

ROK XI    Nr 6    1958

# RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

DEUS  
QUI INTER SUMMOS SACERDOTES  
FAMULUM TUUM PIUM  
INEFFABILI TUA DISPOSITIONE  
CONNUMERARI VOLUISTI  
PRAESTA QUAESUMUS  
UT  
QUI UNIGENITI FILII TUI  
VICES IN TERRIS  
GEREBAT  
SANCTORUM TUORUM PONTIFICUM  
CONSORTIO PERPETUO AGGREGETUR

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

## PIUS XII A BIBLIA

Nie ma chyba ani jednej dziedziny życia, której by Pius XII w czasie swego prawie dwudziestoletniego Pontyfikatu nie poświęcił choć trochę czasu, którą nie zajął by się choćby ogólnie. Biblistyka należy do tych zagadnień, które były przedmiotem stałej i głębokiej troski zmarłego Papieża. Dał temu wyraz w jednym ze swoich pierwszych przemówień do alumnów seminariów rzymskich, w którym zaznaczył, że od początku swego pontyfikatu, tę świętą wiedzę pragnie otoczyć szczególną pieczołowitością<sup>1)</sup>. Zasługi Piusa XII, wobec biblistyki wyrażają się w wydanej przez niego encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“, poświęconej specjalnie zagadnieniom biblijnym. O. Augustyn Bea, przemawiając na uroczystej sesji Papieskiego Instytutu Biblijnego z okazji 80 rocznicy urodzin Papieża ocenił tę encyklikę jako „*monumentum perenne*“. „*Gdyby Ojciec św. nic więcej nie uczynił w dziedzinie biblistyki, — powiedział dostojny mówca — jak tylko wydał tę jedyną encyklikę, już przez to samo zapisał by się chlubnie i na wieki w historii kościoła*“<sup>2)</sup>.

Bogate swoje życie wypełnił Pius XII po ostatnie dni swej ziemskiej wędrówki nieustanną troską o Biblię. Jeszcze na miesiąc przed swoją śmiercią pisał do katolickich biblistów zebranych na międzynarodowym kongresie biblijnym w Belgii: „*Od początku naszego Pontyfikatu staraliśmy się poprzeć rozwój nauk biblijnych... dobrze o tym wiecie, że nigdy nie za-*

<sup>1)</sup> Mowa z dnia 24 czerwca 1939 AAS 1939, s. 245 nn.

<sup>2)</sup> A. Bea, *Pii XII Summi Pontificis de rebus biblicis curae*, a w V. D. 1956, s. 129—141.

przestaliśmy okazywać naszej troskliwości biblistom i profesorom Pisma świętego..., toteż z radością przesyłamy nasze ojcowskie życzenia profesorom katolickim, którzy zbierają się w Brukseli, aby podzielić się zasobem swej wiedzy i przyczynić do postępu wszystkich gałęzi nauki, które niezbędne są dla lepszego zrozumienia ksiąg natchnionych“<sup>3)</sup>). Zalecając studium Pisma św., specjalnie zaznaczał biblistom i egzegetom, by nie uprawiali tej gałęzi wiedzy jedynie w celu zaspokojenia swej ludzkiej ciekawości czy próżności, lecz by przez rezultaty swoich badań pomagali konkretnemu człowiekowi doskonalić się, uszczęśliwiać i osiągnąć cel swojego życia.

### WAŻNOŚĆ ZAGADNIENIA

Wychodząc z założenia, że Biblia to księgi napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, zmarły Papież przede wszystkim nawiązywał do jej treści. Jego zdaniem jest to „treść najpiękniejsza, sama z siebie przebogata, bożą mocą przenikniona“<sup>4)</sup> i dlatego godna wszelkich wysiłków, by stać się pokarmem całej ludzkości. W dużej mierze wydobyć tę treść zależy od umiejętnego wykorzystania zdobyczy naukowych, które na przestrzeni ostatnich 50 lat są tak olbrzymie, że nie tylko liczyć się z nimi musi, ale także i korzystać z nich powinien każdy biblista. Ojciec święty ma tu na myśli przede wszystkim postępy w dziedzinie filologii orientalnej i archeologii jak również i postępy w dziedzinie nauk historycznych i przyrodniczych. Na skutek rozwoju tych nauk świeckich, stwierdza Pius XII, wiele kwestii które uważano dotychczas za zamknięte, stało się na nowo otwartymi i trzeba je w innym przedstawić światłu. Wiele kwestii pozostanie i tak nadal niejasnych, mimo odkryć naukowych, „chodzi bowiem niekiedy o rzeczy tak dalekie od teraźniejszości, że dla egzegezy pozostaną one mimo wszystko tajemnicą“<sup>5)</sup>). W tych wypadkach, zaznacza Namiestnik Chrystusowy, nie trzeba się wstydzić przyznać do pewnej

<sup>3)</sup> List do Ks. Kan. E. Massaux, sekretarza zjazdu z sierpnia 1958.

<sup>4)</sup> Encyklika *Divino Afflante Spiritu*, z dnia 30. IX. 1943, EB. 553.

<sup>5)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 563.

niewiedzy, boć i nauki świeckie też mają swoje niejasności, które żadnym ludzkim wysiłkiem rozwiązać się nie dają. Nie



Pius XII udziela błogosławieństwa podczas kanonizacji Piusa X.

przynosi nam to żadnej ujmę, owszem dopinguje tylko do systematyczniejszej i wytrwalszej pracy

Praca ta dotyczy przede wszystkim krytyki tekstu, z czym związane jest zawsze studiowanie języków biblijnych. Myśl tę rzucił Ojciec święty już w drugim roku swojego pontyfikatu, kiedy profesorom Papieskiego Instytutu Biblijnego wydał polecenia krytycznego przygotowania tekstu Psalterza. W swoim *Motu proprio* z okazji wydania nowego Psalterza<sup>6)</sup>, zaznacza, że nie ma zamiaru odrzucać tłumaczenia Wulgaty, powszechnie w Kościele przyjętego, uświęconego autorytetem OO. Kościoła, lecz chce dać do ręki kapłanom i wiernym bardziej zrozumiały tekst Pisma św., by im pomógł

w „ich codziennych modlitwach lepiej uwielbiać majestat i dobroć Boga“<sup>7)</sup>). By cel ten należycie osiągnąć, należy zdaniem Ojca świętego skwapliwie korzystać ze wszelkich zdobyczy nauki, na każdym dostępnym dla nas jej polu. Nieodzowną tu będzie znajomość starożytnego Wschodu, razem z jego kulturą, literaturą, religią, zwyczajami i obyczajami. Tylko przez poznanie tła na jakim powstało Pismo święte można trafić do jego bogatej treści.

<sup>6)</sup> *Motu proprio*, z dn. 24. III. 1945.

<sup>7)</sup> *Motu proprio*, *In cotidianis precibus*, EB. 571.

## SENS PISMA ŚW.

Byстрыm swoim okiem dostrzegł Ojciec święty, że wysiłki egzegetów tylko wtedy będą uwieńczone pozytywnym rezultatem, jeśli za cel naczelny obiorą sobie „znalezienie i wyłożenie prawdziwego sensu ksiąg świętych“<sup>8)</sup>. W swojej encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“ Ojciec święty wylicza tylko dwa rodzaje sensu w Piśmie świętym, a m.: sens dosłowny i sens przenośny, czyli typiczny. Zależy Namiestnikowi Chrystusowemu, aby egzegeci przede wszystkim starali się o wydobywanie na zewnątrz sensu dosłownego. Przestrzega egzegetów, by w swoich komentarzach do ksiąg świętych nie oddawali się przesadnym wyjaśnieniom filologicznym, archeologicznym czy historycznym, które dla naukowca są dobre, ale dla szerokich mas ludzi często zbyt cenne i nie wiele im dające. Powinni przede wszystkim uczynić księgi święte przez odkrywanie ich przepięknej treści, codziennym pokarmem wszystkich wiernych. Myśl swoją formułuje Papież jasno w zdaniu: „*Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens dosłowny słów biblijnych*“<sup>9)</sup>. Staranie za wydobywaniem sensu dosłownego wypływać powinny u egzegetów z najwyższego szacunku jaki tekstowi świętemu się należy.

Przez zaakcentowanie mocno sensu dosłownego w Piśmie św. nie miał wcale zmarły Papież zamiaru niedoceny sensu duchowego-typicznego. Owszem zaznaczał często, że ten sens znajduje się także w Biblii, że na ten sens powoływał się już sam Jezus Chrystus, Apostołowie, OO. Kościoła, a nawet został on uświęcony w tekstach liturgicznych. Sensu tego jednak należy tam szukać, gdzie on się faktycznie znajduje. Przestrzega egzegetów Ojciec św., „*by znaczeń przenośnych nie podawali za właściwy sens Pisma świętego*“<sup>10)</sup>. W wydobywaniu tego sensu ma egzegetom pomóc znajomość języków semickich, jak rów-

<sup>8)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 550.

<sup>9)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 550.

<sup>10)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 553.

nież komentarze OO. Kościoła, którzy pod tym względem pozostawili po sobie bardzo dużo cennego materiału.

Pewnego rodzaju nowością jest zwrócenie egzegetom przez Ojca św. uwagi na teologiczną naukę Pisma świętego. Ojciec św. dostrzegł, że wydawane przez uczonych biblistów komentarze ksiąg świętych nie zawsze odpowiadały potrzebom ogólnym wiernych. Były one rezultatem nieraz bardzo sumiennej i trwającej długie lata pracy, lecz konkretnego pożytku dla życia nie przynosiły. Dlatego wychodząc z założenia, że „wszelkie Pismo od Boga natchnione jest użyteczne dla nauczania..., aby człowiek był doskonały”<sup>11)</sup>, zalecił egzegetom, aby przede wszystkim z kart ksiąg świętych wydobywali ich treść teologiczną tak bardzo potrzebną, jeśli chodzi o nauczanie prawd wiary i obyczajów. Wtedy Pismo św. przyniesie na pewno pożytek nie tylko teologom, nie tylko kapłanom pracującym w duszpasterstwie, ale nade wszystko „wiernym, ucząc ich wieść święte życie, odpowiadające godności chrześcijańskiej”<sup>12)</sup>.

#### PISMO ŚW. A DUSZPASTERSTWO

Pius XII umiał połączyć naukę o Piśmie św. z konkretnymi potrzebami szarego człowieka. Byстрым swoim umysłem dostrzegł próby błędnego tłumaczenia Pisma św. przez niektórych egzegetów, próbujących pogodzić rezultaty nowoczesnej nauki z treścią Pisma św. i zastosować je do potrzeb człowieka. Dlatego zwrócił na to uwagę w swej encyklice „*Humani generis*” z 12. VIII. 1950 r. Chociaż encyklika ta traktuje o zagadnieniach natury ogólnej, sporo miejsca poświęca w niej Pius XII biblistyce i związanym z nią problemom.

Zaczyna od zwrócenia uwagi na nieodpowiednie próby tłumaczenia Biblii. Nie wolno, mówi Namiestnik Chrystusowy, „przekręcać definicji Soboru Watykańskiego o Bogu-Autorze Pisma św., ani wykrętnie mówić o ludzkim sensie ksiąg świętych, pod którymi ukrywać się ma boski ich sens”<sup>13)</sup> jeśli

<sup>11)</sup> II Tym. 3, 16.

<sup>12)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 551.

<sup>13)</sup> Enc. „*Humani generis*”, EB. 612.

pragnie się szczerze podać prawdziwą jego treść i nauczyć czegoś prostego człowieka.

Wielką pomocą w przyswajaniu treści Pisma św. mają być, zdaniem Ojca św., koła biblijne, stowarzyszenia, wykłady i konferencje biblijne, które umożliwiają wszystkim bliższy kontakt z treścią Pisma św. Specjalnie zaleca Pius XII duszpasterzom



Pius XII przy pracy.

urządzenie na terenie swoich parafii tzw. godzin biblijnych, niedziel i tygodni biblijnych<sup>14)</sup>. Żadnego z zagadnień biblijnych nie rozpracował Ojciec św. tak szczegółowo jak właśnie to zagadnienie skutecznego korzystania z Pisma św. w duszpasterstwie. Uwagi Jego z tej dziedziny dotyczą przygotowania samych duszpasterzy jak również późniejszej adaptacji przez nich treści Pisma św. swoim wiernym na parafiach.

<sup>14)</sup> Instrukcja *De consociationibus biblicis et de conventibus et coetibus eiusdem generis*, z dn. 15. XII. 1955, AAS. 1956, s. 61 nn.

W swojej instrukcji o nauczaniu Pisma św.<sup>15)</sup>, zaznacza, by przede wszystkim alumnów w seminariach przygotowywać nie na specjalistów-bibliistów, lecz na duszpasterzy, którzy mają kiedyś spełnić obowiązek apostołski kaznodziei i katechety. Dlatego przyszli kapłani muszą najpierw sami ukochać Pismo św., i czytać je codziennie nie tylko w czasie studium seminaryjnego, ale szczególnie w czasie ferii i dni wolnych od zajęć szkolnych. To czytanie Biblii jest tak ważne, zdaniem Namiestnika Chrystusowego, jak codzienna medytacja, a nawet stać się ono powinno samą medytacją. Dalej przyszli kapłani — mówi wspomniana wyżej instrukcja — powinni już w seminarium zaopatrzyć się w specjalne podręczniki biblijne, czasopisma i książki stanowiące ich przyszłą bibliotekę, z której korzystaliby później jako duszpasterze.

Tak przygotowani kapłani mogą przystąpić do spełnienia swojego zadania i wyjaśniać wiernym Pisma św., które wtedy stanie się naprawdę dla drugich, jak mówi św. Paweł: „*columna et firmamentum veritatis*“<sup>16)</sup>. Widocznie bardzo zależało Ojcu św., by Pismo św. miało w duszpasterstwie szerokie zastosowanie, kiedy w swojej encyklice *Divino Afflante Spiritu*, z szczegółową drobiazgowością i doświadczeniem niemal długoletniego praktyka podaje najrozmaitsze sposoby apostołowania Pismem św. na parafii. Najważniejsze z nich dotyczą częstego cytowania Pisma św. w kazaniach, homiliach i wykładach, ilustrowanych bogato przykładami z historii biblijnej, a zwłaszcza z życia Chrystusa Pana. „*Przy tym wszystkim — zaznacza zmarły Papiież — niech się starannie i sumiennie wystrzegają tych objaśnień, które pochodzą z własnej fantazji i od rzeczy odbiegają zbyt daleko będąc w rzeczywistości nie korzystaniem, lecz nadużywaniem słów Bożych*“<sup>17)</sup>. Niech wykład ich Pisma św. będzie w y m o w n y, j a s n y i p r z e k o n y w u j ą c y tak dalece, by rozpałił w sercach parafian prawdziwą nie przemijającą miłość do ksiąg natchnionych. Wielki

<sup>15)</sup> *Instructio De Scriptura Sacra in clericorum seminariis et religiosorum collegiis recte docenda*, z dn. 13. V. 1950, EB. 601.

<sup>16)</sup> I Tym. 3, 15.

<sup>17)</sup> *Enc. Div. Af. Spir.* EB. 566.



nacisk kładzie Ojciec św. na rozpowszechnianie wśród wierznych egzemplarzy Pisma św., a zwłaszcza Ewangelii, oraz na zachęcanie rodzin chrześcijańskich, aby Księgi święte czytały codziennie. Niemniej ważną jest rzeczą, zdaniem Ojca św., wygłaszanie publicznych wykładów na tematy biblijne, a przede wszystkim podawanie wiernym do ręki książek, a zwłaszcza czasopism biblijnych. Na temat tych ostatnich wyraża się Papież „*Niech popierają czasopisma wydawane w różnych krajach z wielką korzyścią, co na najwyższą zasługuje pochwałą. Niech je skrzętnie rozpowszechniają wśród różnych klas i stanów swej owczarni... dostosowując w ten sposób ich dorobek do potrzeb swych wiernych*“<sup>18)</sup>.

#### PAPIESKI INSTYTUT BIBLIJNY

W wielkiej trosce o studium Pisma św. otoczył zmarły Papież także ojcowską opieką założony przez Piusa X Papieski Instytut Biblijny. Zdawał sobie dobrze sprawę, że ta uczelnia jedyna w swoim rodzaju, jeśli ma dobrze służyć sprawie Kościoła i Pisma św., musi przede wszystkim sama posiadać odpowiednie ku temu warunki. Pierwszą rzeczą zatem, jakiej dla niej dokonał Pius XII, było rozbudowanie i poszerzenie samego gmachu uczelni, a następnie dostosowanie go do potrzeb dzisiejszej nauki. Z okazji ukończenia prac remontowych pisał do rektora tej uczelni: „*Budynek ten jest i będzie na przyszłość siedzibą Papieskiego Instytutu Biblijnego, oddaję go w administrację każdorazowemu jego rektorowi*“<sup>19)</sup>. Troska zmarłego Papieża o Instytut Biblijny szła w trzech głównie kierunkach: 1) należyte wyposażenie Instytutu w najnowsze książki, czasopisma, oraz pomoce naukowe; 2) odpowiedni dobór profesorów, którzy by świecili nie tylko wiedzą, ale także kapłańskimi cnotami. Wypada bowiem, aby ci, którzy wykładają słowo Boże, żyli nim na co dzień, oraz 3) by z tej uczelni wychodzili przygotowani odpowiednio profesorowie seminariów duchownych i zakonnych zakładów teologicznych, posiadający specjalne

<sup>18)</sup> Enc. *Div. Af. Spir.* EB. 566.

<sup>19)</sup> List Piusa XII z dn. 30. V. 1954.

stopnie naukowe. Odnośnie tej ostatniej kwestii przypominał zmarły Papież kilkakrotnie wydane w tej sprawie rozporządzenia Papieża Piusa XI <sup>20</sup>).

### TRUDNOŚCI BIBLIJNE

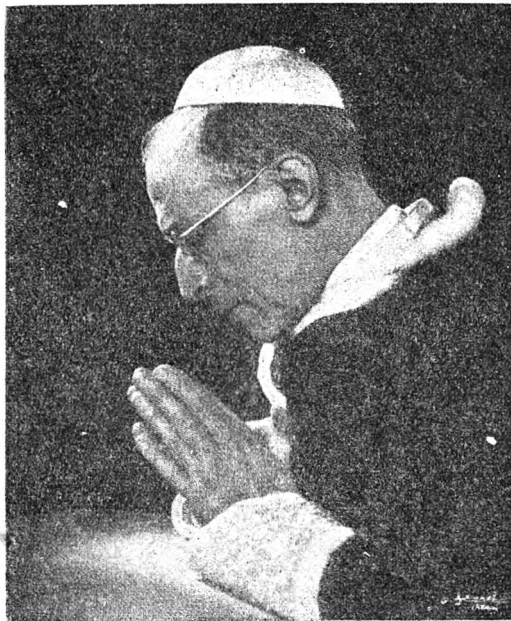
Oprócz wspomnianych wyżej ściśle biblijnych dokumentów napisanych przez zmarłego Papieża na uwagę zasługuje szczególnie jedno: Pius XII żył stale Pismem św., dlatego wracał do jego głębokiej treści przy każdej nadarzającej się sposobności. Wtedy zatrzymywał się głównie na tzw. trudnościach biblijnych, które obecnie nabrały specjalnego znaczenia ze względu na rozwój nauk przyrodniczych i historycznych. Dał temu wyraz w swoim przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z dnia 30. XI. 1941, jak również w swej encyklice „*Humani generis*“ z 1950 r. W pierwszym swoim przemówieniu poruszył zagadnienie ewolucji w zestawieniu z danymi Pisma św. na temat pochodzenia człowieka. Ewolucjonizm, stwierdza Ojciec św., jest jeszcze hipotezą i przedstawiając swoje rozważania na temat rozwoju ciała ludzkiego nie sięga do duszy człowieka, a ta jak nas uczy wiara jest stworzona bezpośrednio przez Boga <sup>21</sup>). W encyklice „*Humani generis*“ zajmuje się Namiestnik Chrystusowy historycznością pierwszych rozdziałów księgi Rodzaju, stwierdzając, że chociaż Autor piszący je nie znał dzisiejszej naukowej metody prac historycznych, niemniej jednak przedstawił w nich prawdziwą historię: „*Chociaż starożytni pisarze święci — mówi Papież — zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych, to nie należy nigdy zapominać, że uczynili to wsparci natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od wszelkiego błędu przy doborze owych dokumentów i właściwej ich ocenie*“ <sup>22</sup>). Wybitną zasługą zmarłego Papieża w tej dziedzinie było to, że zawsze strzegł treści Pisma świętego przed błędną interpretacją, wychodząc z założenia, że nie może zawierać błędu to, co Boga ma za Autora.

Reasumując powyższe wypowiedzi Piusa XII o Piśmie św.,

<sup>20</sup>) Motu proprio, *Bibliorum scientiam* z dn. 27. IV. 1924, EB. 509.

<sup>21</sup>) Przemówienie Papieża z dn. 30. XI. 1941, AAS. t. 33, s. 506.

Jego niecodzienne zainteresowanie się problemami biblijnymi, godną podziwu miłość do Ksiąg świętych, możemy śmiało powiedzieć, że zmarły Papież zapisał się jak rzadko który z Jego



Modlitwa Papieża po Mszy św.

poprzedników chlubnie w dziejach Kościoła jako niestrudzony apostoł i obrońca Biblii. Jego największa praca w tej dziedzinie, encyklika „*Divino Afflante Spiritu*” pozostanie zawsze dla katolickich egzegetów kodeksem prawa, normą postępowania, ojcowskim testamentem i drogowskazem życia.

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

<sup>22)</sup> Enc. *Hum. gen.* EB. 618.

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

## WKŁAD PIUSA XII W ODNOWĘ LITURGII

Wśród wielu podobieństw między pontyfikatami św. Piusa X i św. Piusa XII na pierwszym miejscu trzeba wymienić osobiste zainteresowanie i popieranie odnowy liturgii. Sam Pius XII przemawiając do uczestników Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego odbytego w Asyżu stwierdził: „*Ruch liturgiczny okazał się jako znak opatrnościowy planów Boga na dzisiejsze czasy, jako przejście Ducha św. przez Kościół, aby ludzi bardziej zbliżyć do tajemnicy wiary i bogactw łaski, które spływają na wiernych przez ich czynny udział w życiu liturgicznym*“.

Dostrzegając to działanie Ducha Św. w Kościele, zmarły Papież nie szczędził wysiłków, aby dać ruchowi liturgicznemu jasne podstawy doktrynalne, zapewnić należyte przygotowanie sprawujących liturgię i wskazać im praktyczne drogi doprowadzenia wiernych do lepszego korzystania ze źródeł życia. Encyklika *Mystici corporis Christi* i Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii jakby dwie klamry spinają długi łańcuch dokumentów odnoszących się do liturgii.

W encyklice *Mystici corporis Christi* Ojciec św. położył mocne podstawy pod teologię liturgii, która jest kultem całego mistycznego ciała. Encyklika *Mediator Dei* na zawsze pozostanie wielką kartą liturgii. W tym magistralnym dokumencie Pius XII określił miejsce liturgii w życiu duchowym Kościoła i jej doniosłość w dziele zbawienia i uświęcenia dusz. dopełnieniem encykliki *Mediator Dei* jest encyklika *Musicae sacrae disciplina* zawierająca normy wiążące wszelką sztukę sakralną, a zwłaszcza muzykę.

Ponadto zmarły Papież ogłosił cały szereg dokumentów normujących różne dziedziny liturgii. Jedne z nich miały walor dogmatyczny, inne były świadectwem ojcowskiej troski o zbliżenie wiernych do misterium zbawienia. Epokowe znaczenie dla liturgii mają rozpowszechnienie Mszy popołudniowych, zmiana przepisów o poście eucharystycznym, odrodzenie liturgii W. Tygodnia i wprowadzenie języków narodowych do obrzędów rytuału i czytań Mszy św.

Z imieniem św. Piusa X wiąże się zapoczątkowanie dzieła odrodzenia liturgii, trzeba jednak przyznać, że Pius XII dzięki odczuciu potrzeb chwili i śmiałości decyzji umożliwił urzeczywistnienie pragnień swojego świętego Poprzednika.

W swoich przemówieniach Pius XII czerpał obficie z tekstów liturgicznych, i to nie tylko wtedy gdy przemawiał do specjalistów w tej dziedzinie. Jako biskup Rzymu kilkakrotnie wyznaczył na wielkopostne kazania tematy związane z liturgią, dając przykład oparcia kaznodziejstwa na liturgii.

Trudno byłoby zestawić wszystkie akty Piusa XII odnoszące się do liturgii. Poprzestańmy na chronologicznym zestawieniu najważniejszych dokumentów i przemówień mających znaczenie ogólnno-kościelne.

14. VI. 1941 Instrukcja św. Kongregacji Soboru wzywająca do częstego udziału we Mszy św. i pouczania o niej.
29. VI. 1943 Encyklika *Mystici corporis Christi*, o Kościele.
4. V. 1944 Ustanowienie święta Niepokalanego Serca N. M. P.
30. XI. 1944 Konstytucja Apostolska *Episcopalis Consecrationis* o roli współkonsekratorów.



Papież Pius XII podczas Mszy św.

2. II. 1945 Okólnik św. Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów do Rektorów, Ojców duchownych i Profesorów o właściwym przygotowaniu do odmawiania brewiarza.
24. III. 1945 Motu proprio *In cotidianis precibus*, wprowadzające nowy Psalterz.
14. IX. 1946 Dekret Św. Kongregacji Sakramentów *Spiritus Sancti munera*, o bierzmowaniu w niebezpieczeństwie śmierci.
25. II. 1947 Okólnik Św. Oficjum o sztuce sakralnej.
20. XI. 1947 Encyklika *Mediator Dei*, o liturgii.
30. XI. 1947 Konstytucja Apostolska *Sacramentum Ordinis*, o stopniach, materii i formie sakramentu kapłaństwa.
15. VIII. 1949 List świętej Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów o studiach muzyki sakralnej w Seminariach.
9. II. 1951 Dekret św. Kongregacji Obrzędów *Dominicae Resurrectionis vigilia*, o wskrzeszeniu wigilii wielkanocnej.
30. VI. 1952 Instrukcja św. Oficjum o sztuce sakralnej.
6. I. 1953 Konstytucja Apostolska *Christus Dominus* o poście eucharystycznym.
11. X. 1954 Encyklika *Ad coeli Reginam*; ustanowienie święta Najśw. Maryi Panny Królowej.
1. V. 1955 Ustanowienie uroczystości św. Józefa Robotnika.
23. III. 1955 Dekret św. Kongregacji Obrzędów o uproszczeniu rubryk.
16. XI. 1955 Dekret św. Kongregacji Obrzędów *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, o reformie liturgii W. Tygodnia.
25. XII. 1955 Encyklika *Musicae Sacrae disciplina*, o muzyce kościelnej.
15. V. 1956 Encyklika *Hauriet aquas*, o czci N. Serca Jezusowego.
22. IX. 1956 Przemówienie do uczestników Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego odbytego w Asyżu.
19. III. 1957 Motu proprio *Sacram communionem*, o poście eucharystycznym.
1. VI. 1957 Dekret św. Kongregacji Obrzędów o tabernakulum eucharystycznym.
20. VIII. 1957 Deklaracja św. Kongregacji Obrzędów o starożytnej formie paramentów.
3. XI. 1958 Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i liturgii.

Pius XII pisał i mówił o liturgii *z obfitości serca*. Jeszcze przed Jego wyniesieniem na Stolicę Piotrową zwracano uwagę

na skupienie z jakim uczestniczył w ceremoniach papieskich. Wiemy, że jako Papież bardzo regularnie odmawiał pacierze kapłańskie w odpowiednich porach dnia. Na zdjęciach podziwialiśmy skupienie z jakim odprawiał Najświętszą Ofiarę i modlił się. Pius XII umiał czerpać ze źródeł, które innym wskazywał. Dlatego z wielką ufnością powtarzamy z Kościołem prośbę: „*ut qui Christi vices in terris gerebat sanctorum Pontificum consortio perpetuo agregetur*“.

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB.

**Ks. Edward Lipiński, Łódź**

## **OSTATNIA UCZTA PASCHALNA STAREGO PRZYMIERZA**

Z trudności, jaką nastęrcza oznaczenie daty Wieczery Pańskiej, powstało zagadnienie dotyczące samego jej charakteru. Chodzi mianowicie o to, czy Jezus spożył wówczas właściwą Paschę, t. j. baranka wielkanocnego, czy też nie.

Nie ulega wątpliwości, iż dzień śmierci Chrystusa był przed dniem urzędowej Paschy świątynnej. Wyraźnie zaznacza to św. Jan podkreślając, iż był to dzień „przygotowania Paschy“<sup>1)</sup>. Poza tym nazywa on „uroczystym“<sup>2)</sup> szabat, który rozpoczął się bezpośrednio po śmierci Chrystusa; uroczysty, zdaje się, ponieważ w owym roku nań właśnie przypadało święto Paschy. Podaje on również, że Żydzi t. j. kapłani i starszyzna, „nie weszli sami do pretorium (Piłata), aby się nie skalać, ale żeby móc spożywać Paschę“<sup>3)</sup>. A więc Żydzi należący do urzędowych i wpływowych sfer narodu nie zasiedli jeszcze w owym dniu do spożywania baranka wielkanocnego. Wynikało by z tego, że Wieczera Pańska nie była według prawa właściwą ucztą paschalną. Jednakże teksty synoptyków wskazują ponad wszelką wątpliwość, że Ostatnia Wieczera była ucztą wielkanocną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dwóch uczniów idzie przygotować Paschę; wieczerza wyraźnie jest nazwana Paschą<sup>4)</sup>. A ponieważ poszanowanie tekstu jest pierwszą i podstawową zasadą hermeneu-

---

<sup>1)</sup> Por. Jn 19, 14. 31. 42.

<sup>2)</sup> Por. Jn 19, 31.

<sup>3)</sup> Por. 18, 28.

<sup>4)</sup> Por. Mt 26, 17—19; Mk 14, 12. 14. 16; Łk 22, 8. 11. 13. 15.



tyki, przeto należy uznać fakt, że wśród narodu żydowskiego istniało podówczas rozdzielenie co do święcenia Paschy.

Istnienie tego rodzaju rozdwojenia potwierdziły manuskrypty znalezione w pobliżu Qumran. Były one własnością zrzeszenia stanowiącego najprawdopodobniej odłam Esseńczyków<sup>5)</sup>. Jego członkowie wiernie przestrzegali tradycyjnego kalendarza słonecznego, używanego dawniej w świątynnych obrzędach liturgicznych a odmiennego od kalendarza księżycowego, jakim posługiwali się Żydzi w życiu cywilnym i jaki zaprowadzono za czasów hasmonejskich w służbie liturgicznej w świątyni<sup>6)</sup>.

Istnienie tego rozdwojenia w obchodzeniu święta Paschy nie rozwiązuje jednak problemu. Zachodzi bowiem pytanie, skąd Żydzi posługujący się kalendarzem odmiennym od urzędowego kalendarza przyjętego podówczas przez kapłanów obsługujących świątynię mogli mieć o dzień lub o kilka dni wcześniej baranka paschalnego legalnie złożonego w ofierze. Według obowiązujących przepisów przekazanych nam w Misznie w traktacie Pesachim V, 6 mężowie izraelscy zarzynali baranki na dziedzińcu wewnętrznym świątyni<sup>7)</sup>, a krew ofiar przekazywali kapłanom, którzy ją wylewali u stóp ołtarza całopalenia<sup>8)</sup>. Jest zaś rzeczą bardzo wątpliwą, czy kapłani przestrzegający urzędowego kalendarza chcieliby spełniać tę czyn-

<sup>5)</sup> Por. J. T. Milik, „*Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*”, Paris 1957 — tenże, „*Historia monasteru esseńskiego nad brzegami Morza Martwego*” w „*Duszpasterzu Polskim za granicą*” 8 (1957) 616—626.

<sup>6)</sup> Por. D. Barthélemy, „*Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*” w „*Revue Biblique*” 59 (1952) 199—202 — A. Jaubert, „*Le Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques*” w „*Vetus Testamentum*” 3 (1953) 250—264 — J. Morgenstern, „*The Calendar of the Book of Jubilees. Its Origin and its Character*” w „*Vetus Testamentum*” 5 (1955) 34—76 — E. Vogt, „*De Antiquo Calendario Sacerdotali*” w „*Biblica*” 36 (1955) 403—408.

<sup>7)</sup> Por. Miszna, traktat Zebachim V, 8 w J. Bonsirven, „*Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*” Roma 1955, s. 568, nr 2058.

<sup>8)</sup> Por. Miszna, traktat Pesachim V, 6 w J. Bonsirven, „*Textes...*”, s. 207, nr 838.

ność liturgiczną z tytułu Paschy w dniu, który według ich rachuby czasu nie był czternastym Nisan. Nie możemy więc poprzestać na przypuszczeniu, że kapłani zadość czynili tym Izraelitom, którzy ze względów choćby czysto religijnych nie chcieli podporządkować się kalendarzowi urzędowemu. Trzeba więc szukać innego wyjaśnienia.

Wiemy, iż członkowie zrzeszenia qumrańskiego nie zawahali się przez wzgląd na tradycyjny kalendarz kapłański powstrzymać się od udziału w liturgii świątynnej sprawowanej przez kapłanów w ich pojęciu niegodnych i posługujących się obcym kalendarzem księżycowym<sup>9)</sup>. Uważali, iż lepiej jest zrzec się tymczasowo udziału w świątynnych obrzędach liturgicznych, aniżeli uczestniczyć w takich „obrzydliwościach”. Dokument Damasceński, będący w użyciu w gminie qumrańskiej, przytacza nawet ustęp Księgi Przypowieści odnoszący się do ofiar składanych przez „bezbożnych”: „Jest bowiem napisane: Ofiara bezbożnych jest obrzydliwością”<sup>10)</sup>.

Być może, że nie składając w świątyni krwawych ofiar, uważali swe sakralne posiłki za równoznaczne z ofiarami. Przypuszczenie to ma swoje uzasadnienie zwłaszcza, gdy chodzi o obchodzenie święta Paschy. Zasadniczym bowiem obrzędem paschalnym nie była krwawa ofiara baranka złożona w świątyni, ale uczta paschalna ze swoimi specjalnymi i symbolicznymi potrawami, ze swoimi rytualnymi kielichami wina, ze swoją przemową wyjaśniającą znaczenie święta i swoimi wspólnie odmawianymi błogosławieństwami. W uroczystościach paschalnych przeważał zatem nie sam moment ofiary, ale raczej wieczorna uczta wielkanocna. Dzięki niej Żydzi mo-

<sup>9)</sup> Por. J. Carmignac, „L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la „Règle de la Communauté“ de Qumran” w „Revue Biblique“ 63 (1956) 531 — Por. też J. Baumgarten, „Sacrifices and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls” w „Harvard Theological Review“ 46 (1953) 141—157.

<sup>10)</sup> Por. Dokument Damasceński XI, 20—21. Tłum. franc.: G. Vermès, „Les manuscrits du Désert de Juda”, Paris-Tournai 1954<sup>2</sup>, s. 178. Cytowany tekst jest wzięty z Księgi Przypowieści 15, 3.

gli obchodzić święto Paschy poza Jerozolimą — wyjąwszy jednak spożywanie baranka <sup>11)</sup>.

