

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXIV

1981

D O K U M E N T Y

INSTRUKCJA EPISKOPATU POLSKI O MUZYCE LITURGICZNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

WSTĘP

1. Wydane dnia 15 września 1962 r. *Dyrektywy Episkopatu w związku z Instrukcją św. Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i Liturgii* jako dokument przedsoborowy wymagały przepracowania w duchu soborowej Konstytucji o Świętej Liturgii (KL) oraz posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej, mianowicie: *Instrukcji „Musicam Sacram”* z r. 1967 (MS) oraz *Wprowadzenia ogólnego do „Mszału Rzymskiego”* z 1975 r. (IGMR). Pracę tę wykonała Podkomisja Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski ds. Muzyki Kościelnej, zestawiając w niniejszej Instrukcji najważniejsze zasady dotyczące muzyki liturgicznej. Główną podstawę opracowania norm zawartych w Instrukcji stanowią wspomniane dokumenty Stolicy Apostolskiej obowiązujące w całym Kościele. Uwzględnione jednak zostały także zwyczaje i tradycje polskie zatwierdzone przez Stolicę Apostolską.

2. Instrukcja ma charakter normatywny i ogólny zajmując się jedynie tymi problemami szczegółowymi, które stały się obecnie-aktualne. Inne przypadki należy przedkładać do rozstrzygnięcia Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej względnie Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu ds. Liturgii.

I NORMY OGÓLNE

3. Muzyką liturgiczną nazywamy tę muzykę, która może być używana przy sprawowaniu kultu Bożego. Zgodnie z treścią *Instrukcji „Musicam Sacram”* powinna się ona odznaczać charakterem sakralnym oraz doskonałością formy (MS, 4a).

Celem muzyki liturgicznej jest „chwała Boża i uświęcenie wiernych” (KL, 112), tak wykonawców jak i pozostałych uczestników liturgii.

Do muzyki liturgicznej zaliczamy: śpiew jednogłosowy (chorał gregoriański i śpiew ludowy), śpiew wielogłosowy (polifonia dawna i nowsza) oraz muzykę instrumentalną (MS, 4b).

4. Muzyka a zwłaszcza śpiew, jest nie tylko ozdobą uroczystej liturgii, ale jest jej integralną częścią. Dlatego należy pilnie zabiegać o to, by czynności liturgiczne w miarę możliwości były odprawiane ze śpiewem, uwzględniając równocześnie podział funkcji między różne osoby (MS, 5). Śpiew bowiem sprzyja zjednoczeniu zgromadzonych i otwiera ich dusze na tajemnice roku liturgicznego (IGMR, 25). Dlatego też, jeżeli nie zachodzi uzasadniona przeszkoda, części przeznaczone do śpiewu z założenia, powinny być rzeczywiście śpiewane z uwzględnieniem rodzaju formy, których domaga się ich charakter (MS, 6).

5. Każda czynność liturgiczna powinna być uprzednio starannie przygotowana pod względem duszpasterskim i muzycznym (MS, 5). Odpowiedzialnym za to jest przede wszystkim duszpasterz kościoła oraz jego współpracownicy, a zwłaszcza organista, kantor oraz prowadzący zespoły śpiewacze.

6. Do uroczystości z trudniejszymi melodiami należy wybierać osoby biegłejsze w śpiewie, a nie kierować się jedynie względem na ich godność i urząd (MS, 8).

7. Przy wyborze repertuaru muzycznego należy uwzględnić możliwości wykonawców. Lepiej jest bowiem wykonać dobrze jakiś utwór prosty, niż wykonać źle rzeczy trudniejsze.

8. Repertuar utworów, czy to śpiewanych, czy wykonywanych na instrumentach, musi zgadzać się z myślą przewodnią dnia liturgicznego lub przynajmniej zgadzać się z okresem liturgicznym, jak również odpowiadać treściowo danej czynności liturgicznej (MS, 32).

9. Ponieważ liturgia jest dziełem całego Ludu Bożego, dlatego podczas jej sprawowania należy mieć na względzie dobro duchowe wszystkich zgromadzonych bardziej niż poszczególnych jednostek (IGMR, 13). Ten wzgląd należy mieć zawsze na uwadze przy włączaniu w ramy liturgii odpowiednich śpiewów.

10. Wszystkie śpiewy przeznaczone do użytku liturgicznego mają mieć aprobatę Konferencji Episkopatu Polski, albo przynajmniej Władzy Diecezjalnej. Nie wolno w liturgii wykonywać utworów o charakterze świeckim.

II LITURGIA MSZY ŚWIĘTEJ

11. Przy sprawowaniu Eucharystii z udziałem wiernych, zwłaszcza w niedziele i święta, należy — o ile to możliwe — nawet kilka razy w tym samym dniu odprawiać Mszę św. ze śpiewem (MS, 27). W związku z tym tak należy ułożyć godziny sprawowania liturgii, aby w każdej Mszy św. był czas na wykonanie śpiewów. „Nie jest jednak rzeczą konieczną zawsze śpiewać wszystkie teksty przeznaczone w zasadzie do śpiewu” (IGMR, 19). „Dobierając części, które mają być rzeczywiście śpiewane... pierwszeństwo należy przyznać tym, które śpiewa kapłan i asystujący, a lud na nie odpowiada oraz wykonywanym wspólnie przez kapłana i lud” (IGMR, 19 i MS, 7, 16).

12. Zamiast przepisanych w *Graduale Romanum* śpiewów procesyjnych na Wejście, Przygotowanie darów i Komunii św. można stosować pieśni zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski zawarte w *Śpiewniku mszalnym* lub w innych śpiewnikach mających aprobatę władz diecezjalnych zgodnie z postanowieniem *Instrukcji „Musicam Sacram”* (MS, 32).

13. Śpiewu stałych części Mszy św. a także psalmu responsoryjnego i śpiewu przed Ewangelią, które stanowią integralną część Liturgii słowa (IGMR, 36), nie wolno zastępować pieśniami nawet mającymi „imprimatur” władzy kościelnej.

14. Ponieważ Modlitwa Eucharystyczna stanowi kulminacyjny moment Mszy św., dlatego nie wolno podczas niej wykonywać jakiegokolwiek muzyki (IGMR, 54). Jedyne celebrans może wykonywać śpiewem niektóre części samej Modlitwy Eucharystycznej (prefacja, słowa konsekracji i in.).

15. Zabrania się wykonywania w ramach liturgii piosenek religijnych, których tekst często nie jest w ogóle religijny, a muzyka z reguły posiada charakter świecki.

16. We wszystkich kościołach w Polsce należy wprowadzać śpiewy zalecane przez Konferencję Episkopatu Polski np. „Mszę Pielgrzymów”. Przyczyni się to bowiem do czynniejszego udziału wiernych w uroczystościach ogólnopolskich lub międzydiecezjalnych.

17. Ponieważ „śpiew gregoriański Kościół uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej, dlatego w czynnościach liturgicznych powinien on zajmować pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu” (KL, 116).

Zgodnie z zaleceniem Konstytucji o Świętej Liturgii wierni powinni umieć śpiewać po łacinie niektóre części Mszy św. ze względu na celebrację w tym języku w grupach międzynarodowych. (KL, 54). Zestaw takich śpiewów zawiera wydany w Rzymie, z okazji Roku Świętego, śpiewnik *Jubilare Deo*.

18. Podczas liturgii Mszy św. zaleca się wykonywanie polifonii dawnej i nowszej w języku łacińskim i polskim, tak jednak, by nie wyłączać wiernych całkowicie z udziału w śpiewie. Muzykę wielogło-

sową, szczególnie dawnych mistrzów, Kościół zawsze uważał za nieoceniony skarb i dobro kultury.

19. Na organach i innych instrumentach wolno akompaniować do śpiewu przez cały rok liturgiczny. Wyłączone są od tego jedynie śpiewy solowe celebransa i diakona np. Prefacja, Ewangelia itp. Natomiast solowa gra na instrumentach zabroniona jest od zakończenia śpiewu hymnu „Chwała na wysokości Bogu” we Mszy Wieczerzy Pańskiej do zakończenia tego hymnu we Mszy Wigilii Paschalnej.

20. Podczas liturgii nie wolno wykonywać muzyki mającej charakter wyraźnie świecki np. jazzu, big-beatu itp. Muzyka ta nie jest zgodna z duchem i powagą liturgii, nie sprzyja jej refleksyjnemu przeżywaniu, a ponadto często wyłącza całe zgromadzenie wiernych od udziału w śpiewie.

Poza liturgią można urządzać specjalne nabożeństwa gromadzące młodych ludzi uprawiających ten rodzaj muzyki. Duszpasterze mają obowiązek tak kierować tymi nabożeństwami, by miały one charakter religijny i by zawsze z nich płynęło dobro duchowe uczestników.

III LITURGIA GODZIN

21. Zgodnie ze wskazaniem Konstytucji o Świętej Liturgii zaleca się usilnie tym, którzy odpowiadają brewiarz w chórze lub wspólnie, by go śpiewali (MS, 37). Śpiewane powinny być w niedziele i święta ważniejsze godziny, zwłaszcza jutrznia (Laudes matutinae) i Nieszpory. Zalecenie to dotyczy przede wszystkim domów zakonnych i seminariów duchownych.

22. Należy utrzymać, a gdzie zaniedbano, przywrócić zwyczaj śpiewania Nieszporów parafialnych w niedziele i święta, chyba że w poszczególnych okresach urządza się w ich miejsce inne nabożeństwa np. Gorzkie Żale. Nieszpory powinny być odprowadzane według nowego porządku przepisanego w Liturgii Godzin. Części śpiewane można wykonywać według melodii miejscowych.

IV SAKRAMENTY, SAKRAMENTALIA I NABOŻEŃSTWA

23. Sakramenty i sakramentalia mające szczególne znaczenie w życiu całej wspólnoty parafialnej, np. Chrzest, Bierzmowanie, Świecenia kapłańskie, Małżeństwo, Konsekracja kościoła lub ołtarza, Pogrzeb itp., o ile to możliwe, powinny być sprawowane ze śpiewem (MS, 43). Śpiewy znajdują się w odpowiednich księgach liturgicznych.

24. „Należy pilnie wystrzegać się, by pod pozorem podnoszenia okazałości nie wprowadzić do obrzędów czegoś czysto świeckiego albo niezgodnego z kultem Bożym” (MS, 43). Jeżeli okoliczności za tym

przemawiają można przed lub po zakończeniu obrzędów liturgicznych wykonywać solową muzykę wokalną lub instrumentalną, byle by odpowiadała ona duchowi muzyki kościelnej.

25. „Należy przez śpiew nadać bardziej uroczysty charakter tym obrzędom, które liturgia w ciągu całego roku kościelnego specjalnie uwydatnia. A już wyjątkowo podniosłe powinny być odprawiane obrzędy Wielkiego Tygodnia” i Bożego Ciała (MS, 44).

23. Szczególnie troskliwie należy pielęgnować te nabożeństwa, które tradycyjnie odprawiają się ze śpiewem np. Gorzkie Żale, Godzinki, nabożeństwa majowe, różańcowe i inne.

W nowych formach nabożeństw np. nabożeństwach słowa Bożego duszpasterze winni przestrzegać norm ogólnych o muzyce kościelnej (zob. nn. 9 i 10).

27. Ponieważ muzyka religijna jest w wysokim stopniu skutecznym środkiem dla ożywienia pobożności wiernych, dlatego w nabożeństwach odprawianych poza liturgią można wykorzystywać te utwory muzyczne, które utraciły już wprawdzie miejsce w liturgii, ale ze względu na swoją wartość artystyczną i duszpasterską nie powinny popaść w zapomnienie. Jedną z form takich nabożeństw mogą być godziny lub koncerty muzyki religijnej.

V INSTRUMENTY MUZYCZNE

28. „W Kościele łacińskim należy mieć w wielkim poszanowaniu organy piszczałkowe jako tradycyjny instrument muzyczny, którego brzmienie dodaje ceremoniom kościelnym majestatu, a umysły wiernych podnosi do Boga i spraw niebieskich” (KL, 120). Akompaniament organowy podtrzymuje śpiew, ułatwia udział w czynnościach liturgicznych i przyczynia się do głębszego zjednoczenia wiernych (MS, 64).

Organy powinny znajdować się we wszystkich kościołach w Polsce. Tzw. organy elektronowe dopuszcza się do użytku jako instrument tymczasowy. Natomiast tam, gdzie ze względu na brak miejsca nie da się zbudować organów piszczałkowych, można je instalować zamiast fichermonium.

29. Poza organami wolno używać w liturgii innych instrumentów z wyjątkiem tych, które są zbyt hałaśliwe lub wprost przeznaczone do wykonywania współczesnej muzyki rozrywkowej. Wyłącza się z użytku liturgicznego, zgodnie z tradycją, takie instrumenty, jak fortepian, akordeon, mandolina, gitara elektryczna, perkusja, wibrafon itp.

30. Muzyka w czasie sprawowania czynności liturgicznych winna być wykonywana „na żywo”, dlatego nie wolno zastępować śpiewu zgromadzonych lub gry na instrumentach muzyką odtwarzaną za pomocą aparatów, np. magnetofonu, adapteru, radia itp. Nic nie stoi na przeszkodzie, by poza liturgią odtwarzać niekiedy muzykę religijną

z płyt czy taśm, aby w tego rodzaju audycjach udostępnić wiernym arcydzieła muzycznej twórczości religijnej dla wytworzenia odpowiedniego nastroju lub też celem wyrabiania w nich dobrego smaku muzycznego.

VI WYCHOWANIE MUZYCZNE

31. Należy dokładać wszelkich starań, aby uzyskać możliwie wszechstronne wychowanie muzyczne duchowieństwa. Dlatego poleca się:

a. W seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych w całej rozciągłości wprowadzić w życie *Program nauczania muzyki kościelnej w seminariach duchownych w Polsce*, uchwalony przez Sekcję Muzyki Kościelnej na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie w dniach 21—23 września 1971 r. (Tekst w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym, 1972, n. 5, s. 257nn.).

b. Doksztalać w tej dziedzinie kapłanów już pracujących w duszpasterstwie w poseminaryjnych kursach dla duchowieństwa.

c. Zastosować się o odpowiednie nauczanie muzyki kościelnej w nowicjatach zakonnych męskich i żeńskich.

d. Zastosować się w szczególności sposób o to, by chorał gregoriański znalazł więcej miejsca niż dotąd w liturgii seminariów duchownych, domów zakonnych, podczas rekolekcji i zjazdów duchowieństwa, w kościołach katedralnych, zwłaszcza w ramach odprawianej tam liturgii w języku łacińskim, a także w większych kościołach. Minimum repertuaru gregoriańskiego zawiera mały śpiewnik *Jubilatae Deo* wydany w Rzymie, 14 kwietnia 1974 r., z okazji Roku Świętego (por. n. 17).

32. Przedmiotem specjalnej troski winno być kształcenie organistów. Na terenie diecezji powinno się zająć tą sprawą erygowane przez Ordynariusza studium organistowskie. Jego zadaniem jest nie tylko kształcenie nowych organistów, ale i doksztalcanie tych, którzy już pracują w tym zawodzie.

33. Odpowiednie przygotowanie muzyczne, tak teoretyczne jak i praktyczne, powinni otrzymać także katecheci zakonnicy i świeccy, by mogli w swej pracy służyć pomocą duszpasterzom.

34. Duszpasterze niech otoczą opieką istniejące chóry kościelne, a gdzie ich brak, jeżeli tylko to możliwe, niech starają się o ich założenie. Chóry bowiem przyczyniają się do tego, że liturgia nabiera okazałości i uroczystego charakteru. Im też przypada ważna rola pielęgnowania i rozwijania wielogłosowej muzyki kościelnej.

35. W każdym kościele powinna istnieć „schola cantorum” prowadząca i podtrzymująca śpiew wiernych.

Należy także szkolić i formować kantorów-solistów, którzy w poszczególnych przypadkach mogą zastąpić scholę, a stale powinni speł-

niać funkcję psalterzysty wykonującego śpiewy międzylekcyjne (IGMR, 66—67).

36. Usilnie zachęca się duszpasterzy, organistów, dyrygentów chórów kościelnych, katechetów i inne osoby odpowiedzialne za stan muzyki liturgicznej w danym kościele, by systematycznie nauczali wiernych, a zwłaszcza dzieci i młodzież, tradycyjnych i nowych śpiewów przydatnych w sprawowaniu liturgii.

37. *Każdy kościół powinien posiadać bibliotekę muzyczną zawierającą aktualne księgi liturgiczne, zwłaszcza te, które są przeznaczone dla śpiewu. Ponadto powinny się w niej znajdować śpiewniki, nuty dla chóru wielogłosowego, scholi, organisty, a także nuty dla zespołu instrumentalnego. Fundusze potrzebne na konserwację i wzbogacenie tych zbiorów, winien zapewnić rządca kościoła. On też ma czuwać nad tym, by organista w należyty sposób opiekował się biblioteką muzyczną. Sprawa ta powinna być uwzględniana w czasie wizytacji biskupiej i dziekańskiej. Nieaktualne już księgi liturgiczno-muzyczne jak mszały, antyfonarze, graduály, kancjonały oraz inne muzykalia winny być pieczołowicie przechowywane lub przekazane do archiwum diecezjalnego.

VII KOMISJA MUZYKI KOŚCIELNEJ

38. Bardzo ważną rolę w rozwoju muzyki kościelnej oraz w zagwarantowaniu wykonania podanych wyżej norm spełniają Komisje Muzyki Kościelnej.

Organem doradczym Episkopatu Polski jest Podkomisja ds. Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu ds. Liturgii. Zgodnie z Regulaminem zatwierdzonym przez Konferencję Plenarną Episkopatu, Podkomisja przez swego sekretarza wyjaśnia wątpliwości z dziedziny Muzyki Kościelnej.

Organem doradczym Biskupa Ordynariusza jest Diecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej, która winna być w stałym kontakcie z Podkomisją Episkopatu ds. Muzyki Kościelnej. Z terenem Diecezji utrzymuje łączność przez dekanalnych albo rejonowych referentów muzycznych. Wszelkie sprawy z dziedziny muzycznej załatwia na bieżąco, mianowany przez Ordynariusza, referent Kurii Biskupiej, działając zgodnie z regulaminem danej Kurii.

39. Inne Komisje diecezjalne, jak Liturgiczna, Duszpasterska, Katechetyczna, we wszystkich sprawach związanych bezpośrednio z muzyką powinny działać w ścisłym porozumieniu z Diecezjalną Komisją Muzyczną. W szczególności dotyczy to zatwierdzania i wydawania nowych pieśni lub śpiewników, wprowadzania nowych kompozycji do liturgii itp.

Konferencja Plenarna Episkopatu Polski podczas obrad w Warszawie dnia 8 lutego 1979 r. instrukcję niniejszą zatwierdziła, jako obowiązującą we wszystkich diecezjach w Polsce.

Diecezjalne Komisje Liturgiczne i Muzyczne mają obowiązek czuć, by duszpasterze, organiści i inni wykonujący muzykę liturgiczną treść Instrukcji znali, cel jej dobrze rozumieli i w praktyce duszpasterskiej zasad jej wiernie przestrzegali.

Warszawa, dnia 8 lutego 1979 r.

† Stanisław Jakiel
Przewodniczący
Komisji Episkopatu ds. Liturgii
i Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej.

