



ROK XII Nr 1 1959

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Stanisław Stys T. J., Warszawa

NADPRZYRODZONY CHARAKTER PROFETYZMU IZRAELSKIEGO W ŚWIELE PISM PROROCKICH

Odczyt wygłoszony na sekcji biblijnej Zjazdu Teologicznego
w Lublinie, dnia 10. IX. 1958 r.

Zagadnienie nadprzyrodzonego charakteru profetyzmu izraelskiego jest sprawą pierwszorzędnej wagi, nie tylko dla religii mojżeszowej, lecz również dla Nowego Testamentu i chrześcijaństwa. „Jeżeli prorocy — mówi dobrze o. Condamin — są tylko ludźmi „opatrnościowymi“, bez posłannictwa nadprzyrodzonego w znaczeniu ścisłym, wówczas cała ekonomia Starego Testamentu wali się u samych podstaw. Posłannictwo Mesjasza, religia Nowego Testamentu, opiera się na prorocत्वach, do których Jezus Chrystus i Apostołowie ciągle się odwołują¹⁾).

Gdy zamierzamy mówić o nadprzyrodzonym charakterze profetyzmu izraelskiego i proroków, musimy od początku ustalić, których proroków mamy na myśli. Bo nazwa „prorok“ w Starym Testamencie nie jest jednoznaczna. „Prorokami“ były i r z e s z e n i a proroków, zgromadzonych najpierw około Eliasza i Elizeusza; i inni prorocy „zawodowi“, jak np. ci, Samuela, a potem, pod nazwą „synów prorockich“, około w liczbie 400 mężów, których zebrał król Achab w celu poradzenia się Jahwy przed fałszywymi prorokami, gdyż bez upoważnienia ze strony Jahwy przepowiadali coś o przyszłości; i wreszcie ci ludzie, mężowie i niewiasty, których Bóg w s p e-

¹⁾ A. Condamin, w DAFC IV, 396.

czajny sposób powołał, by jego wolę i zamiary głosił Izraelowi i innym narodom. Pomijam tu całkiem „proroków“ Baala i „proroków“ Aszery, o których czytamy np. w 3 Krl 18, 19. Jest ogromna różnica między prorokami Jahwy, których wymienilem na ostatnim miejscu, a innymi „prorokami“, również w ramach religii jahwistycznej występującymi. „Synowie prorocy“ i inne podobne zrzeszenia czy bractwa obejmowały ludzi, którzy nie mieli specjalnego wezwania i posłannictwa Bożego, lecz z własnej woli zbierali się czy występowali w celu obrony i utrwalenia religii objawionej. Ich „prorokowanie“ polegało na wysławianiu Boga, połączonym z objawami entuzjazmu religijnego, który według jednych był naturalny, według innych słuszniej jest uważany za preternaturalny, na wzór charyzmatów znanych z Nowego Testamentu. To nie wykluczało oczywiście możliwości, by Bóg którymś z takich proroków posłużył się do jakiejś misji specjalnej i udzielił mu ściśle wziętych objawień, jak np. czytamy w 3 Krl 20, 35—43 w stosunku do Achaba. Ale o żadnym z nich Pismo św. nie świadczy, żeby go Bóg na urząd proroka powołał na stałe. Zdarzało się natomiast, że owi tzw. prorocy, prorocy zawodowi, coś z własnego popędu, bez upoważnienia ze strony Boga przepowiadali, lecz wówczas prorocy z powołania (Jeremiasz, Micheasz i inni) ostro ich gromili i potępiali.

Prorokami z powołania są ci, o których Pismo św. świadczy, że byli osobiście powołani przez Boga, od niego otrzymali misję głoszenia woli i zamiarów Bożych i pod jego natchnieniem tę misję spełniali. Tym zasadniczo różnią się ci prorocy od wszystkich innych, których według przyjętego zwyczaju również „prorokami“ nazywano. O tych właśnie prorokach z powołania, i tylko o nich zamierzamy mówić.

Pytanie jest takie: Czy to, co ci prorocy o sobie twierdzą odnośnie do swego nadprzyrodzonego powołania przez Boga oraz komunikowania im myśli i zamiarów Bożych, jest zgodne z rzeczywistością, czy też nie? Inaczej mówiąc: Czy ich przeżycia, łączące się z funkcją proroków, dadzą się bez reszty wytłumaczyć w sposób czysto naturalny, czy też dla ich pełnego

wyjaśnienia wymagane jest przyjęcie działania czynnika nadprzyrodzonego?

Zagadnienie to można traktować z rozmaitych punktów widzenia. Pomijając punkt widzenia patologiczny, którego dzisiaj nikt nie uważa za wystarczający do rozwiązania całości problemu, można stosować najpierw punkt widzenia i metodę psychologiczną. Tak np. O. Eissfeldt w artykule „*The Prophetic Literature*“ w zbiorowym dziele „*The Old Testament and Modern Study*“²⁾, w rozdziale III, zatytułowanym „*The Supranormal Experiences of the Prophets*“ (zwracam uwagę na charakterystyczne wyrażenie „*supranormal*“, ponadnormalny, nie „*supernatural*“, nadprzyrodzony) tak się wyraża „*The nature and significance of the supranormal experiences of the prophets is a psychological question*“³⁾, tj.: natura i znaczenie ponadnormalnych przeżyć proroków jest zagadnieniem psychologicznym. I przytacza cały szereg autorów protestanckich, którzy tą drogą idą. Oczywiście nie można psychologii odmówić prawa badania zagadnienia profetyzmu własnymi metodami analizy psychologicznej. Ale jeżeli ktoś do tej drogi się ograniczy i inne metody wykluczy, tym samym odcina się od możliwości wyczerpującego rozwiązania zagadnienia i z góry przesądza dopuszczalność czynnika nadprzyrodzonego w przeżyciach proroków. A to jest aprioryzm.

Inny punkt widzenia jest teologiczny i środki do badania użyte, są właściwe teologii, a więc: powoływanie się na autorytet Pisma św. jako słowa Bożego, na zgodność z wiarą Kościoła itd. Tę przeważnie metodę stosuje i uważa za jedynie wystarczającą autor protestancki Edward J. Young w dziele pt. „*My Servants the Prophets*“⁴⁾. Należy w tym wypadku przyznać, że jest to metoda, przez którą jednym cięciem noża i całkiem pewnie sprawę się rozstrzyga — ale pod jednym wa-

²⁾ *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for OT Study* edited by H. H. Rowley, Oxford 1956.

³⁾ d. c. s. 134.

⁴⁾ *Grand Rapids* 1955 (Michigan).

runkiem. Pod warunkiem, że ma się przed sobą ludzi w pełni wierzących, uznających natchnienie i bezbłądność Pisma św., Tradycję jako źródło objawienia itd. Natomiast jeżeli się ma do czynienia z racjonalistami albo przynajmniej z ludźmi zażartymi semiracjonalizmem, powyższa metoda nie jest dosyć skuteczna.

Dlatego należy się nam raczej zwrócić o pomoc do metody *s k r y p t u r y s t y c z n o - a p o l o g e t y c z n e j*. Apologeta w swoich początkowych traktatach zanim udowodni natchnienie Pisma św., boskie ustanowienie i nieomyślność Kościoła, czerpie dowody z Pisma św. jako z dzieła historycznego. Podobnie biblista, zanim się powoła na sąd Kościoła o sensie analizowanego tekstu Pisma św., stara się *ex visceribus rei*, a więc z tekstu, kontekstu, miejsc paralelnych itp. wykazać, co autor zamierzał powiedzieć. W naszym wypadku musimy, postępując w duchu tej metody, przede wszystkim zbadać, co prorocy sami mówią o swoim powołaniu i posłannictwie, oraz o innych swoich przeżyciach, a następnie, uwzględniając wszystkie okoliczności ich życia, wykazać, co o ich twierdzeniach należy sądzić.

Byłoby powtarzaniem pierwszego lepszego traktatu ze wstępu ogólnego do proroków, jeżelibyśmy chcieli analizować twierdzenia i okoliczności życia wszystkich proroków Starego Testamentu. Dlatego raczej będziemy się starali skoncentrować swoją uwagę koło jednej tylko, lecz wybitnej postaci prorockiej, której przeżycia, przez nią samą przeważnie opisane, dostarczają nam nader obfitego materiału do wysnucia odpowiednich wniosków. Mam na myśli *J e r e m i a s z a*, w którego księdze proroctw posiadamy nie tylko bardzo liczne dane autobiograficzne, lecz przede wszystkim bogatą skarbnicę osobistych wewnętrznych przeżyć i wynurzeń, co wszystko razem umożliwi głębsze wniknięcie w naturę charyzmatu proroctwa. Nie będziemy się jednak tak ograniczali do Jeremiasza, byśmy sobie nie pozwolili sięgnąć raz po raz do przeżyć innych proroków.

I.

Widzieliśmy, że cechą najważniejszą, istotnie odróżniającą proroków, o których mówimy, od innych *nebi'im*, jest to, iż są oni w specjalny sposób powołani przez Boga. Prawda, że tylko czterej: Amos, Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel opisują to zdarzenie ze swego życia, ale inni swoje powołanie dostatecznie udowodnili wobec narodu, skoro zostali przez niego przyjęci i uznani. Być może zresztą, że powołanie niektórych z nich było zawarte równoznacznie w pierwszym objawieniu się im „słowa Jahwy“⁵⁾. Inni mogli być powołani od Jahwy pośrednio, jak np. Elizeusz przez Eliasza (3 Krl 19, 16).

Jeremiasz opowiada swoje powołanie i posłannictwo w 1, 4—10 w sposób najbardziej ze wszystkich czterech proroków bezpośredni i otwarty. I dodajmy: w sposób bardzo prosty. Nie widzimy w jego przedstawieniu takiej majestatycznej scenerii jaka towarzyszy powołaniu Izajasza lub Ezechiela. Pod względem prostoty zbliża się ten opis najwięcej do jędrnej relacji pasterza-proroka Amosa: „*Nie byłem prorokiem ani synem prorockim; byłem pasterzem i hodowcą sykomorów. Lecz Jahwe mnie wziął spoza trzody i Jahwe rzekł do mnie: Idź, prorokuj ludowi mojemu izraelskiemu*“ (Am 7, 14—15). Mimo swojej prostoty opis Jeremiasza dla wielu powodów jest wielce godny uwagi. Wola Jahwy jest wyrażona w następujących jego słowach:

„*Nimem cię w żywocie utworzył, poznałem cię,
nim z łona wyszedłeś, poświęciłem cię,
prorokiem dla narodów uczyniłem cię*“ (w. 5).

W odróżnieniu od analogicznych opisów innych proroków, w których wybór zlewa się w jedno z powołaniem, w powyższych słowach Jahwy wybór jest oddzielony od powołania i umieszczony w odwiecznych planach Boga: „*Nimem cię w żywocie utworzył, poznałem cię*“ (5a). Jest to poznanie szczególnego rodzaju, „*nosse cum affectu et effectu*“, jak trafnie określa

⁵⁾ Por. E. Tobac — J. Coppens, *Les prophètes d'Israel* I. 33.

je Cornill⁶⁾). Zawiera ono wybór człowieka na osobliwą własność Boga w celu przeznaczenia go do spełnienia jakichś szczególnych zadań. Powołanie jest zawarte w drugim stychu: „*Nim z łona wyszedłeś, poświęciłem cię*“. Słowa te nie oznaczają uświęcenia przez łaskę, jak rozumieli niektórzy Ojcowie, wielu teologów i egzegetów dawniejszych, lecz poświęcenie, konsekrację do zadania specjalnego na usługach Boga. Jakże zaś będzie to zadanie, objaśnia stych następny, trzeci: „*prorokiem dla narodów uczyniłem cię*“. Jeremiasz ma być prorokiem, tak jak przedtem prorokami byli Amos, Ozeasz, Izajasz i inni. Ale co jest szczególnego w posłannictwie Jeremiasza, nie spotykanego w całym Starym Testamencie, to to, że zostaje on przeznaczony na proroka dla wszystkich narodów. Ta okoliczność sprawia niemało kłopotu egzegetom. Prorocy bowiem z ustanowienia Bożego (Pwt 18, 18) byli wysłannikami Jahwy do narodu wybranego, przynajmniej na pierwszym miejscu, natomiast wyraz „*narody, gojim*“ zgodnie z powszechnym użyciem był stosowany tylko do narodów niezraelskich, pogańskich. Tę dziwną antynomię tłumaczy się tym, że Izrael na skutek sprzeniewierzenia się przymierzemu zawartemu z Jahwą spadł do rzędu narodów pogańskich, utracił swoje uprzywilejowane stanowisko; w następstwie tego zaś zasięg działania proroka zostaje rozszerzony i obejmuje odtąd bez różnicy wszystkie narody⁷⁾).

To samo wyraźniej mówi Jahwe w w. 7 w odpowiedzi na wymówkę Jeremiasza, zaślaniającego się swoim młodym wiekiem:

„*Nie mów: Jestem tak młody.
Lecz do k o g o k o l w i e k ciebie poślę, pójdziesz
i będziesz mówił, cokolwiek ci każe*“.

A szczytem prerogatyw tego „*proroka narodów*“ i misji, jaką mu Jahwe zleca, prerogatyw i misji, jakich Bóg nie udzielił

⁶⁾ C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1905, 4.

⁷⁾ Por. Th. Diederich, *Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias*, Tsinanfu 1942, 34—43.

nikomu w Starym Testamencie, a które w Nowym Testamencie tylko władza Chrystusa przewyższa, jest to, co czytamy w finale tego pierwszego dialogu: Jahwe — Jeremiasz:

„Patrz, ustanawiam cię dzisiaj
nad narodami i nad królestwami,
abyś wyrывał i walił,
niweczył i burzył,
budował i sadził“ (w. 10).

A zatem wszystkie narody i królestwa czyli cała zamieszkała ziemia będzie poddana władzy Jeremiasza proroka. Będzie to władza ogromna, bo w jej mocy może on postępować z królestwami jak budowniczy z budowlą i jak ogrodnik z rośliną, dając im istnienie lub je odbierając. A to wszystko będzie uskuteczniał udzielonym sobie słowem Bożym, które jest wszechmocne i działa jak ogień spalający drewno i jak młot, co rozbija skałę (5, 14; 23, 29; por. nadto 6, 11; 25, 15).

To, że słowo Boże będzie tym narzędziem wszechmocnym danym do dyspozycji Jeremiasza, wynika stąd, że bezpośrednio przed ostatecznie przytoczoną zapowiedzią Jahwe dokonał pewnego obrzędu sakramentalnego na świeżo ustanowionym proroku: mianowicie wyciągniętą ręką dotknąwszy ust Jeremiasza rzekł: „*Oto me słowa kładę w usta twoje*“ (w. 9). Jakkolwiek ten obrzęd zdradza wybitne podobieństwo do analogicznej akcji symbolicznej w wizji Izajasza, to jednak znaczenie symbolu jest w obu wypadkach różne. Seraf dotyka ust Izajasza rozżarzonym węglem wziętym z ołtarza, aby go oczyścić i uczynić zdolnym do chwaleń Boga. Natomiast dotknięcie ust Jeremiasza przez Boga oznacza udzielenie mu władzy i charyzmatu prorocstwa, co też objaśniają słowa Jahwy towarzyszące tej akcji: „*Oto me słowa kładę w usta twoje*“.

Taki był przebieg faktu powołania i posłannictwa Jeremiasza jako proroka. Każdy, kto bez uprzedzeń czyta tę kartę prorocstwa Jeremiasza, bez wahania uzna w opisanym zdarzeniu nadprzyrodzone wdanie się Boga. Ale sprawa nie jest tak jasna dla racjonalistów i racjonalistycznych historyków religii, którzy

nadprzyrodzoność starają się albo całkiem usunąć albo zredukować do minimum.

Jak w starożytności Philo, a za nim niektórzy pisarze kościelni, tak w nowszych czasach wielu uczonych chce wszystkie przeżycia, czyny i wypowiedzi proroków wyprowadzić z ekstazy. Już w XIX w. wszedł na tę drogę Hengstenberg⁸⁾, ale dopiero G. Hölscher⁹⁾ w oparciu o W. Wundta fizjologiczną psychologię i psychologię narodów teorię ekstazy w profetyzmie opracował systematycznie. Za Hölscherem poszła cała szkoła i nowsi autorzy, przede wszystkim protestancy, do zagadnień profetyzmu wprowadzają najczęściej ekstazę¹⁰⁾.

Myliliby się, kto by sądził, mając na uwadze terminologię używaną przez mistyków i teoretyków mistyki katolickiej, że skoro już jest mowa o ekstazie, to bez wątplenia zakłada się nadprzyrodzony wpływ Boga. Ekstazę rozumieją ci autorzy w znaczeniu bardzo szerokim, obejmującym najrozmaitsze stany, w jakich człowiek może się znaleźć. „Wspólne jest — mówi Oesterreich¹¹⁾ — wszystkim albo przynajmniej większości znaczeń tego wyrazu, że określają jakieś stany duchowego poruszenia uczuć. Ale ich stopnie, jak również rodzaj, mogą być rozmaite. Tak np. mówi się już dzisiaj o ekstazie tam, gdzie mamy do czynienia z nieco silniejszą tylko emocją estetyczną albo z wysokim zachwytem. Odnosnie do treści odróżnia się ekstazę religijną i niereligijną“. Prócz tego mówi się o ekstazie naturalnej i sztucznej, zależnie od tego, czy wypływa ona z naturalnych uzdolnień człowieka, czy też jest sztucznie wywołana; następnie o ekstazie mantycznej, mającej zastosowanie przy odgadywaniu przyszłości lub rzeczy tajemnych, często połączonej z utratą przytomności.

⁸⁾ *Christologie des AT*, 1854—1857, 161, 167.

⁹⁾ *Die Propheten*, Leipzig 1914.

¹⁰⁾ Historyczny przegląd od starożytności aż do ostatnich czasów można znaleźć u Abrahama Heschela, *Die Prophetie*, Kraków 1936, 15—24. Opinie autorów nowszych poczynając od Hölschera zestawia O. Eissfeldt w *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1956, 134—145.

Otóż do proroków Starego Testamentu zwolennicy teorii ekstazy stosują pojęcie ekstazy w tym bardzo szerokim znaczeniu. Dlatego i powołanie Jeremiasza ocenia się pod tym samym kątem widzenia. „Przyrównuje się (mianowicie) naszego proroka do owego młodzieńca znanego z papyrusu Golenischeffa albo do chłopów arabskich, uczących się magii¹²⁾. Jak ci w młodym wieku wpadają w ekstazę, tak również nasz prorok za swoich młodych lat, gdy jego dusza była szczególnie podatna na halucynacje, poczuła się uchwyconą przez Boga¹³⁾. Przeżycia proroków i manticzną ekstazę czy odruchy duchowo nienormalnych ludzi stawia się w jednej linii“¹⁴⁾.

Natomiast inni autorzy z obozu racjonalistycznego inną drogą starają się zaprzeczyć, lub przynajmniej jak najbardziej ograniczyć wpływ nadprzyrodzony Boga na proroków. Wielką wagę przywiązują oni do psychologicznego przygotowania Jeremiasza przez atmosferę rodziny kapłańskiej, do której należał, i przez grozę czasów, w których żył. Mówi się, że tylko takie okoliczności, nie zaś jakieś jednorazowe przeżycie, zdolne są wytłumaczyć to niezachwiane przekonanie o swoim powołaniu, które Jeremiaszowi towarzyszy przez całe życie. W takim zaś nastroju duchowym mógł Jeremiasz łatwo przewidzieć losy swego narodu i narodów sąsiednich, oraz czuć się powołanym do wystąpienia na widowie w roli proroka. Ponieważ zaś czasy około r. 626, tj. 13 roku Jozjasza, na który według Jer 1, 2 przypada inauguracyjne widzenie Jeremiasza, nie były jeszcze tego rodzaju, by pozwoliły w sposób naturalny wytłumaczyć powołanie „proroka narodów“, przenosi się datę tego wydarzenia o dziesięć lat później, tj. na 23 rok Jozjasza (616). Wtedy powołanie nie jest niczym innym jak naturalnym upustem nagrodzonych w duszy możliwości. Nadzwyczajne okolicz-

¹¹⁾ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, II 95.

¹²⁾ Hölscher, *Die Profeten*, 24, 41.

¹³⁾ Hölscher, *ibid.* 29 nn. 58 nn.

¹⁴⁾ H. Hackmann, *Die geistige Abnormitäten der atl. Propheten*, NThTs 23 (1934) 26—48: Cytata z Th. Diederich, *Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias*, 1942, 16.

ności tzw. powołania (1, 4—10) znajdują wystarczające wyjaśnienie przez hipnozę, halucynacje, senne widzenie itp.¹⁵⁾.

Co sądzić o tych próbach zaprzeczenia lub zredukowania do minimum charakteru nadprzyrodzonego powołania Jeremiasza, a również dalszych jego przeżyć prorockich?

II.

A więc najpierw: czy Jeremiasz był ekstatykiem? i czy wizja powołania odbyła się w ekstazie?

Teoria ekstazy, przyjęta przez wielu autorów protestanckich, między innymi przez Duhma¹⁶⁾, Gunkela¹⁷⁾, W. Jacobiego¹⁸⁾, Hertzberga¹⁹⁾, R. Kittela²⁰⁾, W. Eichrodta²¹⁾ i cały szereg innych, wymienionych przez O. Eissfeldta w cyt. dziele — spotkała się z ostrą krytyką ze strony innych autorów, zwłaszcza w stosunku do proroków właściwych, których możemy nazwać „wielkimi“ lub „klasycznymi“ lub „z powołania“. Wymienić tu wypada: Baentsch²²⁾, Hänel²³⁾, Auerbach²⁴⁾, J. P. Seierstad²⁵⁾. Ale i wśród autorów katolickich jest rozbieżność. Za ekstatyków uważają proroków albo wszystkich albo przynajmniej tzw. „synów prorockich“: E. Tobac²⁶⁾, L. Desnoyer²⁷⁾, św.

¹⁵⁾ Por. Diederich, 1. c., 12 n.

¹⁶⁾ *Israels Propheten*², 290.

¹⁷⁾ *Die Propheten*, 5 n.; *Die Schriften des AT*, XXI; *Die Propheten*, w RGG², IV, 1533—1554.

¹⁸⁾ *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, München 1923.

¹⁹⁾ *Gott und Prophet*, 1928.

²⁰⁾ *Hellenistische Religion u. das AT*, 1924, 85.

²¹⁾ *Theologie des AT*, I, 179 n.

²²⁾ *Pathologische Züge bei den Schriftpropheten*, w ZWT 15 (1908) 52—81.

²³⁾ *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Berlin 1923.

²⁴⁾ *Die Prophetie*, Berlin 1920.

²⁵⁾ *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, w ZAW (1934) 22—41.

²⁶⁾ *Les prophètes d'Israel*, I¹ 23, n. 1.

²⁷⁾ *Histoire du peuple hébreu*, I, 1922, 100.

Tomasz²⁸⁾, J. Maréchal²⁹⁾, H. Junker³⁰⁾, J. Coppens³¹⁾ odrzucają w ogóle nazwę „*proroków ekstatycznych*“ jako dwuznaczną.

Czym wytłumaczyć tę rozbieżność poglądów, zachodzącą nawet u autorów katolickich? Powodem pierwszym i głównym, lecz wcale nie jedynym, jest nieustalenie definicji ekstazy. Bo należy pamiętać, że ekstaza, wzięta w znaczeniu nawet dość szerokim, obejmuje dwa czynniki: jeden negatywny, wnoszący pewną niedomogę i polegający na „*rozluźnieniu jedności psychologicznej*“; i drugi pozytywny, polegający „ *bądź to na nowym sposobie wyższej działalności umysłowej, bądź to przynajmniej... na osiągnięciu nowej „wartości“ ontologicznej, estetycznej, moralnej lub religijnej w łączności z cechami negatywnymi (wstrzymanie lub nieregularność czynności)*“³²⁾). I tu się zaczyna rozbieżność. Mianowicie teologowie (katolicy) i teoretycy mistyki chrześcijańskiej podkreślają przede wszystkim pozytywną stronę ekstazy, upatrując w niej subiektywne wzmocnienie lub obiektywną ekspansję władzy duchowej (rozumu, woli), a podporządkowując jej stronę negatywną do tego stopnia, że nawet przyjmują granice, od której potęgująca się działalność umysłowa przestaje wpływać hamująco na czynności władz niższych (wyobrażeniowych, zmysłowych, ruchowych). Na odwrót zaś, w dziełach etnologii porównawczej, historii kultury i psychologii opisowej (doświadczalnej) elementy negatywne ekstazy wraz ze wszystkimi ich oddźwiękami wysuwają się na pierwszy plan, szczególnie zaś pewne anomalie zewnętrzne, jak wstrzymywanie czynności sensorycznych i ruchowych, albo przeciwnie wybuchy orgiastyczne. Tłumaczy się to tym, że te elementy zewnętrzne łatwo są dostępne obserwacji, która jest narzędziem badania właściwym tym naukom.

²⁸⁾ *Summa Theol.*, II—II, 175, 3, ad 2.

²⁹⁾ *La notion d'extase d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*, w NRT 64 (1937) 988.

³⁰⁾ *Prophet und Seher im alten Israel*, 1927, 49 n.

³¹⁾ *Les prophètes d'Israel*, I², 18, n. 1.

³²⁾ J. Maréchal, *La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*, w NRT 74 (1937) 986.

Ale następstwem takiej jednostronnej metody jest to, że pojęcie empiryczne ekstazy niepomiernie się rozszerza, do tego stopnia, że ogarnia ono wszelki głęboki trans fizyczny, nawet trans wywołany środkami materialnymi, np. środkami odurzającymi. Natomiast element pozytywny ekstazy albo się podporządkuje elementowi negatywnemu albo całkiem wyłącza³³⁾.

