Jana, aby go ochrzcił. „I stało się, gdy był ochrzcon wszystek lud i gdy Jezus był ochrzcon i modlił się, że się niebo otworzyło“ (Łuk. 3, 21). Czyż Jezus wraz z ludem przyjął chrzest dla odpuszczenia grzechów? Już sam fakt otworzenia się niebios i dającego się słyszeć głosu: „Tys jest syn mój miły“ świadczy przeciw temu przypuszczeniu. Umiłowany Syn Ojca niebieskiego nie mógł potrzebować oczyszczenia grzechów przez chrzest Janowy. To też Mateusz przedstawia Jana zwracającego się do Jezusa: „Ja mam być ochrzcon od ciebie, a ty idziesz do mnie“, a Jezus odpowiadając, rzekł mu: „zaniechaj teraz, albowiem tak się nam godzi wypełnić wszelką sprawiedliwość“ (3, 14—15). Te słowa nie tylko oznaczają, że Jezus chciał pozostawić nam wzór chrztu chrześcijańskiego i obmył grzechy nasze w Jordanie i uświęcił wodę, udzielając jej siły zmywania plam grzechu. Nie są one też uświęceniem jedynie dzieła Chrzciiciela i umocnieniem przez nie posłannictwa mesyanicznego; Objawienie nadprzyrodzone, od Ojca pochodzące świadczy, że akt chrztu był opatrnościowo przewidziany, był wprowadzeniem Mesjasza na widownię jego posłannictwa w obliczu ostatniego proroka, jego zwiastuna, jakim był Chrzciiciel. Przedtem chrzest z wody stanowił pobudkę do pokuty; odtąd miał on być zarazem chrztem z ducha i ognia, wewnętrznym umocnieniem i odnowieniem duszy; dla Jezusa był on początkiem działalności publicznej. Czyniąc ten krok pierwszy wskazany mu przez Ojca, dał Chrystus dowód posłuszeństwa, które ślubował Ojcu i począł pełnić dzieło sprawiedliwości.

10. Czy w naszem dowodzeniu nie zatrzymaliśmy się na-

zbyt na powierzchni rzeczy? Czy wniknęliśmy w wewnętrzne życie Jezusa? Strauss, Renan i inni krytycy zarzucają brak tego wniknięcia w prawowiernym pojmowaniu charakteru Jezusa. Zaprzeczają oni zgoła możliwości stanu bezgrzesznego, gdyż przy wszelkiem zagłębieniu się w duszy ludzkiej, nieodzownie musimy w niej odnaleźć, mniej lub więcej jawne lub skryte poruszenia złych skłonności. To ostatnie jest słuszne w odniesieniu do wszystkich ludzi, grzechem pierworodnym skalanych, ale nie daje się zastosować do człowieka w ogóle. Możliwość bezgrzeszności natury ludzkiej za łaską bożą nie tylko oczywistą jest dla wierzących chrześcijan, lecz i dla wszystkich, którzy wszechmądrość i wszechdobroć Stwórcy uznają. Owóż Jezus ze względu na swoje stanowisko religijne, posłannictwo boskie i pochodzenie niebiańskie niewątpliwie musiał się znajdować, jako człowiek w wyjątkowym stanie łaski. Ale pomijając to zasadnicze zagadnienie, ograniczywszy się tylko na faktach, czyż możemy słusznie powiedzieć, że apostołowie tylko zewnętrzną stroną swego mistrza mieli na widoku? Wszakże Jezus nieraz, a osobliwie podczas ostatniej wieczerzy odsłaniał im wewnętrzne tajniki swego serca, i nieraz wyraźnie stwierdzał swoją bezgrzeszność w przeciwstawieniu do skalanego grzechami społeczeństwa. Stwierdzał ją, jakkolwiek zaznaczał, że wedle jego nauki nie tylko uczynki, lecz także myśli, żądze i w ogóle wewnętrzne nastroje duszy grzesznymi być mogą. Wzywał nieraz wszystkich ludzi do pokuty, modlitwy błagalnej, jako nieodzownych warunków odpuszczenia grzechów, a sam we własnym swym życiu okazał nam różne, czysto ludzkie jego strony, ale nigdy pokuty, ani praktyk pokutniczych. Cały charakter Jezusa byłby zupełnie niezrozumiały, byłby istotną sprzecznością w sobie, gdybyśmy mogli w najtajniejszych zakątkach jego serca odkryć choćby najdrobniejsze ślady ludzkich słabości. Brak takowych i wynikająca stąd bezgrzeszność Jezusa stanowi podstawę całego Chrześcijaństwa, mającego za główne zadanie wyzwolenie ludzkości z grzechu.

III. Pozytywna strona moralnego charakteru Jezusa.

11. Należy ją wykazać w stosunku Jezusa do Boga, oraz w jego ogólnym stanowisku życiowym. Przedewszystkiem możemy się tu powołać na słowa św. Łukasza o 12-letnim Jezusie:

„I zstąpił z niemi i przyszedł do Nazaret i był im posłuszny“ (2, 51). Jaka bogata treść w tych niewielu słowach. Stwierdzają one etyczną czystość charakteru Jezusa w jego ukrytem, poprzedzającym działalność publiczną życiu domowem. Posłuszny syn jest wzorem stosunku dzieci do rodziców, pracowity cieśla uświęcił pracę ludzką, pogardzoną w starożytności, jako cecha niewolnictwa, niegodna wolnego człowieka. Zbawiciel nasz życie swe rozpoczął od pracy i apostołowie pracownikami byli. Św. Paweł pracą rąk własnych zdobywał sobie środki do życia, w myśl zasady: kto nie pracuje, ten jeść nie powinien.

