

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXXIV

1981

A R T Y K U Ł Y

Ks. Michał Peter

PSAŁTERZ W WERSJI JANA Z CZARNOŁASU

Jan Kochanowski zajmował się poważnie tylko jedną Księgą biblijną, tj. Psalterzem.* Niewątpliwie znał on całą Biblię, a szczególnie Lamentacje Jeremiasza, które w jakiejś mierze wpłynęły na formę i ducha jego *Trenów*. Jednakże tylko Psalmy znalazły się na warsztacie mistrza Jana. W niniejszym artykule będzie mnie interesowało w szczególności pytanie o stosunek przekładu Psalmów Kochanowskiego do tekstu oryginalnego i jego przekładów.

CEL PRZEKŁADU

Za wiedzą Zygmunta Augusta, będąc jeszcze na dworze królewskim, rozpoczął Kochanowski tłumaczyć Psalmy już przed rokiem 1567. W roku 1571, w liście do sekretarza królewskiego Stanisława Fogelwedera, donosi K., że na najbliższy Sejm postara się dla króla o 30 Psalmów: „bych zaś w nieprawdzie nie został”. Z tego wolno wnioskować, że mistrz Jan przyrzekł Psalterz królowi. Ale nie był

* Referat wygłoszony dnia 19 XI 1980 r. na Sympozjum w Archiwum Archid. w Poznaniu w 450-lecie urodzin Jana Kochanowskiego.

to zapewne jedyny cel przystąpienia do tej pracy. Znając szczerą pobożność Kochanowskiego wolno przypuszczać, że świadom ważnej roli, jaką odgrywały Psalmy w życiu Kościoła, chciał dać katolikom polskim piękny tekst modlitewny; piękniejszy, niż był nim — wówczas już rozpowszechniony wśród polskich protestantów — Psalterz Jakuba Lubelczyka z roku 1558.

Czy jednak w swej pracy zamierzał też Kochanowski „zlaicyzować” Psalterz? I czy wolno mówić, iż pierwotny oryginał Psalterza był laicki, lecz Wulgata go zmieniła? Oba te twierdzenia są niesłuszne, choć wypowiedzi je znany filolog-polonista, profesor Jerzy Ziomek, w swym *Wstępie do Psalterza Dawidowego*, wydanym we Wrocławiu (Ossolineum) w roku 1960¹. Wolno natomiast utrzymywać, że w poszukiwaniu piękna językowego Kochanowski — humanista dość swobodnie poczynił sobie z tekstem, który mu służył jako główne źródło. Ale ani Psalmy nie są oczywiście laickie, ani wersja K. nie ma tego charakteru. Co najwyżej można powiedzieć, że pewne akcenty nacjonalne, izraelskie, rozwija Jan w bardziej uniwersalne, m. in. przez pomijanie takich słów jak „Juda”, „Syjon”, „Jerozolima”, itd.

METODA PRACY — PROBLEM ZALEŻNOŚCI I ORYGINALNOŚCI

Specjaliści tej miary, co Stanisław Dobrzycki (w latach 1905—1930), Tadeusz Sinko (1927—1930), Jan Łoś, Julian Krzyżanowski (1953—1955), wspomniany już Jerzy Ziomek (1960) i inni udowodnili, że Kochanowski bardzo starannie, niemal skrupulatnie, podszedł do swej pracy przekładowej. Że nie zadowolił się oficjalnym tekstem łacińskim Wulgaty ani przekładami polskimi z tekstu hebrajskiego (Jakuba Lubelczyka czy Biblii Brzeskiej z r. 1563), lecz sięgnął i do obcych autorów. Najwięcej skorzystał — jak zresztą sam o tym wspomina — z łacińskiego przekładu poetyckiego, dokonanego z hebrajskiego przez Szkota Jerzego Buchanana², a trochę także z dzieła Eobana Hessa³, chociaż uważa je za nieudane. W sumie wykorzystał Kochanowski co najmniej 10 rozmaitych przekładów (w tym także francuskich, chociaż nie mamy pewności, czy sam znał j. francuski). Nie udało się jednak do dziś udowodnić, by stał się bardzo zależnym od któregokolwiek z nich, i poszukiwanie takiego — rzekomo istniejącego lecz na razie nie odkrytego — tekstu wydaje się sprawą skazaną z góry na niepowodzenie⁴. Wszak sam mistrz Jan wyznał w liście do

¹ „Te przykłady ilustrują dość świadome dążenie Kochanowskiego do przywrócenia poszczególnym ustępom Psalterza ich pierwotnego, laickiego, nieraz społecznego sensu, zmienionego przez Wulgatę”. Dz. cyt., CX.

² *Paraphrasis psalmodum poetica*, Parisiis 1566.

³ *Psalterium Davidis carmine redditum*, Lugduni 1557.

⁴ M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. I, Poznań 1968, 304—305 — liczy się z istnieniem takiego tekstu.

Fogelwedera, że przy pracy jawią mu się dwie boginie: Necessitas — Konieczność, niosąca w spizowej ręce haki i kliny, i Poetica—Poezja, jakby czarem tchnąca⁵, i utrudniają mu decyzję. A więc Kochanowski nie był przez nikogo zdeterminowany, lecz poszukiwał, wahał się, zmieniał, ulegając często poetyckim natchnieniom. Tłumaczył zresztą bardzo długo, bo od r. 1567 aż do 1578.

Mistrz Jan nie znał języka hebrajskiego, dlatego odkryte u niego zgodności z hebrajskim oryginałem — na niekorzyść Wulgaty — słusznie musimy przypisać zapożyczeniom od innych tłumaczy, przede wszystkim od Buchanana. Wulgaty Kochanowski nie odrzucił, lecz opierał się na niej z umiarem, wykazując godne podziwu wyczucie rzeczy. Wiadomo zaś, że Sobór Trydencki (zakńczony właśnie w roku 1563) uznał Wulgatę za jedyny autentyczny tekst biblijny. Słusznie zatem pisze profesor Ziomek, że „W tej sytuacji jawne odstępowanie od Wulgaty, aczkolwiek niekoniecznie wynikające z pobudek dogmatycznych, było dowodem humanistycznej swobody twórczej, nie krępowanej postanowieniami soborowymi”⁶.

FORMA LITERACKA JAKĄ MA PSAŁTERZ DAWIDÓW

Nie mając w tym względzie wzoru w Wulgacie, lecz zgodnie z Biblią hebrajską dzieli Kochanowski swój Psalterz na 5 części (hebr. „ksiąg”). Co więcej! Poszczególne Psalmi oznacza cyframi zgodnie z tekstem hebrajskim, z Wulgaty natomiast bierze zawsze początkowe słowo pierwszego wiersza, umieszczając je jako motto do danego Psalmu⁷. A więc np. znany Psalm pokutny, który w Wulgacie jest oznaczony cyfrą 50, ma u Kochanowskiego numer 51., a do tego łańskie motto: *Miserere mei, Deus, secundum*.

Wiadomo, że najbardziej charakterystyczną cechą poezji hebrajskiej jest tzw. paralelizm członków zdaniowych. Właśnie w Psalmach występuje on powszechnie, nadając im przez to swoisty koloryt, tchnący jednak — czego nie da się ukryć — pewną monotonią. Otóż Kochanowski najczęściej nie uszanował tej cechy poezji semickiej. Zapewne ta forma literackiego wyrazu była dla niego za uboga. Choć więc Psalmi niemal zupełnie są pozbawione podziału na strofy, czyli zwrotki, mistrz Jan wprowadza je w całej rozciągłości. Posługuje się przy tym — jak obliczono — 30. zwrotkami różnego typu, okazując swą wielką biegłość humanisty, spoufalonego z poezją klasyczną. Używa 11 wierszy różnorytmicznych, najczęściej 8-, 11- i 13-zgłoskowców.

⁵ „Necessitas clavos trabales et cuneos manu gestans athena, et Poetica, nescio quid blandum spirans. Formido quid aget, da, Venus, consilium” (co pocznie lęk, daj radę Wenero).

⁶ Dz. cyt., XLVI.

⁷ Na tę niezgodność numeracji Psalmu z mottem nie zwrócił uwagi żaden z cytowanych przeze mnie autorów.

To wszystko nadaje utworowi piętna niezwyklego urozmaicenia, tak że pod względem formy literackiej *Psalterz Dawidów* czyni wrażenie czegoś nowego, innego, oryginalnego — w stosunku do biblijnego zbioru Psalmów.

TREŚĆ PSAŁTERZA

a) Słownictwo K. jest bogate. Nie zadowala się on oddawaniem tym samym wyrazem odpowiedniego słowa oryginału. Np. łacińskie *Dominus* znajduje u niego następujące odpowiedniki: Pan, Bóg, mocny Bóg, Sprawca niebieskiego domu, Ojciec dobrotliwy, Sędzia wiekuisty, i inne. Z kolei wyraz *peccatum* przekłada przez: wszeteczność, grzech, złość, wady, nieprawność. Także i dość często występujące słowo *lex* przyjmuje kilka form: przykazanie, zakon, porządek, prawo.

b) Zapytajmy teraz, jak postępuje Kochanowski z tekstami, które powtarzają się w Psalterzu w identycznej formie. Otóż tylko tam, gdzie dwukrotnie występuje cały Psalm w tym samym kształcie, daje Jan tę samą wersję polską; tak jest z Psalmami 14. oraz 53. (w Wulgacie 13. i 52.). Natomiast tekst Ps 40, 14—18 ma inny przekład aniżeli krótki Psalm 70, gdyż Kochanowski w tym drugim utworze zastosował inną rytmikę wiersza. Podobnie refren Ps 42 brzmi tak samo w wierszu 6 i 12, ale odmiennie w Psalmie 43 wygląda wiersz 5, gdyż ten Psalm posiada inną rytmikę aniżeli Ps 42. Tak więc nawet identyczność tekstu w różnych miejscach oryginału nie powstrzymała mistrza Jana przed rozwijaniem własnych inwencji artystycznych i nie krępowała wcale swobodnego polotu jego myśli poetyckiej.

c) Gdy idzie o idiomy, to Kochanowski najczęściej dabrze sobie z nimi radzi. Np. w Psalmie 27, 2 jest mowa o pożeraniu ciała przeciwnika. Wulgata tłumaczy tutaj: *ut edant carnes meas*. Otóż Jan zrezygnował z dosłownego przekładu dając swobodną parafrazę: „Kiedy na mnie wszystkie zbroje, wszystkie znieśli rady swoje” (= zgromadzili swoje podstępny).

W Psalmie 16, 6 czytamy w Wulgacie: *funes ceciderunt mihi in praeclaris*. Biblia Gdańska tłumaczy dosłownie: „sznury mi przypadły na miejscach wesółych”. R. Brandstaetter: „sznury miernicze odmierzły mój dział szczerobliwy”, a Kochanowski: „nie mógł na mnie dział przypaść pożądniejszy”.

W tymże Psalmie 16. wiersz 10 ma w Vg formę: *nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*, a K. przekłada trafnie: „nie dopuścisz doznać skazy twemu ulubieńcowi”.

d) Szczególną jednak ciekawość naszą budzi pytanie, jak postąpił mistrz Jan z tekstami trudnymi, np. niezrozumiałymi w Wulgacie lub skażonymi w tekście hebrajskim. Otóż w tym przypadku

idzie on najczęściej za wersją Buchanana (z którą nota bene zwykle pokrywa się tekst Biblii Gdańskiej z roku 1632). Np. w Psalmie 2 znane jest skażenie wiersza 12. W wersji LXX i Vg brzmi on: *draxasthe paideias — apprehendite disciplinam* (= przyjmijcie pouczenie), gdy tekst masorecki ma: *nassequ bar* = pocałujcie syna. Otóż Kochanowski przełożył: „Obląpcie syna”. Podobnie w Ps 110, 3 idzie Jan nie za tekstem Vg., lecz hebrajskim, zachowując słowo „rosa”.

W Psalmie 4, 9 w wersji Vg występuje niezrozumiały zwrot *in idipsum*. Kochanowski w ogóle go pomija. Natomiast w Ps 22, 17 przejmując lekcję Wulgaty, tłumacząc: „Przebodli ręce, nogi mi przebodli”.

Ciekawy przykład pracy K. znajdujemy np. w Psalmie 138, 1. Na końcu tego wiersza czytamy w Vg.: *in conspectu angelorum psallam tibi* (będę ci śpiewał w obliczu aniołów). Biblia Gdańska przekłada inaczej: „przed bogami śpiewać ci będę”. U Kochanowskiego czytamy: „Ciebie przed możnymi wyznam tyrany ziemskimi”. Na temat tego przekładu pisze prof. Ziomek, że jest to ujęcie „w ziemskich kategoriach społecznych” jako dowód „tendencji laickich w parafrazie Kochanowskiego”⁸. Tymczasem sporne słowo *elohim*, o które tu idzie, ma w Starym Testamencie kilka znaczeń: m. in. może się też odnosić do osób wykonujących urząd w imieniu Boga, a więc do wodzów, sędziów i królów. Właśnie dlatego przekład syryjski (Peszita) ma tutaj słowo „królów”, a aramejskie Targumy „sędziów”. Wersja K. nie jest więc tendencją laicką, lecz mądrym wybraniem znaczenia słowa najbardziej prawdopodobnego w kontekście. Pomoc znalazł tu zresztą mistrz Jan zarówno u Pagnina (*coram iudicibus* — wobec sędziów), jak i u Buchanana (*coram superbis regibus* — wobec wyniosłych królów).

Gorzej powiodło się Kochanowskiemu z zakończeniem Psalmu 110, gdzie występuje myśl niezrozumiała; Vg — *De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput* = „będzie pił z potoku przy drodze, poczem podniesie głowę”. Jan nie wiadomo skąd wziął myśl o krwi, i dał przekład także niezrozumiały: „Krwia płynąca będzie pił wodę potokową, przeto nieba dosięże wysokiego głową”.

e) Przeliczne są w Psalterzu Kochanowskiego zarówno dodatki do tekstu a l n e, nie mające żadnego odpowiednika w oryginale, jak i bardzo poszerzone wiersze. I tak np. na początku Psalmu 20 występuje zwrotka pierwsza, której nie ma w oryginale hebrajskim ani w Wulgacie, a która stanowi — zdaniem specjalistów — apostrofę do króla Z. Augusta przed jego wyprawą wojenną⁹.

⁸ Por. dz. cyt., CX i CI.

⁹ „Wsiadaj z dobrym sercem o królu cnotliwy,
I w dobrą godzinę na swój koń chętniwy;
Zajedź drogę śmiało nieprzyjacielowi
A zastaw się o swój lud poganinowi!”

Inny przykład: Cały Psalm 8 jest w wersji K. znacznie obszerniejszy od oryginału, gdyż poeta wybrał zwrotkę saficką i do jej skomplikowanych wymogów musiał dostosować treść Psalmu.

Takich przykładów można by oczywiście podać bardzo dużo.

PODSUMOWANIE

Z powyższych — zresztą szkicowo raczej ujętych rozważań — wynika jednak niedwuznacznie, że Kochanowski podjął wielki i wytrwały trud dotarcia do właściwej myśli oryginału, że więc zależało mu na tym, by się nie minąć z prawdą biblijnego przekazu. Dlatego zasługuje na miano znakomitego tłumacza. Jego poetycka parafraza dochowuje wierności przestaniu źródła. Mistrz Jan nie poszedł przy tym śladem protestanckich, najczęściej niewolniczych przekładów. Wyzwolił więc Psalmy z bezdusznej wierności oryginałowi. Jego wersja stanowi głębokie stopienie sensu tekstów biblijnych z poetyckimi walorami własnego języka.

Trzeba jednakże wyraźnie powiedzieć, że K. stał się w tej pracy kimś więcej niż tylko tłumaczem. Tracąc, a raczej świadomie rezygnując z eufonii języka oryginału — jego dynamiki, licznych aliteracji i alfabetyczności, jak i paralelizmu członków, a więc tego, co jest niemal nieprzetłumaczalne — dał on ekwiwalent w postaci własnego rytmu, rymu, strofiki i rozmaitych miar wierszowych, zachowując przy tym w równym napięciu zasadniczą myśl oryginału. Adam Mickiewicz tak oto wypowiedział się na ten temat w jednym z wykładów w Collège de France w Paryżu:

„Aby dokonać takiego przekładu, mającego całą wartość utworu oryginalnego, potrzeba do tego naprzód wielkiego talentu poetyckiego, potrzeba dalej żywej pobożności w narodzie, a wreszcie tej gorączki czasu, jaka ogarniała wtedy rzesze, pochłonięte rozprawami religijnymi”.

A więc *Psalterz Dawidów* to są także Psalmy samego Kochanowskiego, owoc jego wiary, modlitwy, studiów, wyteźnionej pracy, całej osobowości. Kochanowski wzbogacił bowiem *Psalterz* niebywale w dziedzinie artystycznej. Co więcej, właśnie dzięki nim przyczynił się też waleń do rozwoju literackiego języka polskiego. Dlatego nie bierzemy mu za złe dumą brzmiącego wyznania, zawartego w dedykacji do *Psalterza*:

„żem się rymy swemi
 ważył zetrzeć z poety co znakomitszemi,
 I wdarłem się na skałę pięknej Kalliopy,
 Gdzie dotychmiast nie było znaku polskiej stopy”.

Te słowa zawierają szczerą prawdę. Właśnie dlatego cała kulturalna Polska zna i docenia *Psalterz* w wersji Jana z Czarnolasu.

Ks. Tomasz Hergesel

MOTYW UWIELBIENIA BOGA W ŁUKASZOWEJ INTERPRETACJI CUDÓW JEZUSA – WIELKIEGO PROROKA

Studia biblijne wzbogaciły się o nowe metody badawcze zaczerpnięte z literaturoznawstwa. Jednakże egzegeci interpretują tekst Pisma św. jako jedyne w swoim rodzaju dzieło literackie. Trzecia Ewangelia, ze względu na swoje walory literackie, szczególnie niecierpliwie oczekuje na odrobienie zaległości w tym względzie. Dotychczas przedmiotem opracowań były najczęściej pierwsze dwa rozdziały Ewangelii św. Łukasza lub tematy dominujące w jego teologii, jak: modlitwa, miłosierdzie i chwała Boża, radość, mariologia, aspekt historyczny zbawienia. Chociaż opracowanie monograficzne kompozycji Ewangelii Łukaszej spopularyzowało nową metodę (*redaktionsgeschichtliche Methode*)¹, to jego interpretacja działalności cudotwórczej Jezusa najdłużej czekała na opracowanie tą metodą². Dlatego też odczytując myśl autora, zwrócimy uwagę na organizację i bardziej znamienne przekształcenia materiału tematycznego, jakim ewangelista dysponował.

Opowiadania o cudach zajmują istotne miejsce w teologii trzeciej Ewangelii. Zanim jednak przystąpimy do omówienia poszczególnych tekstów, oddzielimy opowiadania o cudach, które Łukasz wybrał z Ewangelii św. Marka od opowiadań zaczerpniętych z innych źródeł. Zauważamy bowiem ciekawą prawidłowość: jeżeli Łukasz przejmuje z drugiej Ewangelii pewne większe fragmenty, tzn. nie zmieniając kolejności opisanych w nich zdarzeń, to jednocześnie nie wprowadza do nich nowych opowiadań o cudach. Z Ewangelii św. Marka zapożyczył prawie dosłownie trzy większe całości, a mianowicie: Mk 1, 21—3, 19 (Łk 4, 31—6, 19); Mk 4, 35—5, 43 (Łk 7, 22—56); Mk 6, 7—9, 40 (Łk 9, 1—50). Jednocześnie budował własne całości literackie, różniące się od podobnych fragmentów w innych Ewangeliach chronologią wydarzeń i bogactwem materiału faktograficznego. Łukasz przytacza cztery opowiadania o cudach nieznanne z innych Ewangelii: wskrzeszenie młodzieńca z Nain (7, 11—17), uzdrowienie kobiety pochylonej (13, 10—17); człowieka chorego na wodną puchlinę (14, 1—6) i dziecięciu trędowatych (17, 11—19). Wszystkie cztery znalazły się w jego oryginalnych całościach kompozycyjnych: są nimi dwa fragmenty: 6, 12—8, 3 oraz 9, 51—19, 27. Włączenie opisów tych właśnie cudów do własnych kompozycji ujawnia zamiśl teologiczny autora. Bo nie

¹ Zob. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (BHT, 17), Tübingen 1964^s.

² Tego zadania podjął się U. Busse w swojej dysertacji: *Die Wunder des Propheten Jesus* (FzB, 24), Stuttgart 1977. Szerzej omawia on monografię M. H. Millera, *The Character of Miracles in Luke Acts*, Berkeley (maszynopis).

tylko literackie ujęcie materiału tematycznego, lecz także umieszczenie go w ramach tej a nie innej kompozycji spełnia wobec niego funkcję interpretującą. A zatem odczytywanie Łukaszej interpretacji cudów Jezusa należy rozpocząć od tekstów wyraźniej strukturowanych.

1. WIELKI PROROK Z NAZARETU SPEŁNIA NADZIEJE MESJAŃSKIE (6, 12—8, 3)

Pierwszą oryginalną całość kompozycyjną Łukasza (gdy pominiemy Ewangelię Dzieciństwa) otwiera opowiadanie o wybraniu dwunastu apostołów (6, 12—16), a zamyka ją całościowy opis działalności Jezusa, dwunastu apostołów oraz kilku kobiet (8, 1—3). Jezus nie działa już sam, lecz w towarzystwie uczniów oraz usługujących Mu niewiast. W samym środku rozległego terytorium, na którym działał Jezus — na otwartych przestrzeniach Galilei, w miastach i wsiach — Łukasz umieścił akcję dwóch zdarzeń cudownych: uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum (7, 1—10) oraz wskrzeszenie syna wdowy z Nain (7, 11—17). Zarysowała się w ten sposób odpowiednia sytuacja dla misji uczniów Jana Chrzciciela: najpierw słuchali nauki Jezusa, a później widzieli Jego cuda. Bezpośrednio przed odpowiedzią Jezusa (7, 22 n) Łukasz jeszcze raz przypomni: *W tym właśnie czasie wielu uzdrowił z chorób, dolegliwości i od złych duchów; oraz wielu niewidomych obdarzył wzrokiem* (7, 21). Funkcję czysto strukturalną tego zdania potwierdza fakt, że dotąd w Ewangelii nie było jeszcze żadnego opisu przywrócenia wzroku. Jezus, zapytany przez uczniów Jana Chrzciciela, odpowiada: *niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię* (7, 22). Odpowiedź Jezusa jest zestawem tekstów z księgi Izajasza (35, 5; 61, 1), które charakteryzują Jego działalność jako mesjańską, rozpoczętą w Nazaret (4, 16—30). W rodzinnej synagodze Jezus również odnosi słowa przeczytane z księgi Izajasza do swojej osoby. Wyjaśnianie słów prorockich rozpoczyna od stwierdzenia: *Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (4, 21). Odtąd jako Pomazaniec Jahwe i Wielki Prorok działa mocą Ducha Pańskiego: *radosne wieści ogłasza ubogim, uzdrawia chorych i wskrzesza umarłych. Wystąpienie Mesjasza miało również przynieść ulgę uciśnionym oraz wolność uwięzionym. Dlatego między innymi Jan Chrzciciel mógł spodziewać się uwolnienia z więzienia za sprawą Mesjasza, któremu torował drogę. Na podstawie tego co Jan głosił, można sądzić, że inaczej wyobrażał sobie przyjsie Zbawiciela. Chrztem pokuty przygotowywał ludzi na wystąpienie sprawiedliwego, ale surowego Sędziego, który oczyści swój lud jak rolnik wiejadłem swój omlot* (3, 17). Tymczasem słyszy o wielkim miłosierdziu Jezusa litującego się nad najbiedniejszymi i grzesznikami. Mozaika cytatów z księgi Izajasza (35, 5; 58, 6; 61, 1 n) w radosnych kolorach przedstawia słowa i czyny Jezusa jako znak czasów mesjańskich.

Poselstwo Jana Chrzciciela (7, 18—23) oraz świadectwo Jezusa o Janie (7, 24—30) i współczesnym mu pokoleniu (7, 31—35) znajdują się w kontekście uwypuklającym profetyczny charakter misji Jezusa. Po wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, wszyscy wielbili Boga i mówili: *Wielki prorok powstał wśród nas* (7, 16). Faryzeusz Szymon, który zaprosił Jezusa na przyjęcie, mówił sobie w duchu: *Gdyby on był prorokiem...* (7, 39) i za chwilę mógł przekonać się, że zaproszony Nauczyciel rzeczywiście jest prorokiem. Łukasz ukazuje więc Jezusa jako Wielkiego Proroka z Nazaretu, który wypełnia proroctwa o czasach mesjańskich.

Orędzie Jezusa spotkało się z różnym przyjęciem. Mieszkańcy Nazaretu, aczkolwiek zazdrośni o cuda działane przez Niego w Kafarnaum, odrzucili Go, a ich urażona duma szukała zemsty. Jakże inna jest postawa setnika z Kafarnaum (7, 1—10). Jego słowa są wyrazem wiary, zaufania i pokory w stosunku do Jezusa Cudotwórcy. Dlatego też setnik z Kafarnaum jest pierwszym dzieckiem Abrahama, które, zgodnie z zapowiedzią Jana Chrzciciela (3, 8), Bóg wzbudził z odrzucanych dotąd kamieni. Już zatem w działalności Jezusa ujawnia się ponadnarodowy i ponadreligijny zasięg ewangelizacji, dzięki której także poganie dostępują miłosierdzia Bożego, a uzdrowienie sługi setnika zapoczątkowuje rozwój chrześcijaństwa w rozległym świecie kultury hellenistycznej.

Opowiadanie o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain należy do pereł w narracji ewangelijnej. Zarówno szata literacka jak i świat przedstawiony tego opowiadania mają swoje odpowiedniki w trzeciej Ewangelii. Formuła wprowadzająca: *kai egeneto — i zdarzyło się*, nadsładowa greckie tłumaczenie Starego Testamentu (Septuagintę), jest ulubioną konstrukcją słowną Łukasza. W całym opowiadaniu wyczuwa się znaną z jego pism sympatię do ludzi cierpiących i biednych. Swoje uczucie zamierza przekazać także czytającemu i dlatego w relacji o wskrzeszeniu nie omieszkał dodać, że matka zmarłego była wdową, a syn jedynakiem. Treścią tego opowiadania jest miłosierdzie Boże okazane cierpiącej kobiecie — matce i wdowie. Dwa razy Jezus zwraca się do cierpiącej matki: najpierw ją pociesza, a następnie przywraca jej syna. W opowiadaniu tym Łukasz więcej uwagi poświęca matce niż synowi. Z tego względu, jak się wydaje, w zakończeniu brakuje wzmianki o zachowaniu się wskrzeszonego, tak charakterystycznej dla struktury opowiadań o cudach. Ewangelista stworzył jednak własne zakończenie, któremu nadał formę aklamacji: po wskrzeszeniu młodzieńca *wszystkich ogarnął lęk; wielbili Boga i mówili: „Wielki prorok powstał wśród nas, a Bóg nawiedził swój lud”* (w. 16). Słowa świadków stanowią interpretację całego zdarzenia. Idący za marami przystają i widzą coś, co ich przeraża. Oto cudotwórcze słowo Jezusa przywraca zmarłego do życia. Plac ustaje, a strach przemienia się w radość wyzwalającą spontaniczne wielbienie Boga. Cudotwórca jest „Wielkim Prorokiem”. — znakiem obecności

Bożej wśród ludu. W aklamacji świadków zdarzenia ogniskują się myśli przewodnie trzeciej Ewangelii. W duchu tradycji profetycznej Jezus jest nazwany „Wielkim Prorokiem”, a Jego cuda rozumiane są jako wyraz łaskawego nawiedzenia Bożego. Nie ulega wątpliwości, że wydarzenie spod Nain opowiedziane jest przez Łukasza na wzór opowiadania z Księgi Królewskiej o wskrzeszeniu jedynego syna wdowy z Sarepty koło Sydonu (1 Krl 17, 8—24). Nietypowe zakończenie w trzeciej Ewangelii: *i oddał go jego matce* (7, 15) jest dosłownie wzięte z 1 Krl 17, 23 w tłumaczeniu Septuaginty. Prorok Elias, który dokonał cudu jest tu nazwany „Mężem Bożym”.

Również w ewangelijnych opowiadaniach o cudach niektórzy egzegeci dopatrują się wpływu znanego w literaturze starożytnej wątku „boskiego męża” — *theios aner*. Literacka konstrukcja takiej postaci jest odbiciem czci, jaką otaczano wodzów, poetów, filozofów oraz czarodziejów czy magów. Dla opowiadań o cudach przyjął się dość nieprecyzyjny termin techniczny: *aretalogia*. „Nieprecyzyjny”, gdyż motyw cudowności przenika wszystkie gatunki literackie i jak dotąd nie udało się zidentyfikować specyficznego rodzaju literackiego, który można by nazwać tym terminem. Stworzenie definicji wyczerpującej znaczenie jest wprawdzie na razie niemożliwe, można jednak wyznaczyć główne rysy konstrukcyjne sugerujące istnienie tego gatunku. Do elementów konstytutywnych aretalogii należy więc: 1. ekspozycja, 2. tzw. technika cudu (słowo, gest), 3. stwierdzenie skutku, 4. reakcja otoczenia wypowiedziana niekiedy w formie aklamacji³. Klasycznym przykładem tekstów paralelnych do ewangelijnych opowiadań o cudach jest opis wydarzenia z działalności Apolloniosa z Tyany zanotowane przez Filostrata:

A to cud dokonany przez Apolloniosa. Wydawało się, że pewna młoda pani zmarła w czasie ślubu. A pan młody, idąc za marami, narzekał — co jest zrozumiałe — z powodu niedokończonego ślubu. I nawet cały Rzym razem z nim lamentował, ponieważ młoda pani pochodziła z rodziny konsularnej. Apollonios, widząc nieszczęście, powiedział: „Postawcie mary, ponieważ ja chcę powstrzymać łzy, które wylewacie nad młodą panią”. Zaraz też zapytał o jej imię. Otaczający orszak sądził, że wygłosi on przemówienie, jakie zwykle się wygłasza dla pobudzenia lamentujących. Ale on nic takiego nie uczynił, dotknął tylko jej, wypowiedział coś tajemniczego nad nią i obudził młodą panią z domniemanej śmierci. Wtedy młoda pani mówiła głośno i zaprowadzono ją do domu jej ojca — podobnie jak Alkestis, przywróconą do życia przez Heraklesa. Kiedy zaś krewni młodej pani chcieli obdarzyć go 150 000 denarów, powiedział, aby dali je młodej pani w prezencie. Czy znalazł on w niej iskierkę życia, która była ukryta przed lekarzami — mówi się bowiem, iż Zeus spowodował

³ Zob. J. Kudasiwicz, *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa* (Warszawskie Studia Biblijne), Warszawa 1976, ss. 88—98.

deszcz i para uniosła się z jej oblicza, czy też rozgrzał on na nowo i odzyskał ulatujące życie — pozostaje nierozwiązaną zagadką, nie tylko dla mnie, lecz także i dla tych, którzy byli tam obecni⁴.

Od śmierci Apolloniosa (koniec I w.) do napisania biografii upłynęło około 150 lat. Filostratos napisał ją na prośbę Iulii Domny, żony Septymiusza Sewera. Brak dedykacji dla niej pozwala przypuszczać, iż dzieło zostało ukończone dopiero po jej śmierci († 218 r. po Chr.). Pisząc biografię, Filostratos miał już do dyspozycji opowiadania o nieprawdopodobnych przygodach sławnego filozofa oraz dostęp do niektórych jego pism. Na rozpowszechnioną już tradycję ludową o wędrownym nauczycielu i cudotwórcy spojrzął okiem krytyka. W przytoczonym tekście łatwo można odróżnić pierwotne opowiadanie o wskrzeszeniu młodej pani od interpretacji Filostratos'a. Znamienne jest przede wszystkim stwierdzenie, że śmierć była tylko pozorna, a sam incydent pozostaje nierozwiązaną zagadką. Porównanie do mitycznej Alkestis, którą Herakles wybawia z Tartaru, sugeruje, iż pierwotna wersja mówiła o śmierci niedoszłej małżonki⁵. Przeciw lektargowi przemawia także wzmianka o lekarzach, którzy uznali ją za zmarłą. Dla większości czytelników *Żywotu Apolloniosa* cud uzdrowienia czy wskrzeszenia był jednakowo możliwy. Kultura helleńska, przesycona mitologicznym sposobem argumentacji hamowała rozwój zmysłu historycznego jej dzieci. Filostratos, chociaż krytycznie spojrzął na tradycję o Apolloniosie, nie zdołał jej odmitologizować, gdyż sam rozumował podobnymi kategoriami.

