

TESKNOTA ZA JEROZOLIMĄ

Psalm 42/3 — Wulg. 41/2

1

*Jak łania się rwie do wód potoków,
tak rwie się ma dusza do ciebie, o Jahwe!
Dusza ma tęskni za Jahwą, Bogiem żywym,
kiedyż doń pójdę i ujrzę jego oblicze?
Łzy są mi pokarmem we dnie i w nocy,
gdy ludzie mi mówią codziennie:
gdzie jest twój Bóg?*

*A wynurzając przed sobą swą duszę,
wspominam, jak wpośród pielgrzymów kroczyłem,
jak na ich przedzie szedłem do domu Pańskiego
wśród krzyków wesółych, wśród śpiewów radosnych,
wśród rzeszy na święta śpieszącej!*

*Czemu się trapisz, ma duszo,
i czemu dręczysz się we mnie?
Miej w Jahwie nadzieję,
że znowu sławić go będę:
swego wybawcę i Boga swojego.*

2

*A gdy strapiona we mnie ma dusza,
do ciebie myślą wybiegam
znad ziemi jordańskiej,
spod turni Hermonu, tu z góry Misar,*

gdzie wpośród szumu twoich wodospadów
fale jedne z głębi drugie przywołują,
gdzie twe nurty i batwany twoje
toczą się wszystkie przeze mnie.

Za dnia szepcę modlitwy,
ażeby Jahwe swą dobroć okazał,
a w nocy pieśnią do niego się zwracam,
do Pana mojego żywota.

Tys mi opoką — skarżę się Jahwie —
czemuś ty o mnie zapomniiał?
Czemuż ja pełen smutku
chodzę pod wroga obuchem?

Czuję, jak kości moje się kruszą,
gdy szydzą ze mnie wrogowie,
gdy mówią do mnie codziennie:
gdzie jest twój Bóg?

Czemu się trapisz ma duszo,
i czemu dręczysz się we mnie?
Miej w Jahwie nadzieję,
że znowu sławić go będę,
swego wybawcę i Boga swojego!

3

Bądź mi sędzią sprawiedliwym, Boże,
i broń sprawy mojej z tym ludem niedobrym,
o ratuj mnie od ludzi złych a fałszywych.
Wszak tys, o Jahwie, twierdzą jest moja,
czemuś ty mnie odtrącił?
I czemuż ja pełen smutku
chodzę pod wroga obuchem?

O ześlij swe światło, swe uczucie wierne,
aby mnie wiodło, mnie zaprowadziło
do twej góry świętej, do przybytków twoich,
gdzie bym znów stanął przed Jahwy ołtarzem,

przed Bogiem, swą radością i swoim weselem,
 ażeby cię chwalić przy wtórze lutni,
 ciebie, o Jahwie, mój Boże.

Czemu się trapisz ma duszo,
 i czemu dręczysz się we mnie?
 Miej w Jahwie nadzieję,
 że znowu sławić go będę,
 swego wybawcę i Boga swojego!

I.

Z dala od ojczyzny, w obcym kraju, przebywa wierny swemu Bogu lewita. Tęsknota go pożera. Wygnaniec pragnie powrotu i dlatego w gorącej modlitwie zwraca się do Jahwy, by mu pozwolił opuścić kraj niegościnnie, w którym narażony jest na drwiny i szyderstwa, i powrócić w strony rodzinne, gdzieby znów mógł stanąć przed ołtarzem ukochanej świątyni.

Tematem psalmu jest tęsknota duszy za Bogiem i świątynią, temat wiecznie aktualny, bo wyrażający uczucie tkwiące na dnie duszy rwącej się całą siłą wrodzoną do swojego Stwórcy. W psalmie 42/3 ma ta tęsknota zabarwienie liturgiczne, bo autor nie kieruje swych tęsknych myśli wyłącznie ku Bogu, jak w psalmie 63: *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, lecz ku świątyni, ku ołtarzowi, przy którym pragnie znów stanąć jak najprędzej, by przeżywać chwile szczęścia i radości. Otóż psalm nasz jest dowodem, jak głębokim przeżyciem jest dla duszy liturgia, służba Boża w świątyni Pańskiej. Ta sama myśl, ta sama radość liturgiczna, wyrażona jest w psalmie 83: *Jak przemile są przybytki twoje, Panie* — z tą różnicą, że psalm 83 nastawiony jest na nutę liryczną, radosną, podczas gdy w psalmie 42/3 przeważa smutek i tragizm, bo ułożył go wygnaniec rzucony przez los na obczyznę.

Nie znamy bliższych okoliczności, wśród których psalm powstał. Ułożył go prawdziwy poeta, bo myśli wiersza, język, rytm i strofika świadczą o niezwykłych zdolnościach poetyckich autora. Tak pod względem formy i treści, jak i ujęcia całości, uważać go można za jeden z najpiękniejszych utwo-

rów psalterza. Tradycja, którą zaświadcza nagłówek, przypisuje psalm „*synom Qoracha*“, tj. rodziny lewickiej, która według księgi Paralipomenon r. 25 opiekowała się od czasów Dawida muzyką i śpiewem liturgicznym i pod której nazwiskiem przekazano 12 psalmów. Ponieważ działalność tej grupy śpiewaków ciągnie się przez kilka wieków, niesposób na podstawie tej wzmianki skonstatować datę powstania psalmu. Jesteśmy więc skazani na sam tekst, z którego wysnuć można pewne mniej lub więcej prawdopodobne szczegóły co do sytuacji historycznej psalmu. Jest w nim mowa o wygnańcu, który się znajduje w pobliżu Hermonu, Jordanu i góry Misar, czyli w okolicach źródeł Jordanu, w północnej części Zajordania, gdzie narażony jest na szyderstwa ze strony tamtejszej ludności aramejskiej. Zapewne zmusza się go do ciężkich robót, bo za tym przemawia dwukrotnie powtórzony wiersz: że „*chodzi pełen smutku pod w r o g a o b u c h e m*“. Niewątpliwie znalazł się w tych stronach wskutek wypadków wojennych, został zabrany przez najeźdźców. Ponieważ wygnaniec marzy o powrocie do Jerozolimy — chociaż miasto to nie jest wyraźnie wymienione, ale przecież tylko tam była świątynia, o której wspomina — musiał być obywatelem Judei i trzeba przypuszczać, że wówczas wojska nieprzyjacielskie najechały ziemię judejską. Należy przeto znaleźć w dziejach państwa judzkiego taki moment, w którym ono było w wojnie z władcą ziemi zajordańskiej, będącej najczęściej pod panowaniem Damaszku. Otóż w r. 734 król damasceński Rasin razem z państwem izraelskim (Samiarią) wyruszyli przeciw Jerozolimie, jak o tym wspomina II księga Królewska 16,5. Mogły więc wojska damasceńskie zabrać jeńców i osiedlić pod Hermonem. Krótco potem Judea prosi o pomoc króla Asyrii Tiglatpilesara, który wysłał wojska do Syrii i w r. 734/3 zdobywa Damaszek. Wygnaniec mógł teraz mieć nadzieję rychłego powrotu do ojczyzny. Przyjmując tę interpretację historyczną przenosimy powstanie psalmu na okres Izajasza, na te czasy pełne trwogi a zarazem oczekiwania mesjańskiego, w których prorok ogłosił Achazowi przepowiednię o Emmanuelu: *Ecce virgo concipiet*.

Mógł być psalmista także być jeńcem zabrany przez wojska asyryjskie, które nieco później się także zwróciły przeciw

Judei i Jerozolimie, ale czyżby Asyryjczyk nie wolał jeńców odesłać do swego kraju nad Eufrat, zamiast zostawić ich pod Damaszkiem, gdzie kraj był wrogo usposobiony dla zwycięzcy?

Mniej jeszcze prawdopodobna jest hipoteza, że w psalmie jest aluzja do niewoli babilońskiej, bo temu się sprzeciwia wiersz mówiący o Jordanie. Trudno się zgodzić na to, by Jordan — *Jardên* — oznaczał tu tylko ogólnie „rzekę“ a nie Jordan palestyński. Także opinia Gunkela, że w psalmie w ogóle o niewoli nie ma mowy, że psalm jest raczej lamentacją człowieka chorego obłożnie a tęskniącego za świątynią, nie da się pogodzić z tekstem. Opinia Friedricha Delitzscha, jakoby psalm ułożony był przez Izraelitę, przywiązanego bardzo do swej ojczyzny, gdy się z konieczności wybierał w daleką podróż morską i z wybrzeża fenickiego żegnał kraj rodzinny, jest zbyt subiektywna i fantastyczna, by mogła sobie zdobyć uznanie biblistów. To samo można powiedzieć o zdaniu ks. Bonkampa, najnowszego komentatora księgi psalmów, który przypuszcza, że psalm nasz spisał kapłan jerozolimski jako pieśń pątniczą dla pielgrzymów, przybywających z dalekich stron — znad Jordanu, spod Hermonu — do stolicy na święta. W obu ostatnich wypadkach niezrozumiały zostaje wiersz: *ab inimico oppressus*. Względnie: *dum affligit me inimicus*¹⁾.

II.

Psalm 42/43 — według sposobu liczenia Wulgaty 41/22 — tworzą jedną całość i tylko przez omyłkę je rozdzielono. Jedności dowodzą treść i forma a przede wszystkim refren powtarzający się trzykrotnie:

Czemu się trapisz, ma duszo...

Właśnie ze względu na refren należy utwór podzielić na trzy strofy, z których pierwsze dwie tworzą psalm 42, a trzecia psalm: 43. Czuje się wyraźnie postęp myśli w trzech strofach: w pierwszej wspomina poeta o swej tęsknocie za Bogiem

¹⁾ Por. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, s. 177; Delitzsch, *Die grosse Täuschung*, Berlin 1921, s. 101; Bonkamp, *Die Psalmen nach dem hebr. Urtext*, Freiburg i. Br. 1949, s. 210.

i świątynią, w drugiej o swej udęce duchowej, a w trzeciej gorąco się modli o powrót.

Trafne bardzo dwa obrazy tworzą wstęp tej wzruszającej lamentacji. Pierwszy to porównanie tęsknoty autora za świątynią syjońską z pragnieniem łani biegnącej do potoku, by świeżą wodą pokrzepić siły wyczerpane żarem słońca. Charakterystyczny to szczegół, że poeta nie wspomina o jeleniu — *cervus*, — jak ma błędnie dawny psalterz (ps. Gallicanum) — lecz o łani — *cerva*, jak tłumaczy psalterium Pianum — bo łania jako istota słabsza więcej odczuwa brak sił i silniejsze ją trapi pragnienie. Znaczący fauny palestyńskiej stwierdzili, że tu nie chodzi o naszego jelenia, lecz o *cervus dama*, o daniela czy danielicę, które to zwierzęta były na Wschodzie bardzo rozpowszechnione a są mniejsze od właściwych jeleni i biało centkowane. Prawdopodobnie nie zrodził się obraz abstrakcyjnie w fantazji poety. Znajdując się na wygnaniu w okolicy podgórskiej i lesistej niewątpliwie obserwował psalmista, jak łanie i jelenie biegły do potoków, by się wzmocnić i ochłodzić w falach wód górskich, i tu trzeba szukać źródła tego porównania.

Obraz „łani biegnącej“ jest także znany u Babilończyków. Właśnie w opisie wyżej wspomnianego zdobywania Damaszku (r. 734/3) jest powiedziane, że król Rasin „uciekał, by swe życie ratować, i biegł jak łania do bramy swego miasta“^{1a)}.

Drugi obraz: *łzy są pokarmem we dnie i w nocy* nie jest oryginalnym wymysłem poety, bo zachodzi także w psalmie 80,6 i 102,10 i w lamentacjach babilońskich, ale jest tutaj bardzo trafnie zastosowany, aby określić głęboki smutek, jaki przytłacza duszę wygnańca. Sądzę jednak, że łzy nie są tylko obrazem. Bez przesady możemy stwierdzić, że nieraz łzy się ukazywały w oczach poety, kiedy na domiar złego spotykały go szyderstwa ze strony Aramejczyków, raniące go dotkliwie, zwłaszcza że obrażały jego uczucia religijne, jego przywiązanie do Jahwy, i miały podkopać jego ufność i wiarę w potęgę Boga Izraela.

^{1a)} Tekst ten podaje Galling w *Textbuch zur Geschichte Israels*. Tübingen 1950. s. 51.

Ale wygnaniec znalazł lekarstwo na stan swej duszy: żyje wspomnieniami uroczystych a wielkich chwil, kiedy to razem z rzeszami pielgrzymów spieszył na obchody świąteczne do Jerozolimy, wskrzesza obrazy przeżyć radosnych, kiedy razem z innymi śpiewał psalmy pochwalne i wznosił okrzyki — *hallelu-jah* — ku czci Boga Jahwy. A rozważania te osuszają jego łzy, wzmacniają wiarę i powodują, że poeta zaczyna siebie samego karcić za chwile słabości, „*Czemu się trapisz, ma duszo, czemu się zadrezczasz*“, woła i stwierdza z bezwzględną stanowczością, że Jahwe się stanie wybawcą „jego oblicza“, to jest, że odmieniając jego los odmieni stan jego duszy, że w jego obliczu znów się ukaze radość i zadowolenie.

Druga strofa podaje nam bliższe wiadomości o miejscu pobytu autora. Przebywa on na lub pod górą Misar, znajdującą się w pobliżu późniejszej Cezarei Filipowej. Zdaniem niektórych biblistów w nazwie wioski arabskiej *Za'ora*, położonej 814 m wysoko na południe od Baniás czyli greckiego *Paneas*, zachowała się nazwa tej góry, bo *Mis'ar* tak samo jak *Za'ora* oznacza „małą górę“ — *mons modicus*, jak przełożył św. Hieronim. Nad tą „małą górą“ sterczały śniegiem pokryte szczyty Hermonu a obok niej płynęły potoki tworzące początek Jordanu. Rrwące fale górskiej rzeki pędzącej wartkim prądem w dół ku jezioru Hule a tworzącej liczne wodospady są dla psalmisty obrazem chwil ciężkich, jakie przeżywa. Owszem, i w innych psalmach są wody obrazem nieszczęścia i niedoli, ale tu obraz nie jest tylko obrazem, jak np. w psalmie 69, tu autor nawiązuje do rzeczywistości, patrzy w pieniące się wody potoku, słyszy ich szum i huk i czuje po prostu, jak fale przez niego się toczą, jak już w nich tonie. Jedyne w swoim rodzaju jest powiedzenie autora: *abyssus abyssum invocat*, powiedzenie krótkie, malownicze i głębokie. Fala jedna, tworząca się w głębi i przeciskająca się z szumem i sykaniem przez skały i kamienie, tym szumem, jakoby głosem swoim, przywołuje falę drugą, fale następne, aby za nią w dal pędziły i okrywały sobą nieszczęsną ofiarę. Tak jeden dzień przygotowuje dla wygnańca nowe przykrości w dniu następ-

nym, całe jego życie w Misar jest nieprzerwanym pasmem cierpień duchowych.

Mimo wszystko jednak autor nie rozpacza. W modlitwie znajduje otuchę. Za dnia szepce modlitwy²⁾, a nocy w kiedy ma spokój i ciszę około siebie, nuci psalmy, śpiewa lamentacje. W nich z jednej strony skarży się Jahwie, że go tak doświadczają, że kość po kości w nim kruszy, a z drugiej strony przypomina sobie, że Jahwe jest dlań opoką; na której bezpiecznie oprzeć się może, chociaż obecnie i do czasu o nim zapomniał. I znowu zwraca się do swej duszy z głośną wymówką: „czemu się trapisz, duszo moja“, wyrzuca jej brak ufności i upomina, by wreszcie uwierzyła w Jahwy pomoc zbawienną.

Trzecia strofa nie jest już tylko rozważaniem i monologiem psalmisty, lecz modlitwą bezpośrednio skierowaną do Jahwy. Dziwi nas jej i treść i forma, bo nie spokojnie i kornie płyną słowa modlitewne, lecz natarczywie i gwałtownie. Otóż psalmista nosi w sobie religijność szczerą i głęboką, ale ona ma podkład prawniczy, który w ogóle cechuje stosunek człowieka do Boga w Starym Testamencie. Mając przymierze z Jahwą, które mu daje prawo do opieki, poeta zwraca się doń nie tyle z prośbą, ile z żądaniem pomocy, aby Jahwe z obowiązku jako sędzia wystąpił i sprawiedliwym wyrokiem kres położył jego niedoli, i nie waha się nawet zarzut uczynić swojemu Władcy, że go odtrącił i nań nieszczęście dopuścił, chociaż w myśl umowy zawartej na Synaju powinien go być bronić.

Niebawem jednak następuje u autora refleksja. Zmienia ton modlitwy i prosi kornie swego Boga, aby zlał na niego całą swą dobroć i miłość. Nie śmie go prosić, aby sam się zjawił z pomocą; lecz słowami: *emitte lucem tuam et fidelitatem (veritatem) tuam* błaga o zesłanie światłości i wierności — 'ór i 'emet — które by go zawiodły na Syjon. Na pierwszy rzut oka nie rozumiemy tej prośby. Trzeba się wmyśleć w ówczesny obrazowy sposób mówienia. Wyraz 'or, tj. „światło lub jasność,

²⁾ Przekład przeze mnie podany odbiega tu od psalterza rzymskiego. Sądzę bowiem, że słowa *'immi thephilláh* należy przestawić za *jômâm*.

jasność dnia“ był metaforą na oznaczenie pomocy skutecznej i lepszej doli a słowo *emet*, tj. „stałość (w uczuciach i postanowieniach)“ wyrażało wierną miłość i stałą troskę Boga w stosunku do narodu, z którym zawarł wieczne przymierze. W swej wyobraźni poetyckiej uważa autor „światłość“ i „wierność“ za istoty żywe, które ma Bóg z nieba zesłać — jakoby aniołów — by mu towarzyszyły w drodze powrotnej. Także w psalmie 85,11 zachodzi ta sama personifikacja dodająca wierszom dużo uroku. Czytamy tam bowiem znane słowa:

*miser cordia et veritas obviaverunt sibi,
iustitia et pax osculatae sunt —
miłosierdzie i prawda spotkały się w drodze,
sprawiedliwość i pokój witały się pocałunkiem.*

Psalmista już czuje, że Jahwe go raczy wysłuchać, że światłość Boża się nad nim zjawia, aby kres położyć jego niewoli. Już nawet nie myśli o trudach drogi, lecz tylko o jej celu, już widzi siebie przy ołtarzu, gdzie przy wtórze lutni śpiewa psalmy dziękczynne swemu Bogu, który był i jest „jego radością i weselem“.

I ta otucha, która w niego wstąpiła, każe mu po raz trzeci z większym jeszcze przejęciem powtarzać refren psalmu: „czemu się trapiysz, ma duszo... miej w Jahwie nadzieję“, już, już go sławić będziesz na Syjonie!

Tak więc gorącej tęsknocie w pierwszej strofie psalmu odpowiada ufność niezłomna strofy trzeciej.

III.

W liturgii Kościoła ma psalm częste zastosowanie. „*Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum*“ śpiewa się w Wielką Sobotę w czasie procesji przed święceniem wody. Jest to reminiscencja dawnych wieków, kiedy katechumeni wiersze te śpiewali idąc do chrztu św. Wspomina o tym św. Augustyn w komentarzu do psalmu 42: „Nie bez słuszności uważa się psalm za głos tych, którzy będąc katechumenami będą po łaskę świętej kąpieli. Dlatego też śpiewa się psalm ten uroczysto, aby tak pragnęli źródła odpuszczenia grzechów, jak

jeleń pragnie źródeł wody“³⁾). Według świadectwa św. Ambrozego (*De mysteriis* 8, n. 43) śpiewano w Mediolanie wersety: *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat*, gdy nowo-ochrzczeni katechumeni z baptisterium przechodzili do kościoła na Mszę św. i do Komunii św.

Od dawien dawna odmawia się psalm 42 na początku Mszy św. Recytuje się go obecnie przy stopniach ołtarza, ale dawniej odmawiano go idąc z zakrystii do ołtarza — i zwyczaj ten zachował się aż po dzień dzisiejszy np. u Karmelitów. Dominikanie odmawiają przed Confiteor zamiast psalmu 42 początek psalmu 115: *Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius*. Dopiero mszał Piusa V z r. 1570 zaprowadził w całym Kościele obowiązek odmawiania psalmu *Iudica me* przy ołtarzu razem z lewitami czy ministrantami. Opuszcza go się tylko w czasie Męki Pańskiej i przy mszach żałobnych, gdyż wiersz *quare tristis es, anima mea*, zawierający protest przeciw smutkowi, nie harmonizuje z nastrojem wówczas niejako obowiązującym.

Trafnie bardzo dobrano psalm 42 na modlitwę wstępną do Mszy św. Wiersz: *introibo ad altare Dei* był powodem, że zaczęto odmawiać psalm przy przystępowaniu do ołtarza, ale także inne wiersze psalmu zawierają myśli przygotowujące liturgia i wiernych do składania ofiary eucharystycznej. Imperatyw „*iudica me*“ wyraża wprawdzie według tekstu hebrajskiego prośbę o obronę, ale w przekładzie dosłownym „sądź mnie, o Boże“ wskazuje na sąd Boży nad sumieniem człowieka, który z czystym sercem winien się zbliżać do tajemnic świętych. Tym sposobem stanowi nasz psalm odpowiedni wstęp do wyznania grzechów, do „Confiteor“.

Także następne słowa psalmu: *roszadz sprawę moją z ludem nieświętym* — tak ma Wulgata a za nią liturgia — przypominają nam, że uczestnicząc we Mszy św. powinniśmy się oddzielić od wszystkiego, co nie święte, zamykać się w sobie i, stosownie do słów dalszych: „*ab homine inique et doloso erue me*“, zrzucić z siebie człowieka grzesznego, człowieka niecnego

³⁾ Migne, PL 26, c. 464. Por. także Jungmann, *Missarum Solemnia*, I³ (Wien 1952) s. 378—382.

a podstępny. Jakaż to głęboka prawda, że zło podstępnie do nas się zbliża! Dręczy nas tedy smutek, bo czujemy swoją słabość i wątpimy o swoich siłach, gdy nam przyjdzie walczyć z wrogiem naszej duszy, ale podtrzymuje nas wiara, że Bóg jest naszą siłą i mocą: *Quia tu est Deus, fortitudo mea...* Więc o pomoc Boga błagamy, o zesłanie łaski Bożej, która tu oznaczona jest słowami *lux et veritas* i która nas zaprowadzić ma na „górnę świętą“, na Golgotę mistyczną, na której dokonuje się bezkrwawa ofiara Nowego Zakonu.

Już pewni opieki Bożej wołamy: „...uwesela młodość naszą“. W nowym psalterzu rzymskim mamy inny przekład: *ad Deum laetitiae et exultationis meae*, lecz przekład Wulgaty także zawiera piękny sens. Bóg jest weselem naszej młodości, twierdzi psalmista według tej lekcji tekstualnej, ale ponieważ dusza wyposażona w łaskę uświęcającą zawsze jest młoda, słowa te odnoszą się do wszystkich wiernych bez względu na wiek. Jest to myśl przenośnie w tekst włożona, ale wzorowana na świętym Pawle, który w II liście do Koryntian pisze (4,16): „*oto nie słabniemy, bo chociaż zużywa się człowiek zewnętrzny, człowiek wewnętrzny odnawia się z dnia na dzień*“.

Bóg jest Bogiem radości i dlatego radość duchową wlewa w nasze dusze. Stąd też niepotrzebne są z naszej strony lęki i trwogi „*Dlaczego smutną jesteś, duszo moja?*“ — Jeżeliś w nieszczęściu, Bóg cię ratuje, jeżeliś w grzechu, Bóg cię rozgrzesza, Jemu ufaj, bo On Bogiem jest twoim, który się każdym z nas indywidualnie opiekuje.

W liturgii mozarabskiej odmawia się psalm *Judica* na początku Mszy św. a antyfonę *Introibo ad altare Dei* po raz drugi jeszcze jako wstęp do prefacji czyli tzw. *illatio* ⁴⁾.

W brewiarzu śpiewa się psalm 41 i 42 na Boże Ciało w II i III nokturnie ze względu na bliski stosunek myśli psalmu do Eucharystii. Wyciągnięto psalm 41 także do Officium za zmarłych, bo charakteryzuje niecierpliwą tęsknotę dusz czyścicowych za chwałą niebieską. W dzień święta MB. Bolesnej (15. VIII.) psalm zastosowany jest do Marii i w usta jej kładzie się wiersz:

Izy stały się pokarmem moim we dnie i w nocy,

⁴⁾ Por. ks. Michał Kordel Liturgia mozarabska, Kraków 1935, s. 52, 58. *

*gdy mi codziennie mówiono:
a gdzie twój Bóg (tj. Chrystus)?*

Motyw „jelenia“ biegnącego do źródła wód żywota zaczerpnięty z naszego psalmu ma szerokie zastosowanie w sztuce starochrześcijańskiej⁵⁾, a także dzisiaj znów występuje niekiedy w malowidłach kościelnych i na obrazkach religijnych.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

EPOKA PROROKA MALACHIASZA

Szkic historyczny

Ostatni w rzędzie tzw. Mniejszych Proroków nie przynosi nam w swej księdze wyraźnych wzmianek o czasach, w których żył i działał. Także inne księgi Pisma św. nie podają nam tej wiadomości wprost. Mamy tylko jedno świadectwo zewnętrzne, jedyny na terenie St. T. cytat z Malachiasza w księdze Sir 48, 10: jest to wzmianka o Eliaszu zapowiedzianym u Mal. w rozdz. 3, 23—24. Prócz tego ta sama księga w rozdz. 49, 12 zawiera wzmiankę o 12 Prorokach. Jest to dowodem, że w czasach, w których powstała księga Sir (tj. około r. 190 prz. Chr.) istniał już zbiór tzw. dziś Mniejszych Proroków. Wobec tego Malachiasz napisał swe dzieło na pewno przed r. 190 prz. Chr. To stwierdzenie — zresztą bardzo ogólne — wyklucza już hipotezę H. H. Spoera, H. Wincklera i O. Holtzmanna, którzy domyślali się, że Księga powstała w czasach walk machabejskich¹⁾.

Malachiasz jest ostatnim w Kanonie 12 Proroków. Nie prze-

⁵⁾ Dictionnaire d'Archéologie et Liturgie II col. 330 n. s. v. cer f. — Jeleń jest w katakumbach symbolem katechumena przygotowującego się do chrztu św. Dlatego też później tak często umieszczano jego obrazy w baptysteriach. Por. także wyczerpujący artykuł: Liturgische Symbole. Der Hirsch, w: Bibel und Liturgie 1955, s. 26 nn.

¹⁾ Opinię ich inni komentatorzy uważali za wielki błąd egzegetyczny, spowodowany zaniedbaniem krytyki ściśle historycznej na rzecz krytyki wewnętrznej (tzw. wyższej), zostawiającej komentatorom szerokie pole dla subiektywizmu.

sądza to jego faktycznego następstwa, skoro szereg komentatorów, m. in. Nikel, przynosi np. księgę Jonasza na czasy po niewoli bab., mimo że w Kanonie znajduje się ona przed Micheaszem; ale ten fakt może uchodzić za ogólnikową wskazówkę, aby czasów proroka szukać w późniejszym okresie dziejów narodu wybranego.

Po przypomnieniu tych b. ogólnikowych świadectw zewnętrznych, w dalszym doszukiwaniu się epoki Malachiasza trzeba oprzeć się na treści jego dzieła, a więc na świadectwach wewnętrznych, starając się umiejscowić w czasie opisane w Księdze fakty i zdarzenia.

a) Edom (1, 2—4) jest imieniem jedyne go narodu pogańskiego wzmiankowanego u proroka. Malachiasz mówi o jakimś wielkim zniszczeniu, które grozi w przyszłości Edomitom. Wiersz 5 mówi o przyszłej radości Izraela, która nastanie kiedyś z powodu tego faktu. Wynika z tego, że Izrael żywo interesuje się losami Edomu życząc mu kary Bożej. A za co? Otóż z księgi: Ez 35, 10—15; 36, 3—5; Abd 11; Ps 136, 7 — wiadomo, że gdy Nabuchodonozor (w r. 586) zburzył Jerozolimę, Edomici pobudzali najeźdźców do niszczyielskiego dzieła, biorąc udział czynny w grabieży. Jest więc prawdopodobnym, że Mal. pisze swą Księgę już po zburzeniu Jerozolimy, odzwierciedlając pragnienie odwetu nurtujące w duszach Izraelitów. Diodor z Sycylii (Bibl. Histor. XIX, 94—100) zapisał, że w r. 312 (prz. Chr.) stolica Idumei Petra zostanie zajęta przez arabskich Nabatejczyków, a z czasem cała Idumea straciła na zawsze swój byt państwowy na rzecz najeźdźcy. Być może, że prorok przepowiada ogólnie te wypadki, że więc trzeba jego życie umiejscowić między rokiem 586 a 312 prz. Chr.

b) W rozdz. 1, 8 mówi Prorok o namiestniku, któremu podlegają słuchacze Proroka, Izraelici. Chodzi więc o politycznego rządę Judei, którego tytuł w jęz. hebr. brzmi: *pechah*. Tego wyrazu Pismo św. używa na oznaczenie namiestników asyryjskich (np. 2 Sam 18, 24; Iz 36, 9), nowobabilońskich (Ez 23, 6; Jer 51, 23), a najczęściej perskich (Est. 8, 9; 9, 3); także gdy mowa o satrapie ziem położonych na zachód od Eufratu (Ezdr

8, 36; Neh 2, 7, 9), jak również o perskim namiestniku w Judei (Agg 1, 1. 14; 2, 2. 21; Neh 5, 14. 18; 12, 26)²⁾. Ponieważ ci perscy wyżsi urzędnicy znani byli ze sprężystości rządów i skrupulatności w ściąganiu licznych świadczeń na rzecz państwa, powiedzenie Mal. 1 8, o *pechah* zdaje się odnosić właśnie do czasów perskich i do stosunków, jakie pod rządami Persów panowały w Palestynie. Chodziło by więc o okresy między 536 a 331 r. prz. Chr.

c) Potwierdzenie powyższych przypuszczeń przynoszą wzmianki Malachiasza o świątyni jerozolimskiej. Wynika z nich, że świątynia istnieje i że dokonywują się w niej obrzędy kultu (1, 10. 1, 2, 11; 3, 1. 10). Wobec tego prorok opisuje czasy albo sprzed roku 586, albo po r. 515 (gdy po niewoli odbudowano świątynię w 6. rok panowania Dariusza I (521—486)³⁾. Ponieważ jednak przed r. 586 Judea miała własnych królów, a nie namiestników z tytułem *pechah*, wobec tego prorok Mal. mówi o czasach po niewoli babilońskiej i po roku 515 przed Chr.!

d) Gdy Prorok przypomina miłość Boga względem narodu (1, 1), nie wspomina już zniszczenia Babilonii i wyzwolenia Izraela z niewoli — może to być niejaki dowodem (*ex silentio*) na to, że od niewoli upłynął już dłuższy okres czasu.

e) Pewnego rodzaju małoduszność, grzechy i nadużycia, jakie się zakradły w życie narodu, a które prorok piętnuje, przypominają tak bardzo nieporządki i nadużycia, jakie piętnowali i zwalczali Ezdrasz i Nehemiasz, że działalność Malachiasza wszyscy egzegeci zgodnie⁴⁾ oznaczają mniej więcej na połowę V w. prz. Chr. uważając Proroka albo za poprzednika, albo za rówieśnika tych obu wielkich patriotów izraelskich.

Wobec tego przypomina się nam pytanie, kiedy żyli i dzia-

²⁾ Zob. Gesenius-Buhl. Hebr. Handwörterbuch. Leipzig¹², s. 622.

³⁾ Daty panowania królów perskich cytuję według dzieła F. Kuglera, Von Moses bis Paulus — Forschungen zur Geschichte Israels, Münster i W. 1922; na tym dziele opiera się również G. Ricciotti'ego Storia d'Israele (tłum. fr. Paul Auvray'a: Histoire d'Israël, Paris I t. 1947, II t. 1948).

⁴⁾ Wyjątek stanowią tu autorzy, o których była mowa w przypisku 1.

łali w Jerozolimie Ezdrasz i Nehemiasz. Ponieważ kwestia ta jedynie ubocznie łączy się z Malachiaszem i z jego dziełem, nie przeprowadzę analizy histor. — egzegetycznej ksiąg Ezdr. i Neh. co do ich chronologii, lecz oprę się na aktualnym stanie badań historycznych ⁵⁾).

Kwestia chronologii Ezdrasz—Nehemiasz jest jeszcze otwarta, a to głównie z powodu wyraźnego nieporządku w układzie rozdziałów obu ksiąg-pamiętników ⁶⁾. Skutkiem tego wiadomość, że Ezdrasz przybył do Jerozolimy w 7. (Ezdr 7, 7), a Nehemiasz po raz pierwszy w 20. roku panowania króla Artakserksesa (Neh 2, 1) była różnie komentowana w zależności od tego, którego władcy dopatrywano się pod imieniem tego króla: czy Artaks. I Longimana (464—424), czy Artaks. II Arzacesa (404—359). Za tym drugim opowiedział się A. Hoonacker ⁷⁾, który przy tym uznał Nehemiasza za poprzednika Ezdrasza (wg niego Neh. po raz pierwszy przybył do Jerozolimy w r. 445, tj. w 20. roku panowania Arteks. I, a Ezdrasz w r. 398, t.j. w 7. roku pan. Arteks. II). Także Ricciotti w swej „Historii Izraela“ opowiedział się ostatnio za kolejnością: Neh.—Ezdrasz ⁸⁾. Jednakże większość komentatorów zatrzymuje kolejność obu mężów według kolejności ich ksiąg w Kanonie Pisma św.: za rok przybycia Ezdrasza uważają r. 458/7, za rok przybycia Neh. — r. 445 (20. rok panowania Artaks. I), a za rok reformy kultu — r. 445 lub 444 prz. Chr. (Wellhausen, Winckler, Lehmann—Haupt, Kugler, Bulmerincq, Dennefeld,

⁵⁾ Prócz Kuglera i Ricciottiego, cytowanych powyżej, por. Fernandez A. *Biblica* 2 (1921) 424—447, Renié J., *d'Écriture Sainte*, II (Lyon—Paris 1930) 215—221; Höpfl H., *Indroductio*, 1931, i in.

⁶⁾ Nieporządek chronologiczny w Księdze Ezdr. polega na tym, że autor najprzód mówi o odbudowie murów, którą Artakserkses kazał przerwać, a potem dopiero omawia chronologicznie wypadki z czasów panowania Dariusza (odbudowa świątyni itd.). Zarzuty, które w związku z tym układem podnieśli przeciw autentyczności i wiarygodności ksiąg Kostera, Forey i Hölscher, zbił — jako b. dowolne i pozbawione fundamentów — K. Schader: *Ezdr. der Schreiber*, 1930 — tudzież Eissfeld, *Einleitung (Ezdr. u. Neh.)* 1934 s. 583—600.

⁷⁾ Hoonacker A, *Néhémia et Esdras*, Louvain 1890.

⁸⁾ Por dz. cyt., t. II, s. 142. J. Renié S. M. z pewnym wahaniem opowiada się za H. (por. Manuel, t. II, Lyon — Paris 1946, s. 264).

Noetscher, Oesterly, Rehm⁹⁾ i i.). Dennefeld w swej „Introdukcji do S. T.“ (na str. 97) ostrzega, że bezpieczniej jest trzymać się kolejności obu ksiąg w Kanonie, bo wszelkie odstępstwa od tego rodzą nowe trudności.

Ezdrasz więc przybył do Jerozolimy prawdopodobnie w r. 458 prz. Chr. i pozostał w mieście — zapewne bez przerw — aż do r. 445/4, w którym z pomocą przybyłego niedawno Nehemiasza przeprowadził uroczyste odczytanie prawa i reformę kultu. Nehemiasz po swym pierwszym przybyciu (w r. 445) odbudował mury, dopomógł Ezdraszowi w reformie i wraz z nim zwalczał nadużycia¹⁰⁾, m. i. zwalczał małżeństwa mieszane i rozwody, gwałcenie szabatu itd. Prawdopodobnie Neh. po kilku latach wrócił do Suzy (na swój urząd podczeszego królewskiego), a po raz drugi przybył do Jerozolimy w 32 roku panowania Artaks. I (Neh. 13, 6), ażeby znów ukrócić niektóre panoszące się nadal nadużycia i ażeby zreformować estatecznie organizację służby i kultu w świątyni.

Otóż pewna grupa komentatorów (historyków) przypuszcza, że Mal. działał w Jerozolimie właśnie w tym czasie, gdy Neh. opuścił miasto i wrócił do Suzy (Leimbach, Knabenbauer, Hoepfl). Natomiast Schegg¹¹⁾ sądzi na podstawie Neh. 6, 7, że Mal. współpracował bezpośrednio z Nehemiaszem skłaniając lud do ogłoszenia go królem. Hipoteza ta jest oparta na b. słabych podstawach, bo tekst Neh. 6, 7 mówi ogólnikowo o prorokach, co odnosi się zapewne do tzw. proroków ludowych; tekst nie wskazuje też na to, by chodziło faktycznie o obwołanie Nehemiasza królem.

Ale nie jest wykluczonym, że prorok działał w Jerozolimie między pierwszym a drugim pobytem w niej Nehemiasza, gdyż

⁹⁾ Oesterly W. O. E. A. History of Israel, vol. II, Oxford⁵ 1948; Rehm, Esdr. Neh., w wydawn. Echter Bibel, Würzburg 1950, s. 5

¹⁰⁾ Wg 82 Mch 2,13 Nehemiasz był czynny przy zbieraniu pism St. T. Ponieważ tymi sprawami głównie trudnił się Ezdrasz, wolno przypuszczać, że on to zachęcił Nehemiasza do wzięcia udziału w pracach przy zbieraniu, przepisywaniu itd. ksiąg świętych. Wobec tego 2 Mch. 2, 13 dostarcza dodatkowego, pośredniego dowodu na współpracę Ezdrasza z Nehemiaszem.

¹¹⁾ Por. dzieło: Die kleinen Propheten, Regensburg 1865, s. 507.

nadużycia, które Mal. zwalcza w swej Księdze, zastał jeszcze i piętnował Neh. po swym powtórnym przybyciu. Choć poważne racje przemawiają jeszcze również przeciw temu tłumaczeniu:

1) Tekst Neh. 13,6 — niezupełnie jasny — zdaje się jednak oznaczać, że Neh. wrócił do Suzy dopiero po 12 latach pobytu w Jerozolimie, a spędziwszy w Suzie b. krótki czas wrócił do Palestyny jeszcze w tym samym roku. W takim ujęciu prawdopodobnych ewentualności nie było by dłuższego okresu czasu na samodzielną działalność Malachiasza w Jerozolimie.

2) Gdyby Malachiasz współpracował z Neh. (jak chce np. Schegg), czy Ezdraszem, albo gdyby przyczynił się do reformy działając może na parę lat przed nią, niechybnie znalazłaby się o nim wyraźniejsza wzmianka w księdze Ezdr. czy Nehemiasza. Brak tej wzmianki z pewnym prawdopodobieństwem wskazuje na to, że Mal. działał co najmniej kilkanaście lat przed reformą, być może w okresie lat 470—460 prz. Chr. Przemawia za tym również brak aramaizmów w jego księdze gdy tymczasem księga Ezdrasza zawiera już dłuższe ustępy w języku aramajskim (4, 8—6, 18; 7, 12—26).

3) Prorok działał na pewno przed reformą, gdyż inaczej w swych mowach wzywających do poprawy powołałby się na pamiętne, przez lud głęboko przeżyte dni, mianowicie na postanowienia i przysięgi, solennie składane Bogu (por. Neh. 8, 9, 12).

Z powyższych badań nad treścią Księgi Malachiasza wypływa wniosek, że prorok działał w Judei po niewoli babilońskiej, mniej więcej w drugiej ćwierci V wieku prz. Chr. Wobec tego jego działalność przypada na okres panowania Persji nad Palestyną, gdy kończyły się rządy Xerksesa I (458—465), a zaczynały się rządy syna jego Artaxerksesa I Longimana (465—424)¹²⁾. W ogromnym Państwie Perskim panowały wówczas stosunki, które poniekąd można uważać za pomyślne dla podbitych narodów, także więc dla narodu wybranego. Następcy Cyrusa, twórcy mocarstwa perskiego (558—530), pod-

¹²⁾ Św. Hieronim twierdzi, że Mal. prorokował za Dariuszem H. (za którego czasów działali też Agg. Zach.).

trzymywali w zasadzie jego sposób organizowania państwa i rządu. Kraj podzielony był na prowincje (20), tzw. satrapie, na których czele stali satrapowie (perskie: *khsatrapawah*, gr. *exathrápes*, aram. i babil. *pachat*, hebr. *pechah*). Poszczególne satrapie, zależnie od obszaru mniejszego lub większego, miały nałożone różne podatki, które musiały uiszczać na rzecz państwa. Nadwyżki z sum przelewanych do kasy państwowej satrapowie mogli zatrzymywać na własny użytek. Doprowadzało to niejednokrotnie do nadużyć, choć częściowo przeciwdziałał im król przy pomocy specjalnych urzędników nadzorczych zwanych „oczami i uszami królewskimi“; ci, jako „kontrola lotna“ — by użyć wyrażenia dzisiejszego — odwiedzali niespodziewanie różne części państwa. Dbano też w Państwie Perskim o bezpieczeństwo publiczne ścigając opryszków i ułatwiając obywatelom podróże po krajach imperium (Xenof., *Anabasis*. I, 9, 13).