Czy nie można by więc przypuścić, że Wieczerza Pańska była ucztą paschalną bez baranka wielkanocnego? Być może, że należy tu wziąć pod uwagę swoisty rytuał uczty sakralnej w Qumran <sup>12)</sup>. Relacje ewangelistów <sup>13)</sup> dają bowiem podstawę do porównania uczty eucharystycznej odprawionej przez Chrystusa z ucztą zrzeczenia qumrańskiego <sup>14)</sup>. Wszak uczta w Qumran składała się z chleba i „*tirosz*“, czyli wina lub moczku <sup>15)</sup>; miało też miejsce łamanie chleba i kapłan błogosławił potrawę; uczta miała charakter sakralny i odbywała się wieczorem; po niej wspólnie recytowano błogosławieństwa, czyli prawdopodobnie hymny. <sup>16)</sup>.

W tym założeniu Chrystus nie spożyłby właściwej Paschy, tj. baranka wielkanocnego, lecz odprawiłby li tylko ucztę sakralną na wzór rytualny posiłków qumrańskich, zastępując spożywanie baranka ustanowieniem i udzieleniem Apostołom sakramentu Eucharystii, który jest zarazem bezkrwawą ofiarą i ucztą sakralną. Uczta eucharystyczna, która od tej chwili była obrzędem ofiarnym Nowego Przymierza i miała odtąd zastąpić wszelkie ofiary Starego Zakonu, czyniła już zbyteczne ofiarowanie i spożywanie baranka wielkanocnego. Skoro więc żydowska uczta pa-

---

<sup>11)</sup> Por. J. Bonsirven, „*Le Judaisme Palestinien au temps de Jésus-Christ*“, Paris 1935, t. II, str. 123.

<sup>12)</sup> Por. K. G. Kuhn, „*Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*“ w „*Evangelische Theologie*“ 5 (1951) 508—527 — W. Marxen, „*Der Ursprung des Abendmahls*“ w „*Evangelische Theologie*“ 7 (1953) 293—303 — A. Jones, „*Qumran and Christianity*“ w „*Scripture*“ 8 (1956) 82—95.

<sup>13)</sup> Por. Mt. 26, 26—29; Mk 14, 22—25; Łk. 22, 14—20 — Por. też 1 Kor. 11, 23—26.

<sup>14)</sup> Por. Reguła Zrzeczenia VI, 2—6. Tłum. franc.: G. Vermès, d. c., s. 145.

<sup>15)</sup> Por. G. Vermès, d. c., s. 60—61 — F. Zorell, „*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*“, Roma 1957, s. 898.

<sup>16)</sup> Por. Mt. 26, 30; Mk 14, 26.

schalna była pewnego rodzaju ucztą ofiarną<sup>17)</sup>, to uczta eucharystyczna zastępowała ją pod każdym względem i — co więcej — urzeczywistniała tę starotestamentową figurę uczty ofiarnej Nowego Przymierza. Ze względu na charakter uczty eucharystycznej ofiarowanie baranka przez Chrystusa i Apostołów oraz spożywanie go w czasie wieczerzy paschalnej byłoby więc czynnością zbędną: „r z e c z y w i s t o ść” miała odtań zastąpić figurę.

Lecz ta ponętna hipoteza wykluczająca spożycie baranka wielkanocnego w czasie Ostatniej Wieczerzy nie szanuje tekstów ewangelicznych, zwłaszcza św. Łukasza, który wyraźnie pisze o „spożywaniu Paschy”<sup>18)</sup>. To zaś wyrażenie — zarówno w księgach Starego Testamentu jak i w pismach rabinackich pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa — oznacza zawsze spożywanie baranka wielkanocnego. Głównym bodajże znaczeniem rzeczownika *Pesach* w księgach kanonicznych jest sam baranek zabity i spożyty. Wskazują na to zwroty, w których słowo *Pesach* jest użyte jako biernik — względnie jako dopełniacz cząstkowy — po czasownikach „*zebach*” — „zabić” zwierzę w sensie złożenia zeń Bogu krwawej ofiary<sup>19)</sup>, „*sachath*” — „zarzącać”<sup>20)</sup>, „*biszcel*” — „upiec”<sup>21)</sup> i „*akal*” — „spożyć”<sup>22)</sup>. W Misznie zwrot „*spożywać Pesach*” odnosi się zawsze do spożywania baranka wielkanocnego. W traktatach *Pesachim* i *Zebachim* jest cały szereg przykładów tego zwrotu użytego w tym właśnie sensie<sup>23)</sup>. A zatem podstawowa zasada

<sup>17)</sup> Por. A. Brock-Utne, „*Eine religionswissenschaftliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer*” w „*Archiv für Religionswissenschaft*” 31 (1934) 272 nn.

<sup>18)</sup> Por. Łk. 22, 8—16.

<sup>19)</sup> Por. Powt. Pr. 16, 2. 5. 6.

<sup>20)</sup> Por. Wyjść. 12, 21; 2 Kron. 30, 15; 35, 1. 6. 11; Ezdr. 6, 20.

<sup>21)</sup> Por. Powt. Pr. 16, 7; 2 Kron. 35, 13.

<sup>22)</sup> Por. Wyjść. 12, 43; Powt. Pr. 16, 7; 2 Kron. 30, 18.

<sup>23)</sup> Por. Miszna, traktat *Pesachim* 7, 13; 8, 1. 6. 7. 8; 9, 3. 4. 5. 9 — tłum. franc. w J. Bonsirven, „*Textes...*”, s. 210—212, nr 850, 851, 853, 854, 855, 856, 857, 859. Miszna, traktat *Zebachim* V, 8 — tłum. franc. w J. Bonsirven, d. c., s. 568, nr 2058. Tosefta, traktat *Pesachim* III (IV), 2. 7 — tłum. franc. w J. Bonsirven, d. c., s. 216, nr 873, 874. Teksty

hermeneutyczna poszanowania tekstu nakazuje przyjąć fakt spożycia baranka wielkanocnego przez Chrystusa i Apostołów w czasie Ostatniej Wieczerzy.

Ponownie jednak zachodzi pytanie, skąd Apostołowie wysłani przez Chrystusa Pana celem przygotowania Paschy mogli mieć baranka paschalnego we wtorek<sup>24)</sup> — względnie we czwartek — skoro urzędowe uroczystości wielkanocne rozpoczynały się w świątyni dopiero w piątek po południu. Czyż można by było dokonać legalnej ofiary baranka bez współudziału kapłanów urzędowych? Przepisy Miszny są pod tym względem stanowcze: nieważne są ofiary, w których krew jest przekazana komuś nie należącemu do grona kapłanów<sup>25)</sup>. Jest jednak rytualnie, ważny sam ubój ofiary dokonany przez osobę świecką, tj. nie upoważnioną do składania ofiar; ważną być może i sama ofiara, jeśli krew pierwiej przyjęta przez osobę świecką ale poza miejscem i czasem przepisany przez ustawodawstwo zostaje następnie przekazana kapłanowi, z tym jednak zastrzeżeniem, by nie była ona jeszcze całkiem skrzepła<sup>26)</sup>.

Mając to na uwadze, za punkt wyjścia należy wziąć fakt, że pobożni Izraelici, wierni starohebrajskiemu kalendarzowi liturgicznemu — względnie jakimkolwiek innemu, odmiennemu od kalendarza urzędowego — mieli do wyboru: albo zło-

---

w tym względzie oraz ich interpretację podaje również Strack-Billerbeck, „*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*“, München 1922—1928, t. II, 837 nn.

<sup>24)</sup> Według nowej i pozytywnymi argumentami uzasadnionej hipotezy. Por. w tym względzie A. Jaubert, „*La date de la dernière Cène*“ w „*Revue de l'Histoire des Religions*“ 146 (1954) 140—173 — E. Vogt, „*Dies ultimae Coenae Domini*“ w „*Biblica*“ 36 (1955) 408—413 — J. Delorme, „*A propos de la dernière Cène*“ w „*Ami du Clergé*“ 65 (1955) 657—660 — A. Jaubert, „*La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*“, Paris 1957.

<sup>25)</sup> Por. Miszna, traktat Zebachim II, 1 — tłum. franc. w J. Bonsirven, „*Textes...*“, s. 565, nr 2048. Talmud babiloński, traktat Zebachim 1, 13a — tłum. franc. w J. Bonsirven, d. c., s. 565, nr 2047.

<sup>26)</sup> Por. Miszna, traktat Zebachim III, 1 — tłum. franc. w J. Bonsirven, d. c., s. 566, nr 2050.

żyć w ofierze baranka paschalnego zgodnie ze wszystkimi obowiązującymi w tym względzie przepisami, ale za to nie spożyć go w dniu przeznaczonym przez tradycyjny kalendarz liturgiczny, czyli po prostu nie spożyć Paschy, albo też dokonać uboju baranka bez obrzędów rytualnych wykonywanych przez kapłanów, ale spożyć go w dniu przepisany. Biorąc zaś pod uwagę, że w pojęciu żydowskim Pascha obchodzona nie w dniu przepisany nie byłaby Paschą, należało by stąd wnioskować, iż ci Izraelici byli raczej skłonniejsi do wybrania tej drugiej alternatywy i dokonania uboju bez współudziału kapłanów, tym bardziej, iż sam ubój ofiary (zebach) dokonany w świątyni Jerozolimskiej<sup>27)</sup> był rytualnie ważny.

Prócz tego zdaje się, że oficjalni przywódcy narodu liczyli się z praktyką tej części ludu, która pozostała wierną kalendarzowi tradycyjnemu. Wskazywałyby na to teksty ewangeliczne Mt 26, 5 i Mk 14, 2. Ich kontekst mówi o naradzie Sanhedrynu, na której powzięto decyzję uwięzienia i zabicia Pana Jezusa po kryjomu, z dala od rzeszy. Z obawy jednak przed interwencją ludu niektórzy sanhedrycy radzili: „*Nie w święto, żeby nie wybuchł rozruch wśród ludu*“. Chodzi tu o święto Paschy. Synoptycy zaś mianem tym oznaczają tylko ten dzień, w którym Pan Jezus spożył Paschę; natomiast dzień urzędowego święta, które w owym roku przypadało na sobotę, po prostu zowią szabatem<sup>28)</sup>. Wnioskujemy stąd, że i w tych tekstach autorowie ewangelii synoptycznych mają na myśli święto Paschy obchodzone według tradycyjnego kalendarza kapłańskiego, którym najprawdopodobniej posługiwał się sam Pan Jezus. Zresztą nie jest do pomyślenia, aby wrogowie Chrystusa Pana, mimo swej do Niego nienawiści, zamierzali pogwałcić spoczynek świąteczny w dniu największego święta żydowskiego. Ich niezwykła drobiazgowość odnośnie do zachowywania spoczynku świątecznego nie zezwoliłaby na czynności związane z aresztowaniem jakiejś osoby<sup>29)</sup>.

<sup>27)</sup> Por. Powt. Pr. 16, 5—6.

<sup>28)</sup> Por. Mk. 15, 42. 16, 1; Łk. 23, 54. 56.

<sup>29)</sup> Por. M.-J. Lagrange, „*L'évangile selon saint Jean*“, Paris 1924, s. 471 — G. Ricciotti, „*Życie Jezusa Chrystusa*“ (tłum. J. Skowroń-

Sądźmy więc, że Mateusz i Marek mają tu na myśli nieurzędowe święto Paschy. Zdaje się zaś, że w mniemaniu sanhedrytów rozruchy mogłyby powstać w mieście nie tyle z racji samego uwięzienia Jezusa, ile z powodu aresztowania dokonanego w sam dzień święta. Tylko w takiej bowiem interpretacji są w pełni zrozumiałe słowa sanhedrytów radzących, aby ze względu na rzesze nie dokonywano aresztowania w święto Paschy. W przeciwnym razie nie byłoby żadnych powodów do wyrażania zastrzeżeń odnośnie do dnia uwięzienia Chrystusa. Jeśli istniała obawa, że tłumy staną w Jego obronie, to była ona równie uzasadniona w odniesieniu do jakiegokolwiek innego dnia. Zdaje się więc, że oficjalni przywódcy narodu liczyli się z nieurzędowym obchodem Paschy. Miałoby to pewne potwierdzenie w nowej hipotezie, według której Chrystusa aresztowanoby w nocy z wtorku na środę, ale dopiero we czwartek rano zaprowadzonoby do Piłata, aby widokiem więźnia prowadzonego ulicami miasta nie obrażać uczuć religijnych tej części narodu, która w środę obchodziła uroczystość Paschy.

Czy można z tej hipotetycznej interpretacji Mt 26, 5 i Mk 14, 2 wysnuć dalszą hipotezę i przypuścić, że oficjalne sfery żydowskie nie tylko liczyły się z nieurzędowym świętem Paschy, ale nadto zezwalały kapłanom pełniącym służbę w świątyni na uczestniczenie w ofierze baranka wielkanocnego w dniu, który według ich rachuby czasu nie był czternastym Nisan? Trudno na to odpowiedzieć. Ostateczne rozwiązanie tego zagadnienia mogłoby dać jedynie odkrycie jakichś nieznanych dotąd dokumentów współczesnych odnośnie do tego problemu.

W każdym razie jest rzeczą pewną, że Chrystus i Apostołowie spożyli baranka wielkanocnego w czasie Ostatniej Wieczery. Wskazują na to argumenty wyżej przytoczone. Wnioskujemy stąd, że dwaj uczniowie wysłani przez Chrystusa celem przygotowania Paschy musieli dokonać rytualnego uboju baranka. Ostatnia Wieczera była więc ostatnią ucztą ofiarną

---

skiego), Warszawa 1955, s. 577 — A. U. Fic, „Jezus Chrystus“, Poznań 1954<sup>2</sup>, t. II, s. 25.

Starego Przymierza przez Boga przyjętą i Jemu miłą. W czasie tejże Wieczerzy Pańskiej Chrystus odprawił po raz pierwszy ucztę ofiarną Nowego Przymierza ustanawiając Najświętszy Sakrament Eucharystii. „Rzeczywistość“ zastąpiła figurę. A zatem, o ile pierwsza część Wieczerzy Pańskiej była ostatnią ucztą paschalną Starego Testamentu, o tyle druga jej część — podobna w swej formie zewnętrznej do sakralnych uczć quamrańskich — była pierwszą ucztą eucharystyczną Nowego Testamentu.

*Ks. EDWARD LIPIŃSKI*



Ks. Jan Łach, Lublin

## UCZTA ZRZESZENIA Z QUMRAN A OSTATNIA WIECZERZA

Sekta Sadokitów<sup>1)</sup>, o której istnieniu dowiedzieliśmy się przed kilku laty z odkrytych dokumentów nad Morzem Martwym miała charakter monastyczny. Wspólne mieszkanie<sup>2)</sup>, wspólne posiłki, poddanie się dobrowolnie władzy zwierzchniej Zrzeszenia, nowicjat, cel, jaki Zrzeszeniu przyświecał — dążenie do doskonałości, wskazują na wyraźne cechy życia zakonnego<sup>3)</sup>. Specyficzny stosunek do świątyni jerozolimskiej, jej kapłanów, ofiar, odrębna egzegeza ksiąg świętych, stanowią o nastawieniu sekciarskim ludzi, którzy do Zrzeszenia należeli<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Nazwa ta nie jest przyjmowana powszechnie. Spór, czy sekta była sektą Esseńczyków (por. A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Manuel de discipline decouvert près de la Mer Morte*, Paris 1951, lub tenże, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, 105—117; J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, 103—112), czy tylko jej odłamem (por. G. Molin, *Die Soehne des Lichtes*, Wien — Muenchen, 1954, 206—221, lub R. E. Murphy, *The Dead Sea Scroll and the Bible*, Westminster — Maryland, (USA) 1956, 108), czy wrzeczcie ugrupowaniem całkowicie odrębnym (por. E. Dąbrowski, *Glossy i odkrycia biblijne*, Warszawa 1954, 19, lub tenże, *Odkrycia nad Morzem Martwym po dziesięciu latach*, art. Ruch Biblijny i Liturgiczny, 10 (1957) 373; podobne zapatrywanie na tę kwestię zdaje się mieć R. P. Barthélemy, por. J. Coppens, *Chronica, Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957) 807).

<sup>2)</sup> G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris — Tournai 1954, 39—44.

<sup>3)</sup> G. Vermès, dz. cyt. 40.

<sup>4)</sup> J. Carmign, *L'Utilité ou l'unutilité des sacrifices sanglants dans*

Pewne podobieństwo literatury qumrańskiej do pism Nowego Testamentu dało powód do najróżnorodniejszych hipotez idących aż tak daleko, iż Chrystusa utożsamiano z Mistrzem Sprawiedliwości<sup>5)</sup>, organizację Zrzeszenia przeniesiono do hierarchicznej organizacji Kościoła<sup>6)</sup> (odkryto podobieństwo w pojęciach użytych przez pisarzy Zrzeszenia i autorów pism Nowego Testamentu<sup>7)</sup>; podobieństw tych doszukano się nawet w całych zdaniach<sup>8)</sup>.

Problemem szczegółowym, który interesuje egzegezę Nowego Testamentu jest uczta wielkoczwartkowa Chrystusa i jej stosunek do uczty sekty Sadokitów. Należy się nim zająć tym bardziej, że nie brak głosów dopatrujących się w tym względzie wielkiego podobieństwa, a nawet tożsamości<sup>9)</sup>.

A. Opis uczty zrzeszenia znajduje się w dwu znalezionych dotąd dokumentach: *Manuale Disciplinae* (1Q S) 6, 2—6, oraz w *Regula Congregationis* (1Q Sa) 2, 13—22. Oto opis uczty w *Manuale Disciplinae* 6, 2—6:

....Tak zaś niechaj postępują we wszystkich mieszkaniach swoich. Gdziekolwiek ktoś mieszka jeden (dosłownie: jedna) z drugim, niech będzie posłuszny mniejszy większemu co do pracy i pieniędzy. Społem niech także jedzą i społem się modlą i społem obradują. A gdziekolwiek znajdzie się dziesięciu ludzi ze zgromadzenia społeczności, niechaj im nie braknie męża kapłana. Niechaj też siedzą przed nim, każdy na swoim określonym miejscu i w tym samym (porządku) niech proszą o radę

---

la „*Regle de Communauté de Qumran*“, *Revue Biblique* 63 (1956) 524—532.

<sup>5)</sup> A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires...*, d. c. s. 121.

<sup>6)</sup> E. Johnson, *The Dead Sea Manuel of Disciplin and the Jerusalem Church of Act*, art. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1954) 106—120.

<sup>7)</sup> K. G. Kuhn, *Die in Palaestina gefundenen hebraeischen Texte und das Neue Testament*, art. *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 47 (1950) 209—211.

<sup>8)</sup> Por. G. Molin, d. c. tabela I.

<sup>9)</sup> A. Dupont-Sommer, *Aperçus...* d. c. 121; J. Danielou, *La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne*, art. *La Bible et l'Orient*, Paris 1955, 107. K. G. Kuhn, *Ueber den urspruenglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhaeltnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, art. *Evangelische Theologie* 10 (1951) 519—523.

w każdej sprawie. Następnie, kiedy przygotowują potrawy do jedzenia i moszcz do picia, kapłan podniesie rękę swoją, aby błogosławić pierwociny chleba, albo jeśli moszcz pić będą, kapłan podniesie pierwszy rękę swoją, aby błogosławić pierwociny chleba i moszcz. Niechaj też nie braknie w miejscu, gdzie jest dziesięciu, męża studiującego Prawo dniem i nocą ciągle, dla wzajemnego pożytku“.

Opis zaś uczyty w *Regula Congregationis* 2, 16—22 brzmi następująco:

„I wszyscy zwierzchnicy zrzeczenia wraz z mędrkami świętego zrzeczenia siedzieć będą wraz z nimi według swego porządku. A kiedy zbiorą się przy wspólnym stole, lub w celu wypicia moszczu, oraz gdy przygotowany zostanie wspólny stół i zmieszany będzie moszcz (przeznaczony) do picia, niechaj nikt nie wyciąga ręki swej nad pierwocinami chleba i moszczu przed kapłanem, gdyż ten błogosławić będzie pierwszy pierwociny chleba i moszczu i wyciągnie rękę swą. A potem błogosławić będzie chleb Mesjasz Izraela, a następnie wszyscy członkowie zrzeczenia wspólnie, każdy według swej godności. I czynić tak będą według przykazania nad wszystkim przygotowanym pożywieniem, gdy zejdzie się przynajmniej dziesięciu mężów“.

Opis uczyty Sadokitów pozwala na jej rekonstrukcję, choć niezbyt dokładną.

W uczcie uczestniczyli członkowie Zrzeczenia. Trudno odpowiedzieć, czy to była uczta dla wszystkich członków, czy tylko dla pewnej grupy. Monastyczny charakter Zrzeczenia wskazuje raczej, że do stołu zasiadali wszyscy, nawet nowi-ejusze, po pierwszym roku próby<sup>10)</sup>. Zanim zasiedli do stołu biesiadnego, wszyscy musieli poddać się obmyciom rytualnym. Nie znany jest nam wygląd stołu biesiadnego, przy którym spożywano potrawy. Był to chyba taki sam stół, jakiego używali powszechnie Hebrajczycy tego okresu<sup>11)</sup>.

Na stole leżał chleb, zaś napój (tiroś) mieściły specjalne naczynia. Nie ma wzmianki, z jakiej mąki chleb był przygotowany, czy był to chleb praśny, czy kwaszony. Zależy to od charakteru uczyty. Przestrzeganie prawa Mojżeszowego przez

<sup>10)</sup> *Manuale Disciplinae*, 5, 15—18; 6, 17.

<sup>11)</sup> Por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Muenchen 1928, IV, 617—618.

Zrzeszenie<sup>12)</sup> wskazywałoby raczej, że nie trzeba doszukiwać się czegoś więcej, niż to, co przewidywało prawo. Chleba praśnego używano do wszystkich ofiar<sup>13)</sup>, gdyż chleb kwaszony nie mógł być do nich przeznaczony<sup>14)</sup>; spożywano go w wypadkach nieprzewidzianych<sup>15)</sup>, w okresie żniw<sup>16)</sup>, wreszcie w okresie święta Paschy<sup>17)</sup>. W powszechnym natomiast użyciu był chleb kwaszony, wypiekany z mąki jęczmiennej<sup>18)</sup>, gdyż pszenney należał do luksusu<sup>19)</sup>. W czasie uczyty Zrzeszenia używano raczej chleba praśnego.

Napojem Qumrańczyków w czasie uczyty był tiroś. Tym samym wyrażeniem określają ów napój obydwie przytaczane przez nas dokumenty<sup>20)</sup>. Według W. Geseniusza<sup>21)</sup> wyrażenie to oznacza moszcz pochodzący z winnych latorośli, ale jeszcze niesfermentowany. Wyrażenie to zostało użyte w Piśmie św. w znaczeniu moszczu winnego<sup>22)</sup>. Na określenie wina Pismo św. Starego Testamentu zna inne terminy<sup>23)</sup>. Mieszanie napoju z wodą świadczy raczej o tym, że ów napój był winem<sup>24)</sup>. Możliwość pochodzenia moszczu z owoców innej rośliny nie jest wykluczona.

*Regula Congregationis* pozwala przypuszczać, że w czasie uczyty podawane były i inne potrawy (2, 22). Wzmianka o błogosławieństwie tych potraw przez kapłanów jest o tyle ważna, gdyż świadczy, że uczyta nie zamykała się jedynie w kręgu dwóch elementów (chleb i napój), lecz i innych potraw, co daje

<sup>12)</sup> Por. *Manuale* 8, 13—16.

<sup>13)</sup> Kapł 2, 4. 11; 7, 12; 8, 2; Liczb 6, 15; Wyjścia 23, 18; 34, 25.

<sup>14)</sup> Kapł 7, 13. 23.

<sup>15)</sup> Rodz 18, 6; 19, 3; por. Wyjścia 12, 33 n.

<sup>16)</sup> Rut 2, 14; Test. 12. Patriarchów 5, 11.

<sup>17)</sup> Wyjścia 12, 15—20. 23, 13; 34, 18; Powt. Pr 16, 1—8.

<sup>18)</sup> Sędz 7, 3; 2 Król 4, 42; Ez 4, 9; Jan 6, 9. 13.

<sup>19)</sup> Por. J. Behm, artos a. Theol. Woert. z N. T., I, 475 n.

<sup>20)</sup> *Man. Disc.* 6, 4, 5; *Reg. Congr.* 2, 17; 18, 20.

<sup>21)</sup> *Hebraeisches und aramaeisches Handwoerterbuch* Leipzig 13 1899. 888, 1021.

<sup>22)</sup> Por. Rodz 27, 28; Powt. Pr 33, 28; Joel 2, 19; 2 Król 18, 32; Iz 36, 17.

<sup>23)</sup> Geseniusz, d. c. 1021.

<sup>24)</sup> *Reg. Congr.* 2, 18.

możność porównania jej z ucztą żydowską, zwłaszcza o charakterze religijnym<sup>25)</sup>.

Błogosławieństwo chleba i napoju<sup>26)</sup> dokonywane jest przez kapłana, który tę czynność wykonuje z racji swego urzędu. Nie może błogosławić nikt przed nim (IQSa 2, 18, 19), nawet Mesjasz wspomniany przez Regula Congr. 2, 20—21. Mesjasz<sup>27)</sup> błogosławi pokarmy po benedykcji kapłańskiej. Kolejność taka jest co najmniej zadziwiająca<sup>28)</sup>. Następnie błogosławią stół z potrawami wszyscy uczestnicy uczy<sup>29)</sup>. Takie błogosławieństwo czynią nie nad każdą potrawą z osobna, lecz nad wszystkimi potrawami znajdującymi się na stole<sup>30)</sup>. Przepis ten nie dotyczy jednakże grupy mniejszej niż dziesięciu. Czyżby nie było żadnego błogosławieństwa wtedy, gdy zasiadała do stołu grupa kilku ludzi, np. sześciu, czy ośmiu? Trudno dać na to odpowiedź. Możliwe, że uczyty Zgromadzenia w tak małych grupach nie odbywały się. Wszak chodzi o zrzeszenie o charakterze monastycznym.

Z danych zawartych w tekstach relacjonujących o uczcie sekty Sadokitów nie można wyciągać daleko idących wniosków. Autorzy sądzą, że jest w nich mowa o uczcie mesjańskiej, mającej charakter liturgiczny<sup>31)</sup>. Celem jej jest uzyskanie rytualnej czystości. F. Noetscher<sup>32)</sup> dochodzi do takiej konkluzji na podstawie faktu, że nie mogą brać udziału w tej

<sup>25)</sup> H. Strack-P. Billerbeck, d. c. IV, 617 nn.

<sup>26)</sup> *Man. Disc.* 6, 6; *Reg. Congr.* 2, 19—20.

<sup>27)</sup> Pomijamy omówienie kwestii, ilu występowało Mesjaszów w czasie uczyty. Por. w tej sprawie: K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels*, art. *New Testament Studies* 1 (1955) 168—179.

<sup>28)</sup> Wydawcy *Regulae Congregationis*, D. Barthélemy i J. T. Milik (Oxford 1955) wyrazili to zdziwienie przez umieszczenie w nawiasie „sic” z wykrzyknikiem.

<sup>29)</sup> *Reg. Congr.* 2, 21.

<sup>30)</sup> *Reg. Congr.* 2, 22.

<sup>31)</sup> R. E. Brown, *The Messianism of Qumran*, art. *The Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957) 61; *The banquet of 1 Q S a 2, 11 was liturgically celebrated with readiness in case God should bring forth the messiah with them.*

<sup>32)</sup> *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 190.

uczcie ani obcy, ani nawet nowicjusze, wypełniający warunki przyjęcia do Zrzeszenia. Jej specyficzny charakter podkreśla również i to, że nawet odbywający już drugi rok próby, dopuszczeni do wspólnego stołu, mający udział w przywilejach Zrzeszenia, wykonywający na równi z pełnymi członkami prace dla dobra wspólnoty, nie mogli pić napoju podanego w czasie uczy 33).

B. Profesor Sorbony Paryskiej A. Dupont Sommer w odczycie, który wygłosił na pierwszym zjeździe orientalistów i archeologów udowadnia 34), że sekta z Qumran jest sektą Esseńczyków. Zdanie to zresztą utrzymuje od początku swych badań nad charakterem zrzeszenia Sadokitów 35). W dowodach swoich powołuje się również na podobieństwo między opisem uczy qumrańskiej i uczy Esseńczyków. Oto jak opisuje ucztę Esseńczyków J. Flawiusz w dziele: *De bello Judaico*, II 8, 5:

„Napracowawszy się pilnie do godziny piątej (tj. jedenastej przed południem — uwaga tłumacza 36), znowu zbierają się w oznaczonym miejscu i przepasawszy się lnianą chustą zmywają ciało zimną wodą; dokonawszy tego oczyszczenia, udają się do własnego domu, którego progu nikt nie może przestąpić, kto do sekty nie należy i oto oczyszczeni wkraczają do stołowni, niby do świątyni. Tu siadają w milczeniu, piekarz przy każdym kładzie kolejną chleb, a kucharz stawia naczynia z jedną jedyną potrawą. Przed rozpoczęciem uczy kapłan odmawia modlitwę, a do jej skończenia nikt nie śmie dotknąć jedzenia. Po ucztę znowu odmawiają modlitwę; przeto przed i po jedzeniu wielbią Boga jako rozdawcę życia. Następnie składają szaty swoje, niemal za święte uważane, i znowu rozchodzą się do pracy, którą zajmują się aż do zmierzchu. Potem zbierają się na wspólną wieczerzę, która odbywa się w ten sam sposób. Jeżeli mają wśród siebie gości, to ci także biorą udział w biesiadzie. Nigdy ścian tych nie znieważy jakiś hałas, lub bodaj gwar, gdyż nigdy jeden drugiemu nie przerwie w rozmowie. Panujące dokoła milczenie wywiera na ludzi z zewnątrz domu będących wrażenie, że tam się odbywa

33) *Man. Disc.* 6, 20. Por. też G. Vermés, *Les Manuscrits du Desert de Juda*, Paris—Tournai 1954, 42.

34) *La probleme des influences étrangères sur la secte juive de Qumran*, art. w: *Bible et l'Orient*, Paris 1955, 75—93.

35) Por. *Aperçus préliminaires...*, d. c. 105—117; oraz *Observations...*, d. c. 31.

36) Tłumaczenie A. Niemojewskiego, *Dzieje Wojny Żydowskiej*, Kraków-Warszawa 1906, 141—142.

jakieś tajemnicze misterium, wszelako powodem owej ciszy jest niezwykle umiarkowanie tych ludzi, którzy o tyle używają jadła i napoju, o ile trzeba w ogóle zaspokoić głód i pragnienie“.

Porównanie powyższego opisu uczty Esseńczyków z opisem, znajdującym się w dokumentach qumrańskich wykazuje wiele podobieństw. Zestawia je K. G. Kuhn<sup>37)</sup> w następujący sposób:

1. Uczta jest wspólna dla wszystkich członków.
2. Uczta ma charakter kultowy. Taki charakter nadają jej modlitwy i oficjalne zebranie Zrzeszenia.
3. Siedzący na przedzie kapłan odmawia modlitwy<sup>38)</sup>.
4. Przepis uporządkowanego toku rozmowy.
5. Uprzywilejowane miejsce chleba.

Brak podobieństwa w tym, o czym wspomina Manuale i Regula Congr. iż odmawiane było błogosławieństwo nad chlebem i winem, a nie tylko nad chlebem, jak to było w zwyczaju Esseńczyków nie nastęrcza K. G. Kuhn o w i trudności. Każdą bowiem ucztę żydowską poprzedza błogosławieństwo chleba, a kończy błogosławieństwo wina<sup>39)</sup>.

C. Pomijając nierozwiązaną kwestię, czy zrzeszenie Qumrańczyków i Esseńczyków należy traktować oddzielnie, czy uważać obydwie te zrzeszenia za jedno i to samo, a więc, czy opisy uczty qumrańskiej nie są niczym innym, jak tylko opisem uczty Esseńczyków, lub odwrotnie, z kolei należy zająć stanowisko wobec poglądów dopatrujących się wielkiego podobieństwa<sup>40)</sup> uczty Chrystusa w wieczerniku, a nawet jej tożsamości<sup>41)</sup> z ucztą qumrańską.

Rzeczywiście zachowanie się Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy przypomina zachowanie się kapłana podczas uczty zrzeszenia Qumrańczyków. Czynności jednak Chrystusa, jak

<sup>37)</sup> Ueber den urspruenglichen Sinn..., a. c. s. 511—512.

<sup>38)</sup> Por. J. M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls*, a. Harvard.

<sup>39)</sup> Str. Bill. IV, 621—628.

<sup>40)</sup> Por. J. Danielou, *La communaute de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne*, a. c. 107.

<sup>41)</sup> K. G. Kuhn, *Ueber den urspruenglichen Sinn...* a. c. 519—523.

również ówycy kapłanów znajdują swe podobieństwo w każdej uczcie żydowskiej, w której błogosławiono chleb i wino, odmawiano modlitwy dziękczynne <sup>42)</sup>.

Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną i to obchodzono według przepisów sformułowanych następnie w Misznie <sup>43)</sup>. Odbycie jej na terenie Jeruzolimy, przebywanie w ciągu nocy w obrębie murów miasta, jak również samo jej przygotowanie nie mogło mieć miejsca na terenie gminy qumrańskiej, która nie utrzymywała kontaktów ze świątynią <sup>44)</sup>, nie składała więc ofiary baranka, nic nam też nie wiadomo, by uczty zrzeczenia odbywały się poza obrębem terenu zamieszkania. Nie jest zresztą pewne, czy uczty qumrańskie miały kiedykolwiek charakter paschalny. Odnalezione kości dają jedynie nikłą podstawę do postawienia hipotezy <sup>45)</sup>.

Choć w obydwu ucztach stwierdzić można wzmianki o ich charakterze eschatologicznym, to charakter ten ma inne podstawy. Zrzeczenie oczekując nadejścia czasów szczęśliwości i Bożego Królestwa, łączyło swą nadzieję z przyjściem Mesjasza, który będzie sprawcą tej szczęśliwości, analogicznie zresztą do nauki proroków. Chrystus natomiast sam Siebie uważał za Bożego Pomazańca (Mt 16, 20; 26, 64; Mk 8, 29; 14, 61; Łk 9, 20; Jan 1, 41; 4, 26; 7, 26—29), na którego Zrzeczenie dopiero oczekiwało. Królestwo Boże według nauki Zrzeczenia miało być na ziemi, a Chrystus nazwał je „nie z tego świata” (Jn 18, 36). Eschatologiczna uczta Zrzeczenia miała być tą, w której zasiądzie Mesjasz. Chrystus będąc wśród uczniów mówi natomiast o uczcie niebieskiej. Chrystus dając Siebie na pokarm stał się zadatkiem wiecznej uczty, biesiada Zrzeczenia była tylko wstępem do mającej kiedyś nastąpić uczty mesjańskiej <sup>46)</sup>.

A już stanowczo nie można znaleźć żadnej paraleli między

<sup>42)</sup> Por. Str. - Bill. IV, 621—631 passim.

<sup>43)</sup> Por. Pesachim 10, 1—9.

<sup>44)</sup> Por. G. Molin, d. c. 185.

<sup>45)</sup> J. Starcky, *Christianisme et essenisme*, a. Bible et Terre sainte 4 (1957) 22.