Zupełnie inna jest geneza tekstów ewangelijnych, ich autorami są bowiem wiarygodni świadkowie opisanych wydarzeń. Inny też był sposób przekazywania tekstów w środowisku Starego i Nowego Testamentu, gdzie nie wolno było zmienić nawet najmniejszej literki. Łukasz określa dokładnie, kto jest świadkiem słów i czynów Jezusa: ten, kto był razem z Nim *począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty do nieba, został z nami świadkiem Jego zmartwychwstania* (Dz 1, 22). Dlatego ewangelijne opowiadania o cudach są świadectwem nie tylko dzieła Jezusa historycznego, lecz także Jego zbawczej obecności w Kościele. Cuda dokonane przez apostołów w imię Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego są zjawiskiem absolutnie jedynym na tle starożytnych aretalogii, gdyż nikt nawet z najślawniejszych „boskich mężów” nie zmartwychwstał.

⁴ Tłum. na podst. Philostratus, *The life of Apollonius of Tyana*. With an english translation by F. C. Conybeare (The Loeb Classical Library), London 1948, IV, 45.

⁵ G. Petzke w monografii: *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970 przypisuje motyw „Alkestis” Filostratosowi (dz. cyt. s. 130). Omawianym tekstem (jako paralelnym do Łk 7, 11—17) zajął się z punktu widzenia socjologii wiedzy w art. *Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten*, w: *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für H. Braun von H. D. Betz und L. Schottroff, Tübingen 1973, ss. 367—385.

Podobieństwa między biblijnymi i pozabiblijnymi opowiadaniem o cudach wynikają ze wspólnych wszystkim ludziom wyobrażeń o mocy nadludzkiej i jej skutkach. Nie ulega wątpliwości, że niektóre elementy techniki cudu rzeczywiście w podobnych sytuacjach są wspólne, np. dotknięcie ręką, użycie śliny, pytanie o imię, a zwłaszcza zaklęcia, formuły magiczne. Niektórymi gestami posługiwał się także Jezus, nie wypowiadał jednak tajemniczych słów czy zaklęć. Nie były nimi aramejskie zwroty: *Talitha kum* (Mk 5, 41) czy *Effatha* (Mk 7, 34) — rozumiałe w momencie ich wypowiedzenia, bo tym językiem mówiono. Cudotwórcze słowa Jezusa pełne mocy natychmiast wywołują zamierzony skutek.

Łukasz zdawał sobie sprawę z tego, że adresatom jego pism idea „boskiego męża” nie była obca. Przecież w Listrze po uzdrowieniu kaleki od urodzenia mieszkańcy miasteczka sądzili, że bogowie Zeus i Hermes przybrali postać ludzką i dokonali cudu (Dz 14, 11 nn). Monoteizm Starego i Nowego Testamentu domagał się zdecydowanego odrzucenia języka mitów, a jednocześnie odżegnania się od idei „boskiego męża”. Dla zinterpretowania postaci Jezusa Cudotwórcy Łukasz sięgnął więc do tradycji prorockiej Starego Testamentu. Dominantą całości kompozycyjnej Łk 6, 12—8, 3 jest osoba „Wielkiego Proroka” z Nazaretu. Wniosek taki podsuwa aklamacja ludu po wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, odpowiedź Jezusa na zapytanie Jana Chrzciciela oraz perykopa o nawróconej jawno grzesznicy. Prorocy Starożytności włącznie z Janem Chrzcicielem piętnowali grzechy, zaś Wielki Prorok z Nazaretu odpuszcza je. Charakter argumentatywny cudów Jezusa w dyskusji nad władzą odpuszczania grzechów stanowi jedną z cech odróżniających je od cudów przypisanych „boskim mężom” starożytności.

2. RADOŚĆ LUDU I CHWAŁA BOŻA (9, 51—19, 27)

Początek drugiego etapu publicznej działalności Jezusa w Ewangelii zaznaczony jest stwierdzeniem: *Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia z tego świata, postanowił udać się do Jerozolimy* (Łk 9, 51). Podróż tę Jezus zapowiedział już wcześniej, mówiąc: *dzisiaj, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą* (13, 33). Wymienione trzy dni zapowiadają trzy okresy czekającej Chrystusa podróży. Opis każdego z nich Łukasz rozpoczyna uwagą o zmierzaniu do Jerozolimy (9, 51; 13, 22; 17, 11). Rozpoczynając relację o tryumfalnym ingresie Jezusa do Świętego Miasta Łukasz podkreślił, iż Jezus *ruszył na przedzie* (19, 28). Przed stwierdzeniem z 9, 51 w relacji Łukasza Jezus *szedł od miasteczka do miasteczka i od wsi do wsi* (8, 1) i częściej oddalał się na miejsca ustronne, aby się modlić (5, 16; 6, 12; 9, 18; por. 11, 1). Natomiast po formule z 9, 51 w narracji ewangelicznej przeważa motyw zbliżania się do Jerozolimy (9, 57; 10, 38; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 11). Dlatego

fragment trzeciej Ewangelii od wiersza 9, 51 do 19, 27, któremu Łukasz nadał oryginalną konstrukcję opartą na rozwijaniu motywu drogi do Jerozolimy, nazywany jest tradycyjnie „drogą Łukasza” — *iter lucanum*. Ewangelista stara się wykazać, że droga Jezusa Nauczyciela i Cudotwórcy do Jerozolimy, udając się tam, aby „odejść” z tego świata (por. 9, 31) prowadzi na szczyt historii zbawienia. Oto już na Taborze Mojżesz i Eliasz rozmawiają z Nim o „odejściu” (*eksodus*), którego miał dokonać w Jerozolimie (9, 31). Choć droga do Jerozolimy prowadzi tam, gdzie spełnią się proroctwa o cierpieniu Syna Człowieczego (18, 31), nie jest drogą pozbawioną chwały i radości, przeciwnie, rozjaśnia ją chwała Jezusa objawiona na Taborze. A w opisie tej doniosłej dla historii zbawienia wędrówki Łukasz napisze wyraźnie o radości Jezusa w Duchu Świętym (10, 21), o radości i szczęśliwości apostołów i uczniów (10, 17. 23) oraz radości ludu, który *cały cieszył się ze wszystkich czynów dokonywanych przez Niego* (13, 17). Idąc do Jerozolimy, Jezus zachęca do takiego kształtowania współżycia z ludźmi, aby przynosiło ono człowiekowi szczęście (14, 14); sam również znaczy swoje kroki ratowanym ludzkim szczęściem. Przyjrzyjmy się Jego cudom, dokonany w bliskości wydarzeń paschalnych, a jednak w atmosferze radości i chwały Bożej, cudom dokonany na „drodze Łukasza”. W tej części Ewangelii Łukasz wspomina trzy cuda nieznanne z innych Ewangelii: egzorcyzm nad kobietą opętaną przez ducha niemocy (13, 10—17), uzdrowienie człowieka chorego na wodną puchlinę (14, 1—6) i oczyszczenie dziesięciu trędowatych (17, 11—19).

O egzorcyzmie nad opętany przez ducha niemego Łukasz wspomina jednym zdaniem (11, 14), dlatego trudno tu mówić o „opowiadaniu” o cudzie. Pominiecie szczegółów zdarzenia jest celowym zabiegiem stylistycznym, który służyć ma skierowaniu uwagi na rzecz zasadniczą, a mianowicie na reakcję świadków zdarzenia: jednych wprawia ono w podziw; drugich gorszy i zarzucają Jezusowi, że mocą Belzebuba wyrzuca złe duchy; a jeszcze innych prowokuje do dyskusji z Egzorcystą. Tak zróżnicowana postawa ludzi wobec egzorcyzmu nie jest tylko konstrukcją literacką, lecz odpowiada sytuacji historycznej, w której miała miejsce. Już bowiem w tradycji przedewangelicznej interesujący nas egzorcyzm wprowadzał do dyskusji o władzy Jezusa nad złymi duchami. Jak wynika ze słów Jezusa (11, 19), praktyka wypędzania złych duchów była wówczas znana, a zróżnicowana recepcja społeczna tego zjawiska świadczy o wieloznaczności cudu, który przez to domaga się komentarza. Wiedział o tym boski Egzorcysta i dlatego wyjaśnia autorytatywnie: *A jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (Łk 11, 20; por. Mt 12, 28). Egzorcyzm dokonany przez Jezusa nie tylko wskazuje na obecność królestwa Bożego, ale rzeczywiście je zapoczątkowuje — zmniejsza zakres wpływu szatana i zapowiada koniec jego panowania.

Następnego egzorcyzmu Jezus dokonał nad kobietą pochyloną (13, 10—17). Duch niemocy opanował ją do tego stopnia, że nie mogła się wyprostować. O tym cudzie również nie wspominają inni ewangelici. Tekst nosi wyraźne ślady stylu i teologii Łukasza. Mówią o nich przede wszystkim „technika cudu” oraz reakcja, jaką wywołał wśród ludu. Słowo Egzorcysty: *Niewiasto, jesteś wolna od swej niemocy* oraz włożenie ręki na chorą to dwa klasyczne elementy techniki cudu. Słowo Jezusa: *jesteś uwolniona* ponad wszelką wątpliwość oznajmia skuteczność egzorcyzmu, którego widocznym znakiem było włożenie ręki. Skutek jest natychmiastowy: od osiemnastu lat pochylona kobieta może się wyprostować. Włożenie czy też ujęcie chorego za rękę nie jest gestem zarezerwowanym dla egzorcyistów. Jezus posługiwał się nim także przy uzdrowieniach (Mk 1, 41; 1, 31; 8, 25) i wskrzeszeniach (Mk 5, 41; Łk 7, 14). Bardzo znaczącym elementem Łukaszej interpretacji egzorcyzmu nad pochyloną kobietą jest reakcja uzdrowionej oraz ludu. Uzdrowiona chwaliła Boga — *edokszaden ton theon* (w. 13), a cały lud cieszył się — *echairen* (w. 17). Czasowniki: *dokszadzein* oraz *chairein* należą do zasadniczego słownictwa pism Łukasowych⁶. Postawę ludu cieszącego się ze wszystkich wspaniałych czynów Proroka z Nazaretu Łukasz stawia za wzór. Zachęca w ten sposób chrześcijan, aby cieszyli się dziełami Jezusa Cudotwórcy i aby radośnie wychwalali wielkość miłosierdzia Bożego. Nieprzypadkowo nazwał cuda Jezusa *wspaniałościami* — *endoksoi* (13, 17). Słowem *endoksa* Septuaginta określa cuda, które Jahwe zapowiada przez Mojżesza podczas odnowienia Przymierza (Wj 34, 10). W obietnicy Jahwe zawiera się też zapewnienie, iż cuda mocy Bożej zobaczy „cały lud”. Tak więc „wspaniałości” — dzieła Wielkiego Proroka z Nazaretu — spełniają obietnice Jahwe wobec Ludu Przymierza. Komentarzem do egzorcyzmu nad pochyloną kobietą jest następująca po nim przypowieść o ziarnku gorczycy i o zaczynie (13, 18—21), obrazująca wzrost Królestwa Bożego. Egzorcyzm nie tylko przepowiada ostateczną klęskę szatana w królestwie Bożym, lecz także ją zapoczątkowuje.

W drugim okresie drogi Jezusa do Jerozolimy (13, 22—17, 10) momenty radosne zanikają, natomiast zaczynają się sprawdzać zapowiedzi męki (9, 22. 43—45). Oto niektórzy faryzeusze ostrzegają Jezusa: *Wyjdź i uchodź stąd, bo Herod chce cię zabić* (13, 31). Jezus odpowiada im: *wyrzucam złe duchy i dokonuję uzdrowień* (13, 32). Słowa te są zarówno lakonicznym opisem działalności cudotwórczej w drodze do Jerozolimy, jak i odpowiedzią daną za ich pośrednictwem Herodowi. Jezus w pierwszym okresie swej drogi do Jerozolimy zarzuca miastom Korozain i Betsaidzie brak ducha pokuty, natomiast w drugim karci również Jerozolimę za uśmiercanie wysłańców Boga (13, 34).

Po słowach groźby przeciw Jerozolimie jeden z przywódców faryzejskich zaprasza Jezusa na ucztę, podczas której ma miejsce uzdro-

⁶ Statystyka przedstawia się następująco: *dokszadzein*: Łk 9, Dz 5 razy; *chairein*: Łk 12, Dz 7 razy.

wienie człowieka chorego na wodną puchlinę (14, 1—6). Schemat literacki tej perykopy jak i opowiadania o uzdrowieniu człowieka z uschłą ręką (Łk 6, 6—11) ma swój pierwowzór w paralelnym tekście Marka (3, 1—6), jednakże styl opowiadania i ogarniający go kontekst literacki sugerują autorstwo Łukasza: perykopa zaczyna się jego ulubionym zwrotem: *kai egeneto* z bezokolicznikiem; ucztowanie nazwane jest „spożywaniem chleba” (por. 7, 33. 36; 22, 8. 15. 16); człowiek chory określony jako *tis* — pewien, jakiś z konkretnej osoby uzdrowionej przez Jezusa staje się uogólnionym wzorcem w toku myśli ewangelisty. Tylko Łukasz pisze o *nieproszonych gościach* w czasie posiłku Jezusa u faryzeuszów. Kiedyś zaprosił Go faryzeusz Szymon (7, 36—50). Przyszła wtenczas kobieta prowadząca grzeszne życie, ale łzami oblała nogi Jezusa, wytarła włosami, ucałowała i namaściła olejkiem, Szymon zaś zaniedbał podstawowych form grzesznościowych względem Jezusa. Dlatego też ta kobieta, dawniej grzeszna, ale teraz ze skrucłą i szczerą miłością korzająca się do stóp Jezusa mogła stać się wzorem dla rzekomo pobożnego faryzeusza. Podobna myśl kryje się w opowiadaniu o człowieku chorym na wodną puchlinę (14, 1—6). Cudotwórca *dotknął go, uzdrowił i odprawił* (14, 4). Cud ten jest odpowiedzią Jezusa na faryzejską interpretację Prawa Bożego. Opowiadania o nieproszonych gościach na przyjęciach u faryzeuszów: o grzesznej kobiecie i człowieku chorym na wodną puchlinę ilustrują naukę Jezusa o konieczności radykalnego nawrócenia się i właściwego rozumienia przepisów religijnych.

W kompozycji Łukasza trzeci etap drogi Jezusa do Jerozolimy rozpoczyna się uzdrowieniem dziesięciu trędowatych (17, 11—19). Akcja tego epizodu rozgrywa się na pograniczu Samarii i Galilei, którą wiodła droga Jezusa. Okolice te rzadko odwiedzane były przez Żydów, którzy od dawna skłóceni z Samarytanami woleli nakładać drogi niż przechodzić przez Samarię. Jezus zdaje się nie pamiętać o jakiegokolwiek niezgodzie dzielącej owe narody, więcej, swoim postępowaniem rehabilituje Samarytan w oczach współczesnych. Nie omija więc ich osiedli. Bohaterem jednej ze swych przypowieści czyni miłosiernego Samarytanina (Łk 10, 30—37). Mieszkańcy Samarii różnie odnosili się do przybyszów: Jezus rozpoczynający drogę do Jerozolimy spotkał się z niegościnnością (9, 53); inne wrażenie pozostanie po Samarytanach na ostatnim etapie Jego drogi do Jerozolimy. Jedynym z dziesięciu oczyszczonych z trądu, który wrócił i oddał chwałę Bogu był właśnie Samarytanin.

Szata literacka opowiadania o wdzięcznym Samarytaninie (17, 11—19) pochodzi z warsztatu Łukasza. Konstrukcja pierwszego zdania (17, 11) oparta jest na znanym już środku stylistycznym w kompozycji trzeciej Ewangelii (por. 9, 51; 13, 22; 19, 28). Spośród autorów ksiąg Nowego Testamentu tytułem *epistates* (mistrz, nauczyciel), jakim trędowaci obdarzają Jezusa, posługuje się tylko Łukasz. Typowo Łukaszczy jest także ostatni element opowiadania, tj. reakcja oczyszczono-

nych z trądu. Z tekstu wynika, że Jezus uzdrowił wszystkich dziesięciu, a tylko jeden okazał Mu wdzięczność. Pewne wątpliwości co do autentyczności opisanego zdarzenia nasuwa niektórym egezetom fakt, że Samarytanin, tak jak i pozostali uzdrowieni, ma pokazać się kapłanom. To polecenie przypomina rozkaz Jezusa skierowany do człowieka oczyszczonego z trądu: *pokaż się kapłanowi i złoż ofiarę za swe oczyszczenie* (Łk 5, 14). Trzeba jednak zauważyć, że tym razem Jezus nie nakazuje złożenia ofiary, jak to miało miejsce poprzednio. Szczegół ten nie jest bez znaczenia dla krytyki literackiej całego opowiadania, ponieważ sugeruje przesunięcie daty jego powstania na czas po zburzeniu Jerozolimy. W tym czasie sytuacja religijna zmieniła się na korzyść instytucji kapłaństwa wspólnoty Samarytan. Chociaż kilka lat wcześniej (r. 67 po Chr.) V legion rzymski pod dowództwem Cerialisa wyciął ponad 11 000 Samarytan na górze Garizim, to jednak kapłaństwo nie wygasło. Do dziś kapłani Samarytan odprawiają Paschę na ruinach świątyni zburzonej w r. 128 przed Chr. Stąd polecenie ukazania się kapłanom w czasie, kiedy Łukasz pisze Ewangelię — anachroniczne już względem kapłanów jerozolimskich — stwarza korzystniejszą sytuację dla wdzięcznego Samarytanina i nie podważa autentyczności opisanego zdarzenia.

Łukasz miał inne jeszcze powody, aby tak wyróżnić postawę Samarytanina: w *Dziejach Apostolskich* pisze, że po wybuchu prześladowania w kościele jerozolimskim, *wszyscy, z wyjątkiem apostołów, rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii* (8, 1). W Samarii ewangelizował i naukę popierał cudami diakon Filip. Nawet Szymon, który zajmował się czarną magią, przyjął chrzest. Do Samarii przybyli apostołowie Piotr i Jan, aby ochrzczonym udzielić Ducha Świętego. Oddał wspólnota uczniów Jezusa w Samarii rozwinię się i wyda pierwszego filozofa chrześcijańskiego — św. Justyna (ur. w Flavia Neapolis koło Sychem). Przypowieścią o miłosiernym i opowiadaniem o wdzięcznym Samarytaninie Łukasz przypomniał chrześcijańskim Samarytanom, że pierwszym, który przełamał uprzedzenia Żydów do nich był sam Nauczyciel i Cudotwórca; oczyszczonego zaś Samarytanina włączył do radosnego chóru tych, którzy, z wdzięcznością uwielbiają Boga za Jego miłosierdzie.

Po trzeciej zapowiedzi męki (18, 31—34) Jezus zbliża się z Dwunastoma do Jerycha. Tu dokonuje ostatniego cudu podczas publicznego nauczania — uzdrawia niewidomego (18, 35—43). Tradycja przedewangelijna głosiła, że uzdrowiony szedł dalej za Jezusem (por. Mk 10, 52; par.). W trzeciej Ewangelii postawa Bartymeusza doskonale harmonizuje z tematem drogi oraz chwały Bożej. Do wcześniejszej tradycji Łukasz dodał, że i uzdrowiony, i *cały lud, który to widział, oddał chwałę Bogu* (w. 34). W podobny sposób zinterpretował także uzdrowienie człowieka sparaliżowanego. Według pierwotnej wersji tylko lud wielbił Boga (Mk 2, 12). Łukasz dodał również o uzdrowionym paralityku, że ten poszedł do domu *wielbiąc Boga* (5, 25).

3. MOTYW DOKSOLOGICZNY W ŁUKASZOWEJ INTERPRETACJI CUDÓW JEZUSA

Teoria literatury określa słowem „doksologia” formułę głoszącą chwałę Boga w Trójcy jedynego. W szerszym znaczeniu doksologia oznacza wszelki pochwalny hymn religijny. Zakres treści tego terminu wyznacza grecki czasownik *doksadzein*, tzn. oddawać cześć, chwalić, wystawiać, uwielbiać. W Łukaszowych opowiadaniach o cudach nie występują wprawdzie formuły czy hymny pochwalne w podanym znaczeniu, ale często podkreśla się, że uzdrowiony lub świadcowie cudownego zdarzenia *wychwalają Boga*. W pismach Łukaszowych przedmiotem uwielbienia jest najczęściej Bóg (Łk 2, 20; 5, 25. 26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43; Dz 4, 21; 11, 18; 21, 20) oraz Jezus (Łk 4, 15; Dz 23, 47). W *Dziejach Apostolskich* czytamy także: *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, wstawił Sługę swego, Jezusa* (3, 13); a mieszkańcy Antiochii Pizydyjskiej, słuchając przemówienia św. Pawła, *uwielbiali słowo Pańskie* (Dz 13, 48). Jak wynika z cytowanych tekstów przedmiotem uwielbienia w zakończeniach opowiadań o cudach jest Bóg, a nie osoba Jezusa Cudotwórcy. Rzecz znamienna, formuła *doksadzein theon* — *uwielbiać Boga* znalazła się we wszystkich opowiadaniach o cudach, które Łukasz wprowadził do Ewangelii (7, 16; 13, 13; 17, 15) a nadto włożył ją w usta człowieka uzdrowionego z paraliżu (5, 25) oraz Bartymeusza (18, 43). Łukasz podaje wyraźny motyw oddawania Bogu chwały: *wszyscy wielbili Boga z powodu tego co się stało* (Dz 4, 21), a więc za cuda dokonane przez Jezusa i apostołów, a także za łaskę Bożą okazaną poganom (Dz 11, 18; 21, 20).

Poprzez motyw doksologiczny Łukasz włącza cuda Jezusa do szeregu wielkich dzieł Bożych, jakie miały miejsce w historii zbawienia (por. Wj 15, 2; Iz 25, 1). Radość towarzysząca wspaniałym czynom Wielkiego Proroka z Nazaretu jest znakiem czasów mesjańskich; partycypuje w niej Kościół wielbiący Boga za dzieło zbawcze Jezusa.

TEXTUS RECEPTUS WSPÓŁCZESNEJ BIBLIJ POLSKIEJ. O TRZECIM WYDANIU BIBLIJ TYSIĄCLECIA

Z datą roku 1980 ukazało się trzecie poprawione wydanie Biblii Tysiąclecia (=BT). Wydanie to rozeszło się błyskawicznie na złożone wcześniej zamówienia, tak że w wolnym handlu w ogóle go nie było. Wobec tego Wydawnictwo Pallottinum przystępuje do druku wydania czwartego, które będzie identyczne z trzecim. Z racji naniesionych poprawek w trzecim wydaniu warto przyjrzeć się uważniej wydanemu tekstowi.

O Biblii Tysiąclecia pisano już wiele i różnie¹. Niezależnie od opinii recenzentów trzeba przypomnieć fakt, że przekład Biblii Tysiąclecia (od wydania II) wszedł z nieznacznymi zmianami do liturgii, przede wszystkim do czytań mszalnych. Fakt ten każe nam uznać przekład BT za *textus receptus* współczesnej Biblii polskiej. Niezależnie więc od opinii poszczególnych recenzentów ten przekład będzie oddziaływał na słuchaczy słowa Bożego i Jego czytelników — z tym należy się liczyć. Jeżeli chodzi o szatę słowną, budziła ona wiele zastrzeżeń, tak że nawet nazwano pierwsze wydanie Biblii Tysiąclecia „Biblią tysięcy błędów”². Nie zmienia to jednak faktu, że przekład został dokonany we współczesnej polszczyźnie i jakkolwiek jest częściowo chropawy i niezgrabny, to nie można mu odmówić jednej rzeczy: jest zrozumiały dla współczesnego odbiorcy słowa Bożego. Bo- wiem orędzie Boże spisane w Piśmie musi być czytelne, zrozumiałe dla danego kręgu. Z chwilą gdy przekład staje się już trudno zrozumiały z racji archaiczności, pojawia się nowy przekład — tak powstawały w historii kolejne przekłady biblijne. Nie bez znaczenia wreszcie jest i to, że mamy do czynienia z zespołową pracą polskich biblistów, z tłumaczeniem dokonanym z tekstów oryginalnych Pisma Świętego według zaleceń Vaticanum II. To wszystko gwooli przypomnienia, natomiast przedmiotem niniejszego omówienia będą poprawki naniesione w wydaniu trzecim Biblii Tysiąclecia (=BT³).

¹ Spośród licznych artykułów, recenzji i wywiadów na temat BT wymienimy: A. Jankowski, *Z problematyki współczesnego przekładu Pisma Świętego. Zasady — doświadczenia — perspektywy*, w: „*Studia Gnesnensia*” 1 (1975) 321—331; J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia — jej wartość i znaczenie*, w: RBL 23 (1970) 76—87; tenże, *Od Biblii Wujka do Biblii Tysiąclecia*, w: „*Znak*” nr 252 (1975) 709—737; tenże, „*Biblia Tysiąclecia*” — *tło i problematyka przekładu*, w: *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia księga druga*. Praca zbior. pod red. S. Pollaka, Ossolineum 1975, ss. 61—84; J. Schnayder, *Z problematyki przekładu biblijnego*, w: RBL 24 (1971) 161—187.

² E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia*, Londyn 1967.

Poprawek w BT³ jest wiele³, można by mówić o „Biblii tysiąca poprawek”, co byłoby *pendant* do ukutego powiedzenia o „Biblii tysiąca błędów”. Przede wszystkim jedna zmiana rzuca się od razu w oczy: zmieniono w BT³ oryginalne brzmienie imienia Boga JAHWE. Przyczyny takiego postępowania podaje słowo wstępne redakcji naukowej do wydania trzeciego: „Odkąd II wydanie BT z nieznacznymi zmianami weszło do liturgii, głównie w postaci czytań mszalnych, tekst ten nabrał cech poniekąd tekstu oficjalnego. Stąd też Episkopat Polski objął nad nim patronat. I tak zgodnie z uchwałą 151 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 19 II 1976, zakomunikowaną Redakcji Naukowej BT pismem Prymasa Polski z dnia 23 II 1976, w niniejszym wydaniu wprowadza się w miejsce wyrazu JAHWE, stosowanego w dwóch pierwszych wydaniach BT, tradycyjne zwroty „Pan” lub „Pan Bóg” czy też „Bóg” z wyjątkiem nielicznych przypadków, gdzie pozostawienie biblijnego imienia Boga jest merytorycznie konieczne (np. Wj 3, 14 n)”.

Z powyższego tekstu wynika, że zmiana brzmienia oryginalnego imienia JAHWE została dokonana na drodze niejako administracyjnej, nie zaś w wyniku konsultacji naukowej. Można dalej przypuszczać, że zmiana ta była podyktowana racjami pastoralnymi: skoro perykopy liturgiczne są wzięte z BT, trzeba, żeby imię Boga było jednoznacznie zrozumiałe dla wiernych. Poza tym należy zauważyć, że tłumaczenie imienia JAHWE należy do tradycji przekładów biblijnych: w ten sposób postąpiła przecież Septuaginta, a po niej *Vetus Latina* i *Wulgata*. Przeglądając współczesne obcojęzyczne przekłady biblijne można stwierdzić, że większość z nich podobnie postępuje. Dla przykładu wybierzmy trzy typowe współczesne tłumaczenia Biblii: *Traduction Oecuménique de la Bible* (=TOB), czyli ekumeniczny przekład francuski, ma: SEIGNEUR (DIEU), pisane dużymi literami. Ekumeniczny przekład niemiecki, tzw. *Einheitsübersetzung* (=EU) posiada: *der Herr*. Wzorcowy przekład włoski, oficjalne wydanie Konferencji Episkopatu Włoch (=CEI) przełożył przez *Signore*. I jakkolwiek bibliście będzie żal opuścić ten święty tetragrammaton, to jednak racje hermeneutyczne, wynikające z potrzeb współczesnego odbiorcy, jak również tradycja translatorska muszą w tym wypadku przeważać. A swoją drogą nie sposób tutaj nie uczynić refleksji, że imię JAHWE — owo niewypowiadane przez Żydów, *ineffabile, arrèton* — staje się w dalszym ciągu imieniem jakby nieobecnym, niepowtarzalnym, ale przecież głęboko tkwiącym w strukturze tekstu.

Inną ważną zmianą onomastyczną dokonaną w BT³ to zmiana imienia *Job* na *Hiob*. *Job* jest wprawdzie bliższe hebr. *'Ijjob*, natomiast forma *Hiob* jest formą aspiracyjną zgrecyzowaną. Dyskusja na

³ W udostępnionym mi życzliwie przez Redakcję Naukową BT³ spisie poprawek mamy 90 stron maszynopisu wyliczających poprawne brzmienie odpowiednich miejsc.

ten temat ciągnęła się przez czas dłuższy. Wydaje się, że jakkolwiek forma *Hiob* ma więcej precedensów w literaturze polskiej (por. np. „jak Hiob na swym barłogu” T. Żeleńskiego, „Hiobowe łyzy” M. Romanowskiego czy też powiedzenie „Hiobowa wieść), to jednak forma *Job* jest starsza w słownictwie polskim (por. M. Sępa Szarzyńskiego „Na one słowo Jopowe: Homo natus de muliere, brevi vivens tempore” czy też nazwy własne: Jop, Jopek itd.). Ale *Redactio locuta est, causa finita*; mnie jednak żal *Joba* (gdyż nie mam skojarzeń werbalnych z b. Kongresówki).

Jeżeli chodzi o pozostałe zmiany i poprawki, można je sklasyfikować według następujących grup:

a) zmiany językowo-stylistyczne: zmiana pewnych wyrazów szczególnie czasowników (nie zawsze jest to szczęśliwe, „lepsze wrogiem dobrego”); uzgodnienia przypadków i składni; poprawienie szyku wyrazów (często chodzi o pozycję zaimka zwrotnego *się*);

b) uporządkowanie odsyłaczy: usunięcie zbędnych, dodanie nowych, uściślenie innych; zmiana niektórych asterysków;

c) uporządkowanie ortograficzne: pisanie od dużej czy małej litery (np. por. Iz 5, 5; Łk 2, 48 n);

d) poprawki formalne: wyeliminowanie błędów wyrazowych czy literowych z poprzedniego wydania; wprowadzenie nowych tytułików w tekście lub poprawienie dawnych.

Nie sposób omawiać tutaj wszystkich poprawek; dla przykładu wszakże wybierzemy niektóre z nich.

(1) W Rdz 1, 8 zgodnie z oryginałem zostało poprawione: *wieczór i poranek*, a nie, jak było: *wieczór, a po nim poranek*.

(2) Dobrze się stało, że w Rdz 1, 24 zmienione owe śmieszniutki „zwierzątka naziemne” na poważniej brzmiące „zwierzęta pełzające”. Odpowiednio też zmiana nastąpiła w wersetach następnym. TOB ma określenie „petites bêtes”, co jest bliższe oryginalnemu *remeś*⁴, natomiast CEI posiada „retili”.

(3) W ważnym tekście Rdz 4, 7 zmieniono: *grzech łąsi się do ciebie* na: *grzech czyha na ciebie*, co jest prawdziwsze leksykalnie i teologicznie.

(4) Zostało poprawione niezgrabnie brzmiące zdanie w Tb 14, 4b na: *jestem przekonany i mam nadzieję, że wszystko, co Bóg powiedział, spełni się, nastąpi i żadne słowo z tych przepowiedni nie zginie*.

(5) W Ps 83 (82), 16 poprawiono błąd literowy powodujący zniekształcenie tekstu: *i burzą Twoją wpraw* (a nie: *spraw*) *ich w zamieszanie*.

⁴ Warto odnotować znaczenie bibl. *remeś* w użyciu dzisiejszym. *Nouveau Dictionnaire hébreu-français*, w opr. M. M. C o h n a, Paris (Larousse) 1977, podaje takie znaczenia: „faune rampante”, „bestioles”.

(6) Poprawiono szyk wyrazów w Prz 22, 12: *a niweczą mowy wiarołomcy*. Podobnie w Prz 23, 16: *moje wnętrze także się weseli*.

(7) Prz 24, 4: *wszelkimi* (a nie: *wielkimi*) *dobrymi drogimi, miłymi*.

(8) Lepiej brzmi teraz adagium, tak często używane i parafrazowane, z Prz 24, 21: *Synu mój, lękaj się Boga i króla*.

(9) Brzmi też poprawnie po polsku w Prz 29, 16: *Gdy występną się mnożą, to i złości się mnożą*.