Rządy sprawował sam król jako samowładny monarcha czyli autokrata, mający jednak do pomocy radę nadworną. Jej wpływ na rządy zależał od woli władców. Stosunek władzy królewskiej do podbitych narodów był na ogół łaskawy i życzliwy. Konsolidacja monarchii Achemenidów nie dokonywała się bowiem przez zacieranie odrębności i tradycji ludów pokonanych; pozbawiano je tylko samodzielności politycznej, natomiast w innych dziedzinach życia, tzn. w życiu ekonomicznym, kulturalnym i religijnym, pozostawiano swobodę¹³⁾. Jako wyznawcy mazdeizmu, religii szlachtetnej i uduchowionej, Persowie patrzyli z poczuciem wyższości na bałwochwalstwo swych licznych poddanych, chociaż w kontaktach z nimi chcieli uchodzić także za czcicieli ich bóstw¹⁴⁾. Być może (źródła milczą o tym), że pewne podobieństwo, jakie Persowie zauważyli między swoją religią a żydowską, na pewno za wpływów finansowe zamożnych, osiadłych w stolicy państwa kupców żydowskich sprawiły, że Żydzi byli faworyzowani

¹³⁾ Wg Herodota Dariusz grozi karą namiestnikowi Frygii Gadatasowi za to, że zmuszał do opłat i pracy dla siebie „świętych ogrodników“ sąsiadującej z jego pałacem świątyni Apollina. Król uważał to postępowanie za sprzeczne z postanowieniami swych praojców.

¹⁴⁾ Por. Meyer E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart 1901, t. III. s. 94.

przez królów perskich i mogli bez przeszkód organizować się teokratycznie ¹⁵⁾.

Cyrus w r. 538 pozwolił Izraelitom wrócić do ojczyzny i oddał kosztowności zrabowane przez Nebukadnezara (2 Krn 36, 22. 23; Ezdr 1, 1—4. 7. 8), Dariusz ze skarbu państwa finansował częściowo odbudowę świątyni (Ezdr 6, 6—12), wreszcie Artaxerxes zgodził się na odbudowę murów Jerozolimy i użyczył potrzebnego w tym celu drzewa, przede wszystkim na bramy (Neh. 2, 7—9).

Ponieważ ustaliliśmy powyżej, że okres działalności zarówno Neh. i Ezdrasza jak i Malachiasza przypada głównie na panowanie Artaxerx. I, dlatego słusznym będzie zebrać pokrótce wiadomości jakie pozostawili o nim historycy starożytni ¹⁶⁾.

Po rządach gwałtownego i lubieżnego Kserksesa I (w księdze Estery postać Ahaszwerosza), który wbrew zwyczajom królów perskich nie uszanował świątyń egipskich, a Babilonowi odebrał autonomię uświęconą ciekawą tradycją (Herodot VII, 187; IX, 108), kraj odetchnął pod berłem Artakserksesa I (perski Artachsatra = posiadający wzniosłą władzę)¹⁷⁾. Okazał się on dość energicznym i prawym władcą. Zaraz na początku swego panowania usunął wielu satrapów, a mianował nowych z pośród swych przyjaciół i domowników (Diodor XI, 71). Pierwsza część jego rządów upłynęła na walkach i tłumieniu buntów. Nasamprzód pokonał po dwuletnich prawie zmaganiach zbun-

¹⁵⁾ Por.: Wielka Historia Powszechna, oprac. pod redakcją J. Dąbrowskiego, O. Haleckiego, M. Kukiela i S. Lama, Warszawa 1935, t. I. s. 750.

¹⁶⁾ Należy do nich w pierwszym rzędzie *Ktezjasz z Knidos* (zmarły po roku 380 prz. Chr.), nadworny lekarz Artaks. II. Napisał obszerną historię Państwa Perskiego w 23 księgach pt. *Persika*; niestety jego dzieło — jako całość — zaginęło. Fragmenty z niego zachowały się dzięki Focjuszowi (IX w. po Chr.). Na podłożu m. in. Ktezjaszowym napisał swą „Bibliotekę Historyczną“ *Diodor z Sycylii* (ur. około 80 prz. Chr.). Także *Plutarch* (po r. 120 po Chr.) w swych żywotach porównawczych (*Bioi paralleloi* oraz *Corn. Nepos* (około 30 prz. Chr.) w dziele pt.: *De illustribus viris* — korzystają z Ktezjasza przynosząc nam niektóre, zresztą nieliczne wiadomości o królu Artakserksesie I.

¹⁷⁾ Zob. Prašek J., *Geschichte der Meder u. Perser*, Getha 1910, t. II. s. 165.

owanego brata Hystaspesa, satrapę Baktirii. Potem tłumił powstanie Libijczyka Inarosa (syna Psametyka) w Egipcie, któremu z pomocą przyszły ateńskie okręty; w walce z Inarosem zginął wuj Artakserksesa Achemeres (Diodor XI, 74). Dopiero wodzowie Artabazos i Megabyzos (szwagier króla) ostatecznie zgnetli bunt i odzyskali Egipt dla Persji. Wkrótce jednak Megabyzos zbuntował się dwukrotnie przeciw królowi i jedynie interwencja matki króla Amestris i jej córki (żony M.) Amytis ostatecznie ocaliła mu życie i stanowisko. Także Grecy, którzy nad rzeką Eurymedonem w r. 470 pobili wojsko perskie, niepokoiłi teraz ciągle wybrzeża Azji Mniejszej i wyspy Morza Egejskiego. Ostatecznie Artaks. zawarł z nimi — po bitwie pod Salaminą Cyryjską — pokój, zwany w historii pokojem Kalliasa (w r. 449 prz. Chr.), na mocy którego Grecy odzyskali wybrzeża Azji Mn. i wyspy Morza Egejskiego. Za cenę tego ustępstwa Artax. zapewnił pokój swemu państwu do końca swych długich, 42-letnich rządów.

Co do charakterystyki króla, to Herodot nazywa go: *Artaxerxes megas areios* (Dzieje VI, 98) i podobnie wyraża się Corn. Nepos (I, 3). Diodor podkreśla łagodność w rządach, która zaskarbiła życzliwość u poddanych (XI, 71)¹⁸⁾; to samo powtarza Plutarch. Wreszcie Ktezjasz mówi o jego namiętności do polowania, co było zresztą cechą charakterystyczną większości królów perskich poczynając od Cyrusa¹⁹⁾.

Z powyższymi danymi zaczerpniętymi u historyków dobrze można pogodzić dane biblijne dotyczące rządów i charakteru Artakserksesa, zawarte w księgach Ezdr., Neh. i Malachiasza. Król Artaks. chętnie mianował namiestników spośród dworzan, a więc i kariera podczaszego Nehemiasza nas nie dziwi. Życzliwość króla dla poddanych jak również jego pragnienie, ażeby stosunki wewnętrzne w jego państwie były praworzędne, sprzyjały temu, by Neh. otrzymał zezwolenie na odbudowę

¹⁸⁾ Cytat z Diodora, który wg przekł. J. F. Wurma w wydawnictwie: Griechische Prosaiker. Stuttgart 1831, brzmi; „Übrigens verfuhr er bei allen Regierungsangelenheiten mit Milde und machte sich dadurch bei den Persen sehr beliebt“ (s. 814).

¹⁹⁾ Por. Ricciotti, dz. cyt., II, s. 26.

murów, a Ezdrasz na reformę kultu religijnego w duchu mozaizmu. Wprawdzie początkowo król sprzeciwiał się odbudowie murów (Ezdr 4, 21), może dlatego, że obawiał się, aby ufortyfikowana Jerozolima nie wzięła udziału w buncie Megabyzosa (może nawet już miał jakieś poszlaki winy Izraelitów w tym względzie)²⁰⁾ jednakże ludzkość w jego sercu wzięła górę nad innymi podnietami i ujawniła się w aktach łaskawości dla Żydów. Wreszcie król oprócz władzy politycznej swego namiestnika nie narzucił Żydom żadnych innych ograniczeń, co odpowiada w zupełności danym zawartym w księdze Malachiasza. Prorok mówi o politycznym rządcy Judei (pechah), któremu należało płacić podatek, a nawet można było przynosić podarki (taki zwyczaj istniał we wszystkich monarchiach Wschodu). Poza tym o władzy politycznej Mal. już nie wspomina, natomiast mówi o kulcie religijnym w świątyni tudzież o obowiązku oddawania dziesięciny na świątynię i na kapłanów, co wskazuje na panującą swobodę religijną i na uporządkowane jako tako stosunki społeczne. Prorok przestrzega przed rozwodami (2, 15. 16) i małżeństwami mieszanymi (2, 10—12), co bardzo silnie zwalczali też Ezdr. i Neh., doprowadzając w końcu do zupełnego zerwania stosunków między Izraelitami a Samarytanami około roku 430. Z nauk, napomnień i gróźb Proroka jak również z tego, co Izraelici zarzucali sprawiedliwości Jahwy wynika, że ludność Judei przeżywała okres częstych załamań grzechowych, jakiegoś zwątpienia i upadku ducha. Było to zjawisko smutne, lecz poniekąd zrozumiałe. Po ukończeniu odbudowy świątyni w r. 515, do czego tak gorąco zachęcali prorocy Aggeusz i Zachariasz (zob. ich księgi) zapowiadając wielkie błogosławieństwo Boże i świętość nowego przybytku, Żydzi spodziewali się, że już wkrótce nastaną czasy mesjańskiego dobrobytu i radości. A oto życie pokazało, że trzeba na nie jeszcze czekać, że więc zapowiadana przez proroków „restauratio populi“ nie prędko nastąpi. Przy tym jarzmo perskie, chociaż nie przygniatające, ale trwałe,

²⁰⁾ Prašek, dz. cyt., s. 167, sądzi, że w jakiś sposób Żydzi z Jerozolimy byli zamieszani w powstanie Megabyzosa, ale nie podaje na to żadnych dowodów, ponieważ ich brak!

pozbawiło naród wybrany w dalszym ciągu pełnej radości, do której tak tęsknił w czasie niewoli (por. Ps 136 „Super flumina Babylonis“); zwłaszcza podatki i inne świadczenia na rzecz Persji, np. dostarczanie żywności dla wojsk maszerujących do Egiptu, egzekwowano w Judei skrupulatnie, co wobec braku deszczu i różnych plag od owadów (Mal 3, 10—11) było dla uboższej warstwy ludności wielkim utrapieniem, prowadzącym nieraz do zapożyczenia się, a nawet do zaprzędawania w niewolę (Neh. 5, 2—5).

Te trudne warunki życia miały wpływ na kult w świątyni, który podupadł tak pod względem ilości jak i jakości składanych ofiar (3, 8—9; por. Neh. 10, 32 n). Niemile stosunki z sąsiadami, głównie z Edomitami i Samarytanami panoszącymi się w kraju i swobodnie wjeżdżającymi do stołecznej Jerozolimy pozbawionej jeszcze murów ochronnych (Ezdr. 4, 23), napełniały atmosferę życia niepewnością i rozgoryczeniem. Warstwy wyższe, także kapłańska, niejednokrotnie poprawiały sobie byt przez małżeństwa z cudzoziemkami, co jednak znów zwiększało trudności natury moralnej i religijnej (2, 11—17). Naród jako całość trwał przy Jahwie, ale bardzo osłabł polot jego bogobojności przyniesionej z wygnania do kraju ojców. Dość liczne musiały być wypadki krzywoprzysięstwa, łapownictwa, wyzysku wdów i sierot, cudzołóstwa (3, 5). Słusznie pisze D. Rops²¹⁾, kreśląc krótką charakterystykę narodu izraelskiego owych czasów, że „było wówczas coś ze zgnilizny w ludzie wybranym“. Ciężka, przygniatająca i stęchła atmosfera musiała być oczyszczona i rozładowana. Oto zadanie, którego — zgodnie z wolą Bożą — podjął się m. in. także prorok Malachiasz.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER.

²¹⁾ Le peuple de la Bible (Histoire Sainte), Paris 1945, s. 350.

ŚW. PAWEŁ APOSTOŁ A OBSZAR MACEDONII I HELLADY

Rzecz dziwna, że wśród badaczy współczesnych, poświęcających swój czas i pracę wszechstronnemu oświeceniu działalności misyjnej Pawła z Tarsu, żaden, o ile mi wiadomo nie zwrócił dotychczas uwagi na ten wysoce zastanawiający fakt, że wychowany po grecku i po grecku piszący apostoł narodów — na przekór swemu przywiązaniu do poezji Hellenów, wyrażającemu się w cytowaniu sentencji z Eurypidesa, Menandra, Arata, objeżdżający gorliwie greckie ośrodki Cylicji, Syrii i Małej Azji, o wiele mniej zdaje się troszczyć o nawracanie mieszkańców Hellady europejskiej i to tak dalece, że jego na tym polu poczynania robią wrażenie dokonywanych niejako na marginesie jego wielkiej działalności apostołskiej, obejmującej poza wskazanym już wschodem dalej leżący Zachód, jak Rzym i pono nawet Hiszpania: przynajmniej Klemens Rzymski twierdzi wyraźnie, że ap. Paweł dotarł „do najdalszych krańców Zachodu“ (prosta eschata dysmon). Aby nie być gołosłownym wydobywam z Dziejów Apostolskich wyczerpujące zestawienie faktów, odnoszących się do działalności apostołskiej wśród mieszkańców Macedonii i Grecji.

W rozdziale więc 16 czytamy co następuje: „A gdy przybyli oni (św. Paweł z towarzyszami) do Myzji, spuścili się aż do Troady, i tu ujrzał Paweł widzenie: stał przed nim Macedończyk jakiś i wołał doń słowami: „przeprawiwszy się do Macedonii pomóż nam!“ Paweł zaś gdy to widzenie ujrzał, natychmiast postarał się o wyruszenie do Macedonii“ (ww. 8—10). Wypłynąwszy z Troady na szybkim okręcie, pośpieszyli oni do Samotracji, a w dniu następnym wyruszyli do Neapolis a „stamtąd do Filippów, który to gród stanowi w pierwszej części Macedonii kolonię rzymską“ (roz. 16, ww. 11, 12: polis kolonia). Tu poczynają się wędrówki Pawła po tym dziwnym kraju, który nosząc nazwę Macedonii, wbrew widzeniu nie zawiera w sobie Macedończyków: przynajmniej Paweł nie wspomina o nich wcale, mówiąc często o Żydach i Rzymianach (Romaioi).

Pierwsi bądź naszczuwają drugich na nowo przybyłych, głoszących rzekomo poglądy, których Rzymianom przyjmować nie przystoi (16, 20—26), bądź wprost denuncjują ich wobec władz

rzymskich „wszyscy oni na przekór rozporządzeniom cesarza działają, nazywając władcą innego, a mianowicie Jezusa (roz. 17, 7—8). W tych warunkach nowo przybyli zmuszeni są zmienić wciąż miejsca swego pobytu, przychodząc z Filippów do Tessalcniki, z Tessaloniki do Berei (17, 10), aż w końcu nowi uczniowie odprowadzają ich do Aten.

Ta pierwsza wyprawa ap. Pawła do Grecji, która, jak widzieliśmy, nie była z góry planowana, lecz została narzucona przez nieprzewidziane okoliczności, trwała, jak zobaczymy niedługo i owoców obfitych nie przyniosła. W Atenach, określonych przez Dzieje jako „gród oddany czci idółów (17, 17): polis kateidolos), przemawiał Paweł nie tylko w synagogach żydowskich, lecz na placu zgromadzeń do spotykanych tam Greków, wśród których nie brakło epikurejczyków i stoików. Jedni z nich widzą w Pawle „próżnych słów siewcę“ (17, 18: spermologos), inni znów — „głosiciela bóstw obcych (17, 18: ksenon theon katangelea), wszyscy jednak, zgodnie z tradycyjną Ateńczyków ciekawością, wiodą go przed Areopag, pragnąc się dowiedzieć, co nowa nauka oznacza (17, 20, 4). Następuje znana mowa Pawła przed Areopagiem, w której, nawiązując do widzianego ołtarza z tajemniczym napisem „nieznanemu bogu“ (17, 24: agnosto theo), rozwija myśl, że tym nieznanym, a mimo to czczonym bogiem, jest właśnie ten, który sam się wskrzesił (17, 31), a którego jest on głosicielem.

Usłyszawszy jednak o zmartwychwstaniu, jedni się śmieją, drudzy słuchanie do innego dnia odkładają, — i Paweł opuszcza zgromadzenie, kilku zaledwie nawróciwszy, wśród nich jednak Dionizego Areopagitę (17, 34). Przekonany o bezskuteczności dalszych prób, Paweł udaje się z Aten do Koryntu i tu dopiero, w tym mieście nowym najmniej greckim, z ludnością przeważnie z Italów i Żydów złożoną, zasiloną jeszcze przez Żydów z Rzymu od cesarza Klaudiusza niedawno usuniętych (18, 21) znajduje grunt dla siebie odpowiedni i nauczając jednych i drugich, przebywa wśród nich całe półtora roku. Jest on, co prawda, przez wiernych Staremu Zakonowi Żydów przed sąd wielkorządcy rzymskiego pociągnięty, tym jednak jest szlachetny Gallion, który, w rozsądzenie spraw wyznaniowych się wdawać nie chcąc, a ze stanowiska państwo-

wego winy w nim nie znajdując, puszcza go wolno, po czym ten do Antiochii odplywa. To jest cały plon pierwszej misyjnej wyprawy do Grecji zebrany na przekór planowi, który skierowany był właściwie na Macedonię. Że jednak i później w zamierzeniach Pawła nawracanie Grecji było troską uboczną, widać z tej choćby okoliczności, że kiedy po odwiedzeniu Antiochii i Efezu poczyna on znów myśleć o duchowym podboju Zachodu, wzrok jego tylko ubocznie dotyka Grecji europejskiej. (Powziął tego Paweł w duszy swej postanowienie) czytamy w rozdziale 19, Dziejów (w. 24) przeszedłszy Macedonię i Achaję udać się do Jeruzalem, powiedziawszy przy tym: „gdy pobędę tam, powinienem także ujrzeć Rzym“ (w. 21: *dei makai Romên idein*), i sam zatrzymawszy się jeszcze w Azji, tj. w granicach prowincji Azji) posyła naprzód Tymoteusza i Erasta. Dopiero po uśmierzeniu rozruchów w Efezie, Paweł pożegnawszy zostawionych tam uczniów do Macedonii wyruszył (roz. 20, 1), przeszedłszy zaś tę krainę i napomniawszy uczniów słowy obfitymi przybył do Grecji (20, 2), gdzie spędził trzy miesiące“. Gdy jednak powstał przeciw niemu spisek Żydów, zamierzających napaść nań przy odpływaniu do Syrii, powzięto postanowienie wracania przez Macedonię (roz. 20, 3), przy czym niektórzy z uczniów odprowadzili go aż do Azji. I wracał on istotnie tą drogą i wsiadłszy na okręt, dopływa do Troady, skąd po pięciu dniach (20, 6), przez Assos i Mitylenę przybył on do Efezu (20, 12—16). To jest cały bezpośredni wkład Pawła w dzieło nawracania Grecji. Do nowej wyprawy macedońskogreckiej już nie doszło, — i pozostawała mu jedynie droga oddziaływania pośredniego — przez listy. Listy te jednak odnoszą się wyłącznie do terytoriów już przezeń zwędrowanych, za wyjątkiem uznanych za beznadziejne Aten, a mianowicie do wspomnianych już Filippian, Tessaloniczan, Koryntian, nie ma natomiast zupełnie listów do starych cywilizacyjnie zasłużonych grodów, jak Sparta, Ateny, Teby. Skąd to milczenie tak uderzające! Zapewne pochodzi ono stąd, że za wyjątkiem Aten, tej cytadeli starej wiary i obyczaju stały one pustką i nie obiecywały obfitego żniwa misyjnego, którego należało się raczej spodziewać w ludnych, bo jeszcze wojną tak dalece nie spustoszonych krajach dalszego Zachodu. To samo zresztą zja-

wisko obserwujemy u młodszego o jakie 50—60 lat od Pawła pogańskiego wędrownego nauczyciela Diona Chryzostoma, który sam starej wierze wierny, nie pomijał, co prawda, odwiecznych ośrodków czci Zeusa i Posejdona w Olimpii na Istmie, lecz przeważnie zwracał się już to do nowszych grodów, jakim był założony dopiero na końcu V w. Rodos, już to do grodów rozproszenia, jak Aleksandria, Kelajny Frygijskie i ojczyzna apostoła narodów Tarsos kylikijski zaszczycony aż dwoma mowami, wreszcie położona na najdalszej północnej rubieży świata greckiego, między ujściem Dniepru i Bohu Olbia. Jeżeli sam Dion, to pomijanie starszych i zasłużeńszych grodów, jak Sparta, Ateny, Teby itd. tłumaczy tym, że z tych jedne już wcale nie istnieją, inne nie warte są wzmianki, to zapewne nie były odmienne motywy nie brania ich w rachubę przez Pawła apostoła. To zaś, jak ja przynajmniej sędzę jest cennym potwierdzeniem przypuszczalnej przeze mnie depopulacji tak samej Hellady jak i całego grecko-macedońskiego terytorium.

Z tego punktu widzenia rozpatrywane „Dzieje Apostolskie“ nabierają nowego i szczególnego znaczenia, gdyż stają się źródłem do poznania nie tylko wczesnego, rozrastającego w siłę wpływu chrześcijaństwa, ale także tragicznego końca starej, niepodległej i kulturalnie zasłużonej Hellady, razem z Macedonią startej na proch przez brutalną przemoc Rzymu.

Poznań

WITOLD KLINGER

ARCYBISKUP ANTONI JULIAN NOWOWIEJSKI BISKUP PŁOCKI

1908—1941

Bieżący rok 1956 jest rokiem jubileuszowym w dziejach diecezji płockiej. Przed 50 laty zaczął wychodzić urzędowy organ diecezjalny pt. „Miesięcznik Pasterski Płocki“; powstała „Unia Apostolska Kapłanów“ w mieszkaniu ówczesnego regensa ks. Nowowiejskiego, który wraz z wiceregensem i ojcem duchownym był jej założycielem; skodyfikowano ustawodawstwo diecezjalne pt. „Leges dioecsanæ“ na konferencji lutowej, która

ze względu na liczny w niej udział duchowieństwa miała w ówczesnych warunkach politycznych charakter synodu diecezjalnego; każdą pierwszą niedzielę miesiąca poświęcono adoracji Najświętszego Sakramentu, by przebłagać za bluźnierstwa sekty mariawickiej.

We wszystkich tych wydarzeniach za biskupa Apolinarego Wnukowskiego bierze czynny udział, daje inicjatywę ks. Antoni Nowowiejski prof. i regens seminarium duchownego, prokurator i prepozyt kapituły, wikariusz generalny.

Również przed 50 laty w dniu 11 lutego 1906 r. (dzień urodzin biskupa Nowowiejskiego w r. 1858) obecny Pasterz diecezji płockiej Tadeusz Zakrzewski przyjmował kapłaństwo w prastarej katedrze w Gnieźnie, a więc w tym roku obchodzi swoje złote gody kapłańskie. Dzień swego jubileuszu postanowił utrwalić udzieleniem święceń kapłańskich ostatniemu kursowi alumnów, w przeddzień zaś jubileuszowej uroczystości, tj. dnia 10 lutego uczcić zasługi swego poprzednika arcybiskupa-męczennika Antoniego Juliana Nowowiejskiego, pierwszego prezesa Związku Misyjnego Duchowieństwa w Polsce, przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu Polskiego, znanego liturgisty w Polsce odprawieniem za niego żałobnego nabożeństwa i odsłonięciem spizowego pomnika, ufundowanego przez duchowieństwo diecezji. Pomnik wykonany przez artystę p. Bogusława Langmana z Krakowa stanął w katedrze, w kaplicy św. Zygmunta, gdzie arcybiskup ubierał się do uroczystej celebry pontyfikalnej i gdzie za przykładem swego poprzednika świątobliwego biskupa Wnukowskiego w każdą sobotę słucał spowiedzi. Umieszczono go na ścianie po prawej stronie kaplicy; na przeciwnej ścianie jest pomnik biskupa sufragana Plejewskiego. Pomnik arcybiskupa będzie ósmym pomnikiem wśród pomników płockich w katedrze.

Epitafium arcybiskupa Antoniego Nowowiejskiego, składa się z dwu zasadniczych części: marmurowego cokołu, na którym umieszczony jest napis, oraz brązowej płyty. Na niej w pozycji stojącej przedstawiono arcybiskupa w bogatym pontyfikalnym stroju, trzymającego w lewej ręce pastorał, prawą ujmującego wiszący na szyi krzyż. Na ramie otaczającej płasko-

rzeźbę przedstawiono u góry: męczeńską śmierć arcybiskupa w Działdowie, pomiędzy dwoma herbami: arcybiskupa i Kapituły Płockiej. Po bokach zaś: katedrę płocką, rozbudowaną w okresie, gdy biskupem diecezji był arcybiskup Nowowiejski, seminarium i muzeum diecezjalne, budynki do powstania, których w dużej mierze przyczynił się arcybiskup Nowowiejski, oraz szereg książek symbolizujących jego działalność pisarską. Pomiedzy tymi bocznymi przedstawieniami umieszczono napisy: po lewej stronie podający najważniejsze daty z życia arcybiskupa, po prawej tytuły jego publikowanych prac. Całość skomponowana jest na dwu planach; plan pierwszy stanowi postać arcybiskupa, którego strój pontyfikalny potraktowany w prostych płaszczyznach, przenosi uwagę widza na pełną wyrazu, portretowo ujętą głowę. Rama — będąca planem drugim, nie skupia uwagi na sobie, lecz skoncentrowuje ją na planie pierwszym, głównym przedstawieniu epitafium — postaci arcybiskupa Antoniego Nowowiejskiego.

J. E. Ks. Biskup Zakrzewski, obecny pasterz diecezji, spadkobierca bogatej spuścizny swego poprzednika i podobnie jak on z woli Episkopatu Polskiego przewodniczący Komisji liturgicznej dla Polski, słusznie uczcił wybitnego liturgistę polskiego pomnikiem w katedrze, która była umiłowaniem arcybiskupa: w niej czuł się najlepiej, gdy występował jako liturgista podczas uroczystych nabożeństw pontyfikalnych, które z zamiłowaniem odprawiał lub w nich uczestniczył. A nie tylko wtedy, gdy nie celebrował, w niedziele i święta podczas sumy, a w Poście i podczas Gorzkich Żalów modlił się w chórze w swej stalli biskupiej. W Katedrze ukazywał duchowieństwu i ludowi piękno nabożeństw, ceremonii i obrzędów, o których jako profesor z takim zamiłowaniem i znawstwem mówił do alumnów i pisał w licznych dziełach liturgicznych; jej poświęcił wiele lat pracy około gruntownej restauracji i ozdoby wnętrza, począwszy od r. 1900 jako jej prokurator, w następnym roku prepozyt kapituły, później wikariusz kapitułny, a od roku 1908 biskup. Przez trzy lata tj. do 1903 r. trwała przebudowa według planów architekta Szyllera. Gdy przywrócono katedrze jej piękny wygląd romańsko-renesansowy, w następnych latach pracuje nad jej wewnętrzną ozdobą: w prezbiterium

nowy tron i stalle, nowa ambona, organy, ołtarze, witraże i piękna polichromia wykonana przez artystę malarza p. Władysława Drapiewskiego, który teraz po wojnie, gdy staraniem obecnego pasterza odrestaurowano katedrę i usunięto jej wojenne zniszczenie, zrekonstruował dawną malaturę¹⁾. W niej również chciał spocząć po śmierci w przygotowanym grobie pod posadzką przy wejściu do prezbiterium.

Pierwszą pracą liturgiczną ks. Nowowiejskiego, prof. liturgiki w seminarium oraz wiceregensa było dzieiśko o 127 str. pt. „Śpiew liturgiczny, muzyka i chóry Kościoła katolickiego“. Warszawa 1886 r.

Biskup Kossowski Henryk, ówczesny sufragan i wikariusz kapitulny płocki, po przeczytaniu tej pracy w rękopisie, zachęcił autora do jej wydrukowania, sam pokrył jej nakład i zachęcił do dalszych prac z tej dziedziny oraz mianował biskupim ceremoniarzem w katedrze, a wkrótce honorowym kanonikiem katedralnym. Odtąd ks. Nowowiejski będzie zabiegał zwłaszcza podczas pontyfikalnych nabożeństw o piękno ceremonii i obrzędów w ich praktycznym wykonywaniu przez alumnów, występujących w asyście biskupiej w różnych funkcjach, aby to czynili starannie i z umiłowaniem, które im zaszczycał podczas wykładów liturgiki.

Zachęcony i ośmielony przez biskupa, ks. Nowowiejski teraz wydaje jedną pracę liturgiczną po drugiej: 1) Diakon i jego czynności. Warszawa 1886 r., str. 191, 2) Subdiakon i jego czynności. Warszawa 1887 r., str. 180, 3) Ceremoniarz i jego czynności. Warszawa 1893 r., str. 308, 4) Turyferarz i jego czynności, 1893 r., str. 70, 5) Akolici i ich czynności, Warszawa 1893 r., str. 88.

Były to jednak drobne prace pełnego zapału, młodego liturgisty. W 1892 r. wydaje 1-szy, a w dwa lata drugi tom wię-

¹⁾ Prace podejmowane około restauracji, urządzenia wnętrza i polichromii katedry opisał arcybiskup szczegółowo w swej pracy, poświęconej Mazowszu, pt. Płock. Monografia historyczna, 1931 r. wyd. II. str. 716 z 343 ilustracjami. Opisuje w niej dzieje Płocka, jego kościołów, instytucji oraz Mazowsza, na podstawie źródeł, które podczas wojny zostały zniszczone, a więc i z tej racji ma ona obecnie wielką wartość dla dziejów diecezji płockiej.

kszego dzieła pt. „Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego“. Teraz przyszła nowa zachęta od nowego biskupa Nowodworskiego, b. redaktora Przeglądu Katolickiego i Encyklopedii Kościelnej. Nie poprzestał biskup tylko na zachęcie, lecz dnia 22 września 1894 r. N 2162 wydał rozporządzenie, według którego podręcznikiem obrzędowym w diecezji płockiej jest dwutomowy „Ceremoniał Parafialny“ ks. A. Nowowiejskiego. Ceremoniał jako jedyny wtedy w Kongresówce podręcznik i przewodnik liturgiczny w języku polskim rozszedł się szybko i wszędzie, nawet poza diecezję; wszedł jako podręcznik do seminariów duchownych. Przyczynił się niemało do ujednostajnienia obrzędów liturgicznych i odprawiania nabożeństw zgodnie z rozporządzeniami Stolicy Apostolskiej nie tylko w diecezji ¹⁾ lecz i poza nią.

To samo powtórzy się w dziedzinie duszpasterskiej przez wydanie podręcznika Pastorologii o 449 str., który ukazał się w dwóch wydaniach i zawędrował nie tylko do seminariów polskich, lecz i na Łotwę.

Jak bardzo był potrzebny „Ceremoniał Parafialny“ świadczy jego siódme wydanie w 1931 r. i nakład kilkunastu tysięcy od początku wydania. Autor stale go poprawiał, ulepszał i do nowych rozporządzeń przystosowywał.

W pierwszym wydaniu Ceremoniału w słowie wstępnym pisał autor, że „co parafia inaczej ogólne reguły obrzędowe stosowane są w poszczególnych punktach“, stąd „urabiają się nowe zwyczaje nieraz najzupełniej niezgodne z prawami Kościoła, z duchem liturgii i jej symbolizmem“.

By temu zaradzić i o tym ogół duchowieństwa przekonać, po wydaniu Ceremoniału rozpoczął gruntowne wydawnictwo

¹⁾ Na 68 str. wspomnianego zbioru pt. *Leges Dioecesis* z 1906 r. aż 11 str. poświęcono kultowi liturgicznemu. Cały rozdział opracował Ks. Nowowiejski, by zasady Ceremoniału stały się obowiązujące w diecezji płockiej. Zarządził też biskup Wnukowski: „W celu ujednostajnienia ceremonii w obrzędach kościelnych we Mszy św., sakramentach i sakramentaliach, odnawiamy zalecane ś. p. Bba Nowodworskiego z 22. IX. 1894 r. N 2162 według którego podręcznikiem obrzędowym w diecezji płockiej jest dwutomowy „Ceremoniał Parafialny“ Ks. A. N.“.

liturgiczne pt. „Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego“. Tom 1-szy o 1322 str. z 659 ilustracjami wychodził zeszytami w latach 1893—1898. Warszawa. Tom. 2-gi o 672, str. z 250 ilustr. w 1902 r. Obydwa w Warszawie u Czerwińskiego. 3-ci tom o 515 str. w Płocku 1905 r. Wszystkie trzy tomy o środkach rozwinięcia kultu. Tom. 4-ty o 1163 str. w 1817 r.; w Płocku o Oficjum brewiarzowym, w 1922 r. „Msza w okresie przed-niejskim“. Lwów, Bibl. Relig., str. 120,

Już podczas okupacji niemieckiej we wrześniu 1939 r. drukuje 5-ty i ostatni tom o Mszy św. o 1500 str. Po wydrukowaniu kilku arkuszy w drukarni Detrycha w Płocku okupant przerwał druk. Rękopis ocalał i jest w Bibliotece Seminarium Duchownego.

Dużo pracy przez wiele lat wkładał autor w to obszerne dzieło liturgiczne. Pozostanie ono na zawsze dowodem jego zainteresowań i gruntownych studiów liturgicznych oraz świadectwem benedyktyńskiej pracowitości, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę szeroki wachlarz jego zainteresowań naukowych i pasterskich oraz obowiązki biskupa, które gorliwie pełnił.

Liturgista z zamiłowania nie poprzestał na pracach naukowych z zakresu liturgii. Chciał ją spopularyzować i dotrzeć do młodzieży, dostarczyć jej dobry modlitewnik, praktyczną książkę do nabożeństwa, zawierającą modlitwy liturgiczne, nauczyć uczestnictwa we Mszy św. Wydaje tedy w r. 1911 książeczkę pt. „Z Jezusem“, która rozeszła się w kilkudziesięciu tysiącach egzemplarzy. W 1931 r. było już siódme wydanie o 350 str. 8-o mai. Nie tylko powtarzał jej wydania, lecz i w dużym nakładzie aż w trzech wydaniach wydrukował część tej książeczki, zawierającą tylko Mszę św. pt. „Synaxis“. Miał na myśli przede wszystkim ministrantów, by uczestniczyli we Mszy św., znali dobrze ministranturę i dawali prawidłowe odpowiedzi celebransowi.

Od 1891 r. tj. odkąd ks. Nowodworski został biskupem płockim ks. Nowowiejski stał się stałym współpracownikiem redagowanej przez biskupa Encyklopedii Kościelnej. Umieścił w niej kilkadziesiąt artykułów, rozpraw na tematy liturgiczne i hagiograficzne. Poza tym pisał pod pseudonimem ks. A. N.,

Hospes, jn, ni, Zdrój w czasopismach: Przegląd Katolicki, Wiadomości Pasterskie, Miesięcznik Pasterski Płocki, Ateneum Kapłańskie, Przegląd Teologiczny itd.

Na wniosek Episkopatu pod auspicjami arcybiskupa ks. prałata Michalak prof. liturgiki opracowuje Rytuał dla Polski zatwierdzony przez Stolicę Apostolską dnia 14 grudnia 1927 r. pt. „Rituale Romanum Ecclesiis Poloniae accomodatum“.

Wymieniłem tylko prace z zakresu liturgii, pomijając inne, a jest ich wiele.

Nic tedy dziwnego, że Uniwersytet Warszawski, oceniając bogaty dorobek naukowy autora, na wniosek Wydziału Teologicznego nadał arcybiskupowi tytuł doktora teologii honoris causa ¹⁾.

Miłośnik liturgii nawet podczas internowania w r. 1940 w Słupnie 12 klm od Płocka, korzysta z części ocalonej bogatej biblioteki liturgicznej i czyta dzieła liturgiczne. A gdy w styczniu 1941 r. na dwa miesiące przed wywiezieniem ze Słupna do obozu w Działdowie przywozłem do aprobaty opracowane przez ks. prałata Michalaka na prośbę Pustet'a dla mszału „Missae propriae Dioecesium Poloniae“, arcybiskup własnoręcznie utrwalił na tym dokumencie miejsce swego internowania, napisał bowiem: „Approbatio. Concordat cum originalibus approbatis. Słupno-Plociae, die 8 januarii 1941 an. L. s. Antonius Julianus Nowowiejski Archppus tit. Silyen. Eppus Plocen. (cfr wydanie mszału Pusteta z Proprium Poloniae z dnia 5 lutego 1941 r.).

Senior Episkopatu Polskiego ²⁾ starzec prawie 84 letni trwał na swym biskupim posterunku do końca. Internowany przez

¹⁾ „Virum illustrissimum Antonium Julianum Nowowiejski, Archiepiscopum Silvensensem, Episcopum Plocensem, liturgiae christianae ac Theologiae Pastoralis insignem investigatorem, clero Polonorum litterarum scientiarumque amore exemplum nobile, de doctrina ecclesiastica optime meritum, honoris causa doctorem theologiae sellemniter pronuntiavimus“.

²⁾ Ur. 11 lutego 1858 r., wyświęcony na kapłana 10. VII. 1881 r konsek. na biskupa płockiego 6 grudnia 1908 r., umarł w obozie w Działdowie 20 czerwca 1941 r. Ciało prawdopodobnie spalano.

rok w Słupnie, wywieziony w nocy 7 marca 1941 r. do obozu śmierci w Działdowie, umarł 20 czerwca 1941 r.

Pomnik będzie go przypominał przede wszystkim duchowieństwu diecezji płockiej, które wszędzie widzi ślady jego gorliwej i wszechstronnej działalności naukowej i pasterskiej.

Ujął nas wszystkich obecny nasz pasterz, gdy przy ingresie swym w dniu 30 maja 1946 r. powiedział o swoim poprzedniku: „Zatrzymuję się ze czcią głęboką i zadumieniem nad osobą ostatniego Waszego pasterza, a wielkiego mego poprzednika, ś. p. arcybiskupa - męczennika Antoniego Juliana Nowowiejskiego. Zwracam myśl hołdu i uwielbienia do jego wzniosłej postaci, postaci prawdziwego Dobrego Pasterza, który żył i umarł podług wzoru swego Mistrza najlepszego Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa.

Przez 33 lata szedł on jako przewodnik przed swym ludem, jako pochodnia wiary, nie przygasająca nigdy, owszem rozświetlająca drogi życia, — szedł jako pochodnia poświęcenia i miłości, i przypieczętował umęczoną swą śmiercią: „albowiem nie masz większej miłości, jak aby kto położył duszę swoją za przyjaciół swoich“ (Jan 15, 13). Dodał on swą śmiercią męczeńską blasku i chwały dostojnej i czcigodnej diecezji, zrosił ją krwią serdeczną, by z niej powstał posiew dobra wiary dla następnych pokoleń“.

Płock

Ks. WACŁAW JEZUSEK

POLSKIE PRZEKŁADY MSZAŁU RZYMSKIEGO

Pierwotną liturgię rzymską odprawiano w języku łacińskim. I było to całkiem zrozumiałe, bo wszyscy tym językiem mówili. Potem jednak, gdy granica zasięgu chrześcijaństwa przesuwana się powoli dalej na północ, sprawa rozumienia liturgii staje się coraz bardziej kłopotliwa. W jakim języku odprawiać oficjalne nabożeństwo? Względ na jedność Kościoła spowodował, że pozostano przy języku łacińskim i stanowiska tego broniono przed różnymi, nieraz bardzo natarczywymi i zapalczywymi atakami. Godzono się jednak na tłumaczenie tekstów mszalnych, byle nie posługiwano się nimi w liturgii oficjalnej. Za granicą pierwszym, jaki dzisiaj znamy, drukowanym mszałem w języku narodowym, jest *Missal*

oder Messbuch über das ganz Jahr (Monachium 1526). Najstarszy zaś znany nam Mszał rękopiśmienny powstał również w języku niemieckim w r. 1400. Jest to „*Missale volgare*“, znajdujący się obecnie w Erfurcie.

U nas nie ma tak wczesnych zabytków tego rodzaju. Nie znaczy to jednak bynajmniej, by w Polsce nie rozumiano doniosłości tego zagadnienia. Synody polskie jeszcze przed XV w. ze szczególnym naciskiem podkreślają konieczność objaśniania ludowi w języku ojczystym tajemnic liturgii mszalnej¹⁾. Takie tłumaczenie jednak nie zawsze mogło wystarczać, a trzeba było dać jakąś wspólną formę modlitewną dla wszystkich: stąd wywodzą się nasze pieśni ludowe²⁾. Ponieważ jednak nie jest to modlitwa oficjalna, teksty nie zawsze stoją na odpowiednim poziomie (choć najstarsze pieśni jeszcze dziś należą do najlepszych), trzeba się więc było starać o przyswojenie językowi polskiemu tekstów liturgicznych. Z tego to właśnie dążenia wywodzą się pierwsze przekłady tak stałych, jak i zmiennych części Mszy św.

I

Pierwszy polski pomnik literacki, zawierający tekst mszalny, pochodzi najprawdopodobniej z r. 1422. Taką datę nosi bowiem tzw. rękopis lwowski, zatytułowany: *de sacrificio missae*. Tytuł ten nie określa dokładnie właściwego charakteru zabytku, ponieważ jest to po prostu przekład kanonu mszalnego, bez żadnych objaśnień. Stosunkowo dość dużo latynizmów, a brak cech, znamionujących inne języki; wskazywałoby to na fakt, że tłumaczenia dokonano bezpośrednio z języka łacińskiego. Kiedy jednak tłumacz żył, tego się nie da dokładnie określić. Nie wiadomo bowiem, czy opisywany zabytek nie jest odpisem jakiegoś starszego przekładu. Właściwości jednak językowe nie pozwalają granicy powstania tego tłumaczenia przesunąć na wiek XVI³⁾.

Odpisem poprzedniego jest tzw. *explicatio canonis*. Według przypuszczeń Maciejowskiego pochodzi on z lat 1417—1422, tak bowiem wynikałoby z porównania imion papieża, króla i biskupa,

¹⁾ Por. Chodyński St. ks., *Msza w Polsce*, Encyklopedia kościelna ks. M. Nowodworskiego, Warszawa 1883, t. 15, s. 242.

