

NOVI ET AETERNI TESTAMENTI

Znamienna paralela

Dwie odnowy: biblijna i liturgiczna, występują we współczesnym katolicyzmie jako zjawisko równoległe. Oba te ruchy zrodziły się gdzieś w II-jej połowie ubiegłego stulecia i odtąd rozwijają się bez przerwy. Nie zdołała ich powstrzymać ani pierwsza ani druga wojna światowa, nie stłumiły też zainteresowania nimi u wiernych wielkie kryzysy i przemiany społeczne, jakie przeżywa wiek obecny. Oba te ruchy — jak wszystko, co rodzi się z Ducha Bożego — znalazły w Kościele zrozumienie i poparcie in capite et in membris. I tak Stolica Apostolska w czasach ostatnich odzywa się raz po raz zarówno w sprawie Pisma św. i liturgii, a nierzadko jeden i ten sam papież rzuca w obu sprawach ważkie wypowiedzi. Dość tylko wspomnieć św. Piusa X, założyciela rzymskiego Instytutu Biblijnego, a jednocześnie reformatora brewiarza i propagatora śpiewu kościelnego. A i Pius XII w krótkim odstępnie czasu po doniosłej encyklice o rozwoju studiów biblijnych („*Divino afluente Spiritu*“) poświęca inną specjalnie sprawie liturgii („*Mediator Dei*“). Taką samą paralelę w zainteresowaniach obydwu ruchami dostrzec można i wśród wiernych. Mimo że jeden i drugi ruch zrodziły się w kołach specjalistów, a więc osób duchownych, bardzo szybko ogarnął szerokie koła katolików świeckich, i to bynajmniej nie samej tylko elity, jak to widać z akcji, jaką z powodzeniem prowadzi w Austrii O. Pius Parsch. W całym świecie katolickim świadczy o tym wymownie fakt coraz częstszego z jednej strony poruszania tematyki biblijnej w literaturze oraz szybkiego rozchodzenia się współczesnych przekładów Pisma św. na języki nowożytnie, z drugiej zaś — gromadne garnięcie się wiernych do liturgii. Przejawem tego jest chęć wspólnego przeżywania liturgii przez czynne

w niej uczestniczenie, przez wspólny śpiew gregoriański, co niekiedy przybiera nawet formę jakiegoś oddolnego dopingu stosowanego względem duszpasterzy.

Geneza i sens

tych równoległych zjawisk warte są głębszego zastanowienia. Bezpośrednie przyczyny historyczne obu tych ruchów tylko w pewnej mierze wyjaśniają ich doniosłość. Bo ani XIX-wieczny rozkwit monastyki benedyktyńskiej na Zachodzie z jednej strony ani z drugiej — intensywny rozwój filologii semickiej i archeologii Palestyny, choć niewątpliwie bardzo zaważyły na obu tych ruchach nie wyjaśniają samego faktu paraleli, jakiegoś wzajemnego powiązania jednej i drugiej odnowy. Zbytnio bowiem uproszczona była próba tłumaczenia tego związku faktem, że liturgia stosuje przeważnie słowa Pisma św. Racji tedy szukać trzeba głębiej. U podstaw tego równoległego zjawiska można doszukać się chyba nie goś głodu, jakiejś dążności do tego, by w dobie dzisiejszej jak najpełniej przeżywać autentyczne chrześcijaństwo. Tendencje te najlepiej oddaje termin „odnowa“, bo idzie w nich nie o jakąś częściową tylko reformę, lecz o pełny nawrót do tego, co już św. Augustyn nazwał „*miłością zawsze starą i zawsze nową*“. Zajmiemy się więc w szkicu niniejszym wieczną aktualnością Nowego Testamentu, pojętego możliwie jak najszerszej. Posłuży nam do tego celu rozważanie podstawowych pojęć biblijnych Przymierza i Testamentu, określanych jednym terminem greckim „DIATHEKE“. A spróbujemy tego dokonać w duchu odnowy biblijnej i liturgicznej, trzymając w jednej ręce Pismo św., a w drugiej — Mszał, bo to nam pozwoli zobaczyć światło na istotną przyczynę tej równoległości.

Historyczny wielki czwartek a mszał *

Otwórzmy mszał rzymski na słowach konsekracji i zestawmy je z czterema sprawozdaniami o Wielkim Czwartku zawartymi w Nowym Testamencie (Mt 26, 26—28, Mr 14, 22—24, Łk 22, 19n, 1 Kor 11, 23—25). Nad postacią chleba wymaw-

kapłan dziś słowa te same, które czytamy i w Piśmie św. — z dodatkiem mało znaczącego „*enim*“ — „bowiem“. Natomiast inaczej jest z drugą postacią. Słów mszału: Ten jest bowiem kielich Krwi mojej Nowego i Wiecznego Przymierza: Tajemnica wiary: który za was i za wielu wylany będzie na odpuszczenie grzechów — w takim zestawieniu nie ma w Piśmie św. Sens ogólny tekstów jest wprawdzie ten sam, lecz słowne sformułowanie — zgoła odmienne. Mszał przy tym nie tylko zestawia razem i harmonizuje dane wszystkich tych sprawozdań biblijnych, ale czyni coś więcej: Dokonuje mianowicie ciekawej syntetycznej teologicznej korzystając z całego Pisma św. Łatwo to wykonać następującą analizę, która dotyczy interesujących nas słów *novum et aeternum*. Z dwu tych określeń pierwsze może się powołać na wszystkie przytoczone wyżej teksty (z wyjątkiem greckiego tekstu Markowego). Drugie natomiast nie może tego dokonać. Nasuwa się więc zrozumiałe pytanie, czy *aeternum* nie jest czasem jakimś późniejszym dodatkiem, jakąś głosą dopisaną przez modlący się Kościół tak, jak to jest z pełnym sensu następnym określeniem mszału: *mysterium fidei*. Otóż tak nie jest. Bo choć żadne ze sprawozdań przytoczonych nie mówi wyraźnie o wieczności Nowego Przymierza, niemniej jednak pojęcie to należy do autentycznego skarbcza biblijnego. Jest to, co więcej, nawet jedna — mówiąc obrazowo — z osi wspólnych, łączących razem księgi obydwu Testamentów. Zacznijmy od Starego.

Przymierze — Krew — Społeczność

— Różnica pojęć jawi się wyraźnie w opisie przymierza zawartego między Bogiem a Abrahamem. Nie jest ono wprawdzie chronologicznie pierwsze na kartach Starego Testamentu, bo je wyprzedza przymierze zawarte z Noem (Rodz. 9. 9—17), ale jest najbardziej typowe. Dwakroć je zawiera patriarcha Abraham a zawsze jako protoplasta narodu wybranego (Rodz. 15, 8—21, 17, 1—27). W obydwu tych opisach Genezy łatwo dojrzeć te wspólne składniki: obustronne zobowiązania Boga i człowieka, przypiecztowanie układu krwią (za pierwszym ra-

zem — żertwy, za drugim — własną), wreszcie aspekt społeczny — fakt powstania nowej zbiorowości. Umowa ta bowiem dotyczy nie tylko samego protoplasty jako jednostki, lecz i „nasienia“ jego, które Pan w przyszłości rozmnoży „jako gwiazdy niebieskie i jako piasek, który jest na brzegu morskim“. Co więcej — w Abrahama potomstwie będą „błogosławione wszystkie narody ziemi“.

Otwieramy następną księgę — Wyjścia. I oto spostrzegamy, że synaickie przymierze zawiera te same elementy. Przytoczyć warto w całości końcową scenę zawarcia tego paktu: „I napisał Mojżesz wszystkie słowa Pańskie. A rano wstawszy zbudował ołtarz przy samej górze i 12 słupów według 12 pokoleń Izraelowych. I posłał młodzieńców z synów Izraelowych, i ofiarowali cielce na ofiary zapokojne Panu. Wziął tedy Mojżesz połowę krwi i wlał w czasie, a drugą połowę wylał na ołtarz. I wziąwszy księgi przymierza czytał, a lud słuchał, i rzekli: Wszystko, co rzekł Pan, uczynimy i będziemy posłuszni. A on wziętą krwią pokropił lud i rzekł: **TA JEST KREW PRZYMIERZA**, które Pan postanowił z wami na wszystkie te słowa“ (Wyjście 24, 4—8). W przymierzu tym Jahwe przez krew konsekuje dla siebie Izraela na wyłączną własność. Jest to dopiero tylko „cień dóbr przyszłych“ (Żyd. 10, 1), bo

Nastąpi nowe przymierze

jak zgodnie wieszczą wielcy prorocy Izraela: Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel. Tragedią ich — po ludzku mówiąc — było to, że musieli patrzeć, jak lud odstępców łamie przymierze, że musieli mu za to grozić karami, a w zamian za takie poselstwo cierpieć prześladowanie. Tym zaś, co ich mimo to napępiało radością, była ukazana im wizja Nowego Przymierza — Nowego i Wiecznego już tym razem.

Raz grożący, innym razem pocieszający Izajasz zapewnia, że już „przymierze pokoju nie zachwieje się“ (Iz 54, 10), bo Jahwe uczyni „przymierze wieczne“ (55, 3), które na tym będzie polegać, iż „słowa, które Bóg złożył w ustach proroka, nie odstąpią od ust jego i od ust nasienia jego... aż na wieki“ (59, 21)..

Nowe i doskonalsze, bo wewnętrzne i duchowe przymierze, zapisane na tablicach serc głosi Jeremiasz: „*Zaprawdę... przymierze nowe, nie według przymierza, którem z ojcami ich zawarł... położę zakon mój we wnętrzościach i na sercu ich napiszę go, i będę im Bogiem, a oni będą mi ludem*“ (Jer 31, 31—33).

Do tego obrazu nowe rysy dorzuci prorok wygnańców — Ezechiel. Przed oczyma ich stęskionymi za prawdziwym kultem Jedyne go roztoczy on wizję Nowego Przymierza i ukaże im znak Świątyni: „*I uczynię z nimi przymierze pokoju, przymierze wieczne będzie im, i ugruntuję ich i rozmnożę, i dam świątynię moją w środku ich na wieki. I będzie przybytek mój między nimi, i będę im Bogiem, a oni będą mi ludem...*“ (Ez 37, 26n).

Zbierając w jedno te głosy, słyszymy zapowiedź Nowego i Wiecznego Przymierza. Będzie ono przedłużeniem i dopełnieniem ostatecznym tego wszystkiego, co w zarysie ukazywało się pierwsze. Każdy element pierwszego ulegnie sublimacji, uduchowieniu w Nowym i Wiecznym Przymierzu. Będzie zatem pakt obustronny, będzie krew ofiary pieczętująca go, będzie trwałą i serdeczną związek Boga z ludem Jego — nowym Izraelem.

Potwierdzenie realizacji

tych wypowiedzi dokonuje się właśnie w Wielki Czwartek, i to w ofierze eucharystycznej w wieczerniku antycypującej krzyż Wielkiego Piątku. „*Kapłan na wieki według obrządku Melchizedeka*“ (Ps 109, 4) — Jezus Chrystus właśnie nad chlebem i winem wypowiada słowa konsekracji, które głoszą uroczyste ziszczenie się typów i zapowiedzi mówiących obrazem czy słowem o Nowym i Wiecznym Przymierzu. Oto punkt dziejowy, w którym spotykają się typ i antytyp — zapowiedź i wypełnienie.

Przymierze to jest istotne **Nowe**. Zastąpiło bowiem Stare — „wypełniając je“:

Novum Pascha novae legis
Phase vetus terminant —

trafnie o Wielkim Czwartku śpiewa liturgia, posługując się słowami Tomaszowymi w „Lauda Sion“. Krew, która pieczętuje i scala nowe to przymierze jest krwią Ofiary jedynego Pośrednika, krwią przelaną w darze miłosnym dla Ojca w imieniu wszystkich braci. A celem tej ofiary — przeobrazić ludzi, i to każdego z nich, w prawdziwe dzieci Boże, wołające w Duchu: „Abba, Ojczy!“¹, a wszystkich razem przeobrazić w nowego Izraela, obywateli „górnego, wolnego Jeruzalem“ (Gal 4, 26).

Nowe to przymierze jest również wieczne. Ta cecha wieczności każe nam nie w ludziach lecz wyłącznie w Bogu, szukać swego sprawcy i poręczyciela. Jedynie łaska tego dokona, że nowe to przymierze mimo słabości i niewierności ludzkiego kontrahenta będzie miało zapewnioną moc wiecznotrwałą. Przymierze to jest wieczne, bo jest ostateczne i innego już nie będzie, skoro obejmie wszystkie zapowiedziane dobra. Jest ono wieczne jako obowiązujące na zawsze. Jest ono wieczne, bo zasadza się już nie tylko na „literze“, lecz będzie miało swe główne oparcie „w duchu i prawdzie“. Jest ono wieczne, bo wraz z Królestwem Bożym, które „w nas jest“, zawsze będzie rosnąć i obfitować w owoce trwałe. Jest ono wieczne, bo pieczętująca je Krew Baranka eucharystycznego wciąż się na nowo i bez przerwy przelewa na ołtarzach „od wschodu słońca aż do zachodu“. Jest ona wieczna, bo się nigdy nie skończy: tu rozpoczęte przejdzie w „życie wieku przyszłego“.

I coś więcej jeszcze można odczytać ze słów konsekracji wina branych według brzmienia katechezy Pawłowej (1 Kor 11, 25; Łk 22, 30). Widać mianowicie, że Chrystus jest nie tylko „Pośrednikiem Nowego Przymierza“ (Żyd. 9, 15), ale sam po prostu jest Nowym Przymierzem, skoro mówi: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej“. On sam jest Przymierzem, podobnie jak On sam jest Królestwem Bożym, które w nas jest¹). Nowe i Wieczne Przymierze to Jezus Chrystus.

¹) Por. J. Bonsirven, *Théologie du N. T.*, Paris 1951, 103.

A dlaczego testament ?

Uważnie porównując dalej tekst konsekracji drugiej postaci z mszału z tekstem omawianych sprawozdań biblijnych, zauważymy nową różnicę. Oto łacina mszalna, za Wulgatą idąc, ma słowo TESTAMENTUM, my zaś dotąd mówiliśmy o Przymierzu. Przymierze więc czy Testament? Które z pojęć jest biblijne? I jedno i drugie, bo — jak wyżej wspomnieliśmy — określa je obydwaj ten sam termin grecki *diatheke*. Przymierze i Testament — zasadniczo dwa różne typy kontaktu — tworzą w teologii biblijnej pełen treści amalgamat. Już w tekstach Starego Testamentu tłumaczenie Wulgaty stawia obok siebie „*arkę Przymierza*“ i „*arkę Testamentu*“. Ale najwięcej ma nam do powiedzenia Wielki Czwartek. Nastrój Wieczernika nasuwa istotnie myśl o ostatniej woli. Jesteśmy tam świadkami pożegnania przed śmiercią, słyszymy ostatnie zalecenia, a obrzęd eucharystyczny kończy się rozkazem: „*To czyńcie na moją pamiątkę*“. W chwilę później — według opisu Łukasowego — Pan mówi do apostołów: „*Ja wam przekazuję Królestwo, jako mi przekazał Ojciec mój*“ (Łk 22, 29). Użyte w tym miejscu słowo „*przekazać*“ ma po grecku ten sam źródłosłów, co i *diatheke* — testament. Mówi zatem Chrystus o testamentarnym przekazaniu Swej woli i Swego połannictwa. Najgłębsze atoli ujęcie i biblijne uzasadnienie tego połączenia pojęć przymierza i testamentu znajdziemy w liście do Żydów. Apostoł przeprowadzając tam dłuższy wywód porównawczy między Starym i Nowym Testamentem podkreśla w sposób szczególny Nowe i wieczne kapłaństwo Jezusa Chrystusa, które zna tylko jedną jedyną Ofiarę. Dla naszego tematu najciekawsze są wiersze 15—18 rozdziału 9-tego, gdzie termin *diatheke* w jednym tekście trzeba tłumaczyć najpierw jako „*przymierze*“ (w. 15), tuż zaraz obok w wierszu następnym jako „*testament*“: I ten tekst w całości warto przytoczyć. „*Dlatego jest (Jezus Chrystus) pośrednikiem nowego przymierza, żeby przez śmierć poniesioną na odkupienie przestępstw popełnionych za przymierza pierwszego, wezwani posiadli obiecane im dziedzictwo wieczne. Bo gdzie jest testament, tam musi nastąpić śmierć tego, który go czyni. Testament bowiem nabiera*

mocy z chwilą śmierci, inaczej nie ma znaczenia dopóki żyje ten, kto testament uczynił. Dlatego i pierwszy nie bez krwi ustanowiony był“ (Żyd. 9, 15—18). I tu autor święty przytacza wyżej już omówioną scenę z Mojżeszem zapisaną w Księdze Wyjścia (24, 8). To przejście od jednego pojęcia do drugiego łatwiej można zrozumieć, gdy się zważy, jak chętnie Pismo św. posługuje się wyrazem „dziedzictwo“, ściśle związanym z pojęciem testamentu, na określenie zespołu dóbr, jakie Bóg daje ludzkości. A szczególnie dobitnie w teologii św. Pawła terminy „dziedzic“ czy „współdziedzic“ podkreślają obustronną solidarność, jaką ustanowił między Bogiem a rodzajem ludzkim fakt Wcielenia i Odkupienia. Tak więc Przymierze i Testament są dwoma nierozdzielными aspektami jednej i tej samej rzeczywistości.

Od faktu do księgi

przebiega dalsza wędrówka semantyczna „testament“. Taki kontrakt jest przymierze czy testament w ludzkich stosunkach domaga się do swej ważności spisania go w postaci jakiegoś dokumentu.

Prawnik Tertulian użyje więc z czasem terminu technicznego „*instrumentum*“. Nic więc dziwnego, że i nazwa z czasem przesunęła się z samego faktu (historycznego zarazem i nadprzyrodzonego) Przymierza-Testamentu na księgi głoszące o nim i o jego następstwach czy wymaganiach. I to rozszerzenie znaczeniowe spotykamy na kartach Pisma św. Pouczający jest w tej mierze 3 rozdział 2 listu do Koryntian. Św. Paweł nazywa tam Apostołów „*śługami Nowego Przymierza, nie według litery, ale według ducha...*“ (w. 6), czyniąc tu aluzję do wyrycia dekalogu na kamieniu, a nieco dalej zarzuci synom Izraela, że „*aż po dzień dzisiejszy... zasłona przy czytaniu Staroego Testamentu... spoczywa na sercu ich*“ (w. 15n). Tak więc „*Nowy Testament*“ staje się terminem technicznym na oznaczenie 27 ksiąg, które można dziś wydać w formie niewielkiej książki. Wędrówka znaczeniowa terminu nie uprawnia jednak do zacieśnienia zakresu ni do zubożania treści samego pojęcia. Jako wyraz pewnego protestu przeciw takim próbom ciasnego ujmowania terminu „*Nowy Testament*“ przy-

toczyć można następujące słowa Papiniego o ewangelii: „*Kto czyta Ewangelię, nie czyta księgi... Ewangelia znajduje się ponad wszelką klasyfikacją literacką. Nie jest księgą, ale cudem — jest mianowicie pośmiertnym wcieleniem, Tego, który każdego z nas ukochał więcej, niż sami siebie kochać jesteśmy zdolni*“¹⁾. Nie co innego też sugeruje *lex orandi* — liturgia, gdy podczas mszy uroczystej każe akolitom stawać ze światłem po obydwu stronach ewangeliarza, okadzanego wówczas przez diakona tak, jak się okadza Najświętszy Sakrament. Bo „*Nowy Testament*“ jako księga to jedna z form obecności wśród nas Boga-Człowieka.

Dotychczasowe rozważania zarysowują już nam

pełną koncepcję Nowego Testamentu

taką, która leży u źródeł odnowy biblijnej. Niepozabawione dozy słuszności i swoistego uroku są wstępne refleksje na temat Nowego Testamentu, jakie snuł D. Mereżkowski w swoim „*Jezusie Nieznanym*“: „*Tak jak ja, człowiek — rozczytała się w niej (tj. w księdze NT) ludzkość, i może tak samo rzeknie jak ja: „Co wezmę ze sobą do grobu? Ją. Z czym wstanę z grobu? Z nią. Co robiłem na ziemi? Czytałem ją“*. To przeraźliwie dużo dla człowieka, a może i dla całej ludzkości, ale dla tej Księgi — przeraźliwie mało... Nie można przeczytać Ewangelii nie czytając tego, co ona głosi. A kto z nas czyni to? Dlatego właśnie jest to najmniej czytane z ksiąg, najbardziej nieznanie. Świat taki, jaki jest, i ta księga nie mogą wespół istnieć. On albo ona... Zginąć musi albo ta Księga, albo ten świat“¹⁾. Mimo całego piękna wszakże ze słów tych wieje pesymizm. Takiego pesymizmu nie może dzielić współczesny katolik, zwłaszcza żyjący duchem odnowy biblijnej i liturgicznej. Po prostu dlatego, że ma inną zgoła koncepcję Nowego Testamentu. Nowy Testament dla niego to nie tylko księga, którą — według słów Mereżkowskiego — „*świat połknął, jak zdrowy łyka truciznę*

1) Por. G. Papini, *Gli operai della vigna*, Firenze 1929, s. 61.

1) Por. D. Mereżkowski, *Jezus Nieznany*, Warszawa, s. 61.

2) Por. d. c., s. 62.

3) Por. *Tyg. Powsz.*, nr 32 (386) z dn. 10. VIII. 1952, s. 1.

a chory lekarstwo i walczy z nią²⁾, lecz Boża na świecie rzeczywistość — zawsze nowa i wiecześnie aktualna. Tę właściwą koncepcję i postawę wobec Nowego Testamentu trafnie scharakteryzował O. Jean Daniélou T. J. w tych słowach: „*Nowy Testament trwa dalej pośród nas w sakramentach Kościoła. Chrześcijanin jest świadom, że żyje pośród trwającej nadal historii świętej, że żyje w świecie, w którym Bóg nie przestaje działać, interweniować, dokonywać swych dzieł wspaniałych... Oto historia prawdziwa, w niej bowiem w sposób tajemniczy przez działanie miłości nadprzyrodzonej wypracowuje się niezniszczalne Ciało Chrystusa*“³⁾. Bo zarówno najgłębsza treść Nowego Testamentu jako księgi jak i Nowe Przymierze w przelewanej wciąż na ołtarzach Krwi Baranka — to nic innego, jeno — według słów Apostoła — „*Jezus Chrystus — wczoraj i dziś — tenże sam i na wieki*“ (Żyd. 13, 8).

Dwie odnowy — jedna sprawa

Mówi się dziś chętnie w życiu religijnym o jakimś „*grand retour*“. Takim właśnie powrotem do żywego Chrystusa jest i ta dwojaka odnowa. Dokonuje się ona wśród wiernych w poczuciu wiecznej aktualności Nowego Przymierza, które nadal trwa i obowiązuje.

Katolik dzisiejszy w niemniejszym stopniu niż praojciec jego w wierze sprzed wieków 19-tu może i powinien się czuć osobiście odpowiedzialnym i niezastąpionym czynnikiem, który urzeczywistnia na swym odcinku życiowym postępy Przymierza, warunki Testamentu i granice Królestwa Bożego. Zanim to dotarło do jego świadomości — po większej części — już stał się przez chrzest „*współdziedzicem Chrystusa*“. Zanim samodzielnie otworzył karty Nowego Testamentu jako Księgi, już do niego przynależał jako do historycznej a nadprzyrodzonej rzeczywistości. Zawdzięcza to wszystko Kościołowi. Liturgia bowiem Kościoła stawia wiernego wobec nadprzyrodzonej rzeczywistości ukrytej pod osłoną *mysterium fidei*, a urząd nauczycielski tegoż Kościoła poucza go o niej, w dobie ostatniej zalecając szczególnie wprost czytanie ksiąg świętych. I taki porządek rzeczy jest tutaj istotny. Tak było przecież ongiś: za-

nim pierwsza litera „*Nowego Testamentu*“ została skreślona trzciną na papirusie w roku 51 naszej ery, już na lat kilkanaście przedtem, właśnie od pierwszej mszy Wielkiego Czwartku, istnieć poczęło Nowe Przymierze i Testament we Krwi Jezusa Chrystusa. Mszał więc i Nowy Testament w rękę współczesnego katolika dopełniają się wzajemnie i pozwalają mu w pełni przeżywać i współtworzyć Testament Nowy i Wieczny.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB.