Jeden tylko rys znany nam jest z późniejszego życia rodzinnego Jezusa. Zbytecznym byłoby się nad nim zatrzymywać, gdyby nie to, że często bywał bardzo dziwacznie wyjaśniany. Jezus nie wstępował nigdy w związki małżeńskie, jakkolwiek obowiązkiem dla młodzieńca izraelskiego było prawem w 18 roku życia związki te zawierać. Jak wyjaśnić ten fakt niewątpliwy? Schleiermacher poczytuje go za jedno z najtrudniejszych zagadnień w zakresie żywota Jezusowego. Hase podnosi także sprzeczność bezżeństwa Jezusowego z obowiązującym moralnie prawem żydowskim. Przytaczano dla wyjaśnienia go rozmaite powody mieszczańskie, idealne i ascetyczne; jak np. trudności jego posłannictwa, przecucie śmierci przedwczesnej i t. p. Ale te nie dają zastosować do spokojnych lat, poprzedzających działalność publiczną Jezusa i w ogóle nie mogą służyć za naturalne wyjaśnienie faktu. Więcej już się tu nadaje powód idealny, mianowicie poświęcenie się całkowite swemu posłannictwu, wykluczające wszelką dążność do osobistego szczęścia.

Hase podnosi humanitarne i religijne znaczenie małżeństwa. „Byłoby słusznem mówić, widzieć sprzeczność między posłannictwem mesyanicznem, a małżeństwem, gdybyśmy celibat w duchu Kościoła katolickiego uznawali za stan wyjątkowo wysoki i wzniosły“. Z podobnych wywodów możnaby wnosić, że Jezus przewinił, nie wstępując w związki małżeńskie. Czyżby istotnie w tak ważnym względzie miał okazać brakszszego widzenia rzeczy, które we wszystkich innych sprawach życia ujawnił? Czyżby istotnie bez słusznego powodu miał pozostawić wzór dziewiczości i dziewiczego życia? Hase dochodzi do bardzo płaskiego wyjaśnienia tej kwestyi: przypuszcza jakąś przypadkową okoliczność, która stanąć mogła na przeszkodzie związkowi małżeńskiemu Jezusa, jak np., że Bóg nie stworzył dla niego odpowiedniej niewiasty, lub że przeznaczona małżonka przedwcześnie zmarła i t. p. Ależ

w takim razie Jezus nie byłby ideałem człowieczeństwa, gdyby przypadek miał odegrywać jakąś rolę w jego życiu.

Zwróćmy się natomiast do powodów idealnych. Jezus nie mógłby być duchową głową ludzkości, gdyby stał się założycielem cielesnego rodu. Nie mógłby być Mesjaszem ludzkości, gdyby się nie wyzwolił z żydowskiego partykularyzmu, oraz z więzów życia rodzinnego. Jeśli zważymy dobitnie przeciwstawienie u św. Pawła pomiędzy pierwszym i drugim Adamem, pomiędzy Zakonem i łaską, to okaże się niepodobieństwo wkluczenia uczłowieczonego Syna bożego w szereg cielesnych pokoleń ludzkich, z którego wyjęty już jest przez swoje cudowne poczęcie. Jakkolwiekbyśmy się zapatrywali na naukę Jezusa i apostołów o stanie dziewictwa, pewnem jest to, że ma on swój pierwowzór w życiu Zbawcy. Powołanie wyższe skłaniało apostołów do opuszczenia żon i dzieci, powołanie wymagało całkowitego poświęcenia się człowieka, który w przeciwnym razie byłby rozdzielony wewnątrz. Albowiem bezżenny troszczy się o sprawy Pana, jakoby się Panu podobał, ten co ma żonę, troszczy się o sprawy tego świata, jakoby się żonie podobał i przeto jest rozdzielony. Ale oprócz powołania jest tu jeszcze idea dziewictwa, która zwraca nasz umysł ku niebu, gdzie nie żenią się, ani biorą mężów. Małżeństwo jest boską i świętą instytucją, ale poczucie chrześcijańskie nie może się pogodzić z małżeńską towarzyszką Boga człowieka. Możemy tu zastosować słowa Pana: „co mnie i tobie niewiasto“, które zwrócił do matki swej w Kanie Galilejskiej, aby zaznaczyć swoje wyzwolenie się z wszelkich ziemskich związków i oddanie się całkowite swemu mesyanicznemu posłannictwu. Pozostają one w harmonii z odpowiedzią, daną przez Jezusa tym, którzy mu oznajmili, że matka i bracia jego szukają go: „Która jest matka moja i którzy są bracia moi?“ I ściągnąwszy rękę na ucnie swoje, rzekł, „oto matka moja i bracia moi“ (Mat. 12, 48). A skoro pewna niewiasta wysławiała matkę Jezusa odpowiedział jej: „I owszem błogosławieni, którzy słuchają słowa bożego i strzegą go“ (Łuk. 11, 28).

Nie może tu być naszym zadaniem rozpatrywanie całej kwestyi dziewiczości w jej zastosowaniu do Chrystusa i jego dziewiczej matki, oraz w jej dziejowo-kościelnem znaczeniu. Poprzestaniemy na kilku uwagach. Klemens Aleksandryjski podaje główne powody bezżeństwa Jezusa. Naprzód miał on jedyną oblubienicę, Kościół, następnie nie był zwyczajnym człowiekiem,

potrzebującym towarzyski cielesnej, wreszcie nie potrzebował płócić dzieci, aby ród swój utrwalić, ponieważ, jako Syn boży trwa wiecznie bez początku i końca. Tertulian i Orygenes widzą w bezżeństwie Zbawiciela wzór czystości i wstrzemięźliwości. Ambroży powołuje się na decyzje synodu Medyolańskiego, orzekającą, że jakkolwiek małżeństwo przez Chrystusa uświęcone zostało, to jednak dziewica ma pierwszeństwo przed małżonką, ponieważ niebo wybrała. Kobieta przynosi troskę, dziewica — zbawienie. Chrystus sam wybrał dar dziewiczości.

