

Ks. Prof. SEWERYN KOWALSKI

(1890—1956)

Bibliistyka polska straciła w niedawno zmarłym ks. prof. dr Sewerynie Kowalskim jednego z wybitnych swoich przedstawicieli. Niniejszy krótki szkic jego życia i działalności niech będzie należnym hołdem dla jego zasług, zanim nie zostanie opracowana rzeczowa o nim monografia.

Ks. prof. dr Seweryn Kowalski pochodził z Wielkopolski. Urodził się 3. I. 1890 w miasteczku Pleszew jako syn Karola i Konstancji z Kozankiewiczów. Po ukończeniu 3 klas szkoły powszechnej rodzice posłali go do Wrocławia, aby tam odbył studia gimnazjalne. Ukończył je w 1910 r. i otrzymał świadectwo dojrzałości. Według przepisów wówczas obowiązujących w gimnazjach pruskich uczył się przez 3 lata języka hebrajskiego i zdał przy maturze także egzamin z tego przedmiotu.

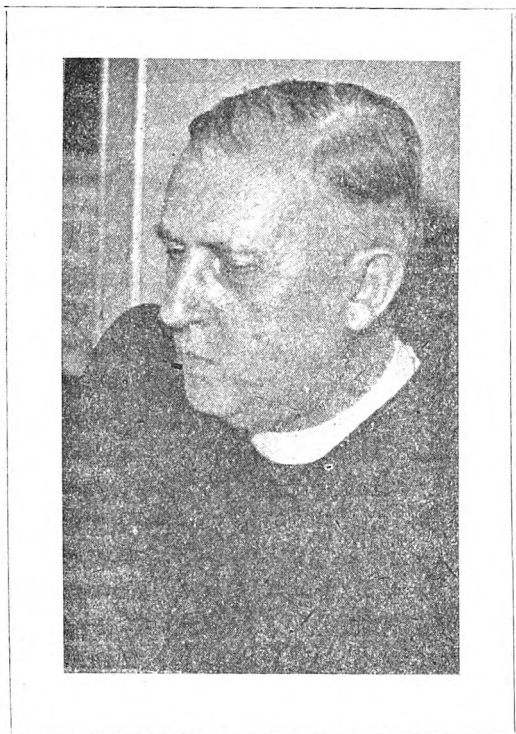
Posłuszny głosowi powołania wstąpił po maturze do Seminarium Duchownego w Poznaniu i po 4 latach studiów otrzymał święcenia kapłańskie w 1914 r. Pierwsze 2 lata kapłaństwa spędził ks. Kowalski w pracy duszpasterskiej jako wikariusz w Rynarzewie, a następnie w Obrzycku w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Chcąc się przygotować do objęcia katechetyki w szkołach średnich, studiuje w latach 1916—1918 na uniwersytecie wrocławskim i słucha obowiązkowych wykładów z teologii, filologii klasycznej i hebrajskiej.

Z chwilą odzyskania niepodległości ks. Kowalski przeszedł do pracy w szkolnictwie. Pod koniec 1918 r. przejął z rąk niemieckich żeńskie gimnazjum w Poznaniu, tzw. „Königin Luise-Schule“, przez władze polskie nazwaną „Uczelnią Dą-

brówki“ i pełnił tam obowiązki profesora religii i katechetyki do 1924 r. Zamiłowania naukowe pociągnęły go znowu do zapisania się w poczet studentów Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W 1925 r. zdobył doktorat z teologii na podstawie rozprawy pt. „Modlitwa u św. Pawła“, po czym wyjechał do Rzymu na „Biblicum“. Przez 2 lata przygotowywał się tu do habilitacji z egzegezy N. Testamentu. Brak wykładowcy w diecezjalnym seminarium poznańskim zmusił go jednak do szybszego powrotu i objęcia w listopadzie 1927 r. profesury w Poznaniu, której obowiązki pełnił do 9. 11. 1939 r. W międzyczasie Wydział teologiczny Uniwersytetu we Lwowie przyznał mu w 1938 r. habilitację za pracę „Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra Apostoła“.

We wrześniu 1939 r. po wyjeździe dawnego rektora powierzono ks. prof. S. Kowalskiemu obowiązki regensa Seminarium Duchownego w Poznaniu. Po 2 miesiącach nowej dodatkowej pracy, wobec mnożących się represji w stosunku do Polaków, rozpuścił kleryków do domów, ale sam został aresztowany i wywieziony najpierw do Kazimierza Biskupiego, a potem do obozu koncentracyjnego w Dachau, w końcu do Gusen. W kamieniołomach tej ostatniej katowni bliski już był „wykończenia“, kiedy bratu jego, lekarzowi z Katowic, udało się go uwolnić. Od 1942 r. osiadł ks. prof. Kowalski w Warszawie, która, choć wtedy tego nie przewidywał, miała być miejscem pracy egzegetycznej na dalsze lata jego życia. Mimo przeżyć dla polskości cierpień nie wahał się on podjąć wykładów i ćwiczeń w ramach tajnego „Uniwersytetu Zachodniego“, a w latach 1943—1944 był też dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej na tej podziemnej uczelni. Powstanie warszawskie zastało go w stolicy. Odważnie spełniał kapłańskie obowiązki w tych tragicznych dniach. We wrześniu wyszedł z nalającej się Warszawy i poprzez Pruszków dostał się do Kielc, gdzie oczekiwał wyzwolenia.

Na oswobodzonych terenach diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej brakowało kapłanów. Ks. Kowalski objął więc w administrację dwie podgnieźnieńskie parafie, Pawłowo i Żydowo, i stamtąd dojeżdżał do wykładami do Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Jednakże już 20. 10. 1945 r., na wniosek Rady



ŚP. KS. PROF. DR SEWERYN KOWALSKI
Profesor zwyczajny Egzegezy Nowego Testamentu

Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, Ministerstwo Oświaty powołało ks. dr S. Kowalskiego na wykładowcę katedry egzegezy N. Test. Za zgodą swoich diecezjalnych władz przeniósł się więc do Warszawy i kierował powierzoną sobie katedrą zrazu jako docent, od 21. 1. 1947 r. jako profesor nadzwyczajny, wreszcie od 30. 6. 1954 r. w charakterze profesora zwyczajnego. Z chwilą odłączenia Wydziału T. K. od Uniwersytetu i przeniesienia go w ramy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, ks. prof. Kowalskiemu powierzono tam katedrę Bibliistyki N. Test., którą prowadził aż do swej przedwczesnej śmierci. Trzeba nadmienić, że obok pracy profesora na wyższym stopniu studiów ks. S. Kowalski poświęcał cały czas powojenny kształceniu przyszłych kapłanów: wykładał w Seminarium Metropolitalnym w Warszawie, a przez kilka lat dojeżdżał na wykłady seminaryjne do Łodzi i do Gniezna. Od pracy oderwała go śmierć: mianowicie po kilku tygodniach choroby wyjechał na rekonwalescencję do Gniezna, ale tam, zaopatrzony sakramentami świętymi, zmarł na zawał serca 9. 12. 1956 r. Liczne grono kleryków i kapłanów, profesorów i studentów z Gniezna, Warszawy, Łodzi i Poznania odprowadziło go na miejsce wiecznego spoczynku na cmentarzu gnieźnieńskim 13. 12. 1956 r.

Ks. prof. S. Kowalski był egzegetą N. Test. Do tej pracy miał gruntowne przygotowanie. Wieloletnie studia dały mu znakomitą wiedzę filologiczną, w zakresie języków klasycznych i biblijnych. Utrzymywał ciągły kontakt z ośrodkami biblijnymi w kraju i zagranicą. Brał udział w zjazdach egzegetów np. w Amsterdamie, Monachium, Budapeszcie. Odbywał podróże do krajów biblijnych: Grecji, Palestyny, Egiptu. Toteż w wykładach i artykułach jego widać było szerokie horyzonty myślowe i głęboką wiedzę.

W pracach swoich zwracał się ks. prof. Kowalski ku tematowi ważnym i trudnym. Problemy rozwijał jasno i wszechstronnie. Argumenty podawał ściśle, okazując doskonałe przetrwanie materiału i znajomość prądów egzegetycznych. Wartość rozpraw podnosił jasny, plastyczny, wysoko stojący pod względem literackim język. Mocny lingwista kla-

syczny i biblijny, posiadacz kilku języków obcych, okazywał się w nich znakomitym polonistą.

Zakres zainteresowań zmarłego śp. Profesora trudno w krótkości ogarnąć. Wobec tego przykłady niechaj w tym zorientują.

Interesował go między innymi problem zstąpienia Chrystusa do piekieł, tak zdaje się jasny każdemu, kto codzien odmawia Skład Apostolski. Rozświetlił więc ten temat w pracy „Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra Apostoła“¹⁾, za którą U. J. K. we Lwowie habilitował ks. dr Kowalskiego i uczynił go swoim docentem. Ten sam temat przerobił on potem na nowo w latach powojennych i ogłosił w języku francuskim²⁾.

Ks. prof. Kowalski rozumiał dobrze, iż wielkim przyczynkiem do wiedzy biblijnej jest dać należytą egzegezę choćby niedługich zwrotów Pisma Św., ale takich, których wyjaśnienie nastrocza wiele trudności nie tylko zwykłemu czytelnikowi, ale i wytrawnemu bibliście. Dlatego opracował np. wyrażenie z I Kor. 10, 5 „Petra autem erat Christus“³⁾ wykazując, iż w pojęciu św. Pawła narodem izraelskim podczas podróży do Ziemi Obiecanej opiekował się Chrystus preegzystentny (Verbum Incarnandum), któremu Apostoł nadaje imię „Petra“. Słowa znów Chrystusowe Jan 20, 17, wypowiedziane po zmartwychwstaniu do Marii Magdaleny: „Noli me tangere“, wyjaśnił na podstawie poglądów żydowskich. Mianowicie Żydzi starali się przez namaszczenie zwłok i lamenty nad zmarłym odwlec odejście duszy do, smutnego w ich przekonaniu, szeolu. Chrystus więc pragnie swoimi słowami wyprowadzić Marię Magdalenę z mylnego przekonania: „Nie chciej mnie zatrzymywać“ (to znaczą właściwie owe słowa w tekście greckim) przez namaszczenia i lamenty, bo dusza moja odchodzi nie do szeolu, lecz do Ojca⁴⁾.

¹⁾ Wydana w Poznaniu w 1938 r.

²⁾ La probléme de la descente du Christ aux enfers dans la I épître de S. Pierre, Collectanea Theologica, Warszawa 1949, 42—76.

³⁾ „Petra autem erat Christus“ (I Kor. 10, 5), Collectanea Theologica, Warszawa 1949, 199—218.

⁴⁾ „Noli me tangere“ (Jan 20, 11—13), Ruch Biblijny i Liturgiczny, Kraków 1949, 104—111.

Ze szczególnym zamiłowaniem badał ks. prof. Kowalski Apokalipsę św. Jana Apostoła. Przez długie lata była ona przedmiotem jego dociekań i wykładów. Przygotowane do opublikowania części komentarza zniszczyła jednak wojna. Jako przyczynek do ruchu Maryjnego ogłosił drukiem egzegezę Apok. 12, 1—2. Sądził on, że „Niewiasta odziana w słońce“ symbolizuje Kościół, lecz pojawiła się w Apokalipsie jako odbicie dobrze znanego św. Janowi faktu Wniebowzięcia N. Maryi Panny. Żaden z Apostołów nie przekazał historycznego opisu zejścia Matki Zbawiciela ze świata, symbol jednak „Niewiasty“ owej, nieznaną w całej apokaliptyce żydowskiej, wytłumaczyć się da tylko w przyjęciu supozycji, że św. Jan był świadomy Wniebowzięcia N. M. P⁶⁾.

Zmarły ks. Profesor publikował też po różnych czasopiśmiech teologicznych, nieraz także w dziennikach, artykuły popularyzujące wiedzę biblijną. Współpracował również przy redagowaniu podręczników dla szkół podstawowych i średnich. Pragnął szerzyć znajomość Słowa Bożego. Bolało go, że wobec silnego ruchu biblijnego na Zachodzie Ojczyzna nasza wykazuje słabe zainteresowanie tekstami natchnionymi, zbyt małą ich znajomość i wadliwe często rozumienie. Chciał widzieć N. Test. w rękach każdego katolika i to w zrozumiałym współczesnym tłumaczeniu. Stąd zrodził się zamiar dokonania tłumaczenia N. Test. z oryginalnego tekstu greckiego. Długie lata studiów lingwistycznych we Wrocławiu i w Rzymie, kilkadziesiąt lat wykładania egzegezy, ukochanie literatury i języka polskiego, dawały mu prawo do podjęcia tego tak niezmiernie odpowiedzialnego zadania. Pracę tę wykonał w ostatnich latach swego życia i jak okazał wydany w końcu 1955 r. tomik „Listów św. Pawła“⁶⁾, zapowiadający ukazanie się całości, dał rzecz, która jest dlań dostatecznym pomnikiem w polskiej biblistyce, i sama starczy, by zapewnić mu na zawsze wdzięczność i pamięć wszystkich, którzy czytają i studiują Pismo Św.

⁵⁾ „Mulier amicta sole“, Ateneum Kapłańskie, Włocławek 1949, 209—223; 305—311; 401—423. „Wielki znak na niebie“ (Apok. 12), Ruch Biblijny i Liturgiczny, Kraków 1951, 204—218.

⁶⁾ Listy Świętego Pawła Apostoła, Warszawa 1955. Nakład 1000 egzemplarzy rozszedł się w kilku dniach i nie dotarł wszędzie.

Listy św. Pawła są szczególnie trudne do tłumaczenia. Są „przejmujące w swym stylu, który rozsądza tradycję literatury greckiej, będąc gwałtownym, zaciekle szamotaniem się myśli z krnąbrnym słowem — myśli, która musi być wypowiedziana, choćby na zgłiszczach składni“, — jak świetnie określa Parandowski⁷⁾. I dlatego tłumacz również musi się szamotać i to naraz z kilku nawet językami: z greckim, z idącymi za nim jak cień hebrajskim i aramajskim, oraz z własnym polskim. Za najlepszy przekład uchodziło dotąd tłumaczenie arcybiskupa Symona. Ale ks. prof. Kowalski osiągnął jeszcze wyższą klasę: dopiero jego tekst sprawił, że nawet długie, dotychczas prawie niezrozumiałe, lub opacznie rozumiane, zdania Pawłowe stały się jasne, a myśli komunikatywne. Nowe to tłumaczenie, nowe przede wszystkim w sięganiu do oryginału, chociaż wydaje się niekiedy zbyt swobodne, oddaje przecież wiernie myśl Apostoła i pozwala odczuć moc jego płonącej miłością dla Chrystusa duszy⁸⁾.

Dla dopełnienia sylwety uczonego i profesora trzeba wspomnieć o jego walorach osobistych. Ks. prof. Kowalski był prawdziwym humanistą i uczniem Chrystusa. Kochał życie z wszelkimi objawami dobra i piękna: sztukę, literaturę, muzykę, wszelką twórczość ludzką. Sam w młodszych latach pisywał poezje polskie i łacińskie, oraz szkicował dramaty. Nie było mu obojętne nic, co dotyczy człowieka. Człowieka przede wszystkim kochał i szanował, i to każdego. Rozumiał godność ludzką, nad którą nie ma nic wyższego na ziemi i dlatego jedna tylko rzecz zawsze go oburzała: niewolnictwo ludzkie, na jakie napotykał pod formą służalczości, pochlebstwa, obłudy i zakłamania. Chociaż stał na najwyższym stopniu kulturalnym, nie okazywał swej wyższości i nie znosił, by przed nim płaszczono się, a raczej chciał być dla każdego życzliwym i uprzejmym. Może najcenniejszą tego próbką będzie sposób odnoszenia się do personelu na uczelni: dla pracownika fizycznego, dla niezauważonej przez innych sprzątaczkę, widziało się nie mniej serdeczności i uszanowania, aniżeli dla studenta czy kleryka. Uprzejmość

⁷⁾ Alchemia słowa, Warszawa 1956, 13 n.

⁸⁾ Całość Nowego Testamentu (wraz z Listami św. Pawła) jest już w druku.

jego była zawstydzająca, a przy tym naturalna i szczerą. Szerzył zgodę i pokój między ludźmi; za złe nigdy nie lubił złym odpłacać. Mimo że w obozach koncentracyjnych poznał, co potrafi bestia ludzka, zachował zawsze optymistyczną wiarę w człowieka.

To humanistyczne podejście do życia przepojone było gorącą wiarą i kapłańskim życiem wewnętrznym. Życie nadprzyrodzone było dlań bliską rzeczywistością: często mówił o szczęśliwej przyszłości człowieka, która jest dalszym ciągiem życia łaski. „Nadzieja, która nie zawodzi“⁹⁾ stanowiła ulubiony jego temat: podkreślał stale, że nadzieja, rodząca radość wewnętrzną, była charakterystyczną cnotą pierwszych chrześcijan i powinna zawsze nią być. Bóg i rzeczy Boże były często na jego ustach. Nigdy jednak nie narzucał przekonań, ale raczej podkreślał piękno wiary, poddawał rozumowe argumenty, współczując tym, którzy przeżywali trudności we wierze i starając się z miłością i zrozumieniem pomóc. Dla siebie był surowy i wygod od życia nie wymagał. Chętnie podejmował się każdej Bożej pracy, zwłaszcza gorliwie poświęcał się kształceniu kleryków i księży.

Ks. prof. Kowalski okazywał też czułe nabożeństwo do N. Maryi Panny. Kiedy mówił o Niej w czasie wykładów, czynił to z pełną miłości delikatnością. Ostatnie spojrzenie na łożu śmierci kierował na Jej obraz.

Umysł i serce ks. prof. Kowalskiego zjednywały mu cześć i miłość tych, nad którymi pracował. Dlatego odejście jego pozostawiło głęboki żal. Pociechą jest tylko to, iż na nadziei, którą żywił tak silną, z pewnością nie zawiódł się i żyje teraz tym życiem, o którym wciąż myślał i mówił, życiem uwielbionego Jezusa Chrystusa.

Przemyśl

Ks. TADEUSZ SZCZUREK

⁹⁾ Rzym. 5, 4.

WYKOPALISKA Z MARI A STARY TESTAMENT

uwarunkowany jest osiągnięciami archeologii, tym — co dziś powszechnie nazywa się „renesansem orientalnym“.

Istotnie też ostatnie stulecie — to okres intensywnych badań archeologicznych na Wschodzie i zdumiewających, rewelacyjnych wprost w tej dziedzinie rezultatów. Tell el-Amarna, Ras Szamra (dawniejsze Ugarit), Ur, Nippur, Babilon, Mari, Niniwa, Jeryho, Tell el-Hesy, Gezer, Tell Duweir (dawne Lakhisz), Qirbet Qumrân — to niektóre, ważniejsze tylko etapy tego stulecia, które André Parrot, kierownik ekspedycji archeologicznej w Mari nazwał słusznie „*un siècle d'orientalisme*“¹⁾.

Dokonywane z coraz większym rozmachem ciągle nowe odkrycia stwarzają szerokie perspektywy dla biblistyki, która rychło poznała w archeologii swego walnego sprzymierzeńca. W miarę, jak odkrycia te i liczne wykopaliska archeologiczne wydzierają ziemi ukryte tajemnice przeszłości, jak raz po raz odkopany pomnik sprzed kilku tysiącleci przed Chr. rozświeca nieznane dotąd bliżej zamierzchłe epoki, coraz natarczywiej narzuca się pytanie, w jakim stoją one stosunku do Biblii, mówiącej o wydarzeniach, jakie miały miejsce w czasach tak odległych na tamtych właśnie terenach rozkopywanych dziś kilofem archeologa.

Na przestrzeni czasu pomiędzy wydaniem pionierskiego dzieła F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Egypte et en Assyrie* (wydanie 1. w 2 tomach w r. 1877, wyd. 6. w 4 t. w r. 1896) aż po ostatnio wydaną przez J. B. Pritchard'a znakomitą pracę *Ancient Near-Eastern Texts relating to the Old Testament*²⁾ coraz częściej pojawiały się wartości-

¹⁾ La Bible et l'Orient, Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques (Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, nr 34), Paris 1955, s. 2. — Jest to cykl referatów wygłoszonych przez specjalistów-archeologów na kongresie archeologii biblijnej i orientalistyki odbytym w Saint Cloud 23—25 IV 1954. Referat A. Parrot'a, zamieszczony w streszczeniu na s. 117—120 był okazją do napisania niniejszego artykułu.

²⁾ Second edition corrected nad enlarged, Princeton, N. J., 1955 (zob. recenzja w *Biblica* 37 (1956) 365 nn). I wyd. w r. 1950 — zob. rec.

we publikacje zestawiające archeologiczny materiał paralelny do Starego Test. i omawiające ich wzajemny stosunek ³⁾.

Dziś jest już rzeczą nie ulegającą wątpliwości, że dokumenty dotąd wydarte ziemi rzucają nowe światło na księgi Starego Testamentu i na tło wydarzeń, o których one mówią. Okazuje się bowiem, że odgrzebane „z otchłani wieków“ tabliczki pokryte pismem klinowym potwierdzają w całej rozciągłości dane biblijne ⁴⁾.

Dotyczy to również wykopalisk z Mari w Mezopotamii. Przemówiły i znad brzegów Eufratu dawne obumarłe, a raczej uspięne tylko cywilizacje, dając głośne świadectwo, które A. Parrot nie waha się nazwać „orędziem przeszłości“ ⁵⁾, a po-

w RBL 7 (1954) 275 n oraz w Biblica 32 (1951) 454—458. Dzieło to, powszechnie znane pod skrótem ANET, analogicznie do dzieła H. Gressmann'a (v. uw. 3) ma swój odpowiednik w The Ancient Near East in Pictures relating to the Old T. (tegoż autora), Princeton, N. J., 1954, v. rec. V. D. 33 (1955) 348 n.

³⁾ Warto podać chociażby niektóre:

A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1923; H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Test., T. I.: A. O. Texte ², Berlin u. Leipzig 1926, T. II.: A. O. Bilder zum A. T. ², Berlin u. Lp 1927 (obiektywne zestawienie materiału). — Ch. Marston, The new knowledge about the Old Testament, London 1933 (Dzieło to później M. rozszerzył w obszerniejszym oprac. The Bible is true, które L. Clarence wydał po francusku: La Bible a dit vrai, Résultats des fouilles effectuées de 1924 à 1934 en terre biblique, Paris 1934); R. De Langhe, Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leur rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Test., T. I—II, Paris 1945. — Cenne są prace wybitnego archeologa naszych czasów William Foxwell Albright'a: Archeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946; Id., The Archeology of Palestine, London 1949; Id., From the Stone Age to Chistianity, I. wyd. ma 3 przedruki: 1940, 1941 i 1942, II. wyd. — 2 przedruki: 1946 i 1948.

Poza tym: A. Parrot, Découverte des mondes ensevelis, Neuchâtel-Paris 1952 (szczególnie rozdział „Passé biblique et son milieu oriental“, str. 121—136); Merrill F. Unger, Archeology and the Old Testament, Grand Rapids (Michigan) 1954, i i.

⁴⁾ Por. np. W. F. Albright, From the Stone Age to Chistianity, Baltimore 1946, s. 43; Ks. W. Michalski, Starożytne Dzieje Biblijne, Kraków 1912, s. 13; Ks. E. Dąbrowski, Glossy i odkrycia biblijne, Warszawa 1954, s. 33 n.

⁵⁾ Découverte des mondes ensevelis, Neuchâtel-Paris 1952, 37.

twierdzą prawdziwość relacji biblijnych, oddały nam równocześnie „duszę narodów“, które już dawno zniknęły z widowni dziejów“⁶⁾.

Wykopaliska archeologiczne w Mari nad środkowym Eufratem rozpoczęto w r. 1933. W sierpniu tegoż roku Beduini zamierzający przy wzgórzu *Tell Hariri* pochować umarłego członka swego szczepu, przy końcu kopania grobu natrafili na starożytną statuetkę z napisem klinowym. Było to hasłem do podjęcia prac archeologicznych. Na czele ekspedycji naukowej stanął francuski uczoney André Parrot. Ruś Bibl. i Lit. w art. Ks. J. Jelito⁷⁾ a częściowo i w art. prof. J. Wolskiego⁸⁾ informował już krótko o tym. — W wyniku przeprowadzonych badań okazało się, że w miejscu, o którym mowa, było pogrzebane starożytne miasto Mari — kwitnący już w 3. tysiącleciu ośrodek kulturalny i handlowy, o którym wspominały także odkryte w r. 1887 teksty z Tell el-Amarna w Egipcie oraz teksty babilońskie, mówiące o jego zniszczeniu przez wojska Hammurabiego.

Miasto to, mając idealne położenie na ważnym szlaku wiodącym wzdłuż Eufratu aż do zatoki Perskiej, na zachód zaś ku portom Morza Śródziemnego, utrzymywało ożywione stosunki handlowe, polityczne i kulturalne nie tylko z państwem Babilończyków, ale i z światem egejskim (Kreta, Cypr), z portami Syrii i Fenicji (np. już z epoki tzw. średniego brązu znane nam są kontakty z Ugarit). Było więc Mari ważnym handlowym i strategicznym punktem na drodze z dolnej Mezopotamii do Syrii, było miastem królewskim o ludności semickiej⁹⁾. Jego historia obejmuje długi okres na przestrzeni od 3000 lat przed Chr. aż po erę chrześcijańską. Co prawda zostało ono zniszczone w XVIII w. przed Chr., gdy jego ostatni

⁶⁾ Tamże; zob. str. 121—136.

⁷⁾ Ks. J. Jelito, Syria w czasach przedhellenistycznych, RBL 5 (1952) 11—34.

⁸⁾ J. Wolski, Wschód starożytny w świetle najnowszych badań, RBL 5 (1952) 109—141 i 218—239.