SZKIC HISTORYCZNY PRZEKŁADÓW PSALTERZA DO WIEKU XIX

Psalterz przynieśli prawdopodobnie wraz z chrześcijaństwem do Polski duchowni czescy, którzy przybyli z Dąbrówką. Głosili oni nauki w języku czeskim, który wówczas bardzo mało różnił się od języka polskiego. Do wieku XV, różnica między tymi językami była w przybliżeniu taka, jak dzisiaj między gwarami regionalnymi. Chociaż nie posiadamy dokumentów i świadectw, możemy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że pierwsze teksty Pisma św. na terenie Polski były w języku czeskim. Czesi pierwsi posiadają własny przekład Pisma św. Z wieku X. pochodzi kilka rozdziałów ewangelii św. Jana, znalezionych w Zgorzelcu w 1928 r. Szerzyło się to tłumaczenie szczególnie pod wpływem obrządku greckiego, zaszczerpionego tam przez św. Cyryla i jego uczniów. W Polsce zaś pierwsze perykopy Pisma św. wyjęte są z Wulgaty, bo tu od samego początku istnieje obrządek łaciński.

Psalterz Kingi

Już w wieku XIII. zjawia się potrzeba modlitewnika w języku polskim. Z tego też czasu pochodzi pierwszy polski rękopis psalterza, z którego modliła się św. Kinga¹⁾. Miała zwyczaj przed każdym opuszczeniem kościoła odmówić dziesięć psalmów „*in vulgari*“. Rękopis ten jednak zaginął. Był on źródłem,

¹⁾ Por Vita S. Cunegundis, Archiw für slav. Phil. 7, s. 645.

z którego przepisywano następne psalterze polskie z mniejszymi lub większymi poprawkami. Odpisami bez większych zmian i poprawek są psalterze: Floriański i Puławski. Z dużym prawdopodobieństwem był on także źródłem dla „Psalterza Krakowskiego“, „Modlitw ubogiego Wacława“, oraz psalterzy, które weszły w skład Biblii królowej Zofii i Biblii Leopoldy.

Psalterz Floriański

Nazwa pochodzi od klasztoru św. Floriana kanoników regularnych w Linzu. Dawniej nazywał się „Psalterzem królowej Małgorzaty“. Niektórzy chcą go nazwać psalterzem księżniczki Marii, siostry królowej Jadwigi. Co do nazwy, zdania są podzielone. Posiada on trzy teksty: łaciński, polski i niemiecki. Jest jednolity, gdyż początek jest bardzo starannie napisany w dwóch kolumnach, na pergaminie, zakończenie zaś niedbałe. Widocznie miał więcej przepisywaczy. Bardzo prawdopodobne jest przypuszczenie prof. Brücknera, że pisano go dla królowej Jadwigi, która zmarła przed jego zakończeniem. Dlatego ukończono go pośpiesznie, niedbale i razem z wieloma jej sprzętami sprzedano. Do Linzu dostał się prawdopodobnie z rąk kupca bliżej nieznanego. Ukazał się w druku staraniem Borkowskiego w Wiedniu, 1834, oraz Nehringa w Poznaniu — 1883 r.

Psalterz Puławski

Pisany na pergaminie podobnie jak Floriański. Jest jednak ozdobiony inicjałami, posiada nagłówki psalmów i wyjaśnienia przenośni symbolicznych. Kto go przepisywał i kiedy nie wiadomo. Umieszczona w nim notatka mówi, że „*Generosus dominus Joanne Comorowski frater amantissimus in symbolum amoris mihi dono dedit a. 1533*“. Można stąd wnosić, że posiadała go rodzina Komorowskich i że może pochodzić z około 1470 r. Nie mógł więc być psalterzem królowej Jadwigi, jak chciał Tadeusz Czacki²⁾.

²⁾ Por. A. Szlagowski. Wstęp Ogólny do Pisma św., t. II, s. 209.

W tym samym też czasie istnieje rękopis „*Psalterza Często-chowskiego*“. Nie wiemy tylko czy jest to psalterz zwany dziś Puławskim, czy też inny, bo mogło być więcej rękopisów.

Karta Świdzińskiego

Jest to odnaleziony w 1832 r. przez Konstantego Świdzińskiego pergamin z przekładem Ps. 50 Miserere. Jerzy Samuel Bandtkie polecił K. Neimkemu sporządzić faksymile tej karty dla Bibl. Jagiell. Na tym faksymile podpisał notatkę: „*Scriptura docet: psalmum hunc... scriptum fuisse 1390—1430*“. Dotychczas utrzymywano, że są 2 karty. Karta Świdzińskiego z końca XIII w., która zaginęła i kopia tej karty pochodząca z XIV w. pod nazwą karty medycznej. Badania L. Bernackiego wykazały, że istnieje tylko jedna karta medyczna czyli Świdzińskiego. Do zamieszenia doszło przez to, że Kielisiński agent G. Pawlikowskiego założyciela Bibl. Medyc. zdobył w nieuczciwy sposób tę kartę dla medycznych zbiorów. Stronczyński chciał oddać faksymile tej karty do druku. O czym gdy się dowiedział Kielisiński powiadomił Pawlikowskiego o sposobie nabycia tej karty i o tym, że sprawa może wyjść na jaw. Wtedy faksymile wycofano, a oryginał tej karty niby „zaginął“. Wraz ze zbiorami Pawlikowskich przeszła ta karta do Zakładu Narod. im. Ossolińskich we Wrocławiu i tam do dzisiaj się znajduje³⁾.

Modlitwy ubogiego Wacława

Rękopis ten pochodzi z końca XV stulecia. Wydał go Malinowski w r. 1875 i 1887. Składa się z trzech części. Są tam „*Godzinki o N. M. P., o św. Annie i o Aniele Włostnym*⁴⁾).

W skład tych godzinek wchodzi psalmy całe, lub tylko urywki. Części te różnią się między sobą zarówno formą jak i treścią. Część początkowa zbliżona jest do Psalterza Krakowskiego, część końcowa do Psalt. Puławskiego.

Należy tu także wspomnieć o drobnych urywkowych tłumaczeniach psalmów, jakimi są: „*Wigilie za umarłe ludzie*“,

³⁾ Por. Rospond Stanisław, *Psalterz Floriański, a tzw. karta medyczna czyli Świdzińskiego*, Wrocław 1953, s. 6.

⁴⁾ Por. A. Brückner, *Psalterze polskie*, Kraków 1902, s. 293.

zawierające 13 psalmów, „*Psalmy pokutne*“, „*Tarcza duchowna*“, „*Szczyt duszy*“ liczący 35 psalmów, oraz „*Godzinki Maryjne*“.

Psalterz w Biblii królowej Zofii

Czwarta żona Władysława Jagiełły kazała swemu kapelanowi Jędrzejowi Gaszowcowi napisać przekład całej Biblii. Ułamkowe przekłady istniały już za królowej Jadwigi, skoro o niej mówi „*Kronika Sarmacyey Europejskiej*“. Biblię tę posiadała królowa Elżbieta i Bona. Później od rodziny Ostrorogów przeszła do dysydentów, do Amosa Komeńskiego, który przeniósł ją w r. 1650 do węgierskiego miasta Szaros Patak, skąd też otrzymała drugą swoją nazwę Biblii Szarospatackiej. Do naszych czasów dochował się tylko pierwszy tom tej Biblii, i do tego tak uszkodzony, że psalterza w nim już nie ma.

Psalterz Krakowski

Właściwy jego tytuł brzmi: „*Psalterz albo kościelne śpiewanie, Krola Dawida, nowo pilnie przełożony z łacińskiego ięzyka w polski, według szczerzego textu*“. Dwukrotnie wydał go do druku Hieronim Wietor w Krakowie w latach 1532 i 1535. Według A. Brücknera tekst ten posiada swoje źródło w Psalterzu Kingi, z tą tylko różnicą, że jest przez przepisywaczy znacznie zmieniony. Każdy przepisywacz poprawiał go w ten sposób, że zmieniał wyrazy starożytne na bardziej zrozumiałe. W tym też czasie pojawia się wyraz „*kosciol*“ zamiast „*czerekyew*“, „*kaplan*“ zamiast „*pop*“¹⁾. Mimo ciągłych poprawek był on pod względem formy za stary i nie odpowiadał czasom budzącego się humanizmu.

Zołtarz Dawidów

Kaznodzieja poznański ks. Walenty Wróbel przełożył samodzielnie wolną parafrazą psalmy i opatrzył je komentarzem. Nakłoniła go do tego Katarzyna z Szamotuł Górkowa, gdyż dotychczasowe odpisy były już za stare. Tłumaczenia nowego domagały się przede wszystkim kobiety, które nie znając łaciny skazane były wyłącznie na korzystanie z przekła-

¹⁾ Por. A. Brückner, d. c., s. 276.

dów. Zołtarz ten rozszerzył się szybko po Polsce i dotarł do Krakowa, gdzie mistrz Akademii Krakowskiej Andrzej Glaber przejrzał go i przygotował do druku. Księga ta wydana przez Unglera w Krakowie w 1539 r. liczyła 685 stron. Luźna ta parafraza zatracą charakter starotestamentowy i cechy charakterystyczne dla poezji hebrajskiej. Daleko idące alegorie przekształcają właściwą myśl psalmisty, a przesadna symbolika usiłuje wszystko odnieść do osoby Jezusa Chrystusa. Mimo tych usterek cieszył się u współczesnych poczytnością i doczekał się w krótkim czasie, bo na przestrzeni 30 lat sześciu wydań ⁶⁾. Poczytność jego zmaleje całkowicie, gdy pojawi się psalterz ks. J. Wujka. Pod względem literackim stanowi on cenny zabytek literatury i jeden z pomników polskiej mowy.

Psalterz dedykowany królowi Zygmuntowi

Wydano go dwukrotnie w pierwszej połowie XVI w., ale bez podpisu tłumacza. Jest to swobodna i bardzo szeroka parafraza. Alegoryzacja i dostosowywanie myśli psalmów do pojęć Nowego Testamentu jest znacznie mniejsze niż w Zołtarzu Wróbla. Styl, język i charakter anonimowy przekładu wskazują, że autorem jego jest Mikołaj Rej z Nagłowic, który w ten właśnie sposób zwykł był pisać. Streszczenia psalmów i układ ich według godzin kanonicznych, świadczą, że pochodzi on z czasów, kiedy autor był jeszcze katolikiem. Potwierdza to fakt, że więcej go już nie wydawano. Wydanie zaś pierwotne dochowało się do naszych czasów w bardzo nielicznych egzemplarzach. Dedykowany jest królowi Zygmuntowi, ale któremu? Dedykacja wspomina tylko o długim jego panowaniu, o potomstwie, a z tego zaś można wnosić, że chodzi tu o Zygmunta Starego.

Psalterz w Biblii Leopolicy

Jest to ostatni zapewne zabytek, który tkwi swoim trzonem w średniowiecznym Psalterzu Kingi. Jest też w wielu miejscach podobny do psalterza w Biblii królowej Zofii. Właściwym

⁶⁾ U Wietora w r. 1540 u Szarffenbergera w latach 1539, 1543, 1547, 1567.

jego tłumaczem był prawdopodobnie dominikanin Leonard, który uzupełnił i poprawił braki zawarte w psalterzu z Biblii królowej Zofii. Oddał go do druku Szarffenbergowi, a ten przed wydrukowaniem kazał go poprawić Janowi z Lwowa. Dlatego też nazwisko Leopolicy wydrukowane jest na karcie tytułowej i od niego pochodzi nazwa Biblii. Pod względem dogmatycznym jest to przekład na ogół wierny. Styl zaś i język stoi o wiele niżej od tłumaczeń protestanckich, takich jak Biblia Radziwiłłowska, Biblia Nieświeska, Budnego, czy też Biblia Marcina Czechowicza.

Zołtarz Dawida proroka...

Jest to mało znany dziś przekład niejakiego Jeronima w 1528 r. Obecnie znajduje się w bibliotece kórnickiej.

Psalterz Trydencki

Przedruk psalterza z Biblii Leopolicy, który zyskał aprobatę Soboru. Używany był przede wszystkim w szkołach pijarskich.

Psalterz ks. Jakuba Wujka

Przypada on na okres, w którym szerzą się protestanckie przekłady Biblii. Katolicy z upragnieniem czekają nowego przekładu, który pod względem języka i wierności z tekstem oryginalnym mógłby dorównać przekładowi protestanckim. Dlatego też zrozumiały będzie entuzjazm i radość w kołach katolickich, gdy ukaże się Biblia w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka T. J. Przekład samego psalterza z komentarzem i objaśnieniami ukazał się w r. 1594 pt.: *„Psalterz Dawidów teraz znowu z łacín, z greckiego y z żydowskiego na polski język z pilnością przełożony y argumentami y annotacyami objaśniony, przez D. Iakuba Wuyka S. J. Kraków u Piotrkowczyka“*. W pięć lat później wydali go cenzorzy jezuitcy, ale z tak wielkimi zmianami we formie i stylu, że słusznie można powiedzieć za ks. Fijałkiem, iż jest to *„Biblia niby Wujkowa“*.

Przedruki Psalterza ks. J. Wujka do XIX w.

W wieku XVII wydano trzykrotnie tekst Wujkowego Psalterza z r. 1594. W latach 1616 i 1626 ukazał się ten Psalterz głównie dla zakonnic, które nie umiały języka łacińskiego, jak mówi o tym karta tytułowa: „*że jest wydany... na żądanie wielu panien zakonnych łacińskiego języka nie umiejących i Psalterz mówić pragnących*“. W obu tych wydaniach opuszczono Wujkowe uwagi krytyczne. W r. 1688 wydano „*Psalterz Dawidów przez Jakóba Wujka z łac. grec. y żyd. na polski język... sumptem W. I. P. Mikoł. Stefana Radeckiego stolnika ruskiego*“... W XVIII w. SS. Wizytki w Krakowie wydały kilkakrotnie psalterz ks. Wujka ten z r. 1594. W r. 1714 ukazał się przedruk pt. „*Księgi Psalmów Dawidowych, łacińskim y polskim językiem*“... Przedruk tego samego wydania, ale już bez tekstu łacińskiego ukazuje się w r. 1764 pod długim tytułem: „*Naypoważniejsze i naydawniejsze Kościoła nabożeństwo... to jest Psalterz Dawidów*“... Drugi przedruk psalterza z r. 1714 tak samo staraniem SS. Wizytek zostaje wydany przez Akad. w Zamościu. Posiada on trzy różne karty tytułowe. Dwa egzemplarze posiada biblioteka Czartoryskich. Jeden pt. „*Księgi Psalmów wylane a teraz dla pożytku y konsolacyj*“... w Zamościu w drukarni akademickiej R. P. 1765. Drugi egzemplarz ma jeszcze obok wyżej wymienionego tytułu dedykację: „...z szczerego przywiązania ku zakonowi Nawiedzenia N. P. Marii konwentu warszawskiego, na znak pamięci Najprzew. w Bogu Imć Pannie Annie Puzyniance, tegoż konwentu przełożoney“... Trzeci zaś egzemplarz znajduje się w bibliotece SS. Wizytek w Krakowie i posiada odmienny od dwóch poprzednich wariant w karcie tytułowej: „...a dla Wielebnych J. M. O. Panien zakonu Nawiedzenia N. P. Marii klasztoru Krakowskiego za staraniem P. Katarzyny Heleny Czartoryski... ofiarowane 6 maja R. P. 1765 w Druk. Akad. Zamoyskiej“. Prawdopodobnie psalterz wydany w Zamościu jest ostatnim przedrukiem Psalterza z r. 1594. Następne przedruki będą posiadały tekst zmieniony przez Grodzickiego i jezuickich cenzorów z r. 1599. Tekst zmieniony posiada już: „*Psalterz albo księga Psalmów Dawidowych z Bi-*

blii Polskiej przez D. J. Wuyka z Wągrowca teologa S. J. w Krakowie R. P. 1599 wydanej... a teraz osobno przedrukowanej... w Druk. I. K. M. y Rzecyp. Htzlerowskiew R. P. 1777. Polski tekst psalmów ks. Wujka znajduje się jeszcze obok tekstu cerkiewno-ruskiego w wydaniach cerkiewno-ruskich z lat 1775, 1778, 1789 i 1798 ⁷⁾. Jest to przedruk psalterza z r. 1599.

Psalterz Dawida — Jakuba Lubelczyka

Jest to jeden z pierwszych wierszowanych przekładów. Tłumaczenie jest bardzo nieudane, wiersz za gruby i pozbawiony poetyckiego połotu i piękna. Z tłumaczenia tego korzystał częściowo Jan Kochanowski. Tu także należy wspomnieć o innych protestanckich tłumaczeniach wierszowanych pojedynczych psalmów przez M. Reja, lub Trzecieckiego, a z katolickich tłumaczeń przekład humanisty, kanonika Biernata Wapowskiego. Wiszniewski w „*Historii literatury polskiej*“ podaje, że prawdopodobnie już w r. 1516 wierszem przełożył psalmy dominikanin Piotr z Poznania. Dlatego też nie całkiem słusznie mówi Jan Kochanowski we wstępie do swego przekładu:

*„I wdarłem się na skałę pięknej Kaliopy,
Gdzie dotychczas nie było śladu polskiej stopy“.*

Kochanowski Jan, „Psalterz“

Poetycki przekład Jana Kochanowskiego, który ukazał się w r. 1578 prześcignął pod względem piękności i barwności języka wszystkie, przekłady, jakie ukazały się przed nim i jakie ukażą się w ciągu następnych stuleci. Przekład ten nie jest całkiem zgodny z łacińską wulgatą, a tym bardziej z tekstem oryginalnym, ale też nie takie zadanie postawił sobie poeta. Chciał przede wszystkim stworzyć piękną pieśń, która porywałaby każde polskie serce. Pracował nad Psalterzem długo. Połączył swój talent poetycki z pracą i stworzył arcydzieło, które aż do czasów Mickiewicza i Słowackiego stano-

⁷⁾ Por. Władysław Smereka, Zarys bibliografii ważniejszych wydań biblii ks. Wujka, a. w R. B. L. 1950, s. 64.

wić będzie wykwit polskiej poezji i najpiękniejszy przykład melodyjności języka polskiego. Psalmi te śpiewali z entuzjazmem zarówno katolicy, jak i protestanci. a wybitny polski kompozytor z 16 w. Mikołaj Gomulka skomponował „*Melodie na Psalterz polski*“ Kochanowskiego.

Ks. Piotr Skarga

W kazaniach ks. Piotra Skargi spotykamy bardzo często cytaty z Pisma św. a wśród nich wyjątki z psalmów. Urywki z psalmów zebrał i zestawiał ks. bp Okoniewski w pracy pt.: „*Pismo święte w dziełach X. Piotra Skargi, Poznań 1912*“. Zestawienie to wykazuje, że cytowanych urywków z psalmów nie można utożsamić z żadnym znanym nam przekładem psalterza. Stąd wniosek, że sam ks. Piotr Skarga tłumaczył psalmy, chociaż tłumaczenie jego nigdy nie wyszło w całości, tylko jako urywki cytowane w kazaniach.

Rybiński Maciej

Jak wśród kół katolickich cieszył się popularnością Psalterz Kochanowskiego, tak u protestantów wierszowany psalterz M. Rybińskiego. W ciągu 36 lat wyszło około 13 jego wydań. Jest to przekład piękny, ale pod żadnym względem nie przewyższa Psalterza Kochanowskiego, a gdy chodzi o bogactwo języka i łatwość w wyrażaniu myśli, to stoi nawet niżej od niego. Tłumaczy się to tym, że Rybiński był skrupowany gotowymi już melodiami, do których musiał dostosować tekst. Psalmi te miały być śpiewane w zborach ewangelickich. Po Rybińskim następuje wśród protestantów upadek poetyckiego i twórczego ducha.

Ostatnim wierszowanym przez protestantów przekładem psalterza jest tłumaczenie Salomona Rysińskiego. Psalterz ten wydano w Lubczu nad Niemnem w 1614 r. Dzieło to jeśli w ogóle istnieje należy do rzadkości.

Na uwagę zasługuje parafraza sześciu psalmów dokonana przez Sępa Szarzyńskiego; z nich najpiękniej przełożony jest psalm 139. W r. 1693. ukazuje się prozaiczna parafraza 35 psalmów pt. „*Psalmodia*“, napisana przez Kochowskiego. Psalmi te są jednak tak przetkane nauką No-

wego Testamentu i treścią narodową, że w żadnym wypadku nie można ich zaliczyć do pieśni Dawidowych.

Po Psalterzu Kochanowskiego przez dłuższy czas nikt nie odważył się tłumaczyć psalmów wierszem, bo nikt nie mógł dorównać tak znakomitemu mistrzowi. Tylko część psalmów, bo około 44 przełożył Jan Gawiński, oraz 7 psalmów pokutnych pt. „*Wiersz na siedem psalmów pokutnych*“... przełożył pod koniec swego życia Waław Rzewuski hetman polny koronny i to jako wygnaniec wywieziony przez Repina do Kaługi. We wstępie wspomina o pobudce, która go skłoniła do tej pracy:

„*W okropnych czasach, w pośrodku dni smutnych
Bierz się, Ojczyzno do psalmów pokutnych*“.

Karpiński Franciszek

Po długiej, bo około 150 lat liczącej przerwie podjął się Fr. Karpiński nowego przekładu psalterza, który ukazał się w r. 1786. Pod względem literackim przekład ten stoi nieco niżej od Kochanowskiego. W niektórych psalmach podkreślona jest bardziej niż u Kochanowskiego strona liryczna; język natomiast użyty w tym przekładzie mniej melodyjny, tak samo siła wyrażenia nie dorównuje Kochanowskiemu. Karpiński nie poszedł za Kochanowskim i nie użył do tłumaczenia żadnych porównań i wyrażań z mitologii. Kierował się przy tłumaczeniu pobudkami religijnymi; chciał dać ludziom do ręki psalterz użyteczny i dla wszystkich zrozumiały. Dlatego też psalmy tego psalterza wejdą w skład polskich nieszpórów i będą do dnia dzisiejszego co niedzielę śpiewane w naszych kościołach. Karpiński przejął kilka psalmów od Kochanowskiego, a w szczególności Ps. 8, 29, 41, 78, 90, 132 i 136. Około 15 psalmów poprawił częściowo, a zwłaszcza ps. 2, 5, 7, 11, 16, 27, 53. Trzydzieści psalmów przełożył Książnin, resztę zaś tj. około 100 psalmów przełożył pięknym wierszem sam Karpiński. W okresie między Kochanowskim a Karpińskim pojawiały się tylko przekłady częściowe. Prócz wyżej wymienionych drobnych tłumaczeń, ukazują się w r. 1773 mało dzisiaj znane psalmy pokutne z dedykacją. P. z Tyzenhauzów Mory-

koni pt. „Skarb pobożnych afektów i żalów serdecznych“...

Gdy rzucimy okiem na historię przekładów psalterza do w. XIX, to trzeba stwierdzić, że jest ich stosunkowo duża liczba i dlatego stanowią poważny dorobek dla literatury polskiej. Przeważna jednak ich część, a zwłaszcza rękopisy z XV i XVI w. nie dochowała się do naszych czasów. Złożyło się na to wiele przyczyn, między innymi to, że psalterz był wówczas jedynym modlitewnikiem, dlatego często był używany, przechodził z rąk do rąk i niszczył się. Egzemplarze zaś podniszczone rzucono między stare sprzęty. Często też wskutek wojen i najazdów pożary niszczyły drewniane polskie dworki i w ten sposób wiele cennych zabytków zginęło, a między nimi także psalterze.

Zakopane

Ks. KAZIMIERZ WALICZEK

SPOSÓB ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ

na podstawie Listów św. Pawła *)

c. d.