(10) Poprawka w Koh 1, 11: *nie będzie wspomnienia u tych* (a nie: *o tych*), *co będą potem*.

(11) Został poprawiony tytuł: *Księga Mądrości Syracha, czyli Eklezjastyk*.

(12) Teraz poprawnie brzmi werset Jr 10, 3 o drewnie w lesie, *obrobionym dłutem* (a nie: *zrobionym*).

(13) Nie wydaje mi się szczęśliwa poprawka dokonana na „ojcu” w Jr 35, 6nn, którego przekształcono w „praojca”. TOB poradziła sobie przez „ancêtre”, EU: „Ahnherr”, CEI: „antenato”. Uważam, że lepiej było dać prozaicznie „przodek” lub też zostawić generycznie „ojciec”.

(14) W Jr 36, 4. 5. 8. 14 poprawiono stylistykę zdań, słusznie w partiach naracyjnych umieszczając orzeczenia po podmiotach.

(15) W Ez 8, 10 wraca sprawa „małych zwierząt lądowych”, którymi zastąpiono owe sławetne „zwierzątka naziemne” (por. przykład 2). TOB użyła tym razem „reptiles”. Podobnie rzecz ma się w Ez 38, 20, a także powtarza się to dalej, np. w Oz 2, 20; Ha 1, 14.

(16) Poważniej brzmi teraz zdanie w Ez 11, 21: *na ich głowy składam odpowiedzialność* (a było: *zrzucę*). Tak samo w 22, 31 jest: *odpowiedzialność* zamiast: *wina*, co lepiej odpowiada teologii pro-roka.

(17) Lepiej brzmi teraz w Mt 1, 19 określenie Józefa: *był człowiekiem sprawiedliwym* (poprzednie: *prawym*), zgodnie z gr. *dikaios*. TOB ma: „juste”, CEI: „giusto”.

(18) W Mt 10, 37 zmieniono stosownie do dzisiejszego użycia językowego „miłuje” na „kocha”.

(19) Zgodnie z oryginalnym tekstem w przypowieści o talentach (Mt 25) w. 23 brzmi: *Byleś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię*, jako paralelizm do w. 21. Czy jednak nie byłoby lepiej stylistycznie: „w niewielu rzeczach”?

(20) Mk 1, 13 rozpoczyna się wcześniej, zgodnie z podziałem tekstu greckiego i Wulgaty.

(21) Stylistycznie lepiej brzmi teraz Mk 1, 31: *On podszedł do niej i podniósł ją ujawszy za rękę*. Natomiast dalszy ciąg wersetu *tak iż ...* nie ma uzasadnienia w tekście oryginalnym.

(22) Uzasadniona jest zmiana w Łk 1, 32 „praojca Dawida”.

(23) Zgodnie z duchem języka polskiego poprawiono w Łk 14, 28 spójnik: *i nie oblicza*.

(24) W Łk 15, 22 zmieniono „suknię” na „szatę”.

(25) W J 7, 28 opuszczono „tylko”, które poprzednio niczym nie było usprawiedliwione.

(26) Natomiast trudno jest zrozumieć sens zmiany w J 8, 9: *pozynając od starszych aż do ostatnich*.

(27) W J 9, 7. 11 dano brzmienie greckie nazwy sadzawki *Siloam*, zamiast — jak dawniej — Wulgaty: *Siloe*.

(28) W J 14, 23 jest teraz zgodnie z oryginałem: *i będziemy u niego (gr. par'auto) przebywać*.

(29) W J 15, 17 mamy lepiej: „poproście”.

(30) O Judaszu jest teraz powiedziane w J 18, 5: *który Go wydał*, zamiast: *zdradził*. Czy to lepiej, nie wiem.

(31) Zgodnie z oryginałem mamy w Dz 1, 7: *znac czasu i chwile*.

(32) Poprawnie zostało teraz przetłumaczone zdaniem w Dz 1, 22: *został wzięty od nas do nieba*.

(33) W Ga 1, 6 został poprawiony szyk zdań.

Według informacji otrzymanej od Wydawnictwa, przystępuje się już do druku wydania czwartego BT, które ukaże się bez żadnych zmian w stosunku do wydania trzeciego. Z myślą już jednak o wydaniu piątym (i następnych) chciałbym zasugerować parę nowych poprawek.

I tak uważam, że tekst Mt 24, 51 par: *każe go ćwiartować* jest okrutny w czytaniu, a przede wszystkim powoduje złe zrozumienie intencji pana z przypowieści Jezusa. Łagodzący wyrażenie przypis, dodany w BT³, niczego nie zmienia, zwłaszcza w użyciu liturgicznym. Należałoby więc według dokładniejszych badań językowych i historycznych⁵ inkryminowany zwrot zmienić na np. „ukarże go surowo”, gdyż taka jest myśl Autora omawianej perykopy. Tak zresztą tłumaczy CEI: „lo punirà con rigore”, a TOB: „il le chasera”.

Inny tekst — klasyczny, jeśli chodzi o pojęcie natchnienia — 2 P 1, 21 w BT³ uzyskał arbitralną zmianę z nawiasami trójkątnymi. O wiele prościej i zgodnie z ekumeniczną wersją oryginalną *The Greek NT*³ byłoby „mówili od Boga ludzie”⁶, zostawiając na boku warianty, jak w tylu innych przecież przypadkach.

⁵ Por. RBL 28 (1975) 238. Ponadto w świetle tekstów kumrańskich można uważać, że chodzi tutaj o rodzaj ekskomuniki, wyłączenia ze społeczności, na pewien okres przynajmniej, za karę.

⁶ Por. J. Chmiel, *Modele antropologiczne w interpretacji natchnienia biblijnego*, w: RBL 34 (1981) 82.

Osobne zagadnienie stanowi polskie nazewnictwo biblijne, które jest problemem nie tylko Biblii Tysiąclecia, lecz całej polskiej kultury biblijnej. Tłumacze *Einheitsübersetzung* przygotowali wcześniej dla celów przekładu słownik ujednoliconych imion i nazw biblijnych⁷. Jeśli zaś chodzi o polską transkrypcję imion biblijnych, to w pierwszym rzędzie postawiłbym propozycję zrewidowania pisowni takich imion, jak *Aaron*, *Izaak*, *Aggeusz* na odpowiedniej brzmiące w fonetyce polskiej: *Aron*, *Izak*, *Ageusz*. Oczywiście jest to kwestia dyskusyjna, ale przy okazji można by ustalić polską pisownię innych imion i nazw biblijnych.

Można by zgłaszać jeszcze inne poprawki — i tak seria rozciągnęłaby się niejako w nieskończoność. Takie ciągle „ulepszanie” BT nie ma sensu: po kilku wydaniach tekstu powstaje już pewien kształt, fizjonomia tekstu, typowa i charakterystyczna dla danego przekładu. Inaczej powstałby nowy przekład.

Biblia Tysiąclecia od pierwszego wydania była przedmiotem krytyki i uprzedzeń. Jeżeli krytyka ta znajdowała swoje podstawy w brakach i błędach przekładu, to była to rzecz jak najbardziej oczywista i słuszna. Natomiast uprzedzenia do nowego przekładu płynęły z dwóch przyczyn. Po pierwsze, z samego faktu przekładu, zwłaszcza biblijnego, to znaczy, każdy nowy przekład Pisma Świętego wydaje się zdradzać tekst oryginalny (według znanego powiedzenia: *traduttore traditore*). W pewien sposób przekład staje się — jak to określił egzegeta francuski, D. Lys — „niemożliwą możliwością”⁸. Wynika to z możliwości zastosowania różnych kryteriów przekładu, z których każdy jest dobry i uzasadniony, ale razem przynosi jakieś ograniczenia⁹.

Po wtóre, wchodzi tutaj w grę przyzwyczajenie do używanego tłumaczenia, tak że w końcu wydaje się nam, iż nic tego przekładu nie zastąpi. Poetka Anna Kamińska wyznaje, że przekład ks. Jakuba Wujka, mimo swoich mankamentów, jest jej bliski „przez długie obcowanie z nim, przez piętno indywidualnego zaangażowania tłumacza w tekst Pisma”¹⁰. Jest to pewien rodzaj nostalgii za dawnym językiem, który wydaje się ponadczasowy i bardziej zdolny do oddania treści Objawienia. Ale jest to jednak pewne złudzenie, gdyż język każdej epoki ma swoje historyczne uwa-

⁷ *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Locumer Richilinien*, pod red. K. D. Fricke i B. Schwanka, Stuttgart 1971. Por. J. Chmiel, *Badania onomastyczne w egzegezie biblijnej*, w: RBL 33 (1980) 215. W związku z francuskimi przekładami biblijnymi powstał też doskonały *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, pod red. O. Odelain i R. Séguineau, Paris 1978.

⁸ D. Lys, *L'impossible possibilité de la traduction*, w: „*Etudes Théologiques et Religieuses*” 56 (1981) 269—279.

⁹ Por. L. Fanin, *Quale traduzione della Bibbia preferire?*, w: „*Rivista Biblica*” 28 (1980) 417—433.

¹⁰ A. Kamińska, *Twarze Księgi*, Warszawa 1981, s. 5.

runkowania i stworzenie języka metahistorycznego (w kontekście przekładu!) należy chyba do jednego z mitów.

Godne szacunku i uznania są wysiłki poetów, którzy jak Czesław Miłosz dążą do oddania tekstów biblijnych w języku „wysokim”, niejako hieratycznym, „który by miał źródła w całej przeszłości, a zarazem był przyjęty przez dzisiejszą językową wrażliwość”¹¹. Jednak taki język po pewnym czasie stanie się trudno zrozumiały, z trudnością używany, a więc niepotrzebny, odstawiony do muzeum. A podstawową zasadą przekładu biblijnego — jak i chyba każdego dobrego przekładu — jest uczynić tekst oryginału zrozumiałym i czytelnym. Słowo Boże jest skierowane do nas, jest skierowane do ludzi każdej epoki i wszystkich czasów. Dlatego winno być odczytane w każdej epoce w takim języku, który pozwoli na jak najlepsze jego zrozumienie. Zauważmy przy okazji, że ten jakiś „opór językowy” spotkał nie tylko Biblię Tysiąclecia — powtarza się on przy każdym nowym tłumaczeniu. Przykład: nowo powstały przekład niemiecki (*Einheitsübersetzung*) już zaczyna być krytykowany z punktu widzenia językowego¹².

Możemy się zgodzić na jedno: Biblia Tysiąclecia nie jest przekładem doskonałym, bo takich nie ma; jest jednym z istniejących już lub dopiero powstających przekładów, ale jest w tej chwili przekładem przyjętym, co dawna nomenklatura nazywała *textus receptus*¹³. Jest przekładem przyjętym w liturgii i nauczaniu Kościoła w Polsce. Istnienie tego przekładu nie przeszkadza bynajmniej w zaistnieniu innych przekładów, z których któryś być może w przyszłości stanie się *textus receptus*. Trzecie wydanie Biblii Tysiąclecia czyni z niej nie tylko *textus receptus*, ale i *recipiendus*: tekst nie tylko używany, lecz możliwy do przyjęcia i zalecany. Zresztą głównym sprawdzianem jest życie.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹¹ Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Paryż 1979, s. 47.

¹² Zob. C. Hohoff, *Der junge Esel. Zur Einheitsübersetzung der Bibel*, w: „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 10 (1981) 264—273.

¹³ Jest w tym określeniu pewna przewrotność. *Textus receptus* był to bowiem tekst grecki NT wydany w r. 1624 przez znanych drukarzy w Lejdzie, braci Bonawenturę i Abrahama Elzevierów. W przedmowie do 2. wyd. z r. 1633 czytamy: „Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus”. W rzeczywistości jednak był to najgorszy grecki tekst, tzw. recenzja antiocheńska, dokonana z pocz. III w. w Antiochii przez kapłana Lukiana. Tekst ten poprzez kolejne wydania Erazma z Rotterdamu, Roberta Stephanusa (Estienne) i Teodora Bezy był popularny aż do XIX w. Używając określenia *textus receptus* w odniesieniu do BT⁹ mam na myśli rozpowszechnienie się tego przekładu w Polsce. Zob. F. Neirynek, *L'édition des Elzevier et le textus receptus du Nouveau Testament*, „Ephemerides Theol. Lovan.” 56 (1980) 390—396.

Ks. Jerzy Stefański

ANTONIO ROSMINI – PREKURSOR ODNOWY LITURGICZNEJ

Reforma liturgiczna wyznaczona duchem i decyzjami Soboru Watykańskiego II jest dla nas już dzisiaj faktem oczywistym. Przygotowana była ona jednak nie tylko bezpośrednimi pracami komisji ekspertów, uczonych, pastoralistów, lecz jest konsekwencją całego, ponad stuletniego ruchu odnowy liturgicznej. W historii liturgii datę orientującą początki ruchu liturgicznego wiąże się z inicjatywami i twórczością benedyktyna francuskiego Prospera Guérangera (1805—1877). Nieco wcześniej znane były już, utrzymane w dość polemicznym a zarazem trafnym tonie, prace Antoniego Rosminiego Serbati (1797—1855), które również mają swój znaczny wkład w początki ruchu liturgicznego.

Życie bowiem Rosminiego przypada na dość charakterystyczną epokę. Liturgia, jak zresztą całość życia religijnego wieku XIX ogarnięta była klimatem Oświecenia, które zamierzało podporządkować także formy życia kultycznego swoim kanonom racjonalizmu i utylitarysty¹. Była to normalna reakcja, typowa, wobec romantyzmu. Chciano zamknąć liturgię w ciasnych, choć logicznych ramach antycznych kulturowych studiów, graniczących z archeologią. Współczesności pozostawiono raczej moment estetyczny, który w pięknej oprawie miał strzec i przekazywać dalej święte dziedzictwo tradycji, której nie należy zmieniać. Oczywiście, na zasadniczą dla liturgii sprawę, jaką jest właściwe, czynne w niej uczestnictwo, nie było wiele miejsca. Tę lukę o decydującym znaczeniu dla życia religijnego zauważa A. Rosmini. We współczesnych jemu czasach ukazywało się sporo dzieł z zakresu duchowości, lecz przeważała tendencja tłumaczenia dzieł jansenistów z XVII i XVIII wieku, bogatych w wartości religijne i pełne zapału mistycznego. Brakowało w nich jednak miejsca dla kultu publicznego i społecznego traktowania liturgii. Akcentowano zbyt mocno modlitwę indywidualną, która prowadziła w konsekwencji do kultu „prywatnego”, indywidualnego².

Poglądy liturgiczne Rosminiego, które w głównych zarysach zamierzamy zaprezentować, wyrastają zatem z owej sytuacji religijno-duchowo-kulturowej. Są odpowiedzią wrażliwego obserwatora na potrzeby czasu. Wyrzucił epokę, był przez nią niezrozumiany, z danych biograficznych wiemy, że nawet potępiany bardzo ostro. Był bowiem samotnikiem poglądów przedwczesnych. Italia połowy XIX w. nie знаła jeszcze zjawiska ruchu liturgicznego, stąd dodatkowa izolacja i trudności w przyjęciu niektórych — dziś ewidentnych prawd i spo-

¹ J. A. Jungmann, *Liturgische Erbe und pastorale Gegenwart*. Innsbruck 1960, 120 n.

² A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di Antonio Rosmini. Il sacerdozio dei fedeli*. Stresa 1970, 31.

strzeżeń³. Wyłuskanie kultycznych poglądów Rosminiego nie jest problemem prostym. Istnieją wprawdzie liczne już opracowania zagraniczne analizujące Rosminiego jako teologa, filozofa, autor nasz nie poświęcił jednakże wprost żadnego dzieła ze swej licznej spuścizny literackiej, wyłącznie zagadnieniom liturgicznym. Dlatego jego koncepcja liturgii wymaga uważnego i cierpliwego prześledzenia jego twórczości i wybrania z tej olbrzymiej mozaiki poruszanych zagadnień problemów nas interesujących.

Liturgiczne aspekty twórczości Rosminiego nie mają obfitych opracowań. Poza A. Quacquarelli, który prześledził koncepcję kapłaństwa powszechnego wiernych w twórczości Rosminiego, poważniej zajął się jego liturgicznymi poglądami A. Pistoia C.M., czyniąc je przedmiotem obszernej monografii⁴. W polskiej literaturze liturgicznej poglądy A. Rosminiego są prawie w zupełności nieznane. Niniejsze opracowanie chce choć w zasadniczych wymiarach tę lukę wypełnić. Nie mamy ambicji podania wyczerpującej analizy liturgicznej orientacji Autora, lecz zapoznanie czytelnika polskiego z poglądami, które dojrzały „za wcześniej”, o przeszło 100 lat uprzedzając Vaticanum II.

OGÓLNA KONCEPCJA LITURGII U ROSMINIEGO

Winni jesteśmy najpierw wyjaśnienia natury terminologicznej. Autor nasz posługuje się wyłącznie pojęciem *culto divino*. Tłumaczymy je zawsze terminem „liturgia”, unikając zawiłej dosyć problematyki semantycznej. Przez liturgię w sensie szerszym rozumie Rosmini zespół ceremonii i czynności zewnętrznych, które mają wyrażać „nastawienie duszy ludzkiej wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej”⁵. W sensie węższym, liturgia jest kultem Chrystusa wobec Boga. Chrystus, jako głowa Ciała Mistycznego i zarazem Najwyższy Kapłan składa hołd czci Bogu Ojcu. Ten akt uwielbienia składają zarazem poprzez Chrystusa wszyscy ochrzczeni. Sakrament chrztu bowiem nakłada na wszystkich obowiązek kultycznego uwielbienia Boga. Wynika to stąd, że poprzez chrzest wszyscy wierni otrzymują „pierwszy stopień” kapłaństwa wspólnego wszystkim wiernym. Dwa dalsze sakramenty, bierzmowanie i kapłaństwo są już następnym etapem w rozwoju czynności wynikających z kapłańskiej misji człowieka⁶.

³ Doskonale tło kultyczne i kulturowe czasów A. Rosminiego znajdziemy w: S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'Enc. „Mediator Dei”*, w: O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, 265 nn.

⁴ A. Pistoia, *Antonio Rosmini, un precursore della rinascita liturgica*. Roma 1969. Praca ta będąca tematem tezy doktorskiej znajduje się w Archiwum Pap. Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie. Pierwszy rozdz. tej pracy: cfr. A. Pistoia, *La „parte del popolo” nella liturgia nel pensiero di Antonio Rosmini*. Edizioni Liturgiche Roma 1973, XXII + 42.

⁵ A. Rosmini, *Compendio di etica*, Roma 1937, parte II, n. 313, s. 93.

⁶ Tamże. Takie ujęcie liturgii — jako żywa działalność Jezusa Chrystusa, który w Kościele spełnia swą kapłańską misję składania czci Bogu

Poznanie liturgii nie polega zatem jedynie na znajomości sensu rytów, symboli, formuł, ceremonii, przedmiotów czy paramentów liturgicznych, lecz na znajomości tajemnicy zbawienia, poprzez akty liturgicznej celebracji. Liturgia nie jest bowiem sektorem zamkniętym w sobie, oddzielnym od reszty życia, lecz włączonym istotowo w to życie⁷. Rosmini w tych zdaniach ukazuje nam się jako teolog liturgii, szukający sensu sprawowanych czynności i ich odniesienia do życia. Te akty kultyczne wymagają uzewnętrznienia. Należy to bowiem do istoty kultu — manifestacja wewnętrznych modlitw⁸. Rosmini jest tutaj daleki od zawężonego jansenistycznego indywidualizmu. Ta ekspresja zewnętrzna kultu łączy społeczność ze sobą i wzmacnia także jej wewnętrzną jedność. Z tym łączą się zarazem dezyderaty natury pastoralnej. Formy zewnętrzne modlitwy, aby mogły w pełni przekazać wartości, które zawierają, wymagają spełniania ich w duchu prawdy tych treści, które noszą w sobie. Muszą być zatem czyste i szczerze (*pure e sincere*), pięknie sprawowane i uporządkowane (*belle e ordinate*), poważne i godne (*gravi e maestose*), pełne szacunku i miłości względem wiernych (*plene di rispetto e di amore*). Tak spełniana i celebrowana modlitwa ma ożywiać całość postępowania chrześcijanina. Skoncentrowana jest na osobie Chrystusa i na liturgii Chrystusowej. Z niej czerpie swe uzasadnienie, i w niej winna na powrót skoncentrować się działalność życiowa, praca i życie każdego człowieka⁹. Ta życiodajna moc wypływa przede wszystkim z właściwego korzystania z sakramentów. One stanowią „potężne dzieła” (*opere potenti*) wspierające ludzką egzystencję.

Znaki sakramentalne zaś mają taką strukturę, że swą czytelnością „przemawiają” do możliwości poznawczych każdego człowieka. Stąd też ekonomia łaski jest ekonomią rytów, które operują zrozumiałymi znakami. Taka logika przekazu łaski była konieczna, ponieważ po wypełnieniu misji przez Apostołów, właśnie znaki sakramentalne kontynuują ów przekaz łaski¹⁰. Nośnikiem owego przekazu jest Kościół jako społeczność wierzących. Kościół, ze swej istoty jest przeznaczony do spełniania kultu. Wypływa to z prostej konsekwencji, że każdy wierny, poprzez sakrament chrztu św. uczestniczy w kapłaństwie Chrystusowym, a jednym z istotnych zadań Chrystusa było składanie aktów kultu Bogu Ojcu¹¹.

Ojcu i zarazem uświęcenia człowieka, jest uderzająco zgodne z *Konst. o Liturgii*, art. 7.

⁷ A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Trattato dedicato al Clero Cattolico, Brescia 1967, n. 18.

⁸ A. Rosmini, *Della Educazione Cristiana*, Roma 1900, Libro III., cap. IV.

⁹ Por. G. Pusineri, *La preghiera nel pensiero di A. Rosmini*, w: AA VV, *La preghiera*, Milano 1967, Vol. III, 84—130.

¹⁰ *Cinque Piaghe...*, nn. 7—13.

¹¹ A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, vol. II. Diritto sociale, Intra 1865, nn. 890—956. Por. G. Pusineri, dz. cyt., 115.

TEOLOGICZNE UZASADNIENIE UDZIAŁU LUDU W AKTACH KULTU

Główna przyczyna niewłaściwego uczestnictwa ludu w aktach liturgicznych, spoczywa zdaniem Rosminiego w braku edukacji, w ignorancji. Chodzi tu przede wszystkim o ignorancję natury teologicznej. Lud musi na nowo zrozumieć i poznać swoją rolę w Kościele i jego kulcie. Kult bowiem jest akcją całego Kościoła, kleru i wiernych zarazem. Lud jest z natury swej i z woli Chrystusa „częścią i aktorem” (*parte e attore*) właściwego kultu¹². Fundamentem takiego postulatu jest idea powszechnego kapłaństwa wiernych. Na mocy tego kapłaństwa każdy wierzący jest zobowiązany wprost do składania Bogu aktów kultu. Rozwój tej idei powszechnego, „kultycznego” kapłaństwa ma swoje biblijne uzasadnienie¹³. Wypływa ono z unii z Bogiem. W historii stworzenia obserwujemy kolejne etapy prowadzące aż po czasy Nowego Testamentu, aż po ściśle zespolenie ludu ze swym Bogiem właśnie poprzez czynności liturgiczne. Stary Testament zapoznaje nas z opisami czynności kultycznych, w których lud w różnoraki sposób składał ofiary Bogu. Ta więź została jeszcze bardziej umocniona poprzez kultyczne znaczenie obrzezania. Z czasem dopiero wyodrębniona została grupa ludzi do zadań ściśle kultycznych. Nowy Testament dokumentuje nam ową unię Boga z człowiekiem w wydarzeniach jeszcze wymowniejszych. Bóg poprzez fakt Wcielenia przybiera za swoją naturę ludzką. W sakramencie chrztu owa więź nabiera wymiaru sakramentalnego oraz kapłańskiego. Wraz z sakramentem chrztu człowiek włączony jest w intymne wiezi i życie całej Trójcy św. Otrzymuje przez to swoisty „charakter” jedności z bóstwem Jezusa Chrystusa. Ów charakter jest nieusuwalny i uzdalnia duszę człowieka do składania aktów kultycznych. Jest to zatem poprzez chrzest, w sensie szerszym, kapłańska konsekracja umożliwiająca człowiekowi uczestniczenie w samej liturgii.

Kapłaństwo wiernych jest punktem kluczowym systemu teologicznego u Rosminiego. Stanowi podstawę dla wielu dalszych praktycznych postulatów Autora. Przeznacza bowiem i konsekruje człowieka dla spełniania rzeczywistego kultu Bożego. Wypływa z łaski chrztu św., jest aktem duchowym, wewnętrznym, przyodziewa człowieka w godność kapłańską, bo wypływa z jedności z Kapłanem — Chrystusem. Unia ta ma zarazem charakter eklezjalny i wszelkie akty kultu mają ten sam eklezjalny wymiar¹⁴. Rzeczywistość Kościoła jako Ciała Mistycznego, przejęta z teologii św. Pawła, jest dla Rosminiego punktem wyjścia dla podkreślania koniecznej jedności różnych

¹² *Cinque Piaghe...*, nn. 14—15.

¹³ Por. poglądy w ujęciu A. Quacquarelli, dz. cyt., 74 nn, w oparciu głównie o pracę: *Antropologia soprannaturale*, Roma 1955—1956, Vol. II, s. 179 nn.

¹⁴ *Cinque Piaghe...*, n. 25.

funkcji kultycznych sprawowanych w łonie tego samego Ciała Mistycznego. Wierny bowiem, obecny przy aktach kultycznych jest „mistrzem”, który współofiaruje razem z kapłanem, razem z Kościołem, razem z Chrystusem¹⁵. Jest to jedność konstytucjonalna organizmu kościelnego, oparta na sakramencie „bazy” — na chrzcie świętym. Jedność ta, oparta zatem w założeniu na Chrystusie, z Niego czerpie siłę jedności i swoje ostateczne oparcie i uzasadnienie. Ta jedność najlepiej znajduje swoją manifestację właśnie w liturgii, gdzie kler i lud winni razem składać cześć Bogu Ojcu. Lecz w tym właśnie punkcie zauważa Rosmini największe zło, mianowicie oddzielenie kleru od ludu w sprawowaniu i należywym uczestniczeniu w aktach kultu.

KONIECZNOŚĆ EDUKACJI LITURGICZNEJ

Lud jest oddalony duchowo od kleru i od uczestnictwa w aktach kultycznych, ponieważ nie jest w stanie zrozumieć ani języka znaków liturgicznych, ani samego języka używanego w kulcie. W tym zawierają się dwie główne przyczyny uniemożliwiające należyte spełnianie przez lud swych kapłańskich uprawnień oraz zarazem stanowiące pierwszą „ranę” życia religijnego czasów współczesnych A. Rosminiemu. Przecież rozumienie aktów kultycznych nie może być zarezerwowane jednej tylko warstwie społecznej w Kościele, czyli klerowi. Kler bowiem, jakkolwiek zachowuje swoją specyficzną misję pasterską w relacji do wiernych, znajduje się zarazem w wielu aktach kultycznych włączony w lud, identyfikuje się z nim w postawach kultycznych wobec Boga, ma te same duchowe potrzeby co lud. W końcu, działalność kultyczna w Kościele jest tylko jedna i wypływa z harmonicznej kooperacji ludu z klerem. Aby jednak lud mógł lepiej, bardziej wewnątrznie uczestniczyć w liturgii, musi być ona przez kler sprawowana w sposób godny. Jakość prezentowanych znaków liturgicznych wpływa na sposób ich odbioru. Zaniedbania w tej materii, słusznym zdaniem A. Rosminiego, prowadzą nawet do skandalu wśród wiernych. Zatem pierwsze zadanie w celu podniesienia duchowej rangi w samym odbiorze przekazu liturgicznego leży po stronie kleru. Musi on być lepiej dokształcony! Tu ma swoje źródło druga „rana” Kościoła: brak wystarczającej edukacji kleru¹⁶. Znajdziemy liczne zdania A. Rosminiego upominające kler, że godne sprawowanie liturgii ma duże znaczenie dla duchowości samego kapłana, jak i dla samego ludu towarzyszącemu tym czynnościom¹⁷.

¹⁵ A. Rosmini, *Della educazione...*, lib. III, cap. 7, n. 1.

¹⁶ *Cinque Piaghe*, n. 23. Jakże mądrą odpowiedź znajdujemy na tę „ranę” w 100 lat później w *Konstytucji o Liturgii*, domagającej się zapewnienia duchowieństwu odpowiedniego wyrobienia liturgicznego oraz solidnego wykształcenia liturgicznego (art. 15—18).

¹⁷ A. Rosmini, *Della celebrazione della Santa Messa* 2. w: *Confessioni sui doveri ecclesiastici*, Domodossola 1941, s. 84; Tenze, *Della educazione cristiana*, lib. III, cap. 9, n. 2.

Rosmini podpowiada realnie przy tym, że owo stopniowe zaznajamianie się z celem, sensem (dziś nazwalibyśmy to teologią liturgii) czynności kultycznych ma charakter katechezy. Autor wprowadzie nie używa teo pojęcia, lecz taki sens mają wyrażenia: *istruzioni intorno alle pubbliche cerimonie e preghiere, istruzioni pastorali, istruzone nello spirito del culto*, itd. Aktywna rola ludu w poznaniu świata kultycznego polega zatem na wchodzeniu w intencje Chrystusa i Kościoła wyrażane sakramentalnymi i kultycznymi znakami¹⁸. Zastrzega się przy tym Rosmini, że jakkolwiek istota kultu nie zależy od naszego sposobu ich rozumienia, jednakże ich pełna skuteczność pastoralna wymaga „wmyślenia” się w intencje Chrystusa, który je dał, i Kościoła, który je określił. Stąd funkcja poznawcza znaku jest niezwykle przydatna. Znak w kulcie winien być przeto rozpoznawalny i czytelny dla każdego, kto w tym kulcie uczestniczy¹⁹. Rosmini bardzo detalicznie omawia konieczność edukacji liturgicznej zarówno kleru i ludu w zakresie Mszy św., poszczególnych sakramentów, sakramentaliów, roku liturgicznego, (widzianego w chrystologicznej wizji historii zbawienia), itd. Łączy przy tym moment doktrynalny z moralnym, uważając, że wykształcenie religijne i kultyczne nie może być jedynie „materialne”, lecz z „pełnym przeznaczeniem dla życia”²⁰.

Ciekawe są uwagi Rosminiego dotyczące pobożności ludowej. Uważa on, że różne dewocje ludowe są potrzebne, lecz muszą znaleźć swoją podporządkowaną funkcję w odniesieniu do liturgii sakramentalnej. Gdy pobożność ludowa zbyt jest rozwinięta, ma pokusę uciekania na sprawy peryferyjne, przeceniania ich wartości. Stanowi wtedy zagrożenie dla ludu, gdyż brakuje w nich mocnego elementu chrystologicznego²¹.

Zrozumiałe jest, że zasadniczy nacisk kładzie nasz Autor na należyte uczestnictwo we Mszy św. Każdy wierny ma przecież swoją część w akcji ofiarniczej kapłana. We Mszy św. jest ofiarowany Chrystus. i w jedności z Nim jest współofiarowany każdy uczestniczący w ofierze eucharystycznej²². Odnajdujemy u Rosminiego wyraźną, klasyczną, potrydencką orientację eucharystyczną. Od kapłana celebrującego różne akty kultyczne domaga się Rosmini najpierw zaangażowanego studium tego wszystkiego, czego dotyczy dokładna, zdrowa celebrowanie tajemnic bożych. Takie gruntowne poznanie ma z kolei być dla kapłana zasadniczym źródłem życia wewnętrznego. Znajdujemy tutaj u Rosminiego niezwykle trafne zasady liturgicznej duchowości kapłana.

¹⁸ *Cinque Piaghe*, n. 16.

¹⁹ Por. S. Colonna, *L'educazione religiosa nella pedagogia di A. Rosmini*, Lecce 1963; G. Righi, *La pedagogia di A. Rosmini*, w: „Diana Scolastica”, Bologna, 31. 7. 1955.

²⁰ *Cinque Piaghe*, n. 17.

²¹ Por. Quacquarelli, 183—192.

²² *Della Educazione*, lib. III, cap. 7, n. 11.

JĘZYK W LITURGII

Problemowi temu Rosmini poświęcił wiele uwagi. Rozdzielenie bowiem ludu od kleru spowodowane jest zasadniczo dwoma czynnikami: wspomnianym już przez nas brakiem wykształcenia religijnego oraz koniecznością posługiwania się w liturgii (zasadnicze źródło życia religijnego ludu) językiem przez lud niezrozumiałym.