I oto, w ten sposób utworzone pojęcie ekstazy stosuje się następnie do proroków. Łatwo przewidzieć, w jakim towarzystwie znajdują się te wielkie postacie religijne. Nie bez słuszności mówi jeden z protestanckich przeciwników teorii ekstazy: „*Te pojęcia (ekstazy, halucynacji, autosugestii), które Hölscher wprowadza, po dokładniejszym zbadaniu są niewiele więcej jak pseudonaukowym płaszczykiem. Tymi pojęciami można objąć co najwyżej zachwycenia tańczących derwiszów..., ale w żaden sposób istotę wielkich proroków*“³⁴⁾.

Rozumiemy, że tak spreparowane pojęcie ekstazy było potrzebne dla Hölschera, by profetyzmowi izraelskiemu odebrać charakter nadprzyrodzony, a wyprowadzić go w sposób naturalny, poprzez entuzjastyczne gromady proroków skupione koło Samuela, z tzw. profetyzmu chananejskiego. Ale rozumiemy już także, że porównanie owych charyzmatycznych izraelskich zrzeżeń prorockich z prorokami Baala, tańczącymi czy skaczącymi koło ołtarza i nacinającymi się nożami i włóczniami (3 Krl 18, 26, 28), jest czysto zewnętrzne i niekompletne, a nie dotyka istoty rzeczy. Tym bardziej odmienny i o całe niebo jest wyższy charakter proroków z powołania, wielkich proroków.

Uczony skandynawski J. Lindblom wprowadził trafne rozróżnienie ekstazy „*absorbującej*“, w której osobowość gubi się w zlanu z uniwersalnością; i ekstazę „*koncentrującą*“, która narzuca głęboką koncentrację duszy na jednym uczuciu lub pojęciu i pociąga za sobą zaćmienie normalnej świadomości oraz zawieszenie działalności zmysłów zewnętrznych. Lind-

³³⁾ J. Maréchal, *ibid.*, 987.

³⁴⁾ E. Auerbach, *Die Prophetie*, Berlin 1920, 41; wg Heschel, *Die Prophetie*, 25.

blom twierdzi, że tylko ekstaza koncentrująca jest możliwa do przyjęcia u proroków izraelskich. I całkiem słusznie — zauważa O. Eissfeldt — gdyż religia Starego Testamentu przedstawia Boga jako jasno zarysowaną osobowość, nie zaś jako neutralną jedność albo uniwersalność, w której można się zgubić i być przez nią pochłoniętym³⁵). Przyjmując to rozróżnienie i twierdzenie Lindbloma, możemy się jednak posunąć dalej. Mianowicie żeby móc dokładniej odpowiedzieć na pytanie, czy prorocy byli ekstatykami, czy nie, należy ich porównać z ekstatykami w religii co do istotnego charakteru tej samej, tj. objawionej, a zatem w religii chrześcijańskiej.

Otóż w religii chrześcijańskiej na podstawie danych, dostarczonych przez mistyków i dawniejszych i nowszych, ekstaza obejmuje te dwie cechy zasadnicze: a) Element *pozytywny*, istotny: nadzwyczajne podniesienie ducha, pochłoniętego ścisłym zjednoczeniem z Bogiem przez poznanie i miłość. Bez tego zjednoczenia stan złożony, który nazywamy ekstazą, nie miałby wartości religijnej. b) Element *negatywny*, drugorzędny: całkowite lub częściowe wstrzymanie działania władz zmysłowych, mianowicie albo tylko zmysłów zewnętrznych, albo również wyobraźni. Pełnej nieświadomości nie ma; dlatego w wypadku zawieszenia działalności wyobraźni myśl przestaje być dyskursywną, a otrzymuje sposób działania wyższy³⁶). Należy podkreślić, że mistyk w tym stanie zachowuje pełnię swojego rozumu, a nawet odczuwa wzrost działalności władz wyższych³⁷). Bóg objawia w tym stanie tajemnice porządku nadprzyrodzonego, dopuszcza nawet do wizji intelektualnej Bóstwa³⁸).

Biorąc za podstawę tę opisową definicję ekstazy, musimy najpierw wykluczyć od proroków wszelkie te paramistyczne stany ekstaz, w których „ekstatyk“ traci całkowicie świadomość albo jego władze rozumowe doznają umniejszenia lub zajmują

³⁵) J. Lindblom w *Festschrift Bertholet*, 325—337, wg O. Eissfeldt w *The Old Testament and the Modern Study*, 137.

³⁶) J. Maréchal, a. c., 992.

³⁷) A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*¹¹, 1931, XVIII, 30.

³⁸) Poulain. *ibid.*, XVIII, 5, 4^o; 23—25.

się przedmiotami świeckimi i błahymi, gdyż 1^o nie są to ekstazy w znaczeniu ścisłym i religijnym, 2^o prorocy we wszystkich swych wizjach zachowują świadomość (przypominają sobie następnie dokładnie przebieg swych wizji) i nie doznają umniejszenia swych władz duchowych, lecz przeciwnie ich zaostrezenia, chociaż nie zawsze rozumieją to, co się im objawia.

Czy zaś można i należy faktycznie przyjąć ekstazy w ich życiu prorockim, jest zagadnieniem trudniejszym do rozstrzygnięcia. Uważam, że charakter działalności proroków i treści ich wizji nie stałyby na przeszkodzie przyjęciu istnienia ekstaz w ich przeżyciach. Wysuwa się jako jedną z przeszkód to, że zainteresowania ekstazy są skierowane tylko do zaświata; natomiast celem proroka jest dowiedzieć się czegoś o tym, co ma się dzieć na świecie³⁹. — To prawda, że wizje prorockie mają na celu przeważnie pouczenie o tym, co dotyczy narodu izraelskiego. Ale po pierwsze, są także wizje, w których prorok otrzymuje objawienie o naturze Bożej, np. wizja inauguralna Izajasza: o świętości Boga i jej stosunku do świętości ludzi; wizja Ezechiela o chwale Bożej. Po drugie, nawet wizje o przeszłości Izraela lub innych narodów mają cel nie czysto doczesny, ale zawsze są pewnym uchyleniem planów Bożych odnośnie do królowania Jahwy na ziemi. Po trzecie Heschel zdaje się rozumieć rzecz w ten sposób, jakby wizje proroków szły zawsze po linii ich zainteresowań osobistych jako naturalny ich wynik. Tymczasem wizje, w nadprzyrodzony sposób udzielane, idą po myśli Boga, jakkolwiek bywają ubierane w szatę literacką, odpowiadającą umysłowości indywidualnej proroka.

Drugą przeszkodą przeciw przyjęciu ekstaz u proroków Starego Testamentu ma być to, że są one zbyt przeciwne ideologii i nastrojom tych proroków. Albowiem ekstaza rodzi się z pożądania stania się jednym z Bogiem. Lecz prorocy tak są przejęci transcendencją i świętością Boga, iż tego rodzaju pragnienia nie są u nich do pomyślenia. Ten zarzut, wysunięty również przez Heschela⁴⁰) powtarza van Imschoot⁴¹) i dlatego nie do-

³⁹) A. Heschel, *Die Prophetie*, 30 n.

⁴⁰) l. c., 27 n.

puszcza możliwości tak wysokiej ekstazy u proroków Starego Testamentu jak u mistyków chrześcijańskich. Sądzę, że jest w tym duża przesada, gdyż z jednej strony mistycy chrześcijańscy odczuwają w ekstazach również swoją niegodność wobec nieskończonej godności i świętości Boga⁴²⁾; z drugiej zaś strony świętość Boga wywołuje w duszy człowieka zawsze dwa pozornie sprzeczne uczucia: i pociągnięcia i oddalenia — jak już zauważył św. Augustyn: „*Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione; et inhorresco et inardesco? Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum*“⁴³⁾. To samo stwierdza nowsza psychologia religii⁴⁴⁾.

A zatem możliwość ekstazy u proroków Starego Testamentu naszym zdaniem należy przyjąć bezwzględnie. Kwestia faktyczna jest trudniejsza. Sądzę, że takie oglądanie istoty Bożej, do jakiego został dopuszczony Mojżesz na górze Synaj, Wj 33, 12—34, 10, miało miejsce w stanie najwyższej ekstazy, jak świetnie wykazał B. Stein⁴⁵⁾. Być może, że niektóre powiedzenia o prorokach jak te, że „stała się nad nim ręka Pańska“ (Ez 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1) lub „unosił mię duch“ (Ez 3, 12), należy w ten sposób rozumieć. Może tak również trzeba wytłumaczyć takie dziwne czynności symboliczne Ezechiela, jak ta, że leżał przez szereg miesięcy na jednym boku, związany przez Jahwę (Ez 4, 4—8). Zapewne taki charakter miała wizja Daniela opisana w r. 10, po trzytygodniowym poście, z takimi objawami, jak zblędnięcie twarzy, utrata sił, zemdlenie itd. Ale nic pewnego o tych wszystkich wypadkach nie możemy powiedzieć, gdyż nie posiadamy dostatecznych danych. Z całą pewnością jednak należy stwierdzić, że

⁴¹⁾ *Theologie de l'Ancien Testament*, I, 1954, 171.

⁴²⁾ Zob. Poulain, l. c., XVIII, 31.

⁴³⁾ Por. 11, 9, 1.

⁴⁴⁾ Por. W. Otto, *Das Heilige*, Wrocław 1922; Eichrodt, *Die Theologie des AT*, III 1939, 18 n.

⁴⁵⁾ *Der Begriff Kebed Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, 1939, 25—28. 40.

ekstazy (w znaczeniu ścisłym i religijnym), o ile występują u proroków, mają znaczenie czysto dodatkowe, drugorzędne, i nie są zdolne wytłumaczyć całości powołania i natchnienia prorockiego ⁴⁶⁾.

Co się tyczy wizji inauguralnej Jeremiasza, nie ma ona charakteru ekstazy mantycznej lub innej sztucznie wywołanej, ponieważ Jeremiasz nie był do niej w żaden sposób przygotowany, jak zaraz zobaczymy, i zachował całkowitą przytomność. Ale nie ma w niej także żadnych śladów ekstazy w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Nie można by się powoływać jako na dowód na „*rękę Jahwy*“, która dotknęła ust proroka. Wprawdzie u innych proroków uchwycenie przez rękę Jahwy lub podobne wyrażenia oznaczają nagłe udzielenie im Bożego natchnienia, może nawet wprawienie ich w ekstazę, jak przed chwilą widzieliśmy; ale w Jer 1, 9 Jeremiasz jest już w trakcie przeżycia i obcowania z Bogiem, a położenie ręki Boga na jego ustach ma znaczenie tylko poświęcenia na proroka. Również nie widać u niego w tej wizji żadnej radości ani rozkoszy wynikającej z mistycznego obcowania z Bogiem, jak zwykle bywać w ekstazach, lecz Jeremiasz jest cały wylękniony i przybity ciężarem, jaki na niego spada.

Znacznie później, w momencie zawodu i zwątpienia po dotychczasowych przykrych doświadczeniach Jeremiasz usprawiedliwiając się mówi:

*„Wchłaniałem, gdy się znalazły twe słowa.
Twe słowo mi było rozkoszą
i serca mojego radością“* (Jer 15, 16), —

ale to stwierdzenie po pierwsze nie oznacza koniecznie rozkoszy właściwej stanowi ekstatycznemu, a po drugie z trudem dało by się je odnieść do tej inauguralnej wizji, w której nastroj Jeremiasza jest najwidoczniej całkiem minorowy. Nie widać zatem w Jer 1, 4—10 żadnego miejsca na ekstazę, jest tylko wizja, i to wizja raczej wewnętrzna tylko, nie zaś zewnętrzna.

⁴⁶⁾ Por. do tej sprawy obszerne wywody A. Condamin w DAFC IV, 399—405.

III.

A teraz odpowiedzmy na drugie pytanie: Czy tej wizji albo raczej powołania prorockiego Jeremiasza nie da się bez reszty wytłumaczyć jego psychologicznym przygotowaniem, jak chce pewna część autorów?

Otóż, możemy bez wahania oświadczyć, że te wszystkie usiłowania owych autorów rozpadają się doszczętnie, gdy się je zestawi z treścią i sposobem przedstawienia tej sceny w Jer 1, 4—10, oraz z późniejszymi przeżyciami Jeremiasza.

A najpierw całe to opowiadanie jest zbyt proste, bezprezjonalne i jasne, żeby mogło być zmyślane. Gdyby Jeremiasz z własnego popędu podjął się urzędu proroka, byłby swoje „powołanie“ odmalował kolorami i obrazami daleko jaskrawszymi, wzorując się na wizjach swoich wielkich poprzedników, jak np. na wizji inauguralnej Izajasza (Iz 6) lub na widzeniu Micheasza odnośnie do wyprawy wojennej królów Achaba i Jozafata (3 Krl 22, 19—23). Sama ta prostota relacji Jeremiasza jest najpewniejszą pieczęcią prawdy.

Po wtóre, pierwsze słowa Jeremiasza w odpowiedzi na oświadczenie Boga o jego odwiecznym wybraniu i o powołaniu go na proroka: „*Ach, Panie mój Jahwe!*“ zdradzają całkiem wyraźnie bolesne zaskoczenie. To byłoby niemożliwe, gdyby Jeremiasz od dawna żywił takie myśli w swym sercu i czuł pociąg do wystąpienia w roli proroka. — Następnie, po tym okrzyku bolesnego zaskoczenia Jeremiasz wymawia się od wkładanego nań ciężaru, zasłaniając się swoją młodością i niedoświadczeniem. W rzeczywistości jednak powodem nie wyznanim wprawdzie, ale ukrytym, rzeczywistym i daleko silniej wpływającym na jego chęć wymówienia się od urzędu proroka była jego bojaźliwość. Bo rzeczywiście sprawowanie urzędu prorockiego nie było żartem ani zabawką dziecinną, lecz narażało na prześladowanie, a nawet na niebezpieczeństwo utraty życia, jak tego dowiodła historia poprzedników Jeremiasza. A chociażby takiego niebezpieczeństwa nie było za pobożnego Jozasza, to jednak sama konieczność wystąpienia w roli wysłannika Bożego do walki z odmiennymi i fałszywymi poglą-

dami, do piętnowania błędów i grożenia karą Bożą, i to zarówno wobec ludu jak i możnych, nie tylko we własnym narodzie, ale u wszystkich narodów, dokądkolwiek Jahwie spodobą się go wysłać — wydawała się Jeremiaszowi ciężarem nieznośnym i niezgodnym z jego bojaźliwym usposobieniem. Że takie były najbardziej istotne pobudki wymówek Jeremiasza, wynika najwidoczniej z odpowiedzi, jakiej udzielił mu Jahwe. Odpowiedź ta streszcza się w dwu myślach: Jeremiasz wypełni ściśle wszystkie polecenia Jahwy i nie ma się bać nikogo:

*„Nie mów: Jestem tak młody,
Lecz do kogokolwiek ciebie pošlę, pójdziesz
i będziesz mówił, cokolwiek ci każe.
Nie miej bojaźni przed nimi,
bo ja przy tobie jestem,
ażeby cię wyrwać — wyrocznia Jahwy“ (Jer 1, 8—9).*

A jeszcze dosadniej jest ta sama myśl wyrażona w drugiej wizji symbolicznej, w w. 17:

*„Ty zatem biodra swe przepasz
i wystąp, a wygłoś do nich
wszystko, co ja ci rozkażę.
Nie poddaj się trwodze przed nimi,
bym ja cię w ich oczach nie strwożył“ (Jer 1, 17).*

Mianowicie, jeżeliby Jeremiasz z bojaźni przed ludźmi nie wypełnił wszystkich poleceń danych mu od Boga, wówczas sam Bóg stanie się dla niego strasznym i doprowadzi go do takiego stanu, iż w oczach tych samych ludzi, których się uląkł, będzie haniebnie zawstydzony. Widać, że taka zachęta do opanowania bojaźni była Jeremiaszowi potrzebna. I dlatego bezpośrednio potem Jahwe zapowiada, jak odpornym i nieugiętym go uczyni, by przemóc jego słabość i bojaźliwość:

*„Ja sam zaś oto cię czynię
dziś miastem warownym,*

*stupem żelaznym i murem spiżowym
 naprzekór całemu krajowi,
 naprzekór Judy królom i magnatom,
 jego kapłanom i ludności kraju.
 Będą cię zwalczać, ale cię nie zmogą,
 bo ja przy tobie jestem, ażeby cię wyrwać,
 wyrocznia Jahwy“ (Jer 1, 18—19).*

Te zachęty do odwagi utkwiły głęboko w pamięci i w sercu proroka, czego dowodem jest chociażby ta modlitwa, jaką w późniejszym czasie zanosił do Jahwy:

*„Nie bądź mi trwogi powodem,
 ty, moja ucieczko w dzień kłęski“ (Jer. 17, 17).*

A teraz odpowiedzmy sobie na pytanie: Czy jest możliwe przypuścić, że człowiek, który jest tak zaskoczony swoją nominacją na proroka, wymawia się od niej i drży z bojaźni — był do takiej funkcji przygotowany, myślał o niej i pożądał jej?

Ale zwróćmy uwagę jeszcze na jeden szczegół. Jahwe nie proponuje Jeremiaszowi, by przyjął urząd proroka, nie oczekuje zgłoszenia się go, jak kiedyś Izajasza: „Kogo poślę? I kto nam pójdzie?“ (Iz 6, 8) — lecz nakłada mu ścisły obowiązek wola, która nie zna żadnego oporu. Taki jest ton wszystkich wypowiedzi Boga w tej scenie: „Prorokiem uczyniłem cię“, „Do kogokolwiek ciebie poślę, pójdiesz, będziesz mówił, cokolwiek ci każe“, „Ustanawiam cię dzisiaj“ i później: „Wystąp, wygłoś“. To są kategoryczne rozkazy, które zmuszają do zgody i przyjęcia, jakiegokolwiek byłyby przeszkody. Ten przymus Jeremiasz silnie odczuwał, nie tylko w chwili powołania; jeszcze po wielu latach, rozgoryczony przejściami, jakich doświadczył na skutek sprawowania narzuconego mu urzędu, stawia Jahwie bez ogródki zarzut przymusu zastosowany przy powołaniu, owszem nawet zarzut uwiedzenia:

*„Zwiodłeś mię, Jahwe, i dałem się zwieść,
 schwyciłeś mię i przemogłeś“ (Jer. 20, 7).*

Ten przymus, przed którym nie dało się uchylić, odczuwał zresztą Jeremiasz nie tylko odnośnie do aktu powołania, lecz również w stosunku do dalszych etapów swej prorockiej działalności, bo wszelkie próby wyłamania się pozostawały bez skutku:

*„Gdy postanawiam: 'Nie wspomnę nań,
nie chcę już w imię jego mówić!' —
powstaje w mej piersi jakby ognia żar,
zahamowany w kościach moich;
na próżno się zmagam, żeby znieść —
nie zdzierzę!“ (Jer 20, 9).*

Ów przymus był tym dotkliwszy, iż spełnianie poleceń Jahwy ściągało na Jeremiasza same tylko nieszczęścia: drwiny, obelgi, oszczerstwa, spiski na życie, oskarżenie o zdradę państwa i bluźnierstwo, uwięzienie i pozostawienie w warunkach, które musiały się skończyć śmiercią, nie mówiąc już o rozdarciu wewnętrznym człowieka, który miłował swój naród i pragnął jego dobra, a był zmuszony przepowiadać mu klęskę i zgubę, miał serce czułe, a musiał na rozkaz Jahwy wyrzec się życia rodzinnego, wesołych towarzystw i innych dozwolonych przyjemności. Kto takich rzeczy doświadczył i tyle musiał znieść, a nie mógł się w żaden sposób wycofać, ten musiał mieć całkowitą pewność, że Jahwe do niego mówił, i musiał się opierać o przeżycie powołania świadome, jasne i nie ulegające żadnej wątpliwości. Niepodobna również w takim przeżyciu powołania upatrywać chociażby śladów autosugestii, halucynacji, sennego widzenia lub hipnozy.

A potem, przypomnijmy sobie taką scenę. Jeremiasz na rozkaz Jahwy staje w bramie dziedzińca świątyni i do licznie zgromadzonego tłumu ludzi wygłasza przemówienie, w którym grozi, że jeżeli nie nastąpi poprawa obyczajów, świątynia jerozolimska będzie zburzona podobnie jak było zburzone Silo. Na takie bluźniercze — jak uważano — powiedzenie, rzucili się nań kapłani, prorocy i lud, pochwycili go i grozili śmiercią. Nadeszli urzędnicy i rozpoczął się sąd. Jeremiasz nic nie odwołał z tego,

co przedtem powiedział, ale podkreślił z naciskiem, że działa w mocy posłannictwa Bożego. O nic nie prosi, oddaje się w ich ręce, tylko przestrzega, że jeżeli go zabiją, wyleją krew niewinną: „Co do mnie, oto jestem w rękach waszych; uczynicie ze mną, co się wam dobrym i słusznym wydaje. Ale wiedźcie to dobrze, że jeżeli mnie zabijecie, krew niewinną ściągniecie na siebie, na to miasto i na jego mieszkańców, bo prawdziwie posłał mnie do was Jahwe, abym wszystkie te słowa głosił w uszy wasze“ (Jer 7, 1—15; 26, 1—19). Kto tak mówi w obliczu grożącej śmierci, spokojnie i z całkowitym opanowaniem siebie, nńc nie odwołując i stanowczo twierdząc, że jest posłany od Boga i w imieniu Boga mówi, ten na pewno jest przekonany i nie ma żadnej wątpliwości co do swego posłannictwa i odnośnie do prawdy tego, co mówi. I tego przekonania nie da się inaczej wytłumaczyć jak tylko zgodnością z obiektywną prawdą.

Na koniec jeszcze jedno. Prorocy często występowali przeciw prorokom samozwańczym, powiedzmy: przeciw prorokom „z zawodu“, którzy bez posłannictwa Bożego przepowiadali coś ludowi. Bodajże najenergiczniej przeciwstawiał się im Jeremiasz. Gdy z rozkazu Jahwy włożył na siebie jarzmo drewniane i głosił, że tak mają wszystkie narody poddać się pod jarzmo króla babilońskiego, Hananiasz prorok ogłosił w imieniu Jahwy, że stanie się całkiem inaczej: za dwa lata będą przywrócone na swoje miejsce sprzęty świątyni zabrane przez króla babilońskiego i wszyscy przesiedleni do Babilonu powrócą, gdyż Jahwe skruszy jarzmo króla babilońskiego. Mówiąc ostatnie słowa zdjął Hananiasz łańcuch drewniany z szyi Jeremiasza i skruszył go w oczach całego ludu. Jeremiasz, którego przepowiedniom w ten sposób kłam zadano, odpowiedział z największym spokojem, że osobiście życzy, by stało się tak jak Hananiasz zapowiedział, ale zwraca uwagę, że wszyscy prorocy dotychczas głosili wielkie klęski, a przepowiednie pokoju i szczęścia okażą się prawdziwymi dopiero wtedy, gdy się spełnią. Więcej na razie nie powiedział nie mając „słowa Bożego“ i odszedł swoją drogą. Ale pouczony w objawieniu przez Jahwę, powrócił, potwierdził z jeszcze większą siłą swoją poprzednią zapowiedź.

a Hananiaszowi rzekł: „*Słuchaj, Hananiaszu! nie posłał cię Jahwe, a ty kazałeś ufać ludowi temu w kłamstwie. Przeto to mówi Jahwe: Oto ja usunę cię z powierzchni ziemi; tego roku umrzesz, bo mówiłeś przeciw Jahwie*“ (Jer 28, 15—16). Wynik potwierdził prawdę zapowiedzi, gdyż Hananiasz w tym samym roku umarł (Jer 26). Widzimy, jak spokojnie i niezdecydowanie Jeremiasz mówi, gdy jest zostawiony samemu sobie, a z jaką pewnością i energią występuje, gdy jest uzbrojony w słowo Jahwy; i jak odróżnia swoje udokumentowane posłannictwo Boże od samozwańczych urojeń fałszywego proroka. Przyłapujemy tu na gorącym fakcie, skąd Jeremiasz i inni prorocy czerpali niezachwianą pewność o swoim posłannictwie od Jahwy i jak umieli odróżniać objawienia prawdziwe od domniemanych i fałszywych. To również daje nam rękojmię prawdy zawartej w ich twierdzeniach o Bożym posłannictwie.

A zatem nie tylko ekstazą w znaczeniu empirycznym tego wyrazu nie da się w naturalny sposób wytłumaczyć powołania Jeremiasza i dalszych jego doznań prorockich, lecz również przygotowanie psychologiczne, jak chcą inni autorzy, nie jest zdolne uzasadnić bez reszty tego przeżycia, tak iż musi się przyjąć nadprzyrodzone działanie Boże. To samo należy powiedzieć o innych prorokach.

