

SŁOWA BOŻE

PRYMAT MIŁOŚCI BLIŹNIEGO.

Hymn św. Pawła (1 Kor. 13).

*Gdybym językami mówił ludzi i aniołów¹⁾
a miłości bym nie miał,
byłbym miedzią brzęącą,
byłbym cymbałem brzęczącym.
A gdybym dar miał prorokowania
i poznał wszystkie tajemnice i wiedzę wszelaką,
i wiarę miał taką, iżbym chciał góry przenosić,
a miłości bym nie miał,
niczym nie jestem.
A gdybym głodnym rozdał cały swój majątek
i ciało swe wydał (za braci) na spalenie,
a miłości bym nie miał,
nie mi nie pomoże.*

2.

*Miłość jest cierpliwa,
miłość jest pełna dobroci,
nie zna zawiści,
nie przechwala, nie nadyma się,
nie postępuje nigdy brzydko;
nie szuka dla siebie korzyści,
nie unosi się,
nie myśli źle o nikim,
nie cieszy się z krzywd,
lecz cieszy się z prawdy²⁾.
Wszystko zakrywa,*

¹⁾ Apostoł ma na myśli dar mówienia językami (glossolalię), który był często dawany pierwszym chrześcijanom, a który nieraz przeceniano.

²⁾ Słowo „prawda” oznacza tu „sprawiedliwość prawdziwą”, której żąda ewangelia.

*wszystkiemu wierzy,
we wszystkim jest pełna nadziei,
wszystko znosi wytrwale.*

3.

*Miłość nigdy nie ustanie! ¹⁾
A prorokowanie — przeminie,
a dar języków — zniknie,
a poznawanie — straci znaczenie.
Bo my okruchy tylko poznajemy,
okruchy tylko ukazuje dar prorocstwa.
Lecz gdy (żywota) pełnia nadejdzie,
bez znaczenia będą okruchy!
Gdy byłem dzieckiem,
mówiłem jak dziecko,
myślałem jak dziecko,
rozumowałem jak dziecko,
lecz gdy na męża wyrostem,
porzuciłem usposobienie dziecięce.
Teraz wszystko w kształcie zagadkowym,
jakoby w lustrze, widzimy,
ale potem twarzą w twarz ujrzymy.
Teraz okruchy tylko poznajemy,
ale potem poznam wszystko
tak, jak mnie Bóg poznaje.
Na teraz pozostaje (nam):
wiara, nadzieja, miłość,
to troje,
ale z tych największa miłość.
O dbajcie o miłość!*

QUOMODO CECIDISTI LUCIFER!

Przepowiednia upadku Babilonu ²⁾.

(Izajasz 14, 3—23).

*I stanie się w onym dniu, gdy ci PAN spokój da po męce i udrećce
twojej i po ciężkich robotach, które odrabiać musiałeś, że zaśpiewasz tę
pieśń na króla Babilonu:*

¹⁾ Miłość do bliźniego trwa także w życiu przyszłym.

²⁾ Wiersz składa się z 5 strof. Ułożony przez Izajasza około roku 700 przed Chrystusem, odnosi się prawdopodobnie do ostatniego króla babilońskiego Naboneda i jego syna Baltassara, zamordowanego w roku 539.

...już po ciemieży, już po udreće!

PAN laskę połamał nędznikom, berło tyranom,
ON, który w Swej złości chłoszcze narody chłostą bez końca,
który w Swym gniewie ludy depcze, depcząc bez umiaru!
Świat cały odżył, odetchnął i śpiewa z radości,
nawet cyprysy się cieszą z twego upadku i cedry Libanu:
„odkąd tyś legł, drwał żaden ku nam się nie wspina“.

Niecierpliwie drży w głębi podziemie,
czekając na ciebie, na twoje przybycie,
i budzi cienie, by ciebie witały,
budzi wszystkich ziemi władyków
i wstać każe wszystkim Królom narodów z ich tronów,
a oni razem swe głosy podnoszą i mówią do ciebie:
I ty szesnąłeś jak my, jesteś nam równy!
W podziemie strącono twą pychę, twych lutni pobrzęki.
Glisty są tobie postaniem, twoim okryciem robaki!

O jakżeś spadł z nieba,
ty, któryś gwiazdą był jasną, był synem zorzy!
O jak powalonyś na ziemię, ty ludów pogromco!
A w sercu mawiałeś: wstąpię na niebiosą,
nad gwiazdy Bożymi tron swój ustawię,
na górze „obrad bogów“ osiadę, na krańcach północy,
na obłoków wysokość się wzniosę,
Najwyższemu równym się uczynię. —
A do podziemiaś strącony, w przepaść najgłębszą otchłani!

Którzy cię widzą, patrzą na ciebie, twój los rozważają:
Czyż to jest ten, co postrachem był świata,
Który rozwałił królestwa?
Który ziemię w pustynię, a grody jej w gruzy obracał,
Który z swych jeńców nikogo do domu nie zwalniał?
Wszak ludów królowie spoczywają wszyscy chwalebnie,
każdy w swoim grobowcu,
lecz tyś porzucony, bez grobu, jak stwór obrzydliwy,
wśród pomordowanych, wśród mieczem przebitych,
jak ścierwo, po którym się depcze.

*Ty oto nigdy z tymi się nie złączysz,
 którzy zstępują do komór skalistych!
 Albowiem tyś zniszczył swój kraj,
 tyś własny lud wymordował.
 Niech tego nędznika ród wspominany nie będzie na wieki!
 Na jego synów bierzcie miecz katowski,
 z powodu ich ojca przewiny,
 aby się znów nie podnieśli,
 nie podbijali znów świata
 i nie okrywali ziemi oblicza gruzami!*

*JA przeciw nim powstanę!
 — To słowo PANA ZASTĘPÓW —
 JA Babilonu imię zniszczę i jego ostatki ostatnie,
 zniszczę mu ród i płód!
 — To słowo PANA. —
 JA go zaskrońców uczynię dziedziną,
 krainą błot i bagien,
 JA go zniszczenia miotłą wymiotę!
 — To słowo PANA.*

Przełożył Ks. Aleksy Klawek.

PAN STRÓŻEM JEST TWOIM...

Psalm 121 — Wulg. 120.

**Ku góróm swe oczy podnoszę:
 skądże mi pomoc przyjdzie!
 Od Pana mi pomoc przybędzie,
 co stworzył niebo i ziemię.**

**On nie da się połknąć twej nodze,
 twój Stróż zasypiać nie myśli.
 Zaiste, ni spać ni drzemać nie będzie
 Stróż Izraela!**

**Pan Stróżem jest twoim,
 Pan cieniem dla ciebie**

po twoj prawicy.

**We dnie słońce ciebie nie urazi
ani księżyc w nocy!**

**Pan strzec cię będzie od złego wszelkiego,
strzec będzie twej duszy.**

**Pan strzec cię będzie,
gdy z domu wyjdiesz i gdy doń wejdiesz,
teraz i na wieki!**

Wiara w Opatrzność Bożą, ufność w pomoc Boga - Stworzyciela, to cecha charakterystyczna religii psalmistów i proroków. Jak najczęściej spotykamy u nich to zapewnienie, że Bóg o swoich nie zapomina. Psalm 91: *Kto się w opiekę* może najdobitniej i najwspanialej myśl tę wyraża. Lecz ten sam motyw jest za każdym razem inaczej rozprawdany, zależnie od nastrojów i okoliczności, w jakich poeci utwory swe układali.

W psalmie 121 uderza ogromna prostota myśli i formy. W 4 krótkich zwrotkach autor się wypowiada, używa wyrazów zwykłych, codziennych i lubi dwukrotnie powtarzać te same słowa. Przypomina nam się styl ewangelii synoptycznych, które właśnie swą prostotą porywają czytelnika. Jest to więc psalm bez głębszych rozważań teologicznych, rozprawdający tylko jedną myśl, że Jahwe jest „stróżem“ człowieka, że strzec go będzie teraz i na wieki.

Autorem był poeta, szczerze wierzący w swego Boga i ufający Mu bez zastrzeżeń, któremu uczucie religijne całą duszę zapępniało. Był to poeta, który pięknie a zwięźle umiał naszkicować przeżycia swej duszy i dobrać odpowiednie obrazy ze świata wschodniego. Nie znamy jego nazwiska, nie wiemy też, kiedy i gdzie psalm ułożono. Wolno nam tylko przypuszczać, — ponieważ nie ma wzmianki o świątyni syjońskiej, — że poeta żył w okresie, kiedy przybytek święty był w gruzach, a lud wybrany ugiął się pod jarzmem niewoli, czyli po roku 586. Za okresem tym przemawiają też inne momenty, mianowicie wielka tęsknota za pomocą Bożą i to chwilowe wahanie się poety, zawarte w pytaniu: *„skądże mi pomoc przyjdzie?“* Zbyt długo już trwała niewola, już sceptycyzm zaczyna dusze opanowywać. Psalm nasz jest jawnym protestem przeciw nastrojom pesymistycznym i krótkim, apodyktycznym stwierdzeniem, że Bóg jest Izraela najwierniejszym stróżem, który nigdy *„ni spać ni drzeć nie będzie“*. Autor nie prosi wyraźnie o wyzwolenie, bo wygnanie jest faktem już lat dziesiątki trwającym, a kres

niedoli dość niepewny, tak, że na razie ważniejsza jest stała opieka, która potrzebna ludowi, gdy „wychodzi do pracy, gdy od niej wraca”. Zapewnienie psalmisty, że Jahwe nad każdym krokiem sług swoich czuwa, dodaje im otuchy i pośrednio w nich budzi nadzieję powrotu do ojczyzny.

Z nizin babilońskich psalmista swe oczy „ku góróm” podnosi. Jak dawniej ku górze Syjon spoglądał i ku niej w modlitwie twarz swą obracał, tak dziś ku zachodowi wzrok wyteża, by okiem duszy ujrzeć wzgórze ojcyste, na których Jahwe miał swoją siedzibę. To samo czynił Daniel, na tę samą skazany niewolę, modląc się trzy razy dziennie z obliczem ku Jeruzalem zwróconym. Smutno w duszy wygnańca, że Jahwy tam nie ma, ale zaraz się pociesza myślą, że Jahwe jest stworzycielem nieba i ziemi, że wskutek tego jest Bogiem wszechwładnym, wszędzie obecnym. U ludów pogańskich rozpowszechnione było mniemanie, że bóstwa mają jedynie władzę nad własnym krajem, w którym od mieszkańców cześć odbierają, a że poza granicami swego państwa tracą wszelką władzę. Izrael natomiast wierzy i wie, że władzy Jahwy podlega cały świat i że jako Stwórca wszechświata ma On prawo do tej władzy. Wobec tego i na ziemi Marduka Jahwe jest władcą właściwym, od którego woli zależy oswobodzenie wygnańców i pognębienie Chaldejów.

Dlatego też, po owym krótkim zawahaniu się, wraca ufność do serca autora. Pełnymi wiary i nadziei słowami przemawia do braci swoich i krzepi ich dusze, zapewniając ich, że Pan o nich zapomnieć nie może, że Jahwe jest wiernym i sumiennym stróżem swego narodu i jako taki na posterunku swoim „*ni spać, ni drzemać nie będzie*”. Prawdopodobnie znał autor psalm 44, w którym lud śpiewał:

*„O przebudź się, dlaczego drzemiesz, Panie?
O ocknij się, o nie brzydź się nami na zawsze!
Czemu Ty twarz swą odwracasz
i zapominasz o naszej nędzy, o naszym ucisku?
A nasza dusza w proch się stoczyła,
nasze łono do ziemi przywarło!”*

Nawiązał więc do tego obrazu antropomorficznego, zaprotestował przeciw przypuszczeniu, jakoby Jahwe mógł zasnąć, i stwierdził, że Pan jest Stróżem, który zawsze czuwa.

Jahwe człowieka nigdy nie opuszcza, jest „*cieniem po jego prawicy*”. Niektórzy egzegeci biorą słowo „*cień*” w przenośnym znaczeniu i tłumaczą: „Pan jest obroną twoją” (protectio tua)? Z punktu widzenia

językowego interpretacja ta jest możliwa, ale przekład dosłowny ma więcej poezji w sobie, tworzy lepsze przejście logiczne do następnych wierszy i więcej odpowiada nastrojowi Wschodu. Słońce na Wschodzie przez cały niemal rok bardzo przypieka, łatwo się człowiek naraża na udar słoneczny i dlatego szuka z przyjemnością cienia, nawet pod najmniejszym drzewem i najmniejszą skałą. Stąd — obok wody — jest cień rzeczą najwięcej pożądaną i trafnym obrazem opieki łaski Bożej, tak koniecznej człowiekowi.

Aby cień Boży uchronił człowieka przed szkodliwym wpływem słońca i księżyca, — o to dalej modli się psalmista. Rozumiemy, że chce się zabezpieczyć przed ujemnym działaniem słońca, ale dziwną wydaje się nam jego obawa: by go „księżyc nie uraził w nocy“. Lecz wówczas lud wierzył, że promienie księżyca szkodę przynoszą ludziom i zwierzętom. Zwłaszcza w Babilonie był zabobon ten rozpowszechniony, bożka księżyca Sin uważano za sprawcę febry i trądu. A Arabowie jeszcze po dziś dzień wierzą, że światło księżyca wywołuje ślepotę. Wspominając o tym, autor jedynie obrazowo podkreślić pragnie, że Bóg z opieką swoją towarzyszy każdemu z nas we dnie i w nocy.

Ostatnia strofa zawiera w kilkunastu słowach piękne błogosławieństwo. Pan Jezus kazał nam się modlić:... „*wybaw nas ode złego*“, a tutaj podobnie pisze poeta: „*Pan strzec cię będzie od złego wszelkiego*“, mając na uwadze wszelaką niedolę, na jaką narażeni być mogą wygnańcy. Stwierdza, że Jahwe strzec będzie ich „*duszy*“, to znaczy ich „*życia*“, a wreszcie zaznacza, że Pan jest z nimi tak w domu, jak i poza domem, gdziekolwiek się znajdują, i dodaje, że ta czuła opieka Boża trwać będzie na wieki. Czyż można piękniej i prościej wyrazić tę myśl, że Opatrzność zawsze i wszędzie czuwa nad nami?

Myśliciele Starego Zakonu umieli naprawdę myśli religijne ubierać w szatę dostojną i godną, w słowa proste o wysokim poziomie poetyckim. Z radością wsłuchujemy się w słowa błogosławieństwa kapłanańskiego, podane w Księdze Numeri (6, 24—26), którego echem i uzupełnieniem są właśnie myśli, zawarte w ostatnich wierszach psalmu:

*„Niech Jahwe cię błogosławi, niechaj cię strzeże,
niech Jahwe oblicze Swe nad tobą rozjaśni,
niech litościwym będzie dla ciebie,
niech Jahwe oblicze Swe zwróci ku tobie,
niechaj cię darzy pokojem!“¹⁾*

¹⁾ Błogosławieństwo to szczególnie lubiał św. Franciszek z Asyżu. Por. Bonmann, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, Freiburg im B. 1940, s. 128.

Motyw: „niechaj Bóg cię strzeże“ jest tu i tam w nieco odmiennej formie rozprowadzony. W benedykcji liturgicznej przeważa myśl o Bogu błogosławiącym, w psalmie zaś myśl o człowieku, odbierającym błogosławieństwo.

Psalm 121 powinien dla swej treści religijno-lirycznej przez nas być częściej uwzględniany tak w szkole, jak w kazaniach. Stoi on na pograniczu między nacjonalizmem a uniwersalizmem religijnym, jest modlitwą tak Starego jak Nowego Zakonu. Owszem, zachodzi w nim słowo „Izrael“, ale idąc za myślami św. Pawła, musimy Kościół Chrystusowy uważać za nowy Izrael — za „*Israel Dei*“ (Gal. 6, 16) — a Boga za „Stróża Kościoła“, za Stróża „Izraela Bożego“.

W liturgii odmawia się psalm 121 w niesporach żałobnych. Prawdopodobnie słowa łacińskiego tekstu: „*Dominus custodiat... exitum tuum*“ odnoszono do „zejścia“ chrześcijanina z tego świata i stąd psalm wciągnięto w modlitwy za zmarłych. Tak samo wiersz: „*custodiat animam tuam Dominus*“ stosowano do dusz w czyśćcu, jak o tym świadczy odnośna antyfona. Ale i początek psalmu można w sposób przenośny włożyć w usta duszy, która w czyśćcu cierpi i „*ku góróm*“, ku Bogu, królującemu na wysokości, oczy swe wznosi, by miłosierdzie wyblagać.

Ks. Aleksy Klawek.

TEKST AUTENTYCZNY LISTU KOMISJI BIBLIJNEJ

W numerze III podaliśmy na str. 126—129 przekład dosłowny ważnego dokumentu Komisji Biblijnej, mianowicie odpowiedzi, danej z polecenia Ojca św. Kardynałowi S u h a r d w sprawie historyczności pierwszych 11 rozdziałów księgi Genesis.

Ponieważ zwłaszcza drugi ustęp listu zawiera cenne wskazówki dla biblistów (Ruch 128—129), a tu chodzi o ścisłą interpretację każdego słówka, postanowiliśmy wydrukować go w języku francuskim, tak, jak go podają Acta Apostolicae Sedis — 1948, nr 1, str. 47, by ułatwić biblistom zapoznanie się z oryginałem dokumentu, szczególnie tym, którzy nie mają pod ręką Acta Ap. Sedis.

T e k s t b r z m i :

La question des formes littéraires des onze premiers chapitres de la Genèse est bien plus obscure et complexe. Ces formes littéraires ne ré-

pondent à aucune de nos catégories classiques et ne peuvent pas être jugées à lumière des genres littéraires gréco-latins ou modernes. On ne peut donc en nier ni affirmer l'historicité en bloc sans leur appliquer indûment les normes d'un genre littéraire sous lequel ils ne peuvent pas être classés. Si l'on s'accorde à ne pas voir dans ces chapitres de l'histoire au sens classique et moderne, on doit avouer aussi que les données scientifiques actuelles ne permettent pas de donner une solution *positive* à tous les problèmes qu'ils posent. Le premier devoir qui incombe ici à l'exégèse scientifique consiste tout d'abord dans l'étude attentive de tous les problèmes littéraires, scientifiques, historiques, culturels et religieux connexes avec ces chapitres; il faudrait ensuite examiner de près les procédés littéraires des anciens peuples orientaux, leur psychologie, leur manière de s'exprimer et leur notion même de la vérité historique; il faudrait, en un mot, rassembler sans préjugés tout le matériel des sciences paléontologique et historique, épigraphique et littéraire. C'est ainsi seulement qu'on peut espérer voir plus clair dans la vraie nature de certains récits des premiers chapitres de la Genèse. Déclarer à priori que leurs récits ne contiennent pas de l'histoire au sens moderne du mot, laisserait facilement entendre qu'ils n'en contiennent en aucun sens, tandis qu'ils relatent en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu. En attendant il faut pratiquer la patience qui est prudence et sagesse de la vie. C'est ce que le Saint-Père inculque également dans l'Encyclique déjà citée: „Personne, dit-il, ne doit s'étonner qu'on n'ait pas encore tiré au clair, ni résolu toutes les difficultés... Il ne faut pas, pour autant, perdre courage, ni oublier que dans les disciplines humaines il ne peut en être autrement que dans la nature, où ce qui commence croît peu à peu, où les fruits ne se recueillent qu'après de longs travaux... On peut donc espérer que (ces difficultés), qui aujourd'hui paraissent les plus compliquées et les plus ardues, s'ouvriront enfin un jour, grâce à un effort constant, à la pleine lumière“.

SOBÓR TRYDENCKI A CZYTANIE PISMA ŚW. W JĘZYKU LUDOWYM

Dziś, po 400 latach, warto sobie przypomnieć obrady soboru trydenckiego w sprawie Pisma św.

Dnia 18 kwietnia 1546 r. powziął sobór na swym czwartym posiedzeniu kilka bardzo ważnych postanowień, odnoszących się do Ksiąg św., które według nauki Kościoła katolickiego nie są co prawda jedynym, jak twierdzili protestanci, ale jednak obok tradycji podstawowym źródłem objawienia Bożego. Ustalił więc sobór trydencki ostatecznie kanon i wbrew nauce Lutra i jego zwolenników przyznał księgom, tak zwanym deuterokanonicznym, co do których w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były pewne zastrzeżenia i wątpliwości, tę samą wartość i znaczenie, jak i protokanonicznym, to jest tym, które w Kościele były powszechnie uznawane jako święte i natchnione.

Aby uniknąć zamieszania przy wykładaniu Pisma św., które powstawało skutkiem powstawania nowych przekładów Biblii w języku łacińskim, postanowił sobór trydencki, aby przy publicznych czytaniach, rozprawach, kazaniach i wyjaśnieniach Pisma św. teologowie używali jedynie dawnej Wulgaty Hieronimowej, która uzyskała swą wyjątkową powagę przez długowieczne używanie jej w Kościele łacińskim.

Dalej oświadczył sobór, że w tłumaczeniu Pisma św. uczonym katolickim nie wolno być zbyt swobodnym i jego właściwego sensu naciągać do własnych poglądów, lecz w rzeczach wiary i obyczajów obowiązkiem egzegety katolickiego jest iść wyłącznie za tym sensem, którego się trzymał i trzyma Kościół święty. Nie wolno też egzegetom wyjaśniać Pisma św. wbrew jednomyślnej zgodzie Ojców, choćby tego rodzaju wyjaśnienia nie miały nigdy być opublikowane.

Wydał też sobór trydencki surowy zakaz drukarzom, by bez pozwolenia przełożonych kościelnych nie wydawali ksiąg Pisma św., ani też objaśnień do niego zwłaszcza bezimiennych, by tego rodzaju książek nie zatrzymywali u siebie, ani ich nie sprzedawali, o ile wpierv nie zostaną zbadane i zatwierdzone przez Ordynariusza.

Niektórzy obecni na soborze biskupi życzyli sobie, by dekretem soborowym zabronić wiernym czytania Pisma św. w języku ludowym, ale tego zbyt daleko idącego zamiaru nie zdołali przeprowadzić i sobór nie wydał dekretu zabraniającego wiernym czytania Pisma św. w ich języku ojczystym.

Sprawa bowiem czytania Pisma św. w języku ludowym znalazła na soborze, jak dowiadujemy się z jego aktów (Concilium Tridentinum t. XII, s. 528nn, Herder-Freiburg 1930), dwóch wybitnych obrońców w osobach kard. tryd. Krzysztofora Madrutiusa i teologa kard. Marcelego Cervina, nazwiskiem: *Gentianus Hervetus*. Przemówienia tych dwóch teologów, wygłoszone w miesiącu marcu 1546 r. na soborze trydenckim w obronie czytania Pisma św. przez prostaczków w języku ludowym, są bardzo ciekawe i charakterystyczne i warto je, jak sądzę, przytoczyć z okazji czterowiekowego jubileuszu (w r. 1946). Z obu przemówień podamy tylko najważniejsze wyjątki.

Kard. Madrutius był zwolennikiem przekładów Pisma św. na języki nowożytne, podobnie jak to się działo w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy to Pismo św. tłumaczono z języków oryginalnych hebrajskiego i greckiego na języki: łaciński, syryjski, koptyjski i inne. Pismo św. bowiem według św. Pawła (Rzym. 15, 4) zostało napisane, „abyśmy przez cierpliwość i przez pociechę z Pisma nadzieję mieli“, a według tegoż Apostoła II Tym. 3, 16: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione pożyteczne jest do nauczania, do przekonywania, do napominania i do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży stał się doskonałym i do wszelkiej dobrej sprawy wyćwiczonym“.

Zdaniem kardynała M. nie ma żadnego powodu, dla którego mielibyśmy strzec przed ludem czytania Pisma św. w ich języku ojczystym. Czy może dlatego, pyta on, że mając klucz mądrości, sami nie wchodzimy (do Królestwa Bożego), a natomiast innym, którzy chcą wejść, rękami i nogami przeszkadzamy? Czemu mamy dawać protestantom powód do zarzutów, że małuczkiem, spragnionym wody zbawienia, zabraniamy czytania Pisma św., a zabraniamy dlatego, by nie dowiedzieli się z niego o naszych oszustwach? Czyż nie jesteśmy uczestnikami jednego chleba, czyż nie pijemy z tego samego kielicha? Czy nie mamy jednego ducha, jednej wiary, jednego chrztu, jednego Boga i Ojca naszego i jednej nadziei wiecznego dziedzictwa? Jeśli tedy chrześcijanie to wszystko mają wspólne, to dlaczego Ewangelia nie ma być wspólną własnością i służyć wszystkim do wspólnego użytku, to jest do wzrostu pobożności i do wyrobienia obyczajów wszystkich chrześcijan? Czemuż nie mają mieć pobożni prostaczkowie, jednej będący z nami religii i jednego Przymierza, mleka chrześcijańskiego, to jest Ewangelii ludowej, która by ich żywiła i powiększała z nami w Chrystusie? Czyż mając na uwadze słowa Zbawiciela: „Nie dawajcie psom tego, co święte, ani rzucajcie perł waszych przed wieprze!“ powstrzymywać ich będziemy od czytania Ewangelii i usuwać będzie-

my od ich ust ów chleb życia i zrozumienia, spadający z nieba? Nie daj Boże, by domownicy Boży i jego synowie adoptowani, którzy razem z nami wołają „Abba, Ojciec“, by ci, mówię, których Chrystus odkupił nie nikomymi rzeczami, jak srebrem i złotem, lecz wielką ceną Swojej krwi, mieli być dla nas psami i wieprzami? Nie daj tego Boże, byśmy tego nie opowiadali po dachach, cośmy słyszeli, i to w jakimkolwiek języku, gdyż dlatego spłynął do nas z nieba Duch Boży w językach ognistych i jakby łuski spadły z oczu naszych, aby oczy nasze nie były dłużej zatrzymywane, lecz byśmy widzieli i by przez dar Boży niemal wszystkie tajemnice Boże stały dla nas otworem?

Żadną miarą! To jest bowiem odwieczny los Ewangelii, że jest ona dla jednych upadkiem, a dla innych zmartwychwstaniem, dla jednych zgorszeniem i głupstwem, a dla innych mocą Bożą ku zbawieniu, dla jednych zapachem życia ku żywotowi, a dla innych zapachem śmierci na śmierć. Dlatego nasi poprzednicy, których pamięć zawsze będzie błogosławiona, pozwolili Dalmatom, by w obrzędach i wszelkich świętych czynnościach używali swego ojczystego języka, to jest illyryjskiego.