Problem, jaki Rosmini sam postawił, nie jest jednoznaczny i łatwy. Istnieje duża rozbieżność w odczytaniu poglądów Autora odnośnie języka w liturgii²³. W *Cinque Piaghe...* Rosmini podaje argumenty zarówno za, jak i przeciw językowi łacińskiemu w liturgii. Argumentami przemawiającymi za językiem antycznym są:

- a) znak tajemnicy,
- b) niezmienność wiary przemawiającej niezmiennym językiem,
- c) jedność Kościoła domaga się jednego języka kultu,
- d) łacina — znakiem ciągłości tradycji i przekazu,
- e) łacina — językiem najbardziej adekwatnym do wyrażania tajemnic wiary,
- f) niestałość języka współczesnego zagraża stałości w wierze,
- g) niechęć przeciw zmianom kultycznym żywa zawsze wśród ludu.

Najpoważniejszymi argumentami natomiast przemawiającymi za zniesieniem łaciny jest: zupełna niezajomość tego języka wśród ludu i bardzo wielkie stąd utrudnienie w należyтым uczestniczeniu w liturgii operującej obcym językiem. Łacina stąd stała się widowym znakiem podziału i oddzielenia ludu od kleru, co jest przecież bardzo dużym nieporozumieniem. A antyczny język łaciński, przestał już być, jak dawniej, naturalnym i własnym językiem ludu. Jakże zatem rozwiązanie proponuje Rosmini wobec tych ewidentnych trudności? Znajdujemy tutaj naszego Autora bardzo podzielonego w sobie. Nie umie się uwolnić od zbyt misteryjnego pojmowania liturgii. Widzi problem, a nie daje jednoznacznej odpowiedzi, chcąc pozostać w kręgu oficjalnej ówczesnej dyscypliny tkwiącej w przekonaniu, że łacina to *lingua sacra* publicznego kultu Kościoła. Rosmini zatem proponuje dokładną znajomość i studium łaciny wśród kleru najpierw, a następnie rozszerzenie tej znajomości w możliwie najszerszym kręgu ludu. Pomocną tu będzie gruntowna katecheza i cierpliwe pouczanie wiernych²⁴.

²³ Wystarczy przypomnieć polemikę dwóch doskonałych znawców Rosminiego w zakresie jego poglądów liturgicznych, mianowicie: A. Quarelli, dz. cyt., oraz krytyczną odpowiedź A. Pistoia, *In margine a una recente pubblicazione sulla lezione liturgica di A. Rosmini*, w: „Ephemerides Liturgicae” 87 (1973) 163—175. Bardzo przeciwstawne opinie odnośnie poglądów A. Rosminiego dotyczące języka narodowego w liturgii podaje R. Bessero Belti, *Rosmini pro e contra la liturgia in volgare*, w: „Charitas” 42 (1968) 208—210.

²⁴ *Cinque Piaghe*, n. 19n, 23.

Propozycja Rosminiego, aby dać ludowi do rąk mszalik i inne księgi liturgiczne z paralelnymi tłumaczeniami i objaśnieniami w języku narodowym, aby uważnie i rozumnie śledzić czynności liturgiczne, potwierdza naszym zdaniem wierność Autora wobec ówczesnej dyscypliny językowej. Rosmini nie pragnie zatem, jak wynika z oryginalnych tekstów, zmiany języka liturgicznego, lecz jego większej znajomości, i to zarówno przez kler jak i wiernych. Jeśli natomiast spotykamy autorów, którzy widzą w Rosminim zwolennika języka narodowego w kulcie, zdają się bardziej dzisiejszym sposobem myślenia odczytywać jego ducha, niż literę napisaną w pierwszej połowie XIX wieku²⁵.

UWAGI KOŃCOWE

Prezentując liturgiczne poglądy A. Rosminiego, jakkolwiek w sposób nieco eklektyczny i podając jedynie główne jego myśli, przymiot nadany Autorowi w tytule artykułu uważamy za w pełni uzasadniony. Wiele poglądów Autora wydaje się nam dziś już naszą własnością. Lecz warto nadmienić, iż były one przekuwane samotną walką Autora staczaną z niezrozumieniem otoczenia, opłacone bólem. Uderza przy tym ogromna miłość Autora do Kościoła. Jego *sentire cum Ecclesia* jest wprost przykładowe. Wyczuwał w liturgii wymiar społeczny, eklezjalny i to w posłuszeństwie hierarchii. W przeciwnym bowiem razie sądził, iż wszelka reforma przynosi więcej szkody niż pożytku. Uderza w poglądach Rosminiego jego dalekowzroczność intencji reformatorskich, zalegalizowanych dopiero autorytetem Soboru Watykańskiego II w 100 lat później. Oto kilka przykładów: Rosmini domaga się, aby wierni „rozumieć” dokładnie to w czym sami uczestniczą (KL, 7); akty kultyczne winny odznaczać się wewnętrzną jasnością (KL, 21); wierni powołani są do współpracy z łaską na podstawie kapłaństwa powszechnego (KL, 10—11); duszą liturgii jest uświęcenie człowieka (KL, 7); język liturgii powinien odznaczać się jasnością i czytelnością dla wszystkich uczestników liturgii (KL, 36); należy kłaść silny nacisk na katechezę liturgiczną (KL, 35) itd. Tajemnice życia Chrystusa prezentowane przez liturgię wiąże mocno Rosmini z codziennym stylem życia chrześcijańskiego. Nabożeństwa ludowe dopiero wtedy będą w pełni skuteczną pomocą duchową, jeśli zostaną „wcielone” w życie Chrystusa, Jego mękę i zmartwychwstanie. Dlatego pomimo odrębnej terminologii duch teologii naszego Autora jest ściśle chrystocentryczny²⁶.

W liturgii widzi Rosmini wielką szkołę formacji duchowej. Moment wychowawczy liturgii, podchwycony później przez wielkie nazwiska klasycznej odnowy liturgicznej (np.: J. A. Jungmann, J.

²⁵ R. Bessero Belti, art. cyt., 210.

²⁶ R. Bessero Belti, *Un commento Rosminiano ai grandi temi del Concilio*, w: „Charitas” 40 (1966) 43.

Pinsk, L. Bouyer, P. Parsch itd.) wynika z zauważenia, że liturgia jest jednym z głównych źródeł życia religijnego. Dlatego katechezie, pouczeniom, wprowadzaniu w tajemnice celebrowanych tajemnic poświęca Autor tak wiele uwagi.

Rosmini nie chce zmieniać liturgii, lecz ją ożywić, „rozbudzić w duszach” (używając wyrażenia R. Guardiniego), zachowując formy zastane. Nawet jeśli zauważa on pewne dysproporcje między samą strukturą rytową, a możliwościami uczestniczenia w niej, należy ten rozdział usunąć przez pouczenia i liturgiczną edukację. Rosmini nigdzie nie krytykuje form zewnętrznych żadnego z sakramentów, domaga się natomiast wewnętrznego przylegania do ich treści wewnętrznych. Nonsensem byłaby bowiem sama fizyczna obecność wiernych w tych aktach kultycznych, bez znajomości sensu celebrowanych tajemnic. I budzenie nowej świadomości wiernych, wynikające z posiadania łaski powszechnego kapłaństwa, należy do zasadniczych obowiązków kleru wobec ludu. Chodzi zatem o nową formację intelektualno-duchową ludu, a wcześniej także kleru. Zarzuca się tutaj Rosminiemu zbytni intelektualizm, zbytnie zawężenie liturgii do elementu poznawczego, uczynienie jej „szkołą” prawdy religijnej, reprezentantką doktryny ewangelicznej. Wydaje się jednak, że Rosmini widząc palące potrzeby swej epoki szuka jedynie stosownych metod i środków zaradzenia ignorancji dotyczącej liturgii, jej języka znaków, rytu i słowa.

A. Rosmini w historii współczesnej liturgii ma swoje zasłużone miejsce. Jego teologiczne i pastoralne postulaty czynią go prawdziwym poprzednikiem, prekursorem całego ruchu liturgicznego, który zrodził w końcu *Konstytucję Liturgiczną* Soboru Watykańskiego II.

Warszawa—Gniezno

Ks. JERZY STEFAŃSKI

Ks. Józef Łaś SJ, ks. Stanisław Ziemiański SJ

W SPRAWIE WSPÓŁCZESNEJ PIĘŚNI KOŚCIELNEJ

Tworzenie współczesnych pieśni kościelnych nie jest proste i łatwe. Twórca tych pieśni musi się liczyć z wieloma czynnikami na raz: by tekst był łatwo zrozumiały, dogmatycznie bezbłędny, śpiewny, nie budzący negatywnych skojarzeń, związany z życiem, autentycznie religijny; by melodia była dostosowana do tekstu, zgodna z prawami prozodii, możliwa do wykonania przez ogół wiernych i nie przypominała zbyt wiele piosenek świeckich; harmonizacja nie

powinna być skomplikowana, ale też i niebanalna. Także problem oceny utworów muzycznych, a w szczególności przeznaczonych do masowego wykonania jest ciągle kontrowersyjny, ponieważ wchodzi tu w grę niezadko osobiste upodobania. Czasami nie wiadomo, dlaczego pieśń, skomponowana według wszelkich zasad muzycznych, nie przyjmuje się, inna natomiast staje się popularna i jest chętnie śpiewana. Toteż nie jest łatwo o obiektywną ocenę istniejących już czy po raz pierwszy wydanych pieśni. Pożyteczną rolę w tym względzie może odegrać dobra recenzja ukazujących się w tej dziedzinie publikacji. Recenzja taka powinna poinformować czytelników o ukazującej się nowej pozycji, zapoznać ich z jej treścią i metodą, podkreślić zasługujące na uwagę dobre strony, a wykazać ewentualne błędy. Wymaga więc fachowej znajomości przedmiotu, nieraz większej od tej, jaką ma autor recenzowanego dzieła.

W 1978 r. w krakowskim Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy ukazała się publikacja: ks. J. Łaś SJ, ks. S. Ziemiański SJ, *Wystawiajmy Pana*. Zbiór nowszych pieśni kościelnych z tow. organów. Jej recenzję opublikował w „Collectanea Theologica”, 51 (1981) fasc. I, s. 193—198, ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik. Recenzja ta spełnia pierwszą, informacyjną część swego zadania, można jednak mieć wątpliwości, czy sprostała mu w części oceniającej. Recenzent, przypomniawszy wymagania, jakie powinna spełnić dobra pieśń kościelna, stwierdza, że nie zostały one spełnione w śpiewniku *Wystawiajmy Pana*. Oto Jego słowa: „Szereg tekstów w śpiewniku *Wystawiajmy Pana* nie spełnia jednak wymogów, jakie stawiają autorom zasady poetyki. W jednych stwierdza się brak jednolitej rytmiki, np. *Boże mój, spragniony jestem, Królowo Różańca świętego, O Panie, z nami, O święta Ucztę czy Pani, Królowo*, w innych spotyka się uchybienia w doborze rymów, np. *Anno święta, Byłeś twej Pani, Gdy się Boży Syn poczytna, Nawiedziła nas Królowa czy O Joachimie*„. Następnie stwierdza uchybienia pod względem formy, języka, treści, melodii i harmonizacji, które według Niego przesądzą o ogólnej negatywnej ocenie większości pieśni zamieszczonych w śpiewniku.

1. By odpowiedzieć na te zarzuty, zanalizujmy najpierw formę rytmiczną wskazanych pieśni i porównajmy ją z zasadami poetyki.

Początek pieśni *Boże mój, spragniony jestem* stanowi refren złożony z części trocheicznej i części jambicznej. Jest to tzw. tok kombinowany, o którym pisze T. Kuryś w książce: M. Dłuska, T. Kuryś, *Sylabotonizm*, red. Kopczyńska i M. R. Mayenowa, Wrocław 1957, w rozdz. pt. Trochej, s. 179: „Tok kombinowany polega na tym, że w jednym wersie występują w jednym szeregu inne stopy, niż w drugim, przy czym zawsze granicę różnych szeregów rytmicznych stanowi średniówka” lub na s. 125: „W toku przeplatany jambiczne wersy znajdują się najczęściej między tro-

cheicznymi, przy czym trocheiczne kończą się często katalektycznie (oksytonem), co je z jambami spokrewnia". Otóż w zwrotkach pieśni *Boże mój, spragniony jestem* tok jest całkowicie trocheiczny, a tylko co drugi wers ma kataleksę klauzulową. Jak zauważają autorzy (M. Dłuska i T. Kuryś), „najogólniej mówiąc rola jej polega na wprowadzeniu męskiego wygłosu do wierszy, których stopy mają spadek żeński. Zakończenie wersu jest na skutek tego dobitne, mocne, ostre. Wiersz zyskuje na energii, dynamice, ekspresji". Zarzucana więc przez Recenzenta niejednolitość rytmiki okazuje się w świetle zasad poetyki cechą pozytywną, a nie negatywną.

Taki sam zarzut kieruje Krytyk pod adresem pieśni *Królowo Różańca świętego*. Czy słusznie? Otóż przeważa w tej pieśni tok amfibrachiczny, gdzieśniedzie modyfikowany przez inne stopy (daktyle i trocheje) w celu uniknięcia jednostajności. Jest to zgodne z tym, co pisze M. Dłuska w tej samej książce na s. 240: „Gdzie jednak efekt onomatopeiczny nie jest potrzebny, tam amfibrachy zagrażają nadmiarem huśtawkowej monotonii. I jak od pierwszej chwili zaczęło się w naszej poezji wyzyskiwanie onomatopeiczne amfibrachów, tak od pierwszej chwili zaczęła się także walka z ich jednostajnością niepożądaną". (...) „Bardziej radykalnym sposobem modulowania rytmu jest stałe kombinowanie amfibrachów z innym tokiem czy to w wierszu stychicznym czy w strofach". Tak właśnie postąpił autor powyższej pieśni.

Także w pieśni *O Panie, z nami* z tej samej racji odstępstwa od toku jambicznego zostały wprowadzone dla złagodzenia ostrości i jednostajności rytmu, na co pozwalają zasady poetyki. Oto co pisze na ten temat T. Kuryś w cytowanej książce (s. 218, rozdz. pt. Jamb): „W toku jambicznym występują czasem zakłócenia lub komplikacje. Są to takie zjawiska, jak wskazane poprzednio dodatkowe obciążenia nierytmicznymi akcentami, szczególnie ukształtowanie językowe. Są to jednak zjawiska specjalne i choć wprowadzają one pewne zamieszanie w ustalony tok, to jednak ze względu na rzadkość występowania nie odgrywają istotnej roli". Także K. Wóycicki w pracy pt.: *Forma dźwiękowa prozy polskiej i wiersza polskiego*, Warszawa 1960, na s. 106 pisze: „Kombinacje rytmiczne jambów są równie obfite jak kombinacje trochejów, chociaż jamby czyste zdarzają się znacznie rzadziej od czystych trochejów" i na s. 33: „Wiersze prawdziwie jambiczne są reprezentowane w naszej poezji stosunkowo nielicznie". Przyczynę tego podaje w odnośniku 1 na tej samej stronie: „Poeta obdarzony delikatnym poczuciem rytmu, A. Lange, w przedmowie do przekładu Mahabharaty pisze m. in.: „Całą Mahabharatę albo większy jakiś dział przetłumaczyć tą melodią (wierszem jambicznym) byłoby niezmiernie nużące dla czytelnika, a wskutek ubóstwa monosylabów dla tłumacza wprost niemożliwe, pod grozą jednostajności i powtarzań" (Epos, t. IV, s. LIV)".

Z tych wypowiedzi można wywnioskować, że nie ma obowiązku trzymania się ściśle toku jambicznego, co więcej mógłby on spowodować efekt monotonii, którego w pieśniach należałoby chyba unikać.

Tekst pieśni *O święta Uczo* nie jest wersyfikowany, dlatego ma rytm swobodny, logaedyczny, podobnie jak pieśń *Pani, Królowo*. Melodie tych pieśni zostały jednak tak dobrane, by zmienność rytmiczna nie była rażąca. Śpiew dalszych zwrotek nie nastrocza trudności, ponieważ zostały one ułożone według tego samego schematu rytmicznego.

2. Recenzent zarzuca dalej „uchybień w doborze rymów”. Trzeba odpowiedzieć, że we współczesnej poezji nie ma obowiązku ścisłego rymowania. Nawet wybitni poeci albo nie stosują w ogóle rymów, albo ograniczają się do asonansów. Przykłady dobrych asonansów u znanych poetów podaje Lucylla Pszczołowska w książce pt.: *Rym*, Wrocław 1972, s. 228—9, np. wiersz J. Tuwima z tomiku *Treść gorejąca*:

Zażenowany swym anielstwem
Udaję (dosyć źle) człowieka
I serce aż nieludzko czerstwe
Zacinam w samotności. Czekam.

Tak rymowali: Peiper, Brzękowski, Przyboś, Ważyk, Gałczyński, Grochowiak, Harasymowicz, Ratajczak i inni. O ewolucji rymów w kierunku asonansów w poezji polskiej pisze dalej Pszczołowska na s. 232, a w końcu na s. 236 konkluduje: „Zwyciężył więc właściwie ów „wykolejony typ” rymu, jak go kiedyś nazwał Nitsch”. Obecnie dobrymi asonansami w pieśniach religijnych posługuje się M. Skwarnicki, a o. Placyd Galiński OSB w hymnach przeznaczonych dla brewiarza w ogóle obywa się bez rymów. Jest to dziś tendencja i norma, której trudno byłoby się przeciwstawić.

3. Recenzent krytykuje też strukturę formalną niektórych pieśni. Zarzuca np., że autor pieśni *Gromadzimy się pospołu* nie wyzyskał w niej schematu *Stabat Mater*. Zarzut ten motywuje on tym, że trzy pierwsze wersy pieśni *Gromadzimy się* mają wyraźnie budowę sekwencyjną, złożoną z 8 + 8 + 7 sylab, a „następne trzy nie mają z nimi żadnej spójności, co świadczy, że autor nie przemyślał swego planu do końca”. Nasuwają się tu następujące spostrzeżenia: Gdyby nawet trzy pierwsze wersy były zgodne ze schematem *Stabat Mater*, to i tak nie wynikałoby stąd, że autor był zobowiązany do niewolniczego naśladowania całości. Lecz w rzeczywistości już trzeci wers: „Lud nowego przymierza”, choć ma 7 sylab, nie jest zgodny z wersem trzecim „Dum pendeat Filius”, bo wers „Lud nowego przymierza” ma trzy akcenty i końcówkę katalektyczną, żądającą w przekładzie na język polski monosylaby akcentowanej. Toteż podłożenie wersu „Lud nowego przymierza” pod odpowiednie takty (5—6) melodii *Stabat Mater* (Śpiewnik Siedl., s. 84) dałoby w kadencji efekt

rytmiczny typowo „kalwaryjski”. Wynika stąd, że autor pieśni *Gromadzimy się* poszedł swą własną oryginalną drogą, natomiast Krytyk popełnił błąd, bo nie przemyślał zarzutu do końca, lecz oparł go na analizie powierzchownej, polegającej na mechanicznym policzeniu sylab bez względu na ich układ rytmiczny.

W następnej pieśni *O Boże*, spojrz zaobserwował Krytyk regularny schemat strof, złożonych z 8 wersów, z których nieparzyste (1, 3, 5, 7) mają po 9 sylab, a parzyste (2, 4, 6, 8) — po 7 sylab. „Taka budowa tekstu — pisze Krytyk — spowodowała, że klauzule (zakończenia) wierszy 1, 3, 5 i 7 przypadły w środku taktów, kompozycja straciła swą przejrzystość, a jej wykonanie połączone będzie z trudnościami natury rytmicznej”. Nasuwają się tu następujące uwagi: O podziale na odpowiednie frazy czy odcinki nie zawsze decyduje kreska taktowa, lecz wewnętrzna budowa tekstu i melodii. Jeżeli zaś nie ma mowy o braku przejrzystości i o trudnościach wykonawczych schematu pieśni *Dziękujemy Ci, Ojczy nasz*, który na stronie następnej tej recenzji został zaliczony przez Krytyka do utworów wartościowych, chociaż jest to schemat nieregularny, złożony ze zmiennej ilości sylab w poszczególnych wersach, to jak można mówić logicznie o wyżej wspomnianych trudnościach w schemacie regularnym, o ustalonej ilości sylab? Toteż zastrzeżenia Krytyka są tu wymysłem pozbawionym logiki. Z tej samej racji trzeba uznać za nieuzasadnione trudności wykonawcze utworu *Ten sam jesteś, Chryste*.

4. Dalsze zarzuty dotyczą treści tekstów. Nie wchodząc w polemikę z ogólnikowym zarzutem spłylenia czy naiwności, który nie daje się łatwo zobiektywizować z braku przykładów, warto poruszyć sprawę niejasności. Czy rzeczywiście teksty są niezrozumiałe? Przeanalizujmy więc przykłady podane przez Recenzenta: „Co nowego wnosi np. tekst *„Gdy zawrzała wojna w świecie..”* — pyta Recenzent. Otóż pieśń ta miała w oryginale dalsze słowa: „We Fatimie trojgu dzieciom objawiła się jak zorza Różańcowa Matka Boża.” Cenzura skreśliła Fatimę, ale i tak treść następnych zwrotek jest jasna i nowa, bo mówi ona o tryumfie Serca Maryi nad złem tego świata. W następnym przykładzie *„Modlitwa prosta jak życie”* wyrwał Krytyk z kontekstu pierwsze słowa, by zapytać: „W jakim zakątku świata życie i modlitwa są takie proste?” Lecz kontekst następnych słów mówi: „Wciąż słyhać te same słowa”, co nie sugeruje łatwizny życia i modlitwy, lecz raczej szarzyznę życia i nudę, przypisywaną modlitwie różańcowej, którą pokonać może rozważanie, o czym mówią dalsze słowa: „Lecz dzięki swym tajemnicom jest ciągle świeża i nowa.”

Dalej pisze Krytyk: „Bez dodatkowych komentarzy trudno zrozumieć takie chociażby sformułowania, jak: *„Za twej miłości wieczny zamysł”* w pieśni *O Boże, dzięki Ci składamy*”. Otóż „wieczny za-

mysł Boga, by odkupić lud” — to podstawowy termin historii zbawienia, zawarty m. in. w nauce św. Pawła (Por. Ef 1, 5 i 11 oraz 3, 9). Gdzież tu jest jakaś niejasność? Wytworzył ją Krytyk przez opuszczenie słów: „by odkupić lud”, które są właśnie tym dodatkowym komentarzem, ale tak postępuje się tylko w kłamliwej propagandzie, a nie w rzetelnej recenzji.

Słowa: „Przez Ciebie życie czerpiemy” z pieśni *Do Serca twego* wyrażają naukę Kościoła o duchowym macierzyństwie Maryi i Jej Wszechpośrednictwie, więc trudno je kwestionować. Wyrażenie: „mąk bez liku” w pieśniach o św. Andrzeju Boboli jest zrozumiałe dla tych, którzy znają okoliczności Jego męczeństwa.

Toteż słowa Krytyka: „Lektura tekstów prowadzi w każdym razie do wniosków smutnych” mogą wynikać tylko z pobieżnej lektury tych tekstów, bo dokładniejsza ich analiza, a zwłaszcza tekstów s. Stabińskiej czy takich, jak *Blagam Cię*, nie powinna prowadzić do „wniosków smutnych”.

5. W zastrzeżeniach dotyczących budowy melodii zamieszcza Krytyk następujące słowa: „Bardzo wiele utworów nie spełnia jednak wymogów, jakie forma pieśni religijnej stawia przed kompozytorami. Grupie tej można zarzucić brak spójności, związku między motywami (...), brak kantylenowego przebiegu frazy (...). Brak tej spójności np. w pieśni *O święta Uczto*, gdzie frazę melodyczną zastąpiły motywy, nie posiadające właściwych relacji ze sobą. Jeżeli jest poprzednik, musi być i następnik. Podobną technikę obserwuje się także w *Jeśli ziarno nie obumrze*.”

Otóż w pieśni *O święta Uczto* stwierdzić można rozwój melodii z wyraźnym podziałem na odcinki dwutaktowe. Czy nazwie je ktoś frazami, czy motywami, to nie ma znaczenia dla istoty rzeczy. Poważniejszy zarzut zawierają słowa: „Jeżeli jest poprzednik, musi być i następnik.” Ale gdzie jest dowód, że nie ma tu następnika? Wypada więc wyjaśnić, że jest tu następnik, ale typu uzupełniającego, a nie typu odpowiadającego, gdyż ten „następnik nie jest powtórzeniem treści melodycznej poprzednika, lecz ma treść zupełnie odmienną. Taki następnik nazwiemy następnikiem uzupełniającym.” (Cytat z książki: A. Frączkiewicz i F. Skołyszewski, *Formy muzyczne*, t. I. Kraków 1966, s. 13.)

W przykładzie *Jeśli ziarno nie obumrze* stwierdzić można doskonałe zgranie melodii z odcinkami rymującymi w tekście, którym odpowiada w melodii rozwój oparty na paralelizmie, a ten bardzo się przyczynia do spójności motywicznej, frazowej i zdaniowej. To też nie ma tu żadnej podstawy do stwierdzenia braku spójności. Co do alteracji zaś, które Krytyk uznał w pieśni *Jeśli ziarno* za „dość dziwne”, trzeba zauważyć, że nie są to żadne alteracje „dość dziwne”, lecz dźwięki gamowłaściwe, a więc *cis* w skali d-minor, *gis* w skali a-minor i *h* w tejsze skali, zachodzące w modulacji do

kwinty, czyli z d-minor do a-minor. Obszerniejsze wyjaśnienia na temat dźwięków gamowłaściwych znaleźć można w *Harmonii* K. Sikorskiego, r. 1948, cz. III, § 66. Toteż wniosek wyrażony przez Krytyka w słowach: „Stosowanie zbędnych alteracji jest zresztą w śpiewniku zjawiskiem powszechnym” uznać trzeba za ogólnik, nie mający uzasadnienia teoretycznego, bo alteracje „dość dziwne” niczego tu nie uzasadniają.

Dalej czytamy słowa: „Kantylenowej budowie melodii przeczą natomiast liczne skoki. Ograniczam się tylko do większych. Skoki o interwał oktawy w górę znajdujemy w utworze *Bracia, nadeszła godzina*, w pieśni *Idźmy duchem* występuje już dwukrotnie skok o oktawę w dół, a w *Przyjdź, Panie Jezu* po skoku o interwał oktawy w górę następuje ponadto pochód sekundowy w tym samym kierunku. Wreszcie w pieśni *Śpiewajcie Panu* pojawia się nawet skok o decymę w górę, co w twórczości pieśniowej jest już przykładem skrajnym.” W odpowiedzi na to zwróćmy uwagę na skoki w następujących melodiach: Skok o oktawę w górę znajdujemy w pieśniach: *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*, *Bóg się rodzi*, *Ach, czemuż mój Jezus*, *Z tej biednej ziemi*, *Matko Najświętsza*, *O Matko miłościwa* itp. Skok o oktawę w dół znajdujemy w pieśni F. Nowowiejskiego *Pod sztandarem twym*, a o nonę w dół w *Panie w ofierze*, skok o decymę w górę — w pieśni *Królowej Anielskiej*, a skok jeszcze większy w górę (o duodecymę) w *Sanctus* polskiej mszy K. Kurpińskiego. Dodać by tu jeszcze można skoki o oktawę do góry w chorale gregoriańskim, jak np. w *Ite missa est* mszy II, w *Kyrie* i *Gloria* mszy VIII (*De Angelis*) oraz w *Credo* III i IV.

Czy wolno te wszystkie skoki zaliczyć do jednego typu bez żadnej różnicy? Konieczne jest tu odróżnienie skoków zachodzących wewnątrz motywów, jak np. w *Bóg się rodzi*, od skoków spotykanych między frazami, zdaniami czy odcinkami, jak np. w *Hejnał wszyscy zaśpiewajmy*. Lecz Krytyk nie czyni pod tym względem żadnego rozróżnienia. W taki sposób można by wszystkie melodie powyższe, nie wyłączając chorału greg. zaliczyć do grupy nie spełniających wymagań kompozytorskich z powodu skoków przeczących jakoby „kantylenowej budowie melodii”. Skoki wewnątrzmotywiczne, które zdarzają się w niektórych pieśniach, jak: *Bóg się rodzi*, *Słyszę z nieba muzykę*, *Z tej biednej ziemi*, *Matko Najświętsza*, winny być oceniane według kryteriów estetycznych. Lecz Krytyk nie zastanawia się nad tym, jakie znaczenie może mieć skok wewnątrzmotywiczny o oktawę do góry, np. w refrenowym zawołaniu: „Pokutujmy!” w pieśni *Bracia, nadeszła godzina* i czy lepsze byłoby tu inne rozwiązanie, lecz wystarczy Mu fakt, że jest skok, by zakwestionować wartość tej pieśni. W taki sposób można by zakwestionować także wartość takich pieśni, jak: *Bóg się rodzi*, *Matko Najświętsza* czy *Z tej biednej ziemi*.

Najmniej zrozumiałe jest zakwestionowanie przez Recenzenta wartości pieśni *Idźmy duchem*, a to z tego powodu, że na s. 196 zaliczył On ją do grupy pieśni nie spełniających wymagań kompozytorskich z powodu skoków przeczących kantylenowej budowie melodii, a na s. 195 zaliczył do grupy wartościowej aż dwie melodie: *Boże, zmiłuj się* i *Wszystko Tobie*, w których stwierdzić można przy wejściu do refrenu takie same skoki o oktawę, tylko w kierunku do góry. Zachodzi więc pytanie, dlaczego skoki o oktawę przeczą kantylenowej budowie pieśni *Idźmy duchem*, a nie przeczą jej w pieśniach: *Boże, zmiłuj się* i *Wszystko Tobie*? Czy nie jest to już jakaś igraszka z logiką, stosowaną w sposób dwutorowy w zależności od osobistych upodobań?

Co do dalszych zastrzeżeń Krytyka w sprawie melodii, a zwłaszcza uznania przez Niego pieśni *Kiedy światy* za zwykły szlagier, „który razem z pieśnią *Pozdrawiamy Cię* mógłby spokojnie wejść do repertuaru orkiestr podwórkowych”, trzeba zauważyć, że są to tylko słowa. Ale gdzie jest dowód rzeczowy, oparty na obiektywnej analizie zjawisk melodycznych i rytmicznych, potwierdzający słuszność tych słów? Jeśli Krytyk zna się dobrze tak na wartościowych pieśniach kościelnych, jak i na szlagierach orkiestr podwórkowych, to powinien był sprecyzować istotną różnicę między nimi. W przeciwnym razie może słusznie powstać wątpliwość, dlaczego wyżej wymienione pieśni zaliczył do szlagierów, a np. *Wszystko Tobie* — do pieśni wartościowych, pomimo skoku o oktawę, o którym była już mowa i pomimo marszowego rytmu punktowanego, a w refrenie także skoku o tryton (g-cis), uważanego w średniowiecznej teorii chorału greg. za *diabolus in musica*? Wiadomo też, że na subiektywnych upodobaniach nie można polegać, bo to, co jeden może chwalić, drugi może ganić, i to w dużej zależności także od względów ubocznych. Toteż brak podania kryteriów obiektywnych, zwłaszcza w negatywnej ocenie melodii — to duża luka w recenzji o aspiracjach naukowych.

W dalszym ciągu tego akapitu porusza Krytyk sprawę oryginalności melodii, a w związku z tym widzi potrzebę inskrypcji „adaptacja”. Otóż pojęcie adaptacji zakłada, że przejęta w ogólnym zarysie forma danej pieśni uległa w niektórych szczegółach melodycznych lub rytmicznych jakimś drobnym zmianom w celu przystosowania jej do tekstu w języku polskim, jak np. utwory: *Serce nowe, Wstańże i pójde*, *Dzieci hebrajskie*, *Ludu kapłański*, które w publikacji *Wystawiamy Pana* otrzymały inskrypcję autorską „adaptacja”, zgodnie z rzeczywistością. Niezgodne natomiast z rzeczywistością byłoby mówienie o adaptacji tam, gdzie całość jest w zasadzie oryginalna, a tylko jakiś szczegół, jak motyw lub fraza, wykazuje zbieżność z takim samym motywem lub frazą w innej melodii. Tymczasem Krytyk żąda inskrypcji „adaptacja lub przepracowanie” dla utwo-

rów: *Modlitwa prosta, Klaniamy się oraz Panie, zmiłuj się* ze mszy I, na tej podstawie, że w utworach tych znalazł część, cytat czy motyw, odpowiadający innej melodii.