²⁾ Chociaż jeszcze ks. Stanisław Zaborowski w dziele pt. *Ordo misse* wydanym w Krakowie w r. 1512 uważa, że nie wypada, by lud w czasie Mszy św. odmawiał modlitwy nie-mszalne. Kto języka łacińskiego nie rozumie, powinien według niego uważać na to, co się dzieje przy ołtarzu i łączyć się przynajmniej myślą z kapłanem. Zob. Enc. kośc. ks. Nowodworskiego, 15, 242.

³⁾ Maciejowski W. A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, Warszawa 1851, I, 328.

podanych w tym kanonie (przy czym przepisywacz imiona te niestety poprzesztawiał).

Trzeci zabytek, będący również odpisem przekładu zasadniczego, należy odnieść do lat 1447—1450. Kanon bowiem wymienia imiona papieża Mikołaja (Mikołaj V, 1447—1455), króla Ka... (Kazimierz Jagiellończyk 1445—1492) i biskupa Mikołaja (Lasocki, biskup kujawski, † 1450⁴).

Tłumaczenie jest dość ciężkie, chociaż pod względem teologicznym poprawne, a co ważniejsze, w zasadzie jasne i zrozumiałe. Ma ono wielkie znaczenie jako świadectwo tego, że już wtedy rozumiano konieczność udostępnienia głębi i piękna zawartego w liturgii. Znaczniejszą jednak doniosłość ma dla filologii polskiej, jako zabytek dość dawny, pokazujący nam, w jaki sposób kształtował się nasz ojczysty język.

II

Na właściwe atoli zajęcie się liturgią mszalną trzeba było dość długo czekać. Być może, że początków świetnego rozwoju liturgii w dzisiejszych czasach moglibyśmy szukać w w. XVI, gdyby nie nadzwyczajne warunki, jakie wtedy zaistniały wskutek wszystkich nowinek religijnych. Z jednej strony na przeszkodzie stało spływanie świadomości katolickiej, co siłą rzeczy musiało za sobą pociągnąć trudności w odczuciu i zrozumieniu niezmiernie głębokich tajemnic zawartych w ofierze Nowego Przymierza i w towarzyszących jej obrzędach; z drugiej zaś strony dążność do decentralizacji Kościoła, objawiająca się m. in. we wprowadzeniu do liturgii oficjalnej języków narodowych, i obawa przed zbezczeszczeniem świętych tajemnic — oto powody, które spowodowały pewnego rodzaju „sztywność“ liturgii i jej niezrozumienie wśród szerokich rzesz. Dość długi czas trwała o to walka; wspomnę tu choćby takie nazwiska, jak kard. Hozjusza, ks. St. Herberta, B. Ochina, K. Krańskiego i i.

Później, już w połowie XVII w., widać pewną dążność do nawiązania znów kontaktu z liturgią. Są nawet próby popularnego tłumaczenia obrzędów mszalnych (wierszem!)⁵, szukanie właściwej drogi wyjścia z trudnej sytuacji, dorównywanie do poziomu kultury religijnej innych narodów, i wreszcie — pod koniec XVIII w. — powstaje rzecz dobra.

W r. 1786 ukazała się w Warszawie książka pt. „*Słuchanie Mszy Nabożne Duchem i Obrządkiem Kościoła Ufundowanego od tego,*

⁴) Tamże, I, 330.

⁵) Tajemnice Mszy Świętej, na trzy części rozdzielone. A naprzód wiersze o ubiorze kapłańskim. Napisane 1645.

który tę offiarę ustanowił, y sam iest pierwszym offiarującym y offiarą. To iest: Chrystusa Jezusa Boga i Człowieka. W Warszawie R. 1786 w Drukarni Nadwornej J. K. Mci i PP. Kommissy Edukacyi Narodowej“ (16, 5×9, 5, s. 179). W roku następnym (a nie tym samym, wbrew dacie umieszczonej na karcie tytułowej), pojawiło się dopełnienie tego dzieła pt. „Tydzień Wielki albo Nabożeństwo Wielko-tygodniowe Według obrządku Kościoła Świętego. W Warszawie R. 1786 w Drukarni Nadwornej J. K. Mci i PP. Kommissy Edukacyi Narodowej“ (16, 5×9, 5, s. 204). Obie części opracowano zwykle razem z tłumaczeniem dziełka ks. Bourdaloue „O intencyi“⁶⁾. Zwiedziony tym Estreicher przypuszcza nawet, że całe dzieło zostało przetłumaczone właśnie z Bourdaloue⁷⁾. Mija się to jednak z prawdą, chociaż zdaje się być oparte na słowach cenzury ks. Dziewanowskiego, który mówi, że chodzi tu o przekład. Owszem, przekład, ale z łaciny.

Nazwiska tłumacza nie da się ustalić, nie ma bowiem nigdzie żadnego w tym względzie śladu. Pewne jest tylko, że musiał mieć doskonałe wykształcenie i dobrze rozumiał ducha liturgii. Należał też przypuszczalnie do bliskiego towarzystwa ks. J. Dziewanowskiego, który był zamiłowanym liturgistą (w Wielkim Tygodniu odprawiał np. dokładnie wszystkie ceremonie dla kadetów, co specjalnie zaznacza Orgelbrand⁸⁾); pozostawił również po sobie rękopis pt. „Porządek nauk chrześcijańsko-katolickich i nabożeństw“.

Część I właściwego dzieła zaczyna się Mszą pierwszą na Boże Narodzenie; są tu teksty stałe i zmienne Mszy św. Potem idzie druga i trzecia Msza na Boże Narodzenie, Msze: na Nowy Rok, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zielone Świątki, Trójcę św., Boże Ciało i o Męce Pańskiej (na wtorek po niedzieli Mięsopestnej). Potem następują Msze o Matce Boskiej (Rorate, Vultum tuum, Salve), a za nimi Msza żałobna (Requiem) i Orationes diversae „pro defunctis, do których dołączono jeszcze modlitwy na święta Apostołów, św. Szczepana, oraz kolekty, sekrety i pokomunie de Comuni sanctorum. Na tym kończy się część rzymsko-katolicka, a zaczyna się „Msza grecka y słowieńska“.

Widać więc, że są to formularze mszalne na większe uroczystości w roku, podane w tym celu, by święto i jego myśl przewodnia lepiej utkwiły w myśli i życiu wiernych. Tłumaczenie tekstów liturgicznych jest dobre, dokładne, i — dla ówczesnego czytelnika — pod względem stylu zupełnie zadowolające. Zaznacza

⁶⁾ Tak przynajmniej ma się rzecz, jeśli chodzi o egzemplarze z Biblioteki Jagiellońskiej, Biblioteki im. Czartoryskich, i ten, który znajduje się w moim posiadaniu.

⁷⁾ Estreicher. Bibliografia polska, 28, 274.

⁸⁾ Orgelbrand, Encyklopedia powszechna, Warszawa 1861, t. 7, 926.

się w nim tendencja do mniej więcej dosłownego, ale bynajmniej nie niewolniczego przekładania. Dla porównania podaje np. modlitwę po *Pax Domini*: „*To zmieszanie y poświęcenie ciała, y Krwie Pana naszego Jezusa Chrystusa niech nam przyjmującym będzie na żywot wieczny*“ (s. 35). Ciekawe jest także np. *Ite missa est*, co po polsku ma znaczyć: „*Idźcie, już po służbie*“.

Układ jednak dziełka jest mniej szczęśliwy. W posługiwaniu się nim w kościele przeszkadzał na pewno fakt złączenia Ordo Missae z I Mszą na Boże Narodzenie. Objasnienia są w zasadzie wystarczające, chociaż nie zawsze zbyt jasne (np. na zakończenie Mszy odpowiada się Bogu dzięki, albo Amen, ale nie podano, że będzie w tym drugim wypadku chodziło o Msze żałobne). Korekta jest nieco mniej starannie przeprowadzona. Z opuszczeń zauważyłem np. w kanonie brak „*et in ipso*“ (przed *Pater noster*).

Część II obejmuje ceremonie wielkotygodniowe, odprawiane przed południem. Jest to dosłowny przekład Mszału, z niezmiennym układem. Dodano jedynie Ordo Missae, i tak jak w pierwszej części, złączono je również z formularzem modlitw zmiennych, tym razem na niedzielę Kwietnią (Palmową). Tekst polski w Ordo taki sam, jak w cz. I.

III

Pomnikowym jednak wydarzeniem stało się dopiero wydanie dzieła pt. „*Roczne nabożeństwo według obrządku świętego rzymsko-katolickiego Kościoła etc.*“, Berlin 1844—1845 (18×13, s. 318 + XXXVIII, 476 + XL, 461, + XL, 316 + XL). Autorem jego, jak słusznie wywodzi ks. Józef Grochocki⁹⁾, był ksiądz Szymon Kozłowski, kanonik katedralny wileński, późniejszy arcybiskup-metropolita łucko-żytomierski.

Mszał ten, zawierający obok tłumaczenia polskiego również tekst łaciński, a drukowany w Berlinie u Edwarda Haenela nakładem B. Behra, składa się z czterech tomów. Część I obejmuje Msze w okresie od Adwentu do Wielkanocy, ale z wyłączeniem nabożeństw wielkotygodniowych (podano jednak Msze na niedzielę Palmową i Wielki Czwartek). Po Przedmowie i kalendarzu świąt ruchomych i nieruchomych następuje Ordo Missae, po którym umieszczone są prefacje. Potem idą Msze na niedziele i święta obowiązujące w tym okresie. Na końcu każdego formularza mszalnego podaje autor krótkie uwagi natury ascetyczno-homiletycznej, odnoszące się do lekcji i ewangelii w danej Mszy. Umieszczone tu też są wszystkie hymny brewiarzowe na uroczystości w tym czasie przypadające.

⁹⁾ Artykuł w RBL 5 (1952), 359—364.

Część wtóra podaje Msze niedzielne i świąteczne na okres od Wielkanocy do Adwentu. Interesującym szczegółem jest podanie tutaj Ewangelii podczas procesji na dzień uroczystości Najświętszego Różańca oraz na Nowy Rok. Zaznaczyć też należy, że tom ten ma podwójne Imprimatur: najpierw pierwszej połowy tego tomu (datowane z dnia 2. X. 1843), a następnie drugiej (23. X. 1843).

W części III widzimy Msze na uroczystości popularnych świętych, oraz Msze wspólne, do których dołączono również formularze modłów mszalnych na suche dni. Tom kończą dołączone „do wykładu Mszy S. niektóre nader ważne prawdy“.

Część IV zawiera horae minores, kompletę, nieszpory na niedziele i święta Pańskie, Matki Boskiej i Świętych. Po nich umieszczone są różne modlitwy będące w powszechnym użyciu w Kościele. Następnie na przeszło 20 stronach podany jest wykład obrzędów Mszy św. (s. 239—262), za którym idą wiadomości historyczne o różnych uroczystościach i nabożeństwach kościelnych.

Dzieło to przynosi zaszczyt autorowi, stanowi bowiem pierwsze polskie, tak obszerne (prawie że kompletne) wydanie Mszału. Autor musiał się najpierw uporać z bądź co bądź trudnym kanonem (co mu się zresztą wcale udało, gdyż przekład jest jasny), a następnie musiał pokonać lapidarność stylu modlitw zmiennych; tu już miał trochę mniej szczęścia. Np. kolekta na niedzielę 23 po Zesłaniu Ducha św. tak wygląda w jego przekładzie: „*Prosimy Cię Panie, wyzwól lud twój z kajdan występków; iżbyśmy, będąc oswobodzeni z więzów grzechowych, na zawsze z twego miłosierdzia wolnymi byli*“. Czasem tłumaczenie przechodzi wprost w parafrazę, jak to ma miejsce przy Pokomunii na Przemienienie Pańskie: „*Dozwól, prosimy Cię, wszechmogący Boże, iżbyśmy najświętsze tajemnice Przemienienia Syna Twego należytem pojęciem, przez oczyszczenie duszy, zrozumieli, i skutków onych doszliśmy*“.

Teksty polskie Pisma św., a więc Lekcje, Ewangelie oraz Psalmi w niesporach i we Mszy zaczerpnął ks. Kozłowski z tłumaczenia ks. J. Wujka. Jeśli zaś idzie o hymny brewiarzowe, to żaden ze znanych mi ówczesnych przekładów nie odpowiada tekstowi podanemu w „*Nabożeństwie rocznym*“.

Dziwić może nieco, że ks. Kozłowski szukał wydawcy aż w Berlinie; miał przecież w Wilnie Zawadzkiego. Wyjaśnić to można jedynie tym, że księgarz wileński, z powodu znanej skąd inąd interesowności, nie chciał brać na się tego dosyć ryzykownego przedsięwzięcia. Tym tłumaczyłoby się też szukanie poparcia tego wydawnictwa u biskupa-ordynariusza chełmińskiego ks. A. Sedłaga, u Prymasa ks. Leona Przyłuskiego i u delegata biskupa wrocławskiego — ks. Brinkmanna.

Nie wytłumaczoną jedynie pozostaje jedna sprawa. Dlaczego „*Roczne nabożeństwo*“ ukazało się na 15 lat przed „*Wielkim i Świętym Tygodniem*“, a nie mniej więcej w tym samym czasie? Przecież wskutek tego Mszał nie był kompletny. Niewątpliwie „*Tydzień*“ był przygotowany do druku już w 1843 r., bo pod koniec I tomu widnieje uwaga: „*Wszystko co się tycze Nabożeństwa w ostatnim tygodniu W. Postu, znaleźć można w osobnej książce: Wielki i Święty Tydzień*“. Powodu tego faktu nie zdołałem dociec.

IV

W r. 1858 dopiero wydał ks. Szymon Kozłowski w Wilnie „*Wielki i Święty Tydzień czyli Nabożeństwo Wielkiego Tygodnia w językach łacińskim i polskim według Mszału i Breviarza rzymsko-katolickiego Kościoła*“. Było to bardzo pożyteczne przedsięwzięcie, gdyż książka ta zastępowała Mszał, brewiarz i w pewnym sensie nawet rytuał. Podano w niej wszystkie oficjalne modlitwy, jakie Kościół zwykł odmawiać od Niedzieli Palmowej do Poniedziałku Wielkanocnego. Wydawnictwo to było tym cenniejsze, że zawierało odnośne modlitwy w języku łacińskim, z dobrym przekładem na język polski. Hymny podano w przekładzie ks. I. Hołowińskiego, ustępy z Pisma św. przytoczono według ks. J. Wujka; inne modlitwy tłumaczył sam autor. Bardzo dobre są objaśnienia wstępne o nabożeństwie kościelnym w ogóle i o nabożeństwie wielkotygodniowym. Dzieło wydane zostało starannie i sumiennie, a co ważniejsze, zaspokoiło choć w części zapotrzebowanie na tego rodzaju publikacje. O przydatności dzieła świadczy fakt, że było ono często potem wydawane ¹⁰⁾. Z niewiadomych przyczyn zostało wydane zupełnie oddzielnie od „*Rocznego nabożeństwa*“, chociaż stanowi właściwie piątą jego część.

V

Drugim z kolei prawie pełnym Mszałem w języku polskim był „*Mszalik polski*“, wydany przez Księży Misjonarzy w Warszawie u św. Krzyża w r. 1858 (15×9, s. XII+864).

Nie wiadomo, kto jest autorem tego dzieła, i czy opracował go jeden autor, czy też nad wydaniem pracował zespół redakcyjny. Pewne poszlaki jednak zdają się wskazywać na nazwisko ks. A. Dorobisa, wizytatora Księży Misjonarzy. W przyjęciu takiego stanowiska przeszkadza wszakże fakt, że właśnie ks. Dorobis podpisany jest jako urzędowy cenzor kościelny tego dzieła.

¹⁰⁾ Ostatnie, siódme wydanie. ukazało się w Wilnie, w r. 1908 u J. Zawadzkiego.

Modlitewnik ten zawiera na początku różne modlitwy (w tym 8 litanii, z których tylko trzy oficjalnie zatwierdzone!), potem idzie kanon, prefacje, proprium de tempore, 13 Mszy o Matce Boskiej, Msze na uroczystości świętych (w tym dziele podano również Msze na Suche Dni i żałobne), oraz kilka Mszy wotywnych, po których następują nieszpory niedzielne i świąteczne. Na końcu dzieła znajduje się 6 pieśni.

Jest to mszalik polski; tekstu łacińskiego nie zawiera wcale. Pod względem językowym ujemną jego cechą jest zbyt niewolnicze wiązanie się z podstawowym sensem łacińskiego słowa (np. *Sequentia*, ma znaczyć po polsku to samo co *Następność*), względnie nawet po prostu spolszczenie jego łacińskiej formy. Jest to zresztą cechą również i omawianego wyżej „*Rocznego nabożeństwa*“, z którym „*Mszalik polski*“ jest pod względem tekstu blisko spokrewniony. Ta dosłowność razi dość często, żeby wspomnieć choćby „*przodkujący krzyż*“ z procesji wielkopiątkowej. Poszczególne miejsca z Pisma św., zachodzące we Mszach, podano według tłumaczenia ks. Wujka, chociaż przeprowadzono pewne modyfikacje konieczne. Niektóre sekwencje przytoczono według tłumaczenia ks. Stanisława Grochowskiego. Krótkie a treściwe wyjaśnienia ceremonii mszalnych pochodzą z „*Wykładu obrzędów*“ ks. P. Rzymskiego CM., 3 wyd. Warszawa 1857¹¹⁾.

Poza tym, jako pierwsza tego rodzaju publikacja (format podręczny, papier dobry, druk wyraźny — acz korekta nie jest zadawalająca — stosunkowo niska cena [10 zł]), modlitewnik ten spełnił doskonale swe zadanie, umożliwiając wielu ludziom uczestniczenie we Mszy św. Zaznaczyć również wypada, że Mszalik ten wydano głównie z myślą dostarczenia Siostrzom Miłosierdzia liturgicznego modlitewnika.

VI

W r. 1890¹²⁾ w Żytomierzu z drukarni W. D. Morgulisa wyszło „*Nabożeństwo kościelne na dni niedzielne i świąteczne całego roku w przekładzie polskim obok z tekstem łacińskim*“ (18×12, 274). Wydawcą był ks. Szymon Kozłowski, autor omawianego wyżej

¹¹⁾ Włodarz E., Z dziejów przekładu Mszału na język polski, Meteor, dwumiesięcznik kleryków Księży Misjonarzy, 30 (1938), 90—91.

¹²⁾ W międzyczasie ujrzały światło dzienne również następujące Mszałki: Nowackiego Mszalik polski (Kraków 1871, nowe wydanie); Mszał rzymski dla użytku wiernych obejmujący całoroczne nabożeństwo poranne, przekład z łacińskiego, w Krakowie w drukarni L. Paszkowskiego pod zarządcm J. Łakocińskiego, 1874; Całoroczne Nabożeństwo dla użytku wiernych wyjęte z Mszału Rzymskiego, Kraków, w księgarni S. A. Krzyżanowskiego, 1876.

„Rocznego nabożeństwa“. Nie jest to wszelako bynajmniej przedruk „Rocznego nabożeństwa“, lecz zupełnie nowe i oryginalne opracowanie. Tylko teksty skryptyrystyczne pozostały prawie że niezmiennione (brano je bowiem z przekładu Wujka), natomiast oracje podano w zupełnie nowym tłumaczeniu, polepszonym i udoskonalonym. Kanonu wszakże nie podano w dosłownym przekładzie, ale go sparafrazowano. Słowa Przejścia podano jedynie po łacinie.

Znaczną zaletą tego modlitewnika jest praktyczność. Staranie o ułatwienie korzystania z obrzędów kościelnych widać w nim prawie wszędzie; dążono do tego nawet kosztem poprawności liturgicznej. Chcąc np. dostarczyć formularzy mszalnych na wszystkie niedziele roku podano, że przez 4 niedziele Adwentu należy odmawiać Mszę *Ad te levavi*, podobnie na Wielki Post *Invocabit*, na niedzielę po Wielkanocy *Quasi modo geniti* itd. Cele były zbrojne, ale założenie to jest z gruntu fałszywe. Kosztem liturgii nie można i nie wolno oszczędzać miejsca w modlitewniku!

Nie wiem także, czy szczęśliwym pomysłem było zupełne pominięcie perykop ewangelicznych, z zaznaczeniem, że znaleźć je można w „Roku kościelnym“ (chodzi przypuszczalnie o wydaną pod tym tytułem książkę przez „Przegląd Katolicki“ w Warszawie w r. 1885). Było to przecież zmuszanie do niepotrzebnego zakupu drugiej książki o niezbyt niskiej cenie. Tym bardziej, że wszystkie Lekcje zostały podane, a są one przecież także we wspomnianym „Roku kościelnym“.

Zaznaczyć jednak wypada, że nie był to wyłącznie mszałik, ale także dobry podręcznik do innych modlitw, zastępował łącznie częściowo Rytuał. Podano tu najpowszechniejsze modlitwy, nieszpory, ceremonie przy procesjach oraz przy pogrzebach.

VII

Księża Misjonarze wydali w Krakowie w r. 1893 inny jeszcze mszał, zawierający tym razem także i tekst łaciński. Wydawcą był ks. Jan Dihm CM. Modlitewnik ten nosi tytuł: „Nabożeństwo kościelne na wszystkie uroczystości, niedziele i dni całego roku“ (17×11, XII + 984). Jest to mszał kompletny, w zewnętrznym wyglądzie zgrabny i podręczny.

Na wstępie podany jest kalendarz mszalny na cały rok. Potem następują modlitwy poranne, wieczorne, 7 psalmów pokutnych, litania do Wszystkich Świętych, *Te Deum*, poczem zaczyna się *Ordo Missae*; następnie idą Nieszpory i Komplet, po której umieszczono formularze mszalne i nieszpory *de communi* (s. 97—177), *proprium de tempore* (178—685), *proprium de Sanctis* (690—946). Ponadto dodatek zawiera dwie msze żałobne, Mszę *Ro-rate* i Mszę o błg. Janie G. Perboyre.

Druk książki jest jasny, wyraźny, układ przejrzysty. Cały modlitewnik drukowany jest *petitem*, wyjąwszy tylko *Ordo missae*. Pewne zastrzeżenia budzi jednak niezbyt sumiennie przeprowadzona korekta, szczególnie w części łacińskiej. Zdarzają się również gdzieniegdzie opuszczenia słów, nawet w kanonie. Przeczeń wszakże poważniejszych, całych zdań, nie zauważyłem. Znacznym brakiem jest opuszczenie w wielu Mszach Introitu, Graduału i Komunii.

Przekład jest stanowczo zbyt dosłowny, tak że czasem zaciemnia to treść zdań i utrudnia ich zrozumienie. Chodzi tu przede wszystkim nie tyle o dosłowność czysto wyrazową, ale o transplantowanie żywcem składni łacińskiej na tekst polski. Przykładem niech będzie modlitwa za umarłych z kanonu: „*Tym duszom, Panie, i wszystkim w Chrystusie odpoczywającym, abys raczył dać miejsce ochłody, światłości i pokoju, błagamy ciebie*“. Nie należy jednak tego kłaść na karb ostatniego wydawcy, ale raczej źródła, z jakich czerpał. Wydawca Mszalika oparł się bowiem, jeśli chodzi o tekst polski, wyłącznie na pracach ks. S. Kozłowskiego. Za podstawę przyjął „*Nabożeństwo kościelne*“, a uzupełniał je „*Rocznym nabożeństwem*“, czasem także posługiwał się tekstami mszalików, wydanych w Krakowie w uprzednich latach.

Teksty, Pisma św. podano w lekko przez wydawcę wyretuszowanym tłumaczeniu ks. Wujka.

Z ciekawostek muszę zaznaczyć, że nie podano jeszcze po polsku słów *Przeistoczenia*.

Modlitewnik ten ma różne braki, to prawda, ale mimo wszystko stoi na wysokim poziomie i w stosunku do poprzednich osiągnięć oznacza duży postęp. Głównym jego atutem jest wyraźny druk, zgrabny format, oraz to, że obejmuje wszystkie msze roczne, a oprócz tego nawet i nieszpory.

Może nie od rzeczy będzie tutaj porównać, jakie formularze mszalne zawierają te trzy pokrewne Mszaliki („*Roczne nabożeństwo*“ z r. 1844—45; „*Nabożeństwo kościelne*“ z r. 1890 oraz „*Nabożeństwo kościelne*“ z r. 1893). Weźmy np. pod uwagę początek okresu wielkanocnego:

1845	1890
Wielkanoc: <i>Resurrexi</i>	<i>Resurrexi</i>
Feria II: <i>Introduxit</i>	<i>Introduxit</i>
Feria III: <i>Aqua sapientiae</i>	—
Niedz. I: <i>Quasi modo genit</i>	<i>Quasi modo geniti</i>
S. Marek: —	<i>Protexisti me</i>
Niedz. II: <i>Misericordia Domini</i>	<i>In die illa</i>
Niedz. III: <i>Jubilate Deo</i>	<i>Adiutor</i>

1893

*Resurrexi
Introducti*

—
*Quasi modo geniti
Proteexisti me
Misericordia Domini
Adiutor*

VIII

Poprzedni mszałik¹³⁾ był jednak z powodu ceny nie dla wszystkich dostępny; szybko zresztą książkę rozsprzedano, a z nowym nakładem były trudności. Postarano się więc w kilkanaście lat później o nową publikację. Był to „*Mały Mszałik*“, tłumaczony przez panią H. D., a wydany w Krakowie w r. 1912.

Przekład polski w wielu miejscach kuleje i nie zawsze odznacza się odpowiednią jasnością. Występuje to jeszcze wyraziściej z tego powodu, że nie przeprowadzono starannie korekty, poopuszczano słowa, nieraz zdania całe nawet; wyrazy niektóre poprzekreślano, podano np. imiona takich świętych: *Sinusa, Kleba, Lunasza, Kuta* (ss. 25, 91, 279).

Poza tym dużą wadą jest zupełny brak jakichkolwiek objaśnień, czy to rubrycystycznych, czy też czysto liturgicznych. Ordo Missae bez żadnych tego rodzaju wskazówek staje się po prostu dla przeciętnego czytelnika zupełnie niezrozumiałym.

Wkradły się też błędy liturgiczne. Podano np. na s. 23, że prefację De SS. Trinitate odmawia się w dni powszednie, uroczystości Apostołów i we Mszach żałobnych!¹⁴⁾

IX

Ze względu na popularność, jaką się cieszył, zasługuje na uwagę także „*Mszał rzymski w skróceniu wydany z rozporządzenia J. E. E. kard. Dalbora... przez ks. A. Zychlińskiego*“ — Poznań 1925 (13×7,5 s. 710). Następne wydania ukazały się w latach: 1928 (s. 710), 1931 (s. 728), 1933.

¹³⁾ Warto tu także wspomnieć o wydanym w r. 1909 w Warszawie „*Modlitewniku do użytku Sióstr Miłosierdzia*“ (16 × 10, s. 867). Podano w nim części niezmiennie Mszy św. oraz kilkanaście najbardziej przydatnych formularzy mszalnych (s. 206—284).

¹⁴⁾ Ponieważ nie mogłem dostać w żaden sposób do rąk tego mszaliaka opieram się tu prawie wyłącznie na uwagach ks. J. Winkowskiego, podanych w artykule pt. „*O nauczanie liturgii w szkole średniej*“, *Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy*, 1917, 8—9.

Jest to modlitewnik przeznaczony przede wszystkim dla młodzieży. Zawiera Ordo Missae, Proprium de tempore, Proprium Sanctorum i Commune Sanctorum (w wyjątkach), Msze za zmarłych. W dodatku pomieszczono modlitwy, litanie, nieszpory, hymny, oraz kilkanaście pieśni kościelnych. Teksty biblijne przytoczono w przekładach ks. W. Szczepańskiego, ks. A. Symona i ks. J. Wujka.

Kanon, Introit, Graduał, Offertorium i Komunię podano po polsku i po łacinie.

Tłumaczenie jest jasne i w zasadzie poprawne; specjalnych ekscesów przeciw sensowi nie zauważyłem. Szkoda tylko, że wprost do minimum ograniczono wszelkie wskazówki odnoszące się do ceremonii mszalnych.

Modlitewnik ten mimo stopniowego narastania różnych uzupełnień w kolejnych wydaniach zdołano utrzymać zawsze w formie zgrabnej i podręcznej.

X

Najbardziej popularny w założeniu swym był mszalik ks. Kazimierza Thullie'go. Nosił on tytuł: „*Życie chrześcijanina w obrzędach Kościoła. Modlitewnik liturgiczny, ułożył ks. K. T. przy współudziale Komisji M. W. R. i O. P.*“ (11,5×8,5, s. 668), a wydany został w Lwowie w r. 1925 przez Książnicę-Atlas¹⁵⁾.

Dzieło to na początku podaje pouczenie o publicznej, oficjalnej czci Boga, potem ma formularze Mszy na niedziele i uroczystości tak Pańskie jak i świętych. Dużą część modlitewnika zajmują modlitwy prywatne i krótkie pouczenia o tych modlitwach. Są tu poza tym umieszczone obrzędy przy udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów świętych i przy sprawowaniu sakramentaliów.

Największą objętościowo i najważniejszą częścią jest oczywiście tzw. Mszał niedzielny i świąteczny. Przekład oficjum mszalnego jest dobry, wszystkie trudności zostały mniej więcej szczęśliwie przezwyciężone, chociaż nie zawsze oddano z należytą siłą treść słowa łacińskiego. Zdanie np. „*ut ab omnibus tueamur adversis*“ — przetłumaczono: „*abyśmy pokonali wszystkie przeciwności*“, a „*multiplica super nos misericordiam tuam*“ ma według tłumacza oznaczać: „*niech spocznie na nas miłosierdzie*“. Są to jednak błędy nieistotne i mszalik ten z całym powodzeniem służył rzeszom wiernych.

Modlitewnik ten opracowywało grono liturgistów, mianowicie księży: Thullie, Wasilewski, Krupa, Góral, Sieja, Kornilowicz oraz p. Cybulski. W układzie i w objaśnieniach wzięto za wzór mszalik

¹⁵⁾ Por. *Mysterium Christi* 1 (1929), s. 31.

Schotta i Lefebure'a, ponadto posłużono się także liturgią ks. Jougana i „*Wielkim Tygodniem*“ ks. ks. Archutowskiego-Tomczaka.

Tekst biblijny zaczerpnięto z poprawionego i zmienionego przekładu ks. Wujka, jedynie urywki z Listów św. Pawła podano według tłumaczenia ks. Arcybpa Symona¹⁶⁾.

W r. 1928 ukazało się drugie wydanie tego modlitewnika, także wydane.

XI

Najważniejszym jednak bezsprzecznie dla liturgii wydarzeniem w okresie międzywojennym było przetłumaczenie Mszału O. G. Lefebure'a OSB. Dokonały tego SS. Niepokalanki, a pracę ich przejrzała ks. St. Świątlicki i ks. H. Nowacki. Tytuł: „*Mszał rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych opracował O. G. Lefebure*“, Lophem les Bruges 1931 (16×9, 5, s. 1934+80+26+64¹⁷⁾). Na początku wydrukowano trzy listy: ks. Prymasa A. Hłonda, o. G. Lefebure'a i kard. Charost. Potem następują uwagi zasadnicze o Mszy św., ogólne uwagi rubrycystyczne i kalendarz liturgiczny, który od Ordo Missae oddzielają jeszcze modlitwy poranne, wieczorne (liturgiczna kompleta), przygotowanie do Mszy św. i prefacje (dla czego na początku?). Po Ordo Missae następuje dziękczynienie po Mszy św., Nieszpory, Orationes diversae, Commune Sanctorum, Proprium de tempore, Proprium de Sanctis, Missae votivae, Officium defunctorum, Missae pro defunctis, rytuał i patronał polski. Potem przed Kyriale jest Msza żałobna w notacji współczesnej, nieszpory niedzielne i o Matce Boskiej. Kyriale zawiera 12 Mszy, 4 Credo i Te Deum.

Objaśnienia historyczne, liturgiczne i dogmatyczne są dość liczne i najzupełniej wystarczające. Nadto w Proprium de Sanctis podano krótkie życiorysy każdego świętego. Wkradło się do nich parę nieistotnych pomyłek; pewnych usterek można dopatrzeć się także w uwagach liturgicznych (np. Mszał każe w chwili Podniesienia mówić „*Pan mój i Bóg mój*“, a to właściwie trzeba pomyśleć). Błędem też wydaje się, przynajmniej w naszych, dzisiejszych stosunkach, zmienianie układu Mszału i to w sposób dość bezceremonialny.

Przekład, jak już wyżej zazaczyłem, jest dziełem SS. Niepokalank; wywiązały się one z zadania prawie całkiem dobrze; tłumaczenie jest wierne, ale nie dosłowne, i piękne, chociaż niejednokrotnie odczuwa się duży wpływ składni łacińskiej, np.

¹⁶⁾ Zob. recenzję ks. J. Urbana TJ w Przeglądzie powszechnym 165 (1925), s. 341—343.

¹⁷⁾ Por. Mańkowski P. arbp., Mszał łacińsko-polski, Mysterium Christi 3 (1931—1932), s. 356—363.

w kolektach. Fakt ten jednak, zdaje się, należy kłaść na karb specjalnie klasycznej budowy tych modlitw. Teksty Pisma św. czerpano z przekładu Wujka (Lekcje i Ewangelie), oraz z tłumaczenia ks. A. Symona (psalmy). Hymny, sekwencje i antyfony mariańskie w znacznej mierze przełożono białym wierszem, chociaż włączono tu też niektóre przekłady ks. T. Karyłowskiego.

Dodać tutaj ponadto trzeba, że Mszał drukowano w Belgii, a jednak mimo to korekta jest niezwykle staranna. Druk jest jedno-barwny; stosowano wszakże, o ile to było potrzebne, kursywę (czasem jednak nie wiadomo, dlaczego właśnie to zdanie, a nie inne zasłużyło na wyróżnienie go przez kursywę) i tłusty druk.

XII

Dość długo trzeba było czekać na wydanie Mszału rzymskiego opracowywanego przez ks. Gerarda Szmyda. Zapowiadał on swoją pracę już koło r. 1930, a wydał we Lwowie dopiero w r. 1935. Modlitewnik nosi tytuł: „*Mszał rzymski na niedziele i święta I i II klasy roku kościelnego w języku łacińskim i polskim*“ (14×9, s. XIV + 1374. Nakł. i Druk Tow. „*Biblioteka religijna*“). W samym jednak już tytule zawiera się pewna, acz zbawienna skąd inąd nieściskości, bo w mszaliu tym podano formularze mszalne również na ferie Wielkiego Postu i Suchych Dni. Jest to rzecz doniosłej wagi, że w ten sposób postąpiono, gdyż w tych Mszach chyba najlepiej uwydatnia się duch liturgii kościelnej; w nich też najbardziej unaocznia się związek czasów dzisiejszych z początkami chrześcijaństwa.

Mszalik zaczyna się od króciutkich uwag o Mszy, stacjach mszalnych i roku liturgicznym. Potem następuje kolejno: Ordo Missae, orationes diversae, Proprium de tempore, Commune BMV, Commune Sanctorum (tylko kolekty, sekrety i pokomunie), Proprium Sanctorum, potem osobno ważniejsze Msze i wspomnienia o świętych patronach polskich, Msze żałobne, parę koniecznych modlitw, wreszcie sakrament pokuty i małżeństwa (tutaj Msza za nowożeńców).

Wszystkie Msze zawierają tekst łacińsko-polski. Przekładu kolekt, sekret i pokomunii dokonał Autor. Widać w nich przede wszystkim staranie o jasność i ułatwienie zrozumienia tekstu, co jednak czasem przechodzi nawet w parafrazę (np. „*Deus qui fidelium mentes unius efficit voluntatis*“ — „*Boże, który sprawiasz, że wierni Twoi jedną czują się wolą i jedną duszą*“ — kolekta na 4 niedzielę po Wielkanocy); czasem nawet widać pewne kłopoty z właściwym zrozumieniem słów łacińskich („*expiendo nos tua gratia dignos efficiant*“ = „*niech nas od grzechu uwolnią i tak*

niech nas godnymi Twej łaski uczynią“ (s. 825). Tłumacz czasem sobie ułatwia pracę, spolszczając tylko łacińskie słówko (misteria).

Polskie źródła innych tekstów są następujące: Teksty Pisma św. Starego Test. zaczerpnięto z Biblii Wujkowej w wydaniu ks. S. Kozłowskiego, psalmy jednak podano według tłumaczenia ks. A. Symona. Teksty nowotestamentalne podano również w przekładzie ks. J. Wujka, w wydaniu ks. A. Szlagowskiego, oraz w przekładzie ks. A. Symona, jeśli idzie o Listy św. Pawła. Hymny i psalmy przełożył ks. T. Karyłowski TJ.

Dobre objaśnienia i wskazówki liturgiczne, umieszczane przed każdym formularzem Mszy, oparto na publikacjach Schotta, Bomma, Coronti'ego i Parscha.

Pod względem zewnętrznego wyglądu mszalik ten przedstawia się zupełnie zadowalająco. Utrzymanie w granicach zgrabnego formatu całego modlitewnika, mimo obfitości materiału, jest bardzo cenną zaletą. Papier cienki, druk zupełnie wyraźny i miły dla oka.

XIII

W tymże samym, 1935, roku ukazał się jeszcze inny polski mszalik. Autorem jego był ks. Kordel. Ks. Michał Kordel zaznaczył się w naszym życiu liturgicznym jako „*spiritus movens*“. Wszystkie swe, słabe zresztą, siły poświęcił rozpowszechnianiu liturgii. W r. 1829 zaczął wydawać doskonale przez się redagowane liturgiczne czasopismo „*Mysterium Christi*“, w którym propagował wśród czytelników żywe branie udziału we Mszy św., jako oficjalnej modlitwie Kościoła. Rozumiejąc jednak wszystkie niewygodności, płynące z braku należytego obycia się wiernych z Mszałem, oraz z braku odpowiedniego rozumienia języka łacińskiego, postarał się w r. 1930 o wydawanie tygodnika z tekstami mszalnymi na każdą niedzielę i święta obowiązujące. Wydawnictwu temu nadał tytuł, niezbyt zresztą fortunny — „*Służba Boża*“. Rzecz była dobrze pomyślana, gdyż na każdą niedzielę podany był cały formularz Mszy, a więc części stałe i zmienne w odpowiedniej kolejności. Dużym jednak szkopułem była konieczność corocznego wydawania tych tekstów mszalnych, oraz pewna prowizoryczność. Chcąc temu zaradzić, wydał ks. Kordel w r. 1935 „*Mszał niedzielny i świąteczny*“ (14,5 × 10, s. 640). Mszał ten stanowi właściwie udoskonalenie wydania „*Służby Bożej*“¹⁸⁾.

Dzieło swe rozpoczyna ks. Kordel wskazówkami ogólnymi natury historycznej i rubrycystycznej. A więc najpierw podaje sposób posługiwania się Mszalikiem, następnie mówi o częściach

¹⁸⁾ Por. recenzję przez Dra F. M., w *Mysterium Christi* 6 (1934—35), 152—154.

Mszy św., przedstawia dzieje Mszy św., daje podział roku kościelnego. Potem umieszcza Ordo Missae, przed którym na samym początku umieścił Asperges i Vidi Aquam. Ordo podane jest zasadniczo tylko po polsku. Wyjątek stanowią te części, które można recytować na przemian z kapłanem — tekst jest wtedy również w języku łacińskim. Dobrą innowacją jest numerowanie wszystkich części zmiennych, co ogromnie ułatwia ludziom, nie wtajemniczonym w arkana rubryk, odnalezienie właściwego tekstu mszalnego w odnośnym miejscu. Oprócz tego doskonale są objaśnienia ceremonii, oparte na mszaliku Schotta. Również i uwagi poprzedzające Mszę na każdą niedzielę czy święto, tzw. myśli przewodnie danej uroczystości, są zwięzłe, jasne i wyczerpujące.

Tłumaczenie Ordo jest w zasadzie poprawne, ale niestety czasem specjalną przejrzystością się nie odznacza. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że przekład jest zły, niemniej jednak faktem jest, że jest miejscami wadliwy. Dosłowne np. tłumaczenie może dać efekty niezbyt zamierzone (przykład: „*Ciało Twe Panie, które spożyłem, i Krew, którą wypilem, niech przylgnie do wnętrznosci moich!*“). Błąd ten występuje zresztą we wszystkich prawie mszalikach, ale ks. Kordela stać było na poprawienie go. Również i w częściach zmiennych nie zawsze przekład jest poprawny (Graduał z Niepokalanego Początku: „*Błogostawionaś Ty, Marjo Panno, od Pana Boga Najwyższego, nad wszystkie niewiasty ziemi*“).

Po zwyczajnym Ordo Missae podaje jeszcze autor „*Porządek Mszy św. skrócony*“. Jest to przekład niektórych tylko modlitw mszalnych, a skrótu dokonano w tym celu, by w międzyczasie można było wykonać również i śpiew liturgiczny.

Teraz następują Msze właściwe okresom liturgicznym, po nich Msze o świętych własne, następnie Msze wspólne o świętych, wszystkie Msze żałobne i modlitwy w różnych potrzebach. Na tym kończą się właściwe modlitwy liturgiczne Kościoła, a po nich idą zwyczajowe formuły modlitewne.

Warto tu także przytoczyć źródła, skąd autor czerpał materiały do swego dzieła. Osobistym wkładem autora jest tłumaczenie kolekt, sekret i pokonunii, oraz objaśnienia. Psalmi tłumaczył ks. A. Symon, ewangelie podano w tłumaczeniu ks. Wujka opracowanym przez o. Rostworowskiego, lekcje i ustępy ze Starego Testamentu przytoczono również według przekładu Wujka, ale w wydaniu poznańskim; lekcje zaś z Nowego Testamentu dano z ks. A. Symona. Sekwencje tłumaczyli ks. T. Karyłowski i p. Leopold Staff. W układzie autor wzorował się na: Svete Maše, wydawcą której jest Vital Vodušek.