Zaiste! Najdostojniejsi Ojcowie! Więcej herezji, jak to z historii i z soborów wiadomo i nasze czasy także o tym mówią, zrodziła nam erudycja i nauka, aniżeli prostota i ignorancja ludzi bez wykształcenia, a nigdy jednak z tego powodu nie zakazano ani nie potępiono nauki! Czytajmy więc na chwałę Chrystusa nie brudnymi rękami, lecz religijnie i w czystości, nie tylko po hebrajsku, grecku, czy łacinie, lecz także w języku ludowym, stosownie do pojęcia każdego Jezusa Chrystusa, w którym nie ma już ani żyda ani greka ani łacinnika ani prostaczka (vulgaris). Język bowiem ludowy jest także darem Ducha Św. i Jezusa Chrystusa, który w Swej łaskawości jest z nami aż do skończenia świata. I żaden wiek, żadna pleć, w ogóle nikt niech nie doznaje przeszkody w czytaniu Pisma św. Dusza bowiem każdego sprawiedliwego jest siedzibą mądrości i każde pobożne serce, każdy miłośnik Chrystusa, może być jego biblioteką. Życzeniem moim byłoby, by do miejsc trudnych i wątpliwych pobożni i uczeni mężowie, wybrani do tego przez Synod, dodali adnotacje, w których zwróciliby uwagę czytelnikom tak na niejasność, jak i trudność danego tekstu. Na koniec w streszczeniu podaję me zdanie: Niech wszelkie pokolenie, język, lud i naród zajmuje się Chrystusem, niech Go czyta i miłuje i cokolwiek technie, niechaj Go wysławia!

Dekret zaś niech brzmi: „Zakazujemy wszelkich skażonych wydań Pisma św. w języku ludowym i niech na przyszłość nie będą druko-

wane bez pozwolenia Ordynariusza pod karami... a drukowane niech nie będą sprzedawane bez jego pozwolenia pod cenzurami etc..."

Podobne uwagi o czytaniu Pisma św. w języku ludowym podał w swym przemówieniu teolog Gentianus Hervetus który tak samoradził przekładać Pismo św. na języki nowożytnie. Z jego dłuższego przemówienia (Conc. Trid. XII. 530—6) warto przytoczyć niektóre zdania końcowe, w których wystąpił przeciw tym wszystkim teologom, którzy nie chcieli zgodzić się na czytanie Pisma św. przez prostaczków w ich ojczystym języku. Według niego: Chrystus zaprasza wszystkich do Siebie, nie powinniśmy więc nikomu zagradzać drogi do Niego. Pragnie On bowiem, by dziatki przychodziły do Niego i my podobnie nie powinniśmy przeszkadzać tym, którzy przez czytanie Pisma św. chcą się zbliżyć do Niego. Św. Paweł chwali Tymoteusza, że już od wczesnej młodości nauczył się Pisma św. i dlatego choć młodzieńca uznał go za godnego piastowania świętego urzędu biskupiego, a my mielibyśmy nie tylko dzieci i młodzież, ale ludzi wszelkiego wieku i stanu z małymi wyjątkami powstrzymywać od czytania Pisma św.? Pozwalamy im na czytanie bezbożnych i rozwiązłych książek, a nie wstyd nam zakazywać chrześcijanom czytania nauki Chrystusowej!? Lecz jakimi dowodami popierają oni swoje zdanie? Mówią, że nie należy pereł rzucać przed wieprze, jak gdyby wieprzami należało nazywać tych, którzy odkupieni krwią Chrystusa na nowo narodzili się przez świętą wodę odrodzenia? Jeżeli zaś św. Piotr nazywa wiernych królewskim kapłaństwem i narodem świętym, to nikt nie powinien ich nazywać — już nie mówię — wieprzami, ale profanami!

Słyszy się zarzut, że do miejsca świętego tylko kapłanom wolno było wchodzić, zapominają jednak o tym, że Biblia napisana była w ich ludowym języku. Twierdzą dalej, że katechumeni w starym Kościele zaliczani byli tylko do słuchających. Ale cóż w tym dziwnego, jeśli nie byli jeszcze wtajemniczeni i dlatego nie byli dopuszczani do sakramentów kościelnych, a słuchali tylko tego, co należało do ich chrześcijańskiego wykształcenia? Zresztą Pismo święte mogli z pożytkiem czytać i to z pożytkiem nawet poganie, czego dowodem ów eunuch, który, gdy czytał proroka Izajasza, pouczony o znaczeniu czytanych przez niego słów przez diakona Filipa, został przez niego ochrzczony w imię Jezusa Chrystusa.

Największym i najsilniejszym argumentem przeciwników czytania Pisma św. przez prosty lud jest ta okoliczność, że skutkiem czytania Pisma św. przez nieuświadomionych czytelników świeckich powstają herezje. Hervetus wykazuje natomiast na podstawie historii, że twór-

cami herezycji, począwszy od Ariusza, nie byli wcale prostaczkowie, lecz biskupi, kapłani i w ogóle ludzie uczeni. Jeśli zaś tak jest w rzeczywistości, to nie chcemy (pisze Hervetus) „na prosty i niewinny ludkę zwać wielkie grzechy innych“. Co się zaś tyczy tej tak bardzo niebezpiecznej sekty, która niestety opanowała już wielką część Europy, to prawdziwa jej przyczyna i początek leży głównie w tym, że bardzo mało biskupów spełniało swoje obowiązki, że kazaniem i napomnieniami nie utrzymywali ludu w jego obowiązkach, nie wiedzieli nieraz, gdzie właściwie ich trzoda się znajduje, kapłani zaś odrzucili naukę Pańską i nie głosili wcale kazań albo na kazaniach zamiast uczyć nauki Chrystusa, nauczali świeckiej filozofii albo bajek babskich... Ale Chrystus ulitował się nareszcie nad dół ludu swojego i jak ze strasznej zbrodni Judasza stworzył zbawienie rodzaju ludzkiego, tak i z tych obecnych wielkich nieszczęść sprowadził dwie wielkie korzyści dla nas, a mianowicie: 1) wszyscy już rozumieją, że Pismo święte należy głosić czyste i szczere; 2) a biskupi widzą, że zbawienie i ocalenie religii chrześcijańskiej zależy przede wszystkim od ich świętego spełniania obowiązków i od przywrócenia upadłej karności kościelnej do jej pierwotnej godności.

Powinien zatem (zdaniem Herveta) lud chrześcijański Chrystusa poznawać bezpośrednio z Pisma świętego! A jeśli by przypadkiem zdarzyło się, że niektórzy prostaczkowie coś źle zrozumieli, to z tego tylko powodu nie należy powstrzymywać ludu od czytania Pisma św. w jego ojczystym języku. Pismo święte bowiem podobne jest do mанны, która każdemu starczy obficie. W Piśmie św. mogą zapełnić swój głód wiedzy do sytości ci, którzy oddają się rozważaniu rzeczy oderwanych od materii, a ci, którzy oddają się życiu czynnemu, znajdą w nim to wszystko, co prowadzi do prawego i uczciwego życia. Zgromadzenia mnichów i mniszek, nie znające obcych języków, znajdą w Piśmie św. uczciwą i wielką rozkosz, dziewice i matrony szlachetne będą mogły czytać Pismo święte, zamiast bezwstydných i niemoralnych bajek miłosnych, ludzie zaś rozporządzający wolnym czasem zamiast grywać w kości spędzać będą mogli miło czas na czytaniu Pisma św. Rolnicy znajdą w czytaniu Pisma św. pokrzepienie w Chrystusie w przykrościach swego życia, a młodzież znajdzie Chrystusa od zarania swego życia.

Należy się jednak postarać, by pracę nad przekładem ksiąg świętych powierzyć mężom uczonym i pobożnym. Jest rzeczą wprost nie do uwierzenia, ile korzyści przyniesie ta sprawa dla rzeczypospolitej chrześcijańskiej. A jeśli do tego dołączy się także to, że biskupi, pomni

swego obowiązku, głosić będą ludowi słowo Boże, to nie wątpię, że doskonale jego ziarno, powierzone dobrej glebie, wyda owoc z wielką lichwą ponad wszelką nadzieję i oczekiwanie ludzi. Ponieważ więc dla chwały Bożej będzie to bardzo piękne, a dla sprawy chrześcijańskiej bardzo pożyteczne, jeśli chrześcijanie czerpać będą Chrystusa od samego Chrystusa, nie chciejcie zakazywać słuchania Chrystusa przemawiającego do wszystkich! Sprawcie to, aby Chrystus był w rękach, w ustach i w sercach wszystkich, by słusznie można było stwierdzić, że królestwo Boże istnieje w was, i nie dozwólcie twierdzić nieuczciwym, że, mając klucz wiedzy, ani sami nie weszliście, ani też innych nie wpuszczacie; nie dozwólcie również, by dłużej miał być ukrywany Chrystus, w którym są ukryte niewypowiedziane skarby mądrości, które mogą nawet tysiące światów wzbogacić. Jemu z Ojcem i z Duchem Świętym niech będzie cześć i chwała na wieki wieków, Amen“.

Z powyższych słów obu uczestników soboru trydenckiego widać doskonale, że Kościół nie był przeciwnikiem czytania Pisma św. w języku ojczystym i mimo pewnego niebezpieczeństwa, jakie grozić mogło wierze prostaczków skutkiem czytania Biblii w języku ludowym, synod nie wydał wcale zakazu czytania przekładów Pisma św. w językach nowożytnych. Przekłady te — rzecz jasna — miały według dekretu soboru być zatwierdzone przez odnośnego biskupa miejscowego. Po soborze trydenckim wychodziły, co prawda, za papieży Pawła IV, Piusa IV i Sykstusa V dekryty, ograniczające czytanie Pisma świętego w językach ludowych, ale nie miały one wszędzie zastosowania. I tak np. w Niemczech wierni katolicy mogli czytać Pismo św. w języku niemieckim w przekładach katolickich Ecka i Dietenbergera bez uprzedniego pozwolenia swych biskupów. Podobnie w Polsce wierni mogli czytać polski przekład Wujka i nie potrzebowali prosić o osobne pozwolenie.

Od czasów papieża Leona XIII zniknęły w Kościele wszelkie dotychczasowe ograniczenia czytania Pisma św. w języku ludowym, przekłady jednak Pisma św. na język ojczysty muszą mieć już to aprobatę papieską już to biskupią i do przekładu Pisma św. muszą być dołączone objaśnienia, zaczerpnięte z dzieł Ojców Kościoła i z uczonych pisarzy katolickich.

Ostatni papież, począwszy od Leona XIII, zachęcają bardzo wiernych do czytania Pisma św. N. T., a zwłaszcza Ewangelii. Co sądzi obecnie nam panujący Ojciec święty o czytaniu Pisma św., a zwłaszcza Nowego Test. przez wiernych, o tym dowiadujemy się z Jego encykliki z 30 września 1943 r.: „Divino afflante Spiritu“. I on, podobnie jak

jego poprzednicy, zachęca wiernych do poznania Chrystusa przez czytanie N. T., zwłaszcza Ewangelij. Pod koniec encykliki czytamy takie słowa:

„Sprawcę zbawienia, Chrystusa, ludzie tym pełniej poznają, tym goręcej pokochają, tym wierniej będą naśladować, im usilniej zostaną pobudzeni do poznawania i rozważania Pisma św., szczególnie Nowego Testamentu. Albowiem, jak mówi św. Hieronim: „Nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa“, oraz: „Jeżeli co podtrzymuje męża roztropnego w tym życiu i przekonywa, żeby wśród ucisków i burz tego świata zachował równowagę ducha, sądzę, że jest to przede wszystkim rozmyślanie i znajomość Pisma św. Stąd zaczerpną pociechy i mocy Bożej do cierpliwego znoszenia przeciwności ci, których dotknęło nieszczęście i gnębią uciski; tu, to jest w Ewangeliach, wszystkim ukazuje się Chrystus jako najwyższy i najdoskonalszy wzór sprawiedliwości, miłości i miłosierdzia; tu też całemu rodzajowi ludzkiemu, rozdartemu i szarpanemu trwogą, stoją otworem źródła owej łaski Bożej, którą zarzuciły i zaniedbały narody i ich rządy, i dlatego nie zdołają doprowadzić świata do pokoju, ani pogodzić na stałe umysłów: tutaj wreszcie wszyscy poznają Chrystusa, „który jest głową wszelkiego księstwa i zwierzchności“ i „który stał się nam od Boga mądrością i sprawiedliwością i poświęceniem i odkupieniem“¹⁾.

„Niech się żywią tym pokarmem umysły wiernych, i niech zeń czerpią poznanie i miłość Boga oraz postęp i szczęście własnej duszy. Niechże więc wykładowcy słowa Bożego całą duszą oddadzą się temu świętemu zadaniu“. „Niech się modlą, by zrozumieć“, niech pracują, by z dniem każdy coraz to głębiej wnikać w tajemnice tych świętych stroniec, niech nauczają i głoszą kazania, by również innym otworzyć skarby słowa Bożego“¹⁾.

Idąc po myśli życzeń Stolicy Apostolskiej bibliści polscy dali społeczeństwu katolickiemu w Polsce w ubiegłym roku dwa nowe przekłady Pisma św. w języku polskim. I tak Ks. Dr Eug. Dąbrowski wydał cały N. T. z tekstu Wulgaty, a Ks. Gryglewicz Ewangelie i Dzieje Apostolskie z tekstu greckiego. Oba przekłady mają swe wartości i zalety (obok nieuchronnych braków i usterek). Chodzi teraz tylko o to, by duchowieństwo polskie zaznajomiło się z nimi i by według możliwości przyczyniło się ze swej strony do ich rozpowszechnienia wśród ludu wiernego.

Ks. Piotr Stach.

¹⁾ Przekład oficjalny Encykliki (Rzym 1943), s. 25—26).

MIEJSCE DRUGIEGO KUSZENIA P. JEZUSA

(Mt. 4, 5; Łk 4, 9).

Znany jest ustęp ewangelii św. Mateusza (4, 1—11), opowiadający o potrójnym kuszeniu Jezusa przez szatana¹⁾. Ustęp ten, przedstawiający dużo trudności, doczekał się sporej ilości opracowań, odnoszących się czy to do całego zdarzenia, czy do pewnych tylko szczegółów.

Miejscem drugiego kuszenia Jezusa w relacji ewangelistów jest „święte miasto“ (Mt.), względnie Jerozolima (Łk.): „*wtedy szatan bierze Go ze sobą do miasta świętego i stawia Go na narożniku(?) świątyni* (Mat. 4, 5). — „*Zawiódł Go też (szatan) do Jerozolimy i postawił na narożniku(?) świątyni*“ (Łk. 4, 9). Zgodnie podają obaj ewangelisti, że Pan Jezus został zaprowadzony na: *pterygion tou hierou*. Wyraz ten prawdopodobnie nie był zupełnie jasny i dokładny już dla pierwszych czytelników Ewangelii, a mniej jeszcze po upływie całych wieków. Najbardziej przekonującym tego dowodem jest tak znaczna liczba znaczeń, nadawana temu greckiemu wyrażeniu. Zasadniczą trudnością w zidentyfikowaniu tego terminu jest brak materiału porównawczego w świeckiej literaturze greckiej, który pozwoliłby ustalić, co autor miał na myśli. *Pterygion* bowiem — forma zdrobniała od *pteryx* — używana była w słownictwie greckim tylko w znaczeniu: pióro, skrzydło, lub w przenośnym o rzeczach, które były podobne do skrzydła, jak np. płetwy ryby, końce wiosel, nawet szczyty płuc i paznokcie. Czy wyrażenie to było używane w znaczeniu terminu architektonicznego, na to dowodu nie ma, bo nawet, jednorazowe zresztą, wyrażenie tego rodzaju Polluksa (II w. po Chr.) przez lingwistów jest przyjmowane z wielkim sceptycyzmem. U ewangelistów określenie to jest niewątpliwie terminem architektonicznym, ma jednak znaczenie, którego trudno dociec. Leksykograf Hesychiusz (V w. po Chrystusie) objaśnia *pterygion* przez *akroterion*, t. j. szczyt, wierzch dachu, ale jako przykład podaje tylko Mt 4, 5.

Przekłady tego terminu przedstawiają wielką różnicę i niejednokrotnie są raczej komentarzem. *Pinna* (Łk) i *pinnaculum* (Mt)

¹⁾ Św. Łukasz podaje inną kolejność: przedstawia drugą z trzecią. Mimo przyznawanej ogólnie większej ścisłości chronologicznej św. Łukaszowi, tutaj przeważająca większość egezetów przyjmuje kolejność św. Mateusza, który stworzył nadto piękne dramatyczne stopniowanie tak w sile atrakcyjnej pokus, jak i w dobitności odpowiedzi Chrystusa. Św. Ambroży poszedł nawet tak daleko, że porządek św. Mateusza wprowadził do ewangelii Łukasza.

Wulgaty nie konkretyzują treści greckiego wyrażenia, gdyż jako formy poboczne od *penna*, dosłownego odpowiednika greckiego *pteryx*, są tak samo problematyczne i w okresie klasycznym nie używane w zakresie budownictwa — poza Liwiuszem, u którego *pinna* może oznaczać czasem występ w murze, blankę. W późniejszym jednak okresie wyrażenie to było używane w znaczeniu: szczyt, najwyższy punkt budynku, czego dowodem jest obecność tego wyrażenia w znaczeniu powyższym w językach romańskich (franc. *pinacle*, włoskie *pinnacolo*). To znaczenie przyjęło się w wielu przekładach (pol. Leopoldy, ks. Szczepańskiego, ks. Dąbrowskiego, ks. Grzymały i in.). W zależności więc od Wulgaty, więcej prawdopodobnie niż od Hesychiusza, jako miejsce pokusy wskazywano dach świątyni, bądź to jego szczyt (Leopolda: „na samym wierzchu kościoła“, Szczepański: „na szczycie świątyni“), bądź występ dachu („ein Vorsprung des Tempeldaches“), bądź wreszcie jakiś architektoniczny występ w formie ganku czy balkonu, umieszczonego pod szczytem budowli (Wujek, Eb. Nestle).

Przytoczone wyżej znaczenia i wskazania dachu czy innego punktu dominującego, związane ściśle z danym budynkiem świątyni, nie stanowi jednak ani nawet najczęstszego rozwiązania tego zagadnienia. Poza tekstem łacińskim Wulgaty stał tekst grecki, który nie upraszczał sprawy, a dalej istniały pewne świadectwa, przekazane przez tradycję chrześcijańską, sięgające dość wczesnej daty, a różniące się od rozwiązania Wulgaty. Lokalna tradycja jerozolimska, utrwalona w opisach pielgrzymów²⁾, czy przewodnikach po Jerozolimie, jako miejsce kuszenia wskazywała resztki ruin świątyni, a mianowicie południowo-wschodni narożnik murów okalających plac świątyni *stoa*

²⁾ a) Itinerarium Burdigalense (333 po Chr.): „Ubi est angulus turris altissimae, ubi dominus ascendit, et dixit ei hic, qui temptabat eum... Ibi est lapis angularis magnus, de quo dictum est: Lapidem, quem reprobauerunt aedificantes, hic factus est ad caput anguli. Et sub pinna ipsius sunt cubicula plurima, ubi Salomon palatium habebat. Ibi etiam constat cubiculus, in quo sedit et sapientiam descripsit, ipse uero cubiculus uno lapide est tectus. (Wyd. Geyer: Itinera Hierosolymitana s. III—VIII, 1898).

b) Barsama (438 po Chr.) — wyd. Nau: Résumé de Monographies Syriaques. str. 120.

c) Anonim Piotra Diakona: „De templo uero, quem Salomon aedificauit, duae tantum pinnae permanent, quarum una, quae altior valde est, ipsa est, in qua dominus temptatus est a diabolo, reliqua autem destructa sunt“ (Geyer, It. Hier. 180).

d) Breviarius de Hierosolyma (przed 570): „Et inde pervenis ad illam pinnam templi, ubi temptavit satanas dominum nostrum Jesum Christum“ (Geyer, It. Hier. 15).

basilike, wtedy jeszcze stosunkowo najlepiej zachowany i wznoszący się wysoko nad doliną Cedronu, skąd samo spojrzenie w dół, według J. Flawiusza, miało przyprawiać o zawrót głowy. Za tym zdaje się przemawiać i opis, przedstawiony przez Hegezypa o męczeńskiej śmierci św. Jakuba Młodszego, a zachowany u Euzebiusza z Cezarei, gdzie zachodzi to samo wyrażenie *pterygion tou hierou*, które interpretowane łącznie z notatką św. Hieronima o miejscu śmierci i grobu tego Apostoła w dolinie Cedronu, wskazuje na wymieniony wyżej narożnik. Zwolennicy tego twierdzenia wykazują nadto, że *to hieron* w Nowym Testamencie nie oznacza nigdy samej świątyni, którą określa się przez *ho naos*, ale tylko plac przed świątynią. Tego zdania jest n. p. Schlachter, Dausch, Sales, Szczepański w swym komentarzu (pozostającym w pewnej sprzeczności z przyjętym przez niego uprzednio stanowiskiem), Ks. Gryglewicz, a przede wszystkim Ks. Ketter w swej pięknej monografii o kuszeniu Pana Jezusa³⁾.

Nową próbę rozwiązania tego zagadnienia podjął w roku 1929 A. Schlatter, szukając wyrażenia hebrajskiego, względnie aramejskiego, którego *pterygion tou hierou* było by odpowiednikiem. Za takie uznał zwrot, znajdujący się w Talmudzie palestyńskim (Pesach. 35 b), *ha'aggof szel habbait*, przez które rozumiał balkon wystający poza dom, nad ulicę⁴⁾. Twierdzenie to przejął Joachim Jeremias⁵⁾. Powołał się też na wzmiankę Rabbi Jehudy i R. Szemuela, że miejsce pod *'aggof* nie jest uznane za święte, aby i trędowaci mogli tam znaleźć schronienie w czasie niepogody. Odnosić się to mogło tylko do balkonów w murach zewnętrznych miasta, gdyż trędowatym wstęp do Jerozolimy był wzbroniony. Pod *'aggof* również kapłani zdejmowali sandały, w których nie wolno im było wchodzić na plac świątyni. Dokładniejszym wyjaśnieniem, co należy rozumieć przez *'aggof*, jest miejsce równoległe w Talmudzie babilońskim (Pes. 85 b), gdzie zamiast *'aggof* użyto zwykłego wyrażenia *sza'ar* — brama. Inny znów komentator Miszny Obadja di Bertinoro (zm. 1510) objaśnia, że *'aggof* oznacza każde miejsce w obrębie drzwi. Ponieważ stałe wyrażenie to było używane w zwrocie: *tahat 'aggof*, t. j. pod *'aggof*, Jeremias ogranicza zakres tego pojęcia do górnej belki obramowania drzwi czy bramy. Wobec tego *pterygion* oznaczało by górną część bramy w murze zewnętrznym placu świątyni, a raczej przestrzeń nad bramą. Wysokość tej bramy była dość znaczna, bo według Miszny wynosiła 20 łokci, to znaczy

³⁾ Die Versuchung Jesu, 1918, 125 nn.

⁴⁾ Der Evangelist Matthäus, 1929, 106.

⁵⁾ Die „Zinne“ des Tempels, ZDPV 59 (1936), 202—205.

około 10 m., a według Flawiusza samo skrzydło bramy miało mieć 30 łokci wysokości. Skok więc z tej wysokości na wyłożony płytami plac nie był wcale bezpieczny. Jako dalsze uzasadnienie swego twierdzenia podaje Jeremiasz znane już prawdopodobnie w czasach Chrystusa wśród żydostwa zdanie, że Mesjasz „okaże się ludowi z dachu świątyni“⁶⁾, a unoszenie się jego w powietrzu na oczach ludzi będzie jednym ze znaków, po którym da się poznać. Zdaniem szatana takie cudowne pojawienie się Jezusa wśród tłumu zebranego na placu świątyni będzie jego najlepszą legitymacją jako prawdziwego Mesjasza.

Porównując wszystkie powyższe twierdzenia, trudno przyznać któremukolwiek z nich całkowitą rację. Pierwsze, lokalizujące tę scenę na dachu świątyni, opiera się tylko na leksykonie Hesychiusza i problematycznym znaczeniu terminu Wulgaty. Twierdzenie, wskazujące na narożnik muru, oparte wprawdzie na świadectwie tradycji, nie rozstrzyga również definitywnie kwestii. Tradycja ta bowiem nie jest tak całkowicie pewna i wiarygodna. Z jednej strony przypomina legendy swym niepoważnym pomieszaniem historii z podaniami apokryficznymi, z drugiej strony powstać ona mogła łatwo z praktycznej potrzeby: pielgrzymi, zwiedzający miejsca święte, chcą zawsze dokładnie wiedzieć, gdzie się pewne zdarzenie odbyło, a ponieważ ze wspaniałej świątyni nie pozostało nic poza narożnikiem, wskazywano więc nań jako na miejsce owych zdarzeń. W ten sposób „zidentyfikowanych“ miejsc historycznych w Ziemi Świętej istnieje prawdopodobnie więcej. Relacja Hegezypa zdaje się również zależeć od relacji ewangelicznej i pozostawać pod wpływem tradycji jerozolimskiej. Co do trzeciego twierdzenia, trzeba przyznać mu trafność i słuszność założenia, gdyż rzeczywiście zrozumienie nie tylko tego fragmentu ale całej ewangelii uprzyściplenić może odtworzenie mów i czynów Jezusa w języku, którym sam się posługiwał i który był językiem ojczystym Mateusza. Hipoteza trzecia jest dość prawdopodobna, ponieważ jednak dowody zaczerpnięto ze znacznie późniejszych pism rabinistycznych, sprawa nie jest definitywnie załatwiona.

Jeżeli przekłady polskie nadal zachowają przekład Wujkowy: „na ganku“ świątyni, to da się wyraz ten pogodzić z tą nową hipotezą, bo gankiem można nazwać i miejsce to nad murem czy nad bramą. Wróćmy tu do Wujka.

O. Augustyn Chadam, O. F. M.

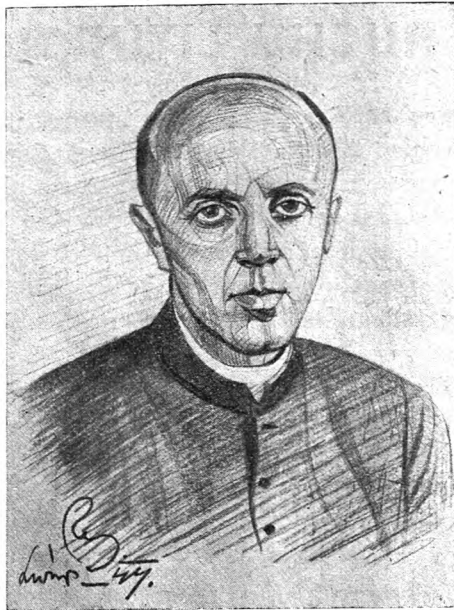
⁶⁾ Pesiq. R. 36 wyd. Friedman 1880, 162: „Nasi nauczyciele uczyli: w godzinie, w której król Mesjasz się objawi, stanie on na dachu świątyni“.