§ 4. „Człowiek niebiański“ wzorem z martwych wstałych (1 Kor 15, 45—49)

45. Tak też jest napisane: stał się pierwszy człowiek Adam istotą żyjącą, ostatni Adam duchem ożywiającym. 46. Lecz pierwsze jest nie duchowe, lecz zmysłowe — później zaś duchowe. 47. Pierwszy człowiek z ziemi, ziemski, drugi człowiek (boski) z nieba. 48. Jaki ziemski, tacy i z em anie, a jaki niebiański tacy i nieb an e. 49. I tak jak nosi ciało podobiznę ziemskiego, tak nośmy również wyobrażenie niebiańskiego.

W wierszach poprzednich zapowiedział św. Paweł przemianę ciała zmysłowego w ciało duchowe — „pneumatikon“. Ale skąd wiemy, że ciało takie rzeczywiście zaistnieje? Odpowiedź daje nam sam Apostoł w w. 44 b: *Jeśli istnieje ciało zmysłowe, istnieje i ciało duchowe*; czyli jeśli istnieje ciało zmysłowe, które ożywia *psychê*, to w takim razie zaistnieje i duchowe ożywiane przez *pneuma*, bo jeśli *pneuma* zapanuje w ciele, to i ciało stanie się narzędziem podatnym dla *pneuma*.

*) Por. RBL 10 (1957) 81—101.

Adam pierwszy był figurą Adama drugiego, „tego, który miał przyjść“ (Rzym 5, 14). W ww. 45—49 przedstawia Apostoł obydwóch jako głowy ludzkości, lecz każdego w swoim rodzaju: Pierwszy jest uosobieniem życia ziemskiego, które ulega zepsuciu. Obraz Adama pierwszego wyryty został na jego potomstwie; Adam drugi — to wszechmocny Ożywiciel potomstwa duchowego.

Przyjmuje się, że Chrystus Pan stał się duchem ożywiałającym nie w chwili Wcielenia, lecz w momencie chwalebego Zmartwychwstania ¹⁾.

Allo ²⁾ stoi na stanowisku, że gloryfikacja ta dokonała się dzięki unii hipostatycznej.

„... drugi człowiek z nieba“ (w. 47 b) — gdyż w sposób nadprzyrodzony przyjął naturę ludzką z Niepokalanej ³⁾. Powtórę przez swoją wieczną Osobowość Bożą z preegzystencją cielesną ludzką, ponieważ boskość, jak mówi św. Tomasz: *...quae humanae naturae unita est, de coelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi* ⁴⁾.

Wiersz 46 wskazuje nam czasokres, jak długo ludzkość czekała na drugiego Adama i Jego „ożywczego ducha“ jęcząc pod prawem pierwszego Adama.

W w. zaś 47 i następnych podaje Apostoł serię rytmicznych antytez, mających pewne podobieństwo z zawartymi w wierszach 42—44, a świadczących o wysokiej skali, do której wzniosł się duch Apostoła.

„I tak jak nosiliśmy podobiznę ziemskiego, tak nośmy również wyobrażenie niebiańskiego“ (w. 49). Przez ciało duchowe upodabniamy się do człowieka niebiańskiego, podobnie jak przez ciało zmysłowe upodabniamy się do człowieka ziemskiego. Wypływa stąd wniosek, że Chrystus nazwany jest człowiekiem niebiańskim, gdyż przez zmartwychwstanie posiadał ciało duchowe i stał się człowiekiem, duchem ożywiałającym. Człowiek niebiański więc — to Chrystus zmartwychwstały, źródło życia nadprzyrodzonego.

¹⁾ Gutjahr, s. 408; Huby, s. 390.

²⁾ Allo, s. 429.

³⁾ Por. Łk 1, 37, J 3, 13; Thomas, s. 405; Inaczej Gutjahr, s. 408.

⁴⁾ Thomas, s. 405.

Może się nieco dziwnym wydawać fakt, że ciało duchowe jest pochodzenia niebiańskiego; lecz równocześnie nie trzeba zapominać i o tym, że ciało pneumatyczne jest wytworem Ducha Świętego, principium działań porządku wyższego ⁵⁾.

Myśli zawarte w ww. 45—49 są szczególnie charakterystyczne dla teologii Pawłowej; w jasnej i zwięzłej formie przeprowadzony paralelizm między dwoma Adamami, — pierwszym pochodzenia ziemskiego, głowie ludzkości podległej śmierci, — drugim pochodzenia niebieskiego, Głowie ludzkości przeznaczonej do chwalebego zmartwychwstania — występuje w pierwszym Liście do Koryntian najwyraźniej.

Jest prawdą, że w rabinizmie mamy także wzmianki o pierwszym i drugim człowieku; mają one jednak jako punkt wyjścia podwójne opowiadanie stworzenia zawarte w księdze Rodzaju 1, 27 i 2, 7. Człowiek pierwszy był dwupłciowy, podczas gdy drugi tylko jednopłciowy. Są to jednak, jak słusznie podkreśla Huby, fantazje dalekie od myśli św. Pawła, który nawet nie wzmiankuje tekstu księgi Rodz. 1, 27; drugi zaś człowiek rabinizmu nie ma nic wspólnego z Mesjaszem ⁶⁾.

Jest możliwym, że św. Paweł mógł znać teorię Filona o podwójnym stworzeniu człowieka. Równocześnie nasuwa się jednak pytanie, skąd czerpał owe wiadomości. Może od Apollosa. Filon pojmował jednak człowieka na sposób platoński, a jego „pierwszy człowiek“ stworzony według Rodz. 1, 27 przed Adamem — to Logos względnie idea człowieka lub wreszcie człowiek idealny. Nadto Filon nie identyfikował go nigdy z Mesjaszem, oraz nie nadał mu nigdy roli soteriologicznej ⁷⁾.

Protestanci (Bousset, J. Weiss) usiłują za wszelką cenę znaleźć pierwszego człowieka, którego istnienie wyprzedzałoby Chrystusa. Czynią zaś to w tym celu, aby zatrzeć jakiegokolwiek ślady nauki św. Pawła o Wcieleniu się Boga-Człowieka.

Tymczasem hipotezy wysuwane pod tym względem przez egzegezę protestancką nie wytrzymują krytyki filologicznej.

⁵⁾ Huby, s. 392.

⁶⁾ Huby, s. 394 n.

⁷⁾ Allo, s. 427.

Zaznaczyć należy także, że 1 Kor 15, 45—50 nie znajduje i w rabinizmie swego odpowiednika czy to w postaci miejsca paralelnego czy też tekstu o treści zbliżonej.

Św. Paweł nie tylko przepowiada chwałę, ale mówi, że trzeba na nią zasłużyć, upodabniając się stopniowo do obrazu Chrystusa aż do dnia, kiedy ciało nasze przystosowane będzie do *sôma pneumatikon* naszego Zbawiciela, który pierwszy w ciele swoim uwielbiony został jako „pierwociny“ ludzkości.

Jeżeli Chrystus stał się od chwili zmartwychwstania pierwszym człowiekiem niebiańskim i do tej wyżyny chce podnieść dusze sprawiedliwych zależnie od ich zasług, to jasną jest rzeczą, że przymioty ciał uwielbionych będą te same, a przynajmniej podobne do przymiotów Chrystusa uwielbionego.

§ 5. Powszechna przemiana i zwycięstwo nad śmiercią

(1 Kor 15, 50—58)

50. *To zaś mówię, bracia, dlatego, że ciało i krew królestwa bożego odziedziczyć nie mogą, ani to, co skazitelne, nieskazitelności nie odziedziczy.* 51. *Oto wam tajemnicę mówię: Wprawdzie nie wszyscy zaśniemy, wszyscy jednakże będziemy przemienieni.* 52. *Nagle, w okamgnieniu, na dźwięk trąby ostatecznej. Zabrzmi bowiem i umarli powstaną jako nieskażeni i my przemienimy się.* 53. *Musi bowiem to, co jest skazitelne, przyoblec się w nieskazitelność, a co śmiertelne, przyoblec w nieśmiertelność.* 54. *Skoro zaś to, co skazitelne, przyoblecze się w nieskazitelność, a to co śmiertelne przyoblecze się w nieśmiertelność, wtedy spełni się słowo, które jest napisane: Pochłonięta została śmierć w zwycięstwie.* 55. *Gdzież twe, o śmierci, zwycięstwo? Gdzież twój, śmierci, oścień? Ościeniem zaś śmierci — grzech, a siłą grzechu — Prawo.* 57. *Bogu więc dzięki, który daje nam zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Zatem, bracia moi ukochani, bądźcie wytrwali, nieporuszeni, obfitujący ustawicznie w pracy dla Pana, zdając sobie sprawę z tego, że trud wasz nie jest daremny w Panu.*

„To zaś mówię, bracia, że ciało i krew królestwa bożego odziedziczyć nie mogą“ (w. 50). Innymi słowy, ciało nasze obecne o konkretnej strukturze organicznej z terażniejszymi właściwościami nie może stać się dziedzicem dóbr królestwa bożego, „gdyż skazitelność nie może odziedziczyć nieskazitelności“ (w. 50 b).

W wierszu tym wydaje się Apostoła nawiązywać do w. 44a. Jeśli ciało nasze ma osiągnąć królestwo boże, to musi ono przeobrazić się w wartości wyższe — doskonalsze czyli musi nastąpić przemiana ciała zmysłowego w ciało uwielbione.

W wierszu poprzednim niedwuznacznie podkreśla Apostoła, iż ciało śmiertelne nie może osiągnąć królestwa niebieskiego. Lecz cóż stanie się z tymi, którzy w czasie paruzji Chrystusa Pana będą aktualnie żyć na świecie? Zagadnienie to stara się św. Paweł wyjaśnić, lecz równocześnie zaznacza, że jest ono tajemnicą *mystêrion*, którą poznał drogą bezpośredniego Objawienia bożego: Nie wszyscy zaśniemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni (w. 51).

Tekst w. 51 sprawiał na przestrzeni wieków ogrom rozmaitych trudności. Trudności te pojawiły się już w pierwszych wiekach kształtującego się chrystianizmu i dlatego tekst w. 51 przekazany został aż w trzech redakcjach, różniących się między sobą:

A) Wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy będziemy odmienieni —

B) Wszyscy zaśniemy, ale nie wszyscy będziemy odmienieni —

C) Nie wszyscy zaśniemy, lecz wszyscy będziemy przemienieni. —

Tekst pierwszy jest tekstem Wulgaty. Przyjęła ona go w dawnej wersji łacińskiej, o której pierwszy wspomina Tertulian⁸⁾. Tekst grecki w wyżej podanej formie zawarty jest tylko w Kodeksie D. Za wersją tą opowiedzieli się wszyscy Ojcowie Kościoła łacińskiego. Spośród Ojców greckich tylko św. Cyryl Aleksandryjski i św. Jan Damasceński. Stąd lekcję tę słusznie nazywano łacińską.

Wersja druga zawarta jest w Kodeksach Aleph, C, w kodeksach grecko-łacińskich w. IX F G i w 33 minuskułach. Za wersją tą opowiedzieli się Afraates i pisarze greccy: Dydimus Aleksandryjski i Akacjusz, Cezarejski. ponieważ lekcja ta jest zgodna z pierwszą co do strony negatywnej, a z trzecią odno-

⁸⁾ Tertulian, De resurrectione carnis, c. 42, ML 2, col. 853.

śnie strony materialnej brzmienia słownego, dlatego nazwana została *lectio media*.

Wreszcie lekcja trzecia, za którą opowiadają się wszyscy Ojcowie greccy, kodeksy i wersje pozostałe. Lekcję tę nazwano krytyczną, gdyż przyjmowana jest przez wydania krytyczne ksiąg Nowego Testamentu (np. Westcott-Hort, Von Soden, Vogels, Merk). Dzisiaj powszechnie przyjmowana jest lekcja trzecia⁹⁾.

Lekcja pierwsza i druga są do siebie bardzo podobne, gdyż po pierwsze, obydwie twierdzą, że wszyscy umrą. Powtórę zgadzają się z tym, że nie wszyscy będą odmienieni.

Krytyka tekstu, jak również świadectwa Ojców Kościoła opowiadają się raczej za lekcją trzecią, którą posiada tekst grecki.

Stanowisko takie wydaje się być słusznym, albowiem za redakcją trzecią przemawiają następujące racje:

1^o K o n t e k s t. Wyrażenia, *en atómō*, nagle w okamgnieniu, mają ścisły i bezpośredni związek z końcową treścią w. 51. W połączeniu zaś z redakcją pierwszą i drugą są one niezrozumiałe, czego unika się łącząc je z lekcją trzecią.

2^o R e d a k c j a pierwsza i druga mają na uwadze zmartwychwstanie względnie śmierć tak sprawiedliwych, jak i grzeszników, gdyż „nie wszyscy będziemy odmienieni“.

Tutaj, jak w ogóle w całym rozdziale piętnastym, mówi św. Paweł jedynie o sprawiedliwych¹⁰⁾. Trzecia natomiast lekcja mówi właśnie wprost o losie sprawiedliwych: „lecz wszyscy będziemy odmienieni“.

Negację tekstu greckiego „*u*“ należy łączyć z terminem *koimêthesómetha*, a nie z podmiotem *pantes*. Powtórę,

⁹⁾ A. Romeo, „Omnes quidem resurgemus“ seu „omnes quidem nequaquam dormiemus“ (1 Cor. 15, 51), *Verbum Domini* 14 (1934), 143; A. Vaccari, II testo 1 Cor 15, 51, *Biblica* 13 (1932), 77 nn; A. Wimmer, Trostwerte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessolonich (1 Th 4, 13—17), art. w: *Biblica* 36 (1955) 273—286.

¹⁰⁾ J. Dupont, *Gnosis*, s. 225; Cornely, s. 507: „In fine temporum Christo Iudice adveniente, iusti, qui adhuc vivi invenientur, non moriuntur, sed vivi transmutabuntur in statum gloriosum“; Mac Rory, s. 148.

przyimek *pantes* należy rozumieć w znaczeniu właściwym a więc jako „wszyscy“. Jest to twierdzenie prof. Romeo¹¹⁾, oparte o reguły gramatyki tak klasycznej jak i hellenistycznej języka greckiego. Owszem, tłumaczenie takie byłoby najlepsze, gdybyśmy wzięli pod uwagę tylko w. 51. Jeśli uwzględni się jednak kontekst, to mimo tłumaczenia prof. Romeo, trudności nie znikną.

Nasuwa się także pytanie, w jakim znaczeniu należy brać termin *koimethêsometha*, czy w sensie statycznym, czy też aktywnym, jako stan trwania pewnej czynności, czy też jako stan stawania się.

Znaczenie drugie, de actu moriendi, przyjmują św. Jan Chryzostom¹²⁾, Cornely¹³⁾. Sens pierwszy, de diurna mortis dormitione, utrzymują św. Augustyn¹⁴⁾, Estius¹⁵⁾.

Aby opowiedzieć się za jednym z kierunków należy zbadać znaczenie filologiczne tegoż terminu. Termin „*koimaomai*“ może mieć znaczenie podwójne: o b d o r m i s c o, zasnąć, czyli jest to stan zasypiania (actus ingerdiendi in somnum), lub też dormio, spać, czyli trwać w stanie snu (in statu somni versari).

Zdaniem prof. Romeo termin ten przyjmując formę aorystu oznacza *actus ingrediendi*, podczas gdy przybierając formę czasu teraźniejszego lub przeszłego (perfectum) słowo to oznacza stan trwania pewnej czynności, a więc *duratio*.

Że takie jest jego faktyczne znaczenie, łatwo możemy się o tym przekonać biorąc termin ten w innym kontekście, np. Mt 28, 13 i Łk 22, 45. Przytoczone wyżej miejsca mają formę teraźniejszą i oznaczają sen naturalny w sensie statycznym.

Częściej spotykanym terminem w księgach Nowego Testamentu jest wyrażenie *koimasthai*, które jako metafora euphemistica należy w analogiczny sposób odnieść do stanu śmierci.

W 1 Kor 15, 18 i 1 Tess 4, 14 n. terminem *hoi koimethentes* określa Apostoł tych, którzy zasnęli w Chrystusie. Czas przy-

11) Romeo, s. 148.

12) Chrisostomus, In Epist. I ad Cor. hom. 42, MG 10, col. 363.

13) Cornely, s. 509.

14) De civitate Dei, c. 20, ML 41, col. 20.

15) Estius, s. 765.

szły słowa *koimasthai* jest rzadko spotykany w księgach Nowego Testamentu; jeden jedyiny przykład mamy w 1 Kor 15, 51.

W naszym konkretnym wypadku termin ten będzie oznaczał stan trwania we śnie. Godną uwagi jest strona bierna tegoż terminu. Termin ten jako futurum deponens i strona bierna skończona, jest formą hellenistyczną.

3^o Ostateczny wniosek oparty na kryteriach zewnętrznych, a przede wszystkim wewnętrznych, jest następujący: Ludzie żyjący podczas paruzji nie umrą, lecz będą przemienieni, nie zakosztowawszy śmierci. A to właśnie jest przedmiotem tajemnicy, o której wspomina Apostoł.

4^o Lekcja trzecia ma wreszcie swoje uzasadnienie w 1 Tess 4, 14: „*Jeśli tedy wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przy prowadzi z Nim*“. I taki jest też *sensus obvius* słów św. Hieronima: „*On jest ustanowionym przez Boga Sędzią żywych i umarłych*“ (Dz Ap 10, 42).

Tekst Wulgaty: „*Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*“, również nie jest niewłaściwy, bo grzesznicy nie otrzymają chwalebego ciała, lecz tekst Wulgaty staje się niejasnym w kontekście. Pewną trudność sprawia użycie przyimka „*my*“, *hemeis allagêsometha*, w ww. 51—52, gdyż stąd wynikałoby, jakoby św. Paweł zaliczał się do kategorii tych ludzi, których paruzja dosięgnie jeszcze za życia. Na podobną trudność napotykamy w miejscu paralelnym do w. 51, mianowicie w 1 Tess 4, 15, gdzie Apostoł również używa pierwszej osoby liczby mnogiej *hemeis*. Paralelizm w w. 51 i 52 nie mówi bynajmniej o dwóch różnych kategoriach sobie przeciwnych „*kai hoi nekroi... kai hemeis*“ (w. 52) i „*pantes men... pantes de*“ (w. 51).

W obydwu wypadkach wyżej wyrażonych mamy tożsamość podmiotu, z tą różnicą, że w wypadku pierwszym wyrażony jest on w sensie ogólnym, a w drugim w sensie szczegółowym, podobnie jak 1 Tess 4, 16 n.

Tak w 1 Tess 4, 16 n. jak i w wierszu 52 nie mówi Apostoł o dwóch kategoriach wiernych, lecz o podwójnym przyjsciu na głos trąby. Zmartwychwstanie „umarłych“ nie wyklucza

faktu, abyśmy, nos, mogli się znaleźć w przyszłości inter mortuos. Powtóre, nasza przemiana chwalebna, nostra permutatio gloriosa, będzie istotna, essentialis, co zresztą wykazuje Apostoł w całym rozdziale 15, odpowiadając na pytanie, w jaki sposób zmartwychwstaną umarli¹⁶⁾. Na podstawie dociekań filologicznych termin *hemeis allagêsomêtha* należy odnieść do przemiany sprawiedliwych w czasie ciał zmartwychwstania.

Powtóre, aby uniknąć pozornej sprzeczności, należy wyjaśnić, że św. Paweł nie miał pewności co do czasu nadejścia paruzji, dlatego też nie mógł uczynić z tego przedmiotu nauczania. Mógł on się jej spodziewać, pragnąć, lecz pragnienie to czy nadzieja zawierały w sobie tylko możliwość.

Można także przyjąć interpretację *hemeis* jako my, wierni Chrystusa, my sprawiedliwi¹⁷⁾. Biorąc pod uwagę interpretację drugą, trzeba wyjść z założenia, że św. Paweł bierze tu chrześcijan jako członków ciała mistycznego, a ponieważ on i ci, do których pisze, są członkami tegoż Ciała, dlatego w poczuciu tej solidarności i tej jedności religijnej używa terminu *hemeis* w myśl słów: „*Bo jeśli zostaliśmy wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstaniu będziemy*“ (Rzym 6, 5).

Na dowód, że i Apostołowi Narodów nie było wiadomym, czy będzie on żył w czasie paruzji, możnaby przytoczyć następujące teksty: „*A Bóg i Pana wskrzesił i nas też wskrzesi przez moc swoją*“ (1 Kor 6, 14), albo: „*Będąc przeświadczeni, że Ten, który wzbudził Jezusa z martwych, wzbudzi i nas z Jezusem i razem z wami przed sobą stawi*“ (2 Kor 4, 14). Pierwszą osobę liczby mnogiej stosuje tu Apostoł *in sensu communicativo*, obejmując dzieje całego Kościoła jako jedną całość.

W w. 53 podkreśla św. Paweł jeszcze raz konieczność przemiany: „*Bo to, co skazitelne, musi się przyoblec w nieskazitelność i to, co śmiertelne, przyoblec się w nieśmiertelność*“.

¹⁶⁾ Romeo, s. 314: In nostro capite 15 (1 Cor) agitur de mortuis cuiuscumque aevi, absque ulla spatii temporisve relatione.

¹⁷⁾ Huby, s. 399.

W. 54, Zmartwychwstanie i przemiana ludzi nieskazitelnych jest zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią. Wiadomość o ostatecznym zwycięstwie nad śmiercią jest wieścią radosną; św. Paweł zaś przenosząc się myślą w erę owych zwycięstw zwraca się z ironią do uosobionej śmierci pytając: „*Gdzież twe, o śmierci, zwycięstwo? Gdzież twój, śmierci, oścień*“ (w. 55).

W radosnym tym uniesieniu przechodzi Apostoł do analizy „*ościenia śmierci*“. „*Ościeniem zaś śmierci — grzech*“. Przez grzech, głównie zaś przez grzech pierworodny śmierć zaplanowała nad człowiekiem. „*Siłą grzechu — Prawo*“, czyli normy postępowania zawarte w Objawieniu, które w sobie są dobre, gdyż są wyrazem myśli bożej, lecz ze względu na ilość różnorodnych przepisów są dla człowieka pokusą do nieposłuszeństwa. I w tym znaczeniu są „*siłą grzechu*“. Pełniejszą naukę na temat powyższy mamy u św. Pawła w liście do Rzymian i Galatów¹⁸⁾.

Wykład na temat zmartwychwstania ciał kończy św. Paweł dziękczynieniem za zwycięstwo odniesione „*przez Pana naszego Jezusa Chrystusa*“. Chodzi tu oczywiście o zwycięstwo nad śmiercią, której prócz Boga nie był nikt w stanie zwyciężyć. Zwycięstwo to odniósł bezpośrednio Chrystus Pan przez swoją mękę i zmartwychwstanie; my zaś jedynie pośrednio jako członki Jego Ciała Mistycznego. Dzięki temu zwycięstwu nosimy w sobie zarodek nieśmiertelności i mamy zapewnienie przemiany naszego ciała ziemskiego w ciało chwalebne.

Ponieważ zwycięstwo to jest pewne, dlatego, „*bracia moi ukochani, bądźcie wytrwali, nieporuszeni*“ we wierze w zmartwychwstanie ciał, o którym niektórzy z was wątpili¹⁹⁾.

Dalej zachęca Apostoł mieszkańców Koryntu do dobrych uczynków „*obfitując zawsze w pracy Pańskiej*“. W pracy tej ma ich ożywiać wiara w zmartwychwstanie i nadzieja chwalebного zmartwychwstania: „*Zdając sobie sprawę z tego, że trud wasz nie jest daremny w Panu*“.

¹⁸⁾ Rzym 5, 20; 7, 7; Gal 3, 19.

¹⁹⁾ Thomas, s. 410: Ne ab aliis seducamini.

Przeciwnicy zmartwychwstania zarzucali, że wiara w życie pozagrobowe wpływa ujemnie na aktywność pracy na tym świecie. Apostoł Narodów jest zaś zdania wręcz przeciwnego. Według św. Pawła właśnie wiara w zmartwychwstanie staje się dla nas bodźcem do wyteżonej pracy i daje nam świadomość, że praca nasza nie jest daremną²⁰).