Hieronim wskazuje na poszczególnych filozofów starożytnych, pozostających w celibacie. Znaczna jednak różnica pomiędzy prostym bezżeństwem a chrześcijańską wstrzemięźliwością. Spotykamy i w nowszych czasach wielu wybitnych myślicieli i uczonych w stanie bezżennym: jak Huygens, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant. Ten ostatni zgadzał się ze zdaniem apostoła Pawła, że dobre jest małżeństwo, ale lepsze bezżeństwo. Skoro tedy ludzie świeccy, poświęcający się życiu umysłowemu, wybierali tak często stan bezżenny, dlaczegoż niema on być odpowiedni dla ludzi, obierających stan duchowny? Pierwotny bezżeństwa Chrystusowego nie może być uważany za przypadkowy. Słusznie można w niem widzieć przykład poświęcenia się posłannictwu, wymagającemu całego człowieka, wszystkich jego sił.

12. Wyzwolenie się z więzów życia rodzinnego jest objawem wyzwolenia się z wszelkich więzów ziemskich. Syn boży o tyle tylko przyswoił sobie naturę ludzką w jej związku z ziemskością, o ile to było potrzebne dla dokonania dzieła zbawienia, dla podniesienia natury ludzkiej do uczestnictwa w boskiej naturze. Gdy zapragnął urodzić się z dziewicy, wybrał biedną, nieznaną dziewicę w Nazarecie, w pogardzanej Galilei. Chociaż mędrcy ze Wschodu dary królewskie mu przynieśli, król izraelski chciał się narodzić w stajence i hołd pierwszy odebrał od prostych pastuchów; przed złością tyrana do Egiptu uchodził, a potem w Nazarecie ukryty wiódł żywot. Ptaki mają swe gniazda, lis swe schronienia, ale Syn człowieczy nie miał gdzie głowy złożyć. On, któremu aniołowie z niebios służyli, ubogim pozostał, aby ludziom służyć i biednych wzbogacać. Ubogim Ewangelię głosił nietylko słowem, lecz i swym przykładem. Jego królestwo nie z tego świata, jego uczniowie nie powinni poszukiwać dóbr doczesnych, im silniejszy pociąg do nich człowieka, tem więk-

sza potrzeba zrzeczenia się ich w dążeniu do doskonałości, zrzeczenia się wygody i uciech życiowych, tem donioślejszy głos Ewangelii ubogich.

Wolny od trosk doczesnych z tem większem zaparciem się stwierdzał Jezus w swem życiu miłość bliźniego. „Wiele dobrych uczynków ukazałem wam z Ojca mego: dla którego uczynku z tych kamienujecie mnie“ (Jan 10, 32), mógł Jezus zapytać swych wrogów? Uzdrawiał chorych, karmił głodnych, wzbudzał do życia umarłych, wszystkim miłość i łaskę świadczył; grzeszników nawracał i modlił się za tych, którzy go prześladowali. Wszystkim udzielał swych darów. Jako dobry pasterz z miłością poszukiwał owcy zgubionej. Dla wszystkich miał słowa pociechy i miłości. Tam tylko, gdzie złość i zatwardziałość weszły mu w drogę, używa słów surowych, karcących. Jakolwiek działalność swoją ograniczał tylko do Palestyny, to jednak miłością swoją ogarniał wszystkich ludzi; dla wszystkich chce być dobrym pasterzem, do wszystkich stosuje swoją arcykapłańską modlitwę, aby w jedności żyli, jako on z Ojcem w niebiesiech.

13. Jakich wszelako ofiar było potrzeba, zanim Jezus dzieła swego dokonał. Pokora i zaparcie się siebie Syna bożego, który wyrzekł się całej swej wspaniałości, aby w poniżeniu i posłuszeństwie wytrwać do śmierci krzyżowej, czyż to niedostateczne znamiona wzniosłości i heroizmu moralnego w charakterze Jezusa? Całe życie jego jest nieprzerwanym szeregiem poniżeń i cierpień. Mógł też powiedzieć swym uczniom: „uczcie się od mnie, zem jest cichy i pokornego serca“ (Mat. 11, 29). Cały jego żywot w słowie i czynie streszczał się w tej nieznaney starożytnemu światu cnocie pokory.

Prześladowany od wrogów, świadom był czekającej go śmierci męczeńskiej. Jak na początku działalności publicznej oparł się pokusie potęgi i chwały doczesnej, tak na górze Oliwnej stoczył pełną boleści walkę śmiertelną, krwawy pot na jego oblicze wywołujący. I zdał się na wolę bożą i dopuścił, że uczeń zdradziecki przez pocałunek wrogom go wydał. Bez oporu dał się im związać i prowadzić, wyszydzać, biczować, cieniem ukoronować. „Ecce homo“, uwieńczony koroną krwawą upadał pod brzemieniem krzyża. Wyciągnął swe ręce, by je do drzewa krzyżowego przybito i zawieszony między niebem i ziemią przez trzy godziny znosił ból, pragnienie i szyderstwo wrogów. Najwznioślejsze oddanie się, jakie kiedykolwiek świat

oglądał! Gdy przyszła ostatnia godzina, mógł zawołać: „wypełniło się“, albowiem wysłał Ojca na ziemi i wykonał sprawę, którą on mu zlecił (Jan 17, 4). Cóż jest Plato, co Sokrates, co wszyscy mędracy świata wobec bezgrzesznego Zbawcy?