PIONIER RUCHU LITURGICZNEGO

Kiedy w czerwcu 1905 r. w gotyckich murach katedry lwowskiej przyjmował święcenia 23-letni diakon Karol Czesznák, młodemu i wysoce uzdolnionemu neopresbyterowi wrócono piękną przyszłość. Ks. Czesznák był jednym z kilkunastu alumnów, których światły i świątobliwy arcybiskup Józef Bilczewski kształcił za granicą. Ostatnie trzy lata teologii, spędzone w Canisianum w Innsbrucku, pozwoliły mu zapoznać się z wykładami tak wybitnych profesorów, jak Hurter, Fonck, Noldin, Gatterer. Po wyświęceniu objął obowiązki wikarego. Sprawował je w ciągu pierwszych dwóch lat w pięknej podolskiej ziemi, między Zaleszczykami a Czortkowem, w Jagielnicy. W roku 1908 przeniesiono go do Lwowa. Tu w ciągu trzech lat był kooperatorem przy parafii św. Mikołaja, ucząc religii najpierw w szkołach powszechnych św. Zofii i Klementyny Tańskiej, później w VIII, III i VII gimnazjum męskim. W r. 1911 zwolniony z obowiązków duszpasterskich, został katechetą w szkole realnej, od r. zaś 1925 niemal do końca życia pracował jako profesor religii w XI gimnazjum męskim.

W okresie konfliktu między „rozumem a wiarą“ umiał dzięki swej wiedzy i zaletom charakteru szczęśliwie przeprowadzać młodzież przez trudności światopoglądowe. Cieszył się jej miłością, mimo, że wymagania stawiał nie małe. Doskonałym wyrazem jego uzdolnień pedagogicznych, zdradzających wyjątkową znajomość duszy młodzieńczej i obszerną erudycję, jest mała broszura p. t. Nauka religii w szkołach średnich (Lwów 1917). Ks. Czesznák był jednym z referentów, którzy gruntownie przeobrazili plan nauczania w szkołach średnich, tworząc schematy, które przetrwały po dzień dzisiejszy.

Obowiązki jednak katechety i duszpasterza gimnazjalnego były zbyt szczupłą ramą dla jego bogatej natury i apostołskiej gorliwości. Już w r. 1909 z polecenia arcbp. Bilczewskiego zajął się duszpasterstwem wśród studentek Uniwersytetu, które było bodajże najowocniejszym dziełem jego życia. Był znakomitym znawcą pedagogii i dlatego od 1925 r. wykładał na Wydziale teologicznym U. J. K. katechetykę i pedagogikę. Przede wszystkim jednak słynął jako doskonały rekolekcyjnik, kaznodzieja i spowiednik. Wyniszczenie pracą oraz tragiczne warunki życia w czasie ostatniej wojny sprowadziły długą i ciężką chorobę, zakończoną śmiercią 5 maja 1944 r.



Próba szkicu duchowej sylwetki Ks. Czesznáka nie jest rzeczą łatwą. Walczyły w nim zawsze o lepsze zarówno entuzjazm dla nauki jak i gorliwość apostołską. Ks. Czesznák był erudytą wysokiej klasy. Obdarzony umysłem chłonnym, syntetycznym, dużym krytycyzmem i fenomenalną wprost pamięcią, z entuzjazmem witał każdą nowszą publikację, która ukazywała się w kraju lub zagranicą. Jego biblioteka przekazana po śmierci Benedyktynom w Tyńcu, należała do najbogatszych i najnowocześniejszych na terenie lwowskim. Interesował się całokształtem wiedzy teologicznej. Znał doskonale Ojców Kościoła, mistyków średniowiecznych i późniejszych, najmocniej jednak reagował na nowsze prądy naukowe.

Wśród plejady autorów, których znał znakomicie, najchętniej przytaczał kard. Newmana, Adama, Brémonda, Herwegena, Krampa, Parscha, Förstera. Z tym ostatnim pozostawał w stałej korespondencji, zapraszał go choć bezowocnie z wykładami do Lwowa. Jakkolwiek dla swej erudycji był wysoko ceniony zarówno przez arcypasterzy jak kolegów, mimo możliwości otrzymania katedry na Uniwersytecie, uchylał się od samodzielnej pracy badawczej i publicystycznej.

Kilka mniejszych prac ogłosił anonimowo w „Miesięczniku Katechetycznym” i „Głosie Eucharystycznym”. Pod jego właściwym

nazwiskiem wyszły tylko 3 obszerniejsze referaty (Nauka religii w szkołach średnich, Lwów 1917; Wyzyskanie religii dla celów duszpasterstwa, Sprawy duszpasterskie, Lwów 1929; Św. Benedykt w „Ruchu Teologicznym“ 1929).

W kilku wypadkach rękopisy, gdy je przyjaciele chcieli przejrzeć, nie tając myśli o druku, w ich oczach palił. Jego niechęć do publikowania dziwna i niezrozumiała dla otoczenia, była rozmaicie tłumaczona. Nie wiadomo, czy większą rolę tu grała jego niewątpliwa pokora i skromność, czy też wybujały samokrytycyzm. Dla drugich prawdziwie wyrozumiały, prosty, z dużym poczuciem humoru, niezwykle cierpliwy i ofiarny, w stosunku do siebie był Ks. Czesznák surowy, niemal gwałtowny, gdy chodziło o jego sprawy osobiste. Czytając bardzo dużo i to przeważnie porą nocną, szukał w literaturze przede wszystkim wartości życiowych i ascetycznych. Jego erudycja stała nie tyle na usługach nauki ścisłej, ile raczej apostołstwa. Pod tym względem był prawdziwą indywidualnością.

Od pierwszych lat kapłaństwa nosił się z myślą wstąpienia do Benedyktynów. Pozostał w świecie, by opiekować się matką. Z umiłowaniem zakonnym szły w parze zainteresowania liturgiczne. Ideały benedyktyńskie i ruch liturgiczny włączył w nurt apostołstwa, które szczególniejszy charakter wycisnęło na sodalicii studentek szkół wyższych.

Praca duszpasterska wśród akademikzek, które zaledwie wyszły z okresu pozytywizmu, nie była łatwa. Przy pierwszym afiszu, przybitym na murach Starego Uniwersytetu, który zawiadamiał o konferencjach wielkopostnych dla studentek w r. 1909, trzeba było postawić dyżur. Afisz bowiem ustawicznie fruwał między ścianą a posadzką. Miejscem zebrań pierwszej grupy, podówczas bardzo nielicznej, bo złożonej zaledwie z kilku studentek, była kaplica Urszulanek przy ul. Wincentego Pola. W r. 1913 ujął Ks. Czesznák swoje duszpasterstwo we formę sodalicii mariańskiej. Liczyła ona zaledwie dziesięć członkiń. Ksiądz moderator umiał swą małą „gminę chrześcijańską“ natchnąć duchem prawdziwego apostołstwa. Wszak często powtarzał, że „każdy katolik jest odpowiedzialny za zbawienie całego świata“.

Studia nad archeologią chrześcijańską i liturgią, w której widział wartości wiążące i scalające, sformułowały w nim pogląd na właściwe metody duszpasterstwa szkolnego i akademickiego.

Zamiłowanie do liturgii w ujęciu benedyktyńskim, znajomość literatury naukowej i ascetycznej, pozostają w ścisłym związku z umiejętnością pełną talentu ekspozycją w dorocznych rekolekcjach, w tygod-

niowych konferencjach, w wykładzie Pisma św. na sodalicyjnym „kółku samokształcenia“, w pracy spowiednika.

W urabianiu wewnętrznej treści duchowej tepił bezlitośnie peryferyczne życie religijne. Istotę życia wewnętrznego widział nie w wyzywającej się w drobnych dewocjach nabożności, ale chrystocentrycznej pobożności. Ta ostatnia, jego zdaniem, zasadzała się na uczestnictwie w liturgicznej modlitwie Kościoła, której ośrodkiem jest Msza św., i świadomości przywilejów oraz obowiązków, wypływających z nauki o mistycznym ciele Chrystusa.

Ks. Czesznák nie był zwolennikiem nachalnej i ciasnej propagandy liturgicznej. Przez przeżycie liturgiczne chciał sięgać do najgłębszych pokładów duszy ludzkiej, po to, by ją przetworzyć, oddać na usługi „miłości bliźniego“. Sam przepojony gotową do służenia, pełną inicjatywy, delikatną życzliwością, śpieszył wszędzie tam, gdzie czuł, że jego pomocy potrzebują. Miał wyjątkowy dar wnikania w tajniki duchowe. Był urodzonym łowcą dusz. Nie interesowała go przyroda, ale człowiek. Wszystko, co ludzkie, było dlań ważne. Znał nie tylko sprawy sumienia swych sodalisek, ale starał się im we wszystkich trudnościach być pomocnym. Stąd obok pracy wewnętrznej, samokształceniowej, zwracał uwagę na ważkość wysiłku charytatywnego.

Służba w „miłości bliźniego“ obejmowała nie tylko samopomoc koleżeńską, ale jej terenem były szpitale, schroniska nieuleczalnie chorych, ochronki, Towarzystwo walki z gruźlicą i t. p.

Jakkolwiek Ks. Czesznák nie szukał rozgłosu, jego konferencje były w ostatnich latach przed wojną tak tłumnie uczęszczane, że nowa kaplica Urszulanek przy ul. św. Jacka częstokroć okazywała się za ciasną. W konferencjach wielkopostnych uczestniczyło do tysiąca słuchaczek, rekrutujących się spośród studentek i kół inteligentek. Nie będzie to zbyt ryzykownym, jeśli stwierdzimy, że praca jego w sodalicji akademikzek, rozbudowanej, mającej Koło sympatyków i seniorat, stworzyła pewien nurt, który go przetrwał i mimo tragicznego rozproszenia pulsuje nadal. Środowisko sodalicyjne dało Kościołowi szereg inteligentnych działaczek społecznych i intelektualistek, choćby wymienić Marię Winowską i malarzkę religijną Reginę Szyrajew. Ks. Czesznák był jednym z pierwszych duszpasterzy akademickich i pionierów ruchu liturgicznego w Polsce Odrodzonej. Jakkolwiek jego działalność przekraczała niejednokrotnie duszpasterstwo wśród studentek i wydatnie współpracował w oficjalnym duszpasterstwie uniwersyteckim na innych polach, umiał walczyć z pokusą popularności. Praca jego przede

wszystkim cicha i dogłębna, tworzyła w duszach wartości żywe i nieprzemijające.

Nie dziwnego, że karty przez Niego pisane w duszach ludzkich trwają i wołają o Jego Pamięć¹⁾.

Ks. Marian Rechowicz.

LITURGIA A DUSZPASTERSTWO

W pamięci wiernych zapewnił sobie Pius X trwałe miejsce: żyje w niej jako ten święty, dobry papież, co otworzył dla wszystkich skarby eucharystycznego życia przez swe dekry o częstej i codziennej Komunii św. i o dopuszczeniu dzieci we wczesnym wieku do Stołu Pańskiego. Papieżem Eucharystii nazwali go już współcześni, a tym samym mianem darzy go wdzięczna potomność.

Natomiast może nie tak powszechnie spotkał się ze zrozumieniem charakter życia eucharystycznego, jak go chciał widzieć Pius X, może mniejszą zwrócono uwagę na ramy, w jakich wedle jego pragnienia życie eucharystyczne miało się rozwijać, na liturgię. Papież Eucharystii z pewnością, ale może jeszcze pełniej określa stanowisko i znaczenie wielkiego papieża miano: Papież liturgii.

Zaraz w początkach panowania swego w r. 1903 w Motu Proprio o Muzyce Kościelnej z dnia 22 listopada akcentuje znaczenie liturgii jako środka do realizacji wielkiego rzuconego przez się hasła „*Instaurare omnia in Christo*“. „Ażeby według gorącego życzenia mego, prawdziwy duch chrześcijański na nowo pod każdym względem zakwitnął i zachował się u wszystkich wiernych, głównie starać się trzeba o świętość i powagę świątyni, w której wierni na to właśnie się zbierają, by ducha tego zaczerpnąć z tego pierwszego i koniecznie potrzebnego źródła, jakim jest czynne uczestnictwo w najświętszych tajemnicach, tudzież w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła. Na próżno oczekiwaliśmy błogosławieństwa z nieba, jeżeli nasza służba Boża, zamiast wznosić się w górę wonnością wdzięczności, wciska Panu bicz z powrózków, którymi Boski Zbawiciel wypędził ongi z świątyni niegodnych przekupniów“.

¹⁾ Ku uczczeniu pamięci Ks. Czesznaka podajemy przedruk jego doskonałego referatu p. t.: „Wyzyskanie liturgii dla celów duszpasterstwa“, który się ukazał w cyklu wykładów z Kursu Duszpasterskiego we Lwowie r. 1929. i

Słowa papieża w wyrazistości swej nie pozostawają nic do życzenia. Dalszym dowodem, jak mu sprawa liturgii leżała na sercu, to reforma brewiarza. Ograniczenie *Proprium Sanctorum*, zniesienie oficjów wotywnych, rozłożenie psalterza na poszczególne dni tak, aby w tygodniu cały był odmówiony, były to rzeczy nie tylko zewnętrzne, ale głęboko wnikające w istotę samą życia religijnego. Było to świadome i celowe podkreślenie *cultus laetitia*, który stanowi zasadniczą cechę modlitwy liturgicznej. Czy ogół wczuwał się w intencję papieża, czy rozumiał w pełni doniosłość reform? Może i okoliczności, wśród których one się odbywały i epoka sama walki o podstawy katolicyzmu i religii w ogóle (walka z modernizmem), utrudniały pełne zrozumienie ich wagi i znaczenia. Zbyt świeże były jeszcze słowa Leona XIII „o wyjściu z zakrycia” skierowane do kleru francuskiego, by w reformach liturgicznych Piusa X nie widzieć raczej kwestii karności kościelnej, by może nawet nie dziwić się, że w tym strasznym ówczesnym zmaganiu się różnych prądów duchowych papież zajmuje się takimi drobiazgami.

Nie da się również zaprzeczyć, że linia reformy liturgicznej Papieża Eucharystii uległa po jego śmierci pewnemu wygięciu. *Proprium Sanctorum* uległo znowu powiększeniu, w oktawy najstarszych świąt (*Epiphania*) i w *Proprium de tempore* wprowadzono officia wotywna (*Festum S. Familiae* i *SS. Cordis Jesu*). Nie musi to jednak koniecznie oznaczać ogólnej rezygnacji z liturgii i jej stylu w nabożeństwie publicznym Kościoła, ani też przekreślenia świadomego reform Piusa X. Jest to raczej praktykowane nieraz już ustęstwo na rzecz nabożeństwa ludowego w ramach liturgii. Bo i z tego trzeba sobie zdać wyraźnie sprawę, że w katolicyzmie istnieją dwa równoległe biegnące prądy religijności: pobożności liturgicznej, modlitwy Kościoła we właściwym i ścisłym tego słowa znaczeniu, i pobożności ludowej. Oba te prądy są przez Kościół, chociaż inaczej, uznawane i aprobowane. W rozmaitych epokach raz jeden to znowu drugi przeważa i wysuwa się na pierwszy plan w życiu religijnym wiernych: raz pobożność liturgiczna, to znowu pobożność ludowa.

W pierwszych wiekach Kościoła istnieje tylko jedna modlitwa i jedna religijność: liturgiczna. Składają się na nią: modlitwa godzin wzięta z synagogi, rozwinięta przez Kościół (odmawianie psalmów i modlitw wspólnych) i Eucharystia. Z Eucharystią jako przygotowaniem do niej, jako jej uzupełnieniem łączą się niby ze swym ośrodkiem inne sakramenta, a nawet sakramentalia. Nie oznacza to, by chrześcijanie nie modlili się sami poza liturgią, ale i ich prywatna modlitwa

była natchniona liturgią i obracała się w jej motywach. Takie przejęcie się motywami liturgii uderza nas n. p. w opisie męczeństwa św. Ignacego z Antiochii: „Frumentum Christi sum; dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar“, a jeszcze z początkiem wieku V słyszał św. Hieronim rolników i robotników w winnicach śpiewających przy pracy psalmy.

Jaka jest cecha zasadnicza liturgii? — Jest ona modlitwą uwielbienia (*sacrificium laudis*), którą Kościół zanosi do Boga. Zgromadzeni dokoła ołtarza (*circumstantes*) tworzą wierni wraz z głową swoją Chrystusem jedno mistyczne ciało i wraz z Chrystusem, sprawującym *vi sacramenti ordinis* przez biskupa czy kapłana najświętszą ofiarę, ofiarują Bogu, w Trójcy jedynemu, Deo vivo et vero, pod postaciami chleba i wina Ciało i Krew Pańską, jako *Hostiam puram, sanctam, immaculatam* i wraz z nią, w jednym i tym samym akcie ofiarnym, siebie samych na służbę Bożą, na śmierć i życie...

Mamy tu pewne nastawienie modlitewne, które ogółowi naszych wiernych jest obce, albo też wprost nieznanie. Oto po jednej stronie niejako jest Bóg w majestacie swym, po drugiej Chrystus jako Pośrednik i Zbawca wraz ze swym Kościołem, *swą Sponsa i corpus mysticum*. Jest to realizacja słów św. Pawła: „Gdyż jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który samego siebie wydał na okup za wszystkich. Jest to świadectwo Bożej ku nam miłości, objawione czasu swojego, którego ja jestem postanowiony opowiadaczem i apostołem“ (1 Tim. 2, 6. 7). Ta śmierć ofiarna Chrystusa, o której mówi Apostoł, staje się w każdej Mszy św. realnie i rzeczywiście obecną w sposób sakramentalny i jest zarazem ofiarą Kościoła. Jak na krzyżu i tu Chrystus występuje w pierwszym rzędzie nie jako przedmiot kultu, ale jako arcykapłan, jako pośrednik między ludźmi a Bogiem.

Drugim zasadniczym rysem modlitwy i ofiary liturgicznej jest jej kolektywizm; jest modlitwa wspólna całego Kościoła, a nie modlitwa jednostki, która bierze w niej udział przede wszystkim jako członek tego *Corpus mysticum Christi*. W modlitwie tej i ofierze bierze udział cały Kościół, w inny sposób kler, w inny wierni. Przy ołtarzu skupia się niejako nie tylko Kościół walczący ale i triumfujący (modlitwa: *Communicantes*). Ta wspólność i jedność Kościoła w modlitwie jest dla pierwszych chrześcijan czymś tak istotnym, że Eucharystia jest dla nich symbolem Kościoła (por. *Didache*: modlitwę po przeistoczeniu).

Komunia święta nie tylko kapłana, ale i wiernych, jest częścią integralną liturgii mszalnej; *nulla missa sine communione fidelium*.

Jest ona uczłą ofiarną i jako taka naturalnym uzupełnieniem samej ofiary. Wierni w pierwszych wiekach komunikują również poza mszą świętą, biorą przecież nawet Eucharystię w tym celu do domu, ale i wtedy jeszcze jest ona dla nich częścią ofiary: *corpus pro mundi vita*.

Jedno musi nas uderzać. Ponad wszelką wątpliwość stwierdzoną jest wiara od samych początków Kościoła w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a jednak brak specjalnych oznak kultu dla Eucharystii w naszym rozumieniu, brak adoracji specjalnych, tych nam tak drogich oznak hołdu. Przechowuje się Najśw. Sakrament początkowo jako komunię dla chorych w domach kapłanów, następnie w tym samym charakterze w pastiforiach czyli w naszych zakryściach. Wierni biorą Eucharystię do domu i sami się komunikują. Nie słyszymy nic o wiecznej lampie, nie ma śladu klękania przed Najśw. Sakramentem. Kiedy zaczęto umieszczać Eucharystię w świątyniach samych, zamykano ją początkowo w otworach w murze; a następnie zawieszano w puszcze lub umieszczano na ołtarzu. Tabernaculum w naszym rozumieniu zjawia się bardzo późno, gdzieś w wieku XVI.

Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia tej najświętszej tajemnicy, ale specjalne nastawienie duchowe wobec Eucharystii. Jest ona w pierwszym rzędzie ofiarą i strawą duszy i dlatego jako ofiara i komunja, jako msza pochłaniała całą uwagę wiernych aż do mniej więcej XI w. Dwa czynniki wpłynęły na zmianę tego nastawienia duchowego i zapoczątkowały rozwój kultu jako czci obecności Zbawiciela przybywającego pod postaciami eucharystycznymi. Z jednej strony potępienie błędów Berengariusza, który przeczył prawdziwej obecności Chrystusa w tym Sakramencie, z drugiej wejście narodów germańskich do Kościoła. Dla Germanów pojęcie „mysterium“, jakim jest msza święta, było czymś obcym i niezrozumiałym; przy swym wrodzonym indywidualizmie nie potrafili się wżyć w ideę Kościoła jako *Corpus mysticum Christi* i stawiają modlitwę prywatną praktycznie ponad liturgiczną. Powoli zjawia i rozwija się modlitwa skierowana nie — jak przedtem było do Boga *per Jesum Christum Dominum Nostrum* — ale wprost do Osoby Zbawiciela w Eucharystii; powstają specjalne ku Jego Osobie akty zewnętrznej czci. Nie Chrystus *sacerdos et victima*, ale Emanuel — Bóg z nami — zajmuje w świadomości religijnej i poczuciu wiernych pierwsze miejsce: adoracja i komunja; nie jest to już *complementum sacrificii* i *cibus animae*, ale osobne uczczenie Boskiego Zbawiciela. Miast dawnej *sacra actio* — *contemplatio* i *beata sessio*. Z tym nastawieniem nowym łączy się u wiernych moment nieznan

w tej formie dawnemu Kościołowi, mianowicie pragnienie widzenia świętych postaci. Kościół swego stanowiska zasadniczego nie zmienia; akcentuje dalej obowiązek brania udziału we mszy św., ale równocześnie liczy się z tą „*devotio moderna*“ i jako zgodną z dogmatem bierze w swą opiekę i stara się ją we właściwych utrzymać granicach. Z końcem wieku XII wchodzi do mszy św. podniesienie jako adoracja Chrystusa. W wieku XIII (1264) powstaje uroczystość Bożego Ciała, a procesja z odsłoniętymi dla widoku ludzi postaciami sakramentalnymi odbywa się po raz pierwszy w r. 1279. Kolejno zjawia się wystawienie Najśw. Sakramentu w monstrancji, a procesje teoforyczne stają się ulubioną formą nabożeństwa ludowego, wprowadzoną mimo sprzeciwu Kościoła coraz częściej jako środek podniesienia uroczystości religijnych, choćby nie związanych bezpośrednio i w pierwszym rzędzie z uczczeniem Eucharystii, jako motyw niemal dekoracyjny. Naturalnym zupełnie objawem był wzrost kultu eucharystycznego w tej nowej formie, kiedy najpierw reformatorzy XVI wieku zgodnie zaprzeczali prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii, a następnie janseniści akcentując jednostronnie mysterium tremendum, odstraszaali od niej wiernych (*Dieu inaccessible*), ale Kościół czuwał stale, ażeby i zewnętrznie odróżnić adorację od mszy św. i stąd stała ostrożność i dążność do ograniczania wystawienia Najśw. Sakramentu podczas mszy św. Klemens XI wydaje w r. 1731 rozporządzenie, pozwalające tylko na odprawienie sumy podczas 40-godzinnego nabożeństwa przy ołtarzu wystawienia.

Niemniej charakterystyczne zabarwienie przybrała w świadomości religijnej szerokiej masy wiernych Komunia św. W liturgii była i jest ona uczłą ofiarną, integralnym uzupełnieniem samej ofiary i *cibus spiritualis hominis viatoris*, zadatkim szczęśliwej nieśmiertelności, *annuntiatio mortis Domini donec veniat. Marana-tha* „niech przyjdzie Pan i niech przeminie świat“ — rozlegało się w czasie pierwszych mszy św. Komunia była *vinculum unitatis* pomiędzy wiernymi. Przygotowania szczególniejszego poza braniem udziału we mszy św. chrześcijanie do komunii św. nie znali; również tylko modlitwy mszału były dziękczynieniem po przyjęciu Eucharystii. Owocem jej było „umiłowanie Chrystusa i uczczenie Go w bliźnich“. „*Vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum...*“ Zwolna następuje w praktyce wiernych odłączenie komunii św. od mszy św. i uniezależnienie się jej jako specjalnego nabożeństwa. Chrystus w pierwszym rzędzie nie jest już *cibus*, ale *hospes animae*, a jak zauważył O. Vilmart O. S. B., z tym nastawieniem zrodziła się obawa, żeby ta najśw. tajemnica ludziom nie

spowszedniała; bo *chleb* nie powszednieje, chociaż codzienne spożywamy, ale łatwo natomiast spowszednieć mogą *odwiedziny*. Za tym poszło z poczucia szacunku i czci coraz częstsze wstrzymywanie się od komunii św., stawianie coraz większych warunków przygotowania i dziękczynienia. Do krańcowości doprowadzili janseniści, stawiając tak wysokie żądania w tym kierunku, że komunია dla ogółu wiernych stała się torturą, której niechętnie się poddawali.

Jeżeli dodamy w w. XVI atak Lutra na mszę św. jako na bałwochwalstwo, urągające zbawczej śmierci Chrystusa i stąd zbyteczne i szkodliwe dla duszy, jego wprowadzenie komunii jako samoistnej formy kultu, jeżeli dowiadujemy się, że zapędy reformatorskie oddziaływały i na katolików ówczesnych, to zrozumiemy niechęć, z jaką traktowano przystępowanie do komunii św. w czasie mszy i tego rodzaju pochodzące niestety od katolików ówczesnych powiedzenie z pewnością nieliczne, ale mimo wszystko potworne, że „raczej umrzeć, raczej wszystko utracić, niż komuniłkować w czasie mszy św.“.