<sup>46)</sup> Por. J. Starcky, a. c. s. 22.



obydwoma ucztami dlatego, że słowa błogosławieństwa wypowiedziane przez Chrystusa nad chlebem i winem, stanowiące o możliwości zaistnienia prawdziwej i czystej ofiary zapowiedzianej przez Malachiasza (1, 11) zmieniły istotę chleba i wina<sup>47)</sup>. Prawda o transsubstancjacji nie miała żadnego precedensu w uczcie qumrańskiej. Jest to różnica najistotniejsza, którą muszą uznać wszyscy, którzy przyjmują dosłowną interpretację słów „*to jest Ciało Moje, to jest kielich Krwi Mojej*“. Uznać więc trzeba za słuszną odpowiedź, jaką W. Marxsen dał K. G. Kuhnowi, iż nie ma najmniejszej racji, by szukać początków Wieczery Chrystusa na terenie Qumran. Odmienne zdanie może powstać tylko na gruncie nieuzasadnionego sceptycyzmu.

Ks. JAN ŁACH

---

<sup>47)</sup> Wystarczy przytoczyć tu nawet autora protestanckiego G. Dalmana, *Jesus — Jeschua*, Leipzig 1922, 146; czy G. Walthera, *Jesus, das Passalam des Neuen Bundes*, Guetersloh 1950, 45—46.

**Ks. Władysław Padacz, Warszawa**

## **ŚPIEW I MUZYKA KOŚCIELNA W ŚWIECLE STATUTÓW POWOJENNYCH SYNODÓW DIECEZJALNYCH**

### **I. PRAWNE PODSTAWY ZAGADNIENIA**

Po drugiej wojnie światowej w czterech diecezjach odbyły się synody diecezjalne (w dniach 22—23 czerwca 1948 r. w Łodzi, w lipcu 1948 r. w Tarnowie, w dniach 28—29 września 1954 r. w Częstochowie i w dniach 13—14 kwietnia 1955 r. w Przemyślu). Wszystkie synody powzięły odpowiednie uchwały, dotyczące muzyki i śpiewu kościelnego. Zakres wszakże zainteresowań prawodawców synodów w tej dziedzinie zależał od wagi, jaką przykładali uczestnicy synodów do omawianego zagadnienia.

Po ogłoszeniu uchwał Synodu Plenarnego każdy nowy diecezjalny synod obowiązany jest wziąć pod uwagę te normy, które od 16 czerwca 1938 r. weszły w życie. Zawarł on bowiem w dwóch uchwałach przepisy, odnoszące się do muzyki i śpiewu kościelnego. Paragraf 2 uchwały 117 zobowiązuje konferencję biskupów do ustalenia tekstów i melodii pieśni kościelnych i modlitw. Wprowadzenie jednak w życie tej uchwały z powodu trwania drugiej wojny światowej było rzeczą niemożliwą, ale w kilka lat po zakończeniu działań wojennych, Episkopat Polski istotnie ustalił niektóre teksty i melodie pieśni kościelnych.

Druga natomiast uchwała (116) domaga się, *„żeby obok chorału i polifonii rozbrzmiewał w kościołach i na procesjach śpiew w języku ojczystym, dostosowany do przepisów liturgicznych“*.

Jasną jest rzeczą, że Synod Plenarny kładzie nacisk na śpiew gregoriański i na polifonię, ale obok nich stawia śpiew w języku ojczystym, dostosowany wszakże do przepisów liturgicznych. Opierając się na tej uchwale, synody diecezjalne mają szerokie pole do działania. W swoich statutach bowiem rzeczywiście rozpracowują zagadnienie z uwzględnieniem czterech obowiązujących dyrektyw, odnoszących się do chorału, polifonii, języka ojczystego i zachowania przepisów liturgicznych.

Mając na względzie powyższe zasady, cztery powojenne synody diecezjalne ustosunkowały się do śpiewu i muzyki kościelnej zgodnie z charakterem i potrzebami własnej diecezji.

## II. SYNOD ŁÓDZKI

W 13 artykułach (302—314) zostały podane normy partykularne, oparte na dekretach papieskich i uchwale 116 Synodu Plenarnego. Normy te dotyczą wszystkich czterech wspomnianych dyrektyw, wyjaśniają je, precyzują w zastosowaniu do wiernych i do duchowieństwa, a w szczególności:

1. Chorał gregoriański znalazł należyty oddźwięk w art. 302: *„Tradycyjny śpiew kościelny, zwany gregoriańskim, najbardziej odpowiada przepisom o kościelnej muzyce, zawartym w Motu Proprio Piusa X“*.

Takie ujęcie prawne jednakże jest tylko stwierdzeniem istnienia dekretu papieskiego. Dalsze przeto artykuły wyjaśniają dokładniej myśl synodu. Słusznie bowiem art. 312 nie zadawała się nakazem nauczania śpiewu gregoriańskiego, ale określa również termin wykonania zarządzenia:

*„W celu ujednostajnienia śpiewu liturgicznego całe duchowieństwo w ciągu roku od ogłoszenia uchwał synodalnych ma się nauczyć śpiewu liturgicznego według rzymskich ksiąg liturgicznych, zawartego w nowym Rytuale. Dotyczy to zwłaszcza obrzędów pogrzebowych“*.

Szkoda wszakże, że artykuł ten wspomina tylko o rytuałach, a nie rozciąga obowiązku na formularze niektórych Mszy św. (np. de Angelis, de Beata). Poprawia sytuację art. 313,

polecający wedle możliwości posiadanie chóru przez kościoły parafialne i rektorskie:

„Każdy z księży proboszczów i rektorów kościołów starać się będzie, by przy kościele jego był chór kościelny, mogący wykonać przepisane prawem teksty liturgiczne. Jeżeli warunki nie pozwalają na stworzenie chóru wielogłosowego, trzeba mieć przynajmniej jednogłosowy zespół, który wykonywałby teksty według melodii chorału gregoriańskiego“.

2. Śpiew polifoniczny w artykułach synodu łódzkiego znalazł żywy oddźwięk:

„Klasyczna polifonia najbardziej zbliża się do chorału gregoriańskiego i dlatego podczas nabożeństw winna być używana w tych zwłaszcza kościołach, gdzie można mieć odpowiedni chór kościelny. Odnosi się to przede wszystkim do Łodzi i większych miast w diecezji łódzkiej. Muzyka nowsza może być stosowana byleby wolną była od teatralnych efektów“ (art. 303).

3. Synod łódzki określa, kiedy można śpiewać, używając języka ojczystego, w artykule bowiem 306 mówi:

„Na cichych Mszach św. można śpiewać po polsku pobożne pieśni. Kolendy polskie na mocy dawnego zwyczaju mogą być śpiewane nawet na Mszach św. śpiewanych, jednak tylko do uroczystości Oczyszczenia Matki Bożej włącznie“.

Prawodawca nie tylko podał normy co do używania języka ojczystego w śpiewie, ale czyni więcej, bo język ten poleca otoczyć szczególną opieką, by zwyczaj polskiego śpiewu religijnego utrzymywał się i rozwijał. W trosce tej postanawia:

Poleca się duchowieństwu otoczenie najtroskliwszą opieką zwyczajowego polskiego śpiewu religijnego po kościołach, aby podczas suplikacji, na procesjach, na nabożeństwach dodatkowych, podczas cichych Mszy św. śpiewał możliwie cały lud. Należy ćwiczyć wiernych w śpiewie ludowym, używając wszelkich po temu okazji, wykorzystując szkoły, zebrania bractw i stowarzyszeń pobożnych, zbierając wiernych w kościele poza nabożeństwami“ (art. 311).

4. Sześć artykułów synodalnych wyjaśnia przepisy liturgiczne, dotyczące śpiewu i muzyki kościelnej:

a) art. 304 przypomina, że „tekst liturgiczny śpiewu nie może być zmieniany, ani opuszczany, ani zastępowany przez inny“;

b) „gdyby natomiast organista lub chór nie umieli lub nie mogli śpiewać tzw. części zmiennych, muszą one być głośno recytowane“ (art. 305);

c) co się zaś tyczy organów, to służą one jedynie do akompaniamentu oraz „w myśl orzeczeń Św. Kongregacji Obrzędów i Ceremoniału Biskupiego w czasie Adwentu i Wielkiego Postu — poza niedzielami *Gaudete* i *Laetare* — zabronioną jest samodzielna, tj. nie towarzysząca śpiewom gra organowa“ (art. 307);

d) w dalszym ciągu prawodawca synodalny mówiąc o grze organowej zaznacza, że „Organ nie może towarzyszyć kaptanowi podczas śpiewu *Prefacji* i *Pater Noster*“ (art. 308);

e) pozwala jednakże używać organów jako akompaniamentu: „Orkiestra może akompaniować śpiewom wraz z organem, byleby akompaniament był poważny, dostosowany do akompaniamentu organowego i niezbyt hataśliwy“ (art. 309);

f) mówiąc o grze solowej orkiestry dętej stanowczo zabrania jej używania w kościele, zezwalając na nią przy innych okazjach: „Może natomiast orkiestra brać udział w procesjach, grając pieśni śpiewane przez lud, nie zaś świeckie marsze, nie posiadające nic wspólnego z duchem modlitwy“ (art. 310).

Do śpiewu i muzyki kościelnej wymagane są odpowiednie książki, dlatego synod w art. 314 nakazuje, żeby każdy kościół parafialny posiadał graduał, antyfonarz, kyrieale i kancjonał.

### III. SYNOD TARNOWSKI

Synod Tarnowski obszernie w siedmiu statutach zajął się muzyką i śpiewem kościelnym. Dużo miejsca poświęcił na wyjaśnienie i skomentowanie przepisów liturgicznych, dotyczących omawianego zagadnienia. Pamiętając o tym, że najbardziej do podniesienia uroku i okazałości nabożeństw przyczyniają się śpiew i muzyka, nakazuje:

1. Otoczyć opieką śpiew i podtrzymać tradycje diecezji na

polu muzyki kościelnej, popierając „*Diecezjalne Towarzystwo św. Wojciecha*“ (stat. 198). Idąc po tej myśli stwierdza, że „*Święta i wiekowa tradycja przyjęła język łaciński jako wspólny wszystkim język liturgiczny, a melodie gregoriańskie jako własny śpiew Kościoła. Przeto będzie wskazane w większych kościołach, zwłaszcza w miastach, urządzać czasem nabożeństwa ze śpiewem gregoriańskim należycie przygotowanym. Dotyczy to zwłaszcza kościoła katedralnego, gdzie na pontyfikalnych nabożeństwach klerycy winni śpiewać pieśni gregoriańskie*“ (stat. 201). W statucie tym synod nie nakazuje, ale, jak się okazuje z treści, zaznacza tylko, że będzie wskazane urządzać czasem nabożeństwa ze śpiewem gregoriańskim. Wynika z tego, że rozpowszechnianie śpiewu gregoriańskiego na szerokie kręgi społeczeństwa katolickiego nie leżało w zamiarach, przynajmniej w pierwszym etapie, uczestników synodu, którzy jednakże są zdania, że odpowiednie przygotowania należy rozpocząć, statut bowiem 200 nakazuje:

„*Kapłani i organiści niech darzą śpiew liturgiczny szczególnym umiłowaniem; niech tekst wygłaszają wyraźnie i dobitnie, a melodię niech wykonują poprawnie, z prostotą i namaszczeniem. Kaznodzieje niech wiernym wyjaśniają z ambony od czasu do czasu znaczenie i piękno utworów łacińskich, częściej śpiewanych*“.

2. Poleca uczyć dziatwę i młodzież odpowiedzi mszalnych:

„*Trzeba pilnie i wytrwale zaprawiać dziatwę i młodzież do śpiewania odpowiedzi mszalnych i ważniejszych utworów liturgicznych, jak: Te Deum, Asperges me itp. W ten sposób wszyscy obecni z czasem będą mogli bezpośrednio uczestniczyć we Mszy św.*“ (stat. 202 § 4) i przypomina, że:

„*na Mszach św. śpiewanych należy śpiewać pieśni mszalne tak, by poszczególne zwrotki ilustrowały poszczególne części Mszy św. Spełni się wówczas myśl Kościoła, by wierni nie śpiewali na Mszy, ale by śpiewali Mszę św.*“ (stat. 202 § 5).

3. Prawodawca synodalny krótko tylko mówi o śpiewie polifonicznym, podając ogólne zasady wyszkolenia chóru kościelnego i wypielegnowania zamięłowania do śpiewu (stat. 203) oraz

skłania się raczej do zaprowadzenia w parafiach chórów męskich i chłopięcych, co się zaś tyczy żeńskich — bardzo oględnie (stat. 204).

4. Jeżeli chodzi o śpiew w języku ojczystym polskim, synod zaznacza jedynie, że „*trzeba podtrzymywać pieśni dawne, pełne żywej wiary*“ (stat. 202 § 6).

5. Nakreślając obowiązujące przepisy liturgiczne synod przypomina, a niekiedy stanowczo nakazuje rządcom kościołów i organistom, że:

a) *pierwsze miejsce w liturgii zajmuje śpiew, a nie gra organowa, która powinna we wszystkim odpowiadać powadze i skupieniu w modlitwie* (stat. 202 pp. 1, 2);

b) *„urządzając nabożeństwa z pełną asystą śpiewać będą teksty przewidziane w przepisach graduálu“* (p. 3);

c) *„nie wolno wprowadzać ani używać pieśni nowych, jeżeli nie uzyskały aprobaty kościelnej“* (p. 7);

d) *„występy orkiestralne i solowe są podczas Mszy św. niedopuszczalne“* (p. 8);

e) *„w sumieniu obowiązani są usunąć ze śpiewu i gry kościelnej utwory o motywach świeckich, duchowi modlitwy obcych, niekiedy nawet wrogich“* (p. 9).

#### IV. SYNOD CZĘSTOCHOWSKI

1. Synod częstochowski, uchwalając statuty o muzyce i śpiewie kościelnym (302—306), oparł się na „*Motu proprio*“ Piusa X, i zaznaczył zaraz w pierwszym paragrafie statutu 302:

a) że wspomniane „*Motu proprio*“ obowiązuje dotychczas,

b) że śpiew i muzyka kościelna powinny posiadać „*przymioty świętości, doskonałej formy muzycznej i powszechności*“.

Już takie ujęcie zagadnienia każe przypuszczać, że prawodawca z wielkim zrozumieniem odniesie się do chorału gregoriańskiego. Istotnie w statucie 303 § 1 synod podaje swą myśl, ujętą w wyjaśnienie i polecenie:

„*Śpiewem kościelnym, odpowiadającym najwięcej duchowi liturgii jest tradycyjny śpiew, zwany gregoriańskim i dlatego,*

idąc za wskazaniem „*Motu proprio*“ św. Piusa X, polecamy go stosować w liturgii“. Par. 2 tego samego statutu zawiera konkretną normę: „Wszyscy wierni powinni umieć odpowiadać po łacinie werset „*Omne delectamentum in se habentem*“, „*Asperges me*“, „*Veni Creator*“ i „*Te Deum*“. Pożądane jest, by umieli śpiewać Mszę gregoriańską *De angelis*. Tym bardziej powinien ją umieć chór parafialny“. W celu zaś ustalenia pewnych melodii gregoriańskich, synod zobowiązuje profesora śpiewu w seminarium duchownym, całe duchowieństwo Diecezji, zakony, organistów, chóry kościelne i wiernych do trzymania się wskazań, podanych w Dodatku Nr 5.

Szczegółowy ten dodatek idzie nawet dalej niż przepisy synodalne i jest wyrazem ogromnej troski prawodawcy o to, żeby lud w oparciu o liturgię rozśpiewać, co niewątpliwie ugruntuje jego czynny katolicyzm.

2. Synod częstochowski nie zapomniał o polifonii, dlatego w stat. 304 poleca „*stosować klasyczną polifonię, która w swym natchnieniu najbardziej zbliża do chorału i może być używana podczas nabożeństw liturgicznych w katedrze i w tych kościołach, gdzie jest odpowiedni chór*“ (§ 1). Ten zaś, stosownie do § 2 tego samego statutu, ma być otoczony troskliwą opieką proboszcza lub jego zastępcy, przejawiającą się głównie w zapewnieniu chórowi odpowiedniego lokalu, dostarczenia instrumentu muzycznego, materiału nutowego (§ 3 stat. 304). Dorożne święto chóru, przypadające w niedzielę po dniu św. Cecylii (§ 2) jest wyrazem pamięci synodu o życie duchowe członków chóru.

3. Jeżeli chodzi o śpiew religijny wiernych w języku ojczystym, synod poleca otoczyć go najtroskliwszą opieką (stat. 306) „*na Mszach św. czytanych i śpiewanych a także na różnych nabożeństwach dodatkowych*“. Wyjaśnienie do stat. 306 w dodatku Nr 5 do statutów synodalnych idzie po linii dekretów poprzednich, nakazujących używanie śpiewu gregoriańskiego podczas Mszy św. śpiewanych. W Polsce są pod tym względem trudności, które da się usunąć przez podniesienie nauki śpiewu gregoriańskiego w seminarjach duchownych (stat. 305). W każdym razie podczas nabożeństw dodatkowych powinien brzmieć



śpiew w języku polskim, dlatego „organiści będą uczyć dzieci, młodzież i wiernych śpiewu kościelnego ludowego w każdą niedzielę“ (stat. 306).

4. Mimo, że prawodawca synodu częstochowskiego nie ujął własnych wyjaśnień liturgicznych w osobne statuty, jednakże przy normach dotyczących czy, to śpiewu gregoriańskiego, czy polifonii, czy wreszcie śpiewu w języku polskim — pamięta o dostosowaniu się we wszystkim do obowiązujących przepisów liturgicznych:

a) zezwala na używanie nowszej muzyki, ale zaznacza przy tym: „*byle miała przymioty wyżej wspomniane* (tj. świętość, doskonałość formy muzycznej, aprobatę władzy kościelnej — stat. 302) *i nie dawała efektów teatralnych*“ (stat. 304 § 1);

b) zaznacza, że mszały, rytuały, kancjonały i śpiewniki muszą być aprobowane przez władze duchowne (stat. 302 § 2);

c) „*Przy obrzędach liturgicznych należy się trzymać Rytuału, obowiązującego od roku 1930*“ (stat. 306);

d) w dodatku Nr 5 z naciskiem podkreśla, że duchowieństwo i wierni powinni dokładnie zapoznać się z „*Motu proprio*“ Piusa X z 1903 r. z Konstytucją Apostolską Piusa XI z 1928 r. i z encykliką „*Mediator Dei*“ Piusa XII z 1947 r.;

e) jest rzeczą charakterystyczną, że w dodatku Nr 5, wyjaśniającym m. in. § 2 statutu 302, przytoczone są słowa Konstytucji Apostolskiej z 1928 r.: „*Jeżeli chodzi o śpiew gregoriański, ma być wykonywany we wszystkich bez różnicy kościołach*“;

Dodać też należy, że częstochowski prawodawca synodalny dużą wagę przypisuje Komisji Diecezjalnej dla Śpiewu i Muzyki Kościelnej.

## V. SYNOD PRZEMYSKI

Synod diecezji przemyskiej tylko w trzech statutach ogólnie mówi o śpiewie religijnym. Nie poświęcił temu zagadnieniu osobnego rozdziału, jak to uczyniły pozostałe synody. Zajął się on dwoma głównie dziedzinami: chórów kościelnych i jednogłosowego śpiewu wiernych w kościele. Statut bowiem 202 § 2 poleca:

„Kapłani i organisci niech także poza nabożeństwami ćwiczą lud w śpiewie jednogłosowym, nauczając go właściwych melodii, a także łacińskich odpowiedzi liturgicznych, jak również *Asperges me i Te Deum*“.

Wynika z tego, że prawodawca synodalny bardzo pragnie, żeby kompetentni kapłani i organisci wdrażali lud do śpiewu gregoriańskiego. Zakres jednakże tych ćwiczeń jest dość szczupły, zwłaszcza, że § 1 tego samego statutu każe zachęcać lud do śpiewania polskich pieśni na Mszach św., a nic nie wspomina o chorale gregoriańskim. Zachęta natomiast do szerzenia śpiewu w języku polskim w tym samym paragrafie jest godna podkreślenia, jak również zalecanie publicznego śpiewania Wierzę w Boga, zwłaszcza w czasie Credo (stat. 198).

Muzyce kościelnej synod poświęcił jeden statut (201), zakazując popisów zespołów muzycznych, szczególnie orkiestr dętych, jak również zaznaczając słusznie, że „właściwym zadaniem muzyki w kościele jest towarzyszenie śpiewowi i podtrzymywanie go“. W czasie zwykłych nabożeństw śpiew podtrzymują organy, dlatego prawodawca synodalny troszczy się o nie w statucie 201 nakazując przynajmniej co dwa lata przeprowadzać kontrolę instrumentu.

Biorąc pod uwagę treść i ducha statutów powojennych synodów, odnoszących się do śpiewu i muzyki kościelnej, łatwo zauważyć ich dążenie do wzrostu życia liturgicznego, co w rezultacie prowadzi do wzmocnienia i pogłębienia wiary u katolików świeckich. Czynny ich udział we Mszach św. i w nabożeństwach idzie po linii zamierzeń i pragnień Stolicy Apostolskiej, co znalazło swój wyraz zarówno w dekretach poprzednich papieży, jak i w najnowszych konstytucjach Piusa XII.

KS. WŁADYSŁAW PADACZ

O. Paweł Szaniecki OSB, Tyniec

## „VIVENTIS ET VIDENTIS“

### I. MSZA ŚW. JAKO WIDOWISKO

Msza św. jako przedstawienie — ta myśl raz po raz wraca w literaturze liturgicznej.

W ogóle liturgia budzi coraz szersze zainteresowanie, bądź entuzjazm, bądź ostre sprzeciwy. *Ut quid perditio haec?* Na co ta utrata — pytają.

Weźmy chrzest w całej jego prostocie — jeden znak i słów kilka wystarczy, ściśle biorąc, a ile tu dodatków ludzkich, kościelnych w chrzcie uroczystym, który dla liturgistów nie jest jeszcze dość uroczysty.

Weźmy kapłaństwo, którego „formą“ jest jedno zdanie w prefacji — a w rzeczywistości święcenia kapłańskie rozbudowały się w gmach wielki.

Weźmy Mszę św. istotne i konieczne są tylko przemienie i komuniam kapłana, a co Kościół z tego zrobił. Czy Chrystus Pan, wracając, w tej formie rozpozna sakramenta, które ustanowił?

#### a) Romano Guardini

Guardini śmiało mówi o „skandalu nieużyteczności“ w liturgii. Mówi o tym i szuka zaraz słuszności podziału na rzeczy użyteczne i bezsensowne.

Czy zawsze i wszystko na świecie jest użyteczne?

Piękno kwiatów, różnorodność gatunków, życie ludzkie, w którym wcale nie wszystko, a czasem tylko niewiele tłumaczy się użytecznością. Użyteczność wcale też nie stanowi o wartości rzeczy, czasem leży w niej na uboczu lub zgoła poza nią, kiedy ustępuje miejsca sensowi.

Sztuka nie jest użyteczna. W służbie użyteczności wyrodnieje i zamiera. Za to ma sens.

W kościele są również rzeczy użyteczne obok nieużytecznych. Pierwsze imponują swą wewnętrzną wartością i koniecznością. Takimi np. są ćwiczenia św. Ignacego, gdzie nic nie pozostało dowolne, ale wszystko musi służyć celowi: nakłonienia woli. Nic tam więc nie ma z liturgii, chociażby tego chcieli benedyktyni. Dlaczego? bo liturgia należy do innego świata, do rzeczy bezcelowych, nieużytecznych.

Myśliciel wskazuje na Ezechielowo cherubiny i ich wóz ognisty. Na co Bogu cherubiny i ich wóz? albo Mądrość Boża, Syn Boży:

*ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum.*  
(Przyp. 8, 30)

Jaki sens tego płąsu, w którym Ojciec znajduje upodobanie?

Taką grą przed Bogiem jest liturgia. Na świecie na coś podobnego zdobyć się może tylko dziecko lub artysta o duszy dziecka. Sztuka wypowiada bezcelowo i beztrosko głębię ich duszy: Wyobraźnia tworzy nowy świat irrealny, w którym pomieści swój wyraz. W liturgii ten świat jest realny, realny świat wiary. Gra jest grą dziecka Bożego, prosta wypowiedź swej istoty.

Życ liturgicznie — według Guardiniego — to być przed Bogiem żywym dziełem sztuki. Wyjść ponad roztropność świata, jak Dawid wyszedł ponad nią, gdy skakał, śpiewał i pisał przed arką Bożą. Bez innego celu, jak tylko, by wyrazić swój byt przed Bogiem.

Wyjść ponad roztropność koniecznie — naciska Autor — bo na tym swobodnym płasaniu przed Bogiem polega niebo.

Tak można streścić myśl jednego rozdziału broszurki „*Vom Geist der Liturgie*“.

#### b) O. Odo Casel

O. Casel poświęca naszemu zagadnieniu wiele uwagi, naświetla je zupełnie inaczej<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> „*Die Messe als Hl. Mysterienhandlung*“ (Benediktinische Monatschrift 1923 i „*Mysterium*“ Aschendorf Münster 1925, 29—53).

Przebieg myśli jest następujący:

1) Wśród środków zjednoczenia się z bóstwem obok modlitwy, z natury swej bierniejszej, nawet przed nią, stoi czyn (*die hl. Handlung*). Świętym jest każdy czyn należący do kultu. Jest to wspólna własność wszystkich zdrowych religii, a najwyraźniej się rozwinęła w religii greckiej. Każda święta czynność pod osłoną symbolicznej gry wprowadza rzeczywistość w sferę Bożą, powtarza jakieś boskie przeżycie czy wydarzenie, celem przybliżenia, zjednoczenia z Bóstwem, zbawienia. Jest więc dramatem, widowiskiem, na które nie wystarczy patrzeć, ale trzeba wziąć udział jako aktor<sup>2)</sup>.

2) Msza św. jest prawdziwie i najbardziej *Mysterium*, Mrzonkom pogańskim przeciwstawia się prawda chrystianizmu. Powtarza się przeżycie Pra-Ojca, nowego Adama, który sam ustanowił swe misterium, nakazując: „*to czyńcie na moją pamiątkę*“.

*Case l* przechodzi po kolei wszystkie składniki misterium wykazując jak się sprawdzają we Mszy św. i tylko w niej.

Chrystus Pan — jego zdaniem — napełnił nową, cudowną i nadprzyrodzoną treścią, starą, ogólnoludzką formę<sup>3)</sup>.

3) Cała liturgia jest wielkim misterium.

4) Kończąc mówi o realizmie i prawdzie modlitwy liturgicznej, o potrzebie czynnej postawy...

#### c) O. Pius Parsch

O. P i u s P a r s c h był duszpasterzem i cała sprawa interesuje go tylko z tego punktu widzenia. Msza św. jest przedstawieniem (*repraesentatio*). Jest ona nim rzeczywiście i to

<sup>2)</sup> Jede heilige Handlung ist also zugleich ein heiliges Schauspiel, und dies Schauspiel ist unter des Schleier des Symbols realste Wirklichkeit. Die Akteure wollen nich blos darstellen, sie wollen handeln oder leiden. Das Spiel ist ein wirkendes Bild, ein *signum efficax*, es ist selbst Wirklichkeit und wirkt auch wieder wahre Erhöhung des Seins in eine göttliche Lebenssphäre. (*Mysterium d. c. s.* 37).

<sup>3)</sup> Die Form ist also konservativ, nun aber ist der Geist, (*Mysterium*, 45).

w najwyższym znaczeniu. Znak skuteczny, sprawujący to co oznacza — wspomnienie więc skuteczne, zawierające i sprawujące sakramentalnie rzeczywistość, którą jest czyn i śmierć Odkupiciela naszego na Kalwarii. Teatr, przedstawienie służyły poganom, to prawda, ale w istocie swej nie są one bezbożne. Duszpastersko teatr jest użyteczny: Parsch nie wchodzi w teologię dalej niż mu to jest potrzebne w kierowaniu jego żywej parafii. Swoje myśli rozwija konsekwentnie<sup>4)</sup>.

## II. INSCENIZACJA

### a) Kłopoty reżysera.

Jest więc obraz, aktorzy, scenariusz. Sam O. Parsch jest dyrektorem i reżyserem w jednej osobie. Jego rola to mieć wszystko na oku, wszystkim kierować.

Msza św. jest przedstawieniem — a gdzie teatr i scena? Wymaga od architekta, aby poszedł się uczyć od tych, którzy budują teatry. Nie sam ołtarz, ale cały kościół jest teatrem dla widowiska. Ołtarz stoi w pośrodku sceny, bo dokoła się skupi cała trupa aktorów i całe życie parafii, wszystko (*altare* od: *exaltare*) bo musi być przez wszystkich widziany. Naturalnie zwrócony do ludzi, aby z głównym aktorem, celebransem mogła się cała reszta aktorów jednoczyć i do niego się stosować.

Cóż to za nieporozumienie, że go stawia się plecami do ludu, przy ołtarzu, który już w niczym nie przypomina stołu. W nowych kościołach trzeba się z tym liczyć i odpowiednio budować, w starych posługiwać się można ołtarzami przenośnymi.

Inna sprawa wstępna, ale zasadniczej wagi, to dekoracje i kostiumy. Jedne i drugie *mają być widziane* i dlatego nie mogą być szpetne ani fałszywe ani niestosowne. Pod tym względem reżyser jest nieustępliwy — na scenie nie może znaleźć się nikt ani nic, co by czynnie nie współpracowało z całością i celem. Biedne więc papierowe kwiaty, drewniane świece idą do kosza, skrzypcowe ornaty i inne szaty ustępują miejsca stosowniejszym, a komże ministrantów odsyła się do pralni.

<sup>4)</sup> (Volksliturgie, Wiedeń 1941).

Podobnie i tabernakulum stawia się w specjalnej kaplicy, aby wszystko było na swoim miejscu. Nic nie może odwracać uwagi od Najśw. Ofiary, która się na ołtarzu ma dokonać, nic i nikt, chociażby to miał być sam Pan Jezus wystawiony w Najśw. Sakramencie.

Troską dyrektora jest też ogrzanie lokalu. Któżby się bowiem ośmielił wezwać na przedstawienie w zimnym teatrze? Ktoby przyszedł, ktoby wytrzymał tam, ktoby się czuł dobrze? W kościele będą więc i piece i chodniki i wygodne ławki dla wiernych.

Piszę dla wiernych, a nie dla widzów, wierni bowiem też są aktorami i mają swoją rolę, muszą ją najdokładniej odegrać. To jest głównym warunkiem powodzenia imprezy.

#### b) R o z d a n i e  r ó ł.

Reżyser dzieli role. Są one jak zawsze — jedna główna — tą powierza celebransowi, drugą, trzecią otrzymuje lektor i organista, dalsze schola, ministranci, kościelny i lud. Każdy przyjmuje swą rolę z przejęciem i poczuciem odpowiedzialności.

**C e l e b r a n s** — gra główną rolę najstaranniej, więc przygotowuje rubryki i śpiew i postawy — od niego bowiem najczęściej zależy. Wszystkie oczy na nim się skupiać będą nieustannie. Jest tu na miejscu Chrystusa kapłana, jest Nim rzeczywiście na mocy sakramentu kapłaństwa jako przedstawiciel ludu, pośrednik, ofiarnik. Przed nim ze świecami pójdą ministranci, gdy iść będzie na ambonę głosić słowo Boże. On, według zwyczaju z Klosterneuburg, przedstawiciel Chrystusa dostanie obiad na srebrnej zastawie i może trochę lepszy niż inni.

Pamięta, że jest w zespole aktorskim, więc tak miarkuje szybkość odprawiania i ruchy, aby nie czekać i aby na niego nie czekano.

**L e k t o r** sprawuje zadanie drugie co do wartości. Wskrzeszoną z wielowiekowego zapomnienia rolę najchętniej przyjmuje sam reżyser, choć z czasem gotów jest ją ustąpić nawet komuś ze świeckich członków żywej parafii. Z ambony łatwo

można kierować całością. Zasadniczo do lektora należy czytać to wszystko co w liturgii św. przeznaczone jest dla ludu, a może być niezrozumiane ze względów językowych. A więc modlitwy, lekcje, Ewangelię św. o ile nie czyta jej sam celebrans przed homilią, prefację, Pater noster i komunię. Niech czyta dobrze, głośno i z namaszczeniem.

Tu kilka słów o scenariuszu — jest nim tekst mszy św. w całości dramatyczność formularza występuje najwyraźniej w mszach stacyjnych gdzie do głosu przychodzi też święty patron dnia. Trzeba najgorliwiej wykorzystać wszystkie dialogi mszalne, mówienie i śpiewanie naprzemian. Nie wolno jednak nigdy mieszać ról, a więc dopuścić, aby lud powtarzał rzeczy do niego nie należące jak np. modlitwy u stóp ołtarza, „*suscipia*“ ani żadnej z modlitw kapłańskich. Dramat domaga się i chwil milczenia.

Organista jest trzecią co do ważności rolą. Od niego wiele zależy. Musi być „*liturgisch bewegt*“: chętny, życzliwy, umiętny. W rzeczywistości nie zawsze tak jest. O. Parsch spotkał się z żywym sprzeciwem ze strony organistów zebranych na zjeździe. To prawda, że wymaga od nich rzeczy niesłychanych: poniechania polifonii, abdykacji z samowładztwa na chórze, wykreślenia z programu wielu popisów muzycznych. Organista nie działa samodzielnie ale jest członkiem zespołu, ma grać nie Mozarta ale rolę organisty, bo tego wymaga chwila.

Podobną trudność może nastreczyć chór, nawet najładniej śpiewający: jak wytłumaczyć, że wcale nie o to chodzi, tylko o całość? Tu dokonuje się „*discretio spirituum*“ i duszpasterz najczęściej traci pomoc z tej strony. Przeworność nie pozwala usuwać niczego, czego by się lepszym nie mogło zastąpić. A więc wprawdzie trzeba mieć scholę. Aby uniknąć nieporozumień, wskaże, że schola filologicznie oznacza nie tyle szkołę ile drużynę przyboczną. Schola więc okaże się bezcenna jako narzędzie duszpasterskie, tutaj, w dramacie mszalnym odegra rolę podobną do chóru w starogreckich tragediach, — rolę łączenia z akcją. Ich miejsce koło ołtarza. Schola jest zbudowana na zupełnie innych fundamentach niż chór, bo



inne ma zadania. Nie głos i muzykalność, ale gorliwość i oddanie proboszczowi zadecydują o przyjęciu. To aktyw parafii: grupa w grupie. Tu duszpasterz przygotowuje różne swe zadania. Całość wiernych zawsze pozostaje skłonna do bezwładu. Schola jest więc źrenicą w oku duszpasterza, a jej rola wszędzie bardzo ważna.

Ministranci są przedstawicielami wiernych tam i wtedy gdzie i kiedy tego potrzeba. Pamiętni na to spełniają to tylko i tylko to co do nich należy, nie odbierając nic z zadania reszty wiernych.

Kościelny musi być również „*liturgisch bewegt*“. On dzwoni różnymi dzwonami w różnych okolicznościach. Przy drzwiach liczy tych co chcą przystąpić do komunii św. Dla nich będą we mszy św. zakonsekrowane komunikanty.

Wreszcie lud, królewskie kapłaństwo, ozdobiony sakramentalnym charakterem, miniatura Kościoła św., Ciało mistyczne Chrystusa kapłana, lud Boży, który się zgromadził spełnić swoją rolę w Najśw. Ofierze. Lud ten jest zdolny i powołany do czynnego udziału w dramacie mszalnym i krzywdą byłoby go tego pozbawić. Trzeba go tylko uświadomić, wychować i dać możliwość. Nie o to chodzi, gdzie idzie granica spełnienia niedzielного obowiązku, ale że owoce łaski tym będą większe, im czynniejszy będzie udział wiernych w liturgii. Duszpasterz pamięta na swój cel wyrażający się słowami Zbawiciela: „aby żywot mieli i obficie mieli“. Msza św. jest więc „godziną duszpasterza“. Aby obficie mieli — wszystkie wysiłki pójdą w tym kierunku, aby obficie czerpali z głównego źródła łaski, z mszy św. Do tego droga jedyna przez żywy udział. Niech się poddają działaniu sakramentu, a więc niech, krótko mówiąc, uczestniczą w częściach i w całości jak aktorzy, a nie jak bierni widzowie.