Gdzie jest człowiek równy Jezusowi czystością, wyzwoleniem się wszystkiego co ziemskie, zmysłowe, grzeszne? Gdzie widzimy takie połączenie wzniosłości z pokorą, wielkości z zaparciem się siebie? Nigdzie zaiste nie spotkać podobnej pełni cnót wszelkich, podobnej harmonii moralnej, podobnie wzniesłego spokoju w cierpieniu, w walce z żywiołami w obliczu wrogów, przed sanchedrynem, przed Piłatem, na krzyżu. Usiłowano nieraz ten ideał w sposób czysto - ludzki wyjaśnić, ale nadaremnie. Słusznie św. Hieronim odpowiedział Pelagianom: „Wszystko mieć, niczego nie potrzebować, jest to objawem siły tego, który nigdy nie zgrzeszył i w którego uściech nie znaleziono zdrady“ ¹⁾. Św. Augustyn zrazu uznawał w zasadzie, że człowiek w stanie łaski bożej żyć może bez grzechu, dodawał jednak przytem, że oprócz Chrystusa nie było takiego bezgrzesznego człowieka na ziemi ²⁾. Wzywał największego z mędrców starożytnych, Platona, aby wyznał, czy zdołałby życie Jezusa w sposób czysto - ludzki wyjaśnić? I przekonany jest, że Plato by mu odpowiedział: „Niepodobna, aby to przez człowieka mogło być dokonane, gdyby boska siła od samych zaczątków go nie wspierała i nie dała mu takiej mocy, przez którą zdolny był wszystkim, co doczesne i miłe ludziom pogardzić, wszystko, czego ludzie unikają — wycierpieć, wszystko, co oni podziwiają — spełnić i cały rodzaj ludzki potęgą swej miłości do wiary pociągnąć“. Nikt ze śmiertelnych, mniemał Plinius, nie jest mądrym. Epiktet poczytywał za niemożliwe wyzwolić się z wszelkich błędów.

14. Nowszymi czasy usiłowano nieraz wyjaśnić idealny charakter Jezusa połączeniem w jego osobie geniuszów Wschodu i Zachodu. Dla wierzących i niewierzących Jezus jest pierwowzorem, w którym łączy się ideał mędrca zachodniego, wyzwalającego się z wszelkich ziemskich dolegliwości i niepokojów z ideałem mędrca Wschodu, przenikniętego działaniem mocy bożej. Zespolenie siły męczeństwa stoickiego z religijną głębią Ju-

¹⁾ Hier., Adv. Pelag. 1, 22.

²⁾ Aug., De vera rel. 3.

daizmu wydało rzekomo tę wzniosłą osobistość Jezusa, tak wielkie w rozwoju ludzkości nowożytnej posiadającą znaczenie. Czemże był wszakże stoicyzm wobec Chrystusa? Skąd pochodził ten płomień religijnego ducha Wschodu, który nigdzie, w żadnym nawet z proroków nie ukazuje nam się w takiej mocy i czystości? Żaden z nich nie mógł się poszczycić tym boskim spokojem w najwyższym uniesieniu i zachwycie, tą niewzruszoną cierpliwością wśród prześladowań i cierpień, tem poddaniem się woli bożej i tą miłością dla bliźnich, nawet wrogów. Starożytni poganie dalecy byli od uznawania takiego ideału w mędrcau stoickim. „Nie posiadamy, mówi Cicero, dotykalnego wzoru najwyższej sprawiedliwości; to, co posiadamy, to tylko cienie i zarysy, a i od tych jak dalecy jesteśmy. Człowiek doskonale sprawiedliwy nie zjawił się dotąd na ziemi, tylko filozofia nas poucza, jakim onby się okazał, gdyby istniał rzeczywiście“¹⁾.

Tylko Jezus mógł wzywać swych uczniów, aby we wszystkim go naśladowali, tylko on jest ideałem dla ludzi wszystkich, poszukujących królestwa bożego. Wielkich ludzi niepodobna naśladować, ponieważ brak im zupełnej harmonii cnót. Jezus większy od nich wszystkich jest wzorem naśladowania, jako harmonijny wszystkich cnót pierwowzór. Wielcy ludzie noszą znamiona swej epoki, swego ludu, — Chrystus jest człowiekiem uniwersalnym, jest prawdziwym ideałem, ponieważ jest zarazem Bogiem i człowiekiem, łącząc w sobie nizkość natury ludzkiej z wzniosłością boskiej istoty, to też idąc za Pismem św. musimy uznać w Chrystusie doskonałego człowieka i Syna bożego zarazem. Nie jest zadaniem apologii rozdzielać poszczególnie to, co jest ściśle zespolone; dość jej uprzytomnić jednolitość osoby zespalającej w sobie dwie różne natury. I poruszona powyżej kwestya sporna o wiedzy i postępie Jezusa może być pozostawiona dogmatyce; wystarczy nam wskazać tutaj na obie krańcowości: na nestoryanizm, oddzielający to, co jest zespolone i na monofizytyzm, znoszący bezpodstawnie wszelką różnicę. To, co pomiędzy tymi krańcami się znajduje, bez ujmy dla wiary chrześcijańskiej może być przedmiotem naukowego badania.

1) Cic., Tusc. 2, 22, 51.