Pewni autorzy chcieli zastosować do proroków poglądy nowoczesnej psychologii na działalność podświadomości, wypracowane naukowo przez W. Jamesa. Istnieją mianowicie w człowieku siły podświadome, które pracują przez tzw. inkubację, a gdy jakaś idea została w ten sposób w podświadomości wypracowana, wówczas niespodzianie ukazuje się w świadomości czyniąc wrażenie, jakby przychodziła z zewnątrz. Tą metodą chcieliby owi uczeni wytłumaczyć zarówno powołanie proroków jak i dalsze ich objawienia. Tymczasem prorocy sami swoim postępowaniem zbijają te tłumaczenia, gdyż jasno odróżniają z jednej strony swoje objawienia („*słowo Jahwy*“) od rzekomych objawień fałszywych proroków, które nazywają „*widzeniami serca swego*“ (Jer 23, 16), prorokowaniem „*z serca swego*“ (Ez 13, 1), z drugiej strony zaś odróżniają własne myśli od objawień Bożych, jak np. Jeremiasz w przytoczonym starciu z Ha-

nianaszem (Jer 28) i prorok Natan wobec projektu Dawida, by zbudować świątynię Jahwie (2 Sm 7, 3—16). Poza tym zaś powyższe tłumaczenie w wielu wypadkach jest wprost niemożliwe do przyjęcia z tego powodu, że nie ma miejsca na inkubację, którą zwykła poprzedzać długa praca umysłu świadoma, lecz bezowocna; na tę jednak w wielu wypadkach nie ma czasu, gdyż objawienie przychodzi niespodzianie albo wbrew zamyśłom i przekonaniom proroka, np. w wypadku Natana (jak wyżej), Izajasza w czasie choroby Ezechiasza (4 Krl 20, 1—5), Balaama, który wbrew swoim zamierzeniom zmuszony jest przepowiedzieć to, co mu Jahwe każe (Lb 24, 13). Sam James przyznaje, że w niektórych wypadkach musi się przyjąć tłumaczenie bardziej mistyczne i teologiczne, np. w nawróceniu Ratisbonne'a, Bradleya, Gardinera, św. Pawła. Takie tłumaczenie teologiczne my przyjmujemy odnośnie do powołania i natchnienia prorockiego, gdyż ono jedynie może zadowalająco wyjaśnić fakty⁴⁴). A klasycznym przykładem konieczności takiego tłumaczenia jest powołanie Jeremiasza, którego całe zachowanie się w chwili wizji inauguralnej, przede wszystkim zaskoczenia i opór, niemniej jak i późniejsze zmagania się dowodzą, że to powołanie nie mogło być przygotowane pracą umysłu ani świadomą ani podświadomą.

Do tego wszystkiego należy jeszcze dodać, jako walne wzmocnienie prawdziwości nadprzyrodzonego powołania i misji Jeremiasza, wypełnienie jego proroctw, mianowicie przepowiedni o śmierci Hananiasza na kilka miesięcy przedtem (28, 16 n.), o zburzeniu Jerozolimy, niewoli babilońskiej, mającej trwać 70 lat, i o powrocie wygnańców do ojczyzny (7, 14; 26, 6; 25, 8—14; 29, 10).

Z wszystkich zebranych wyżej okoliczności życia i działalności Jeremiasza wynika niezbicie, że całkowita pewność o udzielonym sobie posłannictwie Bożym, której prorok daje wyraz przez całe swoje życie, może mieć zadawalające wyjaśnienie jedynie w realnym fakcie objawienia Bożego. Nadprzyrodzony charakter profetyzmu u Jeremiasza jest wyższy nad wszelką wątpliwość.

Ks. Witold Gronkowski, Gniezno

„PRZYJACIELU, JAKŻE TU WSZEDŁEŚ, NIE MAJĄC SZATY GODOWEJ!” (Mt 22, 12)

Słowa te są wyjęte z ewangelii, jaką czytamy na 19 niedzielę po Zielonych Świątkach (Mt 22, 2—14). Jej treść stanowi znana przypowieść Chrystusa Pana o godach królewicza, na które zaproszeni goście nie przybyli, wobec czego trzeba było na wyznaczoną ucztę weselną poprosić innych, przygodnych gości. Ale oto tekst tej ewangelii: (w. 2) *„Podobne jest królestwo niebieskie do pewnego króla, który wyprawił gody małżeńskie synowi swemu (w. 3) i który wysłał sługi swoje, aby wezwać zaproszonych na gody. Ci jednak nie chcieli przyjść (w. 4). Dlatego wysłał po raz drugi inne sługi z poleceniem: „Powiedzcie zaproszonym: Oto przygotowałem ucztę swoją! Woły i w ogóle karme zwierzęta są ubite, słowem: wszystko jest gotowe. Przybywajcie więc na gody!” (w. 5). Ale oni nie dbając (o to zaproszenie), udali się (zamiast na gody): ten na pole swoje, ów do kupiectwa swego (w. 6). Pozostali zaś pochwycili jego sługi i zelżywszy ich, zabili (w. 7). Gdy to postyszał król, rozgniewał się i postawszy wojska swoje, wytracił onych mężobójców, a miasto ich podpalił (w. 8). Wtedy rzekł sługom swoim: „Gody wprawdzie są gotowe, ale zaproszeni nie byli godni (w. 9). Wyjdźcie więc na rozstaje dróg, a kogokolwiek spotkacie, zaproszcie na gody!” (w. 10). Wyszedszy tedy słudzy jego na drogi, zgromadzili wszystkich, których napotkali, złych i dobrych. Takim sposobem napełniła się sala godowa biesiadnikami (w. 11). A gdy wszedł król, aby zobaczyć biesiadników, ujrzał tam człowieka nie przyodzianego w szatę godową (w. 12). i rzecze mu: „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając szaty*

godowej?“ *A on zamilknął* (w. 13). *Wtedy rzekł król sługom: „Zwiążcie mu nogi i ręce i wyrzućcie go (stąd) precz do ciemności. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów“* (w. 14). *Albowiem wielu jest proszonych, ale mało wybranych*“. Na tych słowach kończy się ta piękna przypowieść.

Centralną osobą tej przypowieści jest ten przygodny biesiadnik, do którego odezwał się król, wyprawiający tę ucztę, w te słowa: *„Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając szaty godowej?“* Za brak szaty godowej, czyli odświętnego ubrania, został on przez króla na wstępie samej uczty, na oczach wszystkich współbiesiadników, usunięty. W tym mamy dowód, że wielkiego musiał się dopuścić przewinienia względem króla.

Wydaje się jednak, że król zbyt srogo postąpił z tym biesiadnikiem. Wszak na równi z resztą biesiadników należał do liczby tych przygodnych gości, którymi król kazał wobec niezjawienia się pierwotnie proszonych, sługom swoim z konieczności i w ostatniej chwili, kiedy już wszystko było przygotowane do uczty weselnej, zapełnić salę biesiadną. Ci przygodni goście byli niejako złowieni na rozstajach dróg, proszeni bez jakiegokolwiek doboru. Wszak zgodnie z królewskim poleceniem słudzy mieli zaprosić *„wszystkich, których by (tam) napotkali, złych i dobrych“* (w. 10). Użyty tu zwrot: *„złych i dobrych“* niekoniecznie musi być tak pojmowany, że *„zli“* czyli *„niedobrzy“* stanowili przewagę wśród tych przygodnych gości. Wyrażenie to wskazuje raczej na to, że ludzi całkiem niegodnych nie pominięto przy zapraszaniu. Stąd ma on tu bez wątpienia ten sens ogólny, że słudzy królewscy zapraszali na wesele wszystkich, których napotkali na rozstajach dróg, *„bez różnicy i wyboru“*. Oczywiście, zaproszeni nie musieli skorzystać z zaproszenia.

Biesiadnik *„bez szaty godowej“* niekoniecznie musiał należeć do liczby *„złych“* spośród gości. To jednak, że on jeden tylko został na rozkaz króla usunięty z sali biesiadnej, jest zastanawiające i każe domyślać się, że wielkiego musiał dopuścić się przewinienia względem króla.

To jego przewinienie polegało, jak to wynika z w. 12, niewątpliwie na tym, że chciał wziąć udział w uczcie weselnej

„bez szaty godowej“. Należy jednak zauważyć, że zwrot: „nie mając szaty¹ godowej“ równa się w języku biblijnym wyrażeniu: „bez szaty godowej“. A to stwierdzenie umożliwia przypuszczenie, że rozporządzał szatą godową, lecz jej nie włożył. Wobec tego nie można z tego, że on jeden spośród wszystkich gości podpadł od razu królowi, wnioskować, że reszta biesiadników posiadała szaty godowe. Uderza przy tym, że biesiadnik „bez szaty godowej“ nic nie może powiedzieć na swoje usprawiedliwienie i że dlatego milczy (w. 12). To jego milczenie byłoby niezrozumiałe, gdyby chciano z niejednymi biblistami utrzymywać, że przyjętym wówczas zwyczajem król urządzający gody weselne obdarzył swoich gości szatami godowymi. Zdaje się jednak, że istnienie takiego zwyczaju jest co najmniej wątpliwe. Zresztą, w normalnych warunkach urządzający gody weselne król zapraszał co znamienitszych gości, którzy rozporządzali własnymi szatami godowymi. Jednakże w tym wypadku chodzi o „przygodnych“ gości, czyli o takich, którzy całkiem przypadkowo znaleźli się na tym weselu. Czy wobec tego można przypuszczać, że takich gości król obdarzył kosztownymi szatami godowymi? A jeśli tak, to dlaczego przy obdarowywaniu pominięto biesiadnika „bez szaty godowej“? Czy można przypuszczać, że dla niego samego zabrakło szaty godowej? A jeśli należałoby przyjąć, że tak istotnie było, to dlaczego mimo to wpuszczono go na salę weselną? Czy tylko po to, by przez króla, któremu z braku szaty godowej musiał podpaść, zostać w sromotny sposób usunięty z sali biesiadnej? Przy takim założeniu całkiem niezrozumiałe musiałoby uchodzić milczenie gościa „bez szaty godowej“. Przecież w tym przypuszczeniu mógł śmiało odpowiedzieć na zarzut króla: „Wszedłem tu bez szaty godowej, bo mnie jej nie dano!“ W tym zaś, że tak nie odpowiedział, lecz milczał, mamy dowód, że król nie obdarzył swoich przygodnych gości szatami godowymi. Wobec tego nie tak należy tłumaczyć milczenie biesiadnika „bez szaty godowej“. W świetle podanego wyjaśnienia oznacza ono bez wątpienia raczej to, że ten biesiadnik czuje się winnym wobec króla. Toteż trzeba jego winę pojmować raczej tak, że rozporządzał szatą godową, a jednak na wesele jej nie nałożył.

Przez to dopuścił się zlekceważenia króla i królewicza. Najprawdopodobniej po otrzymaniu zaproszenia myślał tylko, aby wykorzystać nadarzącą się jemu niespodziewanie sposobność wzięcia udziału w sutej uczcie weselnej. O tym, aby swoją obecnością uczcić króla i uświetnić gody jego syna, nie pomyślał! Toteż król czuł się bardzo urażony jego pojawieniem się w zwykłym, codziennym ubraniu na sali biesiadnej, tym bardziej, że można przypuszczać, iż był dobrze znany królowi. Wszak ten nazywa go „przyjacielem“ (w. 12). Toteż wolno sądzić, że król wiedział, iż posiada odświętne ubranie. W tym świetle pojawienie się tego osobnika na sali biesiadnej bez szaty godowej jest bardzo znamienne. Jest ono niewątpliwie oznaką jego złej woli czy niedbalstwa. Toteż na widok pojawiającego się w całym przepychu i w towarzystwie licznej, wystrojonej świty króla poznaje od razu swój błąd i dlatego na jego zapytanie: „*Przyjacielu, jakże tu przyszedłeś bez szaty godowej?*“ chciał zrazu coś na swoje usprawiedliwienie odpowiedzieć, lecz z braku jakiegokolwiek przekonywującej racji zamilknął! To jego milczenie jest więc równoznaczne z przyznaniem się do winy. Toteż król każe mu związać nogi i ręce i wyrzucić z rzeźsście oświetlonej sali do ciemności, jakie panują na dworze...

Po tych wyjaśnieniach możemy obecnie przystąpić do podania sensu tej przypowieści. Wspomnianym tu królem to Bóg, jego synem — to Syn Boży, Jezus Chrystus. Ucztą weselną tu opisaną, to uczta duchowa, jaką Bóg urządza swemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, z racji jego zaślubin z narodem wybranym. Tą ucztą jest nasamprzód działalność publiczna Chrystusa, którą rzuca podwaliny pod swój kościół, przygotowując tym samym ucztę mesjańską w szczęśliwości wiecznej, jaką Syn Boży uwieńczy swoją ziemską działalność. Gośćmi nasamprzód zaproszonymi na tę ucztę to najwybitniejsi przedstawiciele narodu żydowskiego. Ale z nich ani jeden nie przybył na nią. Część z nich znieważyla nawet Boga. Dlatego Bóg był zmuszony zaprosić innych, mniej dobranych gości na tę ucztę. Ci skwapliwie skorzystali z tego zaproszenia i wzięli w licznym gronie udział w tych urczystościach. Rzecz znamienna, z tych

gości nikt nie zlekceważył sobie zaproszenia Boga i jego Syna. Spośród zamożniejszych wszakże gości jeden z lekceważeniem odniósł się do zaproszenia Bożego, choć dobrze był obeznany ze sprawami Bożymi. Tego zuchwalca związano i usunięto z polecenia Bożego z uczy. Zdaje się, że w tym wypadku nie chodzi o wstępną ucztę weselną na cześć Chrystusa, odbywającą się tu na ziemi, lecz o końcową ucztę, odbywającą się na jego cześć w niebie. Z tej to uczy został biesiadnik „*bez szaty godowej*“ z powodu braku tej szaty z polecenia Bożego usunięty i wrzucony do miejsca nieprzebytej ciemności, gdzie panuje płacz i zgrzytanie zębów, czyli do piekła...

A więc wobec tego słuszny jest wniosek, którym kończy się ta przypowieść (w. 14), mianowicie że: „*Wielu jest proszonych, ale mało wybranych*“.

Ks. WITOLD GRONKOWSKI

O. Bernard Przybylski OP., Warszawa

WSPÓŁCZESNE ZAGADNIENIA W MARIOLOGII*)

Ogólna charakterystyka

Obecny ruch mariologiczny, jeden z najsilniejszych i najbardziej wszechstronnych w teologii współczesnej, kielkował powoli już od mniej więcej stu lat. Papieże ubiegłego stulecia, a zwłaszcza Leon XIII, popierali usilnie nowe prądy, powstające w naukach biblijnych, patrystyce i historii teologii, ogłaszając uroczyste naukę św. Tomasza za oficjalną i obowiązującą teologię i filozofię Kościoła¹⁾. Prócz tego silnym bodźcem do wzmożenia zainteresowania naukowców, było ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia, a następnie uroczyste obchody, związane z 50-leciem tego wydarzenia. Warto przy tym wspomnieć, że o ile Bulla dogmatyczna Piusa IX „*Ineffabilis Deus*“ z 1854 roku przytacza nieliczne tylko argumenty historyczno-naukowe, to Encyklika Piusa X „*Ad diem illum*“ z r. 1904 cytuje już cały ich szereg, jak to zresztą weszło w zwyczaj za następnym pontyfikatów.

Jednak ściśle naukowe metody zaczęto stosować mariologii dopiero w latach trzydziestych naszego stulecia, wykorzystując przy tym osiągnięcia innych nauk teologicznych ostatniej doby. Próby te nie zawsze były szczęśliwe²⁾. Pełne przestawienie

*) Referat wygłoszony na Zjeździe XX. Rektorów i Profesorów Zakładów Teologicznych w Polsce, dnia 9 września 1958 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹⁾ Enc. „*Aeterni Patris*“ z 4. 8. 1879; Enc. „*Pascendi*“ z 8. 9. 1907; Motu Proprio „*Doctoris Angelici*“ z 24. 6. 1914 itp.

²⁾ Np. Ude J., *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch kritische Untersuchung*, Bressanone 1928. który podważał osiągnię-

mariologii na tory naukowo-badawcze, nastąpiło wyraźnie dopiero mniej więcej po ostatniej wojnie światowej.

Od tej daty ruch mariologiczny stał się tak intensywny, że można by nawet zaryzykować określenie go przymiotnikiem „żywiolowy”. Tak jednak, jak żywiol wymyka się często spod kontroli ludzkiej, tak samo i mariologowie współcześni, porwani pięknem, bogactwem i niedostrzeganą dawniej wszechstronnością i głębią poruszanych zagadnień, dają się niekiedy ponieść coraz to nowym koncepcjom o bardzo nierównej wartości, usiłując tworzyć syntezy, niekiedy niedostatecznie prze-myślane i — co za tym idzie — efemeryczne.

Taka gorączkowa nieco, czy nerwowa twórczość trwała około dziesięciu lat. Ostatnio jednak, od roku 1954 mniej więcej począwszy, daje się u mariologów całego świata zauważyć coraz większe uspokojenie i pogłębienie myślowe.

*

Całokształt mariologii współczesnej można dziś śledzić w oparciu o przeglądy ogólne, ogłaszane bieżąco przez niektóre czasopisma oraz o omówienia bibliograficzne poszczególnych, określonych tematów.

Tytuły niektórych przeglądów mariologicznych mówią same za siebie: Garcia Garcès, „*Orientationes Mariologicae*“³⁾; Karl R a h n e r SJ, „*Probleme heutiger Mariologie*“⁴⁾; Gerard Philips, „*Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?*“; *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise. Essai*

cia ówczesnych teologów odnośnie Wszechpośrednictwa NMP. — J. P i n s k, *Grundsätzliche und praktische Erwägungen zur christlichen Verkündigung im marianischen Jahr*, Berlin 1954 — którego poglądy określa „*Osservatore Romano*“ (z 14. 7. 55) mianem „*minimismo deplorable*“ ze względu na tendencje sprowadzania Matki Bożej do rzędu zwykłych ludzi, posiadających łaskę uświęcającą, wprawdzie mniejszą od jej łask, ale bądź co bądź tego samego rzędu.

³⁾ N. Garcia Garcès. *Orientaciones Mariológicas o los studios marianos en nuestros dias* w *Estudios Marianos*, 1, 1942.

⁴⁾ K. R a h n e r, *Probleme heutiger Mariologie* w *Aus der Theologie der Zeit*, hrsg. von G. Söhngen, Regensburg 1948, 85—113.

bibliographique 1951—1953“; „*Le Mariologie de l'Année Jubilaire. Essai bibliographique 1953—1955*“⁵⁾). W V tomie Aktów Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego, odbytego w 1954 r. w Rzymie, ogłoszono „*Questiones mariologicae eorumque evolutio hisce ultimis annis*“⁶⁾, zaś O. K. Balić OFM opublikował zestawienie „*Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem*“⁷⁾, O. L. Guérard de L e u r i e r s OP. po prostu „*Mariologie*“⁸⁾).

W niniejszym referacie ograniczę się do podsumowania najważniejszych zagadnień, interesujących współczesnych mariologów i do podania krótkiej oceny osiągniętych wyników.

*

Na czoło aktualnych zagadnień wysuwa się problem metodologiczny. Chodzi mianowicie o znalezienie i ustalenie głównej zasady dla całej mariologii jako takiej oraz dla jej organicznej struktury. Sprawa nie jest nowa. Poza Scheeben'em, który był jej zwiastunem i opierał swą mariologię na pojęciu oblubieńczego macierzyństwa Maryi w stosunku do Syna Bożego („*gottesbräutliche Mutterschaft*“), zagadnieniem zajmowały się już w latach trzydziestych naszego stulecia wielu

⁵⁾ G. Philips. *Les problèmes actuels de la théologie mariale* w *Marianum* 11, 1949, 24—53; Id. *Sommes nous-entres dans une phase mariologique? Les publications mariales de 1948 a 1951*, w *Marianum* 14, 1952, 1—48 (istnieje polski przekład); Id. *Perspectives mariologiques. Marie et l'Eglise. Essai bibliographique 1951—1953*, w *Marianum* 15, 1953, 436—511; Id. *La Mariologie le l'Année Jubilaire. Essai bibliographique 1953—1955*, w *Marianum* 18, 1956, 1—61.

⁶⁾ *Quaestiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis. Acta sectionis particularis hispanicae a Societate Mariologica Hispaniae praeparata. Matriti 1951*, stron 130.

⁷⁾ C. Balić OFM, *Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem*, w *Problemi scelti di Teologia contemporanea, Relazioni lette nella sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, Romae 1954*, 319—354.

⁸⁾ L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie* w *Bulletin Thomiste* IX, 1956, 829—859.

teologów, jak np. Bover, Lebon, Feckes, Nikolas i inni. Szerzej podszedł do sprawy jako pierwszy O. Roschini OSM, który widzi tę pierwszą zasadę początkowo w Boskim Macierzyństwie i współdziałaniu Najśw. Marii Panny w naszym Odkupieniu a następnie w powszechnym Macierzyństwie Matki Bożej⁹⁾.

Mariologowie różnią się nadal między sobą w określaniu tego czy innego przywileju Najśw. Panny za główny i najistotniejszy dla całej mariologii¹⁰⁾. X. Alojzy Müller twierdzi, że cała mariologia da się skonstruować na zasadzie pełni łask Matki Bożej, będącej absolutnym, powszechnym i doskonałym urzeczywistnieniem Kościoła — „*die vollkommene Kirche*“, a co za tym idzie — Matką całego Chrystusa, fizycznego i mistycznego¹¹⁾. Inny niemiecki mariolog, X. Karol Rahnner uważa za naczelną zasadę mariologii udział Najśw. Panny w naszym Odkupieniu, wynikający z jej godności Matki Chrystusa — łaski i pojednania świata¹²⁾. Tomiści wracają uparcie za św. Tomasza do dopatrywania się jedynej prostej zasady w Boskim Macierzyństwie, jak to czynią np. Mahoney¹³⁾ i L. Guérard des Lauriers¹⁴⁾.

Całość tego podstawowego dla metodologii mariologicznej

⁹⁾ G. M. Roschini OSM, *De principiis fundamentalibus Mariologiae*, Marianum 2, 1940, 217—250; 362—385: „*Maria est Mater Dei et Consors Filii sui Mediatoris*“. Autor zmienia tę podwójną zasadę na jedną prostą w swej „*Mariologia*“, ed. 2, Romae 1947—1948, I, 337; „*Maria est Mater universalis*“.

¹⁰⁾ Cf. Cl. Dillenschneider CSSR, *Le premier principe d'une théologie mariale organique*. Orientations, Paris 1956 — podaje w rozdz. I (pisation du probleme) i II (les solutions proposes) wyczerpujący przegląd prób rozwiązania tego problemu.

¹¹⁾ Alois Müller, *Um die Grundlagen der Mariologie*, w *Divus Thomas* (Frib.), 29, 1951, 390.

¹²⁾ K. Rahnner SJ, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, w *Recherches des Sciences Rel.*, 42, 1954, 481—531.

¹³⁾ P. Mahoney OP, *The unitive principle of Marian Theology*, w *Thomist* 18, 1955, 443—479. — Cf. *Bulletin Thomiste* IX, 1954—56, 831 n.

¹⁴⁾ M. L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie. Méthode en Théologie mariale*, w *Bulletin Thomiste* IX, 1954—1956, 831—832.

problemu omówił ostatnio wyczerpująco i wszechstronnie O. Klemens Dillenschneider CSSR w rozprawie „*Le principe premier d'une théologie mariale organique*“ (Paris, Alsatia 1956). Po zreferowaniu dotychczasowych poglądów, głoszonych na temat i przedstawieniu zarówno ich widocznych braków, jak pozytywnych osiągnięć, dochodzi on do przekonania, że ani Boskie ani powszechne Macierzyństwo Najśw. Panny, ani jej rola Nowej Ewy czy Towarzyszki Chrystusa (Alma Socia Christi), ani tytuł Współodkupicielki ludzkości i jedynej spośród istot stworzonych „*łaski pełnej*“, nie zawierają w sobie bez reszty wszystkich aspektów mariologii. Twierdzi on, że „*chcąc utrzymać mariologię w należytych i owocnych stosunkach do chrystologii i eklezjologii, nie należy rezygnować z Boskiego Macierzyństwa jako podstawowej zasady trologicznego traktatu maryjnego i dążyć do zastąpienia go czym innym. Mariologia nie zyskałaby nic przez takie postawienie sprawy, czy nawet przez wyjaśnianie tego przywileju innymi, mniej oczywistymi prerogatywami Matki Boskiej. W rzeczy samej bowiem z Macierzyństwa właśnie wypływają wszystkie promienie, rozświetlające tajemnicę Najśw. Panny i ono stanowi punkt wyjściowy dla wyjaśnienia wszystkich jej aspektów*“ (o. c. 86).

Jaki można wysnuć wniosek z obecnego stanu dyskusji na ten temat? Wydaje się, że 1) sytuacja klaruje się na tym odcinku na tyle, że pozwala przyjąć jakieś podstawowe tezy wyjściowe dla całej teologii maryjnej, 2) z zamętu dyskusji wyłaniają się dwie najważniejsze prerogatywy Najśw. Panny, Matki Bożej i Współodkupicielki ludzkości, przy czym można zauważyć wyraźną tendencję do oparcia traktatu mariologicznego już to na jednej, już to na dwóch podstawowych zasadach. Laurentin słusznie wnioskuje, że rozwiązania idą w dwóch kierunkach: mistycznym, czyli pobożnościowym i spekulatywnym czyli krytycznym. A może należałoby połączyć oba w dogmacie maryjnym, przez mariologa integralnie przyjętym, w bezpośrednim i osobistym kontakcie? ¹⁵⁾.

¹⁵⁾ René Laurentin, *Un problème initial de méthodologie mariale*, w Marie (Manoir), I. 1949, 697—706 (Istnieje przekład polski).