⁹⁾ Por. Ks. J. Jelito, art. cyt., s. 13; J. Wolski, art. cyt., s. 117; A. Parrot, Mari et l'Ancien Testament, La Bible et l'Orient, Paris 1955, s. 117. — Zob. mapki w RBL 5 (1952) 15. 115.

władca *Zimri-lim*, poprzedni sojusznik a późniejszy przeciwnik Hammurabiego podniósł przeciw niemu głowę. Jednakże nie nikną bynajmniej od razu wszelkie ślady; tak np. Asyryjczycy rządzą tam jeszcze swe garnizony, a w epoce Seleucydów jawią się nowi koloniści. Żołnierze Hammurabiego po zdobyciu Mari splądrowali je i spalili pałac *Zimri-lim'a* pochodzący z końca 3. tysiąclecia. Mury tego pałacu, który wybitny archeolog O. L. H. Vincent nazwał klejnotem starożytnej architektury orientalnej¹⁰⁾, sięgające wysokości 4—5 m (wysokość dotąd w archeologii niespotykana) zachowały się jeszcze w części. Właśnie w jednym z licznych pokoi (ponad 300) tego pałacu odnaleziono zasobne archiwum królewskie liczące ok. 20 000 tabliczek¹¹⁾. W skład jego wchodzi bogata korespondencja zredagowana w j. akkadyjskim i piśmie klinowym oraz teksty ekonomiczne, jak umowy i traktaty handlowe oraz dekryty dotyczące stosunków gospodarczych. Odkryte dokumenty z Mari zarówno epigraficzne jak i archeologiczne (materiał pisany i niepisany) dają nam wgląd w tajniki starożytnego centrum kwitnącej przed wiekami cywilizacji o charakterze zachodnio-semickim, współczesnej epoce patriarchów, pozwalają nam lepiej poznać warunki i tło epoki Hammurabiego, współczesnego biblijnemu Abrahamowi¹²⁾. Dziś jest już rzeczą niepodlegającą dyskusji, że zachodzący w Gen 14, 1. 9 Amraphel melek — Si'ar — to nikt inny, jak właśnie Hammurabi (Hammurapi, Ammurapi-ilu) wymieniany w odkrytych tekstach — król Babilonu nazywanego również krainą *Sinear* (*Senaar*)¹³⁾.

¹⁰⁾ Zob. *Revue Biblique* 48 (1939) 156.

¹¹⁾ Dokumenty te są w trakcie opracowywania i publikacji w ramach kolekcji „*Les textes cunéiformes du Louvre*“. Tom I, opublikował w r. 1946 w Paryżu znany filolog G. Dossin pt. „*Les archives royales de Mari*“.

¹²⁾ A. Parrot, art. cyt., s. 117; *Syria* 20 (1939) 97 nn.

¹³⁾ W. Gronkowski, *Współczesność Abrahama z Hammurapim*, Poznań 1927; P. E. Dhorme, *Hammourabi-Amraphel*, *Revue Bibl.* 5 (1903) 205—226; Tenże: *Abraham dans le cadre de l'histoire*, R. B. 37 (1923) 367—385; 481—511; L. Pirot, art. „*Abraham*“ w *Supplément do Dictionnaire de la Bible*, I, col. 11—28; E. Kalt, *Biblische Reallexikon*, I, Paderborn 1938, col. 90; 750 n; J. de Fraine, *De chronologia Abrahæ secundum documenta nuperrime effossa*, V. D. 26 (1948) 104—109.

W tekstach z Marii zachodzi również imię *Arriwuk* (wzgl. *Arriwaz*), które według wszelkiego prawdopodobieństwa należy zidentyfikować z imieniem *'Ariôkh*, które spotykamy również w Gen 14, 1 jako imię króla Larsy (w T. M. *melekh 'Ellasar* — na wschód od dolnego Eufratu pomiędzy Erech a Ur), będącego także w koalicji Hammurabiego.

Historyczność całego zresztą epizodu Gen 14, 1—24, wokół którego głośnie swego czasu toczyły się dyskusje, dzięki tekstom z Mari znajduje wymowne potwierdzenie. Dowiadujemy się z nich np., że Elam, o którego królu Kedar-Lahomerze także jest mowa w Gen 14, za czasów Hammurabiego wysłało silny kontyngent wojska do górnej Mezopotamii (Subartu). Nieco wcześniej Elamita Kudur-Mabuk panował w Babilonie, a dwóch swych synów osadził na tronie królewskim w Larsa¹⁴). Kontakty i wpływy Elamu na ziemię Kanaanu wydawały się dawniej wielu krytykom nieprawdopodobne, i dopiero potrzeba było tekstów z Mari, które i na tym punkcie potwierdziły relacje biblijne.

Co do korelacji imion wypada jeszcze wspomnieć, że Charles F. J e a n należący również do grupy ekspertów (w sekcji filologicznej) zajmujących się wykopaliskami z Mari, na francuskim kongresie archeologii i orientalistyki biblijnej odbytym w Saint-Cloud w dniach 23—25 IV 1954 poświęcił specjalne studium imionom własnym osób w listach z Mari i w najstarszych tekstach Pięcioksięgu¹⁵). Obok ciekawych spostrzeżeń natury gramatycznej, w których wykazuje podobieństwo w tworzeniu i budowie filologicznej imion zachodzących w Pięcioksięgu oraz imion spotykanych w tekstach z Mari ważnym wydaje mi się jego stwierdzenie, że analiza porównawcza imion w dokumentach pisanych Pięcioksięgu wykazuje, iż są one pisane w ten sam sposób; fakt zaś, że nawet później, w różnych epokach

¹⁴) Zob. A Catholic Commentary on Holy Scripture (dzieło zbiorowe), London...-New York 1953, s. 194; R. De Vaux, Les patriarches hébreux et les découvertes modernes, Revue Bibl. 53 (1946) 328—349.

¹⁵) Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque, w „La Bible et l'Orient“, dz. cyt., s. 121—128.

imiona te spotykamy w tej samej formie, tym wyraźniej świadczą o wiernym ich przechowaniu¹⁶⁾. Badania imion tekstów z Mari mówią ponadto, że pomimo iż językiem tych tekstów jest niemal wyłącznie j. akkadyjski, to jednak znaczna ilość tych imion jest pochodzenia amoryckiego. Język bowiem jako taki prędzej ulega wpływom obcym niż imiona. Pomimo więc, iż Amorycy po inwazji na ten teren przejęli jego język, to jednak zachowali amorycki charakter swych imion.

Teksty z *Tell el-Hariri-Mari*, podobnie już przedtem odkrycia dokonane w Ras Szamra-Ugarit rzucają również nowe światło na chronologię epok starożytnego Wschodu i domagają się przesunięcia datacji panowania Hammurabiego, a w konsekwencji także epoki patriarchy Abrahama o \pm 200 lat później. Badania synchronizacyjne bowiem tekstów z Mari wykazały, że król asyryjski *Szamszi-Adad I.* objął władzę nad Asyrią przed babilońskim królem Hammurabim. *Szamszi-Adad* panował bowiem równocześnie z *Jahdunlim*, królem miasta Mari, zaś syn pierwszego: *Jasmah-Adad* panował przez pewien czas w Mari po śmierci *Jahdumlim'a*, a syn tegoż — wspomniany już *Zimrilim* był sprzymierzeńcem, a później przeciwnikiem Hammurabiego i panował na pewno w w. XVIII¹⁷⁾. Abstrahując od pewnych — niewielkich zresztą rozbieżności wśród poszczególnych uczonych w dokładnym ustaleniu daty panowania Hammurabiego — współczesnego Abrahamowi — najpowszechniej (za Poeb'lem) przyjmuje się lata 1728—1686 przed Chr.¹⁸⁾.

¹⁶⁾ Art. cyt., s. 121. — Przytoczmy parę przykładów:

1) Szim'i: Ex 6, 17; 2 Król 16, 5; 3 Król 1, 8; 1 Kron 4, 26; 2 Kron 31, 12; Ezdr 10, 23; Est 2, 5.

2) Jiszma'el: Gen 16, 11; Jer 40, 1; 4 Król 25, 23; 1 Kron 8, 38; Ezdr 10, 22.

3) Netan'el: Liczb 1, 8; 1 Kron 2, 14; 15, 24; 2 Kron 17, 7; Ezdr 10, 22; Neh 12, 21; (por. Jn 21, 2).

4) Mísza'el: Ex 6, 22; Dan 1, 6; Neh 8, 4.

5) Haran: Gen 11, 26; 1 Kron 23, 9; — i wiele in.

¹⁷⁾ Por. Ks. Jelito, art. cyt., s. 19; J. Wolski, art. cyt., s. 235. — Postulat przesunięcia daty wysunął już G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, Paris 1931, 820 nn.

¹⁸⁾ W. F. Albright jako początek jego panowania podaje ok. 1870; Ungnad: 1801—1759; Siderský 1848—1800. — Zob. Ks. Jelito, art. cyt.,

W tekstach z Mari, zwłaszcza w korespondencji króla *Zimri-lim'a* (podobnie jak już i w dokumentach z Tell el-Amarna, Ras-Szamra i Boghazköi) spotykamy również od dawna wszechstronnie dyskutowaną nazwę *Habiru* (*Hapiru*).

Dziś jeszcze — po kilkudziesięciu latach badań — jest to jak to określił Jean Bottéro — „*un problème irritant*“¹⁹⁾.

Na podstawie tekstów klinowych z Mari jest rzeczą stwierdzoną, że *Habiru* żyli również w Mezopotamii; znajdujemy ich ponadto w Syrii i Palestynie, a w okresie 19—20 dynastii także w Egipcie, gdzie występują również pod nazwą *ḥrw*, *ḥwrj*²⁰⁾. Teksty z Mari, podobnie jak i dokumenty z Ras-Szamra pomogły też w walnie w identyfikacji ideograficznej formy *Sa.Gaz* z omawianymi *Habiru*, tych zaś z grupą ludności, której Hebrajczycy byli częścią składową²¹⁾.

Szereg razy w dokumentach z Mari znajdujemy też grupę ludnościową określoną jako „*Bene Jamina*“.

Z tekstów wynika, że są to nomadzi, wzgl. półkoczownicy, pojawiający się w północnej strefie Mari. A. Parrot wysuwa w związku z tym hipotezę migracji tego szczepu (byłby to jego zdaniem klan Beniamitów) z południa w kierunku północnym, analogicznej do wędrówki rodziny Teraha (Gen 11, 31), która z Ur poprzez Haran zdążyła do Kanaanu²²⁾.

Wiemy z Biblii, że w Haran osiadł brat Abrahama Nahor.

s. 19. — Są jednak uczeni (do których zalicza się też A. Parrot), którzy przesunięcia datacji nie uważają za konieczne.

¹⁹⁾ Le problème des Habiru à la 4-me Rencontre Assyriologique Internationale (Cahiers de la Société Asiatique XII) Paris 1954, s. V. — Zob. też René Follet, Un défi de l'Histoire: Les Habiru, *Biblica* 36 (1955) 510—513.

²⁰⁾ Por. m. in. *Nova documenta de Habiru*, *Biblica* 33 (1952) 561 n.

²¹⁾ Pogląd ten, który w ogniu dyskusji coraz bardziej się krystalizował, przyjął już w r. 1920 polski uczyony: Ks. Wł. Szczepański, *Mieszkańcy Palestyny pierwotnej* (*Studia nad Palestyną* Nr 5), Kraków 1920, s. 3; 46—48. Por. też Ks. J. Jelito, *Abraham-Hebrejczyk*, *Przeгляд Teologiczny* 6 (1925) 82—86; Ks. Cz. Jakubiec, *Z problematyki księgi Genesis*, *Początki Izraela* (*Warszawskie Studia Teologiczne* 21), W-wa 1947, s. 46; De Langhe, dz. cyt. T. II, 458 nn; J. Wolski, art. cyt., s. 138.

²²⁾ A. Parrot, art. cyt., s. 117. — W tekstach jest także mowa o jakimś sprzymierzeniu zawartym przez *Bene-Jamina* w Haranie.

Rozdział 24 księgi Genesis mówi nam, że Abraham, nie chcąc za żadną cenę dopuścić do zmieszania się jego potomstwa z pogańskimi Kananejczykami, tam właśnie do Haran, do swych krewnych wysłał swego sługę Eliezera celem wyszukania małżonki dla syna Izaaka i stamtąd rzeczywiście sprowadza Rebekeę. Tam też syn Izaaka Jakub znajduje dla siebie małżonki wśród swych krewnych: Leę i Rachelę (Gen 29).

A. Parrot przypuszcza, że właśnie dla upamiętnienia tych szczęśliwych chwil, jakie Jakub spędził w tym mieście, nadał on swemu najmłodszemu synowi imię *Ben-jamin* (syn prawicy, syn szczęścia — Gen 35, 18)²³).

Trudno to sprawdzić, bo teksty biblijne bliżej tego szczegółu nie wyjaśniają. Natomiast sama okoliczność, że dokumenty z Mari zdaniem A. Parrot'a sugerują koncepcję szerszych kontaktów potomków Jakuba — *Beniamitów* z terenem Mezopotamii nie nasuwa — jak sądzę — specjalnych zastrzeżeń, z wykluczeniem wszakże widocznych u Parrot'a tendencji do opowiadania się za eponimicznym pojmowaniem imion zachodzących w St. T.²⁴).

Na czele owych „*Bene Jamina*“ stała jakaś wysoka osobistość zwana „*Davidum*“ (wódz naczelny). Termin ten filologicznie jest identyczny z imieniem Dawida. W związku z tym A. Parrot — wskazując na 1 Sam 16, 18; 18, 17 — stawia hipotezę, że wyraz „*Dawid*“ mógł być pierwotnie tytułem wojskowym, przyniesionym przez Beniamitów przybywających z Syrii²⁵). Trzeba jednak zaznaczyć, że w St. T. „*Dawid*“ jest wyraźnie imieniem własnym a nie tytułem, i to występującym w odniesieniu do jednej tylko, konkretnej osoby — syna Jiśaj'a (Jessego), największego obok Salomona króla Izraelitów.

W tekstach z Mari mówiących o „*Bene Jamina*“ jest wzmiankowany zwyczaj dawania sygnałów za pomocą ognia i pochodni,

²³) Art. cyt., s. 118. — Matka Rachel nazwała go przedtem *Benoni* = syn mego cierpienia.

²⁴) „Il est courant dans les textes biblique qu'une famille ou un individu soit le symbole d'un group important...“ — L. cit., s. 120.

Teorię eponimów omawia m. in. Ks. Cz. Jakubiec, dz. c., s. 47 nn.

²⁵) Tamże, s. 118.

zwłaszcza w wypadkach grożącego niebezpieczeństwa i w czasie walk. (Również ostrakon z Lakhisz mówi o takich sygnałach świetlnych). Otóż i ten szczegół znany nam jest już ze St. T.: Sędz 20, 38. 40; Jer 6, 1; Ez 17, 9 n.

Tylekroć piętnowana na kartach St. T. wiara w wróżbiarstwo właściwa ludom pogańskim, z którymi stykał się Izrael, szczególnie powszechna w Babilonii, znajduje w tekstach z Mari bardzo wyraźne potwierdzenie. Przed każdym ważniejszym przedsięwzięciem radzono się augurów i różnego pokroju wróżbiarzy, którzy zwłaszcza z wnętrzości zwierząt przepowiadali przyszłość. Hepatoskopia miała w rejonie Mari nadzwyczajne powodzenie i popularność (wątrobę uważano na Wschodzie za istotny organ myśli i uczuć). Zachowały się nawet specjalne modele wątroby sporządzone z gliny, które służyły najprawdopodobniej dla szkolenia nowych kadr wróżbiarzy ²⁶⁾.

Mari było miastem politeizmu; kult *Dagana* (u Filistynów i Fenicjan czczony pod nazwą *Dagona* ²⁷⁾, por. Sędz 16, 23; 1 Król 5, 2nn; 1 Kron 10, 10; 1 Mach 10, 84), bogini *Isztar* (w ziemi Kanaan znana i czczona jako *Asztaroth*, *Astarta*), *Adada* oraz plejady bóstw pomniejszych święcił tam triumfy. Panteon bogów różnych na terenie mezopotamskim świadczy wymownie, że monoteizm Abrahama i narodu, którego on jest patriarchą, nie mógł wyrósć na takim gruncie.

Bóstwom tym poświęcone były na terenie Mari liczne świątynie. Wśród odkopanych ruin wielu z nich najbardziej interesującą jest świątynia *Dagona*. Datuje się ona z początku drugiego tysiąclecia przed Chr., a znajduje się na miejscu innej,

²⁶⁾ Bliższe szczegóły zob. w *Revue d'Assyriologie* 35 (1938) 36 nn; 39 (1942—44) s. 82; por. Ks. J. Lelito, art. c., s. 33; Tenże, *Światopogląd wschodni a biblijny*, RBL 1 (1948) 145.

²⁷⁾ Zob. do kwestii Ks. J. Lelito, *Bóstwa Fenicjan w świetle nowszych odkryć*, RBL 5 (1952) 314 n. — Imię *Dagana* zachodzi też w imionach spotykanych w Mari, np. *Ishme-Dagan*, *Abdu-Dagan*, *Habdu-Dagan*, *SzamsiDagan*, *Ja-ab-bi-Dagan*. — W nazwie miejscowości zachowanej w korespondencji z Mari: *I-luum-Mu-lu-ukki* zachodzi też imię *Molocha* (M-l-k); forma *Muluk* odpowiadałaby transkrypcji *Moloch* w LXX. Na wyraźne jednak ślady jego kultu w dokumentach z Mari dotąd nie natrafiono.

jeszcze starszej. W ciągu wieków była szereg razy przebudowywana. Miała kształt długiego prostokąta i otoczona była posągami lwów ulanymi z brązu (ok. 40). Bramę okalały kamienne bloki z wydrążonymi otworami, w których umieszczano aszery. Odkopano również miejsce, na którym składano ofiary a nawet odnaleziono sam stół ofiarniczy. Teksty mówią istotnie o mnożeniu ofiar składanych bóstwom Mari. Władcy starali się ponadto zapewnić przychylność bóstw czczonych w innych miastach (por. Syria 20 (1939) 107 nn).

Wewnątrz świątyni znajdowała się sala z wysokimi ławkami przytykającymi do ściany. A. Parrot jest zdania, że były to raczej łoża niż ołtarze (te znajdowały się na zewnątrz)²⁸⁾. Uważa on, że mamy tu do czynienia z urządzeniem przeznaczonym dla specjalnej kategorii osób, które otrzymywały objawienia boskie przez sny. Odwołując się przy tym do faktu, że „ten sposób objawień Bożych przez sny znany jest i u Izraela“, przytacza 1 Sam 3; 1 Król 3 nn oraz Iz 65, 4.

— Nie ulega wątpliwości, że Bóg mógł przez sen objawiać Swą wolę, co też niejednokrotnie czynił (por. i w N. T, Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19). Należy jednak jako sprostowanie do poglądu Parrot'a zaznaczyć, że w Izraelu nie mamy do czynienia z onirancją w sensie „zawodowej“, stałej praktyki związanej jakby „oficjalnie“ z określoną kategorią ludzi przy świątyni, których zadaniem byłoby wyczekiwać na takie senne objawienia Boże. W 1 Sam, 3 (wołanie Samuela) i 1 Król 3, 5 nn (sen Salomona) chodziło tylko o sporadyczne, konkretne wypadki, w których Bóg chciał Swą szczególną interwencję podkreślić (zresztą na początku relacji pierwszego epizodu 1 Sam 3, 1 znajduje się znamienna uwaga, że (tego rodzaju) „Słowo Boże było rzadkie w tych czasach, widzenie Boże też nie było częste“^{28a)}). Natomiast w tekście Iz 65, 4 („...*którzy mieszkają wśród grobów, a w zborach bałwanów śpiąją...*“) chodzi o zabobonne nadużycia, które prorok zdecydowanie piętnuje na

²⁸⁾ Art. cyt., s. 119.

^{28a)} Tamże, s. 120. (Tłumaczenie 1 Sam 3,1 podaję wg ks. J. Krużńskiego).

równi z innymi występkami, które przypisać należy sporadycznym wpływom pogańskim.

Sanktuaria bóstw *Isztar(at)* i *Ninni-Zaza* zbudowane były według modeli architektonicznych domów mieszkalnych. W Mari bowiem również świątynia była domem, mieszkaniem boga.

Ołtarze — mimo iż okolice Mari obfitowały w kamień — budowano z surowej cegły. Można by w związku z tym wskazać za A. Parrot'em na przepis wyrażony w księdze przymierza Ex 20, 24: „Wzniesiesz mi ołtarz z ziemi...” Zbieżność ta jest bardzo znamienita.

W sali wspomnianego już pałacu schody znajdowały się z boku. — Wydaje się, że i ten szczegół związać można z instrukcją podaną w Ex 20, 26²⁹⁾.

W r. 1937 odkopano również karbowaną warstwę, przewidzianą bez wątpienia dla umieszczenia w niej tzw. *massebot*, betyli, a w listopadzie 1953 rzeczywiście znaleziono zupełnie nieuszkodzoną masebę. Skądinąd wiadomo, że maseby (betyle) i aszery, wspomniane też często na kartach Starego Test. stanowiły ważny element kultu kananejskiego. Na uwagę zasługuje fakt, że maseba znaleziona w Mari jest starsza niż podobne odkopane w Ras Szamra, Gezer i Biblos.

Faktem niemałej wagi jest także, iż wykopaliska w Mari wykazały istnienie również w tej części Mezopotamii tzw. *ziggurat* — wieży, jednej z tych, jakie budowano zwykle przy świątyniach na terenie Babilonii i Mezopotamii w ogóle. Wiarogodność relacji o „wieży Babel” (Gen 11) zyskała już przedtem solidne poparcie w fakcie odkopania ruin takich potężnych *ziggurat* (*zikkurat*) w Borsippa (dziś. Birs-Nimrud, na południe od Babilonu) oraz w Babilonie samym świątynia *Esagila* z wieżą *E-temen-anki*³⁰⁾. Odkopanie także w Mari takiej *zig-*

²⁹⁾ „Nie będziesz wstępował po stopniach do Mego ołtarza, aby nie odkryła się nagość na tobie”. Parrot, s. 119.

³⁰⁾ Zob. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, Marietti — Romae 1953, s. 339; L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple*, *Revue Bibl.* 53 (1946) 404—406; R. Koldwey, *Das wiedererstehende Babylon* 4, Leipzig 1925, s. 179—193; P. Heinisch, *Geschichte des A. T.*, Bonn 1950, 32.

gurat na podobieństwo znanych nam z Babilonii, dominującej nad wszystkimi innymi budowlami miasta ma w związku z tym również swoją wymowę. Najwyższy punkt wzgórza (*tell'u*) w Mari przed jego odkopaniem, wynoszący 14,55 m pokrywał właśnie ruiny tej *ziggurat*.

Wreszcie na szczególną uwagę zasługuje okoliczność, że teksty z Mari ujawniają nam również istnienie tam pewnego rodzaju profetyzmu, w czym m. in. także A. Parrot dopatruje się wyraźnej paraleli do profetyzmu izraelskiego.

O tekstach „prorockich“ z Mari pisał już przed paru laty v. Soden w czasopiśmie „*Die Welt des Orients*“ 5 (1950) 397—404. Najbardziej znamienym wśród nich jest list *Itur-Ašdu*, opublikowany w r. 1948 przez G. Dossin'a w „*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1948) 316—321, a szerzej omówiony przez niego w *Revue d'Assyriologie* 42 (1948) 125—148³¹⁾. W liście tym spisany na tabliczce klinowej mowa jest o osobie, która twierdzi że w mieście *Terqa* we śnie otrzymała od boga Dagona zlecenie w sprawie sporów z *Bene-Jamina*, o którym to poleceniu miała donieść „gubernatorowi“, by ten z kolei powiadomił o tym króla. W „proroctwie“ tym chodzi więc widocznie o spontaniczną wieść udzieloną przez bóstwo a dotyczącą ważnych spraw publicznych, państwowych. Bóstwo przemawia tu jako zwierzchnik do swego wasala.

Są jeszcze ponadto trzy inne analogiczne teksty wydane w piśmie klinowym w serii „*Textes cunéiformes du Louvre*“ (tekst 90; t. 40; t. 78), a w transkrypcji z dodaniem tłumaczenia w „*Archives Royales de Mari*“ 2 (1941) 90; 3 (1948) 40 i 78.

W tekstach 40. i 78. mowa jest o mężu zwanym *muhhûm* —ekstatyku w służbie boga Dagona, który wieści bogów przekazywał królowi. W tekście 40. oświadcza ów *muhhûm*, że bóg domaga się ofiary pogrzebowej od króla *Jahdunlim'a*, a w tekście 78. bóg objawia wolę, by zbudowano bramę miasta. Do-

³¹⁾ Komentarz do niego podał także W. v. Soden, *Die Welt des Orients* 5 (1950) 398 i M. Noth, *The Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 194—207.

kładniejsza jednak natura funkcji ekstazy u muhûm'a nie jest bliżej sprecyzowana. — Tekst 90. jest niestety bardzo uszkodzony; z fragmentu można wywnioskować tylko tyle, że jakaś osoba rozmawia z bogiem oraz że chodzi o jakąś ceremonię religijną³²⁾.

W r. 1950 ukazała się w Anglii praca zbiorowa „*Studies in Old Testament Prophecy*“³³⁾, w której podany jest w transkrypcji i tłumaczeniu G. Dossin'a jeszcze jeden świeżo opracowany tekst „prorocki“ tabliczki klinowej z Mari^{33a)}. Chodzi w nim o wyrocznie boga *Adad* w dwóch miastach: *Kallassu* i *Halab*. „Prorok“ nosi tam tytuł „*apillum*“, tj. (mąż) dający odpowiedzi“. Jest również mowa o „*apiltum*“ = (niewiasta) dająca odpowiedzi“. Pisarz redagujący ich słowa w odpowiednim liście do króla uważał za stosowne zaznaczyć, że zawsze baczna uwagę poświęcał ich słowom, gdy jeszcze przebywał w mieście Mari, jak i obecnie.

Mielibyśmy tu więc do czynienia z tzw. prorokami „kulturowymi“ (*prophetae „cultuales“*), przebywającymi stale przy poszczególnych sanktuariach, jak np. przy świątyniach wspomnianych miast *Kallassu* i *Halab*.

A więc oprócz zjawiska pewnego rodzaju profetyzmu „technicznego“, wyuczonego — zachodziłby również profetyzm intuitywny, spontaniczny³⁴⁾.