† Stefan Kardynał Wyszyński
Przewodniczący Konferencji
Episkopatu Polski

„W szczególnie sposób też ciąży na nas wszystkich, którzy z *miłosierdzia Bożego* jesteśmy szafarzami Eucharystii, odpowiedzialność za poglądy i postawy naszych braci i siostr, którzy pozostają w zasięgu naszych duszpasterskich wpływów. Powołaniem naszym jest rozbudzać — przede wszystkim własnym przykładem — wszelkie zdrowe przejawy czci wobec Chrystusa obecnego i działającego w tym Sakramencie miłości. Niech Bóg broni, abyśmy postępowali inaczej, abyśmy osłabiali tę cześć, „odzwyczajając” od różnych przejawów i form kultu eucharystycznego, w których wyraża się może „tradycyjna”, ale zdrowa pobożność, a nade wszystko ów „zmysł wiary”, będący udziałem całego Ludu Bożego, jak to przypomniał Sobór Watykański II”.

z Listu Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich Biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii.

Ks. Ireneusz Pawlak

OMÓWIENIE INSTRUKCJI EPISKOPATU POLSKI O MUZYCE LITURGICZNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

W związku z odnową liturgii zainicjowaną przez Sobór Watykański II, okazała się także konieczna reforma muzyki przeznaczonej do liturgii. Posoborowe instrukcje rzymskie: *Inter oecumenici* (1964). *Tres abhinc annos* (1967). *Liturgicae instaurationes* (1970) tylko marginesowo zajęły się muzyką. Zasadniczym dokumentem dotyczącym w całości muzyki liturgicznej była instrukcja *Musicam sacram* z 5 III 1967 r. Nie objęła jednak ona wszystkich problemów z dziedziny muzyki kościelnej, ale tylko te zagadnienia, które wymagały aktualnie reformy lub wyjaśnienia. Wydaje się, że dziś, po 13-tu latach od chwili jej wydania instrukcja ta wymaga już uzupełnień i zmian. Być może, iż w niedługim czasie ukażą się nowe wytyczne Stolicy Apostolskiej w tym względzie.

Ostatnia instrukcja Episkopatu Polski o muzyce w liturgii ukażała się w 1962 r., czyli w czasie trwania Soboru Watykańskiego II. Nie więc dziwnego, że nie uwzględnia ona posoborowej reformy liturgii. Założeniem bowiem tego dokumentu było wyjaśnienie i dostosowanie do warunków polskich instrukcji rzymskiej z 1958 r. Posoborowa odnowa liturgii w znacznym stopniu zdeaktualizowała treść tej instrukcji. Brakowało dotąd dokumentu normującego i adaptującego zasady rzymskie do specyfiki Kościoła w Polsce. Wprawdzie w dużej mierze kierowano się od 1967 r. zasadami zawartymi w instrukcji *Musicam sacram*, ale nie zawsze była ona dostępna dla zainteresowanych problemami muzyki kościelnej (np. dla organistów), a jeśli nawet była, to często, nie przestrzegano niektórych norm w niej zawartych tłumacząc się tym, że polska liturgia opiera się na odmiennych prawach. Stąd też powstało wiele zamieszania i zbyt daleko posuniętych dowolności w życiu muzyczno-liturgicznym. O ile w porządku samych obrzędów, w ich rycie i przebiegu na ogół stosowano się do norm rzymskich, o tyle w dziedzinie muzyki niektóre kościoły i ośrodki duszpasterskie daleko od nich odeszły wykazując bądź zadziwiającą ignorancję, bądź też wręcz lekceważenie przepisów ogólnokościelnych. Niemal każdy duszpasterz, organista, dyrygent, kantor, chórzysta, katecheta itd. uważali się za najwyższe instancje w rozstrzyganiu wątpliwości w tej dziedzinie i podejmowaniu decyzji o podstawowym znaczeniu dla liturgii.

Dlatego właśnie Podkomisja Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski do spraw Muzyki Kościelnej opracowała nową instrukcję dla Polski. Główną jej podstawę stanowią oczywiście dokumenty Stolicy Apostolskiej obowiązujące w całym Kościele rzymskim. Uwzględniono jednakże zwyczaje i tradycje wyłącznie polskie i nadano im rangę prawną. Instrukcję tę zatwierdziła Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w dniu 8 II 1979 r.

1. GŁÓWNE PROBLEMY

Najważniejszym problemem ogólnym, który przewija się przez prawie wszystkie punkty instrukcji jest wyeliminowanie muzyki świeckiej z liturgii. Zagadnienie „sacrum” i „profanum” nie jest nowe i każda epoka musiała je rozwiązywać na miarę swoich możliwości. Wiadomo z Konstytucji o Liturgii świętej (KL 7), że liturgia jest czynnością w najwyższym stopniu świętą. Nie można jej utożsamiać z teatrem, choć z pewnością znajdują się w niej elementy teatralne; ani z koncertem, choć niektóre fragmenty liturgii są w pewnym sensie koncertami; ani też z żadną inną imprezą widowiskową. Człowiek współczesny biorąc udział w liturgii chce przeżyć coś innego, niż oferują mu na co dzień środki masowego przekazu. Liturgia, choć tkwi głęboko w rzeczywistości ziemskiej, jest jednocześnie znakiem innej rzeczywistości „nie z tego świata” i do niej ma prowadzić (KL 8). Szaty, sprzęty, ceremonie, muzyka mają temu celowi służyć. Jeśliby się ten porządek odwróciło, tzn. szaty, sprzęty, ceremonie i muzyka miałyby się stać celem, a liturgia tylko okazją, tłem, środkiem do celu — wówczas straciłaby ona swój sens i nie spełniałaby swego zadania. W tym miejscu warto przytoczyć wypowiedź Ojca św. Jana Pawła II zawartą w liście do biskupów o tajemnicy i kulcie Eucharystii z dnia 24 II 1980 r.: „W owym „Sacrum”, które się urzeczywistnia w różnych formach liturgicznych, może brakować jakiegoś elementu drugorzędnego, ale nie może być ono w żaden sposób pozbawione swojej istotnej świętości i sakramentalności... „Sacrum” to nie może też być użyte jako środek do innych celów. Oderwane od swojej ofiarniczej i sakramentalnej istoty misterium eucharystyczne po prostu przestaje być sobą. Nie przyjmuje żadnej „świeckiej” imitacji. Taka imitacja bardzo łatwo — jeśli nie wręcz z reguły — staje się profanacją. O tym zawsze trzeba pamiętać, a chyba zwłaszcza w naszych czasach, w których obserwujemy skłonność do zacierania granic między „sacrum” a „profanum” na tle ogólniejszej dążności do desakralizacji wszystkiego” (n 8).

W szczególny sposób niebezpieczeństwo to odnosi się do muzyki, która jest sztuką bardzo nieuchwytną, niematerialną, realizującą się w czasie — w odróżnieniu od innych sztuk — materialnych, sta-

tycznych, w których czas (poza niszczeniem) nie odgrywa tak istotnej roli. Dlatego właśnie muzyka liturgiczna narażona jest tak bardzo na wpływy „profanum”. Wynika to zresztą z istoty samej muzyki, która jest sztuką trudną do tworzenia, odtwarzania i rozumienia. Stąd twórca-kompozytor musi wniknąć nie tylko w samo dzieło, by stworzyć je jak najdoskonalszym, ale także w możliwości wykonawców a nade wszystko w jego funkcje podczas liturgii. Odtwórca-wykonawca musi nie tylko odnaleźć myśl kompozytora, ale także potrzeby współuczestników liturgii i przekazać im jak najlepiej żywe, uduchowione dźwięki, które czerpie z martwych nut. Jan Paweł II w wspomnianym liście tak ujmuje ten problem: „Owa odpowiedzialność dotyczy również samego wykonania odnośnych funkcji liturgicznych, samego ich odczytania czy odśpiewania — co winno odpowiadać także pewnym wymogom sztuki. Zabezpieczając te czynności przed jakąkolwiek sztucznością, trzeba wyrazić w nich równocześnie taką umiejętność, taką prostotę i zarazem dostojność, ażeby już w samym sposobie czytania czy śpiewania liturgicznego odzwierciedlił się charakter świętego tekstu”. (n. 10).

Wreszcie słuchacze-uczestnicy muszą być odpowiednio przygotowani wewnętrznie na przyjęcie żywej muzyki jako znaku. Tworzą ją bowiem razem z wykonawcami przez swoją postawę.

Wymienione wyżej wymogi stawiane muzyce liturgicznej są bardzo trudne do spełnienia. Dlatego wielu z nich rezygnuje i idzie drogą łatwizny lub kompromisu. Powstają więc utwory religijne, ale z gruntu nie nadające się do liturgii. Albo też wykonuje się niektóre utwory liturgiczne tak, jakby nie sprawowano świętych czynności (styl operowy, koncertowy, rozrywkowy). Ale też ogólne przygotowanie wiernych jest tak niskie, że zgłaszają oni zapotrzebowanie na muzykę lekką, łatwą i przyjemną i tylko taką chętnie przyjmują. Wszystkie te postawy są nie do przyjęcia. Instrukcja stawia tę sprawę jasno i wyraźnie nie dopuszczając muzyki o charakterze świeckim do liturgii.

Innym problemem poruszonym przez instrukcję jest zachowanie i poszerzenie skarbcza muzyki liturgicznej. Położono akcent na uprawianie chóralu gregoriańskiego, choćby w ograniczonym zakresie. Z niego to bowiem wywodzi się w dużej mierze muzyka liturgiczna. Język łaciński powinien być używany także w utworach wielogłosowych — zwłaszcza dawnych, gdyż napisane zostały one do tekstu łacińskiego. Podkładanie słów polskich pod te utwory w większości przypadków wychodzi na szkodę samej muzyki a przez to także i liturgii. Papież Jan Paweł II w swoim liście wypowiada się na ten temat: „Należy okazywać nie tylko zrozumienie, ale i pełne poszanowanie dla tych poglądów i pragnień (odczuwających brak języka łacińskiego — przyp. mój), a także — o ile możliwości — wychodzić im naprzeciw, jak to zresztą jest przewidziane w nowych zarządze-

niach. Kościół katolicki posiada szczególne zobowiązania wobec łaciny, wspaniałego języka starożytnego Rzymu, i wszędzie, gdzie można, winien temu dać wyraz" (n. 10).

Instrukcja zachęca do wykonywania tradycyjnych i nowszych pieśni kościelnych. Utwory te niekiedy tak w treści jak i w szacie muzycznej są arcydziełami. Tym bardziej należy o nie dbać, że na mocy instrukcji *Musicam sacram* (MS 32) otrzymały one rangę śpiewów liturgicznych.

Nie można jednak zatrzymać się na dorobku minionych pokoleń. Przeciwnie, trzeba poszerzać skarbiec muzyki liturgicznej przez tworzenie i wykonywanie nowych kompozycji tak wielo- jak i jedno- głosowych oraz instrumentalnych. Inaczej bowiem doszło by do застоju, który jest wrogiem wszelkiej sztuki. Wartościowe nowe kompozycje winny wejść na stałe do repertuaru liturgicznego i stanowić pomnik wkładu naszej epoki, przyczynę, pomost dla twórców następnych pokoleń.

Ważnym fragmentem instrukcji jest rozdział o wychowaniu muzycznym, który wskazuje praktycznie kto, w jakim zakresie i w jaki sposób ma zajmować się nauczaniem i uprawianiem muzyki liturgicznej. Bez odpowiedniego wychowania do muzyki nie można mówić o jej rozwoju, tworzeniu i poprawnym wykonywaniu.

2. CHARAKTER I SCHEMAT INSTRUKCJI

Jak wynika z p. 2 instrukcja ma charakter ogólny, choć normuje życie muzyczno-liturgiczne także w pewnych kwestiach szczegółowych. Ten ogólny charakter jest godny uwagi. Nie sposób bowiem rozwiązać wszystkie wątpliwości. Zresztą nie da się nawet ich przewidzieć. Życie jest bardzo bogate i ciągle przynosi coś nowego. Dlatego instrukcja rozwiązuje tylko niektóre problemy szczegółowe. Wszystkie inne wątpliwości należy rozstrzygać w oparciu o normy ogólne. W przypadku, gdy nie da się tego uczynić, trzeba się zwracać do kompetentnych czynników: Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej lub też Podkomisji do spraw Muzyki Kościelnej przy Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Decydowanie „na własną rękę” w sprawach wątpliwych jest niedopuszczalne. I znów posłużmy się dłuższym cytatem z listu Ojca św.: „Eucharystia jest wspólnym dobrem całego Kościoła jako Sakrament jedności. I dlatego też Kościół ma ścisły obowiązek ustalania wszystkiego, co się wiąże z jej sprawowaniem i uczestniczeniem w niej. Musimy przeto postępować stosownie do zasad ustalonych przez ostatni Sobór, który w Konstytucji o Liturgii świętej określa uprawnienia i zobowiązania zarówno poszczególnych biskupów w diecezjach, jak też Konferencji Episkopatów, przy czym jedni i drudzy działają w kolegiальной jedności ze Stolicą Apostolską... Każdy też musi pamiętać, że jest tu odpowiedzialny za dobro wspólne całego Kościoła. Kapłan jako szafarz, jako

celebrans, jako przewodniczący eucharystycznego zgromadzenia wiernych, winien w szczególny sposób mieć poczucie wspólnego dobra Kościoła, które swoją posługą wyraża, ale któremu też w swojej posłudze winien być wedle rzetelnej dyscypliny wiary podporządkowany. Nie może uważać siebie za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawe bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać” (n. 12).

Instrukcja ma charakter pozytywny: radzi, proponuje, ukierunkowuje. Stosunkowo mało jest zakazów. Tylko jeden zakaz napotykamy w normach ogólnych (p. 10), a siedem w szczegółowych (p. 13, 14, 15, 20, 24, 29 i 30). Obrazuje to intencje, jakimi kierowali się twórcy instrukcji: wskazanie drogi rozwoju muzyki liturgicznej a nie jej hamowanie.

Instrukcja składa się z dwóch podstawowych części: norm ogólnych i norm szczegółowych oraz wstępu i zakończenia. Wstęp obejmuje pierwsze 2 punkty. Punkty 3—10 (razem 8) stanowią normy ogólne. Cała reszta to normy szczegółowe — punkty od 11—39 (razem 29). Zakończenie nie jest zaopatrzone żadnym numerem. W normach szczegółowych wyodrębniono następujące rozdziały: liturgia Mszy św., liturgia godzin, sakramenty, sakramentalia i nabożeństwa, instrumenty muzyczne, wychowanie muzyczne, komisje muzyki kościelnej.

3. NOWOŚCI W STOSUNKU DO POPRZEDNICH INSTRUKCJI

Pierwszą nowością jest sama nazwa „muzyka liturgiczna”. Dotąd używano terminu „muzyka sakralna”. Jest on znany od XVII w. w literaturze protestanckiej (M. Praetorius, *Syntagma musicum*. Wolfenbüttel 1614—1615). Synod prowincjonalny w Kolonii (1860) posłużył się tym terminem w celu odróżnienia muzyki sakralnej od świeckiej. W dokumentach papieskich nazwa ta pojawia się po raz pierwszy u Leona XIII w *Ordinatio de musica sacra* skierowanej do biskupów włoskich. Natomiast terminu „muzyka liturgiczna” użył Pius XII w encyklice *Musicae sacrae disciplina* (1955) rozdz. II, p. 3. Dokumenty Stolicy Apostolskiej — także posoborowe — posługują się nadal terminem „muzyka sakralna”. Przykładem jest choćby instrukcja *Musicam sacram*. Jednakże z definicji rzeczowej muzyki sakralnej zawartej w teźże instrukcji wynika, że muzyka ta służy liturgii i jest z nią bardzo ściśle związana. Stąd można postawić znak równości pomiędzy muzyką sakralną a liturgiczną. (Uczył to zresztą już papież Pius XII we wspomnianej encyklice). Są to więc pojęcia zamienne i oznaczają to samo. Autorem instrukcji dla Polski wyda-

wało się, że lepsze będzie określenie „muzyka liturgiczna”, że będzie to termin bardziej współczesny i zrozumiały przez adresatów instrukcji, termin nie pozostawiający wątpliwości o jaką muzykę chodzi. Jest to więc pewne „novum” nawet w stosunku do posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej.

Sam podział dokumentu oparty jest w zasadzie na instrukcji *Musicam sacram*. Jednakże wyodrębnienie rozdziału o wychowaniu muzycznym jest również pewną nowością w stosunku do instrukcji rzymskiej. Świadczy to o wadze problemu i znaczeniu, jaki przykładają twórcy instrukcji do wychowania muzycznego.

Inną nowością jest już poprzednio szeroko omówione zaakcentowanie, i to kilkakrotne, o wyłączeniu muzyki świeckiej z liturgii. Dotąd żadna instrukcja tak wyraźnie i tak uporczywie tego nie podkreślała.

Z przepisów szczegółowych na uwagę zasługuje p. 19 Wyraźnie tam stwierdzono, że akompaniament instrumentalny do śpiewu dozwolony jest przez cały rok liturgiczny, tzn. także w Triduum Paschale. Jest to zresztą zgodne z zarządzeniami instrukcji *Musicam sacram* (MS 66). Natomiast nowością w stosunku do instrukcji rzymskiej jest zezwolenie na grę solową podczas całego roku liturgicznego z wyjątkiem Triduum Paschale. Tak więc odtąd wolno grać solowo na organach i innych instrumentach w okresie Adwentu, Wielkiego Postu, w mszach i oficjach za zmarłych. W Polsce bowiem gra solowa w tych okresach stała się zwyczajem i to od niepamiętnych czasów. Innym zwyczajem, który instrukcja Episkopatu utrzymała w mocy jest nabożeństwo Gorzkich Żali, które w Polsce tradycyjnie odprawia się w Wielkim Poście w miejscu niesporów (p. 26). Instrukcja zaleca także utrzymanie innych nabożeństw tradycyjnych związanych ze śpiewem np. Godzinek o Najśw. Maryi Pannie.

W p. 28 wyjaśniono kwestię tzw. organów elektronowych. Zasadniczo w kościołach polskich powinno się budować organy piszczałkowe. W niektórych przypadkach tradycyjnie zastępowano je instrumentem zwanym fisharmonium — bądź to tymczasowo, do chwili wybudowania organów, bądź też na stałe. Stały charakter posiadało fisharmonium szczególnie tam, gdzie z uwagi na brak miejsca nie można było zbudować organów piszczałkowych. Otóż obecnie rolę fisharmonium mogą przejąć organy elektronowe, które można instalować pod tymi samymi warunkami. Nie jest zgodne z duchem instrukcji stałe posługiwanie się organami elekronowymi, mimo iż w kościele znajduje się miejsce na postawienie organów piszczałkowych. Nie trzeba dodawać, że organy elektronowe o charakterze rozrywkowym nie nadają się do liturgii i tych wprowadzać do świątyń nie należy. Trzeba też unikać wszelkich manier muzyki świeckiej, np. gry tremolando itp. W tym miejscu należy zaznaczyć, że instrument zwany „harmoną” w ogóle nie nadaje się do użytku w czasie liturgii z uwagi na swoje akordeonowe brzmienie.

Dokument Episkopatu Polski nie kopiuje instrukcji *Musicam sacram* w punktach dotyczących tzw. stopni mszy śpiewanej (n. 29—31). Wydaje się bowiem, iż sprawę tę trzeba dziś traktować nieco swobodniej. Jedynie p. 11 instrukcji dla Polski podkreśla, że pierwszeństwo mają śpiewy solowe kapłana i wspólne kapłana z ludem oraz dialogi i aklamacje przed wszystkimi innymi śpiewami.