Jako dowód na potwierdzenie słuszności tego żądania posłużyło Krytykowi takie rozumowanie: „Praktyka zapożyczania melodii jest znana, jednak wówczas nie można mówić o oryginalności kompozycji, lecz o adaptacji lub przepracowaniu”. Aby przekonać się o wartości powyższego rozumowania, zwróćmy uwagę na następujące przykłady: W melodii *Pod twą obronę* Troschla znajdujemy dwa pierwsze takty i jeszcze jeden dźwięk w taktie następnym z melodii *Witam Cię, witam; in Benedictus* polskiej mszy ks. A. Chlondowskiego w wydaniu oryginalnym w śpiewniku Siedl., r. 1965, s. 482, znajdujemy dwa takty w zakończeniu takie same jak w pieśni *Skoro ze snu*. Otóż w myśl rozumowania naszego Krytyka nie można by tu mówić o oryginalności tych melodii, lecz o adaptacji lub przepracowaniu. Ale jak to pojąć? Czy tak, że melodia np. *Pod twą obronę* Troschla jest adaptacją melodii *Witam Cię, witam*, bo dwa takty są zgodne? A co zrobić z resztą melodii? Czy jest ona także adaptacją i czego? Na czym więc polega błąd w rozumowaniu naszego Krytyka? Błąd rzeczowy polega chyba tylko na żądaniu takiej oryginalności, w której nie może się zdarzyć jakikolwiek motyw lub fraza istniejąca już w innej melodii. Błąd zaś formalny w wyżej przytoczonej argumentacji tkwi w uogólnieniu pojęcia „zapożyczanie melodii” zamiast mówić o części melodii, co ma decydujące znaczenie dla wyciągnięcia poprawnego wniosku. Toteż zaprzeczenie oryginalności melodii na podstawie stwierdzenia w niej jakiegoś motywu lub frazy „zapożyczonej” nie miałoby większej wartości dowodowej niż twierdzenie, że jeśli mam np. 100 zł, a w tym 20 zł zapożyczonych, to nie mam 80 zł własnych, lecz całe 100 zł zapożyczone.

Można by jeszcze zwrócić uwagę na praktykę wydawniczą w tym względzie. I tak np. w pieśni *Na kapłańskie słowo*, autorki I. Pf. (Śpiewnik Siedl., s. 119) istnieje w taktie 4—5 taka sama seria 9 dźwięków, jaka jest w taktach 5—7 pieśni *Na Gloria*, ks. W. Św. w tymże śpiewniku na s. 377, lecz wydawcy tego śpiewnika nie użyli tu inskrypcji „adaptacja”, lecz uznali oryginalność obu melodii. W pieśni *Do Ciebie, Boże* jest 3 razy powtórzony motyw pieśni *Zróbcie Mu miejsce*, a nasz Krytyk nie zażądał tu inskrypcji „adaptacja”, lecz zaliczył tę pieśń do wartościowych na s. 195. Wynika stąd, że ma On dwie normy oryginalności: rygorystyczną i ulgową. W pierwszej nie może być, a w drugiej może być motyw zapożyczony. Trudno tylko zrozumieć, dlaczego w tej samej recenzji zastosował Krytyk raz normę rygorystyczną, a drugi raz ulgową?

Co do żalu wyrażonego w słowach: „Szkoda też, że autor nie wyjaśnił, co oznacza inskrypcja „melodia starożytna”, którą opatrzył utwór *W czasie smutnym*”, nie mamy innego wyjaśnienia jak to:

Szkoda, że Krytyk nie zaglądnął do śpiewnika Siedleckiego, w którym ta inskrypcja jest już w kilku wydaniach, a nie ma jej w wydaniu jubileuszowym (r. 1928), gdzie na s. 10 jest inskrypcja: „M: polski druk z XVI w.”. Jeśli więc wydawcy tego śpiewnika zmienili tę inskrypcję, to może należało zwrócić się do nich po wyjaśnienie, tym bardziej, że żył jeszcze wówczas wybitny muzykolog ks. Hieronim Feicht.

W następnym akapicie kwestionuje Krytyk użyteczność dla całej Polski śpiewnika *Wystawiajmy Pana*, a to z tej racji, że zawiera on liczne pieśni systemu modalnego, którego „wyczucie jest w Polsce w zasadzie obce”. Jak należy zatem rozumieć to twierdzenie wobec faktu, że np. psalmy adaptowane do modalnych melodii ks. J. Géli-neau SJ są w Polsce śpiewane powszechnie, że krótkie odpowiedzi mszalne i dłuższe śpiewy, jak *Głosimy śmierć twoją, Panie* i *Ojciec nasz*, oparte na melodiach gregor., są w całej Polsce przez lud śpiewane, że niektóre hymny gregoriańskie, jak: *O zbawcza Hostio, Przed tak wielkim Sakramentem* czy *O Stworzycielu Duchu, przyjdź* są również dość rozpowszechnione, nie mówiąc już o pieśni *Czego chcesz od nas, Panie*, którą cała Polska śpiewa dziś chętniej na melodię modalną ks. Z. Piaseckiego niż na melodię dawną? Toteż tylko w oderwaniu od rzeczywistej praktyki śpiewu kościelnego w Polsce i przy pomocy fikcyjnych trudności mógł Krytyk zakwestionować użyteczność dla całej Polski śpiewnika *Wystawiajmy Pana*.

6. W sprawie akompaniamentu wnosi Recenzent następujące zastrzeżenia: „W obawie przed monotonią prostych następstw harmonicznym autorzy „wzbogacają” treść harmoniczną przez stosowanie dominant wstawionych, niemal wszędzie tam, gdzie jest to możliwe ze względu na następstwo dźwięków. Efekt takiego postępowania jest typowo szkolny i nienaturalny, melodia pieśni, w której słuchacz odczuwa prostą treść harmoniczną, staje się przez to zadaniem na dominanty wstawione, np. *Przedziwna bóstwa, Jezu, Chlebie żywy, Jezu w Hostii, Pan Jezus już się zbliża, Miłość nieskończona*.”

W odpowiedzi na to trzeba wpierw zauważyć, że nie wszystkie dominanty w tych i w wielu innych utworach mają znaczenie dominant wstawionych, a mianowicie nie jest tak, gdy dominanty pojawiają się w procesie modulacyjnym, jak np. w *Przedziwna bóstwa, Miłość nieskończona*, lub w przesunięciu modulacyjnym, jak np. w *Jezu, Chlebie żywy*. Ważniejsze jednak od ilości dominant wstawionych, istniejących w publikacji *Wystawiajmy Pana*, jest zwrócenie uwagi na praktykę spotykaną w tym względzie u takich mistrzów, jak J. S. Bach. Otóż w publikacji: *46 Choralsätze von J. S. Bach und anderen*, Kassel 1928, istnieje duża ilość dominant wstawionych i to właśnie w harmonizacji melodii prostych i diatonicznych, jak np.:

Herr Christ, der einig — taktów 10, dominant wstawionych 5;

Puer natus in Bethlehem — taktów 16, dominant wstawionych 7.

Takich przykładów w opracowaniu J. S. Bacha jest w tym wydaniu wiele. Ponieważ są to pod względem teoretycznym takie same dominanty wstawione, jakie można spotkać w publikacji *Wysławiamy Pana*, więc zastosujemy do tych dominant u J. S. Bacha słowa naszego Krytyka: „Efekt takiego postępowania jest typowo szkolny i nienaturalny. (...) Melodia (...) staje się przez to zadaniem na dominanty wstawione.” Zainteresowanym tą sprawą pozostawiamy ocenę, kto tu ma rację: Jan Seb. Bach, czy też ks. Jerzy Pikulik? Dodać by tylko można, że w warunkach konkursu na tow. organowe do pieśni śpiewnika Pallottinum, zatwierdzonego dla całej Polski, podano w r. 1956 jako wzór harmonikę J. S. Bacha.

W dalszym toku recenzji czytamy następujące słowa: „Często jednak zdarza się użycie opóźnień w rzadko stosowanych przez kompozytorów akordach septymowych, przede wszystkim pobocznych z natury dość neutralnych i mało zdecydowanych funkcyjnie. Takie połączenie dwóch rodzajów dysonansów jest niekorzystne, gdyż powstają wówczas mało charakterystyczne współbrzmienia ostro dysonujące o nieokreślonym jednak dążeniu, rażące szczególnie w prostym kontekście funkcyjnym, a tym bardziej w quasi-modalnym, np. *Pan mym Pasterzem* i *Alleluja* (s. 102)”.

Otóż nasuwa się tu pytanie, w którym miejscu harmonizacji tych melodii znalazł Krytyk owe „współbrzmienia ostro dysonujące o nieokreślonym jednak dążeniu i rażące”? Bo według *Harmonii* K. Sikorskiego, cz. I, s. 406 i 435, do ostro dysonujących czterodźwięków należą te, „które zawierają dysonansowe współbrzmienie małej sekundy lub wielkiej septymy”, lecz takich w harmonizacji *Pan mym Pasterzem* w ogóle nie ma, a w *Alleluja* istnieje tylko jedna ósemka tworząca septymę wielką, w znaczeniu dźwięku przejściowego w alcie w zakończeniu wersetu.

Jako przykład „rażąco nienaturalnej i sprzecznej z logiką następstw funkcyjnych kadencji” wymienia Krytyk takty 10—11 utworu *Na twojej, Chryste*. Otóż niezależnie od tego, czy akord pierwszy pojmiemy jako niepełny kwartet-sekstowy toniczny, czy też dominantowy, następstwo po nim Tvi, a po niej S-D-T należy do najbardziej logicznych następstw, niezależnie od tego, czy akordy poprzedzające końcową T mają lub nie mają dołączonych dysonansów. Można było też zastosować harmonizację na zasadzie „najkrótszej drogi”, lecz w kompozycji taka zasada nie jest obowiązująca, a bas straciłby swą ruchliwość w całym takcie 10. Propozycja Krytyka, dotycząca podłożenia pod dźwiękiem h dominanty wstawionej w takcie 10, nie jest błędna, lecz stoi ona w rażącej sprzeczności z zarzutem postawionym wyżej, że efekt takiego postępowania jest typowo szkolny itd. (s. 196), a więc to, co Krytyk uznał tam za typowo szkolne i nienaturalne, tu

proponuje nam jako naturalne i często w literaturze muzycznej stosowane, do czego „dźwięk h był tutaj okazją”. Jest to już sprzeczność, podobnie jak sprzeczność wykazana wyżej w związku z pieśnią *Idźmy duchem*, zupełnie niezrozumiała. Nie wiadomo bowiem, o co właściwie Krytykowi chodzi, czy o wyjaśnienie meritum sprawy, czy też o gromadzenie zarzutów?

Zastrzeżenie Krytyka dotyczące harmonizacji pieśni *Za słońce, góry* wydają się mało przekonujące. Intonowanie pieśni czy wersetów w coraz to wyższej tonacji znane jest w śpiewie kościelnym, jak np. *Ecce lignum crucis*, *Alleluja* przed Ewangelią w Wielką Sobotę, *Salvum fac* w *Te Deum*, werset *Zmartwychwstał z grobu Pan* oraz w praktyce śląskiej antyfona adwentowa *Oto Pan Bóg przyjdzie*, do której już w *Chorale* J. Nachbara z r. 1856 jest tow. org. w transpozycji do coraz to wyższej tonacji. Ponieważ akompaniament do pieśni *Za słońce, góry*, tak samo jak i do wersetu *Zmartwychwstał z grobu Pan*, przeznaczony jest nie dla samych biegłych w sztuce transponowania, lecz dla ogółu organistów, więc zastrzeżenia wyrażone przez Krytyka w formie dowcipu na temat „harmonicznych wprawek” wypada uznać za dowcip chybiony.

W kwestii utworów utrzymanych w harmonice quasi-modalnej wysuwa Krytyk twierdzenia wstępne w tych słowach: „Pieśni te winny oddawać ogólny charakter harmoniki przedfunkcyjnej, która odznaczała się przewagą diatonizmu jako zasadą podstawową oraz brakiem uprzywilejowania określonego trójdzźwięku w znaczeniu późniejszej toniki”. Otóż w związku z tymi twierdzeniami nasuwają się następujące pytania: Które dźwięki w melodii, a konsekwentnie i w harmonice quasi-modalnej, należy uznać za diatoniczne, a które za alterowane i w jakim znaczeniu, a więc, czy i kiedy w znaczeniu modulującym, a kiedy w znaczeniu niemodulującym oraz które z trójdzźwięków majorowych i minorowych zbudowanych na odpowiednich stopniach skali naturalnej, a w konsekwencji także i transponowanej odznaczają się brakiem „uprzywilejowania” w znaczeniu późniejszej toniki? Odpowiedzi na te pytania nie znajdziemy w harmonice przedfunkcyjnej, bo wypracowała ją dopiero harmonia funkcyjna, oparta na założeniu skali naturalnej, tak samo jak teoria chorału gregoriańskiego. Dlatego w harmonii funkcyjnej odnaleźć można naukowe wyjaśnienie wszystkich zjawisk melodycznych, spotykanych w chorale gregoriańskim i stąd system harmonii funkcyjnej jest dla harmonizacji melodii systemu modalnego czy quasi-modalnego najodpowiedniejszy, ale z ograniczeniem jego zastosowania do dźwięków spotykanych w chorale greg., a więc z wykluczeniem podwyższenia g na gis skali minorowej harmonicznej, bo takiego dźwięku w całym chorale nie ma, a z uznaniem możliwości podwyższenia stopnia IV skali naturalnej, bo takie podwyższenie w chorale gregor. istnieje, tylko nie pojawia się ono nigdy jako fis w skali nietransponowanej, lecz jako h z brakiem kasownika w skali transponowanej z bemolem

opuszczonym przy kluczu z powodu niedorozwoju teorii średniowiecznej.

Przejdźmy teraz do przykładów przytoczonych przez Krytyka, w których stwierdza „zupełnie niepotrzebne wykraczanie poza obszar diatoniki i rażące nagromadzenie akordów dysonansowych”. W *Responsorium I* na Boże Narodzenie niepotrzebna wydaje się Krytykowi w drugim takcie (może raczej w drugim systemie liniowym?) tonikalizacja akordu F, „gdyż jest ona zbyt daleka w stosunku do tonacji zasadniczej. Autor mógł tego uniknąć, gdyby pozostawił dźwięk gamowłaściwy es zamiast e”. Otóż zauważyć tu trzeba, że dźwięk e zamiast es pojawił się tu już po wejściu modulacyjnym do tonacji z dwoma bemołami, więc jest on podwyższeniem stopnia IV w skali docelowej. Jest to więc podwyższenie stopnia IV układu diatonicznego, dość często spotykane w chorale gregoriańskim. (Przykłady zob. w: J. Ł a ś, *Tonalność melodii gregoriańskich*, Kraków 1965, s. 39, 41, 75—80). Czy podwyższenie to jest tu niepotrzebne? Można by się na to zgodzić w założeniu, że chodzi o podkreślenie charakteru kadencji modalnej na stopniu VII, lecz nie można tu kwestionować tonikalizacji akordu F zbyt dużym oddaleniem od tonacji zasadniczej, gdyż jest to tonikalizacja, która nie zrywa związku z tonacją docelową, której jest całkowicie podporządkowana, a która jest oddalona od tonacji zasadniczej tylko o jeden znak przykluczowy, pomimo zastosowania dźwięku e zamiast es w kadencji z finalis g. Dźwięk e zamiast es jest tu stylową sekstą dorycką niemodulującą, która nie powoduje zmiany tonacji: finalis g pozostaje w tonacji z dwoma bemołami i ma charakter toniczny, a nie subdominantowy w skali F. Czy jest tu rażące nagromadzenie akordów dysonansowych, odpowiedź na ten temat daliśmy już wyżej w związku z przykładem *Pan mym Pasterzem*.

W następnym odcinku tego Responsorium stwierdza Krytyk, że „nagle pojawienie się dźwięku as daje efekt zbyt neapolitański”. Otóż nie jest to „nagle” pojawienie się dźwięku as, lecz całkowicie normalne, w powrocie do tonacji zasadniczej. Stwierdzenie zaś efektu „zbyt neapolitańskiego” w pojawieniu się dźwięku as stoi w sprzeczności zarówno z kontekstem melodycznym jak i harmonicznym, gdyż wówczas konieczne byłoby w melodii fis, a nie f, a w harmonii trójdźwięk g-minor, a nie Es-major oraz w tenorze nie as, lecz a z dobrym ukośnym brzmieniem po as w sopranie. Toteż tylko przy niesamowitym roztargnieniu lub zbyt bujnej fantazji można by tu mówić o efekcie „zbyt neapolitańskim”.

W drugim przykładzie, w końcowym odcinku psalmu, należącego do *Inwitorium* z Jutrzni na Boże Narodzenie, zastosowanie H⁷ po Fis⁷ może być kwestionowane, ale tylko w założeniu harmoniki quasi-modalnej. Lecz tego założenia mógł nie mieć autor harmonizacji tej melodii niewiadomego pochodzenia i wstawionej w ramy kolędy jako refrenu. Właśnie zastosowanie wyżej wymienionych funkcji wskazuje

na to, że autor nie zakładał tu harmoniki quasi-modalnej. Co do kadencji końcowej, którą Krytyk uznał w tym psalmie za „zbyt tonalną” z powodu rozwiązania D⁷ na T, zauważyć można, że nawet w zastosowaniu do melodii gregoriańskich brak jest rzeczowego dowodu na to, że taka kadencja byłaby błędna, gdyż jest to kadencja na stopniu I układu diatonicznego. Półton przed toniką wynika ze skali naturalnej tak samo, jak cały ton w innych kadencjach modalnych i jest spotykany w wielu melodiach gregoriańskich. (Przykłady zob. *Tonalność mel. greg.*, s. 150.) Zastosowanie rozwiązania D—T ma więc pełne uzasadnienie. Dodanie septymy, która jest przecież dźwiękiem naturalnym diatonicznym, może być wykluczone tylko na podstawie umowy, konwencji, a nie z istoty rzeczy ani nie na podstawie teorii heksachordalnej, obciążonej wieloma błędami (Zob. *Tonalność mel. greg.*, s. 65 i 142.)

Następna uwaga dotycząca braku podkreślenia jednostki metrycznej, szczególnie po zastosowaniu pauzy — to chyba jakieś nieporozumienie, bo takiego przykładu w całym śpiewniku nie znajdujemy. Chodzi tu może o podkreślenie metryczne w czasie pauzy, czyli na tzw. *iktusie stagnacyjnym*, gdy śpiew zaczyna się po pauzie sylabą nieakcentowaną. Lecz takiego iktusa zgodnie z teorią rytmu gregoriańskiego nie należy podkreślać nowym akordem. Obszerniejsze wyjaśnienie znaczenia takiego iktusa dla akompaniamentu znaleźć można w *Harmonii gregoriańskiej*, ks. W. Lewkowicza na s. 121.

W ostatniej uwadze kwestionuje Krytyk paralelizm kwintowe, „które ze względu na swą sporadyczność nasuwają podejrzenia, że są wynikiem niedopatrzeń”. Otóż podejrzenia Krytyka są tu może zbyt mało ostrożne, gdyż nie są to żadne „niedopatrzeń”, lecz całkiem świadome zastosowania kwint równoległych, tracących swe puste czy rażące brzmienie w harmonii czterogłosowej w określonych warunkach. I tak: kwinty zakwestionowane przez Krytyka w utworach: *Tobie, Boże na Syjonie* (w zakończ. refrenu) i *Króluj nam, Chryste* (w takcie 9) należą do tzw. kwint chopinowskich, z dźwiękiem wspólnym, choć nie w tym samym głosie. W utworze *Ślów, języku* kwinta między sopranem i altem w ruchu o półton w odcinku 2, słyszalna i pusta w harmonii dwugłosowej, traci ten charakter w harmonii czterogłosowej i przy współdziałaniu dysonansu, który powstał tu przez opóźnienie prymy w melodii w trójdźwięku a-minor. W *Responsorium II* z Jutrznii na Boże Narodzenie kwinta między tenorem i basem nie powinna być kwestionowana, gdyż zachodzi w ruchu o tercję i to między frazami. Następna kwinta między sopranem i tenorem zachodzi w powtórzeniu tej samej funkcji na leżącym basie z jednoczesnym wprowadzeniem dysonansu septymy i nony, co również łagodnie brzmienie tej kwinty. Obszerniejsze wyjaśnienia w tym względzie znaleźć można w *Harmonii* K. Sikorskiego w cz. III, § 79, s. 290. Chętnie dalibyśmy wyjaśnienie także owych równoległych kwint „na klejonych mocnych częściach taktów”, które we-

dług Krytyka zdarzają się w omawianych utworach dużo częściej, lecz jak to zrobić, skoro Krytyk nie przytacza tu żadnego przykładu, ani nie wyjaśnia, czym różnią się równoległe kwinty na mocnych częściach taktu „klejonych” od „nieklejonych”?

Po odpowiedzi na całą serię zarzutów, zebranych w sześciu powyższych punktach, dochodzimy do wniosku, że recenzja ks. prof. J. Pikulika zawiera liczne i poważne błędy, które zostały tu wykazane na podstawie analizy zarzutów i porównania ich z treścią zawartą w publikacji *Wystawiamy Pana*. Wypływa stąd drugi wniosek, że wspomniana recenzja podaje zasadniczo mylną ocenę wartości tej publikacji, gdyż zarzuty pod względem merytorycznym mylne nie mogły się przyczynić do oceny poprawnej. Z dwóch poprzednich wniosków wypływa wniosek trzeci, a mianowicie, że Recenzent nie sprostował swemu zadaniu napisania recenzji poprawnej, czyli obiektywnej, lecz w pogoni za gromadzeniem zarzutów obnażył swą ignorancję: a) zasad współczesnej poetyki (por. punkt 1—2); b) rytmiki wersu *Dum pendebat Filius*, którą pomylił z rytmiką słów *Lud nowego przymierza* (por. punkt 3); c) następnika uzupełniającego w pieśni *O święta Uczto*; d) dźwięków gamowłaściwych w pieśni *Jeśli ziarno*; e) odróżnienia skoków wewnątrzmotywicznych od międzyfrazowych (por. punkt 5); f) współbrzmień mylnie uznanych za ostro dysonujące w przykładzie *Pan mym Pasterzem*; g) niemodulującej seksty doryckiej i akordu mylnie uznanego za neapolitański w *Responso-rium I*; h) warunków dobrego brzmienia kwint równoległych chopinowskich i innych (por. punkt 6), a nadto popadł w sprzeczności, jak w zarzucie dotyczącym skoków o oktawę (por. punkt 5) i zastosowania dominant wstawionych (por. punkt 6), co wraz z metodą wrywania słów z kontekstu, by na nich oprzeć odpowiedni zarzut, jak w pieśni *Modlitwa prosta jak życie* lub *O Boże, dzięki Ci składamy* (por. punkt 4), dopełnia miary błędów zawartych w omawianej recenzji.

Dlatego recenzja ta żąda sprostosowania, które w niniejszym artykule zamieszczamy, dziękując jednocześnie Redakcji za jego opublikowanie dla dobra sprawy śpiewu kościelnego w Polsce.

Kraków

KS. JÓZEF ŁAŚ SJ
KS. STANISŁAW ZIEMIAŃSKI SJ

Ks. Jerzy Chmiel

TEOLOGIA MISJI W NOWYM TESTAMENCIE

SPRAWOZDANIE ZE ZJAZDU BIBLIJNEGO W WURZBURGU (KWIECIEŃ 1981)

W dniach od 6 do 10 kwietnia 1981 r. w malowniczym Würzburgu miał miejsce zjazd egzegetów Nowego Testamentu języka niemieckiego poświęcony tematowi teologii misji w Nowym Testamencie. W zjeździe wzięli udział bibliści z RFN, NRD, Austrii, Szwajcarii, a także zaproszeni goście z Czechosłowacji, Polski, Jugosławii, a nawet z dalekich Indii.

Gerhard Schneider (Bochum) mówił na temat: *Nakaz misyjny Jezusa w świetle Ewangelii*. Prelegent nie zajmował się terminologią, lecz chciał dać przegląd, jak omawiany problem potraktowali poszczególni ewangelisti. W Ewangeliach mamy dwie grupy informacji o nakazie misyjnym: przed Paschą i po Zmartwychwstaniu. Prelegent zatrzymał się głównie przy tej drugiej grupie tekstów analizując odpowiednie perykopy ewangeliczne oraz Dz 1, 2—8. Wyróżnił pięć zasadniczych elementów danych tekstów, a mianowicie: 1) chrystofanie Zmartwychwstałego, 2) wyrażone zlecenie, 3) upewnienie, 4) zlecenie dane na czasy późniejsze (dla Kościoła), 5) niektóre motywy, jak: zwątpienie — niewiara, upewnienie, wniebowstąpienie, opowiadanie o wykonywaniu polecenia. Istotnym wnioskiem z tego interesującego wykładu było stwierdzenie, że posłanie — misja związane jest ze Zmartwychwstaniem.

Rudolf Pesch (Fryburg Bryzgowijski) wziął jako temat swojego wystąpienia *uwarunkowania i początki pierwotnej chrześcijańskiej misji*. Zajął się najpierw sprawą terminologii — co oznacza mianowicie pojęcie *pierwotna chrześcijańska misja (urchristliche Mission)*. Podzielił podmiotowo misje na: wśród żydów i wśród pogan. Przeszedł następnie do określenia uwarunkowań misji tak wśród żydów, jak i wśród pogan. Do uwarunkowań misji wśród żydów prelegent zaliczył: ruch misjonarski we wczesnym judaizmie, posłannictwo Jana Chrzciciela, misję samego Jezusa, przedpaschalną działalność uczniów Jezusa, śmierć Jezusa jako ofiarę przebłagalną Izraela, popaschalną misję uczniów oraz oczekiwanie gminy chrześcijańskiej. Co się zaś tyczy misji wśród pogan, to — zaaniem prelegenta — wysuwają się na czoło takie czynniki, jak: akcja misyjna żydów wśród pogan, stosunek Jezusa do pogan, uniwersalne znaczenie zbawczej śmierci Jezusa, zastąpienie obrzezania przez chrzest, rozwój chrystologii i chrześcijańska koncepcja misji wśród pogan. Mówiąc o początkach misji wśród żydów, R. Pesch rozróżnił między działalnością w Jerozolimie, w całej Palestynie, a w szczególności w Galilei. Natomiast jeśli chodzi o początki misji wśród pogan, to zostały podkreślone: rola Pawła jako misjonarza pogan, Spotkanie Jerozolimskie, konflikt antiocheński. Wykład R. Pescha był akademicko przejrzysty i dobrze skonstruowany; brakło jednak w nim jednego — moim zdaniem — zasadniczego elementu, jakże ważnego w misji wczesnochrześcijańskiej, mianowicie — aspektu Ducha.

Z bardzo ciekawym referatem wystąpił Norbert Brox (Regensburg), który mówił o rozwoju misji chrześcijańskiej w okresie *poapostolskim*. Prelegent zwrócił najpierw uwagę na rolę judaizmu jako pomostu oraz na propagandę chrześcijańską rodziny i małżeństwa. Wyróżnił trzy — jego zdaniem — istotne aspekty: teoria, praktyka i problem języka. Jeśli chodzi o teorię misji, to musi nas uderzyć ogromny jej rozwój w I w. Termin *apostół* jest wyrazem tradycji i ortodoksji, lecz nie jest pojęciem misyjnym. Misja była tematem pierwotnego przepowiadania, była konfrontacją świata z ewangelią, była zadaniem apostoła, była więc sprawą Bożą. Potem przychodzi następna refleksja: misja jest zadaniem Kościoła, gdyż chrześcijanie są rozsiani po całym świecie (Ireneusz, Tertulian). *Praxis* przynosi wysiłki Kościoła w kierunku misji; powstają konflikty z wędrownymi prorokami. Podstawową metodą misyjną jest przeniesienie z domu do domu. Ile w tym kierunku uczynili podróżujący chrześcijanie — żołnierze (w. III), którzy byli nosicielami chrześcijaństwa. Nie należy zapominać o roli miast (Arles, Marsylia, Lyon, Akwileja, Trewir). Drogi rzymskie były ważnym czynnikiem w rozwoju misji. Chrześcijaństwo staje się atrakcją jako wielkie misterium religii monoisteistycznej. Tertulian pisał: „ego miror Lucium M. sapientem virum, christianum factum esse”. Pociągający przykład męczenników. Radykalizm i asceza. Wreszcie identyfikacja chrześcijaństwa z religią państwową. To wszystko składało się na praktykę. A problem języka? Punktem wyjścia jest Biblia grecka. Przykładem może być Ireneusz, który przyszedł z Azji Mniejszej do Lyonu z językiem greckim i pisał w tym języku do Rzymu, bo to był język teologiczny, ale i tak uczył się celtyckiego. Dwa lub trzy języki wystarczały do przepowiadania. Podstawowymi językami była greka i łacina.

W dyskusji nad tym referatem Rudolf Schnackenburg przypomniał słowa Harnacka: „szkoda, że dzisiaj chrześcijanie zatracili ducha misyjnego (każdy mahometanin jest misjonarzem)”.

Oprócz referatów plenarnych odbywały się posiedzenia trzech grup seminaryjnych, którym wyznaczono następujące zagadnienia: 1) teologia misji u Pawła (kierownik grupy: Dieter Zeller), 2) teologia misji u Marka i Mateusza (Hubert Frankemölle i Klemens Stock SJ), 3) teologia misji u Łukasza (Jacob Kremer). Długo byłoby streszczać bogate wyniki dyskusji w grupach roboczych, ograniczę się przeto do rezultatów grupy trzeciej. Nie możemy mówić o wyraźnym nakazie misyjnym u Łukasza, jest tam tylko nastawienie misyjne. Duch jest inicjatorem i nosicielem misji. Po tym względem można by mówić o pewnych brakach chrystologii łukaszczej. Kontynuacja misji łączy się z przepowiedniami Starego Testamentu. Ideę misyjną Łukasza znajdujemy w kontekście przepowiadania Królestwa Bożego — tylko Łukasz łączy przepowiadanie z Królestwem Bożym. Z punktu widzenia źródła Q typowe dla Łukasza jest przepowiadanie Królestwa, natomiast treść chrystologiczna jest przedłukaszcza.

Charakterystycznym dla omawianego zjazdu był udział misjologów — trudno zresztą, ażeby na zjeździe o tematyce misyjnej ich zabrakło. Okazało się, że wcale niezgorszym misjologiem jest znakomity Rudolf Schnackenburg (gospodarz zjazdu z racji profesury w Würzburgu), który złożył interesujące sprawozdanie ze Światowej Konferencji Misyjnej w Melbourne, jaka miała miejsce w maju 1980 roku pod hasłem *Przyjdź Królestwo Twoje*. Mówca wyróżnił cztery płaszczyzny tej Konferencji. Płaszczyzna kościelna to analiza napięć między starym a nowym Kościołem, to sprawa inkulturacji i partnerskiej współpracy pomiędzy Kościołami lokalnymi. Płaszczyzna teologiczna to wspólny referat Ernesta Käsemanna: *Dein Reich komme* i zasadnicze wypunktowanie w końcowej deklaracji, że Kościół ma zadanie prorockie. Płaszczyzna duchowa to studynie grupy biblijne — miejsce spotkań, przemyśleń, modlitwy. I wreszcie płaszczyzna liturgiczna. Schnackenburg ustosunkował się też krytycznie

do niektórych wydarzeń na Konferencji: do nich należało demagogiczne hasło „Dobra Nowina dla biednych”. Czy można tak określać Ewangelię, która jest dla wszystkich? W takim razie logicznym byłoby inne hasło „Zła Nowina dla bogatych”!

Ludwig Wiedenmann SJ mówił o pracach Naukowego Instytutu Misyjnego „Missio” w Akwizgranie (Aachen). Zadaniem tej placówki misjologicznej jest wypracowanie teologii Trzeciego Świata, stąd też pod tym kątem prowadzona jest specjalna dokumentacja i biblioteka. Publikacje Instytutu to: „Theologie im Kontext” — czasopismo oraz cykl u Herdera „Theologie der Dritten Welt”.

M. R. Spindler przedstawił ze swej strony prace Międzyuniwersyteckiego Instytutu Badań Misjologicznych i Ekumenicznych (IIMO), jaki mieści się w Lejdzie (Leiden, Holandia). Chodziło tutaj głównie o projekt zatytułowany „Biblistyka i misjologia”, gdzie jest mowa o potrzebie konfrontacji wyników badań egzegetycznych z aktualnymi wymogami dzisiejszego świata. Czasopismem Instytutu jest „Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature”. Warto przy tej okazji zasygnalizować parę pozycji orientacyjnych na temat biblistyki w krajach misyjnych: E. J. Schoonhoven, *The Bible in Africa*, „Exchange” 9 (April 1980) 1—48; M. R. Spindler, *Recent Indian Studies of the Gospel of John*, tamże 9 (December 1980) 1—55.