IV. Zbawienie ludzkości, jako dzieło Boga-człowieka.

15. W Bogu - człowieku, w Chrystusie wcielone jest dzieło zbawienia. Na tem polega potężny wpływ dzieła owego na serca ludzkie. Połączenie pierwiastku boskiego i ludzkiego daje się wciąż odczuwać w dziele Boga - człowieka. Jest ono jakby dal- szym ciągiem uczłowieczenia i żywota swego Twórcy. Wszystko, co ziemskie, grzeszne, słabe, ma być uduchownione, oczysz- czone, umocnione, podniesione ku niebu, tęsknota serca ludzkie- go do połączenia się z najwyższym dobrem ma osiągnąć swe zadowolenie. Boskie stworzenie świata i zachowanie, oraz boskie rządy światowe okazują nam wszędzie zarówno różnaitość jak i jedność; zbawienie w obu tych kierunkach ma oddziaływać nie- tylko nauczająco, lecz i realnie, albowiem Zbawiciel w swem jestestwie dokonał zespolenia, nie znosząc przez to różnicy. Je- dność w różnorodności, jedność człowieka z Bogiem, stworzenia ze Stwórcą, dziecka z ojcem, połączenie z Chrystusem niby win- nej 10-orośli z winną macicą jest najwyższem szczęściem, do któ- rego wszystkie ludy tęsknią. Zbawienie, którego dusza szuka w religii, połączenie z Bogiem, spokój i szczęście w Bogu, osiągnęła ona w dziele Chrystusowem i cieszy się osią- gniętem szczęściem niebiańskim. Wszystkie skarby poznania w Chrystusie są ukryte, w nim się zawierają. Christum scire est omnia scire (Tertulian).

Od czasów Euzebiusza nauka wiary rozpatruje dzieło Chry- stusa pod trzema względami: prorockim, arcykapłańskim i kró- lewskim, jako dzieło Boga-człowieka dla zbawienia rodzaju ludzkiego dopełnione. Tutaj chodzi tylko o okazanie, jakim spo- sobem w zbawczym dziele Boga - człowieka ujawnia się boska mądrość. Nauka Jezusa nietylko wznosi się nieskończenie ponad mądrość pogańską, lecz także może dać spokój doskonały i za- dowolenie duchowi pożądajacemu prawdy i to duchowi na wszelkich stopniach rozwoju człowieczeństwa od najniższych do najwyższych. Przyczyna tego zawiera się w autorytecie, z jakim Chrystus głosił swą naukę, a także w formie, w jakiej ją nam podał. Jedno i drugie mógł połączyć jako Bóg - człowiek, albo- wiem jako Bóg posiadał doskonałą prawdę i mógł ją ludziom

udzielić. Jako człowiek mógł się zniżyć do ludzi i przyodziać prawdę w formę dostępną nawet dziecięcemu umysłowi. To uniwersalne znaczenie wiary chrześcijańskiej z osoby Jezusa wynikającej, ta jedność w niej wszelkich żywiołów i warstw społecznych, poczytywana była przez apologetów za jedno z najwybitniejszych znamion religii chrześcijańskiej zapewniające jej wyższość nad systematami filozofów, którym jednaką trudność nastęczało zbadanie prawdy o Bogu i udzielanie jej człowiekowi.

Nauka chrześcijańska wchłonęła w siebie zasadnicze prawa Objawienia starotestamentowego o stworzeniu i o kierownictwie świata przez Boga, a zarazem przez rozszerzenie monoteizmu w dogmacie Trójcy, tak stworzenie zewnętrzne, jako też wewnętrzna istota i życie Boga udostępniła spekulacyi i zapłodniła żywotnymi pierwiastkami wiary. Nieskończona miłość Boża ujawnia się we wcieleniu tak oczywiście i porywająco, że zbytecznym byłoby tu wykazywać jej działanie. Streszcza się ona w niedostępnem dla starożytności pogańskiej słowie: „Bóg jest miłością“ (1 Jan 4, 16). W tem słowie zawiera się potępienie dążeń ziemskich, wszelkich rozdziałów pomiędzy ludźmi, narodami, warstwami społecznymi. Zawiera się najwyższy nakaz miłości bliźniego. Wszyscy ludzie bez wyjątku uszlachetnieni są, uświęceni w synie człowieczym, są braćmi Chrystusa, dziećmi bożemi, współdziedzicami życia wiecznego. Wraz z nieskończoną miłością objawiła się też w ofierze krzyżowej najwyższa sprawiedliwość i świętość boża. Skoro ta wielka ofiara, jak śmierć Syna bożego potrzebna była, aby winę człowieka przed obliczem zagniewanego bóstwa zgładzić, jakże szpetna musiała być ta wina w oczach bożych? I na odwrót: jaką błogością musiało dźwięczyć zwiastowanie w Ewangelii łaski zbawienia, przebaczenia, pogodzenia z Bogiem, oderwanego odeń przez grzech serca ludzkiego? Ani świat pogański, ani żydowski nie był zdolny wyzwolić człowieka z grzechu i przywieść ku sprawiedliwości. To też Bóg zesłał Syna swego, na ofiarę go dał za ludzkość. „Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który weń wierzy nie zginął, ale miał żywot wieczny“ (Jan 3, 16). A ta miłość boża dla ludzi nie dla dzieł ich się objawiła, lecz dla wielkiego miłosierdzia bożego. „A wszystko z Boga, który nas z sobą pojednał przez Chrystusa i dał nam urząd jednania. Albowiem Bóg był w Chrystusie świat z sobą jedna-

jąc, nie poczytując im grzechów ich i włożył na nas słowo zjednania. Miasto Chrystusa tedy poselstwo sprawujemy, jakoby Bóg przez nas napominał. Prosimy miasto Chrystusa, pojednajcie się z Bogiem“ (2 Kor. 5, 18–21).