W krótkiej ocenie powyższego stwierdzić należy, że istotnie na podstawie wykopalisk z Mari stoimy wobec faktu istnienia u Semitów — nie-Hebrajczyków jakiejś formy „profetyzmu“, odgrywającej niemałą rolę w sprawach państwowych. Chodziło w nim jednak raczej o pewnego rodzaju „*servitium*

³²⁾ Por. R. Follet, *De prophetismo semitico non hebraico adnotationes*, *Verbum* D. 31 (1953), s. 29.

³³⁾ Zawiera szereg studiów dedykowanych już w r. 1946 znanemu bibliście Th. H. Robinson'owi dla uczczenia 65 lat jego życia.

^{32a)} „Une tablette inédite de Mari, interessante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique“ (Dz. cyt., s. 103—110).

³⁴⁾ Wyrażenia przejęte z dzieła P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, 46. — Por. do kwestii J. T. Pedersen, *The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, w cyt. *Studies in Old Test. Prophecy*, s. 127—143.

publicum“, dzięki któremu w konkretnych wypadkach ważnych dla kraju wzgl. dla życia i rozwoju szczepu badano wolę boga. „Profetyzm“ ten, którego zasadnicza treść ogniskowała się wokół wydarzeń politycznych, nie miał jednak charakteru doniosłego czynnika etycznego, wpływającego konstruktywnie na kształtowanie i podnoszenie poziomu religijnego i moralnego, który to element — obok faktycznego ustanowienia instytucji prorockiej w Izraelu przez Jahwę — prawdziwego Boga — stanowi istotę profetyzmu biblijnego.

Fundamentalne różnice pomiędzy tamtym „profetyzmem“ środowiska politeistycznego a profetyzmem narodu wybranego rzucają się w oczy nawet przy zewnętrznym i „czysto naukowym“ już tylko badaniu ich wzajemnego do siebie stosunku, co przyznaje również A. Parrot³⁵⁾. A choć zewnętrznie może ten czy inny punkt wydaje się styczny (czego zresztą nie należy wyolbrzymiać), to jednak niedopuszczalnym i karkołomnym przeskokiem byłaby próba wyprowadzania na podstawie czysto zewnętrznych podobieństw tak wzniosłego profetyzmu biblijnego z form „profetyzmu“ pogańskiego. *Analogia non est genealogia!*

Instytucja profetyzmu izraelskiego, będąca pochodzenia Boskiego, od samego początku nosi wybitny charakter sakralny, pełen namaszczenia, potęgi i żaru Bożego tchnienia oraz religijno-etycznego dynamizmu i dlatego od zarania dziejów narodu była ona „głosem jego sumienia“³⁶⁾.

U jego podstaw — niby kamień węgielny znajdujemy słowa Jahwy: „Proroka im wzbudzę spośród ich braci... i włożę słowa Moje w usta jego, i będzie mówił do nich wszystko, co mu przykażę...“ (Deut 18, 18). Nadprzyrodzona misja powoływanych przez Jahwę na przestrzeni wieków proroków Izraela, ich wszechstronna i pod każdym względem dodatni wpływ wywierająca działalność, której wynikiem było, iż wzniosłe

³⁵⁾ „Il existe des différences fondamentales entre le prophétisme israélite et le prophétisme de Mari...“, art. cyt., s. 120.

³⁶⁾ Zob. P. Heinisch, *Geschichte des A. T.*, Bonn 1950, s. 175; s. 242—249; Ks. J. Jelito, *Działalność proroków Starego Testamentu*, RBL 3 (1950), s. 122—136.

idee religijne małego narodu nie tylko nie rozplynęły się w chaosie napierających nań zewsząd nurtów pogańskich, ale przeciwnie coraz bardziej się oczyszczały i wzbogacały stając się stopniem przygotowawczym do chrześcijaństwa — nie ma precedensu i sprawia, że profetyzm Izraela jest jedynym w swoim rodzaju, a z tego względu — co przyznał już A. Jirku³⁷⁾ — rzeczywistej paraleli do tego, co stanowi istotę jego i jądro, nie można odnaleźć w całej historii starożytnego Wschodu.

Pieniężno

Ks. BERNARD WODECKI S. V. D.

BEZŻEŃSTWO DLA KRÓLESTWA BOŻEGO

(Mt 19, 10—12)

Wyraźne i twarde stanowisko Chrystusa w kwestii rozwodów, przywracające małżeństwu w oparciu o powagę Boga nierozzerwalność, zaskoczyło uczniów, którzy byli świadkami rozmowy Chrystusa z faryzeuszami. Po odejściu faryzeuszów według relacji Mk 10, 10 „w domu“ uczniowie ponowili pytanie o rozwód, a Chrystus, podtrzymując swoje stanowisko, oświadczył, że każdy, kto opuszcza żonę i żeni się z inną kobietą cudzołoży i żona, która opuściła męża i wyszła za mąż za innego, cudzołoży¹⁾.

Wówczas uczniowie z naiwną prostotą, w której Buzy²⁾ dopatruje się świadectwa wyjątkowego rozluźnienia obyczajów, panującego wśród najpobożniejszych Izraelitów, oświadcza: „Jeśli tak się ma sprawa człowieka z żoną, nie warto się żenić“³⁾. Zdanie to, jak z jednej strony potwierdza, że uczniowie zrozumieli słowa Chrystusa o nierozzerwalności mał-

³⁷⁾ Dz. cyt., s. 18; por. Ks. Arcybiskup J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin 1936, 225 nn; 259 nn; Ks. E. Dąbrowski, *Glossy i odkrycia biblijne*, Warszawa 1954, s. 65 n; A. Parenti, *Synopsis Introductionis Generalis in prophetas V. T.*, Romae 1941, s. 105—142.

¹⁾ Mk 10, 11—12.

²⁾ Ev. selon s. Matthieu, *La Sainte Bible* Pirot'a IX, Paris 1946, 250.

³⁾ Mt 19, 10.

żeństwa, tak z drugiej strony, wyraża ich przekonanie, że współżycie z żoną np. złą i kłótniwą w nierozzerwalnym związku jest dla mężczyzny zbyt uciążliwe. Nastroj tego zdania dosadnie określa Lagrange: „Wyrażenie tchnie złym humorem mężczyzny, że sąd ten ukształtowały niepoehlebne mniemania współczesnych, a zwłaszcza rabinów o kobiecie.

Chrystus podejmuje myśl uczniów, wyrażoną w następniku wypowiedzianego przez nich zdania: „Nie wszyscy pojmują to słowo, ale ci którym dano, są bowiem trzebieńcy, którzy narodzili się takimi z łona matki i są trzebieńcy, których ludzie wytrzebili i są trzebieńcy, którzy wytrzebili samych siebie dla królestwa niebieskiego, kto może pojąć niech pojmuj“⁵⁾. Wyrażenie „to słowo“ *ton logon* z w. 11 dostarcza autorom tematu do dyskusji. Powstaje mianowicie pytanie — do czego się ono odnosi? Allen tak rozumuje: wyrażenie „to słowo“ nie może oznaczać wypowiedzi uczniów: lepiej jest nie żenić się, ponieważ wówczas uczniowie zamiast odpowiedzi na wysuniętą przez siebie trudność, że małżeństwo nierozzerwalne jest zbyt uciążliwe, otrzymują zalecenie bezżeństwa. Innymi słowy, gdy w w. 1—9 wynoszą małżeństwo, to w w. 10—12 wyrażają uznanie dla bezżeństwa. To według Allena nie może być związkiem pierwotnym. Następstwem tego stanowiska jest uznanie przezeń w. 12 za dodatek wydawcy⁶⁾.

Jeżeli zaś pisze dalej Allen, w. 11 jest historyczną wypowiedzią Chrystusa, to wygląda na to, że był on związany pierwotnie z nauką Chrystusa o małżeństwie, podaną przez Marka, a nie z tą którą zmodyfikował Mateusz. W kontekście bowiem Mateusza wypowiedź uczniów: lepiej jest nie żenić się, jeżeli rozwód jest zakazany, stawiałaby ich niżej od uczniów Stajana.

Jeżeli przez „to słowo“ rozumieć należy nierozzerwalność małżeństwa, a mianowicie, że nie można jej pojąć i wykonać

4) *Evangile selon Matthieu*, Paris 1927, 370.

5) *Mt* 19, 11—12.

6) *A critical and exeg. commentary on the Gospel according to s. Matthew* 3, 205. Allen uważa, że ww. 10—12 są dodane przez wydawcę, ponieważ nie ma ich u Marka. Ww. 10—11 są prawdopodobnie powiązaniem ww. 9-tego z 12-tym.

Niesłusznym jest również twierdzenie Allena, że związek Mt 19, 1—9 z Mk 19, 10—12 nie może być związkiem pierwotnym, ponieważ brak mu logiki myśli. Nie rozumiemy, dlaczego pochwała małżeństwa nie może stać obok uznania i zalecenia bezżeństwa. Wątek myślowy w Mt 19, 1—12 wydaje się nam logiczny. Rozwijają się on następująco: uczniowie: kierując się względami wygody życiowej, oświadczają, że bezżenność, jeśli małżeństwo jest monogamiczne i nierozzerwalne, jest lepsza, w znaczeniu wygodniejsza, a Chrystus ukazuje tę myśl w innym, doskonalszym świetle. W zdaniu „nie wszyscy to pojmują“, zawiera się milczące stwierdzenie: rzeczywiście bezżenność jest lepsza, nie wszyscy to jednak rozumieją.

Pojmują to ci tylko, którym jest dane, którzy... „wytrzebili samych siebie dla królestwa Bożego“.

Jest w tych słowach milczące potępienie względów utilitarnych, będących pobudką wypowiedzi uczniów i wskazanie racji wyższej dla bezżeństwa. Racją tą jest Królestwo Boże.

Nie wszyscy jednak pojmują, że bezżeństwo jest lepsze. „Pojąć“ oznacza tutaj nie tylko intelektualne poznanie, ale poznanie, które pociąga za sobą skuteczną postawę woli, akceptującej i wprowadzającej w czyn prawdę poznaną. Wymaga zatem udziału wszystkich władz duchowych człowieka — rozumu i woli. Zaznacza jednak Chrystus, że zrozumienie i pojęcie wyższości bezżeństwa ci tylko zdobywają, „którym jest dane“, oczywiście przez Boga. Te słowa właśnie są dla Knabenbauera podstawą do twierdzenia że poznanie, o którym mowa, wymaga wiary i łaski. Jest więc ono dostępne wierzącym którzy otrzymali łaskę oświecającą umysł i wspierającą wolę. M. Goguel zaznacza, że słowa „którym jest dane“ wprowadziły pojęcie powołania¹³⁾. Ci więc tylko, którzy otrzymali zrozumienie wyższości bezżeństwa i którzy zostali do niego powołani pojmują je i urzeczywistniają. Wymienia ich w. 12.

Uczeni żydowscy rozróżniali trzebieńców z urodzenia, z łona matki, zwanych także „rzezańcami nieba“, albo „ognia“,

¹²⁾ Por. Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Matth.², Parisiis 1903, II, 152.

¹³⁾ L'Eglise primitive, Paris 1947, 445.

„słońca“ i trzebieńców, którzy stali się takimi przez operację, „rzezańcy człowieka“¹⁴⁾.

Chrystus wymienia obie znane rabinom i Jego słuchaczom kategorie trzebieńców: „którzy się narodzili (takimi) z łona matki“ i „których ludzie wytrzebili“ i dodaje trzecią, o której w narodzie zobowiązującym wszystkich dojrzałych mężczyzn do małżeństwa nie było mowy, a mianowicie trzebieńców, „którzy wytrzebili samych siebie dla Królestwa niebieskiego“.

W związku z powyższą wypowiedzią Chrystusa powstaje pytanie — jak należy rozumieć słowa Jezusa? Istnieją mianowicie trzy możliwości, albo wszystkie trzy kategorie eunuchów należy pojmować w sensie dosłownym, literalnym; a więc o rzeczywistej kastracji fizycznej, albo wszystkie trzy są wyrażeniami metaforycznymi albo też w dwu pierwszych wypadkach mówi Chrystus o trzebieńcach rzeczywistych, a w trzecim posługuje się przenośnią. Św. Justyn, męczennik, opowiada w Apologii o pewnym młodzieńcu, który, aby przekonać pogan o tym, że chrześcijańskie tajemnice nie dopuszczają żadnych kojarzeń rozwiązłych, wniósł pisemną prośbę do prefekta Feliksa w Aleksandrii, aby pozwolił lekarzowi wytrzebić go, lekarze bowiem tamtejsi oświadczyli, że bez pozwolenia prefekta nie wolno im tego zrobić. Gdy prefekt takiego zezwolenia nie udzielił, młodzieniec ów zachował powściągliwość. Epifaniusz podaje¹⁵⁾, że wielu mnichów dokonywało tego zabiegu na własnym ciele.

Przepisy synodów i soborów, dotyczących tego tematu¹⁷⁾, jak również ostre ataki św. Bazylego w liście do heretyczki Simplicii przeciwko eunuchom¹⁸⁾ i Jana Damasceńskiego¹⁹⁾

¹⁴⁾ Yeb., 75b. 79b por. Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Midras und Talmud, I, 805—806 Bonsirven, Judaisme palestinien, Paris 1939, II, 265—6. 290.

¹⁵⁾ I, 29. Pisma Ojców Kościoła w polskim tłum. pod red. J. Sajdaka. Poznań 1926, IV, 34.

¹⁶⁾ Expositio fidei, 13. P. G., 42, 807.

¹⁷⁾ Canones Apostolorum, 21—24. Mansi, 1, 53. Sobór Nicejski c. 1. Mansi, 2, 667. 2 Synod w Arles, c. 7.

¹⁸⁾ P. G., 32, 551.

¹⁹⁾ Sacra parallela, V, 27. P. G., 95, 1563.

przeciw tym, którzy siebie wytrzebili, wskazują, że wypadki wytrzebień się były częste.

Powstaje jednak pytanie, czy pobudką tego zabiegu było dosłowne zrozumienie słów Chrystusa o rzezańcach, którzy wytrzebili samych siebie dla Królestwa Bożego. W żadnym ze wspomnianych wypadków nie zacytowano co prawda tekstu Mt 19, 12, trafnie jednak zauważa Bauer²⁰⁾, że jeżeli zwróci się uwagę na to, jak Ojcowie Kościoła, od Orygenesza począwszy, występują przeciw tym, którzy fałszywie rozumiejąc tekst Mt 19, 12, brali nóż do ręki, to z trudnością można się zgodzić ze zdaniem, że tekst Mt 19, 12 nie miał wpływu na tę praktykę.

O ile można wątpić w słuszność twierdzenia, że tekst Mt 19, 12 dawał pobudkę do fizycznego samotrzebieńia o tyle jest pewne, że Ojcowie Kościoła w przeważającej większości rozumie mieli ten tekst o trzebieńcach, którzy wytrzebili samych siebie dla Królestwa Bożego, nie dosłownie, ale w znaczeniu przenośnym o zachowujących wstrzemięźliwość pćciową, o dziewicach, o mnichach. Przeciw literalnemu rozumieniu tekstu przytaczają Ojcowie dwa argumenty: 1. Jezus chwali trzebieńców dla Królestwa Bożego. Ponieważ niemoc męska nie może być nigdy godną pochwały, więc muszą się oni odznaczać jakimś szczególnym wysiłkiem woli. 2. Powtóre rzezańcy dla Królestwa Bożego nie mogą być ludźmi, którzy wytrzebili samych siebie, ponieważ okaleczenie to nie zbliża nikogo do Boga. Grzech ma siedzibę w woli człowieka i wtedy także istnieje, kiedy ciało nie posiada narządu, przez który wykonuje czyn zewnętrzny²¹⁾.

Dosłowne rozumienie słów Chrystusa o trzebieńcach dla Królestwa Bożego jest również nie przyjęcia w świetle stosunków palestyńskich. Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że prawo Starego Testamentu wykluczało trzebieńców ze społeczności Izraela, że żydzi mieli surowy zakaz kastrowania nie tylko

²⁰⁾ Matth. 19, 12 und die alten Christen. art. w Neutestamentliche Studien für G. Heinrici Untersuchungen zum N. T. hrsg. von Hans Windisch Heft 6 (1914) 239—240.

²¹⁾ Por. Bauer, art. cyt., 241—42.

ludzi²²⁾, ale także zwierząt, to trudno przyjąć, że Chrystus zaleca takie okaleczenie. Trudno też przypuścić, by uczniowie tak spokojnie, bez protestu przyjęli to niezwykle wezwanie, a nie zareagowali na nie choćby pytaniem o bliższe wyjaśnienia. Widocznie zrozumieli słowa Chrystusa o rzezańcach, którzy wytrzebili samych siebie, nie w sensie fizycznego, cielesnego okaleczenia, ale w znaczeniu przenośnym. Takie zrozumienie ułatwiła im też narzucająca się wprost analogia do Jana Chrzciciela i Esceńczyków, których bezżenność była ogólnie znana²³⁾.

Euzebiusz opowiada, że Orygenes pojmując w młodości „zbyt prosto i dziecinnie“ zdanie Chrystusa o rzezańcach dla Królestwa Niebieskiego w sensie rzeczywistego, fizycznego wytrzebienia, dokonał tego zabiegu na własnym ciele²⁴⁾. W pismach swoich jednak Orygenes zwalcza energicznie literalne rozumienie słów Chrystusa o trzebieńcach dla Królestwa Niebieskiego, jako błędne²⁵⁾.

Przyjmując tropologiczne wyjaśnienie trzeciej kastracji i chcąc zachować związek i łączność wszystkich trzech, opowiada się Orygenes za symbolicznym rozumieniem także dwu pierwszych kastracji. Trzebieńcy, którzy z łona matki takimi się narodzili to ci, którzy mają zimny i ospały temperament i nie czują pociągu do seksualnych rozkoszy. Trzebieńcy przez ludzi uczynieni zachowują wstrzemięźliwość zachęceni do tego przez uczonych w tym celu, aby oddawać się filozofii, jak to u pogan jest w zwyczaju, lub wskutek sekciarskiego gadania, że małżeństwo jest czymś złym²⁶⁾.

Przed Orygenesem już herezjarcha Bazylides w Aleksan-

²²⁾ Powt. Pr. 29, 3. Yebanoth, 75. por. Strack-Bill., dz. cyt., I, 805—806. Dozwoloną była sterylizacja kobiet Sabbath, 110b., Józef Flawiusz. Antiq., IV, VIII, 40. por. Bonsirven, dz. cyt., II, 207.

²³⁾ Według niektórych autorów, jak Allen, dz. cyt. 96, Lagrange, dz. cyt., 371, Chrystus miał ich na myśli.

²⁴⁾ Historia Kościoła VI, VIII, 1 nn. P. O. K. III, Poznań 1924, 259—260.

²⁵⁾ Comm. in Mt., P. G. 13, 1258—1262.

²⁶⁾ Comm. in Mt P. G., 13, 1262—1263.

drii rozumiał wszystkie trzy grupy trzebieńców w znaczeniu przenośnym ²⁷⁾.

Po Orygenesie taki wykład tekstu Mt 19, 12 podaje Bazyl z Ancyry ²⁸⁾, Grzegorz z Nazjanzu ²⁹⁾, Teofylakt ³⁰⁾. Z Ojców łacińskich św. Hieronim dopuszczał tłumaczenie, które rozróżnia trzebieńców z łona matki — zimne natury; trzebieńców przez ludzi uczynionych, czyli tych, którzy nakłonieni zostali przez filozofów do wstrzemięźliwości lub też, ze względów religijnych udają czystość oraz trzebieńców, którzy, choć mogą być mężami, stają się dla Chrystusa eunuchami ³¹⁾.

Z nowszych autorów zdanie Orygenesza zdaje się dzielić Knabenbauer. Według niego „trzebieńcy z łona matki“ z natury nie czują pociągu do przyjemności seksualnych, a trzebieńcy uczynieni przez ludzi zachowują wstrzemięźliwość z nakazu ludzi ³²⁾. Fischer ³³⁾, przez pierwszych rozumie tych beżzennych, którym natura odmówiła cielesnych lub duchowych danych do małżeństwa, albo temperament nie skłania do niego; a przez drugich beżzennych, którym zewnętrzne warunki gospodarcze lub społeczne uniemożliwiają małżeństwo i którzy swój celibat z konieczności przyjmują i mimo woli znoszą. Podobnie wypowiada się Ks. Szczepański. Według niego beżeństwo trzebieńców którzy narodzili się takimi z łona matki ma swe źródło w kalectwie od urodzenia, fizycznym lub umysłowym lub w innych powodach niezależnych od woli ludzkiej, a trzebieńcy uczynieni przez człowieka to trzebieńcy fizyczni lub moralni ³⁴⁾.

Wydaje się jednak, że nie ma żadnej racji, usprawiedliwiającej odstępianie od znaczenia literalnego w dwu pierwszych wypadkach. Racja przytoczona przez Orygenesza, a mianowicie

²⁷⁾ Exegetica u Klemensa Alex. Stromata, III, I, 1. P. G., 8, 1098—1099.

²⁸⁾ De virginitate, 57. P. G., 30, 784—785.

²⁹⁾ Oratio in Matth., 19, 1—12, c. 16. P. G., 36, 301.

³⁰⁾ Enarratio in Matthaeum, P. G., 123, 353.

³¹⁾ Commentarius in Matth., III, 147. P. L., 26, 141.

³²⁾ Dz. cyt., II, 154.

³³⁾ Ehe und Jungfräulichkeit im N. T., Münster i. W. 1919 (Biblische Zentfragen 9), 47.

³⁴⁾ Cztery Ewangelie, Kraków 1916, II, 114.

cie związek i łączność trzech kastracji nie jest tak silna, by zmuszała do przyjęcia znaczenia przenośnego.

Z drugiej strony wydaje się, że tekst o rzezańcach, którzy urodzili się takimi z łona matki, mówiący niedwuznacznie o impotencji naturalnej, jeśli wprost nie wyklucza, to przynajmniej bardzo utrudnia przenośne zrozumienie. Wydaje się również o wiele bardziej naturalne, że mówiąc o rzezańcach, których ludzie uczynili, Chrystus ma na myśli rozpowszechniony naówczas zwyczaj kastrowania mężczyzn³⁵⁾. To też opinia przyjmująca dwie kategorie trzebieńców fizycznych i jedną duchowych wydaje się nam słuszną.

Zaznacza Bauer, że dosłowne rozumienie dwóch pierwszych grup eunuchów przyjmowało tym więcej Ojców Kościoła, im szersze koła zakreślało przenośne tłumaczenie trzeciej grupy rzezańców. I kiedy za czasów Orygenesza tylko niektórzy Ojcowie taki wykład tekstu Mt 19, 12 podawali, to później staje się on powszechny³⁶⁾.

Zwróćmy uwagę na to, że takie rozumienie słów Chrystusowych uwydatnia silnie różnicę, jaka zachodzi między dwoma pierwszymi kategoriami rzezańców, a trzecią. Trafnie, choć zwięźle zaznaczył ją św. Hilary³⁷⁾ w słowach: „in uno posuit naturam, in altero necessitatem, in tertio voluntatem: naturam in eo qui ita nascitur, necessitatem in eo qui ita factus est, voluntatem in illo qui spe regni coelestis, talis esse descreverit“³⁸⁾ uważa za rzecz oczywistą, że Jezus wy-

³⁵⁾ Por. Browe, Zur Geschichte der Entmannung, Breslau 1936, (Breslauer Studien zur historischen Theologie N. F., I.), 13—52.

³⁶⁾ Art. cyt., 242—243. Z wielu Ojców Kościoła przyjmujących takie rozumienie tekstu Mt 19, 12 wystarczy wyliczyć obok Hieronima Jana Chryzostoma (Hom. 62/63 in Mt P. G., 68, 599), Epifaniasza (Adv. haer. lib. II Haer. 58, 3. 4. P. G., 41, 1014—1015), Eutymiusza (Ev. sec. Matth. in loco, 3, P. G., 123, 519), Hilarego (In Matth. com. c. 19, 3, P. L., 9, 1024) a z nowszych autorów Allena (dz. cyt., 206), Dauscha (Die drei älteren Evang.⁴ Bonn 1934, 263—264), Lagrange'a (dz. cyt., 371), Buzy (dz. cyt., 251), Zahna' (dz. cyt., 593—4. Schwientek, art. cyt., 187. Schmid J., Das Ev. nach Matthäus³, Regensburger Neues Test. I, Regensburg 1956, 279.

³⁷⁾ In ev. Matthaei comment. in loco, 3 P. L., 9, 1024.

³⁸⁾ Dz. cyt., 593.

powiada zdanie o eunuchach z łona matki i o eunuchach, których ludzie wytrzebili, tylko po to, aby uwidocznic i podkreślić dobrowolność trzeciego rodzaju trzebieńców. Podczas gdy pierwszego i drugiego rodzaju trzebieńcy stali się takimi bez udziału własnej woli, może wbrew niej, i zachowują bezżenność z konieczności, trzebieńcy trzeciego rodzaju zachowują bezżenność całkowicie dobrowolnie, z własnego wolnego wyboru.

Jest to bezżenstwo trwałe, a nie okresowe tylko, ani stan przejściowy. Wynika to z samych słów Chrystusa.

Wyraz „trzebieńiec“ wskazuje na sytuację, która już nie może ulec zmianie. Tak jak wszyscy trzebieńcy, niezależnie od tego, czy impotencja ich płynie już z natury, czy też jest następstwem działania człowieka, są na stałe niezdolni do małżeństwa, tak i ci, którzy „wytrzebili samych siebie dla Królestwa niebieskiego“ nabyli właściwość stałą i nieodwracalną. Dobrowolny ich wybór, jest postanowieniem wieczystym. Jak wykazuje Bauer, starożytni są prawie jednomyślnie przekonani, że Jezus mówi tutaj o wstrzemięźliwości całkowitej i dozogonej³⁹⁾.

Apostołowie, usłyszawszy naukę Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa, osądzili, że w takim wypadku lepiej jest żyć w stanie bezżennym. Ocenę tę podyktowały im pobudki dość naturalne, mianowicie wygoda życiowa. Chrystus Pan wskazuje na inny motyw, na pobudkę o wiele nadprzyrodzoną, wyższą, bo rację usprawiedliwiającą dobrowolne i dozgonne uchylenie się od obowiązków małżeńskich podaje Chrystus w słowach „dla Królestwa niebieskiego“.