Wydanie drugie tego mszalika ukazało się na półkach księgarskich w r. 1936. Mimo napisu na karcie tytułowej, że jest to

„wydanie drugie poprawione“, dokonano w nim bardzo nielicznych zmian, głównie dotyczących się strony technicznej. Ważniejszej zmiany dokonano jedynie w Dodatku; część nakładu ma bowiem dodatek z pieśniami polskimi (z osobną aprobatą ordynariatu katowickiego), druga zaś część zawiera Msze gregoriańskie, te same, co w omawianym niżej „*Mszale rzymskim*“ (14,5×10, s. 64+1008+238).

W tym samym roku wydany został „*Mszał rzymski w polskim przekładzie*“¹⁹⁾, opracowany również przez ks. Kordela. Jest to, ściśle mówiąc, tylko rozszerzone wydanie Mszału poprzedniego. Autor bowiem dołączył jedynie Proprium de Sanctis i Msze wotywny. Wstęp jest identyczny, uzupełniony tylko koniecznymi przy całym Mszale uwagami. Zmiany ważniejsze poczyniono jedynie przy pieśniach (podano ich tylko 9), poza tym jest tu 5 Mszy gregoriańskich. Nadto opuszczono „*Porządek Mszy św. skrócony*“ i Mszę „*Rorate*“ umieszczono po I niedzieli Adwentu.

XIV

W Belgii, prócz omówionego już Mszału benedyktyńskiego, wydrukowano także „*Mszał na niedziele i na główne święta roku kościelnego*“ (15,5×8,5, s. 442). (Drukarnia Stolicy Apostolskiej Brepols Turnhout). Wydano go w r. 1937. Nie jest mi znane nazwisko autora tego przekładu. Wiadomo tylko z uwagi umieszczonej na karcie tytułowej tego modlitewnika, że tłumaczenie „przejrzał“ ks. M. Kordel.

Układ jest następujący: najpierw umieszczone są uwagi wstępne i najpotrzebniejsze modlitwy oraz nabożeństwa (różaniec, droga krzyżowa), potem Ordo Missae, po którym z jakichś nieodgadzionych przyczyn zabłąkane tutaj znalazło się Te Deum; za nim następuje Proprium de tempore, Proprium Sanctorum (tylko w wyjątkach), Msze o Matce Boskiej, Msza ślubna, żałobne, nieszpory i hymny niedzielne, kompleta, wreszcie błogosławieństwo Przenajświętszym Sakramentem.

Pod względem zewnętrznym Mszałik przedstawia się bardzo korzystnie. Druk jest czysty, miły, żadna strona nie jest przeładowana tekstem. W Ordo Missae wprowadzono druk dwubarwny. Formę czcionek starannie dobrano. Dobrą rzeczą jest wprowadzenie w Ordo Missae linii marginalnej, oznaczającej ceremonie i teksty, dochodzące do zwyczajnej Mszy św. przy Mszach uroczystych, względnie żałobnych. Mniej natomiast dodatnio przedstawia się sprawa korekty. Np. na s. 83 jest mowa o „*Romunji kapłańkiej*“;

¹⁹⁾ Por. krótką notatkę recenzyjną S. M/arii/ R/enaty/, w *Mysterium Christi* 7 (1935—36), 298—299.

dość liczne są też przestawienia, opuszczenia i przekręcenia wyrazów. Również dosyć mętne są objaśnienia ceremonii.

W przekładzie najważniejszą wadą jest dosłowność, która często przeszkadza w zrozumieniu tekstu; szczególnie jaskrawo występuje to w częściach niezmiennych.

Poza tym Mszałik przedstawia się jako jeden z lepszych w naszym języku ogłoszonych modlitewników liturgicznych. Warto także dodać, że w celu umożliwienia wspólnej recytacji oficjalnych tekstów mszalnych w kościele, podano Introit, Graduał, Traktus, Offertorium i Communio tak po polsku, jak po łacinie.

Dla ścisłości dodać również należy, że choć Mszałik drukowano w Belgii, przeznaczony on był przede wszystkim dla Polaków mieszkających w Anglii i w dominach brytyjskich²⁰⁾.

XV

Z mszałików podających teksty Mszy św. na niedziele najwygodniejszym i najbardziej praktycznym jest chyba „*Mój niedzielny mszałik*“ (13×8, s. 352), opracowany przez ks. Józefa F. Stedmana. Na język polski przełożył go ks. Aleksander Syski, a tłumaczenie uzupełniał i wykończył p. Zygmunt Umiński. Pierwsze wydanie wyszło w Brooklynie w r. 1929.

Rzeczywiście słusznie nazwano ten modlitewnik mszałikiem niedzielnym, bo ze świątecznych Mszy ma tylko teksty liturgiczne na Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie, Chrystusa Króla i Wszystkich Świętych. Stąd wynika też zasadniczy jego brak: mimo posiadania mszalika nie ma się z czego modlić w kościele w czasie innych paru uroczystości, które w Polsce solennie się obchodzi. Tę dużą usterkę wynagradzają jednak inne, tym razem bardzo pozytywne cechy: dogodny format, cienki papier, posunięte wprost do perfekcji udogodnienia i ułatwienia w posługiwaniu się mszałikiem, druk dwubarwny, wyraźny, choć nieco zbyt mały, zwłaszcza dla starszych osób. Pomaga też w szybkim odszukaniu właściwego tekstu zmiennego ponumerowanie odpowiednio miejsc w Ordo Missae i modlitw zmiennych.

Modlitewnik rozpoczyna się kalendarzykiem mszalnym, po którym idą ogólne uwagi o Mszy św., o paramentach kościelnych, o roku liturgicznym. Ordo Missae podano po łacinie i po polsku

²⁰⁾ Dla Polaków mieszkających zagranicą wyszedł w czasie wojny inny jeszcze Mszałik. Wydawcą był J. M. Tytuł modlitewnika brzmi: „Mszał rzymski w skróceniu“. Londyn 1942 (14×9, s. 564). Tekst powstał z zestawienia „Mszału“ ks. Zychlińskiego z „Mszałem“ benedyktyńskim. Podano tu formularze na niedziele i święta, Msze wspólne i Msze o świętych popularniejszych w Polsce.

(zastosowano podwójną numerację stron). Pod koniec umieszczono również parę innych, niezbędnych modlitw.

Ważnym też dał z siebie autor, by ułatwić zrozumienie tekstów liturgicznych. W częściach niezmiennych Mszy św. u dołu każdej strony są dość dokładne uwagi historyczno-liturgiczne i teologiczne. Formularz zaś Mszy na każdą uroczystość poprzedza zupełnie wystarczające, choć krótkie wyjaśnienie głównych myśli, zawartych w poszczególnych, zmiennych częściach Mszy św. Silnym plusem tego wydawnictwa są też krótkie, katechizmowe sformułowania prawd wiary katolickiej, umieszczone po każdej Mszy. Natomiast stanowczo ujemnie przedstawia się sprawa polskiego tekstu. W tłumaczeniu rzuca się od razu w oczy wiele cech, sprzecznych z duchem języka polskiego. Wystarczy tu przytoczyć taki „kwiatek“: *„W kanonie... jest Sześć Modlitw Pamiątkowych; oraz cztery Modlitw ofiarnych; ustalonych dramatycznie, pół przed i pół po konsekracji. Wszystko jest zapamiętane. Podkreślone to jest wiarą, pełnej mocy i czynu“* (s. 48 b).

Poza tym na korzyść wydawców należy zaliczyć reprodukcje znanych stalografów René de Cramera.

Mszalik ten po polsku wydano w r. 1938 i 1940 w Brooklynie. Krajowe wydanie ukazało się w r. 1948 nakładem Seminarium Zagranicznego w Potulicach (14×9, s. 590). Objętość jego powiększono prawie o 240 stron, dołączono bowiem nabożeństwa, modlitwy i pieśni najczęściej u nas używane, których amerykańskie wydanie nie posiadało. Wskutek tego wszakże — oraz z powodu użycia gorszego papieru — zmniejszono format modlitewnika (wydanie amerykańskie ma 11 mm grubości, potulickie zaś — 33 mm).

XVI

Z mszalików powojennych największą popularnością cieszył się, zasłużenie zresztą, modlitewnik opracowany przez ks. Rudolfa Tomanka. Pracę swą zaczął ks. Tomanek jeszcze w r. 1923 i z uporem ją kontynuował, chcąc stworzyć mszalik jak najlepszy. I w zasadzie mu się to udało, dzieło bowiem jego najbardziej odpowiada potrzebom przeciętnego katolika w Polsce.

Pierwsze wydanie wyszło w r. 1947 pt. *„Mszał na Niedziele i święta“* (13,5×9, s. XXXVI + 544). Dzieło poprawił i uzupełnił ks. Siemienik. Tłumaczenie perykop ewangelicznych według ks. Szczepańskiego, przekład ustępów antyfonicznych i psalmodycznych zaczerpnięto z tłumaczeń ks. A. Klawka, ks. A. Symona i p. L. Staffa, teksty zaś innych ksiąg Pisma św. podano według ks. J. Wujka (wydanie z r. 1935). Bardzo dobre są uwagi wstępne, wprowadzające do zrozumienia Mszy św. Następująca po nich

część niezmienna Mszy św. podaje w zasadzie tekst wyłącznie polski, za wyjątkiem tylko tych modlitw, które kapłan powinien odmawiać głośno i tych, które można recytować we wspólnej Mszy św. Druk jest dwubarwny, ale niezbyt miły, chociaż układ strony jest estetyczny. Potem umieszczone są prefacje, modlitwy okresowe, a po nich Proprium de tempore, po którym idzie Commune Sanctorum, Proprium de Sanctis, Msze wotywny i Msze żałobne; w dodatku podane wyjątki z rytuału dotyczące sakramentów, litanie, psalmy, hymny i różne modlitwy.

W wydaniu tym, jak również i w wydaniu następnym z r. 1950, jest mało rycin, główną bowiem uwagę zwracano na treść i na pomieszczenie w mszaliku możliwie dużej ilości tekstu, nie przeładowując go równocześnie; celu tego wydawca szczęśliwie dopiął.

Wyciągiem z tego modlitewnika jest „*Mszalik niedzielny*“, drukowany w r. 1948 również w Katowicach. Różni się on tym od wydania większego, że w Commune Sanctorum brak niektórych Mszy, mniej też jest formularzy Mszy wotywnych. Poza tym układ mszalika jest taki sam. Dołączono tutaj jedynie jeszcze niektóre objaśnienia liturgiczne, przed każdym formularzem podano ogólne uwagi o danej uroczystości, oraz wydrukowano estetyczne ryciny, które lepiej uzmysławiają myśli przewodnie.

XVII

Dużą zasługę w rozpowszechnianiu liturgii mają również OO. Redemptoryści. Ich nakładem ukazał się mszał o. Stanisława Wójcika CSSR, w r. 1949 we Wrocławiu, pt. „*Mszalik rzymski na niedziele i święta oraz ważniejsze uroczystości w ciągu roku*“ (14 × 9,5, s. 832). Jest to modlitewnik dość oryginalny, mało podobny do tego rodzaju wydawnictw.

Układ treści jest następujący: Wiadomości wstępne, Proprium de tempore, części niezmienne Mszy św., Proprium de Sanctis, Commune Sanctorum, wotywy, orationes diversae, Msze za zmarłych, rytuał zasadniczy, różne zwyczajowe formuły modlitewne, pieśni kościelne i niektóre nabożeństwa.

Dość wyczerpujące są uwagi wstępne, zaznajamiające wiernego ze wszystkimi problemami, jakie się nasuwają przy posługiwaniu się Mszałem. Uwagi są dokładne, niemal bezbłędne, a co ważniejsze, systematyczne i uporządkowane. Wskazówki liturgiczne i teologiczne poprzedzają też każdy okres roku kościelnego, jak również i każdy formularz mszalny. Główną ich zaletą jest jasność.

Nieźle jest tłumaczenie, chociaż i tutaj jeszcze znać pewien wpływ tekstu łacińskiego. Sekwencje przełożył Tadeusz Sitko.

Przekład jest zupełnie nowy, rytmiczny, w miarę dosłowny; czasem jednak poświęcono dla rymu poprawność stylu.

Tekst mszalika w zasadzie polski. Tekst polsko-łaciński zawiera Ordo Missae i to tylko w tych częściach, które można odmawiać wspólnie przy Mszy recytowanej, względnie które kapłan śpiewa; po łacinie podane są też niektóre modlitwy, mianowicie w wyjątkach z Rytułału. Części zmienne Mszy św. wyłącznie po polsku, chociaż — nie wiem z jakiego powodu — we Mszy na dzień śmierci Introit, Graduał, Traktus, Sekwencję, Ofertorium i Komunię podano tu po łacinie.

Graficzna strona tekstu przedstawia się raczej dodatnio. Winiety i symbole, jednobarwne, estetyczne, są dziełem mgr Zofii Kopycińskiej-Wilczkowej. Jedyne papier nie jest nadzwyczajny, wskutek czego druk czasem jest zamazany.

XVIII

Wreszcie w tymże samym, 1949 r. wydano nowe opracowanie znanego już przed wojną Mszalika ks. Stanisława Tworzkowskiego. Tytuł: „*Ciebie Boga chwalimy. Mszalik-modlitewnik*“, Warszawa 1949 (13×8,5, s. 828). Ma to być w zasadzie ósme wydanie, ale ze względu na znaczne różnice, jakie istnieją między tym a wydańiami dawniejszymi, edycję tę należałoby raczej uznać za pierwszą. Autor, jak sam w Przedmowie wspomina, nowym opracowaniem Mszalika zajął się w czasie wojny, w latach 1940-1943.

Układ dziełka jest dobry. W części I Autor umieścił uwagi o czci Bożej prywatnej i różne modlitwy zwyczajowe. Na początku części II są krótkie, treściwe uwagi liturgiczno-prawne o Kościele, paramentach, o roku kościelnym, wreszcie ogólne wiadomości o Mszy św., po których następuje Ordo Missae wraz z formularzami na niedziele i święta Pańskie, a po nich Msze św. na uroczystości Najświętszej Panny i świętych Pańskich, oraz Msze wspólne. W dziale tym zamieszczono jeszcze tzw. Msze dowolne i orationes diversae. Część tę kończą nabożeństwa (m. in. nieszpory niedzielne) i praktyki pobożne. Część III odnosi się do sakramentów św., a część IV — podaje różne pieśni śpiewane po naszych kościołach.

Objaśnienia liturgiczno-teologiczne są dobre i prawie zawsze dokładne (tylko dlaczego raz się podaje, że rok kościelny zaczyna się od pierwszej niedzieli adwentu, a drugi raz, że od soboty [powinno być, ściśle biorąc, od nieszpórów w sobotę] przed tą niedzielą — s. 44). Również i w życiorysach świętych umieszczonych w Proprium de Sanctis nie zauważyłem żadnych specjalnych usterek, może chyba tylko tyle, że klasztor oo. Kamedułów na Bielanach pod Krakowem jeszcze istnieje, a ze zdania na str. 410 wy-

nikałoby coś wręcz przeciwnego. Poza tym nieraz wierny staje przed trudnym problemem, jaką Mszę na dany dzień wybrać (np. do Matki Boskiej Lourdeńskiej — s. 411). Nadto czy prawdziwe jest zdanie, że Pan Jezus zwolnił ludzi z obowiązków zachowywania przepisów Starego Testamentu? (s. 636).

Tłumaczenie tekstów, tak stałych jak i zmiennych, jest dobre i miłe.

Druk Mszalika wyraźny i przyjemny. Korekta na ogół staranna. Wartość estetyczną tego modlitewnika podnoszą wydatnie bardzo logiczne, niezbyt częste, ale za to pełne treści ilustracje w wykonaniu prof. Edwardy Przeorskiej. Do szczęśliwych pomysłów należy też podane na końcu Objaśnienie symboli używanych w ilustracjach; dla przeciętnego laika jest to wielkie ułatwienie w zrozumieniu ducha liturgii mszalnej.

XIX

W r. 1949 ukazał się również przekład mszalika ks. Lefebure'a. Nosi on tytuł: „*Mszał Rzymski*“ (16×10, 1856 + 64 + 22). Na karcie tytułowej podany jest jako autor o. G. Lefebure, ale bardziej zgodne z prawdą będzie stwierdzenie, że właściwymi autorami są polscy tłumacze, boć modlitewnik ten zbyt już mało ma cech pokrewnych z pierwotnym oryginałem w języku francuskim. To wydanie omawiamy tutaj osobno, a nie wspólnie z wydaniem z r. 1931, bo jest to zupełnie nowe, z gruntu przerobione opracowanie. Pracę tę wykonali oo. Benedyktyni z Tyńca. Powodem tego było z jednej strony zupełne wyczerpanie pierwszego wydania, a z drugiej — chęć udoskonalenia tak samego dzieła, jak i przekładu. Pracy nad poprawą mszalika podjął się tuż przed wojną ks. Józef Michalak z Płocka, ale niestety dzieła nie zdołał doprowadzić do końca. Pozostałe po nim notatki w miarę możliwości wykorzystali oo. Benedyktyni i w ten sposób powstał zupełny, i bez przesady najdoskonalszy polski mszalik.

W układzie dzieła dokonano pewnych przestawień. Ogólne ramy są następujące: Wprowadzenie, modlitwy codzienne, Proprium de tempore, Ordo Missae, Orationes diversae, Commune Sanctorum, Proprium de Sanctis, wotywy, nabożeństwa za zmarłych, Rytuał i nabożeństwa różne. Opuszczono w całym dziele nabożeństwo nieszporne (są tylko nieszpory niedzielne po polsku).

Jeśli chodzi o tekst objaśnień, to w zasadzie treściowo odpowiada tekstowi opracowanemu przez SS. Niepokalanki. Pod względem jednak formy i piękna językowego całkowicie go przewyższa. Tak samo ma się zresztą sprawa i z modlitwami w częściach zmiennych Mszy. Przekład czasem odbiega od dosłownego sensu ory-

ginału, ale przez to nabiera na jasności. Dla porównania obu opracowań podaję choćby króciutki przykład — sekreta z niedzieli Męki Pańskiej:

1931

„Prosimy Cię, Panie, aby te ofiary wybawiły nas z więzów nieprawości i wyjednały nam dary miłosierdzia Twego“.

1949

„Prosimy Cię, Panie, niechaj ta ofiara wyzwoli nas z więzów nieprawości naszej i wyjedna nam łaski miłosierdzia Twego“.

Teksty Pisma św. w omawianym wydaniu podano w przekładzie ks. Wujka, opracowanym przez ks. ks. Stysia-Rostworowskiego TJ (Kraków 1935), psalmy zaś w tłumaczeniu o. S. Wójcika CSSR. Sekwencje i hymny w piękną polską szatę odział p. Leopold Staff.

Odnosnie do druku trzeba także powiedzieć, że wydanie po wojenne przedstawia się o wiele lepiej. Tekst łaciński jest drukiem mniejszym, kursywa racjonalnie stosowana; w Ordo Missae użyto druku dwubarwnego.

Ilustracje w wydaniu drugim są większe, wyraźniejsze i piękniejsze.

Z usterek należy zauważyć dość częste niestety opuszczanie całych zdań w tekstach biblijnych.

XX

Ostatnim modlitewnikiem liturgicznym, jaki się ukazał po polsku, jest „Mszał niedzielny i świąteczny“ (16×11, s. 952) ks. Jana Wierusz-Kowalskiego wydany przez Pax w Warszawie w r. 1954 (w sprzedaży ukazał się na początku r. 1955).

Przy pierwszym zetknięciu się z tym Mszałem uderza przede wszystkim wielka dbałość o doskonały zewnętrzny wygląd. Estetyka podyktowała tutaj odpowiedni dobór papieru, miłe rozplanowanie tekstów, tak że w ogóle nie zauważa się przeciążenia strony drukiem, co jest niestety wadą większości dotychczasowych wydawnictw tego rodzaju. Zwiększyło to może objętość w całości o marne parę stron, ale za to efekt tego jest naprawdę cenny.

Ramowy układ modlitewnika jest następujący: Wprowadzenie, modlitwy codzienne, Proprium de tempore, stałe części Mszy św., Orationes diversae, Proprium Sanctorum, Commune Sanctorum, nabożeństwo za zmarłych, wyjątki z rytuału, nabożeństwa różne i pieśni kościelne. Wreszcie na samym końcu, przed spisem rzeczy, z jakiegoś tam nieodgadnionego powodu, znajduje się Msza na wigilię Bożego Narodzenia.

Mszał ten ma bardzo wiele podobieństw z benedyktyńskim Mszą z r. 1949, być może ze względu na autora. Reminiscencje te zauważa się tak w objaśnieniach, jak i w przekładzie właściwych tekstów mszalnych.

Nie mogę jednak zrozumieć, dlaczego — skoro jest to w zasadzie ponowny przedruk wydania benedyktyńskiego, choć w nieco zmienionej postaci — nie usunięto braków i usterek, jakie się do wydania z r. 1949 mimo wszystko wkradły? Tłumacz np. mówi, że przy odsłanianiu krzyża w Wielki Piątek Celebrans po pierwszym *Ecce lignum* „...posuwa się ku prawej stronie ołtarza“. Czyż nie prościej byłoby powiedzieć, że wstępuje na wyższy stopień? Następnie czy do *Preces sacerdotales* we Mszy zalicza się tylko kanon, prefację i *Pater noster*? Wreszcie czy zawsze tylko pierwsza i ostatnia oracja kończy się przez „*Per omnia saecula saeculorum*“? Poza tym nawet w objaśnieniach są pewne cechy niezgodne z duchem języka polskiego, np. „*We Mszach śpiewanych lekcja jest śpiewana przez subdiakona*“. Następnie pewne rzeczy można by zmienić na bardziej zgodne z duchem tekstu, a nie z zewnętrzną jego formą. Przekład np. sekrety z Trójcy św. brzmi: „*Prosimy Cię Panie Boże nasz, poświęć przez wezwanie Twego Świętego Imienia, Hostię, którą Tobie ofiarujemy*“ — a ma to znaczyć: „...dlatego, że wzywamy Twego świętego Imienia, poświęć...“ Poza tym przymiotem Boga jest wieczność a nie wiekiistość (s. 333).

Teksty Pisma św. z Nowego Testamentu podano w przekładzie ks. E. Dąbrowskiego, a ze Starego — w przekładzie Wujka opracowanym przez ks. Stysia, wyjąwszy jedynie psalmy, których tekst przytoczono w tłumaczeniu ks. St. Wójcika.

Uwagi te nie umniejszają bynajmniej prawdziwej wartości tego doskonałego wydawnictwa. Jest przecież niemożliwe, by jakaś rzecz mogła być w każdym calu bezbłędna.

*
*
*

Gdy w r. 1955 sumujemy wysiłki naszych liturgistów podejmowane w celu ponownego włączenia wiernych w żywy nurt liturgii, konstatujemy z radością, że lista ta jest dość pokaźna. Świadczy to o zrozumieniu doniosłości kwestii. Ujemną jednak w tym wszystkim rzeczą jest nieskoordynowanie wysiłków, każdy bowiem pracował na swoją rękę i chciał zaraz dać najlepszą rzecz; w rezultacie każdy musiał zaczynać *ab ovo*, a skutek tego zupełnie oczywisty: przynajmniej połowa błędów przez tych autorów popełniona jest u wszystkich identyczna, czego dałoby się

łatwo uniknąć, gdyby wydano jedno opracowanie mszalika, a potem systematycznie je ulepszano i udoskonalano.

Ilość jednak wydawnictw jest naprawdę imponująca. Fakt ten jeszcze bardziej rzucałby się w oczy, gdybyśmy rejestrowali dokładnie wszystkie wydania różnych mszalików dla dzieci (np. doskonały modlitewnik liturgiczny w opracowaniu ks. Bielawskiego), tekstów do Mszy wspólnie śpiewanych czy recytowanych, wreszcie formularzy Mszy na poszczególne ważniejsze, popularniejsze u nas uroczystości.

Obecnie zasadniczym postulatem byłoby wprowadzenie wreszcie jakiegoś możliwie najlepszego, jednolitego modlitewnika liturgicznego. Nie byłoby przecież anachronizmem powrócenie do wspólnie recytowanej Mszy, czy do słuchania mszalnych tekstów w języku polskim odczytywanych przez jednego spośród współuczestniczących w Najświętszej Ofierze. U nas wierni dużo się z mszalików modlą — i jest to objaw naprawdę niezwykle pocieszający — ale niestety: każdy sobie, tak że nieraz wprost trudno doszukać się najmniejszego choćby śladu społecznego charakteru Mszy św.²¹⁾

Kraków

Ks. EUGENIUSZ SITARZ

²¹⁾ Już po złożeniu numeru otrzymaliśmy wiadomość, że w bieżącym roku (przypuszczalnie w II kwartale) ukaże się nowe opracowanie Mszalika ks. R. Tomanka z tekstem uwzględniającym nowe tłumaczenie Psalmów oraz zmiany, jakie zarządziła ostatnio Kongregacja Rytów. Podkreślić też należy, że w Mszaliku tym zostanie umieszczony nowy przekład wszystkich Lekcji starotestamentalnych, dokonany przez ks. prof. A. Klawka. Nad ilustracjami do tegoż modlitewnika pracuje znany artysta-malarz prof. Bunsch.

DEKRET OGÓLNY ŚW. KONGREGACJI OBRZĘDÓW
o odnowieniu porządku nabożeństw podczas Wielkiego Tygodnia
(*Maxima redemptionis nostrae mysteria*)

Największe naszego zbawienia tajemnice, mianowicie Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Pana N. J. Chr., już od czasów apostołskich starał się Kościół Matka nasza, corocznie w szczególniejszy sposób wspominać i czcić. Naprzód przez osobny okres trzech dni obchodzono najważniejsze tych tajemnic chwile, mianowicie Chrystusa „ukrzyżowanego, pogrzebanego i zmartwychwstałego“ (S. Augustinus, Ep. 55, 14); wnet dołączyło się także uroczyste wspomnienie ustanowienia Najśw. Eucharystii, wreszcie w niedzielę, która bezpośrednio Mękę wyprzedza, przybył liturgiczny obchód triumfalnego wjazdu Pana Naszego, Króla mesjańskiego, do miasta świętego; tak powstał szczególny tydzień liturgiczny, który z powodu wyższości obchodzonych tajemnic został nazwany świętym (Wielkim) i wzbogacony wspaniałymi i pobożnymi obrzędami.

Obrzędy te były odprawiane w tych samych dniach i w tych samych godzinach tych dni, w których te najświętsze tajemnice się wydarzyły. I tak, pamiątkę ustanowienia Najśw. Eucharystii obchodzono w czwartek, wieczorem, uroczystą Mszą św. Wieczerzy Pańskiej; w piątek zaś w godzinach popołudniowych urządzano osobne nabożeństwo liturgiczne poświęcone Męce i Śmierci Pańskiej; wreszcie w sobotę wieczorem rozpoczynała się uroczysta wigilia, która kończyła się dnia następnego radością Zmartwychwstania.

Natomiast w średnich wiekach zaczęto z różnych przyczyn czas tych liturgicznych czynności tak uprzedzać, że pod koniec średniowiecza wszystkie te liturgiczne uroczystości przeniesiono na godziny poranne, nie bez szkody dla liturgicznego ich znaczenia, i nie bez zamieszania między opowiadaniem ewangelii, a odnośnymi tekstami liturgicznymi. W szczególności skutkiem tego liturgia wigilii paschalnej, oderwana od swej nocej podstawy, straciła swoją naturalną przejrzystość, a także znaczenie słów i symbolów. Ponadto dzień wielkiej soboty zapełniony przedwczesną radością paschalną, utracił swój właściwy charakter żałobny pamiątki Pańskiego pogrzebu.

W bliższych nam czasach dołączyła się w końcu jeszcze inna zmiana i to z duszpasterskiego punktu widzenia największa. Mianowicie dawniej czwartek, piątek i sobota Wielkiego Tygodnia były obchodzone przez wiele wieków jako święta uroczyste, w tym oczywiście celu, by cały lud chrześcijański, wolny w tych dniach od prac służebnych, mógł brać udział w obrzędach tych świętych dni; tymczasem w ciągu wieku XVII Papieże widzieli się zmuszeni zmniejszyć liczbę świąt uroczystych z powodu zmienionych warunków życia społecznego. I tak Urban VIII konstytucją apostolską „Universa per orbem“ z 24. IX. 1642 r., zmuszony był zaliczyć okres trzech dni W. Tygodnia do szeregu dni powszednich, a nie świąt uroczystych.

Skutkiem tego udział wiernych w tych świętych obrzędach siłą konieczności zmniejszył się, a to przede wszystkim z tej przyczyny, że ich odprawianie przeniesiono już od dawna na godziny poranne, w których powszechnie na całym świecie zwykle czynne są szkoły, warsztaty pracy i zajęcia publiczne wszelkiego rodzaju. Dlatego w rzeczywistości, jak prawie powszechne doświadczenie uczy, uroczyste te i poważne trzech dni liturgiczne nabożeństwa duchowieństwo zwykle odprawiać we wnętrzach kościołów prawie pustych.

I nad tym trzeba bardzo upolewać. Albowiem obrzędy liturgiczne Wielkiego Tygodnia odznaczają się nie tylko szczególną swoją godnością, lecz i szczególną mocą sakramentalną i skutecznością dla ożywienia życia chrześcijańskiego, i nie można ich zastąpić przez te nabożeństwa, które się zwykło nazywać pozaliturgicznymi, a które w okresie trzech dni odbywają się w godzinach popołudniowych.

Z tych powodów doświadczeni liturgiści, kapłani zajęci duszpasterstwem, a przede wszystkim sami biskupi zwracali się w ostatnich latach do Stolicy Świętej z prośbami, aby obrzędy liturgiczne świętych trzech dni Wielkiego Tygodnia zostały przywrócone, jak niegdyś było, na godziny popołudniowe, w tej oczywiście myśli, by łatwiej było wszystkim wiernym brać w tych obrzędach udział.

Rozważywszy pilnie tę sprawę, Ojciec św. Pius XII już w r. 1951 wznowił liturgię świętej wigilii paschalnej, a to do uznania Ordynariuszów diecezji i na próbę.

Skoro więc ta próba spotkała się powszechnie z powodzeniem, jak to wynika ze sprawozdań wielkiej liczby Ordynariuszów diecezji przestanych Stolicy świętej, — skoro ci Ordynariusze nie omieszkali przy tym ponownie prośb, by podobnie jak dla wigilii paschalnej, także i dla innych dni Wielkiego Tygodnia dokonano tego samego liturgicznego odnowienia przez przywrócenie świętych obrzędów na godziny wieczorne, — wreszcie biorąc pod uwagę, że Msze wieczorne, przewidziane konstytucją apostolską „Christus Dominus“ z 6. I. 1953 r., wszędzie odprawiają się przy większym udziale wiernych; mając to wszystko przed oczyma Ojciec św. Pius XII nakazał, aby Komisja dla odnowienia liturgii przez tegoż Papieża ustanowiona tę sprawę o wznowieniu porządku nabożeństw Wiel-

kiego Tygodnia zbadala i zaproponowała wnioski. Otrzymałszy je Ojciec św. Pius XII postanowił, aby cała ta sprawa ze względu na swą wagę była poddana jeszcze szczególnemu zbadaniu przez Ks. Ks. Kardynałów św. Kongregacji Obrzędów.

Księża Kardynałowie na nadzwyczajnym zebraniu dn. 19. VII. b. r. w Watykanie rozważywszy pilnie tę sprawę uchwalili jednogłośnie, że należy zatwierdzić wznowienie porządku Wielkiego Tygodnia i rozkazać jego wykonanie, o ile zgodzi się na to Ojciec św.

Po przedstawieniu tych wniosków szczegółowo Ojcu św. przez podpisanego Kardynała Prefekta, Jego Świątobliwość raczył zatwierdzić uchwały Księży Kardynałów.

Dlatego św. Kongregacja Obrzędów na podstawie szczególnego zlecenia Ojca św. Papieża Piusa XII zarządza, co następuje:

I. Zarządzenie o wznowieniu porządku nabożeństw w W. Tygodniu

1) Ci, których obowiązuje obrządek rzymski, na przyszłość winni zachowywać Porządek W. Tygodnia wznowiony, a w urzędowym wydaniu Drukarni Watykańskiej zawarty. Ci, których obowiązuje inny rytuał łaciński, winni zachowywać tylko czas odprawiania liturgicznych nabożeństw ustanowionych w nowym Porządku.

2) Ten nowy Porządek należy zachowywać począwszy od 25. III. niedzieli II Męki Pańskiej czyli Palmowej, roku 1956.

3) Przez cały W. Tydzień wykluczone są wszelkie kommemoracje, a we Mszy zakazuje się także kollekt z jakiegokolwiek tytułu nakazanych.

II. Godzina odpowiednia dla odprawiania liturgii W. Tygodnia

Brewiarz.

4) W niedzielę II Męki Pańskiej czyli Palmową, w poniedziałek, wtorek i środę W. Tygodnia odmawia się brewiarz w godzinach zwykłych.

5) W okresie trzech dni, tj.: w czwartek Wieczerzy Pańskiej, w piątek, Męki i Śmierci Pańskiej i w Wielką Sobotę, jeśli brewiarz odmawia się w „chórze“, lub „wspólnie“, należy zachować następujące przepisy:

Matutinum i Laudes nie antycypuje się poprzedniego wieczoru, lecz odmawia się je rano w godzinie odpowiedniej. W kościołach zaś katedralnych, w których w W. Czwartek odprawia się rano Msza św. dla poświęcenia świętych Olejów. Matutinum i Laudes mogą być antycypowane wieczorem.

Horae minores mówi się w godzinach odpowiednich.

Nieszpory w W. Czwartek i Piątek opuszcza się, ponieważ ich miejsce zajmują obrzędy liturgiczne pierwszorzędne dla tych dni. Natomiast w W. Sobotę mówi się je po południu w godzinie zwykłej.

Completorium w W. Czwartek i Piątek odmawia się po wieczornych obrzędach liturgicznych, natomiast opuszcza się je w W. Sobotę.

Przy odmawianiu prywatnym w okresie tych trzech dni wszystkie godziny kanoniczne (brewiarza) winny być odmawiane według rubryk. Msza lub pierwszorzędne naboż. liturgiczne.

3) W niedzielę II Męki Pańskiej uroczyste poświęcenie palm i procesja odbywają się rano w godzinie zwykłej; w chórze jednak po Tereji.

7) W W. Czwartek Wierzezy Pańskiej Mszę św. dla poświęcenia Olejów świętych odprawia się po Tercji. A zaś Mszę Wieczerzy Pańskiej należy odprawić wieczorem w godzinie najodpowiedniejszej, jednak nie przed godziną piątą po południu, ani po godzinie ósmej.

8) W W. Piątek Męki i Śmierci Pańskiej uroczyste nabożeństwo liturgiczne odprawia się w godzinach popołudniowych, a mianowicie koło godziny trzeciej; jeśli jednak wzgląd duszpasterski tak radzi, wolno wybrać godzinę późniejszą, jednak nie późniejszą od godziny szóstej.

9) Uroczystą wigilię paschalną należy odprawiać w godzinie odpowiedniej, mianowicie w tej, któraby pozwoliła Mszę uroczystą teje wigilii zacząć około północy pomiędzy W. Sobotą, a niedzielą Zmartwychwstania.

Gdzie jednak — po rozważeniu warunków miejsc i wiernych, na podstawie decyzji Ordynariusza — wypadnie antycypować odprawianie wigilii, to nie wolno jej zacząć przed zmierzchem dnia, w żadnym razie przed zachodem słońca.

III. Wstrzymanie się od mięsa i post do północy W. Soboty

10) Wstrzymanie się od mięsa i post w okresie W. Postu, które dotąd według can. 1252 § 4 w W. Sobotę kończyły się po południu, w przyszłości będą się kończyły o północy tej samej W. Soboty.

Bez względu na wszelkie inne przeciwne zarządzenia.

Dnia 16. XI. 1955.

(—) C. Kard. Cicognani,
Świętej Kongregacji Obrzędów Prefekt

L. S.

(—) † A. Carinci, Abp. Seleuc.
Świętej Kongregacji Obrzędów Sekretarz

INSTRUKCJA

O NALEŻYTYM ODPRAWIANIU WZNOWIONEGO PORZĄDKU WIELKIEGO TYGODNIA

Cel wznowionego Porządku W. Tygodnia polega na tym, by wierni z większą łatwością, pobożnością i skutecznością mogli brać udział w czcigodnej liturgii tych dni przywróconej na ich właściwie i równocześnie odpowiednie godziny. Z tego powodu jest ważną rzeczą, by ten zbawienny cel został w pełni osiągnięty.

Dlatego św. Kongregacja Obrzędów uznała za rzecz odpowiednią uzupełnić dekret o wznowieniu Porządku W. Tygodnia przez Instrukcję, któraby ułatwiła przejście do nowego Porządku, a równocześnie wiernych doprowadziła bezpieczniejsz do przyswojenia sobie owoców z żywego udziału w świętych obrzędach.

Wszyscy więc zainteresowani winni zaznajomić się z tą Instrukcją i wykonać jej postanowienie.

I. Przygotowanie duszpasterskie i obrzędowe

1) Ordynariusze diecezji winni się starać, by kapłani, zwłaszcza zajęci w duszpasterstwie dobrze byli zaznajomieni nie tylko z rytuałem odprawiania wznowionego Porządku W. Tygodnia, ale także z jego liturgicznym znaczeniem i celem duszpasterskim.

Winno ponadto starać się o to, by także wierni w ciągu 40-dniowego Postu byli odpowiednio wprowadzani w rozumienie wznowionego Porządku W. Tygodnia tak, by podczas odprawianych jego nabożeństw brali pobożny udział myślą i sercem.

2) Najważniejsze punkty pouczenia ludu chrześcijańskiego w tej sprawie są następujące:

a) Niedziela II Męki, czyli Palmowa

Należy wiernych zachęcić, by w większej liczbie brali udział w uroczystej procesji z palmami, dając w ten sposób Chrystusowi Królowi publiczne świadectwo miłości i wdzięczności.

Należy także zachęcić wiernych, by w czasie właściwym w ciągu W. Tygodnia przystąpili do Sakramentu Pokuty; należy to upomnienie tam zwłaszcza z naciskiem wystosować, gdzie przyjął się zwyczaj, że wierni tłumnie do świętego trybunału przystępują wieczorem w W. Sobotę i rano w niedzielę Zmartwychwstania. Duszpasterze winni więc postarać się o to, by przez cały W. Tydzień, a szczególnie w okresie trzech dni świętych, wierni mieli ułatwioną sposobność przystąpienia do sakramentu Pokuty.

b) Czwartek Wieczery Pańskiej

Trzeba wiernych pouczyć o miłości, dla której Chrystus Pan „w przeddzień Swej Męki“ ustanowił Najśw. Eucharystię, ofiarę i sakrament, wieczną pamiątkę Swej Męki, którą stale mają kapłani sprawować.

Trzeba także wiernych zachęcić, by po Mszy Wieczery Pańskiej aktem należnej adoracji uczcili Najśw. Sakrament.

Gdzie wreszcie w wykonaniu polecenia Pana o braterskiej miłości, dokonuje się umycia nóg według przepisów o wznowieniu Porządku

W. Tygodnia, należy wiernych pouczyć o głębokim znaczeniu tego obrzędu i o tym, że jest rzeczą odpowiednią, by w tym dniu i oni sami spełniali dzieła chrześcijańskiej miłości.

c) Piątek Męki Śmierci Pańskiej

Trzeba wiernych przygotować do właściwego zrozumienia szczególnej liturgii tego dnia, w którym po czytaniach świętych i prośbach odśpiewuje się uroczysto opis Męki Pana Naszego. — wznosi się modły w potrzebach całego Kościoła i rodzaju ludzkiego, — następnie najpobożniej odbywa się uczczenie Krzyża św., zwycięskiego znaku naszego odkupienia, przez całą rodzinę chrześcijańską, przez duchowieństwo i lud, — w końcu według przepisów wznowionego Porządku, co zresztą było zwyczajem przez wiele wieków, wszyscy, którzy tego pragną i są przygotowani, mogą przystąpić do Komunii św. w tym szczególnie celu, by przyjmując pobożnie Ciało Pańskie w tym dniu za wszystkich wydane obfitsze otrzymali owoce odkupienia.

Kapłani także winni starać się o to, by wierni w tym szczególnie świętym dniu zachowywali skupienie i nie zapominali o przepisach wstrzymania się od mięsa i postu.

d) W. Sobota i Wigilia Paschalna

Naprzód trzeba wiernych pouczyć o szczególnej naturze liturgii W. Soboty. Jest to dzień żałoby, w którym Kościół skupia się przy grobie Pana rozważając Jego Mękę i Śmierć — wstrzymuje się po obnażeniu ołtarzy od odprawiania św. Ofiary — aż po uroczystej wigilii czyli nocnym wyczekiwaniu Zmartwychwstania przychodzi czas na radość wielkanocną, której obfitość spływa na dni następne.

Zadanie i cel tej wigilii na tym polega, by za pośrednictwem czynności liturgicznej pokazać i przypomnieć, w jaki sposób ze śmierci Pana wyniknęło życie i łaska. Tak więc w postaci świecy Paschału przedstawiony jest sam Pan, „światłość świata“ (Jan, VIII, 12), który łaską swego światła rozprószył ciemności naszych grzechów; śpiewa się także pochwałę paschalną, w której jest opiewana chwała świętej nocy Zmartwychwstania; wspomina się dalej wielkie dzieła Boże zdziałane w Starym Testamencie, będące bladymi obrazami cudów Nowego Zakonu; następuje poświęcenie wody chrzcielnej, w której „razem z Chrystusem pogrzebani“ na śmierć grzechu, razem z tymże Chrystusem zmartwychwstajemy, byśmy „w nowości żywota chodzili“, Rzym. VI, 4); i wtedy odnowiwszy nasze przyrzeczenia chrzcielne przyrzekamy wobec wszystkich, że życiem i obyczajami będziemy świadczyć o tej łasce, którą nam Chrystus wysłużył, a w czasie Chrztu na nas zła; w końcu po wezwaniu w litanii pomocy Kościoła Triumfującego święta wigilia kończy się uroczystą Mszą Zmartwychwstania.