W artykule niniejszym staraliśmy się rozwiązać względnie naświetlić zagadnienie: w jaki sposób umarli zmartwychwstaną, uciekając się w naszej argumentacji, za św. Pawłem, do wszechmocy Bożej, dla której wskrzeszenie umarłych i przemiana ciał śmiertelnych w ciała uwielbione nie będzie przedstawiała żadnych trudności: „...*et nos suscitabit per virtutem suam*“ (1 Kor 6, 14). Nie daliśmy wprawdzie wyczerpującego rozwiązania problemu, gdyż w tym życiu pozostanie on dla nas zawsze w pewnym znaczeniu tajemnicą; niemniej jednak prawdę tę staraliśmy się naświetlić *sub specie aeternitatis* na podstawie najnowszych dociekań filologów i biblistów tak katolickich jak i niekatolickich.

W świetle egzegezy w całej pełni występuje ideał, do którego wszyscy wierni powinni zdążać. Nie jest to świętość tylko, jak przez tyle wieków wierzone, ale coś o wiele wyższego, przechodzącego najśmielsze ludzkie wyobrażenie, a jest nim ciało uwielbione o mocy twórczej „*dzooporun*“ podobne Chrystusowi.

Św. Paweł wyróżnia to uwielbione ciało od ciała ziemskiego, nazywając pierwsze *sôma pneumatikon*, a drugie *sôma psychikon* lub *sarks*. Dla silniejszego podkreślenia tej różnicy mówi, że „ciało i krew nie wejdą do królestwa niebieskiego“.

A jednak w Ewangelii św. Jana (20, 19 nn.) czytamy, że Chrystus ukazawszy się w ciele uwielbionym Tomaszowi, kazał mu ręką dotykać swego uwielbionego ciała. Innym znów razem zasiadł do wieczerzy i spożywał z uczniami chleb jak człowiek ziemski (Łk 24, 30).

Słowa św. Pawła temu pojęciu ciała uwielbionego wprawdzie sprzeciwiają się, ale tylko pozornie. *Sôma pneumatikon* może spełniać nie tylko funkcje najwyższe, ale i najniższe, bo jest twórcze, ale procesy w nim zachodzące mają zupełnie

inny przebieg niż w ciele ziemskim, bo podlegają innym prawom, prawom porządku nadprzyrodzonego, zwróconym do celu nadprzyrodzonego.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK C. M.

SIOSTRA MARIA RENATA A LITURGIA

Polskich pisarzy katolickich zajmujących się w okresie międzywojennym tematyką liturgiczną — można by wyliczyć na palcach jednej ręki. A wśród tej małej grupy pisarskiej pierwsze miejsce zajmuje Siostra Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka. Jej imię zrosło się nierozzerwalnie z polskim ruchem liturgicznym.

Swoją pierwszą znajomość i umiłowanie liturgii S. Renata zawdzięczała pobytowi w zakładzie wychowawczym *Sióstr Sacre Coeur* w Pradze pod koniec ubiegłego stulecia. Do zakładu tego przychodzili często benedyktyni z opactwa Emaus, odprawiali nabożeństwa i wygłaszali konferencje liturgiczne. Również wychowanke *SS. Sacre Coeur* chodziły do kościoła opackiego, by uczestniczyć w uroczystych celebrach. Obudzone w ten sposób zainteresowania liturgiczne S. Renata rozwijała w rozmowach ze swoimi wychowawczyniami, zakonnicami *Sacre Coeur*, z benedyktynami, którzy udostępnili jej również odpowiednią literaturę.

Największą emocjonalną siłą, która związała S. Renatę z liturgią, był jej półroczny pobyt w Rzymie w 1892 r., przed wstąpieniem do zakonu. Blask nabożeństw w bazylikach, rzymskich, śpiewy gregoriańskie, oficjum brewiarzowe odmawiane w chórach kościołów klasztornych wywołało w umyśle młodej dziewczyny przeświadczenie, że żadna forma pobożności nie jest tak piękna i rozsądna, jak liturgiczna. Zwiedzając miasta we Włoszech i krajach zachodniej Europy, S. Re-

²⁰⁾ Estius, s. 775: Ostendit autem haec apostolica adhortandi forma, quam falsum sit ac delirio simile, quod docent haeretici, in bonis operibus non esse respiciendum ad retributionem mercedis a Deo propositae.

nata brała udział w nabożeństwach w takich kościołach, o których wiedziała, że pielęgnuje się w nich ducha liturgii. Jak ten udział był rzeczowy i głęboki świadczy fakt, że do końca swojego życia S. Renata pamiętała poszczególne nabożeństwa i ceremonie liturgiczne w których uczestniczyła w swej przedzakonnej młodości.

„Pamiętam raz w katedrze — było to we Francji — przebrzmiał graduał „Haec dies“, organy nagle urwały. Cisza zaległa kościół, cisza oczekiwania, prawie że niepokoju; wiedziano, że teraz ma zabrzmieć wielkanocne „Alleluja“. Wtem głos chłopięcy przeszył powietrze, jak srebrna strzała na błękitnie niebios, i obił się o gotyckie sklepienie. Miało się wrażenie wiosennej czystości, wody źródlanej, przejrzystości kryształu, czegoś świeżego, jasnego, dziewiczego. Nie wiem, kim był ów mały śpiewak boży, ale śpiewał, jak anieli w niebie. W nutę jego wpadły niebawem (na „iubilus“) tamte pacholeta; cała schola rozskowronkowała się i ciągnęła dalej te cudowne neumy, dając słuchaczom niezapomniane wrażenie wielkiej, prawdziwej, prostej, a głębokiej, jedynie kościelnej muzyki“.

Po wstąpieniu do zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Pożycia, S. Renata nie miała możności brania udziału w liturgicznej służbie bożej poza kaplicą klasztorną, ale znalazła więcej sposobności do zaznajomienia się z księgami liturgicznymi i podstawową literaturą liturgiczną. Nie rozstawała się z mszałem i brewiarzem, a treść tych ksiąg była tematem jej codziennych rozmyślań i źródłem ciągłych zachwyty. Studiowała rytuał i pontyfikał rzymski, ceremoniał biskupi, antyfonarz, kancjonał itp. i na tych dziełach powiększała i kształciła swoją wiedzę liturgiczną. Uzupełniała ją dziełami najlepszych piór, w których rozczytywała się ze smakiem i znanstwem.

Zawsze ulubioną lekturą był *„L'annee liturgique“* — Guerangera, *„Liber sacramentorum“* — Schustera, *„Das Jahr des Heiles“*, Parscha. Miała wielkie uznanie dla prac O. Flicoteaux OSB., Lefebure OSB., O. Grea OSB, O. Morin OSB, O. Marmion OSB., O. Hugon O. P., O. van Oost OSB, ks. Kordela, ks. Nowackiego, Świetlickiego, Quardini. — S. Renata czytała stale krajową i zagraniczną publicystykę liturgiczną, trzymała rękę na pulsie ogólnokościelnego życia liturgicznego

przez osobiste i listowne kontakty z pracownikami apostołstwa liturgicznego.

Dzieliła się z drugimi swoją myślą i uczuciem ukształtowanym pod wpływem liturgii — według dominikańskiej maksymy: „*Contemplata aliis tradere*“ w dwojaki sposób: Przez nauczanie, oraz przez pisane słowo.

Pracę nauczycielską miała ułatwioną dzięki temu, że w 1901 r. wstąpiła do zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Pożycia w Jazłowcu.

Program nauczania w Jazłowcu nie obejmował jakichś specjalnych wykładów liturgicznych, ale S. Renata umiała nawet na lekcjach języków obcych, które prowadziła, poruszać tematykę liturgiczną. Swobodniej już mogła mówić o liturgii podczas pogadarek wychowawczych, prowadzonych poza programem nauczania, a także w czasie rekreacji, w których brała udział razem z uczennicami. W bezpośrednich rozmowach, pogawędkach, opowiadaniach, wspomnieniach umiejętnie skierowywała zainteresowania i sympatie wychowanek w stronę liturgii. Gdy pomyśli się z iloma dziewczynami S. Renata stykała się w ciągu swojej długiej pracy nauczycielskiej, to wtedy łatwiej wyobrazić sobie skutki jej liturgicznego apostołstwa. Wychowanki jazłowieckie, a później również wychowanki innych zakładów SS. Niepokalanek w Polsce, opuszczały internat, szły w świat, zakładały swoje rodziny i wszczepiały swoim mężom i dzieciom liturgiczną pobożność, jakiej nauczyła ich S. Renata. W ten sposób S. Renata przez tysiące swoich wychowanek dotarła do dziesiątków tysięcy polskich katolików.

W Jazłowcu znajdował się nowicjat zakonny. S. Renata miewała również dla nowicjuszek wykłady o liturgii, a w latach późniejszych w innych domach zgromadzenia takie same wykłady dla młodszych sióstr.

Rzecz jasna, że jej praca publicystyczna miała znacznie szerszy oddźwięk. S. Renata rozpoczęła swoją pracę pisarską od artykułów zamieszczanych od 1929 r. w takich czasopiśmiech polskich, jak: „*Hosanna*“, „*Pro Christo*“, „*Mysterium Christi*“, „*Szkola chrystusowa*“, oraz w zagranicznych. Z biegiem lat prawie wszystkie polskie pisma katolickie drukowały

prace S. Renaty, a zagranicą belgijski „*Bulletin Paroissial Liturgique*“ najchętniej zamieszczał jej artykuły. Forma artykułu, krótkiej rozprawy, eseju pozostawał na zawsze ulubianym sposobem wypowiedzenia się S. Renaty. Jej późniejsze książki są zawsze zbiorem krótkich utworów ułożonym stosownie do treści tytułu. Pióro S. Renaty działało sprawnie. Umiała nim przelać na papier swoje zdolności narracyjne. I dlatego utwory S. Renaty są pozbawione nudy. Tego najczęstszego niebezpieczeństwa, jakie czycha na pisarzy liturgicznych. S. Renata nie gubi się w szczegółach, nie zatracza rytmu sekwencji w komentatorskich dłużyznach, język ma żywy, styl zwarty i przejrzysty. Zaletą wykładu S. Renaty jest jego pogładowość i brak przeładowania.

Cel działalności S. Renaty na polu liturgicznym był podwójny. Po pierwsze — gruntowne zaznajomienie społeczeństwa polskiego z liturgią katolicką, po drugie — wykazanie, że liturgia ta jest piękną.

Trzeba było zaczynać od podstaw. Przybliżyć księgi liturgiczne wiernym. Przetłumaczyć je. Pierwszy polsko-łaciński „*Mszal rzymski z dodatkiem nabożeństw nieszpornych*“ wydali benedyktyni belgijscy z opactwa św. Andrzeja przy współpracy SS. Niepokalanek. Zgromadzenie, w którym działała S. Renata dokonało tej pionierskiej pracy. Teksty liturgiczne domagają się jednak obszernego komentarza. Spieszy z nim S. Renata w swoich wykładach i artykułach. Kreśli historię mszału, rozwój Mszy św., omawia poszczególne teksty mszalne. Niezmienne i zmienne. Omawia dokładnie trzy Msze św. Narodzenia Pańskiego, Mszę św. wielkanocną, Zielonych Świąt, Msze św. w uroczystości Pańskiej, Bożej Rodzicielki i Świętych Pańskich. Swój obszerny komentarz do tekstów mszalnych tych świąt wydaje w książce „*Śladami tajemnic Chrystusowych*“²⁾. S. Renata podkreśla zarazem, że Msza św. liturgicznie pojęta, to Msza śpiewana, msza, w której głos kapłana łączy się ze śpiewem wiernych. I tu trzeba wyjaśnić —

1) Por. S. M. Renata, *Sentire cum Ecclesia*, Poznań 1934, s. 183n.

2) Wyd. Centrali Milicji Niepokalanej, Niepokalanów 1949.

co to jest śpiew kościelny, śpiew gregoriański. Autorka książki „*Sentire cum Ecclesia*“ robi to ze znużeniem. Plastycznie tłumaczy znaczenie i wartość śpiewu liturgicznego w czasie Mszy św.

Nie wystarczy jednak posiadać i rozumieć mszał. W „*Sentire cum Ecclesia*“ S. Renata pisze: „trzeba umieć go używać. Nie myślę tu o orientowaniu się w jego podziale, w jego odsyłaczach itd. — to rzecz wprawy i w niedługim czasie każdy się tego nauczy. Ale o co innego, znacznie ważniejszego tu chodzi: chcąc dobrze używać mszału, chcąc karmić nim duszę, a dać pobożności swojej, silną, granitową podstawą, trzeba mszał przemyśleć. Najlepiej z wieczora, przed udaniem się na spoczynek, odczytać sobie uważnie zmienne części Mszy św., przypadającej na następny dzień, wraz z odnośnymi komentarzami, pozakładać wszystko, aby się nazajutrz w czasie Mszy św. nie „zgubić“, szukając w odsyłaczach, podczas gdy kapłan przy ołtarzu idzie dalej. Następnie przede Mszą, w kościele, czy kaplicy, rozważyć głębiej, co się wczoraj przeczytało, starać się wniknąć w tekst święty, zastosować go do swoich trudności, czy potrzeb i wejdziemy niepostrzeżenie w modlitwę: serce nasze się rozpali, umysł nasz się oświeci, wola zmężnieje i zapomnimy o świecie, — stanie przed nami On, Umiłowany, Jedyne, ze światłem swoim, z mocą swoją, z miłością swoją, — On, Słowo Przedwieczne pod postacią Słowa“³⁾).

Przed drzwiami kaplic SS. Niepokalanek S. Renata umieszczała wywieszki informujące o liturgii danego dnia i objaśniające Mszę św. W czasie Mszy św. recytowanych osobście dbała o to, aby każdy z uczestników miał przed sobą właściwy tekst.

Po zbliżeniu do wiernych mszału rzymskiego, S. Renata udostępniła im również zrozumienie brewiarza. Chciała, aby brewiarz był księgą modlitw nie tylko osób duchownych, ale również świeckich. „Mszał i brewiarz nie są przeznaczone wyłącznie dla kapłanów i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa znane one były i wiernym. Kapłani są, rozumie się, pośredni-

³⁾ Por. d. c., s. 27.

kami pomiędzy niebem, a ziemią, szafarzami łask bożych dla ludu, ofiarnikami w imieniu Chrystusa, jedyne go najwyższego Kapłana „secundum ordinem Melchisedech“. Ale i wierni mają pewien udział w tym kapłaństwie: wszak jesteśmy „genus electum, populus acquisitionis, gens sancta, regale sacerdotium“. Kościół zamknął w tych księgach liturgicznych najpiękniejsze swe modły, najwznioślejsze hymny, cały dogmat i całą etykę: *lex orandi — lex credendi*, a dodać by można: *lex credendi — lex vivendi*. Długo, zbyt długo były one ogrodem zamkniętym „hortus conclusus“. Niech otworzą swe karty; „niech popłyną wonności“; niech nakarmią łaknących, niech napoją spragnionych. „Tolle, lege“ bierzmy i czytamy i wczytujemy się i rozczytujemy się. Uczmy się z tych ksiąg świętych czuć, myśleć, sądzić z Kościołem, śpiewać jak on, modlić się, jak on, kochać, jak on, słowem: *sentire cum Ecclesia*“⁴⁾.

Poczynając od elementarnego wykładu o historii i układzie brewiarza, S. Renata w kilku rozdziałach „*Sentire cum Ecclesia*“ i „*Vivere cum Ecclesia*“⁵⁾ omawia wnikliwie poszczególne części składowe godzin kanonicznych, jak psalmy, antyfony, hymny, lekcje, responsoria, posługując się zawsze swoim obrazowym językiem. Oto np. w ten sposób pisze m. inn. o responsoriach z jutrzni: „Wyrażają one odgłos wywołany w duszy przez poprzedzającą lekcję brewiarzową. Falują w nich myśli i obrazy i uczucia, splatają się, wynurzają i znikają, by za chwilę znów się odezwać dalszym, słabnącym echem. Na pierwszy rzut oka to powtarzanie i powracanie tego samego motywu wydać się może arbitralnym, przypadkowym. Dusza odpowiada na słowo pańskie samorzutnie, bez rozmysłu, bezplanowo, — tak jak myśl w mózgu naszym jedna po drugiej następuje, a uczucie w sercu naszym to wznosi się, to opada. Ale i tu, jak w naturze, wszystko dzieje się według pewnych, nieodmiennych praw: wszak przyptyw i odpływ, szum i huk morskich bałwanów mają swe stałe i nienaruszalne normy i każda fala jest im posłuszna“⁶⁾.

⁴⁾ Por. d. c., s. 2n.

⁵⁾ Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1946—49.

⁶⁾ Por. d. c., s. 57.

S. Renata sama przeprowadzała rozmyślanie, opierając się na brewiarzu i wzorem liturgistów zachodnich zachęcała swoich czytelników, aby „*officium divinum* — było dla nich — źródłem i metodą rozmyślenia“. Nad brewiarzem bowiem można odbyć, właściwe dla prawidłowego rozmyślenia ćwiczenie rozumu i pamięci, które rozbierają tekst, aby nim się karmić, wzbudzanie uczuć, które się wylewają w duchowej rozmowie, postanowienie, jako akt woli wypływający z rozmyślenia. wreszcie wiązanka duchowa, gdy jakieś rano zasłyszane słowo liturgiczne rozbrzmiewa w duszy przez cały dzień, jako motyw przewodni towarzyszący jej pracom i zajęciom i opromieniający je swą boską poezją.

Oprócz mszału i brewiarza, katolik powinien dobrze znać i rozumieć sakramenta św., które dają mu uczestnictwo w życiu bożym. Często zdarza się, że sakramentalne *signa visibilia* są jednocześnie znakami niezrozumiałymi, uchodzącymi w oczach niewykształconych wiernych za rodzaj praktyk szamańskich. S. Renata poświęciła wyjaśnieniu liturgicznej strony sakramentów św. całą swoją książkę „*U źródeł łaski*“⁷⁾. Praca ta pozostała daleko od suchego komentarza do rubryk rytuału rzymskiego, jakim mogła się stać, przedstawiła natomiast obrzędy sakramentalne w sposób żywy i obrazowy na szerokim tle historyczno-kulturalnym.

Charakterystyczną cechą wykładu S. Renaty była, jak wspomniałem, pogładowość. Posługiwała się tą metodą umiejętnie i z przyjemnością. Karty „*U źródeł łaski*“ zatrzymały może najlepiej pogładowy wykład liturgiczny S. Renaty. Tak np. brzmi opis uroczystości Wielkiej Soboty w bazylice św. Jana na Lateranie, zawierających w sobie chrzest katechumenów: „*Wigilia wielkosobotnia zaczynała się o zachodzie słońca. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy np. w bazylice św. Jana Lateraneńskiego w Rzymie, w IV lub V wieku. Ogromna świątynia z dzielącym ją na trzy nawy lasem kolumn tonie w mroczkach wieczornych. Ostatnie promienie zachodu igrają w złotystych mozaikach absydy. Lud zebrał się tłumnie na „wiglię“ w tę prawdziwie „Wielką Noc“, która poprzedza Zmar-*

⁷⁾ Wyd. N. I. A. K., Poznań 1937 r.

twychwstanie Pańskie. Już słońce zapada za wzgórze Janiculum, a biskup w otoczeniu duchowieństwa udaje się pod portyk bazyliki, gdzie słudzy świątyni krzeszą nowy ogień z krzemienia — symbol Chrystusa zmartwychwstającego. Błogosławi go w pięknych, prastarych modlitwach i wnosi uroczystość do kościoła, przy trzykrotnym śpiewie „Lumen Christi“ — światłość chrystusowa — na który obecni odpowiadają radośnie: Bogu dzięki — „Deo gratias“... „Dziś wobec ustania praktyki chrztu dla dorosłych i przesunięcia, od XI wieku, tej Mszy na sobotę rano, cała liturgia Wielko-sobotnia stała się trudna do zrozumienia. Bowiem po tej krótkiej wielkanocnej radości wracamy do zwiedzania „Grobów“, do klekrotek i żałobnych nastrojów...“⁸⁾ A tak rozpoczyna się rozdział o Chrzcie św.: „Podwoje świątyni Pańskiej stanęły otworem na przyjęcie orszaku wstępującego po stopniach doń prowadzących: to niosą nowonarodzone dzieciątko do odradzającego źródła chrztu św. Nie domyśla się ono wcale jak ważną i uroczystą przeżywa chwilę, ale pogrążone w nieświadomości śpi na ręku troskliwej matki chrzestnej“⁹⁾.

Poglądowe spojrzenie na sakrament pokuty S. Renata zaczerpnęła z Boskiej komedii. Po zacytowaniu kilku tercyn „Czyszcza“ pisze: „Wszystko to symbolizuje sakrament pokuty i główne warunki jego. Najpierw rachunek sumienia, to stopień marmurowy, wypolerowany, jak lustro, które wiernie odbija obraz przeglądającego się w nim. Potem żal za grzechy, zawierający w sobie mocne postanowienie poprawy, to kamień czarny, jakby skruszony i popekany od żaru. Wreszcie zadośćuczynienie w zasługach Krwi Chrystusowej: to purpurowy porfir, z którego bierze także moc i absolucja sakramentalna. Dlatego anioł, figura kapłana, trzyma stopy oparte na nim. Siedzi zaś na diamentowym progu przebaczącej miłości i odziany jest szaro, na znak pokory i umartwienia“¹⁰⁾.

Życie liturgią nie powinno się, według S. Renaty, ograniczać do świąt i uroczystości. Tak jak życie ziemskie składa się

⁸⁾ Por. d. c., s. 25. 32.

⁹⁾ Por. d. c., s. 16.

¹⁰⁾ Por. d. c., s. 102n.

z nieprzerwanego ciągu dni, tak i życie duchem liturgii musi trwać stale. Musi składać się z całego cyklu lat liturgicznych, następujących bez przerwy po sobie. Wciągnięcie katolickiego społeczeństwa polskiego w zrozumienie i ukochanie roku liturgicznego było kolejnym zadaniem S. Renaty. Wierzyła, że kto pojmie i pokocha rok liturgiczny, będzie nim żyć, a tym samym zacznie żyć z Kościołem: „*Vivere cum Ecclesia*“. Taki też tytuł dała swej pracy o roku liturgicznym. Píše tam we wstępie: „*Jeżeli liturgia jest konieczną funkcją życiową Mistycznego Ciała Chrystusowego, tak jak modlitwa oddychaniem duszy, rok liturgiczny przekształca Piusowe hasło „Sentire cum Ecclesia” na „Vivere cum Ecclesia”. „Czy nie słusznie można nazwać rok liturgiczny „Corona benignitatis anni Dei”? Czyż nie jest on w całym tego słowa znaczeniu „wieńcem dobrotliwości roku Bożego”? Jak bowiem obrót ziemi dookoła sprawia kolejność zimy i lata, wiosny i jesieni, które składają się na rok ziemski, — tak rok liturgiczny, cudownie urozmaicony kolejnym następstwem świąt i okresów świątecznych, w niewyczerpanym bogactwie niezrównanego piękna, wywołany jest nieustannym krążeniem myśli i serca Kościoła dookoła Chrystusa w Jego tajemnicach, tego wiekui-stego „Słońca sprawiedliwości”, które nam świta w Adwencie, wschodzi na Boże Narodzenie, świeci prawdą i miłością w okresie „per annum”, ęmi się w Wielkim Poście, zachodzi na Kalwarii wśród ciemności wielkopiątkowych, aby wzejść na nowo w triumfalnym blasku w dzień radosny Zmartwychwstania“¹¹⁾.*

Być może, że czytelnikowi nie przejętemu jeszcze rytmem życia liturgicznego, trzeba było dać w „*Vivere cum Ecclesia*“ bliższe i bardziej praktyczne wskazówki normowania jego codziennych zajęć według liturgii dnia. Możliwe jest jednak, że S. Renata celowo pominęła tę dziedzinę z uwagi na tłumaczenie dzieła O. Baura OSB. „*Werde Licht*“, które przygotowywało Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia. Poprzez stała na przetykaniu rozważań o roku liturgicznym refleksami w rodzaju myśli jakie nasunęło jej postcommunio ze Mszy św.