Niestety Chrystus nigdzie bliżej nie wyjaśnił, co przez słowa „dla Królestwa niebieskiego“ należy rozumieć. Ze słów jednak Jego wynika, że dobrowolna i dozgonna bezżenność tylko wtedy ma wartość, jeżeli służy Królestwu niebieskiemu. Jest to racja jedyna i wyłączna.

Św. Paweł, którego uwagi na temat bezżenstwa i dziewictwa w 1 Kor 7, 1—40 rzucają sporo światła na tekst Mt 19, 10—12 ułatwia zrozumienie słów „dla Królestwa niebie-

³⁹⁾ Art. cyt., 234—244.

skiego“. Zalecając bezżeństwo św. Paweł pisze: „Kto nie ma żony, troszczy się o to, co Pańskiego, jakby podobać się Bogu“ (1 Kor 7, 32) „niezameżna kobieta i dziewica myśli o tym, co Pańskiego jest, aby była święta ciałem i duchem“ (1 Kor 7, 34) i zaraz wyjaśnia, że doradza bezżeństwo, ponieważ ono umożliwia „nieustannie, bez przeszkody błagać Pana“ (1 Kor 7, 35).

Chęć własnego uświęcenia, osobiste i całkowite oddanie się Bogu jest w świetle uwag Pawła motywem chrześcijańskiego bezżeństwa. Jest to właśnie owo Mateuszowe Królestwo niebieskie, które w duszy każdego chrześcijanina powinno się rozwijać i rozrastać. Kto więc dla własnego uświęcenia, by jemu mianowicie poświęcić wszystkie siły, rezygnuje z małżeństwa, ten jest trzebieńcem dla Królestwa niebieskiego.

Może ktoś również pragnąć urzeczywistnienia Królestwa Bożego nie tylko we własnym życiu, ale i w życiu bliźnich i w tym celu zachowuje bezżenność. Także i w tym wypadku bezżenność jego będzie bezżennością dla Królestwa niebieskiego, o jakiej mówi Chrystus.

W jednym i w drugim wypadku bezżenność, uwalniając człowieka od obowiązków życia małżeńskiego i rodzinnego, pozwala poświęcić całkowicie siebie, swe siły i czas Bogu i Jego sprawom czy to w duszy własnej, czy w duszach bliźnich i dzięki temu jest godziwa, szlachetna i godna polecenia.

Do bezżeństwa dla Królestwa niebieskiego zachęca Chrystus w słowach: „kto może pojąć niech pojmuje“.

Zdanie to nie jest zwykłym retorycznym powtórzeniem i nawrotem do Mt 19, 11⁴⁰⁾. Jest to raczej wezwanie i zachęta, która nakazuje liczyć się z roztropnością. Tak je pojmuje św. Hieronim, który pisze: „ut unusquisque consideret vires suas, utrum possit virginalia et pudicitiae implere praecepta per se enim castitas blanda est et quemlibet ad se alliciens; sed considerandae sunt vires et qui potest capere capiat; quasi hortantis vox Domini est et milites suos ad pudicitiae praemia concitantis: qui potest pugnare, pugnet, superet ac trium-

⁴⁰⁾ Lagrange, dz. cyt., 371.

phet⁴¹⁾. Chrystus zaleca beżeństwo tym wszystkim, którzy „nasłuchując pilnie co im mówi natura i łaska“ usłyszeli wołanie Boże⁴²⁾ i po roztropnym rozważeniu przyjęli je.

Mamy więc w tekście Mt 19, 10—12 wezwanie do życia w beżeństwie i chrześcijańskiego dziewictwa. Ani jednak beżeństwo, ani też dziewictwo nie stanowi według myśli Chrystusa celu samo dla siebie; ale jest jedną z dróg, prowadzących do osiągnięcia najwyższej wartości, jaką jest „Królestwo niebieskie“. Jest to droga nadzwyczajna i wyjątkowa, którą należy obierać z wielką rozwagą i ostrożnością. Aby nią kroczyć trzeba Bożego wezwania, dającego zrozumienie przydatności dziewictwa i beżeństwa dla uświęcenia siebie i drugich — trzeba tego, co nazywamy potocznie powołaniem. Nie jednak nie wskazuje na to, że powołanie to należy utożsamiać z powołaniem do stanu duchownego lub życia w zakonie. Owszem, dotyczy ono także tych, którzy pragnąc poświęcić się sprawie zbawienia, rezygnują wprawdzie z małżeństwa, ale pozostają i żyją w świecie.

Poznań

Ks. MARIAN WOLNIEWICZ

PRZECHOWYWANIE NAJŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU ¹⁾

Ołtarz. Bez ołtarza nie ma ofiary i Eucharystii. Ołtarz, ofiara i kapłaństwo zespoliły się nieodłącznie w ciągu wieków w pojęciu pogan, żydów, a zwłaszcza chrześcijan. Ołtarz już w Starym Testamencie otaczano szczególną czcią. Wyrazem tej czci to choćby psalm 42 „*Introibo ad altare Dei...*“ powstały w atmosferze szacunku dla ołtarza, a także psalm 82 „*Quam dilecta tabernacula tua Deus virtutum...*“, wybranie Aarona i potomków Lewiego, itd.

⁴¹⁾ Comm. in Matth., III, I. P. L. 26, 136.

⁴²⁾ Durand, *Evangile selon s. Matthieu, Verbum Salutis*, Paris 1927, 355.

¹⁾ Artykuł niniejszy dotyczy jedynie sposobu przechowywania Najśw. Sakramentu; kwestia miejsca, gdzie może lub powinien być przechowywany Najśw. Sakrament, zostanie omówiona w jednym z następujących numerów.

Świętość i czcigodność ołtarza wzrosła jeszcze bardziej w Nowym Testamencie, a płynie ona z Osoby Ofiarnika Kapłana Jezusa Chrystusa. Tym się tłumaczy ten wielki szacunek, jakim Kościół Katolicki otoczył ołtarz od początku, gdyż on jest symbolem samego Chrystusa i centralnym punktem w kościele.

Dla ołtarza budowano i buduje się katolickie świątynie. W pierwszych wiekach umieszczano w kościołach tylko jeden ołtarz na znak jedności Kościoła z Chrystusem: „Jedno jest Ciało Pana Naszego Jezusa Chrystusa i jeden Kościół, jeden Ołtarz“²⁾.

Z biegiem czasu w świątyniach budowano więcej ołtarzy, często ze względów praktycznych czy koniecznych. I tak w IV wieku pojawiają się ołtarze boczne. W wieku V, wznoszono po kościołach 3 ołtarze na cześć Trójcy św.

Jeżeli chodzi o miejsce przechowywania Najśw. Sakramentu w kościołach to na przestrzeni wielu wieków ulegało ono pewnym zmianom³⁾. Przechowywano więc Eucharystię obok ołtarza, nad ołtarzem w zawieszanych tzw. „gołąbkach eucharystycznych“, w zakrystii, rzadko i dopiero w późniejszych wiekach na samym ołtarzu. Stan taki trwał stosunkowo długo.

Sobór Trydencki nie określił również bliżej miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu. Dopiero Rytuał Rzymski, a następnie papież Benedykt XIV, nakazuje przechowywanie Najśw. Sakramentu na ołtarzu.

Ołtarz Najświętszego Sakramentu. O ołtarzu jako miejscu przechowywania Najśw. Sakramentu mówi Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1268. Naczelnym nakazem tego kanonu jest to, że Eucharystia winna być przechowywana na jednym tylko, a nie na dwóch równocześnie ołtarzach, w tym samym kościele.

Należy jednak dodać, że dla słusznego powodu np. z racji jakiegoś święta, triduum, 40 godzinnego nabożeństwa, można przejściowo przechowywać Najśw. Sakrament na dwóch ołtarzach, a w kościołach, w których jest wieczna adoracja, można

¹⁾ S. Ignatius, Epist. ad Philadelph. (Migne, P. G., t. 5, kol. 696).

²⁾ Per. RBL., 9 (1953), 92—106.

Najśw. Sakrament przechowywać stale na innym ołtarzu, by ułatwić Komunię św. wiernym ⁴⁾.

Niektórzy autorowie uważają, że podczas większych uroczystości, odpustów nowenn, nabożeństw majowych, czerwcowych, możnaby przechowywać Najśw. Sakrament nawet na kilku ołtarzach dla wygody wiernych ⁵⁾.

Wspomniany powyżej Kodeks Prawa Kanonicznego poleca następnie w kan. 1268 § 2, przechowywać Najśw. Sakrament w najprzedniejszym miejscu kościoła, a więc z zasady na ołtarzu głównym, chyba, że inny ołtarz wydawałby się odpowiedniejszym dla czci i kultu tak wielkiego Sakramentu. Także i przepisy liturgiczne wymagają nieraz przechowywania świętych Postaci w bocznym, a nie głównym ołtarzu, jak np. w trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia ⁶⁾.

Jest także wskazany, żeby w kościołach katedralnych, kolegiackich i konwentualnych, celem uniknięcia niedogodności podczas nabożeństw chórowych odprawianych przy głównym ołtarzu, Najśw. Sakrament był przechowywany z reguły nie na głównym ołtarzu lecz bocznym lub w kaplicy ⁷⁾.

Rządcy kościołów winni dbać o to, by ołtarz Najśw. Sakramentu był ozdobniejszy od innych i samym swych wyglądem

4) SRC., 2 iul. 1883, n. 3576, ad 6; 8 maii 1878, n. 3449, ad III.

5) Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici, Melchoniae* 1934, II, n. 593. Por. SRC., 18 maii 1878, n. 3449.

6) *Caeremoniale Episcoporum, Ratisbonae* 1902, I, II, c. XIII, n. 2; *Rituale Romanum, Taurini* 1926, tit. IV, c. I; *Missale Romanum, Romae* 1944, Rub. spec., fer. 5 in Coena Domini; Por. *Rit. Rom., Ecclesiis Poloniae accomodatum*, tit. IX, c. 6 et 7; Instr. S. C. de disc. Sakramentorum, 25 martii 1929 (AAS., 21 (1929) 631—642; Gaspari, *Tractatus can. de SS. Eucharistia, Parisiis* 1885, II, n. 986.

7) Can. 1268 § 3; L. Köster przytaczając słowa kan. 1268 § 3, pisze: „Quae verba quasi verbotenus composita sunt ex textu Caeremonialis Episcoporum et ex Rituali Romano (Caeremoniale Episcop. I, cap. XII, et Rit. Rom. tit., IV., cap. I, n. 6). Nova est solum enumeratio expressa ecclesiarum, pro quibus haec ratio regulariter valet. Quapropter, iuxta normam can. 6, n. 2 verbo „opportunitum“ quod iam in iure antiquo adhibeatur, agitur de obligatione stricta, de qua etiam structura peculiaris et consuetudo immemorabilis non excusant, cui asservationi non satis fit, nisi per asservationem in altari quod est extra conspectum chori“ (*De custodia Eucharistiae, Romae* 1940, s. 211).

zewnątrznym pobudzał wiernych do nabożeństwa i pobożności⁸⁾.

Wyglądem zewnętrznym ołtarza liturgicznego zajmiemy się nieco niżej. Należy również pamiętać, że nad ołtarzem Najśw. Sakramentu nie może znajdować się sypialnia. Gdyby inaczej nie można było tego zmienić, Kongregacja św. Obrzędów poleca w takim wypadku zbudowanie baldachimu nad ołtarzem⁹⁾.

Ceremoniał Biskupi nie zabrania wprost przechowywania Najśw. Sakramentu na głównym ołtarzu, ale uważa za rzecz bardzo stosowną (*valde opportunum*), aby Eucharystię przechowywać na innym ołtarzu lub w kaplicy, gdzie nie mają miejsca uroczyste celebry. Dotyczy to przede wszystkim kościołów katedralnych. Stąd, gdyby wypadało sprawować jakieś funkcje pontyfikalne przy ołtarzu Najśw. Sakramentu, np. święcenia, przed rozpoczęciem ceremonii należałoby przenieść Najśw. Sakrament na inny ołtarz¹⁰⁾.

Rytuał Rzymski zaś postanawia, że Najśw. Sakrament winien być przechowywany na głównym ołtarzu, lub nawet na innym, bocznym, gdyby ten był ozdobniejszy i odpowiedniejszy w sprawowaniu funkcji liturgicznych¹¹⁾.

Wydawać by się mogło, że zachodzi tu sprzeczność między Ceremoniałem Biskupim, a Rytuałem Rzymskim. Jest to jednak sprzeczność tylko pozorna. Ceremoniał Biskupi, jak wiemy, dotyczy w pierwszym rzędzie kościołów katedralnych, zaś Rytuał Rzymski ma na uwadze inne kościoły, w których z reguły Najśw. Sakrament winien być przechowywany na głównym ołtarzu.

Dla pewnego rodzaju całości wspomnieć również wypada o przechowywaniu Najśw. Sakramentu w czasie trzech ostatnich dni Wielkiego Tygodnia według wymogów i uwag wpływających z przepisów prawa powszechnego¹²⁾. Na Wielki

⁸⁾ Can. 1268 § 4.

⁹⁾ SRC., 23 novembris 1880, n. 3525.

¹⁰⁾ Caeremoniale Episcoporum, 1. I, c. XII, n. 8.

¹¹⁾ Rituale Rom., tit., IV, c. I.

¹²⁾ Pomijam przepisy i zwyczaje partykularne spotykane w Polsce, innych krajach słowiańskich, w Niemczech itd.

Czwartek już wcześniej należy przygotować odpowiednie miejsce, gdzie stosownie do uwag podanych przez św. Kongregację dla Sakramentów z dnia 26 marca 1929 r.¹³⁾ i rubryk ksiąg liturgicznych¹⁴⁾, możnaby umieścić Hostię św. przeznaczoną do liturgii W. Piątku.

Najśw. Sakrament w myśl tej Instrukcji ma być przechowywany w kaplicy kościoła, bogato ubranej kwiatami i rzęsiście oświetlonej. Nie można jednak umieszczać tam obrazów czy też figur przedstawiających sceny Męki Pańskiej, czarnych opon i zasłon, a także relikwii świętych¹⁵⁾. Sama Hostia konsekrowana ma być umieszczona w bezpiecznym na klucz zamkniętym tabernakulum. Na zapytanie kto winien przechowywać klucz od tego tabernakulum św. Kongregacja Obrzędów odpowiedziała: „Iuxta alia decreta, Canonico vel Sacerdoti in crastinum celebraturo“¹⁶⁾. Najśw. Sakrament dla chorych jako Wiatyk przechowuje się zazwyczaj w puszcze w zakrystii lub też w pobliżu zakrystii, w miejscu odpowiednim i dogodnym, mówi Instrukcja. Takim odpowiednim miejscem według niej może być kaplica w pobliżu kościoła, mając na uwadze to, że jest to Wiatyk dla chorych, a nie Najśw. Sakrament przeznaczony do adoracji przez wiernych. W każdym wypadku musi być wykluczone niebezpieczeństwo znieważenia św. Postaci. Miejsce takie nie może również służyć dla celów świeckich. Tak przygotowane „tabernakulum“ ma być zamknięte na klucz i winna się przed nim palić wieczna lampka.

Gdyby nie było takiego odpowiedniego miejsca, puszkę z komunikantami, od Mszy św. W. Czwartku, przechowywać można razem z kielichem z Hostią św., a po ceremoniach W. Piątku, umieścić ją w innym stosownym miejscu, albo też można ją pozostawić tutaj do W. Soboty. Należy pogasić wtedy świecę i światła, pozostaje tylko wieczna lampka.

Jeżeli w danym kościele ceremonie W. Czwartku nie mają miejsca, puszka pozostaje w tabernakulum na ołtarzu, aż do

¹³⁾ AAS., 21 (1929) 631—642.

¹⁴⁾ Por. Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus.

¹⁵⁾ SRC., 15 decembr. 1896, n. 3339.

¹⁶⁾ SCR., 7 decembr. 1884, n. 2873; DD. 635, 813, 912, 2335, 2853, 2904.

zachodu słońca, dnia tego, a potem przenosi się ją do jednego z wymienionych powyżej miejsc.

Inaczej nieco wygląda przechowywanie Najśw. Sakramentu w trzy dni ostatnie Wielkiego Tygodnia u nas w Polsce¹⁷⁾, i wszędzie tam, gdzie spotykamy zwyczaj urządzania „Grobów“ i Rezurekcji Wielkanocnej.

Ołtarz liturgiczny. Ołtarz Najśw. Sakramentu w sposób szczególny winien odpowiadać wymogom przepisów Kościoła zawartych w rubrykach mszału, pontyfikału i kodeksu prawa kanonicznego. Uwagi niniejsze dotyczą wyglądu zewnętrznego ołtarza, inaczej mówiąc przepisów o ozdobie ołtarza.

Mszał rzymski wymaga by na ołtarzu były trzy obrusy lniane lub z konopi, przed użyciem poświęcone¹⁸⁾.

Antipedium winno być ozdobne z bogatego materiału w kolorze liturgicznym dnia; gdy przednia strona dolna ołtarza jest z marmuru może się obejść bez niego. Poza Mszą św., podczas wystawienia Najśw. Sakramentu antipedium winno być białe; przy żałobnym nabożeństwie czarne, ale gdy Najśw. Sakrament jest przechowywany na ołtarzu, wówczas fioletowe¹⁹⁾. Poza nabożeństwami ołtarz winien być nakryty pokrowcem, materia i kolor dowolny.

Krzyż ołtarzowy. Na ołtarzu, gdzie odprawia się Msza św., musi być krzyż²⁰⁾. Jeżeli nad ołtarzem jest wielka rzeźba, albo obraz Ukrzyżowanego, krzyż nie jest konieczny. W czasie wystawienia Najśw. Sakramentu można krzyż z ołtarza usunąć lub zostawić, nawet w czasie Mszy św., według zwyczaju²¹⁾.

Krzyż nie może być zbyt mały, by mogli go widzieć również i wierni²²⁾. Krzyż ołtarzowy zasłania się fioletową zasłoną od

¹⁷⁾ Por. *Rituale Romanum Eccl. Poloniae accomodatum*, Katovicis 1927, tit., IX, c. 7—9.

¹⁸⁾ *Missale Rom., Rubr. gen., tit. XX; Caeremoniale Episcoporum*, t. I, c. XII, n. 11; *Rituale Rom., tit. VIII, c. XXI*

¹⁹⁾ SRC., 20 martii 1869.

²⁰⁾ *Missale Rom., Rubr. gen., tit. XX*: „Super altare Crux collocetur in medio“.

²¹⁾ SRC., 17 septembris 1741, n. 2365, ad 1.

²²⁾ SRC., 17 septembr. 1882, n. 2621, ad 7.

I Nieszporów Męki Pańskiej, aż do adoracji Krzyża w W. Piątek²³⁾. Na czas ceremonii W. Czwartku tylko krzyż na głównym ołtarzu ma białą zasłonę, inne, opony fioletowe i nieprzejrzyste.

Krzyż umieszcza się nad ołtarzem, pośrodku i ma dominować nad świecami²⁴⁾. Nie można nigdy umieszczać krzyża na tronie²⁵⁾, lub na drzwiczkach tabernakulum. Poświęcenie krzyża jest wskazane, ale nie konieczne.

Świeczniki - świece. Świeczniki mogą być z drzewa, lub metalu jak np. złota, srebra, miedzi, cynku i innych metali. Ustawia się je na predeli lub dalszej nastawie, z obu stron krzyża, w parzystej liczbie. Nie można używać w tym celu świeczników trój, pięcio, wieloramiennych. Takie świeczniki można dostawić tylko na ołtarz w czasie wystawienia Najśw. Sakramentu²⁶⁾. Lichtarzy ołtarzowych nie należy stawiać przy katafalku.

Liczba świec: dla ołtarza głównego i ołtarza Najśw. Sakramentu — sześć świec, a dla ołtarza bocznego cztery, lub przynajmniej dwie.

W czasie Mszy św. cichej winny się palić tylko dwie świece; ze względu na osobę celebransa nie wolno więcej świec zapalać, chyba, że Msza św. nie jest ściśle prywatna, choć czytana, np. parafialna, szkolna, wspólna seminaryjna, albo celebrans jest biskupem²⁷⁾.

Używanie sztucznych świec z drzewa, metalu z nastawkami woskowymi nie jest wprawdzie zakazane, ale nie odpowiada symbolice świecy²⁸⁾.

Kwiaty na ołtarzu. Ołtarze należy zdobić kwiatami. Jest rzeczą pewną, że jedną z najpiękniejszych ozdób ołtarza są kwiaty, o ile te nie są sztuczne. Kwiaty sztuczne na ołtarzu są często symbolem bezduszości oraz wyrazem zatracania po-

²³⁾ D. 3448.

²⁴⁾ SRC., 16 iunii 1904, n. 4136, ad 2.

²⁵⁾ SRC., iunii 1883, n. 3576, ad 3.

²⁶⁾ Por. SRC., 16 septembris 1865, n. 3137, ad 1; D. 3780, ad 4.

²⁷⁾ Por. De Carpo-Moretti, Caeremoniale..., Taurini 1932, s. 353.

²⁸⁾ SRC., 11 mai 1877, n. 3448.

czucia piękna i właściwej symboliki kwiatu²⁹⁾. Ozdoba ołtarza kwiatami wymaga jednak pewnej umiejętności i poczucia umiaru; musi być dyskretna i mieć na celu uwydatnienie samego ołtarza. Poza tym winna harmonizować z rokiem liturgicznym. W Adwencie i W. Poście, kwiaty winny zniknąć z ołtarza, z wyjątkiem III niedzieli Adwentu i IV niedzieli W. Postu.

Należy jeszcze dodać, że nie wolno umieszczać kwiatów na i przed tabernakulum³⁰⁾.

Tabernakulum eucharystyczne. — Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące tabernakulum są jasne i dość szczegółowe³¹⁾.

Najśw. Sakrament, czytamy w kan. 1269 §§ 1—3, należy przechowywać w nieruchomym tabernakulum, umieszczonym w środkowej części ołtarza. Z ważnych jednak powodów, uznanych przez Ordynariusza miejscowego, można nocną porą przechowywać Najśw. Sakrament poza ołtarzem, w miejscu bezpiecznym byle odpowiednim, na korporale i winna się tam palić wieczna lampka³²⁾.

Tabernakulum winno być artystycznie zbudowane (*affabre extractum*), zewsząd szczerlnie zamknięte i ozdobione według przepisów liturgicznych³³⁾. Wynika stąd, że budowa tabernakulów w formie skrytek obok ołtarza jest zakazana prawem kodeksowym, które przy tabernakulum eucharystycznym kładzie szczególny nacisk na następujące okoliczności:

1) Aby tabernakulum było z reguły na głównym ołtarzu, jako miejscu najprzedniejszym: „pozostawiając roztropnej pomysowości proboszczów zwłaszcza większych miast, takie urządzenie ołtarza Najśw. Sakramentu, by zwracał na siebie

²⁹⁾ Por. X. J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1955, s. 77.

³⁰⁾ SRC., 22 ianuarij 1701, n. 2067, ad 10.

³¹⁾ Por. can. 1269; Por. także Decr. S. Congr. de Prop. Fide, 13 aprilis 1807, n. III; SRC., 10 iunii 1602, n. 96, ad 5; *Rituale Rom.*, tit. IV, c. I, n. 5.

³²⁾ O przechowywaniu Najśw. Sakramentu poza ołtarzem patrz s. 43.

³³⁾ Urzędowym komentarzem do tego kanonu jest Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 26 maja 1938 r. (AAS., 30 (1938), 193).

uwagę wiernych, był wyrazem czci i uszanowania Najśw. Sakramentu³⁴⁾.

2) W środkowej części ołtarza³⁵⁾.

3) Tabernakulum ma być zewsząd szczelnie zamknięte, mocno przytwierdzone do ołtarza, silnie z nim, złączone, celem uniemożliwienia usunięcia tabernakulum bez większych trudności (tabernakulum inamovibile). Tego nakazu kościoła nie może znieść nawet stuletni lub niepamiętny zwyczaj, co podkreśla zresztą św. Kongregacja dla Sakramentów w instrukcji z dnia 26 maja 1938 r.³⁶⁾.

Vermeersch-Creusen uważa, że ową nieusuwalność (inamovibilitatem) można rozumieć w sensie moralnym, tzn. wystarczy jeżeli z pewnym trudem możnaby usunąć tabernakulum z ołtarza³⁷⁾.

Niemniej jednak trzeba zaznaczyć, że św. Kongregacja dla Sakramentów w Instrukcji z 1938 r., stawia pod tym względem znacznie większe wymagania: „...Tak zbudowane tabernakulum, czytamy tam, powinno być przytwierdzone i połączone

³⁴⁾ S. Congr. de Sacramentis, 25—26 Martii 1926 (AAS., 21 (1926), 631).

³⁵⁾ Capello, De Sacramentis, I, n. 329, — tak o tym mówi: „Si queras utrum ex consuetudine possit asservari Eucharistia in tabernaculo ad latus altaris vel alibi posito, negative respondendum, attentis legibus liturgicis“.

Niektórzy komentatorowie jak Claeys, *Selecta capita Codicis iuris analytice proposita et brevi com. adaucta*, oraz Claeys Simenon *Manuale iuris canonici*, powołując się na kan. 5, są zdania, że na mocy niepamiętnego zwyczaju możnaby Najśw. Sakrament przechowywać w tabernakulum umieszczonym obok ołtarza.

Vermeersch Creusen dochodzi do takiego wniosku: „Itaque SS. Eucharistia non potest ad latus altaris in pariete, neque in turricula, etiam elegantissima prope altare, salvo tamen iure immemorabilis consuetudinis. Nec tabernaculum portatile seu amovibile per se admittitur“ (Epitome, II, n. 594).

³⁶⁾ AAS., 30 (1933), 198. Por. także *Hortationem* eiudsem Congregationis, 10 Februarii 1941 a., De Instructione, die 26 Maii data studiosius servanda (AAS., 33 (1941), 57).