3) Nie mniej potrzebne jest przygotowanie samych świętych obrzędów W. Tygodnia.

Dlatego należy pilnie przygotować i uporządkować to wszystko, co się składa na pobożne i piękne odprawienie tego świętego Tygodnia. w szczególności sami sprawujący święte czynności i wszyscy posługujący, tak duchowni jak świeccy, zwłaszcza chłopcy, powinni pilnie wyuczyć się tych czynności, które mają spełniać.

II. Uwagi o pewnych rubrykach Perządu W. Tygodnia

a) dla całego W. Tygodnia

4) Gdzie jest dostateczna liczba duchownych, obrzędy W. Tygodnia powinny odbywać się z całą wspaniałością. Gdzie zaś jej nie ma należy zastosować obrzęd prosty, z zachowaniem jednak szczególnych rubryk, w odpowiednich miejscach zaznaczonych.

5) Ile razy w ciągu wznowionego Porządu W. Tygodnia zachodzi zwrot „ut in Breviario romano”, należy stosować się ściśle do wymienionej księgi liturgicznej, z uwzględnieniem jednak dekretu ogólnego św. Kongregacji Obrzędów „De rubricis ad simpliciorum formam redigendis” z 23. III. 1955 r.

6) Przez cały W. Tydzień, tj. od niedzieli II Męki, czyli Palmowej aż do Mszy wigilii paschalnej włącznie, we Mszy (i w W. Piątek w uroczystej liturgii), jeśli się ją uroczyście odprawia, mianowicie z asystą, celebrans opuszcza to wszystko, co śpiewają lub odmawiają diakon, subdiakon lub lektor.

b) Dla niedzieli II Męki Pańskiej lub Palmowej

7) Do poświęcenia i do procesji należy używać gałązek palm lub oliwek, lub innych drzew. Gałązki te — stosownie do zwyczajów na różnych miejscach — albo przygotowują sobie sami wierni i do kościoła przynoszą, albo też po poświęceniu są rozdzielane między wierznych.

c) Dla W. Czwartku Wieczery Pańskiej

8) Na uroczyste wystawienie Najśw. Sakramentu należy przygotować miejsce odpowiednie w jakiejś kaplicy lub na ołtarzu kościelnym, jak to przepisuje Mszał rzymski, i przystroić je pięknie w zastony i światło.

9) Zachowując dekrety św. Kongregacji Obrzędów o unikaniu lub usuwaniu nadużyć w tym miejscu, należy tu zachować powagę, która odpowiada liturgii tych dni.

10) Proboszczowie i rektorzy kościołów niech wzywają wiernych do publicznej adoracji Najśw. Sakramentu, a to od zakończenia Mszy Wieczery Pańskiej aż do przynajmniej północy, kiedy to po liturgicznym

przypomnieniu ustanowienia Najśw. Sakramentu następuje przypomnienie Męki i Śmierci Pana.

d) Dla wigilii paschalnej

11) Nic nie stoi na przeszkodzie, by znaki, które celebrans ma w paschale wyżyłobić rylcem, były wpierw kolorami lub w inny sposób przygotowane.

12) Wypada, by świece, które niosą duchowni i lud, były zapalone w czasie śpiewania praeconium (Exultet) i w czasie odnawiania przyrzeczeń chrzcielnych.

13. Należy odpowiednio przystroić naczynie z wodą przygotowaną do poświęcenia.

14. Jeśli są osoby do ochrzczenia, zwłaszcza jeśli ich jest więcej, — pozwala się tego rana w odpowiednim czasie antycypować ceremonie Rytułu rzymskiego, które wyprzedzają samo udzielenie Chrztu, tj. przy Chrzcie dzieci do słów „Credis (Rituale Rom., tit. III, cap. II, n. 12), a przy Chrzcie dorosłych do słów „Quis vocaris“ (Rituale Rom., tit. III, cap. IV, n. 38).

15) Jeśli w tę uroczystą wigilię wypadnie udzielić wyższych święceń, Biskup powinien ostatnie upomnienie (z nałożeniem tzw. „pensum“), które według Pontyfikału rzymskiego — mówi się po błogosławieństwie biskupim a przed ostatnią ewangelią, wygłosić w tę noc przed błogosławieństwem biskupim.

16) W wigilię Zesłania Ducha św., po opuszczeniu lekcji czyli protractw, po opuszczeniu poświęcenia wody chrzcielnej i litanij zaczyna się Mszę, także konwentualną, uroczystą lub śpiewaną, w sposób zwykły, od wyznania grzechów u stopni ołtarza i introitu „Cum sanctificatus fuero“, jak to Mszał rzymski tamże przepisuje dla Mszy prywatnych.

III. Msza, Komunia św. i post eucharystyczny w okresie trzech dni

17) W W. Czwartek należy zachować najstarszą tradycję Kościoła rzymskiego, polegającą na tym, że zakazane jest odprawianie Mszy św. prywatnych, a wszyscy kapłani i klerycy biorą udział w uroczystościach Wieczery Pańskiej i przystępują do Stołu Pańskiego (por. can. 862).

Gdzie jednak wzgląd duszpasterski za tym przemawia, Ordynariusz diecezji może pozwolić na jedną lub na drugą Mszę cichą w poszczególnych kościołach lub kaplicach publicznych, w kaplicach zaś półpublicznych tylko na jedną Mszę cichą, a to dlatego, by wszyscy wierni w tym dniu świętym mogli być na Mszy św. i przyjąć Ciało Pańskie. Pozwala się na odprawianie tych Mszy w tych godzinach, które są wyznaczone na Mszę uroczystą Wieczery Pańskiej (Decretum, n. II, 7).

18) W W. Czwartek Wieczerzy Pańskiej Komunię św. wiernym wolno rozdzielać tylko w czasie Mszy wieczornych, albo bezpośrednio i zaraz po ich skończeniu; tak samo w W. Sobotę można jej udzielić tylko w czasie Mszy uroczystych, albo bezpośrednio i zaraz po ich skończeniu; wyjątek stanowią tylko chorzy lub osoby w niebezpieczeństwie śmierci.

19) W W. Piątek Męki i Śmierci Pana Komunię św. można rozdzielać jedynie w ciągu popołudniowego obrzędu liturgicznego, z wyjątkiem chorych lub osób w niebezpieczeństwie śmierci.

20) Kapłani, którzy uroczystą Mszę wigilii paschalnej w godzinie właściwej, tj. po północy zachodzącej między sobotą i niedzielą, odprawiają mogą w sam dzień niedzielny Zmartwychwstania odprawić Mszę uroczystą, a także, jeśli mają pozwolenie, dwa i trzy razy.

21) Ordynariusze diecezji, którzy w W. Czwartek odprawili Mszę z poświęceniem św. Olejów, mogą wieczorem odprawić także uroczystą Mszę Wieczerzy Pańskiej; a zaś jeśliby w W. Sobotę chcieli celebrować uroczystą wigilię paschalną, to mogą, lecz nie muszą, odprawić uroczystą Mszę w niedzielę Zmartwychwstania.

22) Co do postu eucharystycznego, to należy przestrzegać zasad podanych w konstytucji apostołskiej „Christus Dominus“ z 6. I. 1953.

IV. Uzgodnienie pewnych trudności

23) Ponieważ ze względu na różnice w warunkach miejscowych i narodowych powstały różne zwyczaje narodowe związane z W. Tygodniem, Ordynariusze diecezji i duszpasterze powinni się starać o roztropne uzgodnienie zwyczajów, które sprzyjają zdrowej pobożności, z wznowionym Porządkiem W. Tygodnia. Niech jednak wierni będą pouczeni o wielkiej wartości świętej Liturgii, która zawsze, ale szczególnie w tych dniach, swoją naturą przewyższa wszystkie rodzaje pobożności i zwyczaje, choćby najlepsze.

24) Gdzie jest zwyczaj błogosławienia domów w W. Sobotę, Ordynariusze diecezji winni wydać odpowiednie zarządzenie, aby tego błogosławieństwa dokonali w odpowiedniejszym czasie, przed świętem Wielkanocy lub po nim, proboszczowie lub inni przez nich wyznaczeni kapłani duszpasterze, i aby ci przy tej sposobności odwiedzali w duchu ojcowskim sobie powierzonych wiernych i by się zaznajamiali z ich stanem duchowym (can. 462, n. 6).

25) Dzwonienie w dzwony w W. Czwartek Wieczerzy Pańskiej podczas Mszy uroczystej wieczornej i w W. Sobotę podczas Mszy wigilii przepisane na początek hymnu „Gloria in excelsis“, winno odbywać się w następujący sposób:

a) W miejscowościach, gdzie jest tylko jeden kościół, dzwony winny dzwonić w godzinie, w której zaczyna się śpiew tego hymnu;

b) W miejscowościach zaś, gdzie jest więcej kościołów, tam bez

względu na to, czy we wszystkich w tym samym czasie odprawiają się święte obrzędy, czy też w różnych czasach, dzwony wszystkich kościołów tego samego miejsca winny dzwonić razem z dzwonami katedry lub kościoła macierzystego czy głównego. W razie wątpliwości, który z nich jest kościołem macierzystym lub głównym, należy zwrócić się do Ordynariusza diecezji.

Dnia 16. XI. 1955.

(—) C. Kard. Cicognani
Św. Kongr. Obrzędów Prefekt

L. S.

(—) † A. Carinci, Arbp Seleuc.
Św. Kongr. Obrzędów Sekretarz

ORDO HEBDOMADAE SANCTAE INSTAURATUS
NAJWAŻNIEJSZE RUBRYKI Z OBRZĘDÓW ODNOWIONEGO
WIELKIEGO TYGODNIA

1. **Zmiany w Brewiarzu.** W Tridum Sacrum po antyfonie „Christus factus est oboediens“ odmawia się, bezpośrednio Pater noster i orację „Respice“ a psalmu „Miserere“ wcale się nie odmawia. ,

Kto celebrował lub brał udział w Mszy św., lub ceremoniach W. Piątku, ten nie odmawia Nieszporów, inni odmawiają. Zamiast Nieszporów we W. Czwartek po obnażeniu ołtarzy, a we W. Piątek po obrzędach odmawia się Completorium.

Tzw. Nieszpory we Mszy W. Soboty zastąpiono przez tzw. Laudesy, skrócone do antyfony i Benedictus.

2. **Pouczenie wiernych.** Należy zapoznać wiernych dokładnie z myślą Kościoła wprowadzającego dawny porządek nabożeństw wielotygodniowych. zachęcić do licznego udziału w tych nabożeństwach i do licznych Komunii św.

Niedziela Palmowa

Przywrócono dawny obrzęd mający na celu uczczenie Chrystusa Króla, dlatego skrócono samo poświęcenie palm, a zato rozszerzono procesję, która ma być tryumfalnym pochodem ku czci Chrystusa Króla.

Kolor szat przy poświęceniu i procesji czerwony. Opuszcza się aspersję przed poświęceniem. Gałązki palmowe winny być umieszczone na środku prezbiterium. Przy poświęceniu palm tylko jedna modlitwa — ostatnia z Mszału, a przy rozdawaniu palm nowe psalmy 23 i 46 z refrenami „Pueri Hebraeorum“, następnie uroczysta Ewangelia Mat. 21, 1—9 i procesja, jeśli to możliwe do kość. filialnego. W czasie procesji śpiewa się ps-147 i antyfony ku czci Chrystusa Króla np. „Christus

vincit“ itp. „Gloria laus et honor“ na dwa chóry. Przy wejściu do kościoła „Ingrediente“. Po dojściu do ołtarza, celebrans śpiewa w tonie ferialnym na środku ołtarza zwrócony do ludu orację — „Domine Jesu Christe. Rex.“ po czym zdejmując szaty czerwone, a wkładając fioletowe i opuszczając całą ministranturę odmawia od razu Introit, względnie okadza ołtarz, jeśli Msza św. jest z asystą wyższą. We Mszy św. nie trzyma się palm w czasie śpiewania Ewangelii-Pasji. Pasja ma charakter jednolity i nie oddziela się od niej ewangelii, dlatego celebrans lub diakon od razu mówi głęboko pochylony — „Munda cor et Jube Domine“ lecz nie żegna ewangelii, ani siebie. Pasja jest skrócona, rozpoczyna się dopiero od r. 26, 36, od słów „Venit Jesus cum discipulis suis in villam, quae dicitur Gethsemani“, a zakończenie Pasji stanowi w. 54 „Et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti, et abiit“.

Kto w tym dniu binuje, lub trinuje może Pasję opuścić, ale zato ma odczytać jako ewangelię wyjątek z Pasji — „Mat. 27, 45—52, zamiast In illo tempore, są słowa: „Postquam crucifixerunt Jesum“. Msza św. uroczysta kończy się ostatnim błogosławieństwem i nie ma ostatniej ewangelii wg św. Jana. We Mszach zaś prywatnych ostatnią ewangelią jest ewangelia z poświęcenia palm: „Cum appropinquasset Jesus“ wg. Mat. 21. I—9.

W. Wtorek, Środa W. Tygodnia

W te dni jest tylko jedna oracja, a Ewangelię-Pasję czyta się tak, jak w Niedzielę Palmową, po odmówieniu na początku: „Munda cor i Jube Domine“. Pasja w W. Wtorek jest skrócona i rozpoczyna się od Mar. 14, 32, t. j. od słów: „In illo tempore Jesus et discipuli eius veniunt in praedium, cui nomen Gethsemani“. Podobnie jest z Pasją i w W. Środę odpada 39 początkowych wierszy, a rozpoczyna się ona Łuk. 22, 39 od słów: „Egressus Jesus ibat secundum consuetudinem in montem Olivarum“.

Wielki Czwartek

* Msza św. dla poświęcenia olejów odprawia się rano tylko w katedrze, innej Mszy św. rano nie można odprawiać, ani udzielać Komunii św. Komunię św. można udzielać tylko w czasie Mszy św. wieczorowej, lub zaraz po niej i wszyscy duchowni świeccy i zakonnicy winni w tej Mszy św. brać czynny udział.

Ta Msza św. wieczorna (zwana Mszą św. Wieczery Pańskiej) może być odprawiana między godziną 17 a 20, w tych też godzinach może być odprawiona Msza św. prywatna, jeśli na nią Ordynariusz da pozwolenie i wtedy podczas niej można także udzielać Komunii św.

Tabernakulum winno być w tym dniu puste, a dla Komunii św. W. Czwartku i W. Piątku trzeba konserwować komunikaty w puszkach.

Gdzie nie ma asysty wyższej, odprawiać trzeba Mszę św. śpiewaną i pozwala się na okadzenie ołtarza, jak we Mszy św. uroczystej. Gdzie zaś są duchowni, tam winni oni brać w niej udział. Każdy winien mieć szaty odpowiednie do swego święcenia, a celebrans i asysta szaty białego koloru. Po przygotowaniu formuje się procesja, która przez kościół udaje się uroczyście do ołtarza, w czasie procesji śpiewa się Introit. Celebrans odmawia ministranturę, bez ps. *Judica me* i po ucałowaniu ołtarza okadza go, nawet jeśli celebruje bez asysty i po odczytaniu Introitu i *Kyrie* intonuje uroczyście „*Gloria in excelsis*“. Po ewangelii winna być krótka homilia celem objaśnienia ceremonii dnia tego i tajemnic ustanowienia Najśw. Sakramentu i Sakramentu Kapłaństwa, jak również Mandatum Pana Jezusa o miłości braterskiej. *Credo* się opuszcza, a po homilii tam, gdzie względy duszpasterskie tego wymagają następuje **Mandatum — umycie nóg**.

W środku prezbiterium, lub w głównej nawie przygotować trzeba ławy dla 12 mężczyzn, którym obmywa się nogi, wszystko co potrzebne przygotowuje się na stole. Diakon i subdiakon, lub dwóch starszych ministrantów wprowadzają z zakrystii 12 mężczyzn wybranych, którzy idą parami, po dwóch, w czasie tego śpiewa się antyfony i psalmy podane. Mężczyźni owi kłaniają się ołtarzowi i celebransowi i siadają w prezbiterium na przygotowanych ławkach. Wtedy asysta (lub ministranci) idzie do celebransa i zdejmuje manipularze, a celebrans ornat. W czasie obmywania nóg śpiewa się antyfony od 1—8, jak w mszale przy czym ant. 8 *Ubi caritas* nigdy nie można opuścić. W czasie śpiewu celebrans opasuje się ręcznikiem i obmywa nogi mężczyznom kłękając przy każdym, akolita trzyma miednicę i wodę w naczyniu, a subdiakon podtrzymuje prawą nogę, po obmyciu celebrans wyciera nogi, zostawiając Diakonowi dokończenie wycierania. Zamiast asysty mogą być dwaj starsi ministranci. Po obmyciu nóg celebrans obmywa i wyciera ręce nic nie mówiąc. Zanim przystąpi do ołtarza odmawia jeszcze *Pater noster* z wierszami i specjalną modlitwą, a 12 mężczyzn pokłoniwszy się ołtarzowi i celebransowi wraca na swoje miejsce zarezerwowane im w głównej nawie. Potem celebrans i asysta biorą manipularze, a celebrans ornat i udają się do ołtarza i tam celebrans odprawia Mszę św. w dalszym ciągu i odmawia *Communicantes* własne, *Hanc igitur* i *Qui pridie*. Przy odmawianiu „*Agnus Dei*“ celebrans mówi trzy razy — „*miserere nobis*“, opuszcza osculum pacis i pierwszą modlitwę przed Komunią św.: „*Domine Jesu Christe, qui dixisti*“. Po spożyciu Najśw. Krwi celebrans bez *Confiteor* udziela Komunii św. asyście, kapłanom i alumnom na stopniach ołtarza, a wiernym przy balaskach, mogą mu pomagać inni kapłani. W czasie Komunii św. należy śpiewać *Communio* ze Mszy św. i ps. 22, 71, 103, 150 powtarzając po każdym psalmie *Communio*: „*Dominus Jesus*“. Po Komunii św. puškę zostawia się na korporale i celebrans tak się zachowuje, jak przy wystawionym Najśw. Sakramencie. Zamiast: „*Ite missa est*“ śpiewa się „*Benedicamus Domino*“, a potem odmawia się: „*Placeat*

tibi". Ostatniego błogosławieństwa nie udziela się i opuszcza się ostatnią ewangelię. Celebrans zmienia ornat na białą kape, zasypuje kadzidło w dwa turybularze i po okadzeniu Najśw. Sakramentu zanosí w uroczystej procesji przy śpiewie: „Pange, lingua“ Najśw. Sakrament do Ołtarza Wystawienia. Tam składa Najśw. Sakrament na ołtarzu, zasypuje kadzidło i okadza, po czym dopiero śpiewa się ostatnią zwrotkę „Tantum ergo“, a diakon chowa Najśw. Sakr. do tabernaculum. Innepuszki przenosi celebrans lub diakon prywatnie w towarzystwie dwóch akolitów. Po adoracji Najśw. Sakramentu celebrans wraca do zakrystii, zdejmuje szaty białe, a bierze stulę fioletową i przystępuje do obnażenia ołtarzy odmawiając ant. Dividunt i ps. 21 „Deus meus“ a dopiero po zakończeniu obnażenia ołtarzy odmawia się w chórze Completorium przy zgaszonych świecach.

Wiernych zachęcić trzeba do adoracji Najśw. Sakramentu przynajmniej do północy.

Wielki Piątek. Uroczyste ceremonie Męki i Śmierci P. N. J. C.

Brewiarz odmawia się normalnie z wyjątkami podanymi wyżej. Wielki Ołtarz winien być zupełnie obnażony z obrusów, świec i krzyża. Wszyscy kapłani powinni brać czynny udział w tych obrzędach. Kolor czarny, Celebrans w albie bez ornatu, tylko w stule, asysta wyższa bez dalmatyk i plikat, tylko diakon w stule.

I. część czynności liturgicznych — Lekcje

Po przygotowaniu następuje procesja z zakrystii przez kościół przed W. Ołtarz. Tam wszyscy kłaniają się ołtarzowi i celebrans z diakonem i subdiakonem tylko padają na twarz przed ołtarzem, wszyscy inni kłękają na dwa kolana i pochyleni głęboko trwają na modlitwie. Następnie sam celebrans wstaje, (wszyscy kłęczą) i stojąc na podłodze (in plano) przed stopniami śpiewa w tonie ferialnym mając ręce złożone orację: „Deus, qui peccati“. Po odśpiewaniu oracji celebrans wraz z asystą udaje się ad sedes i słucha lekcji odczytanych przez lektora i subdiakona. Po odśpiewaniu Responsorium, celebrans śpiewa: „Oremus“ diakon: „Flectamus genua“ i wszyscy kłękają na dwa kolana i modlą się w milczeniu przez pewien czas, aż diakon odśpiewa: „Levate“. Tak samo w czasie drugiej lekcji, responsorium. Jeśli Pasję śpiewają diakoni, to celebrans udziela im błogosławieństwa stojąc przy sedes, a diakoni głęboko pochyleni nic nie mówiąc, stają przed celebransem, który głośno mówi — „Dominus sit in corde vestris, et in labiis vestris“ — odpowiadają: „Amen“. Jeśli zaś sam celebrans odmawia, lub śpiewa Pasję, to wtedy głęboko pochyłony staje w środku prezbiterium i głośno mówi: „Dominus sit in corde meo, et in labiis meis. Amen“ i po stronie ewangelii in plano czyta lub śpiewa Pasję wg. św. Jana 18, 1—40, 19, 1—42 nie przerywając wcale.

II część obrzędów — Modlitwy uroczyste

Po odśpiewaniu, lub odmówieniu Pasji celebrans bierze kapę koloru czarnego, asysta wyższa dalmatykę i tunicellę czarną, a w tym czasie akolici rozciągają na ołtarzu jeden tylko obrus i na środku ołtarza umieszczają mszał.

Wtedy celebrans z asystą idzie do ołtarza całuje go w środku i rozpoczyna śpiewać uroczyste modlitwy za: 1. Kościół święty. 2. Ojca św. 3. Wszystkie stany duchowne i wiernych. 4. Wszystkich rządzących sprawami publicznymi. 5. Katechumenów. 6. Potrzeby wiernych. 7. O jedność Kościoła. 8. O nawrócenie Żydów. 9. O nawrócenie pogan. Po każdej tzw. prefacji celebrans śpiewa: „Oremus diakon: „Flectamus genua“ i „Levate“ klęcząc przez pewien czas na dwóch kolanach.

III część — Uroczysta adoracja Krzyża św.

Po odśpiewaniu uroczystych modlitw celebrans wraz z asystą wracają na sedes, gdzie zdejmują ornat dalmatyki zostając tylko w stułach, a w tym czasie przygotowuje się duży Krzyż nakryty fioletową zasłoną. Diakon oraz ministranci udają się do zakrystii, wynoszą w procesji Krzyż poprzedzają dwaj akolici, za nim diakon z Krzyżem w towarzystwie dwóch akolitów z zapalonymi świecami, gdy zaś nie ma asysty wyższej wnosi z zakrystii Krzyż sam celebrans otoczony ministrantami z zapalonymi świecami. Celebrans odbiera Krzyż od diakona i po stronie lekcji zwrócony twarzą do wiernych odsłania, stojąc in plano, górną część Krzyża rozpoczynając śpiewać: „Ecce lignum Crucis“ dalej pomagają mu śpiewać kantorzy a po odśpiewaniu: „Venite adoremus“ wszyscy z wyjątkiem celebransa padają na dwa kolana i chwilę się modlą, podobnie odsłania prawe ramię i lewe Krzyża śpiewając i podnosząc Krzyż coraz wyżej. Po odsłonięciu Krzyża następuje uroczysta adoracja, w czasie której dwaj akolici, lub ministranci stojąc na najwyższym stopniu ołtarza podtrzymują Krzyż za oba ramiona tak, by dolne ramię Krzyża umieszczone było na najwyższym stopniu, dwaj inni akolici, lub ministranci trzymając zapalone świece w rękach kładą je po obu stronach Krzyża i klękają na najwyższym stopniu zwrócieni twarzą do krzyża i tak trwają w czasie całej adoracji. Celebrans i asysta, a nawet, jeśli to możliwe wszyscy duchowni zdejmują obuwie i trzy razy klękawszy na jedno kolano przed Krzyżem, całują stopy Ukrzyżowanego Chrystusa Pana. Po ukończeniu adoracji przez duchowieństwo, akolici w towarzystwie dwóch akolitów z zapalonymi świecami zanoszą Krzyż do balasek, gdzie podtrzymując Krzyż, tak samo jak przy Ołtarzu dają Krzyż do adoracji wiernych; najpierw mężczyźni, a potem kobiety przystępują klękając na jedno kolano i całują stopy Ukrzyżowanego. W czasie adoracji celebrans i asysta siedzą ad sedes słuchają śpiewanych improperji zakończonych zawsze „Sempiterna sit beate Trinitati gloria“.

IV część — Komunia św.

Po ukończeniu adoracji akolici podtrzymujący Krzyż w towarzystwie akolitów ze świecami przynoszą Krzyż do Ołtarza i umieszczają go w środku ołtarza, by był widoczny przez wiernych, i by nie przeszkadzał celebransowi w dalszych ceremoniach. Zapalone świece wraz z kandelabrami umieszczają akolici na ołtarzu. Potem celebrans i diakon zdejmują szaty koloru czarnego, a wkładają — celebrans kapę koloru fioletowego, a diakon i subdiakon dalmatykę i tunicellę fioletową. Następnie diakon zanosi na ołtarz bursę i rozkłada korporał, a akolita umieszcza na ołtarzu naczynko z wodą i puryfikaterz po stronie lekcji, a mszał po stronie ewangelii. W razie braku asysty zanosi to sam kapłan.

Po przygotowaniu ołtarza przynosi Najśw. Sakrament diakon okryty welonem w towarzystwie dwóch akolitów, którzy zabierają zapalone świece z Ołtarza Wystawienia i towarzyszą diakonowi. Obok diakona postępuje trzeci akolita niosący nad diakonem ozdobny parasol (balдахim). W czasie przeniesienia Najśw. Sakramentu chór śpiewa „Adoramus te, Christe“. Po przyjsciu do W. Ołtarza diakon kładzie Najśw. Sakrament na korporale, a akolici ustawiają zapalone świece na ołtarzu.

W czasie przenoszenia Najśw. Sakramentu celebrans z subdiakonem klęczą u stopni sedes, a po przeniesieniu celebrans z asystą idą do ołtarza, klękają na dwa kolana i adują Najśw. Sakrament, potem wchodzą na stopnie, klękają na jedno kolano przed samym Ołtarzem i celebrans rozpoczyna od razu głośno odmawiać, nie śpiewać: „Oremus. Praeceptis salutaribus moniti“. A wszyscy obecni i lud rozpoczynają głośno odmawiać: Pater noster aż do Amen. Następnie sam celebrans głośno i wyraźnie z rękami rozłożonymi: „Libera“ nie żegnając się, a wszyscy odpowiadają — „Amen“. Potem celebrans, lekko pochyłony półgłosem odmawia, mając ręce złożone na ołtarzu: „Perceptio Corporis“. Potem odkrywa puszkę, klęka i biorąc jeden komunikant, głęboko pochyłony bije się trzy razy w piersi mówiąc: „Domine, non sum dignus — trzy razy. Następnie żegnając się N. Sakramentem dodaje półgłosem: „Corpus D. N. J. Ch.“ i spożywa N. Sakrament i chwilę trwa w dziękczynieniu. Wtedy diakon mówi „Confiteor“ a celebrans, jak zwykle: „Misereatur i Indulgentiam“. Po czym odwracając się do wiernych mówi: „Ecce Agnus Dei, Domine non sum dignus — trzy razy i rozdaje Komunię św. tak, jak w W. Czwartek rozpoczynając od asysty i kapłanów, którzy mają stuly fioletowe. W czasie Komunii św. można śpiewać ps. 21 lub inne z officium W. Piątku. Po Komunii św. celebrans obmywa palce w naczyniu z wodą i wyciera puryfikaterzem. Puskę zaś chowa do tabernakulum. Wtedy celebrans mając po obu bokach asystę, odmawia ze mszału na środku ołtarza, jako dziękczynienie, trzy modlitwy: „Super, Omnipotens i Reminiscere“. Następnie uklękawszy przed N. Sakramentem przynosi puszkę z komunikantami. Potem odmawia się w chórze Completorium przy zgaszonych

świecach i obnaża się ołtarz. Czas ceremonii między godz. 15 a 18 i adoracja.

Wielka Sobota

Brewiarz. Matutinum i Laudes mówić trzeba rano, Horae minores o zwykłym czasie, Vesperae po południu, a Completorium tej nocy się opuszcza. W Laudes i godzinach mniejszych po antyfonie: „Christus factus obediens“ mówi się Pater noster i modlitwę: „Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut, qui Filii tui resurrectionem devota expectatione praevinimus: eiusdem resurrectionis gloriam consequamur. i po cichu: Per eumdem Dominum...

Vesperae zaś bierze się z W. Czwartku, lecz pierwszą antyfoną jest: „Hodie afflictus sum valde, sed cras solvam vincula mea“. An. ad Magnificat: „Principes sacerdotum et pharisaei munierunt sepulchrum, signantes, lapidem, cum custodibus“ i oracja: „Concede“. W prywatnym zaś odmawia się Completorium w ten sposób: „Confliteor, absolucja, psalmy z niedzieli, Nunc dimittis, Pater noster i modlitwa „Visita, quaesumus“ i na tym się kończy.

Matutinum Dominicę Resurrectionis opuszcza się, gdyż zastępuje je Vigilia paschalis, a Laudes śpiewa się w końcu Mszy św. zamiast dawnych Nieszporów. Ci zaś, którzy nie uczestniczą w uroczystej Wigilii paschalnej winni odmówić Matutinum z Laudesami tak jak w Brewiarzu.

Nabożeństwo wielkopostne można za pozwoleniem Ordynariusza rozpocząć po zachodzie słońca, a więc od godz. 18.30.

I. Poświęcenie nowego ognia

O odpowiedniej godzinie nakrywa się ołtarze obrusami, jednakże świece pozostają niezapalone, aż do rozpoczęcia Mszy św. W międzyczasie należy wznieść ogień z krzemienia i rozpalić nim węgle do kadzielnicy.

Celebrans ubiera się w szaty koloru fioletowego (kapa) asysta w dalmatyki fioletowe.

Przed bramą kościoła, lub też w przedsionku tak, by wierni mogli śledzić dogodnie święty obrzęd celebrans w otoczeniu asysty lub ministrantów, z krzyżem, wodą święconą i kadzidłem poświęca nowy ogień mówiąc: Dominus vobiscum i pierwszą modlitwę z mszału. Poczem pokrapia ogień, nic nie mówiąc. Akolita wkłada do kadzielnicy poświęcone węgle, kapłan zaś zasypuje kadzidło błogosławi je jak zwykle i okadza trzykrotnie ogień.

II. Poświęcenie paschału

Po poświęceniu nowego ognia, akolita podchodzi z paschałem do środka i staje przed celebransem, który rylcem żłobi na paschale znak krzyża, łącząc nim krańcowe punkty przygotowane na włożenie ziaren kadzidła. Następnie ponad krzyżem wypisuje się literę grecką Alfa, a pod krzyżem

literę Omega, pomiędzy ramionami zaś krzyża wypisuje cztery cyfry oznaczające rok bieżący, mówiąc przy tym:

1. Christus heri et hodie (żłobi linię pionową),
2. Principium et Finis (żłobi linię poprzeczną),
3. Alpha (żłobi powyżej linii pionowej literą A),
4. et Omega (żłobi pod linią pionową literę Ω).
5. Ipsius sunt tempora (żłobi pierwszą cyfrę roku w górnym, lewym kącie krzyża).
6. et saecula (żłobi drugą cyfrę bieżącego roku w górnym prawym),
7. Ipsi gloria et imperium (żłobi trzecią cyfrę roku w dolnym, lewym kącie),
8. per universa aeternitatis saecula. Amen. (żłobi czwartą cyfrę roku w dolnym, prawym kącie krzyża).

Po żłobieniu krzyża i pozostałych znaków, diakon podaje celebransowi ziarna kadzidła, które jeśli nie są poświęcone — celebrans trzykrotnie pokrapia i trzykrotnie okadza, nic nie mówiąc. Następnie sam kapłan wkłada pięć gran w miejsca na to wyznaczone mówiąc równocześnie:

I. per sua sancta vulnera, 2. gloriosa, 3. custodiat, 4. et conservat nos, 5. Christus Dominus. Amen.

Następnie diakon podaje celebransowi małą świecę, zapaloną od nowego ognia, i nią zapala paschał mówiąc: „Lumen Christi gloriose resurgentis Dissipet tenebras cordis et mentis.

Zaraz potem celebrans poświęca paschał zapalony mówiąc modlitwę: „Veniat“. W międzyczasie gasi się wszystkie światła w kościele, aby je później zapalić od poświęconego ognia.

III. Uroczysta procesja i Exultet

Teraz celebrans zasypuje kadzidło, a diakon zdjęwszy szaty fioletowe, wkłada stułę i dalmatykę koloru białego i bierze paschał zapalony. Ustawia się procesja: na czele idzie turyferarz, za nim subdiakon z krzyżem, diakon z zapalonym paschałem, celebrans, kler wg godności i wierni.

Skoro tylko diakon wejdzie do kościoła staje i śpiewa „Lumen Christi“ wtedy wszyscy zwrócenj twarzami do paschału klękają i śpiewają: „Deo gratias“. Od poświęconego paschału zapala świecę celebrans. W środku kościoła diakon znów przystaje i śpiewa wyższym tonem: Lumen Christi, na co wierni wszyscy wraz z celebransem klękając śpiewają: Deo gratias. Zapala świece kler.

Wreszcie doszedłszy do środka prezbiterium, diakon śpiewa poraz trzeci, jeszcze wyższym tonem: Lumen Christi, na co wszyscy klękając śpiewają — Deo gratias. Zapalają teraz świece wszyscy i światło w kościele.

Teraz celebrans udaje się na sedes po stronie lekcji, subdiakon z krzyżem staje po stronie ewangelii, a kler zajmuje miejsce w stalach.

Diakon umieszcza paschał w środku prezbiterium na miejscu widocznym, na świeczniku i wzięwszy mszał, prosi celebransa o błogosławieństwo, jak to mszał przepisuje. Po otrzymaniu błogosławieństwa diakon udaje się do pulpitu okrytego białą zasłoną, kładzie na nim mszał okadza go po czym obchodząc paschał, również go okadza. Teraz wszyscy podnoszą się z miejsc i stoją, jak podczas śpiewania ewangelii, a diakon śpiewa uroczyście Exultet (Hymn Wielkanocny), mając przed sobą paschał, ołtarz po prawej, a nawę po lewej stronie. Hymn Wielkanocny śpiewa się według mszału, lecz zamiast tekstu *De Imperatore Romano* jest nowy tekst: „*Respice etiam ad eos, pui nos in potestate regunt*“.

IV. Lekcje

Po odśpiewaniu Exultet, diakon zdejmuje białe szaty, a wkłada fioletove i przystępuje do celebransa. Wtedy lektor na środku prezbiterium czyta 4 lekcje bez tytułu i nie odpowiada się na zakończenie: *Deo gratias*, a czyta tak stojąc, by po prawej ręce miał ołtarz, a po lewej nawę kościoła. Celebrans z wyższą asystą, kler i wierni słuchają ich siedząco. Po lekcji lub po kantyku (*Tractus*) odmawia się oracje w ten sposób, że wszyscy wstają, kapłan mówi: *Oremus*, diakon: *Flectamus genua* — wszyscy klękają razem z celebransem, chwilę się modlą i na *Levate* diakona wstają, a kapłan odmawia orację. Zamiast dawnych 12, czyta się obecnie: I, IV, VIII, XI, przy czym VII jest skrócona, bo rozpoczyna się dopiero od słów: *In die illa erit germen Domini*.

V. Litania do Wszystkich Świętych

Po odczytaniu lekcji dwaj kantorzy śpiewają litanie do Wszystkich Świętych aż do wezwania: „*Propitius esto*“ wyłącznie. Wszyscy łącznie z celebransem klęcząc odpowiadają.

VI. Poświęcenie wody chrzcielnej

W czasie śpiewania litanii przygotowuje się w środku prezbiterium, przed poświęconym paschałem, tak by wierni mogli dobrze widzieć ceremonie, naczynie z wodą do poświęcenia i wszystko to, co potrzebne przy poświęceniu.

W czasie święcenia, celebrans, stojąc zwrócony do wiernych, ma przed sobą naczynie z wodą do poświęcenia, po prawej ręce paschał, po lewej zaś subdiakona z krzyżem. Po czym dokonuje się poświęcenia wody chrzcielnej wg mszału rzymskiego opuszczając tylko na początku kantyku (*Tractus*) „*Sicut cervus*“ z dołączoną modlitwą, a zaczyna się bezpośrednio od *Dominus vobiscum* i oracji „*Omnipotens sempiternus Deus, adesto*“, opuszcza się również aspersioni wiernych, której dokonuje się dopiero po przyrzeczeniach chrzcielnych.

Przed zmieszaniem z wodą olejów św. trzeba nabrać w naczynie wody poświęconej do pokropienia wiernych i do poświęceń w do-

mach i inych miejscach. Po tym wszystkim, kapłan poświęcający wodę chrzcielną, wlewa olej katechumenów w kształcie krzyża do wody, jak w mszale.

Po poświęceniu wody chrzcielnej zanosi się ją w procesji do chrzcielnicy, najpierw idzie turyferarz, za nim subdiakon z krzyżem, następnie kler, potem diakon niosący naczynie z wodą chrzcielną (lub akolici je niosą), na końcu celebrans, w czasie procesji śpiewa się kantyk: „Sicut cervus“. Po złożeniu wody poświęconej w chrzcielnicy celebrans odmawia Dominus vobiscum i orację „Omnipotens sempiternus Deus, respice“ i okadza chrzcielnicę.

Po tym wracają wszyscy w milczeniu do prezbiterium i rozpoczynają odnowienie Chrztu św. Jeżeli baptisterium znajduje się poza kościołem można tam dokonać poświęcenia wody chrzcielnej.

VII. Odnowienie przyrzeczeń chrztu św.

Po poświęceniu wody chrzcielnej, a tam, gdzie jej się nie święci, po pierwszej części litanii — następuje odnowienie przyrzeczeń chrztu świętego.

Celebrans zdejmuje szaty fioletowe, a wkłada stułę i kapę koloru białego, zasypuje kadzidło, okadza paschał i stojąc przed nim w środku prezbiterium albo z ambony lub z podwyższenia, rozpoczyna, jak następuje:

Bracia, Najdrożsi. W tę świętą noc, Kościół — święta Matka nasza, rozważając ze czcią pamiątkę śmierci i pogrzebu Pana naszego Jezusa Chrystusa, trwa na czuwaniu, odpłacając się miłością za miłość, a wysławiając Jego chwalebne zmartwychwstanie, weseli się rozradowany.

A ponieważ — jak naucza Apostoł: przez Chrzest św. zostaliśmy wspólnie z Chrystusem pogrzebani w śmierć, przeto jak On zmartwychwstał, tak i my winniśmy chodzić przyobleczeni w nowe życie, wiedząc, że stary nasz człowiek razem z Chrystusem został ukrzyżowany po to, abyśmy już dłużej nie służyli grzechowi. Chciejmy przeto zrozumieć, że umarliśmy grzechowi, a żyjemy dla Boga w Chrystusie Jezusie Panu naszym.

Dlatego Bracia Najdrożsi, gdy kończy się już post czterdziestodniowy, odmówmy przyrzeczenie Chrztu św., przez które niegdyś wyrzekliśmy się ducha złego i wszystkich spraw jego, jak również ducha światowego, który jest nieprzyjacielem Boga, a przyrzekliśmy wiernie służyć Bogu w świętym Kościele Katolickim.

A zatem: Kapłan: Odrzćkacie się ducha złego? Wierni: Odrzćkamy. K.: I wszystkich spraw jego? Odrzćkamy. K.: I wszelkiej pychy jego. — Odrzćkamy. K.: Wierzycie w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi?: Wierzymy. K.: Wierzycie w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego, narodzonego i umęczonego? — Wierzymy. K.: Wierzycie i w Ducha Św., święty Kościół powszechny, świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie

i żywot wieczny? — Wierzmy. K.: Teraz zaś wspólnie błagamy Boga modlitwą, której nas nauczył Pan nasz Jezus Chrystus: Ojciec nasz... K.: A Bóg wszechmogący, Ojciec, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który nas odrodził z wody i z Ducha Św., i który dał nam odpuszczenie grzechów, On sam niech nas łaską swoją zachowa na żywot wieczny przez tegoż Jezusa Chrystusa Pana naszego. Amen.

Następnie celebrans pokrapia wiernych wodą święconą, zaczerpniętą podczas poświęcenia wody chrzcielnej, lub zwyczajną wodą święconą, gdzie nie poświęcano wody chrzcielnej.

VIII. Druga część litanii

Po odnowieniu przyrzeczeń Chrztu św., kantorzy rozpoczynają drugą część litanii od wezwania: „Propitius esto“ aż do końca, podczas tego wszyscy odpowiadają klęcząc. Jeżeli udziela się dziś święceń, to po prześpiewaniu drugiej części litanii, w czasie której odbywa się przepisana prostracja ordynandów. W tym czasie celebrans i asysta udają się do zakrystii, gdzie ubierają się do uroczystej Mszy św., w szaty koloru białego.

W międzyczasie umieszcza się paschał na jego własnym miejscu po stronie ewangelii, ubiera się ołtarz do uroczystej Mszy św. kwiatami i zapala światła.