Muzyczne biblioteki parafialne (p. 37) to także nowość w dotychczasowym prawodawstwie muzyki kościelnej. Chodzi o dołożenie wszelkich starań, by stare księgi liturgiczne i nuty nie ginęły lub nie ulegały zniszczeniu, a nowe były utrzymywane w należyтым porządku.

Z przedstawionych wyżej uwag wynika, że instrukcja o muzyce liturgicznej z jednej strony porządkuje tę dziedzinę i oczyszcza ją od niewłaściwych naleciałości, z drugiej zaś — jak powiedzieliśmy — wytycza drogę. Dlatego winna się ona stać punktem wyjścia a nie dojścia dla wszystkich zajmujących się muzyką w liturgii.

Pierwszą więc rzeczą, jakiej trzeba dokonać, jest dokładne jej przestudiowanie i znajomość poszczególnych jej zarządzeń. Następnie koniecznym jest przestrzeganie norm instrukcji. Będą to czynić wszyscy, którym leży na sercu dobro muzyki kościelnej, a liturgicznej w szczególności. Dalszym etapem wreszcie jest poszukiwanie nowych dróg uczestnictwa w liturgii przez muzykę, ale dróg zgodnych z duchem tego dokumentu.

Lublin

KS. IRENEUSZ PAWLAK

Ks. Kazimierz Romaniuk

Z TEORII I PRAKTYKI CHRZEŚCIJAŃSTWA W OPARCIU O 1 TES 1, 5

1. PROBLEM

Tekst 1 Tes 1, 5 zawiera następujące słowa greckie: *to euaggelion hemon oau egenethe...* A oto kilka nowożytnych przekładów tego wyrażenia:

Bo nasze głoszenie ewangelii nie dokonało się przez samo tylko słowo (Biblia Tysiąclecia).

Ewangelie bowiem oznajmiliśmy wam nie tylko słowem... (Ks. Dąbrowski, tł. z greki).

Ewangelia zwiastowana wam przez nas doszła wam nie tylko w słowie (Nowy Test. Tow. Biblij. 1966).

Ewangelię naszą głosiliśmy wam nie tylko słowami (Biblia Poznańska).

Notre Evangile ne s'est présenté à vous en paroles seulement. (Bible de Jérusalem).

l'Evangile que nous annonçons ne vous a pas été présenté comme un simple discours (TOB).

... wir haben euch das Evangelium nicht nur durch Worte verkündigt (Einheitsübersetzung).

Die Heilsbotschaft, die wir euch verkündigt haben, ist nicht allein im Wort zu euch gekommen... (Wilckens).

unsere Heilsbotschaft erging an euch nicht bloss im Wort... (Kürzinger).

we brought the Good News to You, not with words only... (Good News for Modern Man).

Nie można powiedzieć, co prawda, że między przytoczonymi tu tłumaczeniami są zbyt wielkie rozbieżności. Dwie tendencje są jednak wyraźnie dostrzegalne: słowa *ginesthai to euaggelion* jedni tłumaczą przez *głoszenie*, inni — przez *prezentowanie ewangelii*. Obydwa przekłady zostawiają pewien niedosyt. Nie jest wymagana zbyt subtelna znajomość języka greckiego, żeby można było stwierdzić, że „to nie to”.

Bez większych trudności można również wyjaśnić, skąd wzięły się, czym zostały uwarunkowane takie właśnie przekłady interesującego nas wyrażenia. Otóż wiążą się one z bardzo już ustabilizowanym — żeby nie powiedzieć, że spekrtyfikowanym — znaczeniem rzeczownika *euaggelion*. Zwykło się mianowicie rozumieć przez ten termin przede wszystkim słowo, naukę, zbiór pouczeń czy wskazań słownych. Czasownikowym korelatem tak rozumianej ewangelii jest głoszenie, przepowiadanie, opowiadanie itp. Ewangelia jest przedmiotem najwłaściwszym głoszenia, przepowiadania. W takim zestawieniu zdecydowanie najczęściej występuje rzeczownik *euaggelion*¹.

W rozważaniach niniejszych pragniemy podjąć próbę znalezienia w terminologii używanej przez Pawła określonych podstaw dla bardziej dosłownego rozumienia zwrotu *to euaggelion ginesthai*, co posłuży z kolei za tło do pewnego naświetlenia problemu wzajemnych relacji zachodzących między teorią a praktyką chrześcijaństwa.

¹ Odnosi się to również do Pawła. P. Stuhlmacher, największy dziś niewątpliwie znawca tego tematu, pisze: „Das es sich um einen Geschenskreis im Rahmen der Verkündigung handelt, zeigen die vielen, mit Objekt Evangelium verbundenen Verba dicendi und der Mitteilung überhaupt”. *Das paulinische Evangelium*. I. Vorgeschichte, Göttingen 1968, 58. Autor ten odwołuje się już zresztą do opinii G. Bornkamm, *Evangelien*, RGG³, II, 749. Wśród owych *verba dicendi* najczęściej występują: *euaggelizomai* (1 Kor 15, 1, 2; 2 Kor 11, 7; Ga 1, 11), *keryssein* (Ga 2, 2; 1 Tes 2, 9; Kol 1, 23), *katanggelein* (1 Kor 9, 14), *lalein* (1 Tes 2, 2), *tithenai* (1 Kor 9, 18), *metadidonai* (1 Tes 2, 8), *gnoridzein* (1 Kor 15, 1; Ga 1, 11; Ef 6, 19).

2. PRÓBA INTERPRETACJI

Zestawienie *to euaggelion ginesthai* występuje tylko jeden raz w całym Nowym Testamencie. Jesteśmy zatem pozbawieni możności wyświetlenia sensu tego wyrażenia tekstami paralelnymi. Czasownik *ginesthai* jest co prawda, dość wieloznaczny ale w interesującym nas zestawieniu znaczenie to jest wyznaczane przez sens rzeczownika *euaggelion*. Dlatego też wypada zastanowić się przede wszystkim nad możliwościami znaczeniowymi tego rzeczownika, zwłaszcza w użyciu Pawłowym.

W słowniku Zorella pod hasłem *euaggelion* czytamy: „in NT evangelium, laetus nuntius factae per Christum reconciliationis hominum cum Deo promissionumque a Christo nobis allaturam, tota doctrina Christi prout vel ab ipso vel ab apostolis praedicabatur”. Wszystkie następujące potem wyjaśnienia traktują ewangelię również jako swą istą doktrynę. Wśród bardzo wielu referencji ilustrujących stwierdzenia leksykograficzne nie ma jednak tekstu 1 Tes 1, 5.

Niczego nowego pod tym względem nie wnosi również słownik Bauera. Tekst 1 Tes 1, 5 cytuje on wprawdzie ale jako dowód, że „der mit der Verkündigung beauftragte Mensch kann im gen. subi. zugefügt werden”². Słowniki nie przewidują, jak się okazuje takiej sytuacji, w której ewangelia mogłaby się stawać, dziać itp.³ Mówiąc inaczej rzeczownik *to euaggelion* jako słowo, nauka, doktryna domaga się obok siebie czasownika w postaci *verbum dicendi*, *audiendi* lub *tradendi*. W tym kierunku idą też wszystkie przytoczone na początku naszych rozważań przekłady tekstu 1 Tes 1, 5. Wszystkie one naginają niejako sens czasownika *ginesthai* do tradycyjnego, najczęściej zresztą występującego znaczenia rzeczownika *euaggelion*; *ginesthai* nie jest oddawane przez „stawać się”, „dziać się”, tylko za pomocą różnych form odpowiedniego *verbum dicendi* (*praedicandi*, *annuntiandi*, *praesentandi* etc.).

Tymczasem są przynajmniej dwie racje, które zdają się przemawiać za tym, żeby czasownik *ginesthai* w tekście 1 Tes 1, 5 pozostawić w jego naturalnym znaczeniu, to znaczy żeby mu nie nadawać sensu żadnego — także metaforycznego — *verbum dicendi*, gdyż jest to typowe *verbum agendi*.

Fierwszą z tych racji stanowią znajdujące się gdzie indziej wypowiedzi Pawła o ewangelii jako mocy aktywnej, dynamicznej, działającej. Oto co czytamy w Rz 1, 16: *Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest*

² Podobnie P. Stuhlmacher: „Bei Paulus bezeichnet absolutes *to euaggelion* eine feststehende (Offenbarungs) — Grösse, die, ... Christologie und Offenbarung Gottes in ein einziges Geschehen zusammenfügt”. *Das paulinische Evangelium* I, 63.

³ Tym aspektem tekstu 1 Tes 1, 5 P. Stuhlmacher nie zajmuje się wcale. Cytuje go zresztą tylko trzy razy, głównie ze względu na gen. *toū Theou*. Por. s. 208, 259.

bowiem ona mocą Bożą, ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najprzód dla Żyda potem dla Greka. To prawda, że moc Bożą również można opowiadać, głosić. Ale każda moc, siła przede wszystkim ma to do siebie, że działa, że przejawia się w określonych czynach, że powoduje konkretne skutki. Wszelka *dynamis* — to nie teoria, to bardzo odczuwalna rzeczywistość, w przypadku zaś ewangelii — to siła objawiająca Boże działanie pośrednio więc, poprzez Boże czyny, ewangelia jest siłą na wskroś życiodajną. Dlatego Paweł może powiedzieć: *Ja to właśnie przez ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie* (1 Kor 4, 15, por. 2 Tm 1, 10). Dynamiczny, konkretny, owocodajny charakter ewangelii ukazuje również tekst Kol 1, 5n: *O niej to już przedtem usłyszeliście dzięki głoszeniu prawdy Ewangelii, która do was dotarła. Podobnie jak jest na całym świecie, tak również i u was, owocuje ona i rośnie od dnia, w którym usłyszeliście i poznali łaskę Boga w (jej) prawdzie*. Usłyszenie, poznanie przez ludzi a potem wzrastanie i owocowanie w nich ewangelii — to właśnie cały proces, który w 1 Tes 1, 5 został określony słowami to *euangelion ginasthai*. Tak „się dzieje” tak „dokonuje się” ewangelia. Najpełniej, najświadomiej dał temu wyraz apostoł w wypowiedzi następującej: *A moja mowa i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej* (1 Kor 2, 4n). Można tedy głosić ewangelię nie tylko słowem, lecz także czynami, o których nadprzyrodzonej wartości — mimo, że są dokonywane tylko przez ludzi — decyduje działająca w ludziach czyli apostołach moc Bożą. Moc działająca poprzez ewangelie jest zawsze zorientowana w jednym, dokładnie określonym kierunku: *eis soterian* (Rz 1, 16; por. Ef 1, 13; 1 Kor 15, 2). Wynika to zresztą z samej treści terminu *euangelion*: dobra nowina o zbawieniu.

Drugą racją przemawiającą za rozumieniem *ginesthai* w sensie *verbum actionis* stanowi kontekst najbliższy a dokładniej mówiąc druga część wiersza 5 w 1 Tes 1, 5: *głoszenie Ewangelii... nie przez samo tylko słowo lecz przez moc i przez Ducha Świętego*. Tak więc ewangelii nie da się wyczerpać, przedstawić, opowiedzieć samym tylko ludzkim słowem. Do jej przekazu — nawet jeśli go dokonują apostołowie — potrzebna jest specjalna moc oraz interwencja Ducha Świętego. Znowu wypada zauważyć, że owe przejawy mocy oraz interwencje Ducha Świętego — to właśnie proces stawania się, dziania się ewangelii. Z wyraźnym upodobaniem przedstawia Paweł ten proces jeszcze dokładniej, gdy nieco dalej pisze: *A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana, by okazać się w ten sposób wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai. Dzięki wam nauka Pańska stała się głośna nie tylko w Macedonii i Achai ale wiara wasza w Boga wszędzie dała się poznać, tak że nawet nie trzeba nam o tym mówić. Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznaliśmy od*

was i jak nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu (1 Tes 1, 6—10). W tym krótkim stosunkowo tekście zostały przedstawione różne aspekty: przyjmowanie słowa, naśladowanie Pawła i Pana, służenie przykładem dla innych, promieniowanie dobrym życiem na całą Macedonię i Achaję, nawrócenie się od bożków do Boga, posługiwanie Bogu żywemu i prawdziwemu, oczekiwanie na przyjście ponowne Jezusa Chrystusa. Wszystko to razem tworzy proces stawiania się, dziania się ewangelii. Przepowiadanie, głoszenie ewangelii słowem jest tylko jednym z elementów tego złożonego procesu.

Przeprowadzone dotychczas rozważania skłaniają do wysnucia jednego wniosku metodologicznego, mającego zastosowanie przynajmniej w odniesieniu do 1 Tes 1, 5. Otóż okazuje się, że w tekście tym nie termin *euaggelion* pozwala lepiej zrozumieć albo wręcz wyznacza sens czasownika *ginesthai*, lecz odwrotnie: z tego, co się powiedziało o znaczeniu słowa *ginesthai* wynika w poważnym stopniu określone znaczenie terminu *euaggelion*. *Euaggelion* to nie tylko doktryna, nie tylko dobra nowina — to cała ekonomia zbawienia, ale nie od strony czysto teoretycznej lecz jako pewien styl życia, razem ze wszystkimi jego konsekwencjami zarówno indywidualnymi jak i zbiorowymi; jest to ewangelia realizowana, przeżywana na co dzień, jest to odpowiedź na wezwanie Jezusa, byśmy byli nie tylko słuchaczami lecz także czynicielami Bożego Słowa, co chyba najdosadniej zanotował Łukasz (Łk 6, 46) a mówiąc dokładniej autor źródła Q w tzw. Herr — Sagen: *Czemu to wzywacie Mnie: Panie, Panie a nie czynicie tego, co mówię?* (por. także Mt 7, 21; Łk 11, 28; Jk 1, 23)⁴.

3. REFLEKSJE DOGMATYCZNO-ASCETYCZNE

Tekst 1 Tes 1, 5 — a dokładniej znajdujące się w nim wyrażenie: *euaggelion egenethe* — wiąże się ściśle z zagadnieniem tzw. teorii i praktyki chrześcijaństwa⁵. Jest to sprawa, którą wypada rozpatrywać na nieco szerszym tle stosunku teorii do praktyki w ogóle.

⁴ Po dzień dzisiejszy toczą się wśród egzegetów dyskusje nad zagadnieniem, który z dwu tekstów — Łk 6, 46nn czy też Mt 7, 21nn jest wcześniejszy czyli bardziej oryginalny. Do niedawna panowało dość powszechne przekonanie, że starszy jest tekst Łukasza. Opinię też podważył F. Hahn, przyznający pierwszeństwo chronologiczne Mateuszowi. Zob. *Christologische Hoheitsurteil. Ihre Geschichte im frühem Christentum*, Göttingen 1936³, 97n. Ostatnio jednak G. Schneider poddając krytycznej analizie argumenty F. Hahna, opowiedział się znów za pierwszeństwem Łukasza. Por. *Christusbekennnis und christliches Handeln. Lk 6, 46 und Mt 7, 21 im Kontext der Evangelien* (R. Schnackenburg — J. Ernst — J. Wanke, Die Kirche des Anfangs-Festschr H. Schürmann), Leipzig 1977, 9—24.

⁵ W terminologii niemieckiej Orthodozie und Orthopraxie. W literaturze teologiczno-egzegetycznej niemieckiej problem ten doczekał się wielu

W potocznym języku ludzkim pewne zastrzeżenia budzi zarówno teoria bez praktyki jak i praktyka bez teorii. Zazwyczaj jednak większy negatywizm zdaje się ciążyć na teorii. W technice np. same teorie stanowią zaledwie początek jakiegoś rozwiązania. Każdą teorię trzeba koniecznie sprawdzić, zweryfikować poprzez wiele razy powtarzane eksperymenty, poprzez budowę niekiedy bardzo kosztownych choć miniaturowych modeli itp. Teoria nie sprawdzona, nie poparta pozytywnymi rezultatami praktycznych doświadczeń traci wszelką wartość. Określenie „teoretyk” posiada zabarwienie na pewno bardziej pejoratywne niż jego odpowiednik w postaci terminu „praktyk”. Ten ostatni bowiem — tak się często sądzi — brak wykształcenia teoretycznego nadrabia doświadczeniem, długoletnią praktyką, w czasie trwania której sam dochodzi również do odkrycia niejednej prawdy teoretycznej.

Po tych rozważaniach wstępnych przejdźmy do teorii i praktyki ewangelii. Okazuje się, że to co w mowie potocznej odnosimy do teorii i praktyki w ogóle, stosuje się również do ewangelii z tym, że w nauce, np. Pawła nie brak wypowiedzi zdecydowanie negatywnych na temat praktyki albo mówiąc dokładniej na temat uczynków.⁶ Uczynki są zazwyczaj łączone z ciałem a ich katalog nie wystawia dobrego świadectwa człowiekowi: *nierzęd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne* (Ga 5, 19nn). Liście tej są przeciwstawione rzeczywistości świadomie nie nazywane uczynkami i mające swoje źródło w Duchu Świętym. Oto one: *miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 2, 22). W kontekście nieco szerszym całego Listu do Galatów ta przewaga „nie — uczynków” nad uczynkami jest dość łatwo wytłumaczalna; Paweł polemizuje z tezą główną żydujących, którzy utrzymywali, że człowiek swoje usprawiedliwienie zawdzięcza uczynom Prawa. Była to teza niedająca się pogodzić nie tylko z teologią Pawła lecz z całą nowotestamentalną ekonomią zbawienia. Potrzebą, a poniekąd także jej wyrazem, przeciwstawienia się tej tezie są tak zdecydowanie negatywne wypowiedzi Pawła na temat uczynków.

ciekawych opracowań. Oto najważniejsze: W. Beilner, *Orthodoxie und Orthopraxie*. Cath 28 (1974) 257—270; P. Schoonenberg, *Orthodoxie und Orthopraxie* (K. Rahner, *Die Antwort der Theologen*), Düsseldorf 1968, 27—61; J. Beutler, *Das Theologie — Praxis — Problem in neotestamentlichen Sicht* (L. Bertsch, *Theologie zwischen Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1975, 149—178; C. Dumont, *Orthopraxie vor Orthodoxie?* Theol. d. Gegenwart 13 (1970) 184—191; D. Berdešinski, *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens. Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, München 1973; N. Greinacher, *Theologie im Spannungsfeld von Theorie und Praxis* (P. Neuzeit, *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*), München 1966, 156—170.

⁶ W związku z tym, zob. Ch. Maurer, ThWNT VI, 635—637.