³⁷⁾ „Ista inamovibilitas intellegi potest moraliter, i. e. sufficit ut difficile possit amoveri, speciem habet tabernaculi inamovibilis, sicut de ipso altari fixo dicitur“ (Epitome, II, n. 594).

za pomocą żelaznych sztab z ołtarzem lub ścianą przeciwną“³⁸⁾. Wynika stąd, że chodzi tu nie tylko o nieusuwalność moralną, ale także fizyczną.

4) Tabernakulum winno być artystycznie i według przepisów liturgicznych zbudowane i ozdobione³⁹⁾. Samo uszanowanie jakie winniśmy tak wielkiemu Sakramentowi nakazuje, by tabernakulum było pięknie, artystycznie i solidnie zbudowane. Przepisy Kościoła nie określają jednak bliżej sposobu budowy, materiału i formy tabernakulum⁴⁰⁾.

Uzupełnieniem przepisów kodeksowych co do tabernakulum jest wspomniana już wyżej Instrukcja św. Kongregacji Sakramentów z 26 maja 1938 r.⁴¹⁾, a z której poniżej podajemy pewne wyjątki w dosłownym brzmieniu: „Na zasadzie przepisów liturgicznych tabernakulum może być zbudowane z drewna, marmuru lub materiału, który jest najtrwalszy; najważniejsza część winna być zbudowana z najtrwalszego materiału, oddzielne zaś części niech ściśle będą ze sobą spojone, zamek niech daje pewność największego bezpieczeństwa i silnie niech przylega do drzwiczek, których zawiasy mają być mocno zbudowane i przytwierdzone“.

W Instrukcji św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 26 marca 1929 r. Stołica Apostolska zwraca uwagę, aby tabernakula chronić przed zbyt niską temperaturą i wilgocią, która źle wpływa na przechowywanie św. Postaci⁴²⁾.

Św. Karol Boromeusz, a także cytowana instrukcja zaleca wewnątrz tabernakulum metalowego wykładać drzewem, korciem, lub innym podobnym materiałem usuwającym wilgoć⁴³⁾.

W tejże samej Instrukcji na temat tabernakulum czytamy dalej: „Gdzieniegdzie Biskupi dla większego zabezpieczenia Eucharystii polecili, iżby całe tabernakulum było metalowe.

³⁸⁾ AAS., 30 (1938), 199—200.

³⁹⁾ SRC., 7 augusti 1878, n. 3254.

⁴⁰⁾ Por. Capello, De Sacramentis, I, 329; Gasparri, l. c. II, 994.

⁴¹⁾ AAS., 30 (1938), 198—207.

⁴²⁾ AAS., 22 (1929) 628.

⁴³⁾ Instr. Fabr. Ecclesiae, Ratti Achilles, Acta Ecclesiae Mediolanensis, Mediolani 1892, II, 1425; Leitner, Hanbuch des kath. Kirschenrechts, V, 466, AAS., 30 (1938), 199.

Ten przepis, gdzie został wprowadzony, winien być bezwzględnie zachowany, jak mówi Kardynał Piotr Gasparri. Byłoby najlepiej, gdyby tabernakulum było prawdziwą żelazną szkatułą, którą kasą ogniotrwałą nazywają, które by nie dało się przedziurawić, ani wyłamać za pomocą zwykłych złodziejskich sposobów. Tak zbudowane tabernakulum, silnymi żelaznymi sztabami mocno z ołtarzem powinno być spojone w jego najniższym stopniu lub pod ścianą przeciwległą. Te zaś żelazne szkatuły winny być zrobione, albo w formie cyborium, które następnie płytami marmurowymi należy pokryć, i innymi ozdobami upiększyć, żeby przedstawiały się estetycznie, stosownie do wspomnianego kanonu 1269 § 2; lub przynajmniej tak je należy zrobić, iżby można je wstawić do tabernakulów już istniejących. Takie tabernakula nazywają się tabernakulami bezpieczeństwa, *de securitate*, tabernakulami ogniotrwałymi. Dla uniknięcia jakichkolwiek wątpliwości co do zachowania przepisów liturgicznych przy budowaniu tych tabernakulów, należy mieć na uwadze odpowiedź św. Kongregacji Obrzędów z dnia 1 kwietnia 1908 r.: na zapytanie skierowane w imieniu Ordynariusza Kościelnej prowincji Milwauken w Ameryce Północnej przez pewnego kapłana, który dla zatwierdzenia przedstawił nowe tabernakulum bardzo solidnej roboty i tak zbudowane, że nie było w sprzeczności z rubrykami Rytuału Rzymskiego, ani z dekretami tejże św. Kongregacji: „Zainteresowanego kapłana należy zawiadomić, że odpowiedź św. Kongregacji Obrzędów w podobnym wypadku była dana dnia 18 marca 1898 r., a mianowicie: cel wynalazcy godzien pochwały; załatwienie zaś sprawy i doprowadzenie do skutku należy do miejscowych Ordynariuszów“.

Podobnie w sprawie Superioren, o nowym sposobie przechowywania Najśw. Sakramentu, Najprzewielebniejszy Ks. Biskup by ze spokojnym sumieniem mógł zatwierdzić pewne tabernakulum, zwrócił się do św. Kongregacji Obrzędów z zapytaniem: „Czy zadośćuczyni przepisom liturgicznym opisana forma drzwiczek półokrągłych obracających się na kulkach bez zawiasów, tak, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby tę formę biskup mógł kapłanom polecić, czy też tabernakulum ma mieć:

drzwiczki z zawiasami i w ten sposób zamykane“. Św. Kongregacja Obrzędów po otrzymaniu opinii Komisji Liturgicznej, dnia 8 maja 1908 r., odpowiedziała: „W danym wypadku nic się nie sprzeciwia, reszta zaś należy do Ordynariusza“.

Następnie św. Kongregacja nie zobowiązuje do nabycia tych tabernakulów do kościołów, które posiadają już zwykle tabernakula, byleby tylko były one dostatecznie bezpieczne, chociaż zaleca je w kościołach nowych. Jedno usilnie zaleca Biskupom, aby ze względu na ich troskę czuwali, aby i zwykle tabernakula, których używa się w kościołach ich diecezji, na tyle były mocne, aby wszelkiego niebezpieczeństwa świętokradzkiej profanacji uniknąć można; te zaś, które nie są całkiem bezpieczne, należy usunąć⁴⁴).

Przy budowie nowych tabernakulów dobrze jest mieć na uwadze wskazówki św. Boromeusza⁴⁵). W świetle tych wskazówek tabernakulum eucharystyczne winno mieć kształt przybytku królewskiego, domku sakramentalnego, dostosowane do stylu kościoła. Domek ten może być jak mówi, św. Karol Boromeusz, formatu okrągłego (owalnego), sześćo-ośmiobocznego, kwadratowego, zależnie od nastawy ołtarzowej jak i samego kościoła. Takie tabernakulum winno być tak obszerne (pojemne), by mogło pomieścić w swym wnętrzu co najmniej dwie puszkę i kustodię na Hostię św.; wysokość zaś proporcjonalna do objętości, tak by zwracało na siebie uwagę wiernych.

Pożądaną jest rzeczą zdaniem autorów, aby tabernakulum umieszczać nie na samej, lecz nieco ponad mensą ołtarza, tak by kanon ołtarzowy nie zasłaniał drzwiczek tabernakulum⁴⁶).

Podobnie, myślą Kościoła i życzeniem, jest, by tabernakulum na ołtarzu było nie tylko punktem centralnym, ale jego budowa i sposób umieszczenia winien być tego rodzaju, by dla patrzącego nań stanowiło jedną organiczną całość z ołtarzem⁴⁷).

⁴⁴) AAS., 30 (1938) 199.

⁴⁵) C. Boromeus, Instr. Fabr. Ecclesiae (Ratti, l. c., II, 1426); Por. także Conc. prov. Mediolanense IV (Ratti, tamże, 349).

⁴⁶) Schmid, l. c., 289—290.

⁴⁷) Tamże, 287.

Tak zbudowane tabernakulum winno być przyozdobione stosownie do możliwości kościoła, a więc na zewnątrz, przynajmniej, stosownie pomalowane lub w inny sposób przyozdobione, najlepiej rzeźbami, lub innymi ornamentami, czy wreszcie poźłocone lub posrebrzone⁴⁸⁾.

Wnętrze tabernakulum, niezależnie od tego czy jest ono metalowe, czy z drzewa winno być poźłocone, lub wybite białą jedwabną materią lub złotą lamą, brokatem⁴⁹⁾. Materia taka zgodnie z wolą i myślą prawodawcy ma być stosowna (*conveniens*), a więc nie musi być koniecznie biała, może być także złota lub srebrna⁵⁰⁾.

Należy jeszcze pamiętać, że drzwiczki tabernakulum winny być tak duże, by wierni podczas prywatnego wystawienia mogli widzieć puszkę z Najśw. Sakramentem⁵¹⁾. Poza tym św. Kongregacja Obrzędów zakazała umieszczania okienek, przez które widać by było Najśw. Sakrament⁵²⁾. Drzwiczki mogą się składać z dwóch części. Można też za drzwiczkami wewnątrz tabernakulum umieszczać zasłonę w rodzaju firaneczki⁵³⁾. Nad tabernakulum winno być miejsce na tron eucharystyczny. Samo tabernakulum nie może być zbyt odosunięte ku tyłowi ołtarza, żeby nie zachodziła potrzeba zbytniego przechylania się przy otwieraniu drzwiczek; nie może też przeszkadzać przy odprawianiu Mszy św.

Nowe tabernakulum należy poświęcić. Dawniej co do tego nie było zgodności wśród kanonistów i liturgistów. Opinia prawdopodobniejsza przeczyła nawet potrzebie takiego poświęcenia. Kard. Gasparri pisał na ten temat: „*Tabernaculum proprie dictum... non benedicitur*“⁵⁴⁾. Tej opinii dzisiaj już nie da

⁴⁸⁾ Capello, *De Sacramentis*, I, n. 329, tak pisze: „*Si ligneum sit debet esse exterius eleganter depictum; et nonnisi ex concessione S. Sedis, seu S. C. EE. 13 iul. 1659, PP. Capuccini retinere possunt tabernaculum ligneum, affabre elaboratum, quod rudi colore est depictum*“.

⁴⁹⁾ Por. SRC., 20 Iunii 1899, n. 4035, ad IV.

⁵⁰⁾ SRC., 20 Iunii 1899, n. 4035.

⁵¹⁾ *De Amicis*, *Il Caeremoniale Completo*, Romae 1903, I, 22.

⁵²⁾ SRC., 20 septembr. 1806, n. 2564.

⁵³⁾ *Rituale Rom.*, I, VIII, c. XXIII.

⁵⁴⁾ Gasparri, *l. c.*, n. 1008.

się utrzymać; albowiem na przedłożone zapytanie: „Czy tabernakulum ma być poświęcone zanim umieści się tam Najśw. Sakrament“, św. Kongregacja Obrzędów dnia 20 czerwca 1899 r., odpowiedziała „twierdząco“⁵⁵⁾.

Formułę poświęcenia podaje Rytuał Rzymski⁵⁶⁾, a także Mszał Rzymski, po formularzach Mszy żałobnych pt. „Benedictio tabernaculi seu vasculi pro sacrosancta Eucharistia conservanda“.

Poświęcenie to jest zarezerwowane Ordynariuszowi, jednak na mocy kanonu 1304, poświęcenia może dokonać proboszcz i rektor w swoim kościele.

Powszechny i niepamiętny zwyczaj wymaga umieszczenia korporantu w tabernakulum eucharystycznym, względnie paliki⁵⁷⁾. Rubryki ksiąg liturgicznych w tym wypadku nie wymagają korporantu, lecz tylko do odprawiania Mszy św., przy rozdzielaniu Komunii św. i wystawieniu Najśw. Sakramentu. Oprócz tego Kodeks Prawa Kanonicznego, oraz Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów z maja 1938 r., nakazują używania korporantu także przy przechowywaniu Najśw. Sakramentu, poza ołtarzem (*asservatio extraordinaria*). Stąd można wysnuć wniosek, że jeżeli St. Apostolska nakazuje używanie korporantu do przechowywania Najśw. Sakramentu poza ołtarzem, to należy go używać także przy przechowywaniu na stałe w tabernakulum ołtarzowym⁵⁸⁾.

Tabernakulum eucharystyczne ma służyć do przechowywania Najśw. Sakramentu i choć nie zawsze tak było zwyciężyła ostatecznie zasada postawiona po raz pierwszy przez św. Ka-

⁵⁵⁾ D. 4035, ad 4.

⁵⁶⁾ *Rituale Rom.*, tit. VIII, c. XIII.

⁵⁷⁾ Capello, *De Sacramentis*, n. 329; Kóster zauważa słusznie, że taka opinia nie jest całkiem pewna, powołując się przy tym na dekret SRC., n. 2932, ad 4, który pozwala na użycie paliki przy rozdzielaniu Komunii św. (*De Custodia Eucharistiae*, s. 221, nota 48).

⁵⁸⁾ Claeys Bounaert-Simenon (*l. c.*, III, n. 86); Capello (*De Sacramentis*, n. 329), stwierdzają, że istnieje taki powszechny zwyczaj, ale sami nie uważają za ścisły obowiązek używania korporantu do przechowywania Najśw. Sakramentu w tabernakulum; *De Amicis II Caeremoniale Completo*, I, n. 11 i inni opowiada się za używaniem korporantu.

rola Boromeusza, że w tabernakulum nie wolno nic przechowywać poza Eucharystią.

Tak samo postanawia Kodeks Prawa Kanonicznego i rubryki Rytuału Rzymskiego⁵⁹). Nakaz Kościoła zawarty w tych księgach i wyrażający się w słowach: „tabernaculum... ab omni alia re vacuum“ — powszechnie jest rozumiany w ten sposób, że tabernakulum można umieszczać tylko te naczynia eucharystyczne, które aktualnie zawierają św. Postacie, oraz te które nie są puryfikowane⁶⁰).

W razie potrzeby można by tam wstawić także kielich niepuryfikowany wraz z jego liturgicznym ubiorem.

Przechowywanie Najśw. Sakramentu poza ołtarzem.

1. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1269 § 3, pozwala, gdy zajdzie poważna przyczyna uznana przez Ordynariusza miejsca, na przechowywanie Najśw. Sakramentu w miejscu bezpiecznym i odpowiednim na czas nocy poza kościołem lecz na korporale i z zachowaniem kanonu 1271, który nakazuje by w miejscu takiego przechowywania paliła się wieczna lampka. Urzędowym komentarzem do tych postanowień kodeksowych jest Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 26 maja 1938 r.

Takim miejscem przechowywania Eucharystii poza ołtarzem może być zakrystia⁶¹). Gdyby zaś takiego bezpiecznego

⁵⁹) Por. can. 1269 §2; *Rituale Romanum*, tit. IV, cap. I, n. 6.

⁶⁰) Por. Capello, *De Sacramentis*, I, n. 330; Leitner, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, V, 467; Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici*, Sal Terrae-Santader 1949, II, n. 105, tak pisze: „Ab omni alia re vacuum. Ibi reponenda est pyxis supra corporale benedictum... contra mentem canonis non erit capsulam vel vasculum cum claruro calcio vel alia re siccante collocare, ad humiditatem vitandam“.

⁶¹) Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów z 15 września 1943 r. „De custodia Eucharistiae occasione bellorum“, n. 5, wyjaśnia, że tym bezpiecznym miejscem może być jakiś specjalny „schowek“ pod kościołem, w zakrystii, albo w domu parafialnym, zwłaszcza, jeżeli Najśw. Sakrament jest zamknięty w kasie pancерnej, chroniącej od ognia, wilgoci i innego niebezpieczeństwa — wmontowanej w mur kościoła, z zachowaniem o ile to możliwe, praw liturgicznych i wspomnianej już

i odpowiedniego miejsca nie można było znaleźć ani w kościele, ani w zakrystii, wówczas możnaby umieścić Najśw. Sakrament w wypadku takiej potrzeby także i w innym miejscu nawet prywatnym. Obowiązkiem zaś proboszcza będzie troska o to, aby św. Postacie były przechowywane „cum debita reverentia et honore“⁶²).

Do takiego jednak przechowywania Najświętszego Sakramentu wymagane są następujące warunki:

1) Musi być poważna przyczyna, a więc np. niebezpieczeństwo świętokradzkiej kradzieży, czy też znieważenia i zbeszczeszczenia św. Postaci, skradzenia drogocennej puszkki, w której jest przechowywany Najśw. Sakrament. Wprawdzie temu drugiemu można by zapobiec przez usunięcie drogocennych naczyń z tabernakulum, zastępując je puszką ze szkła, czy korpował, ale taki sposób został przez Kongregację Obrzędów wyraźnie zakazany⁶³).

2) Przechowywanie Najśw. Sakramentu poza ołtarzem dotyczy tylko pory nocnej⁶⁴). W czasie dnia bowiem, poza nadzwyczajnymi wypadkami, niebezpieczeństwo znieważenia św. Postaci prawie nie istnieje, albo też łatwiej mu zapobiec. A gdyby takiego niebezpieczeństwa nie można oddalić w inny sposób nawet w czasie dnia, wówczas należy prosić Stolicę Apostolską o indult zezwalający na przechowywanie Najśw. Sakramentu poza ołtarzem⁶⁵).

Instrukcji św. Kongregacji dla Sakramentów z 1938 r. (AAS., 35 (1943) 282—285).

⁶²) AAS., 30 (1938), 202: „Hic locus de more est sacrarium, dummodo reapse sit locus tutior et decens, vel arca solidissima et optime clausa, si haec sit praeferenda, muro inserta in quadam ecclesiae pariete. Quodsi nec ecclesia nec sacrarium necessariam perhibebant securitatem, Eucharistia poterit retineri in aliquo loco tutione, etiam privato tunc parrocho est cura adhibenda, ut debita reverentia et honore SSimum Sacramentum custodiat, neque minuat fides fidelium in praesentia reali“.

⁶³) Por. DD. 3511; 3527.

⁶⁴) O innych postanowieniach St. Apostolskiej na czas wojny, powiemy nieco dalej.

⁶⁵) W Instrukcji S. Congr. de disciplina Sacramentorum z 15 września 1943 r., znajdujemy pewnego rodzaju uzupełnienie i wyjaśnienie

3) Osąd o tym, czy w danym wypadku zachodzi „*causa gravis*“ do przechowywania Eucharystii poza ołtarzem należy do Ordynariusza, a nie do rektora kościoła. I chociażby taka wystarczająca przyczyna istniała, a nie została uznana przez Ordynariusza, w myśl prawa kodeksowego nie można by przechowywać Najśw. Sakramentu poza kościołem. Dotyczy to również kościołów należących do zakonów wyjętych ⁶⁶⁾.

4) Miejsce przechowywania winno być bezpieczne i odpowiednie. Najlepiej, jeżeli to możliwe, w samym kościele lub zakrystii, lecz miejsce takie może być również poza kościołem. W wyborze miejsca należy się kierować większym bezpieczeństwem.

Pozostałe postanowienia Stolicy Apostolskiej zawarte w Kodeksie, Instrukcjach św. Kongregacji dla Sakramentów i dekretach Kongregacji Obrzędów nie są rzeczą nową, jeżeli chodzi o używanie puszk, korporału, czy wreszcie sposobu przenoszenia Najśw. Sakramentu do bezpiecznego miejsca ⁶⁷⁾. Są to raczej tylko przypomnienia, że przepisy te, o ile możliwości, należy również zachować nawet w wypadkach nadzwyczajnych.

Jeżeli chodzi o wypadki nadzwyczajnego przechowywania Najśw. Sakramentu w miejscu prywatnym poza kościołem np. w wypadku zburzenia kościoła, czy też jego gruntownego remontu, a dostęp do St. Apostolskiej, jest albo całkiem niemożliwy, albo utrudniony, wówczas Ordynariusz loci na mocy kan. 81, może udzielić takiego pozwolenia, dokąd trwa przy-

odnośnie tego drugiego warunku: „...ubi talis asservationis modo magis consuli dicebatur securitati Sanctissimae Eucharistiae praesertim, adversus fures: at hoc valere etiam bellicis offensionibus evidens est. et quidem etiam diurno tempore, si necesse sit“.

⁶⁶⁾ Scheuermann, Die Exemption, Paderborn 1938, s. 135.

⁶⁷⁾ S. Congr. de Prop. Fide, 3 Augusti 1803, et 23 Augusti 1852 Colletanea S. Congr. de Prop. Fide, n. 1079, ad 2; vol. I, n. 751; Gasparri, De Eucharistia, n. 975; Słowa: „servatis de iure servandis“ należy tu rozumieć: „dummodo lampas die ac nocte accensa coram retinetur“ (SRC., 14 Maii 1889, n. 3706, ad 2). Eucharystię należy umieścić na korporale, w naczyniu zamkniętym. — Przeniesienia Najśw. Sakramentu dokonuje kapłan w asyście ministranta z zapalonym światłem, ubrany w komżę i stułę. Por. Instrukcję de disciplina Sacramentorum 26 mai 1938 a. (AAS., 30 (1938), 202.

czyzna, lub też do otrzymania takiego pozwolenia St. Apostolskiej⁶⁸⁾.

Gdyby zaś i do Ordynariusza dostęp był niemożliwy, wówczas sam kapłan, w pewnych i nadzwyczajnych wypadkach, mógłby umieścić Najśw. Sakrament i przechowywać Go poza kościołem, albowiem Kościół nie chce nigdy narażać swych wiernych na duchowe straty.

Nasuwa się jeszcze pytanie, czy Ordynariusz miejsca, mógłby nakazać taki sposób przechowywania Najśw. Sakramentu poza ołtarzem? Twierdząco odpowiada na to pytanie Many⁶⁹⁾. Rozważmy jednak dokładnie słowa kan. 1269 § 3. W świetle tego kanonu Ordynariusz mógłby to uczynić w poszczególnym i nadzwyczajnym wypadku, gdyby zaistniała poważna przyczyna, np. w czasie wojny, niebezpieczeństwo ciągłych nalotów. Nie mógłby jednak Ordynariusz takiego sposobu przechowywania przepisać, czy nakazać dla wszystkich kościołów swej diecezji, bez wyjątku np. w statutach diecezjalnych⁷⁰⁾.

Takie same prawo, stosownie do kan. 81, przysługuje także ordynariuszowi zakonnemu⁷¹⁾.

Stolica Apostolska w liście św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 15 sierpnia 1943 r., skierowanym do Ordynariuszów, podała pewne normy mające na celu zabezpieczenie Najśw. Sakramentu przed niebezpieczeństwami nowoczesnej wojny, zwłaszcza ataków nieprzyjacielskich z powietrza⁷²⁾. Czytamy tam, że Najśw. Sakrament można przechowywać poza ołtarzem nie tylko w nocy, ale nawet i w dzień o ile przemawia za tym poważna przyczyna zaaprobowana przez Ordynariusza⁷³⁾.

⁶⁸⁾ Capello, *De Sacramentis*, I, n. 320; Coronata, *Institutiones*, II, n. 845.

⁶⁹⁾ „Ergo praecipientibus Ordinariis, hoc ius extraordinarium servandum est“. (Many, *Praelectiones de Missa...*, Paris 1903, n. 151, 5^o).

⁷⁰⁾ Por. Capello, *De Sacramentis*, I, n. 332, n. 3; Por. *Instr. de custodia Eucharistiae occasione bellarum*, (AAS., 35 (1943), 282—285).

⁷¹⁾ Capello, l. c.

⁷²⁾ AAS., 35 (1943), 284—285.

⁷³⁾ AAS., 35 (1943), 284.

W nagłych wypadkach, gdy czas nie pozwala na zwrócenie się do Ordynariusza, o pozwolenie, wystarczy pozwolenie domniemane (*licenta praesumpta*) do tego, aby „*per modum actus*“, można było przechowywać Najśw. Sakrament poza ołtarzem.

Ordynariusze otrzymali nawet władzę od St. Apostolskiej w tym liście do odwołania, według ich roztropnego uznania, na pewien czas przechowywania Najśw. Sakramentu w tych kościołach i kaplicach, które znajdują się na terenach szczególnie zagrożonych, dokąd to niebezpieczeństwo trwa. Chodzi tu przede wszystkim o oratoria prywatne i kaplice półpubliczne, gdzie nie ma na miejscu kapłana lub diakona, mogącego w wypadku niebezpieczeństwa przenieść Najśw. Sakrament w bezpieczne miejsce. Nie dotyczy to jednak kościołów parafialnych i innych znaczniejszych.

Zgromadzenia zakonne tak męskie jak i żeńskie, które mają swe półpubliczne kaplice, w czasie np. nalotów mogą przechowywać Najśw. Sakrament w schronie, jeśli ten jest dla Zgromadzenia tylko przeznaczony, a zarazem jest miejscem ku temu odpowiednim.

Winną się w miejscu takiego przechowywania palić wieczna lampka w dzień i w nocy, przed Najśw. Sakramentem przechowywanym w tabernakulum okrytym konopeum.

Podobnie można by uczynić także w kościołach miast, które narażone są na szczególne niebezpieczeństwo w czasie działań wojennych. Jeżeli pod kościołem jest jakaś krypta, lub kaplica, to można by tam przechowywać Najśw. Sakrament w odpowiednim tabernakulum z zachowaniem tego co powiedziano powyżej. Takim miejscem może być również dom parafialny, plebania, zwłaszcza, gdy św. Postacie chroni od ognia kasa pancerna, zrobiona, o ile to możliwe z zachowaniem prawa liturgicznego i wymogów Instrukcji św. Kongregacji dla Sakramentów z 26 maja 1938 roku.

(c. d. n.)

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

WYJAŚNIENIE¹⁾

ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW DOTYCZĄCE CZYNNOŚCI LITURGICZNYCH W CZASIE „ŚWIĘTEGO TRIDUUM“ ZGODNIE Z ODNOWIONYM PORZĄDKIEM WIELKIEGO TYGODNIA

W urzędowym organie Stolicy Apostolskiej *Acta Apostolicae Sedis* z dnia 24 marca 1956 r., ogłoszone zostało następujące wyjaśnienie św. Kongregacji Obrzędów w związku z odnowionym porządkiem ceremonii Wielkiego Tygodnia.