Uroczysta Msza św. z Wigilii wielkanocnej

Uroczysta Msza św. odprawia się według mszału rzymskiego z takimi zmianami. Po skończonej litanii kantorzy rozpoczynają uroczyste Kyrie eleison jak zwykle we Mszy św. W tym czasie celebrans z asystą w szatach koloru białego wychodzi do ołtarza i opuściwszy całą ministranturę wstępuje do ołtarza, całuje go w środku i okadza jak zwykle. Po skończeniu przez chór Kyrie eleison, kapłan uroczysto intonuje Gloria in excelsis, uderza się w dzwony i odsłania obrazy i figury. We Mszy św. opuszcza się Credo i antyfonę ad Offertorium. Po spożyciu Najśw. Sakramentu następuje Komunia wiernych, a w miejsce Laudes z niedzieli Resurrectionis śpiewa się w chórze antyfonę Alleluja, alleluja, alleluja z psalmem 150 Laudate Dominum i powtarza się antyfonę.

Opuszcza się capitulum, hymn i versus, natomiast celebrans bezpośrednio intonuje antyfonę ad Benedictus: Et valde mane, a chór dalej śpiewa: una sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto iam sole, alleluja. (Laudes z niedzieli Zmartwychwstania). Następnie śpiewa się Benedictus z Gloria Patri przy końcu i w czasie śpiewania okadza się ołtarz, jak zwykle.

Po powtórzeniu antyfony celebrans śpiewa jak zwykle Dominus vobiscum i orację po Komunii św — „Spiritus nobis“, jak we mszale.

Potem Dominus vobiscum, Ite missa est: alleluja, alleluja i po odmówieniu Placeat tibi, udziela błogosławieństwa i opuściwszy ostatnią ewangelię wraca do zakrystii.

Kraków

Ks. BRUNON MAGOTT

SPRAWOWANIE PEWNYCH FUNKCJI PRZEZ DIAKONA W NADZWYCZAJNYCH WYPADKACH

I. Egzekwie (Absolucja) i odprowadzanie zwłok na cmentarz

Zgodnie z rubrykami Rytuału Rzymskiego z 1925 r.¹⁾, odpowiedzią św. Kongregacji Obrzędów z dnia 14 sierpnia 1858 r.²⁾ i przepisami Cereemoniału Biskupiego³⁾, diakon „ex gravi causa de Ordinarii loci vel Parochii licentia“, przybrany w kapę i stułę może dopełnić ceremonii absolucji nad zwłokami (exequias peragere).

Ten sam diakon jednak w zastępstwie kapłana nie może odprowadzić zwłok na cmentarz, poświęcać tam grobu, jak to wynika z decyzji SRC.⁴⁾ oraz z Kodeksu Prawa Kanonicznego, gdzie w kan. 1231 § 2, czytamy: „Qui exequias in ecclesia peregit, non solum ius, sed etiam officium habet excepto gravi necessitatis casu, comitandi per se vel alium sacerdotem cadaver ad locum sepulturae“.

II. Udzielenie chrztu uroczystego przez diakona „sine loci Ordinarii licentia vel Parochii“

Według kan. 741 Kodeksu Prawa Kanonicznego, diakon jest szafarzem nadzwyczajnym chrztu uroczystego.

Nasuwa się jednak pytanie czy diakon udzielając sakramentu chrztu św., uroczyście bez pozwolenia Ordynariusza miejscowego lub proboszcza staje się irregularis do dalszych święceń.

Z Kodeksu Prawa Kanonicznego, kan. 985, wynika, że nieprawidłowymi są ci, którzy wykonują jakiś akt władzy święceń duchownym wyższych święceń zastrzeżony, albo nie mając tego święcenia, albo też wykonują go, mimo że jest im to zakazane na skutek kary kościelnej, czyto osobistej (poprawczej lub odwetowej), czy też lokalnej⁵⁾.

¹⁾ Tit. VI, c. III, nn. 1 et 19.

²⁾ D. 3074, ad II.

³⁾ Lib. II, c. III, n. 16; Por. także Eph. Lit., 44 (1930), 232.

⁴⁾ SRC., 11 septembris 1847, n. 2911 ad X; Eph. Lit., 49 (1935), 394.

⁵⁾ Taką karą osobistą poprawczą, która zabrania wykonywania władzy święceń jest ekskomunika, interdzykt osobisty i suspensa. Kara odwetowa to suspensa na czas określony, lub na zawsze, pozbawienie karne beneficium oraz degradacja. (c. 2298).

Diakon zaś według kan. 741 i Rubryk Rytuału Rzymskiego z 1925 r.⁶⁾, jest nadzwyczajnym ministrem chrztu uroczystego.

Nie zachodzi więc w tym wypadku uzurpacja święceń, powodująca nieprawidłowość, diakon bowiem nie przywłaszcza sobie aktu władzy święceń wyższych, gdyby udzielił chrztu, jak to zostało powiedziane wyżej.

Kraków

Ks. TADEUSZ SWAGRZYK

UPRAWNIENIA PŁYNĄCE Z PRZYJĘTYCH ŚWIĘCEŃ LEKTORATU WZGLĘDEM KOŚCIELNYCH BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Słowo: błogosławienie (*benedictio*) może być używane w wielorakim znaczeniu. Pod tym pojęciem rozumiemy tutaj: błogosławienie, poświęcenie, osób lub rzeczy, co możnaby jeszcze dokładniej określić, jako: „*Caeremonia ecclesiastica qua per invocationem divini nominis aliquid boni confertur vel postulatur*“. Z definicji tej (*confertur vel postulatur*) wynika, że wśród tych błogosławieństw zachodzi pewna różnica.

Potwierdza to także Kodeks Prawa Kanonicznego, który rozróżnia: błogosławienia (*benedictiones invocativae*) i poświęcenia (*benedictiones constitutivae*)¹⁾ „*Benedictio invocativa*“ nie zmienia stanu osoby lub rzeczy pobłogosławionej, uprasza tylko u Boga jakiegoś dobro doczesne lub nadprzyrodzone. Do takich błogosławieństw zaliczamy np. błogosławienie chorych, domów, pól itd. „*Benedictio constitutiva*“ nadaje osobom lub rzeczom charakter osoby lub rzeczy świętej, wyłącza z użytku doczesnego, a przeznaczają do użytku religijnego, np. poświęcenie ołtarza, olejów itd.

Ze względu na szafarza poświęcenia, błogosławieństwa dzielą się na: zastrzeżone (np. papieżowi, biskupom,) oraz nie zastrzeżone. Z tych niektóre należą z prawa do proboszcza (inny kapłan nie może ich godziwie dokonywać bez jego pozwolenia).

Autorowie oprócz wymienionych powyżej błogosławieństw rozróżniają nieraz jeszcze inny ich rodzaj, mianowicie poświęcenia soli, wody... „*quae ad pium usum adhibentur*“ tzw. „*intermedias*“, które możnaby zaliczyć do grupy tych, które noszą nazwę „*benedictiones constitutivae*“.

Omawiane błogosławieństwa sięgają swoimi początkami pierwszych wieków Kościoła, jak to wynika z najstarszych sakramentarzy: leonowego, gelażyńskiego, gregoriańskiego i świadectw starożytnych pisarzy kościelnych.

⁶⁾ Tit. II, c. I, n. 15;

¹⁾ Polska terminologia nie jest ustalona. Por. Nowodworski, Ceremoniał parafialny, Płock 1931, 122; Sieniatycki, Zarys dogmatyki katolickiej IV, 99.

I tak kard. Bona na temat błogosławienia pokarmów i napojów pisze, że w starożytności chrześcijańskiej w czasie Mszy św. po słowach „Nobis quoque peccatoribus”, kapłan je błogosławi, zaznaczając, że były to dary przeznaczone do spożycia²⁾.

Martene zaś informuje nas jak takie poświęcenie się odbywało³⁾. Szczególne miejsce wśród poświęconych pokarmów, miał chleb, jak to zauważyła i podkreśliła J. Pizzoni⁴⁾, ze względu na Ofiarę Mszy i Komunii św., oraz ponieważ jak pisze: „...ab initio in sacra synaxi distribuebatur veluti eulogia fibelibus adstantibus qui non fuissent communicati et absentibus quoque ferebatur“.

Nas interesuje jednak przede wszystkim sprawa udzielania błogosławieństw przez duchownych niższych święceń, a zwłaszcza przez lektorów. Znany nam już kard. Bona⁵⁾, pisze, że w czasach apostołskich, obowiązki wypływające ze święceń niższych spełniali diakoni. Dopiero ze wzrostem liczby wiernych, gdy diakoni nie mogli sprostać wielorakim posługom i licznym obowiązkom, część ich powierzono duchownym niższych święceń, i wtenczas to zarówno w Kościele zachodnim, jak i na Wschodzie do obowiązków lektora między innymi należało poświęcanie (błogosławienie) pokarmów.

Podobnie i Martene⁶⁾ cytując stare rubryki mszalne i rytuały wykazuje, że lektorzy mieli tę władzę w Kościele przynajmniej od XI wieku. Inni autorowie jak, np. Aloisius a Carpo⁷⁾ utrzymuje, że miało to już miejsce w wieku czwartym. Czy i o ile ta ostatnia opinia odpowiada prawdzie, nie jest łatwą rzeczą sprawdzić.

Dla nas w tej chwili ważniejszym jest odpowiedź na pytanie czy obecnie lektor może wykonywać władzę błogosławienia pokarmów otrzymaną w chwili przyjęcia święceń lektoratu.

Catalanus w swym komentarzu do Rytuału Rzymskiego na ten temat wysuwa opinię, że wiele funkcji, a także i błogosławienie pokarmów, które dawniej spełniali duchowni niższych święceń, zostały zarezerwowane kapłanom; obszernie jego wywody przytaczam niżej⁸⁾. Wywody te

²⁾ Rerum liturgic. lib. II, c. XIV;

³⁾ De antiquis Ecclesiae ritibus, t. III, l. IV, c. XXIV.

⁴⁾ Por. Eph. Lit., 49 (1935), 79.

⁵⁾ L. c., I, c. XXX.

⁶⁾ L. c. t. II, l. I, c. VIII.

⁷⁾ Compend. biblioth. liturg., P. V., c. 7, a. 3, n. 64. pisze: „Eorum (lectorum) opera uti coeperunt Episcopi... in primorum fructum, qui pro more altari offerrebantur, benedictione, a quarto scilicet saeculo“.

⁸⁾ Comment. ad Rit. Rom., Romae 1757, t. II, p. 66, czytamy: „Minister (benedictionis novorum fructuum) est quilibet sacerdos, imo et ipse clericus in Lectoratus ordine constitutus ex Pontificali Romano... In admonitione enim fieri solita ex antiquo ritu ab Episcopo ad ipsos ordinandos Lectores sic inter alia edicitur: *Lectorem siquidem oportet... benedicere panem et omnes fructus novos*. Sed huiusmodi functionem sicut et alias multas, quae olim erant Lectorum... reservatas esse hodie solis Presbyteris iam notavimus... Quod tamen, intelligendum puto de benedi-

jak to zauważyć nie trudno nie są zbyt jasne, a nawet wyglądają w pewnych punktach na sprzeczne. Ostatnim jego zdaniem wniosek, że lektor nie może błogosławić, w obecności kapłana.

Ale i wśród nowszych autorów panuje rozbieżność zdań w tej sprawie. Można bowiem i dzisiaj cytować takich autorów⁹⁾, którzy odmawiają władzy błogosławienia pokarmów, lektorom, ale nie brak i takich, którzy są odmiennego zdania¹⁰⁾.

Co więc o tym sądzić i jak należy rozumieć słowa Pontyfikału Rzymskiego: „...Lectorem siquidem oportet legere... et benedicere panem et omnes fructus novos“.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego na temat omawianej kwestii znajdujemy następujące postanowienie: w kanonie 1146 czytamy: „Legitimus Sacramentalium minister est clericus, cui ad id potestas collata sit quique a competente auctoritate ecclesiastica non sit prohibitus eandem exercere“, a w kanonie następnym 1147 4: „Diaconi et lectores illas tamen valide et licite benedictiones dare possunt, quae ipsis expresse a iure permittuntur“.

Zastosujmy więc przepisy Prawa Kanonicznego do naszego wypadku:

- 1) Lektor jest klerykiem, duchownym.
- 2) Otrzymał władzę płynącą z przyjętych święceń lektoratu od kompetentnej Władzy Kościelnej.
- 3) Kodeks Prawa Kanonicznego nie zabrania mu wykonywania swego officium, jak to czyni np. w kan. 1151, jeżeli chodzi o egzorcystów, lecz przeciwnie, jak już wiemy w cytowanym kan., pozwala: „...benedictiones dare possunt quae ipsis (diacono et lectori), a iure permittuntur. „a iure“ w naszym wypadku to tyle co „a Pontificali Romano“, na podstawie kan. 2, który postanawia, że wszystkie przepisy liturgiczne zatwierdzone przez Kościół zachowują swą moc, jeżeli w Kodeksie nie zostały wyraźnie poprawione.

Wynika stąd, że jeżeli zgodnie z Pontyfikałem Rzymskim lektor otrzymuje władzę błogosławienia „panem et fructus novos“, a Kodeks w spo-

tione publica, ac solemniter et praesente sacerdote: ad quem potius quam ad Lectorem benedictiones huiusmodi spectant. Caeterum, quod etiam viri laici sanctitate insignes consueverint benedicere fructus novos... Sanctorum vitae passim testantur... Sed haec sanctorum laicorum benedictio erat privata, non vero publica quam vi suae potestatis forte etiam hodieque clericus Lector, absente sacerdote, adhibere posset“.

⁹⁾ Por. Munerati, Promptuarium pro Ordinandis et Confessariis examinalibus, Romae 1930; Mangenot w Dictionn. de theol. cath., pod Lecteur, Many, Praelect. de sacra Ordinatio, n. 14.

¹⁰⁾ A. Mitterer, Instructio pro Ordinandis examen praevium circa Ordinem suscipiendum substituris, Brixinae 1929, s. 19; Molien, w Dictionn. de theol. cath., pod Pain. benit; Prümmer, Theol. moral., III, De Sacram. Ordinis, n. 589.

sób wyraźny tego prawa (co jest konieczne wg. kan. 2) nie zmienia, nie odwołuje, to lektor tę władzę błogosławienia, posiada ¹¹⁾).

Możnaby tu jeszcze wskazywać na pewne fakty i podobieństwa z liturgii Kościoła zaczerpnięte, dla lepszego wyjaśnienia i uzasadnienia.

I tak np. w kan. 1147 § 4, na równi mówi się o diakonie i lektorze; jeżeli diakon może udzielić błogosławieństwa po Komunii św., błogosławić paschał, to dlaczego by lektor nie mógł spełniać swego uprawnienia płynącego ze święceń?

Pewną trudność może jeszcze stwarzać, co należy rozumieć przez: „fructus novos“. W komentarzu Baruffaldiego (Commentar. ad Rit. Rom., Venetiis 1752, s. 241) czytamy: „*Nomine frugum, seu fructuum veniunt omnes fructus tum arborum, tum herbarum et graminium, et nomine novorum veniunt, qui primo ad maturitatem perveniunt*“.

Jeżeli więc lektor, jak to zostało powiedziane wyżej, ma władzę błogosławienia, to może to czynić nie tylko prywatnie, ale także i publicznie, uroczyście, w kościele. W obecności kapłana wypadałoby jemu dać pierwszeństwo, lecz gdyby i w takim wypadku lektor błogosławił: „...hoc nihil officit validitati et liceitati benedictionis“ ¹²⁾, podobnie jak, gdy diakon w obecności biskupa czy kapłana, poświęca paschał.

Lektor nie używa w tym celu stuły, przywdziewa tylko komżę i odmawia z rytuału czy też mszału odpowiednią modlitwę (benedictiones diversae), zamiast *V. Dominus vobiscum* mówi *Domine exaudi orationem meam*, a na końcu kropi wodą święconą.

Dla całości, a zarazem na zakończenie warto jeszcze zwrócić uwagę na to co jeden z autorów ¹³⁾ pisze na temat błogosławienia darów przez lektora przed posiłkiem (benedictio mensae), a co w ten sposób streszcza znany już nam J. Pizzoni ¹⁴⁾, w swoim artykule: „Denique, quoad simplicem benedictionem mensae recte animadverterit Debosq ipsam nullatenus dependere ex potestate ordinis nec requirere aliquam peculiarem aptitudinem, neque necessario clericalem statum. Nihil prohibet quominus pater familias signo crucis mensam benedicat; itaque multo minus eadem facultas denegari poterit clerico lectori, qui ab Episcopo accepit suam primam potestatem benedicendi in ecclesia“.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

¹¹⁾ Por. J. Pizzoni, l. c., s. 83.

¹²⁾ Tamże.

¹³⁾ Dubosq., *Les etapes du sacerdote*, s. 62.

¹⁴⁾ L. c., s. 84.

Ks. WINCENY KWIATKOWSKI, prof. U. W., *Apologetyka totalna*, Tom II, część I, Warszawa 1954, s. 199.

W latach 1937 i 1938 wyszły dwie części pierwszego tomu apologetyki totalnej ks. prof. Kwiatkowskiego i w r. 1939 „*Collectanea Theologica*” lwowskie podały moją obszerną, bo liczącą 26 stron (209—234) recenzję. Szczegółowo omówiłem obydwie te części, podniosłem zalety ich i podałem szereg uwag krytycznych, jakie wydały mi się wskazane i słuszne.

Obecnie wyszła z druku pierwsza część tomu drugiego, która zajmuje się Chrystusem i Jego objawieniem: *Apologetyka totalna. Religijno-indywidualna świadomość Jezusa. Jest to demonstratio christiana*. Z tych samych motywów, dla których poświęciłem obszernie uwagi I tomowi, pragnę i tej części tomu II więcej poświęcić uwagi. Zaczynam od bibliografii podanej przez autora.

Autor podzielił ją na trzy działy: 1. Materiały i dokumenty, 2. Dzieła oryginalne, 3. Literatura. Dział trzeci najobszerniejszy podaje 201 nazwisk. Autor nie wyróżnia autorów katolickich od niekatolickich i podaje głównie dzieła niemieckie. Polskich autorów wylicza tylko 13. Nie wspomina np. o pracach publikowanych w „*Collectanea Theologica*”, o rozprawie dziś znów aktualnej: „*Noc betlejemaska, historia czy legenda?*” (Ks. Prof. Klawka), o monografii: „*Bóstwo Chrystusa podstawą chrześcijaństwa*” (Ks. Prof. Kaczmarczyka) itp. W moich *Prolegomenach* podałem znacznie więcej literatury polskiej apologetycznej do r. 1918., a tej nie należało zlekceważyć.

O nazwie apologetyki totalnej mówiłem w recenzji tomu I. Ks. Kwiatkowski wybrał taką nazwę i uważa swoją apologetykę totalną za nową. Dał charakterystykę tej swojej apologetyki w wykładzie, jaki miał na zaproszenie ks. bpa Suszyńskiego w Białymstoku w dn. 10 maja 1954. Wykład ten niewątpliwie wiernie streścił ks. prof. Pietkun w „*Collectanea Theologica*”, poświęconych ks. Kwiatkowskiemu dla uczczenia jego pracy profesorskiej (str. 328 do 322). Należy więc zapoznać się z tym wykładem.

Autor zestawiał tu naprzód apologetykę dawniejszą ze swoją jako nowoczesną. Według ks. Kwiatkowskiego apologetyka tradycyjna sprowadzała się do następującego schematu:

A. Jezus z Nazaretu oświadczał publicznie, że uważa się za Mesjasza

i Syna Bożego. Roszczenia powyższe stwierdził cudami i prorocत्वami, przeto Jezus Chrystus był istotnie Mesjaszem i Synem Bożym.

B. Jezus Chrystus założył społeczność religijną, nazwaną Kościołem. Na czele tej instytucji postawił apostoła Piotra oraz jego prawowitych następców biskupów rzymskich i dał im pełną władzę nauczania i rządzenia. Odpowiednikiem tego nauczania jest władza zbawcza.

Obydwa schematy tradycyjnej apologetyki chrześcijańskiej stanowią trzon zasadniczy, który pod względem budowy logicznej nie podlega żadnej wątpliwości. Problematyka natomiast w obydwu schematach powstaje ze strony ich formy wewnętrznej, czyli treści, która wchodząc do dziedziny faktów tworzy zagadnienie ogólnie historyczne.

Od wieku XIX problematyka historyczna w schematach A i B sprowadzała się do interpretacji źródeł, względnie Ewangelii kanonicznych. Na początku w. XX problematyka interpretacyjna przekształca się w problematykę wartości. W okresie bowiem religijnego modernizmu ujmowano źródła czyli Ewangelie kanoniczne jako utwory religijne i konsekwentnie dopatrywano się w nich raczej przeżyć gminy niż relacji świadków bezpośrednich. Walka o wartość Ewangelii występuje w dyskutowanej alternatywie: subiektywizm czy obiektywizm, psychologia czy historia, trwała aż do chwili, kiedy Girgensohn stwierdził w sposób eksperymentalny, że przeżycie religijne łączy w sobie elementy subiektywne i obiektywne. W świetle tych badań przeżycie religijne składa się nie tylko z samych uczuć jako z elementu irracjonalnego, ale także z pierwiastka racjonalnego, którym jest myśl, idea i wskutek tego może mieć on charakter obiektywny.

Co się tyczy faktycznej wartości źródeł, a mianowicie czy Ewangelie kanoniczne są wyrazem samych przeżyć gminy, badania nowsze nad tym zagadnieniem prowadzą do wniosku, że Ewangelie kanoniczne prócz przeżyć gminy zawierają również przeżycia świadków bezpośrednich, którzy bądź referują współczesną sobie katechezę ustną, bądź też opisują wydarzenie z własnej autopsji. W tych właśnie granicach trwa jeszcze dyskusja, w jakiej mierze można odróżnić w źródłach element religijny od historycznego (Goguel).

Przytoczyłem tu ten dłuższy ustęp ze sprawozdania ks. prof. Pietkuna dosłownie, ale powyższe wywody wymagają pewnego wyjaśnienia.

Modernizm, który dopatrywał się w Ewangelii kanonicznych przeżyć gminy, był potępiony przez Kościół i nie może mieć dla apologetyki katolickiej wielkiego znaczenia. Natomiast mowa o przeżyciach gminy ciągnie się w literaturze protestanckiej począwszy od Straussa po dziś dzień. Mówi o niej współczesny nam Bultmann, któremu ks. Kwiatkowski w swojej apologetyce totalnej dał stanowczo za wiele miejsca. Ale katolicka biblistyka i apologetyka bez przerwy powoływały się na Ewangelie kanoniczne, jako na wyraz świadków naocznych, a nie zamącały ich protestanckie wywody o przeżyciach gminy.

W biblistyce i apologetyce katolickiej Girgensohn i Grünh.

nie stanowią żadnej chwili przełomowej, są tylko potwierdzeniem stanowiska katolickiego, które zasadniczo dawało stale pierwszeństwo elementowi rozumowemu, a nie uczuciom irracjonalnym.

Czy trwająca jeszcze dyskusja na temat, w jakiej mierze można odróżnić w źródłach element religijny od historycznego — nie widzę żadnej sprzeczności między elementem religijnym a historycznym, — powiedzmy więc raczej: element subiektywny pierwszej gminy o historycznego da wyniki pozytywne? Świadcstwo protestanckiego biblisty, francuskiego racjonalisty Goguela, dla teologa katolickiego nie może przedstawiać większego znaczenia.

Badania najnowsze historyczno-morfologiczne nad Ewangelią — mówił dalej ks. Kwiatkowski — doprowadziły do ustalenia o wiele bogatszego ich prazródła niż dotychczasowe M. i Q. Ukazały one niezwykłą mozaikę tekstów, a po uchyleniu warstwy redakcyjnej udało się dotrzeć do samej katechezy apostołskiej.

Także ten ustęp może się odnosić do biblistyki racjonalistycznej protestanckiej, nie katolickiej. To biblistyka protestancka powoływała się na źródła pierwotne, na Ewangelię Marka (M) i jakieś inne źródło (Q, Quelle), najczęściej Logia Papiasza. Biblistyka natomiast katolicka nigdy nie wątpiła, że Ewangelie kanoniczne wyrażają katechezy apostołskie. Jeżeli metoda formy historycznej doszła do przekonania, że w Ewangeliach są katechezy apostołskie i zeznania świadków naocznych, to znowu dla katolików nie jest to żadnym odkryciem, ale tylko potwierdzeniem dotychczasowego stanowiska biblistyki katolickiej.

Mówił dalej ks. Kwiatkowski: Obok tych przeobrażeń w dotychczasowej problematyce o wartości Ewangelii kanonicznej jako źródeł powstała w czasach ostatnich próba rozwiązania powyższego zagadnienia w oparciu o filozofię egzystencjalną.

Jest tu znowu protestancki teolog Bultman, który swoje stanowisko bardzo racjonalistyczne coraz to nowymi problemami zaznacza. Przed laty przeszło 30, bo w r. 1921 opublikował pracę „Geschichte der synoptischen Tradition“, napisał też żywot Jezusa (Jesus 1926), ujęty w duchu bardzo racjonalistycznym. On to z Dibeliusem wymyślił w badaniu Ewangelii metodę formy historycznej, do której ks. Kwiatkowski tak wielką wagę przykłada. Obecnie Bultman zastosował do tłumaczenia Ewangelii zasady filozofii egzystencjalnej. Ks. K. zajął się gorliwie tą nową metodą i wiele jej miejsca poświęcił. W związku z tą nową metodą ks. Kwiatkowski pisze, że, dylemat: subiektywizm czy obiektywizm, psychologia (religia) czy historia — przeszedł obecnie w dylemat: esencjalizm czy egzystencjalizm. Mianowicie — mówił ks. K. — chodzi o to, czy posługując się źródłami chrześcijaństwa, ustalamy treść wiary (esencję), czy raczej docieramy tylko do sposobu przeżywania tej treści (egzystencję). Znowu tedy — mówi ks. Kwiatkowski — powstaje zagadnienie, jak przekroczyć własną egzystencję i przejść na płaszczyznę obiektywną. Innymi słowy — mówi dalej — chodzi o to, czy treścią przeżycia

wiary gminy pierwotnej jest essencja czy egzystencja, czy Ewangelie kanoniczne należy rozumieć w sposób esencjalny czy egzystencjalny. Odpowiada sobie ks. Kwiatkowski, że esencjalnie i egzystencjalnie, treścią bowiem główną przeżycia wiary gminy w Ewangeliach jest osoba Jezusa Chrystusa, z którą gmina jest jak najściślej związana.

Czytamy następnie w wykładzie ks. Kwiatkowskiego, że rozbudowane w ostatnich czasach badania religioznawcze i biblijne dostarczyły apologetyce dzisiejszej tyle materiału najbardziej różnorodnego, że powstaje już nieodzowna potrzeba, by ten materiał należycie skoordynować i włączyć w sposób organiczny do jej przedmiotu, wytyczonego schematami A i B. Zagadnienie organizacji przedmiotu materialnego zastrza się niemal z dniem każdym w apologetyce dzisiejszej. Jeśli bowiem apologetyka systematyzowała swój materiał do niedawna aż w czterech schematach (de religione, de revelatione Vet. Test., de revelatione christiana, Ecclesia), to obecnie w apologetyce przeważa schemat dwustopniowy. Powstaje zagadnienie czy nie można tego procesu scaleniowego posunąć jeszcze dalej i schemat dwustopniowy zastąpić schematem jednostopniowym.

Nowsze badania biblijne nad ideą eklezjologiczną w Listach św. Pawła dostarczyły dużo wnikliwej analizy samego materiału, która już pozwalała wnioskować że symbole architektoniczny, antropologiczny i sakramentalny, w których św. Paweł oznaczył różne ujęcia idei eklezjologicznej, wskazują na łączność między Chrystusem a Kościołem o wiele ściślejszą, niż tylko przyczynową. Życie bowiem Chrystusa implikuje w sobie życie Kościoła i odwrotnie, życie oraz działalność Kościoła są wewnętrznie nieodłączne od życia i działalności Chrystusa. Myśl o jedności implikatywnej między Chrystusem a Kościołem podkreśla również encyklika Piusa XII *Mystici corporis*, gdy ujmuje Kościół jako uzupełnienie życia samego Chrystusa. Na tej podstawie biblistycznej nie da się już utrzymać w apologetyce naukowej dwustopniowego schematu A i B, połączonych ze sobą wyłączenie przyczynowo. Należy tu wprowadzić w miejsce jedności przyczynowej jedność implikatywną przez włączenie treściowe schematu B do schematu A.

Pozwolę sobie zwrócić uwagę, że autor nie objaśnia symbolu architektonicznego, antropologicznego i sakramentalnego, a objaśnienie takie byłoby tu niewątpliwie potrzebne. A co ważniejsze, nie można imputować dawniejszej apologetyce, jakoby wyłącznie węzeł przyczynowy między Chrystusem a Kościołem przyjmowała. Teksty św. Pawła o Kościele jako o ciele mistycznym były dobrze znane Ojcom Kościoła i apologetyce dawniejszej i chociaż apologetyka uczyła, że Kościół jest dziełem Chrystusa, to jednak nigdy nie ograniczała się wyłącznie do momentu przyczynowego. Traktat o Kościele w podręczniku ks. Pescha z r. 1935 ma też ustęp specjalny *De Ecclesia corpore Christi mystico*. W każdym podręczniku apologetycznym mówiło się o świętości Kościoła, o nieomyślności, że poza Kościołem nie ma zbawienia, to wszystko jest

czymś więcej niż tylko węzłem przyczynowym. Dokładniej o Kościele mistycznym mówi się w dogmatyce w związku z nauką o łasce. Może niekiedy moment prawno-społeczny był w nauce mocniej rozbudowany, ale wymaga tego stan rzeczy, kościoły heretyckie i schizmatyczne, ale też czynnik charyzmatyczny nie był nigdy pomijany.

Również idea Chrystusa Króla, choć nie było jeszcze święta tego imienia ustanowionego, nie mogła nie być w Kościele i w apologetyce katolickiej. Mógł ks. Kwiatkowski stworzyć termin chrystokratyzm i chrystokratyczny, ale treść w tych terminach zawarta była w Kościele od początku, wynikała z bóstwa Chrystusowego.

Kończył ks. Kwiatkowski swój wykład w Białymstoku w ten sposób: Przeżycie wiary chrześcijańskiej, którego treścią jest osoba Jezusa Chrystusa, nie jest ani abstrakcją, ani czystą egzystencją, ani też panteistyczną nirwaną. Przeżycie to ma charakter personalistyczny i odznacza się rysem wybitnie twórczym, który stanowi źródło realnego optymizmu.

Te ostatnie słowa są bardzo niejasno ujęte, ale zawierają myśl piękną i każdy katolik na nią się zgodzi.

W wykładzie białostockim dość silnie występują pewne nowości apologetyki totalnej. Dołączyliśmy do niektórych tych nowości uwagi krytyczne i będziemy o nich mówili jeszcze w dalszych naszych uwagach.

Jeszcze co do proponowania przez ks. Kwiatkowskiego jedności implikatywnej obydwu schematów A i B pozwolę sobie na uwagę, że jednak życie realne wzięło górę nad jego wywodami, gdyż w osobnej książce ukazał się schemat A, a w osobnej ukazał się schemat B. Jak ta jedność będzie wyglądała zobaczymy, gdy ta część druga się ukaze.

Jak się przedstawia apologetyka totalna wobec tego wykładu? Zobaczmy, czy wykład dał prawdziwy obraz jego apologetyki.

Autor, chcąc traktować o świadomości Jezusa Chrystusa, rozpoczyna apologetykę totalną od obszernych uwag o Ewangeliach kanonicznych. Czyniła to zazwyczaj i dawna apologetyka tradycyjna. Ale ks. Kwiatkowski dał bardzo gruntowny i szczegółowy wywód o Ewangeliach kanonicznych. Poświęcił tej sprawie aż 40 stron na niecałe dwieście całej książki (str. 19—61). Napisał ten wstęp bardzo dobrze. Uwzględnił kryteria wewnętrzne z analizy tekstów i kryteria zewnętrzne z tradycji Ireneusza, Justyna i innych. Przyznaje autor, że Ewangelie są napisane przez świadków naocznych (Mateusz i Jan) i świadków pośrednich (Marek i Łukasz). Zostały napisane w latach 50—65 czyli w 20 do 30 lat po wypadkach (str. 50 i 52).

W czasach nowszych — mówi Autor — podjęto nad Ewangeliemi badania historyczno-morfologiczne, polegające na porównywaniu ich z analogicznymi utworami literatury żydowskiej. Te porównawcze badania rzuciły wiele światła na powstanie form literackich, oraz ich treści zarówno w Ewangeliach, jak i w odtwarzanej przez nie katechezy apostołskiej.

Mówi tu autor również o systemie pamięciowym jako systemie dydaktycznym, który doprowadził do zmechanizowania utworów i do formy rytmowania.

Autor kończy ustęp o Ewangeliach następującymi uwagami: Wypowiedzi Chrystusa utrwalone przez katechezę apostołską w Ewangeliach kanonicznych mają wartość obiektywną, która tworzy właściwą podstawę krytyczną do dalszych badań historycznych. Zakwestionowanie wypowiedzi Jezusa pod względem ich genezy obiektywnej prowadzi do przyznania pierwotnej gminie wprost niezwykłych zdolności w pomysłach, co nie zgadza się jednak z jej faktycznym obrazem podanym przez źródła (str. 61).

Po rozdziale o Ewangeliach Kanonicznych mamy ustęp o krytycznej interpretacji historii genetycznej. Rozróżnia tu autor historię narratywną, która rejestruje i ustala fakty, i historię genetyczną, która zajmuje się ich ostateczną genezą. Mamy tu krytykę hipotezy idealistycznej Straussa i Drewsa, następnie krytykę hipotezy socjalnej Kalthoffa i Kautsky'ego, wreszcie obszerną krytykę egzystencjalnej interpretacji Bultmanna. Strauss i Drews byli niewątpliwie pod wpływem filozofii Hegla i Hartmanna, która utrzymywała, że był jest identyczny z myślą i że poza myślą nie istnieje żadna rzeczywistość. Mamy w tym ustępie głównie krytykę Drewsa, którego wywody o zestawianiu życia Chrystusa z mitami pogańskimi (o bogach cierpiących i wracających do życia) rażą naukową pewnością. Krytyka Drewsa dziś szczególnie aktualna, jest przeprowadzona bardzo dobrze.

W ustępie o hipotezie socjalnej czytamy na początku: Kalthoff pastor z Bremy (1850—1905), by rozwiązać zagadnienie historii genetycznej w Ewangelii, tworzy wręcz odmienną konstrukcję. Istnienie Jezusa jako osoby indywidualnej nie stanowi żadnego zagadnienia. Być może, że istniał człowiek, który się tak nazywał; nie wiele jednak o nim można powiedzieć, gdyż religia chrześcijańska jest zupełnie niezależna od jakiegokolwiek indywidualnej osobistości i wskutek tego pochodzi nie od Jezusa jako osoby indywidualnej, lecz wylania się z panujących w cesarstwie rzymskim na początku I wieku stosunków w społecznej czyli zbiorowej wytwórczości gospodarczej. Te stosunki socjalno-gospodarcze wytworzyły obraz Chrystusa jako bohatera symbolicznego, który pod zewnętrznym płaszczkiem motywów religijnych oznacza ostatecznie sublimację rewolucji.

Krytyka systemów Kalthoffa i Kautsky'ego jest krótka, ale dobra. Natomiast dłuższą jest krytyka interpretacji egzystencjalnej Bultmanna.

Autor daje tu naprzód wyjaśnienia co do nowego kierunku filozoficznego Heideggera, na którym Bultmann się oparł. Jest to gmatwanina myślowa. Ks. Hładowski, uczeń ks. Kwiatkowskiego, napisał rozprawę o egzystencjalizmie w interpretacji Ewangelii kanonicznych, ale raczej zaciemnił zagadnienie, a nie wyjaśnił go. Słusznie zauważył ks. Kwiatkowski, że krytyka hipotezę Bultmanna przyjęta jako pracę o Je-

zusię bez Jezusa. Przeciw Bultmanowi ks. Kwiatkowski zaznacza, że zbyt przesadne rozszerzenie pola dla redakcyjnej działalności gminy przy jednoczesnym zwężeniu i zacieśnieniu tradycji pierwotnej do nielicznych i zbyt rozdrobnionych atomów literackich w Ewangeliach narusza zbyt jaskrawo rzeczywistość historyczną.

To, czym zajmowaliśmy się dotychczas jest jakby wstępem (od 19 do 83), a teraz dopiero na str. 85 następuje część I zatytułowana: Religijno-indywidualna świadomość Jezusa. Ta część pierwsza, właściwa *demonstratio christiana* dawniejszych apologetyk, obejmuje dwa rozdziały: pierwszy (85—128) o deklaracyjnej świadomości Jezusa, i drugi o świadomości Jego motywacyjnej. Rozdział pierwszy obejmuje ustępy o funkcyjnej świadomości i Jego świadomości genetycznej. Rozdz. drugi (str. 129—198) mówi o świadomości personalistycznej. Jest to ustęp o stosunku Jezusa do Swego Ojca. Stosunek ten objawia się w słowach i w modlitwach. Bóg jest dla Jezusa *Sanctum*, przeżywaniem najwyższej wartości. Ustęp ten jest przepojony psychologią religijną. (129—140).

Ustęp następny: *Dynamiczna świadomość Chrystusa w ogólności* (140—160) mówi o cudach P. Jezusa, a ostatni ustęp: *Dynamiczna świadomość Jezusa w szczególności* (160—198), zajmuje się cudem zmartwychwstania i tłumaczeniem tekstów o próżnym grobie i o chrystofaniach. Rozprawia się tu także z hipotezami racjonalistów. Jest tu jeden ustęp: charakterystyka najstarszych źródeł chrześcijaństwa o wydarzeniach wielkanocnych (162—180) i krytyczna interpretacja tych źródeł (180—197).

Ale wróćmy jeszcze do świadomości deklaracyjnej o świadomości mesjańskiej, której poświęca 25 stron (86—111) i do świadomości genetycznej (112—128), gdzie autor omawia boską świadomość Zbawiciela. Świadomość narracyjną nazywa autor także świadomością funkcyjną.

W ustępie o świadomości mesjańskiej autor zastanawia się nad ideą mesjańską w Starym Zakonie, broni jej oryginalności i starożytności. Pomazańcami nazywali Żydzi królów swoich, arcykapłanów i proroków, przyznawali ten tytuł nawet królowi perskiemu Cyrusowi, który Żydom przywrócił wolność. Ale Mesjasz oznaczał postać nadprzyrodzoną, która miała w imieniu Boga nauczać i kiedyś sędzić ludzi. Mesjasz miał być postacią wybitnie religijnie moralną, nie polityczną. Odrzuca hipotezy Reimarus a i Eislera o politycznym mesjaństwie Chrystusa.

Omawia tu Autor stanowisko Wredego, który w Ewangelii Marka nie widzi żadnych świadectw na wykazanie świadomości mesjańskiej Chrystusa. To dopiero gmina palestyńska wyrobiła sobie przekonanie o świadomości mesjańskiej Zbawiciela. Przechodzi następnie stanowisko w tej sprawie Harnacka, Lietzmanna i innych teologów protestanckich ze szkoły krytyczno-historycznej i eschatologicznej, którzy nie odmawiają Chrystusowi tej świadomości, ale nie mówią,

kiedy On tej świadomości nabył, i przyjmują, że ona się u Niego rozwijała. Ks. Kwiatkowski od siebie wywodzi, że świadomość mesjańska Chrystusa nie rozwijała się, ale była zawsze pełną, że ją Chrystus objawił, gdy się nazywał Synem Człowieczym i kiedy kolo Cezarei Filipowej potwierdził wyznanie Piotra i kiedy przed Kaifaszem i Piłatem przyznał wyraźnie, że jest Synem Bożym.

Autor dość długo zajmuje się nazwą Syna Człowieczego (*Barnasza*), która nawiązywała do wizji Daniela o Synu Człowieczym jako o królu i Sędzi. Żydzi współcześni uważali Jezusa za Proroka, a to nie mogło powstać bez odpowiedniego motywu. Obiektywną podstawą do takiego motywu były fakty niezwykle, zaobserwowane u P. Jezusa, jak poznanie myśli cudzych i zamiarów. Obydwie szkoły racjonalistyczne nie są w stanie wyjaśnić zagadnienia, w jaki sposób Jezus doszedł do swej świadomości mesjańskiej.

Natomiast mesjańska świadomość Jezusa wskazuje od strony wewnętrznej na stosunek Mesjasza do Boga. U jej podstaw znajdowała się właśnie idea synostwa Bożego, która zawierała w stopniu najwyższym elementy potrzebne dla wykorzystania czystej i wzniosłej postawy religijnej (str. 110).

Tak mniej więcej przedstawia się ten ważny rozdział w Apologetyce totalnej ks. Kwiatkowskiego. Następuje z kolei dalszy ustęp o geneetycznej świadomości Jezusa. Ustęp ten wynosi 16 stronic, a rozpoczyna się w ten sposób: Mesjańska świadomość Jezusa osłonięta pewną tajemniczością implikuje u Jezusa w świetle źródeł M i Q świadomość synostwa Bożego. Źródła te M i Q (Marek i Logia) kreślą obraz Jezusa nie w sensie dynamicznym, rozwojowym, lecz w sensie statycznym jako skończony i gotowy od samego początku.