Parsch podaje swój schemat znany wszystkim (ich bete, ich höre, ich gebe, ich opfere, ich empfangen) modłę się, słucham, daję, ofiarowuję, przyjmuję, — to cały udział wiernych, niech to czynią w prawdzie. Ułatwieniem będzie naturalnie i postawa i procesje, odpowiedź, śpiew, cisza, datek na tacę. To wszystko musi zorganizować duszpasterz — reżyser.

c) Rodzaj mszy św. zwany „*Betsingmesse*“.

Duszpasterz musi sobie zhierarchizować nabożeństwa według ich ważności i użyteczności. Na pierwszym miejscu jest zawsze Msza św. i na razie nie zajmują nas inne. Ale są różne msze św.: *Missa cantata et lecta* według rubryk, to jeszcze nie wystarczający podział i często teoretyczny. Duszpasterz ma inne kategorie. Będzie to msza cicha zupełnie, recytowana, msza cicha kapłana a śpiewana przez lud, śpiewana przez kapłana przy milczeniu ludu z grą organów tylko, z chórem polifonicznym, śpiewana przez kapłana i przez lud, msza św. gregoriańska jak w klasztorach, msza uroczysta z asystą i pontyfikalna. Msza św. jest zawsze mszą św. i nie chodzi o mierzenie jej godności, ale o to jaką ma wartość duszpasterską, taki czy inny stopień jej uroczystości. Każdy duszpasterz musi sobie — to pytanie sam rozwiązać w zależności od stanu swej parafii.

O. P. Parsch pracujący może w wyjątkowych warunkach uważał mszę chorałową gregoriańską jako szczyt marzeń, cel najdalszy jego dążeń, na razie nieosiągalny. Najniżej zaś stawia dwa rodzaje mszy św. tzn. zupełnie cichą bez komunii wiernych i śpiewaną przez chór polifoniczny. Tu duszpasterz ma ręce związane. Msza św. recytowana jest możliwa tylko w niewielkich grupach. Zostaje więc któryś z rodzajów pośrednich — z nich trzeba wybrać rodzaj dogodny na dzień powszedni i uroczysty na święta.

Duszpasterz mający nieustannie przed oczyma, że najważniejszym jest czynny udział wiernych, z wielką swobodą i roztropnością pokieruje liturgią we własnym kościele, tak, aby nikt nie był poszkodowany, ani Pan Bóg ani aktorzy. W jego rękach msza św. stanie się wielkim świętym widowiskiem i słuchowiskiem, gdzie czynny, żywy udział wezmą wszyscy obecni.

### III. OCENA

a) Parsch a Casel.

Rzadko się może spotyka taka harmonia między teorią a praktyką, między dwoma tak odmiennymi umysłowościami. Parsch i Casel to dwa światy, uosobienie dwóch różnych nur-

tów ruchu liturgicznego. A przecież Parsch wszystko wziął ze szkoły Maria Laach. Wszystko wykorzystał z właściwym mu geniuszem duszpasterskim.

Ale poza tym wszystkie zasady najbardziej nawet teoretyczne Casela znajdują swe zastosowanie w książce Parscha — w danym wypadku czyn jako środek zjednoczenia się z Bogiem, myśl o przedstawieniu (*Schauspiel*) o żywym udziale, o indywidualizmie i teocentryzmie — wszystko to wydobyte ze skarbnicy wiedzy Maria Laach zostało w Klosterneuburg przekute na monetę obiegową.

Parsch jako duszpasterz ma nad Caselem tą przewagę, że z jego teorii bierze to tylko co użyteczne duszpastersko. Może przez to mniej błądzi.

#### b) Parsch a Guardini.

Obaj kapłani piszą o jednym a jakoś zupełnie odmiennie. Co Guardini nazywa bezużytecznym i bezcelowym, to Parsch wykorzystuje jako główne narzędzie swego duszpasterstwa. Bo Parscha „*Betsingmesse*“ jest jego dumą i szczytowym osiągnięciem. Można powiedzieć, że tak jak się dokonuje w Klosterneuburg, ona jest żywym dziełem sztuki. Jest owocem wielu lat doświadczenia, jest syntezą roztropności duszpasterza i gorliwości jego parafii. Ale charakterystyczne jest, że o Parsch tak często wracając do myśli widowiska, tak często mówiąc o teocentrycznej pobożności ani razu nie powiedział o jedynym Widzu. Duszpasterz patrzy na liturgię niejako od strony ludzkiej, widzi ją bardziej jako sakrament niż jako kult.

Tę kropkę nad „i“ stawia Guardini nazywając liturgię grą przed Obliczem Bożym „*coram eo*“. To Bóg jest pierwszym widzem, głównym celem wielkiego mszalnego widowiska.

O. PAWEŁ SZZANIECKI OSB.

## CZY JEZUS BYŁ SMUTNY I

Może się komu wydawać, że chodzi tu o kwestię, czy Chrystus był smutny, lecz to nie problem — wiadomo, że był.

Gdybym rzecz tę miał pisać w języku francuskim, tytuł brzmiałby tak jakoś: „*Était-ce un triste que Jésus?*“ Już by zatem nie można go rozumieć opacznie, bo „*un triste*“, to jest człowiek, u którego smutek stanowi jakąś zasadniczą nutę życia psychicznego, dominantę, rzecz można, jego charakteru.

Czy Chrystus był kimś takim? Czy to jest możliwe? Czy to jest możliwe, by On chciał być takim? I dla jakiej przyczyny mógł być tego pragnąć?

I jaki owego smutku mógł być motyw realny, jego fundament in re? Jeden przynajmniej z motywów.

Święty Jan o tym mówi zaraz w swoim Prologu:

*„Słowo było na świecie i świat stał się przez nie; a jednak świat go nie poznał. Przyszedł do swojej własności, ale swoi go nie przyjęli“.*

Oto węzeł dramatu — ów konflikt, który będzie zasadniczą sprawą okresu działalności publicznej, „*leitmotivem*“ Żywota. I o się nie skończy razem ze śmiercią na krzyżu ani z zmartwychwstaniem, ale snuć się będzie poprzez dzieje ludzkości aż do końca czasów, skoro Chrystus dla wszystkich jest znakiem łączności równie jak podziału, będąc przeznaczony równie na powstanie jak i na upadek „*wielu w Izraelu*“. I skoro na ziemię przyniósł wcale nie pokój, ale rozdwojenie. Ów konflikt, którego ofiarą pozorną będzie sam Zbawiciel, ofiarami zaś właściwymi ci wszyscy, którzy drogę wybrawszy przestronną, zamiast wąskiej i stromej, do Królestwa Bożego nie wejdą.

A ów smutek przy tym? Bo są różne smutki.

Bywa smutek wynikły z pewnej pychy, gdy się komuś wydaje, że mu ludzie należnych hołdów nie składają, zapoznając zasługi; i że są wręcz tacy, którzy nawet wyraźnie na honor nastają. Są też wcale nie pyszni, którzy jednak, odwracając w pewnej mierze hierarchię wartości, smucą się brakiem tego, co nie warto zachodu. Są też inni, tacy, dla których przemijanie, w większym jeszcze

stopniu niż dla reszty bliźnich, jest przyczyną żalości prawie nieustannej — tak spragnieni trwania i tak refleksyjni, że nietrwałość tego, co winno się poprzez pozorne zniszczenie przemienić, przebudować, by dalej trwać wiecznie, napelnia ich smutkiem. Jest także w języku francuskim pewne wyrażenie malujące człowieka w jaknajgorszym świetle — *un triste sire*. Chodzi tu również o smutek, lecz nie tego, o którym jest mowa, ale tych, przeciwnie, którzy o nim myślą, sądząc jego czyny na płaszczyźnie moralnej, bo sam „*triste sire*“ mógł być bardzo wesołym kompanem.

Lecz skąd naprzód to całe dziwne zagadnienie — ów problem czy Jezus był smutny — co nam dozwala je stawiać, jakie święte teksty?

Jest mianowicie owo najbardziej ze wszystkich wyraźne oświadczenie Chrystusa w ogrodzie oliwnym. Smutna jest dusza moja aż do śmierci. Mówi wtedy Zbawiciel, że dusza Jego jest smutna — w owym czasie, króciutko przed nadejściem straży i ucieczką uczniów, męką całą i śmiercią krzyżową. Ale mówi również, że smutna jest do śmierci, a to można dwojako rozumieć: że smutna jest albo śmiertelnie — ze smutku takiego możnaby i umrzeć jak z śmiertelnej choroby — albo w sensie czasowym, aż do chwili śmierci. Mielibyśmy tu zatem jeden tylko termin — *ad quem*. A początkowy, ten drugi? Odkąd to dusza Jezusowa jest smutna?

Bowiem skąd ów smutek ogarniający człowieka (jeżeli jest tylko człowiekiem) wobec bliskiej śmierci — zasmucenie tych wszystkich, których „*contristat certa moriendi conditio*“? Oto wówczas nagle staje się obecne to, co było do niedawna odległe, gdyż choć wszyscy niby świadomi jesteśmy, że kiedyś umrzemy, nikt z nas w to — jak pewne znane powiedzenie głosi — w gruncie rzeczy nie wierzy, albo mało jest takich. Chwila śmierci bowiem pozostaje na codzien przysłonięta mgiełką oddalenia wielkiego (skoro żyć długo tak bardzo na ogół pragniemy); dalej nieświadomości zupełnej warunków, w jakich ona nastąpi — ni dnia, słowem, nie znamy, ani cierpień związanych z naszą przyszłą śmiercią. A to wszystko ją spycha w strefę niekonkretności. I tak, widać, być musi, byśmy mogli tu istnieć, w tym doczesnym życiu, jako tako pogodnie.

Tymczasem, kiedy chodzi o Boga i Człowieka zarazem, o Boga-Człowieka, rzecz ma się zupełnie inaczej. Chrystus przecie przenikał przyszłość całą spojrzeniem, dla którego nie było, ani być nie mogło żadnych rzeczy zakrytych ani tajemniczych — męka zatem i śmierć przyszła na krzyżu, w Jego myśli wciąż były obecne i bliskie — równie wtedy, w ogrodzie oliwnym, jak przed laty

kilku czy też kilkunastu. Nie tak dawno mówił, że dusza Jego wstrząśnięta jest, dodając zarazem: I cóż mam powiedzieć? Ojciec wybaw mnie od tej godziny? Kiedyś także wspominał: Mam być chrztem ochrzczony i w jakiej pozostaje udreće, nim się to nie spełni! A mękę i śmierć swoją zapowiadał często, raz *expressis verbis*, chcąc uczniów należycie przygotować do niej, to znów mniej wyraźniej, kiedy mówił o tym, że ma być „*wywyższony nad ziemię*“ — w rozmowie chociażby z Nikodemem.

Czy nie możnaby zatem na podstawie wyznania z Ogrójca, przesunąć terminu „*a quo*“ gdzieś ogromnie daleko (jeżeli „*tota vita Christi crux fuit et martyrium*“...?) przyjmując stan smutku, o którym Zbawiciel przed męką wspomina jako coś stałego, a wyznanego jedynie w danej chwili jaknajbardziej wyraźnie?

My jednakże — ludzie — których myśl o śmierci naogół zasmuca, których bliskość terminu może nawet przerazić, my nasze istnienie poza doczesnością poznajemy przez wiarę, poznaniem więc ciemnym — wiarą, która podlega wahaniom i podlega pokusom (nawet wiara świętych nie była od nich wolna). Podczas kiedy Chrystus jest Człowiekiem, co wiedział, wiedział *scientia visionis* już tu, w doczesności. Udocięślił się bowiem dla nas, ale poza doczesność ustawicznie wykraczał; a jeżeli się mówi o zasadzie wiary, to przecież jedynie dlatego, że byłby gotów wierzyć z całej swojej mocy. Skoro jednak wiedział...

Wiedział, że Jego smutek w radość się przemieni, a tak bardzo się smucił, potem krwawym złany, w ogrójcowych cieniach. I wskrzeszając Łazarza wiedział przeciwko dobru, że ten za chwilę powstanie, z grobu wyjdzie, między żywych się wmiesza; że smutek i żalność Marii, ból i żalność Marty w radość się przemienią — i mimo to się smucił. Widząc Marię we łzach całą „*i Żydów, którzy towarzyszyli jej, płaczących, wzruszył się silnie w sercu swoim i głęboko przejęty, zapytał: Gdzieście go położyli? Odrzekli mu: Panie, pójdź i zobacz! A Jezus zapłakał*“.

I „*ponownie wzruszony*“ udał się do grobu.

Jakże dziwnie wzruszony śmiercią przyjaciela Ten, który go za chwilę ma do życia ponownie powołać i który mówił o sobie przed chwilą do Marty: „*Ja jestem zmartwychwstanie i życie. Kto wierzy we mnie, żyć będzie chociażby i umarł*...“, że śmierci zatem nie ma dla tych, którzy wierzą. Jakże dziwnie wzruszony śmiercią przyjaciela, swoją własną śmiercią aż do lęku wielkiego i wielkiego smutku, i krwawego potu — Bóg. Gdyż Bóg to przecież się wzruszał, i smucił, i płakał, krwawym potem się pocił... Ten Człowiek niebiański miał przyjąć wobec śmierci i ludzkiego cierpienia postawę nadczłowieka, chce postawy ludzkiej, jak — naj-

bardziej ludzkiej — nic w Nim więc z olimpijskiego spokoju półboga, nic z „apatii“ mędrca — ale ludzkie wzruszenie, łzy, smutek, niepokój.

Nawet, gdy Ogrójec poza Nim już został, gdy już jest spokojny — nic i wtedy w Nim również ze spokoju posągów, skoro do strażnika, który Go uderzył, mówi tak wzruszająco po ludzku, z takim łagodnym wyrzutem (miast mądrego stoickiego milczenia): „*Jeżeli się źle wyraziłem udowodnij, że źle, a jeżeli dobrze, to dlaczego mnie bijesz?*“ I na krzyżu też woła: „*Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?*“ nie po to jedynie, ośmielał się twierdzić, by słowa psalmu cytować bez jakiegokolwiek podstawy we własnych przeżyciach duchowych. Chciał i tego doświadczyć ze względu na tych wszystkich, którzy poprzez wieki czuć się będą chwilami opuszczeni przez Boga.

Chciał. Bo On tego wszystkiego bez wątpienia pragnął — i pomyśleć się nie da, by mogło być inaczej — On, Stwórca i Pan najwyższy wszechrzeczy. Jak chciał wyrazić współczucie bezdomnym, gdy mówi z pewnym smutkiem: „*Lisy mają nory, a ptaki niebieskie swe gniazda; lecz Syn człowieczy nie ma gdzie głowy położyć*“.

Wielki to jest problem owe smutki Chrystusa — Jego wszystkie łęki, uciski i płacze, Jego wszystkie cierpienia wobec Owej wizji uszczęśliwiającej, którą się radował od pierwszego momentu doczesnego istnienia — wielka tajemnica Boga i zarazem Człowieka, wielka i niezgłębiona. Tyle wolno tu jednak dorzecznie powiedzieć — że z Jego własnej suwerennej woli działanie tamtej wizji, na pewnym z góry określonym odcinku, musiało być zawieszane, wyłączane jakgdyby, w pewnym także z góry określonym celu. Oto we wcieleniu Bóg się udocześnił — stając się Człowiekiem włączył się w ludzką społeczność, doskonale z nią złączył przy absolutnej zarazem transcendencji Osoby — włączył dzięki temu i stał się do nas „*we wszystkim podobny krom grzechu*“, że pewne działania sam w swej duszy zawiesił, sam wyłączył ich skutki. Za tą cenę olbrzymią, za cenę jakiegoż ogromnego cierpienia zostając naszym bliźnim najzupełniej dosłownie i dosłownie bratem, towarzyszem in via. Zaangażowaniem bezpośrednim, wprost zdumiewającym, w życie społeczno-duchowe ludzkości — były takie dni przecież, kiedy na posiłki nie starczało wprost czasu (nie dziwić się zatym rodzinie, co sądziła, że Jezus szaleje) — okup jakgdyby składając (jeśli okup tu zgoła potrzebny) Bogu Ojcu za tych, którzy kiedyś żyć będą w eremach czy za furta kontemplacyjnych zgromadzeń. Wzorem będąc dla nich życia oddanego modlitwie; i wzorem i podtrzymaniem zarazem dla takich,

którzy będą szli drogą równie trudną powołania czynnego. Zaangażowaniem się jakimś dogłębnym, znów tak bardzo różnym od dystansu „mędrca“, jego beznamiętnego spokoju; zaangażowaniem się, w którym i na gniew zewnętrzny jest miejsce, i na inwektywę, i na łzy wylane nad przyszłymi losami ojczyzny.

Jakże tu daleko od podstawy chociażby stoickiej nakazującej stanowczo wyzbycia się afektów, potępiającej ostro smutek z racji i cudzego nieszczęścia, jako słabość niegodną człowieka mądrego; a jak bliskie to wszystko (rzecz zdumiewająca) naszemu życiu własnemu, pełnemu niepokoju, zmienności w nastrojach. Choćby zadziwiająca owa scena przy Cezarei Filipa, kiedy to rozradowany Zbawiciel mówi do Szymona: „*Błogosławiony Szymonie Barjona! Bo nie ciało i krew ci to objawiły, lecz Ojciec mój, który jest w niebiesiech*“; by w niedługą chwilę na jego znów słowa: „*Boże cię uchowaj*“... oświadczyć gwałtownie: „*Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi obrazą*“... Faryzeuszów nazywa plemieniem przewrotnym i nasieniem żmijowym, a mówiąc o tych miastach, w których czynił cuda, woła także namiętnie: „*Biada tobie, Korozain! Biada ci, Betsaida!*“ Nad Jeruzalem zaś załamując ręce: „*Ileż to razy chciałem zebrać wokół siebie dzieci twoje jak kokosz... a wyjście nie chciałem! Teraz dom wasz pozostanie pusty*“.

I jak bardzo daleko od postawy „mędrca“ w owej dynamicznej, wręcz aż dziwne, scenie, kiedy Jezus, skręciwszy jakby bicz z porozów, wypędza ze świątyni przekupniów razem z całym ich kramem, rozsypuje pieniądze i przewraca stoły w wielkim, świętym gniewie; z wielkiej, żarliwej miłości ku świątyni Ojca. Że tylko w Jego oczach pewien wzgląd znajdują handlarze gołębi, gdyż do nich jeno mówi: „*Zabierzcie to stąd*...“ Ongiś przecie za Niego samego tu, w tej samej świątyni, jako wykup złożono parę synagorlic czy też dwa młode gołąbki.

To zaś wypędzenie kupujących, to jeden z przejawów tamtego konfliktu — pomiędzy Jezusem a tym pokoleniem, które było Jego, i pomiędzy Mesjaszem a tym samym ludem, który był wybrany i „*usynowiony*“ jako par excellence lud Boży — nosiciel Obietnicy, jeden z pośrodku wielu, wszystkich ludów ziemi. I do którego w osobach faryzeuszów i skrybów mówi ileż razy tak twardo a z taką boleścią: „*Plemię przewrotne i wiarołomne*...“ Ileż razy „*Biada!*“ I słowami Izajasza proroka: „*Lud ten czci mnie wargami, podczas gdy serce jego dalekie jest ode mnie*“. A kiedy się namyśla z kim ma porównać to plemię, podobne Mu się wyda do dzieci, które siedzą na rynku i wołają do innych: „*Przygrywaliśmy wam na flecie, a nie tańczyliście; śpiewaliśmy wam treny żałobne, a nie zawodziliście*...“ Przyszedł bowiem Jan Chrzciciel, który nie



*jadł i nie pił, a wtedy orzekli, że ma czarta w sobie; i przyszedł Syn Człowieczy, który je i pije, więc Go zwaź żartokiem, opojem i przyjaciелеm grzeszników...*

Podczas kiedy raduje się wielce i nawet jest „zdumiony“ wielką wiarą setnika, później Chananejki („*Niewiasto, wielka jest twoja wiara!*“) — powiadając przy tym, że wielu z Zachodu i ze Wschodu przyjdzie, by zasiąść z Abrahamem w Królestwie Niebieskim, gdy synowie Królestwa wyrzuceni będą.

A przecież On sam lud ten kiedyś stworzył, obierając go sobie; i sam wybrał też chwilę swoich własnych narodzin, pokolenie więc również, z którym przyjdzie mu współżyć — sam, z Bożym doskonałym rozumem, świadomością absolutną Istoty nieskończenie świętej, która pragnie dobra i jedynie dobra.

Jak mógł być ongiś stworzyć, na samym początku, dwoje takich ludzi jak św. Jan Chrzciciel i Maryja Panna — ludzi mocną dających gwarancję, że będą posłuszni i że się to wszystko nie stanie, co naprawdę się stało i co Boga w sercu zasmucało tak bardzo, iż powiedział nareszcie: „*Zgladzę z powierzchni ziemi, którego stworzyłem, człowieka... albowiem żałuję, iżem je uczynił*“. I czy nie mógł był wybrać ludu mniej dzikiego, mniej wiaromnego, aby kiedyś nie wołać w wielkim bólu, z płaczem: „*O, gdybyś i ty poznało w owym dniu, co służy twemu dobru, a teraz jest zakryte przed oczami swymi...*“

„*Jeruzalem, Jeruzalem, które mordujesz proroki i tych, którzy do ciebie są posłani!*“

Czy też nie mógł był lepiej przygotować ludu na przyjęcie Słowa? Nie byłoby Mu trzeba tak długo ukrywać swej mesjańskiej godności wobec owych fałszywych, a tak bardzo upartych w Izraelu nadziei na Mesjasza — Władcę, doczesnego władcę. Tego ludu pojęcia jakże materialne, grubo materialne, jakoś przecie przetworzyć, przeduchowić, przemienić — czy nie można było? Nie byłoby już wtedy owego dramatu, zasadniczego konfliktu z rozdziału VI Ewangelii Janowej, który epokę stanowi w działalności Jezusa, bo się wtedy zakończy galilejska idylla odejściem odeń tłumów, które nie chciały zrozumieć, że „*mowa*“ Jego nie jest wcale „*twarda*“, a tylko „*duch tym jest, co ożywia; ciało zaś nie przyda się na nic*“. Nie byłoby też z bólem zadanego apostołom pytania „*Czy wy też chcecie odejść?*“.

Nie byłoby tragedii ze wszystkich bodajże najgorszej, że i pośród Dwunastu są tacy, co nie wierzą, i jest ten, co z czasem Go wyda. Apostołowie więc. Czy nie można było dobrać ich wśród ludzi bardziej kulturalnych, inteligentniejszych — unikałby Zbawiciel bardzo wielu kłopotów, bo przecie tak długo był z nimi, a oni wciąż i wciąż nie mogli Go zrozumieć.

On zaś, wręcz przeciwnie, raduje się z tego radością ogromną i wysławia Ojca, że zakrył przed mędrkami i przed uczonymi, co objawił prostaczkom.. Bo „*to, co światu wydaje się głupie, wybrał Bóg, by zawstydzić, co mocne*“. A posłany „*do owiec zaginionych z domu Izraela jedynie*“, Samarytance przy studni wyjawia tak jasno jak nikomu innemu, że to On jest Mesjaszem i mówi przy tym również, że „*nadchodzi godzina, gdy ani na tej górze ani w Jeruzalem*“ ale „*w domu i prawdzie*“ będą prawdziwi czciciele cześć Ojcu oddawać, których Ojciec szuka. Których On też szukał z takim upragnieniem, że kiedy uczniowie z Sychar powracają z zakupionym w miasteczku posiłkiem, On, rozradowany, odmawia pokarmu mówiąc, że ma inny, którego oni nie znają — radość, że oto wola Ojca się dzieje, misja się wypełnia. Samarytanie bowiem nadejdą za chwilę. Zboża zatem bieleją do żniwa i zaczyna powstawać, w najogólniejszych na teraz zarysach, gmach powszechnego Kościoła, co będzie wiele więcej niżli Jego dziełem, Jego Ciałem będąc.

Gdyż się Jezus radował — Bożym szczęściem i ludzkim z oglądania Boga. Jakże by po prawdzie mogło być inaczej? Nie może przecie nie być razem i radością Ten, który mówił o sobie: „*Jam jest prawda i życie*“. I co uczniom oznajmia, że jeżeli będą Jego wolę chować, pozostaną też w Jego miłości na wieki. I na koniec dodając: „*To wam powiedziałem, aby moja radość była w was, a radość wasza była pełna*“.

Jakże by nasza radość zresztą dobra mogła być, Chrystusowa i święta, jeżeliby w Nim samym nie było radości.

Jezus więc się radował. A czy przy tym był smutny? Przecie, że był smutny. Za nas. Dla nas. Byśmy nigdy nie mogli powiedzieć: „*Exspectavi commiserantem, sed non fuit, et, consolantes, sed non inveni*“.

Ks. JERZY WOLFF

Ks. Stanisław Łach, Lublin

## SYNAJ — KRAINA TURKUSÓW

Synaj jest półwyspem czarownym kryjącym w sobie ogromnie dużo naturalnego wdzięku i piękna. Geologicznie należy do Azji, będąc przedłużeniem pustyni arabskiej, historycznie zaś jest spokrewniony z Egiptem. Kopalnie złota, miedzi i turkusów ściągały od najdawniejszych czasów uwagę prawie wszystkich potężniejszych władców Egiptu, którzy starali się rozciągać na Synaj, jeśli już nie swą władzę, to przynajmniej swe potężne wpływy.

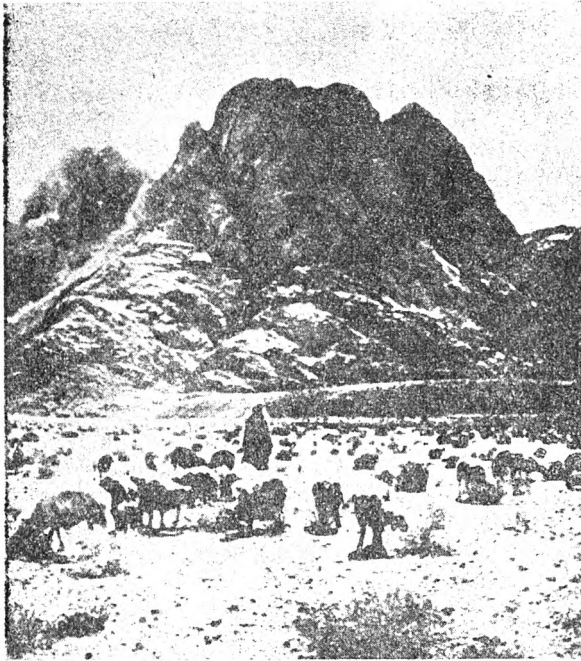
Synaj ma też niezmiernie ważne znaczenie w historii religii, w szczególności w historii religii Objawienia Bożego. Tu na szczycie jednej z gór Synaju został Mojżeszowi objawiony Majestat Boży, a cały lud izraelski w Pięćdziesiątnicę swego Wyjścia z Egiptu otrzymał od Jahwe wśród burzy i grzmotów Dziesięć Przykazań Bożych, które stanowią fundament obu Przymierzy.

Na Synaju szukał pocieszenia u Boga Eliasz, wielki obrońca zagrożonego jahwizmu, otrzymując od Boga nie tylko umocnienie, ale też różne pouczenia przez tajemnicze Objawienie. Przez Synaj zdążyła Dziewica Maryja z Dzieciątkiem Jezus do Egiptu. Tutaj na Synaju szukali schronienia pierwsi chrześcijanie, prześladowani przez Rzymian, znajdując kryjówki, sprzyjające nie tylko bezpieczeństwu ale i kontemplacji. Mimo trudności podróży po Synaju półwysp ten pięknem swym i ważnością przyciąga licznych turystów i pielgrzymów. Najbardziej interesująca wycieczka na Synaj prowadzi od Suezu do klasztoru św. Katarzyny, gdzie według tradycji arabskiej Izraelici mieli obchodzić pierwsze swe Zielone Świąta. Dziś na odbycie tej drogi, wynoszącej 258 klm potrzeba 7—8 godzin jazdy autem. Izraelici odbyli tę drogę pieszo w ciągu 7 tygodni.

Tym to biblijnym szlakiem w ubiegłym roku w sierpniu odbyłem wyprawę na Synaj w towarzystwie sześciu innych biblistów, należących do różnych narodowości. Kierownictwo techniczne tej wyprawy objęło biuro podróży w Kairo „Varvias”. Ono też załatwiło skomplikowane dziś formalności związane z tą podróżą na tereny graniczące z państwem Izrael, do którego Egipt po prze-

granej ostatniej wojnie żywi głęboką niechęć. Podróż naszą odbywaliśmy w dwóch dobrych autach, zabierając ze sobą doświadczonego przewodnika pochodzenia kongijskiego, który nam udzielał w czasie drogi potrzebnych informacji i starał się o nasze wyżywienie.

Wyprawa nasza na Synaj trwała cztery dni. Wyjechaliśmy z Kairo do Suezu odległego o 140 km po południu 17 sierpnia.



Góra Synaj

Po trzygodzinnej drodze poprzez pustynię stanęliśmy pod wieczór w Suezie i zatrzymaliśmy się w Hotelu Bel Air. Po kolacji odbyliśmy krótką przechadzkę po Suezie i wnet udajemy się na spoczynek. Na drugi dzień rano już o godz. czwartej odprawiamy Mszę św. w pobliskim kościele OO. Franciszkanów, gdyż chcemy jak najprędzej znaleźć się przy kanale sueskim, by się przezeń przeprawić, nim się znacznie wzmógł ruch statków. Mimo wczesnej godziny przez wody kanału przesuwały się bez przerwy różne statki jadące z Europy do dalekiej Azji. Dopiero po 2 godzinach czekania przeprawiamy się z Afryki do Azji. Tu kierujemy się na południe.

a raczej na południowy wschód. Po 31 km jazdy asfaltem, zatrzymujemy się przy oazie Mojżesza, zroszonej 12 źródłami. Po zrobieniu zdjęć jedziemy dalej. Krajobraz wciąż się zmienia, płaszczyna piasków się podnosi, i coraz bardziej zwęża, gdyż góry o skałach granitowych błyszczące w słońcu przedziwną gamą czerwieni, zbliżają się coraz bardziej ku morzu. W odległości 91 klm od Suezu zatrzymujemy się na chwilę przy źródle gorzkim, którego wody przemienił Mojżesz w słodkie (Wyj 15, 3; Lb 33, 8). Wciąż jedziemy asfaltem, raz po raz zbliżamy się do Morza Czerwonego, po którego wodach pływają małe łódki. Jedziemy przez *wadi Gharandel*, tj. biblijne *Elim*, gdzie było za czasów Mojżesza 12 źródeł i 70 palm (Wyj. 15, 27; Lb 33, 9). I dziś znajduje się tu źródło otoczone palmami, rosną tu tamaryszek zwany przez Arabów tarfu, którego owoc *manna-es-sama* przywodzi na myśl biblijną cudowną mannę. Po opuszczeniu *wadi Gharandel* droga prowadzi daleko od morza, robi się coraz goręcej. Nie dziwny się umęczonym Izraelitom, że tu gdzieś „szemrali przeciw Mojżeszowi i Aaranowi z powodu pustyni“, nie dziwny się też ich słowom, które mówili tutaj „Obyśmy umarli raczej w Egipcie“ (Wyj. 16, 1). Po jakimś czasie zbliżamy się znów do morza i przybywamy do *Ras Abu Zenime*, gdzie w starożytności był port, przez który Egipcjanie wywozili do Egiptu skarby Synaju. Tu znajduje się restauracja, gdzie można nieco odpocząć i nabrać sił do dalszej drogi. Stąd przejeżdżamy doliną *wadi Baba* przy końcu której są kopalnie *Serabit el Khadem* z grotą bogini *Hathor*, gdzie odkryto płaskorzeźbę Faraona *Shefru* (ok. 2700 r. przed Chr.). Następnie przejeżdżamy dwie inne doliny: *wadi Sedri* i *wadi Firan*, gdzie droga się rozwidła: jedna prowadzi na południe do portu *Abu Durba*, druga zaś na wschód od oazy *Firan* i klasztoru św. Katarzyny. Skierowujemy się na tę drogę, oddalając się wciąż od Morza Czerwonego. Droga coraz trudniejsza po rozpalonym piasku. Po trzech godzinach takiej uciążliwej jazdy doliną *Firan* wśród coraz potężniejszych gór przybywamy zmęczeni do oazy *Firan*, biblijnego *Rafidim*, gdzie Izraelici stoczyli słynną bitwę z Amalecytami. Oaza jest skarbem całego półwyspu, to też nie dziwny się widząc jej urodzajność, że Amalecyty bronili jej ofiarą z życia przed Izraelitami (Wyj. 17, 8—16). Tu widzimy tą górę, na której Mojżesz się modlił o zwycięstwo dla Izraelitów. Tu u stóp tej góry nastąpiło pogodzenie się Mojżesza ze swą żoną Seforą, która nie chciała Mojżeszowi towarzyszyć w jego ciężkiej misji do Egiptu, wolać zostać przy swym ojcu Jetro (Wyj. 18, 1—12).

Nie możemy się nadziwić urodzajności tej oazy, otoczonej wsząd gołymi skałami. W zacisznym ermitażu zjadamy zabrany z Kairo podwieczorek, mnich grecki przyjmuje nas wodą, której na tej oazie nie brak. Robimy zdjęcia fotograficzne z mnichem

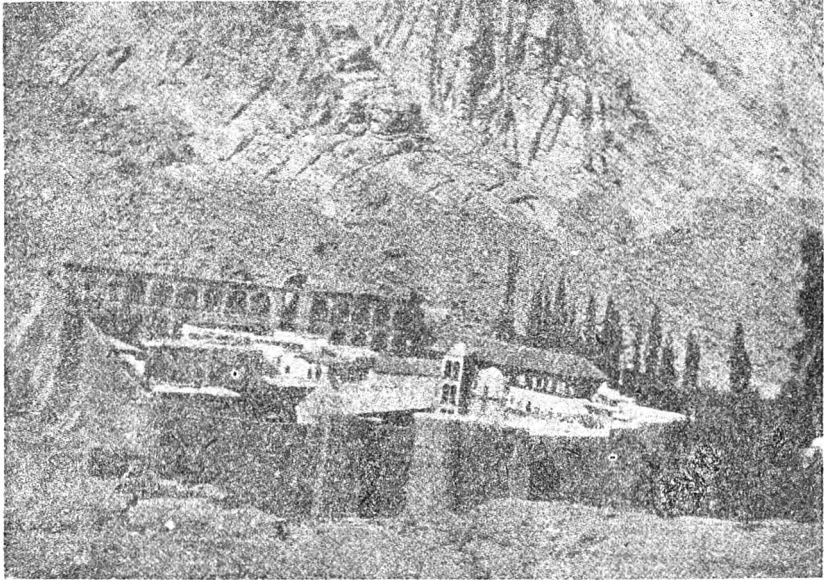
i arabskimi dziećmi i jedziemy dalej do klasztoru św. Katarzyny doliną *wadi es Seih*, obok majestatycznej góry *Serbal*, którą niekiedy utożsamiają z górą Przykazań Bożych. W wąwozach dzikich gór wozy nasze posuwają się z trudem i chociaż od *wadi Feiran* do klasztoru jest tylko 60 klm, to jednak podróż nasza trwa przeszło 3 godziny. Tu na tej dolinie *es Seih* zwanej przez Arabów doliną *Harun*, tj. Aarona miał Aaron postawić ludowi izraelskiemu złotego cielca co upamiętnia małe sanktuarium arabskie.