W odnowionym porządku wielkotygodniowym oprócz rubryk dotyczących uroczystego sposobu odprawiania świętych obrzędów z asystą, dodano jeszcze rubryki o zwyczajnym sprawowaniu tychże ceremonii bez asysty, by w ten sposób odprawianie świętych czynności we wszystkich kościołach, kaplicach publicznych, czy półpublicznych było bardziej ułatwionym.

Ponieważ jednak w tej sprawie powstały pewne wątpliwości święta Kongregacja Obrzędów wyjaśniła i ogłosiła, co następuje:

1) We wszystkich kościołach i kaplicach tak publicznych jak i półpublicznych, gdzie jest większa liczba duchownych, święte obrzędy niedzieli Palmowej, Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku — Męki i śmierci Pańskiej oraz w Wigilię Wielkiej Nocy, mogą się odbywać w formie uroczystej (Instrukcja n. 4).

2) W kościołach zaś i kaplicach publicznych i półpublicznych, gdzie nie ma asysty wyższej, mogą być odprawione ceremonie według rytu prostego. Do tego potrzebna jest dostateczna liczba ministrantów. Mogą nimi być zarówno klerycy jak i chłopcy. Przynajmniej trzech potrzebnych jest na niedzielę Palmową, oraz do Mszy św. Wielkiego Czwartku, a co najmniej czterech winno usługiwać przy czynnościach liturgicznych Męki i śmierci Pańskiej w Wielki Piątek oraz w Wigilię paschalną. Ministranci winni być dokładnie, starannie, pouczeni o czynnościach, które przez nich mają być wykonywane (Instr., n. 3).

¹⁾ AAS., 48 (1956) 153—154.

Ten podwójny warunek polega na dostatecznej ilości ministrantów i odpowiednim ich przygotowaniu, wymagany jest do właściwego wypełnienia rubryk rytu prostego. Ordynariusze miejsca winni się zatroszczyć o to, aby ten podwójny warunek był jak najdokładniej zachowany w ceremoniach rytu prostego.

3) Skoro w Wielki Czwartek po Mszy św. Wieczery Pańskiej odprawianej także w formie rytu prostego, miałyby miejsce przeniesienie i wystawienie Najśw. Sakramentu, to wówczas w tym samym kościele czy kaplicy winna być urządzona ceremonia popołudniowa Wielkiego Piątku, Męki i śmierci Chrystusowej.

4) Jeżeli z jakiegokolwiek przyczyny Msza św. w Wielki Czwartek nie mogłaby być odprawiona, nawet w rycie prostym, wówczas ordynariusz miejscowy, ze względów duszpasterskich, może pozwolić na odprawianie dwu Mszy św. cichych w kościołach i kaplicach publicznych, a w kaplicach półpublicznych na jedną tylko Mszę św. (Instr., n. 17); z zachowaniem Dekretu n. 7, co do czasu odprawiania tychże Mszy św.

5) Wigilia Wielkanocna może być odprawiana także w tych kościołach i kaplicach, w których ceremonie Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku nie miały miejsca, lub opuszczona w kościołach i kaplicach, gdzie wyżej wymienione ceremonie są odprawiane.

6) Ordynariusz miejscowy może zezwolić na binację Mszy św. w Wielki Czwartek i Wielką Sobotę, oraz na powtórne odprawianie ceremonii Wielkiego Piątku, tym kapłanom, którzy pod swoją opieką duszpasterską mają dwie lub więcej parafii. Zezwolenie takie nie może być udzielone dla jednej i tej samej parafii; należy przy tym zachować zawsze postanowienia co do czasu odprawiania tych ceremonii (Dekret, n. 7).

Po szczegółowym przedstawieniu niniejszych postanowień Najjaśniejszemu Naszemu Papieżowi Piusowi XII, przez niżej podpisanego Kardynała Prefekta św. Kongregacji Obrzędów, Jego Świątobliwość raczył to nasze wyjaśnienie i rezolucję zatwierdzić.

Znosi się wszystkie przeciwne postanowienia.

15 marca 1956 r.

Kard. *Cicognani*, Prefekt św. Kongregacji Obrzędów

Arcyb. *A. Carini*, Sekretarz Kongregacji.

U w a g i: 1. Ceremonie Wielkiego Tygodnia w tych kościołach, gdzie nie ma asysty wyższej (diakona i subdiakona), mogą odbywać się według rytu prostego, zgodnie z wymogami *Memoriale Rituum*, Benedykta XIII. Zakonom ścisłym (*regularibus*) udzieliła św. Kongregacja Obrzędów następującego przywileju: „Jeżeli przy kościele jest dostateczna liczba duchownych, święte obrzędy wielkotygod-

niowe należy sprawować zgodnie z przepisami mszału rzymskiego; jeżeli jest tylko trzech lub czterech — według rubryk *Memoriale Rituum* Benedykta XIII¹⁾.

Dekret Ogólny św. Kongregacji Obrzędów o odnowieniu porządku nabożeństw podczas Wielkiego Tygodnia i Instrukcja o należytych odprawianiu wznowionego porządku Wielkiego Tygodnia z dnia 16 października 1955 r., postanawia: „Jeżeli jest dostateczna liczba duchownych, obrzędy Wielkiego Tygodnia powinny odbywać się z całą wspaniałością. Gdzie zaś jej nie ma, należy odprawiać ceremonie w rycie prostym, z zachowaniem szczególnych przepisów, w odpowiednich miejscach podanych“²⁾.

Celem tego postanowienia w/w Dekretu i Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów jest: „Aby odprawianie świętych czynności W. Tygodnia było możliwym we wszystkich kościołach, kaplicach publicznych i półpublicznych“, a co za tym idzie, aby możliwie wszyscy wierni mogli brać udział w tych ceremoniach i przystąpić do Stołu Pańskiego.

2) Do odprawiania ceremonii Wielkiego Tygodnia według rytu prostego, to znaczy bez udziału asysty wyższej, wymaga się jednak podwójnego warunku:

a) aby była wystarczająca liczba ministrantów (kleryków, czy chłopców), a mianowicie przynajmniej trzech na poświęcenie palm, procesję w niedzielę Palmową i Mszę św. Wielkiego Czwartku; przynajmniej czterech do ceremonii W. Piątku i Wigili Paschalnej.

b) ażeby ministranci posługujący, tak duchowni jak i świeccy, zwłaszcza chłopcy, dokładnie wyuczili się tych czynności, które mają spełniać. Proboszczowie, rektorzy kościołów, przełożeni i kapelani winni dokładnie przygotować to wszystko co składa się na pobożne i piękne odprawianie ceremonii tego świętego Tygodnia.

Ordynariusze miejscowi, względnie zakonni w kościołach i kaplicach wyjętych, mają czuwać nad tym, by dwa wyżej podane warunki były w praktyce zachowywane. Dlatego też nie powinni udzielać zezwolenia na odprawianie ceremonii Wielkiego Tygodnia, dokąd nie przekonają się o dostatecznej liczbie usługujących, czy też o ich odpowiednim do tego przygotowaniu.

3) Nasuwa się pytanie: „Czy w Wielki Czwartek w kościołach parafialnych i innych, nie parafialnych, może być odprawiona Msza św. czytana lub śpiewana, jeżeli tam mają miejsce ceremonie Wielkiego Piątku i W. Soboty“. Św. Kongregacja Obrzędów w dniu 9 grudnia 1899 r., orzekła: „W kościołach parafialnych, gdzie jest chrzcielnica należy zachować rubryki mszału rzymskiego, dekrety, względnie rubryki *Memoriale Rituum*, papieża

²⁾ CJC., Fontes, VIII, n. 6192, ad XVII.

³⁾ Instructio, n. 4.

Benedykta XIII, jeżeli nie ma asysty wyższej i odpowiedniej liczby kleryków⁴⁾).

Takie jest orzeczenie św. Kongregacji Obrzędów. Ponieważ zaś między ceremoniami W. Czwartku (przeniesienie Najśw. Sakramentu do ołtarza Wystawienia), a popołudniowym nabożeństwem (ceremonią) Wielkiego Piątku, istnieje ścisły związek — przeto we wszystkich kościołach lub kaplicach, w których w Wielki Czwartek miała miejsce procesja z Najśw. Sakramentem do ołtarza Wystawienia, muszą mieć również miejsce ceremonie W. Piątku. Nie ma jednak tego rodzaju związku między obrzędami liturgicznymi Wielkiego Czwartku, W. Piątku i Wigilii Paschalnej, dlatego Mszę św. wielkosobotnią możnaby opuścić.

Dawniej nie mieliśmy autorytatywnej odpowiedzi na pytanie czy można odprawiać ceremonie Wielkiej Soboty, jeżeli zaniechano ich w dwa poprzednie dni Wielkiego Tygodnia⁵⁾).

Obecnie św. Kongregacja Obrzędów postanawia: „Wigilia Paschalna może być odprawiana także w kościołach i kaplicach, choćby nawet nie odprawiano tam ceremonii Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku“. Jeżeli jest przynajmniej czterech ministrantów, można uzyskać zezwolenie ordynariusza.

4) Oprócz tego, by ułatwić możliwie wszystkim wiernym udział w obrzędach W. Tygodnia i przyjęcie Komuni św.: „Ordynariusz miejscowy może pozwolić na binację Mszy św. w Wielki Czwartek i Wielką Sobotę, a w Wielki Piątek na dwukrotne odprawienie ceremonii, tym kapłanom, którzy spełniają obowiązki duszpasterskie w dwóch czy więcej parafiach, byle nie chodziło tu o tę samą parafię“.

Władzy takiej nie ma ordynariusz miejscowy na podstawie c. 806, ponieważ nie chodzi tu o święta nakazane, kiedy wierni mają obowiązek wysłuchania Mszy św.

Pozwolenie na binację i dwukrotne odprawianie ceremonii liturgicznych w W. Piątek jest pozwoleniem realnym (*facultas realis*), a więc skorzystać z niego może jakikolwiek kapłan zarządzający dwoma lub więcej parafiami. Nie mógłby jednak tego uczynić, gdyby był drugi kapłan i wyraził zgodę na odprawienie Mszy św. lub ceremonii Wielkiego Piątku.

Kraków

Ks. Tadeusz Szwagrzyk

⁴⁾ CJC., *Fontes*, VIII, n. 6303, ad I.

⁵⁾ Por. Vermeersch - Creusen, *Epitome iuris canonici*, II, n. 95.

**WYJAŚNIENIA ŚW. KONGREGACJI OBRZĘDÓW W SPRAWIE
W. TYGODNIA**

W związku z napływającymi z całej Polski pytaniami, Przeor OO. Benedyktynów w Tyńcu zwrócił się do Św. Kongregacji Obrzędów z prośbą o wyjaśnienie wątpliwości powstałych przy wprowadzeniu w życie wznowionych obrzędów W. Tygodnia, „ad usum multorum sacerdotum, qui ab Archiabbatia exquirere solent consilia ad rem liturgicam spectantia“. Św. Kongregacja Obrzędów odpowiedziała reskryptem N. O. 101—956 z 23. VII. 1956, następująco:

A. QUOD ATTINET DOMINICAM II PASSIONIS SEU IN PALMIS:

I. An praescriptum Memorialis Rituum secundum quod summatim crucis processionalis alligandus est ramus benedictus, obliget in univrsali Ecclesia, an potius silentio Ordinis HSI sublatum sit?

Resp. Praescriptum Memorialis Rituum sublaturum est.

II. In Ordine HSI pro Feria VI in Passione et morte Domini adest praescriptum, ut pro cantu Evangelii Passionis ponantur „in plano presbyterii legilia nuda cum libris“, dum in rubricis Dominicae II Passionis nihil dicitur de libris praeparandis neque afferendis. Queritur:

Utrum Diaconi Evangelium Passionis in praedicta Dominica cantaturi debeant portare libros in manibus jam egredientes e sacristia, an libri praeparandi sint in legilibus sicut pro Feria VI in Passione et morte Domini praescribitur?

Resp. Libri ad cantum historiae Passionis possunt vel ad Diacono afferri, vel in legilibus praeparari.

B. QUOD ATTINET OFFICIUM DIVINUM IN TRIDUO SACRO:

III. An praescriptum Breviarii Romani de fragore et strepitu aliquantulo in fine Laudum faciendo sublaturum sit, quod quidem ex silentio Ordinis HSI nonnulli auctores opinantur?

Resp. Affirmative.

IV. An Feria V in Cena Domini et Feria VI in Passione et morte Domini in ecclesiis religiosorum separari possit Completorium ab actione liturgica principali, ut recitetur, sicut moris est, post cenulam serotinam tamquam preces vespertinae?

Resp. Affirmative.

**C. QUOD ATTINET ACTIONEM LITURGICAM FERIAE VI
IN PASSIONE ET MORTE DOMINI:**

V. An in ecclesiis, ubi actioni liturgicae interest ingens fidelium multitudo, pro adoratione exponi possint plures cruces,

eodem utique ritu atque crux principalis, i. e. in assistentia Acolythorum?

Resp. Affirmative.

VI. Rubrica nr. 29 pro Feria VI in Passione et morte Domini haec habet: „Tum discooperit pyxidem, e facta genuflexione, accipit sacram particulam manu dextra et, profunde inclinatus, et pectus percutiens, ter dicit, more solito; Domine, non sum dignus etc.“. Queritur: An praescriptum hoc intellegendum sit eo modo, quem rubricae Missalis, etiam in ordine HSI repetitae, insinuant, scilicet: Sacerdos parum inclinatus accipit sacram particulam manu dextra, aptat inter pollicem et indicem sinistrae manus, et tenens eam super corporale, dextra manu tribus vicibus percutiens pectus, ter dicit, more solito: Domine, non sum dignus etc.?

Resp. Rubrica intellegenda est iuxta Rubricam Missalis Romani*).

D) QUOD ATTINET VIGILIAM PASCHALEM:

VII. Secundum Ordinem HSI cereus paschalis non solum laudatur, sed vere a Sacerdote benedicitur. Queritur.

Utrum quotannis novus ex integro adhibendus sit cereus, an maneat in vigore Decretum nr. 3895 (ad 1), quo olim concessus est usus ejusdem cerei per multos annos.

Resp. Negative ad primum, Affirmative ad secundum.

VIII. Si affirmative ad secundum, nun admitti possit praxis quaedam incidenci crucem, litteras et numeros in parte recenter addita, grana vero incensi in parte inferiore eaque vetere infingendi?

Resp. Grana incensi inserenda sunt ad extremitates crucis in cereo paschali signatae.

IX. An Celebrans, qui durante Vigilia Paschali conferens Baptismum mutavit pluviale violaceum in album, possit retinere idem pluviale album in processione ad fontem, ne brevissimi temporis intervallo jam tertia vice debeat mutare pluviale ad renovandas promissiones Baptismi?

X. Neque in processione ad ignem benedicendum neque in processione ad fontem ab Acolythis candelabra cum cereis portantur, similiter ad evangelium missae „non portantur luminaria“. Quaeritur: Utrum Acolythis procedentes e sacristia ad mis-

*) Wcielając O. H. S. I. do mszału, Święta Kongregacja Obrzędów zmieniła tekst rubryki nr 29 następująco:

„Tum discooperit pyxidem, et facta genuflexione, accipit sacram particulam, et, tenens illam supra pyxidem, inclinatus et pectus percutiens, ter dicit, more solito“.

Resp. Affirmative.

sam solemnem Vigiliae Paschalis portare debeant candelabra cum cereis accensis, an habita ratione cerei paschalis, qui medium totius actionis occupat, durante tota Vigiliae Paschali, Acolythi sine candelabris debent assistere?

Resp. Nihil innovatum, servatur consuetudo.

E. QUOD ATTINET RECTAM INTERPRETATIONEM LITT. ENC.
„MUSICAE SACRAE DISCIPLINA“

XII. In Litteris Encyclicis MUSICAE SACRAE DISCIPLINA de usu canticorum popularium in lingua vernacula haec prostant: „...ubi saecularis vel immemorabilis consuetudo fert, ut in solemnem sacrificio eucharistico, post sacra verba liturgica latine cantata, nonnulla popularia vulgaris sermonis cantica inserantur, Locorum Ordinarii id fieri sinere poterunt, si pro locorum ac personarum adiunctis existime eam (consuetudinem) prudenter submoveri non posse“ (AAS 48 (1956) 16).

Alio in loco earum Litterarum leguntur verba haec“ (cantus religiosi lingua vulgari concepti) in sacris non sollempniter celebratis mirum in modum iuvare possunt, ut Christifideles... sacram actionem mente et voce comitantes suam pietatem cum sacerdotis precibus coniungant, dummodo cantus illi singulis Sacrificii partibus recte aptentur“ (ibidem pag. 20). Porro rubricae Ordinis HSI distinctionem inter missam solemnem et cantatam continent. Quaeritur ergo, an verba Litterarum Encyclicarum „missa sollempniter celebrata“ designent missam celebratam in assistentia diaconi et subdiaconi necnon conventualem, verba autem „missa non sollempniter celebrata“ designent omnes alias missas cantatas vel lectas?

Resp. Detur responsum iam simili dubio Archidioecesi Parisiensi prolatum.

Reskrypt podpisali:

C. Card. Cicognani
S. R. C. Praef

A. Carinci Archiep. Seleucien
S. R. C. a secretis

ODPOWIEDŹ DANA DIECEZJI PARYSKIEJ.
PARISIEN.

Em. mus ac Rev. mus Dominus Mauritius Cardinalis Feltin, Archiepiscopus Parisien, vota depromens Magistrorum qui in Instituto Gregoriano, Instituto Catholico Parisiensi adnexo, cantum moderant, sequentia dubia circa interpretationem quorundam lo-

corum Litterarum Encyclicarum ((Musicae sacrae disciplina“ Sacrae Rituum Congregationi humiliter subiecit, nempe:

1. An verba circa prohibitionem linguae vulgaris adhibita in dictis Litteris Encyclicis intelligenda sint de Missa solemniter dicta, idest de omnibus generibus Missarum quae a Celebrante, cum vel sine sacris Ministris cantantur;

2. Utrum verba circa permissionem linguae vulgaris adhibita in iisdem Litteris Encyclicis de quadam alia Missa intelligenda sint, quam de illa sola quae a Celebrante sine cantu legitur.

Et sacra eadem Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, respondendum censuit.

Ad I. Affirmative.

Ad II. Negative.

Atque ita rescripsit et declaravit, die 1 Junii 1956.

(ss.) C. Card. Cicognani, S. R. C. Praef.

(ss.) A. Carinci, Archiep. Seleucien

MOTU PROPRIO

indulty uzupełniające Konstytucję Apostolską „Christus Dominus“

PAPIEŻ PIUS XII

Celem ułatwienia wiernym częstszego przyjmowania Komunii św., jak również łatwiejszego wypełnienia obowiązku uczestniczenia we Mszy św., w dni świąteczne, na początku 1953 roku, ogłosiliśmy Konstytucję Apostolską *Christus Dominus*, mocą której złagodiliśmy przepisy postu eucharystycznego; zaś Ordynariuszom miejsca udzieliliśmy władzy zezwalania na odprawianie Mszy św., i przyjmowanie Komunii św., w godzinach popołudniowych, pod pewnymi warunkami.

Zas zaś zachowania postu przed Mszą lub Komunią św., która będzie odprawiana, czy przyjmowana w godzinach popołudniowych skróciliśmy do trzech godzin jeżeli chodzi o pokarmy stałe, a do jednej godziny co do napojów niealkoholowych.

Biskupi wzruszeni obfitymi owocami płynącymi z tego zezwolenia składali Nam liczne podziękowania, a wielu z nich zwracało się w nieustannych i ponawianych prośbach o nadanie im władzy do udzielania pozwolenia na odprawianie codziennej Mszy w godzinach popołudniowych. Prosili ponadto, abyśmy określili czas zachowywania postu przed Mszą św. i Komunią, która będzie odprawiana lub przyjmowana w godzinach przedpołudniowych.

My zaś, dążąc do znacznych zmian, których domaga się porządek prac i obowiązków publicznych oraz całego życia społecznego, czyniąc zadość nieustannym prośbom Biskupów postanawiamy i określamy:

1. Ordynariusze miejsca, wyjąwszy Wikariuszów Generalnych bez specjalnego mandatu, mogą pozwalać na codzienne odprawianie Mszy św., w godzinach popołudniowych, jeżeli tego wymaga dobro duchowe znacznej części wiernych (*notabilis partis*).

2. Czas postu eucharystycznego zachowywanego przez kapłanów przed Mszą św., i przez wiernych przed Komunią zarówno w godzinach przedpołudniowych jak i godzinach popołudniowych ogranicza się do trzech godzin co do pokarmów stałych i napojów alkoholowych, a do jednej godziny co do napojów niealkoholowych; woda nie łamie postu.

3. Post eucharystyczny przez czas wyżej podany winni zachować także ci, którzy odprawiają Mszę i przyjmują Komunię św., po północy (*media nocte*).

4. Chorzy, chociażby nie przebywali w łóżku, mogą przyjmować napoje niealkoholowe, prawdziwe i właściwe lekarstwa zarówno płynne czy stałe, przed odprawieniem Mszy św., czy przyjęciem Komunii bez ograniczenia czasu.

Zachęcamy kapłanów i wiernych, którzy to mogą uczynić, by zachowywali starą i czcigodną formę postu eucharystycznego przed Mszą lub Komunią św.

Wszyscy wreszcie, którzy będą korzystać z tych uprawnień, za otrzymane dobrodziejstwo, stosownie do swych możliwości, niech starają się wynagrodzić wzorowym życiem chrześcijańskim, szczególnie pokutą i czynkami miłości (*caritatis operibus*).

Wszystkie przepisy zawarte w niniejszym *Motu Proprio* obowiązują od dnia 25 marca, uroczystości Zwiastowania Najśw. Maryi Panny.

Znosi się wszystkie przeciwne zarządzenia, nawet specjalnie wydane.

Dano w Rzymie u św. Piotra, dnia 19 marca, w uroczystość św. Józefa Patrona Kościoła Powszechnego, roku 1957, a dziewiętnastego naszego Pontyfikatu.

Kraków

Tłum.: Ks. Tadeusz Szwagrzyk

U W A G I :

1. *Motu Proprio Sacram Communionem*, wydane dnia 19 marca 1957 roku przez Ojca św., Papieża Piusa XII, zawiera wiele ułatwień i pozwoleń, odnoszących się zachowania postu eucharystycznego zarówno dla kapłanów jak i wiernych.

Po zapoznaniu się z tym nowym dokumentem papieskim można stwierdzić, że jest on jasny i zrozumiały, nie zawiera prawie wcale jakichś szczególnych warunków: miejsca, czasu, odległości, trudności, stąd nie wymaga dodatkowych komentarzy i wyjaśnień.

Głównym celem nowych rozporządzeń o charakterze prawa powszechnego jest rozbudzenie pobożności eucharystycznej i spowodowanie częstej Komunii św., wiernych, ułatwienie im uczestniczenie we Mszy św., a co za tym idzie wzrost chwały Bożej i stopnia świętości. Dlatego też Ojciec św., udzielając Ordynariuszom miejscowym, wyjąwszy Wikariuszów Generalnych bez specjalnego mandatu, władzy pozwalania na odprawianie Mszy w godzinach popołudniowych w każdym dniu tygodnia, a więc także na codzienną Mszę św., popołudniową, stawia tylko jeden warunek do tego by mogli skorzystać z tej władzy, a mianowicie, jeżeli tego będzie wymagać dobro duchowe znaczonej części wiernych (*notabilis partis*). Nasuwa się jednak pytanie co oznacza tu „*notabilis pars*“, jak należy rozumieć tę znaczną część wiernych? — Nie mamy tu żadnego wyraźnego określenia ze strony Stolicy Apostolskiej i dlatego interpretacja „*notabilis pars*“ zależy od roztropności, sumienia i wolnej oceny Ordynariusza miejscowego.

Wydaje się, że nie należy tu być zbyt trwożliwym w udzielaniu zezwolenia na Mszę popołudniową, bo chodzi tu przecież o dobro dusz wiernych.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 806 § 2, mówi o przyczynach, które pozwalają Ordynariuszowi na udzielenie pozwolenia na binację Mszy św. Jedną z nich jest nam już znana: „*notabilis fidelium pars*“, która nie byłaby na Mszy, gdyby nie binacja.

Autorzy komentując ten warunek, ogólnie recz biorąc, są zgodni co do tego, że można przyjąć, iż wystarczy dwadzieścia osób, a może nawet mniej, by Biskup mógł pozwolić na binację¹⁾.

2. Jeszcze jaśniejsze i bardziej zrozumiałe są nowe przepisy odnośnie postu eucharystycznego: „Czas postu eucharystycznego zachowywanego przez kapłanów przed Mszą św., i przez wiernych przed Komunią zarówno w godzinach przedpołudniowych jak i popołudniowych ogranicza się do trzech godzin co do pokarmów stałych i napojów alkoholowych, a do jednej godziny co do napojów nie alkoholowych...“ Nie ma więc teraz znaczenia czas: przed południem, po południu, czy w nocy; nie ma wpływu odległość przebytej drogi do kościoła, specjalne, poważne trudności; późniejsza godzina; nie jest wymagane pozwolenie spowiednika w zakresie wewnętrznym sakramentalnym czy pozasakramentalnym na przyjęcie Komunii św., nie nadczo; nie ma podziału i różnic dla kapłanów i wiernych. Wszyscy podlegają jednemu prawu.

¹⁾ Por. M. Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, Taurini 1951, I, n. 197.

3. Niemniej jednak zachęca Ojciec św., zarówno kapłanów jak i wiernych by w miarę swych możliwości zachowywali starą i czciogodną formę postu eucharystycznego, a wszystkich korzystających z dobrodziejstw złagodzonej dyscypliny postu eucharystycznego do wzorowego życia chrześcijańskiego, praktykowania ducha umartwienia, ofiary i miłości chrześcijańskiej.

4. Wszyscy mogą nadal korzystać ze złagodzenia prawa, które wprowadziła Konstytucja Apostolska *Christus Dominus*, a mianowicie, że woda naturalna (*aqua naturalis*), nie łamie postu eucharystycznego. Owszem należy zauważyć że w omawianym *Motu Proprio* jest tylko mowa o wodzie: „woda nie łamie postu“, a więc *aqua* bez dodatku *naturalis*. Wynika stąd, że pod pojęciem wody należy rozumieć wodę w znaczeniu ogólnym, a więc nie tylko naturalną, ale także wodę mineralną, do której włącza się nie raz gaz, wodę zmieszaną w celach dezynfekcyjnych z środkami chemicznymi²⁾.