Zwyczaj przyjmowania komunii św. poza mszą św. pociągnął za sobą izolację wiernych od modlącego i ofiarującego Kościoła. Obecność ludzi przeszkadzała; chciało się być „sam na sam“ z Chrystusem, zaczęto tęsknić za tym „Minnekosen“. Akcentowano duszę poszczególną jako „sponsa Christi“ i przeciwstawiano ją oficjalnemu Kościołowi, który jest w pierwszym rzędzie „sponsa Christi“. Nawet gdy słuchano mszy św., to wolano cichą, by ją traktować jako nabożeństwo prywatne, nie mącaące własnej pobożności. Modlitwa wiernych w czasie takiej mszy św. nie miała z nią łączności. Słuchano mszy, nie brano w niej udziału. Nie Kościół, lecz kaplica są ulubionym miejscem skupienia, nie parafia, ale bractwo ze swym nabożeństwem prywatnym. Objawy te, jakkolwiek mogą nam się dziwnymi wydawać, nie są i dzisiaj rzadkością i nieraz w ostrej występują formie. I w dzisiejszej pobożności nierzadko w ocenie wiernych nad opus operantis przeważa opus operatum; rozmyślanie wyda się nie jednej duszy czymś większym i bardziej zasługującym wobec Boga, niż wzięcie udziału we mszy świętej, przygotowanie i dziękczynienie czymś ważniejszym od samej komunii. Unikanie nabożeństw liturgicznych, np. sumy, nieszporów, jest cechą naszej inteligencji. Ileż to pobożnych dusz praktykuje chętnie komunię św. przed mszą św., ażeby w czasie mszy odprawić dziękczynienie?

Byłoby jednak błędem upatrywanie w tym nowym ruchu eucharystycznym tylko ujemnych stron. Zasadniczo był to ruch dodatni i jako uzupełnienie pożądany. Przyniósł ze sobą osobisty pęd dusz do

Zbawiciela, wywołał nowe napięcia religijnego uczucia. Nie wolno jednak zapominać, że Kościół oficjalnie swego stanowiska dawnego nie zmienił i że modlitwą Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa jest tylko liturgia.

Walka z reformacją XVI w., która uderzyła nie tylko na dogmat i moralność katolicką, ale zaatakowała konsekwentnie również istotę liturgii Kościoła, nie sprzyjała odrodzeniu życia liturgicznego wiernych. Obrona katolicyzmu skupiła się w pierwszym rzędzie na prawdach wiary i obyczajów. Nie zapomniano o liturgii; książeczka rekolekcyjna św. Ignacego (*Regulae ad sentiendum cum Ecclesia, Reg. tertia*) poleca wyraźnie: *laudare missae auditionem frequentem, item cantus, psalmos et longas orationes in Templo et extra illud; item horas ordinatas tempore destinato ad omne officium divinum et ad omnem orationem et omnes horas canonicas*, ale w praktyce uprawiano i szerzono nabożeństwo prywatne, odłączone od liturgii, zwalczając w ten sposób indywidualizmem indywidualizm protestancki. Po tej samej linii poszedł wiek 17-ty i 18-ty, jako epoka oświeconego rozumu wprost wrogie wobec liturgii zajmował stanowisko. Chciał ją po swojemu „reformować“, to jest, o ile możliwości, zrjonalizować i pozbawić pierwiastka nadprzyrodzonego. Józefinizm widział w niej czynnik do nauczania wiernych, poza tym pragnął ją jak najbardziej ograniczyć i uprościć. Były to głosy nie tylko świeckich ludzi niestety, ale i wielu z kleru ówczesnego myślało podobnie. Wymowną ich ilustrację stanowi fakt opowiedziany przez Albana Stoltza. Przy egzaminie kandydatów do święceń kapłańskich jeden z profesorów zalecał zaniechanie odma-wiania brewiarza, a w zamian raczej przeczytanie rozdziału z Naśladowania...

Na fakultetach teologicznych do niedawna liturgii jako osobnego przedmiotu nie uczono; wynosiliśmy z seminariów duchownych prawie wyłącznie tylko rubryki, a nie liturgię, chociaż jako kapłani mieliśmy być *ex professo* liturgami. Renesans życia liturgicznego rozpoczął się w drugiej połowie XIX wieku, a łączy się z nazwiskami we Francji Opała Guérangera, w Niemczech kanonika Moufanga. Dekrety i cała działalność wielkiego papieża Piusa X, jak już wspomniałem, dała potężny impuls dzisiejszemu ruchowi liturgicznemu, którego ogniskami stały się klasztory benedyktyńskie, a który już tu w Polsce zapuścił korzenie zwłaszcza wśród młodzieży akademickiej.

Jak przedstawia się stosunek liturgii do duszpa-sterstwa? Na to pytanie szukamy odpowiedzi. Być może, że nie zawsze ten związek wystąpi jasno, że w praktyce zdawać się będzie

nieraz, że liturgia raczej utrudnia, niż ułatwia prace nad duszami, że nieraz wobec straszego zaniedbania religijnego w duszach przyjdą duszpasterzowi na myśl słowa św. Pawła: „*Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare*“ (1 Kor. 1, 17).

Liturgia powstała na Kalwarii, gdy Chrystus spełniał Swą ofiarę, aby przez śmierć dać duszę Swą na okup za wielu. Wyszła ona również z wieczernika, gdzie Chrystus tę samą ofiarę złożył w sposób bezkrwawy, gdzie również w sposób sakramentalny wydał swe Ciało i Krew na zbawienie świata. Przez śmierć Swą stał się Chrystus „*Princeps pastorum*“, „*Episcopus animarum nostrarum*“ i posiadał na własność dusze nasze. On jest jedynym właściwym pasterzem naszym i wszelkie duszpasterstwo w Jego „oddaniu duszy za owce Swe“ bierze początek. Z krzyża wytrysnął źródłó łask i ten sam źródłó tryska w każdej mszy św. i zrasza świat cały. Mówimy na razie o Eucharystii, ale to samo da się w pewien sposób twierdzić o wszystkich sakramentach; bo we wszystkich *Passio Christi est causa sanctificationis nostrae*. Tak przy odprawianiu mszy św. i sprawowaniu sakramentów stajemy u źródła duszpasterstwa naszego i otrzymujemy potwierdzenie duszpasterzowania naszego, jakieśmy wzięli również przez liturgię, t. j. przez sakrament kapłaństwa.

Ale liturgia jest zarazem celem naszego duszpasterstwa. Zadaniem naszym doprowadzić wiernych, by uwielbiali Boga. Celem pierwszym liturgii jest również uwielbienie Boga, które składa Mu w niej Chrystus. Nasze uwielbienie będzie tym doskonalsze, im bardziej połączymy nasze uwielbienie z chwałą, którą Mu daje Syn Boży w liturgii. I tak liturgia staje się celem naszego duszpasterstwa, a im więcej dusz doprowadzimy do zrozumienia liturgii i należytego godnego w niej uczestniczenia, tym lepiej spełnimy jako duszpasterze zadanie nasze.

Na koniec jest liturgia źródłem wszelkiego uświęcenia naszego; jako duszpasterze mamy doprowadzić do dusz ludzkich łaskę Bożą, a tę właśnie znajdujemy w liturgii. Z niej poczynawszy od sakramentu chrztu, czerpią ją dusze ludzkie i przez liturgię, t. j. udział we mszy św. i sakramentach, podtrzymują i rozwijają ją aż do pełności Chrystusowej.

Checiałbym uchylić wszelkie możliwe nieporozumienie. Podkreślenie liturgii jako źródła i celu, jako środka wszelkiego duszpasterstwa, nie oznacza bynajmniej, że duszpasterz ma się tylko do odprawiania liturgii ograniczyć, że ma się „zamknąć w zakrystii“. Byłby to bardzo powierzchowny wniosek. Właśnie postawienie liturgii i uczestniczenia w niej godnego, pełnego zrozumienia i przejęcia się wiernych, jako celu duszpasterstwa, pociągnie za sobą konieczność użycia wszelkich możli-

wych środków i wymagać będzie wytrwałej, wyczerpującej wprost pracy społecznej. Ale duszpasterstwo nasze otrzyma konkretny cel i ośrodek działania, a zarazem znajdzie w liturgii myśli i motywy zapładniające naszą działalność zewnętrzną i silną ostoję w pracy.

Mówi się wiele o religijności czy braku religijności w naszych czasach. O sąd sprawiedliwy w tym względzie trudno. Jedno zjawisko uderza nas dość często: człowiek dzisiejszy odczuwa potrzebę Boga, chce się zbliżyć do Chrystusa, ale równocześnie zatrzymuje się przed Kościołem. Nieraz usłyszeć można, że Kościół przesłania mu Boga i Chrystusa. Pomijam kwestię, czy i ile winy należałoby złożyć na element ludzki w Kościele, ile winy znajdzie się w samych tych duszach. Na jedno zwrócić można by jednak uwagę, czy dzisiejszy człowiek nie patrzy zbyt często na Kościół jako instytucję tylko czysto prawną lub też *cathedram veritatis* w naszym, a jarzmo duchowe w jego znaczeniu, a idea mistycznego ciała Chrystusa, idea Kościoła jako Chrystusa, żyjącego w dalszym ciągu w ludzkości, jest mu może i dlatego, że rzadko lub też nigdy o tym nie mówiono, zupełnie obcą. A przecież: „*Quo iter nobis ad Christum pateat, (Pius X, 4 października 1903: E supremi apostolatus cathedra) ante oculos est: per Ecclesiam videlicet. Quamobrem iure Chrystostomus: Spes tua Ecclesia, salus tua Ecclesia, refugium tuum Ecclesia*“ . Tego wewnętrznego przeżycia, gdzie spotyka się z Chrystusem jako dawcą „życiwa wiecznego“ dzisiejszy człowiek nie znajdzie poza liturgią, ani też nie poczuje się członkiem *corporis Christi*, a jego religijność, odłączona od wiecznych źródeł liturgii, może go łatwo zawieść na manowce. Jest to objaw laicyzmu, określanego jako szczególne niebezpieczeństwo, a polegającego na zupełnym zapoznaniu nadprzyrodzonej roli Kościoła, tak, że gdy zbudzi się w nim potrzeba nadprzyrodzoności, to człowiek tego rodzaju, gotów nawet zabłądzić na bezdroża teozofii, antropozofii czy innego rodzaju gnozy współczesnej, a nie zwróci się do źródła prawdziwej mistyki, do Kościoła. Tymczasem pędzi życie swe bez żadnego związku z Kościołem, chociaż nawet uczęszcza na mszę, której „słucha“ i od czasu do czasu przystępuje do komunii św., ale to wszystko jest jego rzeczą „prywatną“. Dla typów takich wprowadzenie w życie liturgiczne, przepojone wspólną modlitwą Kościoła, owiane nadprzyrodzonym tchnieniem sakramentów i sakramentaliów, staje się najlepszą drogą do „*sentire cum Ecclesia*“ do „*vivere cum Ecclesia*“ całą swą istotą.

Na koniec jeszcze jedno konkretne pytanie. Jako duszpasterzom samoistnym, proboszczom, powierza nam Kościół pewną społeczność, ściśle określoną gminę kościelną, parafię. Ideałem naszym będzie stwo-

rzenie z tych dusz licznych cor unum et anima una. Co ma tych ludzi ze sobą zespolić jako społeczność religijną? Chyba nie sama tylko kancelaria parafialna, ani też wyłącznie działalność nasza społeczno-ekonomiczna. Dawny Kościół znał i przekazał nam tajemnice tej podziwianej przez pogan wzajemnej miłości i łączności pomiędzy chrześcijanami. *Quotidie perdurantes unanimiter in templo et frangentes circa domos panem* (Dzieje 2, 46). Wspólna modlitwa liturgiczna, odmawianie psalmów i *fractio panis*, msza św., inaczej mówiąc: liturgia.

Pozostaje jeszcze omówienie środków, jakich użyć należy, by wiernych wprowadzić w życie liturgiczne. Wielką rolę będzie miało do spełnienia kaznodziejstwo, potrzebne są bardzo kazania dogmatycznie poprawne o mszy św. i wyjaśnienie liturgii mszalnej. Jest to zresztą wyraźne życzenie Kościoła. Mówi o tym sobór Trydencki sess. XIX w związku z kwestią narodowego języka mszy, którą załatwia negatywnie:

„Etsi Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem... ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit, qui frangat eis: mandat Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quae in Missa leguntur, inter cetera sanctissimi huius Sacrificii mysterium aliquo modo declarent, diebus praesertim Dominicis et festis“. W kazaniach należy przede wszystkim zwrócić uwagę wiernych, że i oni mogą brać czynny udział w Ofierze mszy św., że podczas przeistoczenia, kiedy Chrystus zstępuje na ołtarz i kiedy śmierć Jego staje się w sakramentalny sposób obecną, powinni Ojcu Niebieskiemu ofiarować od siebie Syna Bożego, a z tą przenajdroższą Ofiarą ofiarować również siebie samych na pełnienie woli Bożej na cały tydzień, na śmierć i życie. W ten sposób spełnią rolę Najświętszej Matki, która stojąc pod Krzyżem ofiarowała od siebie Syna swego, a z Nim siebie sama za zbawienie świata. Przy tym można im zwrócić uwagę, że mogą ofiarować nie tylko siebie samych, ale i tych, którzy pójść na mszę św. nie mogli, lub nie chcieli. Przede wszystkim podkreślać trzeba, że ofiarując się w ten sposób, ofiarują się wraz z wszystkimi współobecnymi na danej mszy św., że to ofiara nie pojedynczych ludzi, lecz całej ich własnej parafii, całego Kościoła na kuli ziemskiej. Takie nastawienie to wyrwanie z ciasnego kółka osobistych trosk i pragnień, a przez odpowiednie poddawanie intencji można wiernych zainteresować sprawami Kościoła całego.

Nadto przypomnieć należy, by w duchu darowywali sobie wzajemnie urazy: — „*a kiedy niesiesz dar twój do ołtarza...*“ Przy tłumaczeniu obrzędów mszy św. nie wolno zapominać, że mamy w niej realne i odtworzenie męki i śmierci Pańskiej, i że ono następuje podczas przeistoczenia. Dlatego nie można dopatrywać się szczegółów Męki Pańskiej już we mszy katechumenów, ani też posługiwać się niewłaściwymi tłumaczeniami poszczególnych ceremonii, jakie błakają się jeszcze zawsze po naszych książeczkach do nabożeństwa, np. „Kapłan całuje ołtarz — Judasz (sic) całuje Pana Jezusa“, — „Kapłan umywa ręce“ — Piłat je umywa, albo też „Kapłan spożywa komunię św. — Pan Jezus zstępuje do grobu“ itp.

Nader wdzięcznym tematem kazania może być omówienie i wytłumaczenie przynajmniej w ważniejsze uroczystości i święta formularza danej Mszy św. Wiernym odtworzy się znaczenie roku kościelnego, jego poszczególnych części i jego związku z liturgią mszalną: życie i śmierć Chrystusa, które stają się obecne podczas każdej Mszy św., rozkłada Kościół na poszczególne święta, aby wierni mogli w nich na daną tajemnicę zwrócić uwagę. W łączności z wykładem Mszy św. omówić kaznodzieja może w cyklu kazań i rolę komunii św. jako komunii ofiarnej, przyjętej w czasie mszy św., pieczęci postanowień i ofiary naszej, a zarazem mocy i siły na życie codzienne, którą nam Chrystus obecny w duszy naszej daje. „*Jako mnie posłał żyjący Ojciec, a ja żyję przez Ojca, tak kto pożywa mnie, żyć będzie przeze mnie*“. Z tym łączy się zachęta do komunii częstej i codziennej i podanie warunków ku temu potrzebnych, a zarazem wytłumaczenia przygotowania do dziękczynienia po Komunii św. Tu pora, by zwrócić uwagę na przyjmowanie Komunii podczas Mszy św., że dalej najlepszym przygotowaniem jest podany wyżej czynny udział w ofierze najśw., że dziękczynienie należałoby właściwie odprawić nie za samą Komunię, ale za całą Mszę świętą. Oczywiście trzeba ułatwić wiernym przystępowanie do Komunii świętej podczas mszy i w tym celu odprawiać mszę, o ile możliwości przy ołtarzu, na którym znajduje się Najświętszy Sakrament.

Nader ważną rzeczą jest akcentowanie Komunii św. jako sakramentu, jednoczącego nas nie tylko z Chrystusem, ale i nas samych jako wiernych między sobą, łączność między Christi Corpus verum, a Christi corpus mysticum i płynącym stąd obowiązkiem czynnej miłości bliźniego: „*abyście się spotecznie miłowali*“. Taki przykład połączenia liturgii i sakramentów znajdujemy u św. Grzegorza z Nazjanzu. Jest to przemówienie po chrzcie, bierzmowaniu i Komunii św. neofitów: Ojciec Kościoła przypomina im, że stali się bogatymi, że nasycił ich

Chrystus Ciałem i Krwią Swoją, że uzdrowił ich duchowe rany i wzywa, by to samo miłosierdzie okazali braciom swym, aby nakarmili głodnego, którego spotkają, przyodziali nagiego itd.

Po gruntownym wyłożeniu istoty i obrzędów mszy św. można przystąpić do zaznajomienia wiernych z mszałem polsko-łacińskim, by modlić się mogli razem z księdzem. Na dalszym planie była by msza, t. zw. dialogata, polegająca na tym, że wierni wszyscy odmawiają ministranturę głośno i wraz z celebransem pewne części, jak Gloria Credo, Sanctus, Agnus Dei a przed Komunią wiernych *Domine non sum dignus*. Jest to sprawa dość pracowita, bo wymaga ćwiczenia w odmawianiu chóralnym.

Oprócz mszy św. tematem szczególnego pouczenia stać się muszą sakramenta w ogóle. Wierni muszą przestać widzieć, jak to nieraz się dzieje, tylko zewnętrzne formy i zrozumieć, że przez nie uczestniczymy w życiu nadprzyrodzonym, wysłużonym śmiercią Chrystusa, i otrzymujemy owoce Jego błogosławionej Męki. Poza sakramentem pokuty, jako lekarstwem grzechu i chorób duszy, poświęcić należy uwagę sakramentowi chrztu, jako odrodzeniu duchowemu, bierzmowania, przez które nabywamy w pełni prawa obywatelstwa, *sacerdotium regale*, w Kościele i Ostatniego namaszczenia, jako przygotowania bezpośredniego do chwały wiecznej. Specjalnie ważnym będzie pouczenie o sakramencie małżeństwa ze stanowiska liturgii i — o ile możności — łączenia go ze Mszą św. Kazania o kapłaństwie Chrystusowym nauczą wiernych cenić powołanie kapłańskie i kler.

Pożądane by były bardzo małe broszurki, zawierające liturgie poszczególnych sakramentów w języku polskim i łacińskim, by wierni mogli się z nich modlić podczas udzielania np. chrztu, czy ostatniego namaszczenia, czy też przy pogrzebie.

Wreszcie jeszcze słów kilka o sakramentaliach. Lud przywiązuje do nich nieraz rozmaite zabobony, inteligencja nie ma zazwyczaj dla nich żadnego zrozumienia. W rzeczywistości działają one *ex opere orantis Ecclesiae*. Przez nie wciąga Kościół nierozumną naturę w sferę odkupienia, uświęca, błogosławi szarzyznę codziennego dnia, aby nie przynosiła szkody naszej łączności z Bogiem. Tak należy rozumieć poświęcenia ziół, potraw i t. p. Obowiązkiem duszpasterza będzie często w tym kierunku pouczać wiernych, a przy spełnianiu danego sakramentalne może z pożytkiem wyjaśnić uprzednio ceremonie, przetłumaczyć modlitwy i w ten sposób nauczyć wiernych ich używania. Sposobności dostarczy poświęcenie pól, domów itd. Osobno może podkreślić należy *Benedictio infantium*: dziś zwłaszcza takie błogosławień-

stwo dzieci przy oddawaniu ich do szkoły, podjęte publicznie w kościele, było by na czasie.

Tak by przedstawiał się w najogólniejszym zarysie temat o wyzyskaniu liturgii dla celów duszpasterskich. W praktyce będzie wymagało to od nas samych poważnego studium, aby się wżyć w modlitwę kościoła i starać się ją zrozumieć. Ksiądz, który zna dobrze mszał, powiedział biskup Dupanloup, nie będzie złym teologiem. Ale zarazem praca w tym kierunku będzie tą najbardziej kapłańską, tym duszpasterskim realizowaniem szczytnego hasła św. Benedykta: „Nihil Operi Dei praeponatur“.

Ś. p. Ks. Karol Czesznák.

ŚWIĘTO WNIEBOWZIĘCIA NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY A SPRAWA DOGMATU MARIOLOGICZNEGO

Od czasu ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii Panny, a zwłaszcza od soboru watykańskiego, stała się aktualna w Kościele sprawa dogmatyzacji Wniebowzięcia, czyli uroczystej definicji, orzekającej, iż nauka o Wniebowzięciu Matki Bożej jest objawioną i stanowi przedmiot wiary. Owej dogmatyzacji zaczęto się zewsząd od Stolicy Apostolskiej coraz natęczywiej domagać. Rozwinął się w Kościele szeroko t. zw. ruch asumpcjonistyczny, mający niezliczonych promotorów w osobach takich entuzjastów nowej definicji dogmatycznej, jak benedyktyni Vaccari i Renaudin, jezuita Salvador, księża Bartolo Longo, Crosta di Como i in. Z ogłoszonych niedawno dokumentów archiwalnych, dotyczących nowego ruchu ¹⁾ wynika, iż w latach 1869 do 1941 nadeszły do Rzymu petycje w sprawie dogmatyzacji Wniebowzięcia od przeszło ośmiu milionów katolików z całego świata, a w tym od 113 kardynałów, 2505 arcybiskupów i biskupów, przeszło 32 tysięcy kapłanów świeckich i zakonników oraz około 51 tysięcy zakonnic.

A w związku z napływem do Stolicy Apostolskiej ze wszystkich stron świata próśb o orzeczenie dogmatyczne w sprawie Wniebowzięcia, rozwinęły się też gruntowniejsze studia naukowe w tym przedmiocie, których owocem jest niezliczona ilość rozpraw i artykułów, mnożących

¹⁾ Petitiones de Assumptione corpora B. V. Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae, propositae... a Guilhelmo Hentrich et Rudolpho Gualtero de Moos. t. I—II, Città del Vaticano 1942.

się jeszcze z roku na rok. Teolodzy katolicycy badają mianowicie dokładnie nie tylko, czy nauka o Wniebowzięciu jest prawdziwą i pewną, lecz również, czy zawiera się ona w źródłach objawienia, względnie jak się tam zawiera, aby móc dać uzasadnioną odpowiedź na pytanie, czy nauka ta nadaje się, względnie czy dojrzała już jest do dogmatyzacji. Między innymi bada się pilnie dokumenty dotyczące początków, historii i liturgii święta Wniebowzięcia²⁾. Wiadomo bowiem, że kult katolicki pozostaje w ścisłym związku z nauką i wiarą Kościoła, będąc praktycznym wyrazem tej wiary oraz nauki, według sławnego wskazania, przypisywanego pap. Celestynowi I, iż kult stanowi normę wierzenia („...ut legem credendi lex statuat supplicandi“).

Niejednolite są wnioski autorów katolickich, pozostające w związku z tą ostatnią kwestią święta i liturgii Wniebowzięcia. Niektórzy z nich, jak np. P. Renaudin³⁾, utrzymują, że przez wprowadzenie i powszechne już od wieków obchodzenie święta sierpniowego nadaje Kościół nauce o cielesnym Wniebowzięciu Marii sankcję dogmatyczną tak, że naukę tę należy uważać nie tylko za pewną, ale również za dogmat wiary, czyli za prawdę objawioną przez Boga i jako taką podaną przez Kościół do wierzenia (w zwyczajnym, powszechnym nauczaniu). Natomiast inni, jak J. Ernst⁴⁾, czy M. Jugie⁵⁾, są zdania, że święto Wniebowzięcia nie dowodzi jeszcze samo prawdziwości faktu cielesnego Wniebowzięcia, a tym mniej pochodzenia nauki o takim Wniebowzięciu z objawienia bożego i należenia jej do dogmatów wiary.

Którzy mają słuszość? Aby rozstrzygnąć ową dosyć ważną dla aktualnej sprawy dogmatyzacji Wniebowzięcia kwestię, należy przede wszystkim rozpatrzeć dokładniej, jak przedstawia się historia i przedmiot święta sierpniowego. Czy mianowicie święto to, względnie jego liturgia, ma od początku i niezmiennie w ciągu wieków, jako swój wyraźnie sprecyzowany przedmiot, Wniebowzięcie Marii co do duszy i ciała zarazem, czy też rzecz inaczej się przedstawia?

Otóż, jeśli chodzi najpierw o początek dzisiejszego święta Wniebowzięcia, to pewną jest rzeczą, iż wywodzi się ono, jako swego zawiązku,

²⁾ Por. np.: B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, w *Eph. Theol. Lovanienses*, t. III (1926), str. 33-45; M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge — étude historico-doctrinale*. Città del Vaticano 1944, str. 172-212; 338—343; 424—430; 460—462; 518—525; 589—594; 618 n.; O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B. Mariae Virginis*, Romae 1946, str. 18—26.

³⁾ Por. „*Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei*“, Taurini — Romae 1933, str. 13 n.

⁴⁾ *Die leibliche Himme'fahrt Maria historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*, Regensburg 1921, str. 35—43.

⁵⁾ Por. dz. c. str. 58.

z pierwszego i przez dłuższy czas jedyne święta maryjnego, które istniało w niektórych kościołach wschodnich i zachodnich „może przy końcu IV wieku, a napewno przy końcu w. V-go“⁶⁾. Pierwotne to święto nosiło miano „Pamiętka Bożej Rodzicielki“, wzgl. „Pamiętka świętej Marii“, a obchodzone było w grudniu lub w styczniu, w łączności z tajemnicą Bożego Narodzenia. Za przedmiot zaś miało przywilej Bożego Macierzyństwa Najśw. Marii Panny.

W drugiej połowie VI w. przekształca się na Wschodzie dość powszechnie owa pierwotna uroczystość „Pamiętka Bożej Rodzicielki“ w święto „Zaśnięcia“ (*kojmesis*), względnie „Odejścia“ (*metastasis*, *metathesis*, *metabasis*) Marii⁷⁾, a cesarz Maurycjusz (582—602) naznacza, jako termin tego święta, dzień 15 sierpnia. Zgodnie z nową nazwą święta, występuje w jego liturgii nowy bezpośredni przedmiot. Jest nim mianowicie śmierć Marii, wzgl. odejście Jej przez śmierć do nieba. W homiliach Ojców wschodnich na ową uroczystość, pochodzących z w. VIII i następnych występują, obok uwag o śmierci Marii, wyraźne wzmianki już to o cielesnym Jej Wniebowzięciu, już też niekiedy (zwłaszcza w w. IX) o przeniesieniu zachowanego od zepsucia ciała Matki Bożej do raju, czy też jakiegoś nieznanego miejsca, gdzie oczekuje na powszechne zmartwychwstanie.