¹¹⁾ Por. d. c., s. 2, 18.

na Zwiastowanie NMP. „*Na zwiastowanie anielskie pada już cień kalwaryjskiego krzyża, ale jednocześnie różowi się w oddali świt Zmartwychwstania... Tak i w naszym życiu: zorza powołania — ogólnego do wiary, przy Chrście świętym, dla niektórych szczególnego do bliższego stosunku z Bogiem w służbie ołtarza lub przez śluby zakonne. — Skwar znojnego południa, męka i krzyż, trud i upracowanie, krew i łzy serdeczne. Na koniec wieczysta nagroda w niebie, w której cały człowiek, z duszą nieśmiertelną i wskrzeszonym ciałem udział mieć będzie ad resurrectionis gloriam perducamur*“¹²⁾.

Określając dwa cele, ku którym kierowała się liturgiczna działalność S. Renaty, na pierwszym miejscu wymieniłem zaznajomienie katolickiego społeczeństwa polskiego z liturgią, a na drugim ukazanie mu, że liturgia jest piękna. Takie usytuowanie wydawało się mi logiczne. Ale gdy się uważnie czyta wszystko, co wyszło spod pióra S. Renaty z łatwością można spostrzec, że cel, według mnie wtórny, najjaśniej świecił przed oczami S. Renaty i występował na pierwszym planie.

Autorka „*Liturgii a sztuki*“ była niezmiernie wrażliwa na piękno i sztukę, w jakiejkolwiek by się ona objawiała postaci. Jej wychowanie, jakie otrzymała w domu rodzinnym i pensjonatach zakonnych uwzględniało mocno element estetyczny, co w połączeniu z wrodzonymi zamiłowaniem wykształciło u S. Renaty wyjątkowe zrozumienie i odczucie sztuki. W liturgii S. Renata widziała przede wszystkim niezgłębione i niewyczerpane skarby piękna. Można by zaryzykować twierdzenie, że gdyby liturgia katolicka nie była szczególnie piękna, nie miałaby swej gorącej apostołki w osobie S. Renaty. Najbardziej typowe dla jej twórczości są te sekwencje jej dzieł, które podkreślają stronę estetyczną modlitw, ceremonii i obrzędów katolickich. „*Kraina liturgii, to kraina cudów, czarowna pięknem nadziemskim, pięknem tak mało znanym, a niekiedy tak zapoznanym. To ogród zamknięty, źródło zapieczętowane dla wielu. Takby się chciało wrota tego raję otworzyć naścieżaj, strumienie tej wody żywej udostępnić wszystkim spragnionym: Omnes sitientes, venite ad aquas. W tym*

¹²⁾ Por. d. c., s. 358.

cudnym ogrodzie przechadzać się można z rozkoszą. Są tam szczyty, z których roztacza się widok daleki, sięgający aż po wzgórza wiekuiste, są tam ustronne doliny, w których kwitną kwiaty o barwach najrzadszych, i o przedziwnej woni. Są tajemnicze grotty, w których się żarzą zaklęte w słowo skarby. Są cieniste aleje, sadzone wersetami niebotycznych psalmów, i jasne polany lekcji brewiarzowych, są łąki umajone wonnymi antyfonami i płynące rytmiczną melodią srebrzyste strumyki hymnów¹³⁾.

Mszał, uczy S. Renata za Dantem, „poemat święty, do którego przyłożyły ręki i niebo i ziemia“. On uczy „modlić się na pięknie“, według określenia Piusa X. Aby ocenić całą piękność struktury brewiarza, trzeba pamiętać, że właściwie brewiarz jest modlitwą chórową, wspólną, po części śpiewaną — przypomina S. Renata. „Chcąc mieć jakiegokolwiek pojęcie o jego artystycznej wartości (pomijając treściową) trzeba by posłuchać, jak go śpiewają Benedyktyni lub Benedyktynki, trzymający się autentycznej interpretacji gregoriańskiego śpiewu, przywróconej przez uczone prace opactwa solesmeńskiego we Francji. Zresztą, nie szukając tak daleko, posłuchajmy kiedy autentycznych gregoriańskich nieszpórów, albo wieczornej komplety w tych kościołach lub klasztorach kaplicach (niestety jeszcze bardzo nielicznych w naszym kraju) gdzie śpiew gregoriański się przyjął, a z pietyzmem, zrozumieniem i miłością jest pielęgnowany. Niezawodnie ulegniemy jego boskiemu czarowi“¹⁴⁾.

Gregoriańska psalmodia brewiarzowa nie pozwala S. Renacie przejść obojętnie wobec swoich melodii. „Niech będzie wolno powiedzieć tylko słówko o niezrównanej piękności tej muzyki, najprostszej, jaka być może, bo złożonej z kilku wciąż powracających tonów, a jednocześnie najgłębszej i najsubtelniejszej. Te wersety następujące po sobie regularnym rytmem, wzbierające i opadające jak fale spokojnego morza, które toczą się majestatycznie ku lądowi, uwieńczone pianą — i kładą się cicho, jedna po drugiej, na złotym piasku wybrzeża — czynią olbrzymie wrażenie. Któż nie wie, że wielki Augustyn, jeszcze przed nawróceniem, z nieopisanym wzruszeniem przy-

¹³⁾ Por. d. c., s. 14.

¹⁴⁾ Por. d. c., s. 22.

stłuchiwał się psalmodii, świeżo zorganizowanej w kościele mediolańskim przez św. Ambrożego, psalmodii w której brali udział nie tylko kantorzy, ale cały tłum wiernych w gromadzie, dla wzajemnej pociechy i nauki. Kiedyż i u nas tak będzie? Kiedyż nieszpory, autentyczne łacińskie nieszpory, uwieńczone cudną modlitwą wieczorną Kościoła, kompleta, staną się, jak to jest we Francji, Belgii, lub Włoszech, naturalnym dopełnieniem dnia niedzielnego?¹⁵⁾

W responsoriach „są zaklęte całe światy poezji i piękna“. „gdy tak przebiegniemy te wspaniałe utwory liryczne, których muzyczna szata godna jest poetyckiej treści, gdy rzucimy pobieżnie tylko spojrzenie na te bogactwa nieprzebrane, które zawiera jeden tylko dział brewiarza, możemy się zapytać: gdzie i kiedy nagromadzono podobne skarby poezji i melodii? I przyjdzie nam tylko dziękować Bogu, Trójcy wszelkiego piękna, Pięknu niestworzonemu, iż nas przez Kościół św. tak hojnie obdarzył, iż zaspokoił głód naszych dusz tą Pięknością zawsze dawną, a zawsze nową i dał nam ku śpiewaniu chwały swojej pieśń godną siebie — *carmen Deo nostro*¹⁶⁾.

I tak jest w każdej pracy S. Renaty. Nieomal w każdym zdaniu, które czerpie z liturgii piękno i każe czytelnikowi podziwiać je. Obrzędy sakramentalne są pełne znaczenia, ale przede wszystkim są piękne. W treści świąt kościelnych mieści się prawda wiary, ale także prawda piękna. Rok liturgiczny to sposób mocy na żywot wieczny, który dociera do nas nieprzerwanym korowodem piękna.

Szczególniejszą miłością, jak już wspomniałem, darzy S. Renata piękno śpiewu gregoriańskiego. Korzysta z każdej sposobności, aby o nim mówić i uczyć go. Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia pod wpływem S. Renaty i ks. Nowackiego pielęgnuje u siebie i propaguje śpiew gregoriański, wytwarzając u swoich wychowanek świadomość, że Msza śpiewana, właściwie wykonana, jest synonimem Mszy gregoriańskiej. Liturgiczny śpiew gregoriański daje S. Renacie nie tylko najwyższe doznania muzyczne, ale rozwija przed jej oczami akcję dramatyczną.

¹⁵⁾ Por. d. c., s. 44.

¹⁶⁾ Por. d. c., s. 66.

Literacką interpretację melodii gregoriańskich S. Renata podawał swoim czytelnikom najprawdopodobniej dlatego, ponieważ zdawała sobie sprawę, że śpiew gregoriański nie jest łatwy i trzeba jego melodię zaopatrzyć elementem do pewnego stopnia wizualnym, aby ułatwić jego przyswojenie wiernym nieposiadającym odpowiedniego przygotowania muzycznego.

S. Renata umiała i chciała patrzeć na sztukę przez pryzmat liturgii. Podobnie, jak na liturgię patrzyła poprzez sztukę. We wstępie do *„Liturgii a sztuki“*, która to praca jest charakterystyczna dla zainteresowań S. Renaty, czytamy: *„Kościół jest matką i piastunką nowożytnej kultury, ceni i pielęgnuje sztukę, ale jednocześnie czuwa, aby ona nie zeszała na manowce, aby nie była sama sobie celem i bożyszczem (sztuką dla sztuki), ale aby, jak filozofia jest „ancilla theologiae“, tak ona stała się „ancilla liturgiae“*. Sztuka w służbie liturgii stworzyła swe najwspanialsze arcydzieła: od katedr gotyckich w Chartres, Kolonii lub Toledo — do „Requiem“ Mozarta, lub „Improperiów“ Palestriny. Od Boskiej komedii Dantego do Ostatniej wieczerzy Leonarda da Vinci lub malowideł ściennych J. H. Rosena w katedrze ormiańskiej we Lwowie. Kościół kocha Piękno, bo ono jest rodem z nieba¹⁷⁾.

Nie ma rodzaju twórczości, w której S. Renata nie odnalazłaby inspirujących wpływów katolicyzmu i jego liturgii. A robiąc swoje poszukiwania, nie może ukryć radości, że prowadzi je w dziedzinie najmilszej i najciekawszej dla siebie. Między wierszami tej książki czyta się zachętę, by pójść jej śladem. Zgłębić sztukę, aby znaleźć w niej piękno boże, a w nim odkryć pierwiastki liturgii.

Jeżeli obserwujemy dzisiaj w Polsce większe niż przed laty zainteresowanie liturgią, jeżeli ktoś, trzymający mszalik w ręce podczas Mszy św. nie wzbudza zdziwienia, jeżeli inteligencja katolicka wie, że liturgia Kościoła jest czymś pięknym, jeżeli w końcu są u nas ludzie, dla których poranna Msza św. jest koniecznym i głównym akcentem całego dnia — to nie mała w tym zasługa S. Renaty, zakonnicy, która sama umiała żyć pięknem liturgii i uczyć tego drugich.

Nowy Sącz

Ks. LESŁAW JEŻOWSKI

¹⁷⁾ Por. S. M. Renata, *Liturgia a sztuka*, Poznań 1934, s. VII

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

TIRSAH, DAWNA STOLICA IZRAELA

RZUT OKA NA WYKOPALISKA W TELL EL-FAR'AH 1946—1955

Systematyczne prace wykopaliskowe w palestyńskiej miejscowości Tell el-Far'ah (w Samarii, na północ od Sychem), którą już w r. 1931 W. F. Albright identyfikował z biblijnym Tirsah¹⁾, rozpoczął po ostatniej wojnie (1946) O. R. De Vaux, dyrektor Dominikańskiej Szkoły Biblijnej w Jerozolimie. Rezultaty swych badań publikował on w *Revue Biblique* i w *Palestine Exploration Quarterly*²⁾.

Warto będzie choć szkieco zapoznać z nimi polskich czytelników.

W poszukiwaniu nowej stolicy

Po śmierci Salomona wielkie królestwo Dawidowe rozpadło się — jak wiadomo — na dwa państwa: północno-izraelskie i południowe-judzkie, uwikłane nieraz w długotrwałe wojny między sobą, o których informują księgi królewskie. Podczas gdy w królestwie południowym ze stolicą w Jerozolimie zdołała się utrzymać dynastia Dawidowa, to zmienna historia królów państwa północnego pisana była krwią: rewolucje pałacowe i skrytobójcze mordy osadzały tam coraz to innych mężów na tronie królewskim.

W r. 885 przed Chr.³⁾ generał Omri obległ miasto Tirsah, które już pierwszy król państwa północnego Jeroboam I. (931—

¹⁾ *Journal of the Palestine Oriental Society* 11 (1931) 241 n.

²⁾ P. R. De Vaux, *The Excavations at Tell el-Far'ah and the Site of Ancient Tirzah*, w *Palestine Exploration Quarterly* 88 (1956) 125—140. Tenże w *Revue Biblique* 54 (1947) 394—443; 573—589; 55 (1948) 544—580; 56 (1949) 102—138; 58 (1951) 393—430; 566—590; 59 (1952) 551—583; 62 (1955) 541—589. — Ostatnio ukazał się również sumaryczny artykuł Prof. Dra Cl. Schedl'a na ten temat w *Bibel und Liturgie* 24 (1957) 168—172, na którym również częściowo się opierałem. Prof. Schedl zwiedzał wykopaliska w Tirsah latem roku 1951. — Warto również ubocznie wspomnieć, że A. B. Barrois relacją o wykopaliskach z Tell el-Far'ah rozpoczyna swój drugi tom archeologii biblijnej, *Manuel d'Archéologie Biblique*, Paris 1953, s. VII nn.

³⁾ P. Heinisch w swojej *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, s. 193 podaje rok 884.

910)⁴⁾ uczynił swą rezydencją, a w którym usadowił się rywal Omri'ego i kontrpretendent do tronu — Zimri (por. 3 Król 16, 1 nn)⁵⁾. Nie widząc wyjścia, oblężony Zimri w rozpaczy podpalił pałac i zginął w jego zgliszczach. Stolica Tirsah wpadła w ręce Omri'ego, który stąd sprawował rządy nad Izraelem. Po całkowitym opanowaniu sytuacji Omri już jako jedynowładca (885—874) zabrał się energicznie do reorganizacji swego państwa. I wówczas to ok. r. 878 — dzielny ten wódz mimo obronnego położenia Tirsah — dotychczasowej stolicy królestwa północnego — rozglądnął się za nową rezydencją i... założył Samarię.

Tirsah jest co prawda z natury swej, dzięki odpowiedniemu położeniu miastem, które nie łatwo zdobyć. Wzgórze, na którym jest zbudowane, tworzy trójkąt o stromych zboczach i wznosi się pomiędzy dwoma źródłami-strumieniami: *Ain el-Far'ah* na północy i *Ain ed-Dleib* na południu. Obydwa strumienie łączą się u stóp wzgórza i tworzą *wadi el-Far'ah*, skierowując się w stronę Jordanu. Ponieważ strome zbocza w kierunku dwu dolin stanowią obronę naturalną, starczyło ufortyfikować miasto tylko od strony gór⁶⁾. Wydaje się więc na pierwszy rzut oka zagadkowym, dlaczego Omri zrezygnował z tej naturalnej twierdzy jako stolicy swego państwa. Miał jednak widocznie ważne po temu powody. Przede wszystkim uwzględnić należy zmianę jego polityki, z którą decyzja ta na pewno w ścisłym pozostawała związku. Orientacja miasta Tirsah kierowała się w stronę doliny Jordanu i Transjordanii; Omri natomiast miał na oku dostęp do morza, opanowanie miast filistyńskich wybrzeża, szukał kontaktu z potęgą morską — Fenicją⁷⁾.

Także dla lepszego opanowania już samych pokoleń izraelskich wskazanym było raczej miejsce, którego położenie byłoby bardziej centralne. Stąd to Omri zakupił niezamieszkałe wzgórze Samarii i tam właśnie zbudował całkiem nowe miasto (por. 3 Król 16, 23nn) — nową stolicę państwa północnego. Zanim jednak dokonał tej

⁴⁾ *La Sainte Bible* (zwana *La Bible de Jérusalem*), Paris 1956, s. 357 i w tablicy chronologicznej na s. 1642 podaje datę 931—910. P. Heinisch natomiast, idący za F. X. Kuglerem — trzyma się daty 929—909, por. dz. cyt., s. 192.

⁵⁾ Vulgata nazywa go Zambri (— „*dux mediae partis equitum*“).

⁶⁾ Położenie Tirsah było nie tylko obronne, ale i malownicze. Stąd też w hebr. tekście *Pieśni nad p* (6, 4) czytamy: „*Piękna jesteś przyjaciółko moja, jakoby Tirsah (ke Tirsah)*”, co w LXX przetłumaczono dosłownie os *eudokiá* zamiast zachować oryginalne brzmienie nazwy własnej miasta. Vulgata opuszcza to porównanie. Francuscy tłumacze *La Bible de Jérusalem* pozostawili słusznie brzmienie hebrajskie (*comme Tirca*), zob. dz. cyt., s. 864.

⁷⁾ Ma też swą wymowę fakt, że syn jego, Achab, pojął za żonę córkę króla syryjskiego, Jezabelę, która niestety smutną odegrała rolę w historii Izraela.

zmiany swej rezydencji, w ciągu pierwszych lat swego panowania w Tirsah przebudował z rozmachem tę starą stolicę, o czym wyraźnie mówią świeżo przeprowadzone wykopaliska.

Mówią one zresztą nie tylko o Omrim i jego dziele; na ich tle odczytywać można długą i ciekawą historię miasta Tirsah, sięgającą w głęboką przeszłość: aż do 4-go tysiąclecia przed Chr.

W mrokach epoki miedzi

Abstrahując od niektórych śladów neolitycznych, właściwe zaludnianie wzgórza *Tell el-Far'ah* rozpoczyna się z epoką miedzi (4500—3000 przed Chr.). Mnóstwo odkopanych skorup i naczyń glinianych mówi archeologowi bardzo wiele i dopomaga mu w rekonstrukcji obrazu przeszłości (już np. sam sposób wypalania naczyń, malowania, kształty i forma itp. — pozwalają na poważne konkluzje. — W Tirsah uwydatniają się dwa odmienne rodzaje skorup glinianych: jedne w rodzaju tych, jakie znaleziono w Beerśeba, a więc daleko na południu, inne znów w rodzaju tych, jakie spotykamy w Jerycho, Beisan i Megiddo. Świadczy to iż w Tirsah styka się z sobą północ i południe, oraz że dwa odmienne elementy ludnościowe osiedlały się i wędrowały obok siebie, bez ustabilizowanej jeszcze więzi politycznej.

W późnej epoce miedzi Tirsah przeżywało okres swego wielkiego rozkwitu. Z tych czasów zachowały się trzy cmentarze. — Groby wykuwano w ścianie skalnej wzgórza, dostęp do nich stanowiły małe drzwi. Wszystkie szkielety były całkowicie zbutwiałe, ale umieszczon przy nich dzbany gliniane dostarczają wymownych dowodów wysoce rozwiniętej sztuki garncarskiej na tym terenie u schyłku epoki miedzi.

Przybycie Kanaanejczyków (wczesna epoka brązu — ok. 3000—2000 przed Chr.)

Ok. r. 3100 przed Chr. Semicci zgłaszają swój czynny udział w życiu narodów Starożytnego Wschodu. Z pustyni syryjsko-arabskiej wpadają do zamieszkałych już krain, zajmując również ówczesne Tirsah. Nie da się stwierdzić, czy zmiana gospodarzy dokonała się wśród krwawych walk. W każdym razie nowi osiedleńcy dalej rozbudowują stare miasto. Przy budowie posługują się kamieniem, częściowo cegłą. Garnki i naczynia z gliny wypalają na miejscu. Jest rzeczą znaną, że właśnie w Tirsah znaleziono najstarsze piece garncarskie, jakie kiedykolwiek odkopano.

Ok. r. 2800 osiedlanie było tak dalece posunięte, że miasto otoczono murem. Szczególnie starannie ufortyfikowano zagrożoną stronę zachodnią: na potężnych fundamentach z kamieni wznosił się jeszcze wysoki mur z cegły. Dziś jeszcze na długiej przestrzeni utrzymał się częściowo ten mur sięgający wysokości 4m. To kanaanejskie miasto — położone na malowniczym wzgórzu — było

na pewno z daleka widoczne, a ludność w nim mieszkająca mogła czuć się spokojną. Są dowody na to, że w tym okresie miasto nawiązało i utrzymywało szerokie kontakty kulturalne wybiegające daleko poza granice Kanaanu. A była to np. dla Egiptu epoka słynnych piramid, dla Babilonii epoka budowy wież terasowych — *zikkurat*. Wykopaliska wskazują, że również kraina Kanaan nie pozostawała pod tym względem w tyle, choć niejedna zawierucha wojenna przewaliła się nad nią.

Miasto z tego okresu wczesnego brązu wykazuje 6 warstw. Ok. r. 2600 miało miejsce wielkie zniszczenie. Na gruzach starego miasta nowi mieszkańcy budowali dalej, ale utrzymali się tylko do ok. r. 1500 przed Chr., gdyż wtedy znikają tu — na mniej więcej lat 500 — ślady zamieszkiwania człowieka. Przypuszcza się, że zarówno wojownicze hordy jak i grasująca zaraza (malaria) były tego powodem.

Gdy Abraham wyruszył do Kanaanu...

(Średnia epoka brązu 2000—1600 przed Chr.)

Pustynia syryjsko-arabska stanowiła w starożytności pewnego rodzaju rezerwuar ludów. Potrzeba było ok. 1000 lat aż zapełnił się on po brzegi — a potem rozlewał się na sąsiednie krainy kulturalne. Ok. r. 3000 przed Chr. przybyli do Palestyny Kanaaniejczycy, mniej więcej tysiąc lat później (ok. 2000) przelewa się nowa fala wędrówek semickich: *Amurru*.

Musieli oni pozołgać i mordem znaczyć swój pochod poprzez stare miasta i osiedla; ok. r. 2000 przed Chr. zaznacza się bowiem przesilenie kultur w Transjordanii i Palestynie. *Amuru* usadowiają się w zniszczonych przez siebie miastach. Początkowo wiodą życie na wpół koczownicze, na wpół osiadłe, ale kraj nasiąkły kulturą wywiera jednak stopniowo na nowoprzybyłych tak niprzeparty wpływ, że z biegiem czasu oni sami stają się pionierami kultury, choć potrzeba na to kilku stuleci.

W w. XIX przed Chr. niewielka grupa ludzka osiadła się na opuszczonym południowo-zachodnim zboczu Tirsah, ale wnet znów rozrasta się ona w miasto, które jeszcze silniejsze niż stare otrzymuje fortyfikacje: mury miasta zostają wzmocnione przez *wały zewnętrzne*. Na szczególną uwagę zasługuje brama północna, zbudowana z pełnym zmysłem strategii i sztuki militarnej. — Na obszernym placu przy bramie ogniskowało się — zwyczajem przyjętym u starożytnych — życie publiczne miasta: tam odbywały się narady wodzów i dysputy mędrców, sądy, układy i pertraktacje handlowe. Ponadto jest rzeczą ciekawą, że w Tirsah ze średniej epoki brązu stwierdzono wielką podziemną przestrzeń wykładaną kamieniami, przeznaczoną dla celów kultu. Przestrzeń ta nosi na sobie ślady kilku okresów budownictwa, co oznacza, że była w użytku przez wiele stuleci.

W czworoboku dużej sali znaleziono ławę kamienną, stanowiącą zapewne rodzaj stołu ofiarniczego, na którym stawiano dzbany z darami, które następnie składano w obszernym dole wysadzonym kamieniami. W dole tym znaleziono również kości młodych świń. Uczeni wyciągają stąd wniosek, że w miejszc tym składano bogom ofiary z mięsa wieprzowego, w czym znów z kolei widzą przyczynę, dlaczego Izraelici wstrzymują się od spożywania tego mięsa, noszącego tak wyraźną pieczęć kultu pogańskiego.

Patriarcha Abraham przybył do Kanaanu w średniej epoce brązu. Uczeni przyjmują, że przeprowił się on przez Jordan właśnie w pobliżu Tirsah i potem przez *wadi el-Far'ah* — obok miasta T. udał się w krainę górzystą. Największą próbą jego życia była — jak wiadomo — ofiara jego syna Izaaka, jakiej w celu doświadczenia jego wiary żądał od niego Jahwe. — Na fakt ten rzuca pewne światło okoliczność, że wykopaliska dokonane w Tirsah ze średniej epoki brązu zdają się wskazywać na rozpowszechnienie ofiar z ludzi: pod podłogami domów znaleziono pogrzebane dzieci. Jeśli w tych wypadkach jest jeszcze rzeczą wątpliwą, czy naprawdę chodzi o ofiary z dzieci, to wątpliwość taka na pewno nie istnieje odnośnie odkrytego noworodka, wmurowanego w fundamenty bramy miejskiej. Małe dziecię złożono tu wyraźnie bogom w ofierze i pogrzebano w fundamentach bramy miasta dla wyjednania błogosławieństwa bogów...