Zagadnienie „*Matka Boska a Kościół*“ stało się dziś na tyle kluczowym problemem teologii, że stanowi główny temat obrad tegorocznego, szczególnie uroczystego Światowego Kongresu Mariologicznego w Lourdes. Nie jest to znów zagadnienie nowe. Spotykamy je już bowiem — jak to udowadniają współcześni mariologowie — już w Piśmie św.¹⁶⁾, a Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Ireneusz, Ambroży i Augustyn, poświęcają mu wiele uwagi, jak to wykazał ostatnio fryburski teolog, X. A. Müller¹⁷⁾. Interesują się nim nawet protestanci, ze swym czołowym przedstawicielem, Karolem Barth'em¹⁸⁾. Z katolickich teologów wiele uwagi poświęcił mu już ojciec nowoczesnej teologii, Józef Maciej Scheeben, którego ujęcie problemu referuje obszernie X. C. Feskes¹⁹⁾. Zagadnienie to weszło szczególnie na warsztat pracy teologicznej po ostatniej wojnie, jako jeden z aspektów odrodzenia eklezjologii pod twórczym wpływem epokowej Encykliki „*Mystici Corporis Christi*“. Dużo nowego wnosi tu praca niemieckiego jezuitę O. Semmelroth'a „*Urbild der Kirche*“, który w przyjęciu Matki Boskiej za prototyp Kościoła widzi podstawową zasadę mariologii i twierdzi, nawet, że Boskie Macierzyństwo da się sprowadzić do tego przywileju, przynajmniej w porządku celowości. Ponieważ bowiem Maryja miała być prototypem i figurą Kościoła, dlatego Bóg przeznaczył ją na Matkę i Oblubienicę Słowa Wcielonego²⁰⁾. Tezy O. Semmelroth'a nie we wszystkim są do przyjęcia. To skłoniło go do wprowadzenia pewnych poprawek w II wydaniu swego dzieła. Wywołały

¹⁶⁾ Np. O. M. Dubarle OP, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, w *Recherches des Sciences Rel.*, 39, 1951, 49—64. — F. M. Braun OP, *La Mere des fideles*. Essai de theologie johannique, Tournai—Paris 1953.

¹⁷⁾ Alois Müller, *Ecclesia — Maria*. Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg Schw. 1955.

¹⁸⁾ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon—Zürich 1945.

¹⁹⁾ C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1951, 265—278.

²⁰⁾ O. Semmelroth SJ, *Urbild der Kirche*. Organischer Aufbau des Marienheimeinisses, Würzburg 1954², 38.

one — może zresztą niepotrzebnie — dużą burzę wśród mariologów, przynosząc jednak równocześnie liczne cenne sformułowania ²¹).

Zagadnienie wymagało gruntownego pogłębienia i opracowania. Toteż znana i zasłużona „*Société Française d'Etudes Mariales*“ poświęciła mu trzy lata (1951—1953) swych studiów ²²). Przewodniczący Stowarzyszenia O. M. J. Nicolas OP stwierdził w swej końcowej wypowiedzi organiczną łączność między Najśw. Marią Panną i Kościołem, której daje m. in. wyraz magisterium Kościoła, stosując do obu te same teksty biblijne, wyjęte zwłaszcza z Pieśni nad Pieśniami, z Księgi Mądrości i z Apokalipsy. Mamy tu do czynienia nie z dogmatem wprawdzie, ale z pojęciem prawdziwie teologicznym, ze ściśłym paralelizmem, pozwalającym na tworzenie wielkich i rozległych syntez, na stawianie zagadnień w nowym świetle i rozwijanie ich przez teologię tak pozytywną, jak spekulatywną. Dokonano już porównania najwybitniejszych cech charakterystycznych Matki Boskiej i Kościoła, stawiając obok Boskiego Macierzyństwa Maryi oblubieńczą rolę Kościoła, porównując rolę obu w dziele Odkupienia, ich macierzyńskość wobec ludzkości, świętość i dziewiczość. Następnie zbadano wzajemny stosunek Maryi i Kościoła w trojakim ujęciu: *Ecclesia in Maria, Maria in Ecclesia, Ecclesia ex Maria* ²³).

Mocną patrystyczną podbudowę pod całe zagadnienie dało

²¹) Wywołało to wśród mariologów, niepotrzebnie może, zbyt dużo zastrzeżeń. — Cf. G. Philips, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise*, w *Marianum* XV, 1933, 446, 453, który zarzuca autorowi pewne podporządkowanie toku rozumowania z góry postawionym tezom. — Cl. Dillenschneider, *Le premier principe...* (o. c. w przypisie 10) str. 55—65 uważa, że autor dopuścił się naruszenia hierarchii ważności zagadnień. Można bowiem twierdzić, że ponieważ Bóg przeznaczył Maryję na Matkę Chrystusa-Głowy, w której Kościół istniał w formie załączkowej w momencie Wcielenia, dlatego uczynił ją równocześnie prototypem Kościoła. Głoszenie jednak tej tezy w odwrotnym porządku argumentów nie jest całkowicie zgodne z Objawieniem.

²²) *Etudes Mariales, Maria et l'Eglise*, I—III, Paris 1951—1953.

²³) *Marie et l'Eglise*, o. c. supra, *Cocclusions: Marie et l'Eglise dans le plan Divin*, III, 159—169.

wspomniane już dzieło X. A. Müller'a „*Ecclesia — Maria*“. Autor rozpoczyna swe badania od wizji Pasterza Hermasa, stwierdzając przedtem, że u Ojców Apostolskich nie znalazł żadnych wypowiedzi ani na temat Najśw. Panny ani Kościoła. Potem jednak świadectwa stają się coraz liczniejsze. Dotyczą one początkowo dziewictwa i macierzyństwa Maryi i Kościoła, a następnie, u Justyna, Ireneusza i Tertuliana, podejmują temat Nowej Ewy, by później, u św. Ambrożego i Augustyna, ogarnąć wspólne prerogatywy Matki Bożej i Kościoła²⁴).

Reasumując dotychczasowe osiągnięcia badań zagadnienia stosunku Najśw. Maryi Panny do Kościoła, można za O. Henze stwierdzić, że podczas gdy imię osoby fizycznej znaczy zawsze jedno i to samo, to nazwa osoby moralnej, w naszym przypadku Kościoła, ma zakres bądź to szerszy, bądź węższy. Dotyczy on mianowicie raz Kościoła, pojętego jako społeczność wiernych czyli Ciało mistyczne Chrystusa, a kiedy indziej Kościoła jako instytucji hierarchicznej, nauczającej, rozdzielającej sakramenty wiernym. Można więc mówić o Matce Bożej zarówno jako o najdostojniejszym po Chrystusie członku Kościoła, wchodzącym integralnie w jego skład, jak też jako o istocie od Kościoła odmiennej i stanowiącej jego przeciw-typ. Takie ujęcie sprawy nie kryje w sobie żadnej sprzeczności i znajduje potwierdzenie w wypowiedziach Tradycji²⁵). Rację więc ma św. Bernard, Mówiąc w swym słynnym kazaniu na niedzielę w oktawie Wniebowzięcia: „*Maria est inter Christum et Ecclesiam constituta*“ (PL 183, 432). Logiczny związek tego twierdzenia z całą ekonomią Odkupienia jest aż nadto oczywisty.

²⁴) A. Müller jako pierwszy, jak się wydaje, zwraca uwagę na określenie św. Ireneusza „*virgo quae regenerat homines in Deum*“ (Adv Haer. XV, X, IV, 33, 11 — PG 7, 1080 B), mające pewne zastosowanie tylko do Matki Bożej, Wszechpośredniczki Łask, ale i do Kościoła, obdarzonego przez Chrystusa władzami sakramentalnymi.

²⁵) Cl. Henze CSSR. *Beatissima Virgo Maria et Ecclesia Christi*, w *Marianum* 19, 1957, 408—416. — Tego samego zdania jest X. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarne*, II, Paris 1951, który w drugim tomie swej Eklezjologii poświęca jeden obszerny rozdział (83 strony) miejscu i roli Maryi w Kościele. (Istnieje przekład polski tego rozdziału).

Badając rolę i miejsce Najśw. Panny w Kościele, niektórzy teologowie określają ją bądź jako głowę, oczywiście drugorzędną i podporządkowaną Chrystusowi, bądź jako serce, bądź wreszcie jako szyję Kościoła. Lepiej może jednak będzie zrezygnować z tych zbyt anatomicznych i — jak na gust naszej epoki — naturalistycznych porównań i stwierdzić po prostu, że Maryja jest najdosłowniejszym członkiem stworzonym mistycznego Ciała, jako ta, którą ożywiała najczystsza i najżarliwsza miłość do jakiej zdolna jest istota ludzka i która z tego tytułu wybrana została przez Boga na Matkę Głowy naszej wedle ciała i Matkę wszystkich Jego członków wedle ducha. Jako taka przewyższa ona nieskończenie wszystko, co stworzone, stoi ponad całym porządkiem ziemskim i niebiańskim, ponad Kościołem walczącym, cierpiącym i triumfującym, tworząc dla siebie samej odrębny porządek, dotyczący i porządku Bożego i człowieczego.

*

Z zagadnieniem Matka Boska i Kościół łączy się ściśle sprawa kapłaństwa Najśw. Panny, wywołująca i dziś jeszcze sprzeciwy i opory u niektórych, tych zwłaszcza, którzy mają jeszcze w pamięci potępienie przez św. Oficjum tytułu „*Virgo-Sacerdos*“ i związanych z nim form kultu. Dziś widzimy, że Stolica św. potępiła przed przeszło 40 laty (dokładnie 8 kwietnia 1916 — AAS S, 1916, 146) nie myśl samą, równie starą i czcigodną jak sam Kościół, ale ówczesny sposób jej sformułowania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Najśw. Panna nie posiadała i nie mogła posiadać kapłaństwa hierarchicznego i funkcyjnego z mocy święceń. A równocześnie jest ponad wszelką wątpliwością, że posiadała, i to w stopniu nie tylko najwyższym, ale i w postaci sobie tylko właściwej kapłaństwo powszechne wiernych, owo „*sanctum et regale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum*“, o którym mówi św. Piotr w swym I Liście 2, 5, 9 — i w tym jest ponad hierarchicznymi kapłanami. Nieporozumienie polega na tym, że wbrew temu, co głosili Ojcowie Kościoła i teologowie scholastyczni aż do Soboru Trydenckiego włącznie

wielu teologów traktowało kapłaństwo jako pojęcie jednoznaczne a nie analogiczne i w ten sposób zabrnęło w zaulek bez wyjścia. A tymczasem, przy zastosowaniu zasad analogii, tak bardzo koniecznych w dociekaniach teologii spekulatywnej, widać jasno, że kapłaństwo Chrystusa jest analogatem głównym, a analogatami podrzędnymi, realizującymi częściowo i w sposób zależny treść kapłaństwa Chrystusowego są: kapłaństwo Matki Najśw., kapłaństwo kleru z mocy święceń i kapłaństwo wiernych, czyli różne kapłaństwa partycypowane i — co do istoty — różne od siebie.

Zagadnienie to opracował z iście benedyktyńską cierpliwością, wnikliwością i dokładnością X. Laurentin, tak od strony pozytywno-historycznej, jak w aspekcie spekulatywno-teologicznym²⁶⁾. Precyzja w jego sformułowaniach i w całym toku myślenia otwiera dziś przed mariologią bardzo szerokie horyzonty, nie tylko pod względem teologicznym, ale i w zastosowania do życia duchownego Matki Bożej i chrześcijan. Recenzent prac X. Laurentin'a, O. J. P. Robilliard CP, pyta jakby z żalem: „Skoro przy zachowaniu tych założeń sprawa kapłaństwa Matki Bożej staje się najzupełniej jasna i oczywista, to dlaczego teologowie i mistycy formułują tak powściągliwie swe twierdzenia? Dlaczego zaprzysięgli stronnicy i zwolennicy kapłaństwa wiernych zachowują ostrożne i powściągliwe milczenie, gdy tylko staną wobec narzucającej się potrzeby definiowania kapłaństwa Najśw. Panny?”²⁷⁾.

*

Innym olbrzymim, a leżącym dotąd odłogiem zagadnieniem, absorbującym coraz bardziej współczesnych mariologów, jest przekazane nam przez Tradycję pierwszych wieków chrześcijaństwa widzenie w Maryi Nowej Ewy. Dokładne i wszechstronne opracowanie tego tematu rozciągnie się z pe-

²⁶⁾ René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idee religieuse*, Paris 1952. — Id., *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce. Etude theologique*, Paris 1953.

²⁷⁾ J. P. Robilliard OP, w *Bulletin Thomiste* 8, 1953, 1115.

wnością na długie lata. I tu również, podobnie jak przy zagadnieniu *Maryja—Kościół*“, francuskie Towarzystwo Mariologiczne spełniło rolę prekursora, poświęcając problemowi trzy lata (1954—1956) wyteżonej pracy badawczej²⁸⁾.

Zagadnienie *Maryi — Nowej Ewy* zaczyna przybierać postać bogatej syntezy mariologicznej i wzbudza wielkie zainteresowanie przede wszystkim wśród biblistów i patrologów. Nabiera zaś ono pełnego blasku, gdy się je bada równolegle do powracającego często u św. Pawła ujęcia Chrystusa jako Nowego Adama, protoplasty odkupionej ludzkości.

Rozważanie problemu Nowej Ewy w oderwaniu od problemu Nowego Adama prowadzi łatwo — twierdzi O. M. J. Nicolas w swym teologicznym wprowadzeniu do zagadnienia — jeśli już nie do zawieszenia pierwszego z nich w próżni, to w każdym razie do pozbawienia go mocnych i trwałych podstaw²⁹⁾. Uświadomienie sobie roli pierwszej Ewy w planie stwórczym Boga, roli towarzyszkii mężczyzny, matki i kobiety, jest warunkiem wyjściowym do właściwego ujęcia roli Matki Bożej, wyposażonej w te same atrybuty, w plany ekonomii Odkupienia. Cel kobiety, jako towarzyszkii mężczyzny we wszystkich jego poczynaniach a zwłaszcza w dziele powoływania do życia nowych istot ludzkich, streszcza się do dwóch pojęć: towarzyszenia mężowi (etymologiczne znaczenie aramejskiego określenia niewiasty „iszsa“) oraz rodzenia nowych pokoleń żyjących (aramejskie Havva“ = matka). Tym miała być Ewa dla Adama. Jednak tajemniczy sposób jej powstania, przekazany nam przez Księgę Rodzaju, oznacza nie tylko, że jest ona uzupełnieniem mężczyzny i tworzy z nim w pełnym, znaczeniu słowa jedność. Św. Paweł, mówiąc o powołaniu do życia pra-matki ludzkości, łączy ten fakt z powstaniem Kościoła i widzi w Ewie jego zapowiedź i symbol oraz wyraz zależnego stanowiska kobiety.

Św. Paweł skłania się wprawdzie wyraźnie do traktowania

²⁸⁾ *Etudes Mariales*, La Nouvelle Eve, I—III, 1954—1956, Paris, Ed. Lethielleux.

²⁹⁾ M. J. Nicolas OP, *Introduction théologique à des études sur la Nouvelle Eve*, w *La Nouvelle Eve*, o. c. supra, I, 1—7.

nie Matki Bożej, a Kościoła jako Nowej Ewy. Ponieważ jednak Maryja jest pierwszym i najważniejszym uosbieniem Kościoła, zarówno w czasie, jak i przez swą pełnię doskonałości, dzięki której zamyka w sobie indywidualnie to wszystko, czym Kościół, jako zbiorowość, stanie się w przyszłości. Dlatego mariologia ma całkowite prawo stosowania do niej tego tytułu. W niej też sprawdzają się w pełni trzy atrybuty, właściwe pierwszej Ewie.

Pojęcia Nowej Ewy nie da się zgłębić bez oparcia go mocno na teologii Nowego Adama i podkreślenia naszej organicznej łączności i z Adamem i z Chrystusem. Po tej linii poszło Francuskie Stowarzyszenie Mariologiczne, rozszerzając w roku 1955 tematykę swych badań i włączając w program prac dodatkowo referaty o Chrystusie jako Nowym Adamie w ujęciu św. Pawła, św. Augustyna i św. Tomasza. Opracowania te wykazały, że św. Paweł rzuca pewne myśli, lecz nie syntetyzuje swych poglądów, św. Augustyn ujmuje zarówno podobieństwa jak przeciwieństwa, istniejące między Adamem i Chrystusem, podkreślając m. in. że tak, jak Adam powstał z niczym nie tkniętej ziemi, tak Chrystus urodził się z Dziewicy. Na podobieństwo zaś Ewy, powstałej z żebra śpiącego Adama, Kościół urodził się „*de latere Christi morientis in cruce*”. Przeciwieństwa jednak uwypuklają się znacznie wyraźniej i wskazują, że losy ludzkości, grzesznej a jednak odkupionej, są nierozzerwalnie związane z jednym i drugim Adamem. Na tym tle łatwo stosunkowo przyjdzie zdefiniować rolę i znaczenie Nowej Ewy u boku Nowego Adama. Wreszcie św. Tomasz jest skąpy w swych wypowiedziach na interesujący nas temat. Stwierdza on wprawdzie, że Chrystus musiał odtworzyć „*in melius*” to, co zostało zniszczone przez Adama, ale zwraca większą uwagę na zachodzące między nimi różnice niż na podobieństwa i, mówiąc o Adamie, głowie ludzkości w znaczeniu przyrodzonym, porównuje go tylko do Chrystusa, Głowy Kościoła. O Nowej Ewie znajduje się w jego dziełach zaledwie parę wzmianek.

Dalsze prace nad problemem Nowej Ewy dotyczyły ujęcia zagadnienia w świadectwach Tradycji. Można je ogólnie określić jako zbieranie materiałów i kładzenie podwalin pod przy-

szą syntezę teologiczną. Jeśli na podstawie studiów nad źródłami patrystycznymi uda się dowieść, że Ojcowie Kościoła mówili, choćby „*implicite*“ — w sposób domniemany, równie wyraźniej o Nowej Ewie, jak wypowiadali się na temat Chrystusa — Nowego Adama, to zarysowuje się możliwość oparcia na tym przywileju nawet całej mariologii i bezpośredniego powiązania wniosków teologicznych XX wieku z najdawniejszą Tradycją Kościoła. W przeciwnym wypadku trzeba będzie dopiero udowodnić, że Maryja jest Nową Ewą dlatego, że jest Towarzystką Chrystusa i Matką Duchową ludzkości, a nie odwrotnie.

*

W związku z badaniem omawianego zagadnienia powstała zażarta dyskusja na temat mariologicznej interpretacji znanego biblijnego tekstu Protoewangelii o niewieście i wężu. (Rodz 3, 15). Jedni opierają na nim całą mariologię i uzasadniają, powołując się na niego, wszystkie przywileje Matki Bożej. Inni, jak Ceuppens, Bertelli, Chainé czy De Vaux, nie łączą go wcale z teologią maryjną. Wydaje się — jak twierdzi X. Laurentin³⁰⁾, — że jeśli słowa „*semen mulieris*“ oznaczają rzeczywiście Chrystusa, to niewątpliwie Matka Najśw. jest tą niewiastą, o której tu mowa. Takie też stanowisko przyjmowała teologia do XI stulecia, i to niezależnie od tego, czy opierała się na tekście łacińskim, greckim czy syryjskim. Pogląd ten dominował do XIII wieku, mimo mylnego tłumaczenia Wulgaty, i przyjmował, że Najśw. Panna, z racji swego fizycznego i duchowego udziału we Wcieleniu, jest istotnym i powszechnie działającym czynnikiem w walce dobrego ze złem, gdyż w niej i przez nią Chrystus, całkowita przyczyna zbawienia przebywa na ziemię. Inni egzegeci twierdzą, że sama Maryja jako taka zwalcza zwycięsko węża i stawiają ją na czele jego nieprzyjaciół, oczywiście uzależnionych od Chrystusa. Natomiast olbrzymia większość biblistów twierdzi, że

³⁰⁾ René Laurentin, *L'interprétation de la Gen. 3, 15 dans la Tradition jusqu'au debut du XIII siècle*, w *La Nouvelle Eve*, o. c. supra, II, 77—156.

prawidłowy tekst, który winien brzmieć „*ono zetrze głowę twoją*“ — nie ona — dotyczy ściśle Chrystusa, a Matka Boża odgrywa tu rolę zupełnie wtórną, jako przedstawicielka ogółu chrześcijan, wstępujących w ślady Zbawiciela ³¹⁾.

*

Z problematyką Maryja—Kościoł oraz Maryja—Nowa Ewa wiąże się ściśle kwestia w półodkupującej roli Najśw. Panny, wystawiająca na ciężką próbę niektóre pojęcia chrystologii dogmatycznej. Zagadnienie to, jak się wydaje, nie dojrzało jeszcze do ostatecznego, zwłaszcza dogmatycznego, orzeczenia Kościoła. Ustalono już wprawdzie częściowo terminologię i pewne zasadnicze pojęcia, określające udział Matki Bożej w Dziele Odkupienia, które samo wciąż jeszcze czeka na głębsze opracowanie. „*Status quaestionis*“ historyczno pojęciowy ustalił, jak zwykle wnikliwie, X. Laurentin w rozprawie „*Le titre de Corèdemotrice*“, przedłożonej na Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym, odbytym w Rzymie w 1950 roku ³⁴⁾. Dowodzi on, że tytuł ten powstał

³¹⁾ Cenny wkład w światową kontrowersję wniósł ostatnio St. Styś SJ, *Czy i o ile idea Pośrednictwa Najśw. Maryi Panny i jej współuczestnictwa w dziele Odkupienia znajduje oparcie w Piśmie św.*, Referaty mariologiczne (maszynopis), Kraków 1955, 3—57; — Id., *De antithesi „Eva—Maria“, eiusque relatine ad Protoevangelium apud Patres*, Coll. Theol. 23, 1952, 318—365; — Id., *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rodz. 3, 15*, Lublin Tow. Nauk. KUL 1949; Roczn. Teol. Kan. 1, 1949, 11—109; — Id., *Protoewangelia a Maryja*, Ruch Bibl. i Liturgiczny 4, 1951, 9—25; — Id., *Sitne Iustinus revera auctor interpretationis christologico-mariologicae Gen. 3, 15?* — Responsum R. P. Tiburtio Gallus datum, Roczn. Teol.-Kan. 3, 1956, 70—128; — Id., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949, Orbis Catholicus, XVI + 215; Coll. Theol. 23, 1952, 366—380.

³²⁾ René Laurentin, *Le titre de Corèdemotrice*, Marianum 13, 1951, 396—452.

³³⁾ Card. Eugenio Pacelli, *Discorsi e Panegirici 1931—1935*, Milano 1936, 363, 382, 397, 432. — Cf. J. B. Carol OFM, *Pio XII e la Corredenzione di Maria*, Marianum I, 1939, 361—364.

³⁴⁾ J. Bittrémieux, *De mediatione universali Beatae Mariae*

na przełomie XVI i XVII stulecia. Wywodzi się on ze znacznie starszego, bo spotykanego już w X wieku tytułu „*Redemptrix*“, powstałego wówczas, gdy podjęto zagadnienie bezpośredniego udziału Matki Najśw. w naszym Odkupieniu. Tytuł ten bardzo rzadko tylko występuje do roku 1634, a potem nabiera coraz więcej praw obywatelskich, by w XIX stuleciu wyrugować zupełnie określenie Najśw. Maryi Panny jako „*odkupicielki*“. Wchodzi on przy tym tak bardzo w użycie, że papieże św. Pius X i Pius XI posługują się nim w swych oficjalnych wypowiedziach. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Pius XII tytułem „*Corredem Patrix*“ nigdy się nie posługuje, mimo że używał go jako Kardynał, a w jego miejsce stawia takie określenia, jak „*Nova Eva*“, „*Socia Christi*“ itp.³⁵⁾. Zagadnienie Współodkupienia ludzkości przez Matkę Bożą było szeroko i żarliwie dyskutowane w ostatnich kilkunastu latach. Z różnych i licznych koncepcji rozwiązania tego problemu zostały się cztery zasadnicze, możliwe do przyjęcia teorie odnośnie udziału Matki Bożej w dziele Odkupienia.

Pierwsze rozwiązanie daje teoria odrębności, która być może zbytnio upraszcza bardzo trudne teologicznie

Virginis quoad gratias, Brugii 1926, 7, 22—47, 301—305; — C. Friethoff OP, *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romae 1936, Angelicum, 53 nn; — G. Roschini OSM, *Mariologia*, o. c. w przypisie 9, 251—377; — E. Cuervo OP, *La gracia y el merito de Maria en su cooperacion a la obra de nuestra salud*, Ciencia Tomista 57, 1938, 104, 204—223; 58, 1939, 305—337; M. Llamera OP, *El merito maternal creditivo de Maria*, Estudios Marianos 11, 1951, 81—140; — J. B. Carol OFM, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae*. Disquisition positiva, Civitas Vaticana 1950, 45 n., 620 n.

³⁵⁾ H. Lennertz SJ, *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis*, Gregorianum, 28, 1947, 574—597; 29, 1948, 118—141; W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Parisii 1939. — Cf. Divus Thomas (Frib.), 17, 1939, 253—254; G. Roschini OSM, de *Corredemptrice*, *Perpensatio difficultatum* Can. Prof. Werner Coossens *contra cooperationem immediatam* B. M. V. ad redemptionem obiectivam, Marianum, 1, 1939, 242—282, 365—397; — Ch. Journet, *l'Eglise du Verbe Incarne*, o. c. w przypisie 25, II, 398—423; — G. D. Smith, *Mary's part in our Redemption*, 2-nd ed., London 1954, 100—116.

zagadnienie. Zwolennicy tego poglądu uważają mianowicie Matkę Bożą za szczególnie podobną do Chrystusa, chociaż niższą od Niego i Jemu podległą, za Jego „*adiutorium simile sibi*“. Na mocy Niepokalanego Poczęcia i Boskiego Macierzyństwa jest ona tak ściśle z Chrystusem związana, że tworzy własny, odrębny porządek stworzenia, a tym samym różni się od wszystkich pozostałych ludzi. W dziele Odkupienia dołącza się sama do zadośćuczynienia, złożonego Bogu przez Chrystusa za ludzkość, a poszczególni ludzie korzystają w czasie z jego owoców. — Teoria ta nie podkreśla dość wyraźnie konieczności Odkupienia samej Najśw. Panny i jedyności Osoby Odkupiciela ³⁶⁾.