Ze Wschodu przeszczepiono w VII w. nowe święto na Zachód, najpierw do kościoła rzymskiego (może za sprawą pap. Sergiusza I, który pochodził z Syrii i obeznany był z liturgią wschodnią), a następnie do kościołów angielskich, francuskich, hiszpańskich i in. Nosiło ono tu najpierw tytuły oznaczające świętą śmierć Marii, wzgl. przejście do nieba, czy narodziny dla nieba: „*Dormitio*“, „*Depositio*“, „*Pausatio*“, „*Transitus*“, „*Natale*“, następnie zaś od końca VIII w. coraz częściej tytuł: „*Assumptio*“, t. j. „Wzięcie“ do nieba. Na równi z owymi tytułami wskazywały dawniejsze liturgie zachodnie (rzymska, gallykańska, mozarabska i in.), jako na główny przedmiot święta sierpniowego, na śmierć Marii i przejście Jej do chwały niebieskiej. Nie określały jednak wyraźnie, iż przejście to Najświętszej Panny, wzgl. Jej wzięcie do nieba dotyczyło nie tylko duszy, ale również ciała wskrzeszonego cudownie z martwych zaraz po śmierci. Idee antycypowanego zmartwychwstania oraz cielesnego Wniebowzięcia były raczej tylko podsuwane dość silnie, a nie wyrażane jasno przez niektóre teksty

⁶⁾ Jugie, dz. c., str. 58.

⁷⁾ O. Faller stara się wykazać (w dz. c. str. 18—26), że już w V w. święto „Pamiętka Bożej Rodzicielki“ było w Syrii i w ogóle na Wschodzie właściwym świętem Wniebowzięcia wzgl. Zaśnięcia Marii. Jednakże argumenty przytoczone na poparcie tej tezy nie są przekonujące.

mszalne owych liturgii. A jeśli chodzi o teksty brewiarzowe, to lekcje 2 nokturnu jutrzni, tak na samą uroczystość, jak również na wszystkie niemal dni oktawy, zawierały ustępy z Pseudo-Hieronimowego pisma „Ad Paulam et Eustochium“, w których autor wyraża pewną wątpliwość co do antycypowanego zmartwychwstania Marii oraz Jej cielesnego Wniebowzięcia. Również w prymie czytano przez dłuższy czas teksty podające w wątpliwość fakt Wniebowzięcia cielesnego, a mianowicie ustępy z martyrologiów Adona z Vienne, czy zwłaszcza Usuarda.

W nowszych czasach zaszły na Zachodzie pewne zmiany w liturgii Wniebowzięcia na skutek reformy ksiąg liturgicznych za pap. Piusa V oraz Klemensa VIII. Rezultatem owych zmian było wysunięcie na pierwszy plan, jako przedmiotu święta sierpniowego, faktu chwalebego Wniebowzięcia Matki Bożej, zamiast, jak dotychczas faktu śmierci. Usunięto więc np. z formularza mszalnego kolektę „Veneranda“, wskazującą na śmierć Marii, jako na bezpośredni przedmiot owego święta; a w modlitwie po komunii na wigilię Wniebowzięcia zmieniono słowa: „...którzy obchodzimy odpocznienie świętej Bożej Rodzicielki“ (...qui sanctae Dei Genitricis requiem celebramus...) na powiedzenie: „którzy sprzedamy uroczystość świętej Bożej Rodzicielki“ (qui sanctae Dei Genitricis festivitatem praevenimus...) Z brewiarza zaś usunięto tak lekcje z pisma Pseudo-Hieronimowego, jak również ustępy z martyrologiów, wyrażające wątpliwość co do faktu Wniebowzięcia cielesnego. Na miejsce dawnych lekcji na sam dzień Wniebowzięcia wprowadzono najpierw za Piusa V ustęp z homilii, przypisywanej wówczas św. Atanazemu, w którym wyraźnie stwierdzony jest fakt Wniebowzięcia Marii co do duszy i ciała zarazem, a pominięta jest wzmianka o śmierci oraz zmartwychwstaniu. Następnie zaś za Klemensa VIII wymieniono i ów ustęp z homilii Pseudo-Atanazego na urywek z homilii św. Jana Damascyńskiego, mówiący również dosyć jasno o cielesnym Wniebowzięciu.

Jeśli chodzi o ostatecznie ustaloną liturgię rzymską sierpniowego święta, która obowiązuje dziś niemal w całym Kościele katolickim, to trzeba przyznać, że nie precyzuje ona całkiem jasno i dokładnie przedmiotu owego święta. Przynajmniej w najważniejszej części owej liturgii, t. j. we formularzu mszalnym, nie jest ów przedmiot całkiem dokładnie określony, choć wiadomo, że właśnie teksty mszalne (oczywiście owe zmienne) mają głównie za zadanie uwidaczniać charakter i treść danego święta.

Z formularza mszalnego na uroczystość Wniebowzięcia widać jasno, iż przedmiotem tej uroczystości jest chwalebne Wniebowzięcie

Marii. Wskazuje na to już tekst wstępu (introitu): „Radujmy się wszyscy w Panu, obchodząc dzień uroczysty ku uczczeniu Błogosławionej Marii Dziewicy, z której Wniebowzięcia weselą się aniołowie i wychwalają Syna Bożego“. Wskazują też słowa gradułu i ofertorium: „Wzięta jest Maria do nieba...“ Wynika to również z prefacji wielbiącej Boga „we Wniebowzięciu (in Assumptione) Błogosławionej Marii zawsze Dziewicy“ oraz z modlitwy po komunii, która mówi o obchodzeniu ze czcią Wniebowzięcia Boga Rodzicy (qui Assumptionem Dei Genitricis colimus...“⁸).

Ale natura Wniebowzięcia, które jako bezpośredni przedmiot święta sierpniowego uwidacznia się w tekstach mszalnych, nie jest w owych tekstach dość dokładnie sprecyzowana. Nie określają one bliżej, iż chodzi nie tylko o Wniebowzięcie co do duszy, ale również i co do ciała. Wyraz „Assumptio“, choć podsuwa ideę cielesnego Wniebowzięcia i dlatego obecnie tylko w odniesieniu do Najśw. Marii Panny jest stosowany, nie domaga się jednak z koniecznością takiego rozumienia. Wiadomo przecież, że wyrazem tym określano dawniej w Kościele także wyniesienie do chwały niebieskiej samej tylko duszy⁹).

Brak precyzji przy wskazywaniu przedmiotu święta uwidacznia się również w tekstach brewiarzowych: antyfonach, responsoriach, wersetach. Mówią one także ogólnikowo tylko o chwalebnym Wniebowzięciu, jako przedmiocie święta, n. p.: „Dziś Maria wstąpiła do nieba, cieszcie się, ponieważ króluje z Chrystusem na wieki“; albo: „Wzięta jest Maria do nieba, radują się aniołowie...“; lub znowu: „Maria Panna wzięta jest do niebieskiego przybytku, w którym król królów zasiada na gwiazdzistym tronie“; albo jeszcze: „Wyniesiona jest święta Boża Rodzicielka ponad chóry anielskie do królestwa niebieskiego“ i t. p.

Szczegółowsze uwagi o charakterze Wniebowzięcia Marii, a również o sposobie zakończenia przez Nią życia ziemskiego, zawierają tylko lekcje 2-go nokturnu jutrzni na samą uroczystość Wniebowzięcia oraz na czwarty dzień w oktawie. Leksje te, zawierające tylko urywki z homilii św. Jana Damasceńskiego częściowo autentyczne, częścią zaś interpolowane w IX wieku (należące do t. zw. „historia euthymiaca“), określają Wniebowzięcie Marii jako cielesne oraz podają opis śmierci

⁸) W kolekcie, w której zwykle wyraziściej, niż w innych tekstach mszalnych występuje przedmiot danego święta, nie ma żadnej aluzji do Wniebowzięcia; podobnie też w lekcji oraz ewangelii.

⁹) Tak np. św. Grzegorz Naz. mówi o Wniebowzięciu swej siostry Gorgonii, a św. Grzegorz z Tours o wniebowzięciu św. Awita.

Jej w obecności apostołów, jak również otwarcia przez tych ostatnich pustego grobu Najśw. Panny w trzecim dniu po Jej pogrzebie. Z faktu włączenia do brewiarza tekstów ze stwierdzeniami cielesnego Wniebowzięcia Marii oraz Jej śmierci trzeba wnosić, że Kościół nie uważa owych twierdzeń za przeciwnie wierze czy niebezpieczne dla niej, lecz owszem za idące po jej linii. Ale nie można sądzić, iż właśnie przez wspomniane lekcje 2-go nokturnu Kościół określił nieodwołalnie przedmiot święta Wniebowzięcia w sensie poprzedzonego śmiercią i zmartwychwstaniem wzięcia do nieba ciała Marii razem z duszą. Wiadomo bowiem, że lekcje 2-go nokturnu mają najmniejsze znaczenie, gdy chodzi o uwydatnianie treści doktrynalnej danego święta, wzgl. stwierdzanie i precyzowanie przez Kościół jakiegoś faktu dogmatycznego. Nie są one wcale do tego przeznaczone. Przez włączanie do oficjum brewiarzowego danych lekcji nie sankcjonuje Kościół jeszcze wszystkich twierdzeń w nich zawartych. Tym bardziej, że zdaje sobie przecież sprawę z tego, że niektóre opowiadania owych lekcji należą do legend. To też zdarza się usuwanie z brewiarza niektórych lekcji 2-go nokturnu i zastępowanie ich innymi, różniącymi się co do treści, jak właśnie stało się dwukrotnie z lekcjami na święto Wniebowzięcia, a postanowiona już była za Benedykta XIV trzecia zmiana, t. j. usunięcie ustępów z owej legendarnej „historii eutymiackiej“, które czytamy w lekcjach na 4-ty dzień oktawy.

Mimo więc zawartych w lekcjach brewiarzowych na święto sierpniowe szczegółowych uwag odnośnie do natury Wniebowzięcia Marii oraz faktu i okoliczności Jej śmierci, można śmiało twierdzić, że Kościół nie określił dokładnie przedmiotu owego święta: wskazując w liturgii dzisiejszej Wniebowzięcie Marii jako przedmiot, nie określił całkiem jasno, iż chodzi o Wniebowzięcie nie tylko co do świętej duszy Boga Rodzicy, ale również co do ciała, o Wniebowzięcie ciała zmarłego najpierw, a następnie wskrzeszonego cudownie z martwych.

A zatem, jak wskazują powyższe uwagi, liturgia sierpniowego święta maryjnego przechodziła — przynajmniej na Zachodzie — modyfikacje, skutkiem których przedmiot bezpośredni tego święta niejednolicie się w niej wyrażał. Najpierw była nim (jak wynika już nawet z samych dawnych tytułów: „Dormitio“, czy „Depositio“, wzgl. „Pausatio“, lub „Transitus“, lub „Natale“) święta śmierć Marii, jako mianowicie moment przejścia z doczesności do chwały niebieskiej. Od wieku zaś IX-go, tak przez coraz powszechniejsze określanie święta w księgach liturgicznych mianem „Assumptio“, jak również przez modyfikację tekstów mszalnych i brewiarzowych, wskazane jest, jako

bezpośredni przedmiot święta, chwalebne Wniebowzięcie Najśw. Panny. Ale Wniebowzięcie to nie jest co do swej natury całkiem dokładnie i jasno określone.

Wobec tego niesłuszną jest opinia, jakoby przez samo wprowadzenie powszechne święta sierpniowego oraz jego liturgię stwierdzał Kościół oficjalnie, iż cielesne Wniebowzięcie Marii, wzgl. także Jej śmierć i antycypowane zmartwychwstanie, są faktami bezwzględnie pewnymi lub nawet faktami objawionymi przez Boga, stanowiącymi przedmiot wiary. Bo też Kościół nie chce angażować swego autorytetu nauczycielskiego przy zalecaniu czy wprowadzaniu święta opartego na jakimś fakcie, który mógłby nie należeć do objawienia, co do prawdziwości owego faktu czy jego objawionego charakteru. Wskazuje tylko przez wprowadzanie takiego święta, iż przyjmowanie faktu i kult z nim związany nie zagraża wierze oraz że kult taki jest odpowiednim. Dlatego też możliwa jest i faktycznie zdarza się w historii Kościoła zmiana tekstów liturgicznych i przedmiotu takich świąt, a nawet znieszenie niektórych z nich (np. święto przeniesienia domku loretańskiego zostało zniesione przez pap. Piusa X).

Ale oczywiście, choć nie można twierdzić, iż przez święto i liturgię Wniebowzięcia Kościół poucza autorytatywnie wiernych o bezwzględnej prawdziwości faktu cielesnego Wniebowzięcia Matki Bożej, czy o należeniu tezy o cielesnym Wniebowzięciu do depozytu wiary, to jednak trzeba przyznać, że święto to posiada niemałe znaczenie dla sprawy dogmatyzacji Wniebowzięcia. Skierowywało ono bowiem umysły wiernych, a zwłaszcza teologów katolickich, ku kwestii sposobu zakończenia przez Marię życia doczesnego oraz losu dziewiczego Jej ciała, które wydało na świat Boga-Człowieka. Budziło to święto, będące wyrazem instynktownej wiary, pobożne przekonanie ogółu wiernych, świeckich i duchownych, o podsuwanych przez swą liturgię cielesnym Wniebowzięciu. Przyczyniło się tym samym do łatwiejszego wykrycia przez teologów racji, dla których uznali oni zgodnie, iż Wniebowzięcie Marii z duszą i ciałem zarazem należy do faktów pewnych, a nawet objawionych i nadających się dlatego do dogmatyzacji.

Jeśli tedy nowa definicja mariologiczna dojdzie rychło do skutku (co wydaje się bardzo prawdopodobne), to będzie ona także w pewnym sensie wynikiem obchodzonego od wieków uroczyscie święta Wniebowzięcia, zgodnie ze wspomnianą wyżej zasadą o stanowieniu przez kult normy dla wiary.

Ks. Eugeniusz Florkowski.

ANDRZEJ KRZYCKI

LITURGISTA POLSKI XVI WIEKU

W skarbcu polskiej literatury religijnej, zwłaszcza XVI w., znajduje się jeszcze wiele nieznananych lub zapomnianych pism naszych teologów, prawdziwych klejnotów naszego piśmiennictwa, jak nazwał je prof. Fijałek (Pamiętnik literacki, Lwów, 1902, str. 618); utworzona z nich klasyczna biblioteka polskich teologów, przyczyniłaby się wiele do podniesienia zaufania we własne siły, wykazując, że nasz wkład w ogólny dorobek teologii nie był tak szczupły, jak to się nam zarzuca.

Prawie nieznaną u nas jest spuścizna literacko-teologiczna biskupa, poety i dyplomaty XVI w. Andrzeja Krzyckiego. Nieznaną w Polsce, bo za granicą, a zwłaszcza w Kurii rzymskiej — jak zaznacza prof. Fijałek — rozczytywano się w pismach polskiego biskupa i ogłaszano je zaraz drukiem u siebie (P. I., j. w.).

Andrzej Krzycki, urodzony pod koniec XV w. (1484) w Krzycku, po studiach w Bolonii przebywał na dworze Zygmunta I jako jego sekretarz; z tego okresu datują się liczne wierszem pisane panegyriki, elegie, satyry (wydał je drukiem w r. 1884 jako „Carmina“ Morawski). Wyniesiony na biskupstwo przemyskie, dla swej zręczności dyplomatycznej posłuje z ramienia króla do Ludwika węgierskiego, do Albrechta pruskiego, do gdańszczan; w uznaniu zasług otrzymuje biskupstwo płockie, a następnie stolicę prymasowską w Gnieźnie. Umiera w r. 1537. Na nagrobku jego w Gnieźnie widnieje zaszczytny napis: dla Ojczyzny i Kościoła. Znaczną część jego życia jako biskupa wypełnia walka z reformacją Lutra. Krzycki był jednym z pierwszych w Polsce, którzy wystąpili w obronie wiary św. i Kościoła, poświęcając jej swe wyrobione pióro i wpływ, jakim cieszył się na dworze zygmunto-wskim. Pisał zarówno wierszem jak i prozą. Jego komentarz do Psalmu XXI zatytułowany: „O ucisku Kościoła“ — gdzie cierpienia Kościoła rozrywanych herezjami przyrównuje do Męki Chrystusa Pana na krzyżu — cieszył się wielkim wzięciem w Kurii rzymskiej. „Libellus hic non iam in unius et alterius manibus sed et sanctioribus aulae Pontificiae penetrabilibus versaretur“ — pisał w Rzymie o tym dziełku niejaki Sauer-mann (Fijałek, j. w.).

Habent sua fata libelli. Pokryta pyłem zapomnienia leżała na półce biblioteki jagiellońskiej książka o niewielkim formacie zatytułowana: *Andreae Cricii, De ritu et sacrificio missae, Cracoviae apud*

Scharffenberger 1529¹⁾). Dziełko to opracowane bardzo starannie pod względem treści i stylu, będąc listem pasterskim do duchowieństwa diecezji płockiej, jest apologią i równocześnie popularnym wykładem nauki Kościoła o mszy św. Podzielone na trzy części: *de fide de merito de scientia*, poprzedzone przedmową Stanisława Hozjusza, sekretarza Krzyckiego, stanowi harmonijną całość nauki o ofierze świętej pod względem dogmatycznym, ascetycznym i liturgicznym ujętej.

Częścią pierwszą i drugą zajmę się na innym miejscu, część trzecią liturgiczną, która zawiera najwięcej nieznanych szczegółów, streszczam w niniejszym artykule — na dowód, że już wówczas na ziemiach polskich interesowano się kwestiami liturgicznymi.

I.

Biskup Krzycki zaznacza wyraźnie w swym dziele:²⁾ „Obrzędy (mszy św.) należą do ofiary, a chociaż do jej ważności nie są konieczne ani prawem kościelnym nakazane, przyczyniają się wiele do podniesienia oroku ofiary w oczach wiernych³⁾ i zastępują im księgi teologiczne⁴⁾).

Autor w jednym z wierszy, zdobiącym pierwszą stronę dzieła, ten właśnie moment liturgiczny zdaje się wysuwać jako zasadniczy, pisząc: „chcesz wiedzieć, co to jest liturgia mszy, jak ją sprawować należy... łatwo z tego dzieła nauczyć się możesz“⁵⁾. Pierwsza część listu (dogmatyczna) miała więc służyć tylko jako podbudowa dla liturgii mszalnej.

Głęboka troska biskupa o czystość i piękno form liturgii, o zachowanie rozumnych a czcigodnych zwyczajów obrzędowych, przebija z każdego prawie słowa tego Listu pasterskiego⁶⁾; jako pasterz diecezji

¹⁾ Skrót: A. C.

²⁾ Str. 43^v—67.

³⁾ *Reliqua, quae ad sacrificium missae pertinent, tametsi neque de necessitate sunt, neque expresse de praecepto, ad opus hoc tamentum cum de core peragendum plurimum conducunt.* A. C. dz. c. str. 43.

⁴⁾ *...Omnia haec sunt ad instructionem simplicium, quibus haec sunt pro libris, j. w., str. 44.*

⁵⁾ A. C. Ad lectorem.

⁶⁾ *Neque protinus temerarium cuiquam videri debet si et aperuimus nonnulla, quae sacrificium hoc dehonestant et resecanda censuimus, quae sine autoritate et sine ratione pleraque invecta sunt in actione tanti misterii, j. w. str. 67.* — Wzorował się nasz autor częściowo na dziele sławnego liturgisty 13-go wieku: Wilhelma Duranda († 1296) p. t. *Rationale divinarum officiorum*.

płockiej pragnie „kapłanów i pomocników swoich“ wprowadzić w należyte, pobożne odprawianie mszy św., „która ze wszystkich czynności kapłańskich jest największa“⁷⁾.

„Instrukcja“⁸⁾ biskupa płockiego o mszy św. stanowić miała podstawę liturgiki dla kapłanów; zaletą jej jest wielka przejrzystość treści, którą osiąga przez odrzucenie całego balastu szczegółów, jakimi przeładowane były naogół ówczesne książki liturgiczne⁹⁾. Autor „Listu“ ujawnia przy tym wielki pietyzm dla tradycji zwłaszcza rodzinnej, „jesteśmy szczególnymi miłośnikami“ — zaznacza na wstępie części liturgicznej — „czcigodnych, starodawnych zwyczajów“¹⁰⁾. Odnajduje je w dawnych księgach liturgicznych (mszałach diecezjalnych), powołuje się na nie tam zwłaszcza, gdzie w sprawowaniu ofiary św. z biegiem czasu wkradły się dowolne praktyki¹¹⁾; „mają bowiem stare zwyczaje swe namaszczenie, gdy nowe są często kamieniem obrazy dla ludzi“¹²⁾, dodaje na innym miejscu.

Dzieło Krzyckiego o „obrzędzie i ofierze mszy św.“ było na czasie. Najbardziej gwałtowne ataki heretyków zwracały się przeciw mszy świętej¹³⁾ i papiestwu¹⁴⁾. Ośmieszanie obrzędów św., a nawet znieważanie świętych rzeczy przez „apostołów nowej wiary“ miało być wstępem do podważania katolickiej wiary w sercach jej wyznawców; „dlatego uważał sobie biskup za obowiązek bronić tej największej świętości przed heretykami“¹⁵⁾. Ale i u kapłanów swej diecezji w sprawowaniu służby bożej widział wiele zaniedbań z jednej, a niezdrowej przesady z drugiej strony¹⁶⁾; wypływały one po większej części z nieznamomości zasad dogmatycznych i liturgicznych ofiary; nieznamomość tę określa jako „szpetną“ i napiętnowania godną¹⁷⁾. Bolał nad tym

7) j. w. str. 1.

8) j. w. str. 3.

9) Klasycznym tego przykładem jest wspomniane dzieło Duranda. Podaje w nim po kilka, a nawet kilkanaście znaczeń poszczególnych szat i obrzędów liturgicznych.

10) A. c. De r. et s. m. dz. c. str. 66v.

11) j. w. str. 44v.

12) „...sine autoritate et sine etiam ratione pleraque invecata sunt, j. w. str. 67v.

13) Porówn. liczne pisma Lutra przeciw mszy i papiestwu.

14) W obronie prymatu papieża napisał Krzycki list pasterski: De primatu papae

15) Z przedmowy Hoziusza do dziełka Krzyckiego o mszy św.

16) „...summe cavendum est, ut nec per nimiam negligentiam sordides aut ventosi iudicemur, nec per nimiam diligentiam et operosum ornatum mulieres imitari videamur. Dz. c., str. 44.

17) j. w. str. 2.

stanem biskup; do kapłanów swoich kieruje słowa upomnienia, to prośby¹⁸⁾; nawołuje ich, by ofiara św. sprawowana przez nich „służyła na większą chwałę Bogu i ku zbudowaniu wiernych“¹⁹⁾.

Andrzej Krzycki był pierwszym i bodaj jedynym w Polsce biskupem, który w początkach ruchu reformacyjnego doceniał znaczenie liturgii mszy św. dla ratowania zagrożonej przez herezję wiary przodków.

Swój wykład liturgii rozpoczyna od szat kościelnych, podając ich symboliczne znaczenie. „Skoro kapłan zabierając się do świętej służby przygotował ciało i duszę, umywa ręce i przystępuje do przywdziewania świętych szat, które wyobrażają broń duchowną; a ponieważ dla powalenia nieprzyjaciela duszy najpotężniejszą bronią jest pamięć Męki Pańskiej, dlatego szaty kościelne są symbolem *Męki* Chrystusowej i *cnót*“²⁰⁾. Podwójna ta symbolika: męki Pańskiej i cnót kapłańskich przewija się jak nić złota przez egzegezę paramentyki liturgicznej Krzyckiego. Wyjaśnienia jego są jasne i bardzo proste, a zarazem tak świeże, jakby je wyjęto z najnowszych podręczników liturgiki²¹⁾. Zasadniczo jednak nie dają one nic oryginalnego, są te same, jakie podaje się dziś w nauce liturgiki w szkołach²²⁾.

Bardziej interesujące są wyjaśnienia obrzędów mszalnych. Dla lepszego ich zrozumienia Krzycki wyróżnia we mszy św. trzy najważniejsze części: modlitwę (*oratio cum complenda*), ewangelię i kanon²³⁾. Autor nie uzasadnia podstaw tego podziału, zasadniczo różnego od podziału, jaki się przyjął u liturgistów (ofiarowanie, konse-

¹⁸⁾ Vos fratres et cooperarios nostros enixe rogamus et hortamur, ut... in sanctitate et iustitia serviamus illi omnibus diebus nostris, j. w. str. 67.

¹⁹⁾ j. w. str. 44.

²⁰⁾ j. w. str. 44.

²¹⁾ Choć Krzycki powołuje się czasem na dzieło „Rationale“ Duranda, nie przyjął jego rozróżnienia na: *sensum historicum*, *allegoricum*, *metropologicum*. Porówn. dz. c. Duranda. str. 51. Nie korzysta również z dziełka naszego teologa Mikołaja z Błonia: *Tractatus de sacramentis et divinis officiis...* a Nicolao de Błonie, Cracoviae, 1518, w którym znajduje się interesujący wykład poświęcony obrzędowi mszalnemu.

²²⁾ N. p. humerał oznacza chustę, którą oczy P. Jezusowi związano oraz pokorę kapłańską; alba — szatę, w którą Heród kazał odziać P. Jezusa, ornat — czerwoną szatę Zbawiciela, następnie jarzmo miłości Boga i bliźniego i t. d., dz. c. str. 45—49.

²³⁾ j. w. str. 51v.

kracja i komunja św.²⁴); podział jednak przyjęty przez Krzyckiego wykazuje głębszą myśl liturgiczną²⁵ i odpowiada założeniom, jakże pragnie przeprowadzić w swym dziele²⁶).

Każdą z tych części mszy św. omawia dokładnie.

Modlitwa (oratio) tak się nazywa, gdyż poza nią i kanonem wszystko we mszy św. uważać należy za obrzęd; nazywa się także „kolekta“, ponieważ modlitwy i błagania ludu jakby razem zebrane (collectae) kapłan kieruje do Boga²⁷).