Nie trudno dostrzec, że stanowisko nieco odmienne zdaje się reprezentować Jezus, gdy przestrzega swoich uczniów w tym oto nieco dłuższym wywodzie: *Czemu to wzywacie Mnie: Panie, Panie, a nie czynicie tego, co mówię? Pokażę wam, do kogo podobny jest każdy, kto przychodzi do Mnie, słucha słów Moich i wypełnia je. Podobny jest do człowieka, który buduje dom: wkopał się głęboko i fundament założył na skale. Gdy przyszła powódź, potok wezbrany uderzył w ten dom, ale nie zdołał go naruszyć, ponieważ był dobrze zbudowany. Lecz ten kto słucha a nie wypełnia, podobny jest do człowieka, który zbudował dom na ziemi bez fundamentu. (Gdy) potok uderzył w niego, od razu runął, a upadek jego był wielki (Łk 6, 46—49).*

Tak więc nie wiele znaczy ewangelia, którą się tylko głosi. Ewangelie konieczne trzeba czynić. Postulat ten wyjaśnia chyba, cokolwiek przynajmniej, samą tajemnicę Wcielenia Przedwiecznego Słowa oraz całą niezwykłość życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus przez swoje posłannictwo pierwszy dał odpowiedź na pytanie: co to znaczy czynić ewangelię, sprawiać, żeby ewangelia się działa, żeby się stawała. Ewangelia, mimo że dosłownie znaczy „dobra nowina”, pewna wieść teoretyczna — to jednak jest przede wszystkim czynem. Ewangelia pozostałaby tylko teorią, gdyby cała ekonomia zbawienia opierała się na niedostępnym dla człowieka dekretach Bożej woli oraz na teoretycznych wskazaniach, pouczeniach, nakazach, zakazach itp. Taka była dawna ekonomia zbawienia. Prawo starotestamentalne było tylko teorią. Stąd jego niewystarczalność w sprawie wiecznego zbawienia. Nie było pokazane praktycznie, nie było „dane” konkretnie, jak się wypełnia Prawo.

Wróćmy jednak znów do Pawła a konkretniej do jego poglądów na teorię i praktykę w oparciu o 1 Tes 1, 5. To co się już powiedziało na temat rozumienia tego tekstu, harmonizowałoby dobrze z zacytowanym przed chwilą fragmentem nauczania Jezusa. Takie stanowisko Apostoła znów zdaje się być wynikiem zderzenia przez warunki, w jakich żyli Tesaloniczanie, adresaci Pawłowego pisma. Otóż wiadomo, że jedna z zasadniczych niewłaściwości w zachowaniu się Tesaloniczan polegała na porzuceniu wszelkich zajęć a oddaniu się beczynności i oczekiwaniu na paruzję. Życie tych ludzi, było wypełnione wzywaniem Pana, by zechciał przyjść co rychlej; nie było w tym życiu miejsca na czyny. Żyło się ewangelią tylko bardzo teoretycznie. W takiej sytuacji musiał Paweł mówić o dokonywaniu się ewangelii, o jej działaniu się a nie tylko jej opowiadaniu.

Dochoǳimy więc do wniosku, że nie ma rozbieżności między nauczaniem Pawła a katechezą Jezusa. Znamienne dla tej wspólnej postawy jest nie alternatywne lecz kompleksywne, łączne traktowanie sprawy stosunku teorii do praktyki chrześcijaństwa. Nie: teoria czy praktyka lecz teoria i praktyka, teoria czyli słowo, które staje się ciałem. Ma to swoje wielorakie uzasadnienie a sama teza o bezwzględnym, dwustronnym powiązaniu teorii z praktyką wyraża się w takich

oto tezach: Wiara bez uczynków martwa, Bóg stworzył człowieka sam, ale do zbawienia potrzebne jest współdziałanie człowieka, łaska nie niszczy natury, akcja nie wyklucza kontemplacji. Co więcej, nie ma żadnej sprzeczności między starą a nową ekonomią zbawienia. Starotestamentalne Prawo miało do spełnienia — razem z uczynkami, których się domagało — bardzo wzniosłe i pożyteczne funkcje. Prawo prowadziło ludzkość do Chrystusa, niczym troskliwy wychowawca swego podopiecznego do czasu jego pełnodojrzałości.

* * *

Mają chyba nie mało racji ci, którzy narzekają na przeteoretyzowanie chrześcijaństwa. Nie jest to zresztą nic nowego. Faryzeusze pozostawali również w tym błędzie głosząc konieczność przestrzegania prawa starotestamentalnego. Byli za to bardzo surowo monitowani przez Jezusa: *I wam uczonym w Prawie, biada! Bo wkładacie na ludzi ciężary nie do uniesienia, a sami jednym palcem ciężarów tych nie dotykacie* (Łk 11, 46). Ewangelia również, dość często i powszechnie jest głoszona, znacznie rzadziej czyniona. Stąd takie zachwyty dla przypadków w rodzaju: św. Franciszek z Asyżu, błogosławiony O. Maksymilian Kolbe, Matka Teresa z Kalkuty. A przecież ci ludzie nie czynią niczego niezwykłego: po prostu sprawiają swoim życiem i pracą, że staje się ewangelią.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Jan Pytel

NOWOTESTAMENTOWA TERMINOLOGIA GOŚCINNOŚCI

Nowy Testament zna wiele pojęć określających różne aspekty życia gościnnego. Do pojęć tych należą¹:

Ksenia (Flm 22; Dz 28, 23).

Termin *ksenia* użyty jest dwa razy w znaczeniu prawa czy usług związanych z przyjęciem gościa (obcego, podróżnego) w domu, sposobu odniesienia się do niego.

Ksenidzo (Dz 10, 6. 18. 23. 32; 21, 16; Hbr 13, 2; Dz 17, 20; 1 P 4, 4. 12).

¹ M. Bardy, O. Odelain, P. Sandevair, R. Segueineau, *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*. Paris 1970, s. 180.

Czasownik *kseidzo* występuje w księgach Nowego Testamentu 10 razy. Z tego 7 razy w Dziejach, raz w Liście do Hebrajczyków, dwukrotnie u Piotra. Ma on, podobnie jak w grece klasycznej, znaczenie: ugościć, gościć, podjąć. Dwukrotnie jednak (Dz 4, 20; 1 P 4, 12) ma inny odcień znaczeniowy, a mianowicie *kseidzein sua novitate* — szokować swoją nowością, czymś niespotykanym, cbczością, tym co wywołuje u innych zdziwienie. Dlatego stosownie do kontekstu wypada niuans ten uwzględnić.

Ksenos (Mt 25, 35; 27, 7; Dz 17, 21; Hbr 11, 13; Ef 2, 19; Dz 16, 23; 3 J 5, 17. 18; Hbr 13, 9; Ef 2, 12).

Z zestawionych tekstów wynika, że termin *kseenos* znajduje się w Nowym Testamencie 14 razy i oznacza przede wszystkim obcego, przybysza, cudzoziemca, gością, gościnnego gospodarza.

Ksenodocheo (1 Tm 5, 10).

Jest użyte w Nowym Testamencie tylko raz w sensie być gościnnym, przyjmując gości. Tutaj termin ten dobrany jest w kontekście odnoszącym się do wdów, zwłaszcza tych, które miały spełniać określone funkcje w gminie chrześcijańskiej. Pojmowany jest zatem w myśli zbawczej Nowego Przymierza, jako termin związany ściśle z cnotą gościnności².

Philoksenia (Dz 12, 13; Hbr 13, 2).

Występuje w księgach Nowego Testamentu tylko 2 razy. Termin ten oznacza już nie tylko zwykłą gościnność, ale cnotę gościnności występującą, jak pokazuje kontekst, w katalogach cnot.

Philoksenos (1 Tm 3, 2; Tt 1, 7—8; 1 P 4, 9).

Z kontekstu nowotestamentowego wynika, że *philoksenos*, użyte tu tylko 3 razy, jest przeciwstawne zwykłemu *kseenos*. Oznacza bowiem człowieka, który posiada *philia eis ksenon* — miłość do gościa; tego, co posiada cnotę gościnności. Termin ten jest bezpośrednio powiązany z *philoksenia* i występuje jako charakterystyczna cecha chrześcijaństwa, wymagana od duchownych i wierzących świeckich.

Allotrios, allophylos, allogens, paroikos.

Poza cytowanymi pojęciami bezpośrednio związanymi z wymogiem gościnności mamy tu do czynienia z innymi, które określają w rozmaity sposób status obcego, a jednocześnie stanowią pomost między greckim językiem Septuaginty a Nowego Testamentu.

Terminem *allotrios* Nowy Testament posługuje się częściej, bo 7 razy³. Nadaje mu przy tym kilka odcieni znaczeniowych, jak: człowiek obcy (poddany), w przeciwieństwie do synów (wolnych), obcy pasterz, który nie ma prawa do trzody, a ta go w ogóle nie uznaje.

² Por. A. Jankowski OSB, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1932, s. 401: „przymiotnik *kseenos* oznaczający przede wszystkim obcego cudzoziemca w połączeniu z *genetivus rei* już u klasyków i w papirusach przybiera znaczenie pozbawionego udziału (sic!), nie obeznanego z czymś”.

³ Por. Mt 17, 25. 26; J 10, 5; Dz 7, 6; Hbr 11, 9. 34.

obczyzna, obca ziemia (w formie cytatu), nieprzyjacielski (szyk bojowy). Odpowiednikiem dla *allotrios* w Septuagincie jest hebrajski *zar*. W Nowym Testamencie, co potwierdzają cytaty, *allotrios* nie ma zastosowania konkretnie osobowego, albowiem nie określa nigdzie wprost osoby.

Allogenes i *allophylos* są użyte po jednym razie.

Pierwsze pojęcie znajduje się w relacji o Samarytaninie i ma sens cudzoziemca; tego, kto jest z innej, obcej ziemi, nie z kraju i ludu wybranego, a wyróżnił się wiarą i zasłużył na pochwałę Jezusa⁴. Drugie spotykamy w opowiadaniu o Piotrze, który wyjaśnia Korneliuszowi, jakie były dotąd zasady obowiązujące Żydów względem pogan. *Wiecie, że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego* (Dz 10, 28). Chodzi tu zatem o określenie cudzoziemca pod aspektem religijnym, w którym kontakt narzął Żyda na niebezpieczeństwo nieczystości rytualnej, a tym samym z powodów zasadniczych udaremniał gościnę.

Paroikos (*paroikia*), tak często stosowane w Septuagincie, występuje tylko 6 razy w Nowym Testamencie⁵, z tego raz jako cytat, a dwukrotnie w kontekście związanym ze Starym Testamentem. Z cytowanych miejsc wynika, że *paroikos* oznacza przybysza. U Greków termin *paroikos* służył na określenie najpierw sąsiada, potem cudzoziemca mieszkającego w innym kraju, ale bez pełni praw obywatelskich. W rozumieniu Septuaginty *paroikos* był to starotestamentowy *ger* i *thosab*, obcy przechodzień nie należący do Izraela. W sensie dosłownym termin ten jest w Dz 7, 6, a w 1 P 2, 11 przenośnie zastosowany do wszystkich chrześcijan w formie antytezy do tych, którzy należą do *civitas terrena*. W Ef 2, 9 *paroikos* występuje obok *ksenos*⁶. W zasadzie oba terminy służą do wyrażenia stanu prawnego tych, co nie posiadają obywatelstwa. Tu jednak zastosowanie obu tych terminów ma głębszy sens, o ile weźmiemy pod uwagę perspektywę eklezjologiczną. Paganie w Kościele nie są już *kseno*i — obcymi jak *gojim* względem Izraela. Nie są jednak też w nowej rzeczywistości kościelnej obywatelami z uszczuplonymi prawami, co miało miejsce w Starym Testamencie w odniesieniu do osiedleńców (*gerim* — *nokrim*, *proselytoi*, *paroikoi*). Takiemu potraktowaniu pogan w Kościele przeciwstawił się Apostoł, nie pozwalając, aby zeloci z judaizmu „zredukowali” ich do takiej pozycji, powołując się na Torę⁷.

Reasumując stwierdzamy, że terminologia nowotestamentowa związana z gościem, gościnnością, przyjmowaniem przybyszów, obcych, jest dość bogata, jeśli nie pod względem liczebnym, to na pewno tre-

⁴ Por. E. Charpentier, *L'étranger appelé au salut*. Assemblées du Seigneur 6 (1965) 36—57.

⁵ Por. Dz 7, 6, 29; 13, 17; Ga 2, 19; 1 P 1, 17; 2, 11.

⁶ Por. Diod Syc Biblioth XX, 84, 2; Diog Laërt Vitae 1, 8, 2.

⁷ Por. K. L. Schmidt, art. *Paroikos*, w: TWNT, V, s. 840—852.

ściowym. Zostają wyraźnie wyodrębnione trzy pojęcia: *philoksenia*, *philoksenos*, *ksenodocheo*, oznaczające ściśle określoną treść, która wyrasta z Ewangelii i wchodzi w zakres cnoty.

Poznań

KS. JAN PYTEL

Ks. Marian Włosiński

IMPLIKACJE TEOLOGICZNE SYR 17, 1–14

Księga Syracha to przegląd teologicznych refleksji.¹ Obejmują one całokształt zbawczego planu Bożego od stworzenia świata aż do wielkiej eschatologicznej przemiany.² Księga wchodzi w skład Biblii, której przedmiotem jest Bóg, ale nie sam w sobie, lecz w relacji do człowieka i świata. Zagadnienie to omawia Syrach poświęcając temu obszerną część swego dzieła.

Przedmiotem księgi są nauki mądrościowe, podawane przez mędrca zwanego Syrachem. Zasadnicze myśli księgi koncentrują się wokół zagadnień związanych z poprawnym postępowaniem człowieka. Często jednak podawane wskazówki otrzymują pogłębienie i uzasadnienie od strony doktrynalnej, religijnej i mądrościowej, gdzie autor wypowiada się na szereg tematów o charakterze bardziej spekulatywnym. Spośród wszystkich rodzajów księgi Syracha, rozdział 17, 1–14 zasługuje na szczególną uwagę.³ Człowiek bowiem w odwiecznych planach Bożych zajmuje ważne miejsce.⁴ Po uporządkowaniu świata został on stworzony przez Boga z ziemi i jako obraz Boży otrzymał władze ponownie nad wszystkim, co jest na ziemi. Został on również wyposażony w uzdolnienia natury zmysłowej i duchowej, a w określonym czasie wszedł w przymierze z samym Bogiem, zobowiązując się do unikania zła.

Całość perykopy jest hymnem na cześć ludzkiej godności i wspinałym echem podniosłej historii stworzenia. Syr. 17, 1–14 jest pouczeniem i pochwałą Boga. Poszczególne wiersze ukazują stworzenie człowieka na obraz Boga (17, 3), jego godność i dopuszczenie do za-

¹ Schilling O., *Das Buch Jezus Sirach*, Freiburg in Br., 1956, s. 18nn.

² Por. Czajkowski M., *Na tropach tradycji eschatologicznej i mesjańskiej u Ben Syracha*, RBL 2–3 (1963) 87–98; Caguot A., *Ben Sira et le Messianisme*, *Semita* 16 (1966) 43–68.

³ Por. Filipiak M., *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 86.

⁴ Hamp V., *Das Buch Sirach ader Ecclesiasticus*, Würzburg, 1962⁴, s. 80nn.

warcia Przymierza. Wszystko ukazane jest na kanwie przewodniej idei radości.⁵

Myśli teologiczne Syr 17, 1—14 można przeanalizować przede wszystkim w oparciu o pewne założenia wstępne.

1. W teologii Starego Testamentu, której syntezę zawiera Księga Syracha, dominuje idea Boga Stworzyciela i Ojca całej ludzkości. Autor jest już syntetykiem ukazującym w wielkich skrótach to, co wcześniej opracowali i powiedzieli o Bogu jego poprzednicy, a zwłaszcza wielcy prorocy.

2. Przy wydobywaniu myśli teologicznych Syr 17, 1—14 należy pamiętać o ewolucji idei religijnej szczególnie mocno rysującej się w pewnych epokach historii Izraela.

3. Perykopa Syr 17, 1—14 zawiera poetyckie streszczenie nauki o Bogu Stwórcy człowieka i o Bogu Przymierza. Stąd spotykamy się w niej z antropomorfizmami.

W oparciu o te założenia można implikacje teologiczne Syr 17, 1—14 ułożyć w następnym porządku:

1. Bóg w relacji do człowieka.

a) *Bóg żywy daje życie człowiekowi i opiekuje się nim.*

*Pan uczynił człowieka z ziemi
i znowu zwróci go do niej.
Dni odliczył ludziom i określił na czas odpowiedni
oraz dał im władzę nad tym, co jest na niej.
Po myśli swojej przyodził ich w moc
i na obraz swój stworzył ich.
Uczynił ich groźnymi dla wszystkiego stworzenia,
aby panowali nad zwierzętami i ptactwem.
Dał im wolę, język i oczy,
uszy i serce dla orientowania się.
Napętnił ich wiedzą umiejętności
i rozkazał im na dobro i zło. (17, 1—7).*

Jest znamienne, że chociaż idea Boga Przymierza jest starsza i bardziej pierwotna niż idea Boga Stwórcy, to jednak idea stworzenia sięga w Izraelu najstarszych tradycji. Istnieje ona bowiem w środowisku wschodnim służącym za ramy objawienia biblijnego jeszcze przed Abrahamem. Izrael miał już od dawna świadomość, że Bóg powołał wszystko do istnienia. Izraelici czczą Boga, dziękując Mu za wszelkie dobra, jakie stały się ich udziałem. Wystawianie Pana (Boga) przybiera różne formy i ma zawsze radosny charakter.

⁵ Grzybek S. ks., *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, RBL 5 (1979) 250—260.

*Położył oko swoje wewnątrz serc ich,
aby wskazać im wspaniałość dzieł swoich.
I imię świętości będą wysławiać,
aby głosić wspaniałość dzieł Jego; (17, 8. 10).*

Pojęcie Stwórcy posiada więc głęboki sens teologiczny. Izraelici dostrzegali w tym pojęciu osobę, która powołała ich do istnienia i opiekowała się nimi w wielu momentach historii. Akt stwórcy Boga rozumie się nie jako coś jednorazowego, statycznego, ale w sensie dynamicznym. Stworzenie miało miejsce w przeszłości, dokonuje się obecnie, *wypełni się* w przyszłości. Uświadomienie powyżej wskazanych działań stwórcy jest więc u Syr 17, 1—14 powodem radości wyrażone w różnych formach.