16. Pan całą swą naukę zawarł w słowach: „pokutę czyńcie, albowiem przybliży się królestwo niebieskie“ (Mat. 4, 17). Słuchacze dobrze wiedzieli, czym jest królestwo niebieskie, albowiem wszyscy Żydzi ówczesni oczekiwali jego przyjscia, pojmując je co prawda przeważnie w czysto zewnętrznym, ziemsko-politycznym znaczeniu, nadanem mu przez Judaizm ostatniej doby. Marzyli oni o królestwie mesyanicznym, które miało wspaniałością i mocą powyższyc królestwo Dawidowe i Salomonowe, oraz zapewnić Żydom panowanie nad światem. Ślady takiego pojmowania odnaleźć można w historii dzieciństwa w trzeciej Ewangelii, poniekąd też w podanym przez synoptyków zachowaniu się uczniów, jak np. obu synów Zebedeuszowych (Mat. 20, 20). Jezus wszakże od początku nie pozostawiał żadnej wątpliwości, co do tego, że jego królestwo jest królestwem przebaczenia grzechów i tryumfu prawdy, nie zaś doczesnej, światowej potęgi. Dlatego też o ile to możliwe było, odsuwał od ludu ideę mesyaniczną. Nie występował przed nim jawnie, jako Mesjasz i nie czynił zadość wszelkim wezwaniom do wyznania publicznego, do apoteozy doczesnej. Tylko niewieście przy studni Jakóbowej w Samaryi, gdzie mesyaniczne nadzieje bardziej były uduchowione, wyznał otwarcie swe posłannictwo mesyaniczne. W kole uczniów przyjął wprawdzie wyznanie Piotra, ale i temu nakazał, aby nikomu takowego nie powtarzał. I liczne zakazy głoszenia o cudownych uzdrowieniach świadczą, jak starannie unikał Jezus wszystkiego, coby mogło dać nową podniętę mesyanicznym nadziejom Żydów.

Wobec tego ustanowienie duchowo-etycznego królestwa na ziemi, zjednanie dłań wiary i posłuszeństwa nie małe nastęrczało trudności. Stopniowo trzeba było przyzwyczajać do tej idei ogół Żydów, a nawet uczniów. Już w podanym przez Mateusza wezwaniu do pokuty przez Chrzciciela wskazane jest odpuszczenie grzechów, jako główne zadanie Zbawcy, a w kazaniu na górze żądał Jezus zupełnej przemiany w życiu duchowym swych słuchaczy. Osiem błogosławieństw są to niejako ustawy dla uczestników nowego królestwa. W przeciwieństwie do zmysłowo-ziemskich wyobrażeń Żydów obiecane jest błogosławieństwo ubo-

gin w duchu, pokornym, smutnym, spragnionym sprawiedliwości i miłosierdzia, tym, którzy czystego są serca, pokój czyniącym i prześladowanym, albowiem oni będą pocieszeni, nasyćeni Boga oglądać będą i królestwo niebieskie posiadać. Te błogosławieństwa daleko sięgają poza obręb ziemskiego królestwa Mesjasza. Pierwiastki ziemskie i niebiańskie, boskie i ludzkie splatają się w nich za sobą. Życie wiekuiste przygotowuje się już tu na ziemi, zdobywa się przez wiarę, osiąga się w miłości. „Albowiem królestwo boże nie jest pokarm i picie, ale sprawiedliwość i pokój i wesele w Duchu św.“ (Rzym 14, 17). Pierwowzorem w nowym królestwie ma być Ojciec niebieski: „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz w niebiesiech doskonały jest“. W niebie jest ojczyzna nienawidzonych i prześladowanych na ziemi uczniów Jezusowych. Oddawać należy cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie.

W ten sposób królestwo boże uniezależnione jest od narodowości i państwowości. To też może się ono rozszerzać na wszystkie ludy, aż po krańce ziemi. Etyczną jego podstawą jest miłość Boga i bliźniego. Jak o chleb powszedni i o grzechów odpuszczenie, tak i o przyjście królestwa bożego modlić się mają wszyscy ludzie do Ojca w niebiesiech. Wola boska ma być uświęceniem dusz, na miłości cały Zakon polega. Oto są dwie kardynalne zasady, które władną całym życiem chrześcijańskim, które przekształciły i odnowiły społeczeństwo starożytne. Jednostka, rodzina, społeczeństwo zarówno przez nie uświęcone zostały. Każda jednostka ludzka nie tylko w swoich zewnętrznych czynnościach, ale też w myślach i nastroju wewnętrznym jest uświęconą, a zatem nie może być pochłonięta przez państwo, lub przez jakąkolwiek zbiorowość społeczną. Dusza jej nieśmiertelna odkupiona przez krew Zbawiciela nieskończoną ma wartość. A cóż człowiekowi, choćby świat cały zyskał, jeśli duszę swą utraci?

17. Uświęcenie jednostki pociąga za sobą uświęcenie społeczeństwa. Podstawą życia społecznego — małżeństwo. Poniższe nie tylko u pogan w niewolnictwie i heteryzmie, ale też i u Żydów przez łatwość rozwodów, wzniesione zostało przez Jezusa na wyżyny uświęconego religijnie, nierozzerwalnego związku. Uczniowie nie mogą zrazu pojąć całego znaczenia tej nowej nauki o małżeństwie, Jezus im odpowiada: „nie każdy pojmie tę mowę, lecz tylko ten, któremu to jest dano“, t. j. ten, który od

Ojca otrzymał wiarę, darem łaski przez Chrystusa osiąganą. Człowiekowi zmysłowemu, pozbawionemu łaski, nierozzerwalność małżeństwa, pociągająca za sobą w pewnych razach konieczną wstrzeźliwość, wydaje się czemś niepomernie trudnym, zgoła niemożliwym, temu zaś który oświecony w Chrześcijaństwie światłem Ducha bożego i w wierze przez łaskę umocniony został, udoskonalenie duchowe, wzniesienie się ponad zmysłowość i ziemskość jest głównym celem dążeń i normą życia, tak w małżeństwie, jak i poza jego obrębem.