Ks. Kwiatkowski wykazuje na rozmaitych tekstach, że Jezus czuje się wyższym ponad Salomona i Dawida i proroka Jonasza, i ponad świątynię, że czuje się sam Bogiem. Swój stosunek do Ojca uważa za jedyny. Nigdy nie stawia się w stosunku do Ojca niebieskiego w jednym rzędzie z ludźmi. Sam czuje się Bogiem i działa jako Bóg. „*A ja wam powiadam, kto widzi mnie, widzi Ojca*“, „*Filipie, czy nie wiesz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie?*“ Odpuszcza grzechy własną mocą jako Bóg. W szczególności autor obszernie omawia tekst Janowy w Ewangelii Mateusza (11—25—27) i Łukasza (10. 21—23). Tekst ten dowodzi, że Jezus czuje się równym z Ojcem. Nikt nie zna Syna jeno Ojciec i nikt nie zna Ojca jeno Syn i komu by Syn objawił. Tekst ten nie jest przeróbką modlitwy Ben Syracha (Ekkli 31), ani nie jest zawisły od tekstu z *Corpus Hermeticum*, jak przypuszczał Norden, ale jest oryginalnym tekstem Chrystusa. Bultmann przyjmuje, że ten tekst powstał dopiero w gminie pierwotnej. Kończy autor ten ustęp słowami:

„Ze zbadanych dotąd metod metoda syntetyczna wypowiedzi Jezusa o sobie zarówno substytucyjnie, jak i porównawczo, wyłania się już niezwykle oryginalna świadomość Jezusa o swoim synostwie Bożym,

w sensie bezpośrednim, czyli metafizycznym, która niewątpliwie narzuca się każdemu swoją doniosłością życiową. Takiej zaś świadomości, która ukazuje się w środowisku wybitnie monoteistycznym i która nie tylko zrównuje Jezusa z Bogiem, lecz Go z Nim nawet utożsamia, nie zna dotąd historia religii (128).

Następuje teraz rozdz. II z tytułem: „Motywacyjna świadomość Jezusa“. Jest tu mowa o nadzwyczajnej świętości Jezusa. Ma to dla apologetyki duże znaczenie, gdyż ta świętość wyklucza u P. Jezusa fałszywą naukę i samowolne przywłaszczanie sobie atrybutów mesjańskich i boskich. Rozdział ten obejmuje już wszystko do końca, ale dzieli się jeszcze na kilka paragrafów. Cały zaś ten rozdział omawia motywy wiary w mesjanizm i boskość Jezusa. Paragraf pierwszy, zatytułowany *Personalistyczna świadomość Jezusa*. Jest to właśnie ustęp o nadzwyczajnej świętości Jezusa. Zamiast zajmowania się treścią tego paragrafu na 12 stronicach, przytoczymy dosłownie ustęp z niego, aby dać próbkę stylu ks. Kwiatkowskiego i metody jego pracy. Oto tekst:

Badamy tu wypowiedzi osobowe Jezusa oraz implikowaną w nich jego świadomość motywacyjną nie na samej płaszczyźnie psychologicznej, lecz ściśle mówiąc na płaszczyźnie epistemologicznej, żeby rozważyć, czy i w jakim stopniu można tę świadomość związać z obiektywną rzeczywistością. Ujęcie zaś epistemologiczne motywacyjnej świadomości Jezusa opieramy na założeniu psychologii nowoczesnej, w przeciwstawieniu do psychologii XIX i początku XX wieku, że rzeczywistość psychiczna pod względem swej budowy nie daje obrazu mozaiki, składającej się z poszczególnych części niby atomów psychicznych, wyobrażenia lub wrażenia, jak utrzymuje psychologia, „elementów“, lecz stanowi jedność całościową i niepodzielną całość, które zostało wprowadzone przez psychologię strukturalną czyli personalistyczną. W świetle założeń tej psychologii jedność i całość rzeczywistości psychicznej zaznacza się w sposób najbardziej charakterystyczny w przeżyciu wartości. W budowie tego przeżycia występuje jedność i całość zarówno funkcji jaźniowej, wyrażającej postawę całej jaźni w stosunku do określonej wartości, jak i funkcji intelektualnej, która zajmuje treść wartościowego przedmiotu jako określoną jedność i całość, a przez to wnika głębiej w poznawaną treść i włącza całe przeżycie do kategorii wartości. Wśród różnych kierunków wartości, jakie rządzą człowiekiem, naczelne i dominujące zajmuje przeżycie wartości najwyższej, zwanej kierunkową lub strukturalną, która wypełnia treścią całe życie człowieka, gdyż od przeżycia takiej właśnie wartości zależy nastawienie człowieka do świata i do samego siebie. Stąd zrozumiałe jest zdanie Sprangera: powiedz mi, co się tobie wydaje wartościowe, co przeżywasz jako wartość najwyższą, a powiem ci, kim jesteś. Krytyczne zbadanie świadomości osobowej względnie personalistycznej Jezusa w świetle psychologii strukturalnej polega więc bądź na zanalizowaniu u Niego przeżycia wartości strukturalnej, bądź zanalizowaniu motywów, którymi posługiwał się

w swej postawie duchowej podczas działalności publicznej. W świetle najstarszych źródeł przeżyciem strukturalnym Jezusa było przeżycie religijne, a sanctum, względnie motyw miłości Boga jako swego Ojca niebieskiego“ (str. 130—131).

Widzimy tu mocny wkład psychologii.

Paragraf następny: Dynamiczna świadomość Jezusa w ogólności zajmuje się ewangelijnymi cudami P. Jezusa. Autor broni w życiu P. Jezusa i w czasie Jego działalności publicznej prawdziwości cudów, rozprawia się z rozmaitymi zarzutami racjonalistów, wykazuje ścisły związek między nauką P. Jezusa a Jego czynami, tj. cudami. Ewangelii słowa towarzyszyła ewangelia czynu. Cuda zdobyły wiarę Apostołów w mesjaństwo i bóstwo Chrystusa, przywiązały ich do P. Jezusa, działały mocno na lud palestyński, niepokoiły faryzeuszów.

Dawniej krytyka racjonalistyczna odrzucała wszystkie cuda P. Jezusa, dzisiejsza jest więcej umiarkowana. Poselstwo Janowe i zachowanie się wobec niego Jezusa jest bardzo charakterystyczne. To nie może być wymysłem późniejszej gminy chrześcijańskiej.

Przeprowadzone w ostatnich latach badania nad literaturą judaistyczną, zwłaszcza biblijną, ale i pozabiblijną, przez wybitnych uczonych, jak Schlatter, Dalmann, Fiebig, Strack, Billerbeck, Lagrange, Bon-sirven, istotnie nagromadziły bogaty materiał porównawczy, ale cuda ewangelijne nie są echem cudów judaistycznych, lecz zdarzeniami oryginalnymi. Obszerniej zajmuje się ks. Kwiatkowski hipotezą Otta o charysmatycznym charakterze cudów P. Jezusa. Ale charysmatyk jest obdarzony, co prawda przez Ducha mocą i siłą, lecz siła jego jest ściśle ograniczona. Jezus natomiast czynił cuda własną mocą przez siebie posiadaną, której używał z niezwykłą łatwością, bez jakiegokolwiek wahanja i bez najmniejszego wysiłku. Uzdrawienia jego miały skutek natychmiastowy, bez żadnego przygotowania, bez żadnych środków. P. Jezus nie występował nigdy jako lekarz. Wiara, jakiej żądał była wyrazem prośby, nie była warunkiem ani przyczyną cudownego uzdrowienia. Cuda P. Jezusa wiążą się ściśle z Jego osobą.

Dalszy paragraf: Dynamiczna świadomość P. Jezusa w szczególności, zajmuje się (str. 160—180) świadectwami ewangelicznymi o pustym grobie. Ks. Kwiatkowski używa stale słowa: „grobowiec“ — i o ukazywaniu się zmartwychwstałego Chrystusa apostołom i innym. Autor omawia naprzód obszernie świadectwo św. Pawła z Listu do Koryntian (I Kor. roz. 15), a następnie przechodzi teksty czterech ewangelii kanonicznych. Omawia w ten sposób charakterystykę najstarszych źródeł chrześcijaństwa o wydarzeniach wielkanocnych. Dłużej zatrzymuje się przy drugiej części rozdz. XVI Marka i przy 21 rozdz. Ewangelii czwartej. O czwartej ewangelii mówi ks. Kwiatkowski: „Przy zastosowaniu metody elementów charakterystycznych okazało się, że wskutek równomiernego rozmieszczenia ich w IV Ewangelii pochodzi ona jako utwór od jednego autora i konsekwentnie rozdz. 21, który wy-

kazuje aż 10 elementów charakterystycznych dla pism Janowych, również: pochodzi od tego autora (str. 173).

Spiera się ks. Kwiatkowski następnie z Bultmannem o Ewangelię św. Jana, ale w końcu przyznaje, iż o wiele słuszniejszą jest hipoteza Bultmanna, że rozdz. dodatkowy (21) został napisany dopiero po śmierci Apostoła Jana przez nieznanego bliżej redaktora kościelnego. Trudno się zgodzić na to ostatnie zdanie Autora, odrzucone ogólnie przez egzegetów katolickich!

Ks. Kwiatkowski, paragraf ten kończy słowami: „Zdaniem wszystkich krytyków bez wyjątku wskazują świadectwa te z całą pewnością naukową na trzy fakty następujące: niezłomne przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijan i współczesnej z nimi grupy faryzeuszów o pustym grobowcu; niezłomne przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijańskiej (ucniów Jezusa i niewiast) o chrystofaniach; niezłomną przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijan (środowisko Piotra i dwunastu) o somatycznym zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa na trzeci dzień po Jego śmierci“ (180).

Ostatnie ustępy w Apologetyce totalnej są poświęcone obronie tradycji katolickiej o pustym grobie, o ukazywaniu się Chrystusa po zmartwychwstaniu, o początkowej niewierze Apostołów i pierwszej gminy chrześcijańskiej w somatyczne zmartwychwstanie Chrystusa.

Jeśli idzie o pusty grób, to autor zbija hipotezy przeciwników o oszustwie (wykradzenie ciała), o pozornej śmierci, o legendzie.

W ostatnich ustępach zbija fałszywie hipotezy o wizjach subiektywnych apostołów i fałszywe tłumaczenie niewzruszonej wiary w somatyczne zmartwychwstanie P. Jezusa. Naturalnie należało tu zająć się naprzód wizją św. Pawła pod Damazkiem. Opierając się na zeznaniach samego św. Pawła, autor wykazuje, że Chrystus ukazał się Apostołom rzeczywiście, że nie była to żadna wizja subiektywna. Podobnie nie można zaliczać do wizji subiektywnych, do halucynacji chrystofanii Apostołów i innym osobom, o których mówią Ewangelie kanoniczne. Wreszcie zbija hipotezy krytyków liberalnych i ze szkoły eschatologicznej, którzy starali się tłumaczyć niewzruszoną wiarę w Zmartwychwstanie Zbawiciela za wpływem mesjańskich w Starym Zakonie lub za wpływem wyobrażeń mesjańskich w Starym Zakonie lub za wpływem wyobrażeń eschatologicznych o paruzji i zmartwychwstaniu powszechnym.

W krótkim zakończeniu (jedna stronica) autor raz jeszcze stwierdza, że mesjańskie roszczenia Chrystusa zawierają w sobie rys transcendentny czyli pozanaturalny, i że ten rys jest pod względem obiektywnym krytycznie stwierdzony.

Mamy w ten sposób przedstawioną treść całej Apologetyki totalnej ks. Kwiatkowskiego. Zapoznanie się z tą apologetyką pozwala nam naprzód stwierdzić, że odpowiada ona w zupełności wykładowi ks. Kwiatkowskiego w Białymstoku, dlatego moje uwagi krytyczne, jakie wypo-

wiadane były przy omawianiu owego wykładu, mogą być zastosowane także do apologetyki ogłoszonej drukiem.

Ważniejszą jednak jest rzeczą zdać sobie sprawę ze stosunku apologetyki totalnej do apologetyki dawniejszej. Czym się różni ta apologetyka totalna od apologetyki dawniejszej. Co daje apologetyka totalna, a czego nie daje? Jakie apologetyka totalna ks. Kwiatkowskiego ma zalety, jakie daje korzyści i jakie ma braki? Jestem zwolennikiem apologetyki dawniejszej, bo mi się ona wydaje pełniejszą i pewniejszą. Niestety odcięty od 1939 roku od świata i od literatury nie mogę wydać świadectwa, czy apologetyka ks. Kwiatkowskiego rzeczywiście odpowiada najnowszemu kierunkom apologetyki katolickiej. Nowoczesna na wskrós apologetyka Esser-Mausbach'a szła innymi drogami niż „Apologetyka totalna“. Jeden z najlepszych podręczników teologii fundamentalnej ks. Pescha z r. 1935 jest napisany całkowicie w duchu apologetyk dawniejszych. Przyśłana mi książka francuska Jean Levis S. J., profesora nauk biblijnych w Collegium OO. Jezuitów w Lowanium: *Sous les yeux de l'incroyant* z 1944 jest także napisana w duchu apologetyk dawniejszych.

Apologetyka ks. Kwiatkowskiego uwzględnia literaturę najnowszych czasów, ale to jeszcze nie wystarcza, aby ją nazwać nową, za jaką mam ambicję uchodzić.

Apologetyka ks. Kwiatkowskiego uwzględnia w dużej mierze nowszą psychologię religii i posługuje się filozofią wartości, ale stanowią one głównie cechę apologetyki protestanckiej i autor cytuje w tej materii literaturę protestancką. Apologetyka dawniejsza miała przeważnie charakter intelektualny i kierowała się przy omawianiu źródeł religii katolickiej krytyką historyczną. W apologetyce totalnej ks. Kwiatkowskiego mamy ciągle mowę o przeżyciach i doznaniach, rzadko o prawdach. Wartością najwyższą jest *sanctum* co prawdopodobnie jest oparte na książce Otta: *Das Heilige*. Wprawdzie ks. Sawicki w swoim artykule poświęconym mi nazywa tę książkę „przełomową“, ale znany wielki etnolog, lingwista i apologeta ks. Wilhelm Schmidt SVD w pracy: *Menschheitswege zum Gotterkenne* (1923) mocno krytykuje Otta i broni dotychczasowego intelektualistycznego kierunku w apologetyce katolickiej. Szkoda, że ks. Kwiatkowski nie wykazał tej książki w bibliografii. W każdym razie jest to życzeniem Kościoła, aby wykłady w zakładach teologicznych odbywały się w duchu filozofii św. Tomasza, a jest to filozofia intelektualistyczna, w książce zaś ks. Kwiatkowskiego mamy do czynienia ciągle z przeżyciami, które implikują czynniki irracjonalne. Zdaje się, że autor apologetyki totalnej, chcąc być oryginalnym, uległ zbyt literaturze protestanckiej.

Dobrze, że ks. Kwiatkowski zbija przynajmniej stosowanie filozofii egzystencjalnej w tłumaczeniu ewangelii kanonicznych.

W moich *Prolegomenach in S. Theologiam*, które są wzorowane na apologetykach dawniejszych, jest osobny rozdział o prorocत्वach mesjań-

kich. W apologetyce ks. Kwiatkowskiego takiego rozdziału nie ma i o prorocत्वach mesjańskich ledwie gdzieś pobieżnie jest wspomniane. W moich *Prolegomenach* jest mowa o objawieniu nadprzyrodzonym, o jego możliwości, potrzebie i o kryteriach objawienia: u ks. Kwiatkowskiego tych rzeczy wcale nie ma. W moich *Prolegomenach*, jak w ogóle we wszystkich apologetykach i podręcznikach teologii fundamentalnej, jest mowa „de locis theologicis“, o Piśmie św. o tradycji: w apologetyce ks. Kwiatkowskiego tych rzeczy wcale nie ma.

W moich *Prolegomenach* jest osobny rozdział o historycznym istnieniu Jezusa, o świadectwie Józefa Flawiusza i Tacyta: u ks. Kwiatkowskiego tych rzeczy nie ma, są tylko krótkie wzmianki jakby na marginesie o historyczności Chrystusa. W moich *Prolegomenach* jest osobny rozdział o nauce Zbawiciela: w apologetyce totalnej takiego rozdziału nie ma, tylko gdzieś krótkie uwagi w tej materii są rzucone. W moich *Prolegomenach* jest rozdział o prorocत्वach samego P. Jezusa: w apologetyce ks. Kwiatkowskiego o tym nie ma żadnej wzmianki. Nie ma też w apologetyce totalnej żadnej wzmianki o cudach moralnych z rozszerzania się chrześcijaństwa i z męczeństw męczenników dla wykazania charakteru nadprzyrodzonego Zbawiciela. Treść więc w moich *Prolegomenach* jest o wiele bogatsza niż w apologetyce totalnej i dlatego apologetyka ks. Kwiatkowskiego na nazwę totalnej — tak mi się zdaje — nie zasługuje.

Można powiedzieć, że pewne rozdziały w apologetyce ks. Kwiatkowskiego, jak o Ewangeliach kanonicznych, a zmartwychwstaniu, o świętości Jezusa, o cudach, są opracowane dobrze, natomiast wiele innych budzi zastrzeżenia.

Jeśli idzie o układ apologetyki, to podręczniki apologetyki dawniejszej miały układ logiczny, prostszy i jaśniejszy niż układ apologetyki ks. Kwiatkowskiego. Rozdział o świadomości mesjańskiej Chrystusa także w apologetyce dawniejszej zajmował miejsce centralne. W „apologetyce totalnej“ temat ten jest dominujący, ale mniej jasno występuje. Tekstów pełnych a ważnych z Ewangelii św. Jana brak, a wyszukane nagłówki: „świadomości narratywnej, genetycznej, personalistycznej, dynamicznej, motywacyjnej“ i inne jasności nie pomagają. Należało w ogóle unikać tytułów słów łacińsko-greckich i je w wielkiej części zastąpić polskimi.

Uważam, że Apologetyka totalna na podręcznik dla teologów się nie nadaje, stanowi jednak w naszej ubogiej polskiej literaturze teologicznej poważny dorobek.

Nysa

Ks. SZCZEPAN SZYDELSKI.

Ks. CZUJ JAN, *Patrologia*, Poznań 1953, wydanie 2, Poznań 1954.

Nie potrzeba dowodzić znaczenia studium patrologii w programie kształcenia młodych teologów. Podkreślił to specjalnie papież Pius XI

w konstytucji „Deus scientiarum Dominus“ oraz wyjaśnienie do tejże konstytucji „Sacrae Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus“ (AAS., 23, 1931, 271), przyznając patrologii na wydziale teologicznym stopień „disciplinae principalis“, ważnej dla studiów dogmatycznych, egzegetycznych i homiletycznych. W polskich zakładach teologicznych studium patrologii jest często traktowane marginesowo i po macoszemu. Okazuje się to już w samym przydziale godzin wykładowych. W jednych zakładach przeznaczona jest na patrologię w ciągu jednego roku tylko jedna godzina, w innych mamy po dwie godziny tygodniowo w ciągu jednego roku, lub jedną godzinę przez dwa lata, niektóre zakłady mają trzy godziny patrologii w tygodniu. Rzecz jasna, że najlepiej stoją te ostatnie zakłady, ponieważ przy takim wymiarze można pogłębić materiał i odpowiednio uzupełnić lekturę dobranych tekstów źródłowych. Przy wymiarze jednej godziny na studium patrologii nie można bezwzględnie wyczerpać przewidzianego materiału, profesor jest w stanie jedynie nakreślić ogólne dane z życia ojców i pisarzy kościelnych oraz podać w zarysie charakterystykę dzieł, a o lekturze uzupełniającej nie może być mowy.

Podręcznik ks. profesora Czujka dostosowany jest do wymiaru czterech godzin wykładowych tygodniowo w ciągu roku lub, dwóch godzin w tygodniu przez dwa lata. „Patrologia“ w pierwszym wydaniu liczy 218 stron, drugie wydanie jest poszerzone i obejmuje 312 stron oraz przedstawia się też o wiele lepiej od pierwszego pod względem graficznym z powodu zastosowania różnorodności czonek, dzięki czemu treść zyskuje wiele na przejrzystości.

Obecnie wielką poczytnością wśród teologów katolickich w zakresie studiów patrologicznych cieszy się praca ks. profesora Bertolda Altanera pt. *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i Br 1951 (wyd. 3), mająca tłumaczenia w języku włoskim, francuskim, hiszpańskim, węgierskim, angielskim.

Polscy studenci teologii odczuwali dotkliwy brak podręcznika do nauki patrologii, ponieważ używano najczęściej przed drugą wojną światową podręcznik G. Rauschena, *Zarys patrologii* (Poznań 1929) w uzupełnieniu i przekładzie ks. J. Nowackiego jest dziś prawie nieosiągalny. Określona zaś przez ks. A. Bobera (*Przegląd Powszechny* 5—6, 1951) jako „znakomity podręcznik szkolny“ praca, którą wydał B. Steidle pt. *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae scholarum usui accomodata*, Friburgi Br. 1937, jest również trudna do nabycia, a słabe przygotowanie filozoficzne młodzieży w czasie studiów średnich nie zawsze pozwala jej sięgać do podręcznika pisanego w obcym języku. Stąd też z tym większym uznaniem należy podnieść trud i zasługę ks. profesora Czujka.

W omawianym podręczniku autor przyjął podział patrologii na cztery okresy: 1) powstanie (do r. 150), 2) dalszy rozwój (150—325), 3) okres złoty (325—460), 4) schyłek (460—754), a więc nieco odmienny od podziału przy-

jętego przez Rauschena—Wittiga, którzy przyjmują trzy okresy. 1) literatura starochrześcijańska pierwszych trzech wieków, 2) złoty okres literatury kościelnej (300—461), 3) schyłek. Trochę odmienny podział ma ks. Altaner, który trzyma się też trzech okresów, ale pierwszy doprowadza do początku 4 wieku, drugi do soboru nicejskiego 325 do soboru chalcedońskiego 451 (złoty okres), trzeci — schyłek. Podział na trzy okresy przyjął również Steidle, ale z innymi nieco ramami chronologicznymi, mianowicie 1) literatura kościelna pierwszych trzech wieków, 2) złoty okres (od 325 do końca V w.), 3) ostatni okres od VI—VIII w. Pod względem objętościowym podręcznik ks. prof. Czuj jest obszerniejszym od B. Schmidta (z roku 1904), ale mniejszy od Altanera (z 1950 r.). Patrologia Altanera, jako podręcznik, należy do obszerniejszych, trzecie wydanie z 1951 r. liczy XX+492 str. Przy omawianiu poszczególnych ojców i pisarzy Kościoła ks. profesor Czuj kreśli życiorys, działalność literacką i podaje naukową charakterystykę, następnie wymienia wydawnictwa źródłowe, rozprawy i literaturę polską. Wykaz literatury w porównaniu z Altanerem jest szczuplejszy. Natomiast zasługą ks. profesora Czuj jest zebranie patrologicznej literatury w Polsce, którą nauka zagraniczna, np. Altaner uwzględnia bardzo skąpo. Jednak przy tym wyliczeniu polskiej literatury widzimy poważniejsze luki, skoro Autor wymienia drobne nieraz przyczynki polskich autorów, to nie powinien pomijać innych, pominięto jednak około 14 przyczynków. Gorzej jednak, bo zbyt milczeniem poważniejsze monografie, np.

- St. Sroka, Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim, Tarnów 1939;
- P. Stach, Św. Augustyn w walce z heretykami, Gazeta Kościelna 18—35 (1930);
- W. Dudek, Psychologia wiary według pism św. Augustyna, Warszawa 1937;
- Z. Burgielski, Niematerialność duszy ludzkiej w świetle nauki św. Augustyna, Collectanea Theologica (1939) 121—188;
- P. Latusek, Zagadnienie cierpienia u św. Augustyna, Chorzów 1938;
- W. Grzelak, Die dogmatische Lehre des Papstes Gelasius I, Poznań 1920; tenże, Zur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius I (492—496), Collectanea Theologica 4 (1932); tenże, Nauka papieża Gelazego I o autorytecie Stolicy Apostolskiej, Poznań 1922; tenże, Nauka chrystologiczna papieża Gelazego I, Lwów 1925. Te ostatnie pozycje podał również ks. Altaner w swej Patrologii (str. 414).

Przy wyliczaniu dzieł ojców i pisarzy Kościoła ks. prof. Czuj zachował pewną różnorodność, przy jednych zaznaczył tytuły dzieł w języku oryginalnym (np. łacińskim) bez uwzględnienia polskiego tłumaczenia, przy innych mamy tytuły po polsku a w nawiasie po grecku lub po łacinie, inne wymieniono tylko w tłumaczeniu polskim bez zaznaczenia ty-

tułu w języku oryginalnym. Ten ostatni szczegół należałoby zmienić w trzecim wydaniu i przy polskim tłumaczeniu tytułów podać też brzmienie oryginalne. Chodzi w tym wypadku o studenta, aby mógł sobie łatwiej przyswoić przynajmniej najważniejsze tytuły dzieł w oryginalnym brzmieniu.

W obydwu wydaniach „Patrologii“ ks. prof. Czuja (1 wyd. str. 143, 2 wyd. str. 206) przy „Ambrozjastrze“ mylnie podano: Ks. Mar. Michalski. Autorstwo tzw. Ambrozjastra, Kraków. Tymczasem powinno być: Ks. M. Michalski, Problem autorstwa tzw. „Ambrozjastra“ w świetle jego nauki chrystologicznej — studium patrystyczne, Kraków 1948.

Podręcznik patrologii opracowany przez ks. profesora Czuja ukazał się na czasie, ponieważ studenci teologii mieli trudności w przygotowaniu się do egzaminu z tegoż przedmiotu, notatki z wykładów nie zawsze mogą być zupełne, a innych pomocy nie było. Autor uczynił więc wielką przysługę nauce patrologicznej. Z dzieła tego skorzysta nie tylko student przygotowujący się do egzaminu, ale i każdy duszpasterz, który wśród trosk dzisiejszego życia pragnie ożywić się pięknem i myślą starochrześcijańskiej literatury.

Wrocław

Ks. WINCENTY URBAN

DOBACZYŃSKI JAN: Pustynia, Warszawa 1955, s. 316.

Postacie biblijne stały się ostatnio ulubionym tematem naszych pisarzy. Zawiejski dał nam wspaniałą interpretację Księgi Joba („Mąż doskonały“), Pia Górska opracowała bardzo miłe opowiadanie dla dzieci pt. „Miasto Dawidowe“. Kędziora zajął się osobą św. Piotra („Szymon syn Jony“), a Dobraczyński opublikował obecnie swą trzecią powieść biblijną, poświęconą działalności Mojżesza, dając jej tytuł: „Pustynia“, drukowaną przedtem w dodatku „Słowa Powszechnego“. Poprzednio D. napisał powieści psychologiczno-historyczne o św. Pawle („Święty Miecz“) i o proroku Jeremiaszu („Wybrańcy gwiazd“). Także jego apokryfy („Listy Nikodema“) dotyczą podobnej tematyki. Dwie ostatnie książki kazał sobie Autor także przełożyć na język niemiecki („Gib mir deine Sorgen“ i „Botschaft der Sterne. Ein Jeremias-Roman“).

Wdzięczni jesteśmy Autorowi, że tak ważne epoki z dziejów Objawienia wzięł sobie za temat swych poczytnych powieści, że zwrócił na nie uwagę czytelników polskich, na ogół nie bardzo obznajomionych z historią biblijną i jej wielkimi postaciami.

Czy jednak bibliści muszą i mogą być zadowoleni z rozwinięcia tematu? Niewątpliwie Autor nie skąpił czasu na studia przygotowawcze, tak samo dawniej jak obecnie, kiedy się podjął zgłębić tajemnice Księgi Exodus i wypełnić luki istniejące między poszczególnymi wierszami opisów biblijnych. Podziwiać trzeba sumiennosc i pilnosc Autora. Prze-

czytał uważnie nie tylko teksty źródłowe, zawarte w Pięcioksięgu, ale zaznajomił się również z tłem historycznym, mianowicie z historią Egiptu i Kanaanu, zapoznał się z najnowszymi wykopaliskami (w Jerycho, Ras Szamra itp.) a nie polegał jednostronnie na pracach Ropsa i Ričciottiego. Powieściopisarze przy pomocy swej twórczej fantazji mogą historykom nieraz oddać wielkie usługi, bo potrafią wydarzenia, fragmentarycznie tylko przekazane, życiowo i logicznie z sobą połączyć. Ale znanym jest także fakt, że historycy-specjaliści wytykają błędy autorom powieści historycznych, a ci znów żale czują do swych krytyków, jak np. Kraszewski do krakowskiej szkoły historycznej, Prus do egiptologów i ezoteryków (za „Faraona”), jak Dobraczyński i inni do seniora polskich biblistów Ks. prof. Stacha. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to wyraźnym obowiązkiem naukowców, by na błędy i nieścisłości zwracali uwagę, by fikcje i fantazje, zawarte w powieściach, ogół czytelników nie uważał za fakty oczywiste, by fałsze nie zaciemniały prawdy. Słusznie też w najnowszym wydaniu „Faraona“ dodano „notę i objaśnienia”, opracowane przez egiptologa Tadeusza Andrzejewskiego, które m. i. wyszczególniają różnice między danymi historycznymi i językowymi a tekstem powieści.

Jest więc rzeczą słuszną, żeby i bibliści wypowiedzieli się o szczegółach „Pustyni”. Ponieważ cała powieść się około osoby Mojżesza obraca, wysuwa się na czoło pytanie, czy postać wielkiego wodza i wychowawcy ludu wybranego jest dobrze ujęta, czy odpowiada obrazowi, jaki nam zostawili autor czy autorzy „Pięcioksięgu“. Broń Boże, egzegeza nie lęka się odbrązowywania postaci biblijnych, jeżeli nowo odkryte źródła tak nakazują! Nie lęka się nowej interpretacji tekstów i chętnie ją sobie przyswoi — nawet jeżeli ją poda powieściopisarz a nie badacz — o ile nie jest w sprzeczności z rzeczywistością historyczną, w tym wypadku stwierdzoną przez księgi biblijne jako źródła wiarogodne.

Niestety nie możemy się oprzeć wrażeniu, że powieść „Pustynia“ zawiera sylwetkę Mojżesza, przypominającą częściowo karykatury Adama i Ewy, rysowane ręką francuza Effela, ostatnio dość często zjawiające się w pismach polskich, niemieckich i francuskich! By zrozumieć postać „męża Bożego“, by go poznać takim, jakim był, wolę bezpośrednio wejrzeć do Biblii, przeczytać sobie jej poważne wersety, rozkoszować się stylem prymitywnym, lapidarnym a potężnym, aniżeli wertować te stronicie „Pustyni“. Jakkolwiek obfitują w opisy stylistycznie bardzo piękne i zajmujące. Wolę spojrzeć na postać Mojżesza, rzeźbioną dłutem Michała Anioła, który jak nikt inny w wizji twórczej odgadł jego wielkość, aniżeli na mdłe ryciny dolepione do powieści. Uważam, że nie udało się Autorowi odtworzyć postaci najpotężniejszej w dziejach Starego Zakonu, a to dlatego, że w poszukiwaniu rozmaitych epizodów zatracił linię wytyczną, że zanadto oddalał się od tekstów, że więcej

ufał intuicji własnej, aniżeli tradycji izraelskiej — szukał blichtru a nie prawdy.

Słusznie nazywa Autor Mojżesza „nabi“ czyli prorokiem, ale nie wyciąga z tego terminu odpowiednich wniosków. To natchnienie Boże, ten supraracjonalizm, tak charakterystyczny dla każdego proroka, ta moc Boża, przemieniająca w istotę jakoby nadziemską, co doskonale uwiecznił Michał Anioł w swej rzeźbie a co się udało po części Autorowi uwydatnić przy rysowaniu „Jeremiasza“ — jak to Redakcja RBL swego czasu w obszernym artykule z radością podniosła — w niniejszej powieści ginie zupełnie w mgłach nie mówiących scen i powiedzeń. Na usprawiedliwienie Autora podniosę fakt, że monografia o Mojżeszu jest bardzo mało, a te, które są, raczej się zajmują krytyką źródeł niż charakterystyką niezrównanej osoby Prawodawcy, a piękne powieści profesora fryburskiego Zapletala („Mose, der Gottsucher“, „Mose, der Volksführer“) są rzadkością biblioteczną. Mojżesz biblijny nie był tym człowiekiem wiecznie niezdecydowanym, tym niedołężnym starcem, jakim go nam autor przedstawia. To był człowiek o żelaznej energii, o niezłomnej wierze w swoje posłannictwo, o niezachwianej nieczym ufności w pomoc Bożą, nie wahający się żądać cudów od Boga a pełen optymizmu, że Jahwe, mimo największych trudności, przez niego dzieło zamierzone do końca doprowadzi. Mojżesz potrafił *sperare contra spem*, jak św. Paweł, „przeciw nadziei uwierzył w nadzieję“ i nie zawiodł się, bo dzieło przezeń stworzone czyli „naród izraelski“ do dnia dzisiejszego istnieje i żyje. Razi bibliści także drobny szczegół zewnętrzny. Mojżesz jest w powieści „jąkała“, a przecież źródła tylko o tym wspominają, że był „ciężki do mówienia“, a kontekst z Ex 4, 10 wyraźnie na to wskazuje, że prorok nie uważał się za wielkiego mówcę, który by potrafił lud rozentuzjasmować. Na oznaczenie „jąkania“ miano do dyspozycji słowo „illeg“, którego tu nie użyto, ponieważ kalectwa takiego Mojżeszowi nie przypisywano.

Jeden z niemieckich recenzentów, omawiając „den Jeremias-Roman“, w szczególności zarzucił Autorowi, że dużo momentów, nadających się doskonale do rozprowadzenia w powieści, nie zostało przez niego wykorzystanych. Ten sam zarzut podnieść trzeba, gdy chodzi o „Pustynię“. Czemuż cała scena na Synaju, nadanie dekalogu, zawarcie przymierza — najistotniejsze momenty z życia Proroka — zostały pominięte? A miał tu Autor właściwie dość łatwe zadanie przed sobą, gdyż wspaniałe dzieło ks. Szczepańskiego o Synaju, opracowane na podstawie autopsji, oraz nowsza monografia francuska „Le Sinaihier, aujourd'hui“ pomogłyby mu do stworzenia odpowiedniego obramowania.

Na dowód, z jaką dowolnością Autor traktuje tekst biblijny, niech służy zestawienie opisu wydobycia wody ze skały:

Num 20, 8: I rzeki Pan do Mojżesza, mówiąc: „Weźmij laskę a zgromadź lud ty i Aaron, brat twój, i mówcie do skały przed nimi, a ona

da wodę. A gdy wywiedziesz wodę ze skały, będzie piło zgromadzenie i bydło jego“. I wziął Mojżesz laskę, która była przed obliczem Pańskim, jako mu rozkazał, a zgromadziwszy lud przed skałą, rzekł im: „Słuchajcie, przekorni i niewierni: Izali z tej skały będziemy mogli wywieść wam wodę?“ I podniósł Mojżesz rękę i uderzył dwakroć laską w skałę, a wyszły wody bardzo obfite, tak iż pił lud i bydło. (Por. też Ex 17, 6).

PUSTYŃNIA, s. 148: On zaś szedł chwiejnie znowu pod ścianę skalną... Znowu stał przed skałą niepewny, co ma uczynić... Czy ma znowu uderzać w skałę? Czy mógłby się dokonać cud, który nie dokonał się przedtem? A jeżeli znowu się nie uda? Stał onieśmielony, jakby nie pamiętając tego, co słyszał na Horebie. Och, jakże nędzna jest ludzka pamięć! Czuł to — a przecież nie miał wciąż śmiałości, by odwołać się do wszystkiego czego tam doświadczył. Przecież wydawało mu się, że jakaś uparta, choć delikatna siła pociąga wciąż za koniec jego laski. Czuł na plecach drżenie. Nie wiedział, czy mu się poddać. W końcu posunął się w kierunku skały. Koniec kija przybliżył się do szczeliny, półprzysłoniętej odpękniętym głazem. Kołatanie w lasce stało się jakby głośniejsze. Wsunął jej koniec w szczelinę. Nacisnął kijem i odsunął głaz. Nie bez zdumienia spostrzegł, że za nim, na skale, znajduje się wilgotna plama, okalająca kępkę czarnego mchu. Laska sunęła dalej między mech. Pochylił się wyrwał kępkę. Po palcach spłyneło mu kilka kropel zimnej wody. Chciwie dotknął warg wilgotnymi palcami. Teraz już z siłą wbił koniec laski w mech. Trysnęła cieniutka strużka. Upadł na kolana. Jego krzyk wrócił życie umierającym. Posłyszał za sobą tętent wielu nóg. Gwałtownie rozrywał mech, wciskał palce w splekaną ścianę. Wody płynęło coraz więcej. Dłonie ludzi uczepliły się nawisną przymykającej szczeliny. Wielki głaz tkwiący w skale zadrżał. Setka rąk napała na niego. Ludzie tłoczyli się, potracali go brutalnie, deptali po nim. Głaz chwiał się coraz mocniej. Aż nagle — ustąpił. Wykruszył się, wypadł ze skały. Z otwartego ujścia buchnęła woda potężną strugą.

Dziwię się też, że Autor przepiękną przepowiednię Balaama poskracał. Pisze tylko (na str. 265).

A potem, potem wznijdzie On, Syn Jakuba,
niby gwiazda.

A tekst Num 24, 16, pełen piękna poetyckiego, brzmi:

Widzę go, ale nie teraz.
oglądam go, ale nie z bliska.
Wznijdzie gwiazda z Jakuba
i powstanie berło z Izraela...
i pobije księżęta Moabu.

W tym samym ustępie Autor zniekształcił poprzednie wersety. Księga Mojżeszowa pisze (24, 15):

Podjawszy tedy przepowiednie, znowu mówił (wieszcz): „Mówi Balaam, syn Beora, mówi człowiek, którego oko jest zatkane; mówi słuchacz mów Bożych, który zna naukę Najwyższego i widzenie Wszechmocnego widzi, który upadając ma oczy otwarte...”

A w „Pustyni“ czytamy (s. 265):

Uniósł (wieszcz) w górę ręce, a zakrzywione niby szpony palce otwierały się i zamykały. Potem obu dłońmi schwycił się za gardło. Wył, jak wyje szakal w księżycową noc... Z charkotem padł na ziemię. Wił się, skręcał, wyginał ciało w łuk, bryzgał lejącą się z ust pianą.

Tekst biblijny nie pozwala na identyfikację Balaama z derwiszami.

Nie rozumiem też, dlaczego Autor po przejściu przez Morze Czerwone wprowadza w tok opowiadania „Tamarę“ jako śpiewającą hymn dziękczynny, podczas gdy Biblia wyraźnie pisze o „Miriam“, siostrze Mojżesza.

Odchylenia od tekstów mogą być w powieści uzasadnione, o ile są podyktowane szczególnymi względami, zwłaszcza jeżeli chodzi o konsekwentne przeprowadzenie pewnych idei, ale w pracy niniejszej trudno się doszukać podobnych racji.

Autor przyjmuje, że wyjście z Egiptu nastąpiło około r. 1440. że królowa Haczepsut wychowała Mojżesza, lecz dzisiaj raczej należy przyjmując późniejsze datowanie, mniej więcej rok 1225 za faraona Menephtaha, bo dokumenty z Mari nakazały nam przesunąć datę najdawniejszych dziejów Izraela o 200 lat. Są jednak i nowsi autorzy (np. W. Auer), którzy bronią wcześniejszej daty. Łączenie natomiast osoby Mojżesza z Haczepsut jest historycznie nieuzasadnione. Opowiadanie Józefa Flawiusza (Antiquit. 2, 10), przejęte przez Autora, jakoby Mojżesz dowodził wojskami w wyprawie przeciw Etiopii, jest legendą. Trudzi się też Autor, by odpowiednio opisać stosunek Mojżesza do żony Sefory; wydaje się bowiem dość niezrozumiałym, dlaczego ona pozostaje u Madianitów, a nie towarzyszy stale Porokowi. Otóż powodem tego było prawo obowiązujące wówczas u nomadów, że córka zamężna zostaje prawnie członkinią rodu ojcowskiego, a nie przechodzi do klanu męża. Jest to pozostałość z czasów, kiedy obowiązywał matriarchat.

Niepotrzebnie Autor dla imienia Proroka przyjął formę „Mozis“, wzorowaną na greckim Tutmois. Hebrajskie *Mósze*, (Mose) lub egipskie „Mesu“ jest bliższe oryginałowi, także grecko-łacińska forma „*Moyses*“ ma uzasadnienie filologiczne. Egipt nazywa Autor stale „Miraim“, ale to forma błędna; powinno być „*missraim*“, bo tak nazwa ta brzmi w języku akkadyjskim i hebrajskim, a w nowohebrajskim wymawia się ją „*micraim*“ (tj. c=c, nie=k). Na stronie 71 winno być „*mie-siąc Abib*“, a nie „*Abi*“. Na stronie 33 przydomek Jahwy brzmi: „*Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, Amrama*“, lecz nie zgadza się to z formą tradycyjnie i teologicznie ustaloną. Jahwe bowiem jest Bogiem trzech

znanych patriarchów — dlatego, że z nimi zawarł szczególne przy-
mierze, a ojciec Mojżesza Amram do patriarchów się nie zalicza.

Szereg nieścisłości zauważyłem w „apendyksie“. „Behemot“ (nie bohemot) to hippopotam, nie nosorożec, „labi“ to lwica (nie lew); „lewita“ to nie kapłan, lecz sługa świątynny, „stela“ to kamień pamiątkowy, nie ofiarny, „besurah“ to gród ufortyfikowany. Kamień święty nazywa się po hebrajsku *massēbā*, w liczbie mnogiej *massēbōt*, ale w polskim pluralis winien brzmieć „masseby“ (nie maseboty).

Wyliczono braki i usterki powieści — nie by odstępować od jej czy-
tania, lecz by uświadomić czytelników-teologów, że niektóre opisy
i uwagi w niej zawarte trzeba przyjmować z rezerwą. Powieści bowiem
nie czyta się tylko dla rozrywki, ale szuka się w nich pouczenia. Nie-
jednokrotnie sceny opisane przez powieściopisarzy, zwłaszcza przez
autorów powieści historycznych, uważa się za prawdziwe i rozpowszech-
nia je jako takie z pokolenia w pokolenie. Chciałem w pewnej mierze
zapobiec temu, by sylwetka Mojżesza, narysowana przez Szanownego
Autora, nie zaczęła wypierać obrazu biblijnego, bliższego rzeczywistości
działowej.