Pierwszym wejściem Boga w bezpośredni kontakt z ludzkością był akt stworzenia człowieka (17, 1). Myśliciele chrześcijańscy wszystkich czasów wyjaśniali godność, naturę i powołanie człowieka przede wszystkim poprzez pryzmat doktryny zawartej w opisie stworzenia człowieka. Rzeczywiście, wyjątkowa rola jaką w świecie powołanym przez Boga do istnienia zajął od początku człowiek, skłania do przypuszczeń, że w samym akcie stwórczym należy szukać fundamentów nauki Biblii o człowieku.

b) *Bóg jest pełen mądrości i dobroci.*

Bóg sam jest mądry i udziela swej mądrości jako daru ludziom. Mądrość Boska w pojęciu mądrości Starego Testamentu występuje jako osoba i jako przymiot. Mądrość w języku hebrajskim określona jest kilkoma nazwami, które używane są bądź to zamiennie, są więc synonimami, bądź też zwracają uwagę na poszczególne elementy tego pojęcia. Najbardziej ogólną i czystą nazwą mądrości jest *hohmāh*, która odnosi się do mądrości Boga (np. Prz 2, 6; Jr 10, 12; Ps 104, 24). Doskonałą i pełną mądrość posiada więc tylko sam Bóg i z tego to źródła powinien czerpać człowiek, jeśli chce być prawdziwie mądry. Mądrość nie jest biernym źródłem. Jest obecna przy wszystkim, co tylko Bóg czyni w świecie. Jest przy Nim, gdy stwarza świat, człowieka i gdy rządzi światem.

c) *Bóg jest osobą, ale inną niż osoba ludzka.*

*Po myśli swojej przydział ich w moc
i na obraz swój stworzył ich. (17, 3).*

Bóg osobowy jest jeden. Choć przodkowie Abrahama byli politeistami, to jednak Izraelici dzięki działalności patriarchów, proroków i kapłanów byli monoteistami. Monoteizm jest ich zjawiskiem wyjątkowym i jeśli się zważy, że wzrastał na gruncie politeistycznym, należy go uznać za owoc nadprzyrodzonej ingerencji samego Boga (Oz 11, 9).

d) *Bóg jeden jest Bogiem świętym.*

*I imię świętości będą wysławiać,
aby głosić wspaniałość dzieł Jego. (17, 10).*

Jego świętość często jest pojmowana zamiennie z Jego transcendentą, majestatem, wszechmocą i suwerenną władzą nad całym światem. Święty Bóg uświęca wszystko wokół siebie, zarówno świat materialny jak i człowieka. Świętość Boga była najpierw rozumiana ontycznie, dopiero później dołączono do tej idei pojęcie świętości moralnej.

e) *Bóg jeden jest Bogiem Przymierza.*

Ukoronowaniem dobrodziejstw otrzymanych od Boga jest dopuszczenie ludzi do udziału w przymierzu z Bogiem. Był to jeden z podstawowych przywilejów narodu izraelskiego, który zapewniał opiekę i błogosławieństwo w zamian za zachowanie przykazań. Przymierzu towarzyszyło szczególniejsze objawienie się Boga, który ogłosił Narodowi Wybranemu „Prawo życia”, tj. prawo, którego zachowywanie było gwarancją pomyślnego życia. Prawo to było nie tylko kodeksem szczegółowych przepisów dotyczących różnych dziedzin życia tego narodu, ale i źródłem wiedzy religijnej, stąd też Syrach nie waha się utożsamiać go z prawdziwą mądrością (24, 23nn). Zawarty na Synaju układ jest „wieczny”, jego historię tworzą wspólnie okres Przymierza S. T. oraz Przymierze Nowe, przetworzone i dopełnione przez Chrystusa. Fakt przymierza świadczy o bliskości Boga i człowieka oraz rzutuje na pełne z Nim zjednoczenie. W ostatecznym rozrachunku prowadzi do przekonania człowieka, że stając przed takim Bogiem, jest zobowiązany do oddawania Mu hołdu i sprawowania nieustannie Bożego kultu.

*Ponadto dał im wiedzę
i prawo życia podarował im w dziedzictwie.*

*Przymierze wieczne zawarł z nimi
i praw swoich pouczył ich.*

*Wspaniałość chwwały ujrzali oczy ich
i dostojność głosu Jego usłyszało ucho ich.*

*I powiedział im: powstrzymajcie się od wszelkiego zła
I dał każdemu polecenie co do bliźniego. (17, 11—14).*

2. Stosunek człowieka do Boga.

Biblia ze swym nastawieniem teologicznym rozpatruje człowieka tylko w jego powiązaniu z Bogiem, w którego odwiecznych planach zajmuje wyjątkowe miejsce oraz jest Jego obrazem. Człowiek Biblii nie jest zdany tylko na siebie — jest człowiekiem wierzącym, ufającym w pomoc Stwórcy i Ojca oraz dopuszczonym do przymierza z Bogiem. Poprzez perykopę Syr 17, 1—14 można wejść w głębie

ludzkiego serca i dotrzeć do człowieka Biblii w jego relacjach z Bogiem.

a) *Cały człowiek jako obraz Boga.*

Biblia mówi w ogóle o człowieku, że on cały w swej budowie psychofizycznej jest podobny do Boga. Nawet w Księdze Mądrości, zależnej w swych naukach od kultury greckiej i mówiącej o nieśmiertelnej duszy, czytamy o całym człowieku jako Bożym obrazie: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem diabła* (Mdr 2, 23—24), a więc i ciało człowieka przeznaczone do nieśmiertelności jest obrazem Boga. Jednocześnie czytamy w tej księdze, że *dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie osiągnie ich męka* (Mdr 3, 1). Do całego człowieka wziętego z ziemi, a jednak utworzonego na obraz Boga, odnosi się egzystencjalny opis człowieka i panowanie nad zwierzętami i ptactwem. *Bóg dał mu wolę, język, oczy, uszy i serce dla orientowania się* (Syr 17, 6).⁶ *Bóg dał ludziom wiedzę i rozum, pouczył ich o złu i dobru, prawo życia dał im w dziedzictwo. Przymierze wieczne zawarł z nimi.* (Syr 17, 11—12).

Biblijna idea człowieka jako Bożego obrazu zawiera w sobie myśl o jego godności. Wynika ona z faktu, że człowiek obcuje z Bogiem jako osoba, bierze udział wspólny z Bogiem w rozwoju dzieł stworzenia, prowadzi razem z Bogiem historię swego zbawienia, jest wyodrębniony ze wszystkich istot żywych na ziemi i bierze udział we władzy Boga nad nimi. W treści tekstów biblijnych o Bożym obrazie widzi się wielkość godności człowieka, jego stosunek do przyrody i innych ludzi.⁷ Perykopa Syr 17, 1—14 jest głęboką refleksją nad uprzednimi tekstami Pisma św., jest hymnem na cześć ludzkiej godności.

Istnienie relacji osobowych między Bogiem i człowiekiem zakłada w człowieku rozumną świadomość, że jest istotą samoistną, odrębną, wolną i odpowiedzialną. Na mocy tych przymiotów może on uznać istnienie osób innych, z nimi porozumiewać się, pytać i odpowiadać, t.j. prowadzić dialog. Ze wszystkich stworzeń na ziemi tylko człowiek otrzymał byt osobowy. Chociaż w opisie człowieka u Syracha i w Księdze Rodzaju nie ma wzmianki o rozmowie człowieka z Bogiem, to jednak samo już wyrażenie podobieństwa do Boga dowodzi, że człowiek otrzymuje nakazy i zakazy, w związku z tym jest odpowiedzialny za swoje czyny: *Napełnił ich wiedzą umiejętności, i wskazał im na dobro i zło.* (17, 7).

Potwierdzeniem i jak najbardziej dobitnym wyrazem relacji osobowych między Bogiem i człowiekiem jest przymierze między nimi.

⁶ Rosłon J. W., *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*. CT 41 (1971), fasc. 3, ss. 5—27.

⁷ Pawlak Zb. ks., *Człowiek w kontakcie z Bogiem*, W: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, s. 145.

Przymierze wieczne zawarł z nimi i praw swoich pouczył. (17, 12). Niezależnie od dyskusji na temat treści zawartej w wyrazie „przymierza” jest rzeczą pewną, że ludzie będący uczestnikami przymierza są osobami odpowiedzialnymi. Relacje personalne między człowiekiem i Bogiem ujawniają się w rozmowie ze Stwórcą: jest ona pytaniem, odpowiedzią, uwielbieniem, dziękczynieniem, prośbą, przeproszeniem, wyżaleniem się i tęsknotą (por. Ps 72, 11—14; Job 42, 3—6; Wj 4, 22—23).

b) *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga bierze udział w rozwoju dzieła stworzenia.*

Człowiek stworzony z ziemi (Syr 17, 1) na obraz i podobieństwo Boże (17, 3) ma władzę nad całą przyrodą, gdyż ma panować nad istotami żywymi zapelniającymi ziemię, powietrze i wodę (17, 4). Bóg w ten sposób dzieli się swą przyczynowością.⁸ Człowiek ma mnożyć się jak wszystkie inne zwierzęta i ptactwo, ale istoty powstałe z człowieka są obrazem Bożym, bo ogólnie o ludziach mówi pierwszy rozdział Księgi Rodzaju.

c) *Wdzięczność człowieka za udział w mądrości i mocy Boga.*

Poprzez dzieło człowiek dociera do samego twórcy (por. Mdr 13, 5), z czego rodzi się uczucie głębokiego podziwu i wdzięczności dla Mądrości i Mocy Boga. Omawiana perykopa Syr 17, 1—14 w literaturze mądrościowej, jako poemat dydaktyczny w tonie psalmów, jest radosną pochwałą Boga, w którego odwiecznych planach człowiek ma wyjątkowe miejsce. Pierwszy człowiek powstały z myśli i mocy Bożej obdarzony jest myślą, bo poznaje naturę zwierząt nazywając je po imieniu, a imię w literaturze hebrajskiej oznaczało naturę. W psalmach spotykamy się z wyznaniem wiary w mądrość i wiedzę Boga.

Jahwe, przenikasz i znasz mnie. Ty wiesz, gdy siedzę i wstaję. Z daleka przenikasz moje zamysły. Widzisz moje działanie i mój spoczynek i wszystkie moje drogi są Ci znane. Choć jeszcze nie ma słowa na języku: Ty, Jahwe, już znasz je w całości... Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła, nie mogę jej pojąć. (Ps. 138, 1—6). W księdze Mądrości autor modli się:

Boże..., któryś wszystko uczynił swoim słowem i w Mądrości swojej stworzyłeś człowieka, dajże mi Mądrość, co dzieli tron z Tobą (Mdr 9, 1—4).

Jezus Ben Syrach mówi, że Bóg mądrość stworzył, przejrzał i wyłał na wszystkie swe dzieła, na wszystkie stworzenia według swego daru, a tych co Go miłują, hojnie nią wyposażył (Syr 1, 9—10), a więc w ludziach jest coś z wiedzy i mądrości Bożej.

⁸ Stańczyk St., *Z antropologii — Księgi Syracha*, W.: Teologia nauka o Bogu, Kraków 1977, s. 243.

O mocy i mądrości Bożej pojawiają się myśli w pismach proroków, np. Iz. 40, 27—29.

Rozdział 17 księgi Syracha, jako szczególny przypadek natchnionego optymizmu biblijnego, jest radosnym echem wdzięczności za udział człowieka w mądrości i mocy Boga. Dzięki temu istnieje w człowieku tajemnicza intuicja, która reagując na wartość, „wychodzi” naprzeciw udzielającemu się Bogu.

d) *Człowiek jest partnerem Boga w historii zbawienia ludzkości.*

Wiemy już, że człowiek uczestniczy w dziele tworzenia, wydobywając z rzeczy Boży porządek i wprowadzając tam swój ludzki wkład (Syr 17, 4—8). Współdziałanie świadome człowieka z Bogiem jest możliwe dlatego, że pomiędzy tymi osobami istnieje podobieństwo, siła człowieka jest podobna do Bożej, rozum ludzki jest podobny do Bożego, osoba ludzka jest odbiciem osób Bożych. Człowiek ma zdolność poznania prawd Bożych zakrytych dla zmysłów, co jest pewnym uczestnictwem w naturze Bożej.

*Dał im wolę, język i oczy;
uszy i serce dla orientowania się.*

Człowiekowi wskazuje Bóg na dobro i zło, a także napelnia go wiedzą umiejętności (Syr 17, 7).

Partnerstwo Boga i człowieka w historii zbawienia ludzkości wynika z przymierza.

*Ponadto dał im wiedzę
i prawo życia podarował im w dziedzictwie.
Przymierze wieczne zawarł z nimi
i praw swoich pouczył ich (Syr 17, 11—12).*

Bóg zawarł przymierze z Noem (Rdz 8, 21—22), z Abrahamem (Rdz 15, 18—20) i z całym ludem Izraela (Wj 24, 2—8). Lud ten oświadcza, że chce zachować przymierze: *Wszystko, co powiedział Jahwe, uczynimy i będziemy posłusznymi.*

Prorocy izraelscy ciągle nawoływali do zachowania przymierza, a ponadto zapowiadali powstanie przymierza nowego (Jr 31, 31—32; Ez 36, 26—28). Partnerstwo człowieka z Bogiem wynika również z opisów dialogów prowadzonych przez nich, jak to widać w pismach prorockich i psalmach; taki dialog jest możliwy, gdyż człowiek jest istotą wolną i rozumną i takim chciał go widzieć Bóg, stwarzając z ziemi (17, 1) na obraz (17, 3) i podobieństwo swej myśli i woli (17, 6).

Partnerstwo człowieka z Bogiem mocno podkreśla Księga Mądrości; Bóg stworzył człowieka i dał mu mądrość, która dzieli z nim tron (Mdr 9, 6). Jeśli w swej mądrości Bóg pragnie zbawić człowieka, a w tej mądrości człowiek bierze udział, to znaczy, że ma również udział w historii swego zbawienia.

Na podstawie Starego Testamentu można spostrzec wielkość człowieka współpracującego z Bogiem w historii swego zbawienia. Bóg nie odbiera człowiekowi odpowiedzialności i siły, lecz je chroni i umacnia. Nazbyt to niskie i bardzo antropomorficzne pojmowanie Boga mającego przytłaczać nas swą wielkością. Bóg pragnie posiadać obok siebie współpracowników a nie posłusznych niewolników i każde do Niego zbliżenie i z Nim współdziałanie prowadzi do rozwoju i ubogacenia ludzkiej osobowości, a nie do zubożenia, alienacji i utraty własnych przymiotów.

Człowiek pomyślany na początku jako Boży obraz i wyposażony w wielkie dary ma do spełnienia w świecie szczególne zadanie. Znamienne jest znaczenie Prawa,⁹ które zostało dane wszystkim ludziom, by wiedzieli, jakie jest ich prawdziwe przeznaczenie. Związek pomiędzy stworzeniem a Prawem wykazuje, że w aktualnej sytuacji nie można zrozumieć porządku świata i Bożych nad nim rządów bez Objawienia na Synaju i nadanie Prawa. Fakty te mają znaczenie ogólnoludzkie.

Syrach broni ortodoksyjnych zasad: człowiek jest realny i odpowiada za swe postępowanie oraz istnieje Opatrzność Boża ogarniająca wszystko i wszystkich. Jest to obrona jehowizmu przed nowymi prądami myśli hellenistycznej. Nie odwołuje się tu Syrach (16, 17—18, 14) do argumentów spekulatywnych, ale posługuje się dowodami historycznymi ze specjalnym uwzględnieniem „początków”. Każdy byt ma swoje ściśle określone przez Stwórcę przeznaczenie i wyznaczoną specjalną funkcję.¹⁰ W odniesieniu do człowieka właśnie Prawo spełnia rolę normatywną, rozkazującą, co należy konsekwentnie czynić, by wypełnić zadanie w świecie (17, 12 i 14). Prawo łączy się jednak z darem wolności i możliwością podejmowania decyzji. Te wyposażenia są właściwe ludziom od samego początku.¹¹ Bóg, o którym tu mowa, jest zawsze Bogiem Izraela, który prowadzi swój lud i przebacza mu winy.¹² Odpowiedź na problemy opiera się całkowicie na bazie S. T. Syrach opierał się na tradycji, a także księgach S. T., ale mimo wpływów prądów myśli hellenistycznej, pozostał wierny swemu zamierzeniu.¹³ Wskazuje więc pozytywną i praktyczną stronę zagadnień.

Człowiek, jako stworzenie Boże, jest wielki, bo wyszedł z rąk Boga; jest mały, bo życie jego jest krótkie; jest przeznaczony do nie-

⁹ Stańczyk St., *Z antropologii Księgi Syracha*, W.: *Teologia nauką o Bogu*, Kraków 1977, s. 243.

¹⁰ Grzybek St., *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, RBL 2 (1959) 113—125.

¹¹ Por. Romaniuk K., *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Bożej*, ZNKUL 13 (1970), nr 3, ss. 35—45.

¹² Filipiak M., *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZNKUL 16 (1973), nr 2, ss. 27—35.

¹³ Por. Duesberg H., *Les Scribes Inspires*, II, Paris, 1930, ss. 209 i 316.

śmiertelności. Człowiek jest upodobniony do Stwórcy przez ducha, który posiada wolną wolę, język, oczy, uszy i serce zdolne do myślenia. Wszystkie więc czynności — nawet tak zewnętrzne jak widzenie i słyszenie — są pełne duchowości ludzkiej, która to właśnie upodabnia człowieka do Boga. Dzięki temu duchowy człowiek może pojąć głębsze wartości i prawdy Boże, których zmysły nie dostrzegają. I dzięki temu sprawuje władzę nad całą ziemią, z człowiekiem Bóg zawarł przymierze — uczył być go swoim partnerem w dziejach zbawienia rodzaju ludzkiego.

Porównanie perykopy Syr 17, 1—14 z innymi analogicznymi: Rdz 2, 7; Rdz 1, 26—30; Ps 8, 5—7; Job 14, 5. 16, 2; Mdr 9, 1—6 wykazuje pod względem struktury literackiej zgodność i pozwala postawić twierdzenie, że perykopa ta jest takim samym poematem, jak wspomniano wyżej utwory literackie. Natomiast pod względem treści zdradza dojrzałość Autora w ocenianiu problematyki człowieka, głównie od strony religijnej oraz wielkie podobieństwo do hymnu Rdz 1, 26—30 na cześć Boga Stwórcy. Można powiedzieć, że jak tamten hymn zawiera streszczenie nauki o Bogu, tak omawiany hymn, zawiera podsumowanie tego wszystkiego, co starożytna myśl hebrajska miała do wyrażenia i do przekazania potomności na temat pochodzenia, roli i przeznaczenia człowieka.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że perykopa Syr 17, 1—14 o inspiracji czysto izraelskiej, ma charakter radosny i jest hymnem na cześć Boga Stwórcy i Boga Przymierza.

Włocławek

KS. MARIAN WŁOSIŃSKI

Ks. Czesław Drzązek SJ

BRACTWO SERCA JEZUSOWEGO W DAWNEJ POLSCE

Najpiękniejsze imię Stwórcy podał nam św. Jan apostoł w słowach: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 16). Na przestrzeni wieków znakiem i symbolem miłości Boga względem ludzi było dla wiernych zranione Serce Jezusa. Jego kult rozwijający się w Kościele, stał się jednym z głównych wyrazów pobożności chrystologicznej ostatnich czasów.

Współczesne badania związane z problematyką kultu Najśw. Serca idą w kierunku poznania i ukazania właściwych jego podstaw teologicznych zawartych w Piśmie św. i tradycji Kościoła. Zwraca się również uwagę na rozwój historyczny kultu, który pozwala lepiej zrozumieć jego istotę i formy, odróżnić elementy drugorzędne i zmienne od zasadniczych i trwałych.

Ten ostatni aspekt znalazł swój wyraz w niniejszym artykule, poświęconym bractwu Serca Jezusowego, które odegrało dużą rolę w kształtowaniu duchowości chrystocentrycznej w naszym kraju.

I. ROZWÓJ BRACTWA

Pobożne instytucje kościelne zwane bractwami (*confraternitas, sodalitas, congregatio*) najogólniej definiuje się jako zgromadzenia lub stowarzyszenia osób powstałe w celach religijnych lub charytatywnych i przez władze Kościoła potwierdzone¹. Nie wchodząc w genezę tego rodzaju związków, należy zaznaczyć, że najświetniejszy okres ich rozwoju przypada na wiek XIII i XIV. Zasadnicze cele poszczególnych bractw, których wtedy istniało bardzo dużo, dyktowane były potrzebami chwili. Najczęściej kładziono nacisk na działalność społeczną, charytatywną oraz doskonałość wewnętrzną.

Wiele bractw miało na celu rozszerzanie czci Chrystusa, Matki Bożej i Świętych. W związku z rozwojem kultu Najśw. Serca powstało w Kościele bractwo Serca Jezusowego.

Przyjmuje się, że pierwsze takie stowarzyszenie zostało założone około 1650 r. z inicjatywy św. Jana Eudes (1601—1680), gorliwego apostoła kultu Najśw. Serca w XVII wieku. Dzięki jego działalności apostołskiej i pracy zgromadzenia, którego był twórcą, kult Serca Jezusa stopniowo rozszerzał się na terenach Francji. Papież Aleksander VIII zatwierdził w 1666 r. bractwo Serca Jezusowego i Maryi w Morlaix².