Jezus otoczył życie małżeńskie atmosferą niepokalanej czystości. Zewnątrznie pojęty zakaz: „nie cudzołóż“ sprowadza do najgłębszej jego podstawy w duszy: „Powiadam wam: iż wszelki, który patrzy na niewiastę, aby ją pożądał, już ją zcudzołożył w sercu swoim“ (Mat. 5, 28). Z tego głęboko etycznego stanowiska zrozumiałe się staje uświęcenie małżeństwa przez religię, dzięki temu apostoł mógł dopuścić mieszane małżeństwa między poganami i chrześcijanami, albowiem wierzący mąż nawracał niewinną żonę i odwrotnie wierząca żona pociągała niewiernego męża do wiary Chrystusowej, tkwiącą w niej prawdą duchowo-moralną. Już w Starym Testamencie związek Jahwego z ludem przedstawiony był w symbolu małżeństwa, tem większe znaczenie ten symbol osiągnął w zastosowaniu do związku Chrystusa z Kościołem, unaocznionym przez świętość chrześcijańskiego małżeństwa: Albowiem mąż jest głową żony, jako Chrystus jest głową Kościoła. Ale jako kościół poddany jest Jezusowi, tak też żony swoim mężom we wszystkim. „Mężowie, miłujcie żony wasze, jak Chrystus umiłował Kościół i samego siebie wydał zań“ (Efez. 5, 23—25)“.

18. Sam Pan naukę o dziewiczości złączył z nauką małżeństwa. Św. Paweł i w tym względzie poszedł jego śladem. Jezus nie tylko uświęcił nierozzerwalność małżeństwa, lecz, posuwając się dalej, w pewnych razach zalecał zupełną wstrzeźliwość płciową. „Albowiem są rzezańcy, którzy z żywota matki tak się urodzili i że są rzezańcy, którzy od ludzi są uczynieni i są rzezańcy, którzy się sami otrzebili dla królestwa niebieskiego. Kto może pojąć niechaj pojmuje“ (Mat. 19, 12). Tylko zбочenie religijne i moralne może te słowa w literalnem zmysłowym brać znaczeniu. Egzegeza duchowa każe je nam rozumieć jako naukę o dobrowolnej wstrzeźliwości dla królestwa bożego. Nie pozostaje ta nauka w sprzeczności ze świętością małżeństwa,

lecz ją uzupełnia i do tych się stosuje, którym dano jest od Pana życie całe służbie bożej poświęcić wedle wzoru nie Marty gospodarnej, lecz kontemplacyjnej Maryi.

Widzieliśmy wyżej, iż sam Bóg - człowiek stał się wzorem takiego poświęcenia. Uczniowie naśladowali go w tem; o żadnym bowiem z nich nie słyszymy, aby żonę pojął, skoro się raz do Pana przyłączył, a wiemy, że wszystko opuścili oni, aby pójść za Jezusem. I rzekł Piotr: „Oto my opuściliśmy wszystko, a szliśmy za tobą“. Który im rzekł: „zaprawdę wam powiadam, iż nie masz żadnego, który opuścił dom, albo rodzice, albo braci, albo żonę, albo dzieci dla królestwa bożego, a nie umiałby wziąć daleko więcej w tym czasie, a w przyszłym wieku żywot wieczny“ (Łuk. 18, 29, 30). O umiłowaniem uczniu Pana św. Janie wiadomo powszechnie, że w dziewictwie pozostawał. Św. Piotr we względzie dziewictwa nie rozkazał, ale radę daje, aby w niem wytrwać. Niepodzielna bowiem służba boża powinna mieć pierwszeństwo przed wszystkimi względami ludzkimi.

Dobrowolna wstrzeźliwość za świętą winna być poczytana i dla tego stan dziewiczy w Chrześcijaństwie wciąż zawsze był otoczony. Święci Ojcowie: Chryzostom, Bazyli, Ambroży, Augustyn i inni wysławiali stan poświęcony Bogu dziewic. Czytając ich, nabieramy przekonania, że przez wyniesienie religijne tego stanu Kościół spełnił wielkie zadanie moralne. W jak przejmujący sposób przeciwstawia św. Ambroży światowym westalkom pogańskim religijny chór dziewic chrześcijańskich!

19. Podobnie jak dziewictwo i ubóstwo Pana wzorem było dla jego uczniów i wiernych wyznawców, Jezus nie potępia wszelkiego posiadania, lecz potępia pełną niepokoju pogoń za niem i ślepe doń przywiązanie. „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, gdzie rdza i mól psuje i złodzieje wykopywają i kradną; ale skarbcie sobie skarby w niebie, gdzie ani rdza, ani mól nie psuje i gdzie złodzieje ani wykopują, ani kradną. Albowiem gdzie jest skarb twój, tam jest i serce twoje... Nie troszczcie się, co byście jedli, ani czem byście się odziewali, a zaż dusza nie jest ważniejsza niż pokarm?“ (Mat. 6, 19—25). „Szukajcie naprzód królestwa bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane“ (6, 33). Jakież doniosłe znaczenie miały te nauki dla życia religijnego, dla Kościoła, dla rodziny, dla państwa.

Świat pogański pogardzał ubogimi, pracującymi i niewolnikami; pozostawiał ich swemu losowi, gdy ich nie mógł wyzyskiwać. Bogaci poczytywali sobie za hańbę przestawać z nędzaczami. Wierzący chrześcijanin wie, że dobra ziemskie na to mu są powierzone, aby użył ich za środek dla osiągnięcia zbawienia, aby przez nie zdobył sobie skarb w niebiesiach, używając ich jako depozytu, powierzonego mu dla dobra bliźnich, depozytu, z którego ścisły rachunek zdać musi. Życie pierwszych chrześcijan w Jeruzolimie było ścisłym stosowaniem tej nauki. Jałmużna, którą apostoł Paweł zalecał zbierać dla biednych, jest tego dowodem.