Wreszcie zobaczyliśmy z oddali wspaniałą szczyt *Ras es Safsaf*. Jedziemy obecnie doliną *ed Der*, tj. klasztoru i po jakimś czasie wspinania się coraz wyżej zatrzymujemy się przed bramą starożytnego monasteru św. Katarzyny. Klasztor wznoszący się na wysokości 1570 m robi wrażenie fortecy i tworzy prostokąt 84 m długi a 74 m szeroki. Zewsząd klasztor otaczają stare mury z czasów cesarza Justyniana (1527 r.) wysokie na 12—15 m zależnie od wysokości terenu. Przechodzimy bramę klasztoru serdecznie witani przez greckich mnichów z góry *Atos* i wchodzimy na podwórze klasztorne. Klasztor składa się z licznych przybudowań, zbudowanych w różnych epokach i w różnych stylach. Obok klasztoru wznosi się kościół św. Katarzyny w stylu bizantyńskim, stanowiący istne muzeum, które może ustąpić miejsca jedynie muzeum watykańskiemu. Po nocnym odpoczynku i po odprawieniu Mszy św. w salonie na zebranych ze sobą portatyloch, 19 sierpnia około ósmej rano wyruszamy pieszo pod kierownictwem jednego z mnichów na górę Przykazań Bożych. Idziemy przez obszerną dolinę *er Raha*, podchodzącą pod samą górę *Ras es Safsaf*, z której miał Bóg przemówić do przebywającego w tej dolinie Izraela. Wspinamy się na bliźniaczy szczyt *Raz es Safaf* tj. na szczyt *Dzebel Musa* wysoki 2285 m, gdzie chrześcijanie i muzułmanie czczą to miejsce, na którym Mojżesz miał przebywać z Bogiem na modlitwie 40 dni i 40 nocy i otrzymać kamienne tablice przykazań (Wyj. 24, 18). Po kilku godzinach miejscami dość uciążliwej drogi, zmęczeni południowym upałem, stanęliśmy na szczycie, orzeźwiając się świeżą źródlaną wodą. Jest tu mała grecka kaplica ozdobiona ikonami przedstawiającymi różne sceny z życia Mojżesza.

Ze szczytu *Dzebel Musa* roztacza się daleki widok. Można dostrzec się od zachodu za Morzem Czerwonym brzegu Egiptu, od wschodu zaś brzegu Arabii. W sąsiedztwie *Dzebel Musa* lśni się kolorem czerwonych przeróżnych kamieni potężny szczyt *Dzebel Katerina*.

Inną również wspaniałą drogą wracamy do klasztoru, gdzie po dłuższym odpoczynku wybieramy się pod wieczór na dokładniejsze zwiedzenie kościoła, klasztoru i biblioteki.

Kościół św. Katarzyny na Synaju posiada trzy nawy, oddzielone od siebie 12 granitowymi kolumnami. Nawa centralna ma absydę ozdobioną mozaiką, przedstawiającą tajemnicę Przemienienia Pańskiego. W kościele jesteśmy świadkami greckiej liturgii ku uczczeniu tej tajemnicy. Po skończonym nabożeństwie idziemy za carskie wrota, aby zobaczyć marmurowy sarkofag i srebrny relikwiarz św. Katarzyny, dar Cerkwi rosyjskiej i jej cara Aleksandra I. Następnie schodzimy do krypty podziemnej, gdzie Mojżesz miał



Klasztor św. Katarzyny na górze Synaj

mieć widzenie Jahwe w krzaku gorejącym (Wyj. 3, 5). W skarbcu kościoła oglądamy bezcenne naczynia liturgiczne, złote krzyże biskupie i kunsztowne kandelabry, oraz przeróżne ikony o wielkiej wartości artystycznej.

Potem zwiedzamy cmentarz. Jesteśmy wszyscy zdziwieni jego niezwykłością. Ciała zmarłych mnichów tylko przez krótki czas spoczywają w ziemi, później wykopuje się kości z ziemi i składa się je w „*sali umarłych*” tj. w podziemnej krypcie. Tu w tej „*sali umarłych*” oglądamy całe stosy kości porzucane bezładnie. W oddzielnym miejscu i w lepszym porządku leżą kości przełożonych klasztoru, noszących tytuł arcybiskupów Synaju, których

wybierają wszyscy mnisi w osobnym konklawe. Szczególnie wzrusza nas krzyż drewniany stojący w „*sali umarłych*“. Czekają na najbliższą śmierć jakiegoś mnicha. Będzie on zatknięty na jego mogile, a w miejsce jego zrobią mnisi inny, nowy krzyż i postawią w „*sali śmierci*“. Na krzyżu widnieje już napis grecki „*enhade keitaj...*“, tj. tutaj spoczywa... Brak tylko imienia umarłego, które wnet się wpisze.

O śmierci mają pamiętać mnisi wszędzie; w obszernym refektarzu, mającym 17 m długości, a 10 m szerokości przypomina im śmierć wielki fresk z 1573 roku, przedstawiający paruzję, drugie przyjście Chrystusa na ziemię, sąd ostateczny.

Wchodzimy w końcu poprzez dziedziniec klasztorny do słynnej biblioteki synajskiej, mającej 2.500 rękopisów greckich, 600 arabskich, oraz ponad 400 rękopisów słoweńskich, ormiańskich i syryjskich. W tej to bibliotece odnalazł Tischendorf słynny kodeks Biblii greckiej, zwany powszechnie „*synaiticus*“, będący największym skarbem British Museum. Mnisi pokazują nam ciekawsze rękopisy i różne stare przywileje władców Synaju dla klasztoru.

W klasztornym ogrodzie, stanowiącym małą oazę wśród pustyni, rośnie jedno z drzew krzaczastych z gatunku „*płonącego*“, w którym objawił się Jahwe Mojżeszowi. Tu też znajduje się studnia głęboka ze źródlaną wodą, mająca pamiętać czasy Mojżesza.

Po odpoczynku nocnym pełni wrażeń wracamy tą samą drogą do Kairo, krzepiąc krótką kąpielą w Morzu Czerwonym zmęczone nasze ciała. W połowie drogi zerwał się suchy, pustylny wiatr, który nas palił żarem nieznosnym i duszącym. Uprzytomnił nam ów wiatr ciężką wędrówkę ludu wybranego po pustyni, przypominając mimowoli, że droga Boża żąda często wielkich ofiar od tych, których Bóg powołał do wstąpienia na nią.

Ks. STANISŁAW ŁACH



Ks. Edward Lipiński, Louvain

## PIERWSZY MIĘDZYNARODOWY KATOLICKI KONGRES NAUK BIBLIJNYCH

Od dziesięciu lat Katolicki Uniwersytet w Louvain organizuje co roku „Tydzień Studiów Biblijnych“ w którym za każdym razem bierze udział około stu profesorów Pisma Świętego<sup>1)</sup>. Głównym promotorem tych tak owocnych dla biblistyki spotkań jest Ks. Prałat J. Coppens, profesor egzegezy Starego Testamentu i obecny dziekan wydziału teologii.

Z okazji Brukselskiej Wystawy Światowej komitet organizacyjny „Tygodni Studiów Biblijnych“ Uniwersytetu w Louvain postanowił zwołać na rok 1958 Międzynarodowy Katolicki Kongres Nauk Biblijnych. Na apel odpowiedziało około 450 biblistów. Wśród nich znaleźli się nieomal wszyscy wybitniejsi egzegeci katolicy dzisiejszej doby. Na czele komitetu organizacyjnego stanął Ks. Prałat J. Coppens; zastępcą jego był O. F. M. Braun, OP.; urząd sekretarza kongresu piastował Ks. Kan. Ed. Massaux.

Kongres obradował w Brukseli i w Louvain od 25—30. VIII. i przy udziale egzegetów katolickich z 24 krajów. Nic też dziwnego, że hierarchia kościelna okazała tyle sympatii temu Kongresowi Nauk Biblijnych.

W pierwszym rzędzie należy tu wymienić własnoręczny list Ojca Świętego. W liście tym Papież Pius XII pisał między innymi: „Od początku Naszego Pontyfikatu staraliśmy się poprzeć rozwój nauk biblijnych i przed piętnastu blisko laty chcieliśmy przez Naszą encyklikę „*Divino afflante Spiritu*“ jeszcze bardziej zachęcić

<sup>1)</sup> Dotychczas ukazały się w druku referaty wygłoszone na zjazdach lat 1953 („*L'Attente du Messie*“ w serii „*Recherches Bibliques*“ I, Bruges 1954), („*L'Ancien Testament et l'Orient*“ w serii „*Orientalia et Biblica Lovaniensia*“ I, Louvain 1957), 1955 („*La Formation des Evangiles*“ w serii „*Recherches Bibliques*“ II, Bruges 1957) i 1956 („*L'Evangile de Jean*“ w serii „*Recherches Bibliques*“ III, Bruges 1958). Są już przygotowane do druku uzupełnione referaty zjazdu roku 1957, które ukazą się pod tytułem „*La Secte de Qumran et les Origines du Christianisme*“ w serii „*Recherches Bibliques*“.

do ich pracy tych wszystkich synów Kościoła, którzy oddają się tym studiom, oraz nakłonić ich do dalszego prowadzenia z pełnym zapalem, z największą starannością i z energią zawsze świeżą dzieła szczęśliwie rozpoczętego. Następnie — o czym dobrze wiecie — nigdy nie zaprzestaliśmy okazywać Naszą troskliwość bibliotom i profesorom Pisma Świętego. Toteż z radością przesyłamy Nasze Ojcowskie życzenia profesorom katolickim, którzy zbierają się w Brukseli, aby podzielić się zasobem swej wiedzy i przyczynić się do postępu wszystkich gałęzi nauki, które niezbędne są dla lepszego zrozumienia ksiąg natchnionych. Oby z ufnością prowadzili dalej swe badania, posłuszni Kościołowi, Stróżowi i Tłumaczowi Pisma Świętego, oraz silni poważaniem, jakie żywimy dla ich żmudnej czasami ale tak ważnej pracy. W ten sposób bowiem wielce przyczyniają się do zbawienia dusz, do postępu sprawy katolickiej, do oddania Bogu czci i chwały oraz wykonują pracę ściśle związaną z obowiązkiem krzewienia wiary“.

Prócz tego listu, w odpowiedzi na wyrazy synowskiego oddania przesłane Mu przez uczestników kongresu, Ojciec św. nadesłał jeszcze telegram, w którym wyraził życzenie, aby kongresieści „wynieśli z tych obrad serca gorejące czystszy i silniejszym zapalem do czczenia i badania Pisma Świętego; świecąc przykładem swej wierności nauczycielskiemu urzędowi Kościoła“. Zachęca również wszystkich, którzy wzięli udział w tym kongresie, „aby gorliwie szukali serca Boga w słowie Bożym i w ten sposób w cnocie postępowali“. Słowa te miały być jakby ostatnim zleceniem danym bibliotom katolickim przez wielkiego Papieża, który dzięki swej encyklice „*Divino afflante Spiritu*“ zapoczątkował nową erę w bibliotyce katolickiej.

Trosce hierarchii kościelnej o rozwój nauk biblijnych dała jeszcze wyraz obecność na uroczystym otwarciu kongresu dwóch kardynałów: J. Em. Ks. Kardynała J. E. Van Roey, Prymasa Belgii, oraz J. Em. Ks. Kardynała Ruffini, arcybiskupa Palermo. jak również szeregu biskupów belgijskich, holenderskich i luksemburskich.

Co więcej, na sesji inauguracyjnej, która odbyła się na terenie wystawowym w wielkim audytorium pawilonu Stolicy Apostolskiej, J. E. Ks. Biskup A-M. Charue, ordynariusz diecezji Namur i były profesor biblistyki, wygłosił referat wstępny na temat roli i zadania bibliotów w życiu Kościoła. Zdaniem Ks. Biskupa Charue głównym celem egzegetów katolickich winno być podanie i wytlumaczenie wiernym tekstu Pisma Świętego, w czym oczywiście działaliby oni w ściślejszej łączności z hierarchią kościelną i pod jej odpowiedzialnym nadzorem.

Inny zaś przedstawiciel hierarchii Kościoła, J. E. Ks. Arcybiskup B. Alfrink z Utrechtu, wygłosił ostatni referat Kongresu przypominając biblistom wszystko, co Stolica Apostolska uczyniła w ciągu tych ostatnich dziesięciu lat, aby skutecznie poprzeć rozwój nauk biblijnych. Ks. Arcybiskup B. Alfrink zwrócił szczególną uwagę na rolę i znaczenie dekretów Papieskiej Komisji Biblijnej, przestrzegając biblistów przed nieroztropnym rozpowszechnianiem nieugruntowanych jeszcze wyników badań naukowych. Ta łączność między hierarchią Kościoła a profesorami Uniwersytetów i Seminariów katolickich stanowiła jedną z wielu dodatnich cech tego Kongresu Nauk Biblijnych. Inną jego zaletą był wysoki poziom naukowy wygłoszonych odczytów i przeprowadzonych dyskusji oraz idące z nim w parze szerokie zrozumienie cudzych opinii i poglądów.

Oprócz sesji plenarnych, które odbywały się przed południem, miały miejsce po południu zebrania sekcyjne. Sekcji było sześć:

Sekcja I — „Wstęp ogólny do Pisma Świętego“ — prowadziła swe obrady pod przewodnictwem O. J. Levie, T. J., profesora Kolegium Teologicznego Tow. Jez.

Sekcji II, t. j. „Bliskiego Wschodu“, przewodniczył Ks. Prałat G. Rijckmans, profesor Uniwersytetu w Louvain.

Sekcja III — „Środownisko Nowego Testamentu“ — miała za przewodniczącego O. B. Rigaux O. F. M., profesora Kolegium Teologicznego O. Franciszkanów w Brukseli.

Sekcji IV, t. j. „Starego Testamentu“, przydywował Ks. Prałat J. Coppens, profesor Uniwersytetu w Louvain.

Sekcji V, t. j. „Nowego Testamentu“, przewodniczył Ks. Prałat L. Cerfaux, profesor Uniwersytetu w Louvain.

Sekcji VI, czyli „Teologii Biblijnej“, przydywował Ks. Kan. P. van Im Schoot, profesor honorowy Seminarium w Gandawie.

Na sesjach plenarnych i na zebraniach poszczególnych sekcji wygłoszono w sumie 75 referatów fachowych, które zostaną ogłoszone drukiem jako Akta Kongresu.

W nieobecności O. R. de Vaux O. P., rektora francuskiej Szkoły biblijnej i archeologicznej w Jerozolimie, pierwszy fachowy odczyt wygłosił O. P. Benoît O. P., profesor tejże szkoły. Tytuł referatu brzmiał: „*Analogie natchnienia biblijnego*“. Zdaniem O. Benoît nie można oddzielać myśli od słowa i pisma. Myśli zaś odzwierciedlają życie, które już jest dziełem Bożym. Natchnienie biblijne nie utożsamia się więc z natchnieniem „*piśmienniczym*“, t. j. z wpływem wywieranym przez Boga na umysł i wolę pisarza od chwili pobudzenia go do pisania aż do całkowitego ukończenia dzieła. Bóg bowiem kieruje wszystkimi wyda-

rzeniami; stąd w samych rzeczach i faktach opisanych przez pisarzy natchnionych istniało już pewne natchnienie „dramatyczne“, które udzieliło się myśli autorów biblijnych nim jeszcze Bóg nakłonił ich do przekazania ich na piśmie. Prócz tego Bóg obdarzył niektórych hagiografów natchnieniem „proroczym“ względnie „apostolskim“, zanim jeszcze pobudził ich natchnieniem „piśmienniczym“ do spisania tych myśli inspirowanych im przez Boga. Biorąc pod uwagę tę różnorodność natchnienia biblijnego O. Benoît sądzi, iż można stąd wywnioskować, że autorem natchnionym jest nie tylko pisarz nadający dziełu ostateczną jego szatę, że sens rzeczowy czyli typiczny jest rzeczywiście sensem biblijnym i natchnionym, że możliwy jest podwójny — choć nie sprzeczny w swej treści — wyrazowy sens biblijny, mianowicie sens zamierzony i wyrażony przez pisarza natchnionego oraz sens pierwotny tych zdań w umyśle proroka czy apostoła, którego słowa są przytoczone. Na koniec O. Benoît podzielił się kilkoma refleksjami na temat analogii zachodzącej między natchnieniem biblijnym a działaniem Ducha Świętego w Kościele.

Po południu kongresiści przenieśli się z Brukseli do Louvain, gdzie miały się odbyć następne posiedzenia Kongresu.

W sekcji I, tj. „Wstępu ogólnego do Pisma Świętego“, pierwsza godzina została poświęcona dyskusji nad przedpołudniowym referatem O. Benoît. Dało się w niej zauważyć ogólne dążenie do osiągnięcia poprzez literę Pisma samego dzieła Bożego krystalizującego się w historycznym rozwoju Objawienia. Następnie zabrał głos Ks. Prałat P. P. Saydon, profesor Uniwersytetu Maltańskiego, który poruszył dwa zagadnienia z zakresu krytyki literackiej Starego Testamentu, mianowicie: pojęcie autorstwa u starożytnych Izraelitów oraz materialne komponowanie książki w epoce Starego Przymierza. Po czym O. J. Le vie T.J. z Louvain starał się nakreślić praktyczną metodę uzgodnienia interpretacji Pisma Świętego w egzegezie, apologetyce i teologii w myśl wytycznych podanych w encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“. Na koniec Ks. J. B. Bauer, docent Uniwersytetu w Grazu (Austria) i redaktor mającego się wkrótce ukazać nowego słownika biblijnego, mówił o egzegezie Ojców Kościoła jako twórczyni symbolów.

W sekcji „Bliskiego Wschodu“ Dr G. Goossens, konserwator królewskiego Muzeum Historii i Sztuki w Brukseli, wygłosił odczyt na temat religijnej interpretacji historii wśród ludów starożytnego wschodu. W następnym referacie Dr B. van de Walle, profesor Uniwersytetu w Liège (Belgia), poruszył zagadnienie „boga pierwotnego“ w religii staroegipskiej, tj. boga, który w tekstach religijnych i mitologicznych starożytnego Egiptu jest

przedstawiony jako przyczyna wszelkiego bytu. Trzecim z kolei był referat Ks. R. L a r g e m e n t, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu. Na przykładzie pojęcia „*Dnia Jahwy*“ i analogicznych pojęć liturgii sumeryjsko-akkadyjskiej Ks. L a r g e m e n t starał się wykazać, iż pierwszy etap wszelkiej obiektywnej egzegezy biblijnej Starego Testamentu polega na zestawieniu danych biblijnych z obfitym materiałem wykopaliskowym, w postaci zwłaszcza dokumentów ze środowisk kulturalnych ościennych ludów starożytnego Wschodu, które tworzą jakoby historyczny i życiowy kontekst Biblii. Wreszcie O. J. P. de M e n a s c e O. P. z Paryża poruszył problem wpływów religii irańskich na Stary Testament.

W sekcji „Środowiska Nowego Testamentu“ z pierwszym odczytem wystąpił Ks. P r a ũ t L. C e r f a u x, słynny profesor Uniwersytetu w Louvain. Mówił on o wpływie misteriów hellenistycznych na język listów św. Pawła do Kolosan i Efezjan. Następnie O. P. R. M u r p h y O. C a r m., profesor Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie, przeprowadził porównawczą analizę pojęcia „ciała“ w manuskryptach qumrańskich i w liście św. Pawła do Rzymian, rozdz. 7—8. Na koniec O. B. C a p p e l l e OSB, opat klasztoru Mont-César i profesor Uniwersytetu w Louvain, poruszył problem biblijnych źródeł angelologii liturgicznej zawartej w prefacji Mszy św.

W sekcji „Starego Testamentu“ pierwszym prelegentem miał być Ks. D r St. Ł a c h, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ponieważ Ks. Prof. Ł a c h nie przybył na Kongres, pierwszy odczyt wygłosił O. L. A r n a l d i c h P e r o t OFM, profesor Papieskiego Uniwersytetu w Salamance (Hiszpania). Wykazał on, że ani Pismo Święte, ani tradycja Ojców, ani dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła nie wymagają, byśmy wierzyli w pochodzenie Ewy z ciała Adama. Następnie Ks. C h. H a u r e t, profesor Uniwersytetu w Strassburgu, podał nową interpretację Gen 4, 17—24. Po czym O. B. M. W a m b a c q O. P r a e m. z Rzymu przeprowadził mistrzowską analizę Bar 1, 1—3, 8 wykazując brak jedności literackiej tej pierwszej księgi Barucha.

W sekcji „Nowego Testamentu“ O. J. D u p o n t OSB z opactwa Saint-André (Belgia) podał egzegezę Mt 5, 48 („Bądźcie tedy doskonałymi, jak doskonałym jest wasz Ojciec niebieski“) i Łk 6, 36 („Bądźcie miłosierni, tak jak Ojciec wasz jest miłosierny“). Po czym O. A. G e o r g e, profesor wydziału teologicznego w Lyonie, przeprowadził krytykę literacką i egzegezę przypowieści o siewcy (Mk 4, 1—9). Następnie Ks. K a n. S. M u n o z I g l e s i a s z Madrytu poruszył w sposób bardzo oryginalny i głęboko naukowy problem ewangelii lat dziecięcych u Mateusza i Łukasza. Na koniec O. F. G i l s CSS przeprowadził krytykę

teorii E. Sjöberga (E. Sjöberg, „*Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*“, Lund 1955) o sekrecie mesjańskim w ewangeliach.

W sekcji VI Ks. M. Peinador Navarro z Madrytu wyjaśnił najpierw, na czym polega teologia biblijna i jaki winien być do niej stosunek egzegety i teologa. Następnie O. A-M. Brunet O. P., profesor Uniwersytetu w Montrealu (Kanada), wygłosił odczyt na temat teologii, autora ksiąg Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza. Zdaniem prelegenta kronikarz usiłuje podkreślić zasadnicze miejsce rodu Dawida w teokracji narodu izraelskiego. Stąd należy uważać jego dzieło jako wyraz mesjanizmu dawidowego. W trzecim z kolei referacie Ks. H. Gross z Trewiru wyjaśnił, w jaki sposób przedstawianie tematów biblijnych ze sfery ziemskiej do transcendentnego świata rzeczy Bożych było ważnym elementem ciągłości a zarazem i historycznego rozwoju Objawienia Bożego w Starym Testamencie. Wreszcie O. J. De Fraine T. J. z Louvain starał się wykazać, że królom izraelskim czy judzkim nie przysługiwała godność kapłańska.

Następnego dnia, t. j. we wtorek 26 sierpnia, plenarne posiedzenie Kongresu odbyło się w Wielkiej Auli Uniwersyteckiej w Louvain. Obradom przewodniczył Ks. J. Coppens. Wygłoszono dwa referaty. Najpierw Ks. A. Gelin z Lyonu poruszył problem pogłębiania pierwotnych tematów biblijnych przez późniejszych ich czytelników pojmujących i interpretujących je w świetle żywej tradycji historycznego rozwoju Objawienia Bożego. Zdaniem prelegenta te późniejsze i pogłębiające treść tekstu rozważania niekiedy pozostawiły po sobie ślad w samym tekście natchnionym w postaci glos, zmian lub uzupełnień wprowadzonych do tekstu w przeciągu wieków. Zmiany te zostałyby przeprowadzone pod kontrolą i odpowiedzialnością religijnych władz Izraela będących powiernikami żywej tradycji i interpretujących autorytatywnie w świetle historycznego rozwoju Objawienia sens ksiąg natchnionych. Pogłębiona w ten sposób lub uzupełniona treść istniejącego już tekstu byłaby oczywiście dziełem Ducha Świętego, t. j. natchniona na równi z pierwotną jego treścią. Dla poparcia swej teorii prelegent przytoczył kilka przykładów zapożyczonych z Psalmów 47, 22, 78 i 110 oraz z proroka Zachariasza 3, 9.

Drugim prelegentem tego przedpołudnia był Ks. R. Schackenburg, profesor Uniwersytetu w Würzburgu i redaktor naukowego czasopisma biblijnego „*Biblische Zeitschrift*“. W sposób jasny i przekonujący Ks. Schackenburg wykazał, że czwarta ewangelia czyni wyraźne aluzje do sakramentów Chrztu, Eucharystii i Pokuty.

Po południu zabrało głos 22 prelegentów. W sekcji I, t. j. „Wstępu Ogólnego“, O. J. Schildenberger OSB z benedyktyńskiego opactwa Beuronu (Niemcy) rozpatrzył problem równoległych tekstów Starego Testamentu sprzecznych między sobą co do niektórych szczegółów oraz zagadnienie opowiadań etiologicznych, t. zn. objaśniających pochodzenie jakiejś nazwy, przedmiotu lub istniejącego stanu rzeczy. Zdaniem prelegenta kluczem do interpretacji tych odmiennych tradycji czy opowiadań etiologicznych jest cel, który przyświecał autorowi natchnionemu. Drugim prelegentem był O. A. Kerrigan OFM z Rzymu, który starał się uwypuklić „sens pełny“ Joela 3, 1—5 w świetle tekstów Nowego Testamentu.

W sekcji „Bliskiego Wschodu“ O. J. Henniger SVD, profesor Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, streścił wyniki osiemdziesięciu lat badań naukowych nad zagadnieniem totemizmu wśród ludów semickich. Następnie O. M. Dahood TJ, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, przedstawił obecny stan badań nad językiem ugaryckim. Po czym O. J. Jomier OP z Kairu poruszył rzadko omawiany problem współczesnej egzegezy Koranu w świecie arabskim oraz interpretacji Biblii przez muzułmańskich egzegetów Koranu. Wreszcie P. J. Pirrenne podała nową interpretację religii panującej w Hierapolis w Syrii na początku ery chrześcijańskiej.

W sekcji III — „Środowisko Nowego Testamentu“ — Ks. P. Bläser przeciwstawił hellenistyczne pojęcie „*pneuma*“ w zestawieniu z „*pneuma*“ w listach św. Pawła, u którego owe pojęcie wywodzi ze Starego Testamentu, jak na to wyraźnie wskazują teksty qumrańskie. Następnie Ks. A. Houssiau z Louvain starał się wykazać, że wariant „*egennethe*“ u Jana 1, 13 pochodzi z okresu polemiki przeciwebionickiej. Ponieważ wariant ten odpierał sam przez się zarzuty Ebionitów zaprzeczających dziewiczemu pochodzeniu Chrystusa, przeto mógł on w okresie tej polemiki wziąć górę nad tradycyjnym wariantem „*egennethesan*“. W tejże sekcji Ks. J. Ruyschaert, członek Papieskiej Akademii Archeologii wygłosił interesującą konferencję ilustrowaną przezróżkami na temat ostatnich wykopalisk pod bazyliką św. Piotra w Rzymie.

W sekcji „Starego Testamentu“ O. Chr. Brekelmans MSF przeprowadził krytykę teorii Prof. G. von Rad („*Der Heilige Krieg im alten Israel*“) o „*heremie*“ w księdze Powtórzonego Prawa. Następnie Ks. H. Renard, Prof. Katolickiego Uniwersytetu w Lille, przedłożył swój pogląd na temat mesjanizmu w pierwszej części księgi Izajasza. Po czym O. Prof. G. Duncker OP z Rzymu przeprowadził egzegezę Iz 7, 15b. Czwartym prele-

gentem był Ks. R. Koch, który wyodrębnił poszczególne znaczenia zwrotu „*ruah Jahwe*“ w księdze Izajasza. Ostatni zabrał głos Ks. P. Auvray. Zdaniem prelegenta domniemane wpływy babilońskie na język Ezechiela nie wykluczają możliwości palestyńskiego okresu w misji proroka.

W sekcji „Nowego Testamentu” Ks. P. Franquesa wytyczył granice wpływów środowiska na ewangelię św. Jana. Po czym O. Serafin de Aulsejo OFM Cap przeprowadził analizę pojęcia „*ciata*“ zastosowanego do osoby Chrystusa w niektórych tekstach czwartej ewangelii. Następnie O. M-E. Boismard OP, profesor Jerozolimskiej Szkoły Biblijnej, wygłosił bardzo sugestywny referat o charakterze dodatkowym perykopy Jn 12, 44—50. Wywody wybitnego profesora spotkały się z natychmiastową reakcją części słuchaczy. Referat Ks. A. Feuillet, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu, na temat rozdz. 10 Apokalipsy św. Jana został odczytany przez jego kolegę, Ks. H. Cazelles.

W sekcji „Teologii Biblijnej” dwaj Jezuici, O. I. de la Potterie z Louvain i O. D. Mollat z Chantilly (Francja) uwypuklili znaczenia „*świadectwa*“ i „*znaku*“ w teologii św. Jana. Następnie Ks. A. Vögtle z Fryburga/Br. (Niemcy) podkreślił eklezjologiczne znaczenie nakazu misyjnego danego Apostołom przez Chrystusa zmartwychwstałego. Na koniec O. C. Spicq OP, profesor Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, określił znaczenie „*agape*“ w Nowym Testamencie. O. Spicq przygotowuje obecnie na ten temat kilkutomową pracę naukową.

Wśród plenarnej sesji Kongresu prezydował ponownie Ks. J. Coppens, który przedstawiając zgromadzonym pierwszego prelegenta dnia, O. A-M. Dubarle OP, profesora wydziałów dominikańskich w Le Saulchoir (Francja), podkreślił wielkie zasługi Dominikanów francuskich na polu biblijnym w służbie Kościoła. Po czym O. Dubarle określił i uwydatnił starotestamentalny pogląd na naturę człowieka opierając się w swych wywodach głównie na księdze Genesis i wykazując, że zasadniczym elementem biblijnej koncepcji człowieka jest jego powołanie religijne.

Wygłoszenie drugiego referatu na sesji plenarnej zostało powierzono Ks. E. Drioton, profesorowi w „*Collège de France*“. Odczyt słynnego egiptologa, będący owocem długoletnich i cierpliwych badań naukowych, wywołał dużą sensację. Wbrew bowiem powszechnemu mniemaniu egiptologów i egzegetów, prelegent wykazał w sposób przekonywający, że utwór egipski znany pod nazwą „*Mądrość Amenemope*“ nie jest źródłem księgi Przyp. 22,17—23,35, ale że jest on jedynie niezręcznym przekładem oryginału hebrajskiego będącego dziełem jakiegoś Izraelity prze-



bywającego w Egipcie. Ten oryginał hebrajski a nie „*Mądrość Amenemope*“ stanowi źródło tego odcinka księgi Przypowieści.

Po południu w sekcji „*Wstępu ogólnego*“ Ks. Ed. Massaux z Louvain zestawiał bilans opinii ostatnio wyrażonych na temat papirusu Bodmer II zawierającego większą część ewangelii św. Jana. Następnie O. J. P. Smith TJ, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, przedstawił problemy i projekty związane z nowym wydaniem greckiego tekstu Nowego Testamentu, które zostało mu powierzone przez Instytut Biblijny. Po czym Prof. G. Garitte z Louvain wygłosił odczyt na temat gruzińskich przekładów Nowego Testamentu, a Ks. Prof. A. Gil Ulecia z Madrytu podał do wiadomości szereg nieznanych dotychczas wariantów biblijnych Wulgaty z lekcjonarza gotyckiego \*znajdującego się w katedrze w Saragossie.

W sekcji III — „*Środowisko Nowego Testamentu*“ — O. J. Caubet Iturbe SSCC przeprowadził porównanie między tekstami Nowego Testamentu a tekstami qumrańskimi odnoszącymi się do Jerozolimy i jej świątyni. P. Prof. J. Janssens wygłosiła referat na temat alegorycznej interpretacji epizodu Samarytanki (Jn 4) przez Heraklejona, jednego z czołowych przedstawicieli gnozy walentyńskiej (w. II), a Ks. Prof. J. M. Mejia z Buenos Aires (Argentyna) porównał równoległe teksty kanonicznych ksiąg Machabejskich i manuskryptów qumrańskich.

W sekcji „*Starego Testamentu*“ wygłoszono tego wieczoru aż 7 referatów. Najpierw Ks. H. Cazelles z Paryża wygłosił godny uwagi odczyt na temat „*Narodzenia Mądrości*“ w księdze Przyp., r. 8. Następnym prelegentem był Ks. E. J. Kissane z Maynooth (Irlandia), który na podstawie qumrańskiego manuskryptu Izajasza (Q1a) proponował nowe tłumaczenie Iz 9,8. Po czym Ks. Prof. H. Haag z Lucerny podał w zarysie historię miejscowości Beer-Seba, starając się również wyjaśnić pochodzenie tej nazwy. O. J. Hofbauer TJ, profesor Uniwersytetu w Innsbrucku, przeprowadził egzegezę Ps 88—89, a Ks. Prof. A. Deissler z Fryburga/Br. (Niemcy) wykazała antologiczny charakter Ps 48 (47). Szóstym prelegentem był Ks. J. Coppens z Louvain, który przedłożył w zarysie próbę rozwiązania słynnego zagadnienia sensu indywidualnego czy też kolektywnego wyrażenia „*ebed Jahwe*“. Wreszcie Ks. H. Junker, rektor wydziału teologii w Trewirze, wygłosił odczyt na temat „*Blagostawieństwa*“ i „*Przekleństwa*“ w Starym Testamencie.

W sekcji „*Nowego Testamentu*“ Ks. J.-E. Ménard z Montrealu (Kanada) objaśnił znaczenie określenia „*Pais Theou*“ w księdze Dziejów Apostolskich, gdzie zwrot ten stanowi tytuł mesjański. Następnie Ks. Prof. J. Duplacy z Lyonu starał się

odpowiedzieć na pytanie: skąd wywodzi się zasadnicza rola wiary w religii chrześcijańskiej. Po czym O. Prof. B. Rigaux OFM z Brukseli wykazał, iż w świetle I listu do Tesaloniczan można odnaleźć zwroty i określenia treści chrześcijańskiej używane w Kościele jeszcze przed napisaniem I Tes. Wreszcie Ks. Prof. J. M. Gonzales Ruiz z Malagi (Hiszpania) uwydatnił eklezjologiczny sens nadany przez św. Pawła kilku abstrakcyjnym rzeczownikom greckim jak *agape*, *pistis*, *pleroma*, *teleiotes*, *kleros* i *klesis*.

W sekcji „Teologii Biblijnej“ Ks. Prof. A. Charbel z São Paulo (Brazylia) starał się wykazać, iż w krwawej ofierze zwanej „*šelamím*“ krew nie ma znaczenia ekspiacyjnego. Drugi zaś prelegent, O. Prof. O. Carcia de la Fuente OESA z El Escorial (Hiszpania), uczynił kilka cennych uwag na temat żalu w Starym Testamencie. Następnie O. St. Lyonnet TJ, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, wyjaśnił pojęcie sprawiedliwości Bożej w liście do Rzymian 3, 5. Zdaniem prelegenta jest tu mowa o zbawczej sprawiedliwości Bożej. Interpretacji tej nie sprzeciwia się cytat z Psalmu „*Miserere*“ (Rzym 3, 4), ponieważ należy tu wziąć pod uwagę sens Psalmu w interpretacji danej mu przez św. Pawła. Po referacie O. P. Benoît OP podzielił się z zebranymi wynikami swoich własnych dociekań na ten temat. Następnie Ks. Prof. K. H. Schelkle z Tübingen przedstawił eschatologiczną egzegezę Rzym 13,11—13 u Ojców Kościoła i w liturgii. Na koniec Ks. V. Hamp z Monachium poruszył problem monoteizmu w Starym Testamencie.