Pisząc o ewangelii Krzycki aktualizuje swój wykład na tle ówczesnych prądów reformacyjnych; podkreśla mianowicie pietyzm, jakim Kościół katolicki odnosi się do Ewangelii; księgę ewangelii przed jej uroczystym odśpiewaniem przez diakona każe okadzać na równi z hostią i kielichem, jakby dla zaznaczenia, że ewangelia (słowo Boże głoszone) i Eucharystia (słowo Boże wcielone) są świętością Kościoła. „Aż nazbyt jest w tym ceremoniale widoczne“ — wnioskuje nasz hi kup, „jakim szacunkiem otacza Kościół katolicki Pismo św., a nie jak fałszywi prorocy głoszą, że oni dopiero objawili ludowi światło ewangelii, trzymane przez tyle lat w ukryciu“²⁸).

W wyjaśnieniu „offertorium“ biskup nasz kieruje się intencją przeciwstawienia oblaty chleba i wina rzeczywistej ofierze Ciała i Krwi Pańskiej²⁹). Z naciskiem podnosi, że tam jest zwyczajna ofiara (simplex oblatio), gdy właściwa ofiara ma miejsce w kanonie³⁰).

²⁴) Współczesny Krzyckiemu Mikołaj z Błonia wprowadza inny podział mszy świętej na 6 części: 1. Praeparatio (ab introitu ad epistolam) 2. Instructio (epistola et evangelium). 3. Oblatio (ad praefationem). 4. Consecratio (ad Pater noster). 5. Sacramenti perceptio (ad communionem). 6. Gratiarum actio (ad finem) dz. c. str. 68—92.

²⁵) Myśl tę można ująć w ten sposób: w modlitwie (oratio) człowiek przemawia do Boga, w ewangelii Bóg przemawia do człowieka, w kanonie Bóg-Człowiek ofiaruje się za człowieka.

²⁶) Intencją autora było przekonać względnie umocnić czytelnika w wierze, że msza św. jest prawdziwą ofiarą, która dokonuje się słowem Bożym, t. j. słowami konsekracji w kanonie.

²⁷) A. C. dz. c., str. 51v.

²⁸) j. w., str. 54v.

²⁹) Krzycki wspomina tu o różnych zwyczajach miejscowych ofiarowania i pragnie ustalić na podstawie dawnych mszałów jedną formę offertorium; omówimy ją w następnym rozdziale.

³⁰) ...neque enim multum interesse putamus, si hic plus minusve dicitur, ubi simplicis panis et vini fit oblatio in eius memoriam, quod figura rem praecessit. Dz. c., str. 55.

Kanón jest częścią mszy św. najważniejszą, tak, że nawet przez wielu nazwany jest mszą³¹⁾. W kanonie nie wolno nic zmieniać, nie dodać, ani ująć³²⁾. Powołując się na słowa Duranda, największej powagi w rzeczach liturgicznych owych czasów: myśli ludzkie są za słabe, by pojąć a słowa za niedoskonałe, by wyrazić to, co się dokonuje w kanonie³³⁾, uważa nasz autor za stosowne, raczej wstrzymać się od roztrząsania i wyjaśniania tej części mszy św.³⁴⁾. Ogranicza się jedynie do upomnienia pasterskiego, by kapłani attentius et diligentius słowa kanonu wymawiali — szeptem (secrete), by umysł ich się nie rozpraszał³⁵⁾.

Jest za krótkim³⁶⁾ bezpośrednim przygotowaniem do Komunii świętej, zalecając jednak dokładne przygotowanie przed mszą św.

Kończy wykład o mszy św. słowami, w których widoczna jest jego wielka, pasterska troska o cześć i świętość liturgii: „Was bracia i współpracownicy nasi usilnie prosimy i zachęcamy, gdy w tych żałosnych czasach Bóg nawiedzić raczył różgą nieprawości nasze, abyście uwolnieni z rąk nieprzyjaciół naszych, służyli Jemu w świętości i sprawiedliwości — po wszystkie dni nasze“³⁷⁾.

II.

Liturgia „po naszymu“.

Biskup Krzycki jako pasterz diecezji czuł się powołany do czuwania w tak odpowiedzialnych czasach nad poprawną formą liturgii, usuwając wszelkie nadużycia, jakie łatwo mogły się wkraść do świętych czynności³⁸⁾. Był jednak równocześnie zwolennikiem zachowania zwyczajowych odrębności, jeżeli nosiły charakter rozumnej, długoletniej tradycji. „Juxta morem provinciae nostrae“ — zwrot ten powtarza się bardzo często w ostatniej części dzieła Krzyckiego, odcinając zwyczajowe obrzędy mszalne w polskich kościołach od ogólnokościel-

³¹⁾ j. w. str. 56.

³²⁾ j. w. str. 59.

³³⁾ Por. Rationale wyżej cytowane.

³⁴⁾ „...satius esse duximus nos ab excutiendo et explicando penitius ipso canone retrahere, quam cum periculo et sine fructu... de tantis mysteriis ratiocinari, j. w. str. 59v.

³⁵⁾ j. w. str. 60.

³⁶⁾ paucissimis verbis, j. w. str. 64v.

³⁷⁾ j. w. str. 67.

³⁸⁾ Sunt enim plerique, qui missam variis additamentis farciunt, j. w. str. 43.

nych³⁹⁾. I z tego względu część liturgiczna dzieła o mszy św. jest interesującym dokumentem stwierdzającym, *jak odprawiano mszę św. w Polsce tuż przed zasadniczą reformą liturgiczną Piusa V.* Jest zarazem śmiałą próbą biskupa płockiego zatrzymania lub ustalenia pewnych form liturgicznych, co do których w diecezjach polskich nie było jednolitej praktyki. Odrębności te musiały zniknąć po reformie Piusa V, zmysł jednak liturgiczny, jaki Krzycki wykazał w tej części dzieła, odsłania nam nowy rys dodatni jego umysłowości.

„Nie ganiąc zwyczajów innych kościołów“ — użyjemy tu słów biskupa — „nasz starodawny okazać chcemy“⁴⁰⁾.

Ten starodawny zwyczaj — dziś nie istniejący — przepisywał w uroczystej mszy św. okadzanie hostii i kielicha oraz mszału przed odśpiewaniem ewangelii przez diakona. Posłużył on Krzyckiemu do wykazania, w jak wielkiej czei ma Kościół ewangelię św.⁴¹⁾.

Największa dowolność w ceremoniale mszalnym owych czasów daje się zauważyć przy obrzędzie ofiarowania chleba i wina czyli offertorium⁴²⁾. Opierając się na starodawnych księgach liturgicznych⁴³⁾ biskup przepisuje kapłanom swej diecezji następujący obrzęd i modlitwę ofiarną: „Kapłan trzymając przed sobą kielich z winem (i odrobiną wody) i patenę z hostią, niech wymawia taką formułę ofiarowania: — *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem quam Tibi offero in memoriam passionis domini nostri Jesu Christi et praesta, ut in conspectu tuo Tibi placens ascendat, et meam et omnium fidelium operetur salutem aeternam per eundem Chr. dominum nostrum*⁴⁴⁾. — Krzycki opowiadając się za tą formą ofiarowania, nazywa ją niepospolitą, wyznając, że odpowiada mu więcej, niż zbyt długie modlitwy

³⁹⁾ In explicanda hic missa nostra morem nostrum veterem potissimum sequemur, j. w. str. 44v. Nos morem nostrum dumtaxat veterem sequentes, hoc breviter docebimus... j. w. str. 55v. Przez „provincję naszą“ rozumiał Krzycki prawdopodobnie prowincję polską, a nie metropolię gnieźnieńską. Najlepiej znał on obrzędy diecezji krakowskiej; był bowiem wychowany w Krakowie i tam najczęściej przebywał; w diecezji przemyskiej, a potem płockiej był krótko.

⁴⁰⁾ Dz. c., str. 44.

⁴¹⁾ j. w. str. 54v.

⁴²⁾ Sacerdotes vero, quia interim varii varia, dum panem et vinum offerunt. verba et actus faciunt: siquidem aliter religiosi aliter saeculares, ut vocantur, sacerdotes hunc actum offerendi panis et vini peragunt, alii plus alii minus dicunt, j. w., str. 54.

⁴³⁾ Nos hoc breviter docebimus, quod ex antiquissimis missalibus nostris libris deprompsimus, j. w. str. 55v.

⁴⁴⁾ j. w. str. 57.

ofiarnie, gdyż zawiera to co, powinno być w niej wyrażone, a przede wszystkim pamięć na Mękę Pańską⁴⁵⁾. Uważa, że ta formuła ofiarowania zupełnie wystarcza, a ma za sobą czcigodną powagę starożytności.

Przeważała w Kościele forma oddzielnego ofiarowania darów chleba i wina — widoczna ona jest już w mszale krakowskim z roku 1532⁴⁶⁾ — nie można jednak zaprzeczyć, że i forma podana przez Krzyckiego, mając za sobą tradycję, jest liturgicznie uzasadnioną i przemawiającą do przekonania jako równoczesna ofiara chleba i wina⁴⁷⁾.

Nasz autor jest również za zniesieniem obrzędu błogosławienia darów ofiarnych w czasie offertorium⁴⁸⁾. Błogosławieństwo takie zastrzega dla kanonu; błogosławienie siedmiokrotne obiady w kanonie uważa za symbol siedmiu sakramentów, „które wypłynęły z otwartego boku Chrystusa; tej to ofiary pamiętkę i wyobrażenie mamy w kanonie“⁴⁹⁾. Autor nasz, opowiadając się za praktyką błogosławienia darów ofiarnych tylko w kanonie, pragnie w ten sposób podkreślić zasadniczą różnicę między właściwą ofiarą, „z której płynie błogosławieństwo i uświęcenie nasze“⁵⁰⁾, a figurą tej ofiary, t. j. ofiarą darów. Jeden jeszcze dowód na to, aby nie błogosławić darów ofiarnych poza kanonem widzi w praktyce Kościoła, który w razie zaśląbnienia kapłana w czasie kanonu poleca innemu kapłanowi w dalszym ciągu odprawiać mszę św., by błogosławienia siedmiokrotne nie powtarzać

⁴⁵⁾ *Quam orationem ideo hic integram posuimus, quod vulgaris non sit et nobis quidem plus arrideat, quam illae prolixae, in quibus non satis dici videtur hoc in memoriam fieri passionis resurrectionis et ascensionis domini et beatae virginis matris et tot speciatim sanctorum, deinde generatim omnium. Ac proinde censeremus hanc orationem sufficere, quam diximus, et vetustate venerabilem et id totum continentem, quod hic opus videtur, j. w. str. 57v.*

⁴⁶⁾ *Missale sec. ritum insignis ecclesiae cathedralis cracoviensis noviter emendatum. A. D. 1532, Venetiis.*

⁴⁷⁾ Podobny sposób ofiarowania darów przez podniesienie kielicha z hostią znajdujemy w mszale krakowskim z r. 1509. — Inną jednak jest modlitwa ofiarowania: *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam Tibi offerimus in memoriam venerandae passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri i t. d.* Mszał krakowski wydany w r. 1532 na polecenie biskupa Tomickiego, wuja Krzyckiego, ma już obrzęd ofiarowania ten sam, co dzisiejsze mszały.

⁴⁸⁾ *...quae sententia nobis equidem admodum probatur, quod recte quadret ad differentiam offertorii et canonis veluti figurae et rei, ex qua provenit benedictio et sanctificatio nostra. Dz. c., str. 56v.*

⁴⁹⁾ j. w. str. 56v.

⁵⁰⁾ j. w. str. 56v.

ze względu na symbolikę sakramentalną; gdyby zaś kapłan zastąpił jeszcze przed kanonem, mszę św. należy odprawiać od początku⁵¹⁾.

W kanonie nie można nic dodać, ująć ani zmienić. Natomiast w obrzędzie Komunii św. ma autor wiele do zreformowania. Samo przygotowanie do Komunii kapłańskiej poleca ograniczyć do jednej tylko modlitwy, „którą, jak wskazują najstarsze mszały, pozostawili święci nasi Ojcowie“ — do modlitwy rozpoczynającej się od słów: *Domine Jesu Christi, Filii Dei vivi...* Jest zdania, że dłuższe przygotowanie winno poprzedzić mszę św. Modlitwa w czasie komunii św. jest jedna: *Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat et perducat me in vitam aeternam. Amen* — i nic ponadto⁵²⁾. Podobnie przy Komunii wiernych poleca odmawiać równocześnie: *Corpus et sanguis...* „przez wzgląd na prostaczków i heretyków, którzy albo nie rozumieją, albo nie wierzą, że Ciało i Krew są niepodzielne pod obydwoma postaciami⁵³⁾. Przeciwny jest nasz biskup modlitwie przy komunii św.: *Domine non sum dignus...* „Przemawia za tą modlitwą jedynie stan upokorzenia się człowieka przed przyjęciem Pana“ — zaznacza Krzycki. Jednak modlitwa ta nie jest na miejscu — zdaniem biskupa. Dla uzasadnienia swego twierdzenia przywołuje analogiczne przykłady z Pisma św. „I słowa św. Piotra: nie będziesz umywał nóg moich na wieki, wypłynęły z uczucia niegodności, a jednak spotkały się z naganą Pana: Jeżeli cię nie obmyję, nie będziesz miał cząstki ze mną. Dlatego możemy się obawiać, wymawiając słowa: *Domine non sum dignus...*, by nas nie spotkał zarzut: jeżeli nie będziecie pożywali Ciała mego i pili Krwi mojej, nie będziecie mieli żywota w sobie; ściśła jest bowiem analogia tych dwóch powiedzeń Pana Jezusa“⁵⁴⁾. Radzi natomiast odmawiać tę modlitwę przed mszą św. wśród innych modlitw przygotowawczych, a nawet redaguje tekst modlitwy dla tego celu⁵⁵⁾.

Modlitwę: „*Quod ore sumpsimus...*“, którą wówczas powszechnie, jak nadmienia Krzycki — odmawiano po ablucji, każe odmawiać zaraz

51) j. w. str. 56v.

52) j. w. str. 65.

53) j. w. str. 65.

54) j. w. str. 65v.

55) Modlitwę tę przytaczamy w oryginalnym brzmieniu: *Domine non sum dignus quidem... sed quia tu ipse id a nobis fieri praecepisti... et Tu es, qui me et dignum facere et mundare potes — in Tua sola gratia et in nullis meis meritis confisus Te suppliciter rogo, ut intrare non dedigneris sub tectum meum indignum, ut mundiciem per Te obtinere et Tibi digne incorporari valeam*, j. w. str. 65.

po przyjęciu Krwi Pańskiej. Krzyeki stanowczo opowiada się przeciw przekładaniu wspomnianej modlitwy po ablucji, gdyż w takim razie — dowodzi on — doszlibyśmy do niedorzeczności, jakoby ablucja była sakramentem albo mogła być „in remedium sempiternum“⁵⁶⁾.

Reformę ceremoniału przy komunii św. uważa biskup za poważną i nagłą⁵⁷⁾; i jeżeli w innych częściach mszy stara się zatrzymać starodawne zwyczaje pobożne, to z obrzędów komunii św. każe usunąć wszystko, co bez dostatecznego powodu do liturgii mszalnej się dostało⁵⁸⁾.

Zakończenie mszy św., a w szczególności ostatnia ewangelia św. Jana nastęrczały ówczesnym liturgistom trudności⁵⁹⁾. Nasz autor nie zajmuje w sprawie ostatniej ewangelii zdecydowanego stanowiska. Zasadniczo jest zdania, że ewangelię tę należałoby odmawiać raczej przed *Ite missa est* i błogosławieństwem. Sam byłby za jej opuszczeniem; ponieważ jednak stała się już jakby prawem zwyczajowym, powinno się ją odmawiać, wyjąwszy, gdyby była powodem różnych niezdrowych przesądów (n. p. msza św. jest nieważną, jeśli się nie wysłuchało ostatniej ewangelii). Z tych powodów odmawianie jej zostawia roztropności kapłanów⁶⁰⁾.

Ks. Bronisław Krzan.

⁵⁶⁾ j. w. str. 65.

⁵⁷⁾ *Et proinde ut in caeteris mos antiquus, ita in ea communionis actione mihi summopere probatur*, j. w. str. 66.

⁵⁸⁾ „...ea omnia cum hic, tum in caeteris missae partibus succidere censerem, quae absque ratione sunt in hoc sacrificio inserta, j. w. str. 66.

⁵⁹⁾ T. zw. ostatniej ewangelii (św. Jana) nie umieszczają ówczesne mszały, nie ma jej jeszcze mszał krakowski z r. 1532. Modlitwa „placeat“ odmawiana była na końcu mszy św. po błogosławieństwie kapłańskim. Charakterystyczne dla naszej ojczyznej liturgii jest zakończenie mszy św. w mszale krakowskim z r. 1484: (Po *ite missa est*) sacerdos dicit: et animae omnium fidelium defunctorum per passionis memoriam domini nostri Jesu Christi requiescant in pace. Amen. Deinde sacerdos signat corporale et osculetur dicens: Oremus: ecclesiastici benedictione benedicat vos divina majestas et una Deitas — Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Inclinando se dicit „Placeat“. *Missale Cracoviense, Moguntiae impressum per Petrum Schoiffer de Gernszheim 1484.*

⁶⁰⁾ Dz. c., str. 67.

NIEZNANY ŻYWOT PANA JEZU KRYSTA Z PIERWSZEJ POŁOWY XV W.

Z powodu zniszczenia i pożóg wojennych na naszej ziemi nie przekazały nam najdawniejsze wieki żadnych zabytków ciągłych piśmienictwa polskiego. Najstarsze pomniki naszej literatury narodowej to przede wszystkim przekłady niektórych ksiąg Pisma św., modlitewniki, pieśni religijne, kazania, Żywoty Świętych i urywki apokryfów St. i N. Testamentu¹⁾. Dotąd znaleziono na razie drobną część tego, co dawniej w Polsce pisano i czytano, na czym urabiał się i kształcił język literacki, który dość wcześnie się budził do życia samodzielnego, a nawet wpływał na kulturę sąsiadów.

Do mało zbadanych kwestii owych czasów należą polskie przekłady Pisma św., zwłaszcza jeśli chodzi o powstanie pierwszych tłumaczeń ksiąg Nowego Testamentu. Odkryte psalterze, jak Floriański, Puławski i Biblia Szarospatacka oraz inne urywki z ksiąg św., pochodzą przeważnie z czasów późniejszych, a wcześniejsze ich pierwotne wzory polskie zaginęły bez śladu. Jeśli chodzi o Nowy Testament, tylko ułamkowo dochowały się niektóre teksty. Najdawniejszy z nich 25 rozdział Ewangelii św. Mateusza, zachowany na skrawku papieru pergaminowego, pochodzi z połowy XVI wieku. Kilka wierszy z 5 rozdz. św. Mateusza, 1 rozdz. Ewangelii św. Jana znalazły się jako glosy polskie w kazaniach lub drukach łacińskich późniejszych czasów²⁾. Pod względem językowym opracowali te urywki Łopaciński, Malinowski i Brückner³⁾, dowodząc, że pochodzą one z dawniejszego polskiego przekładu Nowego Testamentu. Do obszerniejszych zabytków należą: rękopis biblioteki Zamojskich nr 1116, zawierający harmonię czterech Ewangelii, doprowadzoną tylko do rozdz. 4, 22 z Ewangelii św. Mateusza, z Łukasza do 4, 24 i z Jana 3, 21⁴⁾ i rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr. 3336 z urywkami St. Testamentu i Ewangelii św.⁵⁾

1) Brückner Aleks.: *Literatura Religijna w Polsce średniowiecznej* (Warszawa 1902), str. 4.

2) Zob. ks. Szlagowski A., *Wstęp Ogólny do Pisma św.* (Warszawa 1908), tom II, str. 215 i n.

3) Janów Jan: *Ewangeliarz, jak niżej*, str. 54 i n.

4) Tenże: *Zespół Ewangelijny Biblioteki Ord. Zamojskich Nr. 1116*. *Odbitka z Prac Filolog.* t. 13, (Warszawa 1928), str. 1—35.

5) Tenże: *Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej Nr 3336 w porównaniu z najstarszym tekstem drukowanym Pisma św. w języku polskim* (P. F. 12, 1927), str. 64—88.

Również i te zabytki, jak stwierdzono, nie były dorywczym tłumaczeniem, lecz odpisem z dawniejszego nieznanego nam jeszcze przekładu Nowego Testamentu. Ks. Warmiński, opracowując Seklucjana, wykazał, że jakiś przekład staropolski był głównym źródłem Nowego Testamentu Murzynowskiego⁶⁾, który to pierwowzór z poprzednich wieków na swój sposób przerabiali Szarffenberger (1556), Leopolda (1561 i wydawcy Wujka z roku 1599).

Jeśli posiadamy wzmiankę w żywocie błogosławionej Kingi o istnieniu w języku polskim Psalmów w XIII w., niezawodnie razem z psalterzem, a może wcześniej istniał przekład niektórych ksiąg Nowego Testamentu, jako koniecznych przy obrzędach religijno-kościelnych. Sprawa ta należy do zagadnień jeszcze po dzień dzisiejszy nie rozwiązanych.

Wiele nowych myśli do pewnego rozświetlenia tej kwestii dorzucił ostatnio prof. Janów, znakomity znawca zabytków naszego piśmiennictwa, wydaniem starodruku zakładu Ossolińskich we Lwowie nr. 60862, p. t., *Jan Sandecki (Malecki): Ewangeliarz z początku XVI wieku*. Jest to najobszerniejszy drukowany zabytek Ewangelii św. z pierwszej połowy XVI wieku⁷⁾.

W roku 1870 nabył go Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Lwowie od S. Morawskiego ze Starego Sącza. Pierwszy wspominał o tym paleotypie Malecki we wstępie do wydania Biblii Królowej Zofii. (Lwów 1871, str. XLIX), następnie opisał go Wiśłocki, podając przedruk kilku ustępów, spis nagłówków, odbicie drzeworytów wraz z krótką charakterystyką strony językowej. Oprócz innych kilka razy wzmiankę o nim uczynili Brückner i Łoś⁸⁾. Właściwy przedruk rozpoczął L. Bernacki (1907), wydając tylko cztery arkusze. Kilkanaście lat później również zajął się tym ciekawym drukiem Janów, kiedy badał wpływy polskie na piśmiennictwo ruskie, opracowując go przez 20 lat pod względem graficznym, ortograficznym, redaktorskim i chronologicznym.

Wydany paleotyp Ossolineum dochował się w stanie urywkowym, brak w nim karty wstępnej, kilku kart w środku i kilkunastu końcowych. Większość starodruku zajmują wyjątki czterech Ewangelii św.

⁶⁾ Ks. Warmiński: Andrzej Samuel i Jan Seklucjan (Poznań 1906), str. 279.

⁷⁾ Cały tytuł tak brzmi: Jan Sandecki (Malecki) Ewangeliarz z początku 16-go wieku i dwa późniejsze druki polskie tegoż autora, wydał i wstępem poprzedził Jan Janów, Kraków 1947 (Bibl. Pisarzy polskich Nr. 87. Nakład Polskiej Akademii Umiejętności).

⁸⁾ Janów: Ewangeliarz, str. 10 i 12.

(w wydaniu Janowa, str. 19—98), urywki St. Testamentu, jak stworzenie świata, człowieka, jego upadek, potop, nadanie dekalogu i wierszowany jego tekst z oryginalnym komentarzem. Między wyjątkami St. i Nowego Testamentu umieścić redaktor paleotypu cztery ustępy apokryficzne z poczytnej bardzo w owym czasie Historii św. Anny (str. 17—19).

Do ostatnich czasów nie wiele zwracano uwagi na ten starodruk, uważając go za transkrypcję z tekstu czeskiego (Kałużniacki⁹⁾, Łoś¹⁰⁾. Prof. Janów drogą znużonej analizy naukowej i dociekań językowych przez porównanie starodruku z innymi zabytkami XVI wieku stwierdził, że odnaleziony paleotyp jest przeróbką jakiegoś wcześniejszego polskiego druku czy rękopisu, której dokonał w pierwszej połowie XVI wieku Jan Sandecki (Sądeczczyk), współpracownik drukarzy krakowskich Unglera i Wietora, znany później nazwiskiem jako Malecki. Czechizmy, znajdujące się w zabytku zwłaszcza w końcowych jego kartach, świadczą, że Sandecki przy opracowaniu swego dzieła obok starszych polskich przekładów ksiąg świętych używał również jakiegoś tekstu czeskiego.

Prof. Janów opracowany przez siebie paleotyp Ossolineum nazwał *Ewangeliarzem* ze względu na stare dopiski marginesowe, które dowodzą, że taką rolę pełnił on w XVI wieku. Tytuł ten, uważam, nie całkowicie odpowiada temu zabytkowi, jak to sam zaznaczył wydawca (str. CVIII), choć były w nim uwzględnione wszystkie perykopy ewangeliczne. Układ jednak tych perykop nie przypomina Ewangeliarza ani dawniejszego, ani dzisiejszego, lecz harmonijne opowiadanie o życiu Chrystusa na podstawie czterech Ewangelii. Redaktor t. zw. Ewangeliarza, na wzór istniejących już u nas żywotów, słowami ewangelistów stwarza jedno ciągle opowiadanie o życiu Jezusa, które rozpoczyna widzeniem Zachariasza i przedstawieniem życia dziecięcego wedle pierwszych rozdz. Łukasza i Mateusza, a potem Jego działalności publicznej na podstawie wszystkich ewangelistów. Pobyt Chrystusa w Jerozolimie na uroczystości poświęcenia świątyni (Jan 10, 22—39) mieści się na ostatniej karcie starodruku. Opowiadania o pracy Zbawiciela i ostatnich trzech miesiącach, o męce i śmierci oraz

⁹⁾ Tamże: str. 13.

¹⁰⁾ Przegląd Językowych Zabytków Staropolskich do r. 1543, Kraków 1915; na str. 241 czytamy co do czeskiego pochodzenia naszego zabytku: „tutaj w języku i w pisowni są wyraźne wpływy czeskie, które wskazują, że mamy tu przekład z języka czeskiego“, podobnych zapatrywań jest dziś prof. Rospond; porównaj jego recenzję Ewangeliarza w „Języku Polskim“ 1947, 27, 6, str. 181.

o Zmartwychwstaniu zabytek z powodu zniszczenia nie posiada, czyli że brak w nim prawie jednej trzeciej dawnego dzieła.