Podczas programowej wycieczki egzegeci — uczestnicy zjazdu mieli możliwość przekonać się, ile głębokiej teologii mieści się w rzeźbiarskich dziełach wybitnego przedstawiciela późnego gotyku, Tilmana Riemschneidera, rozsypanych w pięknych kościołach i kaplicach w Creglingen (Marienaltar w Herrgottskirche) i w Rothenburg ob der Tauber (Heilig-Blut-Altar w St. Jakobs-Kirche). Wypada jeszcze na zakończenie odnotować udział w inauguracyjnej koncelebrze mszalnej biskupa Würzburga (łacińskiego Herbipolis), Paula-Wernera Scheelego, b. profesora dogmatyki w wydziale teologicznym Uniwersytetu w Würzburgu, oraz wybór przewodniczącego zachodnioniemieckich nowotestamentowców, którym został ponownie Karl Kertelge z Monastyru (Münster).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Tomasz Jelonek

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1980

W roku sprawozdawczym Polskim Towarzystwem Teologicznym w Krakowie kierował Zarząd wybrany przez Walne Zebranie w dniu 25 stycznia 1980 roku w składzie: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel jako prezes, O. dr Jan Wichrowicz OP jako wiceprezes, ks. dr Tomasz Jelonek jako sekretarz, ks. mgr Mieczysław Piłat SDB jako skarbnik i ks. mgr Władysław Włodarski jako bibliotekarz. Ponieważ skarbnik ks. mgr Mieczysław Piłat został mianowany inspektorem prowincji salezjańskiej we Wrocławiu i zrezygnował ze swojej funkcji w Towarzystwie, Zarząd na

mocy art. 18 Statutu wybrał jako skarbnika ks. mgra Stanisława Zychowicza w dniu 26 września 1980 roku. Walne Zebranie do Komisji Kontrolującej powołało ks. prał. Czesława Obtulowicza jako przewodniczącego oraz ks. dra Stefana Ryłkę CRL i ks. lic. Antoniego Okrześikę jako członków. Członkami Sądu Koleżeńskiego byli: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Florkowski jako przewodniczący oraz ks. doc. dr hab. Adam Kubiś i ks. prof. dr hab. Władysław Smereka jako członkowie.

Zarząd PTT w Krakowie odbył cztery przepisane przez Statut zebrania, na których omawiano program działalności, uroczystości Długoszowe i przygotowano Walne Zebranie. Towarzystwo prowadziło w myśl Statutu działalność odczytową i wydawniczą.

I

W okresie sprawozdawczym odbyło się pięć zebrań ogólnych z następującymi referatami: ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski, *Krakowskie lata Kardynała Hozjusza* oraz ks. prof. dr hab. Eugeniusz Florkowski, *Nauka Kardynała Hozjusza o Kościele* (21 II 1980); ks. doc. dr hab. Kazimierz Hoła, *O chrystologii Marcina Lutra* (17 IV 1980); ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski, *Życie i działalność Jana Długosza* (uroczyste zebranie z okazji 500. rocznicy śmierci, 22 V 1980); ks. dr Karol Dłopolski, *Dzieło chrześcijańskiego miłosierdzia w Polsce i na świecie* (18 IX 1980); ks. prof. dr hab. Ignacy Różyczki, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w świetle teologii* (20 XI 1980).

Zebrania organizowane były przy wydatnej pomocy Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej w Krakowie i odbywały się w pałacu Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3.

W dniu 28 maja 1980 zorganizowano międzyszekcyjne zebranie naukowe poświęcone *Listowi Jana Pawła II o tajemnicy i kulcie Eucharystii* z następującymi referatami i komunikatami: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Wprowadzenie do teologii Listu*; ks. dr Tomasz Jelonek, *Eucharystia i Kościół (aspekt biblijny)*; O. dr Franciszek Małaczyński OSB, *Aspekty liturgiczne Listu ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji polskiej*; ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, *Eucharystia a prawo kościelne w świetle Listu*; ks. dr Stanisław Nowak, *Wpływ tajemnicy Eucharystii na życie kapłana*.

Na specjalnych zebraniach dla alumnów Krakowskiego Seminarium Duchownego wystąpili: prof. dr hab. Karol Estreicher (UJ) na temat *Kardynał Stanisław Hozjusz w Rzymie* (29 II 1980); dr Marek Rostowski (Muzeum Czartoryskich w Krakowie) z uwagami na temat wystawy *Polaków portret własny*.

Zgodnie z postanowieniem Statutu (art. 6b) zorganizowano cykl odczytów publicznych: w kościele św. Mikołaja w Krakowie cykl *Z historii i teologii krzyża z odczytami*: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Droga Krzyżowa w Jerozolimie w świetle wykopalisk archeologicznych* (5 III 1980); ks. prof. dr hab. Władysław Smereka, *Rozwój nabożeństwa Drogi Krzyżowej* (12 III 1980); prof. Tytus Górski, *Krzyż w sztuce starochrześcijańskiej* (19 III 1980). Cykl odczytów *Nauka Kościoła o małżeństwie* w kościele św. Mikołaja z odczytami: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Małżeństwo i rodzina na kartach Pisma świętego* (1 X 1980); tenże, *Dlaczego Kościół katolicki jest przeciwny rozwodom?* (8 X 1980); ks. dr Stanisław Nowak, *Funkcje chrześcijańskiej rodziny* (15 X 1980); ks. dr Jan Szkoła, *Małżeństwo jako powołanie* (22 X 1980); oraz w kościele św. Jana z odczytami: ks. dr Tomasz Jelonek, *Miłość ludzka modelem stosunku Boga do człowieka*; tenże, *Rodzina kościołem domowym* (9 i 23 X

1980). Rozpoczęto również cykl odczytów *Jan Paweł II naucza w kościele Bożego Miłosierdzia* i wygłoszono w jego ramach: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Charakterystyka przepowiadania Jana Pawła II* (9 X 1980); tenże, *Troska Jana Pawła II o katechizację* (13 XI 1980); ks. dr Tomasz Jelonek, *Jan Paweł II o godności pracy ludzkiej* (11 XII 1980).

W ramach PTT działało dziesięć sekcji naukowych i sekcja wydawnicza. Na zebraniach i sympozjach organizowanych przez sekcje wygłoszono 63 referaty.

Sekcja filozoficzna, kierowana przez ks. prof. dra hab. Tadeusza Wojciechowskiego odbyła pięć zebrań z referatami: ks. prof. dr Kurt Kenn, *Filozoficzne i teologiczne refleksje na temat obrazu człowieka w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis”* (w języku niemieckim, 19 III 1980); dr Erwin Waldschütz (Wiedeń), *Philosophische Aspekte der Mistik Meister Eckhards* (30 IV 1980); ks. dr hab. Jan Sieg SJ, *Srodki społecznego przekazu a prawa człowieka* (21 X 1980); ks. dr Henryk Piszkański CSsR, *Studia filozofii chrześcijańskiej w Stanach Zjednoczonych* (18 XI 1980); tenże, *Czy Anna Frank była cudownym dzieckiem?* (16 XII 1980). Zebrania odbywały się w Domu Arcybiskupim przy ul. Franciszkańskiej 3 i w gmachu Krakowskiego Seminarium Duchownego przy ul. Manifestu Lipcowego 4.

Sekcja biblijno-liturgiczna pod kierunkiem ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela pracowała w dwu grupach: biblijnej i liturgicznej. Oprócz zorganizowania zebrania międzysekcyjnego na temat *Listu Jana Pawła II o Eucharystii* odbyła sympozjum sydonologiczne (5 III 1980) oraz trzy zebrania. Wygłoszono następujące referaty: dr Stanisław Waliszewski (Poznań), *Moje doświadczenie z 40-letniej działalności sydonologicznej*; ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Perspektywy badań sydonologicznych po II Międzynarodowym Kongresie Sydonologicznym w Turynie w 1978 roku*; ks. mgr Zdzisław Kliš, *Edesseum w ziemi sądeckiej i limanowskiej*; Ks. lic. Stanisław Chłąd, *Prawdziwa godność małżeństwa według 1 Kor 6, 12—20* (27 II 1980); ks. dr Tomasz Jelonek, *Zastosowanie statystyki matematycznej i techniki komputerowej do porównania słownictwa Mowy Szczepeana i Listu do Hebrajczyków* (22 X 1980); ks. dr Antoni Paciurek, *Aktualność egegezy patrystycznej* (28 XI 1980). Miejscem zebrań sekcji był gmach Seminarium Krakowskiego przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja apologetyczno-religioznawcza, której kierownikiem był ks. doc. dr hab. Adam Kubiś odbyła trzy zebrania w gmachu Seminarium przy ul. Podzamcze 8 z następującymi referatami: O. dr Czesław Teklak OFMBern, *Problem Jezusa w neomarksizmie* (5 V 1980); tenże, *Problem Jezusa we współczesnym judaizmie* (4 VI 1980); ks. dr Henryk Piszkański CSsR, *Problem sytuacji granicznych w ujęciu Jaspersa* (10 XII 1980).

Sekcja dogmatyczno-moralna kierowana przez O. dra Jana Wichrowicza OP zorganizowała sześć zebrań, na których wygłoszono referaty: O. dr Władysław Skrzydlewski OP, *Sytuacja i perspektywy katolickiej teologii moralnej na Zachodzie* (7 I 1980); ks. dr Jan Kowalski, *Problemy teologiczno-moralne w Puebla* (4 II 1980); O. dr Otto Filek OCD, *Zycie duchowne jako praca* (7 III 1980); O. dr Jan Wichrowicz OP, *Św. Albert Wielki jako teolog-moralista. W 700-lecie śmierci* (6 X 1980); ks. dr hab. Jan Sieg SJ, *Umiarkowanie jako cnota kardynalna i postawa społeczna* (3 XI 1980); O. dr Bogdan Brzuszek OFM, *Sakramentologia O. Leonarda Boffa* (1 XII 1980). Posiedzenia odbywały się w sali Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie przy ul. Stolarskiej 12.

Sekcja historyczna pod kierunkiem ks. dra hab. Jana Kusia urządziła osiem zebrań z następującymi referatami: ks. prof. dr Bronisław Natoniński SJ, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Wileńskiego do kasaty Jezuitów*

w roku 1773 (11 I 1980); ks. dr Stefan Ryłko CRL, *Wokół kultu św. Józefa w Polsce* (1 II 1980); ks. prof. dr Kazimierz Drzymała SJ, *Dysputa wileńska ks. Marcina Śmigleckiego z innowiercami polskimi w roku 1599* (15 II 1980); ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski, *Jana Długosza pamiątki w Krakowie* (13 V 1980); O. dr Wiesław Murawiec OFMBern, *Bernardyni wielkopolscy a ruchy wyzwolenicze w XIX wieku* (21 X 1980); ks. prof. dr Kazimierz Drzymała SJ, *Książę Stanisław Stojalowski w Zakonie OO. Jezuitów* (29 X 1980); ks. Kazimierz Łatak CRL, *Dzieje Kamienia po roku 1864* (18 XI 1980); ks. prof. dr Bronisław Natoński SJ, *Początki Arcybractwa Miłosierdzia w Krakowie* (1 XII 1980). Zebrania sekcji miały miejsce w różnych pomieszczeniach kościelnych na terenie Krakowa.

Sekcja prawa kanonicznego pod przewodnictwem ks. doc. dra hab. Tadeusza Pieronka na spotkaniu, które odbyło się w lokalu Sądu Metropolitarnego w Krakowie przy ul. Franciszkańskiej 3 w dniu 23 października 1980 roku, zapoznana się ze sprawozdaniem z IV Międzynarodowego Kongresu Kanonistycznego we Fryburgu Szwajcarskim. Sprawozdanie złożyli ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek i ks. dr Jan Dyduch.

Sekcja misjologiczna była kierowana przez ks. dra hab. Antoniego Bacińskiego CM i na swoje sześć posiedzeń zapraszała najczęściej misjonarzy, którzy dzielili się swymi doświadczeniami. Wygłoszono następujące prelekcje: ks. dr Tadeusz Gocłowski, *Czy Brazylia jest krajem misyjnym?* (30 I 1980); ks. Józef Kłatka CM, *Z mojej pracy misyjnej na Madagaskarze* (27 II 1980); ks. Jan Zwoliński CM, *Z pracy misyjnej w Zairze* 3 IV 1980); s. Franciszka Łoboda OSU, *Z pracy misyjnej na Flores* (21 V 1980); ks. Jan Chrzczonowicz CM, *Sytuacja Kościoła katolickiego na Madagaskarze* (22 X 1980); ks. Marian Litewka CM, *Duszpasterstwo specjalne: drogowe w Brazylii w stanie Parana* (19 XI 1980). Zebrania ubogacane przeżroczami odbywały się w gmachu Seminarium Krakowskiego przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja pastoralno-homiletyczna w Kalwarii Zebrzydowskiej prowadzona przez O. dra Wiesława Murawca OFMBern odbyła pięć zebrań, na których wygłoszono następujące referaty: O. lic. Józef Wawro OFMBern, *Treść określenia „Jestem Niepokalane Poczęcie” według koncepcji bł. Maksymiliana M. Kolbego* (13 I 1980); O. dr Marian Lisowski OFMConv, *Asceza a człowiek współczesny. Ku odnowionej motywacji praktyk pokutnych* (16 V 1980); O. dr Wiesław Murawiec OFMBern, *Przyczynek do martyrologii Bernardynów w XIX wieku* (22 IX 1980); O. lic. Augustyn Chadam OFMBern, *Ziemia Święta w oczach pielgrzyma* (22 X 1980); diak. Antoni Kluska OFMBern, *Uczestnicy odpustowych nabożeństw i inni pielgrzymi kalwaryjscy* (26 XI 1980). Posiedzenia miały miejsce w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej.

Sekcja w Tarnowie była kierowana przez ks. dra Adama Nowaka i na siedmiu zebraniach wysłuchała następujących referatów: ks. dr hab. Wojciech Kania, *Tarnowskie tradycje patrystyczne* (8 I 1980); ks. dr Michał Bednarz, *Rola Maryi w dziele zbawienia według J 19, 25—27* (22 II 1980); ks. doc. dr hab. Michał Heller, *Od symbiozy do syntezy. Współczesny stan sporu między nauką a religią* (15 IV 1980); ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, *Organizacja parafialna w granicach dzisiejszej diecezji tarnowskiej w świetle Liber Beneficiorum Jana Długosza* (29 IV 1980); ks. mgr Zbigniew Adamek, *Religijne akcenty w poetyckiej twórczości Kamila Baczyńskiego* (21 X 1980); ks. lic. Henryk Cempura, *Zabytki kultury religijnej klasztoru Klarysek w Starym Sączu w XVIII wieku* (25 XI 1980); ks. dr Władysław Szewczyk, *Zmiany struktury osobowości u seminarzystów pod wpływem służby wojskowej — badania*

1975—77 (16 XII 1980). Posiedzenia odbyły się w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie.

Sekcja w Tuchowie, którą kierował O. mgr Andrzej Rębacz CSsR, zorganizowała sześć posiedzeń i jedno sympozjum. Tematyka posiedzeń była następująca: O. mgr Kazimierz Hołda CSsR, *Charakter eklezjalny życia zakonnego* (8 I 1980); O. dr Stanisław Stańczyk CSsR, *Biblijne podstawy życia w stanie bezżennym* (12 II 1980); O. mgr Jan Słowik CSsR, *Biblijne pojęcie ubóstwa w Starym Testamencie* (11 III 1980); O. mgr Stefan Zalewski CSsR, *Życie zakonne a duszpasterstwo* (15 IV 1980); O. mgr Jan Słowik CSsR, *Biblijne pojęcie ubóstwa w Nowym Testamencie* (13 V 1980); O. dr Stanisław Stańczyk, *Ubóstwo zakonne według reguły św. Benedykta* (9 XII 1980). W dniach 6—7 października 1980 roku odbyło się w Tuchowie sympozjum na temat *Teologia misji parafialnych*, na które złożyły się referaty: O. mgr Gerard Siwek CSsR, *Miejsce misji parafialnych w postannictwie Kościoła*; ks. bp dr Jerzy Ablewicz, *Słowo Boże w szacie misji ludowych*; ks. prof. dr hab. Władysław Piwowski, *Socjologia religii a misja Kościoła*; tenże, *Prze-powiadanie misyjne wobec przemian katolicyzmu w Polsce*; ks. ar Alois Kraner (Wiedeń), *Priorytet misyjny w powołaniu redemptorysty*. Wszystkie zebrania miały miejsce w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Redemptorystów w Tuchowie.

II

Sekcja Wydawnicza, kierowana przez ks. prof. dra hab. Stanisława Grzybka w roku sprawozdawczym wydała sześć numerów dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny* w nakładzie 3200 egzemplarzy każdy, oraz sześć pozycji książkowych: Ks. Jerzy Chmiel, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostołskim o zmartwychwstaniu Jezusa*; Roman Maria Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza*; Ks. Bolesław Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej 1772—1918*; Praca zbiorowa, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II „Redemptor hominis” wraz z komentarzem*; Praca zbiorowa, *Scrutamini Scripturas. Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. Stanisława Łacha*; Praca zbiorowa, *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*.

III

Z okazji pięćsetnej rocznicy śmierci księdza Jana Długosza, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie urządziło w kościele na Skałce, dnia 19 maja 1980 roku uroczystą Mszę świętą koncelebrowaną, ipsa die mortis Długosza, z homilią i procesją do Krypty Zasłużonych, gdzie znajduje się sarkofag Wielkiego Dziejopisarza. Tekst homilii wygłoszonej przez Prezesa Towarzystwa został wydrukowany w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym w numerze 6 z roku 1980.

IV

W dniu 31 grudnia 1980 roku liczba członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wynosiła 278; w tym jeden członek honorowy, 245 zwyczajnych i 32 wspierających. W roku sprawozdawczym przyjęto w skład Towarzystwa sześciu członków: pięciu zwyczajnych i jednego wspierającego. Skreślono z listy sześciu członków i sześciu zmarło.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

IN MEMORIAM DOM BERNARD BOTTE (+1980)

Miałem szczęście spotkać osobiście tego wielce zasłużonego dla ruchu liturgicznego kapłana, w Paryżu w Instytucie S. Serge w 1969 r. Było to pierwsze spotkanie człowieka, o którym wiele słyszałem. Nic dziwnego, że sposób patrzenia był wyostrzony, że starałem się chłonać nie tylko treść wykładu, ale chciałem zacerpnąć coś z jego bogatej osobowości. Uderzała wielka prostota w najpiękniejszym tego słowa znaczeniu. Prostota, którą emanują ludzie zakotwiczeni w Bogu, w którym nie ma żadnej złożoności, i który jest Nieskończenie Prosty.

Dom Botte był założycielem instytucji tzw. Tygodni Liturgicznych — *Semaines Liturgiques* przy Instytucie Prawosławnym S. Serge w Paryżu (1953). W spotkaniach brał udział każdego roku. Nie mogąc osobiście czytać opacowanych przez siebie referatów zlecał odczytywanie siostrze sekretarce. Spotkania w S. Serge poświęcone były różnym zagadnieniom. Spotkania te miały charakter interkonfesyjny. Analizując najczęściej teksty liturgiczne Kościoła antycznego, tworzyły najgłębszą podstawę ekumenizmu i w tej dziedzinie.

Nazwisko zmarłego wiąże się także z założeniem Instytutu Liturgicznego w 1956 r. w Paryżu przy paryskim Instytucie Katolickim. W ramach tego Instytutu udzielał się studentom z całego świata aż do r. 1968. Pasją jego była konfrontacja z tekstem oryginalnym, rozmówianie studentów w źródłach: „absolutny priorytet tekstów”. „Instytut, mawiał, który tylko naucza czegoś, jest zły, powinien przede wszystkim uczyć poszukiwania, pracy, spotkania z autentyczną tradycją Kościoła”.

B. Botte ur. się w Charleroi (Belgia) 21 października 1893 r. Dość wcześnie wstąpił do zakonu św. Benedykta. Studiował na uniwersytecie w Louvain i w Rzymie. Egzegeza była pierwszym jego umiłowaniem. Po studiach pełnił obowiązki bibliotekarza i równocześnie profesora egzegezy Pisma św. w klerykacie swego zakonu w Mont César. Zetknięcie się ze swoim konfratrem zakonnym, zasłużonym na polu ruchu liturgicznego, L. Beauduin przesunęło jego zainteresowania w dziedzinę liturgii. Nie bez znaczenia również było miejsce, jakie wyznacza liturgii każda wspólnota benedyktyńska.

B. Botte oddawał się szczególnie studiom krytyki tekstów. Owocami tej żmudnej pracy było wydanie krytycznego studium kanonu rzymskiego — *Le Canon de la Messe Romaine*. Edition critique, Louvain 1935, *Ordinarium Mszy św.* (we współpracy z Ch. Mohrmann). Przede wszystkim należy wymienić: *Tradition Apostolique d'Hyppolyte de Rome*. Dzieło to, nad którym żaden liturgista nie może przejść obojętnie, podaje zrekonstruowaną wersję łacińską, koptyjską, arabską, etiopską Tradycji Hipolita, jak również dokumenty greckie pozostające w zależności od niej. Nie będzie przesadnym stwierdzenie, że właśnie tej pracy zawdzięczamy drugą modlitwę eucharystyczną, która jak wiadomo z niewielkimi poprawkami wzięta jest z tradycji Hipolita.

B. Botte brał również aktywny udział w opracowywaniu dokumentów posoborowych. Przewodniczył komisji opracowującej sakrament święceń diakonów, kapłanów i biskupów oraz sakrament bierzmowania. To właśnie jego inspiracji trzeba zawdzięczać, że obrzęd święceń ukazał się jako pierwsza księga posoborowej odnowy liturgii, jak również fakt, że modlitwa konsekracyjna w ordynacji biskupa w swej istotnej części wzięta jest z tradycji Hipolita. Jest rzeczą uderzającą, że krótko przed śmiercią B. Botte z największą uwagą słuchał czytania modlitw ordynacyjnych i powiedział, że studia nad nimi należy kontynuować.

Jako 80-letni starzec napisał jeszcze niewielką książeczkę poświęconą ruchowi liturgicznemu: *Le mouvement liturgique. Temoignage et souvenirs* (1973). Warto może zacytować choćby jeden pasus tej pracy, który wyraziście świadczy o mentalności jej autora: „Z mojej strony jestem optymistą, ponieważ nigdy nie przeżyłem rozczarowania. Nigdy też nie oczekiwałem sensacyjnych rezultatów. Wyobrazić sobie, że Kościół dokona nagłej przemiany i stanie się społecznością świętych, byłoby szczególnie niebezpieczną iluzją. Aby się o tym przekonać, wystarczy odczytać przypowieść o kakułu. Istnieje jednak inna przypowieść, która napawa mnie ufnością, jest nią przypowieść o siewcy. Wierzę w moc słowa Bożego. Słowo Boże kiedy nie napotyka przeszkód, wzrasta i przynosi owoc stokrotny. Istnieje wiele dobrej ziemi, spragnionej otwarcia się na siew słowa Bożego, trzeba jej dać ziarno. Tego właśnie żąda Sobór: natchnionego przepowiadania słowa, które oświeca i żywi wiarę wiernych. To jest, moim zdaniem, najpoważniejszy problem odnowy liturgicznej. Istnieją oczywiście i inne problemy, drugorzędne. Życzyłbym sobie, aby odpowiedzialni za odnowę mieli tego świadomość. Pozostaję optymistą jednak przede wszystkim dlatego, że wierzę w Kościół. Wchodzę w 80. rok życia. Świętowałem 50. rocznicę święceń kapłańskich. Dziękuję Bogu, że mogłem przez tyle lat służyć Chrystusowi i Kościołowi. Chrystus i Kościół są dla mnie nierozdzielni. Pomimo nadużyć i skandali Kościół Chrystusa jest strażnikiem depozytu wiary. Jest Kościołem apostołów, męczenników i świętych wszystkich czasów. Podczas Soboru Duch Święty widzialnie inspirował Kościół do oczyszczenia i powrotu do ideału. Powinniśmy wierzyć, że Duch Święty jest zawsze z nami zgodnie z obietnicą Chrystusa, i że prowadzi ku wypełnieniu dzieła, które Chrystus rozpoczął”.

B. Botte odszedł do Pana w 86. roku życia, 4 marca 1980 r., by uczestniczyć w liturgii niebieskiej. Świadomy do końca, choć niewidomy (podobnie jak Jungmann), wysłuchawszy wersetu z obrzędu profesji zakonnej: „Suscipe me Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea”.

HANS-JOACHIM SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Sophia Bd 5, Trier 1980², s. 91+241.

Nowa faza dialogu katolicko-prawosławnego pilnie domaga się bardziej zaawansowanego spotkania zachodniej części chrześcijaństwa z teologią i pobożnością prawosławia. Obie te wartości zawarte są wyraźnie w najbardziej reprezentatywnej dla Kościoła Wschodniego liturgii rytu bizantyjskiego, której treść dogmatyczna a także jej fascynująca intensywność symboliczna, pozwala zrozumieć ofiarę eucharystyczną (liturgie) jako żywe i centralne doświadczenie zbawcze.

Prezentowana książka H. J. Schulza, wydana w źródłowej serii Sophia t. 5 zaspokaja w znacznej mierze wzmiankowaną we wstępie potrzebę poznawczą. Rozprawa zawiera dorobek naukowy (habilitacyjny), znanego na obszarze języka niemieckiego, specjalisty w zakresie liturgii Kościoła Wschodniego. Aktualnie Autor zaangażowany jest na stanowisku profesora zwyczajnego na Fakultecie Teologicznym uniwersytetu w Würzburgu w dziedzinie teologii i historii chrześcijaństwa wschodniego.

Schulz stawia sobie za cel zbadanie drogi historycznego rozwoju liturgii bizantyjskiej (eucharystycznej) począwszy od wczesnych form liturgicznych z III i IV wieku, poprzez intensywny rozkwit symboliki liturgicznej i rytów w okresie Justyniana i Ikonoklazmu aż do ostatniego renesansu bizantyjskiej kultury i nowych form liturgicznych za dynastii Komnenów i Paleologów (XIV w.) włącznie (s. 1—241). Ze względu na tak obszerny zakres czasowy rozprawa Schulza pretendować może do pracy pionierskiej. Oryginalność dzieła podkreśla obrona przez Autora swoista metoda przedstawiania dziejów liturgii bizantyjskiej. Schulz rejestrując rozwój poszczególnych form liturgicznych wyakcentowuje w ramach poszczególnych epok bizantyjskich wzajemne związki pomiędzy kształtowaniem się form liturgicznych a ekspresją sztuki kościelnej oraz bogactwem interpretacji dogmatycznej i symbolicznej zawartej w komentarzach liturgicznych.

Pierwsze wydanie owego standardowego dzieła z 1964 r. zostało ubogacone w obecnej wersji o sześć nowych rozdziałów (1—91). Według założeń Autora mają one pomóc czytelnikowi w uchwyteniu zasadniczych struktur liturgii bizantyjskiej, a ponadto wydobywają wyraźniej te aspekty, które stoją w bliskim powiązaniu problemowym z posoborową reformą liturgiczną oraz z zachodnią odnową świadomości kościelnej.

Znamienny jest podtytuł książki, za pomocą którego Autor zamierzał określić jej przedmiot formalny, decydujący o właściwym *novum* i znaczeniu prezentowanej treści. Mówi on o funkcji świadectwa wiary oraz o funkcji form symbolicznych tej liturgii.

Pracę habilitacyjną H.-J. Schulza cechuje — jak większość tego rodzaju rozpraw — wielka erudycja, a jej dowodem są liczne przypisy bibliograficzne i wyjaśniające oraz starannie dobrana i zestawiona baza źródłowa, zawierająca 298 pozycji. Autor umie połączyć wnikliwą analizę z syntezą. Dzięki temu czytelnik nie gubi się w rozległym materiale. Dodatkową orientację w materiale ułatwia potrójny szczegółowy indeks: teologiczno-systematyczny, liturgiczny oraz ikonograficzny.

Książka ta należy niewątpliwie do jednych z najpoważniejszych studiów, jakie ukazały się na temat liturgii bizantyjskiej. I jeżeli nawet nie

doczeka się tłumaczeń na język polski, to niech przynajmniej inspirowane przez przedmiot. Bogate tworzywo, które zawiera, może dostarczyć cennej pomocy dla trwającej ciągle odnowy liturgicznej, prowadzonej w duchu ekumenicznej, niepodzielonej Tradycji chrześcijańskiej.

Lublin

KS. LEONARD GÓRKA SVD

KLAUS M. BECKER — GERMAN ROVIRA, *Aus den Menschen genommen. Berufung und geistliches Leben des Priesters*, Verlag Wort und Werk, St. Augustin 1978, s. 106.

Jako drugi tom nowej serii wydawniczej *Sinn und Sendung* wydawanej przez oficynę *Wort und Werk* w St. Augustin ukazała się ostatnio praca zbiorowa K. M. Becker i G. Rovira, pt. *Aus den Menschen genommen*. Podtytuł precyzuje jaśniej zawartość książki; *Berufung und geistliches Leben des Priesters*. Książka ta przedstawia interesujące połączenie elementów ascetyczno-pastoralnych i ściśle teologicznych, odnoszących się do życia duchowego jak i pastoralnej posługi kapłanów. Po krótkim wstępie, K. M. Becker udostępnia pod tytułem *Aus den Menschen genommen* tekst kazania prymicyjnego wygłoszonego w Kolonii (s. 11—22). Pojęty przez autora temat został przedstawiony w formie bardzo komunikatywnej a jednocześnie praktycznej.

Autorem kolejnych dwu artykułów jest G. Rovira. W pierwszym rozważa on problematykę powołania kapłańskiego w płaszczyźnie zadań spełnianych przez kapłaństwo hierarchiczne (s. 23—35). Podniesiony najpierw prorocki charakter kapłaństwa, a następnie posłannictwo związane z tym urzędem stanowią inną rzeczywistość niż potocznie oznaczają te określenia. Kapłaństwo zdaniem autora należy generalnie rozumieć i określać jako powołanie. Określenie to dość wyraźnie określa teologiczną a zwłaszcza pastoralną misję kapłana.

Kolejny artykuł tego samego autora poświęcony jest zagadnieniu celibatu kapłańskiego (s. 36—49). Rzeczywistość ta, zdaniem autora, jest integralnie związana z kapłaństwem sakramentalnym w Kościele rzymskim. Po niesiony tu został szczególnie czynnik ofiary. Wydaje się, że jest to pewne zubożenie całości obrazu rzeczywistości celibatu. Zostaje w pewnym sensie zatracony dynamizm tego dzieła oraz jego zbawczo-eschatyczny wymiar. Nawiązanie do biblijnych elementów teologicznej nauki Kościoła wyrażonej zwłaszcza poprzez *Magisterium Ecclesiae* w pewnym stopniu pomniejsza rodzące się pytania i wątpliwości odnośnie do ukazanego obrazu celibatu.

K. M. Becker jest autorem kolejnego artykułu poświęconego problematyce duchowości kapłańskiej (s. 50—73). Autor akcentuje bardzo wyraźnie chrystocentryczny charakter duchowości kapłańskiej, zwracając uwagę, iż Chrystus jest właściwym obrazem i realizmem kapłaństwa także na odcinku duchowości. Sam Chrystus był doskonałym przykładem medytacji, która stanowi istotny przejaw duchowości kapłańskiej.

Kolejne rozważanie tego samego autora dotyka zagadnienia relacji, jaka zachodzi między modlitwą kapłańską a rzeczywistością świata, pojętą w bardzo szerokim sensie. (s. 74—106). Relacja tych dwu rzeczywistości realizowana jest poprzez konkretne życie kapłańskie. Mając na uwadze całość zbawczego posłannictwa Kościoła, niemożliwe jest oddzielenie, czy zarzucenie jednego z tych czynników. Autor podkreśla, że zwłaszcza wspólnie w tej płaszczyźnie rodzi się bardzo wiele trudności, i to nie tylko ściśle „technicznych”. Rozumienie modlitwy nie tylko jako nadbudowy życia kapłańskiego, lecz jako istotnego czynnika egzystencjalnego nadaje jej

bardziej wyraźny charakter w sensie znaczenia oraz potrzeby. Następnie autor dotyka problematyki wschodnich systemów medytacyjnych, podkreślając jednocześnie, iż mogą one stanowić doskonałą szkołę w wielu konkretnych formach czy przejawach samej modlitwy. Rzeczywistość obrazu religijnego omówiona następnie bardzo pobieżnie stanowi próbę syntetycznego zwrócenia uwagi na teologiczną wartość „obrazu” w modlitwie. W końcu podaje jeszcze autor kilka uwag dotyczących różańca.