5. Wreszcie należy zwrócić jeszcze uwagę na prawdziwie ojcowską dobroć Ojca św., objawiającą się w specjalnej trosce okazanej chorym: „Chorzy, chociażby nie leżeli, mogą przyjmować napoje nie alkoholowe i prawdziwe i właściwe lekarstwa zarówno płynne jak i stałe, przed odprawianiem Mszy św., czy przyjęciem Komunii, bez ograniczenia w czasie“.

Jeżeli chodzi o lekarstwa to można jeszcze zaznaczyć, że nie ma tu znaczenia fakt z czego zostały one zrobione; dotyczy to także alkoholu, który ewentualnie byłby użyty do zrobienia lekarstwa, byle tylko było to prawdziwe lekarstwo albo przynajmniej powszechnie uważane za takie.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

„DOKUMENT MIEDZIANY“ Z GROTY III. W QUMRĀN

Znany ze swych badań nad tekstami rękopisów odkrytych w latach ubiegłych nad Morzem Martwym polski biblista przebywający obecnie w Jerozolimie, ks. J. T. Milik, w przedostatnim numerze kwartalnika *The Biblical Archaeologist*¹⁾ zabiera głos na temat tzw. dokumentu miedzianego, znalezionej w grocie III w Khirbet Qumrān.²⁾ Podaje on koleje tego ciekawego dokumentu od chwili odnalezienia go oraz wyniki badań nad jego

²⁾ Por. *Osservatore Romano* z dnia 23 marca 1957 r., Art. A. Card. Ottavianiego.

¹⁾ *The Biblical Archaeologist* 19 (1956) 60—64. Wydaje ASOR — The American Schools of Oriental Research).

²⁾ Artykuł nosi tytuł: „The Copper Document from Cave III, Qumrān“.

tekstem, które osobiście przeprowadził³⁾. Będzie rzeczą pożyteczną, jeśli poinformujemy pokrótce o tym także czytelników RBL.

W marcu 1952, po epokowych odkryciach słynnych rękopisów biblijnych, podjęto systematyczne poszukiwania w okolicach Khirbet Qumrân w ramach specjalnej ekspedycji zorganizowanej przez *Francuską Szkołę Biblijną i Archeologiczną, Amerykański Instytut dla Balań Orientalnych* w Jerozolimie oraz *Palestyńskie Muzeum Archeologiczne*. 20 marca tegoż roku odkryto w jednej z grot (nazwanej grotą III) w odległości 2 km na północ od Khirbet Qumrân dwie zwinięte blachy miedziane pokryte pismem hebrajskim. Fakt ten wywołał zrozumiałe zainteresowanie, tym bardziej, że owe teksty „metalowe“ były jedynymi wśród znalezisk z Qumrân (pozostałe dokumenty pisane są na skórze-pergaminie, papirusie, częściowo na przedmiotach ceramicznych), a równocześnie ze względu na daleko posunięte utlenienie stanowiły dość skomplikowany problem techniczny, utrudniający odczytanie tekstu zwiniętej blachy.

Po dłuższych badaniach nad sposobami wyprostowania blach i ostrożnym przeprowadzeniu szeregu fachowych prób i doświadczeń w tym kierunku, które jednak nie dały pożądanego rezultatu, zdecydowano się pociąć je na paski z zachowaniem koniecznej ostrożności, by tekst nie doznał najmniejszego uszczerbku.

Niełatwe to zadanie poruczono profesorowi H. Wright Baker'owi z *College of Technology* w Manchesterze. W sierpniu roku 1955 przewieziono w tym celu do Anglii pierwszy zwój, a w styczniu ub. r. drugi; tam też sporządzono kopie i fotografie przecinanych zwojów miedzianych. Wynik „operacji“ był pomyślny; nie uroniono ani jednej litery tekstu. — W pierwszym tygodniu kwietnia ub. r. „dokument miedziany“ wrócił do Jordanii i umieszczony został na stałe w *Muzeum Jordańskim* w Ammanie.

Organizatorzy ekspedycji, w ramach której znaleziono omawiany dokument (O. Roland de Vaux i prof. William Reed) poruczyli odczytanie i opublikowanie jego tekstu właśnie polskiemu uczonemu ks. J. T. Milikowi, który niezwłocznie zabrał się do dzieła.

Na całość dokumentu (24 cm × 240 cm) składają się trzy pasy jednakowej długości, pierwotnie złączone razem (dopiero później jeden pas się oddzielił od dwu pozostałych), z których każdy zawiera cztery kolumny tekstu o niejednakowej ilości linii (13—17). Na podstawie analizy pisma ks. J. T. Milik stwierdził, że datę powstania dokumentu można ustalić na połowę I-go wieku po Chr. Piszący usiłował widocznie nadać literom formę elegancką,

³⁾ Jest on m. in. członkiem międzynarodowego zespołu uczonych pracujących nad nowoodkrytymi rękopisami znad Morza Martwego.

choć nie zawsze mu się to z powodu twardości materiału udawało; tu i ówdzie jednak stosował formy i ligatury pisma kursywnego na przemian z literami normalnymi pisma i często mieszał graficznie niektóre litery pisma normalnego. Ponadto cechą dokumentu są częste pomyłki i błędy, przeważnie ortograficzne, a także szereg osobliwości gramatycznych i leksykalnych, co w sumie utrudnia znacznie zrozumienie części tekstu a ich tłumaczenie czyni poniekąd hipotetycznym.

Dokument zestawia ok. 60 rzekomych skarbów i opisuje — lecz bardzo ogólnikowo — miejsca ich ukrycia, rozrzucone po całej niemal Palestynie, głównie jednak w Judei, a zwłaszcza w Jerozolimie, w obrębie świątyni oraz cmentarza w dolinie Cedronu. Autor dokumentu suponuje, że skarby te zostały ukryte w cysternach, bagnach, grobach, kopcach granicznych itp. Często miejsca zdeponowania skarbu opisane są jedynie z pozorną ścisłością i trudne, a nawet wręcz niemożliwe jest ich zlokalizowanie. Niekiedy są one skojarzone z pomnikami, związanymi z dobrze znanymi w tradycjach Izraela postaciami, jak np. kopiec Achana, ukamienowanego w dolinie Achor (zob. Joz. 7, 10—26; por. 1 Kron 2, 7).

Schemat literacki czterech cytowanych przez ks. J. T. Milika opisów jest raczej stereotypowy: 1) umiejscowienie skarbu na terenie Palestyny; 2) szczegóły geograficzne i architektoniczne⁴⁾; 3) głębokość skarbu pod ziemią podana w łokciach; 4) wielkość skarbu i jego rodzaj (złoto, srebro, kadzidło...).

Ogólna ilość podanych w dokumencie skarbów przekracza 6 tysięcy talentów. Jeśli przyjmiemy, że waga talentu w epoce rzymskiej wynosiła 33—34 kg, wówczas wartość tych skarbów sięgałaby ponad 200 ton srebra i złota!

Stąd też zrozumiałe jest zdziwienie wyrażane (niestety przedwcześnie) w prasie zachodniej, że członkowie wspólnoty religijnej z Qumrân⁵⁾, którzy przecież — jak wiadomo z innych dokumentów — pretendowali do zachowywania „świętego ubóstwa“, oczekujący nowej epoki, byli jednak bajecznie zasobni...

Zdziwienie to byłoby uzasadnione, gdyby dokument był faktycznym sprawozdaniem aktualnego stanu rzeczy. Tak jednak nie jest; okazuje się bowiem, że dokument nie jest historycznym „ofi-

⁴⁾ „Szczegóły“ te nie zdołają jednak ułatwić zorientowania się w sytuacji. — Podaję dla przykładu jeden opis:

(11) „W cysternie, która znajduje się poniżej wału, na wschodnim zboczu, w miejscu zapadniętym poza skałą: 600 sztab srebra (II, 10—12)“. — Zob. art. cyt., s. 62.

⁵⁾ Toczą się jeszcze dyskusje na temat, czy chodzi o Esseńczyków, czy też raczej o sektę Sadokitów. Za tymi ostatnimi opowiada się zdecydowanie Ks. Prof. E. Dąbrowski (zob. jego pracę „Głosy i odkrycia biblijne“, Warszawa 1954, 18 nn).

cialnym“ rejestrem skarbów rzeczywiście zakopanych, znanych konkretnie wspólnocie z Qumrân, ale prywatnym zbiorem folklorystycznych tradycji. Cechy dokumentu samego, nie mówiąc już o ilości bajecznej ilości złota i srebra, każą zaliczyć go do szeregu relacji folklorystycznych, tak że należy go traktować jako skrót (kompodium) tradycji popularnych, kursujących wśród ludu Judei, spisanych przez jakiegoś pół-literata z grupy eremitów żyjących w grotach w pobliżu Khirbet Qumrân.

Znane są zresztą analogiczne, paralelne teksty współczesne omawianemu dokumentowi wzgl. późniejsze. Tak np. historyk żydowski Józef Flawiusz czyni dwukrotnie aluzje do skarbów grobowca Dawida, (zrabowanych przez króla hasmonejskiego Hyrkana I). Także w Egipcie od epoki arabskiej aż po nasze czasy krążyły rękopisy podające „wyczerpujące wykazy“ skarbów schowanych rzekomo w starożytnym „kraju Faraonów“. Niektóre z tych spisów opublikował w r. 1907 w Kairze Ahmed Bey Kamal. Na paralelne teksty z terenu Syrii zwrócił uwagę O. Jan Starcky (2 płyty marmurowe z zakończeniem księgi Ezechiela wraz z opisem skarbu w okolicach góry Karmelu)⁶⁾.

O ile historyczna wartość omawianego rejestru jest znikoma, to jednak jego znaczenie lingwistyczne jest doniosłe.

Mamy bowiem do czynienia z tekstem pochodzącym z I-go wieku po Chr., i to napisanym nie hebrajszczyzną biblijną, lecz w hebrajskim dialekcie potocznym. Dialekt ten aż do niedawna znany był jedynie z późniejszych żydowskich dzieł religijnych, z których najstarszym była Miszna. Pięć lat temu odkryto pierwszy nieliteracki tekst w języku Miszny z okresu drugiego powstania żydowskiego (132—135 po Chr.). Tekst więc „dokumentu miedzianego“ z Qumrân jest o przeszło pół wieku starszy niż najdawniejsze dotąd znane teksty tego dialektu.

Pieniężno

Ks. BERNARD WODECKI, S. V. D.

HOC ENIM ET CRATES FECIT PHILOSOPHUS...

W Brewiarzu rzymskim w trzecim nokturnie *pro Abbatibus* czyta się homilię św. Hieronima komentującą słowa wyjęte z 19 rozdziału ewangelii św. Mateusza: *Ecce nos relinquimus omnia*, gdzie św. Doktor zwraca uwagę, że *hoc enim et Crates facit philosophus*.

Następnie św. Grzegorz z Nazjanzu w swojej mowie na cześć brata Cezariusza, który będąc lekarzem przy dworze w Konstan-

⁶⁾ Por. i nasze podania ludowe o rzekomo ukrytych skarbach, zwłaszcza na terenie Tatr.

tynopolu pomimo honorów, godności i majątków, jakie otrzymywał od panujących, nie dał się uwieść miłością sławy i bogactw lecz stale pozostawał skromnym, cichym i wstrzemięźliwym, tak powiada: „Prostota Kratesa jest niczem, gdy się ją porówna z prostotą Cezariusza“.

W każdym bądź razie obydwa wspomnienia Doktorów Kościoła są hołdem dla naturalnych cnót filozofa, o jakich widocznie ówczesna tradycja zachowała pamięć.

Kim był Krates, kiedy żył, co wiemy szczególnie o jego wyrzeczeniu się dóbr doczesnych? — Oto pytania, na które chcę dać odpowiedź.

Z osób bardziej znanych w czasach starożytnych kilka nosiło imię Kratesa lub Kratetesa. Imię to miał pewien poeta, komik ateński, który słynął w V wieku przed Chrystusem; po nim znowu w II wieku przed Chr. słynny gramatyk z Pergamu, który podówczas był siedzibą głośnej szkoły gramatyków i posiadał bogatą bibliotekę, bo zawierającą aż 200 tysięcy zwojów.

Z filozofów zaś którzy nosili imię Kratesa, znamy tylko dwóch. Pierwszy należał do starożytnej akademii, był przyjacielem Polemena i mistrzem Agezylaosa, żył około roku 300 przed Chrystusem. Drugi, filozof ze szkoły cyników, uczeń Diogenesa z Synopy ma być właśnie tym, o którym wspominają św. Doktorzy. Żył mniej więcej w tym samym czasie, co i pierwszy. Ojciec jego nazywał się Askondiusz; filozof miał za żonę Hiparchię, która była gorliwą zwolenniczką i głosicielką filozoficznych zasad swego męża.

Krates urodził się w Tebach i już od młodych lat oddał się studiom filozoficznym. Anstytenes a po nim również Diogenes Laercjusz opowiadają, że Krates, aby pozbyć się trosk doczesnych, które przeszkadzały mu w studiach, sprzedał swoje dobra a pieniądze otrzymane rozdał wśród swoich współobywateli. Inni twierdzą, że Krates swoje bogactwa wrzucił do morza, jeszcze inni utrzymują, że filozof cały swój pieniądź złożył w depozycie u pewnego bankiera razem z umową, według której, jeżeli dzieci Kratesa zostaną również filozofami, pieniądze mają być rozdane ubogim, jeżeli zaś będą prostakami, idiotami lub wariatami, wtedy pieniądze muszą być podzielone pomiędzy jego nieszczęśliwymi dziećmi.

Zapytany kiedyś, do czego służy filozofia, Krates miał odpowiedzieć: „Aby nauczyć ludzi poprzestawać na samych jarzynach i aby umieć żyć bez troski i smutku“.

Kiedy zaś Aleksander Wielki podczas rozmowy ze słynnym filozofem zaofiarował się odbudować Teby, ojczyznę filozofa, „Po co to — odpowiedział Krates — przyszedłby inny Aleksander i zrujnowałby miasto na nowo. Pogarda dla sławy i miłość ubó-

stwa zastępują mi miłość ojczyzny; zresztą tych dóbr nikt nie potrafi mi wyrwać“:

Zewnętrzny wygląd Kratesa był brzydki, w dodatku zniekształcał go wielki garb. Czystości nie uznawał, chodził stale brudny. Zimową porą nosił ubranie lekkie a latem ciepłe. Najczęściej jednak wkładał na siebie płaszcz zeszyty z niewyprawionych kozich skór, który filozofa z natury już brzydkiego jeszcze bardziej szpecił i czynił podobnym do prawdziwego potwora. Pomimo to jednak Krates był lubiany przez Ateńczyków dla swoich cnót obywatelskich i dla swej wielkiej łagodności; nawet bicie filozof znosił cierpliwie. Nie przeszkodziło to wszystko również, by Hiparchia, kobieta bardzo wykształcona, poślubiła go i obdarzyła dwoma córkami, które Krates oddał za żony dwom swoim uczniom.

Ks. A. PETRANI

Kłopoty dyrygenta w Jubileuszowym Roku Maryjnym

Kłopoty powiedzieć: urządzić koncert pieśni maryjnych. Ale repertuar?! Skąd go wziąć? W tym trudność. Bo że koncert taki każdy dyrygent chóru kościelnego dać powinien, to nie ulega wątpliwości. Po budką do tego jest nie tylko Polski Rok Maryjny, ale przede wszystkim ważna encyklika papieża Piusa XII o muzyce kościelnej: „*Musicae sacrae disciplina*“.

Od 50-ciu lat, kiedy Pius X przez „Motu Proprio“ zapowiedział wielką w dziejach Kościoła reformę muzyki kościelnej, skazując na wycięcie chwasty, które, zdawało się zyskały sobie w kościele domicilium, żadna z następnych encyklik papieskich nie zrobiła takiego wrażenia w świecie muzycznym, jak ta z Bożego Narodzenia 1955 roku. Nigdy bowiem Najwyższy Zwierzchnik Kościoła nie zwrócił się do muzyków kościelnych w tak wielkich słowach, podnosząc rolę kompozytorów, dyrygentów, chórzystów, instrumentalistów aż tak wysoko, żeby zadanie ich i obowiązek godnie wykonany można było nazwać „prawdziwym i istotnym apostołstwem“, zapewniającym „od Chrystusa Pana nagrodę i chwałę apostołów“.

Słowa poszły w świat. Trafiły i do nas. Pewnego dnia rozebrzmiały one w naszej sali muzyki. Wieloletni chórzyci, co z poświęceniem i wyrzeczeniem się niejednej godziwej rozrywki nieustrudzenie uczęszczali na próby chóru, słysząc je, ani spostrzegli się, jak ręka sięgnęła po chusteczkę, by ukryć łzy wzruszenia. Daje się potem słyszeć, że ów dzień, który objawił im słowa tak zachwycające a jednocześnie tak nieoczekiwane, był dniem najpiękniejszej lekcji śpiewu. Samorzutnie prosili, by od tego dnia nie rozpoczynano żadnej próby bez odmówienia Modlitwy Pańskiej i Ave. Ćwiczenie repertuaru chórowego nabrało jakimś

gość namaszczenia, stało się czymś uroczystym. Czuliśmy, że na naszych próbach zapanowała odąd atmosfera niezwykle podniosła. Zrodziła się w zespole świadomość, że słowa papieskie przekazują nam przedziwną władzę otwierania pieśnią serc ludzkich, w których mieliśmy obudzić tęsknotę za Najwyższym Pięknem.

To słowo „apostolstwo“ nie dawało spokoju. Coraz częściej chórzyci uprzytamniali sobie tę myśl, że muzykom zostało powierzone w hierarchii funkcji kościelnych zadanie rzeczywiście doniosłe. Papież nazywał nas „pomocnikami Chrystusa Pana w apostołstwie“.

Ze wzrostem poczucia wielkiej misji, jaką mamy do spełnienia, przychodziło teraz do głosu to, co jest istotne w apostołstwie: owa święta niecierpliwłość, by, zrozumiałwszy troskę papieża, poświęcić swe siły przemianie rzeczywistości, wedle nakazów żarliwości apostołskiej.

Myśleliśmy tak: zwrócenie się tak serdeczne do wykonawców muzyki kościelnej — obowiązuje! Muszą być wypełnione postulaty, które papieżowi leżą na sercu. Czy wobec tego dyrygent, który w Polskim Roku Maryjnym nie urządzi koncertu pieśni maryjnej, będzie mógł sobie powiedzieć, że zrobił co do niego należało, że zrozumiał ducha encykliki? Odpowiedź była jasna. Ale repertuar? Właśnie! Żyliśmy jeszcze wspomnieniem wielkich przeżyć estetycznych i religijnych, których byliśmy świadkami, dając koncerty pod tytułem: „Wędrowka pieśni przez misteria roku liturgicznego!“ Pisali nam później słuchacze: „Dla czegośmy wcześniej nie przeżyli takich wzruszeń wewnętrznych, jak w dzień naszego koncertu? Kolej naszego życia potoczyłby się całkiem inaczej“.

„Wędrowka pieśni przez misteria roku liturgicznego“ odtwarzała w treści i nastroju największy dramat dziejów ludzkich: tajemnicę życia i śmierci J. Chrystusa. Czy koncert w Polskim Roku Maryjnym będzie zdolny wydobyc równie głębokie akcenty estetyczne i religijne? A jednak, koncert musi być urządzony i to kilkakrotnie, w różnych kościołach. Co tu począć? Do sprawy tak wielkiej dla nas wagi należało: po pierwsze — nabrać zaufania do imprezy tego rodzaju: że mianowicie, samo wykonanie wybitnych pieśni i kantat maryjnych może dać silne przeżycie religijne. Po drugie: znaleźć odpowiedni do tego repertuar. I... mieliśmy szczęście.

O pierwszym przekonał mnie sprowadzony przez Bohdana Wodiczkę chór i orkiestra Radia Berlińskiego ze mszą J. Seb. Bacha i Mesjaszem Haendla. Szczęśliwym trafem zdarzyło się, że i mój zespół mógł niedługo potem wysłuchać transmisji z Filharmonii Narodowej, gdzie znów tenże sam nieoceniony Wodiczko olśnił wszystkich kapitalnym wykonaniem „Magnificat“ J. Seb. Bacha.

Powoli zaczynały się teraz kształtować program koncertu. A więc przede wszystkim, zapomnianego przez naszych dyrygentów wspaniałego mistrza z końca XVII wieku, Stan. Sylwestra Szarzyńskiego: Concerto „Pariendo non gravaris“ w układzie chórowym: „Dziś narodziło nam się Dziecię“ (chór z Mesjasza Haendla); natchnione Szeli-

gowskiego „Angeli słodko śpiewali” (tekst z XV w. o Wniebowzięciu N. M. P.), Kantata I. O. Mańskiego „Ze świtaniem rannej zorzy”, oraz triumfalny chór wstępny z Magnificat J. Seb. Bacha, jako finał.

Trzeba przyznać, koncert był trudny, może nawet bardzo trudny i dość wyczerpujący, dał jednak w rezultacie taką sumę przeżyć estetycznych i religijnych, że słuchacze nie zapomną go może przez wiele, wiele lat. Dobre chóry seminaryjne i zakonne mogły by ten program z pewnymi może zmianami powtórzyć. A chóry średnie i słabsze, czy nie byłyby również w stanie urządzić koncert w ramach swoich możliwości? Ależ tak! Trzeba tylko sprawę rozważyć od strony praktycznej.

Podawać tu jakieś gotowe schematy repertuarowe, czy programy byłoby rzeczą naiwną i miałyoby się z celem. Muszą być wzięte pod uwagę tak warunki lokalne, jak i skład chóru, obecność solistów, instrumentalistów itd., czyli że rozstrzygającym będzie to, co na miejscu zdecydują dyrygent-organista wspólnie z rektorem kościoła, który zresztą nie tylko jak najżyczliwiej odniesie się do tej apostolskiej imprezy, ale sam zrobi wszystko, by ona doszła do skutku.

Biorąc pod uwagę stronę praktyczną urzędzenia koncertu pieśni maryjnej, liczyć się trzeba z tym, czy zaktualizowanie omawianych projektów przez chóry małomiasteczkowe i wiejskie nie natrafi na trudności nie do przewyciężenia. Przede wszystkim, jeśli poprzednio wyłożone myśli miałyby przestraszyć lub zniechęcić kierowników chórów do podjęcia tego rodzaju imprez, to gwoli uspokojenia, należy wyjaśnić, że poziom słuchaczy środków artystycznych, jak przy elemencie miejskim. Doświadczenie uczy, że dużo lepszy efekt osiągnie się przez ciekawe wykonanie pieśni dwugłosowej, a nawet unisonowej, śpiewanej przez chór zbiorowy z rzetelnym towarzyszeniem organowym (tak rzadko się go teraz słyszy, bo organiści lubią improwizować) niż bezduszne wykonanie 4-głosowego utworu, polifonicznego bez wyrazu. Chórom takim mogą oddać usługę pieśni maryjne 2- i 4-głosowe ks. Chlondowskiego, ks. Krawczyka i inne. Księgarnia Wyd. św. Jacka w Katowicach przygotowuje: „15 nowych pieśni maryjnych” (w różnych układach).

Dla chórów średnich można by polecić poza Wydawnictwami Barwickiego, Maklakiewicza: „Wypłynęła”, „Kwiecie cudny” i inne Gruberskiego: „Pokłon Przczystej Dziewicy” (opuścić fugato „Grom, błyskawica”, gdyż robi wrażenie groteski. W szczególny sposób jednak trzeba wyróżnić tu wspaniałe kompozycje Stan. Sylw. Szarzyńskiego wydane przez P. W. M. Wystarczy przypomnieć, że z okazji Festiwalu Muzyki w Salzburgu (w okresie międzywojennym), Niemcy porównywali go z samym J. Seb. Bachem, podkreślając, że przewyższa go słowiańską melodyjnością.

W związku z tym uprzytomnić sobie trzeba cały szereg drobnych szczegółów, ale bardzo istotnych, od których zależy osiągnięcie właściwego celu koncertu. I tak: 1) To nie ma być opis chóru, bo chór w czasie tego koncertu ma zadanie znacznie większe, jak popisywanie

się. 2) Koncert składa się z dwóch części z kilkuminutową przerwą. Każda część z osobna stanowi odrębną i zwartą całość, o wyraźnie zarysowanej linii architektonicznej. 3) Środkiem do osiągnięcia tego celu jest słowo wiążące: oszczędne i nastrojowe. Czyta się je z ambony, a nie improwizuje. 4) W wykonaniu utworów należy opuszczać repetycje, tam gdzie są niekonieczne, celem uniknięcia znużenia u słuchacza. Przy bardzo krótkich pieśniach można i należy śpiewać 2-gą zwrotkę. 5) Wszelkie rozproszenie przekreśla cel koncertu. Dlatego należy zrobić wszystko, aby ono nie miało miejsca w czasie koncertu z jakiegokolwiek bądź strony. Np. trzeba unikać przejawiania przez solistów partii dramatycznych. Przerw między słowem wiążącym a śpiewem, czy muzyką nie powinno być wcale. 6) Treść słowa wiążącego jak również nastrój wykonywanych utworów winny, w miarę trwania koncertu wzmacniać się, ogarniając coraz silniej swoim działaniem duszę słuchacza. 7) Jedyny oddech dopuszczalny i korzystny, to odśpiewanie kilku zwrotek przez wszystkich zebranych jakiej odpowiedniej, ogólnie znanej, pieśni religijnej. Wyjdzie to jeszcze lepiej, jeśli chór podejmie repetycję refrenu na głosy, lub naodwrot lud sam śpiewa refren pieśni, którą przedtem chór podał w pięknej, charakterystycznej szacie harmoniczej. 8) Jeżeli tekst pieśni jest w języku łacińskim, należy go podać w brzmieniu polskim bezpośrednio przed wykonaniem utworu. 9) W doborze utworów muzycznych na pierwszym miejscu należy stawiać takie, które mogą przemówić przez swą wewnętrzną dynamikę emocjonalną. Gdzie jej brak, tam sam dyrygent musi utworzyć uczynić interesującym przez: skonstrastowanie dynamiczne poszczególnych części lub okresów (piana i forte), zmiany tempa, synkopy, wzmacnianie wzbierające miarowo aż do wybrzmienia w triumfalnym fortissimo ostatniego członu. Frazom tematycznym, a nawet samym imitacjom wstępnym należy dać logiczną, ale stale utrzymaną formę, która pozwoli słuchaczowi odróżnić je od razu od elementów czysto harmoniczych. Nie ilość więc, lecz jakość utworów odgrywa tu rolę decydującą. Nieraz nawet tylko na fragmencie dłuższego utworu wypadnie poprzestać.