Czwartek był dniem wolnym od posiedzeń. Uczestnicy Kongresu mogli wziąć udział w zorganizowanej wycieczce do Gandawy i Brugii.

W piątek na plenarnym posiedzeniu Kongresu Ks. A. Desamps, profesor Uniwersytetu w Louvain, wygłosił odczyt godny uwagi na temat metody w teologii biblijnej. Zdaniem prelegenta pierwszy etap na drodze opracowania teologii biblijnej stanowi egzegeza filologiczno-historyczna tekstów biblijnych. Egzegeza ta jest w swej wewnętrznej strukturze całkiem niezależna od przesłanek filozoficznych czy teologicznych i w niczym nie różni się od interpretacji filologiczno-historycznej innych dzieł starożytności. Jest więc rzeczą niezbędną, by egzegeta starał się urobić w sobie duszę człowieka starożytności, czyli oderwał się w miarę możliwości od świata myśli, w którym żyjemy dziś w XX wieku. Stąd nie wolno mu zaniedbać żadnych środków, które poprzez powikłania czasów, miejsc, autorów, rodzajów literackich prowadzą do ujęcia tekstu natchnionego w jego rodzimym gruncie i środowisku historycznym. — Drugim etapem będzie ujęcie wyników badań filologiczno-historycznych w świetle wiary, „*sub lumine*

*fidei*“, celem uchwycenia całości i pełni tajemnicy objawionej nam przez Boga w historycznym rozwoju dzieła Odkupienia. — Trzeci i ostatni etap będzie polegał na opracowaniu syntezy spekulatywnej w ramach jakiegoś systemu filozoficznego celem wyodrębnienia stałych wartości religijnych Biblii od elementów biblijnych związanych z okolicznościami czasu, kultury i cywilizacji.

Po Ks. Prof. Descamps zabrał głos O. G. Bernini TJ, profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przeprowadził on porównanie między nauką gminy qumrańskiej dotyczącą mesjańskiego charakteru sekty i wyrażoną w alegorii „sądu wiecznego“ i jego „ogrodnika“ (1QH VIII) a nauką Chrystusa Pana zawartą w przypowieściach, zwłaszcza w przypowieści o „nasieniu gorczycznym“. Alegoria hymnu qumrańskiego przedstawia tajemnicę skromnej roli sekty aż do nadejścia ery mesjańskiej i na pierwszy rzut oka ma wiele podobieństwa z przypowieścią o „nasieniu gorczycznym“. Zasadniczo jednak opiera się na innej koncepcji tajemnicy królestwa Bożego, jak dobitnie wykazał to prelegent.

Po południu uczestnicy Kongresu zostali przyjęci przez władze akademickie Katolickiego Uniwersytetu w Louvain, przy czym J. E. Ks. Biskup H. van Waeyenbergh, rektor Uniwersytetu, wygłosił krótką przemowę.

Następnego dnia, tj. w sobotę, odbyło się w Wielkim Audytorium pawilonu „*Civitas Dei*“ w Brukseli ostatnie posiedzenie Kongresu Biblijnego. Prezydował sesji J. E. Ks. Arcybiskup E. Foroni, nuncjusz papieski. Po odczytaniu telegramu Ojca Świętego, którego treść wyżej przytoczyliśmy, O. F.-M. Braun OP, kapelan belgijskiego dworu królewskiego i profesor honorowy Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, wygłosił odczyt na temat roli czwartej ewangelii w życiu Kościoła II wieku. Następnie O. E. Vogt TJ, rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, uzasadnił na podstawie kilku przykładów wziętych z księgi Ezechiela niezbędną naukową krytykę literackiej, dzięki której jedynie można wykryć glosy i poprawki wprowadzone do istniejącego już tekstu Biblii przez późniejszych pisarzy natchnionych. Z rzadką przenikliwością prelegent uwydatnił prawa, granice i cel krytyki literackiej w egzegezie biblijnej. Na koniec zabrał głos J. E. Ks. Arcybiskup B. Alfrink, którego przemowę już wyżej streściliśmy.

Przed rozstaniem się uczestnicy tego pierwszego Międzynarodowego Katolickiego Kongresu Nauk Biblijnych wyrazili życzenie, by w regularnych odstępach czasu — na przykład co pięć lat — odbywały się tego rodzaju spotkania, w których katolicy profesorowie biblistyki mieliby możliwość nawiązać między sobą bliższy kontakt, wymienić swe myśli i skonfrontować swe poglądy.

Utworzenie międzynarodowego biura, które zajęłoby się organizowaniem podobnych kongresów, powierzono Komitetowi Organizacyjnemu z Louvain. W ten sposób inicjatywa powzięta przez grupę profesorów Katolickiego Uniwersytetu w Louvain doprowadziła do powołania stałego organizmu, którego zadaniem będzie zwoływanie i organizowanie tak owocnych dla bibliistyki i Kościoła spotkań.

*Ks. E. LIPIŃSKI*

Pius Naróg OSB., Tyniec

## „PRZEZ BIBLIĘ DO LITURGII“

(Wiedeńskie doświadczenia duszpasterskie w zakresie ruchu biblijnego)

### Biblia i Liturgia

Jedną z cech najbardziej charakterystycznych wiedeńskiego ruchu biblijnego jest jego powiązanie z austriackim ruchem liturgicznym.

Zacznijmy sprawozdanie od wypowiedzi słynnego twórcy Apostolstwa liturgicznego w Austrii zmarłego w 1952 r. Piusa Parscha. Uczyniłem w moim życiu trzy wielkie odkrycia: 1) *Pismo św.* 2) *Liturgia*, 3) *ich ścisła wzajemna przynależność*. *Pismo św. samo może łatwo prowadzić do herezji, sama liturgia prowadzi do pustego liturgizmu. Razem wzięte zaś jako przynależne koniecznie do siebie, są środkiem do celu, gdyż zmierzają do tego, co jest istotą życia chrześcijańskiego, to znaczy do rozwijania życia łaski. Biblia jest wielką księgą łaski, a liturgia źródłem łaski“.*

Pius Parsch na rok przed śmiercią założył też „*Klosterneuburger Bibelapostolat*“ i odwiedzającym go w ostatniej chorobie przyjacielom wciąż powtarzał: „*Ich hab' die Liturgie gemacht — Ihr müsst die Bibel machen...*“.

J. E. Mayer w książce „*Lebendige Messfeier*“ (Innsbruck — Wien — München 1957) woła o „*ratunek dla Mszy św. katechumenów*“. Bez poznania i zrozumienia Pisma św. lud nie nauczy się w pełni brać udziału we Mszy św., nie nauczy się przyjmować w liturgii słowa Bożego. Ruch Biblijny wzmożony we Wiedniu w ostatnim dziesięciu lat jest dzieckiem ruchu liturgicznego. Zrozumiano, że pogłębiony udział ludu chrześcijańskiego w Misterium Chrystusowym nie jest możliwy bez solidnych podstaw biblijnych. „*Przez Biblię do liturgii*“ — oto nowe hasło. W rękę każdego aktywnego katolika musi się znaleźć obok mszalika łacińsko-niemieckiego także Pismo św.

A oto dwa obrazki z tej biblijno-liturgicznej syntezy.

W pewnej wiedeńskiej parafii robotniczej (12.500 dusz) w czasie W. Postu licznie uczęszczana, codzienna, wieczorna Msza św. staje się ośrodkiem życia religijnego parafii. Kaznodzieja codzienną homilię do liturgii dnia przekształca w „godzinę biblijną” omawiając według metod jej właściwych czytania mszalne: lekcję i ewangelię. Nie musi głowić się nad wyborem tematu i daje wiernym dobry pokarm duchowy.

W innej parafii w czasie Mszy roratnich po odśpiewanej przy ołtarzu oracji inny kapłan na ambonie objaśnia czytania mszalne, podczas gdy wierni śledzą tekst w mszalikach, następnie uroczyste odśpiewuje sam Epistolę, po czym celebrans (który czeka przy ołtarzu) śpiewa uroczyste Ewangelię. Tak podkreślono charakter biblijny Mszy katechumenów.

W wielu parafiach zaraz po wyjściu celebransa z Mszą św. podaje z boku stojący lektor krótkie objaśnienie, jakie święto obchodzimy, co wyraża formularz mszalny, szczególnie czytania, co się będzie śpiewać względnie recytować.

#### Praca grupowa

Największą rolę w zbliżeniu wiernych do Pisma św. odgrywa czytanie i objaśnianie Pisma św. na zebraniach grupowych i na ogólnych parafialnych godzinach biblijnych.

Często na zebraniach kółek aktywistów — jak Katolicka Młodzież Robotnicza (skrót niemiecki: K. A. J.), Katolicki Ruch Robotniczy (K. A. B.), stanowe Koła parafialne Matek, Mężczyzn itd. — część biblijna jest tylko jednym z punktów programu. Dla przykładu omówimy najdokładniej ustaloną metodę cotygodniowych zebrań K. A. J. Zebranie rozpoczyna część biblijna trwająca do 25 minut. Wyznaczony na poprzednim zebraniu robotnik odbył rozmowę z duszpasterzem i teraz w zaakceptowany przez tegoż sposób omawia odczytane miejsce z Ewangelii. Zwięźle ustala sens wyrazowy perykopy i prawdy religijne w niej zawarte, podkreśla przede wszystkim „co Bóg chce mnie, naszej grupie dzisiaj powiedzieć” i wyciąga wnioski praktyczne dotyczące działania. Dołączają się inni, toczy się dyskusja. W razie potrzeby zabiera w niej głos kapłan zawsze obecny na zebraniu. On też na końcu dyskusji reasumuje jej wyniki. Ta część biblijna zebrania wprowadza zabieganych i rozproszonych członków w nadprzyrodzoną atmosferę Królestwa Bożego i wlewa w wolę ochoczą gotowość do działania apostołskiego. Teraz dopiero przystępują do sprawozdań i omówienia metod oraz do wyznaczenia planu pracy apostołskiej na

przyszły tydzień. Część biblijna stanowi tu wstęp do reszty zebrania o odrębnej tematyce nie związanej z omówionym miejscem Pisma św.

Omówiony przykład obrazuje typ pracy biblijnej o charakterze na wskroś praktycznym: krótki urywek biblijny tłumaczy się na język faktów współczesnych, dostosowuje do swego osobistego życia, pyta się „*co Chrystus uczyniłby w danej sytuacji na moim miejscu? co powiedziałby o moim postępowaniu?*”

Na wielu zebraniach, szczególnie parafialnych kół stanowych, takie ujęcie biblijne stanowi nie tylko odrębną część zebrania (jak w K. A. J.), ale ramy dla jego całości. Wtedy musi się tak dobierać perykopę, aby z niej można było rozbudować naukę i wnioski praktyczne, odpowiednie dla danej grupy.

### Godzina biblijna

Właściwa metoda godziny biblijnej kładzie duży nacisk na poznanie Pisma św., na objaśnienia biblijne. Objasnienie umieszcza odczytany ustęp w kontekście całej księgi, a księgę w całości Pisma św. Podaje okoliczności kto, kiedy, dlaczego i do kogo napisał. Komentuje odczytane miejsca ustalając jego sens wyrazowy. Oczywiście to obszernie objaśnienie nie jest przepojone duchem jałowego historycyzmu, spekulacji czy drobiazgowej egzegezy. Wiadomości naukowe stoją tu na usługach żywego kontaktu wiernych z żywym słowem Bożym, a godzinę biblijną kończy aktualne zastosowanie tekstu biblijnego do życia codziennego. Spotkanie z Chrystusem obecnym w Piśmie św. ma doprowadzić do zbliżenia i upodobnienia się do Niego.

Godziny biblijne łączą się zwykle w cykle. Czyta się i omawia kolejno wybór lub wszystkie teksty danej księgi Pisma św.

Metoda godzin biblijnych stosowana jest na wielu zebraniach grupowych różnych stowarzyszeń katolickich, jak też na ogólnych godzinach biblijnych parafialnych, dostępnych dla wszystkich.

A oto wyniki ankiety i statystyki odnośnie biblijnej godziny parafialnej w Wiedniu. Na 122 parafie 54 prowadzi ogólne godziny biblijne odbywające się co 2 tygodnie, co tydzień lub co miesiąc. Godziny biblijne w domach parafialnych skupiają na ogół 30—50 uczestników (w niektórych parafiach 80—120), — w kościołach 80—200. Wśród uczestników jest przeciętnie 77% kobiet. W 1956 r. omawiano 12 razy: Dzieje Apostolskie; 11 razy: życie Zbawiciela; 6 razy: Apokalipsę; 5 razy: Ewangelię wg Mateusza i wg Łukasza oraz wybór tekstów ze Starego Testamentu; 3 razy: wybór z Nowego Testamentu; 2 razy: Księgę Rodzaju, Słowa Pańskie oraz opis Męki; 1 raz dziecięctwo Zbawiciela; list do Hebrajczyków;

proroctwo Izajasza; Malachiasza; Pieśń nad Pieśniami oraz odpowiedzi na zarzuty sekciarzy.

W jednej parafii godzinę biblijną prowadzili na zmianę parafianie według przeczytanej lektury i wskazówek swego duszpasterza.

Odpowiedź na ankietę wykazuje, że wielu uczestników śledzi słowa duszpasterza z Biblią w rękę. Najlepsze wyniki daje przygotowanie dużej ilości egzemplarzy Pisma św. w pomieszczeniu, gdzie odbywa się godzina biblijna. Różne są odpowiedzi ankiety co do tego jak ożywiony jest udział wiernych w godzinie biblijnej (zapytania, dyskusja), o ile powiększa ona ich wiedzę biblijną, czy prowadzi do osobistej lektury omówionych tekstów w domu. Dużo zależy od osobowości duszpasterza prowadzącego godzinę. Jednak wielu uczestników dochodzi tą drogą do prawdziwego umiłowania Pisma św. Są parafie, gdzie można mówić o wielkim odrodzeniu religijnym spowodowanym przez godziny biblijne.

Trzeba przyznać, że godziny biblijne grupowe, np. Kół Mężczyzn czy Niewiast Katolickich, dają znacznie lepsze wyniki niż ogólna godzina parafialna, na którą w większości przychodzą „dewotki“ zgoła obojętne na ruch biblijny. Aktywiści zaabsorbowani własnym terenem działania przeważnie nie mają czasu na ogólną godzinę biblijną. Z drugiej strony dostępna dla wszystkich godzina biblijna daje każdemu możliwość dalszego kształcenia się biblijnego i rozbudzenia w sobie zamiłowania do Pisma św. Ideałem jest łączenie objaśniającej metody godziny biblijnej z praktycznym apostołskim nastawieniem typu K. A. J.

### Inne przejawy ruchu biblijnego

Wyliczmy tylko kilka innych sposobów działania austriackiego ruchu biblijnego. Są to m. i.: ujęcie biblijne nauk stanowych (ale w powiązaniu z liturgią); używanie w nauczaniu religii w szkole raczej samego Pisma św., a nie podręczników historii Starego i Nowego Testamentu; niedziele i tygodnie biblijne; propagowanie Pisma św. jako księgi rodzin chrześcijańskich; wydanie wyboru tekstów z Pisma św. dla dzieci i młodzieży, wydanie Pisma św. z komentarzem ascetyczno-duszpasterskim, czasopisma biblijne przeznaczone dla wiernych itd.

Wszystkie wymienione środki zmiierzają właściwie do jednego, do zbliżenia szerokiej rzesz wiernych do Pisma św. jako autentycznego źródła pobożności chrześcijańskiej. Stąd stałe nawoływanie do nawiązania przez wiernych osobistego kontaktu z Słowem Objawionym, do prywatnego czytania przez nich Pisma św., szczególnie w czasie Adwentu i W. Postu.



Jasne jest, że dla zrealizowania celów ruchu biblijnego konieczne jest rozpowszechnienie poprzez duże nakłady wydań Pisma św. Ośrodek Klosterneuburger-Bibelapostolat odgrywający w tym wybitną rolę wydał w latach 1951—1957 195 000 egz. Pisma św.

Na zakończenie omówimy bliżej działalność biblijną pisma wydawanego przez Klosterneuburg: „*Bibel und Liturgie*“ i Tydzień Biblijny przeprowadzony przez „Klosterneuburger-Bibelapostolat“ w marcu 1958 r. w jednej z parafii Wiednia.

### Czasopismo „*Bibel und Liturgie*“

Dwumiesięcznik „*Bibel und Liturgie*“ od Adwentu 1957 r. przybrał kierunek zdecydowanie praktyczno-duszpasterski. Każdy jego numer dzieli się na dwie części: „I. Bibel, II. Liturgie“. W pierwszej części Pismo prowadzi następujące działy:

1. „*Na godzinę biblijną*“ — materiały dla prowadzących godziny biblijne.

2. „*Jak czytać Pismo św.?*“ — wskazówki o sposobie czytania i rozmyślenia biblijnego.

3. „*Trudności biblijne*“.

4. „*Kursoryczne czytanie Pisma św.*“ — plan codziennej lektury biblijnej uzgodniony z rozkładem ksiąg Świętych w brewiarzu. Plan nie jest jednak powtórzeniem wyboru perykop brewiarzowych, lecz uwzględnia potrzeby świeckiego czytelnika.

Poza stałymi działami ukazują się artykuły poruszające specjalne tematy związane z ruchem biblijnym i sprawozdania z różnych konkretnych doświadczeń w terenie.

Jak widzimy z tego pobieżnego przeglądu, czasopismo jest bezcenną wprost pomocą dla duszpasterzy i referentów kół biblijnych a także przez przystępnie podane wiadomości biblijne propaguje zbliżenie do Pisma św. szerokich rzesz wiernych.

### Tydzień biblijny

Omawiany przez nas „*Tydzień Biblijny*“ odbył się w wielkiej parafii miejskiej 23—29 marca 1958 tj. w tygodniu Męki Pańskiej. Został zapowiedziany w poprzednią niedzielę z ambony przez proboszcza, przez ustną propagandę parafialnych kierowników stowarzyszeń katolickich i przez plakaty. Nadto młodzież rozniosła do każdego domu w parafii czterostronicową ulotkę zawierającą odezwę proboszcza i program Tygodnia. Na zewnętrznych stronach umieszczono wielkie napisy: „*Tydzień Biblijny w naszej parafii*“ oraz „*Czy masz Pismo św.?*“ Na codziennej Mszy wieczornej odbywały się konferencje duchowne o tematyce biblijnej i związanej

z liturgią tygodnia. Czterokrotnie po Mszy odbyły się zebrania stanowe (niewiast, matek, dzieci szkolnych i w wieku przedszkolnym, młodzieży i mężczyzn), na których kapłan omawiał praktyczne znaczenie Pisma św. w życiu poszczególnych stanów i rodzin katolickich. Zebranie kończono dyskusją. Zebrania stanowe odbywano w domu parafialnym, gdzie urządzono wystawę biblijną prezentującą różne wydania Pisma św., starodruki, najnowszą literaturę biblijną, różne pomoce biblijne, tablice, obrazy, plakaty przedstawiające skład Pisma św. itd. Każdy z obecnych otrzymał ulotkę zawierającą schemat życia Zbawiciela i kanon Pisma św. wraz z objaśnieniami. W pewnym mieszkaniu prywatnym kapłan odbył godzinę biblijną dla dzieci z całej kamienicy. Dostarczono egzemplarze Pisma św. do poczekalni wszystkich lekarzy w parafii. Oczywiście w ciągu całego tygodnia ułatwiono nabywanie różnych wydań części i całości Pisma św. w kancelarii parafialnej, w zakrystii i w domu parafialnym.

„*Bibel und Liturgie*“ dołącza kilka możliwości niewykorzystanych w omówionym Tygodniu. W czasie Tygodnia Biblijnego można wyświetlać przeżycia i filmy biblijne, urządzić akademie biblijną (śpiew psalmów, fragmenty beletrystyki o tematyce biblijnej itp.), zorganizować wielkie zebranie pt. „Zapytania w związku z Pismem św.“ (Fragen an die Bibel), rozwinąć na szeroką skalę propagandę biblijną itd.

Tydzień Biblijny to swego rodzaju rekolekcje biblijne. Ma on dokonać zbawiennego wstrząsu biblijnego, nawrotu do biblii w całej parafii. Spełni swe zadanie, gdy wzmoże systematyczną pracę kół i godzin biblijnych, gdy zechęci wiernych do bezpośredniego kontaktu z Pismem św.

Jak widzimy w Austrii ruch biblijny nie ograniczył się do szerzenia wiedzy biblijnej wśród duchowieństwa i świeckich, lecz także dostarczył duszpasterstwu środków do odnowienia i pogłębienia pobożności szerokich rzesz katolików.

PIUS NAROG OSB

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

## PIERWSZY POLSKI KONGRES MUZYKI GREGORIAŃSKIEJ NA JASNEJ GÓRZE 23—24. IX. 1958

W dniach 23 i 24 września odbył się w Częstochowie na Jasnej Górze Pierwszy Polski Kongres Muzyki Gregoriańskiej. Dnia 23 września Najprzewielebniejszy O. General Zakonu Paulinów Ludwik Nowak celebrował w bazylice Jasnogórskiej uroczyste „*Veni Creator*” i błogosławieństwo eucharystyczne. Następnie w sali Pielgrzyma odbyła się robocza sesja Kongresu pod przewodnictwem J. E. Ks. Bp. Jana Fondalińskiego. Wygłoszono na niej 3 referaty, które były przeznaczone na posiedzeniu sekcji. Ks. prof. T. Miazga mówił na temat „*Nauczanie muzyki liturgicznej w Seminariach Duchownych według myśli i wskazań Kościoła*”. Ks. Dr. S. Świetlicki omówił „*Prawodawstwo muzyczne z uwzględnieniem zwyczaju i spraw Mszy uroczystej*”. Wreszcie Siostra Mgr. S. Szykiewicz, Benedyktynka-Samarytanka, mówiła o „*Roli Zgromadzeń żeńskich w odrodzeniu muzyki liturgicznej w Kościele*” podając również historię odrodzenia chóralu.

Wieczorem odbyła się w bazylice próba śpiewów na dzień następny.

Środa 24. IX. 1958 r. była przeznaczona na uroczystą sesję Kongresu. O godzinie 8. J. E. Ks. Bp. Zdzisław Goliński celebrował pontyfikalną Mszę św. Wszyscy obecni w bazylice śpiewali Mszę IX i III „*Credo*” oraz „*Salve Mater*”. Te części śpiewali uczestnicy Kongresu na przemian z obecnymi zakonnicami. Części zmienne wykonała Schola Ojców Franciszkanów z Niepokalanowa. Śpiew wypadł dobrze. Kazanie wygłosił O. Benignus Sosnowski prowincjał OO. Kapucynów, nawołując do gorliwej pracy nad przywróceniem udziału wiernych w oficjalnym śpiewie Kościoła. Po Mszy św. krótko przemówił J. E. Ks. Bp. Zdzisław Goliński, wzywając przede wszystkim organistów, aby gorliwie przykładali się do ożywienia śpiewu liturgicznego i ludowego. Przypomniał, że organista nie ma być akompaniatorem, lecz raczej kierownikiem śpiewu wiernych.

O godz. 10 odbyło się otwarcie uroczystej Sesji Kongresu w Sali Pielgrzyma. Zagaił ją przewodniczący Komitetu organizacyjnego Ks. Dr S. Świetlicki prosząc o przyjęcie przewodnictwa J. E. Ks. Bp. Antoniego Pawłowskiego. Oprócz Przewodniczącego Sesji wygłosili przemówienia powitalne J. E. Ks. Bp. Stanisław Jakiel, O. Generał Zakonu Paulinów Ludwik Nowak i O. Opat Augustyn Ciesielski SOC. Odczytano również listy ich Ekscelencji Księży Arcybiskupów Eugeniusza Baziaka i Antoniego Baraniaka. Uchwalono wysłać depecze do Ojca św. do J. Eminencji Ks. Prymasa oraz do Księży Arcybiskupów.

Ponieważ wskutek zmiany programu pozostało do wygłoszenia 5 referatów z dnia poprzedniego, zapowiedziano skrócenie wszystkich referatów i odłożenie dyskusji na koniec dnia.

Przed południem wygłoszono następujące referaty: O. Piotr Rostworowski OSB, Przeor z Tyńca „*Modlitwa liturgiczna a modlitwa prywatna*“. Ks. Mgr S. Sprusiński „*Czynne uczestnictwo wiernych w publicznych modlitwach Kościoła*“. Panowie Koszowski i Jackowski: „*Rola organistów w odrodzeniu śpiewu liturgicznego według myśli Kościoła*“.

Po południu na salę obrad przybyli Ich Ekscelencje Księża Biskupi Franciszek Jop i Stanisław Czajka, Ks. Prof. Dr M. Jankowski mówił na temat: „*Płyta i taśma magnetofonowa w służbie nauczania i należytego śpiewu gregoriańskiego*“. Ks. prof. Filipowicz: „*Jak w drodze na Jasną Górę nauczyłem warszawskich pielgrzymów śpiewać Mszę XI*“. Bardzo ciekawy był referat Ks. Prof. W. Lewkowicza: „*Właściwy akompaniament do śpiewów gregoriańskich*“. Ks. Prof. T. Miazga omówił „*Pierwszeństwo śpiewu gregoriańskiego przed innymi rodzajami śpiewów sakralnych*“. Wreszcie Ks. Prof. G. Mizgalski w referacie „*Troska o muzykę liturgiczną w Polsce na Tysiąclecie z uwzględnieniem starań dotychczasowych*“ podał projekt praktycznego zorganizowania przeszkolenia w śpiewie gregoriańskim w diecezjach, dekanatach i parafiach. Referaty przeplatano śpiewem „*Christus vincit*“, „*Cor Jesu*“, „*Salve Mater*“ oraz „*Salve Regina*“.

Z powodu braku czasu dyskusja ograniczyła się do kilku 3 minutowych przyczynków.

Uczestnicy udali się do bazyliki Jasnogórskiej, gdzie O. Justyn Marczewski ZP celebrował nieszpory o Matce Bożej. Śpiew nieszporów wypadł nieco słabiej niż śpiew Mszy. Po wieczery nastąpiło odczytanie wniosków i zamknięcie Kongresu.

Kongres muzyki gregoriańskiej był imprezą potrzebną i udaną. Wielka liczba uczestników świadczy o obudzonym w Polsce zainteresowaniu dla śpiewu gregoriańskiego.

Niemniej można było dostrzec braki organizacyjne. Niepotrzebnie zmieniono ustalony pierwotnie program, wykluczając obrady sekcyjne. Inaczej omawia się zagadnienie w gronie kapłanów, inaczej wobec organistów a jeszcze inaczej wśród Sióstr zakonnych. Wskutek ścieśnienia nadmiernej ilości referatów w drugim dniu Kongresu, niektóre bardzo wartościowe referaty skracano na korzyść innych powtarzających rzeczy na Kongresie już omówione. Dostrzegało się również, że referaty nie zostały uprzednio przejrane i uzgodnione. Kilka z nich zupełnie nie odpowiadało tematowi. Poważną lukę stanowił brak referatów, któreby konkretnie podały metodę nauczania chorału, a wiadomo, że w innych krajach już niejedną metodę wypracowano.

Nadmiernie również przedłużano samo zagajenie obrad.

Część ceremonialna była nieproporcjonalnie długa ze szkodą dla rzeczowych referatów.

Mimo wspomnianych usterek organizacyjnych, Kongres spełnił swoje zadanie. Stanowił przegląd sił, które stanęły do pracy nad odnowieniem śpiewu kościelnego w Polsce. Dlatego organizatorom i gospodarzom Ojcom Paulinom należy się szczerze uznanie.

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. Romuald Rak, Katowice

## ŚPIEW GREGORIAŃSKI A PRZEŻYCIE LITURGICZNE

(Artykuł dyskusyjny)

W ubiegłym roku zamieściłem w „Gościu Niedzielnym” kilka artykułów na temat „Musica Sacra”, omawiając w nich encyklikę Ojca św. Piusa XII „Musicae Sacrae Disciplina”. Ponieważ zachęciłem w nich wiernych, chóry kościelne, organistów, zakony i duchowieństwo do pielęgnowania śpiewu gregoriańskiego, otrzymałem wiele listów od rozmaitych kapłanów z terenu całej Polski, w których wyrażają swoją radość, że głos taki pojawił się na Śląsku, gdzie podobno śpiewa się tylko pieśni ludowe. W odpowiedzi jednemu z nich dałem jednak wyraz pewnej obawie, że śpiew gregoriański stał się dziś dla wielu śpiewem obcym. Dzisiejsi ludzie, wychowani są na zupełnie innych zasadach muzycznych, wychowani są przez radio, kino, płyty, telewizję, koncerty i festiwale jazzowe, a to w takim stopniu, że trzeba by było podobnego rozpowszechnienia śpiewu gregoriańskiego, by stał się dla wiernych ich własnym, zrozumiałym śpiewem. Gdyby wierni od młodości swojej słyszeli tylko śpiew gregoriański, byłby ten śpiew dla nich śpiewem masowym, powszechnym i nie trudno byłoby odczuć przeciętnemu człowiekowi jego piękno, podczas gdy dzisiejsi ludzie tego piękna wcale nie odczuwają. Niestety, ale tak jest. A „*quod visui vel auditui non placet?*”... Do tego dochodzi brak znajomości tekstów liturgicznych, obcy język, kunsztowne melodie, jednogłosowość śpiewów, brak zainteresowania się śpiewem wśród duchowieństwa. Wszystko to składa się na przyczynę, że śpiew gregoriański znajduje tak mało zrozumienia u wiernych, którzy na domiar złego znają go tylko z... pogrzebów i sądzą, że każdy śpiew gregoriański jest z natury swej smutny i, że oddaje doskonale żałobę.

Tak mi się niekiedy zdawało i zdaje, że trzeba dla dzisiejszych ludzi znaleźć jakieś pośrednie formy, a przede wszystkim udostępnić liturgię w jeszcze większym stopniu niż dotychczas. Co znaczy: udostępnić liturgię? Czy wystarczy im dać do ręki mszalik? To za mało. Wierni powinni liturgię przeżywać. Tak jak dzisiejsi widzowie przeżywają seans filmowy. Jak młodzież przeżywa jazz. Porównanie może zbyt ostre, ale konieczne. Czy któryś z kapłanów starszej generacji, a nawet świeckich, przeżywa muzykę jazzową? Słuchając tej muzyki, albo zamyka radio, albo opuszcza pokój, albo

też macha pobłażliwie ręką, lub też wypowiada pod jej adresem kilka cierpkich uwag. A młodzież? Ona tę muzykę przeżywa. To jest jej muzyka, bo na tym fundamencie wyrosła. Co daleko szukać. Kto spotyka się z alumnami dzisiejszych seminariów duchownych ten wie, jaką muzykę przynieśli do seminariów, jakie piosenki śpiewają, jak trudno ich wychować do muzyki poważnej, nie mówiąc już o muzyce par excellence świętej — kościelnej! A co dopiero świeccy, którzy śpiew gregoriański słyszą tak rzadko. Jeżeli my każemy w kościele wiernym śpiewać melodie gregoriańskie, kiedy oni co dopiero zamknęli, wychodząc z domu do kościoła, odbiornik radiowy z melodią jazzową, to nie ma mowy o tym, by muzyka kościelna ich pociągała i podobała się im. Bo sam śpiew, to jeszcze nie wszystko. Trzeba, by znali liturgię, by znali teksty liturgiczne, najpierw w języku polskim, by sobie je dobrze przyswoili...

To wszystko owemu kapłanowi napisałem. W odpowiedzi na mój list otrzymałem replikę, jakiej się nie spodziewałem. Autor stara się polemizować ze mną na temat zasadniczy, że ucina dyskusję „od korzeni“. Twierdzi mianowicie, że „teksty tłumaczone na inny język nie są tekstami liturgicznymi“. Formy pośrednie? Całkiem wykluczone. Wierni mają śpiewać tylko gregoriankę po łacinie. Inny śpiew zakazany. Całkiem niemożliwy. Wszelkie przekłady nie są liturgią. To zdanie ostatnie zostało w liście kilka razy powtórzone, raz nawet zagrożone ekskomuniką, gdyby ktoś chciał śpiewać teksty liturgiczne w przekładzie. Sądzę, że może zaszło nieporozumienie. Należałoby może wyjaśnić najpierw, co jest liturgia, a co nią nie jest.

Liturgią jest służba Boża Kościoła, „całokształt publicznego kultu Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, tak Jego Głowy jak i jego członków<sup>1)</sup>. Dawniej platforma liturgii nie była tak szeroka jak dziś. Sądono że liturgią jest tylko to, co kapłan czyni na podstawie ksiąg liturgicznych. A to, co lud czyni? To także liturgia. Nie trzeba tu nawet dokładnych i drobiazgowych przepisów i raz na zawsze ustalonych tekstów modlitewnych w jednym języku. Inaczej służba Boża Apostołów i biskupów pierwszych wieków nie byłaby liturgią. Liturgia jest wszędzie tam, gdzie „populus Dei“ w jakikolwiek sposób przystępuje do Boga. Odbywa się to w sposób doskonały, jeżeli ten lud w niedzielę otacza swego kapłana, który według przepisów składa Bogu ofiarę. Liturgia jest wszędzie tam, gdzie lud, chór, czy też poszczególny kapłan czy kleryk śpiewa lub odmawia nieszpory. Liturgią jest czynność kapłana do tego upoważnionego, gdy chrzci, błogosławi, gdy odprawia mszę św., choćby tylko jeden ministrant był przy tym obecny.

<sup>1)</sup> Encykl. „*Mediator Dei*“ AAS. 39, 528.

Liturgią były w dawnych czasach publiczne czynności kapłana, chociaż dokładnych przepisów nie było, byleby tylko kapłan ten był w łączności z biskupem, a przez niego z Najwyższym Pasterzem całego Kościoła. Liturgią Kościoła jest, chociaż w bardzo szerokim sensie, liturgia diecezjalna, czy to nabożeństwo majowe, czy inne wieczorne, które proboszcz wzgl. inny kapłan z ludem swoim odprawia w kościele według przepisów biskupa lub na podstawie ksiąg diecezjalnych. Liturgią jest nawet wspólne odśpiewanie „Godzinek” podczas mszy św. Natomiast nie będzie liturgia kompletorium odmówione w domu przez całą rodzinę chociaż będzie bardzo piękną i polecenia godną modlitwą. Nie ma tu bowiem publicznego kultu, nie ma tu „ludu Bożego”, prowadzonego w sposób hierarchiczny do Boga. Ale teksty liturgiczne, tłumaczone na inne języki i odmawiane przez lud w czasie mszy św., odprawianej według przepisów Kościoła św., będą zawsze tekstami liturgicznymi, a więc ścisłą liturgią. Kto nie wierzy, niech przestudiuje dzieło O. J. Jungmanna T. J., „Der Gottesdienst der Kirche”<sup>2)</sup>, a dowie się autorytatywnie zaraz z pierwszych rozdziałów, co jest liturgią, a co nią nie jest. I przekłady są tekstami liturgicznymi, chociaż rzeczą Stolicy Apostolskiej jest autorytatywnie wyjaśniać, w jakiej formie, w jakim zasięgu, i kiedy ich można względnie nie można używać. Orzeczenia te mają raczej charakter porządkowy, a nie istotny. Inaczej, jak wspomniałem, liturgie apostołów i pierwszych biskupów nie byłyby służbą Bożą.