Budową swą paleotyp Ossol. przypomina wyżej wspomniane fragmentaryczne rękopisy Bibl. Zamojskich i Bibl. Jagiellońskiej, które są kopiami starszego wzoru, pochodzącego z połowy XV wieku, a jak wykazał Janów językowo pozostają w ścisłym związku z Ewangeliarzem Sandeckiego¹¹⁾. Wewnętrzna struktura podobny jest również do dwóch większych zabytków staropolskich, jakimi są: „*Rozmyślanie przemyskie o żywocie Pana Jezusa czyli Żywot Najśw. Rodziny*“ (z końca 15-go lub początku 16-go wieku)¹²⁾ i nadzwyczaj popularny „*Żywot Pana Jezu Krysta*“ Baltazara Opecia¹³⁾. Obydwa dzieła, wzorowane na średniowiecznych żywotach Chrystusa, są polską kompilacją ksiąg kanonicznych i apokryficznych. Podobną oryginalną kompilacją jest starodruk Ossol., stojący jednak pod względem teologicznym wyżej od tamtych, bo opiera się zasadniczo tylko na księgach natchnionych.

Geneza powstania Ewangeliarza Sandeckiego nie jest dostatecznie znana. Z krótkiego szkicu o działalności autora, który nam podał Janów, dowiadujemy się, że Sandecki był człowiekiem przebiegłym i praktycznym. On bowiem, przerabiając Unglerowi wydanie Wietorowe Żywota Chrystusa Opecia, tak to zrzęcznie uczynił, że zatarał wszelkie prawie ślady zależności, a na nowo wydany żywot Opecia, z dodaniem ustępów legendarno-apokryficznych w zgrabniejszym formacie, większy miał popyt niż foliowa edycja Wietora. Widząc wtedy już Sądeczyk, że Żywoty Jezusa są bardzo poczytne, postanowił opracować nowy żywot, odmienny od Opeciowego, a oparty przede wszystkim na księgach kanonicznych i wydać go we własnej drukarni, o której myślał, gdy popadł w zatarg z Unglerem i Wietorem. Kiedy starania o drukarnię spełzyły na niczym, pogodził się z Unglerem i jego czcienkami, prawdopodobnie w roku 1527 czy 1528 drukuje całkiem nowy Żywot Chrystusa, przerabiając wcześniejszy Ewangeliarz polski¹⁴⁾.

¹¹⁾ Janów: Zespół Ewangelijny str. 2 i n. i tegoż: Rękopis Bibl. Jag. str. 72.

¹²⁾ Wierczyński St.: Wybór Tekstów Staropolskich (Lwów 1930), str. 87.

¹³⁾ Tenże: Op. cit. str. 229 i nast. oraz Łoś: Przegląd Język. Zabyt. Staropolsk. str. 253 i n.

¹⁴⁾ Janów, str. 37 i 40. Na początku 1527 r. Wietor otrzymuje przywilej królewski, nie pozwalający innym drukarzom wydawać w ciągu dziesięciu lat Żywota Opeciowego. Porównaj również tegoż autora: Chronologia pierwszych wydań dzieła Baltazara Opecia (Sprawozdania P. A. U. t. 42, nr 2), str. 42.

Czy przy opracowaniu Żywota Sandecki posiadał przekład całego Nowego Testamentu lub tłumaczenie jakiegoś średniowiecznego „Liber comitis“¹⁵⁾, nie da się stwierdzić na podstawie dotychczasowych odnalezionych zabytków. Może następne odkrycia pomogą nam tę zagadkę rozwiązać. Na razie możemy tylko stwierdzić, jak już wyżej wspomnieliśmy, że opracowany i wydany zabytek nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu Ewangeliarzem, lecz Żywotem Chrystusa, opowiedzianym słowami Ewangelistów. Przypomina on strukturą wyraźnie wiele istniejących w literaturze chrześcijańskiej harmonii Czterech Ewangelii, zawsze chętniej przez wiernych czytanej, aniżeli poszczególne Ewangelie. Porównując go z dzisiejszą harmonią, opracowaną przez Ks. Szczepańskiego (Bóg-Człowiek), zauważamy, że niewiele się różnią między sobą. Redaktor z XVI wieku stwarza Żywot Chrystusa prawie tylko na podstawie perykop mszalnych, a za punkt wyjścia i podstawę bierze św. Łukasza, podczas gdy Ks. Szczepański w myśl ostatnich wyników nauki obiera Ewangelię św. Jana za chronologiczne ramy swej harmonii i pomieszcza w niej prawie cały tekst czterech Ewangelii.

Wyjątki z ksiąg St. Testamentu, dekalog z komentarzem, dodane na początku harmonii, wskazują, że nie sam żywot Chrystusa pragnął dać Sandecki czytelnikom XVI wieku, lecz bogato ilustrowane dzieło, rodzaj większego Vademecum chrześcijanina, odpowiadające potrzebom religijnym narodu. Miało ono zapewne służyć nie tylko jako książka do czytania w domu, lecz jako podręcznik liturgiczny do odczytywania perykop w czasie nabożeństwa.

Przez wydanie tego ciekawego pomnika naszego piśmiennictwa XVI wieku, prof. Janów dał szereg wiadomości, dotąd w naszej literaturze zupełnie nieznanych, które w dużej mierze przyczynią się do bliższego zbadania istnienia dawnych naszych Ewangeliarzy i przekładów Nowego Testamentu. Stwierdził on, że pierwszy katolicki druk Ewangelii św. zachowany w Ewangeliarzu naszym wyprzedził o ćwierć wieku przekład protestancki z 1551 roku¹⁶⁾.

Ufamy, że wydanie zabytku tak ważnego pod względem językowym, biblijnym i liturgicznym stanie się punktem wyjścia do badań nad staropolskim Ewangeliarzem i kluczem do wyjaśnienia pierwszych przekładów Nowego Testamentu.

Ks. Władysław Smereka.

¹⁵⁾ Klauser Theodor: Das Römische Capitulare Evangeliorum, I Typen (Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen H. 28), Münster in W. 1935, str. 15-18.

¹⁶⁾ Janów: Ewangeliarz str. CLVII i in.

A M M A N

W związku z wojną arabsko-żydowską, która się obecnie toczy w Palestynie, wspomina się często Amman, stolicę Transjordanii, rezydencję emira Abduli (= 'abd' *allah*, sługa Ałłacha; *allah* jest formą arabską hebrajskiego *'elohim*). Kiedy w roku 1921 po upadku państwa tureckiego utworzono Transjordanie¹⁾ jako kraj samodzielny, zależny od Anglii, obrano Amman stolicą, przywracając mu godność, jaką posiadał przed wiekami.

Nazwa *'amman* odpowiada biblijnemu *'ammon*, które w Biblii greckiej LXX występuje również w formie *amman*. Jest to nazwa narodu pokrewnego Izraelitom, mieszkającego na wschód od Jordanu nad rzeką Jabbok. Biblia wspomina go dość często (n. p. w księgach Sędziów, Samuela, w psalmie 82, 8). Ich grodem stołecznym było *Rabbat Ammon* (t. j. siedziba „wielka“ Ammona), dzisiejsze *Amman*. Przez wieki trwały walki między Izraelitami a Ammonitami. Dawid zdobywa kraj i stolicę, a pod jej murami ginie dzielny hetejczyk Uriasz, mąż Betsaby, matki Salomona²⁾. Wraz z całą Palestyną przechodzą Ammonici z czasem pod panowanie państw mezopotamskich, a w wieku III przed Chrystusem podbił ich Egipt. Król egipski Ptolomeusz Philadelphus (285—246) rozbudował im stolicę, którą ku jego czci nazwano odtąd Filadelfią. W epoce Nowego Testamentu miasto należało do Dekapolu, okręgu politycznego, stworzonego przez Rzymian. Mieszkańcy byli poganami i czcili boga *Milkom* (boga-króla, od *melek*-król). Od wieku III po Chrystusie znikają z historii.

Smutną dołę przepowiadał im już około r. 750 prorok Amos, pisząc o nich w rozdz. 1, 13—15:

Tak mówi Jahwe:
dla trzech, dla czterech przewin synów Ammona
— ja cofnąć się nie myślę —
rozniecę ogień w murach Rabby (=Rabbat Ammon),
ażęby pożarł ich twierdze
wśród krzyku w dniu boju,
wśród huraganu w dniu burzy.

¹⁾ „Transjordania“ odpowiada rzeczowo i językowo „Perei“ (od greckiego *peran* = łac. *trans*, po drugiej stronie), znanej ogólnie nazwie, używanej przez Józefa Flawiusza na oznaczenie okolic zajordańskich.

²⁾ Por. genealogię św. Mateusza 1, 6: *ex ea, quae fuit Uriae.*

A król ich pójdzie na wygnanie,
a z nim pospołu jego książęta —
tak mówi Jahwe.

Znikli Ammonici, ale w stolicy osiedli inni mieszkańcy, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską. Filadelfia-Amman była siedzibą biskupa. Akta soboru nicejskiego zachowały imię ówczesnego biskupa amañskiego Ciriona. W mieście znajdują się ślady i ruiny czterech kościołów chrześcijańskich; ostatni, czwarty, odkopano w r. 1937 włoska misja archeologiczna. Z chwilą najeźdu Arabów w r. 635 zaczęło chrześcijaństwo w kraju zanikać.

Archeologowie chętnie zwiedzają miasto, bo znajdują się tam wspaniałe ruiny z czasów rzymskich. Amfiteatr, przeznaczony na 6 tysięcy osób, odeum (t. j. teatr kryty), nimfeum (termy, łaźnie), długa ulica, ozdobiona kolumnami, świadczą o dawnej wielkości i kulturze miasta. Wszystkie te zabytki opisał dokładnie ś. p. O. Atanazy Fic, O. P., który w r. 1928 zwiedzał Transjordanie³⁾. Bibliści z wielkim zainteresowaniem śledzą wyniki wykopalisk, bo one wyjaśniają i potwierdzają niektóre szczegóły, podane w księgach biblijnych. Na przykład rozróżnianie w 2 Sam. 12, 27 grodu właściwego od „miasta wód“ jest całkiem uzasadnione, bo Rabbat Ammon, jak dziś jeszcze skonstatować możemy, miało dzielnicę górną, czyli akropol, i dolną, położoną nad rzeką, czyli „miasto wód“.

Stolica Transjordanii liczy dzisiaj przeszło 35 tysięcy mieszkańców, wśród nich 1000 katolików obrządku łacińskiego. W roku 1924 wybudowano nowy kościół, przy którym rezyduje wikariusz generalny patriarchy jerozolimskiego, a w r. 1927 wielki szpital, obsługiwany przez włoskie zakonnice. Istnieją także dwie katolickie szkoły powszechne, jedna dla chłopców, druga dla dziewcząt, a OO. Franciszkańscy otwierają obecnie szkołę średnią na wzór tych, które prowadzą w Jerozolimie i w Aleppo.

W całej Transjordanii, liczącej około 600 tys. mieszkańców, mamy 7 tysięcy katolików łacińskich. Utworzono dla nich 15 placówek duszpasterskich. Chrześcijańscy schizmatyków jest około 30 tysięcy, są to obok kilkuset Ormian, przeważnie t. zw. melchici, którzy mają swego patriarchę w Jerozolimie, a arcybiskupów w pięciu większych miejscowościach kraju (Amman, Kerak, Madaba, Pella, Petra). W ostatnich

³⁾ Za Jordan i do Arabii Skalistej. Sprawozdanie z wycieczki Szkoły Biblijnej OO. Dominikanów w kwietniu 1928 r., Włocławek 1929, str. 24—27 (Odbitka z „Aten. Kapłańskiego“).

latach około 4 tys. melchitów przyjęło unię, a dla nich stworzyła Stolica Apostolska w r. 1932 osobne areybiskupstwo: Petrae, Philadelpchiae et Transjordaniae, zależne od patriarchy antiocheńskiego. W samej stolicy mieszka 350 melchitów unickich. Dla nich to w czasie ostatniej wojny zbudowano piękny kościółek, przy którym ich areybiskup ma swoją siedzibę⁴⁾.

Ks. Aleksy Klawek.

WIADOMOŚCI I UWAGI

Z AKTÓW STOLICY SW.

I.

W dniu 30-go listopada 1947 r. ogłosił Pius XII Konstytucję Apostolską „Sacramentum Ordinis” o święceniu diakonatu, kapłaństwa i biskupiej konsekracji. Określił w niej i zawyrokował, że materia w nich jest włożenie rąk a formą słowa modlitwy (Prefacji); a wręczenie przedmiotów (traditio instrumentorum) nie jest konieczne do ważności — przynajmniej na przyszłość. Wchodząc w szczegóły, postanawia Ojciec św.: 1) przy święceniu diakonatu materia jest włożenie rąk biskupa a formą słowa Prefacji, z których następujące są istotne — i dlatego konieczne do ważności: „Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur;

2) przy święceniu presbiteratu materia jest pierwsze włożenie rąk biskupa, które się odbywa w cichości, a formą słowa Prefacji, w której następujące zdania są istotne, a przeto konieczne do ważności: „Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet”;

3) w konsekracji biskupiej materia jest włożenie rąk przez konsekrateora, a formą słowa Prefacji, a w nich następujące są istotne i konieczne do ważności: „Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica”. (Przy tym ostatnim przypomina Ojciec św. Konstytucję swą z dnia 30 listopada 1944 r. „Episcopalis Consecrationis”, w której określił rolę biskupów-asystentów.

⁴⁾ Bliższe szczegóły o dzisiejszym Ammanie podaje O. Bagatti w artykule: „Il cristianesimo ad Amman”, w czasopiśmie jerozolimskim: La Terra Santa, Marzo - Aprile 1948, str. 55—59.

Materiał archeologiczny zebrany w Gallinga Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, s. v. Rabbat Ammon, col. 452—455.

Wprawdzie ich obecność jest wymagana tylko do godziwości aktu, lecz oni nie są tylko świadkami, lecz rzeczywistymi w spółkonsekratorami). Nakazuje dalej Papież, by wkładanie rąk odbywało się przez fizyczne dotknięcie głowy święconego, choć moralne dotknięcie wystarcza do ważności Sakramentu. Nie można jednak opuszczać innych obrzędów, przepisanych przez „Pontyfikał Rzymski“. Rozporządzenia tej Konstytucji nie działają wstecz. Te nowe rozporządzenia mają być uwidocznione w „Pontyfikał Rzymskim“.

II.

Motu proprio „Animarum studio“ z dnia 16-go grudnia 1947 r. rozciągnął Ojciec św. upoważnienie słuchania spowiedzi, które kanon 885 daje kapłanom podróżującym po morzu, na kapłanów odbywających podróż w powietrzu.

III.

Dekretem św. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 18-go grudnia 1947 r. otrzymali Ordynariusze, zawiśli od wyżej wymienionej Kongregacji, władzę udzielania wszystkim kapłanom podległym i zajętem w duszpasterstwie pozwolenia na ważne udzielanie Sakramentu Bierzmowania i dorosłym i niemowlętom, znajdującym się na terenie ich misji, a będącym w niebezpieczeństwie śmierci; w siedzibie biskupa mogą godziwie używać tej władzy tylko na wypadek nieobecności lub prawnej przeszkody jakiegokolwiek biskupa. Jest to tedy rozszerzenie dekretu św. Kongregacji de Disciplina Sacramentorum z dnia 14-go września 1946: „Spiritus Sancti munere“.

IV

Św. Kongregacja Sakramentów udzieliła w dniu 12 stycznia 1948 r. dla diecezji Nantes na przeciąg jednego roku władzy bierzmowania chorych, niemowląt w szpitalach, żłóbkach i t. p. zakładach stałym kapłanom tych instytucji w warunkach określonych przez dekret „Spiritus Sancti munere“. Jeśli w takim zakładzie jest więcej kapłanów, władza powyższa przysługuje wyłącznie tylko głównemu kapłanowi.

Ks. Kazimierz Figlewicz.

ZE ZJAZDU TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

(w dniach od 6—8 kwietnia 1948 r.)

Powojenny Zjazd Teologiczny, jaki się odbył w Lublinie w 1946 r., (25—26. IX.) był przeglądem i stwierdzeniem strat wśród uczonych, a równocześnie pierwszym nawiązaniem łączności między teologami, przerwanej przez lata okupacji. Drugi Zjazd w Krakowie miał za zadanie omówienie szeregu problemów naukowych, jak i praktycznych oraz uzgodnienia planu teologicznej nauki polskiej na najbliższą przyszłość, z uwzględnieniem uczczenia 1000-letniej rocznicy chrztu Polski.

Jako miejsce Zjazdu wybrano Kraków, gdyż w tym roku Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego obchodził 550-lecie swego istnie-

nia. Rocznica ta nadała tegorocznemu Zjazdowi szczególnie uroczysty charakter. Pierwszy dzień Zjazdu odbywał się pod znakiem jubileuszu. Uroczystości jubileuszowe rozpoczęły się nabożeństwem w akademickim kościele św. Anny. Mszę św. odprawił JE. Ks. Biskup Rospond z Krakowa, długoletni rektor seminarium krakowskiego, kazanie wygłosił J. E. Ks. Biskup Kowalski z Pelplina, b. docent Uniw. Jag. Po Mszy św. całowano relikwie św. Jana Kantego i pomodlono się przy grobie świętego Patrona Wydziału Teologicznego Uniw. Jag. i Polskiego Towarzystwa Teologicznego o błogosławieństwo dla dalszej pracy.

W auli Uniwersytetu Jagiellońskiego odbyło się następnie inauguracyjne zebranie, któremu przewodniczył J. EMINENCJA KARDYNAŁ SAPIEHA. Po złożeniu gratulacyj Wydziałowi przez przedstawicieli nauki polskiej i odczytaniu telegramów gratulacyjnych, nastąpiło wygłoszenie dwóch referatów, mianowicie JE. Ks. Biskupa Godlewskiego na temat: „**Nauka a Kościół katolicki**“ i Ks. Prof. Glemmy na temat: „**Wydział Teologiczny na Uniw. Jag. od 1397 do 1947 r.**“. Uroczystość zakończono antyfoną: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, odśpiewaną przez chór kleryków salezjańskich.

Dośkonały to był pomysł Komitetu Zjazdowego, że urządzono w Bibliotece Jagiellońskiej wystawę najstarszych rękopisów profesorów teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, między innymi dzieł pisanych własnoręcznie przez św. Jana Kantego, oraz dyplomów, związanych z powstaniem i historią Wydziału. Z wielkim zainteresowaniem słuchali uczestnicy wyjaśnień, jakich udzielali im Kustorze Biblioteki¹⁾.

Obrady Sekcji Liturgicznej.

W porze popołudniowej pierwszego dnia Zjazdu wszyscy uczestnicy wraz z J. E. Ks. Biskupem Świrskim i Ks. Biskupem Kowalskim wyjechali do Tyńca, do klasztoru OO. Benedyktynów, którzy nie szczędzili trudu, by dzień ten przyniósł ich gościom i miłą rozrywkę i korzyść obfitą. Zwiedzano opactwo, które częściowo jeszcze jest w ruinach, podziwiano prastare mury i malowidła niedawno odkryte, a następnie Ks. przeor zaprowadził gości do sali, w której urządzono małą, ale pouczającą wystawę szat i naczyń liturgicznych o nowych wzorach i motywach starochrześcijańskich.

Pobyt w Tyńcu miał zastąpić obrady sekcji liturgicznej. Rozpoczęto je modlitwą liturgiczną; wszyscy uczestnicy wzięli udział w uroczystych nieszporach, które w dniu tym odprawiono ku czci św. Benedykta. Z kościoła przeszli goście do sali klasztornej, by rozpocząć obrady. O. Przeor Karol Van Oost powitał zebranych i wygłosił referat o **działalności naukowej Benedyktynów**.

¹⁾ O. Woroniecki O. P. ogłosił w „Aten. Kapł.“ uwagi krytyczne o Zjeździe, chociaż w nim nie brał udziału. Niestety uwag tych na serio wziąć nie można. Autor nie orientuje się w trudnościach organizacyjnych, bo żadnego Zjazdu nauk. nie organizował.

Sredniowieczne Opactwa św. Benedykta w Tyńcu, w Łysej Górze, Opawie, Mogile i innych miejscach, oprócz praktykowania świętości i doskonałości ewangelicznej prowadziły pracę oświatową w dawnej Polsce, przygotowując stopniowo późniejszych mistrzów Almae Matris Jagellonicae. Dziś, mówił Prelegent — dźwigając Opactwo tyńskie z ruin, nawiązują OO. Benedyktyni do dawnej tradycji w myśli swej dewizy: „ora et labora“, aby przyjść z pomocą duchowieństwu polskiemu w moralnej odbudowie wewnętrznego gmachu naszej Ojczyzny. Odkryte u fundamentu klasztoru tyńskiego resztki murów romańskich i gotyckich są symbolem niewzruszonych i trwałych praw Bożych, na których winna dźwigać się odbudowa społeczeństwa. Nauka stoi na straży tej odbudowy, dlatego teolodzy polscy, zdając sobie sprawę, że od poziomu i żywotności ich pracy w dużej mierze i zależeć będzie w przyszłości oblicze kultury naszego społeczeństwa, pragną przez dzisiejszy Zjazd i jego obrady spłacić Odwiecznej Mądrości i Ojczyźnie godną daninę swej pracy myślowej i swego wysiłku twórczego.

Klasztor św. Benedykta jest szkołą Służby Pańskiej, a pierwszym ze wszystkich rodzajów tej służby jest bezsprzecznie Liturgia. Dlatego zadaniem Benedyktynów w Polsce będzie przede wszystkim odnowienie i pielęgnowanie ducha liturgicznego, a przez to wewnętrzne odrodzenie i uświęcenie Narodu.

O tym, jak przedstawia się ruch liturgiczny w Polsce i jakie są jego postulaty, referował O. Jan Wierusz Kowalski.

Prelegent wstępnie podkreślił różnicę, jaka zachodzi między liturgią, a ruchem liturgicznym. Liturgia jest faktem konkretnym i rzeczywistym, wynikającym z istoty samego Kościoła i nierozzerwalnie z nim zespolonym. Chrystus, który jest Królem, Nauczycielem i Kapłanem (Rex, Magister, Sacerdos), udzielił tej potrójnej władzy swemu Ciału Mistycznemu-Kościółowi. Stąd zrodził się w Kościele dogmat. Prawo i Sakrament. Liturgia jest więc urzeczywistnieniem Kapłaństwa Chrystusowego w Kościele. Kto nie rozumie liturgii, czy też jest względem niej obojętnie usposobiony, ten wykazuje całkowite niezrozumienie dla pierwiastka nadprzyrodzonego, który w Kościele rodzi się z Sakramentów i z modlitwy liturgicznej.

W przeciwieństwie do tej wiecznotrwalej cechy liturgii ruch liturgiczny jest objawem stosunkowo młodym w Kościele, uwarunkowanym przez rozmaite okoliczności psychologiczne i kulturalne. Jego geneza i rozwój tłumaczą się w dużym stopniu w świetle prądów teologicznych i filozoficznych, które kształtują duszę nowoczesnego człowieka. Ruch ten opracowuje środki i metody, aby cele liturgii osiągnąć w sposób skuteczny i w szerszych warstwach społeczności chrześcijańskiej. Dlatego ruch liturgiczny przybierać będzie rozmaite formy, które różniczkować się będą zależnie od warunków, w jakich się rozwijnie.

Rozróżniwszy w ten sposób liturgię od ruchu liturgicznego, prelegent wyjaśnia wyraz „liturgika“. Jest ona nauką (częścią teologii), mającą za przedmiot liturgię katolicką. Zadaniem ruchu liturgicznego jest zarówno rozwój liturgii, jak i liturgiki. Dlatego też, mówiąc o problemach dzisiejszego ruchu liturgicznego w Polsce, poruszył te obydwie płaszczyzny, naukową (teoretyczną), jak i praktyczną, zastrzegając przy tym, że obydwie te aspekty ściśle są ze sobą złączone i że wzajemnie się przenikają.

Charakterystyką dzisiejszej liturgii jest dążenie do większego kontaktu i scharmonizowania się z innymi gałęziami teologii. Chodzi przede wszystkim o większy kontakt z Pismem św., z dogmatyką i z historią.

Kościół udostępnia Pismo św. wiernym w pierwszym rzędzie w ramach liturgii i tam otrzymuje ono właściwy komentarz duchowy. Dlatego ruch biblijny, dążący do rozpowszechnienia Pisma św., jest ściśle złączony z ruchem liturgicznym. Ta współpraca jest nieodzowna zarówno dla biblisty, jak i dla liturgisty.

Podobna współpraca winna zachodzić między dogmatyką a liturgią. Zbyt długo trwał rozłam między tymi naukami, który niewątpliwie zaszkodziłby jednej i drugiej stronie. Dzisiejsza dogmatyka stara się coraz bardziej doceniać liturgię jako właściwy i pierwszorzędny locus theologicus. Zdaje sobie sprawę, że znajdzie tu wiele cennych wskazówek dla Ekklezjologii, Soteriologii i innych nie mniej ważnych traktatów dogmatycznych.

Przechodząc wreszcie do zagadnień o charakterze historycznym, prelegent stwierdza, że i w tym wypadku stosunek liturgii do historii nie był zawsze sprecyzowany. Encyklika „Mediator Dei” zwraca uwagę na charakterystyczne niebezpieczeństwo grożące liturgistom, które nazywa trafnie „archeologizmem”. Istotnie, ograniczenie zamyślenia w liturgii tylko do zagadnień historycznych, co często objawia się w dążeniu do wskrzeszenia przeżytych już form pobożności i obrzędów, byłoby mierzotropne i bezcelowe. Z drugiej zaś strony należy jednak pamiętać, że historia jest mistrzynią życia i że zaznajomienie się z genezą i rozwojem form liturgii katolickiej jest niezbędne dla tego, który głębiej chce wniknąć w jej treść. Problemy historyczne z zakresu liturgii wymagają jednak łatwego dostępu do źródeł, które niestety w Polsce są prawie nieosiągalne. Tak np. nowsze wydania sakramentarzy są u nas rzadkością, a nie ma całkiem dzieł takich klasyków liturgicznych, jak Martène’a, Bishopa i in. Natomiast istnieje inna olbrzymia dziedzina w ogóle niepoknięta, która czeka na opracowanie, a mianowicie historia liturgii w Polsce. Praca nad nią powinna rozwijać się równoległe z opracowaniem dziejów religijności w Polsce, aby wspólnie tworzyć coś analogicznego do *Histoire du Sentiment religieux Bremonda*. Trzeba by jednak wpiერw zebrać dokładny wykaz źródeł i materiałów, jakie posiadamy w Polsce. W tej dziedzinie oprócz jednego wydania pontyfikału przez ks. Obertyńskiego oraz kilku przyczynków do hymnografii polskiej ks. Gładysza, nie posiadamy żadnej poważniejszej pracy.

Następnie O. Kowalski przeszedł do strony praktycznej, omawiając rolę i rozwój liturgii w duszpasterstwie.