Prezentowany zbiór opracowań odnoszących się zasadniczo do sfery duchowego życia kapłańskiego wydaje się, iż może stanowić pewną pomoc praktyczną na drodze osobistej doskonałości. Autorzy korzystając obficie z materiałów biblijnych, przybliżyli w formie bardzo przystępnej wiele ascetycznych i teologicznych elementów duchowości kapłaństwa sakramentalnego. Właściwe przeżywanie osobistej drogi doskonałości stanowi, jak wynika m. in. z prezentowanej pracy, istotny czynnik w pracy pastoralnej. Ostatecznie zbiór ten stanowi bogatą mozaikę treści w zakresie teologii życia wewnętrznego.

Worms-Pfeddersheim

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

Biblia księgą życia Ludu Bożego, praca zbiorowa pod redakcją ks. STANISŁAWA ŁACHA i MARIANA FILIPIAKA, Lublin 1980, stron 288.

Omawiana praca jest trzecią z serii tego typu prac, wydawanych przez Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Zawiera ona głównie wykłady, wygłaszane przez profesorów KULU na tzw. tygodniach biblijnych, zorganizowanych w dniach 1—5. XII. 1974 oraz w dniach 1—6. XII. 1975. Problematyka powyższych wykładów dotyczy zagadnień etycznych Biblii, analizowanych zarówno w aspekcie teoretycznym jak i praktycznym.

Redaktorzy powyższej pozycji podzielili ją na dwa wielkie działy: pierwszy w większości porusza tematy związane z życiem etycznym Ludu Bożego (ss. 19—191), drugi zaś, którego autorem w całości jest ks. prof. S. Łach, mówi o problemach etycznych zawartych w Psalterzu (ss. 195—286).

Z pierwszego działu na szczególną uwagę zasługuje artykuł ks. prof. L. Stachowiaka nt. *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*. Autor słusznie stwierdza w swoim opracowaniu, że w „przymierzu synaickim postulatory etyczne odgrywały zasadniczą rolę” (s. 20). Z wartości etycznych przymierza na szczególną uwagę zasługuje miłość, wierność pełna łaskawości oraz sprawiedliwość. W oparciu o te wartości naród wybrany mógł w pełni rozwijać swoją osobowość i ściśle jednoczyć się z Bogiem. Spełnianie postulatory etyczne przymierza chroniły Izraelitów od bałwochwalstwa i ułatwiały zarówno reformę kultu jak również i pełne życie religijne Izraela. Zwrócenie uwagi na ten właśnie aspekt etyki St. Testamentu posiada niezwykle ważne znaczenie, ponieważ, jak stwierdza sam Autor, „święzy natury etycznej i religijnej scalały wewnętrznie naród i wytwarzały jedność duchową pod przewodnictwem Jahwe” (s. 26).

Ks. S. Łach w następnych dwóch artykułach mówi o szczegółowych implikacjach wynikających z etycznych zobowiązań przymierza. W artykule: *Wierność fundamentem etyki przymierza*, stoi na stanowisku, że chociaż przymierze synaickie zobowiązuje obie strony (tzn. Boga i człowieka), to jednak przede wszystkim „człowiek winien odpowiadać miłością i wiernością na miłość i wierność Boga” (s. 29). Potrzebę wierności i miłości Autor uzasadnia głównie racjami wydobytymi z psalterza. Wielkie znaczenie posiada jego drugi artykuł pt. *Wartości etyczne dekalogu*

(ss. 37—41). Po omówieniu różnych przekazów dekalogu, Autor wskazując na jego nieprzemijające znaczenie słusznie stwierdza, że jest on „compendium całej Biblii starotestamentowej” (s. 41). W następnym artykule tenże sam Autor maluje *Obraz człowieka sprawiedliwego w psalterzu* (ss. 43—54) udowadniając za pomocą cytatów z różnych psalmów, jak wielką rolę w życiu człowieka odgrywają realizowane przez niego etyczne wskazania zarówno przymierza jak też i samego dekalogu.

Ks. M. Filipiak w artykule *Złorzeczenia w Biblii jako problem etyczny* (ss. 55—59) wychodzi ze stwierdzenia, że przekleństw St. Testamentu nie należy oceniać według miary dzisiejszych czasów, ale należy patrzeć na nie w kontekście i sytuacji, w jakiej żyli dawni ludzie Starożytnego Wschodu. Słuszne jest stwierdzenie M. Filipiaka, że przekleństwa były w czasach St. Testamentu jednym ze środków obrony przeciw wrogom i przestępcom. Stąd też zostały one zapożyczone z prywatnego życia poszczególnych ludzi i spożytkowane dla religijnego życia społeczności” (s. 59). Stąd też można powiedzieć, że były one nie jako przestrogą dla tych, którzy odważyliby się przekraczać obowiązujące ich w życiu etyczne normy postępowania. Po tej samej linii rozumowania idzie ks. M. Filipiak w swoim następnym artykule pt. *Jahwe Starego Testamentu, Bóg zemsty czy przebaczenia* (ss. 71—77). Oryginalna i słuszna jest jego końcowa uwaga, że Pan Bóg „przebaczając i litując się najbardziej okazuje swoją wszechmoc. Tak też jest i w życiu ludzkim: prawdziwa moc i prawdziwa wielkość objawia się w przebaczeniu, zaś w nienawiści i zemście — słabość.

Ideę przebaczenia podejmuje L. Stachowiak w swoim artykule: *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich* (ss. 61—69). Wychodząc ze stwierdzenia, że w pismach St. Testamentu nie ma wypracowanego jasno i jednoznacznie pojęcia grzechu, zaznacza, że prorocy zawsze mocno akcentowali, iż grzech nie tylko narusza więź między Bogiem a ludem, ale zrywa i łamię zawarte z Nim przymierze. Autorowi należy się wdzięczność za wyakcentowanie tej właśnie myśli, ponieważ ona jeszcze raz zwraca naszą uwagę na nieprzemijające wartości samego przymierza, które przecież tak mocno rzutuje na całą etykę St. Testamentu.

Z następnym artykułem ks. Jana Łacha nt *Nie sądzcie, że przyszedłem rozwiązywać prawo albo proroków* (Mt 5,17) rozpoczyna się szereg artykułów związanych z etyką Nowego Testamentu. Autorami tych artykułów są tacy profesorowie, jak: H. Langhammer, *Etyka małżeńska w Nowym Testamencie* (ss. 91—101), J. Szlaga, *Jezus o pracy i dobrach materialnych* (ss. 103—110), K. Romaniuk, *Etyka św. Pawła* (ss. 111—119), S. Łach, *Odpuść nam nasze winy* (ss. 121—128), H. Langhammer, *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa* (ss. 129—140), F. Gryglewicz, *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana Ewangelisty* (ss. 141—152), jeszcze raz K. Romaniuk, *Teologia pojednania w listach św. Pawła*, (ss. 153—163) oraz J. Szlaga, *Proroctwa Jeremiasza o nowym przymierzu w interpretacji Hbr 8,8—13* (ss. 165—180). Na osobne omówienie zasługuje artykuł ks. S. Witka, pt. *Teologia moralna a Pismo święte* (ss. 181—191).

Wszystkie powyższe artykuły związane z problematyką etyczną Nowego Testamentu można scharakteryzować jako próbę przedstawienia idei etycznych Starego Testamentu w adaptacji do nauki Jezusa Chrystusa, jak również do nauki Jego apostołów, w szczególności do nauki św. Pawła. Wszystkie one w mniejszym czy większym stopniu opierają się na danych etycznych wynikających już to z przymierza synaickiego, już to ze związanego z nim Dekalogu. Wydaje się, że ukazują one w sposób jasny i zrozumiały pewną ewolucję pojęć etycznych przynajmniej na przestrzeni 1000 lat. Za takim ustawieniem zagadnienia przemawia już choćby pierwszy artykuł z tej serii ks. J. Łacha pod wiele mówiącym tytu-

tem: *Nie sądzicie, że przyszedłem rozwiązywać prawo albo proroków* (Mt 5,17). Autor słusznie stoi na stanowisku, że prawo starotestamentalne (szczególnie prawo kultowe) miało charakter czasowy, a tym samym „miało nie tylko niższą wartość, ale było ono niższe w stosunku do obietnic danych bezpośrednio przez Boga” (s. 79n). Na Stary Testament należy patrzeć nie jako na coś, co zostało uzupełnione przez ewangelie, ale jako na coś, co doprowadza do Chrystusa (s. 87), który był nie tylko najwierniejszym interpretatorem tego prawa, ale równocześnie jego wykonawcą. Bardzo słuszna jest konkluzja artykułu: „W Nim (tj. w Chrystusie) i przez Niego należy patrzeć na wszystkie przepisy zawarte w Prawie. Mają one wartość i należy je przestrzegać o tyle, o ile weryfikują się w Chrystusie” (s. 89).

Bardzo aktualny i na czasie jest artykuł H. Langkammera na temat etyki małżeńskiej w N. Testamencie. Autor przyjmując za podstawę do swoich analiz tekst Mk 10,1—12 omawia zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa w świetle klauzuli rozwodowej u Mt 5,32 i 19,9, a także naświetla ten temat w ujęciu św. Pawła 1 Kor 7 i Ef 5. Słuszne jest stwierdzenie Autora, że szczytem nowotestamentalnej etyki małżeńskiej zasadzającej się na bezkompromisowym postulatcie Jezusa, jest jedność i nierozzerwalność małżeństwa (por. s. 101).

Ks. J. Szłaga zajmując się w swoim artykule relacją Chrystusa do ludzkiej pracy i do dóbr materialnych omawia ten problem właśnie w świetle założeń etycznych St. Testamentu respektowanych i przyjmowanych w nauczaniu samego Jezusa. Słuszna jest uwaga Autora, że Jezus znał pracę, jej wartość i znaczenie w ludzkim życiu, rozumiał ogromny wysiłek, jaki człowiek wkłada w utrzymanie swej egzystencji, ale mimo tego zalecał, by nie troszczyć się zbyt o jutro, o które dla nas troszczy się sam Ojciec Niebieski. W takim ustawieniu zagadnienia, chodzi Chrystusowi przede wszystkim o wyważenie proporcji, głównie między tym, co doczesne, a tym, co wieczne i nieprzemijające.

Ciekawe i oryginalne są w omawianej pracy dwa artykuły ks. K. Romaniuka o etyce św. Pawła i o jego teologii pojednania. Wychodząc ze stwierdzenia o różnorodności motywacji Autor stwierdza wielkie znaczenie u św. Pawła etyki soteriologicznej, jak również etyki szacunku dla drugiego człowieka. Słusznie Autor podkreśla, że u św. Pawła wielką rolę odgrywa etyka ustawicznego zjednoczenia się z Chrystusem (s. 115), u podstaw której leży prawie zawsze odwoływanie się do zbawczego dzieła Jezusa (s. 119). Zjednoczeniu z Chrystusem przeciwstawia się grzech, który, zdaniem K. Romaniuka, jest rzeczywistością bardzo złożoną i dlatego w swoim drugim artykule o teologii pojednania u św. Pawła, Autor słusznie postuluje usunięcie stanu rozdarcia wewnętrznego całej ludzkości (s. 156), pozbycie się stanu wrogości w odniesieniu do Boga i do ludzi (s. 157) i pełnego pojednania się z Bogiem. Tak zrozumiane pojednanie musi się zacząć od aktu skruchy i naprawienia wyrządzonej komuś krzywdy. Zaletą tego artykułu są konkretne refleksje psychologiczno-moralne, umieszczone na jego końcu.

Po tej samej linii rozumowania snuje swoje analizy ks. S. Łach w swoim artykule *Odpuść nam nasze winy*, jak również ks. F. Gryglewicz, gdy mówi o grzechu i pojednaniu się z Bogiem w ujęciu św. Jana Ewangelisty. Słuszne są jego uwagi, że „Apostoł nie zajmował się problemami grzechu i pojednania się z Bogiem w sposób systematyczny”, lecz „jego wypowiedzi na te tematy wiążą się z głównymi tematami jego pism, a więc z wiarą i miłością” (s. 152).

Dobrze i ciekawie jest opracowane przez O. H. Langkammera zagadnienie związane z najstarszą soteriologiczną interpretacją śmierci Jezusa, w którym Autor słusznie wyakcentował myśl o powszechnym zadośćuczynieniu Jezusa, nazywając ją „*movum Jezusa*” (s. 139).

Artykuł Ks. J. Szłagi o nowym przymierzu Jeremiasza w interpretacji Hbr 8,8—13 jest bardzo na miejscu w tej książce i nawiązuje do ogólnej problematyki etycznej całego tego cennego dzieła. Autorowi należy się wdzięczność za przypomnienie nam i wyakcentowanie myśli, że „Nowe przymierze zostało od dawna przewidziane w ekonomii zbawienia, oczekującej tylko stosownej chwili na pełną realizację” (s. 180).

Pierwszą część omawianej pracy kończy artykuł ks. S. Witka o relacji teologii moralnej do Pisma Św. Autor podaje w nim szereg swoich propozycji jak powinna wyglądać współpraca moralisty i biblisty w oparciu o wiążące ich wspólne źródło, jakim jest Pismo Św. Dobrze się stało, że artykuł ten znalazł się w tej książce, której ideą przewodnią jest wyakcentowanie i zaprezentowanie głównych myśli, związanych z etyką Pisma Św.

Drugą część książki, której autorem jest nestor biblistów polskich ks. prof. Stanisław Łach jest w całości poświęcona problematyce etycznej, zawartej w psalterzu, na przykładzie niektórych wybranych psalmów. Autor stwierdza we wstępie do swoich analiz, że ograniczy się w swoim opracowaniu do niektórych psalmów, które poruszają ważniejsze problemy etyczne. Dobra! Jednak tak szczęśliwie poszczególne psalmy, że można powiedzieć, iż jego opracowanie stanowi niejako streszczenie całej etyki psalterza. Nie znalazłem w tym jego opracowaniu dwóch artykułów, zapowiedzianych we wstępie (s. 195) *o'emet* (= prawda) i *saddiq* (= sprawiedliwy) w Biblii, choć bardzo przydałyby się w tej pracy.

Trudno jest w szczegółach omawiać poszczególne opracowania psalmów naszego Autora, ale trzeba tu zaznaczyć, że okazał się w swoich wypowiedziach doskonałym znawcą problemu, ujął istotną naukę etyczną psalmów, a nade wszystko zaopatrzył swoje wypowiedzi w konkretne praktyczne rady. Czytając jego opracowanie utrwalamy się w przekonaniu, że psalterz jest naprawdę modlitwą Ludu Bożego. Ks. prof. S. Łachowi za tę część omawianej książki należy się szczególne uznanie.

Oceniając całość omawianej pozycji należy zaznaczyć, że jest ona nie tylko udaną pozycją, ale książką bardzo na czasie. Choć zawarte w niej artykuły były w większości wygłoszone już w latach 1974—1975, to jednak po dziś dzień nie straciły nic ze swej aktualności.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Colomb Joseph, *Stawanie się wiary*; przekł. Teresa Dworakowa. W-wa 1980, ATK, s. 93, zł 35
2. Doroteusz z Gazy św., *Nauki ascetyczne*; tłum. S. Małgorzata Borkowska OSB. Wstęp i opracowanie S. Małgorzata Borkowska OSB i ks. Emil Stanula CSsR. W-wa 1980, ATK, s. 167
3. Hładowski Władysław ks., *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*. W-wa 1980, ATK, s. 297
4. Koźmiński Honorat OFMConv, *Listy okólne do Sióstr Felicjanek 1863—1907*. Rzym 1980, Papieski Instyt. Stud. Kościelnych, s. 208
5. *Materiały i studia*
t. IV: *Muzyka religijna w Polsce*; pod red. ks. Jerzego Pikulika. W-wa 1980, ATK, s. 390
6. *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*; oprac. o. Joachim Roman Bar OFMConv, W-wa 1981, ATK, s. 278+274
7. Rollet Jacques, *Spoleczne tło teologii współczesnej*; przekł. Ewa Burska. W-wa 1981, PAX, s. 173, zł 40
8. *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, pod red. ks. Waldemara Wojdeckiego, z. II. W-wa 1980, ATK, s. 338
9. Truszkowska Maria Angela, *Wybór pism*, t. II, cz. I: *Listy do o. Honorata Koźmińskiego*. Rzym 1980, Papieski Instyt. Stud. Kościelnych, s. 344
10. Zapłata Feliks SVD, *Rodzinny charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980, s. 223
11. Zurowski Marian TJ, *Hierarchiczna funkcja zarządzania Kościołem*. W-wa 1979, ATK, s. 243+262

UWAGA PRENUMERATORZY

Informujemy, że od 1 stycznia 1982 roku prenumerata roczna wynosi 210 zł, półroczna — 105 zł. Cena pojedynczego zeszytu — 35 zł.



Z okazji 500 rocznicy śmierci Ks. Jana Długosza Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie wybiło medal pamiątkowy według projektu Andrzeja Kołaczyńskiego.

Ks. Stanisław Grzybek

I NIEDZIELA ADWENTU

ROK B

WEZWANIE DO CZUJNOŚCI

(Iz 63, 16b—17.19b; 64, 3—7; 1 Kor 1, 3—9; Mk 13, 33—37)

Czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy czas ten nadejdzie
(Mk 13, 33).

1. Wstęp. Jezusowe wezwanie do czuwania, które słyszeliśmy w przeczytanej przed chwilą Ewangelii, ma swoją głęboką wymowę i wagę. Jeśli Kościół przypomina nam je dziś, w I niedzielę Adwentu, kiedy rozpoczynamy nowy Rok Kościelny, to znaczy, że mu bardzo zależy na tym naszym czuwaniu. Nowy Rok Kościelny zobowiązuje nas do nowego programu, to znaczy do ulepszenia i zweryfikowania naszego dotychczasowego działania i życia. To zaś nie nastąpi nigdy, jeśli nie będziemy nad sobą czuwać.

Brak czuwania odbija się bardzo boleśnie nie tylko na naszym wewnętrznym życiu, ale również jest przyczyną chaosu i zamieszania w naszym życiu doczesnym. Czuwanie jest siłą mobilizującą całego człowieka i nadającą życiu jego jakieś autentyczne ludzkie oblicze. Co znaczy zatem czuwać?

2. W kontekście Adwentu, który dziś rozpoczynamy, czuwać to znaczy przede wszystkim oczekiwać. Oczekiwać nadejścia Pana, obiecanego Zbawcy. Naród wybrany przez całe stulecie oczekiwał Mesjasza, ale niestety w swym oczekiwaniu nie był ani wytrwały, ani konsekwentny. Dlatego spotkało go takie bolesne rozczarowanie. Chrystus *przyszedł do swoich a swoi go nie przyjęli* (J 1, 11). Człowiek oczekujący, to człowiek uwrażliwiony na tego, który przychodzi. Wytrwale na niego czeka, robi wszystko, aby się z nim spotkać, bo wiele się po nim spodziewa. W czekaniu naszym nie bądźmy podobni do tych nieroztropnych panien, z Ewangelii św. Mateusza (25, 1—13), które czekając na przyjście pana młodego nie wzięły ze sobą oliwy. Lampy im zgasły, a gdy pan przyszedł w nocy, nie mogły go przywitać. Lampą naszego życia niech będzie nasza wiara, która utwierdza nas w przekonaniu, że Pan przyjdzie. Przyjdzie, bo prze-

cież obiecał, bo pragnie naszego zbawienia, bo życie ludzkie bez niego nie miałyby najmniejszego sensu.

Przyjdzie jako błogosławiony owoc miłości Ojca Niebieskiego do rodzaju ludzkiego. Przyjdzie zgodnie z tym, co mówi św. Jan Ewangelista: *że tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał, aby każdy kto wierzy w Niego nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16).

W Adwencie żyjemy właśnie nadzieją tego przyjścia i dlatego czuwając oczekujemy. Wpatrzeni w górę, modlimy się do Ojca Niebieskiego: „Niebioso roś spuszczajcie z góry, sprawiedliwego wylejcie chmury... o spojrzij, spojrzij na lud twój znękany i ześlij Tego, co ma być zesłany...”

3. Czuwać w Adwencie, to znaczy być w każdej chwili gotowym na przyjęcie Pana. I nie tylko być gotowym. Ale nosić w sobie świadomość, że Jezus stale przychodzi do nas. Przychodzi w Komunii św., w dobrych natchnieniach, w radach życzliwych ludzi, jest z nami w czasie naszej modlitwy, towarzyszy nam w pracy, ostrzega przed złem, zachęca do praktykowania dobra. Szczególnie dziś musimy o tym pamiętać, dziś — kiedy szalone tempo życia, codzienne troski, narastające z dnia na dzień zmartwienia, życiowe zawody, przesłaniają obraz Chrystusa, który jest z nami i stale do nas przychodzi. Advent jest właśnie takim okresem roku kościelnego, który w oparciu o tę prawdę konsekwentnie zachęca nas do zrewidowania swojej postawy względem Chrystusa i odświeżenia w nas Jego obrazu. Myślmy szczególnie w tym czasie, że Chrystus który jest z nami, znowu do nas przychodzi i nie może nas zastać nieprzygotowanymi na to jego przyjście. Przygotować się zaś na to przyjście, to nie znaczy poświęcić w Adwencie kilka chwil na sprawy swej duszy, ale zmobilizować całego siebie i całym sobą czekać na mającego przyjść Boga-Zbawiciela. Uświadamiać sobie codziennie, że Jego przyjście jest zaplanowane od wieków nie w innym celu, ale tylko dla naszego dobra. Przychodząc, On ma nam do zaoferowania największą wartość, której na imię nasze wieczne zbawienie. Mając ten cel na względzie starajmy się podporządkować mu wszystkie inne podrzędne cele naszego życia. Podporządkować i dążyć na serio do pełnego zjednoczenia się z mającym przyjść do nas Bogiem.

4. Myślmy także o tym, że to Jego obecne przyjście ma w sobie coś z tego ostatecznego Jego przyjścia, które jak wierzymy, nastąpi kiedyś na końcu świata. Każdy dobrze przeżyty przez nas Advent ma nas przygotować na to ostateczne przyjście na ziemię Chrystusa, ma nam uświadomić tę prawdę, że ten Chrystus który teraz przychodzi w ciszy betlejemskiej nocy, przyjdzie, kiedyś uroczyste w majestacie i w chwale sądzić żywych i umarłych. Aby nas to Jego ostateczne przyjście nie zaskoczyło, starajmy się dobrze przygotować i przeżyć już to obecne Jego przyjście. Żyjmy w tym Adwencie tą świadomością, że Chrystus przychodzi do nas jako nasz brat, przyjaciel i zbawca,

który niczego więcej nie pragnie, tylko naszego szczęścia. Otwórzmy nasze dłonie a jeszcze szerzej nasze umysły i serca na przyjęcie Chrystusa jako daru Ojca Niebieskiego.

5. **Zakończenie:** Kiedy podczas Mszy św., w której obecnie uczestniczymy Chrystus przyjdzie do nas w Komunii św., pomyślmy o tym, że ten sam Chrystus przyjdzie do nas w dzień Bożego Narodzenia, aby objawić nam miłość swojego Ojca Niebieskiego do całego rodu ludzkiego. Wyjdźmy na spotkanie z tym Chrystusem z taką samą miłością, z jaką On do nas przychodzi, modląc się stale o to, by nasze adwentowe czuwanie, zakończyło się nie tylko spotkaniem z Chrystusem, ale pełnym z Nim zjednoczeniem. Amen.

II NIEDZIELA ADWENTU

PRZYGOTUJcie DROGĘ PANU

(Iz 40, 1—5; 9—11; 2 P 3, 8—14; Mk 1, 1—8)

*Przygotujcie drogę Panu,
Jemu prostujcie ścieżki (Mk 1, 3)*

1. **Wstęp.** Dobry Bóg, który pragnie naszego zbawienia, bardzo często realizuje swoje plany za pośrednictwem innych ludzi. Jan Chrzciciel, którego ukazuje nam dzisiejsza Ewangelia jest właśnie takim człowiekiem. Opatrzność Boża postawiła go na drodze życia narodu wybranego, ale także i na naszej drodze. Postawiła go po to, aby przypominał całemu światu a także również i nam, że nie ma innej drogi zbawienia jak tylko nawrócenie się i pojednanie z Bogiem. Można Jana Chrzciciela nazwać prorokiem pojednania. Powołanie swoje Jan Chrzciciel realizował na podwójnej drodze. Zapowiadał nadejście Kogoś bardzo wielkiego, kto będzie mocniejszy od niego (w. 7), komu on *nie będzie godzien rozwiązać rzemyka u Jego sandałów* (w. 7); Kogoś, kto będzie chrzczył nie wodą ale Duchem Świętym (w. 8) oraz będzie wzywał do należytego przygotowania się na Jego przyjście. Tak ujęta misja Jana Chrzciciela jest wyraźnie misją chryścocentryczną, skupia nas i jednoczy wokół osoby Jezusa Chrystusa. Czego zatem domaga się poprzednik Chrystusa, aby nas godnie przygotować na Jego przyjście, na Boże Narodzenie?

2. **Przede wszystkim** żąda od nas należytego poznania Chrystusa. Jeśli bowiem mamy przyjąć Jego misję i mamy tę misję realizować w naszym życiu, musimy najpierw z Nim samym się zapoznać. Kim On właściwie jest? Jan Chrzciciel nie nazywa Go jeszcze po imieniu, ale przymioty, którymi Go określa, mówią same za siebie. *Będzie On*

mocniejszy od niego. Wiemy, jak wielką moc i moralną siłę reprezentował Jan Chrzciciel. Drżał przed nim i liczył się sam Herod Wielki. Obawiali się go faryzeusze i uczeni w Piśmie. *Ciągnęła do niego* — jak czytamy w dzisiejszej Ewangelii — *cała judzka kraina i wszyscy mieszkańcy Jeruzolimy* (w. 3). Tak dalece go cenili, że wyznawali przed nim swoje grzechy i przyjmowali z jego rąk chrzest pokuty. Powszechnie uznawali go za proroka. A tu Jan Chrzciciel mówi, że on sam w porównaniu z tym Kto przyjdzie po nim, jest zerem, nie znaczy nic. Nie jest nawet godzien upaść przed Nim na kolana, pochylić się do Jego stóp i rozwiązać rzemyk u jego sandałów. Siebie nazywa tylko *głosem wołającym na pustyni* (w. 3). Jan nie zabiega o popularność, nawet jej unika, a wszystkie swoje wysiłki koncentruje w tym kierunku, aby przekonać ludzi o wielkości i majestacie mającego przyjść Mesjasza. Zdaniem Jana Chrzciciela, jego Następcą nie będzie ani surowym sędzią, ani ziemskim królem, ale kimś kto nakarmi ludzi Duchem Świętym (w. 8). Jego misja polegać będzie na tym, aby chrzcić Duchem Świętym i Ducha Świętego dawać. Będzie to zatem zwiastun jakiejś nowej ery, w której rządzić będzie moc ducha a nie siła ludzkiej pięści. W zapowiedzi tej pobrzmiewa jakby echo słów proroka Izajasza, który w rozdz. XI swojej księgi wyczarował przepiękną wizję przyszłego idealnego królestwa mesjańskiego, królestwa pokoju, miłości, sprawiedliwości i wzajemnej ludzkiej życzliwości. Takim będzie następcą Jana Chrzciciela i takim będzie Jego królestwo. Warto zatem przygotować się na Jego przyjście i na przyjęcie tych darów, którymi On pragnie ubogacić zmęczoną i utrudzoną życiem jakże nieszczęśliwą ludzkość.

3. Przygotowanie na przyjście Następcy Jana Chrzciciela nie jest ani ciężkie ani trudne. Sprowadza się ono do dwóch czynności: *Prostujecie drogę Panu* (w. 3) i *nawróćcie się* (w. 4).

O jakie drogi tu chodzi? Chodzi o drogi ludzkiego życia. Nie ulega wątpliwości, że są one często bardzo zawiłe, że prowadzą w ciemność albo wiodą do nikąd. W czasie przygotowującym nas na przyjście Pana, trzeba drogi swojego życia wyprostować i uświadomić sobie, że muszą one prowadzić do Boga. W przeciwnym razie zawiodą nas w przepaść. A przecież tak bardzo chcielibyśmy być blisko Boga, tak bardzo pragnęlibyśmy Mu powiedzieć wszystko o sobie, z Nim się zjednoczyć, żyć pełnią Bożego życia. Bezpieczna droga wiodąca do Boga to droga przykazań Bożych. Dziś szczególnie o tym pomyślmy, czy te przykazania rzeczywiście na drogach naszego życia są pochodniami dla nóg naszych i światłem na ścieżkach naszej wędrówki. Nie można bez nich kroczyć bezpiecznie przed siebie. Dlatego w tegorocznym Adwencie szczególnie uwrażliwmy się na nie. Niech one staną się prawdziwym drogowskazem naszego życia.

Kto kroczy prostą drogą do Boga, ten się do Niego nawraca. Nawracanie się nie jest niczym innym jak tylko czynieniem pokuty. Jan Chrzciciel mówi nam w dzisiejszej Ewangelii, że czynić pokutę, to

przede wszystkim nosić w swoim sercu żal. Żal za popełnione grzechy, za odejście od Boga, za zerwanie z nim przymierza. To wszystko razem wzięte wytwarza w nas poczucie naszej słabości i małości względem Boga. Inaczej mówiąc, czyni nas więcej pokornymi ludźmi.

Nic tak jak Adwent nie przypomina nam tego obowiązku pokutowania. Pokuta zmusza do milczenia nasz rozum, który nieraz utrzymywał nas w postawie pychy i zarozumiałości. Wobec mającego przyjść Zbawcy, nie ma znaczenia ani nasza wielkość, ani nasz rozum, ani nawet nasze ludzkie osiągnięcia czy zdobycze naukowe, znaczą tylko pokora. Pokorny Jezus przychodzi i pragnie się spotkać z pokornym człowiekiem i to jest wszystko. A zatem w pokorze swojego ducha, w poczuciu naszej słabości otwórzmy nasze umysły i serca na spotkanie Pana.

4. **Zakończenie.** Ten obowiązek przypomina nam każda Msza św., a więc i dzisiejsza, która jest ofiarą. W Adwencie potrzeba człowiekowi najwięcej ducha ofiary, by w pełni zrozumiał przyjście Chrystusa, które także było ofiarą, ofiarą podjętą przez Niego dobrowolnie dla nas i dla naszego zbawienia. Amen.

8. XII. 81

NIEPOKALANE POCZĘCIE N. MARYI PANNY

NIEPOKALANA — WZÓR DO NAŚLADOWANIA

(Rdz 3, 9—15; Ef 1, 3—6, 11—12; Łk 1, 26—38)

1. **Wstęp.** Dnia 8 grudnia 1854 r. Pius IX ogłosił „Urbi et Orbi” (Rzymowi i światu) dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny. Dogmat ten miał przypomnieć wszystkim jedną prawdę, że Maryja od pierwszej chwili swojego poczęcia wolną była od grzechu pierworodnego i tym samym od wszystkich jego konsekwencji. Nie ma takiego człowieka, który by się rodził bez tego grzechu. Wszyscy jesteśmy nim dotknięci i wszyscy nosimy na sobie ciężar jego następstw. Bóg wybrał ją i szczególnie obdarzył tym przywilejem, bo od wieków przeznaczył na matkę swojego syna. Wypadło, aby matka Zbawiciela świata, chociaż sama w szczególny sposób odkupiona, wolna była od tego grzechu, który już od zarania ludzkości stał się źródłem konfliktu między człowiekiem a Bogiem.

Dziś staje przed nami Maryja jako Niepokalana, przeczysta, najświętsza dziewczica, a my wpatrzni w jej postać wołamy do Niej słowami natchnionego autora: *Kimże jest ta, która świeci z wysoka jak zorza, piękna jak księżyc, promienna jak słońce, groźna jak oddział wojska uszykowany porządnie?* (Pnp 6, 10). To Niepokalana matka

Jezusa Chrystusa i nasza matka. Czy możemy ją naśladować? W niepokalaności nie, ale w świętości tak!