Po objawieniach w Paray-le-Monial bractwa Serca Jezusowego zaczęły powstawać powszechnie, czemu patronowała sama Małgorzata Maria Alacoque. Już jako przełożona nowicjatu, poddała nowicjuszkom myśl, aby zjednoczyły się w jakieś pobożne stowarzyszenie. W krótkim czasie wszystkie zakonnice tego klasztoru włączyły się w tę wspólnotę, której później Kościół nadał formę kanoniczną. Bractwo w Paray-le-Monial zatwierdził w 1693 r. M. de Feu, wikariusz generalny biskupa Autun Mgr de Roquette. Rozwijało się ono pomysłnie wciągając w swoje szeregi osoby zarówno świeckie jak i duchowne. Bractwo liczyło prawie 30 tys. członków, gdy 26 VIII 1728 r. papież Benedykt VIII uroczyście je potwierdził i ubogacił licznymi odpustami. Do 1743 r. na mocy zatwierdzeń papieskich, powstały w Kościele 702 bractwa, w tym również wiele na ziemiach polskich³. Istniały one w Polsce we wszystkich ważniejszych miastach, a nawet przy kościołach wiejskich. Rozwój i zasięg terytorialny bractw przedstawi tabela zawierająca chronologiczny ich spis do 1765 r. (czyli do

¹ A. Borkowski, *De confraternitatibus Ecclesiasticis*, Washington 1918, s. 10.

² H. Joly, *Saint Jean Eudes*, Paris 1926, 180.

³ M. Gauthey, *Vie et oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, T. 3, Paris 1920, 250n.

chwili zatwierdzenia przez Stolicę Apost. formularza Mszy św. i oficjum o Sercu Jezusa), z uwzględnieniem miejscowości, kościoła oraz diecezji. Tabela została opracowana na podstawie dokumentacji dostarczonej członkom Kongregacji Obrzędów w styczniu 1765 r., w związku z mającą się odbyć naradą w sprawie oficjalnego potwierdzenia kultu liturgicznego Serca Jezusa⁴.

Wśród przygotowanych materiałów znajdował się również wykaz bractw, które Stolica Apostolska obdarowała odpustami w latach 1694—1764. Podaje on także bractwa powstałe w Polsce, zatwierdzone przez Rzym. Nie ma w nim jednak szeregu bractw, o istnieniu których dowiadujemy się z innych źródeł. Wydaje się, że bractwa polskie nie wyszczególnione w katalogu rzymskim, miały tylko zatwierdzenie ordynariusza i dlatego w tym dokumencie nie mogły być wymienione. W miarę możliwości, uwzględnia się je jednak w niniejszej tabeli.

Katalog rzymski zaznacza tylko datę wydania dekretu erekcyjnego z pominięciem czasu wprowadzenia bractwa do kościoła, które następowało zwykle parę miesięcy później, po dokonaniu koniecznych przygotowań.

W oparciu o źródła rzymskie i polskie, po przestudiowaniu schematyzmów poszczególnych diecezji oraz urzędowych wykazów miejscowości w Polsce, udało się ustalić następującą tabelę bractw powstałych na ziemiach polskich do 1765 roku.

Data	Miejscowość	Kościół, zakon	Diecezja
30 V 1705	Warszawa	M.B. Zwycięskiej pijarzy	poznańska
22 VIII 1707	Łuków	Przemienienia Pana Jezusa, pijarzy	krakowska
10 XI 1711	Poznań	katedra	poznańska
9 I 1714	Piotrków	pijarzy	gnieźnieńska
8 X 1717	Suchożebry	św. Marii Magdaleny parafialny	łucka
12 XI 1717	Kraków	wizytki	krakowska
12 XI 1717	Wilno	wizytki	wileńska
8 VIII 1719	Rzeszów	św. Michała Arch. i św. Barbary, pijarzy	przemyska
22 V 1720	Słonim	Sw. Krzyża benedyktynki	wileńska
22 VI 1720	Rzeczyca	parafialny	poznańska

⁴ *Sacra Rituum Congregatione Emo et Rmo Domino Card. Francisco Albani Episcopo Sabien. Polonia concessionis officii et Missae propriae in honorem Sanctissimi Cordis Domini Nostri Jesu Christi positio. Romae 1765.*

Data	Miejscowość	Kościół, zakon	Diecezja
6 XI 1720	Wareż	pijarzy	chełmska
13 VIII 1723	Szczuczyn litewski	św. Jerzego, pijarzy wizytki	wileńska krakowska
	1723 Lublin	wizytki	poznańska
	1723 Warszawa	wizytki	poznańska
10 I 1724	Budstaw	bernardyni	wileńska
	1725 Nowy Sącz	parafialny	krakowska
13 VII 1728	Poznań	św. Stanisława bpa. jezuici	poznańska
21 V 1729	Lwów	jezuici	lwowska
17 XI 1729	Wiżuny	parafia	wileńska
4 I 1730	Chełm	Rozesł. Apost., pijarzy	chełmska
	1730 Jarosław	jezuici	przemyska
19 VII 1730	Łuck	jezuici	łucka
7 V 1732	Toruń	Zwiastowania N.M.P. bernardyni	chełmińska
13 VI 1732	Lublin	św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewang. jezuici	krakowska
9 X 1732	Kalisz	św. Stanisława i Wojciecha, jezuici	gnieźnińska
28 III 1733	Łomża	św. Stanisława Kostki jezuici	łocka
31 VII 1733	Ostróg	św. Ignacego i F. Ksawerego, jezuici	łucka
25 VII 1734	Bydgoszcz	jezuici	kujawska
12 V 1735	Lubieszów (Nowy Dolsk)	pijarzy	łucka
18 VII 1735	Złoczów	Przemienienia P.J. pijarzy	lwowska
7 X 1735	Wronki	dominikanie	poznańska
26 XI 1735	Głotowo	parafia	warmińska
4 I 1736	Głotowo	prepozyturalny	warmińska
6 III 1736	Radom	pijarzy	krakowska
12 IV 1736	Męcina	św. Antoniego opata	krakowska
12 IV 1736	Łowicz	św. Wojciecha, pijarzy	gnieźnińska
15 VII 1736	Kamieniec Podolski	jezuici	kamieniecka

Data	Miejscowość	Kościół, zakon	Diecezja	
	1737	Stanisławów	trynitarze	lwowska
29 XI	1737	Wieluń	pijarzy	gnieźnieńska
12 III	1738	Mińsk	bazylianie	kijowska
9 IV	1738	Sandomierz	św. Piotra i Pawła jezuici	krakowska
29 XI	1738	Jolakmitt (?)	św. Antoniego z Padwy	warmińska ⁵
19 V	1741	Wistyniec	Św. Trójcy, jezuici	wileńska
9 XI	1742	Chalcz (Chalec)	jezuici	wileńska
1 V	1743	Nowy Sącz	kolegiata	krakowska
20 XI	1743	Kroże	Wniebowzięcia N.M.P.	żmudzka
12 XI	1744	Połonne	Niepokal. Pocz. N.M.P. jezuici	łucka
	1744	Jarosław	dominikanie	przemyska
3 II	1747	Piotrowice	parafia	krakowska
20 III	1747	Oborniki	Św. Krzyża, parafia	poznańska
13 V	1747	Łojhosk	Narodz. M.B., parafia	wileńska
20 IX	1747	Druja	Św. Trójcy, parafia	wileńska
12 II	1748	Braniewo	Św. Krzyża, jezuici	warmińska
3 VIII	1748	Krzemieniec	Ducha Św.	łucka
21 VI	1749	Nowogródek	Imienia Maryi dominikanie	wileńska
12 V	1750	Grodno	św. Fr. Ksawerego jezuici	wileńska
13 VIII	1750	Milatyn	karmelici bosci	lwowska
9 IX	1750	Pleyanum (?)	parafialny	żmudzka
12 XI	1750	Urzust (?)	parafialny	żmudzka
8 III	1751	Zasław	misjonarze	łucka
11 XI	1752	Wilkomierz	parafia	wileńska
22 XI	1752	Gołańcz	bernardyni	gnieźnieńska
	1753	Stanisławów	jezuici	lwowska
11 VII	1754	Niemirów	parafia	łucka
13 VII	1754	Apitulocensis (?)	parafia	wileńska
16 IX	1754	Stężyca	św. Katarzyny, parafia	kujawska
5 VII	1755	Zukonicensis (?)	św. Joachima i Anny	żmudzka

⁵ Nie wiadomo, czy miejscowość została poprawnie napisana w katalogu rzymskim i jak brzmi jej nazwa w języku polskim.

Data	Miejscowość	Kościół, zakon	Diecezja
10 I 1756	Kowno	św. Mikołaja benedyktynki	wileńska
10 I 1756	Rasna	św. Kazimierza, jezuita	wileńska
10 IV 1756	Uszacz	dominikanie	wileńska
30 IV 1756	Trembowla	karmelici trzewicz.	lwowska
4 V 1757	Toruń	bernardyni	chełmińska
10 XI 1757	Przemysł	św. Ignacego, jezuita	przemyska
20 II 1758	Ratowo	reformaci	płocka
19 I 1759	Lida	pijarzy	wileńska
19 I 1759	Rosieñie	pijarzy	źmudzka
3 II 1759	Podoliniec	św. Stanisława bpa. pijarzy	krakowska
22 XII 1759	Pawłowice	M.B. Śnieżnej, parafia	poznańska
27 III 1760	Łaszczów	jezuita	chełmska
	1760 Krasnystaw	jezuita	chełmska
16 I 1761	Chmielnik	Wszystkich Św. parafia	krakowska
7 VIII 1761	Chełmno	św. Jakuba Apost. i św. Mikołaja franciszkanie	chełmińska
13 III 1762	Kotlin (?)	Wszystkich Św.	gnieźnieńska
16 VI 1763	Pułtusk	jezuita	płocka
30 VIII 1763	Miejska Górka	św. Mikołaja i Marii Magdaleny, parafia	poznańska
30 VI 1764	Krukienice	parafia	przemyska

Ogółem do 1765 r. zorganizowano na ziemiach polskich 87 bractw Serca Jezusowego. Jest to liczba jak na owe czasy i w porównaniu z innymi narodami dość duża, tym bardziej, że tabela nie jest chyba kompletna. Bractwa istniały prawie we wszystkich znaczniejszych miastach. Polska pod tym względem zajmowała obok Francji i Niemiec jedno z czołowych miejsc w Kościele.

Rozmieszczenie geograficzne bractw nie było równomierne. Na poszczególne diecezje przypada różna ich liczba. Diecezja wileńska miała 17 bractw, krakowska 12, łucka 9, poznańska 9, lwowska 6, gnieźnieńska 6, chełmska 5, przemyska 5, płocka 3, warmińska 4, kujawska 2, źmudzka 5, chełmińska 2, kijowska 1, kamieniecka 1.

Najwięcej bractw Serca Jezusowego liczyła diecezja wileńska, ale ona pod względem terytorialnym była ogromna. Poza tym musiały

oddziaływać tutaj również wizytki, które na Litwie były bardzo popularne. Ich działalność wydawnicza, związana z tym nabożeństwem, upowszechniała cześć Najśw. Serca na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej.

Prawie trzy czwarte wszystkich bractw istniało przy kościołach zakonnych. Statystycznie podział ten przedstawia się następująco: jezuita posiadali 24 bractwa, pijarzy 15, bernardyni 4, dominikanie 4, wizytki 4, benedyktynki 2, bazylianie 1, franciszkanie 1, karmelici bosci 1, karmelici trzewiczkowi 1, misjonarze 1, reformaci 1, trynitarze 1.

Najwięcej bractw Serca Jezusowego utworzyli przy swoich kościołach jezuita. Było to, obok sodalicji mariańskiej, główne bractwo popierane i szerzone przez ten zakon.

Towarzystwo Jezusowe w Polsce włączyło się w propagowanie kultu Najśw. Serca Jezusa nieco później niż wizytki i pijarzy. Jezuita bowiem jako zakon początkowo odnosili się z dużą rezerwą do wydarzeń w Paray-le-Monial. Zaczęli rozszerzać to nabożeństwo dopiero, kiedy przekonali się o wiarygodności świadectwa św. Małgorzaty. Opierając się na objawieniu wizytki z 2 VII 1688 r., pamiętali dobrze słowa, które Matka Boska wypowiedziała w tym widzeniu do o. Klaudiusza de la Colombière. Jak siostry Nawiedzenia zostały powołane do poznania i rozdawania skarbu Najśw. Serca, tak ojcowie Towarzystwa mają wskazywać na jego wartości, zachęcając wszystkich do przyjęcia kultu z uszanowaniem i wdzięcznością.

Do tej samej myśli nawiązała św. Małgorzata Maria w liście pi-sanym do matki de Saumaise w czerwcu 1689 r. oraz w listach do o. Croiset z 10 sierpnia i 15 września tegoż roku⁶.

Jezuita uświadamiali sobie coraz bardziej, że została im powierzona specjalna misja rozszerzania czci Najśw. Serca i od jej wypełnienia w dużej mierze zależeć będzie powodzenie podejmowanych przez nich prac apostołskich.

Za jedno ze swoich zadań uważali w Polsce propagowanie kultu i realizowali to między innymi przez zakładanie bractw przy swoich kościołach.

Stopniowo, dzięki działalności apostołskiej wizytek, pijarów oraz jezuitów, cześć Serca Jezusa zaczęła się szerzyć prawie we wszystkich diecezjach docierając do kościołów parafialnych i zyskując sobie zwolenników również w innych zakonach.

Wiele dokumentów erekcyjnych otrzymały kościoły nasze za pośrednictwem o. Józefa Galliffet. Pełnił on urząd asystenta generała w Rzymie i gorliwie zabiegał o rozszerzenie kultu Serca Jezusa w Kościele, wyjednując u Stolicy Apostołskiej pozwolenia na zakładanie bractw w różnych krajach, w tym także w Polsce⁷.

⁶ M. Gauthey, j. w., T. II, 406—407; 439, 535n.

⁷ A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*. T. IV, Paris 1923, 163.

II. ZNACZENIE BRACTWA SERCA JEZUSOWEGO

Bractwa Serca Jezusowego wprowadzone do kościołów w Polsce dla „pomnożenia tegoż nabożeństwa” oraz by „do powinnej wdzięczności Sercu Jezusowemu wiernych Bogu i Kościołowi zachęcić serca”⁸, odegrały wielką rolę w rozwoju kultu. Propagowały cześć Najśw. Serca wśród swoich członków oraz oddziaływały na zewnątrz, tym bardziej, że w nabożeństwach brackich uczestniczył ogół wierznych.

Jednym z głównych obowiązków wpisanych do konfraterni — była nieustanna adoracja Najśw. Serca Jezusa w Eucharystii, podejmowana dla wynagrodzenia zniewag, obelg i świętokradztw popełnianych podczas publicznego wystawienia Najśw. Sakramentu oraz przez niegodne przyjmowanie Komunii św.

W swojej działalności bractwa nawiązywały do objawień w Paray-le-Monial, gdzie Pan Jezus ukazując św. Małgorzacie Marii swoje Serce, domagał się od niej i od ludzi wynagrodzenia.

Członkowie bractwa obierali sobie jedną lub więcej godzin w roku i przeznaczali je na adorację ekspiacyjną, aby w ten sposób wynagradzać Sercu Jezusa wzgardę i niewdzięczność świata. Podejmowali także liczne praktyki pobożnościowe, które Stolica Święta obdarowała bogatymi odpustami.

„Bracia i siostry” oprócz wpisania się do księgi, naznaczenia godziny adoracji wynagradzającej oraz odbycia w tym dniu spowiedzi i Komunii św., mieli wypełniać następujące powinności:

1) Uczestniczyć w corocznej uroczystości Najśw. Serca, którą obchodzono, zgodnie z wolą Pana Jezusa wyrażoną w „wielkim objawieniu”, w piątek po oktawie Bożego Ciała. W tym dniu należało również przystąpić do spowiedzi i Komunii św.

2) Czczyć specjalnym nabożeństwem i Komunią św. pięć piątków następujących bezpośrednio po święcie Najśw. Serca, zwanych „piątkami Serca Jezusowego”.

3) Obchodzić wszystkie piątki Wielkiego Postu, a szczególnie piątki marcowe, odbywając w tych dniach spowiedź i Komunię św. na cześć boleści Serca Pana Jezusa.

4) Oprócz głównej uroczystości Najśw. Serca naznaczone były inne „święta brackie”; Matki Boskiej Bolesnej, wtorek wielkanocny, Wniebowstąpienie oraz św. Jana Apostoła.

5) Należało odprawiać tzw. „Kwinkweny” czyli pięć piątków na cześć Serca Jezusa czy to w osobistej intencji, czy za dusze zmarłych, czy też konających. W pierwszy i ostatni piątek należało przyjąć Komunię św. Zalecano również przystąpić do sakramentów św. w pozostałe piątki.

⁸ Dowód obowiązanej Miłości, Lwów 1773, B.

6) Można było zyskać odpusty za uczestniczenie we Mszy św. o Sercu Jezusa, za udział w publicznej flagelacji w czasie Wielkiego Postu, za obecność na procesji itp.

Porównując statuty brackie na przestrzeni kilkudziesięciu lat, trzeba stwierdzić, że nie ma między nimi zasadniczej różnicy. Praktyki nie były nałożone pod grzechem, a pewne, niewielkie modyfikacje, które dały się zaobserwować w niektórych wspólnotach, dotyczyły tylko drobnych form dewocyjnych.

Formacja duchowa członków bractwa zmierzała do zapalenia w nich gorącej miłości Chrystusa i uczczenie Jego Serca. Zwracano przy tym uwagę nie tylko na własne uświęcenie, ale również na potrzeby drugich, zachęcając do uczynków miłości bliźniego jako szczególnie miłych Sercu Jezusa⁹.

Kościół, przy których istniały bractwa, stawały się ważnymi ośrodkami promieniowania kultu na całą okolicę. Samo założenie konfraterni uważano za formalne zaprowadzenie nabożeństwa. Introvizacja, przeprowadzana bardzo uroczyście, angażowała społeczeństwo danej miejscowości.

Członkowie bractwa mieli zwykle w kościele swoją kaplicę i ołtarz, przy którym odprawiali przepisaną liturgię. Np. u wizytek w Krakowie w czasie niektórych Mszy św. grała orkiestra, przed ołtarzem świeciła się specjalna lampa, a w pięć piątków marcowych i cztery piątki po święcie Najśw. Serca, odprawiano „Suplikacje”.

Przy ołtarzu Serca Jezusa, który był zwykle ołtarzem uprzywilejowanym, zamawiano Msze św. w szczególnie ważnych intencjach. Otrzymywane łaski spisywano i podawano do publicznej wiadomości.

W nabożeństwach brackich uczestniczyli nie tylko członkowie konfraterni, ale również inni wierni. Stanisław Konarski w „Ustawach szkolnych” poleca, aby brała w nich udział młodzież szkolna. Napiw ludu do kościoła w tych dniach był wyraźnie wzmożony.