Jak gdyby umyślnie, chcąc okazać związek życia rodzinnego z żądzą posiadania, podaje Mateusz bezpośrednio po nauce o małżeństwie opowieść o spotkaniu Jezusa z bogatym młodzieńcem. Temu nie było trudnem przestrzegać wszystkie nakaazy, ale czuł, że czegoś mu jeszcze brakło. Jezus mu odpowiedział: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź sprzedaj co masz i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie! a przyjdź, pójdz z mną.“ A gdy słowo to młodzieniec usłyszał odszedł smutny, albowiem miał majątności wiele. A Jezus rzekł uczniom swoim: „zaprawdę powiadam wam, iż bogaty trudno wnijdzie do królestwa niebieskiego“ (Mat. 19, 21—23). Podobnie jak dziewiczość przed małżeństwem, tak dobrowolne ubóstwo ma pierwszeństwo przed bogactwem. Dziewiczość i ubóstwo zarówno przyczyniają się do lepszego pełnienia służby bożej, podnoszą człowieka ponad rzeczy ziemskie i służą do wyrównania nierówności w życiu społecznem i do przygotowania królestwa bożego na ziemi. Podobnie jak Syn boży wiódł na niej żywot niebiański i ci co weń wierzą naśladować go winni. Jakim jest Chrystus, takimi stać się możemy my chrześcijanie, gdy za nim pójdziemy.

20. Winniśmy naśladować Chrystusa dlatego, że jest naszym wzorem, oraz że jest Zbawcą naszym. Wniósł on w życie człowieczeństwa nową zasadę życiową. Ewangelia ma w sobie siłę uszczęśliwiającą, kto bowiem w nią wierzy, może się wyzwolić z trosk przykuwających go do ziemi. Dwie dusze w łonie ludzkości przebywają: niebiańska, pożądająca dobra i ziemską poszukującą doczesnych uciech. Któż da człowiekowi siłę oparcia się niskim pokusom? Nauki filozofów, prawa ludzkie, humanitaryzm popularnej etyki nie zdolne są stłumić pożarów namiętności. „Szaleństwem jest mniemać, mówi poganin Tuceydy-

des, że są jakieś środki poskromienia w człowieku burzliwych wybuchów żądz". Seneka wprawdzie mówi, że kto służy filozofii, osiąga wolność, ale zaraz potem wysławia wolność samobójstwa, widząc w niem główny środek wyzwolenia się z żądz ziemskich.

„Nieszczęsny ja człowiek, kto mnie wybawi od ciała tej śmierci? Łaska boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego“ (Rzym. 7, 24, 25). W imieniu Chrystusa jedynie zawiera się zbawienie ludzkości. Bóg - człowiek przez wzór swego życia, przez swoją naukę, swoje boskie nakazy wskazał ludziom drogę do szczęścia, wszystkich łaską swą obdarzył i wierzącym dał siłę wyrzec się grzechu i świat przewyciężyć. „Poznacie prawdę, a prawda was wyswobodzi. Przetoż jeśli was Syn wyswobodzi, prawdziwie wolni będziecie“ (Jan 8, 32, 36). Łaska daje człowiekowi nadprzyrodzoną siłę rezygnacji, cierpliwości i cnoty, łaska z ofiary krzyżowej wpływająca. Bez Jezusa nic nie zdołamy. On rozpoczął w nas dzieło zbawienia i on go dokonał. Wszystko zawdzięczamy boskiej jego łasce, Chrystus Bóg - człowiek jest alfą i omegą, początkiem i końcem.

21. Św. apostoł Jan we wstępie do swej Ewangelii wydatnił dobitnie znaczenie centralne dla życia ludzkości uczłowieczonego Słowa. Słowo, które od początku było u Boga i Bogiem było, przez które wszystko się stało, zawiera w sobie życie, a życie jest światłem człowieczeństwa. Słowo było prawdziwym światłem, oświecającem wszelkiego człowieka na świat przychodzącego, ale świat go nie poznał i swoi go nie przyjęli, a tym, co go przyjęli dał moc, aby się stali synami bożymi. A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami i widzieliśmy chwałę jego pełnego łaski i prawdy.

Staraliśmy się tu ukazać rozwój objawienia Słowa w stworzeniu i zbawieniu. Widzieliśmy, że, pomimo wszelkich zboczeń, przyrodzone światło rozumu i nadprzyrodzone światło Słowa oświecają ciemności życia. Wiara w wyższą Istotę i w nieśmiertelność duszy, oraz pragnienie zbawienia nigdy zupełnemu nie ulegają stłumieniu. Te *praeambula fidei* prowadzą nas do prawdy, którą daje nam poznać Objawienie o stworzeniu wszechświata i człowieka. Historia religii wskazuje posępny obraz zboczeń ducha ludzkiego, zawsze jednak widzimy w niej poszczególne ja-

śniejsze promienie, będące zapowiedzią mającego się ukazać światła prawdy. Historia Objawienia daje nam tak potężne *motiva credibilitatis*, że wszyscy, mający dobrą wolę, przyjąć i uznać muszą uczłowieczone Słowo. Jego życie, jego nauka działają wciąż w Kościele. Działanie to stanowić będzie przedmiot następnej ostatniej części niniejszej apologii.

KONIEC TOMU SZÓSTEGO.



T R E Ś Ć.

	<i>Str.</i>
§ 18. Wiarygodność Pisma św.	5 - 31
§ 19. Natchnienie Ducha św.—I. Dowód natchnienia.—II. Istota natchnienia,	32— 75
§ 20. Wykład Pisma św.	76— 91
§ 21. Ewangelia i Ewangelie	92—119
§ 22. Życie Jezusa	120—143
§ 23. Osoba i istota Chrystusa.	144—159
§ 24. Dzieło i nauka Chrystusa	160—183
§ 25. Bóg i człowiek. I. Stosunek wzajemny dwóch natur w jednej osobie.—II. Negatywna strona charakteru Jezusowego.—III. Pozytywna strona moralnego charakteru Jezusa.—IV. Zbawienie ludzkości, jako dzieło Boga - człowieka	184—211



Biblioteka

J. 6
73094/

Naukowa