2. Wybrana na matkę Boga, Maryja ukazuje się upadłej ludzkości od pierwszej chwili swojego istnienia jako prawdziwy i idealny obraz boży. Każdy człowiek jest obrazem bożym, (Rdz 1, 26), ale niestety przez grzech pierworodny stał się zamazanym obrazem. Maryja jest obrazem idealnym. Ona może z tego względu odnieść do siebie słowa wyjęte z księgi proroka Izajasza: *On przydział mnie w szaty zbawienia i okrył płaszczem swej sprawiedliwości* (Iz 66, 10). Na podstawie tego szczególnego wyróżnienia archanioł Gabriel słusznie witając Maryję, mówił do Niej: *Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą* (Łk 1, 28). Żadna niewiasta pozdrawiana przez Boga lub przez Jego posłańców nie usłyszała takiej pochwały. Usłyszała ją tylko Maryja. *Pełna łaski*, znaczy tyle co pełnia zjednoczenia z Bogiem, pełnia świętości, pełnia cnót wszelkich. Z tej też racji słusznie napisał o niej św. Łukasz, że jest *blagosławiona między niewiastami* (Łk 1, 28). I taka wybrana, pełna łaski, zjednoczona z Bogiem, najświętsza Maryja staje dzisiaj przed nami. A Kościół stosuje do Niej również słowa wyjęte z Pieśni nad pieśniami: *Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie żadnej skazy* (4, 7).

Tę przepiękną świetlaną postać Maryi ukazuje nam Kościół święty u progu Adwentu, aby nas przekonać, że nie wszystko zostało poddane grzechowi, że szatan chociaż załamał pierwszego człowieka, to jednak nie pokonał ludzkości, że jego zwycięstwo nie było ani całkowite ani pełne. Bardzo przekonująco pisze na ten temat św. Paweł w liście do Rzymian, gdy mówi, że *tam gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego* (5, 20n).

Niepokalanie Poczęta to pierwsze zwycięstwo nad grzechem, które rodzi w nas radość i nadzieję naszego ostatecznego zwycięstwa nad nim. Nie wszystko zatem zostało poddane grzechowi, nie wszystko zostało zdeptane przez szatana. Jest ktoś, kto po dzień dzisiejszy depta jego głowę i poucza nas, że przez wierność łasce bożej i bożym natchnieniom można zwyciężać i zostać świętym. Myślmy o tym, ile razy patrzemy na postać Niepokalanej Pani.

3. Uroczystość Niepokalanego Poczęcia stawia nam przed oczy Maryję, jako doskonałego człowieka, dzięki któremu odradza się i umacnia nasza wiara w innych ludzi. Nie jest tak źle na świecie, jeśli mamy między sobą Maryję. Św. Mateusz pisząc genealogię Jezusa Chrystusa (1, 1—17) wprowadził do niej aż 5 kobiet. Cztery z nich to niewiasty obciążone grzechem pierworodnym (Tamar, Rachab, Betsabea, Rut). Noszą one na sobie i ze sobą konsekwencje tego grzechu. Konsekwencje te były nieraz, jak wiemy z historii narodu wybranego, tak tragiczne,

że mogły słabego człowieka przyprawić o utratę wiary. Żeby do tego nie doszło św. Mateusz ukazuje nam w tej właśnie genealogii Maryję, idealnego człowieka — Kogoś, komu nie tylko można ale trzeba zaufać. Niepokalana odradza w nas wiarę w człowieka.

Słynny pisarz rosyjski Dostojewski, który wiele pisał o ludzkich słabościach i grzechach bardzo często jeździł do Drezna i odwiedzając tamtejsze muzeum całymi godzinami przypatrywał się obrazowi Rafaela, przedstawiającemu sykstyńską Madonnę. Zapytany dlaczego to robi, odpowiadał: „bo nie chcę zwątpić w człowieka”. Jeśli nas dziś ludzi XX w. nachodzi taka myśl, by zwątpić w człowieka, by poddać się rozpacz, by zawyrokować, że już nie ma dla nas wyjścia z sytuacji, tyle przecież na świecie jest tragedii, tyle nieszczęść, tyle cierpień, to wtedy spoglądnijmy na Niepokalaną. Ona doda nam otuchy, ona pokrzepi nasze serca, ożywi naszą wiarę, wyprowadzi nas ze ślepej uliczki na jasne świetlane drogi boże. Zaufajmy Maryi, w myśl słów, które w sensie przystosowanym Kościół stosuje także i do niej: *Kto mnie znajdzie, znajdzie życie i wyczerpie zbawienie od Pana* (Prz 3, 35).

4. **Z a k o ń c z e n i e.** Można powiedzieć, że Niepokalanie Poczęta, którą Kościół ukazuje nam rok rocznie w Adwencie jest świetlaną postacią, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego (J, 1, 9). Warto się jej przyglądać i rozważyć wszystkie jej przywileje, a szczególnie jej wolność od pierworodnego grzechu. Może ta refleksja wpłynie na zmianę naszych poglądów, może przybliżymy się do Niej i uczynimy ją naszą przewodniczką i ideałem naszego życia. Ona utwierdza nas w przekonaniu, że istnieje na świecie jedna wartość, dla której warto poświęcić wszystko, a jest nią wiara w Boga i w jego miłość, dzięki której istnieje świat, a my żyjący na nim, biedni wyгнаńcy Ewy, możemy liczyć na nasze ostateczne zbawienie. Amen.

III NIEDZIELA ADWENTU

ŚWIADECTWO JANA CHRZCICIELA

(Iz 61, 1—2a. 10—11; 1 Tes 5, 16—24; J 1, 6—8. 19—28)

*Przyszłedł on na świadectwo,
aby zaświadczyć o światłości,
by wszyscy uwierzyli przez niego*
(J 1, 7)

1. **Wstęp.** Zjawienie się Jana Chrzciciela na pustyni, a jeszcze bardziej jego tajemnicza działalność w części zaciekały a w części zaniepokoiły umysły podejrzliwych faryzeuszy. Postanowili rozszyfro-

wać tego człowieka. Nie podobał im się bowiem ani jego wygląd, ani styl jego bycia, ani też jego działalność. Chociaż prezentował sobą pewne przymioty mającego przyjść Mesjasza, to jednak dostrzegli w jego zachowaniu pewne niepokojące ich oznaki. Niby Mesjasz, ale w zasadzie nie Mesjasz. Niby Eliasz, ale wiele mu do Eliasza brakowało. Nawet najbardziej uczeni w Piśmie, przedstawiciele Jeruzolimy, nie mogli wydać o nim obiektywnego świadectwa. Dlatego, jak to słyszeliśmy w dzisiejszej Ewangelii *wysłali do niego z Jeruzolimy kapłanów i lewitów z zapytaniem: Kim jesteś?* (J 1, 19). Krótkie, proste, ale jakże bogate w treść pytanie: Kim jesteś? My także dziś stawiamy je poprzednikowi Chrystusa. Nie dlatego, żebyśmy nie wiedzieli kim on jest, ale dlatego, by znając dobrze jego sylwetkę, coś z niego przenieść na siebie. By sobie samemu w tym Adwencie powiedzieć: Kim ty człowieku właściwie jesteś? Czy ty masz w sobie coś z Jana Chrzciciela, czy nie jesteś do niego w ogóle podobny? Twoje przygotowanie się na przyjście Chrystusa, bez skopiowania na sobie Jana Chrzciciela będzie jałowe i bezowocne. Spróbuj dać o sobie świadectwo w tym Adwencie, podobne do świadectwa Jana Chrzciciela.

2. Jan zapytany czy jest Mesjaszem, Eliaszem czy jednym z proroków, bez wahania odpowiedział: nie jestem żadnym z nich. Mógł przyznać się, choćby do swego pokrewieństwa z Mesjaszem, nie było by w tym nic złego, był przecież krewnym Jezusa, mógł sobie przypisać pewne przymioty i cechy Eliasza, przecież był poprzednikiem Chrystusa, niewątpliwie w łańcuchu proroków zdążających do Chrystusa, *był nawet więcej niż prorokiem* (Mt 11, 9). A jednak nie przyznał się do żadnego z tych trzech wymienionych ludzi. Jest to niewątpliwie przykład jego wielkiej pokory.

Tylko taka pokorna postawa może odnieść i odnieść ostateczne zwycięstwo. Jan Chrzciciel nie był człowiekiem ani z marmuru ani z żelaza, ale był kimś więcej. Był pochodnią gorejącą i świecącą. Uświadamia nam w tej chwili jednoznacznie, że człowiekowi ze wszystkich wartości najbardziej potrzeba duchowych wartości. Przychodzi do niego teraz rozbawiona i rozkrzyczana Jeruzolima, przychodzą lekkie umysły żadne sensacji i rozrywki, przychodzi świat ludzi małych, choć wielu z nich szczerze do niego przyszło, ale tym wszystkim Jan odpowiada, że do Boga idzie się nie drogą zaszczytów, godności i uwielbień, ale drogą samozaparcia, ofiary i poświęcenia. Tylko tymi cnotami może każdy człowiek dać świadectwo o swej duchowej i autentycznej wielkości. Tak więc Jan swoją postawą pokorną i uniżoną potwierdza, że *przyszł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego* (J 1, 7).

Co ja robię, aby wszyscy przeze mnie uwierzyli w Chrystusa? Czy jestem w tym choć trochę podobny do Jana Chrzciciela? Jakie jest moje świadectwo o mającym przyjść Zbawicielu? To nie są retoryczne

pytania. To są pytania, które powinny nas niepokoić, powinny wzruszyć naszymi sumieniami i pobudzić nas do zmiany postawy życia. O ile przejmę się nimi tak „na śmierć i życie”, o tyle autentycznie przeżyję zbliżające się święta Bożego Narodzenia. Będę jak Jan Chrzciciel choć trochę dawał świadectwo o Chrystusie.

3. Jan Chrzciciel w swojej rozmowie z faryzeuszami stwierdzał także pozytywnie kim jest. Powiedział: *jestem głosem wołającym na pustyni: prostujcie drogę pańską* (J 1, 23). Wyrażenie to należy rozumieć, „jestem głosem samego Boga”; to nie ja, to Bóg przeze mnie do was przemawia. A jeśli Bóg przemawia i Bóg wzywa do pokuty, to głosu Boga zlekceważyć nie wolno.

W Adwencie zatem trzeba się uwrażliwić na ten głos Boga, trzeba go nie tylko słyszeć, ale także nadśluchiwać, z której strony i od której osoby on do mnie dolatuje. Głos Boga dochodzi do mnie z czytanych stronic Pisma św., które częściej i więcej powinniśmy w Adwencie brać do ręki. Dochodzi także do mnie z ust Ojca Świętego, który tak często wzywa nas do miłości Chrystusa i jego Kościoła. Głos Boga słyszę, ile razy uczestniczę w Najśw. Ofierze Mszy św., kiedy przystępuję do Komunii św., wtedy jakże serdecznie i szczerze przemawia do mnie Chrystus. Często głos Boży dolatuje do mnie od strony moich przyjaciół, życzliwych mi ludzi, tych wszystkich którym bliskie i drogie jest moje zbawienie. Pełne zatem znaczenia powinny być dla nas w tym Adwencie słowa psalmisty: *Dziś jeśli głos Pański usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych* (Ps 95, 7 n).

Jan Chrzciciel jako głos Boga, wołający na pustyni, wzywa nas do prostowania dróg pańskich. Oczywiście jest to przenośnia. Chodzi tu przede wszystkim o drogę do naszego serca. Ona musi być dla Boga uporządkowana, prosta i otwarta na jego przyjęcie. Niestety faryzeusze na tym odcinku mieli sobie wiele do wyrzucenia. Poprzednik Chrystusa scharakteryzował ich pod tym względem bardzo trafnie, kiedy odezwał się do nich: *Pośród was stoi ten, którego wy nie znacie* (J 1, 26). Największą tragedią człowieka jest nieznanomość Chrystusa.

4. **Zakończenie.** Prośmy dziś Jana Chrzciciela, byśmy przy jego pomocy mogli uniknąć tej tragedii, która stała się kiedyś udziałem narodu wybranego. Byśmy naśladowując i wprowadzając w czyn jego świadectwo o Chrystusie, sami każdy na swój sposób, według własnych możliwości i przy każdej okazji świadczyli o Chrystusie. Niech to dawanie świadectwa o Chrystusie stanie się nie tylko zasadą naszego życia, ale także programem naszego postępowania. Amen.

IV NIEDZIELA ADWENTU

NAWIEDZENIE ŚWIĘTEJ ELŻBIETY

(Pnp 2, 8—14; Sof 3, 14—18a; Łk 1, 39—45)

*Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła,
że spełnią się słowa powiedziane ci
od Pana (Łk 1, 45).*

1. Wstęp. Nawiedzenie św. Elżbiety przez Najśw. Maryję Pannę było nie tylko spotkaniem dwóch kochających się osób, które z tej racji miały sobie wiele do powiedzenia, ale przede wszystkim było wydarzeniem historycznym o epokowym znaczeniu. Było po prostu częścią historii zbawienia. I może właśnie dlatego, że było tą częścią, Kościół przypomina nam je dziś w czwartą niedzielę Adwentu, kiedy stoimy niemal już u progu Bożego Narodzenia, tego wydarzenia, które określa właściwy sens tej historii i ukazuje jej bogaty rumieniec życia.

Można powiedzieć, że Maryja nawiedziła św. Elżbietę po to, aby podzielić się z nią radosną wiadomością, że została Matką Zbawiciela świata. Nie chce dłużej trzymać w tajemnicy orędzia otrzymanego w scenie zwiastowania, ale pragnie, by o tej prawdzie dowiedziała się cała ludzkość. Przekazując ją swojej krewnej, pragnie by wszyscy, którzy o tej prawdzie się dowiedzą i w nią uwierzą z głębi swego rozradowanego serca zawołali: naprawdę „Pan blisko jest, pójdźmy pokłońmy się Jemu”. Jaka powinna być nasza reakcja na tę wiadomość, że Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami?

2. Nasza reakcja musi być taka sama, jaka była reakcja św. Elżbiety. Musimy tak samo jak św. Elżbieta zawołać do Maryi: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc twojego łona* (Łk 1, 42). W słowach tych zawiera się nie tylko początek naszego nabożeństwa i kultu Maryi, ale także jego głębokie teologiczne uzasadnienie. Uwielbiamy Maryję, jako Matkę naszego Zbawiciela. Uwielbiamy jej pokorę i wiarę, która właśnie w scenie zwiastowania została przez Boga szczególnie wynagrodzona. Chcemy razem z Maryją przeżywać prawdę o wcieleniu się Syna Bożego, który przychodzi na świat „dla nas i dla naszego zbawienia”. Czynimy to wszystko zarówno z wdzięczności jak i z miłości do Maryi.

Maryja wypowiadając swoje *fiat*, *niech mi się stanie*, otworzyła się na potrzeby ludzkości i całego świata. Podobnie każdy z nas kto snuje dziś refleksje nad sceną nawiedzenia, tylko wtedy przeżyje ją w duchu nadprzyrodzonej wiary, jeśli również otworzy się na potrzeby swoich braci, swoich bliskich, biednych, samotnych i opuszczonych ludzi, którym ze wszystkich wartości dziś najbardziej potrzeba łaski zbawienia. Żyjemy zatem tą świadomością, że to zbawienie jest

blisko, że nosimy je na swoich rękach i możemy je przekazać tym, którzy go najbardziej potrzebują.

3. Maryja nawiedzając św. Elżbietę zaprezentowała przed nią swoją wielką a równocześnie bardzo pokorną i głęboką wiarę. Uwierzyła słowom anioła. Tak „in blanco” mu uwierzyła. Ani na chwilę nie wątpiła, że ma do czynienia z wysłannikiem nieba. Św. Elżbieta w tej właśnie wierze Maryi widzi prawdziwą jej wielkość. Podziwia tę wiarę. Dlatego z głębi przepelnionego radością serca woła do niej: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła* (Łk 1, 45).

Ale Najśw. Maryja Panna nie tylko uwierzyła. Ona z tą wiarą wypełniającą jej serce tu przyszła. Ona tę wiarę do św. Elżbiety przyniosła. Bogata tą właśnie wiarą stanęła przed swoją krewną, jako najszczęśliwsza na świecie osoba. Maryja swoją postawą udowodniła, że nie tak człowieka nie przybliży do Boga, nie go tak nie uszczęśliwia i nie tak uskrzydla jego ramion jak właśnie wiara. To ona dodawała jej sił w czasie uciążliwej i niebezpiecznej pielgrzymki z Nazaretu do Ain Karim, ona nakazywała jej dzielić się swoją radością z posiadania Boga, to ona sprawiała, że Maryja żyła tylko myślą o mającym przyjść na ziemię Zbawicielu świata. Czy moja wiara jest choć trochę podobna do wiary Maryi? Czy potrafisz żyć jej treścią na co dzień? Czy wiarą swoją dzielę się jak chlebem z innymi?

Moi Drodzy! Spróbujmy nawiedzając inne osoby, tak jak Maryja coś im ze sobą przynosić. Spróbujmy coś im dawać. Bo nawiedzać, to nie znaczy tylko przyjść do kogoś, ale nawiedzać, to znaczy dawać. Czasami nawiedzamy innych, aby od nich brać. Po prostu przychodzimy, aby coś dostać. Pod tym względem Maryja nas zawstydza. Ona nie tylko przyniosła do domu Zachariasza i Elżbiety Boga, ale ona tym Bogiem „częstowała” innych. Ona w imię tego Boga pozostała u św. Elżbiety, aby ją wspierać i jej pomagać w trudnych ostatnich miesiącach jej macierzyństwa.

Maryja rozumiała, że wierzyć, to znaczy także służyć. I dlatego służyła. Trudno jest służyć, gdy się jest oderwanym od Boga. Służba przychodziła Maryi z łatwością, bo była wykonywana w imię Chrystusa i dla Chrystusa. Swoją postawą udowodniła, że człowiek bogaty Bogiem wszystko może.

Maryja z wielką wiarą łączyła swoją miłość i wszystko to co wykonywała, czyniła z pobudek miłości. Dzięki temu jej czyny były zawsze żywe, promienne i budzące zachwyt u innych. Miłość była motorem jej działania. Dzięki niej Maryja nie czuła zmęczenia, ale stale pragnęła wychodzić na spotkanie z drugim człowiekiem, by mu usłużyć, by mu dać Boga.

Scena nawiedzenia św. Elżbiety przez Maryję przeszła do historii. My ją dziś często wspominamy. Nie dlatego, by zaspokoić swoją ciekawość, ale by z niej coś przejąć dla siebie. By się nauczyć, w jaki sposób wszelkie nasze spotkania i odwiedziny ożywić i bożą łaską uszluszczyć.

4. **Zakończenie.** Boże Narodzenie, ku któremu zbliżamy się szybkimi krokami to także nawiedzenie. Nawiedzenie zaplanowane, zapowiedziane i zrealizowane. Msza św. w której obecnie uczestniczymy, to także nawiedzenie. Myśląc o tym, że Chrystus po przeistoczeniu nas nawiedza, a jeszcze bardziej nawiedza nas w Komunii św., przyrzeknijmy Mu, że będziemy od dziś inaczej patrzeć na wszelkie nawiedzenia, że będziemy za wzorem Matki Najśw. wszystkim, których nawiedzimy, przynosić ze sobą największy dar, Jezusa Chrystusa, Zbawcę człowieka i Zbawcę świata. Amen.

MSZA ŚWIĘTA PASTERSKA

KONSEKWENCJE ŚWIĘTEJ NOCY

(Iz 9, 1—3. 5—6; Tt 2, 11—14; Łk 2, 1—14)

*Zwiastuję wam radość wielką, że się wam
narodził Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan
(Łk 2, 10 n)*

1. **Wstęp.** Nasze dzisiejsze spotkanie tu w kościele o północy, ma swoją głęboką wymowę i wagę. Przyszliśmy tu na pasterkę, nie dlatego, że na nią przychodzili nasi przodkowie, że taka jest nasza narodowa tradycja, ale zgromadziliśmy się tu po to, aby dać świadectwo wobec świata i nas samych, że rozumiemy pełny sens świąt Bożego Narodzenia. Chociaż otacza nas wokoło ciemna noc, choć nie jeden z nas będzie miał, z tych czy innych względów smutne święta, to jednak wierzymy, że Boże Narodzenie jest świętem prawdziwej, autentycznej radości. I tę właśnie radość miał na myśli anioł Pański, kiedy na betlejemskich polach przemawiał do przestraszonych pasterzy: *Zwiastuję wam radość wielką, że się wam dziś narodził Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan* (Łk 2, 10 n). Jakie powinny być konsekwencje tej radości?

2. Przede wszystkim nasze serca powinna dziś napełnić niewypowiedziana wdzięczność. Wdzięczność Bogu, który *wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 1 n). Bóg od wieków przygotowywał ludzkość na Boże Narodzenie. Nie doczekali się jednak tego święta ani patriarchowie Starego Testamentu, ani prorocy. Nie przeżyli też jego radości święci mężowie boży. Ta radość jest dziś naszym udziałem. Dlatego dziś w tę świętą, cichą noc dziękujemy Bogu za tamtą noc. Za tę noc, która rozświetliła mroki ludzkości i pozwoliła umęczonemu życiu człowiekowi radośniej spojrzeć

w przeszłość. Jest za co dziś dziękować Bogu. Święto Bożego Narodzenia jest zapowiedzią końca panowania grzechu i pełnego zwycięstwa łaski. Już nie będzie człowiek więcej borykał się ze sobą samym przygniecionym ciężarem grzechu, bo myśląc o Bożym Narodzeniu uświadomi sobie fakt, że zaświeciła nad nim światłość, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1, 9).

Dziękując Chrystusowi za jego Boże Narodzenie, dziękujemy mu również za tę smugę światła, jaką ze sobą przynosi. Tę smugę, która rozświetli ścieżki naszego życia i czyni je znośniejsze i lepsze.

3. Dziękujemy dziś Matce Najśw., za to, że dała nam dziś błogosławiony owoc swojego żywota. Na skrzydłach wiary przenosimy się w tej chwili do betlejemskiej grotty i w uniesieniu ducha patrzymy na Nią jak klęczy przed Bożym Dzieciątkiem i odprawia pierwszą na świecie adorację Boga ukrytego w ludzkim ciele. Jakże wdzięczni jesteśmy jej za wielkie słowa wypowiedziane w chwili zwiastowania, za to jej „fiat”, *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38). Wydaje się, że bez tych słów, nie byłoby dzisiejszej pasterki, nie byłoby betlejemskiej nocy, nie byłoby tej całej oprawy, jaka towarzyszy całej naszej dzisiejszej uroczystości.

Razem z Jezusem Najśw. Maryja Panna przekazała nam całą gorącość swojego serca, słodycz swojej miłości i niepojętą głębię swej ofiary. Patrząc dziś na Nią, nie wiemy, za co Jej więcej dziękować. Czy za miłość ku rodzajowi ludzkiemu, czy za wielką ofiarę Jej życia, czy też za troskę o nasze zbawienie? Dziękujemy Jej za Jezusa, naszego zbawcę i Pana. Naszą wdzięczność wyrazimy gorętszym i głębszym nabożeństwem do Matki Najśw., pełniejszym zrozumieniem prawdy o Wcieleniu Bożego Syna. Patrząc dziś na Matkę Najśw. ukrytą w kąciку betlejemskiej grotty, chcemy razem z Nią uwielbiać małego Jezusa, o którym śpiewamy w koledzie, że „łaski przynosi, kto o nie prosi, odpuszcza grzechy, daje pociechy, Panie nasz święty cud niepojęty”.

4. Dziękując Bogu i Matce Najśw. podziękujemy także samemu Jezusowi, za jego przeogromną miłość ku rodzajowi ludzkiemu, która właśnie dziś w pełni objawiła się światu. Myśląc o tym można by dzisiejsze święto nazwać inaczej świętem objawienia się bożej miłości. Wpatrzeni w Jezusa z wielkim zdumieniem, z dna naszej pokory mówimy do Niego: „Malusieńki Jezu w żłobie, co za wielka miłość w Tobie, czyliż nie są wielkie dziwy, w ludzkim ciele Bóg prawdziwy”. Tylko miłość Boża może stanowić wytłumaczenie i uzasadnienie święta Bożego Narodzenia.

Jezus miłuje nas. Tak samo jak miłuje Ojca Niebieskiego i swoją Matkę tak i nas miłuje. Aby dać wyraz tej swojej ku nam miłości opuszcza niebo i schodzi na ziemię. Nie wybiera wspaniałego pałacu na swoje mieszkanie, nie zależy mu na hołdach ludzkich i uwielbieniach. Jemu chodzi tylko o spotkanie się z człowiekiem. Rodzi się

w ciszy, bo w ciszy dokonują się wielkie rzeczy. W ciszy najlepiej Bóg dogaduje się z człowiekiem. W ciszy nocnej objawia siebie. Człowiek przyjmuje to objawienie się Boga, razem z Nim przyjmuje Jego miłość. Jest to wartość, którą zrozumieć można dopiero wtedy, gdy w pełni przyłgniemy do Chrystusa. Dlatego, gdy słabnąć będzie nasza ludzka miłość, gdy oziębłość ogarnie nas na sprawy boże, przychodźmy tu do betlejemskiej grotty, by przy jej świetle zrozumieć jedną wielką prawdę, że o człowieku, o jego wielkości czy małości, o jego szerokim czy ciasnym spojrzeniu, o jego wielkim czy małym charakterze decyduje jego miłość. Chrystus rodząc się na ziemi, to jedno chciał nam dać: miłość, po to by nas upodobnić do siebie. Podziękujmy mu dzisiaj za ten Jego dar.

5. **Z a k o ń c z e n i e.** Moi Drodzy! Pomyślmy dziś o tym, że Pasterka w której obecnie uczestniczymy, to nie romantyczne przeżycie, to nie choinka, nie światła czy kolędy. To kawałek naszej osobistej i całej ludzkości historii zbawienia. I za ten kawałek historii, w którą Chrystus nas dzisiaj włącza, z całego serca Mu dziękujemy. Dziękujemy Ojcu Niebieskiemu, dziękujemy Matce Najśw. i Jemu samemu. Pragniemy słowem, czynem i całym życiem śpiewać jedno wielkie „Deo gratias”, Bogu niech będą dzięki za wielkie święto Bożego Narodzenia. Amen.

BOŻE NARODZENIE — MSZA O ŚWICIE

PIERWSI CZCICIELE NOWONARODZONEGO JEZUSA

(Iz 62, 11—12; Tt 3, 4—7; Łk 2, 15—20)

*Pójdźmy do Betlejem i zobaczymy,
co się tam zdarzyło i o czym nam
Pan oznajmił (Łk 2, 15).*

1. **W s t ę p.** Przychodzący do betlejemskiej grotty pasterze, to pierwsi czciciele nowonarodzonego Boga. Przybyli oni tam nie po to, aby weryfikować prawdziwość słów anioła (por. Łk 2, 12), ale aby w oparciu o swoją wiarę adorować i uwielbiać *Słowo, które ciałem się stało i zamieszkało między nami* (J 1, 14). Ich prosta i pokorna postawa powiązana z chórem aniołów wyśpiewujących *chwałę Bogu na wysokościach a na ziemi pokój ludziom dobrej woli* (Łk 2, 14), to wspaniała panorama podkreślająca wielkość i majestat dzisiejszego święta.

Urzeczeni tym właśnie świętem, my dzisiaj podobnie jak kiedyś pasterze, pragniemy złożyć hołd nowonarodzonemu Dzieciąciu, wierząc

w to, że z Jego przyjściem na ziemię zaczyna się nowa era dla ludzkości. Pasterze z betlejemskiej groty, są nie tylko świadkami tej ery ale również i jej uczestnikami. Czego uczy nas dziś ich postawa?

2. Przede wszystkim pasterze to ludzie wiary. Wystarczyły im niezwykle znaki na niebie, wystarczyły im słowa aniołów, niecodzienne światła w środku nocy, by z tego wszystkiego wyciągnąć odpowiednie wnioski. Wnioski te stały się podstawą decyzji, jaką natychmiast podjęli: *Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy to, co się tam zdarzyło* (Łk 2, 15). Intuicyjnie czuli, że to jest niezwykle wydarzenie. I nie zawiedli się. Św. Łukasz mówi, że *udali się z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i niemowlę, leżące w żłobie* (Łk 2, 16). Na pewno znali prorocत्व Micheasza: *A ty Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich, lecz z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności* (Mi 5, 1). Zaraz powiązali sobie to wydarzenie z tamtym prorocत्वem i zaraz utrwalili się w przekonaniu, że *dziś narodził się nam Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan* (Łk 2, 11).

Wiara pasterzy została wynagrodzona. Oni pierwsi mogli oczyma swymi oglądać zbawienie świata. Prostota ich i pokora została przyjęta przez Boga. Szukali Nieskończonego i trafili do Niego. Doświadczyli na sobie tego, co kilkanaście wieków później powie francuski myśliciel B. Pascal: „Panie kto Ciebie szuka, już Ciebie znalazł, a kto za Tobą tęskni, już Ciebie ma”. Oni szukali Boga i znaleźli Go, oni za Nim tęsknili i Bóg ukoił ich tęsknotę.

Czy jestem w tej postawie choć trochę podobny do pasterzy? **Czy** noszę w swoim sercu te same uczucia, które oni nosili w sobie? Czy mnie nie przeraża *dziecię owinięte w pieluszki i złożone w żłobie?* (Łk 2, 7). Powiem dziś sobie i wszystkim wokoło siebie: To jest mój Bóg i Zbawca świata.

3. Pasterze nie wątpili ani na chwilę, że w betlejemskiej grocie niebo dotknęło ziemi. A jeśli tak to przed niebem trzeba uklęknąć na kolana. I w tym momencie zaczęła się pierwsza na świecie adoracja. Nie było w niej pięknych wyszukanych słów, nie było artystycznej pozy, ale było to, co się najbardziej Bogu podoba: było szczere przepełnione miłością serce. I oni właśnie mową swojego serca przemawiali do Boskiego Dzieciątka Jezus. Było to serce gotowe na wszystko. Przyjmowało wszelkie impulsy, jakie płynęły do nich od małego Jezusa. Ewangelisci nie przekazali nam, jaka była rozmowa Jezusa z pasterzami, jak oni zareagowali na objawiającego się im Boga, ale z jednego zdania możemy wyciągnąć daleko idące wnioski. Św. Łukasz napisał, jak to słyszeliśmy w dzisiejszej Ewangelii, że *pasterze, gdy Dziecię ujrzeni, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu. A wszyscy, którzy to słyszeli, dziwili się temu, co im pasterze opowiadali* (Łk 2, 17 n). Jaki z tego można wyciągnąć wniosek? Mamy tu do czynienia z pierwszymi na świecie apo-

stołami Dobrej Nowiny. Pasterze to prawdziwi apostołowie. Doszli do wniosku, że człowiek nie może i nie powinien ukrywać radości, która napęlnia jego serce, ale musi się z nią dzielić z drugim człowiekiem, tak jak dzielimy się chlebem z głodnym.

Dzielić z innymi radość Bożego Narodzenia, to nasze pierwsze i podstawowe zadanie. Nie wolno nam się z niego dyspensować, nie wolno nam mówić, że do tego powołani są inni. Tak jak jestem powołany do wiary i do chrześcijaństwa, tak samo jestem powołany do niesienia wokoło siebie radości.

To zadanie szczególnie przypomina nam dzisiejsza uroczystość Bożego Narodzenia. Dziś na świecie jest dużo ludzi samotnych, opuszczonych i chorych. Jest dużo dzieci, które nie przeżyły wczoraj radości wigilijnej wieczery, bo zapomnieli o nich ich rodzice. Pomyślmy dziś o tych wszystkich. Powiedzmy im, że Boskie Dziecię Jezus o nich pamięta, że się w tej chwili do nich uśmiecha i że niesie im ze sobą radość, prawdziwą, niekłamana radość Bożego Narodzenia.

Jest w tej radości coś, co nie przemija, co budzi w sercach naszych optymizm i poleca inaczej niż dotychczas patrzeć w przyszłość. Krótko mówiąc, jest w centrum tej radości sam Bóg — Zbawiciel świata.

4. **Zakończenie.** Jesteśmy wdzięczni dziś pasterzom, że nam odkryli Boga. Dzięki nim i za ich przykładem my także pragniemy przyjść do betlejemskiej grotty i z wiarą w sercu adorować Boskie Dziecię Jezus. Nie zastanawiamy się, nie wątpimy, ale ufamy Bogu. Ufamy i jesteśmy głęboko przekonani, że z Bożym Narodzeniem zaczęła się dla nas era zbawienia. Już więcej grzech nad nami nie będzie panował. Niech znikną spory i waśnie, nienawiści i gniewy, a my wszyscy zgromadzeni wokół Boskiego Dzieciątka radujmy się, bo dziś zbawienie stało się naszym domowi, bo się nam *narodził Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan* (Łk 2, 11). Amen.