W teorii solidarności Chrystus, jako Głowa solidarnie z Nim złączonego Ciała Mistycznego składa Bogu wraz ze Swym Ciałem mistycznym okup za ludzkie grzechy i aktualizuje go stale w czasie. Współdziałanie Ciała odbywa się na zasadzie uczestnictwa. W tak pojmowanym dziele Odkupienia Matka Najśw. pełni rolę wprawdzie najważniejszą, ale nie różniącą się co do swej istoty od roli pozostałych ludzi ³⁷⁾.

Wedle teorii receptywno-reprezentacyjnej Odkupienie, wysłużone przez Chrystusa, musi być najpierw przyjęte przez ludzkość. Matka Boska, jako przedstawicielka całej ludzkości, przyjmuje Odkupienie Chrystusowe w imieniu tej ludzkości. Do teorii tej, głoszonej przez O. Köstera i X. A. Müller'a ³⁸⁾, zbliża się w wielu punktach O. Semmelroth ³⁹⁾, przyjmując, że Najśw. Panna spełnia rolę przed-

³⁶⁾ H. M. Köster SAC, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1954², 174—178; — Müller Alois, *Ecclesia-Maria*, Freiburg Schw. 1955², 220—222.

³⁷⁾ O. Semmelroth SJ, *Urbild der Kirche*, o. c. w przypisie 20, 65—96.

³⁸⁾ M. L. Guerard des Lauriers OP, *L'Immaculée Conception, clé des privileges de Marie*, *Revue Thomiste* 55, 1955, 477—518; 56 1956 43—87. Autor sam streszcza swe artykuły w *Bulletin Thomiste* 9, 1954—1956, 845—846.

³⁹⁾ Miało to na uwadze Hiszpańskie Stowarzyszenie Mariologiczne, które w dniach 24—28. 8. 1957 r. wzięło za temat swych obrad zagadnienia Współodkupienia świata przez Matkę Boską. W programie prac

stawicielki odkupionego Kościoła, co — jak się wydaje — bardziej komplikuje zagadnienie, ze względu na słabo jeszcze teologicznie opracowaną eklezjologię.

Ciekawie ujął ostatnio zagadnienie udziału Matki Bożej w Odkupieniu O. Guérard des Lauriers⁴⁰⁾. Twierdzi on mianowicie, że Najśw. Panna nie działa tu ani równolegle do Chrystusa, ani poza Nim. Nie jest ona ogniwem pośrednim między Chrystusem i nami, przez które schodziłoby na nas pośrednictwo Chrystusowe. Działa ona czynnie w ramach Odkupienia obiektywnego, w samym działaniu Odkupiciela, tzn. działa ona tylko wewnątrz czynu Chrystusowego, do którego się dostosowuje, w który się włącza i który w pewnym sensie dopełnia swym wkładem. Działanie Najśw. Marii Panny jest tak dalece włączone w działanie jej Syna, i tak bardzo z nim utożsamione, że mamy tylko jedną czynność odkupieńczą i tylko jednego Odkupiciela. Teorię tę można by nazwać „współodkupieniem przez asymilację“. Takie współdziałanie w dziele Odkupienia wymaga jak najpełniejszego uzgodnienia woli Maryi z Boską wolą jej Syna, niemożliwego dla natury ludzkiej, skażonej grzechem. Na tym tle staje się oczywiste, że Najśw. Panna musiała być Niepokalanie Poczęta i nie mieć w sobie nie tylko przytłumienia grzesznych skłonności, ale nawet ich zarzewia.

Sprawa czynnego udziału Maryi w dziele Odkupienia ostatnio raczej zaczyna przycichać w zainteresowaniach teologów, gdyż przysłoniły ją dwa naczelne zagadnienia: tajemnica Odkupienia i Kościoła których rozwiązanie pozwoli dopiero zajmując się skutecznie problemem miejsca i roli Matki Bożej w tym dziele⁴¹⁾.

przeważały referaty z dziedziny teologii pozytywnej, egzegezy biblijnej, patrystyki i historii zagadnienia. — Cf. Basilio de San Pablo CP, *Secretario de la Sociedad Mariologica Espanola*, La 17 Asamblea Espanola de Mariologia, *Marianum* 19, 1957, 568—574. Autor podaje dokładne sprawozdanie ze wspomnianych obrad.

⁴⁰⁾ G. Roschini OSM, *On the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin Mary*, w *Marianum* 15, 1953, 277—287. (Istnieje przekład polski).

⁴¹⁾ J. Lebon, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la Mediation mariale* w *Ephem. Theol. Lovan.* 16, 1939, 655—744.

Z zagadnieniem Współkupienia wiąże się ściśle sprawa zasług Najśw. Maryi Panny, wokół której skupiają się namiętne dyskusje mariologów, zwłaszcza hiszpańskich.

Do XVII wieku teologowie ograniczali się jedynie do ogólnikowego stwierdzania zasług Maryi „*ad modum meriti*“. Ale już Ferdynand Salzar SJ i wielu innych mu współczesnych zaczął precyzować istotę tych zasług, twierdząc, że co Chrystus wysłużył „*de condigno*“, to Najśw. Panna wysłużyła „*de congruo*“. Co prawda, mamy i wtedy bardzo nielicznych wprawdzie teologów, opowiadających się za zasługami Matki Bożej „*de condigno*“⁴²⁾. W XIX wieku nie spotyka się już żadnego zwolennika zasług „*de condigno*“. W XX stuleciu natomiast niektórzy zaczynają znów dostrzegać pewną niewłaściwość takiego stawiania problemu. Np. X. Lebon z Lowanium, opierając się na związku macierzyńskim, zachodzącym między Maryją i jej Synem, przypisuje jej zasługi „*de condigno*“, wypływające nie z łaski Chrystusa, lecz z łaski Boga Ojca⁴³⁾. Inną próbą była teza O. Antoniego Fernandez'a OP, głosząca, że Matka Boża była dopuszczona do uczestnictwa w Łasce Głowy-Syna i przez to otrzymała przywilej wysługiwania naszego zbawienia „*de condigno*“⁴⁴⁾. Ogół teologów nie przyjął wprawdzie tych twierdzeń. Niemniej jednak na ich tle powstała nowa koncepcja O. Emanuela Cuervo OP, który swe rozumowania opiera na społecznym charakterze łaski, właściwej Najśw. Pannie, łaski, wypływającej z jej ścisłego związku z Chrystusem w dziele Odkupienia⁴⁵⁾. Tezę tę przyjęło wielu wybitnych teologów hiszpańskich, jak Garcìa Garcès, Bover, Sauras, Vacas i inni, a spośród teologów innych narodowości — Bittrémieux, Balić Grabić.

⁴²⁾ A. Fernandez OP, *De mediatione secundum doctrinam Divi Thomae* w *La Ciencia Tomista* 37, 1928, 145—170.

⁴³⁾ Em. Cuervo OP, *La gracia y el merito de Maria en su cooperacion a la obra de nuestra salud* w *La Ciencia Tomista* 37, 1938, 87—104, 204—233, 507—543; 38, 1939, 305—337.

⁴⁴⁾ M. Llamera OP, *El merito maternal corredentivo de Maria* w *Estudios Marianos* 10, 1951, 83—140.

⁴⁵⁾ M.-J. Nicolas OP, *Théologie mariale* w *Revue Thomiste* 53, 1953, 167 n.

Poglądy te poddał na nowo ostrej, krytycznej analizie O. M. Llamera OP. Przyjmuje on jedynie zasadnicze założenie O. Cuervo, że „bosko-duchowe Macierzyństwo jest istotnym czynnikiem konstytutywnym istnienia i postannictwa Matki Bożej”. „Łaska macierzyńska“, właściwa Najśw. Maryi Pannie, różni się swym charakterem i od Chrystusowej „Łaski Głowy“ i od łask czysto indywidualnych, a więc nie społecznych, a tym mniej macierzyńskich, właściwych wszystkim innym ludziom. Jedną z właściwości macierzyńskiej łaski Maryi jest władza zasługiwania „*de condigno — ex condignitate*“⁴⁶⁾.

O. Llamera bronił tej teorii w imieniu Hiszpańskiego Towarzystwa Mariologicznego na VIII Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Rzymie w 1950 roku. Została ona jednak mocno zaatakowana przez O. M. J. Nicolas, który opowiada się za powrotem do dawnej tezy zasług „*de congruo*“, utrzymując, że — jego zdaniem — łaska o charakterze społecznym łączyć się musi z nieudzieloną nikomu poza Chrystusem Łaską Głowy⁴⁷⁾.

⁴⁶⁾ Np. Al. Janssens, *La mort de la Sainte Virgo*, Divus Thomas (Piac 1931, 516—523); — L. M. Simon OMI, *La Bulle „Munificentissimus Deus“ et la mort de la Tres Sainte Vierge*, Marianum 14, 1952, 328—339; — J. Calot SJ, *Le probleme de la mort de Marie*, Nouvelle Revue Theologique 76, 1954, 1028—1043; — J. Riofrio OP, *De incorruptione exanimis corporis Beatae Virginis Mariae*, Laval theologique et philosophique 7, 1951, 188—201 — autor opowiada się za śmiercią Maryi czyli za oddzieleniem jej duszy od ciała, ale przyjmuje „non-corruptio“ czyli nie dopuszczeniem do rozkładu ciała. — Ch. de Koninck, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Laval theologique et philosophique 8, 1952, 9—86 — uważa że Matka Boska umarła, ale że był to „transitus“.

⁴⁷⁾ Np. T. Gallus SJ, *Ad immortalitatem Beatae Mariae Virginis* w Marianum 12, 1950, 26—55; — Id., *Notae quaedam ad interpretationem Bullae „Munificentissimus Deus“*, ibid., 13, 1951, 180—183; — Id., *Ad quaestionem mortis post Bullam „Munif. Deus“*, ibid., 15, 1953, 123—139; — Id., *Ad testimonium explicitum S. Augustini de morte Beatae Virginis*, Divus Thomas (Piac), 56, 1953, 265—269; — Id., *Ad argumentum Immaculatae Conceptionis ex Gen. 3, 15 erutum*, ibid., 58, 1955, 118—123; — Id., *De conventu Apostolorum ad mortem Marie*, Marianum 18, 1956, 295—313.

Widać jasno, że w tym całym sporze dużą trudność stanowi nadal odrębne słownictwo, używane przez poszczególnych dyskutantów. Teologowie najnowsi przychylają się dziś jednak niemal że jednomyślnie do twierdzenia, że moc zasługiwania Matki Bożej przewyższa z pewnością właściwą wszystkim ludziom możliwość zdobywania zasług „*de congruo*“.

*

Niedawne skupienie zainteresowań mariologów wokół problemu *Wniebowzięcia*, związane z ogłoszeniem dogmatu w 1950 roku oraz uroczystości w związku ze 100-leciem dogmatu *Niepokalanego Poczęcia* w roku 1954 i obecne obchody setnej rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes dały i dają wciąż jeszcze obfite pokłosie literatury na te tematy. W związku z tym wywiązała się ostatnio wcale żywa dyskusja nad dwoma kwestiami: Czy Najśw. Maria Panna rzeczywiście umarła, jak chcą jedni⁴⁸⁾, czy też — nie przechodząc przez śmierć — zabrana została żywa do nieba, jak utrzymują drudzy⁴⁹⁾. Przeważa liczebnie opinia „*mortalistów*“⁵⁰⁾.

⁴⁸⁾ Cf. L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie* a. c. w przypisie 8, *Dormition de la Vierge*, 834—838.

⁴⁹⁾ Dzisiejszy stan dyskusji, po dogmatycznej definicji *Niepokalanego Poczęcia*, nie dopuszcza już dawnego podziału dyskutantów na „*makulatystów*“ i „*immakulatystów*“. Można ich jednak podzielić na „*debitystów*“ i „*nie-debitystów*“. Debityści, chcąc utrzymać swą tezę, uciekają się do przeróżnych dystynkcji, mówiąc o „*debitum proximum, morale, remotum, phisicum*“, itp. Takie mnożenie w nieskończoność dystynkcji nie jest w najlepszym guście teologicznym. Dlatego stawia się dziś kwestię na nowo i bardziej czysto. — Obie szkoły stają na dwóch krańcowo różnych stanowiskach wyjściowych: „*debityści*“ są uczuleni na konieczny związek, zachodzący między Maryją a całą dziedziną grzechu, jako że wszyscy w Adamie zgrzeszyli. „*Nie-debityści*“ zaś mają uwagę skupioną na fakcie absolutnego braku dostępu grzechu do *Niepokalanej*. — Sama terminologia nastęrcza tu dużo nieporozumień. Jedni, chcąc określić „*redemptibilitas*“, której Maryja podpada, posługuje się słowem „*debitum contrahendi peccatum*“, inni — „*necessitas contrahendi peccatum*“ lub nawet „*ordinatio ad contrahendum...*“, twierdząc, że pojęcie „*debitum*“ jest wyraźnie zapożyczone z porządku moralnego.

Szeregi „*nie-debitystów*“ zaczynają się mnożyć: J. Kuničič OP.

Drugim szeroko omawianym problemem jest sprawa „*debitum peccati*“ u Matki Bożej. Jest prawdą wiary, że Maryja nie była osobiście dotknięta tym, na czym polega formalnie grzech. Dziś mariologowie posuwają się o krok dalej i zastanawiają się czy Najśw. Panna, znajdującą się wprawdzie w jakimś określonym stosunku do dziedziny grzechu, miała z nią w ogóle jakiś kontakt, czy też nie.

Nie wygląda na to, by oba te problemy miały utrzymać się długo jako temat licznych i głębszych dociekań mariologów.

*

Doniosły wkład w teologię maryjną wnosi Encyklika „*Ad caeli Reginam*“ z 11 października 1954 o godności kró-

Sublimiori modo redempta, Divus Thomas (Piac), 57, 1954, 220—229; — L. Ciappi OP, *Il dogma della Immacolata Concezione*, *Sapienza* 7, 1954, 261—279; — Ostro zaatakował „debitystów“ J-F. Bonnefoy OFM, *Quelques theories modernes du „debitum peccati“*, *Ephemer. Mariologicae* 4, 1954, 264—331. J. Delgada Varela. *Una celebre discusion acerca del debito dal pecado original en la Virgen Santisima*, *Ephemerides Mariologicae* 5, 1955, 191—209 uważa, że należy wykluczyć u Maryi wszelkie „debitum“. — O. Balic OFM, *Mariolo gia inde a Tridentino usque ad hodiernum diem... a. c. w przypisie 7 daje przegląd zasadniczych tendencji teologów w tej sprawie. — Debityści, wśród których jest wielu dominikanów hiszpańskich, obstają przy poglądzie, że Najśw. Maryja Panna musiała być odkupiona i uważają stanowisko przeciwnego obozu teologicznego za niezgodne z wiara. Np. E. Sauras OP, *Contenido doctrinal de Mistero de la Immaculada*, *Ciencia Tomista* 81, 1954, 363—419; — M. Llamera OP, *El problema del debito, y la redencion preservativa de Maria*, *ibid.*, 441—511. — Cf. M. L. Kuerard des Lauriers OP, *Mariologie. a. c. w przypisie 8, 849—857.**

⁵⁰⁾ F. Vaudry, *The nature of Mary's Universal Queenship* w *Laval theologique et philosophique* 10, 1954, 54—66. — Societe Canadienne d'Etudes Mariales. *La Royaute de l'Immaculee. Journées d'etudes. Universite d Laval* 21—23. 10. 1955. Ottawa, Ed. d l'Université, 1957. — Ważniejsze artykuły; P. E. Lamirande OMI, *Où est le problème theologique de la Royaute de Marie*; P. L. Arsenault CSSR, „*Ad caeli Reginam*“ *et le concours marial au salut des hommes*; G. Gervais OMI, *Nature de la Royaute de Marie*; G. Korba CSSR, *Mater-nite divine et Royaute de Marie.*

lewskiej Najśw. Maryi Panny i ustanowieniu jej święta. Encyklika podaje bowiem jakby oficjalną syntezę mariologii współczesnej, kładąc zwłaszcza specjalny nacisk na Boskie Macierzyństwo i na współdziałanie Maryi w dziele Odkupienia. Zaczęły się publikacje na temat nowoogłoszonego oficjalnie tytułu „*Maria-Regina*“, poczynając od kwartalnika „*Marianum*“, który poświęcił temu zagadnieniu specjalny numer (16, 1954, 393—507). Poza tekstem Encykliki i odpowiednim do niego Komentarzem, zanalizowano treść świeżo ustanowionego tytułu, uwzględniono powszechne królestwo Maryi w liturgii średniowiecznej, znaczenie i podstawy królewskiej władzy Matki Bożej i sposoby jej wykonywania, a wreszcie łączność między królewskością i Macierzyństwem Maryi. Rozprawy dotyczące królewskości Matki Bożej i związanych z nią zagadnień ukazują się ostatnio za granicą dość często⁵²⁾. Warto by i u nas zainteresować się nimi, zwłaszcza na tle Encykliki i szczególnego znaczenia kultu Królowej Polski w religijności naszego ludu.

*

Na zakończenie chciałbym zasygnalizować w kilku słowach parę ważniejszych przyczynków do pozytywnej teologii maryjnej. Na pierwszy plan wysuwa się sprawa zakwestionowania przez O. Fries'a CSSR, redaktora kolońskiego wydania zbiorowego dzieł św. Alberta Wielkiego, autentyczności szeregu prac maryjnych, przypisywanych dotychczas temu Doktorowi Kościoła⁵³⁾. Należą tu: „*Mariale super Missus est*“, „*De*

⁵¹⁾ A. Fries CSSR, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*. Literarkritische Untersuchungen, Münster 1954, Aschendorf, IV + 138.

⁵²⁾ Br. Korošak OFM, *Mariologia S. Albert M. eiusque coequalium*, Romae 1954, Academia Mariana Internationalis XXVII + 651. Introductio: I. De operibus mariologicis Albert. 1—61. — Of. F. Pelster, *Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albertus Magnus*, *Scholastik* 30, 1954, 388—402.

⁵³⁾ *Estudios Marianos* — cały numer 14, 1954 poświęca omówieniu mariologii św. Bernarda. R. Laurentin, *Bilan d'un centenaire: La*

laudibus Beatae Mariae Virginis libri 12“, „*Biblia Mariana*“, *Compendium super salutatione angelica*“, „*Sermones de tempore et de Sanctis*“. Ciekawe, że równocześnie, w tym samym roku 1954 doszedł jugosłowiański teolog, O. B. Korósa k OFM, do tych samych wniosków⁵⁴). Badania obu uczonych dowodzą, że św Albert nie napisał — jak się okazuje — żadnego dzieła poświęconego wyłącznie mariologii, a tylko dorywczo poruszał ten temat w swych innych pracach.

Trzeba też wspomnieć o bogatym piśmiennictwie na temat teologii maryjnej św. Bernarda, powstałym w związku z 800-leciem jego śmierci. Zarówno Hiszpańskie Stowarzyszenie Mariologów, jak Zakon Cystersów poświęciły św. Bernardowi jeden cały numer wydawanych przez siebie czasopism⁵⁵).

O. BERNARD M. PRZYBYLSKI OP

theologie mariale de Saint Bernard, *La Vie Spirituelle* 94, 1956, 396—400; — Dom. J. Leclercq O. Cist., *St. Bernard et la devotion medievale envers Marie*, *Revue d'Ascetique et de Mystique* 30, 1954, 361—375; — G. Roschini, *Il dottore mariano*. Studio sulla dottrina mariana di S. Bernardo di Chiaravalle, Roma 1953.

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

DOPUSZCZENIE OBCEGO KAPŁANA DO OŁTARZA

Ważnie odprawiać Mszę św. może tylko kapłan, na podstawie otrzymanych święceń kapłańskich (kan. 802). Kompetentna władza kościelna może jednak pozbawić kapłana prawa do godziwego sprawowania Najśw. Ofiary, lub prawo to ograniczyć.

Dlatego zanim dopuści się kogoś do ołtarza, trzeba mieć moralną pewność, że jest prawdziwym kapłanem i wolnym od kar kościelnych. W tym też celu Kodeks Prawa Kanonicznego nakazuje, ażeby od każdego obcego kapłana żądać autentycznego i jeszcze ważnego pisemnego polecenia własnego lub miejscowego ordynariusza, gdy chodzi o kapłana diecezjalnego, albo od swojego przełożonego zakonnego, gdy chodzi o kapłana zakonnego, albo od Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, gdy chodzi o kapłana obrządku wschodniego, i byleby nie zaszyły tymczasem nowe jakieś przeszkody (kan. 804, § 1).

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia postanowień Kodeksu, pragniemy zwrócić uwagę na fakt, iż przepisy o dopuszczeniu do ołtarza obcego kapłana nie są bynajmniej czymś nowym, sięgają bowiem początków Kościoła.

W pierwszych wiekach Mszę św. odprawiał biskup, w asyście kapłanów i innych duchownych. Kapłan musiał mieć do odprawiania Niekrwawej Ofiary pozwolenie lub polecenie swego biskupa¹⁾. Stąd już w IV wieku spotykamy w Kościele praktykę, że biskupi wystawiali duchownym swej diecezji, a nawet wiernym, którzy wybierali się w podróż, lub z pielgrzymką listy polecające. W pierwszym wypadku nazywały się one *litterae commendatitiae*, w drugim *litterae pacifcae*.

¹⁾ Synod Kart. II, c. 9; Scherer LB. KR., s. 657, nota -8.

Sobór Chalcedoński (451), postanawia: „*Externos clericos et ignotos in alia civitate, sine proprii Episcopi Commendatitii Litteris nusquam ullo modo ministrare*“²⁾. A więc już wtedy do odprawienia Mszy św. poza własnym kościołem były wymagane świadectwa polecające. Wystawiał je biskup. Ponadto umieszczano na takich listach pewne umówione znaki, których znaczenie nie było powszechnie znane, aby tym bardziej były wiarogodne. Jeżeli duchowny nie miał listów polecających, to traktowano go jako pielgrzyma i nie dopuszczano do prerogatyw, należnych duchownym. Nawet biskupi udając się w podróż, otrzymywali od swoich metropolitów listy polecające sporządzone w sposób przepisany przez prawo *stzw. litterae formatae*.

Normy te przeszły do prawa Dekretałów i znalazły swój wyraz w tytule: *De clericis peregrinis*³⁾. Czytamy tam w c. 1, że wzorem dawniejszych statutów, wymagać należy od przybyszów z dalekich okolic i zza morza, jeżeli mówią, że mają święcenia, aby wykazali się świadectwami przynajmniej pięciu biskupów. Podobnie należało postępować z innymi nieznanymi duchownymi. 2 c. 2, tychże Dekretałów, wynika, że zgodnie z orzeczeniem papieża Innocentego III, przysięga nie stanowi wystarczającego dowodu, jeżeli oprócz niej nie ma innych⁴⁾.

Tenże papież odpowiadając patriarsze Jerozolimskiemu, orzekł, że duchownych zupełnie nieznanych i nie posiadających *litteras commendatitias* swych własnych biskupów, nie można dopuścić do celebracji na oczach wiernych⁵⁾.

Sobór Trydencki zajął się tą sprawą na sesji 22, *de observandis et evitandis in celebratione Missae*. Postanowiono, że dla uniknięcia nieuszanowania i nadużyć, biskupi powinni zakazać w swych diecezjach dopuszczania do ołtarza kapłanów nieznanych, wędrujących z miejsca na miejsce, jak również

²⁾ Conc. Chalcedon., c. 13.

³⁾ Decret. Greg., I, XXII.

⁴⁾ c. 2, X, I, XXII.

⁵⁾ c. 3, X, I, XXII.

takich, o których publicznie było wiadomo, że są winni przestępstwa. Biskupi mieli również czuwać nad oratoriami i nie pozwalać na Mszę św. w domach prywatnych, ani świeckim, ani zakonnym kapłanom. Do wykonania tych zarządzeń, Sobór Trydencki udzielił biskupom specjalnej władzy, aby w tych wypadkach mogli występować *ut Sedis Apostolicae delegati*, tak, żeby żaden przywilej, żadne egzempcja, apelacja lub zwyczaj, nie mogły stanąć na przeszkodzie w wykonywaniu tych postanowień, jakie uznają za stosowne. Otrzymali także biskupi władzę nakładania cenzur i innych kar kościelnych. Te same postanowienia powtórzono jeszcze raz na sesji 23, c. 16, *de reformatione* ⁶⁾.

Nie brak też było i później napomnień Stolicy Apostolskiej, aż do czasów promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, by kapłani udający się poza własną diecezję zaopatrywali się w *litterae commendatitiae*, swego biskupa, a zakonnicy swego przełożonego, chociażby tylko lokalnego ⁷⁾.

Również Kodeks Prawa Kanonicznego porusza sprawę dopuszczenia do ołtarza obcych kapłanów i w sposób wyraźny reguluje tę kwestię, jak to już wspomnieliśmy, w kan. 804. *Sacerdos extraneus* oznacza tu kapłana, który nie przynależy do kościoła, w którym ma zamiar odprawiać ⁸⁾. *Sensu stricto extraneus* jest także kapłan na terenie swojej diecezji poza kościołem parafialnym, rektoralnym, czy oratorium, do którego prawnie przynależy z racji posiadanego beneficjum, czy pełnionego urzędu. Z postanowień prawa kodeksowego wynika, że nawet taki kapłan obcy, który jest znany rektorowi kościoła, winien mieć celebret, albowiem kan. 804, § 2, postanawia: „*Si iis litteris careat, sed rectori ecclesiae de eius probitate*

⁶⁾ „Nullus praeterea clericus peregrinus sine commendatiis sui Ordinarii litteris ab ullo episcopo ad divina celebranda, et sacramenta administranda admittatur“.

⁷⁾ Por. Capello, *De Sacramentis*, Romae 1938, I, n. 737.

⁸⁾ Por. A. Blat, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, Romae 1920, s. 105; J. Peiska, *Jus canonicum religiosorum*, Friburgi 1927, s. 262: „*Sacerdos extraneus, non solum is appellatur qui alii dioecesi adscriptus est, sed quilibet sacerdos ad hanc ecclesiam non pertinens*“.

apprime constet, poterit admitti...“ A więc może być dopuszczony, ale zależy to od woli rektora kościoła (*poterit admitti, ex benevolentia*).