Pomimo tych zastrzeżeń stwierdzić należy, że powieść „Pustynia“
stanowi miłą, zajmującą lekturę, bo tak ceniony u nas i zagranicą Autor
posiada niezwykle talent naratorski.

O wartości literackiej powieści niech się wypowiedzą literaci.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX-e siècle* — (Cahiers de l'actualité religieuse), Tournai—Parys (Casterman), 1954, s. 101.

Znany profesor łowański. ks. Roger Aubert, autor olbrzymiego dzieła
o „problemie aktu wiary w świetle danych tradycji i rezultatów nowo-
czesnych kontrowersji“ oraz szeregu innych studiów z zakresu historii
teologii, przedsięwziął niedawno trudne zadanie omówienia i charaktery-
styki teologii katolickiej ostatniej doby.

Z zadania tego wywiązał się nie najlepiej. Omówienie jego jest zbyt
powierzchowne i jednostronne. Więcej mówi o charakterystycznych
akcentach i przejawach katolickiego życia religijnego w ogóle aniżeli
teologii samej. Mimo całkiem ogólnego tytułu pracy, uwzględnia tylko
naukę teolog. belgijską, niemiecką i francuską, a pomija milczeniem teo-
logię innych krajów katolickich (łącznie z Włochami i Rzymem). Zwraca
więcej uwagi na ciekawostki teologiczne aniżeli na rzeczy bardziej za-
sadnicze.

Ale przyznać trzeba, że uwagi autora o kierunkach orientacyjnych
współczesnej myśli katolickiej, o dążnościach i niektórych osiągnięciach
na polu teologii są na ogół trafne i ciekawe. Podane są one w 4 rozdzia-
łach o następujących tytułach: 1. odrodzenie biblijne; 2. odrodzenie litur-

giczne i patrystyczne; 3. wyjście na spotkanie nowoczesnego świata — teologia laikatu, teologia historii, teologia rzeczywistości ziemskich; 4. w obliczu egzystencjalizmu i ekumenizmu — podmiot chrześcijański i wspólnota kościelna.

Jako rys charakterystyczny współczesnej orientacji i pracy teologicznej wymienia autor najpierw, żywsze niż dawniej zainteresowanie się treścią religijno-duchową Biblii, jej wartościami życiowymi, przy równoczesnym udoskonaleniu metody studiów biblijnych. W parze mianowicie z uwidaczniającym się od przeszło 20 lat „ruchem biblijnym“ (który wyraża się m. in. w wielkim popycie na Biblię i masowym rozpowszechnianiu jej w coraz doskonalszych wydaniach i tłumaczeniach — dalej, w prosperowaniu parafialnych kótek biblijnych, w urządzaniu tygodni biblijnych oraz w mnożeniu się wydawnictw bibl. o charakterze praktycznym) — podjęli bibliści kat. gruntowniejsze badania nad treścią religijno-teologiczną Pisma św., nad jego sensem nie tylko dosłownym, ale i duchowym. Obok genyzy filozoficzno-literalnej, zaczęli uprawiać na większą skalę teologię biblijną (np. Cerfaux, Guillet, Dupont, Warnach, Meinertz, Schnackenburg, Hejnisch). Nastąpiło przy tym, po „wyzwalającej“ encyklice „*Diveno affiante Spiritu*“: znaczne udoskonalenie w metodzie badań. A wyraziło się ono m. in. przyjęciem założenia, iż autorzy bibl. stosowali różne rodzaje literackie właściwe Wschodowi, oraz wcielali do swych pism różne dokumenty z odległych nieraz od siebie epok. — stał się w ostatnich latach przedmiotem żywych dyskusji wśród biblistów problem egzegezy pneumatycznej i tzw. sensu pełniejszego tekstów bibl. i innych teologów.

Opióć odrodzenia bibliistyki uważa Aubert za charakterystyczną cechę współczesnej teologii (a raczej należało by powiedzieć, współczesnego życia religijnego i pobożności w Kościele kat.) zwrot ku liturgii i odnowę liturgiczną. Zwrot ten i odnowa znaczą się silnie od kilkudziesięciu lat w Niemczech, Belgii i Francji, dzięki inicjatywie i uśmiałym zabiegom takich entuzjastów sprawy, jak: Beauduin, Casel, Parsch, Guardini czy Herwegen. W związku właśnie z potężnym „ruchem liturgicznym“ pozostają też pilne studia nad liturgią, studia nie tylko historyczno-genetyczne i filozoficzne, ale również ściśle teologiczne. Rodzi się tzw. teologia liturgii, której przedmiotem jest wyjaśnienie głębszego sensu i tajemnic związanych z kultem katol. i wyrażonych w odnośnych tekstach liturgicznych. Należą tu np. liczne prace ogłaszane przez ośrodek liturgiczny w opactwie benedyktyńskiego w Maria-Laach, czy przez „ośrodek duszpastersko-liturgiczny“ w Paryżu. Do rzędu owych prac należą dzieła Casela, Boyuera, Beaudina, Schillebeeksa, Jungmanna, Guardiniego i in. Na skutek pilniejszego zwrotu ku liturgii nasunęły się też teologom-dogmatykom nowe aspekty niektórych tajemnic chrześcij., jak np. tajemnicy Kościoła, czy N. Marii P.

Dałżym znaczeniem współczesnej teologii jest, zdaniem Iowańskiego profesora, wielkie odrodzenie patrystyki. Bada się mianowicie intensywnie

nie pisma Ojców Kościoła, zwracając uwagę przede wszystkim na ich doktrynę teologiczną, wzgl. teologiczno-mistyczną, jako na wyraz nie tylko żywej wiary, płodnych przemyśleń i bogatych doświadczeń religijnych wybitnych jednostek z pierwszych wieków Kościoła, ale również wiary oraz doświadczenia religijnego wspólnoty starochrześcijańskiej. W teologii i mistyce Ojców szuka się pilnie wskazań i natchnienia przy rozstrząsaniu i naświetlaniu różnych problemów teologicznych. Przy tym prowadzi się też na wielką skalę pracę nad krytycznymi wydawnictwami pism patrystycznych, wzgl. ich tłumaczeń, przy której zaangażowani są, oprócz wielkiej liczby duchownych, dość liczni uczeni świeccy, jak. np. H. J. Marrou, P. Courcelles, G. de Plinval i inni.

Poza zwrotem ku źródłom: Biblii, liturgii i pismom Ojców K., znamionuje dziesiętą teologię dążność do konfrontacji ze współczesnością. Liczni teologowie kat. śledzą bacznie i starają się uwzględnić w swoich pracach nowoczesne prądy umysłowe i kulturalne oraz zjawiska i problemy współczesnego życia tak indywidualnego jak społecznego i międzynarodowego. W związku z tym usiłują wydobywać na jaw niektóre zaniedbane aspekty chrześcijańskiej nauki i wizji świata, których zapoznanie ściąga na katolicyzm zarzuty i ataki. Trószczy się też o przybliżenie mentalności dzisiejszego człowieka kulturalnego doktryny katolickiej przez modyfikację języka teologicznego oraz sposobu ujmowania zagadnień teologicznych.

Przy owej dążności do konfrontacji ze współczesnością (znamionującą się zwłaszcza przez ruch marksistowski i egzystencjalistyczny, a na terenie religijnym przez ruch ekumeniczny) — rozwijają teologowie takie działy teologii, jak: teologia historii, (Danielou, Thils, Malevez, Rahner, Bouyer, Dubarle i in.), teologia rzeczywistości ziemskich (Thils, Frank-Duquesne) teolog. laikatu (Congar, Philips, Hayen), teol. miłości, Warnach, Gilleman). Osobliwie gruntownego opracowania i pogłębienia doznała eklezjologia ogólna i szczegółowa, a zwł. zagadnienie Kościoła jako Ciała Mistycznego (Adam, Guardini, Journet, Congar, Dumont, Jungmann). W teologii moralnej zwraca się baczniejszą uwagę z jednej strony na rolę spontaniczności i osobowości w życiu moralnym oraz na wpływ tendencji podświadomych na to życie, a z drugiej strony na zależność sądów moralnych od zmiany warunków społeczno-ekonomicznych i cywilizacyjnych. Ujęto też na nowy sposób i naświetlono szereg zagadnień etycznych (Leclercq, Gilleman, Dirks, Fuchs)

Dodać jeszcze należy, iż w toku swych wywodów o kierunkach orientacyjnych i charakterystycznych rysach współczesnej teologii mówi też A. o rozkwicie mariologii oraz teologii mistycznej.

Pracę ks. Aubert, której treść powyżej naszkicowana, przeczyta z korzyścią każdy, kto interesuje się obliczem i nurtami współczesnego życia religijnego i współczesnej teologii katolickiej na Zachodzie.

JAAK SEYNAEVE. *Cardinal Newman's Doctrine of Holy Scripture*, Louvain (Public. Univ.) 1953, s. XXVIII+408+160.

O znakomitym myślicielu angielskim, kardynale H. Newmanie († 1890), jego niezwykłych kolejach życia, przebogatej osobowości oraz jego poglądach filozoficzno-teologicznych, napisano już bardzo wiele, nie tylko w Anglii, ale również w innych, chrześcijańskich krajach. I ciągle jeszcze pisze się dużo. Najwięcej uwagi i wysiłku badawczego poświęcono, o ile chodzi o poglądy sławnego konwertyty jego gnozjologii, psychologii aktu wiary oraz nauce o Kościele i rozwoju dogmatycznym. Ale nie pominięto też dokładnego zbadania i omówienia innych działów jego ciekawej doktryny.

Nie podejmowano natomiast do niedawna dokładniejszych dociekań specjalnych nad poglądami biblistycznymi wielkiego obrońcy i apostoła wiary. Ostatnio jednak i ta dziedzina jego myśli i zapatrywań stała się przedmiotem gruntownego studium, przeprowadzonego w lowańskim ośrodku biblistycznym. Jako rezultat tego studium, ogłosił J. Seynaeve, prof. zakonnego instytutu teolog. w Louvain-Héverlé, najpierw rozprawkę pt.: „La doctrine du Cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884” (w *Ephemerides Theol. Lovan.* 25 (1949), 356—382), a następnie po angielsku, obszerną pracę, zatytułowaną: „Nauka kardynała Newmana o Piśmie św.” (*Cardinal Newman's Doctrine of Holy Scripture*, Louvain 1953). Ta ostatnia rozprawa zawiera wyczerpujące omówienie, na szerokim tle biograficznym, stosunku myśliciela angielskiego do Biblii, jego metody egzegetycznej, a osobliwie jego poglądu na problem natchnienia Pisma św.

Autor wykazuje, iż Newman już od wczesnej młodości odnosił się z wielką czcią i zainteresowaniem do Pisma św.; często wczytywał się w nie z przejęciem, starając się zgłębiać jego treść i czerpać pokarm dla swej głęboko religijnej, mistycznie nastrojonej duszy.

Po zetknięciu się, przy swych studiach patrystyczno-historycznych, z teologami aleksandryjskimi (zwł. św. Atanazym W.) nabral upodobania do egzegezy alegorycznej, wzgl. pneumatycznej, którą stosował chętnie w swych sławnych kazaniach oksfordzkich, a również i później.

Już we wczesnym okresie swej działalności, jako anglikanin, doznawał Newman zaniepokojenia pewnymi kwestiami z zakresu biblistyki, a zwłaszcza problemem natchnienia Pisma św. Dawał temu wyraz już w pierwszych swych kazaniach oraz we wczesnym szkicu (*Tract. 85*) pt. „*Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed*”.

Dopiero jednak po swym nawróceniu na katolicyzm (w r. 1845) przedsięwziął dokładniejsze opracowanie niektórych zagadnień biblijnych, w związku ze swą działalnością apologetyczną oraz z zamiarem dokonania nowego przekładu Pisma św. (o co prosił go w r. 1857 kard. Wiseman) i napisania wstępu krytycznego do owego przekładu. Napisał najpierw, oprócz eseju na temat związku zachodzącego między deuterokanonicznymi księgami St. Testamentu a Nowym Testamentem, dwa szkice o ani-

mujących go ciągle, wobec uporczywych zarzutów liberalnej krytyki bibl., problemie natchnienia. Ale prac tych, przygotowanych do druku w ciężkich dla siebie latach 1861—63, nie opublikował. Dopiero po dwudziestu przeszło latach, już jako kardynał, ogłosił drukiem w czasop. *The Nineteenth Century*, dwie rozprawki o natchnieniu (*Inspiration in its relation to Revelation* oraz *What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scripture?*), które, skutkiem pewnego niezręcznego sformułowania, napotkały na ostrą krytykę także w kołach katolickich.

Poza wymienionymi, osobnymi rozprawami, wypowiadał Newman wiele uwag na temat Pisma św. oraz sposobu odnoszenia się do niego i interpretowania go w różnych swych pracach, a osobliwie w kazaniach.

Biblia jest dla Newmana dziełem Bożym, należącym do porządku nadprzyrodzonego. Jest ona dziełem z istoty swej religijnym; jest rodzajem sakramentu, w którym znaki słów ludzkich wskazują na utajoną, Bożą rzeczywistość, i przy odpowiednim nastawieniu czytającego, stają się dla niego środkiem łaski, siły i pociechy duchowej. Przez udzielenie natchnienia autorom biblijnym, stał się Bóg pierwszorzędnym twórcą (*Initiant*) Pisma św. Ale natchnienie nie zniósło ani nie zmieniło ludzkich właściwości drugorzędnych autorów ksiąg świętych. Stąd Biblia, będąc dziełem Bożym, jest też zarazem dziełem ludzkim, wykazującym pod pewnym względem braki i niedoskonałości. Pisarze święci postępowali przy układaniu swych ksiąg, mimo natchnienia Bożego, z którego nawet nie zdawali sobie w pełni sprawy, całkiem po ludzku. Mogli oni nawet czerpać i włączać do swych ksiąg materiał z dokumentów czysto świeckich, nie natchnionych, czym się też tłumaczy taka wielka różnica co do stylu oraz charakteru treści nie tylko poszczególnych ksiąg bibl., ale nawet nieraz poszczególnych części jednej i tej samej księgi.

Na frapujące pytanie, jak dalece rozciąga się natchnienie w Biblii, odpowiada wielki pisarz (powołując się na pouczenie sob. Trydenckiego i Watykańskiego), iż odnosi się ono do spraw wiary i obyczajów, gwarantując całkowitą bezbłądność Pisma św. pod tym tylko względem. Natomiast nie dotyczy ono ubocznych, naturalnych i świeckich aspektów treści ksiąg bibl.: nie rozciąga się na *obiter dicta*. Bóg bowiem nie chce poprzez natchnienie być dla nas nauczycielem rzeczy ziemskich, lecz prawdziwej religii oraz świętości. Natchnienie wiąże się przecież ściśle z objawieniem, mając na celu bezbłądne przekazanie objawienia. A objawienie dotyczy spraw nadprzyrodzonych, religijno-moralnych, a nie spraw ziemskich i świeckich. Biblia jest więc natchniona cała, lecz nie do każdego aspektu swej treści (tota quantitative lecz nie totaliter).

Za jednego w pełni autorytatywnego objaśniacza Biblii uważa kard. Newman Urząd nauczycielski Kościoła, dowodząc konieczności istnienia nieomylnego interpretatora, wobec wielu niejasności i trudności, jakich nastroczają liczne teksty biblijne. Zaleca też często stosowanie się do kościelnego rozumienia i wykładu różnych ustępów Pisma św. Podkreśla

również niejednokrotnie, że z lektury Biblii można odnieść prawdziwą korzyść, jeśli przystępuje się do niej z religijną dyspozycją. Za „idealnego egzegetę“ uznaje nie wybitnego filologa religijnie niezaangażowanego, lecz badacza wierzącego, który żyje w łączności z Kościołem i swe językowe oraz historyczne umiejętności wiąże z osobistą pokorą, jakiej domaga się wiara.

Do ważnych zasad, których trzymać się należy przy wykładzie tekstów biblijnych, zalicza kardynał zasadę współzależności i harmonii treściowej między księgami Starego i Nowego Testamentu. Należyte rozumienie ksiąg Nowego Testamentu możliwe jest tylko w świetle danych ze Starego Testamentu i na odwrót, ponieważ obydwaj Testamenty mówią o realizowaniu w czasie stopniowo jednego, odwiecznego planu zbawczego. Za właściwą uznaje nie tylko dosłowną ale i mityczną interpretację Pisma św., przyjmując oprócz dosłownego także przenośny, duchowny sens tekstów biblijnych.

Solidna praca Jakuba Seynaeve stanowi wartościowy przyczynek do badań nad Newmanem oraz historią egzegezy. Na szeroką skalę przeprowadzona apologia względnie próba usprawiedliwienia i wyjaśnienia w ortodoksyjnym sensie opinii kardynała angielskiego w kwestii stosunku natchnienia do tzw. *obiter dicta* (która spotkała się z ostrą krytyką i negatywnym osądem niektórych autorów katolickich) jest dość przekonująca.

Kraków

Ks. EUGENIUSZ FLORKOWSKI

L. BOUYER. La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme. Paris 1951. Éd. du Cerf. coll. Lectio divina 8. Format: małe 8-vo; 243+Dodatki 245—268+Indeks cytatów biblijnych 269—275.

Rozprawa powstała z serii konferencji jakie miewał Bouyer w Instytucie Katolickim w Paryżu, musiało się to z konieczności odbić na wewnętrznej strukturze dzieła, w którym wyczuwa się pewien brak organiczności i jednolitości; całość jednak wiąże dość ściśle idea Słowa, która — jak Autor wykazuje — jest ideą przewijającą się przez wszystkie karty Pisma św.

Praca podzielona jest na dwanaście rozdziałów. Pierwszy rozdział traktuje o „Słowie, przymierzu i obietnicy“. Prawda o świecie bożym zawiera się nie tylko w tradycji, ale także w Piśmie św. Prawda chrześcijańska jest tu wyrażona nie tyle w funkcji potrzeb apologetycznych czy dialektycznych, ile raczej w funkcji relacji osobowych, jakie Bóg chce wytworzyć między człowiekiem a Sobą Samym. Relacje te zaś mogą zaistnieć tylko dzięki Słowu. Ideę Słowa bożego spotykamy we wszystkich religiach pierwotnych, np. wyrocznie greckie, potem *hieros logos* w hermetyzmie; — u semitów zaś Słowo realizuje się głównie dzięki *ne-bium*. U Kananejczyków są to ekstatycy, na których nagle spoczęła ręka

bóstwa, działanie jakiejś nieokreślonej siły kosmicznej. U Izraelitów natomiast prorok to człowiek duchem bożym przeniknięty, mędrzec i przewodnik narodu. Przez proroka Bóg objawia człowiekowi nie tylko swoją najwyższą suwerenność w znaczeniu najbardziej absolutnym, ale także objawia człowiekowi samego człowieka; Słowo Niewidzialnego chce udoskonalić i odświeżyć w człowieku obraz boży. Odnawianie tego obrazu dokonuje się stopniowo: najpierw przychodzi Amos głosząc sprawiedliwość. Nie opierał się wcale wezwaniu bożemu; Izajasz z całym zapalem usłuchał polecenia bożego, Jeremiasz daremnie bronił się i opierał natchnieniu bożemu. U proroków izraelskich widzimy, że nie człowiek ma inicjatywę, lecz Jahwe. Przedmiot tej inicjatywy bożej jest zawsze jeden: poruszyć, zorientować i urobić lud. To pojęcie jedności potwierdza idea przymierza, idea najbardziej wspólna wśród wszystkich ludów. Przymierze jednak z Jahwe nie może być w żaden sposób porównywane z jakimś *baal berith*, bo przymierza z bożkami oparte były na zasadzie: *do ut des*. Przymierze natomiast Jahwe z ludem polega na objawieniu absolutnej wolności Boga w akcie najwyższej łaskawości. Łaskawość ta uzewnętrznia się przez *Memra Jahwe*, przez które Bóg komunikuje się swemu ludowi. Ta komunikacja znalazła najlepsze uzupełnienie w osobie Abrahama, który uosabia w sobie połączenie tych trzech terminów: Słowa, przymierza i obietnicy.

Rozdział drugi omawia interwencję bożą w dziejach narodu izraelskiego. — Bogowie greccy zstępowali do ludzi, ale nigdy nie nadawali dziejom decydującego kierunku; byli tylko uosobieniem fatum. Tak samo bogowie ludów wschodnich, kananejscy *baalim*, *Adonis*, *Ozyrys* — to bogowie vegetacji, nie interweniują oni w dziejach świata. Interwencja zaś Boga izraelskiego tak daleko zaangażuje w dzieje narodu, że Sam stanie się człowiekiem. Pierwszym aktem tej interwencji jest oddzielenie narodu żydowskiego, „koncentracja reszty“ i zredukowanie jej w świadomości proroków do wiernego „Sługi Jahwy“; drugim zaś przyszły dzień Sądu, jako zakończenie całego procesu dziejowego. Idea sądu występuje począwszy od czasu wyjścia z Egiptu i już od tego czasu ma się zarysowywać powolne przejście ze Starego do Nowego Testamentu.

Treścią proroctw Amosa i Ozeasza zajął się Autor w rozdziale trzecim. Amos głosi przede wszystkim sprawiedliwość Jahwy. Żydzi bowiem wyprowadzali z idei dnia Sądu pogląd, że Bóg będzie wtedy triumfował nad wszystkimi siłami wrogimi dla ich narodu. Amos zaś twierdzi, że będzie to dzień ciemności, a nie światła, bo Izrael pomieszał Sprawiedliwość bożą z własnym interesem. Amos stawia więc krok decydujący w identyfikowaniu kultu Jahwy z praktykowaniem sprawiedliwości. Amos wprowadza ideę kary leczącej, która potem odżywa u Ozeasza; Ozeasz przepowiada głównie Boga miłosierdzia, co nie znaczy jednak, by zaprzeczał sprawiedliwości, bo przebaczenie nie może zapominać o jej wymogach.

Czwarty rozdział zawiera omówienie „religii serca“ w takim ujęciu,

jak tę religię rozumieli Izajasz i Jeremiasz. Jest to czystość moralna o transcendentnej doskonałości. Bóg żąda od człowieka tylko oczyszczenia serca, i dlatego go doświadcza, ponieważ go kocha.

W rozdziale piątym jest mowa o kulcie. Autor zupełnie nie porusza zagadnienia kultu u Izraelitów przed wyjściem z Egiptu. Wychodzi bowiem z założenia, że dopiero odkrycie Boga osobowego stanowi istotny sens dziejów Izraela. Po wyjściu z Egiptu zbudowali Żydzi namiot, w którym znajdowała się Arka, trwały i widzialny znak obecności Bożej. Już poprzednio obecność Bożą czcili Izraelici, jako Anioła Jahwy, jako Oblicze Jahwy, a teraz w namiocie — jako *Szekinah*. Widzimy tu realizowanie się coraz mocniejszego nacisku na rzeczywistość tej Obecności. Izraelici czcili Arkę — co jednak w niej się znajdowało, dokładnie nie można powiedzieć. Być może, że chodzi w tym wypadku o *Urim* i *Tummim*.

Rozdział szósty mówi o religii mędrców, Jobie i Słudze Jahwy. Mądrość Izraela pojawia się po raz pierwszy wraz z wystąpieniem instytucji królestwa. Obok króla byli także ludzie królewscy, którzy dzięki doświadczeniu kolektywnemu, gromadzonemu przez pokolenia i systematycznie przekazywanemu następnym generacjom, stworzyli ideę Mądrości. Mądrość na gruncie religijnym znajduje swój punkt szczytowy w księdze Joba. Widzimy tu jakby oskarżenie samej mądrości. Ebed Jahwe zaś w księdze Izajasza, stwarzający pomost między Jahwą-królem a narodem przez niego rządzonym, możnaby interpretować w tym sensie, że Sługą Jahwy jest Izrael, jednoczący narody z Bogiem (a równocześnie i z sobą samym). Jednak ten tekst należy rozumieć wyłącznie w odniesieniu do Nowego Testamentu i postaci Chrystusa. Mądrość z księgi Eklezjastyka utożsamia się z omówionym wyżej *Szekinah*, a idea jej w księdze Mądrości — to *Memra* Jahwe.

Mistyką żydowską zajął się nasz Autor w rozdziale siódmym. Niektórzy autorzy (Heiler, Nygren) twierdzą, jakoby nie można było mówić w ogóle o mistyce żydowskiej. Twierdzenie jednak takie nie jest zgodne z obiektywnym stanem rzeczy. Mistyka żydowska u swych podstaw posiada dwie postacie: Mojżesza (Wyjście 33, 18—34, 81) i Eliasza (Król 19, 9—13). Zasadniczą jej treść stanowią dwie idee: *Szekinah*, przez którą Jahwe zstępuje ku Izraelowi; oraz *Merkabah*, idea absolutnej wolności Boga od wszelkiego związku z ziemią. *Merkabah* stanowi ostatni cel i nadzieję tych, którzy tu na ziemi mogli oglądać *Szekinah*.

W rozdziale szóstym omówione są podstawy idei Królestwa Bożego. Przyjście Królestwa Bożego dokona się wraz ze zniszczeniem całego panowania ziemskiego; tu biorą swój początek apokalipsy, czyli objawienie przez Boga tajemnic dotyczących ostatnich dni. Gdy te dni nadejdą, eon obecnej ekonomii dziejów będzie zastąpiony przez eon wieczysty, eon Królestwa Jahwy. Z oczekiwania tego Królestwa wywodzi się postać Pomazańca, „Syna Człowieczego“. Termin „Syn Człowieczy“ w swej genezie historycznej zawiera niewątpliwie paralelę do terminu „Sługa

„Jahwy”. Bynajmniej jednak nie jest podkreśleniem ludzkiego charakteru Zbawiciela. Przez ostatnie przyjście, nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie, dobra nowina o przyjściu oczekiwanego Króla, będzie wypełnieniem proroctw — realizacją nadziei Izraela.

Rozdział dziewiąty traktuje o teologii św. Pawła. Podstawą jego nauczania jest idea „tajemnicy“, Boga umierającego i zmartwychwstającego, w męce którego zjednoczyli się Jego czciciele za pomocą obrzędów sakramentalnych. Wydawać by się zatem mogło, że u św. Pawła brak dwóch zasadniczych idei Ewangelii: idei Syna Człowieczego i Królestwa Niebieskiego. Jest to jednak pozorne; Apostoł, pracując na gruncie greckim, ujmuje je tylko w innych słowach, w innych obrazach: w obrazie Ciała Chrystusowego i w obrazie podporządkowania wszystkiego dziełu odnowienia świata przez Boga w Chrystusie. Przy tej okazji zwalczą Autor pogląd jakoby św. Paweł miał w swym nauczaniu coś z hellenizmem. Według niego hipoteza o „Pawle hellenizującym, zorganizującym“, którego mistyka pochodziłaby od mistyki zawartej w misteriach — jest niedorzeczna. „Mistyka Chrystusa“ z pewnością nie ma nic do zawdzięczenia mistycyzmowi hellenistycznemu. Kierowana przez wizję „człowieka niebieskiego“, „ostatniego Adama“, jest ona najwyższym odczuciem judaizmu. Stąd wypływa idea życia w Chrystusie, która u św. Pawła zastępuje ogólniejsze wyrażenie Królestwa Bożego. Idea ta jest bardziej wyrazista, bo objaśnia nam sposób bytowania i treść tego Królestwa.

Teologię Janową omawia rozdział dziesiąty. Słowo z Prologu św. Jana jest czystym wytworem atmosfery biblijnej i nie zawiera w sobie nic z myśli greckiej. Pojęcie światłości wyprowadza się z tego, że Bóg walczy z siłami ciemności. Zasadniczymi więc momentami teologii Janowej to światłość, która świeci w ciemnościach, a dzięki temu właśnie życie powstaje ze śmierci. Światłość ta to tylko inna nazwa na określenie tej samej „Chwały Bożej“, którą tak często widzieli Żydzi w Starym Testamencie. Św. Jan ukazuje nam miłość, czyli tę światłość wstępującą do Boga, która jest życiem w Chrystusie.

W rozdziale jedenastym jest mowa o ojcostwie bożym i darach Ducha Świętego. Ojcostwo boże uzyskaliśmy tylko dzięki temu, że Jezus zstępując na ziemię objawił nam Ojca. Już w Starym Testamencie występowała idea Ojcostwa Bożego, ale odnosiła się tylko do stosunku Boga z „resztą“ Izraela. W Nowym Testamencie Ojcostwo boże rozciągnięte na poszczególnego człowieka jest przywilejem człowieka sprawiedliwego, który je posiada jako wybraniec boży, przedmiot Jego łaski i Jego miłosierdzia. Szczytowy punkt tej idei stanowią słowa: „Bądźcie doskonałymi, jako i Ojciec wasz niebieski doskonałym jest“. Usynowienie to może się jednak dokonać tylko przez współdziałanie darów Ducha Świętego, które są zadatkami i rękojmią naszego dziedzictwa niebieskiego.

Rozdział dwunasty, traktujący o Psalmach, jest jakby streszczeniem całego dzieła. Psalmi tłumaczy tęsknotę duszy za Duchem; jest to mo-

dlitwa najbardziej chrześcijańska, bo przez nią Duch Święty nauczył nas prosić o to, co Ojciec chciał nam dać przez Syna. W Psalterzu — jakby w zarodku, zawarte są wszystkie idee boże, które Bóg chciał komunikować człowiekowi.

Omawianą rozprawę uzupełniają trzy dodatki: 1) Tradycja żydowska a chrześcijaństwo, 2. Dokumenty i tendencje tradycji żydowskiej, 3. Ostatnia Wieczerza — Pierwszą Eucharystią.

Dzieło L. Bouyera odznacza się dosyć sprecyzowaną ideą zasadniczą Słowa, która jednak nie we wszystkich rozdziałach występuje z należy-tym natężeniem. Szczególnie dokładnie opracowany jest Stary Testa-ment, natomiast w rozdziałach odnoszących się do Nowego Testamentu przy czytaniu odczuwa się niestety pewne luki, szczególnie w rozdziale dziesiątym, dotyczącym pism św. Jana.

Z kwestii krytycznych warto zaznaczyć, że Autor przyjmuje odno-śnie Pentateuchu zmodyfikowaną teorię Wellhausena (Hexaameron i Deuteronomium), wydaje się opowiadać za rzeczywistością małżeństwa Ozeasza; za autora Listu św. Jakuba uważa nieznanego redaktora. „Żyda chrześcijanina”.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK

MURPHY ROLAND E. O. Carm., A Study of Psalm 72(71), Wa-
shington 1948, s. 8+144 8^o.

O. Murphy opublikował swą rozprawę doktorską pt. „Studium o psal-
mie 72 (71)”. We wstępie przedstawia swe oryginalne tłumaczenie psal-
mu oparte na tekście hebrajskim nieznacznie w miejscach niejasnych
od niego odstępując: na 20 wierszy psalmu jest tylko 11 poprawek. Na-
stępnie przyjmuje, że autora nie znamy gdyż tytuł psalmu jest nie-
pewny, a czas powstania określa na 700—500 r. przed nar. Chr.

W komentarzu bardzo obszernym zaznajamia nas autor z przeróżnymi
opiniami i koniunkturami, z których przyjmuje tylko nieliczne i jedynie
w ostateczności. Natomiast rozdział III o „stylu dworskim” wychodzi poza
problematykę jednego psalmu a rozstrzyga kwestię całego gatunku psal-
mów. Po obszernym przedstawieniu problemu za pomocą wyjątków
z literatury babilońskiej, egipskiej, asyryjskiej przechodzi O. Murphy do
krytyki. Wykazuje niewystarczalność argumentów, udowadnia, że wśród
samyh psalmów „dworskich” przyjmowanych przez Gunkela, trzeba
przeprowadzić wewnętrzny jeszcze podział, a wreszcie daje racje natury
historycznej i psychologicznej przeciw istnieniu takiego stylu w pań-
stwie żydowskim. Byłoby to bowiem ironią zwracać się do króla małut-
kiego państewka, zależnego nieraz w wielkim stopniu od swych moż-
nych sąsiadów, jako do władcy marzącego o jakimś absolutyzmie i pod-
biciu całego ówczesnego świata.

Specyficznym nie tylko gramatycznym problemem psalmu jest czas
i tryb użytych czasowników. Można je bowiem raz tłumaczyć w trybie

oznajmującym i w czasie niedokonanym (imperfectum), lub w trybie „jussivum“ — w konsekwencji raz psalm będzie występował jako prośbota, drugi raz jako modlitwa. Po zestawieniu 12 opinii autor idzie drogą pośrednią przyjmując, że na początku każdej strofy występuje „jussivum“, a resztę czasowników tłumaczy w trybie oznajmującym. Tak początek każdej strofy nabiera zabarwienia pełnej uczucia prośby, której punktem kulminacyjnym jest wiersz 1 zawierający w trybie rozkazującym usilną modlitwę.

Jaka jest więc główna myśl psalmu? Jest on proroczym psalmem bezpośrednio mesjańskim w sensie ścisłym tzn. że dotyczy idealnego króla-Mesjasza, który będzie panował w przyszłym królestwie z ramienia Jahwy.

Zakończenie rozprawy (rozdz. V) stanowi historia interpretacji psalmu: w tradycji chrześcijańskiej, w tradycji żydowskiej i w czasach nowych.

Całość pracy odznacza się wielką jasnością w przedstawianiu poglądów, zestawia cały materiał dotyczący psalmu, a równocześnie przeprowadza konsekwentnie umiarkowany pogląd tradycyjny. Można by tylko wyrazić życzenie, by O. Murphy i inni idący jego śladami uwzględnili również zastosowanie psalmu w liturgii, która wiele może się przyczynić do zrozumienia w duchu Kościoła wyjątku z pisma św.

Kraków

Ks. ZBIGNIEW KAZNOWSKI

MAŁUNOWICZ LEOKADIA: Podręcznik łaciny kościelnej, Warszawa 1954.

„Podręcznik łaciny kościelnej“ to książka naprawdę potrzebna. Jej ukazanie się jest bezsprzecznie cennym osiągnięciem katolickiego ruchu wydawniczego. Dowodzi tego zarówno sama wartość podręcznika, jak i fakt, że likwiduje się dotkliwy brak pomocy naukowej przy nauce języka łacińskiego w seminariach duchownych. Zresztą nasz „Podręcznik“ służyć może i przy samodzielnej nauce łaciny, doskonale nadaje się również do powtarzania materiału przez tych, którzy z łaciną ogólnie są już obeznani. By ocenić należyte potrzebę tej książki zdać trzeba sobie sprawę z tego, jaka trudność wiązała się z nauką łaciny w seminariach duchownych. Trudność ta wynikała zarówno z braku ustalonego programu nauki, jak i z konieczności improwizowania, gdy chodzi o wybór tekstów. Używanie podręczników szkoły średniej jest przecież niecelowe tak ze względu na inne rozłożenie materiału, jak i ze względu na treść czytanek. Czytanki te bowiem nie wiążą się zupełnie z charakterem nauki łaciny prowadzonej w seminariach. Z drugiej strony przystępowanie do przekładu choćby najłatwiejszych tekstów łaciny kościelnej zakłada z góry znajomość przynajmniej zarysu fleksji oraz składni. Niestety duża ilość kleryków nie wynosi tej znajomości ze szkoły średniej albo zupełnie albo wynosi w stopniu niedostatecznym. Stąd wysuwa się konieczność

pamięciowego opanowania zarysu gramatyki bez tekstu lub w oparciu o improwizowane ad hoc przykłady. „Podręcznik łaciny kościelnej“ był więc książką naprawdę potrzebną. Trzeba zaraz dodać, że był książką nie łatwą do opracowania. Posiada bowiem praca p. Małunowicz charakter na gruncie polskim naprawdę pionierski.

Już samo zapoznanie się z przedmiotą pozwala stwierdzić, że wyłożona tam koncepcja podręcznika jest bardzo słuszna i dobrze przemyślana. Należy przede wszystkim przyklasnąć tezie autorki, że: „punktem wyjścia przy omawianiu poszczególnych zjawisk językowych jest łacina klasyczna“. Pozwala to bowiem klerykowi, który dopiero na terenie seminarium zaznajamia się z językiem łacińskim przyswoić go sobie nie tylko w zakresie potrzebnym dla celów praktycznych, ale daje mu wystarczające środki do ew. lektury arcydzieł klasycznej literatury starożytności. Skala trudności zachodzących w podręczniku pozwala mieć uzasadnioną nadzieję, że przyszły czytelnik Cypriana czy Augustyna nie stanie bezradny wobec piękna zamkniętego w dziełach tych autorów. Także słownik przez uwzględnianie znaczeń zarówno klasycznych, jak i charakterystycznych dla łaciny kościelnej, należyte realizuje zamierzenie autorki: dać znajomość języka nie wycinkową, ale możliwie najszerszą. Trafną jest myśl autorki, by nie rezygnować z metody nauczania łaciny poprzez przekłady z języka polskiego. Nie łatwa ta metoda, czasem nawet bardzo mozolna dla uczącego się łaciny, daje przecież w rezultacie doskonałe opanowanie materiału gramatycznego i zmusza do stałego przyswajania sobie ducha obcego języka. Trzeba dalej zwrócić uwagę na doskonałe połączenie czytań łacińskich i polskich, gdy chodzi o materiał gramatyczny w nich zawarty. To samo zagadnienie zostaje w ten sposób naświetlone dwoma drogami: przez przekład z łaciny na język polski i odwrotnie.

Co do podziału podręcznika to przedstawia się on następująco. Najpierw idą czytanki (łacińskie przeplatają się tu z polskimi). Dalsza część to preparacje: słówka, zwroty, składnia. Później słownik ułożony alfabetycznie, dalej tak zwana mała gramatyka. Dobry skorowidz gramatyczny pozwala łatwo wyszukać każde zagadnienie fleksyjne i składniowe w odpowiedniej czytance, wreszcie spis tekstów łacińskich i polskich orientuje, jakie wiadomości z dziedziny fleksji i składni znajdują się w kolejnych czytankach. Wszystko to pozwala nie tylko łatwo odszukać zagadnienie ale i niezwłocznie zilustrować omawianą przez autorkę kwestię odpowiednimi. W ogóle trzeba zwrócić specjalną uwagę na doskonałą przejrzystość podręcznika. Jeśli już ktoś nie chciałby należyście ocenić jego walorów samouczkowych, to musi bezwzględnie uznać wyjątkową wartość jako repertorium materiału już przerobionego. Z tego też względu należy polecić omawianą książkę jako cenną pomoc przy powtórcie łaciny, choćby dla najlepiej zorientowanego w materiale studenta.

Uwagi krytyczne odnoszą się właściwie tylko do materiału fleksyjnego. Na str. 328 przy omawianiu wyjątków rodzaju żeńskiego i nijakiego dru-

giej deklinacji niezręczne sformułowanie może błędnie informować, że nazwy drzew, krajów, miast i wysp zakończonych na-us są rodzaju nijakiego. Jeśli chodzi o podanie wyjątków trzeciej deklinacji (co się tyczy rodzajów) to autorka poszła za wzorem innych gramatyk. Czy jednak nie byłoby lepiej zgrupować wyjątków np. rodzaju męskiego według alfabetu? Po wymienieniu końcówek danego rodzaju podane byłyby alfabetycznie rzeczowniki o zakończeniach charakterystycznych dla innych rodzajów, a jednak należące do omawianej grupy. Przekonałem się, że łatwiej zapamiętać wyjątki w tym właśnie układzie niż podawać je w związku z poszczególnymi zakończeniami. W ogóle wskazane byłoby stosowanie alfabetycznego układu wszędzie tam, gdzie ma miejsce wymienianie pewnej grupy słów.

Przy rzeczownikach nieregularnych dobrze byłoby podać większą ich ilość, niż czyni to autorka. Chodzi o to, by uczący się łaciny nie natrafił kiedyś przy prywatnej lekturze na formy dla siebie niezrozumiałe.

Materiał składniowy przedstawiony jest bez zarzutu. Wartość wyjaśnień podnoszą liczne przykłady, w których uwzględniane są wszystkie subtelności ujęć. Częste odnośniki do materiału poprzednio przerobionego zmuszają do ustawicznego niemal przypomnienia sobie wcześniejszych kwestii. W słowniku imion własnych błędnie wyjaśniono nazwę *Cades* (str. 307). *Cades*, o którym mowa w tekstach liturgicznych, to nie miejscowość w Galilei, ale na pustyni synajskiej.

Błędy drukarskie (a jest ich niestety nie mało) powinny być usunięte przy następnym wydaniu. Będzie ono niezawodnie wkrótce konieczne, bo pięciotysięczny nakład „Podręcznika“ nie zaspokoi na długo potrzeb studentów teologii i tych księży młodszego pokolenia, w których podręcznych biblioteczkach nasza książka znaleźć się powinna.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

Czasopisma nadesłane

Biblica — Rzym — r. 1955.

Verbum Domini — Rzym — r. 1955.

Bibel und Liturgie — Wiedeń — r. 1955.

The Catholic Biblical Quarterly — Washington — r. 1955.

Vetus Testamentum — Leyden (Holandia) — r. 1955.

Revue Biblique — Paryż-Jerozolima — r. 1955.

The Scripture — London — r. 1955.

ODEZWA W SPRAWIE ZWROTU KSIĄŻEK

Magistranci i doktoranci b. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego wypożyczyli książki, które stanowiły własność bądź Uniwersytetu, bądź Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, bądź też własność prywatną niektórych profesorów.

Redakcja RBL z polecenia poszkodowanych Instytucji i zainteresowanych osób prywatnych uprzejmie prosi o natychmiastowy zwrot książek wypożyczonych.

Brak kilkudziesięciu książek, całej „Podręcznej Encyklopedii Kościelnej“, kilku tomów Dictionnaire de la Bible i Hastingsa Dictionary of the Bible. Brak aż 3 egz. Septuaginty Rahlfsa, Heinischa, Biblische Theologie des A. T., Ceuppensa, Mariologia biblica, dawnych roczników RBL itp.

Podkreślamy, że Księża, którzy książki zabrali, są w sumieniu zobowiązani do ich zwrotu.

Książki należy odesłać do Biura Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków, ul. św. Marka 10.