Te wszystkie szczegóły, wspomniane dość pobieżnie, mają zwrócić uwagę dyrygenta i wykonawców na konieczność użycia chwytów pokrewnych sztuce reżyserskiej i dekoratorskiej, by dotrzeć do ukrytych i zazdrośnie strzeżonych drzwi ludzkiego serca, prowadzących w głąb. Otwierają się one pod tchnieniem czarownej pieśni, budząc najserdeczniejsze tęsknoty serca ludzkiego za Dobrem, Prawdą i Pięknem.

Nie każda jednak dusza równie łatwo reaguje na bodźce muzyczne. Jak w organie Cortiego mogą istnieć struny zanikłe (zamarłe) wskutek nieużywania ich, tak też są uśpione struny i w duszach człowieczych. Łatami całymi niedopuszczane do głosu, odrętwiały i trzeba dopiero wstrząsu, żeby odpowiedziały rezonansem i obudziły się do życia łaski. Zadanie chóru i muzyki religijnej, jak stąd widać, nie jest łatwe i proste. Idzie tu przecież o wywołanie najgłębszych reakcji psychicznych

przez zadziałanie bodźców zewnętrznych w formie możliwie jak najbardziej doskonałej.

Koncert powinien zakończyć się krótkim błogosławieństwem ze śpiewem, możliwie krótkim, żeby nie zatrzeć wrażenia z koncertu.

Ks. I. O. MAŃSKI, Sal. D. B.

Wyjaśnienie w sprawie „Mszału“ Benedyktyńskiego

W pewnej części nakładu wydanego ostatnio w Belgii 3-go wydania „Mszału rzymskiego“ O. Lefebvre, w opracowaniu Benedyktynów z Tyńca, wydrukowano teksty nowej liturgii Wielkiego Tygodnia w przekładzie dokonany przez grupę świeckich tłumaczy w Belgii, bez korekty w kraju. Dlatego opactwo w Tyńcu nie odpowiada za usterki językowe i rzeczowe w tych tekstach. W dalszej części nakładu błędy te usunięto.

OGŁOSZENIE

Ceremoniał obrzędów Wielkiego Tygodnia

w języku polskim, zawierający teksty komentarza oraz szczegółowe objaśnienia dla Celebransa, ministrantów organisty i zakrystiana — wysyłają za zaliczeniem pocztowym.

OO. BENEDYKTYNI
Tyniec — Opactwo, p. Skawina

N O W E K S I A Ź K I

Ks. JÓZEF DAJCZAK, *Katechetyka*, Warszawa, Pax 1956.
stron 412.

Autor podzielił swą pracę na pięć części: w pierwszej omawia dydaktykę ogólną i metodologię katechetyczną z celami, teorią procesu nauczania, metodami, formami nauczania, wraz z pomocami naukowymi, ocenami wiedzy uczniów, domową pracą ucznia i układem w dniu szkolnym. Przy metodach nauczania podał analizę Daltońskiego planu laboratoryjnego, szkoły pracy, oraz większej lub mniejszej przydatności tych metod w katechezie. Część druga daje plan nauczania i przedmioty katechetyczne wraz z chrystocentryzmem w nauczaniu katechetycznym, teologią kerygmatyczną i mesologizmem w nauczaniu katechetycznym. Przy etyce mielibyśmy pewne życzenia, by część ogólna kończyła się analizą charakteru katolickiego, w części zaś drugiej byłoby lepiej skoncentrować materiał koło cnót, skoro Autor zaczął od cnót teologicznych, a wtedy cnota religijności miałaby podtytuł w zakresie I, II i III przykazania Bożego. Piąte, siódme i dziewiąte przykazanie łatwo zgrupować koło cnoty sprawiedliwości, a wtedy cnoty pochodne sprawiedliwości byłyby omówione przy czwartym i ósmym przykazaniu. Po cnotach teologicznych, ponieważ cnoty w ogóle były omówione w części ogólnej, łatwo jest nawiązać do cnót zgrupowanych koło wstrzemięźliwości i przedstawić cnotę czystości w zakresie szóstego i dziewiątego przykazania. Przykazania kościelne można śmiało zmieścić przy cnocie religijności. Autor ostrzega przed dokładniejszym precyzowaniem obowiązków moralnych, co grozi pozostawieniem wychowanka w ogólnikach i teorii, a wiadomo każdemu, który się zetknął z życiem, że ludzie nawet dojrzały chętnie słuchają i entuzjazmują się umiejętnie przedstawionymi ogólnymi prawdami moralnymi, np. miłością bliźniego czy czystością, ale cofają się szybko, gdy usłyszą konkretne wymagania moralne, choćby najlepiej umotywowane. Nawet wśród studentów teologii można łatwo dostrzec zjawisko, że przy dobrej znajomości teorii fałszywie rozwiązują nawet nie tak trudne wypadki sumienia. Dlatego na Zachodzie coraz częstsze są postulaty tzw. etyki sytuacyjnej dla świeckich, oczywiście, rozumianej w katolickim znaczeniu.

Część trzecia daje dzieje katechezy chrześcijańskiej na stu blisko

stronach, może jak na podręcznik za obszernie i z przeładowaniem niepotrzebnego elementu historycznego.

Część czwarta zawiera analizę osobowości katechetycznej wraz z jej licznymi cechami pedagogicznymi i dydaktycznymi. Wreszcie część piąta omawia duszpasterstwo katechetyczne wraz z przygotowaniem do pierwszej spowiedzi i Komunii św.

Podana bardzo obszerna literatura, tak polska jak i zagraniczna, pozwoli katechecie uzupełnić swoje wiadomości i osobiste doświadczenie wiedzą i doświadczeniem innych. Autor uwzględnił najnowsze publikacje z tego zakresu, zwłaszcza katechetykę Jungmanna wydaną po niemiecku i po francusku, jak i publikacje katechetyczne jeszcze przedwojenne znanego autora belgijskiego Hovre'a.

Za cechy współczesnej katechezy obrał Autor cechy: psychologizmu, personalizmu, socjologizmu i supernaturalizmu. Z tymi cechami wiąże się postulat obecnie powszechnie wysuwany: chrystocentryzmu.

Z przedstawionej pobieżnie treści podręcznika łatwo wywnioskować, że Autor nie pominął żadnego postulatu najnowszych publikacji katechetycznych. Może należało jeszcze głębiej i szerzej omówić zagadnienia dotyczące nauczania biblistyki i liturgiki, któremu się obecnie tyle rózważeń poświęca za granicą. Czytelnik znajdzie także pogranicze dydaktyki i psychologii dla przedmiotów świeckich zestawione z wymaganiami specyficznymi katechezy chrześcijańskiej. Inna rzecz, czy przeciętny katecheta jak i student łatwo zorientuje się w olbrzymim materiale, jaki Autor zebrał, czy jest dostatecznie przygotowany do oceny poruszanych nieraz trudnych zagadnień psychologicznych i dydaktycznych. Stąd omawiany podręcznik musi być nazwany niełatwym do przestudiowania i praktycznego korzystania z niego. Utrudnia też to zrozumienie nadużywanie wyrazów obcych, choć nieraz są dla nich równoznaczne terminy polskie.

Przypuszczamy, że wytrawni katecheci zabiorą głos przy omawianiu podręcznika ks. Dajczaka i zestawią własne doświadczenia z podanym materiałem. Cokolwiek jednak krytyka wytknie, jest rzeczą niewątpliwą, że omawiany podręcznik wypełnił lukę w polskiej literaturze: podręcznika stojącego na poziomie naukowym, orientującego we wszystkich w literaturze katechetycznej światowej zagadnieniach i zestawiającego katechetykę chrześcijańską z postulatami nowoczesnej dydaktyki i psychologii.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW WICHER

ROMUALD KOSTECKI O. P., *Świętość Chrystusa Głowy Ciała Mistycznego*, studium spekulatywno-dogmatyczne, Poznań (Pallottinum) 1952, in 8^o, stron 278.

We wstępnym rozdziale I (s. 11—18) autor podaje określenie świętości i wymienia różne rodzaje świętości.

Część I (s. 19—87) traktuje o świętości substancjalnej Chrystusa. Autor, przyjmując tezę o świętości substancjalnej Chrystusa, przytacza na jej poparcie szereg cytatów z Pisma św., wskazujących, zdaniem autora, na tę szczególną świętość Chrystusa.

Stara się Autor również wykazać, że świętość substancjalną Chrystusa znał i doceniał św. Tomasz z Akwinu i poruszał to zagadnienie na wielu miejscach w swoich dziełach.

Wreszcie z przytoczonych cytatów z dzieł Ojców Kościoła wyciąga autor wnioski, że Ojcowie uczą, iż przez zjednoczenie osobowe Chrystus został uświęcony w swej naturze ludzkiej.

Część II (s. 88—195) rozważa świętość przypadłościową Chrystusa, sprawioną przez łaskę uświęcającą. Po omówieniu znaczenia łaski uświęcającej w uświęceniu przypadłościowym Chrystusa rozważa autor rolę towarzyszących łasce uświęcającej cnót wlaných, darów Ducha Świętego i łask darmo danych, które autor nazywa charyzmatami.

Część III (s. 196—264) zawiera omówienie konsekwencji świętości Chrystusa. Dzieli je autor na negatywne i pozytywne. Do negatywnych zalicza bezgrzeszność i wolność od zarzewia do grzechu, do pozytywnych zaś możliwość zasługi, przywilej Głowy Ciała Mistycznego wraz z godnością kapiańską i królewską oraz cześć należna Chrystusowi.

Metodę stosowaną przez Autora można określić jako spekulatywno-scholastyczną. Autor stara się mianowicie uzasadnić przyjęte tezy argumentami z Pisma św. i Tradycji oraz stara się je uprzystępnąć przy pomocy filozofii.

Język dzieła wydaje się być poprawny i łatwy, nawet nieco popu-parny, choć nieraz może zbyt dosłownie tłumaczyć autor wyrażenia łacińskie.

Autor, jako zwolennik szkoły tomistycznej, stara się podkreślić i zanalizować naukę św. Tomasza.

Dla dokładniejszego zapoznania się z metodą Autora będzie może celowym zilustrowanie jej przez szczegółową charakterystykę. Na szczególną uwagę zasługuje w tym celu część I o świętości substancjalnej Chrystusa, poprzedzona wstępnym rozdziałem, omawiającym określenie i rodzaje świętości.

Otóż określając różne rodzaje świętości autor nie podaje definicji świętości w ogóle, lecz ogranicza się do podania określeń świętości Bożej i świętości stworzeń. W określeniu świętości Bożej wylicza tylko dwa elementy tego pojęcia tj. czystość Boga i wzniesienie się istoty Bożej ponad wszelkie stworzenia. Nie wymienia natomiast autor innych elementów pojęcia świętości Bożej, jakie znajdują się np. w nauce św. Tomasza, jak dobroć Boża, trwałość i niezmienność tej dobroci, oddzielenie się Boga od innych istot, zwierzchnictwo Boże nad innymi.

Określając świętość istot nierozumnych powiada autor, powołując się na tekst z „Cursus Theologicus“ Jana od św. Tomasza, że warunkiem świętości rzeczy jest oddalenie rzeczy przeznaczony na służbę Bogu

od rzeczy zwyczajnych, czyli oczyszczenie, oraz utrwalenie się w łączności z Bogiem¹⁾. Należy jednak zaznaczyć, że w przytoczonym przez autora tekście Jan od św. Tomasza mówi, że czystość i umocnienie jest konieczne do tego, by **umysł** się z Bogiem zjednoczył, a nie rzecz (podkreślenie moje — K. H.). Mówiąc o świętości stworzeń rozumnych stwierdza autor tylko ogólnikowo, że świętość ta polega na oczyszczeniu ze zmyły grzechowej przez udzielenie łaski uświęcającej wraz z cnotami wlanymi od Boga, oraz że warunkiem tego uświęcenia ze strony ludzi jest zachowywanie praw Bożych, a skutkiem oczyszczenie od grzechów i umocnienie w dobrym.

Może najwięcej zastrzeżeń nasuwa się czytelnikowi odnośnie II części pracy o świętości substancjalnej Chrystusa, a zwłaszcza jeśli chodzi o interpretację przez autora nauki św. Tomasza.

Mianowicie mówiąc o świętości substancjalnej Chrystusa wskazuje autor na źródło tego uświęcenia, jakim jest łaska zjednoczenia osobowego. Mówi także o sposobie w jaki łaska zjednoczenia osobowego uświęciła człowieczeństwo Chrystusowe, a mianowicie że uświęciła je w sposób wewnętrzny, formalny, bezpośredni, rzeczywisty. Nie wyjaśnia natomiast autor na czym polega właściwie świętość substancjalna Chrystusa i dlaczego nazwana została świętością substancjalną.

Jeśli chodzi o interpretację przez Autora nauki św. Tomasza, to trudno się z nim zgodzić, w oparciu o tekst z 3 q. 7 a. 1, na twierdzenie, że św. Tomasz przypuszcza w Chrystusie uświęcenie wewnętrzne przez zjednoczenie osobowe, gdyż podaje różne racje, by wskazać na konieczność łaski uświęcającej w Chrystusie, pomijając, zdaniem Autora, najważniejszą, tj. konieczność uświęcenia formalnego, które jest, jak pisze Autor, pierwszym skutkiem łaski uświęcającej, gdyż to uświęcenie sprawiło już zjednoczenie osobowe. W naturalnym bowiem sposobie argumentacji podajemy raczej ważniejsze racje, pomijając mniej ważne, a nie na odwrót. Gdyby więc św. Tomasz nie wymienił konieczności uświęcenia formalnego Chrystusa, jako najważniejszej racji konieczności w nim łaski uświęcającej, dlatego, że zdawał sobie sprawę, iż uświęcenie formalne spowodowała już łaska zjednoczenia osobowego, to na pewno wspomniałby o tym fakcie, z racji jego doniosłości. Tekst z 3 q. 22 a. 2 ad 3²⁾, w którym wg autora św. Tomasz mówi wyraźnie

¹⁾ „Munditia enim necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur”, *Cursus Theologicus*, Edit. Vives, t. 7, q. 81, disp. 19, a. 8, n. 5 (cytuję wg Kosteckiego).

²⁾ „Sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit, quin ipsamet humana natura cum in passione oblata est Deo sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita; acquisivit enim, actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eandem absolute”.

³⁾ „Licet enim omnes qui sanctificantur, Deus sanctificet, Christum tamen specialiter sanctificavit; nam alios sanctificat ut sint filii adoptivi, Christum autem sanctificavit ut esset Filius Dei per naturam, unitus in persona Verbo Dei”, *Comm. in Joan.*, c. 10, lect. 6; n. 4.

o szczególnym uświęceniu Chrystusa przez zjednoczenie osobowe, nie pochodzi najprawdopodobniej od św. Tomasza, lecz został interpolowany. Krytyczne bowiem Leonińskie wydanie Sumy umieszcza ten tekst w przypisku z uwagą, że tekstu tego brak w wielu kodeksach, a niektóre z nich nawet dodają uwagę, że tekstu tego nie ma w oryginale, lecz został dodany.⁴⁾ Zresztą tekst ten nie mówi wyraźnie i jednoznacznie o świętości substancjalnej Chrystusa. Może on mianowicie oznaczać, że łaska uświęcająca wraz z łaską zjednoczenia osobowego powoduje właściwe uświęcenie człowieczeństwa Chrystusowego, w przeciwieństwie do niewłaściwego poświęcenia, dokonanego przez ofiarowanie się Bogu na krzyżu.

Świętość substancjalna człowieczeństwa Chrystusowego nie wynika również z dalszych tekstów św. Tomasza, na które się autor powołuje. Tekst bowiem z Komentarza na ewangelię św. Jana⁵⁾ nie mówi o uświęceniu substancjalnym, gdyż mówi o uświęceniu jako celu synostwa adoptowanego u innych ludzi poza Chrystusem i o uświęceniu jako celu synostwa naturalnego u Chrystusa, a nie o uświęceniu jako o skutku wynikającym z synostwa. Poza to tekst ten nie odnosi się do człowieczeństwa Chrystusowego, lecz mówi o Chrystusie, tzn. o osobie Chrystusa.

Tekst cytowany przez autora z Komentarza na list św. Pawła⁴⁾ mówi, że Chrystus został przez Boga namaszczony duchowo, zasadniczo i istotnie (*principaliter et primo*), my zaś i inni to namaszczenie duchowe otrzymaliśmy od Chrystusa, dlatego inni są nazwani świętymi, on zaś — świętym nad świętymi i korzeniem wszelkiej świętości. Otóż jeśli wyraz „namaszczenie“ w tym tekście oznacza uświęcenie, to nic nie wskazuje na to, że oznacza uświęcenie substancjalne; przeciwnie, wyrażenie „*agitur de spirituali unctione, quia Christus est repletus Spiritu Sancto*“ wskazuje na uświęcenie przez łaskę uświęcającą.

Z tekstu znajdującego się w „*Compendium Theologiae*“⁵⁾, w którym św. Tomasz stwierdza, że łączność w jedność osoby czyni Chrystusa najmiłszym Bogu, wnioskuje autor, że ponieważ upodobanie Boże w stworzeniach idzie w parze z ich uświęceniem, z tego wynika, że zjed-

⁴⁾ *In verbis istis agitur de spirituali unctione, quia Christus est repletus Spiritu Sancto... Sed quae comparatio est inter Christum unctum et christianos unctos? Ista scilicet quia ipse habeat eam principaliter et primo, nos autem et alii ab ipso effusam. Unde alii dicuntur sancti, ipse vero sanctus sanctorum. Ipse enim est radix omnis sanctitatis“*, *Comm. in Epist. ad Hebr.*, c. 1, lect. 4.

⁵⁾ *Alia vero est coniunctio hominis ad Deum, non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis. Et haec est propria Jesu Christi, et gratissimum Deo facit ita quod de ipso singulariter dicatur: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui“*, cap. 214.

⁶⁾ „*Christus numquam peccaverit, nec peccare potuisset etiam si gratiam habitualement non habuisset, ex unione ad Verbum“*, 3 d. 13 q. 1, 15.

noczenie osobowe uświęca Chrystusa w najwyższym stopniu. Wniosek ten jednak, choć poprawny, niekoniecznie musi oznaczać uświęcenie substancjalne Chrystusa. Może on znaczyć tylko tyle, że spośród wszystkich, których Bóg uświęca przez łaskę uświęcającą, Chrystusa uświęcił przez nią w stopniu najwyższym.

Tak więc, wobec powyższej analizy, żaden z przytoczonych przez autora tekstów nie daje dostatecznej podstawy do twierdzenia, że św. Tomasz wyraźnie przyjmował świętość substancjalną Chrystusa. W dziełach św. Tomasza nie znajdujemy nigdzie wyrażenia świadczącego o tym, że św. Tomasz znał pojęcie świętości substancjalnej Chrystusa. Z analizy szczegółowej dzieł św. Tomasza można natomiast wyciągnąć wniosek, że świętość substancjalna Chrystusa zawarta jest w jego nauce równoznacznie, a mianowicie zamiast wyrazu definiowanego świętości substancjalnej Chrystusa znajdują się w nauce św. Tomasza elementy skutkowo-przyczynowej definicji tej świętości. Mianowicie św. Tomasz znał jeden z najistotniejszych skutków uświęcenia substancjalnego Chrystusa, jakim jest wolność od grzechu. W Komentarzu bowiem do Sentencji Lombarda powiada, że Chrystus nie mógł zgrzeszyć, choćby nawet nie posiadał łaski uświęcającej dzięki zjednoczeniu ze Słowem⁶⁾.

Oprócz tego istotnego skutku świętości substancjalnej Chrystusa św. Tomasz znał również inne, jak: uczestnictwo w boskiej naturze, usynowienie dziecka Bożego, prawo do nieba. W świetle nauki św. Tomasza widocznym jest, że skutki te posiadał Chrystus w stopniu najwyższym i to dzięki łasce uświęcającej.

Wydaje się, że w ujęciu nauki św. Tomasza i w przedstawianiu wielu zagadnień widoczne jest u Autora niedostateczne zrozumienie rozwoju historycznego, jeśli się weźmie pod uwagę dzisiejsze wymagania naukowe. Autor np. przypisuje św. Tomaszowi taki stopień znajomości zagadnienia świętości substancjalnej Chrystusa, jaki wystąpił dopiero znacznie później, w późniejszym klasycznym tomizmie integralnym i u teologów dziś żyjących. Nie jest to jednak jakąś specyficzną właściwością autora, bo podobną tendencję można również zauważyć u wielu autorów tomistycznych tego kierunku, do którego należy Autor.

Dzisiejszemu czytelnikowi może też nie bardzo odpowiada metoda spekulatywno-scholastyczna, stosowana przez Autora.

Przy lekturze tej pracy widoczne jest duże oczytanie autora w dziełach św. Tomasza i autorów tomistycznych.

Wydaje się, że praca zasługuje bardzo na polecenie jako studium wprowadzające do tomizmu, szczególnie na naszym terenie, ze względu na łatwy i przystępny sposób przedstawiania zagadnień.

Ponieważ Autor z założenia opracowuje zagadnienie świętości Chrystusa w naświetleniu i metodą scholastyczną, właściwą tomizmowi klasycznemu, dlatego pełniejsze naświetlenie, zwłaszcza od strony histo-

rycznej, zyska czytelnik, jeśli lekturę książki o. Kosteckiego uzupełni autorami nietomistycznymi, a zwłaszcza dziełami z zakresu historii teologii.

Kraków

Ks. KAZIMIERZ HOŁA

LUKE H. GROLLENBERG O. P., *Atlas of the Bible*. Translated and edited by Joyce Reid and H. H. Rowley, London 1956.

W ostatnim czasie naukowcy-bibliści zaczynają wykazywać szczególne zainteresowanie geografią krajów Starożytnego Wschodu. Powodem tego są niewątpliwie wyniki badań archeologicznych, wnoszące w naszą wiedzę w tej dziedzinie wiele nowych a cennych wiadomości. Zainteresowanie to przejawia się przede wszystkim w usiłowaniu podania nowego obrazu historyczno-geograficznego dawnej Palestyny.

I tak w r. 1953 wydali w Jerozolimie D. Amiran, M. Avi-Yonah, J. Hirschberg, B. Mazar-Maisler dzieło pt. „*Eretz Israel. Archeological, Historical and Geographical Studies*“ (2 vol.). W r. 1955 wyszedł w Rzymie jeden z tzw. „tomów pomocniczych“ do wydawanej przez S. Garofalo „*La Sacra Bibbia*“. Opracowania dokonali Paulin Lemaire i Donato Baldi. Tom ten nosi tytuł: „*Atlante storico della Bibbia*“.

Wydarzeniem jednak najważniejszym w tej dziedzinie było opracowanie przez dominikanina L. H. Grollenberga¹⁾ „*Atlasu biblijnego*“ w języku holenderskim. Zalety, jakimi się to dzieło odznacza, spowodowały, że w krótkim czasie powstały tłumaczenia na inne języki, m. in. francuski (Luc H Grollenberg, *Atlas de la Bible, traduit et adapté du néerlandais par René Beaupère OP., préface de Roland de Vaux OP.* Paris-Brussels, 1955) oraz angielski.

Zawarte w tytule określenie „*Atlas*“ może kogoś wprowadzić w błąd. Nie jest to bowiem zwyczajna kolekcja map, ale doskonały podręcznik, a jeszcze lepiej: przewodnik do poznania Biblii.

Wielokolorowe mapy są opracowane z drobiazgową dokładnością, czasem nawet wręcz przeładowane szczegółami, co częściowo przeszkadza w posługiwaniu się tym *Atlasem*. Wszystkie zdjęcia i ilustracje zostały dobrze dobrane i starannie wykonane. Na mapach (i paralelnie w tekście) zaznaczono, które zdjęcie odnosi się do danego terenu. Tak samo numery zdjęć podano w tekstach.

Tekst rozpoczyna się historią Abrahama, kończy zaś zburzeniem Jerozolimy. Jest zwięzły i doskonale czytelnika informuje. Sposób podejścia autora do historii jest obiektywny i zgodny z najlepszą tradycją naukową. Autor nie podaje za pewnik tego, co z różnych powodów może być sporne. Np. nie określa definitywnie daty życia Abrahama, chociaż — jak sam stwierdza — podstawę wyjściową w tym wypadku dawałaby posiadana przez nas ogólna znajomość prądów kulturalnych

¹⁾ Przy współpracy A. van Deursena.

świata, w którym żył patriarcha. Tak samo data wyjścia z Egiptu nie jest bezsporna, więc jej autor nie podaje, chociaż skłania się raczej ku pierwszej połowie XIII w. Natomiast autor podaje zawsze ogólnie dziś przyjęte opinie jako zasadniczo pewne. Stara się wszakże podać nie tylko najlepszą opinię, ale też stopień pewności tej opinii. Np. na mapie Jerozolimy w czasach Chrystusa umieszcza Lithostrotos tuż obok pałacu Heroda, w indeksie jednak zaznacza, że inny pogląd każe umiejscowić Lithostrotos w pobliżu twierdzy Antonia.

Atlas ten jest świetnym połączeniem umiejętnej techniki drukarskiej z wyjątkową oryginalnością pedagogiczną. Do dokładniejszego zrozumienia, a co za tym idzie, i żywszego przejęcia się Biblią dzieło to ma niepoślednie znaczenie.

Warszawa

Ks. EUGENIUSZ SITARZ C. M.