Z reguły jednak nie przekłada się celebretu na terenie swej diecezji, bo księży się na ogół znają, pozostaje zatem właściwie tylko obca diecezja.

Z tenoru kan. 804, wynika, że Kodeks chce ułatwić odprawienie Mszy św. poza własnym kościołem. Wymaga się tylko, by kapłan obcy posiadał celebret od swego Ordynariusza. Musi to być celebret autentyczny i jeszcze ważny. W wyrazie *authenticum* kryją się pewne dalsze wymogi, których Kodeks bliżej nie określa, które jednak wynikają z natury rzeczy. Listy polecające, *Litterae commendatitiae*, należą do dokumentów publicznych, (kan. 1813) i dlatego winny mieć formę autentycznego dokumentu. Wszystkie zaś dokumenty publiczne wg kan. 1814, uważać należy za prawdziwe, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione jasnymi argumentami. Toteż kanoniści zgodnie wymagają, by celebret zawierał imię i nazwisko kapłana, jego diecezję, imię i nazwisko wystawiającego Ordynariusza, dla kapłanów świeckich, a przełożonego zakonnego, dla zakonników, stwierdzenie, że kapłan jest wolny od kar kościelnych, miejscowość wystawienia, datę i pieczęć. Zwyczajnie podaje się też datę ważności celebretu i wówczas jest on ważny tylko na czas na jaki został wystawiony.

Celebret musi być autentyczny i dotąd ważny. Kanon 804, § 1 postanawia: „...exhibens authenticas et adhuc validas litteras commendatitias...“ Według opinii autorów celebret jest jeszcze ważny, jeżeli nie został odwołany przez prawowitą władzę kościelną, nie upłynął czas jego ważności, oraz jeżeli istnieje jeszcze przyczyna jego wydania; np. jeżeli celebret został wystawiony kapłanowi na czas jego studiów, choroby, wówczas zachowuje swą ważność na czas studiów, choroby itd. Z chwilą ustania przyczyny, celebret traci swą ważność⁹⁾.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie określa terminu na jaki

⁹⁾ Claeys-Bouuaert-Simenon, *Manuale Juris Canonici*, Gandae 1931, II, s. 73; A. Blat, l. c., s. 107; Capello, l. c., n. 737.

winien być wystawiony celebret, pozostawiając tę sprawę Ordynariuszom, do których należy ustalanie czasu ważności celebretu. Trzeba tu mieć jednak na uwadze *finem legis*, tak ażeby kapłan, który zaciągnął w międzyczasie przeszkodę kanoniczną, nie mógł być dopuszczony do ołtarza, a także by zachowane były przepisy kanonów: 418, 465, 143, co do obowiązku rezydencji. Stąd synody często postanawiają, że *litterae commendatitiae*, mają być świeżej daty, że winny być wystawiane na dwa, trzy miesiące, rzadziej na rok. Niemniej nie ma jednak żadnej przeszkody do tego, by celebret można było wystawić z ważnością na cały rok, czy nawet na dłużej¹⁰⁾. Nie byłoby jednak rzeczą stosowną wydawanie celebretu na czas nieograniczony, bez podania czasu jego ważności. Kodeks wprawdzie tego wprost nie zabrania, ale z wyrażenia kodeksowego *adhuc validas* wynika myśl prawodawcy, że *litterae commendatitiae* winny być wystawiane na czas określony, w sposób przynajmniej ogólny, np. „*ad beneplacitum nostrum, tempore studiorum, aegritudinis etc.*”.

Specjalne rygory wprowadziła Stolica Apostolska dla kapłanów obrządków wschodnich. Nie wolno ich dopuszczać do ołtarza w kościele łacińskim jeżeli nie wykażą się celebretem świeżo wystawionym przez św. Kongregację dla Kościoła Wschodniego¹¹⁾. Nie wystarczą więc *litterae commendatitiae* biskupa. Poza tym celebret wydany przez w/w Kongregację,

¹⁰⁾ Por. *Decretum* SC. Concilii, „Cum plures“ 22. II. 1927, De Sacerdotibus magisterii munus gerentibus, in publicis scholis, n. 10: „Ordinarius loci, cuiusque anni scholastici expleto cursu Ordinarium Sacerdotis certiorum faciat de eiusdem vita et moribus“. — AAS., 19 (1927) 100.

¹¹⁾ „Quilibet clericus Orientalis qui ad externos nationes... vult pergere... licentiam seu litteras discessoriales a proprio Ordinario obtineat, idem per tramitem sui Ordinarii litteras Commendatitias a S. C. pro Eccles. Orient. assequatur, quae Litterae per rescriptum dantur, in quo locus ad quem memoratus sacerdos est percretus indicabitur et tempus ibidem permanendi (c. 804, § 1)“. — AAS., 24 (1932) 344, *Instructio Quo facilius*, diei 26 sept., 1932, n. 1. — Por. także *Monitum* SC., pro Ecclesia Orientali, 20 iulii 1937. — AAS., 29 (1937) 342.

zachowuje swą ważność na terenie diecezji, do której został wystawiony¹²⁾.

Jeżeli kapłan obcy wykaże się autentycznym i ważnym celebretem, to w myśl kanonu 804, § 1, rektor kościoła ma obowiązek dopuścić go do ołtarza. Wyrażenie kodeksowe *admittatur*, oznacza, że kapłana takiego należy dopuścić do ołtarza *non ex benevolentia sed ex iure*. Taka jest powszechna opinia autorów¹³⁾. Mowa tu jednak, jak słusznie zauważa Vermeersch-Creusen: „...de celebratione accidentali, non de diuturna et habituali“¹⁴⁾. Rektor kościoła, któryby nie dopuścił do ołtarza kapłana posiadającego autentyczny i ważny celebret, byłby w kolizji z postanowieniami prawa kanonicznego, działając *contra legem*¹⁵⁾.

Obowiązek taki upada w myśl kan. 804, § 1, tylko wtedy, gdy okaże się, że kapłan ten dopuścił się czynu, który nakazuje go oddalić od ołtarza. Określenie kanonu jest tu bardzo ogólne, dlatego należy zaznaczyć, że nie wystarczy tu *quaelibet suspicio de delicto commisso a sacerdote. Debet constare de gravi culpa sacerdotis. Constare*, — a więc wymagane jest *probatio*, wyłączając całkowicie wiadomości zaczerpnięte *ex confessione*¹⁶⁾.

Jeżeli wobec tego ważny celebret daje kapłanowi prawo odprawiania Mszy św., w obcym kościele, powstaje pytanie, czy ten obcy kościół musi mu dostarczyć do odprawiania aparatów kościelnych, wina oraz hostii? Autorowie sądzą, że 'zależy to od zamożności kościoła. Vermeersch-Creusen zwraca uwagę na różnicę jaka może tu zachodzić, między sporadyczną celebrawą Mszy św. w obcym kościele, a odprawianiem przez dłuższy czas, pisząc: „Nullus enim ecclesiae rector sacerdotem qui modo sta-

¹²⁾ *Instructio Quo facilius*, 1. c., n. 3.

¹³⁾ Capello, 1. c., n. 737; Peiska, 1. c., s. 264; Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Romae 1948, II, n. 76.

¹⁴⁾ Vermeersch-Creusen, 1. c.

¹⁵⁾ Capello, 1. c., n. 737.

¹⁶⁾ Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, Taurini-Romae 1950, I, n. 194; Capello, 1. c., n. 737.

bili celebrare in ipsius ecclesia velit, admittere cogitur“¹⁷⁾. Capello zaś na to pytanie daje następującą odpowiedź: „Si presbyter extraneus raro, ex devotione aliave causa, petat celebrare, rector ecclesiae tenetur eum admittere ad sacra, utensilia praebere, et ad id cogi potest ab Episcopo; dedecet enim postulationem adeo rationabilem et divino cultui faventem repelli“¹⁸⁾. Gdyby chodziło o kościół biedny, biskup Ordynariusz mógłby pozwolić, by proboszcz kościoła pobierał od kapłanów, którzy celebrują w nim na własną korzyść, umiarkowaną takse¹⁹⁾. Nie jest to więc rzecz rektora kościoła, lecz biskupa. Sam zaś proboszcz będzie wiedział, czy pobieranie takiej taksy w jego kościele jest konieczne, czy też nie.

Jeżeli obcy kapłan nie posiada ważnego celebretu, ale jest rektorowi osobiście znany, lub z polecenia innego kapłana dobrze mu znanego, wówczas może go do ołtarza dopuścić²⁰⁾. Kanoniści uważają, że ta sama zasada stosuje się do wypadku, gdy np. rektor nie zna osobiście tego kapłana obcego, lecz znają go ludzie ciesząc się jego zaufaniem. Jednak i w tym wypadku nie ma ścisłego obowiązku dopuszczenia takiego kapłana do ołtarza, jest tylko możliwość (*admitti potest*); zależy to od rektora kościoła. Nie jest też wprowadzone żadne ograniczenie częstotliwości dopuszczenia takiego kapłana do ołtarza, a więc mógłby być dopuszczony nawet na czas dłuższy.

Inaczej przedstawia się sprawa, gdy kapłan obcy nie jest osobiście znany rektorowi, ani żadnym zaufanym ludziom rektora. W takim wypadku można go dopuścić do ołtarza raz lub dwa razy. Naturalnie przypuszcza się, że rektor kościoła nie

¹⁷⁾ Vermeersch-Creusen, I. c., II, n. 76.

¹⁸⁾ Capello, I. c., I, n. 737.

¹⁹⁾ Kan. 1303, § 2; Capello, I. c., n. 737, taki daje komentarz: „Episcopus, non vero autem Vicarius Capitularis aut Vicarius Generalis sine mandato speciali, potest hanc stipem definire, et nemini, etiam religiosi etsi exemptis, licet ea maiorem exigere... Ratio taxe est ecclesiae paupertas. Proinde si ecclesia paupertate non laboret, taxa nec imponi nec exigi potest... Si quis stipem exigat maiorem ea, quae fuerit definita, non solum peccat, sed iniustitiae quosque reus est; idcirco ad restitutionem tenetur“.

²⁰⁾ Por. kan. 804, § 2.

ma żadnego uzasadnionego podejrzenia *quoad probitatem sacerdotis*, bo przecież końcowa klauzula § 1, zawsze jest aktualna. W jednym i drugim wypadku dopuszczenie do ołtarza obcego kapłana, gdy ten nie posiada celebretu, jest uwarunkowana w kan. 804, § 2, pewnymi wymogami:

- 1) kapłan taki musi być w stroju duchownym ²¹⁾;
- 2) nie może żądać niczego z tytułu odprawienia Mszy św. (może jednak przyjąć);
- 3) w przeznaczony na to księdze wpisze swe imię i nazwisko, urząd piastowany i diecezję, do której przynależy.

Są to warunki istotne, na co wskazuje partykuła: *dummodo*.

Jeżeli Ordynariusz miejscowy wydałby jakieś bardziej szczegółowe przepisy, muszą się do nich stosować wszyscy w diecezji, nawet zakonnicy wyjęci, chyba, że chodziłoby o zakonników w ich własnych kościołach ²²⁾. Jednak przepisy Ordynariusza miejscowego w tej materii muszą iść w ramach przepisów kodeksowych, a więc Ordynariusz nie może ograniczać w tych rzeczach, na które Kodeks wyraźnie pozwala ²³⁾. A więc nie może np. zakazać, by kapłan obcy bez celebretu nie mógł być dopuszczony nawet do odprawienia jednej Mszy św. Nie może zakazać, by nie dopuścić do ołtarza, kapłana, który posiada wprawdzie *litteras commendatitias propri Ordinarii*, które jednak nie mają aprobaty miejscowej Kurii Diecezjalnej. W tej materii bowiem Kodeks wyraźnie złągodził surową dyscyplinę starego prawa ²⁴⁾.

²¹⁾ Kan. 811;

²²⁾ Kan. 804, § 3.

²³⁾ Por. A. Poli, *Ephemerides Iuris Canonici* 12 (1956) 360: „Hanc potestatem quam Codex contulit Rectoribus Ecclesiarum Episcopi minuire nullo modo possunt. Rectores tamen, salva potestate a Codice ipsis collata peculiare normans Ordinarii loci servare tenentur“.

²⁴⁾ Tamże: „Haec potestas Episcoporum non est tamen illimitata ut in iure Tridentino, sed ex canone 804 limitatur... *salvis huius canonis praescriptis*, ita ut ad rem potestas Episcoporum non sit ut Delegati Sedis Apostolicae, sed, simpliciter potestas ordinaria propria, sed limitata a iure communi“. Por. także X. B. Wyrobisz, *Gazeta Kościelna* 33 (1926) 604—606.

Co do stroju kościelnego jaki obowiązuje przy odprawianiu Mszy św., wydała św. Kongregacja Soboru orzeczenie z dnia 28 lipca 1931 r.²⁵⁾

Mając ważny celebret, obcy kapłan nie ma prawa domagania się, by go dopuszczono do ołtarza w jakimś *oratorium*, np. zakonnicy, bo nie jest ono przeznaczone dla wszystkich²⁶⁾. Rzecz jasna, że rektor takiego oratorium może takiego kapłana dopuścić do odprawiania Mszy św.

Chociaż celebret winien być wystawiony na piśmie, to jednak może go zastąpić ustne przedstawienie Ordynariusza, lub przełożonego zakonnego, w każdym razie tych osób, które są uprawnione do wystawiania celebretu. Świadcstwo przyjętych święceń kapłańskich nie może zastąpić celebretu²⁷⁾.

Rektor kościoła, który dopuszcza do ołtarza kapłana obcego wbrew przepisom kan. 804, grzeszy, a wielkość grzechu zależy od wielkości materii²⁸⁾.

Na zakończenie zajmiemy się jeszcze kwestią — czy Ordynariusz miejscowy może zastrzec, że celebret wystawiony przez właściwego Ordynariusza musi być wizowany przez miejscową Kurię Diecezjalną, żeby można było z niego korzystać na terenie obcej diecezji. Odpowiedź na to pytanie wymaga pewnej dystynkcji. Takie wizowanie dotyczy zasadniczo kwestii autentyczności celebretu, a więc jest zgodne z kan. 804 § 1, gdzie wymaga się, by celebret był autentyczny. Ordynariusz więc może zastrzec sobie badanie w poszczególnym wypadku autentyczności celebretu²⁹⁾. Takie więc zastrzeżenie jest po myśli

²⁵⁾ „Parochi et rectores ecclesiarum in sua quisque ecclesia ad celebrandum missae sacrificium sacerdotes ne admittant nisi sint, iuxta praescriptum canonis 804, § 2, ecclesiastici veste induti, veste nempe de qua in can. 811, § 1. Ordinarii autem locorum hac de re diligenter vigilant“. — *Integrum decretum De habitu ecclesiastico a clericis deferendo legere est in AAS.*, 23 (1931) 336—337.

²⁶⁾ Por. kan. 1188.

²⁷⁾ Coronata, l. c., n. 194.

²⁸⁾ Tamże; Capello, l. c., n. 631.

²⁹⁾ A. Poli, l. c., s. 356: „Episcopi enim quibus est ius et officium urgendi ad normam can. 336, § 1, observantiam legum Ecclesiasticarum

Kodeksu. Byłoby ono jednak przekroczeniem prawa powszechnego, gdyby Ordynariusz miejscowy zastrzegł, że w żadnym wypadku nie wolno dopuścić do ołtarza kapłana obcego zanim ten nie przedstawi wizowanego przez miejscową Kurie celebretu³⁰⁾. Takie bowiem zastrzeżenie byłoby wyraźnie sprzeczne z § 2, tegoż kanonu, gdzie stawia się zasadę, że rektor może dopuścić do ołtarza kapłana obcego raz lub dwa, nawet bez celebretu i nawet sobie nieznanego³¹⁾. Ksiądz Biskup może natomiast przepisać jaki jest wymagany czas dla celebretu, by uważany był za wystarczający do odprawiania Mszy św. na tym terytorium; żeby kapłani wpisywali swe nazwiska, urząd itd., do specjalnej księgi, albo „ut qui vis sacerdos non indulto veste talari a Missa celebranda prohibeatur“³²⁾.

Wreszcie należy dodać, że Księża Biskupi mogą stosować także sankcje karne zarówno względem rektorów, którzy nie przestrzegają postanowień prawa powszechnego, czy nie stosują się do przepisów prawa partykularnego, jak również w stosunku do kapłanów obcych, którzy w przepisany czasie nie przedstawili celebretu, w miejscowej Kurii Diecezjalnej, odprawiają nadal Mszę św., albo są nieznanymi i odprawiają Mszę św. więcej razy niż Kodeks im na to pozwala³³⁾.

sibi vel Vicario Gen. vel Delegato, reservare possunt recognitionem Litterarum Commendatitiarum, et ideo statuere..“

³⁰⁾ Tamże: „Episcopi statuere nequeunt ut... ii solum admittantur, qui prae se ferant litteras praevis recognitas a Curia Dioecesana, ut docent communi sententia Auctores, quia ex textu canonis peculiare normae Ordinariorum nullo modo opponi possunt huius canonis praescriptis quin sint nullae“. Por. Capello, l. c., n. 737. Podobnie inni autorowie.

³¹⁾ Tamże: „...Episcopi statuere nequeunt ut Admittantur ii tantum sacerdotes ad celebrationem Missae, qui habeant Litteras Commendatitias, quia Codex I. C. tribuit Rectoribus Ecclesiarum Jus admittendi clericos Litteris Commendatitiis carentes sed de quorum probitate apprime constat, et semel vel bis etiam ignotos“.

³²⁾ H. Jone, Commentarium in Codicem Iuris Canonici, Paderborn 1954, II, s. 58.

³³⁾ Por. kan. 804. § 2.

Takie dodatkowe przepisy Ordynariusza miejscowego i sankcje obowiązują wszystkich, także zakonników na terenie diecezji, nawet wyjętych ³⁴), chyba, że chodzi o dopuszczenie do ołtarza zakonnikā w swoim kościele zakonnym.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

³⁴) Wernz-Vidal, Romae 1934, IV, n. 72: „Regulares quoque salva exceptione can. 804, § 3, in suis ecclesiis huiusmodi statuto, quod Episcopus condere et cesuris munire, potest, omnino obedire tenentur“.

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec

GENEZA I CHARAKTER INSTRUKCJI S. K. O. O MUZYCE SAKRALNEJ I LITURGII

Prawie równocześnie z wieścią o śmierci Ojca św. Piusa XII dotarła do nas Instrukcja S. K. O. o muzyce sakralnej i liturgii. Jest to zatem ostatni dokument Pontyfikatu Piusa XII w tej dziedzinie zamykający długi szereg aktów poświęconych przez zmarłego papieża odnowie liturgicznej. Dnia 2 października O. Ferdynand Antonelli O. F. M., kierownik sekcji historycznej S. K. O. opublikował na łamach „Osservatore Romano“ obszerny komentarz do Instrukcji, w którym podał genezę Instrukcji oraz naświetlił jej główne tendencje.

GENEZA

Dwie encykliki Piusa XII *Mediator Dei*, o liturgii oraz *Musicae sacrae disciplina*, o muzyce sakralnej w uroczystej formie potwierdziły i na nowo wyłożyły zasady sformułowane przez św. Piusa X w Motu proprio *Tra le sollecitudini* oraz w konstytucji apostolskiej Piusa XI *Divini cultus*. W obydwu encyklikach Pius XII starał się dostosować prawo liturgiczne do aktualnych potrzeb Kościoła uwzględniając zdobycze ruchu liturgicznego. Encykliki mają jednak charakter doktrynalny, a ich uroczysty, niejednokrotnie nawet zawily styl, nie sprzyja sformułowaniu jasnych zasad dyscyplinarnych. Zawsze domagają się one rozporządzeń wykonawczych.

Biskupi wielu krajów wydali takie zarządzenia w formie „dyrektorów“ normujących udział wiernych we Mszy św., szafowanie sakramentów i sprawowanie innych czynności liturgicznych.

Różnice w interpretacji encyklik oraz rozmaite tendencje panujące w duszpasterstwie poszczególnych krajów spowodowały, że wskazania „dyrektorów“ różniły się czasem nawet w sprawach zasadniczych.

Występowały również nadużycia.

Ruch liturgiczny wszedł w fazę, którą moglibyśmy nazwać „fazą rewizjonizmu“. Badania nad historią liturgii wykazały, że formuły, którymi posługuje się liturgia rzymska w wielu wypadkach wymagają

oczyszczenia. Przekonano się, że nawarstwione z biegiem wieków dodatki niejednokrotnie zatępiły pierwotną przejrzystość obrzędów i utrudniły wiernym zrozumienie i przeżycie obchodzonego misterium. Niecierpliwi działacze ruchu liturgicznego opierając się na tych wynikach badań naukowych zaczęli na własną rękę wprowadzać zmiany w liturgii. Gdzienigdzie opuszczano modlitwy u stopni ołtarza, wprowadzano do Mszy nowe czytania, wypowiadano głośno słowa konsekracji itp.

Św. Oficjum kilkakrotnie interweniowało powściągnając zbyt daleko idące lub przedwczesne inicjatywy.

Aby uporządkować całe istniejące w tej dziedzinie prawodawstwo i zapewnić jednolitość w sprawach zasadniczych, Pius XII polecił Kongregacji Obrzędów opracować wyczerpującą Instrukcję. Gotową Instrukcję Papież osobiście przejrzał i zatwierdził „in forma speciali“ nadając jej tym samym moc rozporządzenia papieskiego. Kardynał Prefekt Kongregacji Obrzędów podpisał Instrukcję w dniu św. Piusa X podkreślając w ten sposób, że stanowi ona dalszy krok w dziele zapoczątkowanym przez świętego Papieża.

CHARAKTER DUSZPASTERSKI

W całej Instrukcji przebija wyraźnie pasterska troska papieża o to, aby przywrócić czynne uczestnictwo wiernych w liturgii. Instrukcja żąda prawdziwego piękna, a nawet artystycznej doskonałości od muzyki sakralnej, ale wielokrotnie podkreśla społeczny charakter służby Bożej i wskazuje praktyczne sposoby organizowania udziału wiernych w liturgii. Dla zapewnienia świadomego i czynnego udziału wiernych w liturgii Instrukcja wprowadza nawet pewne modyfikacje rubryk mszalnych jeżeli okoliczności tego wymagają.

Na szczególną uwagę zasługuje zasada stopniowania. Pod tym względem Instrukcja jest doskonałym przykładem zastosowania rzymskiego zmysłu umiaru i praktyczności. Wskazania Instrukcji dalekie są od gniewnego nieraz aktywizmu liturgistów domagających się realizacji skrajnych i natychmiastowych. Instrukcja wskazuje metodę stopniowej ewolucji. Nowe dla współczesnego pokolenia elementy służby Bożej muszą być przygotowane przez stare, a wszystko musi być oparte na rzetelnej, wszechstronnej formacji. Z drugiej strony nie można się wymawiać trudnością zadań. Kto nie może osiągnąć form najdoskonalszych, niech urzeczywistni etapy początkowe.

Trzeba jednak stwierdzić, że Instrukcja nie zastąpi dyrektorium krajowego lub diecezjalnego. Raczej czyni je jeszcze potrzebniejszym. Dyrektorium powinno ustalić, które zwyczaje są legalne a które są nadużyciem. Powinno zdeklarować uzyskane od Stolicy św. przywileje oraz przewidzieć sposoby i etapy wiodące do wprowadzenia w życie wszystkich przepisów Instrukcji. Instrukcja nie jest kompletnym zbiorem

wskazań duszpasterskich. Trzeba ją uzupełnić programem katechezy liturgicznej i biblijnej oraz doбором modlitw i pieśni przeznaczonych do użytku w czasie Mszy św. Trzeba również znaleźć konkretne sposoby kształcenia organistów. Przeciętny poziom wiedzy liturgicznej i muzycznej naszych organistów jest bowiem znacznie niższy od ustalonego przez Instrukcję. Zawsze jednak istnieje możliwość kształcenia.

JĘZYK ŻYWY W LITURGII

Ważnym elementem w pracy nad przywróceniem żywego udziału wiernych w liturgii jest używanie języka narodowego. W prawodawstwie liturgicznym naszego stulecia dostrzega się wyraźną ewolucję w kierunku dopuszczenia języka żywego. Instrukcja przypomina zasadę, że językiem liturgicznym Kościoła zachodniego jest język łaciński, lecz wymienia trojaki wyjątki: 1) wypadki, w których używanie języka żywego jest dozwolone przez księgi liturgiczne, 2) prawomocny zwyczaj przeciwny prawu powszechnemu, 3) partykularne indulty Stolicy Apostolskiej.

Po raz pierwszy dokument papieski zajął się szczegółowo udziałem wiernych we Mszy czytanej. Ponieważ w tej dziedzinie wkradły się nadużycia, a mianowicie głośne odmawianie w językach narodowych modlitw ściśle kapłańskich, a nawet kanonu, Kongregacja zakazała odmawiania dosłownie tłumaczonych tekstów mszalnych. Wydaje się jednak, że w tych krajach, które uzyskały pozwolenie na śpiewanie części stałych Mszy św. w języku narodowym, można je w tej formie także recytować. Instrukcja zezwala na wspólne odmawianie modlitw nie będących dosłownym tłumaczeniem liturgicznych modlitw mszalnych. Nie jest również zakazane odmawianie lub odczytywanie przekładów tekstów liturgicznych po za Mszą św. W czasie innych czynności liturgicznych można zatem nadal posługiwać się przekładami wyjaśniając ich przebieg.

Ponieważ drukujemy przekład całej Instrukcji, na tych spostrzeżeniach kończę uwagi wstępne. Dalsze uwagi związane z poszczególnymi przepisami Instrukcji umieszczone są w przypisach.