W całej formacji duchowej członków bractwa uderza żywa więź z Eucharystią. Mieli oni nie tylko adorować Najśw. Sakrament w czasie odbywania „godzin” brackich, wynagradzać za grzechy i zniewagi świata, uczestniczyć w nabożeństwach eucharystycznych, ale przede wszystkich zalecano im częstą Komunię św. W kościołach, przy których istniało bractwo Serca Jezusowego, życie sakramentalne znacznie się ożywiło. Do takiego wniosku można dojść studiując kroniki kolegów jezuickich oraz sprawozdania z prac duszpasterskich zakonu wysyłane do Rzymu z poszczególnych domów. Niektóre źródła zwracają uwagę na fakt, że po wprowadzeniu bractwa wzrosła znacznie liczba przystępujących do spowiedzi i Komunii św.¹⁰

⁹ J. Płochocki, *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego Kazania*, Warszawa 1787, 182n.

¹⁰ Np. w Jarosławiu
w 1732 r. było 46 680 spowiedzi i 43 954 Komunii św.
w 1733 r. „ 49 453 „ 47 706 „

Bractwa rozpowszechniły publiczny kult Serca Jezusa w Polsce. Już P. Wiązkiewicz wprowadzając pierwsze bractwo do kościoła pijarów w Warszawie podkreślił, że pragnie w ten sposób zaprowadzić w Królestwie Polskim publiczną cześć Najśw. Serca, ponieważ jest ona tutaj nieznaną.

Doniosłość roli, jaką odegrały bractwa w rozwoju tego kultu dokumentuje fakt, że na ich istnienie i działalność powoływano się przy wysyłaniu próśb do Stolicy Apostolskiej w sprawie wprowadzenia Mszy św. i brewiarza o Najśw. Sercu¹¹.

W porównaniu z innymi wspólnotami religijnymi zajmującymi się pracą gospodarczą, społeczno-charytatywną, oświatowo-kulturalną czy wychowawczą, bractwo Serca Jezusowego miało charakter ascetyczno-dewocyjny. Nie odcinając się od praktykowania miłości bliźniego w różnych dziedzinach, za główny cel swojej działalności stawiało pogłębienie pobożności i życia chrześcijańskiego. Różniło się od innych konfraternii tego typu tym, że podkreślało przede wszystkim duchowość chrystologiczną. Szerząc nabożeństwo do Najśw. Serca zbliżało ludzi do osoby Jezusa Chrystusa, który w chrześcijaństwie zajmuje miejsce centralne.

Kraków

KS. CZESŁAW DRAŻEK SJ

w 1734 r.	„	37 301	„	42 121	„	
w 1742 r.	„	55 686	„	58 696	„	ARSI, Pol. 63, Litt.
An. 1733—40, Coll. Jaroslaviën.						

¹¹ N. Nilles, *De rationibus Festorum Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae*. T. I, Oeniponte 1875, 98, 149, 127.

Ks. Tarsycjusz Sinka CM

DZIEJE I CHARAKTERYSTYKA POLSKICH PIEŚNI NABOŻNYCH KU CZCI ŚWIĘTEGO JÓZEFA

Polskie pieśni pobożne ku czci św. Józefa pojawiły się w połowie XVII wieku. Był to okres rozwoju kultu św. Józefa, okres organizowania specjalnych nabożeństw ku jego czci. W ich skład między innymi wchodziły pieśni.¹ W porównaniu z innymi krajami chrześcijańskimi, zwłaszcza Niemcami, gdzie pieśni nabożne w języku ludowym pojawiły się najwcześniej, Polska nie była tutaj krajem zapóź-

¹ T. Sinka, *Najstarsze polskie pieśni nabożne ku czci świętego Józefa*, Gorzowskie Wiadomości Kościelne 19 (1976) 330—338.

nionym. Według Wilhelma Bäumknera pierwsza niemiecka pieśń nabożna ku czci św. Józefa „Mit Frewd heb ich zu loben an” pochodzi z lat 1649 i 1676.² W języku polskim natomiast pieśń „Witay Oycze Stworcy Twego” pochodzi z 1660 roku³. Może to być nawet rok 1645, gdy uwzględni się Godzinki o św. Józefie⁴, których hymn „Józefie z pokolenia Dawida wybrany” śpiewano także osobno jako pieśń nabożną. Odtąd zasób polskich pieśni nabożnych ku czci św. Józefa stale wzrastał. Z trzech ubiegłych wieków zachowało się ich ponad osiemdziesiąt. Zaledwie kilka z nich śpiewa się nadal po kościołach. Wszystkie natomiast stanowią materiał do badań nad kultem św. Józefa w Polsce⁵.

W swojej treści polskie pieśni nabożne ku czci św. Józefa, zależnie od czasu ich powstania, odzwierciedlają różne prądy duchowości chrześcijańskiej. Teksty starszych pieśni cechuje zwrot do Pisma św. i pewien pesymizm w stosunku do natury ludzkiej.

Religijność oparta na Piśmie św. zaczynała pojawiać się już w początkach XVI wieku. Zatriumfowała jednak dopiero po soborze trydenckim pod wpływem reformacji, która w dziedzinie religii w imię zasady sola scriptura odrzucała wszystko, czego nie zawiera Pismo św.⁶ Stąd proza kaznodziejska baroku, hagiografia i liryka obfitowały w cytaty z Pisma św.⁷ Sebastian Grabowiecki († 1607) z Biblii i Ojców Kościoła czerpał motywy do swojej poezji⁸. Kaznodzieje: Justyn Zapartowicz, Adam Opatowczyk i inni⁹, materiał czerpali z Biblii, nauki Ojców Kościoła i teologów. Wreszcie polskie pieśni nabożne ku czci św. Józefa, jakie pojawiły się w okresie baroku, mają charakter biblijny i teologicznie poprawny¹⁰. Opiewają one św. Józefa jako potomka Dawida (Mt 1, 1—16. 20; Łk 2, 4; 3, 23—31), jego wyniesienie do godności małżonka Maryi (Mt 1, 19; Łk 1, 27), tajem-

² W. Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, II, Freiburg i. Br. 1883, 156.

³ *Dobra myśl wesolego sumienia (rhythmy polskimi wy...na) przez Adama z Konarzewa Konarzewskiego na większą chwałę Bożą roku 1660*. Rkp. 59, Biblioteka Karmelitanek w Krakowie na Wesołej. Tekst w nawiasach mocno zniszczony.

⁴ *Cfjicium abo Godzinki Iozepha S. Patryarchy y Oblubienca Naświetszey Panny*, Kraków 1645, A. Piotrowczyk.

⁵ T. Sinka, *Materiały do kultu świętego Józefa w polskich pieśniach nabożnych*. Cościkowo-Paradyż 1973 (maszynopis).

⁶ K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, w: *Księga Tyśiąclecia katolicyzmu w Polsce*, I, Lublin 1939, 330.

⁷ J. Rytel, *Barok*, w: *Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu*, Warszawa 1975, 213.

⁸ Tamże, 134.

⁹ K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Lublin 1962, 123.

¹⁰ Należą tu na przykład pieśni: „Józefie z pokolenia Dawida wybrany” i „O Józefie uwielbiony, z krwi Dawida ozdobiony”.

nicę cudownego poczęcia, która była przyczyną jego bolesnej rozterki (Mt 1, 18—25) i jej wyjaśnienie (Mt 1, 19), wędrówkę do Betlejem i narodzenie Zbawiciela (Mt 2, 18—25; Łk 2, 1—7), ofiarowanie Dzieciątka w świątyni i epizod z Symeonem (Łk 2, 22—38), pokłon pasterzy (Łk 2, 8—20), hołd magów (Mt 2, 1—12), ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13—18), powrót do Nazaretu (Mt 2, 19—23; Łk 2, 39—40), zagubienie i odnalezienie dwunastoletniego Jezusa (Łk 2, 41—50) oraz życie w Nazarecie (Łk 2, 51—52).

Postawę raczej pesymistyczną w stosunku do natury ludzkiej zajęł św. Ignacy Lojola i jego zakon. Rozwinęła się ona pod wpływem mistyki niderlandzkiej. Spowodowała silny zwrót woli do Boga. Ten sam pesymizm przymierza o zabarwieniu indywidualistycznym wystąpił w zakonie karmelitańskim, zreformowanym przez św. Teresę od Jezusa i św. Janę od Krzyża¹¹. Do Polski ten typ pobożności sprowadzili jezuita i karmelici. Przyczyniły się do tego również tłumaczenia dzieł Ludwika z Grenady, Teresy od Jezusa i Jana od Krzyża. Pogardzanie sobą i całkowite oddanie się Bogu, to naczelne jakby hasła tego nurtu. Uwydatniły się one w liryce religijnej. Przykładem może być liryka ks. Józefa Baki, w której serce człowieka porównuje on do chlewa. W jednym z monologów lirycznych pisze: „Uczyń mnie gąbką czy miotłą Twoją”. Podobnie pisze Beniowska: „Obym się mogła stać ja pieluchami”¹². Z tego okresu zachowało się kilka pieśni nabożnych ku czci św. Józefa, które reprezentują ten typ pobożności¹³. Na przykład w pieśni „Józefie Święty Boga Wcielonego” autorka, prawdopodobnie karmelitanka, pisze: „Pragnie stajenki między bydłętami, Ktosz ja bydłę z jego affektami”¹⁴. Pieśni te nacechowane efektywną i manieryczną czułościowością nie weszły do repertuaru pieśni żywych.

Niektóre pieśni polskie nabożne ku czci św. Józefa zawierają akcenty patriotyczne. Jest to moment charakterystyczny dla duchowości polskiej. W świadomości społeczeństwa polskiego patriotyzm i katolicyzm szły w parze. Treści religijne zespalały z wartościami patriotycznymi, ze służbą dla ojczyzny. Nic więc dziwnego, że znalazło to swój wyraz także w pieśniach nabożnych ku czci św. Józefa, pochodzących zwłaszcza z okresu rozbiorów Polski¹⁵.

¹¹ K. Górski, *Od religijności*, 68.

¹² A. Gwóźdź, *Koleśda poetyczna doby Oświecenia*, Znak 27 (1975) 1509.

¹³ Np.: „Witay Iozefie Krolow Osobo”, Iozefie Święty Boga Wcielonego”, „Iozefie z pokolenia Dawida zrodzony”.

¹⁴ *Pieśni różne, wyjęte z różnych Cancyonatów o Bozym Narodzeniu, o Męce Pańskiej y insze wszelkiego czasu służące w iedno zebrane Roku Pańskiego 1744-tego na chwałę Panu Bogu, Pannie Przenajświętszey*. Rkps 112, Biblioteka Karmelitanek w Krakowie na Wesolej.

¹⁵ Np.: „Witay Iozefie, kochany Patronie”, „Szczęśliwy, kto sobie Patrona” (o św. Józefie Kaliskim), „Józefie święty, spójrz na nas z nieba”, „O Strózu Boży”.

Nowsze pieśni ku czci św. Józefa coraz bardziej zatracają charakter biblijny. Przeważa w nich charakter błagalny. Żywotne sprawy człowieka wychodzą na plan pierwszy. Nie ma prawie takiej potrzeby duchowej czy doczesnej, która nie znalazłaby w nich odbicia. Cechuje je ogromne zaufanie do „potężnego Patrona” i „Szafarza łask Boskich”. Można mu zaufać, skoro sam Bóg powierzył mu swoje Syna.

Na dalszym nieco planie mieści się w pieśniach idea naśladowania cnót św. Józefa, zwłaszcza jego miłości do Boga i bliźniego, czystości, prawości, wierności i posłuszeństwa.

W formie poetyckiej i modlitewnej lud otrzymywał w pieśniach syntezę danych biblijnych i dorobku tradycji w zakresie józefologii wraz z ideałem życia w służbie Boga i bliźniego.

Gościkowo-Paradyż

KS. TARZYCJUSZ SINKA CM

„Postać Józefa — robotnika zaabsorbowała w czasach ostatnich liturgię tak bardzo, że nawet jakby przesłoniła tę ideę, która wraz z kultem Józefowego ojcostwa w rodzinie nazaretańskiej kazała widzieć w nim także opiekuna — poniekąd ojca — całego Kościoła. Ten, który był za swego życia ziemskiego opiekunem Chrystusa historycznego, musi być teraz w swym życiu chwalebny opiekunem Chrystusa mistycznego, tj. Kościoła. Ta wspaniała myśl liturgii związana z dawniejszym świętem obchodzonym w środę po drugiej niedzieli po Wielkanocy..., myśl pełna głębi i zarazem jakiejś szczególnej wyrazistości teologicznej, teraz jakby ustąpiła na drugi plan wobec społecznej roli św. Józefa. Widać, że Kościół wciąż jest w trakcie odczytywania tej postaci, że wciąż odnajduje w niej bogactwo zrazu nieznanne lub raczej nie ujawnione, dzieje ludzkości też na swój sposób do tego pomagają”.

Karol kard. Wojtyła, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, Kraków 1979, 83—84.

JAN WILSON, *The Turin Shroud*. London (Victor Gollancz Ltd.) 1978, str. 14—272 (+ 40 stronlic ilustracji).

W ostatnich czasach wzmożło się znacznie zainteresowanie Całunem Turyńskim, o czym świadczy m. in. to, że ponad 3 miliony ludzi odwiedziło tę relikwię podczas jej ostatniego publicznego wystawienia we wrześniu 1979 r. Idąc za tym zapotrzebowaniem I. Wilson przedstawia obecny stan badań naukowych mających za przedmiot Całun Turyński.

Momentem przełomowym, kiedy to Całunem zajęły się nauki eksperymentalne ze zwiększonym zainteresowaniem, było pierwsze w historii sfotografowanie go 28 maja 1898 r. przez Secondo Pia. Okazało się wtedy, że sam Całun jest swego rodzaju negatywem, i dopiero przez odwrócenie z negatywu nabiera pełnej wymowy i cech autentyczności, tzn. stosownie do dawnych wierzeń Całun jest tym płótnem, na którym pozostały ślady po owiniętym w nim Ciele Pana Jezusa zdjętym z krzyża i złożonym w grobie. Ta fotografia spowodowała, że np. prof. Yves Delage, sam agnostyk, ale z pozycji profesora anatomii porównawczej na Sorbonie Paryskiej, bronił autentyczności Całunu wobec Akademii Francuskiej (1902 r.). Jego głównymi argumentami były ślady po biczowaniu, po koronie cierniowej i miejsca przebiccia gwoźdźmi.

W maju 1931 r. Całun był ponownie wystawiony na widok publiczny i wtedy sfotografował go Giuseppe Enrie, fachowy fotograf. Uzyskał on jeszcze lepsze wyniki „negatywu”.

W czerwcu 1969 r. Całun został pokazany specjalnej komisji wyznaczonej przez Kard. Pellegrino z Turynu i po raz pierwszy wykonano jego zdjęcia kolorowe (fotografował Giovanni Battista Judica-Cordiglia).

22 i 23 listopada 1973 r. Całun został udostępniony telewizji i prasie, jak też badaniom mikroskopowym i światłem infraczerwonym. Wtedy też dr Max Frei, kryminolog z Zurychu w Szwajcarii, pobrał próbki mikropyłków znajdujących się na Całunie. Na następny dzień przystąpiono do znacznie dalej idących badań: stosownie do pozwolenia księcia Umberto di Provana di Collegno, prawnego właściciela Całunu, pobrano „minimalne próbki” Całunu. Było ich siedemnaście i stanowiły je delikatnie wyciągnięte nitki z różnych części Całunu w ten sposób, że nie zostawiło to żadnego widzialnego śladu. Dwie największe próbki — jedna o wymiarach 40 mm × 13 mm i druga 40 mm × 10 mm — zostały pobrane z krawędzi Całunu.

Wyniki badań były następujące: dr M. Frei stwierdził, że na Całunie znajdują się pyłki roślin, która wyłącznie rośnie w okolicy doliny Jordanu, jak też pyłki roślin z terenu Turcji (głównie stepu w Anatolii). Były też pyłki ośmiu gatunków roślin rosnących w basenie Morza Śródziemnego (Włochy i Francja).

Badania nici Całunu, wykonane głównie przez prof. G. Raes'a z Gandawy (Belgia), wykazały m. in., że Całun jest tkaniną lnianą wykonaną techniką znaną w Syrii w I w. po Chr. (podobne tkaniny znaleziono w Palmyrze). Przy dokładniejszym badaniu wykryto jeszcze, ku ogólnemu zaskoczeniu, ślady bawełny. Ale wiadomo, że bawełna była znana w okolicach Palestyny za czasów Chrystusa, i to właśnie gatunek wykryty na Całunie (*Gossypium herbaceum*). Ważne jest, że nie znaleziono śladów wełny, gdyż według przepisów Miszny żadnemu Żydowi nie wolno było mieszać wełny z innymi tekstyliami.

Badania dotyczące śladów krwi, wykonane w Turynie i Modenie, wykazały, wbrew nadziejom, że nie ma najmniejszego śladu hemoglobiny nawet w miejscach, gdzie krew powinna się była najwięcej zebrać. Ten fakt tłumaczy się tym, że Całun w 1532 r. w Chambéry był w pożarze i wysoka temperatura mogła spowodować wyparowanie cząsteczek krwi. I. Wilson wyraża też przypuszczenie, że krew mogła wyparować w momencie zmarłych wystąpienia Jezusa, gdyż jego zdaniem w tym momencie zaszła reakcja podobna do małego wybuchu nuklearnego.

Po przedstawieniu ostatnich badań fizykalnych nad Całunem autor przystępuje do problemu najbardziej kontrowersyjnego: jak wyglądała historia Całunu, zwłaszcza przed 1453 r. kiedy to Całun stał się własnością rodziny Savoy, przodków księcia Umberto. Autor wykazuje całą swą maestrię w rekonstrukcji historii Całunu. Oto jej zarys:

Toparcha Edessy (obecnie Urfa w Turcji) — Abgar V, nawrócił się na chrześcijaństwo po cudownym uleczeniu (por. Euzebiusz z Cezarei, Hist. Kośc. 13). Stało się to pod wpływem tajemniczego „portretu”, którym najprawdopodobniej był Całun przyniesiony przez jednego z 72 uczniów Pana Jezusa. Około 57 r. Całun został ukryty w niszy nad bramą zachodnią Edessy, gdyż wybuchły prześladowania chrześcijan za Ma'nu VI. W 525 r. Całun przypadkowo odnaleziono ponownie, lecz nikt nie zdawał sobie sprawy, czym on jest właściwie. Został on następnie w 944 r. przewieziony do Konstantynopola i tam widziało go wielu w formie tzw. „Mandylionu” — tzn. Całun został tak poskładany, że widoczne było tylko odbicie twarzy, gdy reszta Całunu była pokryta ozdobami. Od tego czasu ikony konstantynopolitańskie nabierają specyficznych cech — wyraźnie pod wpływem Całunu.

W 1204 r. krzyżowcy złupili Konstantynopol i wtedy „Mandylion” zaginął. Prawdopodobnie dostał się on w ręce zakonu rycerskiego Templariuszy, gdzie był czczony w ukryciu. 19 marca 1314 r. Wielki Mistrz Templariuszy, Jakub de Molay, razem z Geoffrey'em de Charnay zostali spaleni na stosie jako heretycy, a Całun dostał się w ręce rodziny Geoffrey'a de Charnay. Jedną ze spadkobierczyń, Jeanne, prawdopodobnie w 1357 r. wystawiła Całun do publicznej adoracji. Od tego momentu historia Całunu, jakkolwiek czasami powikłana, nie daje powodów do wątplenia.

I. Wilson opisuje Całun i jego historię bardzo przekonująco, choć nie tak trudnościami. Omawia wszystkie poważniejsze kwestie związane z Całunem, począwszy od biblijki, przez historię, kończąc na najnowszych rezultatach badań medycznych i chemiczno-fizycznych. Przez to jego książka staje się swego rodzaju „encyklopedią syndonologii”. Kończy jednak tymi słowami: „Wbrew nadziejom Całun jeszcze nie dostarczył nam w pełni dowodów przekonujących... Ale nie można powstrzymać się od przypuszczenia, że odegra on jeszcze swą rolę i że jego godzina nadchodzi” (str. 212).