\* \* \*

Sprowadziłem całe zagadnienie do kilku pytań: Czy przekład jest liturgią i czy możliwe są formy przejściowe, prowadzące do śpiewu gregoriańskiego, a mające za zadanie przygotować wiernych do tego śpiewu przez zrozumienie liturgii i przez jej przeżycie? Czy podczas mszy św. czytanej wolno śpiewać dosłowne przekłady części stałych mszy św. jak Gloria, Credo itd.? (Autor listu polemizującego twierdzi, że nie wolno. Wolno „tylko pieśni inne, najwyżej parafrazy wymienionych tekstów mszalnych”). Czy śpiewanie tych części w przekładzie podczas mszy św. (missa lecta!) jest tak wielkim niebezpieczeństwem dla Kościoła i dla śpiewu gregoriańskiego?

We wrześniu bieżącego roku odbędzie się na Jasnej Górze Pierwszy Ogólnopolski Kongres Muzyki Gregoriańskiej. Czy Kongres weźmie to pod uwagę? Byłoby bardzo pożądane, aby Księża Proboszczowie zabrali przed tym głos w tej sprawie. Śpiew gregoriański jest celem naszej pracy. Ale czy nie jest ważniejsze głębokie przeżycie i zrozumienie liturgii?

Ks. ROMUALD RAK

<sup>2)</sup> J. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*. Wien-München 1955, s. 2 nn.



Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

## CZY MOŻE BYĆ KILKA MSZY ŚW. ŻAŁOBNYCH W DNIU POGRZEBU!

Zdarza się często, że podczas pogrzebów uroczystych, przy licznym udziale duchowieństwa, równocześnie z Mszą św. egzekwialną, i inni kapłani pragną również odprawić Mszę św. żałobną.

Nie ma w tym wypadku żadnych trudności, jeżeli w kalendarzu liturgicznym wypada ryt prosty, albowiem w dniu takim może być kilka Mszy żałobnych.

Inaczej przedstawia się jednak sprawa w dniu rytu zdwojonego większego.

Św. Kongregacja Obrzędów, dnia 19 maja 1896 r., wydała dekret n. 3903, ad II, w którym czytamy: „Quibuslibet Ecclesiis et Oratoriis quum publicis tum privatis et in Sacellis ad Seminaria, Collegia et Religiosas vel pias utriusque sexus Communitates spectantibus, Missas privatas de Requie, praesente, insepulto vel etiam sepulto non ultra biduum, cadavere, fieri posse die vel pro die obitus aut depositionis, sub clausulis et conditionibus, quibus, iuxta Rubricas et Decreta, Missa solemnis de Requie iisdem in casibus decantatur, et exceptis duplicibus primae classis. Dominicis aliisque Festis de praecepto“. Dnia 12 stycznia 1897 r., ta sama Kongregacja wyjaśniła ostatnie słowa powyższego dekretu w następujący sposób: „Missae privatae de Requie non possunt celebrari diebus non duplicibus, qui tamen festa duplicia primae classis excludunt, uti ex. gr. Feria IV Cinerum“. (D. 3944, ad V.).

Rytuał Rzymski mówiąc o egzekwacjach, wyraża życzenie Kościoła, aby o ile to tylko możliwe, odprawiała się Msza św. przy ciele każdego zmarłego, zanim zostanie złożone w grobie. Ponieważ nie wszyscy mogą ponosić koszty wystawniejszego nabożeństwa, dlatego Stolica Apostolska pozwala i na Msze św. ciche przy ciele zmarłego. Wyrażenie „praesente cadavere“ nie należy rozumieć tylko w obecności fizycznej zmarłego w kościele, lecz i moralnej, a więc pojętej szerzej, bo ta *praesentia moralis* uważana jest w czasie dwóch dni bez względu na to, czy zmarły pochowany, czy nie. (D. 3944).

Może się jednak zdarzyć, że ciało zmarłego musi pozostać poza kościołem, albo natychmiast po zgonie, ze względów sanitarnych, musi być pochowane. Prawo kościelne i w takim wypadku pozwala na odprawienie Mszy św. jakby ciało było obecne w kościele, i to również w ciągu dwóch dni po pogrzebie: „Quod si ex civili vetito, aut morbo contagioso, aut alia gravi causa, cadaver in ecclesia praesens esse nequeat, imo et si iam terrae mandatum fuerit, praefata Missa celebrari quoque poterit in altero ex immediate sequentibus duobus ab obitu diebus, eodem prorsus modo ac si cadaver esset praesens”. (SRC., 2 Decembris 1891, n. 3755).

Po zapoznaniu się z powyższymi przepisami św. Kongregacji Obrzędów, należy jeszcze przytoczyć odnośne rubryki mszalne<sup>1)</sup>, dotyczące Mszy św. żałobnych w dniu pogrzebu.

*De Missis Defunctorum, n. 5:*

„Item in Ecclesia, aut Oratorio publico, ubi funus defuncti solemniter agitur, dummodo sacrificium pro ipso defuncto applicetur, ipsa die possunt Missae privatae de Requie pro die obitus, ut supra, nisi occurrat officium Missas Defunctorum sequenti numero indicatas impediens...”.

N. 6. „In die autem III, VII, XXX et anniversaria ab obitu vel depositione defunctorum, et opportuniore die post acceptum mortis nuntium, in qualibet Ecclesia permittitur unica Missa pro defuncto, cantata vel etiam lecta; dummodo non occurrat Dominica, aut festum de praecepto, licet suppressum, Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum, duplex I vel II classis, etiam translatum, aut aliqua ex feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis, quo in casu, hujusmodi Missa in proximiorum diem, pariter non impeditam anticipari, si anticipari valeat, aut transferri potest, dummodo in cantu celebretur”.

Z rubryki n. 5, wynika, że w dniu pogrzebu mogą być odprawiane prywatne Msze św. żałobne, byle:

- 1) były aplikowane za zmarłego, którego jest pogrzeb;
- 2) muszą być w tym kościele, czy kaplicy publicznej, gdzie się pogrzeb odprawia;
- 3) należy się posługiwać formularzem *In die obitus seu depositionis*.

Ale takie Msze św. prywatne, żałobne (obok egzekwialnej), w dniu pogrzebu, po uwzględnieniu przepisów dekretu św. Kongregacji Obrzędów z dnia 23 marca 1955 r.: *De rubricis ad simpliciore formam redigendis*, nie mogą być odprawiane w następujące dni:

- a) We wszystkie niedziele i święta nakazane, nawet zniesione (In Dominicis aut festis de praecepto, licet suppressis);

b) W święta I i II klasy, nawet przeniesione (In duplicitibus I vel II classis, etiam translatis);

c) W Dzień Zaduszny (In Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum);

d) W Wigilię Bożego Narodzenia i Zesłania Ducha Św.;

e) W Środę Popielcową, poniedziałek, wtorek i środę W. Tygodnia;

f) W czasie oktawy Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zesłania Ducha Św. (Infra octavas Nativitatis, Paschae et Pentecostes).

Ilości Mszy św. cichych żałobnych, prawo nie określa, więc może ich być tyle, ilu jest kapłanów<sup>2)</sup>.

Na zakończenie należy jeszcze dodać, że Msza św. *pogrzebowa* może być tylko jedna, w tym znaczeniu, że przywileje Mszy św. egzekwialnej przysługują tylko jednej Mszy św. odprawionej przy zmarłym, w kościele-pogrzebu. Taka Msza św. winna być śpiewana, lecz może być i cicha np. w kaplicach cmentarnych, dokąd bez większych trudności nie można sprowadzić organisty. Do Mszy św. pogrzebowej bierze się formularz *In die obitus seu depositionis*. Ten *dies obitus*, jak już wspomniano powyżej, nie jest dniem naturalnym, w którym wierny umarł faktycznie, lecz cały przeciąg czasu od chwili śmierci, aż do pogrzebu lub następnego dnia po pogrzebie, a później bierze się: *in die III, VII, XXX*, zależnie od tego ile dni upłynęło od pogrzebu.

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

**Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków**

## **CONFITEOR PRZY UDZIELANIU OSTATNICH SAKRAMENTÓW**

Zgodnie z ogólnie przyjętą praktyką duszpasterską, w zwykłych warunkach, kapłan przybywając do chorego, będącego w niebezpieczeństwie śmierci, udziela mu trzech ostatnich sakramentów i odpustu zupełnego na godzinę śmierci. W takim wypadku przyjęło się *trzykrotne* odmawianie spowiedzi powszechnej: przed Komunią św., przed ostatnim namaszczeniem, i przed udzieleniem błogosławieństwa Apostolskiego, połączonego z odpustem zupełnym na godzinę śmierci. Praktyka taka jest zresztą zupełnie zgodna z postanowieniem św. Kongregacji Odpustów z dnia 5 lutego 1841 r.

Rytuał Rzymski nic o tym nie mówi, podając przy każdym sakramencie wszystkie obrzędy, bez względu na to, czy razem, czy oddzielnie się ich udziela.

Ks. Biskup Nowowiejski <sup>1)</sup>, píše na ten temat: „Przy udzielaniu ostatniego namaszczenia należy odmawiać Confiteor, chociażby się odmówiło przy udzielaniu wiatyku, i mówić się jeszcze będzie po raz trzeci przy udzielaniu błogosławieństwa apostolskiego“.

Podobnie czytamy w Ceremoniale Parafialnym <sup>2)</sup>, o udzieleniu odpustu zupełnego: „*Confiteor...*„, przepisane w formule, musi koniecznie być odmówione, choćby już raz przy Komunii św., a drugi raz przy ostatnim namaszczeniu było odmawiane“.

Opinia taka domagająca się koniecznie trzykrotnego odmawiania spowiedzi powszechnej, przy udzielaniu choremu ostatnich sakramentów, poza niebezpieczeństwem *natychmiastowej śmierci*, nie jest całkiem słuszną, albowiem jeżeli wypadnie choremu udzielić bezpośrednio po Wiatyku św., Ostatniego namaszczenia, oraz błogosławieństwa Apostolskiego na godzinę śmierci, *można* tylko raz odmówić *Confiteor*.

Wynika to przede wszystkim z odpowiedzi św. Officium <sup>3)</sup>, na pytanie arcybiskupa Quebec: „Si l'on peut se tenir au Confiteor récité une fois dans l'administration du st. viatique et de l'extreme onction, donnés de suite à un malade et aussi dans l'application de l'indulgence en articulo mortis, quand celle-ci a lieu en meme temps, que l'administration de l'autre de ces deux sacraments?“ Odpowiedź brzmiała: „Si immineat necessitas conferendi unum post aliud immediate, licere semel in casu, secus repetatur“.

Powołując się na powyższą odpowiedź Dr G. Kieffer<sup>4)</sup>, pisze: „Soll der Kranke..., so erhält er zuerst das Viatikum, dann die heilige Ölung und zuletzt die Generalabsolution. In diesem Falle wird das Confiteor nur einmal gebetet“.

Należy jednak pamiętać, że Stolica Apostolska pozwalając w powyższym wypadku na jednorazowe odmawianie spowiedzi powszechnej przy udzielaniu ostatnich sakramentów, nie zakazała tym samym trzykrotnego *Confiteor*.

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

CHRISTOPHER R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study. Second Edition.* Oxford University Press, London 1956, s. XI + 264.

Problem Pieśni Sługi Jahwe, czterech fragmentów w drugiej części Księgi Izajasza (Iz 42, 1—9, 49, 1—9a, 50, 4—9, 52, 13—53, 12) należy do najbardziej skomplikowanych i dyskutowanych zagadnień Starego Testamentu. Podejmowane przez różnych uczonych wysiłki mające na celu identyfikację występującej w nich postaci Sługi Jahwe nie dały dotychczas zadawalających wyników. Toteż co pewien czas problem ten powraca na warsztat uczonych. Nową próbę rozwiązania problemu stanowi praca C. R. Northa, który stawia sobie za cel odpowiedzieć na pytanie: „kim był Sługa” (s. 1). Pierwsze jej wydanie ukazało się w r. 1948 i spotkało się z uznaniem krytyki. Wydanie drugie nie uległo zmianie, autor poprawił nieliczne błędy drukarskie, uzupełnił bibliografię przez dodanie 34 ważniejszych dzieł, które ukazały się w ostatnich czasach i w miejsce dawnego *postscriptum* umieścił nowe, poświęcone omówieniu dyskusji nad problemem Sługi Jahwe w nauce skandynawskiej, które przedtem ukazało się jako artykuł *The Suffering Servant. Current Scandinavian Discussion* w *The Scottish Journal of Theology*, 3 (1950) 363—79.

Podając we wstępie (rozd. I) aktualny stan zagadnienia C. R. North omawia cztery główne teorie rozwiązania problemu: historyczno-mesjańską, autobiograficzną, kolektywną i mesjańską. Pracę swoją dzieli, jak wskazuje podtytuł na dwie części — historyczną i krytyczną. Pierwsza część poświęcona jest historii egzegezy Pieśni Sługi Jahwe. W dwóch rozdziałach przedstawia egzegezę Pieśni w judaizmie i chrześcijaństwie pierwotnym, przechodząc następnie szybko i pobieżnie cały okres do XVIII wieku (s. 26—27). W rozdziale IV, zachowując porządek logiczny i chronologiczny rozpoczyna dokładny przegląd opinii, dzieląc cały okres na trzy etapy: od J. C. Döderleina do B. Duhma (rozd. IV), od B. Duhma do S. Mowinckela (rozd. V) i od S. Mowinckela do czasów obecnych (rozd. VI). Opierając się na własnym, dogłębnym studium, przytacza zachowując obiektywizm, poglądy poszczególnych uczonych.

Po tej sumiennej informacji o osiągnięciach innych uczonych przechodzi C. R. North w drugiej części — do własnych badań związanych

z problemem Pieśni Sługi Jahwe. Przyjmuje on, że Pieśni obejmują następujące perykopy Iz 42, 1—4, 49, 1—6, 50, 4—9, 52, 13—53, 12. Inne zaś fragmenty, które niektórzy zaliczają do Pieśni Sługi Jahwe, zdaniem C. R. Northa nie mają nic wspólnego ze Sługą. Niektóre tylko z pośród nich (42, 5—9, 49, 7—9a, 50, 10—11) stanowią drugorzędne Pieśni Sługi Jahwe, ponieważ pierwotnie odnosiły się do Izraela, a następnie zostały zmienione i zastosowane do Sługi (rozdz. VII).

Ustaliwszy tak granice Pieśni przechodzi następnie C. R. North do omówienia postaci Sługi w Pieśniach (rozdz. VIII). Sługa z Pieśni różni się od sługi, o którym mowa w innych fragmentach Iz 40—55. Jest on anonimową jednostką. Każda z Pieśni podaje różne cechy tej jednostki, nie tworząc jednak jednolitego obrazu „homogenicznego” (s. 154). Zastanawiając się z kolei nad sprawą autorstwa Pieśni (rozdz. IX) dochodzi do wniosku, że łączą się one ze swoim kontekstem, stanowiąc z nim jedną całość i że zarówno z punktu widzenia krytyki tekstu języka jak i krytyki literackiej, przyjąć należy, iż autorem Pieśni jest najprawdopodobniej Deutero-Izajasz<sup>1)</sup>. Natomiast pewne różnice widoczne w ekspozycji literackiej poszczególnych Pieśni i widoczny rozwój myśli teologicznej, skłaniają C. R. Northa do wniosku, że powstały one może nieco później i włączone zostały przez ich autora do tekstu tam, gdzie się dzisiaj znajdują. C. R. North nie uważa jednak, że kwestia autorstwa Pieśni została przez niego definitywnie rozstrzygnięta i nadal pozostawia ją otwartą (s. 186).

W ostatnim rozdziale (X) ustosunkowuje się C. R. North krytycznie do różnych poglądów i teorii identyfikacji, występującego w Pieśniach, Sługi Jahwe. Odrzuca on interpretację historyczno-indywidualną, według której Sługa Jahwe jest postacią przeszłości, współczesną prorokowi lub samym prorokiem, ponieważ cechy przypisywane Słudze przewyższają możliwości człowieka. Odrzuca następnie interpretację mitologiczną, która widzi w Słudze Jahwe postać mitów pogańskich, podobną do Tammuza w religii babilońskiej, aczkolwiek pewne nieznaczne podobieństwo między tymi postaciami uznaje (s. 201). Z kolei odrzuca także autor interpretację kolektywną, utrzymującą, że Sługą Jahwe jest naród izraelski — Izrael historyczny, idealny lub jego najlepsza część „reszta”, ponieważ Sługa spełnia nie tylko misję właśnie wobec tego narodu, ale spełnia tak wspaniałe dzieło i w sposób tak doskonały, że nawet najbardziej idealna zbiorowość nie jest w stanie tego dokonać (s. 205—207). Sługa jest bowiem postacią indywidualną, oczekiwaną przez proroka w przyszłości. Nie jest on jednak tylko postacią idealną, symbolizującą pewną ideę cierpienia. Ponadto postać Sługi wznosi się ponad wydarzenia historyczne. Pozostaje więc tylko interpretacja mesjańska, pod którą też C. R. North się podpisuje. Sługa jest jego zdaniem postacią

<sup>1)</sup> Deutero-Izajaszem nazywa C. R. North autora Iz 40—55.

mesjańską, co wcale nie oznacza, że jest on identyczny z Mesjaszem rozdziału 9 i 11 Księgi Izajasza. Nie oznacza to także, mimo pewnych cech królewskich występujących w opisie Sługi, że będzie on potomkiem Dawida i królem „poświęconym przez namaszczenie“ (s. 218). Sluga „jest raczej postacią soteriologiczną, niż polityczną postacią mesjańską“ (tamże). Jest on bowiem pośrednikiem w dziele zbawienia, przez swoje cierpienie zastępuje i ekspiację, a jego rola polityczna jest raczej drugorzędna. W obrazie Sługi dopatruje się C. R. North pewnej płynności i rozwoju myśli proroka od narodu izraelskiego jako Sługi, do Sługi jako jednostki, będącego Slugą *par excellence*, spełniającym zadanie jakiegoś narodu nie jest w stanie dokonać (s. 216). Proroctwa zawarte w Pieśniach zrealizowały się zdaniem C. R. Northa w osobie Chrystusa, wiele wieków później niż wydarzenia historyczne powrotu z niewoli i odnowienia narodu izraelskiego, z którymi prorok związał je w mniejszym lub większym stopniu.

W *Postscriptum* przedstawia C. R. North dyskusję w obrębie szkoły skandynawskiej nad problemem Pieśni Sługi Jahwe. Przytacza więc teorię S. Mowinckela, twierdzącego, że Sluga jest prorokiem a nie królem, oraz H. Nyberga, dopatrującego się w Pieśniach ideologii królewskiej. Następnie przedstawia pogląd I. Engnella, który widzi w Sludze Jahwe postać królewską i mesjańską zaczerpniętą z ceremonii święta Nowego Roku<sup>5)</sup>. Bardziej ostrożny H. Ringgren dopatrujący się także wpływów ideologii królewskiej w Pieśniach, sądzi, że w postaci Sługi mieszają się trudne do rozłączenia pojęcia narodu, króla i Mesjasza. J. Lindblom uważa Pieśni za alegoryczne obrazy, w których Sluga przedstawiony jest jako jednostka, będąca symbolem narodu izraelskiego. Wreszcie A. Bentzen odrzucając ideologię królewską I. Engnella i nawiązując do pojęcia „*corporate personality*“ (W. H. Robinsona), twierdzi, że Sluga jest nowym Mojżeszem, prawodawcą i postacią mesjańską, która aczkolwiek winna być identyfikowana z ludem, ukazana została przez proroka na przykładzie swego własnego życia. Krytykując te teorie nieraz bardzo skomplikowane (A. Bentzen) C. R. North odrzuca je i podtrzymuje dalej, że Pieśni stanowią prawdopodobnie mniej lub więcej odrębne fragmenty a Sluga jest raczej soteriologiczną postacią przyszłości.

Pod tym *postscriptum* następuje spis dzieł, z których C. R. North korzystał przy opracowaniu swego dzieła. Bibliografia ta jest bardzo obszerna, obejmuje bowiem wraz z uzupełnieniami w drugim wydaniu 14 stron *petitem*, na każdej stronie przeciętnie 25 pozycji. Na końcu umieszczone są indeksy: autorów, rzeczowy i cytowanych miejsc Pisma św. oraz pism apokryficznych i judaistycznych.

<sup>5)</sup> C. H. Cordon, *Ugaritic Literature*, Rome 1949, 3, n. 2 uważa pogląd taki za błędny.



Praca C. R. Northa stanowi ważną pozycję dotyczącą problemu Sługi Jahwe. Można mieć do niej tylko pretensje, że egzegeza Pieśni, fragmentów, w których najwyżej wznosi się myśl teologiczna Starego Testamentu, została potraktowana w sposób zbyt uproszczony i powierzchowny. Żałować też należy, że w drugim wydaniu swego dzieła autor nie uwzględnił rękopisów z nad Morza Martwego i nie zajął wobec nich żadnego stanowiska. Można też mieć zastrzeżenia do zbytniego rozdzielania Sługi Jahwe od Mesjasza, o którym mowa w innych częściach Księgi Izajasza, ponieważ niemal w każdej z pieśni zauważyć można, że prorok mniej lub więcej wyraźnie zdaje się nawiązywać do Iz 9 i 11 (42, 1. 3. 6, 49, 2, 52, 13. 15, 53, 4. 7. 10. 11. 12).

Wielki obiektywizm, szeroka i sumienna informacja oraz trafna ocena, nadają dziełu C. R. Northa bardzo wielką wartość. Nie ograniczając się tylko do podania opinii innych wniósł on ważny, własny wkład do omawianego problemu. Dzieło jego stanowi cenny przyczynek i solidne poparcie mesjańskiej interpretacji Pieśni Sługi Jahwe. Każdy, kto zajmuje się tym zagadnieniem winien sięgnąć po to dzieło, a napewno odda mu ono niemałe usługi.

Ks. WITOLD TYLOCH

JEREMIAS Unbekannte Jesusworte, C. Bertelsmann Verlag 1951, Gesamtherstellung Mohn et Co., Gütersloh, s. 98.

Nie wszystkie czyny i słowa Chrystusowe przechowały się w Ewangeliach, Czy nie ma jednak poza nimi zapisanych autentycznych wypowiedzi Zbawiciela? Problem ten, choć ubocznie, nieraz zaprzętał uwagę egzegetów N. Testamentu. Już w 1776 r. ukazała się książka G. Körnera, *De sermonibus Christi agráphois*, która ustaliła termin „*agrapha*” na oznaczenie słów Jezusowych przekazanych wyłącznie przez pisma pozakanoniczne, zwłaszcza poza Ewangelią. W nowszych czasach agrafami zajął się naukowo A. Resch w dziele: *Agrapha. Ausserkanonische Evangeliumfragmente*, 1889. W rozproszonych słowach Chrystusa widział on szczątki zaginionej pisanej praewangelii. Na ten sam temat pisali potem m. i. J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, 1896, J. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, *Revue biblique* 1918, s. 93—135, L. Vaganay, *Agrapha*, *Dict. de la Bible, Suppl. I*, s. 159—198, 1926. W najnowszych czasach wiele uwagi poświęcił agrafom prof. uniw. w Getyndze, Joachím Jeremias.

„*Unbekannte Jesusworte*” dzieli się na część ogólną i szczegółową. W części ogólnej zajmuje się autor najpierw genezą pozaewangelijnej tradycji słów Chrystusowych. Punktem wyjścia jest oczywiście pogląd na powstanie Ewangelii kanonicznych. Według Jeremiasa faktem, który zdecydował o spisaniu Ewangelii, była śmierć głównego jej głosiciela,

św. Piotra, w 64 r. Wśród chrześcijan, którzy ocaleli, powstała myśl utrwalenia na piśmie katechezy Księcia Apostołów. Kiedy Kościół w połowie II w. ustalał kanon poczwórnej Ewangelii, nieobjęte nim pisma wyszły z użycia i wnet zaginęły. Zachowały się tylko nieliczne fragmenty: są to właśnie „agrafa”. — Trzeba zauważyć, iż Jeremias bez uzasadnienia faworyzuje opinię prologów marcejonickich o spisaniu Ewangelii Markowej po śmierci św. Piotra i tendencyjnie w tymże sensie rozumie świadectwo Papiasza (Eus., Hist. K. 3, 39, 15) twierdzącego, że Marek pisał „tak, jak pamiętał”. A przecież trudno lekką ręką odrzucić o wiele wyraźniejszą i dokładniejszą informację Klemensa Aleks. (Eus., Hist. K. 6, 14, 6—7) i Orygenesza (Eus., Hist. K. 6, 25, 5), którzy mówią o wykonaniu dzieła Markowego za wiedzą św. Piotra, a więc za jego życia.

W dalszym ciągu mówiąc o źródłach, z których czerpiemy agrafa, Jeremias rozróżnia cztery ich grupy:

1. sam N. Test., głównie listy św. Pawła, np. 1 Tes 4, 15 nn., Dz 20, 35; 1 Kor 7, 10,
2. stare rękopisy N. Test., zawierające dodatki do tekstu,
3. literatura wczesnochrześcijańska; tym bardziej wartościowe źródło, im starsza,
4. papirusy: najslawniejszy z nich pap. Ox. I z około 200 r., znaleziony w 1897 r., zawierający 7 zdań Jezusowych, w tym 2 niekanoniczne.

Podczas gdy jeszcze Jacquier we wspomnianej wyżej rozprawie omawia wszystkie znane sobie agrafa i spośród 106 fragmentów 13 uznaje za autentyczne słowa Chrystusa, 26 za prawdopodobne, 15 za wątpliwe, 52 za z pewnością nieautentyczne — Jeremias szczegółowo zajmuje się tylko 21 wypowiedziami. Co do wybranych przez siebie 21 agrafów Jeremias wypowiada przekonanie, że mają równe prawo do autentyczności jak słowa przekazane w Ewangeliach, a po większej części większą historyczną wartość niż wiele słów Jezusowych IV Ewangelii. Przesada tego zdania oraz niepodanie jego uzasadnienia zwalnia chyba z obowiązku polemiki z nim. — Sam autor zresztą nie co do wszystkich tekstów jednakowo pewnym się czuje, gdyż w szczegółowej części 12 z 21 agrafów zaopatruje w nawias przy liczbie porządkowej, którym oznacza budzące się zastrzeżenia co do pochodzenia danego słowa z ust Jezusowych. Mimo to sądzi, że każde z nich mogłoby godnie znaleźć się w jednej z Ewangelii kanonicznych.

Przejrzyjmy więc owe nieznane słowa Jezusowe. (Przy numerze porządkowym zachowuję nawias dzicia, oznaczający, że co do owego agrafonu powstać mogą pewne treściowe, czy formalne zastrzeżenia, albo budzi się niepewność co do rzetelności dokumentu).

W części szczegółowej Jeremias nie poprzestaje na samym dowodzeniu autentyczności 21 agrafów, lecz główny nacisk przesuwa na wykład tych nieznanych wciąż słów Jezusowych. Jeśli są Jezusowe, — są „słowami żywota”, a jako takie mają kierować naszym życiem.

## A. Trzy opowiadania o Jezusie

## (1). O bogatym młodzieńcu

Jak podaje Orygenes (In Matth., 15, 14) ewangelia Hebrajczyków rozszerza nieco znane opowiadanie Mt 19, 16 nn. i paral. Do Mt 19, 21 jest zgodność, potem następuje: „*Bogaty zaś począł skrobać się po głowie i nie podobało się mu to. A Pan rzekł doń: Jakżesz mówisz — „Wypełnitem Zakon i Proroków. Napisano przecież w Zakonie: Będziesz miłował bliźniego swego jako samego siebie; a oto wielu twych braci, synów Abrahamowych, okrytych jest brudem i przymierają głodem, podczas gdy dom twój pełen jest dóbr i nic z niego do nich nie wychodzi?”* — Resch uważał ten tekst za nieautentyczny, ale Jacquier mówi już o prawdopodobieństwie pochodzenia tych słów z ust Zbawiciela. Jeremias podkreśla plastyczne rysy sceny i palestyński jej koloryt: bogaty drapie się po głowie, Jezus siedzi i używa wyrażen: bracia, synowie Abrahamowi, nędzę maluje jak w Lk 16, 20 n., wywyższa przykazanie miłości. Zdania te zresztą ze szczególną powagą wnikają w duszę, jak to potrafiły tylko słowo Jezusowe. Pewność siebie u bogatego młodzieńca podważył Chrystus przez przypomnienie prostego obowiązku ludzkiego względem współbraci.

## 2. Starcie Jezusa z faryzejskim kapłanem na dziedzińcu Świątyni

To papirus z Oxyrhynchos Nr 840. Na dziedzińcu Świątyni zaczepił Jezusa nadzorca, zwracając uwagę, że wszedł bez umycia się w sadzawce, a uczniowie Jego nóg nie obmyli. Zbawiciel zatrzymał się i odrzekł: „*Ty jesteś też w Świątyni, a czy jesteś czysty? — Tak, jestem czysty. Obmyłem się w sadzawce Dawidowej, ubrałem czyste szaty...*“ rozwodził się kapłan Lewi. A Jezus na to: *Biada ślepi, którzy nie widzieli. Tyś obmył się w wodzie deszczowej, w której psy i—świnie dniem i nocą leżą; oczyściłeś zewnętrzną skórę, którą też nierządnicę i tancerki kąpią, namaszczają i pielęgnują, aby wzbudzać pożądanie mężczyzn, wewnątrz zaś pełne są skorpionów i wszelkiej nieprawości. Ja natomiast i moi uczniowie, o których mówisz, że nie jesteśmy czysti, obmyliśmy się w wodzie żywej, która zstępuje od Ojca z nieba. Ale biada wam...*“ —

Wiele podnoszono zarzutów przeciw autentyczności tego tekstu. Jeremias twierdzi, że już dziś żaden się nie ostoi. Sadzawki Dawidowej nazwę mogła nosić przeznaczona dla mężczyzn część pięcioportykowej sadzawki Bethesda, o której poza wzmianką Jn 5, 2 nic nie wiadzano, póki w 1931/2 nie odkopano jej spod warstwy prawie 25 metrowego gruzu. „*Świnie i psy*“ może być o ludziach zupełnie jak Mt 7, 6. Tosefta (Kelim, B. Q. 1, 6) podaje podobną historię, że kapłana Szymona strofowano za wejście w pobliże ołtarza bez umycia rąk i nóg. Ostrość, nawet pewna drastyczność wypowiedzi Chrystusowej znana jest i w ewangelicznych wystąpieniach przeciw faryzejskim przepisom, zwłaszcza co do zewnętrz-

nej czystości, por. Mt 2ż, 27 n., Mk 7, 1—28. Chrystusowej metodzie odpowiada też reagowanie pytaniem na pytanie. Nie usprawiedliwia się, ale w końcu podaje właściwą podstawę czystości: obmycie w wodzie z nieba.

### 3. Człowiek pracujący w szabat.

Kodeks D (Bezy, V w.) zamiast Łk 6, posiada następujący tekst: „*Tego samego dnia ujrawszy kogoś pracującego w szabat powiedział doń: — Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz, jesteś błogosławiony; a jeśli nie wiesz, toś przeklęty i gwałciciel Zakonu.*” — Jacques odcenia ten agraon jako prawdopodobnie autentyczną wypowiedź Chrystusa. Jeremias zbiera dostrzeżone przez uczonych znamiona tekstu, które przemawiają za jego pochodzeniem z ust Zbawiciela: sytuacja odpowiadająca Palestynie, gdzie szabat święcie przestrzegano; paralelizm antyetyczny wypowiedzi, tak właściwy Chrystusowi; połączenie w jednej wypowiedzi wolności człowieka z szacunkiem dla przykazań, prostoty z powagą. Odtworzony aramajski pratekst okazuje rytmiczną budowę, paronomazję i obfitość głosek laryngalnych, zupełnie jak rekonstruowane słowa Ewangelii.

Trzy powyższe słowa Chrystusowe zestawił Jeremias obok siebie jako trzy pytania rzucone człowiekowi, na które trzeba odpowiedzieć, dzisiaj też: Jakżesz możesz powiedzieć: wypełniłem wolę Boga? Czy naprawdę jesteś czysty? Czy ty wiesz, co czynisz?

## B. Apokaliptyczne słowa Jezusowe

### (4). Pójście za Chrystusem wymaga ofiary.

Orygenes (In Jer. Hom. 3, 3) podaje, że gdzieś czytał słowa Jezusowe: „*Kto jest blisko mnie, jest blisko ognia; kto jest daleko ode mnie, daleko jest od Królestwa.*” — Przypomina to Mk 9, 49 czy 12, 34. Za autentycznością zdania przemawiają ostre przeciwstawienia, paralelizm antyetyczny członów, rym, aliteracja i asonans rekonstrukcji aramajskiej.

### (5). Wszyscy muszą przejść przez doświadczenie.

Tertulian (De bapt. 20) wyjaśniając słowa Chrystusowe z Ogrojca „*Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie*”, dodaje: „*Bo i takie słowo wypowiedział: Nikt nie osiągnie Królestwa, ktoby nie był doświadczony.*” — Gdy nadchodziła „*godzina i moc ciemności*” (Łk 22, 53) mógł Chrystus wypowiedzieć do uczniów taką przestrożę.

### (6) Zapowiedź rozdwojeń wśród chrześcijan.

Św. Justyn (Dial. 35) na równi z tekstami Mt 24, 5 i Mt 7, 15 o nadejściu wielu w imię Jezusa, w odzieniu owczym, choć wewnątrz będą wilkami, — cytuje pod nagłówkiem „*Bo (Chrystus) powiedział:*” „*Dalej: Będą rozdwojenia i podziały.*” — Zalamanie się ładu i niezgoda — to

znak rozpoznawczy czasów ostatecznych (Mt 10, 35). Tu przestrzega przed najniebezpieczniejszym rodzajem doświadczenia: fałszywymi prorokami, którzy doprowadzą do rozdwojeń.

(7). *Krzyk w obliczu niebezpieczeństwa.*

Egiptski gnostyk Teodot, uczeń Walentyna, przekazuje następującą wypowiedź: „Dlatego mówi Zbawiciel: *Ratuj siebie i duszę swoją*“. Excerpta ex Theodoto u Klem. Al.) — Okrzyk ten przypomina wezwanie rzucone Lotowi Rodz 19, 7. oraz sytuację odmalowaną w mowie eschatologicznej Mt 24, 16 nn., Mk 13, 14 nn. Jeremias uważa, że to też wyjątek z jakiejś mowy o rzeczach ostatecznych.

8. *Powracający Pan.*

Pod tym tytułem omawia Jeremias ustęp 1 Tes 4, 16—17a, wcześniej spisany przez Apostoła (49 r.), niż utrwalony w Ewangeli. Ku pociesze chrześcijan przedstawia św. Paweł ostateczny triumf. „Słowo Pańskie“ (w. 15), chociaż podane w *oratio obliqua*, odmalowuje potrójny obraz: powrót Chrystusa, zmartwychwstanie wiernych Jego mocą (Jeremias łączy *en Christo instrumentalnie z anastesontai*) oraz wstąpienie wszystkich chrześcijan wraz ze Zbawicielem w niebo. — Te pozaewangeliczne słowo Jezusowe nie jest w ścisłym znaczeniu agrafonem. Jeremias omawia je tutaj, gdyż odpowiada to rysującej się w jego umyśle wizji czasów apokaliptycznych i ufa, że w kontekście innych „słów apokaliptycznych“ ustęp 1 Tes 4, 16—17a odsłania jego niedojrzane dotąd aspekty.

Na egzegezie tych pięciu „słów apokaliptycznych“ odbija się radykalny pogląd na eschatologię Chrystusową.