**INSTRUKCJA ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW
O MUZYCE SAKRALNEJ I LITURGII
WEDŁUG WSKAZAŃ ENCYKLIK PAPIEŻA PIUSA XII
„MUSICAE SACRAE DISCIPLINA” ORAZ „MEDIATOR DEI”
(Acta Apostolicae Sedis XXV (1958), pag. 601—663).**

PRZEKŁAD BENEDYKTYNÓW TYNIECKICH

W naszych czasach ukazały się trzy bardzo ważne dokumenty papieskie o muzyce sakralnej, a mianowicie: Motu proprio św. Piusa X *Tra le sollecitudini*, z dnia 22 listopada 1903 roku, Konstytucja Apostolska Piusa XI *Divini cultus*, z dnia 20 grudnia 1928 roku i wreszcie Encyklika miłościwie panującego Piusa XII *Musicae sacrae disciplina*, z dnia 25 grudnia 1955 roku. Nie brakło innych pomniejszych pism papieskich i dekretów tejże Św. Kongregacji Obrzędów, które porządkowały rozmaite sprawy dotyczące muzyki sakralnej.

Między muzyką sakralną i liturgią, jak wszystkim dobrze wiadomo, istnieje z natury tak ścisła więź, że wprost nie można stanowić praw lub zasad postępowania dla jednej z nich, pomijając drugą. I rzeczywiście treść wspomnianych dokumentów papieskich i dekretów Św. Kongregacji Obrzędów dotyczy i muzyki sakralnej i liturgii.

Ponieważ zaś Papież Pius XII przed wydaniem Encykliki o muzyce sakralnej wydał także dnia 20 listopada 1947 roku bardzo ważną encyklikę o liturgii *Mediator Dei*, w której podał doktrynę liturgiczną w zadziwiający sposób uzgodnioną z potrzebami duszpasterskimi, wydaje się bardzo stosownym, zebrać w jedną całość i w specjalnej Instrukcji dobitniej wyjaśnić ważniejsze rozdziały ze wspomnianych dokumentów, mające na względzie liturgię i muzykę sakralną, oraz ich duszpasterską skuteczność. W ten sposób łatwiej i pewniej rzeczywiście wprowadzi się w życie to, co w tych dokumentach zostało wyłożone.

Przy opracowaniu tej Instrukcji czynnie współpracowali znawcy muzyki sakralnej i Komisja Papieska, ustanowiona dla ogólnego odrodzenia liturgii.

Treść całej Instrukcji rozłożona jest w następującym porządku:

Rozdział I. *Pojęcia ogólne* (nn. 1—10).

Rozdział II. *Zasady ogólne* (nn. 11—21).

Rozdział III. *Zasady szczegółowe* (nn. 22—118)

1. Najważniejsze czynności liturgiczne, w których używa się muzyki sakralnej:
 - A) Msza Św.:
 - a) Pewne ogólne zasady dotyczące udziału wiernych (nn. 22—23).
 - b) Uczestnictwo wiernych w Mszach śpiewanych (nn. 24—27).
 - c) Uczestnictwo wiernych w Mszach czytanych (nn. 28—34).
 - d) Msza konwentualna, zwana również „Missa in choro” (nn. 35—37).
 - e) Udział kapłanów w Ofierze Mszy św. i tzw. Msze synchronizowane (nn. 38—39).
 - B) Pacierze kapłańskie (nn. 40—46).
 - C) Błogosławieństwo Eucharystyczne (n. 47).
2. Niektóre rodzaje muzyki sakralnej:
 - A) Polifonia sakralna (nn. 48—49).
 - B) Nowoczesna muzyka sakralna (n. 50).
 - C) Religijny śpiew ludowy (nn. 51—53).
 - D) Muzyka religijna (nn. 54—55).
3. Księgi, zawierające śpiew liturgiczny (nn. 56—59).
4. Instrumenty muzyczne i dzwony:
 - A) Pewne zasady ogólne (n. 60).
 - B) Organy klasyczne i podobne instrumenty (nn. 61—67).
 - C) Muzyka sakralna wykonywana na instrumentach (nn. 68—69).
 - D) Instrumenty muzyczne i aparaty automatyczne (nn. 70—73).
 - E) Transmitowanie świętych czynności przez radio i telewizję (nn. 74—79).
 - F) Czasy, w których zabrania się używania instrumentów muzycznych (nn. 80—85).
 - G) Dzwony (nn. 86—92).
5. Osoby, które w szczególny sposób uczestniczą w muzyce sakralnej i liturgii (nn. 93—103).
6. Nauczanie muzyki sakralnej i liturgii:
 - A) Ogólne kształcenie duchowieństwa i wiernych w muzyce sakralnej i liturgii (nn. 104—112).
 - B) Publiczne i prywatne instytucje dla pielęgnowania muzyki sakralnej (nn. 113—118).

Po ustaleniu zatem pewnych ogólnych pojęć (rozd. I) podane są również ogólne zasady dotyczące używania muzyki sakralnej w liturgii (rozd. II). Na tej podstawie rozdział III całą rzecz wyjaśni; w poszczególnych paragrafach tego rozdziału ustalone są najpierw pewne zasady ogólne, a z nich wypływają następnie przepisy szczegółowe.

Rozdział I

POJĘCIA OGÓLNE

1. Liturgia święta stanowi całkowity publiczny kult mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, mianowicie Głowy i członków¹⁾. Dlatego też „czynnościami liturgicznymi” są te czynności święte, które z ustanowienia Jezusa Chrystusa lub Kościoła i w ich imieniu wykonują osoby wyznaczone prawem, według ksiąg liturgicznych zatwierdzonych przez Stolicę Świętą, dla oddania należynej czci Bogu, Świętym i Błogosławionym (Por. can. 1256). Inne czynności święte odbywające się czy to w kościele, czy poza nim, także w obecności kapłana, a nawet pod jego przewodnictwem, noszą nazwę „nabożeństw”.

2. Ofiara Mszy św. jest aktem kultu publicznego, oddawanego Bogu w imieniu Chrystusa i Kościoła, bez względu na to w jakim miejscu i w jaki sposób ją się odprawia. Dlatego należy unikać nazwy „Msza prywatna” a).

3. Są dwa rodzaje Mszy: Msza „śpiewana” (in cantu) i Msza „czytana”. Msza nazywa się *śpiewana*, jeżeli kapłan odprawiający śpiewa te części, które powinien śpiewać według rubryk; w przeciwnym razie — nazywa się *czytaną*. Msza śpiewana, jeśli odprawia się ją z udziałem diakona i subdiakona, nosi nazwę Mszy *uroczystej* (solemnis), jeśli zaś odprawia się ją bez asysty nazywa się *Mszą śpiewaną* (cantata).

4. Wyrażenie „muzyka sakralna” obejmuje w niniejszej instrukcji:

- a) Śpiew gregoriański
- b) Polifonię sakralną
- c) Nowoczesną muzykę sakralną
- d) Sakralną muzykę organową
- e) Religijny śpiew ludowy
- f) Muzykę religijną.

5. Śpiew „gregoriański” używany w czynnościach liturgicznych jest to sakralny śpiew Kościoła Rzymskiego, który na podstawie starożytnej i czcigodnej tradycji święcie i wiernie wykonywany i uporządkowany, lub też ułożony w nowszych czasach według wzorów dawnej tradycji, jest podany do użytku liturgicznego w odpowiednich księgach zatwierdzonych przez Stolicę Świętą. Śpiew gregoriański nie wymaga ze swej natury, wykonywania go z towarzyszeniem organów lub innego instrumentu muzycznego.

6. Pod nazwą „polifonii sakralnej” rozumie się ten śpiew menzurowany, wielogłosowy, bez towarzyszenia jakiegokolwiek instrumentu

¹⁾ Encyklika *Mediator Dei*, z dnia 20 listopada 1947 AAS 39 (1947) 528—523.

a) Przenosząc to upomnienie w polskie stosunki należałoby unikać nazwy „Msza cicha”.

muzycznego, który wziął początek ze śpiewu gregoriańskiego, wszedł w użycie w Kościele łacińskim w średniowieczu, w drugiej zaś połowie XV w. znalazł wielkiego krzewiciela w osobie Piotra Alojzego Palestriny (1525—1594) i do dnia dzisiejszego jest uprawiany przez wybitnych mistrzów tej sztuki.

7. „Nowoczesna muzyka sakralna” jest to muzyka wielogłosowa, nie wykluczająca towarzyszenia instrumentów muzycznych, skomponowana w nowszych czasach według zasad rozwijającej się sztuki muzycznej. Ponieważ jest ona bezpośrednio przeznaczona do użytku liturgicznego, powinna tchnąć pobożnością oraz duchem religijnym i tylko pod tym warunkiem może służyć liturgii.

8. „Sakralna muzyka organowa” jest to muzyka przeznaczona do wykonywania wyłącznie na organach. Była ona szeroko uprawiana przez sławnych mistrzów, zwłaszcza od czasów, w których organy piszczałkowe zostały udoskonalone. Jeżeli dokładnie przestrzega prawideł muzyki sakralnej, może wiele przyczynić się do uświetnienia liturgii.

9. „Religijny śpiew ludowy”, to śpiew, rodzący się samorzutnie pod wpływem uczucia religijnego, którym człowieka obdarzył sam Stwórca. Jest on zjawiskiem powszechnym, to znaczy kwitnie u wszystkich ludów.

Ponieważ śpiew ten szczególnie się nadaje, by napełnić duchem chrześcijańskim prywatne i społeczne życie wiernych, dlatego już od najdawniejszych czasów był w Kościele gorliwie uprawiany²⁾. W czasach dzisiejszych gorąco się go poleca w celu wzmoczenia pobożności i dla uświetnienia nabożeństw. Czasem może być dopuszczony nawet w czynnościach liturgicznych³⁾.

10. „Muzyka religijna” wreszcie, to ta muzyka, która zarówno według zamiaru kompozytora, jak i z założeń oraz celu samego dzieła, stara się wyrazić i wzbudzić uczucia religijne. Dlatego też bardzo sprzyja pobożności⁴⁾. Ponieważ jednak nie jest przeznaczona do celów kultu i odznacza się dość swobodnym charakterem, nie wolno jej używać przy czynnościach liturgicznych.

Rozdział II

ZASADY OGÓLNE

11. Instrukcja ta obowiązuje wszystkie obrządki Kościoła łacińskiego. To przeto, co mówi o śpiewie *gregoriańskim*, odnosi się także do własnego śpiewu liturgicznego innych obrządków łacińskich, jeśli go mają.

²⁾ Por. Ef 5, 18—20; Kol 3, 16.

³⁾ Encyklika *Musicae sacrae disciplina*, z dnia 25 grudnia 1955: AAS 48 (1956) 13—14.

⁴⁾ Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 14.

Nazwa „muzyka sakralna“ oznacza w niniejszej Instrukcji czasem „śpiew i grę na instrumentach“, czasem zaś samą „grę na instrumentach“, co łatwo wywnioskować z kontekstu.

Wreszcie przez słowo „kościół“ rozumie się normalnie każde „miejsce święte“, to jest kościół w ścisłym tego słowa znaczeniu, kaplicę publiczną, półpubliczną i prywatną (por. can 1154, 1161, 1188), chyba, że z kontekstu okazuje się, że chodzi o kościół w sensie ścisłym.

12. Czynności liturgiczne winny być sprawowane według przepisów ksiąg liturgicznych, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, czy to dla Kościoła powszechnego, czy też dla jakichś Kościołów poszczególnych lub dla rodzin zakonnych (por. can 1257); natomiast nabożeństwa należy odprawiać według zwyczajów i tradycji miejscowych lub tradycji stowarzyszeń zatwierdzonych przez odpowiednią władzę kościelną (por. can 1259).

Nie wolno mieszać czynności liturgicznych z nabożeństwami, lecz w miarę możliwości nabożeństwa powinny wyprzedzać czynności liturgiczne lub następować po nich.

13. a) Językiem czynności liturgicznych jest łacina, z zachowaniem wyjątków niżej wymienionych, chyba że we wspomnianych księgach liturgicznych powszechnych lub o szczególnym przeznaczeniu, zezwolono wyraźnie na inny język w niektórych czynnościach liturgicznych.

b) W czynnościach liturgicznych odprawianych ze śpiewem nie wolno wykonywać żadnego tekstu liturgicznego, przełożonego dosłownie na język narodowy⁵⁾, chyba że istnieje pozwolenie specjalne b).

c) Udzielone przez Stolicę Świętą zwolnienia od przepisu stosowania w czynnościach liturgicznych jedynie języka łacińskiego zatrzymują swą moc. Nie wolno ich jednak bez zezwolenia Stolicy Świętej szerzej interpretować lub rozszerzać na inne kraje.

d) W nabożeństwach można używać takiego języka, jaki bardziej odpowiada wiernym.

14. a) We Mszach *śpiewanych* nie tylko kapłan odprawiający oraz asystujący mu, lecz także chór lub wierni winni używać języka łacińskiego.

„Tam jednak, gdzie na mocy stuletniego lub niepamiętnego zwyczaju w czasie uroczystej Ofiary Eucharystycznej (t. j. Mszy śpiewanej) po odśpiewaniu świętych słów liturgii w języku łacińskim, śpiewa się jakieś pieśni w języku ludowym, Ordynariusze miejscowi mogą na to zezwolić, »jeśli biorąc pod uwagę okoliczności miejsca i osób uważają,

⁵⁾ Motu proprio *Tra le sollecitudini* z dnia 22 listopada 1903, n. 7: ASS 36 (1903—1904) 334; Decr. auth. S. R. C. 4121.

b) Takie pozwolenia dała Stolica święta aprobując rytuał słoweński, chorwacki i niemiecki oraz pozwalając w wielu prowincjach kościelnych śpiewać części stałe Mszy św. w języku narodowym. Istnieje również nadal możliwość uzyskania takich pozwoleń.

że byłoby nieroztropnie znosić ten zwyczaj« (can 5) z zachowaniem wszakże prawa, zabraniającego śpiewania w języku ludowym słów liturgii“⁶⁾.

b) We mszach czytanych kapłan odprawiający, ministrant oraz wierni, którzy razem z kapłanem *bezpośrednio* uczestniczą w czynności liturgicznej, t. j. głośno wypowiadają te części Mszy św., które do nich należą (por. n. 31), mogą używać tylko języka łacińskiego.

Jeśli zaś wierni obok *bezpośredniego* uczestnictwa w liturgii pragną dodać według zwyczajów miejscowych jakieś modlitwy lub pieśni ludowe, mogą to czynić także w języku narodowym.

c) Surowo zabrania się, by razem z kapłanem odprawiającym wypowiedziano głośno po łacinie lub dosłownie przetłumaczone części *Proprium Ordinarium* i *Kanonu Mszy*, bez względu na to, czy czynią to wszyscy wierni, czy też komentator. Wyjątki podane są w n. 31.

Pożądane jest, by w niedziele i święta, we Mszach czytanych jakiś lektor odczytał dla pożytku wiernych ewangelię i lekcję w języku narodowym.

Od Konsekracji aż do „Pater noster“ zaleca się święte milczenie.

15. W procesjach przepisanych przez księgi liturgiczne należy używać tego języka, jaki polecają lub dopuszczają te księgi. W innych zaś procesjach, odprawianych na wzór nabożeństw można używać języka najbardziej odpowiadającego uczestniczącym wiernym.

16. *Śpiew gregoriański* jest śpiewem sakralnym, głównym i właściwym śpiewem Kościoła Rzymskiego. Dlatego też nie tylko może być używany we wszystkich czynnościach liturgicznych, ale „*ceteris paribus*“ należy go stawiać ponad inne rodzaje muzyki sakralnej.

Stąd:

a) Językiem śpiewu gregoriańskiego, jako śpiewu liturgicznego, jest wyłącznie język łaciński⁶⁾.

b) Te części czynności liturgicznych, które według rubryk ma śpiewać celebrans i asystujący mu, należy wykonać jedynie według melodii gregoriańskich, ustalonych w wydaniach typicznych; towarzyszenie jakiegokolwiek instrumentu jest zakazane.

Chór i wierni, którzy według przepisów rubryk odpowiadają śpiewającemu i asystującym, mają to czynić również tylko według tych samych melodii gregoriańskich.

⁶⁾ Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 16—17.

⁷⁾ Interpretując ten przepis należy pamiętać o treści numerów 5. i 59. Zakaz śpiewania tekstów w językach narodowych odnosi się do melodii zawartych w księgach liturgicznych, a nie obejmuje melodii gregoriańskich znajdujących się poza tymi księgami np. „Adoro te devote“ lub podobne hymny.

c) Tam gdzie specjalnym indultem zezwolono, aby w Mszach śpiewanych celebrans, diakon, subdiakon i lektor po odśpiewaniu Epistoły lub Lekcji oraz Ewangelii według melodii gregoriańskich mogli wygłosić te teksty także w języku narodowym, winni je głośno i wyraźnie odczytać.

Nie wolno posługiwać się śpiewem gregoriańskim autentycznym lub podobnym (por. n. 96 e).

17. *Polifonię sakralną* można stosować we wszystkich czynnościach liturgicznych, pod warunkiem, że istnieje chór, który potrafi wykonać ją artystycznie. Ten rodzaj muzyki sakralnej bardziej odpowiada czynnościom liturgicznym, odprawionym z wielką wystawnością.

18. Także *nowoczesna muzyka sakralna* może być dopuszczona do wszystkich czynności liturgicznych, jeśli rzeczywiście odpowiada dostojności, powadze i świętości liturgii i istnieje chór, który może artystycznie ją wykonać.

19. *Religijny śpiew ludowy* można swobodnie stosować w nabożeństwach; w czynnościach liturgicznych należy ściśle przestrzegać przepisów zawartych wyżej w nn. 13—15.

20. *Muzyka religijna* winna być zupełnie wykluczona ze wszystkich czynności liturgicznych. Może być jednak dopuszczona w nabożeństwach. Co do koncertów w miejscach świętych należy zachować normy podane w nn. 54—55.

21. To wszystko, co na mocy przepisów ksiąg liturgicznych ma być śpiewane czy to przez kapłana i asystujących mu, czy też przez chór i lud, należy w całości do świętej liturgii. Dlatego:

a) Zabrania się surowo zmieniać w jakikolwiek sposób porządek śpiewanego tekstu, zamieniać, opuszczać lub nieestetycznie powtarzać słowa. Także melodie ułożone według zasad polifonii sakralnej należy tak komponować, by poszczególne słowa tekstu można było wyraźnie usłyszeć.

b) Z tego samego powodu wyraźnie zakazuje się we wszelkiej czynności liturgicznej opuszczać całkowicie lub częściowo jakikolwiek tekst liturgiczny, który ma być śpiewany, chyba, że rubryki stanowią inaczej.

c) Jeśli zaś dla rozumnej przyczyny, np. z powodu małej ilości śpiewaków, albo ich małej biegłości w sztuce śpiewania, albo gdy czasem z powodu długości obrzędu lub utworu ten czy ów tekst liturgiczny wykonywany zwykle przez chór nie może być zaśpiewany według nut umieszczonych w księgach liturgicznych, pozwala się, by teksty te w całości były odśpiewane albo na jednym tonie, albo na sposób psalmów, jeżeli to odpowiada z towarzyszeniem organów.

ROZDZIAŁ III.

ZASADY SZCZEGÓŁOWE

1. Najważniejsze czynności liturgiczne,
w których używa się muzyki sakralnej

A) MSZA

a) Pewne ogólne zasady dotyczące udziału wiernych.

22. Msza z natury swojej wymaga, by wszyscy obecni, we właściwy sobie sposób w niej uczestniczyli.

a) Uczestnictwo to winno być przede wszystkim *wewnętrzne*. Dokonuje się ono przez pobożną uwagę umysłu i uczucia serca, przez które wierni „mają się łączyć jak najściślej z Najwyższym Kapłanem... i z Nim i przez Niego składać Ofiarę i razem z Nim siebie ofiarowywać”⁷⁾.

b) Uczestnictwo obecnych stanie się pełniejsze wtedy, gdy do uwagi wewnętrznej dołączy się także udział *zewewnętrzny*, wyrażający się w czynnościach zewnętrznych, mianowicie w postawie ciała (klęknięcie, stanie, siadanie), czynnościach obrzędowych, przede wszystkim zaś w odpowiedziach, modlitwie i śpiewie. Pochwalając takie uczestnictwo, Papież Pius XII w encyklice o liturgii *Mediator Dei*, tak się ogólnie wyraża: „Należy pochwalić dążących do tego, aby liturgia stała się także na zewnątrz czynnością świętą, w której rzeczywiście uczestniczą wszyscy obecni. Można to skutecznie w rozmaity sposób: albo cały lud odpowiada na modlitwy kapłana według przepisów rubryk i z zachowaniem należytego porządku, albo śpiewa pieśni dostosowane do różnych części Ofiary, albo czyni jedno i drugie, lub wreszcie przy Mszy uroczystej odpowiada na modlitwy kapłana Chrystusowego i wspólnie uczestniczy w śpiewie liturgicznym”⁸⁾. Dokumenty papieskie mają na uwadze to harmonijne uczestnictwo, gdy omawiają „uczestnictwo czynne”⁹⁾. Szczególny jego wzór dają celebrans i asystujący mu, gdy służą ołtarzowi z należną pobożnością wewnętrzną i z dokładnym zachowaniem rubryk i ceremoniału.

c) Czynne uczestnictwo w stopniu doskonałym osiąga się wtedy, gdy dołącza się uczestnictwo sakramentalne, mianowicie gdy „obecni wierni komunikują nie tylko przez duchowe pragnienie, lecz także przez sakramentalne przyjęcie Eucharystii, aby otrzymać obfitsze owoce Najświętszej Ofiary”¹⁰⁾.

⁷⁾ Encyklika *Mediator Dei*, z dnia 20 listopada 1947: AAS 39 (1947) 552.

⁸⁾ AAS 39 (1947) 560.

⁹⁾ Encyklika *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 530—537.

¹⁰⁾ Sob. Tryd. S. 22, r. 6. Por. także Encyklikę *Mediator Dei* (AAS 39 (1947) 565): „Jest rzeczą bardzo stosowną aby — jak to zresztą liturgia nakazuje — lud przystępował do Komunii świętej po przyjęciu boskiego pokarmu z ołtarza przez kapłana”.

d) Ponieważ zaś bez dostatecznego pouczenia wiernych nie można uzyskać ich świadomego i czynnego uczestnictwa, warto przypomnieć mądre prawo ustanowione przez Ojców Soboru Trydenckiego, które głosi: „Święty Sobór nakazuje pasterzom i wszystkim, na których spoczywa troska o dusze, by często, zwłaszcza w niedziele i święta, w czasie odprawiania Mszy św. (to jest w homilii po Ewangelii, czyli wtedy, „gdy ludowi chrześcijańskiemu przekazuje się naukę katechizmową“), sami lub przez innych wyjaśniali cokolwiek z tekstów mszalnych, między innymi zaś, by objaśniali którąś z tajemnic tej Najświętszej Ofiary¹¹⁾).

23. Różnymi sposobami czynnego uczestniczenia wiernych w ofierze Mszy świętej należy tak kierować, aby oddalić niebezpieczeństwo jakiegokolwiek nadużycia i aby osiągnąć główny cel tego uczestniczenia, mianowicie pełniejszą cześć Boga i zbudowanie wiernych.

b) Uczestnictwo wiernych w Mszach śpiewanych.

24. Wyższą formą odprawiania Najświętszej Ofiary jest *Msza uroczysta*, w której połączona okazałość ceremonii, asysty i muzyki sakralnej uzmysławia wspaniałość Bożych tajemnic i prowadzi dusze obecnych do pobożnej kontemplacji tych tajemnic. Starać się więc należy, by wierni należycie doceniali ten sposób odprawiania, odpowiednio w nim uczestnicząc, jak to niżej będzie wskazane.

25. Czyny udział wiernych we Mszy św. uroczystej może się odbywać trójstopniowo:

a) Pierwszy stopień mamy wówczas, gdy wszyscy wierni śpiewają odpowiedzi liturgiczne: *Amen; Et cum spiritu tuo; Gloria tibi, Domine; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo; Deo gratias*; Należy dołożyć wszelkich starań, by wszyscy wierni na całym świecie umieli śpiewać powyższe odpowiedzi liturgiczne.

b) Drugi stopień mamy wtedy, gdy wszyscy wierni śpiewają także części z *Ordinarium Missae*, mianowicie: *Kyrie eleison; Gloria in excelsis Deo; Credo; Sanctus — Benedictus; Agnus Dei*. Trzeba się starać, by wierni umieli śpiewać te stałe części; zwłaszcza według prostszych melodii gregoriańskich. Jeśli nie można śpiewać wszystkich części, wszyscy wierni mogą śpiewać. łatwiejsze z nich, jak *Kyrie eleison; Sanctus — Benedictus; Agnus Dei*; a *Gloria in excelsis Deo* oraz *Credo* niech śpiewa zespół śpiewaków (schola cantorum).

Należy zatroszczyć się również, by wierni na całym świecie nauczyli się następujących, łatwiejszych melodii gregoriańskich *Kyrie eleison; Sanctus — Benedictus* i *Agnus Dei* ze Mszy XVI Graduału Rzymskiego. *Gloria in excelsis Deo*, wraz z *Ite, missa est — Deo gratias* ze Mszy XV,

¹¹⁾ Sob. Tryd. S. 22, r. 8; Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 17.

Credo zaś I lub III. Na tej drodze można uzyskać to, co jest tak bardzo pożądane, mianowicie, by wierni na całym świecie mogli okazywać wspólną wiarę przez czynne uczestnictwo w Ofierze Mszy św. i przez wspólny, radosny śpiew¹²⁾.

c) Trzeci stopień osiąga się wreszcie, gdy wszyscy uczestnicy tak są wyćwiczeni w śpiewie gregoriańskim, że mogą śpiewać także części zmienne Mszy św. Należy kłaść nacisk na to, by pełne uczestnictwo w śpiewie praktykowano zwłaszcza w społecznościach zakonnych i seminariach.