I. Wilson podziela nadzieje wyrażone przez amerykańskich uczonych, którzy na Konferencji Naukowej na temat Całunu, odbytej w Albuquerque (New Mexico, USA od 23 do 24 III 1977) domagali się dalszych badań za pomocą najnowszych metod naukowych: metodą Carbon 14, metodą spektroskopii, jak też za pomocą mikro-densytometru i innych najnowszych metod, które stosowano narazie półowicznie (np. dr J. Jackson zastosował spektroskopię do kolorowych zdjęć Całunu, a nie samego Całunu, a mimo to uzyskał doskonały obraz przestrzenny).

Książka I. Wilsona zestawia nie tylko dotychczasowe wyniki badań, ale też sama staje się dalszym krokiem na drodze postępu naszej wiedzy o Całunie Turyńskim.

RAYMOND E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York-Ramsey-Toronto 1979, 204.

Poczynając od 1959 r., R. E. Brown systematycznie publikuje wyniki swych badań i refleksji na temat czwartej Ewangelii i listów Janowych. Pełne i oryginalne ujęcie problematyki czwartej Ewangelii zaprezentował on w dwutomowym komentarzu w serii *The Anchor Bible* (1956 i 1970 r.), a podsumowaniem badań nad listami Janowymi będzie komentarz w wymienionej serii, który ma się ukazać w roku bieżącym. Omawiana książka stanowi pomost między obydwoma komentarzami. Autor wyjaśnia w niej swoje poglądy na temat historii wspólnoty Umilowanego Ucznia.

Na książkę składa się krótka przedmowa (s. 5—7), opis treści (s. 9—11), wstęp (s. 13—24), cztery rozdziały przedstawiające kolejne fazy rozwoju chrześcijaństwa Janowego (s. 25—164), podsumowanie historii wspólnoty Janowej (s. 166—167), zestawienie różnych ugrupowań religijnych w zasięgu Kościoła Janowego (s. 168—169), dodatek na temat nowszych rekonstrukcji historii Kościoła Janowego (J. L. Martyn, G. Richter, O. Cullmann, M.-É. Boismard, W. Langbrandtner — s. 171—182), drugi dodatek na temat roli kobiet w czwartej Ewangelii (s. 183—198) oraz dwa indeksy: bibliograficzny (s. 199—200) i rzeczowy (s. 201—204).

We wstępie autor porusza problem i metodę wyodrębnienia eklezjologii Janowej w czwartej Ewangelii, precyzując pojęcie wspólnoty Umilowanego Ucznia. Wychodzi on z założenia, że materiał czwartej Ewangelii (tradycje, źródła i redakcje) pochodzi z łona wspólnoty Janowej i dlatego zawiera informacje na temat historii i struktury tej wspólnoty. Jednak w odróżnieniu od Wellhausena i Bultmanna, dla których czwarta Ewangelia pierwszorzędnie stanowi odbicie sytuacji kościelnej, a tylko drugorzędnie historii Jezusa, Brown trzyma się poglądu, że Ewangelia tylko drugorzędnie dostarcza nam danych na temat sytuacji kościelnej z okresu jej redakcji i z prehistorii.

R. E. Brown wyróżnia cztery fazy w rozwoju chrześcijaństwa Janowego: fazę preewangelijną, fazę redakcji czwartej Ewangelii, fazę redakcji listów Janowych i fazę po napisaniu listów. Pierwsza faza (s. 25—58) obejmuje początki wspólnoty Janowej oraz jej relacje do judaizmu koło połowy I w. Punktem wyjścia do rekonstrukcji pierwszej fazy są badania J. L. Martyna (przedstawione głównie w dziele *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville 1968) dotyczące śladów konfrontacji Kościoła Janowego z oficjalnym judaizmem po 70 r. w czwartej Ewangelii. Ewangelia Janowa suponuje wyłączenie wyznawców Chrystusa z synagog (9, 22; 16, 2), które miało miejsce koło 85 r. na synodzie w Jamni. Według Browna w Ewangelii są również ślady dyskusji między wyznawcami Chrystusa a judaizmem sprzed 70 r. Pierwotną macierz wspólnoty Janowej stanowiła żydowska grupa wyznawców Jezusa wywodząca się z kół Jana Chrzciciela. Wypracowała ona tzw. niższą chrystologię, która polegała na aplikacji do Jezusa mesjańskich tytułów ze Starego Testamentu i z literatury międzytestamentowej. Ważnym wydarzeniem w rozwoju wspólnoty Janowej było przyjęcie do niej Hellenistów i Samarytan, którzy wnieśli ze sobą radykalne poglądy na temat kultu świętynnego i tzw. wyższą chrystologię, polegającą na uwydatnieniu bóstwa Jezusa. Już w fazie preewangelijnej wspólnota Janowa, rozwijająca się w łonie judaizmu, miała znamiona uniwersalistyczne, gdyż była otwarta zarówno na Samarytan, jak i na pogan.

Drugą fazę chrześcijaństwa Janowego (s. 59—91) wskazuje horyzont kościelny głównej redakcji czwartej Ewangelii (koło 90 r.). W czwartej Ewangelii wspólnota Janowa znajduje się w konfrontacji z judaizmem oficjalnym, światem i kołami Jana Chrzciciela. W tej fazie również chrześcijaństwo jest zróżnicowane; obok wspólnoty Janowej występują krypto-

chrześcijanie (np. 12, 42), chrześcijanie pochodzenia żydowskiego o wierze chwiejnej (np. 6, 60—66; 8, 31 mn.) oraz chrześcijanie Kościołów apostołskich. Kościoły Janowe wykazują pozytywne nastawienie do innych grup apostołskich, ale mają wobec nich świadomość pewnej wyższości. Symbolizuje to postawa Umiłowanego Ucznia wobec Piotra. Umiłowany Uczeń — według Browna — jest postacią historyczną, różną od ewangelisty i prawdopodobnie różną od Jana syna Zebedeusza (w komentarzu identyfikuje go z Umiłowanym Uczniem z Janem apostołem).

Trzecią fazę (s. 93—144) reprezentują listy Janowe (ok. 100 r.), które informują nas o rozłamie we wspólnocie Janowej (por. 1 J 2, 19). Zdaniem Browna rozłam ten dokonał się na tle interpretacji czwartej Ewangelii w sprawach chrystologii, etyki, eschatologii i pneumatologii. Listy wskazują na znaczne powrodozenie secesjonistów (1 J 4, 5), przestrzegają przed fałszywymi nauczycielami (1 J 2, 27; 2 J 10—11) i starają się zacieśniać więzy między wiernymi oraz skupić ich wokół Prezbitera.

W czwartej fazie chrześcijaństwa Janowego (s. 145—164) następuje jego podział na dwie grupy. Secesjoniści zrywają więzy z bardziej konserwatywną grupą Prezbitera i zostają później wchłonięci przez takie herezje, jak doketyzm, gnostycyzm, Keryntosa i Montana. Oni pierwsi szeroko rozpowszechnili czwartą Ewangelię, gdyż w jej chrystologii i pneumatologii widzieli uzasadnienie swoich pozycji. Natomiast wspólnota Prezbitera zanurza się w tym, co Ignacy Antiocheński nazywa „Kościołem katolickim”, który rozpowszechnia wyższą chrystologię wspólnoty Janowej, ale nie eksponuje jej doktryny o Paraklecie, włączając ją w strukturę autorytatywnego nauczania Kościoła.

Z pobieżnego przeglądu tematyki książki Browna można zauważyć, że podaje on przejrzystą rekonstrukcję historii Kościoła Janowego w oparciu o wnikliwe odczytanie danych czwartej Ewangelii i listów Janowych. Wprawdzie w tej rekonstrukcji chrześcijaństwa Janowego wiele punktów ma charakter hipotetyczny, ale fachowa analiza tekstów, obiektywna i konstruktywna krytyka poglądów innych autorów oraz kompleksowe potraktowanie problemu, umacnia czytelnika w przekonaniu, że nakreślona linia rozwojowa wspólnoty Umiłowanego Ucznia jest realna i prawdopodobna.

Kraków

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

WALTER BEYERLIN (wyd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Berlin 1978, s. 303.

Jest to jeden z tomów uzupełniających komentarz do ST: *Das Alte Testament Deutsch*. Po wprowadzeniu wydawcy W. Beyerlin'a (s. 21—28) zostały zaprezentowane i podane w tłumaczeniu niemieckim następujące grupy tekstów: Teksty egipskie (H. Brunner, s. 29—93), mezopotamskie (H. Schmökel, s. 95—168), hetyckie (C. Kühne, s. 169—204), ugaryckie (K. H. Bernhardt, s. 205—243) i północnosemickie z I tysiąclecia przed Chr. (E. Lipiński, s. 245—284). Książka zawiera ponadto: wykaz ilustracji w tekście (s. 13—14), wykaz skrótów (s. 15—18), słowniczek pojęć i terminologii związanej z tematem publikacji (s. 19—20), skorowidz rzeczowy (s. 285—293), skorowidz tekstów biblijnych (s. 294—303) oraz 4 fotografie dochowanych zabytków literackich Starożytnego Wschodu.

W. Beyerlin w swoim bardzo szczegółowym wprowadzeniu do całości prezentuje profil niniejszego wyboru tekstów (wyłącznie teksty związane z religią), uzasadnia dokonany wybór (teksty podstawowe, pominięte

w innych opracowaniach tego typu, niedawno dopiero opublikowane) i charakteryzuje odrębności analogii w porównaniu z poprzednimi publikacjami tego rodzaju (Jirku, Gressmann, Pritchard, Galling, Thomas). Wstęp Beyerlin'a zawiera ponadto objaśnienie samej techniki opracowania odnośnie wprowadzenia do tekstu, jego tłumaczenia, wydań oryginalnych, literatury, przypisów. Teksty poszczególnych religii zostały w zasadzie podane w sposób jednolity, zgodnie z ustalonymi przez wydawcę założeniami. Na początku każdej grupy tekstów znajdujemy wprowadzenia do religii i literatury danego kręgu kulturalnego, a następnie same teksty uporządkowane według rodzajów charakterystycznych dla danej literatury. Najczęściej najpierw idą teksty mitologiczne, potem kulturowe, literatura mądrościowa itd. Każdy z przetłumaczonych tekstów jest poprzedzony często dość obszernym wprowadzeniem zawierającym: dane dotyczące oryginalnego wydania tekstu, umiejscowienie danego tekstu w ramach większej całości, literaturę na jego temat i paralele starotestamentalne.

Omawiany wybór tekstów religijnych Starożytnego Wschodu może być przydatny w studium ST z kilku co najmniej powodów.

Antologia Beyerlin'a zawiera z bogatej literatury Starożytnego Wschodu teksty dla nas najważniejsze, bo religijne. Podstawowe teksty (Hymn Amenofisa IV, Mądrość Amenemope, inskrypcja Meszy, ugarycki cykl o Baalu) zostały przedstawione w całości lub w obszernych fragmentach. Na szczególną uwagę zasługują te teksty, które zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach przyczyniły się do ożywienia badań nad związkami pomiędzy ST a religiami narodów ościennych (teksty prorockie z Mari, traktaty przymierza z terenu Syrii).

Lektura przetłumaczonych tekstów religijnych Starożytnego Wschodu dobitnie świadczy o tym, że religia izraelska musiała nieustannie zmagać się o zachowanie swojej tożsamości. Wskutek swojego położenia geograficznego Izrael stale narażony był na oddziaływanie starszych i będących na wyższym poziomie kultur orientalnych. Nic więc dziwnego, że pewne wątki występują we wszystkich religiach tego regionu. Często podobieństwa dotyczą nie tylko wyobrażeń o Bogu, motywów, struktury, ale także uwidaczniają się nawet w podobnych sformułowaniach literackich. Zauważamy znaczną zbieżność np. pomiędzy literaturą egipską a ST w zakresie wymagań moralnych (utwory mądrościowe. Księga Umarłych). Do bardzo wielu tekstów biblijnych znajdujemy bliższe lub dalsze analogie w tekstach Egiptu, Mezopotamii, Syrii. Mimo tych zewnętrznych a czasem i treściowych podobieństw, porównywanie tekstów biblijnych z pozabiblijnymi uświadamia jednocześnie jak bardzo Izraelici górowali nad swoimi sąsiadami w swoich wyobrażeniach o Bogu (transcendencja, świętość, bliskość wobec świata i ludzi).

Warte podkreślenia w niniejszym wyborze jest bardzo szczegółowe i sumienne opracowanie wstępów do przetłumaczonych tekstów. Poszczególne autorzy z niezwykłą drobiazgowością przytaczają tu te teksty ST, w których można się depatrywać pewnych podobieństw w ideach, wyobrażeniach czy sformułowaniach. Na szczególną pochwałę zasługują tu opracowania Brunner'a i Lipińskiego. Są one świadectwem dobrej znajomości problematyki i wielkiej docieklowości w konfrontowaniu tekstów biblijnych z pozabiblijnymi.

Wobec nielicznych, trudno dostępnych i nieuwzględniających nowszych odkryć polskich tłumaczy tekstów Starożytnego Wschodu (Szczepański, Śmieszek, Bromski, Schorr) i prawie nieosiągalnych obcojęzycznych antologii tego rodzaju (Gressmann, Pritchard), wydanie Beyerlin'a może się okazać najłatwiejszym do zdobycia. Ukazało się ono bowiem w NRD w wydawnictwie Evangelische Verlagsanstalt Berlin.

Jeśli idzie o mankamenty to zauważa się ich niewiele. Dziwi najpierw brak jakiegokolwiek tekstu traktatów hetyckich tak ważnych w zrozumieniu p zymierza synajskiego. Ponadto brak wzmianki o pracy Westerman'a *Das Loben Gottes in den Psalmen*, choć autor opracowania posługuje się terminologią wprowadzoną przez niego (s. 58). Wątpliwa wydaje mi się celowość zamieszczenia tekstów hetyckich nr 3 i 4. Są dość obszerne, a związek z religią ST nikły.

Lektura omawianej publikacji uświadamia nagłą potrzebę sporządzenia polskiego tłumaczenia przynajmniej najważniejszych tekstów Starożytnego Wschodu mających związek z Biblią.

Pawłów

KS. ANTONI DREJA

BETEN MIT DER KIRCHE, *Hilfen zum neuen Stundengebet*. Herausgegeben von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1978, s. 128.

Problematyka modlitwy kapłańskiej jako specjalnego zadania związanego z funkcją i posługą kapłańską w Kościele rzymskim, stanowi bez wątpienia ogromnie interesujące zagadnienie na płaszczyźnie teologiczno-histerycznej. Oczywiście nie można jednak zapomnieć, czy pominąć jej głównych, praktycznych funkcji ascetyczno-pastoralnych, czy mówiąc bardziej ogólnie zbawczych w sensie indywidualnym i wspólnotowym. Stanowi ona bowiem znak codziennego życia Kościoła w jego wymiarze powszechnym i apostołskim.

W ramach wydawanych, przez Sekretariat Konferencji Episkopatu Niemiec, pomocy teologiczno-pastoralno-ascetycznych ukazała się także praca poświęcona problematyce odnowy liturgii brewiarzowej, pt. *Beten mit der Kirche*. Prezentowana praca, po krótkim wprowadzeniu, podzielona została na dwie części. Pierwsza poświęcona została problematyce teologiczno-bibliicznej wspomnianej modlitwy. Na całość zawartości treściowej tej części składają się wypowiedzi, w formie krótkich artykułów, następujących autorów: F. Steinmetza, K. Hemmerle'a, P. J. Cordesa, A. Deisslera, J. Riefa, L. Bertscha, W. von Arxa, K. Fütterera i B. Fischera. Autorzy zwracają uwagę najpierw na elementy samej modlitwy jako takiej, a następnie na jej specyficzną formę oficjalnej modlitwy Kościoła sprawowanej normalnie przez kapłanów, zakonników oraz zakonnice. Bardzo interesujące jest opracowanie poświęcone odpowiedzi na pytanie, jak dziś można modlić się psalmami. Wielu autorów bardzo wyraźnie akcentuje wspomniane na wstępie elementy pastoralne, zwłaszcza w odniesieniu do wspólnoty parafialnej, nie mówiąc oczywiście o całym Kościele. Relacja tych dwu rzeczywistości zbawczych, szczególnie mająca miejsce w kapłanie, musi stanowić także czynnik wpływający na jego osobiste życie i całość sfery ascetyczno-moralnej.

Część druga poświęcona została praktycznym uwagom związanym z modlitwą godzin. Składają się na nią krótkie wypowiedzi następujących autorów: G. Heinemanna, J. Geradsa, G. Stadelera, M. F. Winanda, A. Bremsa, M. Entricha i H. Hauga. Poszczególne wypowiedzi nacechowane są bardzo często ściśle osobistymi przeżyciami czy spostrzeżeniami z własnej praktyki modlitwowej czy to kapłańskiej, czy też zakonnej. Są to nie tylko uwagi natury ascetyczno-moralnej lecz także i formalnej czy wręcz „technicznej”. Całość pracy zamyka krótki dodatek zawierający cztery wypowiedzi odnoszące się do modlitwy.

Prezentowane opracowanie stanowi bogaty przegląd problematyki odnoszącej się do modlitwy kapłańskiej. Wiele problemów zostało jednak tylko zasygnalizowanych. Wymagają one osobistej lektury, w której pewnym ułatwieniem informacyjnym mogą być dość liczne przypisy. Praca ta wydaje się, iż może oddać także pewne usługi świeckim katolikom, którzy pragną pogłębić swe życie religijne, m. in. przez praktykę, w pewnym tylko wymiarze, modlitwy godzin. Może warto by pokusić się o przegląd niektórych artykułów w oficjalnych miesięcznikach diecezjalnych. Wydaje się to tym bardziej uzasadnione, że w Polsce aktualnie przeżywana jest reforma modlitwy godzin.

Worms-Pfeddersheim

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

Ks. ZENON KALINOWSKI, *Rozważania o św. Józefie*, W-wa 1979, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, str. 168.

Powyższe rozważania powstały w cieniu kolegiaty w Kaliszu, który od wieków jest stolicą kultu św. Józefa w Polsce. Ich autor był wieloletnim duszpasterzem młodzieży, proboszczem i kustoszem tegoż sanktuarium, pieczołowicie gromadząc i przechowując rozmaite pamiątki historyczne dotyczące kultu św. Józefa. Także osobiście przejął się głęboką czcią dla wiernego Opiekuna Chrystusa, pragnąc ją zaszcześcić w swoich wychowankach, wśród miejscowych parafian i licznie przebywających pielgrzymów.

W słowie wstępnym autor wyjaśnia, że jego skromne rozważania zrodziły się z potrzeby własnego serca i są rezultatem wielu przemyśleń oraz wygłaszanych w ciągu długich lat nauk i konferencji. Mają też one stanowić pomoc dla kapłanów w ich pracy duszpasterskiej.

Życie, zadania, cnoty i kult św. Józefa przedstawiono w omawianej książce w formie 31 rozważań, uzupełniając je zarysem historycznym dziejów obrazu Świętej Rodziny w kolegiacie kaliskiej oraz związanego z nim kultu Oblubieńca Bogarodzicy.

Poznań

KS. STANISŁAW RUMIŃSKI