C. Misja Jezusowa — to przedmiot czterech agrafów.

(9). *Dar Ojca*

Eusebiusz (Theophania 4, 12, syr.) stwierdza, że czytał gdzieś słowa Chrystusowe: „*Wybieram sobie godnych; godnymi są ci, których daję mi Ojciec niebieski*“. — W tym zdaniu widzi Jeremias dwa Janowe wyrażenia: „*Wybieram*“ (Jn 15, 16; 15, 19; 6, 70; 13, 18) oraz „*których daję mi Ojciec*“ (Jn 6, 37, 39; 17, 2, 6, 9). „*Godni*“, (po syryjsku *szappire* = dobrzy, wyborni, którzy podobają się) — zdefiniowani są nie ziemskimi przymiotami, ale łaską Boga.

(10). *Skarga Jezusowa*

Pap. Ox. 1 posiada między ewangelicznymi słowami Chrystusa i takie: „*Jezus mówi: Stałem wśród świata*“

*i w ciele się im objawiłem  
i znalazłem ich upojonych  
i nikogo wśród nich nie znalazłem pragnącego.  
A dusza moja trudzi się nad synami człowieczymi,  
ponieważ są ślepego serca i nie widzą...*

Pierwsze zdanie przypomina prolog Janowy (1, 9, 10), także 1 Tym 3, 16. W tekście zauważa się wiele znamion semickich: paralelizm synonimiczny 1 i 2, 3 i 4 członu, brak partykuł, wyrażenie „*dusza moja*” zamiast „*ja*”, synowie człowieczy. Nie przypadkowo też zbiegają się te słowa z Iz 53, 10 o słudze Jahwe, który nie cofa się przed żadnym trudem, bo lituje się nad ślepyimi.

(11). *Odrącony*

Św. Augustyn (Contra advers. Legis et Proph. 2, 4, 14) podaje jako znalezione w marcjonickim traktacie następujące słowo Chrystusowe: „*Odrzuciliście żywego, który stoi przed wami, a rozprawiacie o umarłych*”. Tak miał powiedzieć Jezus do uczniów, kiedy przedstawili mu zasłyszane w tłumie pytanie, co trzeba sądzić o prorokach żydowskich, którzy zapowiadali coś o przyjsciu Mesjasza żyjącego już kiedyś na ziemi.

(12). *Niezrozumiany*

W Dziejach Piotra (Act. P. 10) czytamy, że Chrystus miał powiedzieć: „*Ci, co są ze mną, nie zrozumieli mnie*”. — Największym bólem Zbawiciela było niezrozumienie ze strony tych, dla których przyszedł i których gromadził blisko siebie.

Najliczniejszą grupę agrafów stanowią

D. Wskazania dla uczniów

13. *Jedno z praw w Królestwie Bożym*

Dz 20, 35 przechowały wskazówkę daną uczniom przez Chrystusa: „*Błogosławiona rzecz dawać, nie — brać*”. — Wobec tego, że greckie *mallon* oddaje przy przeciwstawieniach semickie *min*, Jeremias rekonstruuje tu pierwotne *min* ekskluzywne, podobnie jak to daje się odczuć w Dz 4, 19: „*...słuchać was — zamiast Boga*”, Dz 5, 29: „*Boga trzeba słuchać — nie ludzi*”. W aramajskim tekście pojęcia „*dawać*” i „*brać*” musiały ostro przeciwstawiać się przez *min*. Didaché 1, 5 ma nawet podobne zdanie: „*Błogosławiony ten, co daje; — biada biorącemu*”. — Za autentycznością Dz 20, 35 przemawia wyraz „*blagosławiony*” w znaczeniu szczęścia w Królestwie, jak w 8 błogosławieństwach.

14. *Prawdziwe braterstwo*

W Ewangelii Hebrajczyków znalazł św. Hieronim (In Ephes. 5, 4) następującą wypowiedź Chrystusa do uczniów: „*I wtedy tylko bądźcie*

weseli, kiedy z miłością patrzycie na brata swojego". — Mogło to być wypowiedziane w podobnym kontekście jak Mt 5, 22. By mieć w duszy radość, trzeba odrzucić wszystko, co dzieli od bliźnich.

(15) *Bądź wyrozumiałym*

W tej samej Ew. Hebr. napotkał św. Hieronim dodatek do tekstu Mt 18, 21 n.: „Kiedy brat twój zgrzeszy słowem przeciw tobie i zadośćuczyni ci, to siedmiokroć razy dziennie przyjmij go. Powiedział doń Szymon, uczeń jego: Siedem razy dziennie? A Pan rzekł w odpowiedzi: Owszem, mówię ci, aż do siedemdziesięciu siedmiu razy. Bo i u proroków, nawet kiedy już Duchem Świętym byli pomazani, znalazła się mowa grzeszna (*sermo peccati*)". Pewnie chodzi o grzechy języka. Tym ulegali także prorocy. — Ogół jednak krytyków odrzuca autentyczność tego tekstu.

16. *Ufajcie*

Bardzo zniszczony Pap. Ox 1224 ma takie zestawienie słów Chrystusowych:

*I módlcie się za nieprzyjaciół (Mt 5, 44)*

*Bo kto nie jest przeciw wam, jest z wami, (Łk 9, 50)*

*Kto dziś jest z daleka, jutro będzie blisko was.*

Za autentycznością ostatniego zdania przemawia powiązanie z ewangelicznymi tekstami, antyetyczny paralelizm członów. Druga z antytez: dziś — jutro występuje również w Ojcie nasz.

(17). *Ojciec Niebieski troszczy się*

*On sam da wam odzienie*, — agrafon z Pap. Ox 655. Nie wykracza on treściowo poza Mt 6, 25—34 i paral.

(18). *O modlitwie*

Klemens Aleks. (Strom. 1, 24, 158) cytuje z jakiegoś zbioru słów Jezusowych: „*Proście*, — bo tak mówi, — *o wielkie rzeczy, a małe będą wam dodane*".

19. *Wezwanie do duchowej przebiegłości*

*Bądźcie dobrymi bankierami (trapezitai dokimoi)*. — To najczęściej przytaczane pozaewangeliczne słowo Jezusowe. Resch podaje 37 jednakowych cytatów i 20 aluzji w literaturze patrystycznej. Chrystus przyrównywał zadania uczniów do zadań zniwiarzy (Mt 9, 37), pasterzy (Mt 10, 6; 18, 12 nn.), rybaków (Mk 1, 17) itd., tu do bankiera dzielnego, który nie da się oszukać, nie przyjmie fałszywej monety, oceni jej wartość nieomylnym wzrokiem i dotykiem. Więc może św. Paweł miał ten właśnie logion w myśli, kiedy pisał: *Badajcie zaś wszystko; co dobre, to zachowujcie, wszystkiego, co ma pozór zła, unikajcie* (1 Tes 5, 21 n.).

## 20. Ostrzeżenie

Pap. Ox 840, zawierający opowiadanie o starciu Jezusa z kapłanem nadzorcą Świątyni, w pierwszych swoich wierszach przekazuje zakończenie mowy do uczniów. Wobec zniszczenia tekstu z całą pewnością udało się odczytać tylko jedno zdanie: *Ale strzeżcie się, aby i was coś podobnego nie spotkało.* — W kontekście mówił Zbawiciel najprawdopodobniej o karze za zło. Uczniów czeka nagroda, ale niech baczą, by też nie zeszli na drogę, której końcem kara.

## (21) Błogosławieństwo pracy

Pap. Ox. 1 jako trzecie pozaewangeliczne słowo Chrystusa zawiera: „*mówi: Gdzie jest dwóch, nie są bez Boga, i gdzie jest jeden — mówię ja — jestem przy nim. Odlam kamień, a tam mnie znajdziesz, rozrąb drzewo, a ja tam jestem.*” — Pierwsze zdanie jest rozszerzeniem Mt 18, 20. Drugie natomiast wygląda na autentyczną wypowiedź palestyńską. Występuje tu *asyndeton*, brak partykuł, synonimiczny paralelizm członów, dwukrotne zastąpienie zdania warunkowego imperatywem z współrzędnie dołączonym następnikiem, rodzajnik określony ze znaczeniem niezdeterminowanym, znany z Powt 27, 2, 4; Joz 4, 9, 20; 24, 26 zwrot „*Podnieś kamień.*” Ale czy tu nie gnostyckie zabarwienie, czy nie mowa o jakiejś panteistycznej wszechobecności Jezusa? — Na ogół nie mamy takich pojęć w papiirusach z Oxyrhynchos.

W zakończeniu rozprawy „*Unbekannte Jesusworte*” oraz w specjalnej, wydanej w 1953 r.!, pracy omawia Jeremiasz jeszcze jedenagrafon, przypisany Chrystusowi przez mahometan. Mianowicie wśród ruin Fatehpur Sikri, miasta Wielkiego Mogoła Akbara (1542—1605), na portalu Wielkiego Meczetu odczytano ok. 1900 r. arabski napis: „*Jezus, któremu niech będzie pokój, powiedział: Ten świat jest jak most. Przejdź po nim. Ale nie buduj na nim domu dla siebie.*” W Misznie (Pirce abot 4, 16) jest podobne zdanie, wypowiedź rabbi Jakuba: „*Ten świat jest jakby przedsionkiem do przyszłego; przygotuj się w przedsionku, abyś mógł wejść do sali biesiady.*” Most jednak jest rzadkim dla Palestyny obrazem; ucieczka od życia jest znów cechą indyjskiej ascezy. Dlatego trudno opowiedzieć się za autentycznością tego słowa Jezusowego.

Kończąc omawianie obu rozpraw Jeremiasza trzeba powiedzieć, że podjął się on trudnego zadania. Egzegeza słów ewangelicznych o tyle jest łatwiejsza, że każdy wiersz posiada mniej czy więcej łączący się z nim kontekst. Wyjaśnianie fragmentów wypowiedzianych nie wiadomo w jakich okolicznościach jest o tyle ryzykowne, iż egzegeta narażony jest na pomyłki przy odgadywaniu kontekstu. Omawiany autor również niezupełnie uniknął tego błędu i grupując „*słowa Chrystusowe*” według swoich szablonów myślowych (np. „*apokaliptyczne słowa Jezu-*



sowe") naraził się na niebezpieczeństwo subiektywnej egzegezy. Niemniej rozprawy posuwają naprzód badania nad agrafami, bo zajmują się nie tylko ich autentycznością, ale chcą podać wyczerpującą egzegezę. Są nie tylko troskliwym zbieraniem okruszyn, które poginęły ze stołu ewangelicznego, ale i podawaniem ich, by karmiły na drodze do żywota. Bo chociaż słowami żywota w ścisłym znaczeniu pozostaną zawsze wyłącznie cztery Ewangelie, to jednak może któryś z pozaewangelicznych okruszków poruszy czyjeś serce nie tylko mocą prawdy, ale i świeżością po raz pierwszy słyszanej wskazówki.

Przemyśl

Ks. TADEUSZ SZCZUREK

L. R. STACHOWIAK, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* (Studia Friburgensia. Neue Folge, 17), Freiburg 1957, s. XIX+137.

Niewiele jest w Biblii pojęć, które by tak jasno jak dobroć (*chrestotes*) określały tajemnicę istoty Boga, Jego stosunek do stworzeń i całość ekonomii zbawczej. A jednak brak ciągle wszechstronnego, biblijno-teologicznego opracowania tego pojęcia. J. Ziegler w *Dulcedo Dei, E'n Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel* (Alt. Abh., XIII, 2), Münster 1937, omówił znaczenie *chrestotes* w Starym Testamencie i to tylko w odniesieniu do przekładów łacińskich. Dopiero C. Spicq w art.: *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*, w RB 54 (1947) 321—339 zwrócił uwagę na bogactwo treści biblijnego pojęcia dobroci i wytyczył jednocześnie kierunek przyszłego biblijno-teologicznego opracowania tego problemu.

I szczęśliwie się stało, że tym tematem zajął się w swojej rozprawie doktorskiej uczeń O. prof. C. Spicq'a Ks. L. R. Stachowiak. Praca jego dzieli się na pięć rozdziałów, które zgodnie z zamierzeniem Autora ukazują przejrzyście linię rozwojową pojęcia dobroci od początków objawienia aż do czasów chrześcijańskich w związku z ekonomią zbawienia.

W rozdziale pierwszym (s. 3—22) mówi Autor o *chrestotes* w Starym Testamencie. LXX tłumaczy tym terminem 21 razy hebr. *tob* (dobry, miły, piękny, przyjazny). Rola jednak LXX nie ograniczyła się do przekładu. Wyraz grecki *chrestotes* wydobyl niuanse, które tkwią wprawdzie w hebr. *tob*, ale które nie zostały przezeń wyraźnie wypowiedziane. Doszły przy tym nowe akcenty dobroci: pełna jej wolność i majestat (dobroć w świeckiej literaturze greckiej była przymiotem monarchów). Widać w tym, zwłaszcza gdy się przyjmie natchnienie LXX, szczególny Boży plan: wzbogacenie pojęcia dobroci pięknem i doskonałością, ze względu

1) *Zur Überlieferungsgeschichte des Agraphon „Die Welt ist eine Brücke“ zugleich ein Beitrag zu den Anfängen des Christentums in Indien*, Göttingen 1953.

na Słowo Wcielone i dobroć będzie jedną z głównych Jego cnót (s. 21 n.). Bardzo trafne i głębokie spostrzeżenie.

Autor nie poprzestaje na dociekaniach filologicznych. Przeciwnie, nacisk główny kładzie na studium teologiczne chrestotes. I słusznie czyni rozpoczynając je od Psalmów, które wyrazami chrestos i chrestotes określają Opatrzność Bożą: i tę ogólną, zapewniającą egzystencję każdemu stworzeniu, i serdeczną troskę o dobro ludzi, a zwłaszcza narodu wybranego, wreszcie opiekę nieustanną nad każdym człowiekiem. Źródłem tej dobroci Bożej jest miłość Boga względem stworzeń. Wyraziła się ona w sposób szczególnie w przymierzu Boga z ludem izraelskim, w wielkoduszności, z jaką Bóg wypełniał swoje obietnice. Dobroć Boża jest jednak zawsze sprawiedliwa, często jest nawet dziełem sprawiedliwości.

Ideę ludzkiej dobroci słabo rozwiązał Stary Testament. Bóg jest dobry; człowiek zaś może być dobrym tylko w pewnym, ograniczonym sensie.

Rozdział drugi (s. 23—39) przedstawia rozwój pojęcia chrestotes (głównie w odniesieniu do ludzi) na przełomie Starego i Nowego Przymierza w świeckiej literaturze greckiej i w greko-żydowskim piśmiennictwie pozabiblijnym, z uwzględnieniem i dokumentów z Qumran. W źródłach greckich widać pogłębienie pojęcia dobroci (łaskawość, wielkoduszność) i poszerzenie (obejmuje i nieprzyjaciół). Jeśli chodzi o dokumenty grecko-żydowskie, to na uwagę zasługuje podkreślony przez Filona charakter religijny chrestotes: człowiek naśladuje dobroć Boga. Nie było to jeszcze organiczne powiązanie ludzkiej chrestotes z Bożą. Dokona tego dopiero Jezus Chrystus.

W rozdziale trzecim (s. 40—62) ukazuje Autor pojęcie dobroci w Ewangeliach synoptycznych. Podkreśla wielkoduszność, łagodność i łaskawość dobroci, interpretując wszechstronnie i wnikliwie Łk. 6, 35; Mt. 11, 30 i Łk. 5, 39. Jasnością i umiarem wyróżnia się komentarz do Łk. 6, 35. Słusznie zauważa Autor (s. 41), że zarówno tu (Łk. 6, 27—36) jak i w tekście paralelnym Mt. 5, 39—48 chodzi nie tyle o podkreślenie doskonałości Boga, ile o przedstawienie istotnych rysów nowego życia w oparciu o wzór Bożej miłości. Nowe przykazanie ukazuje się tu w całej pełni. Ten dopiero jest uczniem Chrystusa, kto naśladując Boga świadczy dobro dobrym i złym (s. 42—44). Interpretacja natomiast Łk. 5, 39 wydaje się nieco sztuczna. Zbędne dociekanie, czy dobroć starego wina oznacza jego słodycz czy łagodność (s. 59). W tym zwłaszcza rozdziale widać dużą, ale łatwo zrozumiałą zależność Autora od prac C. Spicq'a, a głównie od cyt. artykułu: *Benignité, mansuétude, douceur, clemence* oraz *Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral in den synoptischen Evangelien*, in *Freib. Zeitschr. f. Philosophie u. Theologie* 1 (1954) 394—410 jak i dzieła *Agapé. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain 1955.

Rozdział czwarty (s. 62—87) i piąty (s. 88—122) poświęcone są omówieniu pojęcia dobroci w listach Pawłowych. Wyraziście zarysowana jest rola chrestotes w planie zbawczym Boga. Rzuca to nowe światło na

dobroć Ojca, która objawiła się w Synu. Autor doskonale podkreślił związek charis i chrestotes w nauce św. Pawła. Objawienie łaski i prawdy (Tyt. 3, 4) oznaczają punkt zwrotny w dziejach ludzkości.

Chrestotes jest u św. Pawła pojęciem na wskroś etycznym. Człowiek naśladuje w swoim życiu dobroć Chrystusa, a to przez zjednoczenie z Nim, które stanowi główną zasadę moralności w nauce Pawłowej. To zjednoczenie z Chrystusem wyraża się w miłości (agape). Słusznie podaje Autor za H. Vögtle'm, *Die Tugend- und Lasterkataloge in Neuen Testament*, Münster 1936, 167, że miłość ta jest raczej programem nowego chrześcijańskiego życia, a nie jedną z cnót względnie jednym z nakazów. Jej różnicowanie następuje w zetknięciu z życiem. Św. Paweł nie zna miłości bez dobroci. Chrestotes oznacza spontaniczne, trwałe okazywanie miłości przez łagodność, uprzejmość i to wszystkim bez wyjątku i bez granic. Takie określenie nazwać można bez przesady punktem szczytowym w rozwoju biblijnego pojęcia chrestotes.

W formie ekskursów omówił Autor następujące zagadnienia: w rozdziale czwartym — 1) filantropia w hellenizmie i u św. Pawła (s. 73—77); w rozdziale zaś piątym — 2) chrestotes w Pawłowych katalogach cnót (s. 93—102); 3) związek chrestotes z etos (s. 119—121) i 4) chrestos a christianoi — chrześcijaństwo (s. 121—122). Ekskursy te łączą się niewątpliwie z treścią czwartego i piątego rozdziału pracy. Byłoby jednak lepiej zgodnie z ich naturą i przyjętym zwyczajem umieścić je oddzielnie.

W zakończeniu (s. 123—128) podał Autor zwięzłe wyniki swych badań nad pojęciem chrestotes odnośnie ekonomii zbawienia. Na ostatnich stronach książki załączone są wykazy cytowanych miejsc Pisma Św., apokryfów, późniejszych dokumentów piśmiennictwa żydowskiego, starożytnej literatury chrześcijańskiej oraz związanych z chrestotes słów greckich, hebrajskich i łacińskich (s. 129—137). Szkoda, że brak wykazu cytowanych w pracy autorów.

W podanym na początku spisie literatury źródłowej i pomocniczej (s. IX—XVIII) przeoczył Autor artykuł C. Spicq'a, *Le verbe agapao et ses derivés dans le grec classique*, w RB 60 (1953) 372—397, cytowany na s. 24.

W ocenie omawianej rozprawy podkreślić należy sumiennosc, z jaką Autor wykorzystał bogatą literaturę oraz trafny sąd w wyborze pozycji najlepszych. Interpretacja poszczególnych tekstów Pisma Św. jest gruntowna, wszechstronna i wnikliwa. Łatwo rozpoznać tu szkołę takich profesorów jak C. Spicq i M. v. d. Oudenrijn. Autor nie wyczerpał w swej rozprawie całej biblijno-teologicznej problematyki chrestotes. Chciał poprzestać na ukazaniu biblijnego pojęcia dobroci w związku z ekonomią zbawienia. Trzeba jednak stwierdzić, że przekroczył te ramy i to z dużym powodzeniem. Praca jego jest czymś więcej niż bardzo cennym przyczynkiem dla teologii biblijnej w ogóle, a nowotestamentarnej w szczególności. Z pożytkiem korzystać z niej będzie egzegeta i teolog.

Pod względem treści wysunąć można jedno tylko poważne zastrzeżenie. Na s. 16 (mowa o chrestotes w Psalmach) pisze Autor: Jedyny (podkreślenie moje) warunek, od którego Jahwe uzależnia okazywanie swojej dobroci, pokrywa się z klauzulą samego przymierza: żąda On pełnej ufności (podkreślenie moje) względem siebie<sup>1)</sup>. To zdanie wymaga uzupełnienia. Najważniejszym warunkiem przymierza ze strony człowieka jest miłość względem Boga i to miłość totalna i efektywna (P. Pr. 6, 5). Wiąże się ona przede wszystkim ze służbą Bogu (P. Pr. 10, 12; 11, 13; Iz. 56, 6), z posłuszeństwem jego przykazaniom i wiernością w chodzeniu jego drogami (W. 20, 6; P. Pr. 10, 12 n. 11, 13—22; 19, 9; 30, 16; Joz. 22, 5; 23, 11; Ps. 119, 55—60). Stary Testament określa tę służbę Bogu terminem hesed (wierność, uległość), który Micheasz (6, 8) wyjaśnia jako pokorną uległość Najwyższemu Nauczycielowi. Słowo „ufać” hebr. *bāṭan*, akcentowane we wszystkich prawie Psalmach opiewających dobroć Boga, występuje często paralelnie ze słowem „wierzyć”, hebr. *he'emēn* (np.: Ps. 27, 13. 14; 37, 3 itd.), które oznacza nie tylko ufność, ale i poddanie woli człowieka woli Bożej<sup>2)</sup>. Należało to koniecznie wyjaśnić. Inaczej nie zrozumiała będzie myśl wyrażona w zdaniach następujących bezpośrednio po wyżej przytoczonym, że dobroć Boża, jakkolwiek bezgraniczna, pozostaje zawsze w zgodzie ze sprawiedliwością, a nieraz jest nawet dziełem samej sprawiedliwości (s. 16).

Jeśli chodzi o ekspozycję, to jest ona bez zarzutu. Ze szczególnym uznaniem powitać należy krótkie, jasne streszczenie podane po każdym rozdziale, łączące jednocześnie rozdział poprzedni z następnym. Forma literacka i szata graficzna książki przynosi zaszczyt i Autorowi i Wydawnictwu Uniwersyteckiemu we Fryburgu Szwajcarskim.

Sandomierz-Laski

Ks. JAN STĘPIEŃ

Ks. PIOTR TURBAK T. J., „*Pójdź za mną*”. Modlitewnik zakonny. Kraków, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, 1957, str. 1432+32\*.

Chlubnie znany ze swoich wydawnictw dewocyjnych Ks. Turbak T. J. opublikował najobszerniejszą ze swoich prac, modlitewnik przeznaczony na użytek różnych zgromadzeń zakonnych. Dzieli się on na część liturgiczną i ascetyczną.

Część pierwszą rozpoczyna obszerny wstęp zawierający pouczenie o Sakramentach chrztu, bierzmowania, kapłaństwa i ołtarza oraz o uczestniczeniu w Mszy św. Następuje mszał codzienny w języku polskim. Części stałe podano w języku polskim i łacińskim. W mszale umieszczono

<sup>1)</sup> „Die einzige Bedingung, von welcher Jahwe das Walten seiner Güte abhängig macht, deckt sich mit jener des Bundes selbst: Er verlangt das volle Vertrauen zu ihm“.

<sup>2)</sup> Por. P. van Inshoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris—Tournai 1956, 102.

obok formularzy zawartych w Mszale Rzymskim także formularze z „Proprium“ różnych zakonów.

Drugą połowę modlitewnika stanowi część ascetyczna zawierająca wielką obfitość pouczeń o praktykach osobistych, bardzo wielki wybór wzorów rozmyślań, rachunków sumienia, modlitw ustnych i pieśni. Przy końcu autor podał nowy wierszowany przekład psalmów nieszpornych.

Dodatek zawiera Msze o świętych Towarzystwa Jezusowego oraz nabożeństwa polskich prowincji tego Zakonu.

Ilość zgromadzonego materiału jest imponująca. Trzeba podziwiać pracowitość autora, który go zebrał z bardzo rozmaitych źródeł. Pewne zastrzeżenia budzi uporządkowanie i sposób podania tego materiału.

Pouczenie o uczestniczeniu we Mszy św. autor oparł na encyklice „Mediator Dei“. Nie można się zgodzić z opinią autora, że „wierni nigdy nie znali dobrze tekstu liturgicznego“ (s. 41). W pierwszych wiekach Kościoła wierni nie tylko znali tekst, lecz żywo reagowali na zmiany. Języki liturgiczne były językami żywymi. Mszałiki nie są zdobyczą XX wieku. Znano je już w wieku XIX i to także w Polsce. Ojciec św. Pius XII w encyklice „Mediator Dei“ pochwała propagowanie mszałików dla wiernych, ale nie nazywa modlenia się z nich „liturgicznym sposobem uczestniczenia we Mszy św.“. Autor często powtarza nieszczęśliwy zwrot „liturgiczne słuchanie Mszy św.“, podczas gdy encyklika, na którą się powołuje, stale używa terminów „uczestniczenie, udział“. Na s. 44 autor pisze: „Z powyższych uwag encykliki nasuwa się wniosek: teoretycznie odmawianie tekstu liturgicznego jest najbardziej odpowiednim sposobem słuchania mszy św.“. 1-o Jeszcze raz trzeba podkreślić, że encyklika nie zna „słuchania Mszy św.“ 2-o, według encykliki „Mediator Dei“ teoretycznie najbardziej odpowiednim sposobem uczestniczenia we Mszy św. jest udział w śpiewie gregoriańskim i to nie tylko „dla dodania zewnętrznej okazałości obrzędów“ lecz dla pomnożenia wiary i pobożności. Cytuję encyklikę: „Gregoriani concentus, non modo sacrorum Mysteriorum celebrationem magis decoram, magisque sollemnem efficiunt sed summopere etiam conferunt ad adstantium fidem pietatemque augendam. Praeterea, quo actuosius fideles divinum cultum participant cantus gregorianus in iis quae ad populum spectant in usum populi restituatur. Ac revera perneccesse est ut fideles, non tamquam extranei vel muti spectatores, sed penitus Liturgiae pulchritudini affecti sic caerimoniis sacris intersint... ut vocem suam sacerdotis vel Scholae vocibus, ad praescriptas normas, alternent“. Taki jest według encykliki najbardziej odpowiedni sposób uczestniczenia we Mszy św. Na drugim miejscu encyklika stawia Msze dialogowane, na ostatnim inne indywidualne sposoby uczestnictwa. O tym wszystkim Ks. Turbak zupełnie nie wspominał. Jest to poważne przeoczenie w modlitewniku przeznaczonym dla zakonników i zakonnice, którzy w pierwszym rzędzie winni urzeczywistniać wskazania papieskie organizując czynny udział we Mszy św.

w swoich kościołach i kaplicach. Te właśnie postulaty encykliki domagają się szerszego uwzględnienia języka łacińskiego, zwłaszcza w częściach, które można recytować. Przydałyby się również teksty muzyczne przynajmniej kilku mszy gregoriańskich. Przykro uderza brak objaśnień do formularzy niedzielnych wobec podawania obszernych wstępów do Mszy o świętych.

Trudno zrozumieć dlaczego objaśnienia do świąt Bożego Ciała, Serca Jezusowego i Chrystusa Króla umieszczono przed uroczystością Trójcy Przenajświętszej, a nie przed właściwymi formularzami.

Wśród suchedniową Adwentu opuszczono pierwszą lekcję i modlitwę chociaż podano je w inne środy suchedniowe. W soboty suchedniowe opuszczono 5 lekcji z graduałami i oracjami zalecając w tym czasie modlić się o powołania kapłańskie i zakonne. Lepiej byłoby podać pełne formularze mszalne tych dni, które zwykle streszczają myśl liturgiczną okresu.

Bardzo niejednolicie podano sygły Pisma św. przy zmiennych częściach Mszy św. Czasem antyfony Introitu opatrzona jest sygłem a nie ma go psalm, czasem jest odwrotnie, a czasem żadna z części nie ma sygła. Podobnie jest z innymi śpiewami mszalnymi.

Druga część modlitewnika zawiera materiał dla pobożności osobistej. Rozpoczyna ją pouczenie o modlitwie z licznymi wzorami rozmyślenia. Szkoda, że autor nie podał żadnych wskazówek o postępie modlitwy, choćby w takim streszczeniu jak to zrobił O. Lombardi T. J. w znanej i opublikowanej w Polsce konferencji „Tajemnica kapłana“. Bardzo wartościowe są modlitwy mszalne z innych liturgii oraz 7 schematów przygotowania i dziękczynienia po Komunii św. Przygotowania są jednak za długie. Nie jest właściwe poświęcanie całej Mszy św. na obudzanie osobistych aktów przygotowawczych do Komunii św., a trudno byłoby znaleźć zgromadzenie, które przede Mszą może poświęcić tak długi czas na osobne przygotowanie do Mszy i Komunii św. Przygotowanie do Sakramentu Pokuty najłatwiej jest uporządkować według poszczególnych aktów penitenta podając najpierw pouczenie, a następnie odpowiednie modlitwy. Niestety ten dział nie jest ułożony przejrzyście. Często wraca się do rzeczy już wyjaśnionych. N. p. s. 1024: „Uwaga: Grzechy należy wyznawać krótko, jasno... szczerze z pokorą, bez uniewinniania siebie“. S. 1026: „Grzechy wyznaj jasno, krótko i szczerze i pokornie“. S. 1033: „Idź do spowiedzi z usposobieniem jak było powiedziane wyżej na str. 1026“.

Zbyt pochopnie szafuje się nagłówkiem „ułożone z tekstów Pisma św.“ wtedy, gdy należałoby napisać: „ułożone w oparciu o teksty Pisma św.“ lub „na podstawie Pisma św.“. N. p. s. 1092: „Akty błagalne ułożone z tekstów Pisma św.: Aby królestwo Twoje sprawiedliwości, pokoju i miłości powstało między nami, Ciebie prosimy wysłuchaj nas, Ojcze“. S. 1180 „Wezwania z tekstów Pisma św.: Duchu Święty, pochodzący

z ochotniczej wzajemnej miłości Ojca i Syna, z którymi zawsze jesteś jednym i tym samym Bogiem — korzę się przed Tobą i wyznają, że równą z nimi odbierasz chwałę: Święty, Święty, Święty Pan zastępów“: S. 1253: „Wezwania z tekstów Pisma św. Święte zastępy anielskie, których pierwszych Bóg stworzył na podobieństwo swoje strzeżenie w nas obrazu Boga Stwórcy naszego“. Teksty Pisma św. stanowią tylko nieznaczną część tych aktów, natomiast nie wiele znajdziemy w modlitewniku tekstów psalmów i modlitw wyjętych wprost z Pisma św. Forma w jakiej podano psalmy pokutne zaciera ich poetycki charakter i utrudnia odmawianie.

Niepraktyczne jest umieszczenie wstępów do litanii w znacznej odległości od ich tekstów.

Na s. 1169 czytamy: „Święto Chrystusa Króla jest świętem Serca Jezusa... osobne święto Chrystusa Króla powstało pod wpływem nabożeństwa do Serca Jezusa“. Ani w encyklice „Quas primas“, ani w tekstach liturgicznych omawianego święta nie ma podstaw do takiego twierdzenia.

W całym modlitewniku występują usterki językowe. N. p. s. 1263 Modlitwa o błogosławieństwo nad młodzieżą (zamiast: dla młodzieży). S. 1292 Miesięczne skupienie do dobrej śmierci (zamiast: przygotowanie). Styl wstępów i pouczeń możnaby określić jako gawędziarski. Przyczynił się on wybitnie do poszerzenia objętości książki. Przy właściwej adiuścacji językowej możnaby zaoszczędzić kilkanaście stron druku, nie zubożając treści.

Aby pomieścić obfity materiał w modlitewniku zastosowano hojnie czcionkę 7-punktową, niejednokrotnie drukując nią całe stronicę. Stronicę tę czyta się z wielkim trudem. Ponadto druk jest naogół zbity, marginesy i odstępy między poszczególnymi ustępami zredukowane do ostateczności.

Wydaje się, że lepiej byłoby wydrukować mniej, a przejrzyście z poszanowaniem zasad higieny wzroku i zasad estetyki.

Ks. Turbak T. J. postawił sobie za cel opracować modlitewnik, który mógłby służyć członkom różnych zgromadzeń. Taki modlitewnik, uwzględniający potrzeby ludzi dążących do doskonałości, jest potrzebny: Nie jest jednak potrzebne łączenie go w jedną całość z mszałem. Należałoby raczej w jednym tomie podać teksty mszalne oraz związane z Komunią św., a inne pouczenia i modlitwy umieścić w odrębnym tomie drugim. Wprawdzie modlitewnik zakonniczy może być większy od modlitewnika ludzi świeckich, nie ma jednak potrzeby codziennie nosić ze sobą cały traktat ascetyczny i zbiór rozmaitych nowenn, tridion itp. Sam autor zaznacza, że dla wielu osób te wskazówki okażą się po kilku latach niepotrzebne. POCO więc mają codziennie dźwigać je ze sobą?

Przy końcu wstępu czcigodny autor pisze, że jego modlitewnik „to właściwie tylko próba czy jest to myśl szczęśliwa“. Myśl jest niewątpli-

wie szczęśliwa. Na podstawie opinii zainteresowanych trzeba dążyć do udoskonalenia modlitewnika i pod względem treściowym i pod względem technicznym.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁCZYŃSKI OSB

Ks. LECH KACZMAREK, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, Wyd. Pallotinum.

Wśród skromnej ilościowo polskiej literatury psychologicznej praca Autora zajmuje miejsce osobliwe. Oryginalność jej polega na spekulatywnym podejściu do zjawisk i faktów psychicznych.

W ciągu wieków różnie pojmowano przedmiot psychologii. Arystoteles, a za nim filozofowie scholastyczni w nauce o duszy ujmują różne formy życia spotykanego w przyrodzie a więc życie wegetatywne, zmysłowe i rozumne. Analogicznie postępuje Autor. Jego wierność arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji psychologii tak pod względem formy, metody jak i treści jest bardzo wyraźna.

Punktem wyjścia w rozważaniach są zjawiska trójstopniowego życia. Analizując naturę tych zjawisk szuka autor ich racji dostatecznych, dochodząc do podłoża substancjalnego, to znaczy duszy.

Całość pracy obejmuje cztery części poprzedzone wstępem:

cz. I zagadnienie życia, cz. II życie wegetatywne,

cz. III życie zmysłowe, cz. IV życie rozumne.

Mimo tradycyjnego charakteru psychologia Ks. L. Kaczmarka nosi piętno nowoczesne, jest pełna nowych treści, wyników i osiągnięć psychologii doświadczalnej. W duchu św. Tomasza z Akwinu połączył Autor tradycyjność ze współczesnością, dając całość w stylu neotomistycznym.

Oprócz bezsprzecznych wartości należy zaznaczyć pewne niedociągnięcia. Nie wszystkie zagadnienia są jednakowo gruntownie opracowane. Może za skromnie potraktowano psychologię uczuć i woli.

Mimo tych czy innych braków, pracowite dzieło, zgodnie z zamiarem Autora może z powodzeniem służyć jako krótki i zwięzły podręcznik dla młodzieży studiującej w Seminariach Duchownych.

Kraków

Ks. ZYGMUNT SZMIGIEL