Podobny zresztą wypadek podaje sama Biblia, mianowicie w 3 Król 16, 34, gdzie mowa jest o *Chielu* z Bethel, który w związku z odbudową Jerycha przy położeniu kamienia węgielnego złożył w ofierze swego pierworodnego syna i wmurował jego zwłoki w fundamenty miasta, a przy budowie bram miejskich to samo uczynił ze swym najmłodszym synem. Oczywiście Pismo św. piętnuje takie zwyrodniałe praktyki religii pogańskich, a w przykładzie Abrahama wykazuje, że właśnie Bóg nie chce ofiar z ludzi (por. *Gen 22, 12 nn*).

Miasto z średniej epoki brązu legło w gruzach prawdopodobnie na skutek walk z naporem egipskich Hyksosów. Wykopaliska mówią o gwałtownym i całkowitym zniszczeniu również w tym okresie. Na gruzach starego miasta powstało potem nowe nie mniej silne — Tirsah późniejszej epoki brązu (1550—1200 przed Chr.).

Izraelici zdobywają Kanaan

W księdze Jozuego opowiedziane są dramatyczne walki przy zdobywaniu Kanaanu przez Izraelitów. W szczegółach zwłaszcza przedstawione jest zdobycie Jerycha; o zdobyciu Tirsah Pismo św. wspomina tylko króciutko (*Joz 12, 24*), gdy wylicza pokonanych książąt miast Kanaanu.

Tym wyraźniej przemawiają i w tej sprawie kamienie. Podobnie jak Jerycho — Tirsah również — mimo swych fortyfikacji —

nie zdołało stawić czoła zwycięskiemu pochodowi zastępów izraelskich. — Około r. 1200 przed Chr. miasto zostaje znów całkowicie zburzone. Odpowiada to całkowicie okresowi, w którym Jozue zdobywa Ziemię Obiecaną. Niedługo jednak po zniszczeniu zdobywcy na ruinach budują nowe miasto, przy czym sposób budowania różni się znacznie od poprzedniego okresu kanaanejskiego. Kanaanejczycy wznosili potężne mury, nierzadko kilkumetrowej grubości, co zdaniem uczonych było możliwe w wypadku praktyki niewolnictwa lub pańszczyzny. Wolni i miłujący wolność Izraelici takich masywnych budowli nie wznosili; urządzali oni swe domy tylko z jednej warstwy kamienia lub cegły, tak że łatwo odróżnić poziom kanaanejski od izraelskiego.

Zdaje się, że początkowo nie zaznaczały się większe różnice socjalne. Domy budowane są jednakowo. Od ulicy wiedzie brama do czworobocznego podwórza, do którego z trzech stron przylegają mieszkania, warsztaty i magazyny. Odpowiada to stosunkom społecznym z czasów Dawida i Salomona. — Wnet jednak dokonały się wielkie przemiany socjalne o charakterze ujemnym, przeciw którym występowali prorocy. Bogacze przywłaszczali sobie role i mienie, podczas gdy biedni, wdowy i sieroty wystawieni byli na ucisk. Uwidacznia to dalsza warstwa wykopaliskowa, w której znika równomierny podział charakteryzujący okresy poprzednie. Wśród małych domków stoją budowle potężne, m. in. również prawdopodobnie publiczne gmachy administracyjne lub rezydencje sfer rządzących. Tirsah stało się miastem królewskim. Widoczne są teraz ślady szeroko zakrojonej pracy Omri'ego. Budowle jednak pozostały tylko na wpół ukończone; wiemy już dlaczego: decyzja Omri'ego tworzy nową stolicę, do której zapewne przesiedliła się i większa część ludności. Po utracie swego charakteru jako stolicy i odpływie znacznej liczby ludności wegetowało Tirsah jeszcze czas jakiś, aż zniknęło w zawierusze asyryjskiej, zgodnie z przepowiednią Amosa: „*Ponieważ gnębiliście ubogiego... i domy budowali z wyszukanych kamieni, nie będziecie w nich mieszkać*“ (Am 5, 11) oraz Ozeasza: „*I zapomniał Izrael o Stwórcy swoim i pobudował pałace... Przeto ogień puszcze na miasta jego, aby strawił domy jego*“ (Oz 8, 14).

Tak oto archeologia odczytuje z ziemi ślady przeszłości narodu wybranego; odczytuje oto również na tle świeżych wykopalisk bogate dzieje jednego z miast uwiecznionych w Biblii — tej księdze Boga, Który Swym potężnym palcem wypisuje głoski historii.

A przez żmudne badania archeologów krótkie, lapidarne notatki i wzmianki Biblii jawią się w nowym świetle i znajdują wymowne potwierdzenie w doniosłym materiale rzeczowym.

Odpowiedzi św. Kongregacji Obrzędów z dnia 16 czerwca 1956 r. na zapytania i wątpliwości związane z interpretacją Dekretu *De rubricis ad simpliciores formas redigendis* z dnia 23 marca 1955 roku.

1. Czy niedziele: *Siedemdziesiątnicy*, *Sześćdziesiątnicy* i *Pięćdziesiątnicy* mają pierwszeństwo w konkurencji ze świętem rytu zdwojonego II klasy, jeżeli nie jest ono świętem Pańskim (festum Domini); oraz w konkurencji ze św. Oczyszczenia Najśw. Maryi Panny (Purificationis BMV).

Odp.: a) *Twierdząca*¹⁾; b) precedencję ma godniejsze, tj. niedziela²⁾.

2. Co do niedziel *Adwentu*, *Wielkiego Postu*, *Męki Pańskiej* i *niedzieli Przewodniej*, które zostały podniesione do rytu zdwojonego I klasy, powstaje pytanie: czy należy je uważać jako *duplicia I classis Domini primaria universalis Ecclesiae*, które nie dopuszczają komemoracji Mszy wotywniej uroczystej i innych Mszy wg rubryk mszalnych (*Addit. et Variat.*, tit. V, n. 3).

Odp.: *Twierdząca*.

3. Czy wotywa uroczysta nakazana lub dozwolona przez Ordynariusza z ważnego i publicznego powodu może być odprawiona w czasie oktawy Wielkiej Nocy i Zesłania Ducha św.; i jeżeli nie, to czy także zakazana jest Msza św. wotywna podczas czterdziestogodzinnego nabożeństwa podczas tych oktaw.

Odp.: *Twierdząca* na obydwa pytania.

4. Według rubryk mszalnych, *Addit. et Variat.*, tit. VIII, 2, we Mszy św. dedykacji kościoła, prefacja z Wielkiego Postu nie jest dopuszczalna. Pytanie: czy ta rubryka zachowuje swą moc nadal, mimo przepisu DGRS, tit. V, n. 3.

Odp.: *Przecząca*³⁾.

5. Czy Msza św. wotywna Najśw. Imienia Jezus, św. Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa, ma prefację własną podaną w mszale, czy na przyszłość należy brać prefację ogólną lub okresową.

Odp.: *Negatywna* do pierwszej części, *twierdząca* do drugiej⁴⁾.

6. W związku z odpowiedzią św. Kongregacji Obrzędów dnia 3 listopada 1955 r. (*Prot. Num. R. 955*), daną na pytanie XIX, odnośnie imperaty *pro re gravi*, jeżeli jest już trzy oracje, a mianowicie, że jako trzecią bierze się imperatę, nasuwa się pytanie:

¹⁾ Affirmative.

²⁾ Z tej odpowiedzi wynika, że niedziele II klasy *Siedemdziesiątnicy*, *Sześćdziesiątnicy* i *Pięćdziesiątnicy* mają pierwszeństwo przed świętami II klasy nie tylko w konkurencji (*Addit. et Variat. Brev.*, tit. IV, 1) lecz także w konkurencji, tak w I jak i II Nieszporach. Podobna odpowiedź była dana przez św. Kongregację Obrzędów dnia 18 czerwca 1956 r., i diecezji Paryskiej 11 października 1956.

³⁾ Negative.

⁴⁾ Circa praefationes aliud responsum, a SRC., dioecesi Valentiniensi die 31 octobris datum, referimus. Estne „praefatio propria“:

a) jeżeli jest już jedna komemoracja i trzecia oracja przepisana rubrykami jak modlitwa o Najśw. Sakramencie, za Papieża, Biskupa w rocznicę a ponadto przypada jeszcze imperata nakazana przez Ordynariusza *pro re gravi*, którą orację należy opuścić?

b) w wypadku wyżej podanym (a), jeżeli komemoracja jest jedną z tych, których się nigdy nie opuszcza (DGRS, *tit. III, 2*), co należy uczynić?

Odp.: a) Ostatnia według rubryk; b) Ostatnia według rubryk po tej, której się nigdy nie opuszcza⁵⁾.

7. W DGRS, *tit. IV, 2*, powiedziane jest, że w oficium żałobnym wszystkie godziny kanoniczne odmawia się bez *Pater, Ave, Credo*. — Stąd pytanie:

a) czy odnosi się to tylko do oficium z dnia 2 listopada, czy i do innych oficjów żałobnych, jak w dniu pochowania zmarłego i innych odpowiednio do okresu czasu i zwyczajów miejscowych;

b) czy wotywnie oficium żałobne ma ten sam układ jak oficium kanoniczne zaczynające się od *Matutinum*, a później o właściwej porze *Nieszpory*.

Odp.: *Twierdząca* na oba pytania.

Kraków

X. TADEUSZ SZWAGRZYK

a) De Nativitate Domini in Missis de SSmo Nomine Jesu, de SSmo Eucharistiae Sacramento, de Transfiguratione Domini, de Purificatione BMV.? — Responsum De SSmo Nomine Jesu *affirmative*.

b) De Epiphania in Missis, de S. Familia Jesu, Mariae, Joseph? — R. *Affirmative*.

c) De Cruce in Missis de Pretiosissimo Sanguine et DNJC. Summi et Aeterni Sacerdotis? — R. *Affirmative*.

d) De SSma Trinitate in Missis Dominicarum per annum, prater tempus Quadragesimae et Paschale? — R. *Affirmative*.

e) De Apostolis in Missis unius vel plurimorum Summorum Pontificum. — R. *Negative*.

Potest quaeri: in Missis Purificationis BMV., quaenam praefatio adhibenda? Putamus adhiberi debere praefationem BMV. Sed quinam embolismus? *Et te in festivitate* vel potius *Et te in Purificatione*? (Cfr. Ephemerides Liturgicae 70 (1956) 411, nota 2).

⁵⁾ Cum agatur de orationibus in Missis dicendis, utile erit hic referre responsum a SRC., dioecesi Ruthenensi (Rodez) die 19 nov. 1955 datum circa interpretationem verborum „Praeter et post“ DGS. *tit. 4* et occurrentis fieri debeat et commemoratio de festo ritus duplicis item occurrentis? — R. *Negative*. — 2. Cum inter auctores redactoresque Kalendariorum multum discrepatur de interpretatione verborum „praeter et post commemoraciones sub n. 2 recensitas“, sub initio totius n. 4, *tit. III DGRS* diei 23 martii 1955 positorum, et praesertim de eorum vi seu influxu in paragraphum b), quaeritur: Utrum in festis II classis et in Dominicis quae non sunt I Classis una tantum admittitur commemoratio „praeter et post commemoraciones sub n. 2 recensitas“, si forte occurrant vel concurrant? An potius in dictis et Dominicis una tantum admittatur commemoratio absolute id est nulla alia, si iam facienda sit una ex iis quae sub n. 2 recensentur? — R. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam. (Cfr. Ephemerides Liturgicae 70 (1956) 412, nota 3).

N O W E K S I A Ź K I

SOEUR MARIE-ALINE DE SION, *La forteresse Antonia à Jerusalem et question du prétoire, Jerusalem, 1956, 304.*

Tytuł dzieła wskazuje na dwa aspekty zagadnienia, któremu autorka pracę swą poświęca. Pierwsza część dzieła stanowi studium historyczno-archeologiczne dotyczące twierdzy zbudowanej przez Heroda w narożniku północno-wschodnim Świątyni; w drugiej natomiast części, rozważa problem Pretorium, to znaczy miejsca gdzie Jezus stawiony przed Piłata został skazany na śmierć. Do naszych czasów dochowały się znaczne pozostałości z twierdzy Antonia. To daje podstawę poważną do utożsamiania Pretorium z twierdzą Heroda. Obok tego, co odkryła łopata archeologów istnieje również bardzo stara tradycja sięgająca czwartego wieku, która łączy Pretorium z twierdzą Antonia. Owe dwa momenty wykorzystuje autorka dla swojej pracy, chcąc dać istniejącej w tym względzie tradycji naukowe potwierdzenie, oparte na badaniach historyczno-archeologicznych.

Wspomniana część pierwsza dzieła odtwarza historię kompleksu budowli oraz jej strukturę. Wprawdzie rekonstrukcja archeologiczna jest bardzo nickompletna, gdyż 6 sierpnia 70 roku po narodzeniu Chrystusa Tytus zrównał twierdzę z ziemią, stąd nie ma możliwości odtworzenia dokładnego budowli. Nie mniej są pewne podstawy umożliwiające mniej czy więcej dokładną rekonstrukcję fortecy, mianowicie mnóstwo zwalisk zabezpieczyło fundamenty budowli, oraz po części posadzkę z płyt kamiennych, która stanowiła dziedziniec wewnętrzny kompleksu składającego się na całość fortecy. Zachowała się również zasypana duża sadzawka znajdująca się wewnątrz na dziedzińcu, oraz znaczna ilość elementów architektonicznych, które ułatwiają odtworzenie wyglądu fortecy. Owa twierdza wybudowana przez Heroda stanowiła koszary silnie umocnione, przeznaczone dla obsługi, która miała nadzór nad Świątynią i jednocześnie czuwała nad całym miastem, pałac zaś był miejscem, gdzie toczyły się sprawy sądowe, a jednocześnie był bezpieczną i wspianiałą rezydencją. Historia potwierdza, że taka też była intencja Heroda, gdy budował fortecę i że w rzeczywistości panowanie nad Jersusalem zależało od jej posiadania czy utraty.

Po ustaleniu miejsca, gdzie znajdowała się forteca Antonia i na ile to jest możliwe jej wyglądu zewnętrznego autorka przechodzi do za-

gadnienia Pretorium. Wielu autorów, opierając się na znaczeniu technicznym słowa „*pretorium*“ i jego użyciu w tekstach z tamtych czasów, jak również na danych Józefa Flawiusza i Filona o pobycie prokuratorów rzymskich w Jerusalemie, utrzymuje, że pretorium oznaczało rezydencję gubernatora. Utożsamiając przeto pretorium z rezydencją gubernatora rzymskiego trzeba przyjąć, że i owo Pretorium, gdzie Piłat sądził Jezusa było tym samym jego rezydencją w Jerusalemie. Rezydencja zaś była w starym Pałacu Królewskim Heroda w północno-zachodniej części miasta. Dziś miejsce to jest nazwane Wieżą Dawida. Dlatego też O. Lagrange początkowo oponował danym tradycji, która chociaż nie знаła jeszcze miejsca, gdzie stała Antonia, niemniej umieszczała tam Pretorium Piłata. Tymczasem O. Vincent prowadząc szczegółowe badania, wskazał dokładnie miejsce Antonii, co zupełnie zgadzało się z opowiadaniem ewangelijnym o procesie Jezusa. W wyniku badań O. Vincent'a rozgorzała dyskusja między archeologami i historykami. Czasopismo *Revue Biblique* (1952) w lipcu opublikowało artykuł, gdzie O. Vincent zdając relacje z ostatnich wyników prac wykopaliskowych dotyczących fortecy Antonia, wskazywał na wielkie prawdopodobieństwo identyfikacji jej z Pretorium. W tym samym numerze umieszczone również artykuł O. Benoit'a, który widzi niemożliwość takiego umiejscowienia. Niemożliwe jest to dlatego, że zarówno osławiony dziedziniec wykładany dużymi płytami kamiennymi, jak i trybunał który przy okazji można było ustawiać, zdaniem Benoit'a, nie mogło być nazwane Pretorium, ani bowiem posadzka, ani trybunał nie oznacza Pretorium. Ponadto, skoro Ewangelie wskazują na Pretorium, to tym samym wyraźnie wykluczają Antonię.

Soeur Marie-Aline de Syon stając w obliczu dwóch przeciwnych opinii, zajmuje stanowisko zgodne z tym, co twierdzi O. Vincent, występując tym samym przeciwko twierdzeniu O. Benoit'a. Wnosi ona do zagadnienia pewne nowe elementy mające swoją wagę. Chociaż teksty Józefa Flawiusza i Filona wskazują na pobyt prokuratorów w Pałacu Królewskim, autorka przytacza racje, które pozwalają przypuszczać możliwość rezydowania Piłata w Antonii. Zresztą wydaje się, że jakkolwiek prokuratorowie, zgodnie z tym, co mówią Józef Flawiusz i Filon urzędowali czy nawet rezydowali w Pałacu Królewskim Heroda, równie dobrze mogli urzędować w Antonii. Bliskość fortecy przy Świątyni bardziej odpowiada celowi, zwłaszcza podczas świąt, kiedy było duże zgromadzenie ludzi, a przy tym równie większe możliwości naruszenia porządku, a stąd konieczność ingerencji odpowiednich władz.

Autorka ze swej strony dowodząc postawionej przez siebie tezy, na podstawie rezultatów do jakich doszła w pierwszej części dzieła, wskazuje, że budowla całkiem dobrze odpowiadała prokuratorowi, by mógł sprawować stamtąd nadzór nad całością podczas świąt Wielkanocy, przy czym budowla ta służyć mogła zarówno, jako wspaniała rezy-

dencja, a jednocześnie bezpieczna. Ponadto odpowiada autorka na jeszcze jedną z większych trudności Benoit'a, mianowicie, że Pretorium Piłata nie stanowi ani posadzka kamienna, ani ruchomy trybunał lecz Pałac, który zajmował narożnik północno-wschodni Antonii i który miał wszystkie dane po temu, by zasługiwał na miano rezydencji. Takie postawienie sprawy przez autorkę dzieła uwzględnia zarówno teksty historyczne (Józef Flawiusz, Filon), jak i tradycję. Można, również łatwo zrozumieć, odtworzyć sobie sytuację z wchodzeniem i wychodzeniem Piłata oraz Jezusa, którego Piłat wyprowadza, jak również umieścić oskarżycieli Jezusa stojących w okół dziedzińca. Posadzka, która się zachowała odpowiada zupełnie nazwie greckiej *Litostrotos* (Jan 19, 13). Wydaje się, że odkryta posadzka kamienna, w świetle przytoczonej przez św. Jana nazwy „*Litostrotos*“ stanowi najsilniejszy argument przemawiający za tym, że Pretorium w roku, kiedy Jezusa skazano na śmierć znajdowało się w Antonii.

Jakkolwiek sprawa ciągle jeszcze nie jest przesądzona, argumentacja autorki jest mocna i przekonująca, opiera się bowiem na dokumentach poważnych, które umiejętnie wykorzystuje. Poza samą próbą rozwiązania problemu Pretorium dzieło posiada wielką wartość w zakresie archeologii i historii Jerusalemu z czasów między 37 rokiem przed Chrystusem i 70 po Chrystusie.

Włocławek

Ks. KAZIMIERZ BARCKI

WILHELM BARTELT, Handbuch zur Schulbibel. In organischer Verbindung mit den Lehrstücken und Merksätzen des Katechismus. Freiburg im Breisgau, 1957, s. 473.

1. We współczesnej katechezie o charakterze wybitnie przeżyciowym katechizm i biblia szkolna spełniają równorzędną, wzajemnie uzupełniającą się rolę, w służbie głoszenia „radosnej nowiny zbawienia“ chrześcijańskim katechumenom, zarówno dzieciom i młodzieży, jak i dorosłym katolikom, pragnącym uzupełnić swe religijne wykształcenie. Idzie w niej bowiem nie tyle o katechizm formuł, ile raczej o katechizm życia, o głębsze uświadomienie religijne, na podstawie źródeł Objawienia i związaną z nim praktykę życia katolickiego na codzień, którego brak wielki zdaje się boleśnie odczuwać współczesna młodzież katolicka.

To też wyrównania swych braków pragnie ona znaleźć w katechezach i egzortach najbardziej do jej zapotrzebowań przystosowanych, o cechach doktrynalnych, biblijnych, dogmatycznych, etycznych, psychologicznych i nawskróś praktycznych, życiowych, w zależności od swego rozwoju psychicznego.

Po linii powyższych postulatów współczesnej katechezy idą w Niemczech najnowsze publikacje katechetyczne katolickich wydawnictw, do

których należy powszechnie znane, już od dawna, wydawnictwo Herdera we Fryburgu w Breisgau. W r. 1955 wydała ta firma drukiem jednolity katechizm dla wszystkich diecezji Niemiec pod nazwą *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, nad którego przygotowaniem ostatecznym do druku pracowano ok. 20 lat. Recenzję tego katechizmu podaliśmy do wiadomości katechetów w Polsce, w *Ruchu Biblijnym i Liturgicznym* w ub. roku. Wykazaliśmy w niej, że cechami charakterystycznymi tego ujednoczonego katechizmu są chrystocentryzm i przeżyciowość, czyli postulat intensywnego przeżywania jego treści. Wszystkie bowiem jego części łączy organicznie jedna przewodnia myśl, uosobiona w wielkiej miłości najmiłosierniejszego Boga ku ludziom, zwłaszcza w Bogu-człowieku, Jezusie Chrystusie. Odpowiednikiem dla niej z naszej strony powinna być konwersja, pokuta, miłość społeczna w Chrystusie, życie łaski w zjednoczeniu mistycznym z Chrystusem i prawdziwe życie chrześcijańskie. Pod względem metodycznym reprezentuje ten katechizm typ katechizmu form połączonych, podającej i pytającej.

2. Jednakże w powyższym katechizmie, jak i w każdym innym musiano potraktować jego stronę doktrynalno-biblijną, a więc i teologiczną-etyczną, oraz psychologiczno-przeżyciową bardziej ogólnikowo i fragmentarycznie, w zależności od maksym życiowych i głównych myśli poddawanych uczniom pod rozwagę przy końcu każdej katechezy. Tymczasem katechizm przystosowany do naszych czasów winien być bardziej gruntowny; jest bowiem przeznaczony nie tylko do udzielania elementarnych i najistotniejszych wiadomości z wiary i życia chrześcijańskiego najmłodszych katechumenom chrześcijańskim, lecz także do pogłębienia ich podstaw na wyższym poziomie nauczania, oraz do pobudzenia niewierzących do powrotu do wiary i do Kościoła. Współczesny więc katechizm jest także środkiem akcji konwersyjnej wśród niewierzącej młodzieży oraz ich rodziców.

Toteż wydawnictwo Herbera w Niemczech pośpieszyło z pomocą swoim katechetom i katechetkom przez wydanie w b. roku bardzo cennego dzieła katechetyczno-biblijnego, będącego uzupełnieniem wydanego dwa lata temu katechizmu, pod nazwą: *Podręcznik Biblii szkolnej*, autorstwa Wilhelma Bartelta.

Autor tego podręcznika, biblista i dydaktyk religii, podał w swej rozprawie komentarz do biblii szkolnej, który naszym zdaniem, jako taki powinien się znaleźć w rękach każdego współczesnego katechety. Jest bowiem, po pierwsze, cenną pomocą naukową do pogłębienia wykształcenia teologicznego w zakresie bibliistyki. Powtórę książka ta jest bardzo pomocna do katechizacji chrystocentrycznej według współczesnej metody kerygmatycznej, w której radosna nowina zbawienia wysuwa się na czoło katechezy.

Zgodnie z tą metodą każda katecheza biblijna, podana w *Podręczniku Biblii szkolnej* Bartelta, powiązana merytorycznie z odnośnymi katechezami najnowszego „Katolickiego Katechizmu dla diecezji Nie-

miec", spełnia w swych czterech stopniach jednostki metodycznej właściwą sobie rolę. Na stopniu pierwszym: *Postawa-Nastrój*, wywołuje żywe zainteresowanie u uczniów swym tematem i powoduje ich pozytywny stosunek do niego. Na stopniu drugim: *Objaśnienia słowne i rzeczowe*, podaje niezbędne objaśnienia słowne i rzeczowe poszczególnych tekstów biblijnych, unaczynionych cyfrowo z podaniem ksiąg Pisma Świętego w tytułach katechez. Na stopniu trzecim omawianych katechez biblijnych czerpie się z nich i ściśle określa dogmaty wiary i moralności, sformułowane zwięźle w katechizmie. W końcu na stopniu czwartym katechez biblijnej: *Pobudka dla życia*, otrzymują uczniowie motyw do wprowadzenia zamierzonych przez nich postanowień w życie, już w trakcie katechez.