W ostatnich czasach coraz bardziej się podkreśla, że liturgia musi być czymś żywym i aktualnym dla całego Kościoła. Nie może się ograniczać do garstki wybrańców. Liturgia jest rzeczą ludu, a więc z istoty swej pastoralną. Liturgia również jest duszą pracy apostołskiej kapłana. Oczywiście całe duszpasterstwo nie sprowadza się tylko do liturgii, ale jest rzeczą oczywistą, że praca kapłańska czerpie swą siłę z ołtarza Chrystusowego i że przy ołtarzu gromadzą się Jego owieczki.

Wiele nieporozumień i sporów, jakie ruch liturgiczny napotyka w swym rozwoju, wynika stąd, że przerost psychologizmu, który grozi dzi-

siejszemu duszpasterstwu, zaważył również na sposobie podejścia do liturgii, jako do środka psychologicznego mniej lub więcej skutecznego. Traci się wówczas z oczu prawdę tak oczywistą, że liturgia jest ustanowiona przez Chrystusa dla wszystkich ludzi i że jej celem jest zbudowanie życia nadprzyrodzonego w członkach Ciała Mistycznego w ramach parafii i rodziny. Jest to więc cel nadprzyrodzony, a więc zasadniczo nieuchwytny dla zmysłów i dla norm ludzkich. A jednak jak często wydaje się, że oczekujemy od liturgii osiągnąć napozór bardziej efektywnych. Gdy mowa o liturgii w duszpasterstwie należy pamiętać, że nie chodzi tylko o wywołanie nastrojów chwilowych ani o wykorzystanie łatwych chwytów propagandowych, mających na celu wciągnięcie największej ilości ludzi do Kościoła.

Liturgia musi sięgnąć dużo głębiej w duszę człowieka, aniżeli tylko do jego sfer uczuciowych. Prawdę tę podkreślił z naciskiem Papież Pius XII w swej encyklice. Liturgia ma za cel przesiąknięcie wiernych życiem bożym, tryskającym ze źródeł, jakimi są Sakramenta, Tradycja i Modlitwa, podanych im w ramach liturgii podczas roku kościelnego. Pragnie ona zespolić członków Kościoła z Chrystusem, wyrobić w nich głębsze uświadomienie społeczności nadprzyrodzonej, związać życie chrześcijańskie z łaską, która płynie z Ołtarza.

Jak widzimy, prawdziwe skutki liturgii nie są łatwo dostrzegalne dla oka ludzkiego, nie dadzą się mierzyć kryteriami zewnętrznymi, dlatego w akcji liturgicznej możemy się początkowo spotkać z wielkimi trudnościami. Dzięki Bogu w Polsce praca liturgiczna trafia na teren bardzo wdzięczny. Pod wielu względami habitus liturgiczno-chrześcijański jest w naszym społeczeństwie dużo żywszy i głębszy, niż w innych krajach. Kościoły są pełne i lud chętnie śpiewa i garnie się do nabożeństw; ale to jeszcze nie wystarczy, trzeba mu wskazać, jak w ramach nabożeństw wspólnych rodzi się życie Ciała Mistycznego Chrystusa, przypomnieć mu, że przy Ołtarzu przede wszystkim brat odnajduje brata i godzi się z nim, by wspólnie budować gród Boży.

Na zakończenie wskazał prelegent, że najważniejszym zadaniem ruchu liturgicznego w Polsce jest wykorzystanie bogatego kapitału, jaki mu przekazały wieki życia religijnego w naszej Ojczyźnie, aby pogłębić wśród wiernych ów SENSUS CHRISTI i SENSUS CATHOLICUS.

Z chwilą, gdy oprzemy duszpasterstwo na liturgii, unikniemy jednego z głównych niebezpieczeństw, które grożą dzisiejszej akcji religijnej. Niewątpliwie duszpasterstwo dzisiejsze jest narażone na skrajną atomizację. Powstają coraz to nowe kółka, kółeczka, organizacje, które pociągają za sobą zebrania, referaty, dyskusje i t. d. Pochłanianie to mnóstwo czasu, trzeba przyznać nieraz, że w sposób zupełnie bezowocny. Szarpiemy parafian coraz to nowymi pomysłami. Duszpasterz też przemęczony nie jest w stanie ogarnąć całej pracy, ani przygotować wszystkich tych zebrań, na których ostatecznie mało się mówi o prawdzie nadprzyrodzonej, dogmacie, Piśmie św. i modlitwie, jednym słowem o tym „unum necessarium“, na którym opiera się etyka chrześcijańska.

W duszy kapłańskiej powstaje przykry konflikt między potrzebą rozwoju życia wewnętrznego a koniecznością poświęcenia całego wolnego czasu tym wszystkim organizacjom. Jego życie liturgiczne, brewiarz i Msza św.,

stoją raczej na marginesie. Natomiast, gdyby cała praca duszpasterska była bardziej ześrodkowana dookoła liturgii, zyskała by z jednej strony na jednolitości i ciągłości, a z drugiej uczyniła by owocniejszą pracę kapłana. Czas poświęcony na głębsze przemyślenie tajemnic Chrystusowych i tekstów, podanych przez liturgię będzie zawsze z równym pożytkiem wykorzystany tak dla jego własnego życia, jak i dla postępu dusz jemu powierzonych.

Pięknie wykonane przez chór kleryków benedyktyńskich śpiewy gregoriańskie zakończyły obrady.

Obrady Sekcji Biblijnej.

Następnego dnia, (7. IV.) po południu rozpoczęły się obrady sekcji biblijnej pod przewodnictwem Ks. prof. Stacha, przy bardzo licznym udziale polskich biblistów. Sekretarzował O. Bogaciewicz, O. F. M. Przewodniczący, otwierając zebranie, wspominał o biblistach, którzy zginęli podczas wojny. Pamięć ich uczczono przez powstanie i odmówienie modlitwy Requiem aeternam...

Pierwszy referat wygłosił Ks. prof. Stach na temat: „**Działalność X. W. Serwatowskiego na polu biblijnym**“. Ks. Walerian S. kształcił się we Lwowie, a później został profesorem N. T. w Semin. Duch. w Tarnowie. Do wykładów przygotowywał się starannie, a przy wyjaśnianiu Pisma św. N. T. najczęściej interesował się Ewangeliami, których znajomość najbardziej była potrzebna przyszłym duszpasterzom. Owocem kilkuletniej pracy na tym polu były jego komentarze do czterech Ewangelii, które ukazały się w Wiedniu w latach 1844—1845. Drugie wydanie tych komentarzy wyszło w Warszawie 1860 r., a trzecie w Krakowie 1870 r. Oprócz komentarzy do Ewangelii opracował również objaśnienia do Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła. Po wydaniu ostatniego tomu swego komentarza do Listów św. Pawła opracował praktyczne objaśnienia do ksiąg St. Testamentu, a przede wszystkim do ksiąg Mojżeszowych, księgi Jozuego i księgi Joba. Do powyższych dzieł biblijnych o charakterze popularno-naukowym należy dodać biblię dla dzieci p. t. „Dzieje Starego Testamentu“ i artykuły biblijne, jak „Uwagi nad Rzym. 8, 19—22“ i „Kole Kore“ (Głos wołającego), w którym podał Ks. Serwatowski krytykę wykładu Ewangelii św. Mateusza, dokonanego przez rabina Sołowejczyka. Ks. Serwatowski odczuwał potrzebę nowego przekładu Pisma św., ale nie zabrał się do tej pracy, gdyż jak mówił: „tekst Wujka musiałem zostawić nietknięty, jako powszechnie u nas przyjęty i autentyczny. Taka była wola naszych biskupów w Galicji“ (Pam. Rel. Mor., t. XXXIII, str. 180 i in.). Ks. S. († 1891) był po Ks. Wujku i przed Ks. Szczepeńskim najwybitniejszym biblistą polskim.

Drugi referat wygłosił Ks. dr Eugeniusz Dąbrowski na temat: „**Prolegomena do Dziejów Chrystusa**“. Prelegent przygotowuje do druku Żywot Chrystusa, przy opracowaniu którego natrafiają bibliści na wiele trudności.

Pierwsza trudność, to pytanie, czy wogóle można przedstawić życie Zbawiciela w en sposób, jak pisze się życiorys jakiegoś króla czy filozofa, i czy Ewangelie pod względem historycznym podają wystarczający materiał.

Tu referent przedstawił różne zdania uczonych. Według jednych (Batiffol) Ewangelie nie są biografią Chrystusa, lecz opowiadania czterech Ewangelii mogą służyć za dostateczny materiał do napisania żywota, który by jednak nie całkowicie odpowiadał dzisiejszej biografii. Innego zdania był O. M. Lagrange. Jego zwięzłe i syntetycznie przedstawienie życia Jezusa Chrystusa (*L'Évangile de Jésus Christ*, Paris 1928) nie jest, jak sam zaznaczył, żywotem Pana Jezusa, bo do napisania życia Jezusowego brak nam chronologicznych podstaw. W Ewangelii, według niego, znajduje się porządek, podany według faktów, który może być zgodny z rzeczywistością, ale żaden z Ewangelistów nie dał dokładnych danych historyczno-chronologicznych. Najlepszym „życiem Jezusa“ według Lagrange'a jest sam tekst Ewangelii odpowiednio uporządkowany i właściwie wyłożony, z wykluczeniem wszelkich filozoficznych lub dogmatycznych założeń.

Drugą trudnością to pytanie: której ewangelii należy użyć za podstawę przy opracowaniu życia Chrystusowego. Tacjan i św. Augustyn, pierwsi twórcy harmonii ewangelicznej, brali za podstawę św. Mateusza. Tak samo czynili następni uczeni aż do niedawnych czasów. W ostatnich latach pod wpływem gruntowniejszych badań nad Ewangeliami nastąpił pewien zwrot w tej dziedzinie. Dzisiejsi uczeni nie Mateusza, lecz Ewangelię św. Jana biorą za chronologiczne ramy Żywota, uzupełniając je opowiadaniem z Ewangelii św. Łukasza, Marka i Mateusza.

Trzecia kwestia, jaka się wylania w czasie samego opisywania działalności Chrystusa, to problemat połączenia odwiecznego Słowa z naturą ludzką. Rozgraniczenie czynów, jako Boga i Człowieka należy do najtrudniejszych zagadnień. Akatolicycy pisarze, jak Strauss (*Das Leben Jesu*), Renan (*Vie de Jésus*) i inni, przedstawiając Jezusa w swych dziełach jako człowieka, nie napotykalają na te trudności, co pisarze katolicycy.

Następnie Ks. D. omówił kilka Żywotów Chr., wśród których trzy uznał za najlepsze, mianowicie: *Vie de N. S. Jésus-Christ* (1922); Prata: *Jésus-Christ* (1935) i Ricciotti'ego: *Vita di Gesù Christo* (1941). Ks. Dąbrowski zakończył swą prelekcję słowami: „Ten doskonale napisze Dzieje Chrystusa, kto nie obrazi historyków, a zadowoli teologów“.

Po referacie zabrał głos Ks. prof. Klawek i wyraził uznanie i gorącą podziękę, tak Ks. Prelegentowi, jak i Ks. Gryglewiczowi za nowy przekład Księgi Nowego Testamentu. Poczem nastąpiła ożywiona i ciekawa dyskusja, w której wzięli udział Ks. Stach, Ks. Klawek, Ks. Sew. Kowalski, O. Pirożyński C. SS. R., Ks. Kłomiecki, Ks. Smercka i inni. Ks. Prof. Klawek zaznaczył, że przy opracowaniu życia Chrystusowego należy również uwzględnić bardzo wartościowe dzieło w tej dziedzinie Sickenbergera „*Leben Jesu*“ (Münster 1952), którego prelegent nie wyliczył przy omawianiu literatury. O. Prokulski T. J. zwrócił uwagę na przeżycia Apostołów w czasie i po Zesłaniu Ducha Św., na jakie dotąd mało zwracano uwagi, a które dzisiejszy uczeni opracowując Dzieje Chrystusa musi uwzględnić i uwzględnić.

Z kolei następny referat wygłosił Ks. prof. S ty ś T. J. na temat: „**Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Gen. 3, 15**“. Ustalenie znaczenia maryjnego Protoewangelii może być dokonane na podstawie kryteriów dogmatycznych i literackich lub tylko literackich. Z punktu widzenia teologicznego kryteria dogmatyczne są pewniejsze, zwłaszcza gdy wchodzi w grę

takie kryteria, jak definicja Kościoła lub przynajmniej zgodne tłumaczenie Ojców Kościoła. Wielu teologów do niedawna twierdziło, że istnieje właśnie taka zgoda Ojców co do tłumaczenia maryjnego Gen. 3, 15; owszem powoływano się nawet na to, że ta zgodność została stwierdzona powagą bulli dogmatycznej Piusa IX „Ineffabilis Deus”.

Z polemiki, jaka około tych dwóch kwestii toczyła się na łamach czasopism rzymskich oraz dyskusji około rozprawy O. Drewniaka o tłumaczeniu maryjnym Gen. 3, 15 u Ojców, jak również na podstawie badań prelegenta, wynika że ani Pius IX nie stwierdził takiej zgodności Ojców ani o samej zgodności nie może być mowy. Mimo to, jeżeli chodzi o kwestię zasadniczą, czy Protoewangelia ma znaczenie maryjne czy też nie, dzisiejsze stanowisko teologów i egzegatów jest jednomyślne w przyjęciu odpowiedzi pozytywnej. Następnie po rozpatrzeniu dowodu filologicznego, dochodzi prelegent do rezultatu, że niewiastę z Gen. 3, 15 należy rozumieć i o Ewie i Najśw. Marii Pannie na podstawie tak zwanego sensu pełniejszego (sensus plenior).

W następnym dniu 8-go kwietnia wygłosił O. Karol Winiański, C. SS. R. referat p. t.: „Teoria transformizmu w świetle teologii biblijnej”. W odczycie swym omówił jedynie transformizm antropologiczny umiarkowany, t. j. zagadnienie, czy ciało człowieka powstało z niższych form bytów organicznych. W trzech punktach zahacza transformizm antropol. umiarkowany o teologię biblijną: 1) W dogmatyce i teologii biblijnej jest prawdą niezbitą, że grzech pierworodny z jednego człowieka przeszedł na cały rodzaj ludzki.

2. Drugi punkt, o jaki zahacza transformizm, jest orzeczenie Papieskiej Komisji B. z 30-go czerwca 1909 r., według którego nie można poddawać w wątpliwość literalno-historycznego znaczenia opowiadania biblii o pochodzeniu kobiety z mężczyzny.

3. Logiczna interpretacja Gen. 2, 7 stanowi trzecią trudność, na jaką napotyka teoria transformizmu. Tekst ten przełożony na język polski brzmi: „I utworzył Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i tchnął w nozdrza jego oddech życia i stał się człowiek istotą żyjącą”. Jeżeli więc jest prawdą, że w chwili otrzymania duszy Adam staje się istotą żyjącą, to stąd logiczny wniosek, że przed tym aktem on nie był żyjący, czyli że nie mógł pochodzić drogą ewolucji od zwierzęcia. Kończąc swe wywody, prelegent oświadczył, że katolik może przyjąć transformizm umiarkowany, ale z następującymi ograniczeniami: a) że uzna, iż rodzaj ludzki pochodzi z jednej pary, b) iż kobieta pochodzi od mężczyzny. c) że wytłumaczy logicznie trudność wynikającą z Gen. 2, 7.

Referat ten wywołał ożywioną dyskusję, zwłaszcza na temat sposobu stworzenia pierwszej niewiasty. Brali w niej udział: Ks. Klawek, Ks. Kowalski, Ks. Styś i inni. Ks. prof. Klawek zaznaczył, że słów Pisma św., jakoby Ewa rzeczywiście została stworzoną z zębra Adamowego, nie należy brać dosłownie. Pismo św. przedstawia tutaj obrazowo i konkretnie prawdę, że mężczyzna i kobieta jedną mają naturę, jaka zaś treść kryje się pod tą formą, czyli jak Bóg rzeczywiście stworzył Ewę, to pozostanie dla nas tajemnicą na zawsze.

Zaznaczyć należy i to, że Sekcja Biblijna zajmowała się nie tylko tematami ściśle naukowymi, lecz i **praktycznymi**. Ks. prof. Klawek poruszył **sprawę**

reformy nauczania Pisma św. w Seminariach i na Uniwersytetach, proponując, aby XX. profesorowie w wykładach ograniczyli wstęp ogólny i szczegółowy do minimum, a więcej zwracali uwagę na treść Pisma św., na egzegezę naukową i praktyczną, aby w ten sposób wzmożyć ruch biblijny tak wśród duchowieństwa, jak i wśród wiernych.

W dyskusji podnoszono, ażeby znajomość Pisma św. szerzyć z ambony w czasie czytańek majowych i czerwcowych i w konfesjonale.

Ks. Smereka referował sprawę założenia Stowarzyszenia wydawania Pisma św. i jego szerzenia; przypomniał, że ś. p. Ks. Archutowski w r. 1907 takie Stowarzyszenie założył. W statucie jego w pierwszym i drugim paragrafie czytamy: „W celu przeciwdziałania propagandzie biblijnej, kierowanej przez towarzystwa protestanckie, a zarazem w celu dania ludowi naszemu katolickiego źródła nauki Chrystusowej, zawiązuje się Polskie Stowarzyszenie wydawania Pisma św. pod wezwaniem Ks. Jakuba Wujka“. „Zadaniem stowarzyszenia będzie wydawać po cenie jak najprzystępniejszej, czy to Ewangelie tylko, czy cały Nowy Testament, czy też całość Pisma św. i rozszerzać je pośród ludu“.

Dwie ważne rezolucje Zjazdu.

Na końcowym zebraniu plenarnym uchwalono m. in. następujące rezolucje:

I.

Członkowie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, zebrani na Zjeździe, odbytym w dniach od 6—8 kwietnia 1948 r. w Krakowie, mając na uwadze, że wprowadzenie języka ojczystego przyczyni się wydatnie do żywszego i pełniejszego udziału wiernych w liturgii,

że licznym sektem, rozwijającym swą działalność na terenie całego kraju i posługującym się językiem polskim w swych nabożeństwach, wytrąci się z ręki silny argument,

że na terenie dużej dawnej diecezji wrocławskiej był i jest język polski w *Rituale* tejże diecezji bardzo często używany,

że przed wojną czeskie, niemieckie, po wojnie zaś ostatniej i francuskie diecezje otrzymały od Stolicy Świętej przywilej wprowadzenia języka ludowego w administracji sakramentów św.,

przedkładają Najprzewielebnierzemu Episkopatowi Polski swą gorącą i usilną prośbę o wyjednanie u Ojca Świętego pozwolenia na reformę „*Rituale Romanum ecclesiae Poloniae accommodatum*“ z 1925 r.¹⁾ w kierunku szerszego uwzględnienia języka polskiego w liturgii, a przede wszystkim w administracji sakramentu Chrztu św. dla dzieci i dla dorosłych; administracji sakramentu Małżeństwa i Ostatniego Namaszczenia, w nabożeństwie pogrzebowym, procesjach i licznych błogosławieństwach.

1) Drukowane w Katowicach — już obecnie wyczerpane.

II.

Mając na uwadze, że skatalogowanie rękopiśmiennych i drukowanych tekstów Pisma św., znajdujących się po klasztorach i probostwach, przyczyni się do dalszych i owocnych badań na polu biblijnym, liturgicznym i językowym w naszej Ojczyźnie, uczestnicy Zjazdu zwracają się z gorącą prośbą do Duchowieństwa tak świeckiego jak i zakonnego, aby pomogli w inwentaryzacji rękopisów i druków biblijnych polskich i łacińskich do XVI wieku włącznie, i spisy tych Biblii przesyłali do Seminarium Biblijnego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Inne referaty naukowe nie zostały wygłoszone dla braku czasu. Podamy je w następnym numerze.

X. Władysław Smereka.

ECHA ENCYKLIKI „MEDIATOR DEI“.

Wkrótce po ukazaniu się Encykliki Piusa XII „Mediator Dei“ o liturgii, wszystkie główne czasopisma teologiczne umieściły artykuły, omawiające zagadnienia poruszone w tym dokumencie. Wszędzie autorytatywne wypowiedzenia Ojca św. w sprawach, tak żywo ostatnio w Kościele Katolickim poruszanych, zostały przyjęte z uczuciem głębokiej radości. Niewątpliwie pełne umiaru i roztropności rozstrzygnięcia Encykliki wpłyną z jednej strony na powściągnięcie niektórych zbyt gorliwych amatorów nowinek, a z drugiej strony przyczynią się do utworzenia ruchowi liturgicznemu normalnej drogi dla spokojnego rozwoju w ramach tradycyjnej nauki Kościoła.

Wśród licznych komentatorów, omawiających treść Encykliki odznaczają się szczególnie artykuły O. A. Thiry S. J. w „Nouvelle Revue Théologique“ (Luty 1948) oraz O. Lamberta Beauduin O.S.B. w 13 zeszytce „Maison Dieu“, najpoczytniejszym dziś piśmie liturgicznym. O. Thiry podaje wiele szczegółów historycznych, które rozświetlają genezę Encykliki. Zwraca on uwagę zwłaszcza na rozwój ruchu liturgicznego w Niemczech, który sprowokował szereg dyskusji, nawet wśród biskupów niemieckich. Podobnie i O. Beauduin, który jak wiadomo, jest jednym z zasłużonych weteranów na polu ruchu liturgicznego, twierdzi, iż przy czytaniu Encykliki nie można zapominać o tle historycznym, na jakim powstała. Podaje on więc w swym artykule normy interpretacji dokumentu papieskiego, które tu w streszczeniu przytaczamy:

1^o Encyklikę, — pisze O. Beauduin — jak każdy dokument, należy czytać, pamiętając o jej celu i przeznaczeniu. Jest ona okólnikiem światowym: orędziem papieskim, skierowanym do całego świata katolickiego. Dlatego naszemu czytaniu musi towarzyszyć usposobienie wolne od wszelkich regionalizmów. Encyklika zwraca się do wszystkich katolików w ich przeróżnych warunkach i to, co w niej wydaje się nam mało aktualne, może się okazać pierwszorzędnej wagi dla innych krajów. Ta różnorodność zaznaczona jest na początku Encykliki.

„Jeśli z jednej strony bolejemy — pisze Ojciec św. — nad tym, że w niektórych krajach duch św. Liturgii, jej znajomość i zapal do niej, są niekiedy nikle lub prawie żadne, to z drugiej strony z wielką troską, nie wolną od

lęku, zauważyliśmy, że niektórzy zbyt skłaniają się do nowości i zbaczają z drogi prawdziwej nauki i roztropności“.

II^o Konieczne jest także umieszczenie Encykliki na odpowiednim tle historycznym. Nieuniknione spory i reakcje, powstające wszędzie, gdzie liturgia zaczęła odzyskiwać swój prymat w duchowości wiernych, przybrały na terenie Niemiec charakter poważniejszych tarć. W związku z tym Abp. Groeber, ordynariusz fryburski, wydał w 1942 memorandum do wszystkich biskupów niemieckich i austriackich, w którym zajął się zagadnieniami ruchu liturgicznego, stawiając przy tym liturgistom nie mało poważnych zarzutów. Wywołana w szerokich kołach reakcja była bardzo gwałtowna. Zaniepokojona Stolica św. wystosowała w styczniu 1943 do episkopatu niemieckiego, zgromadzonego w Fuldzy, pismo, zawierające w zarędku całą doktrynę późniejszej encykliki. Oto ostateczna konkluzja: „Stolica Apostolska poleca czciogodnym Ordynariuszom niemieckim starannie zbadać, tak w całości, jak w szczegółach tę poważną kwestię i wyszukać środki, zdolne wykorzystać i rozwinąć wszystkie pozytywne strony ruchu liturgicznego, aby w ten sposób usunąć powstałe luki i zapobiec niebezpieczeństwu“. Echo tych właśnie wypadków znajdujemy w encyklice. Ojciec św. miał bowiem na celu definitywne rozwiązanie tego konfliktu.

III^o Trzecia zasada interpretacji wypływa z charakteru właściwego wypowiedziom papieskim. Encyklika „Mediator Dei“ nie zamierza tworzyć ruchu liturgicznego we wszystkich jego szczegółach. Stolica św. w każdej dziedzinie aktywności spełnia raczej rolę regulatora, czuwającego nad zwartością Kościoła. Pionierzy akcji, nęczeni niecierpliwością, nieraz nie stosują się do całości, nie zważając, że tym samym oddalają się od niej. Dlatego autorytet Papieża częściej niż ostrogą staje się wędzidłem, może nawet bolesnym. Powstrzymując nierozważnych i zachęcając spieszących, utrzymuje niezbędną jedność. Być może, że niejednen czytelnik powierchowny lub uprzedzony do liturgii wyczyta z Encykliki jedynie krytyki i upomniemia, dotyczące ruchu liturgicznego. Było to jednak nie tylko zapomnieniem o zasadach powyżej podanych, lecz pominięciem wszystkich zawartych w encyklice pozytywnych wskazań doktrynalnych.

Po tak cennych i słusznych uwagach o sposobie interpretacji Encykliki autor omawia jej główne punkty i kończy artykuł w tych pięknych słowach: „Encyklika odgrywać będzie w życiu wewnętrznym Kościoła tę rolę, jaką odegrały w odrodzeniu życia społecznego i państwowego Encykliki Leona XIII *Immortale Dei* (1885) i *Rerum Novarum* (1891). Zapewne nasza encyklika nie ukaże się od pierwszego wejrzenia w tak majestatycznej perspektywie. Później dopiero rezultaty namacalne pozwolą nam docenić cały rozmach tej inicjatywy. Dopiero patrząc na wspaniały rozwój dębu, można zrozumieć, ile możliwości jest ukrytych w małym żółędziu. Lecz kiedyś, gdy Kościół Chrystusowy zbierze wszystkich wiernych w wspólnych chrześcijańskich nabożeństwach, tętniących wiarą i miłością, gdy liturgia, przeczyta i umiłowana, stanie się modlitwą wszystkich jej dzieci, wówczas każdy będzie mógł docenić doniosłość i wielkość aktu, jakiego dokonał Ojciec św. Pius XII.“

Wydane świeżo w „*Verbum*“ (Kielce) tłumaczenie Encykliki ułatwi wszystkim zaznajomienie się z tym dokumentem. Do poszczególnych zaś zagadnień, tak dogmatycznych jak i praktycznych, poruszonych w Encyklice, powrócimy w następnych numerach „*Ruchu B. L.*“.

O. Jan Wierusz Kowalski, O. S. B.