Przy końcu niektórych katechez biblijnych W. Bartelt omawia problemy naukowe, ściśle związane z treścią danych katechez. Do takich należą między innymi początek świata i stworzenie człowieka na tle Objawienia i nauk przyrodniczych. Inne problemy odnoszą się do historyczności postaci biblijnych, jak do proroka Jonasza i do pobożnego Tobiasza. Jeszcze inne dotyczą kanoniczności niektórych ksiąg Starego Testamentu, jak księgi Daniela i księgi Estery, oraz chronologii w Starym Testamencie w zestawieniu z chronologią dziejów Egiptu, Asyrii i Babilonii. W jednej katechezie biblijnej z Pisma Świętego Nowego Testamentu został również omówiony problem roku narodzenia się Chrystusa i związanego z nim początku ery chrześcijańskiej.

Wszystkich biblijnych lekcji katechetycznych jest w omawianym *Podręczniku Biblii szkolnej* Wilhelma Bartelta — 468, z których 188 jest osnutych na tle prawie wszystkich ksiąg Starego Testamentu. Pozostałych 280 katechez tematyka wspiera się na księgach Nowego Testamentu, głównie na czterech Ewangeliach i na Dziejach Apostolskich. Wykorzystane są również w kilku katechezach listy apostołskie: 1 Jan, 1 i 2 do Koryntian, 1 do Tymoteusza, do Galatów i do Filipian.

3. Z powyższej recenzji tej książki wynika, że ona znajduje, zgodnie z intencją jej Autora, pośrednie miejsce między publikacją naukową, a publikacją popularną. Została bowiem przeznaczona zarówno do katechetów dziatwy i młodzieży, oraz dla duszpasterzy parafialnych dla celów kaznodziejskich. Ostatni bowiem powinni wiedzieć o tym, że współcześni katolicy pragną poznać Boga z pozytywnego objawienia, aby w Nim mieć ochronę we wszystkich trudnościach współczesnego życia. Przy tym zaznaczyć jeszcze potrzeba, że chociaż Autor recenzowanej książki wychodzi w jej osnowie z przytoczonych w niej tekstów biblijnych, to niemniej wprowadza on także swych czytelników do całości ksiąg Pisma Świętego, aby im dopomóc do naśladowania Chrystusa.

Wskazaną byłoby rzeczą, ażeby i polscy bibliści opracowali podobną pomoc katechetyczną dla licznych nauczycielskich sił katechetycznych, pracujących obecnie w Polsce na niwie katechetycznej.

WILHELM MICHAELIS, *Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen 1956, Carl Schünemann, XXIV + 484 str.

Pierwsze wieki przekazały nam obok kanonicznych ksiąg Nowego Testamentu również inne pisma chrześcijańskie. Jedne z nich określamy mianem pism „Ojców Apostolskich“: te pochodzą z pierwszej połowy II w., a cieszyły się niejednokrotnie powagą bliską powadze ksiąg natchnionych. Począwszy od połowy II w. zjawia się literatura podszywająca się świadome pod autorytet Pisma Św., nosząca obok tytułów imiona Apostołów, którzy mieli być jej autorami. Pisma te traktują o życiu, i nauce Chrystusa i jego uczniów, równoległe do kanonicznych ksiąg N. Test., jak wskazują tytuły, np. „Ewangelia Tomasza“, „Dzieje Pawła“, „Apokalipsa Pawła“. W apokryfach miesza się jednak prawda historyczna z fałszem czy legendą, nierzadko przemycane są błędy hereetyków, co najlepiej świadczy z jakich kół pochodzili ich anonimowi autorowie.

Apokryfy nie mogą służyć za źródło do poznania życia i nauki Chrystusa. Niemniej dają one wgląd w czasy bliskie epoce, w której powstały księgi N. Test. Można obserwować na nich, w jaki sposób ludowa pobożność interpretowała fakty z życia Zbawiciela i jak tworzyła się legenda, choćby o Jego dzieciństwie pełnym cudów. Lektura apokryfów doskonale pozwala odczuć odrębność kanonicznych ksiąg: — te ostatnie występują na tle pism apokryficznych jako wiarogodne, trzeźwe utwory literackie, rzetelne źródło historyczne. Trzeba jednak przyznać, że w apokryfach przechowała się niejedna cenna perła, szczegól życia Chrystusowego, czy Jego zdanie, nie zamieszczone w N. Test. Chociaż trudno w wielu wypadkach stwierdzić autentyczność takich wypowiedzi i szczegółów, ze względu na nie, pisma te zasługują na specjalną uwagę.

W. Michaëlis dał wybór tekstów z kilkudziesięciu apokryfów. Dobre tłumaczenie niemieckie dokonane z języków oryginalnych, głównie z greckiego, zaopatrzył on we wprowadzanie i komentarz. Szczególnie wartościowe są tu właśnie objaśnienia dane przez wytrawnego egzegetę i znawcę całej literatury starochrześcijańskiej. Dzieło więc powyższe będzie pożytecznym nabytkiem nie tylko dla tego, kto głębiej interesuje się egzegezą N. Test., ale też dla każdego, komu droga jest postać Zbawiciela.

Przemysł

Ks. TADEUSZ SZCZUREK

JOSEPH BONSIRVEN S. J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. — Pontificio Instituto Biblico, Roma 1955, XI + 804 str.

Wielką pomocą do właściwego zrozumienia Pisma Św. jest znajomość środowiska, w którym żyli jego ziemscy autorowie, oraz znajo-

mość literatury religijnej powstałej równocześnie z księgami natchnionymi. Pisma współczesne Biblii nie tylko informują o życiu i poglądach ludzi, spośród których wyszli jej autorowie, ale też pozwalają twierdzić i obronić autentyczność i oryginalność ksiąg świętych, następnie zaś pomagają odnaleźć właściwy sens niejednego ich zdania. Dla zrozumienia Nowego Testamentu nie małe znaczenie ma literatura rabinistyczna, zwłaszcza Talmud. Główny jego zrąb stanowi Miszna, która między innymi zawiera tradycje rabinów współczesnych Chrystusowi i Apostołów. Składają się bowiem na nią spisane pod koniec II w. dyskusje sławnych nauczycieli żydowskich kilku poprzednich stuleci (I prz. Chr., II po Chr.). Tematem tych dyskusji było Pismo Św. i związane z nim życie obrzędowe, społeczne, rodzinne i osobiste Żydów. Misznę uzupełniono Gemarą, która znowu zawiera nauki rabinów w. III—IV. Prócz Talmudu spisano tzw. Midrasze, to jest zbiory opowiadań wiążących się z Biblią i jej wyjaśnieniem.

Niepodobieństwem jest dla każdego egzegety rozczytywać się w Talmudzie zwłaszcza w oryginalnym języku. Dlatego już w 1675 wyszło w Lipsku dzieło Lightfoota „*Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas*“. Postępując rozdział za rozdziałem, wiersz za wierszem Ewangelii, Lightfoot cytował odpowiednie miejsca z Talmudu, które mogły dopomóc w egzegezie poszczególnych zdań czy zdarzeń ewangelicznych. Tą samą metodą posłużyli się autorowie współczesnego komentarza N. Test., opracowanego na podstawie pism rabinistycznych, mianowicie H. Strack i P. Billerbeck w swoim „*Kommentar zum Neuem Testament aus Talmud und Midrasch*“, Monachium 1922 nn.

Same cytaty z Talmudu, chociażby nawet i dłuższe, ponieważ wyrwane są z kontekstu poszczególnych traktatów, nie pozwalają wyrobić sobie prawdziwego obrazu literatury rabinistycznej. Wobec tego J. Bonsirven poszedł inną drogą: dał wypisy Talmudu według porządku jego traktatów. Czytelnik ma możliwość śledzić rabinistyczną metodę wyjaśniania Pisma Św. Chociaż i w tym dziele Talmud jest tylko w wyjątkach, teksty jednak tak zostały dobrane, by dawały obraz całości, równocześnie zaś było pod ręką wszystko, co z Talmudu może się przydać do naświetlenia N. Testamentu. Autor ograniczył się do najstarszych warstw Talmudu, czyli do Miszny.

Po krótkim wstępie podane najpierw najdawniejsze modlitwy żydowskie, jak „Szema“ i „Szemone esre“, następnie zaś idą wyjątki z kilkudziesięciu traktatów począwszy od „*Pirqe Aboth*“ po „*Uqsim*“. Tłumaczenie francuskie jest jasne. Tłumacz oddał przy tym wiernie rabinistyczny sposób myślenia i wyrażania się. Jako przykład wystarczy przytoczyć termin na określenie Boga. Wiadomo, że Żydzi nie chcą zbyt często wypowiadać imienia Bożego, zastępowali je nazwą Jego mieszkania „*Niebo*“ (haszszamajim), a w końcu i to określenie uznali za zbyt święte i używali terminu „*Miejsce*“ (hammakom). Bonsirven tłumaczy w tym wypadku niewolniczo dosłownie „*le Lieu*“.

Drobny druk dwuszpaltowy pozwolił na zgromadzenie w jednym grubym tomie prawdziwego skarbcza mądrości rabinów. Skorzystanie zeń umożliwiając dokładne indeksy. Indeks rzeczowy pozwala znaleźć dziesiątki nieraz miejsc mówiących o jakimś pojęciu teologicznym. Drugi indeks zestawia miejsca St. Test. komentowane przez rabinów. Ostatni wreszcie podaje wszystkie wiersze N. Test., dla których oświetlenie znajdzie się w wyborze tekstów. Znaczna ilość wierszy z każdego rozdziału N. Test. podana w trzecim indeksie przekonuje najlepiej o tym, jak konieczne było udostępnienie literatury rabinistycznej w tym nowym opracowaniu. Znakomity egzegeta N. Test. i znawca pism żydowskich dał nieodzowną pomoc dla każdego egzegety.

Przemysław

Ks. TADEUSZ SZCZUREK

NEW TESTAMENT ABSTRACTS, Vol. 1, Nr 1. Fall 1956, s. 84. Wyd. Weston College, Weston 93, Mass., U. S. A.

Pod koniec roku 1956 rozpoczęli amerykańscy jezuici nowe wydawnictwo biblijne: New Testament Abstracts. Głównym redaktorem jest O. J. J. Collins T. J., prof. N. Test. w Weston College. Współpracuje z nim szereg innych profesorów. Redaktorzy NTA wyszli z założenia, że obecnie mało kto może przewertować wszystkie artykuły o tematyce biblijnej, które ukazują się w kilkudziesięciu czasopismach biblijno-teologicznych. Na przeszkodzie stanie brak przygotowania lingwistycznego, czas ograniczony nawałem pracy, a w naszych warunkach również niemożliwość prenumerowania wszystkich zagranicznych czasopism biblijnych. Tym trudnościom mają zaradzić wydawane trzykrotnie w roku (w sezonie jesiennym, zimowym i wiosennym) NTA. Każdy zeszyt będzie zawierał ok. 200 streszczeń ważniejszych artykułów dotyczących N. Test. oraz recenzji książek, które ukazały się na łamach ok. 80-ciu, drukowanych w 7-miu językach czasopism biblijno-teologicznych zarówno katolickich, jak protestanckich i żydowskich. Nie będą to opracowania krytyczne, ale tylko obiektywne streszczenia myśli autorów, po prostu przewodnik orientacyjny po współczesnej literaturze biblijnej. Streszczenia te, to przeważnie praca studentów teologii wykonana pod kierunkiem fachowych profesorów.

Na wiosnę 1956 roku wydał O. Collins pewną liczbę próbnych numerów NTA, które spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem. Jeden z konsultorów Pap. Kom. Bibl. określił tę próbę jako „wspaniałe przedsięwzięcie“; Cath. Biblical Quarterly pisał: „będzie to walna pomoc dla zainteresowanych w dotrzymaniu kroku rozwojowi wiedzy biblijnej z zakresu Nowego Test.“. Z pełnym uznaniem odnoszą się do dzieła również uczeni protestantcy. Prenumerata nie jest zbyt wygórowana: całoroczna wynosi 3 dolary, pojedynczy zeszyt kosztuje 1 dolar.

Oto treść nru 1 NTA. Po zwykłych wstępnych rzeczach, jak: spis współpracowników naukowych i redakcyjnych, słowo wstępne, i wykaz skrótów następują 173 streszczenia artykułów, wzgl. recenzji książek —

podzielone według ogólniejszych tematów: Wstęp do Pisma Świętego; Hermeneutyka; Historia studiów biblijnych; Tekst i przekłady; Ewangelie w ogólności; Ewangelie synoptyczne; Ewangelia św. Jana; Charakter Ewangelii; Dzieje Ap; Listy św. Pawła; Listy powszechne; Apokalipsa; Teologia Biblijna; Komisja Biblijna; Archeologia; Teksty z nad Morza Martwego; Studia międzytestamentowe (inter testamental), literatura rabinistyczna, apokryfy. Do tego dołączono kilka ogłoszeń, wykaz książek nadesłanych do redakcji, wykaz imion własnych czy raczej nazwisk autorów i skrótów więcej niż jednowyrazowych tytułów czasopism, których artykuły streszczano.

Opracowania są krótkie, obejmują najwyżej jedną stronę druku, a jeśli chodzi o artykuły popularne nie mające większego znaczenia naukowego ograniczono się tylko do krótkiej o nich wzmianki.

Dla przykładu podajemy tłumaczenie pozycji nr 156: „N. Adler — Die Bedeutung der Qumran-Texte für die Neutestamentliche Wissenschaft — MTZ (55) 286—301. Adler zestawia wykazane przez różnych autorów punkty styczności pomiędzy tekstami z Qumran a N. Test. Podobieństwa te dotyczą: posługiwania się tymi samymi terminami np.: świętość, tajemnica, objawienie, wiedza, kuszenie, nawrócenie; Amen Amen; wyrażenia podwójne takie, jak u św. Pawła i św. Jana; uważanie się gminy z Qumran i pierwszych chrześcijan za ostatnie pokolenia; podmiot przeznaczenia: (Synowie światłości i ciemności w tekstach z Qumran a wybrani przez Boga i ludzie, którzy nie się z Boga u św. Pawła i Jana); praktyki sakramentalne: (wprowadzenie w społeczność gminy przez oczyszczenia sakralne podobnie jak u chrześcijan przez chrzest); organizacja: („mebaqqer“) z Qumran odpowiada „episkopos“ w N. Test., 12 mężów biorących udział w zebraniu gminy a 12 apostołów). Przytacza następnie szereg opinii wyjaśniających zaczynając od tych, które uznają bezpośrednią zależność N. Test. od tekstów z Qumran, a kończąc na przyjmujących pewien paralelizm, ale odrzucających jakąkolwiek zależność. Coppens podkreśla istotną różnicę zwłaszcza odnośnie osoby i posłannictwa Jezusa, a przyjmuje tylko drugorzędne podobieństwa. Trzeba również zauważyć, że w tekstach z Qumran nie ma wzmianki o podstawowej tajemnicy chrześcijaństwa — Trójcy św. Analogiczne wyrażenia mogą się różnić znaczeniem — np. słowo „prawda“. Dla gminy z Qumran jest nią prawo Mojżeszowe a dla chrześcijan radosna nowina Ewangelii. Spodziewamy się, że opublikowanie wszystkich tekstów z Qumran rzuci mocne światło na tło Nowego Testamentu“.

Z tego streszczenia można się przynajmniej ogólnie zorientować co do tematu poruszonego przez Adlera w *Münchener Theologische Zeitschrift*. Podobnie krótkie i zwięzłe są inne opracowania.

Witamy z radością NTA, które powinny się znaleźć jeśli już nie na stoliku każdego studenta teologii, to przynajmniej w ręku wykładowców Pisma św., zwł. Nowego Testamentu. Chyba każdy z czytelników

podziela życzenie, by wkrótce znalazł się inny zespół uczonych, którzy podjęliby podobną pracę odnośnie Starego Testamentu. A czy u nas w Polsce nie dałoby się przy umiejętnym zorganizowaniu pracy zespołowej przeprowadzić podobnego eksperymentu?

Toruń

O. STANNISŁAW STAŃCZYK CSSR

Specimen Examinis Ordinandorum. Roma 1957, Edizione Liturgiche Via Pompeo Magno, 21, str. XV + 272.

Jest to niejako *Vade mecum* dla alumnów seminariów duchownych przygotowujących się do święceń. W tej małej książeczce znajdujemy wszystko to co do święceń zarówno niższych jak i wyższych się odnosi. Całość została podzielona na pięć części, do których dodano jeszcze dwa dodatki dość obszerne i bogate w treści.

I tak w części pierwszej zebrano wiadomości prawno teologiczne odnośnie stanu duchownego, powołania do stanu duchownego, egzaminu kanonicznego przed święczeniami, przeszkód kanonicznych do święceń, tonsury, praw i przywilejów osób duchownych. W dodatku do pierwszej części znajdujemy wiadomości o karach kościelnych, a w szczególności o cenzurach.

Część druga traktuje o święceniach w ogólności i o ordynandach (święconych), a mianowicie kto może ważnie przyjąć święcenia, kto ważnie i godziwie, o warunkach wymaganych do święceń, o brakach (*de defectibus*) przy święceniach i sposobach ich uzupełnienia.

W części trzeciej omówione zostały najpierw w formie ogólnej, a następnie szczegółowo poszczególne święcenia niższe.

Część czwarta, najobszerniejsza, poświęcona została święceniom wyższym, prawom i obowiązkom wypływającym z przyjęcia święceń wyższych. Omawia się w tej części obowiązki i przepisy prawne odnoszące się do odmawiania godzin kanonicznych, celibatu, tytułu kanonicznego przed udzieleniem wyższych święceń. Następnie bardzo szczegółowo potraktowano poszczególne wyższe święcenia, wraz ze sprawą udzielania sakramentów świętych, głoszenia kazań, władzy poświęcania i przewodniczenia w nabożeństwach.

Część piąta, o naturze, częściach i owocach Mszy św. Następnie w tej części dość szczegółowo porusza się sprawę materii i formy sakramentu Eucharystii, warunków godziwego sprawowania Mszy św., stypendiów mszalnych, symonii etc.

Dla całości dodano jeszcze dwa dodatki. Pierwszy poświęcony jest rubrykom Mszy św., drugi zawiera wzory dokumentów i formularzy wymaganych przed poszczególnymi święczeniami.

Całość dziełka zamyka Indeks alfabetyczny i przedrukowany z Pontyfikału Rzymskiego ryt udzielania tonsury, święceń niższych i wyższych.

Z przedstawionej pobieżnie treści łatwo wywnioskować, że nie pominięto żadnego zagadnienia związanego z powyższym tematem. Wykorzystane także zostały skrupulatnie najnowsze dokumenty kościelne, pontyfikał rzymski, orzecznia Kościoła: Pismo św. i nauka OO. Kościoła w sposób naukowy, a zarazem bardzo prosty i przystępny, a mianowicie w formie pytań i odpowiedzi.

Na początku podano obszerną literaturę, która wykorzystana została przy opracowaniu całości.

Odnosniki są naogół dokładne, poza następującymi nieścisłościami: na str. 91 w przyp. n. 19, błędnie podano kan. 1147 § 4, zamiast kan. 1342. Podobnie na str. 154 i 155, zakradły się pomyłki przy cytowaniu kanonów podanych w przypiskach nn.: 4, 5, 6 i 8, które winny brzmieć kan. 2392, n. 1; 2392, n. 2; 2392, n. 3; 729, n. 1.

Poza tymi drobnymi usterkami powyższe dziełko jest napisane jasno, zwięźle i dokładnie.

Książeczka ta dla każdego alumna może być bardzo pożyteczną, a nawet pożądaną jest rzeczą by znalazła się ona w rękach kandydatów do kapłaństwa, by przy jej pomocy mogli należycie przygotować się do święceń.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

O. STANISŁAW WÓJCIK, Wielki Tydzień według porządku wznowionego, Warszawa 1957. Wydawnictwo „Homo Dei“, s. 189.

Dobrze się stało, że ukazało się na półkach księgarskich dziełko pt. „Wielki Tydzień według porządku wznowionego“ O. Stanisława Wójcika, Redemptorysty. Odczuwa się bowiem ogromny brak opracowań wznowionego porządku liturgii Wielkiego Tygodnia, zwłaszcza w pracy duszpasterskiej, jak również w seminariach duchownych.

I dlatego należy się powszechna wdzięczność O. Stanisławowi Wójcikowi za wydanie tak upragnionego i pożytecznego dziełka. Tym bardziej, że Autor uwzględnił również ostatnie Zarządzenia i wyjaśnienia św. Kongregacji Obrzędów z dnia 1 lutego 1957 r., do odnowionego porządku podczas Wielkiego Tygodnia, a chyba tylko brak czasu nie pozwolił mu wykorzystać Instrukcji Komisji Liturgicznej Episkopatu na Wielki Tydzień, a co w pewnym stopniu przyczyniłoby się także do zaktualizowania opracowania.

Tekst łaciński z polskim przekładem i objaśnieniami są na ogół dokładne poza następującymi nieścisłościami, zwłaszcza w objaśnieniach. Na stronie 9, oraz 94 w wyjaśnieniach należałoby raczej używać określenia Ordynariusz miejsca (miejscowy), zgodnie z Zarządzeniami i Wyjaśnieniami św. Kongregacji Obrzędów, oraz kan. 198 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Podobnie na str. 11: „Ryt uroczysty jest wtenczas, gdy oprócz kapłana... występuje tak zwana „asysta“ złożona z lewitów, czyli

diakona i subdiakona". Można to wyrazić jaśniej i krócej np. ryt uroczysty jest wtenczas, gdy asystuje diakon i subdiakon (asysta wyższa). Podobnie jeżeli chodzi o ryt prosty.

Trudno też zgodzić się z tym co mówi Autor na str. 106, na temat przeniesienia Najśw. Sakramentu do Ołtarza Wystawienia. Czytamy: „Przeniesienie to oznacza udanie się P. Jezusa do Ogrójca, pojmanie i trzymanie Go przez całą noc w ciemnym więzieniu“. Wyjaśnienie takie nie wydaje mi się zbyt ścisłe. Chodzi tu bowiem o adorację P. Jezusa. Cieszymy się Jego obecnością wśród nas. Stąd adoracja Najśw. Sakramentu ma charakter dziękczynienia, a nie „ciemnego więzienia“. Charakter bolesny będzie występował dopiero w W. Piątek. Zresztą potwierdzenie tego w pewnym stopniu znajdujemy nieco dalej, a mianowicie na str. 109: „O adoracji i nawiedzeniu Najśw. Sakramentu“.

Ks. prof. Józef Michalak: (Zarys Liturgiki. Płock 1939, s. 1939, s. 196; por. także J. Lechner, Liturgig des Römischen Ritus, Eichstätt 1953, s. 150), pisze na ten temat: „Przenoszenie Najśw. Sakramentu pod postacią chleba po Mszy św. było w Rzymie czynnością zwyczajną, gdyż trzeba było mieć z poprzedniej mszy częśćkę Hostii, by ją wpuścić do kielicha przy „Pax Domini“... Przenoszenie w Wielki Czwartek nabrało cech uroczystości ze względu na rocznicę Eucharystii. Więc po Mszy kapłan uroczyście przenosi Hostię... do miejsca, które nazywa się „Ołtarzem Wystawienia“. Uroczyste przeniesienie i umieszczenie Najśw. Sakramentu nie w tym miejscu, gdzie się zwykle przechowuje, słą rzeczy zwraca uwagę wiernych i pobudza do oddania hołdu Panu Jezusowi i do przeproszenia go za zniewagi, jakich doznaje ukryty pod postaciami. Myśl o modlitwie w Ogrójcu i o nocy, podczas której Pan Jezus doznał tyłu odręczeń ducha ciała, jest tematem do rozważania przy adoracji Najśw. Sakramentu“.

Na str. 132, zakradła się pomyłka przy objaśnieniu sposobu adoracji Krzyża, gdzie mówiąc o najwyższym stopniu ołtarza w nawiasie dodano: „(o predele)“. Również na stronie 145, gdzie Autor wyjaśnia, że Rezurekcja odbywa się wczesnym rankiem w Niedzielę Zmartwychwstania „(względnie późnym wieczorem w W. Sobotę)“. To dodatkowe wyjaśnienie umieszczone w nawiasie należałoby opuścić, albowiem Instrukcja Episkopatu na Wielki Tydzień postanawia: „Nabożeństwo rezurekcyjne odprawia się rychło rano w Niedzielę Wielkanocną jak dotychczas“. To samo wynika z Dekretu Prymasa Polski N. 722/57P., z dnia 25 lutego 1957 r.

Jeżeli chodzi o procesję po poświęceniu wody w Wielką Sobotę do chrzcielnicy, to na str. 173, spotykamy trochę zawile wyjaśnienie rubryki n. 22 „De Wigilia Paschali“, mówiącej o tym, że po poświęceniu wody chrzcielnej zanosi się ją w procesji do chrzcielnicy w następującym porządku: najpierw idzie turyferarz, za nim subdiakon lub kleryk z krzyżem, następnie kler, potem diakon niosący naczynie z wodą chrzcielną (lub akolici je niosą), końcu celebrans.

Następne wydanie „Wielkiego Tygodnia według porządku wznowionego“ nieliczne niedociągnięcia czy braki z pewnością uzupełni. Dziełko opracowane przez O. Wójcika powinno znaleźć się pod ręką każdego kapłana duszpasterza, a możliwie i wiernych, by reforma nabożeństw wielkotygodniowych przyniosła obfity plon duchowy w naszym życiu religijnym. Dziełko to może oddać również wielkie usługi i korzyści alumnom i studentom teologii.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

Ks. JAN BRINKTRINE, *Msza święta*, Warszawa 1957, s. 281.

Jeśli wspólną wadą naszych mszałów podręcznych jest to, że dzieła Msze św. na wiele drobnych części, a w objaśnieniach zatrzymują się raczej zamiast iść naprzód — to właśnie zaletą omawianej przez nas książki jest uwydatnienie zwartej budowy Mszy św., a nawet jej symetrii. Dzięki temu „*Msza rzymska stanowi dzieło sztuki o wielkiej harmonii i pięknie*“ (s. 257).

Dla uzasadnienia swego stanowiska autor przesuwając granice kanonu przez dodanie z jednej strony prefacji z sekretą włącznie, z drugiej zaś modlitwy Pańskiej aż do pocałunku pokoju. Z tego dowodzenia skorzystamy, aby w dążności do jedności zatrzeć nawet bardziej tradycyjne podziały.

Drugą zaletą książki jest podkreślenie roli przygotowania. Wszystko, co wielkie i co święte musi być przygotowane. Autor umiał połączyć przygotowania następujące po sobie części. Wydaje się, że we Mszy św. ruch tak organicznie związany z tekstem, wniknął w ich treść przez jakąś tajemniczą osmozę. Schematycznie możnaby to oznaczyć całym zastępem strzałek biegnących tak, jak to widzimy na mapach prądów oceanicznych. Wszystko jest celowe i pełne treści.

Mądrość Kościoła wymaga od wiernych przygotowania duszy i ciała na przyjęcie Eucharystii. Dziś jeszcze niedziela — dzień Mszy św. — przemienia zupełnie wygląd naszych miast i wsi. Lud do kościoła bierze swe najlepsze ubrania. Pewien duchowny pedagog uczył powierzone mu dzieci, że ich ofiara zaczyna się już poprzedniego wieczora, gdy wcześniej idą na spoczynek, aby rano być na Mszy św. Wiemy jak to wiele kosztuje naszych milusińskich. Któż oceni wartość psychologiczną tych przygotowań?

Kapłan przystąpić musi do ołtarza przygotowany, skierowany wewnętrznie do tego, co ma nastąpić. A przecież Kościół nie poprzestaje na tym. Gdy dawniej Msza św. zaczynała się ucałowaniem ołtarza, znakiem krzyża i słowami Introitu, który jest „*pełną namaszczenia uwerturą zwiastującą wielkość tajemnicy, jaka się ma dokonać*“, to dzisiaj nawet ten wstęp ma swoje przygotowanie u stóp ołtarza. Znak krzyża sam już zapowiada, że ma się powtórzyć bezkrwawa ofiara krzyżowa. Trzykrotnie powracają słowa: „*Przystąpię do ołtarza Bożego... przystą-*

pię.. przystąpię do ołtarza Bożego“. Muszą one obudzić świadomość i zakorzenie się w niej. Wyznanie win u stóp ołtarza przygotowuje i oczyszcza duszę na spotkanie z Panem. Ze swej strony i ono zostało już przygotowane modlitwami i symbolicznymi rytami w zakrystii.

„W rzeczywistości nie można sobie wyobrazić skuteczniejszego przygotowania nad to, które daje Kościół w Mszy katechumenów“ (s. 105) wszystkie jej części służą temu zadaniu. Zgodnie z powyższym „szczegółowym celem“, Credo jest przygotowaniem do Komunii św. (s. 98). To prawda, że po tym oświadczeniu chcielibyśmy przeczytać bardziej „liturgiczne“ objaśnienia symbolu, a mianowicie:

a) odnośnie do Pierwszej Osoby Trójcy Przenajświętszej, że liturgia wogóle, a Msza św. w szczególności, zwraca się do Boga Ojca. Prefacje głoszą, że „prawdźiwie godne jest to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie składali Ci Eucharystię (= dziękczynienie), Panie, **SWIĘTY OJCZE**, wszechmogący wieczny Boże..“. Największą przyczyną liturgii i ofiary jest to, że my wszyscy jesteśmy stworzeniem, a Bóg Stwórcą rzeczy „widzialnych i niewidzialnych“. Tu byłoby miejsce na wzmiankę o liturgii niebieskiej, o św. Michale Archaniele, któremu wyznawaliśmy winy i o tym Aniele, którego ręce „przemiósą tę ofiarę na ołtarz niebieski“. Prefacje wyliczają starannie chóry anielskie i głoszą ich „teologię“.

b) Odnośnie do Syna Bożego, trzeba przedstawić Jego niedościgną godność jako „Boga z Boga“, a równocześnie olbrzymią doniosłość liturgiczną Wcielenia. Przez tę świętą Tajemnicę Chrystus staje jako Pośrednik między Bogiem i ludźmi. Jesteśmy u źródła naszego kapłaństwa. Z Ciała swego Chrystus składa ofiarę Krwawa, która bezkrawo powtarza się teraz w naszych rękach. Każda Msza św. jest wspomnieniem Jego śmierci, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia. Ciałem Swym karmi wiernych, aby żywot mieli i obficiej mieli.

c) Odnośnie do Ducha Świętego ważne jest, że jako Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej razem z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie, a równocześnie Swym tchnieniem wszelkie uwielbienie wogóle, a liturgiczne w szczególności organizuje. On jednoczy wszystkich wiernych dokoła ołtarzy i poświęca ich ofiarę. Msza św. jest ofiarą Kościoła i jedna odpuszczenie grzechów. Zadośćuczynienie Chrystusa jest nieskończone. Msza św. ma zadanie przekazać te wartości człowiekowi poprzez komunię św. Katolik spożywając Najśw. Sakrament Ciała Chrystusowego staje się Jego członkiem i choćby umarł żyć będzie.

We Mszy św. Credo jest dziś składnikiem organicznym, którego „szczegółowym“ jest przygotowanie do komunii św. Trzeba, aby to wpływało na jego zrozumienie i tłumaczenie. Ks. Prinktrine postępuje inaczej i wyjaśnia słownictwo Ojców nicejskich i konstantynopolińskich — zajął dodaje cenną uwagę, że „Credo łączy się ściśle z kazaniem następującym po Ewangelii, a w pewnym sensie je nawet zastę-

puje. Zarówno kazanie jak i *Credo* pozostają w bardzo ścisłym związku z *Ewangelią*“. Wolno zatem przypuścić, że wszystkie uczestniczą w jednym celu szczegółowym. W każdym razie kazanie o Mszy św. i o komunii św. będzie tu bardzo na miejscu. Zwyczajnie *Ewangelia* daje do tego podstawę. Uczony autor wskazuje jeszcze, że w tej części Mszy św. „wszystkie teksty są krótkie. Dla Kościoła wystarcza tu pobudzenie ducha do refleksji i obudzenie w nim religijnych uczuć... Osiągnięcie celu przy pomocy tekstów dłuższych, łatwiej nurzących, byłoby trudniejsze“ (s. 105). Jednym słowem krótkie i dobre kazanie o Mszy św. musi wciągnąć wiernych w nurt ofiary. Doświadczenie uczy, że najśłodsze owoce tego kazania przypadają w dziele samemu kaznodziei.

Kościół jednak nie poprzestaje na tym, a tak przygotowanego kapłana (i wiernych) wprowadza w głębię swoich tajemnic.

Msza św. wiernych rozpoczyna się pozdrowieniem „*Dominus vobiscum*“. Streszcza ona całe objawienie i dlatego tylekroć jest powtarzana w ramach Mszy św., aby je w tych właśnie ramach przemyśleć i przemodlić. Emanuel „*Pan z nami*“ — przemawiał w *Ewangeli*i, a następnie ustami kaznodziei. On sprawuje teraz bezkrwawo swą ofiarę. Sam jest jej Kapłanem, którego wiernym uobecniamy. Przez Chrystusa wstępują nasze modlitwy — Przez Niego wracamy do Boga z oddali grzechu... Ukryje się On — czy raczej objawi pod postacią Chleba, aby nadal przebywać z nami. „*A Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami*“.

Prawa liturgiczne stawiają zwyczajnie „*Dominus vobiscum*“ przed modlitwą. W danym wypadku łączy się to pozdrowienie i z daleka zapowiada sekretę, a wraz z nią prefację.

W ofiarowaniu przygotowuje się właśnie ofiara, podobnie jak ofiara Nowego Przymierza została przygotowana przez ofiary Starego Testamentu. Jak te ostatnie miały sens tylko w odniesieniu do ofiary Nowego Testamentu, tak ofiarowanie chleba i wina ma sens w odniesieniu do Ofiary Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina... (s. 133). Właściwie z daleka przygotowują one komunię św., dla której zostały tak wybrane.

Zarówno chleb jak i wino symbolizują naszą wewnętrzną ofiarę i dlatego w czasie ofiarowania mówimy: „*W duchu pokornych i w sercu skruszonych, przyjm nas o Panie, i niech ofiara nasza tak się dziś przed obliczem Twoim dokona, aby się Tobie podobała, Panie Boże*“. Jednym słowem składamy poranną ofiarę, która się dokona później w ciągu całego dnia.

W przygotowawczym zadaniu całego ofiarowania uczestniczą Wszystkie jego części, tak dalece, że nawet „*Lavabo*“ przygotowuje palce kapłana do konsekracji (s. 139).

W dzisiejszej Mszy św. ofiarowanie jest istotnie uprzednim poświęceniem darów ofiarnych. Jednak się zdaje, że to właśnie uzasadnia trudność, aby tę część ściśle oddzielać od modlitw konsekracyjnych.

które zaliczy się do drugiej części Mszy wiernych. Przecież i te modlitwy mają na celu przedewszystkiem przygotowanie eucharystycznej konsekracji i uprzednie poświęcenie elementów. Można by więc doznać pokusy, aby ofiarowanie przedłużyć aż do samej konsekracji, a ze względów dogmatycznych należałoby ten podział przedkładać ponad wszystkie inne (s. 240).

Korzystamy z tego oświadczenia, aby podkreślić, że od początku wszystko zmierza w jednym kierunku. Podobnie w ziemskim życiu Pana Jezusa wszystko zwracało się ku przyszłej ofierze. Ukoronowaniem tego zasadniczego zwrotu była Ostatnia Wieczerza, kiedy Pan Jezus wyraźnie przeznaczył się na krwawą ofiarę za grzechy. Warto podkreślić, że i w tym wypadku złożenie ofiary zwracało się w przyszłość ku spełnieniu w Wielki Piątek. Czyn ten znamieny jest pełnią świadomości i wolności. Istotą tego jest posłuszeństwo aż do śmierci.: „Ojczy... nie moja, ale Twoja wola niech się stanie“ (Łk 22, 42). Nieukończona wartość zadośćuczynienia w Mszy św. wypływa z radykalnej opozycji tych słów ofiarnych w stosunku do nieposłuszeństwa każdego ludzkiego grzechu.

Konsekracja dokonuje się wśród opowiadania. Msza św. jest identyczna w swej istocie z tem, co spotykamy u chrześcijan I-go wieku: jest „powtarzaniem wieczerzy Pańskiej, któremu towarzyszyło opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii“ (s. 15). „W konsekracji dokonuje się ofiara Chrystusa przez to, że ofiaruje się On na nowo Ojcu Niebieskiemu. Jednakże to nie koniec: Kościół nadal przepisuje kapłanowi ofiarowanie darów ofiarnych zaraz po konsekracji“ (s. 174). Następuje szereg prośb o przyjęcie darów i wbrew temu, co autor pisze, ruch postępujący trwa nadal.

„Skoro ofiarodawcą jest Kościół, a o tym mówi się w naszych modlitwach — to ofiara może być mniej lub więcej przyjemna Bogu, zależnie od stopnia świętości i doskonałości (kapłana — przyp. sprawozdawcy — i) członków Kościoła“ (s. 226).

Ks. Brinktrine uważa, że konsekracja będąc najważniejszym momentem Mszy św. jest zarazem momentem zwrotnym całej akcji. Dlatego pisze, że „Pater noster“ ma raczej tendencję regresywną niż progresywną“ (s. 224). Dlatego rysując schemat Mszy św., strzałki wszystkich części poprzedzających jak i następujących zwraca ku konsekracji (s. 257). Łączy się to wprawdzie z zasadniczą tendencją do wykazania symetrii wewnętrznej budowy Mszy św., ale nie harmonizuje z rzeczywistością. Co innego, gdyby po konsekracji następowało nabożeństwo adoracyjne — tymczasem jedynie wielkie podniesienie służy adoracji podczas, gdy reszta modlitw zwraca się naprzód. Następuje tylko pewne rozdwojenie podobne znowu do tego, co widzimy na mapach oceanów: niektóre modlitwy zwracają ofiarę ku Bogu, inne proszą o jej owoce dla ludzi (żywych i umarłych).

„*Pater noster*“ jest dziś organiczną częścią Mszy św., to znaczy akcji ofiarnej. Jest nią dlatego, że przygotowuje komunie św., która też jest rytmem ofiarnym (*uczta zwyciężajnie łączyła się z ofiarą ilekroć się Bogu składało w ofierze coś z pożywienia*, s. 239). Modlitwa Pańska łączy się z ofiarą przez słowa „*Święć się Imię Twoje, Przyjdź królestwo Twoje, Bądź Wola Twoja*“, ale przygotowuje komunie św. przez prośbę „*Chleba naszego powszedniego*“. Podobnie po modlitwach o pokój i po pocałunku pokoju następuje komunie święta jako zadatek pokoju i znak zupełnego zjednoczenia (*res sacramenti*).

Charakterystyczną jest rzeczą, że autor, który omawia zadanie wszystkich drobniutkich nawet części Mszy katechumenów (Introit, kyrie, gloria, kolekta itd.) zaniechał tego w stosunku do komunii św.. Widocznie dla wypuklenia doniosłości kanonu pomniejszył znaczenie komunii św. A przecież w Ostatniej Wieczerzy charakter uczty bardziej jeszcze jest narzucający się niż sama ofiara. Zresztą nawet komunie św. nie kończy wszystkiego, następują bowiem modlitwy o jej owoce „*prośba o pełną skuteczność komunii św.*“ w życiu chrześcijańskim (s. 242). To prawda, że stara nazwa pokomunii „*ad complendum*“ dowodzi, że obrzęd święty ma się ku końcowi, ale jeszcze i teraz wszystko zmierza ku przyszłości. Wychodzący wierni otrzymują błogosławieństwo, a słowa „*Ite missa est*“ oznaczają posłannictwo. Powiedzielibyśmy po polsku „*Idźcie z Bogiem!*“ Poranna ofiara spełniać się będzie nadal w życiu chrześcijanina, tak jak spełniały się w całym życiu Chrystusa pierwsze Jego słowa „*Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam*“ (Żyd. 10, 9).

Deo gratias — mocą ofiary staliśmy się własnością Boga, który nas posyła i będzie nam towarzyszył, wspomagał i utwierdzał potęgą swych znaków (por. Mk 16, 20). Wspomnienie dzieł Bożych, a zwłaszcza tajemnicy odkupienia, ogrom łask związanych z komunie św. napełnia serce wdzięcznością, która uzdolnia człowieka do ofiary. Czegokolwiek bowiem zażądałby Bóg, będzie niewspółmierne z tym co nam dał, bo pierwszy nas ukochał.

Ziemskie dziękczynienie (= Eucharystia) zostało związane z ofiarą i nieraz kosztuje wiele, wszakże jest zadatkami, rękojmią i P R Z Y G O T O W A N I E M tego, które czeka w Niebie na wracających drogą iary w ręce Boże.

Nie daremnie przeniósł Kościół Boży prolog św. Jana w ramy swojej liturgii mszalnej. W jego rozumieniu trzeba się stosować do nowego kontekstu: Oto „*Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami*“. Msza św. jest tego uroczystą pamiątką. Wcielenie Chrystusa jest nawskróś przeniknięte ofiarą i liturgią. Słowa „*i mieszkało między nami*“ w tym momencie, bezpośrednio po komunie św. nabywają nieoczekiwanej głębi.

Zapisano, że Kolumb — w czasie burzy morskiej — stojąc na dziobie okrętu odmawiał słowa „*Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non*

comprehenderunt". Niechby kapłan go naśladował idąc w swoje życie. W kilku słowach św. Jan streszcza dramat Chrystusa na tym świecie. — Jego przyście i porzucenie przez ludzi, którzy Go zabili. To wszystko łatwo może się powtórzyć w życiu kapłana Bożego. Te tajemnice poświęciliśmy właśnie w Mszy św., podobnie jak i to, co opowiada Ewangelista w następnych słowach, że ci „co Go przyjęli i uwieżyli wraz z Nim otrzymali moc, aby się stali dziećmi Bożymi". To wyraźnie odnosi się do nas i dlatego Kościół każe powtórzyć jakby antyfonę dziękczynnego psalmu: „Deo gratias“.

Msza św. jest źródłem życia. Sama najstaranniej przygotowana dobranymi rytami skolei przygotowuje życie. Dążący w przyszłości nurt przygotowania bynajmniej nie ustaje wraz z obrzędem liturgicznym, ale porywa kapłana i nadal zmierza do celu. Kapłan, który rano odprawił Mszę św. wchodzi w swój dzień powszedni oczyszczony, przemieniony i nakarmiony. Przede wszystkim nie jest sam, ale z Bogiem. Realizuje obecnie to życzliwe nazwanie, którym obdarzyło go popularne przysłowie: „*Dominus vobiscum*“. Swoje sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem odnowił i potwierdził w porannej ofierze. W przeciwieństwie do wielu nowoczesnych neurasteników ma swój bardzo konkretny cel, do którego dąży: objawienie żywemu człowiekowi żywego Boga. Nie jest bezpański zagubiony, **ale Boży i posłany. Nie jest swawolny — ale posłuszny.** Nie zaskoczy go już życie, bo jest przygotowany poranną ofiarą. I wzajemnie dzień dzisiejszy przygotowuje jego jutrzejszą ofiarę. Dlatego też nie zaskoczy go ofiara. Zwyczajną bowiem jest rzeczą, że Opatrzność naznacza życie kapłana ofiarą. Tą pewną drogą ma on przyjść „do światłości, aby się okazały sprawy jego, że w Bogu są uczynione“ (Jn 3, 21).

Tyniec

O. PAWEŁ SZZANIECKI O.S.B.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu, ukazały się

EWANGELIE I DZIEJE APOSTOLSKIE

w przekładzie Ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. Jest to IX, stu tysięczne wydanie z krótkim komentarzem zatwierdzone przez Ministerstwo Oświaty, jako książka pomocnicza do nauczania religii w szkołach.

NADEŚLANE KSIĄŻKI DO REDAKCJI:

- SW. TOMASZ Z AKWINU, Traktat o człowieku, opracował Stefan Świeżawski, Poznań 1956, Wyd. Pallotinum, s. XI — 768 (132).
Cena 100 zł.
- Ks. K. KARŁOWSKI — Ks. E. NOWICKI, Vademecum proboszcza i spowiednika, Poznań 1957, Wyd. Pallotinum, s. 356.
Cena 40 zł Jest to godny polecenia praktyczny przewodnik w zakresie przepisów prawa kościelnego.
- Ks. Prof. Dr E. DĄBROWSKI, Życie Jezusa Chrystusa w opisie Ewangelistów, Poznań 1957, Wyd. Pallotinum, s. 522, wydanie IV ilustrowane i poszerzone.
- Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI, Konkordancja podręczna Pisma Świętego Nowego Testamentu. Poznań 1955. Wyd. Albertinum, s. 432.
- Ks. Dr MIECZYŚLAW DYBOWSKI, Jezus Chrystus na tle dziejów Starego i Nowego Przymierza. Poznań 1955, s. 308. Wyd. Albertinum. Cena 28,50 zł. Jest to ilustrowany podręcznik do nauki religii w szkołach podstawowych.
- Dr HIERONIM WYCZAWSKI, Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych, Warszawa 1956, s. 160. Książka potrzebna każdemu, kto kogo interesuje historia i związane z nią nauki pomocnicze.
- Dr HIERONIM WYCZAWSKI, Błogosławiony Jan z Dukli, życie i cześć pośmiertna, Kraków 1957, s. 96, cena 20 zł. Nakładem Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Dr HIERONIM WYCZAWSKI, Alwernia, Dzieje klasztoru OO. Bernardynów, Kraków 1957, s. 142 — liczne ilustracje, Nakładem archiwum prowincji OO. Bernardynów.
- Dr HIERONIM WYCZAWSKI, Biskup Piotr Gembicki, Kraków 1957, s. 386. Nakładem archiwum prowincji OO. Bernardynów.
- BIBLIOTEKA KAZNODZIEJSKA. Miesięcznik homiletyczny pod redakcją Ks. Tadeusza Eterra. Prenumerata półroczna obejmująca 6 zeszytów wynosi 120 zł. Adres Redakcji: Poznań 22, Ostrów Tumski 9. Wydawca: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, Plac Wolności 1. Prenumeratę można zamawiać blankietem P. K. O. Poznań 5-14-1250.
- AMBONA WSPÓŁCZESNA. Kwartalnik, poświęcony sprawom kaznodziejstwa Polskiego. Wydawca: Wyższe Seminarium Duchowne Kielce. Adres Redakcji i Administracji: Kielce, ul. Świerczewskiego 27, skr. pocztowa 142. Prenumeratę można wpłacać na konto: P. K. O. Kielce nr 14-14-544. Prenumerata kwartalna wynosi 35 zł (dla alumnów

seminariów duchownych 25 zł), półroczna 70 zł (dla alumnów 50 zł). Przy wpłacie na odwrocie blankietu nadawczego należy podać cel przesyłki.

ATENEUM KAPŁAŃSKIE, Czasopismo teologiczne. Wydawca: Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku. Adres Redakcji i Administracji: Włocławek, Seminarium Duchowne, skr. poczt. 84. Prenumerata półroczna 75 zł, roczna 150 zł. Wpłacać ją można na konto P.K.O. Włocławek Nr 36-9-113.

HOMO DEI, dwumiesięcznik ascetyczno-duszpasterski podaje ciekawe artykuły z dziedziny teologii ascetycznej, moralnej i duszpasterskiej. Wydawca OO. Redemptoryści, Warszawa, ul. Karolkowa 49. Redaktor naczelny: O. Marian Pirożyński. Prenumerata roczna wynosi 90 zł, którą można wpłacać na konto „Homó Dei“, Warszawa, P.K.O. Nr 114-14-740.617.