26. Należy też wysoko cenić *Mszę śpiewaną*, która choć pozbawiona pełnej wspaniałości obrzędów zdobna jest pięknem śpiewu i muzyki sakralnej.

W niedzielę i święta Msza parafialna lub główna winna być śpiewana.

To, co powiedziano w poprzednim numerze o uczestnictwie wiernych we Mszy uroczystej, odnosi się także do Mszy śpiewanej.

27. W Mszach śpiewanych, należy mieć ponadto na uwadze:

a) Jeśli kapłan z asystującymi wchodzi dłuższą drogą do kościoła, po prześpiewaniu *Antyfony na wejście*, można śpiewać wiele innych wierszy tegoż psalmu. W tym wypadku po każdym wierszu, lub co dwa wiersze można powtarzać antyfonę i kiedy celebrans dojdzie do ołtarza, przerwawszy, jeśli potrzeba, psalm, śpiewa się *Gloria Patri* i powtarza antyfonę po raz ostatni.

b) Po *Antyfonie na Ofiarowanie* można śpiewać dawne gregoriańskie melodie tych wersetów, które kiedyś po niej śpiewano.

¹²⁾ Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 16.

— Komentując ten punkt Instrukcji O. Antonelli OFM referent gen. S. K. O. pisze: „Powiedzą niektórzy, że jest to utopia. Przykre jest, że można tak myśleć. Gdy uświadomimy sobie, że śpiew liturgiczny wiernych w formie bardzo prostej stanowił element o pierwszorzędnym znaczeniu we wszystkich zgromadzeniach liturgicznych począwszy od epoki apostołskiej, gdy uprzytomnimy sobie, że wspólny śpiew liturgiczny budzi w każdym wiernym najgłębsze uczucia religijne i zapewnia udział we wspólnej modlitwie ku chwale Boga, musimy ubolewać nad tym, że w tak wielkiej części świata katolickiego, nawet w dni świąteczne Msza jest tylko czytana, albo jeżeli jest śpiewana, to śpiewy są wykonywane z wielką okazałością przez chór, podczas gdy wierni zmuszeni są do milczenia“.

Jeszcze przed wydaniem Instrukcji zaznaczył się w Kościele zwrot ku najprostszym melodiom Graduału, które są najbliższe pierwotnym tradycjom śpiewu kościelnego. Bogate melodyjnie Msze późniejsze są często tworamami szkół śpiewaczych i mają na oku raczej zespoły śpiewaków niż wiernych. Właśnie te bogate melodyjnie utwory gregoriańskie były pierwszym krokiem do pozbawienia wiernych czynnego udziału w liturgii. Krokiem następnym były Msze polifoniczne, które w ogóle zlikwidowały udział wiernych w śpiewie liturgicznym.

Droga do odrodzenia prowadzi przez wprowadzenie najprostszych melodii gregoriańskich, które naprawdę mogłyby być śpiewane przez wszystkich.

Jeśli zaś antyfona na Ofiarowanie wyjęta jest z jakiegoś psalmu, można śpiewać i inne wiersze tegoż psalmu. W tym wypadku po każdym wierszu lub co dwa wiersze psalmu można powtarzać antyfonę, a po skończeniu Ofiarowania, kończy się psalm doksologią *Gloria Patri* i powtarza się antyfonę. Jeśli natomiast antyfona nie jest wyjęta z psalmu, można wybrać psalm odpowiadający uroczystości. Po zakończeniu antyfony na Ofiarowanie można również zaśpiewać jakiś krótki utwór łaciński, który jednak ma odpowiadać tej części Mszy. Nie należy go przeciągać poza Sekrety.

c) *Antyfonę na Komunię* zasadniczo winno się śpiewać wtedy, gdy celebrans spożywa Najśw. Sakrament. Jeśli zaś udziela się Komunii św. wiernym, zaczyna się śpiewać antyfonę, gdy kapłan udziela Komunii św. Jeśli antyfona na Komunię jest wzięta z jakiegoś psalmu, wolno śpiewać inne wiersze tego psalmu. W tym wypadku po każdym wierszu lub co dwa wiersze można powtarzać antyfonę, a po zakończeniu Komunii św., kończy się psalm doksologią *Gloria Patri* i powtarza antyfonę. Jeśli natomiast antyfona nie jest wyjęta z psalmu, można wybrać psalm odpowiadający uroczystości i czynności liturgicznej.

Po zakończeniu antyfony na Komunię, zwłaszcza jeśli Komunia wiernych się przeciąga, można także śpiewać utwór łaciński, odpowiadający świętej czynności.

Pozatem wierni, którzy mają przystąpić do Komunii świętej, mogą mówić razem z kapłanem trzy razy: *Domine, non sum dignus*.

d) *Sanctus* i *Benedictus* łączy się, jeśli się je śpiewa według melodii gregoriańskich; w przeciwnym wypadku *Benedictus* śpiewa się po Konsekracji.

e) W czasie Konsekracji winien umilknąć wszelki śpiew, a także gra na organach i innych instrumentach muzycznych, jeśli jest taki zwyczaj.

f) Po Konsekracji zaleca się święte milczenie aż do „Pater noster“, chyba, że trzeba odśpiewać „Benedictus“.

g) Gdy celebrans błogosławi wiernych na końcu Mszy, organy winny zamilknąć; kapłan zaś winien tak wypowiadać słowa błogosławieństwa, by wszyscy werni mogli je zrozumieć d).

c) Uczestnictwo wiernych w Mszach czytanych.

28. Usilnie należy się troszczyć, aby wierni byli obecni na czytanej Mszy św. „nie jako obcy i niemi widzowie“¹³⁾, lecz praktykowali czynne uczestnictwo, którego domaga się tak wielka tajemnica i które przynosi obfite owoce.

d) Jest rzeczą oczywistą, że celebrans powinien poczekać z błogosławieństwem na ukończenie odpowiedzi „Deo gratias“.

29. Pierwszy sposób uczestniczenia wiernych we Mszy czytanej istnieje wtedy, gdy każdy uczestniczy *na własną rękę*, czy to wewnętrznie, śledząc pobożnie główne części Mszy, czy też zewnętrznie, według różnych przyjętych zwyczajów miejscowych.

Godnymi pochwały w tym względzie są zwłaszcza ci, którzy mając w rękę mszalik dostosowany do ich poziomu, modlą się razem z kapłanem tymi samymi słowami Kościoła. Nie wszyscy są w równej mierze zdolni, by móc należycie zrozumieć obrzędy i teksty liturgiczne, pozatem nie wszyscy mają jednakowe potrzeby duchowe, a nawet u tych samych jednostek nie pozostają one bez zmiany. Tacy mogą korzystać z innego sposobu uczestniczenia, bardziej stosownego, lub łatwiejszego, mianowicie: „rozważając tajemnice Jezusa Chrystusa, lub też spełniając inne pobożne ćwiczenia i odmawiając pobożne modlitwy, które istotą swoją odpowiadają świętym obrzędom, chociaż różnią się od nich formą“¹⁴⁾.

Ponadto należy zaznaczyć, że jeżeli gdzieś istnieje zwyczaj grania na organach w czasie Mszy czytanej, podczas gdy wierni nie uczestniczą we Mszy ani przez wspólne modlitwy ani przez śpiew, należy odrzucić zwyczaj prawie *nieprzerwanej gry* na organach, harmonium lub innym instrumencie muzycznym. Instrumenty te mają milczeć:

- a) Od przyścia kapłana do ołtarza aż do Ofiarowania.
- b) Od pierwszych wezwań przed Prefacją aż do *Sanctus* włącznie.
- c) Jeżeli jest taki zwyczaj: od Konsekracji aż do *Pater noster*.
- d) Od modlitwy Pańskiej aż do *Agnus Dei* włącznie; w czasie spowiedzi powszechnej przed Komunią wiernych; w czasie *Postcommunio* i błogosławieństwa pod koniec Mszy.

30. Drugi sposób uczestnictwa polega na tym, że wierni biorą udział w Ofierze Eucharystycznej modląc się i śpiewając *wspólnie*. Należy postarać się o to, aby modlitwy i śpiewy jak najbardziej odpowiadały poszczególnym częściom Mszy, z zachowaniem wszakże przepisu n. 14 c.

31. Wreszcie trzeci i to doskonalszy sposób osiąga się wtedy, gdy wierni *liturgicznie odpowiadają* celebransowi, prowadząc z nim jak gdyby dialog i *wypowiadając głośno części, które do nich należą*.

Można rozróżnić cztery stopnie tego doskonalszego uczestnictwa:

- a) Pierwszy stopień, gdy wierni dają celebransowi łatwiejsze odpowiedzi liturgiczne, mianowicie: *Amen; Et cum spiritu tuo; Deo gratias; Gloria tibi, Domine; Laus tibi, Christe; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo*;
- b) Drugi stopień, gdy wierni ponadto mówią to, co według rubryk

¹³⁾ Konstytucja Apostolska *Divini cultus* z dnia 20 grudnia 1928; AAS 21 (1929) 40.

¹⁴⁾ Encyklika *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 560—561.

ma mówić *ministrant*, a jeśli w czasie Mszy udziela się Komunii św., odmawiają także spowiedź powszechną i trzy razy *Domine non sum dignus*;

c) Trzeci stopień gdy wierni recytują razem z kapłanem części stałe Mszy, mianowicie: *Gloria in excelsis Deo; Sanctus — Benedictus; Agnus Dei*;

d) Wreszcie czwarty stopień, gdy wierni razem z celebransem odmawiają części *zmienne Mszy: Introit, Graduał, Offertorium i Communio*. Ten ostatni stopień może być godnie i właściwie stosowany tylko przez grupy lepiej przygotowane.

32. Ponieważ *Pater noster* jest starożytną i stosowną modlitwą przed Komunią, we Mszach czytanych wierni mogą je recytować całe razem z celebransem. Wszyscy również dodają *Amen*. Mają to czynić po łacinie. Wyklucza się jakiegokolwiek recytowanie w języku narodowym.

33. Podczas Mszy czytanych wierni mogą śpiewać ludowe pieśni religijne z zachowaniem wszakże prawa nakazującego, by odpowiadały dokładnie poszczególnym częściom Mszy (por. n. 14 b).

34. To wszystko, co według rubryk należy mówić *głośno*, celebrans winien mówić głosem na tyle podniesionym, aby wszyscy wierni mogli dogodnie i bez trudu śledzić przebieg świętych czynności, zwłaszcza gdy kościół jest wielki i lud licznie zgromadzony.

d) Msza „konwentalna“, zwana również „Msza w chórze“.

35. Do czynności liturgicznych, odznaczających się szczególną godnością, bezwątpienia należy zaliczyć Mszę „konwentalną“, czyli „w chórze“, to znaczy taką, którą codziennie odprawiają w łączności z pacierzami kapłańskimi zobowiązani przez prawo Kościoła do udziału w chórze.

Msza bowiem razem z Pacierzami kapłańskimi stanowi szczyt całego chrześcijańskiego kultu, czyli pełnię tej chwały, którą codziennie oddaje się Wszechmogącemu Bogu, także przez obrzędy zewnętrzne i publiczne.

Ponieważ zaś takie publiczne i wspólne składanie czci Bogu nie może się dokonywać codziennie we wszystkich kościołach, robią to jakby *zastępczo* ci, którzy są do tego wyznaczeni na zasadzie obowiązku chóru. Odnosi się to zwłaszcza do kościołów katedralnych w stosunku do całej diecezji.

Wszystkie przeto obrzędy „w chórze“ winny być odprawiane szczególnie okazale i uroczyste, upiękzone śpiewem i muzyką sakralną.

36. Msza konwentalna *w zasadzie* winna być uroczysta lub przynajmniej śpiewana.

Gdzie zaś odrębne prawa lub osobne indulty zezwalają by Msza „w chórze“ odprawiała się w sposób nie uroczysty, należy bezwzględnie przestrzegać przynajmniej tego, by w czasie Mszy konwentalnej nie

odmawiano godzin kanonicznych. Dobrze byłoby natomiast, gdyby Msza konwentualna *czytana* odprawiana była w ten sposób, który podano w n. 31, z wykluczeniem wszakże jakiegokolwiek postugiwania się językiem narodowym f).

37. Należy zachować ponadto następujące przepisy, dotyczące Mszy konwentualnej:

a) Każdego dnia należy odprawiać tylko jedną Mszę konwentualną, zgodnie z Oficjum odmawianym w chórze, chyba, że przepisy rubryk rozporządzają inaczej (*Additiones et Variationes in rubricis Missalis*, tit. I, n. 4). Pozostaje jednak w mocy obowiązek odprawiania w chórze Mszy fundacyjnych lub z innej prawnie uznanej przyczyny.

b) Msza konwentualna ma się stosować do przepisów dla Mszy śpiewanych lub czytanych.

c) Mszę konwentualną należy odprawiać po Tercji, chyba, że Przełożony danej społeczności dla ważnej przyczyny zarządzi odprawianie jej po Sekście lub Nonie g).

d) Znosi się Msze konwentualne „poza chórem“ dotąd przepisane niekiedy przez rubryki.

e) **Udział kapłanów w Ofierze Mszy świętej i tzw. „Msze synchronizowane“.**

38. Stwierdziwszy, że sakramentalne koncelebrowanie Mszy w Kościele łacińskim jest ograniczone do wypadków przewidzianych przez prawo, przypomina się odpowiedź Najwyższej Kongregacji św. Oficjum z dnia 23 maja 1957 r.¹⁵⁾, która wyjaśnia, że nieważne jest koncelebrowanie Ofiary Mszy św. przez kapłanów, którzy nie wypowiadają słów Konsekracji, choćby byli ubrani w szaty liturgiczne i bez względu na to, jaką intencją się kierują. Nie zabrania się, aby w razie zgromadzenia się większej liczby kapłanów z okazji Kongresów, „jeden tylko odprawiał Mszę św., inni zaś, (czy to wszyscy, czy to wielu z nich) uczestniczyli

e) Instrukcja unika nazwy „Msza dialogowana“ ponieważ w tej formie Mszy wierni nie tylko odpowiadają celebransowi, lecz odmawiają niektóre teksty razem z nim.

f) Nr 31 omawia Msze recytowane. W czasie Mszy konwentualnej recytowanej nie wolno postugiwać się językiem narodowym. Natomiast Msze konwentualne śpiewane podlegają ogólnym przepisom o Mszach śpiewanych. Nr 14a upoważnia Ordynariuszów do uznania prawnego zwyczaju śpiewania pieśni w języku narodowym po wykonaniu tekstów liturgicznych.

g) Zakon św. Benedykta oddawna odprawiał Mszę konwentualną zawsze po Tercji i Nieszpory zawsze po południu bez względu na przeciwne przepisy rubryk, na podstawie przywileju Stolicy św. Obecny przepis kładzie w całym Kościele kres dziwacznej anomalii odmawiania rano godzin kanonicznych wspominających zachód słońca. Odmawianie nieszporów przed południem po to, aby posiłek wypadł „post Vesperas“ A. Martimort słusznie nazywa faryzaizmem.

¹⁵⁾ AAS 49 (1957) 370.

w tej jednej Mszy św. i podczas niej przyjmowali Komunię św. z rąk celebransów, byleby, „działo się to ze słusznej i rozumnej przyczyny, a biskup nie wydałby innego zarządzenia dla uniknięcia zdziwienia wiernych“, i aby u podłoża tego sposobu postępowania nie leżał błąd wspomniany przez Papieża Piusa XII, że mianowicie odprawianie jednej Mszy, w której uczestniczy pobożnie stu kapłanów jest równoznaczne z odprawianiem stu Mszy przez stu kapłanów¹⁶⁾.

39. Zabrania się tzw. „Mszy synchronizowanych“, to znaczy Mszy odprawianych w ten sposób, że dwóch lub więcej kapłanów przy jednym lub kilku ołtarzach odprawia jednocześnie Mszę tak, że w tym samym czasie odbywają się wszystkie czynności i wymawia słowa, przy użyciu, zwłaszcza gdy jest większa ilość kapłanów w ten sposób odprawiających, pewnych nowoczesnych aparatów, dzięki którym łatwiej uzyskuje się tę bezwzględną jedność, czyli „synchronizację“.

B) PACIERZE KAPŁAŃSKIE

40. Pacierze kapłańskie odmawia się albo „w chórze“, albo „wspólnie“, albo „indywidualnie“.

Używa się wyrażenia „w chórze“, gdy pacierze kapłańskie odmawiane są przez społeczność zobowiązaną do chóru przez prawo kościelne; „wspólnie“ zaś, gdy czyni to społeczność nie mająca obowiązku chóru^{h)}.

Pacierze kapłańskie bez względu na to, w jaki sposób są odmawiane, czy to „w chórze“, czy to „wspólnie“, czy też „indywidualnie“, jeśli są odmawiane przez tych, których prawo kościelne do tego wyznaczyło, zawsze uważane są za akt kultu *publicznego*, oddawanego Bogu w imieniu Kościoła.

41. Pacierze kapłańskie z natury domagają się odmawiania na przemian. Co więcej, niektóre części zasadniczo wymagają śpiewu.

42. Wobec powyższych stwierdzeń należy utrzymać i pielegnować odmawianie pacierzy kapłańskich „w chórze“; poleca się także usilnie odmawianie „wspólnie“ oraz śpiewanie przynajmniej niektórych części

¹⁶⁾ Por. Przemówienia Ojca św. Piusa XII do kardynałów i biskupów z dnia 2 listopada 1954 (AAS 46 (1954) 669—670); oraz do uczestników Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego odbytego w Asyżu, z dnia 22 września 1956 (AAS 48 (1956) 716—717).

— Przepis jest dyscyplinarny, a nie doktrynalny i nie wyklucza zmiany stanowiska Stolicy św. w przyszłości. Prawo koncelebry bardzo ułatwiłoby spokojne odprawienie Mszy św. przez rzesze kapłanów zgromadzonych w miejscach pielgrzymkowych lub na rekolekcjach.

^{h)} Oficjum odmawiane „wspólnie“ nie jest związane przepisami o oficjum chórowym bez względu na stopień uroczystości z jakim się je odprawia. Dlatego zawsze można je antycypować, oddzielać Jutrznie od Laudes, a w W. Poście śpiewać oficjum ferialne zamiast oficjum o przypadającym święcie rytu zdwojonego.

pacierzy kapłańskich, zależnie od miejscowych możliwości, określonego czasu i osób.

43. Recytowanie psalmów „w chórze” lub „wspólne”, czy odbywa się według melodii gregoriańskich, czy też bez śpiewu, winno być poważne i stosowne, z zachowaniem odpowiednich tonów, właściwego trwania i pełnej harmonii głosów.

44. Jeśli psalmy wchodzące w skład godziny kanonicznej mają być śpiewane, należy to czynić przynajmniej częściowo według melodii gregoriańskich, mianowicie, albo co drugi psalm, albo co drugi wiersz każdego psalmu.

45. Jeżeli gdzieś istnieje starożytny i czcigodny zwyczaj śpiewania razem z ludem Nieszporów w niedziele i święta według przepisów rubryk, należy go zachować; tam gdzie tego zwyczaju nie ma, należy go wprowadzić, o ile to możliwe, przynajmniej parę razy w roku.

Ordynariusze miejscowi niech dbają, aby z powodu odprawiania Mszy wieczornej nie wyszło z użycia śpiewanie Nieszporów w dni niedzielne i świąteczne. Msze bowiem wieczorne, na które miejscowy Ordynariusz może pozwolić, „jeśli wymaga tego dobro duchowe znacznej części wiernych”¹⁷⁾, nie powinny przynosić szkody czynnościom liturgicznym i nabożeństwom, którymi lud chrześcijański zwykł święcić dni świąteczne.

Dlatego tam gdzie istnieje zwyczaj śpiewania Nieszporów czy odprawiania innych nabożeństw z Błogosławieństwem Eucharystycznym, należy go utrzymać, chociaż odprawia się Mszę wieczorną.

46. W seminariach duchownych, diecezjalnych i zakonnych powinno się częściej wspólnie odmawiać, a nawet, jeśli to możliwe, śpiewać, przynajmniej część pacierzy kapłańskich. W dni niedzielne i świąteczne należy śpiewać przynajmniej Nieszpory (por. can. 1367, 3^o).

C) BŁOGOSŁAWIENSTWO EUCHARYSTYCZNE

47. Błogosławieństwo Eucharystyczne jest prawdziwą czynnością liturgiczną, dlatego też powinno się odbywać według przepisów Rytułu Rzymskiego, Tyt. X, rozdz. V, n. 5.

Jeśli gdziekolwiek na mocy niepamiętnej tradycji istnieje inny sposób udzielania Błogosławieństwa Eucharystycznego, można go zachować za zezwoleniem Ordynariusza. Zaleca się wszakże roztropnie wprowadzać rzymski zwyczaj udzielania Błogosławieństwa Eucharystycznego.

¹⁷⁾ Konstytucja Apostolska *Christus Dominus* z dnia 6 stycznia 1953 (AAS 45 (1953) 15—24); Instrukcja Kongregacji Św. Oficjum z tego samego dnia (AAS 45 (1953) 47—51); *Motu proprio Sacram Communionem* z dnia 19 marca 1957, (AAS 49 (1957) 177—178).

2. Niektóre rodzaje muzyki sakralnej

A) POLIFONIA SAKRALNA.

48. Nie wolno wprowadzać do czynności liturgicznych dzieł polifonii sakralnej, tak kompozytorów dawnych jak i nowych, dopóki się nie stwierdzi z całą pewnością, że ich kompozycja odpowiada rzeczywistości przepisom i wymaganiom podanym w tej sprawie w encyklice *Musicae sacrae disciplina*¹⁸⁾. W razie wątpliwości należy zasięgnąć rady u Diecezjalnej Komisji Muzyki Sakralnej.

49. Stare zabytki tej sztuki, spoczywające dotychczas w archiwach należy z całą pilnością odszukać i zatroszczyć się o ich konserwację, jeżeli zajdzie tego potrzeba. Wydania tych dzieł, czy to krytyczne, czy do użytku liturgicznego, winny być opracowane przez znawców.

B) NOWOCZESNA MUZYKA SAKRALNA.

50. Utwory nowoczesnej muzyki sakralnej mogą być wykonywane podczas czynności liturgicznych tylko wtedy, jeśli są skomponowane według praw liturgicznych i wymagań artystycznych muzyki sakralnej, w duchu encykliki *Musicae sacrae disciplina*¹⁹⁾. Sąd w tej sprawie należy do Diecezjalnej Komisji Muzyki Sakralnej.

C) RELIGIJNY ŚPIEW LUDOWY.

51. Religijny śpiew ludowy należy jaknajbardziej popierać, albowiem dzięki niemu duch religijny przepaja życie chrześcijańskie, a dusze wiernych wznoszą się ku rzeczom wyższym.

Religijnym śpiewem ludowym można się posługiwać we wszystkich uroczystościach chrześcijańskich publicznych i rodzinnych, a także wśród codziennej długotrwałej pracy. Poczesną zaś rolę spełnia ten śpiew we wszystkich nabożeństwach odprawianych w kościele i poza nim. Niekiedy wreszcie dopuszcza się go także podczas czynności liturgicznych, według przepisów podanych wyżej w nn. 13—15.

52. Aby zaś religijne pieśni ludowe mogły osiągnąć swój cel, „powinny być całkowicie zgodne z nauką wiary katolickiej, którą mają prawidłowo wyklądać i wyjaśniać. Powinny odznaczać się zrozumiałym językiem i prostą melodią, strzec się nadętego i próżnego nadmiaru słów i wreszcie, choć krótkie i łatwe, winny odznaczać się pewnym religijnym dostojenstwem i powagą“²⁰⁾. Ordynariusze miejscowi troskliwie mają pilnować, by te przepisy były zachowane.

¹⁸⁾ AAS 48 (1957) 18—20.

¹⁹⁾ AAS 48 (1956) 19—20.

²⁰⁾ Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 20.

53. Poleca się przeto wszystkim zainteresowanym, aby pieczołowicie zbierali religijne pieśni ludowe, także dawniejsze przekazane ustnie lub na piśmie i po zatwierdzeniu przez Ordynariusza, wydawali je dla użytku wiernych.

D) MUZYKA RELIGIJNA.

54. Należy też wysoko cenić i właściwie uprawiać tę muzykę, która chociaż ze względu na właściwy sobie charakter nie może być dopuszczona do czynności liturgicznych, dąży jednak do tego, by wzbudzać u słuchaczy uczucia religijne, a nawet wspiera samą religijność i dlatego słuszenie i sprawiedliwie nosi nazwę muzyki *religijnej*.

55. Miejscem właściwym dla wykonywania muzyki religijnej są sale koncertowe, albo przeznaczone na widowiska i zebrania, a nie kościoły poświęcone czci Bożej.

Jeśli jednak gdzieś nie ma sali koncertowej lub innej odpowiedniej, a mimo to uważa się, że koncert muzyki religijnej przyniesie wiernym duchową korzyść, Ordynariusz miejscowy może zezwolić, by koncert taki odbył się w jakimś kościele, z zachowaniem wszakże następujących przepisów:

a) Na każdorazowe urządzenie koncertu wymagane jest pisemne zezwolenie właściwego Ordynariusza miejscowego;

b) By uzyskać takie zezwolenie, należy przedtem przedstawić pisemną prośbę, w której trzeba podać termin koncertu, program wykonywanych utworów, nazwiska mistrzów (organisty i dyrygenta), oraz artystów;

d) Ordynariusz miejscowy może udzielić zezwolenia dopiero wtedy, gdy po wysłuchaniu opinii Diecezjalnej Komisji Muzyki Sakralnej i w razie potrzeby innych znawców tej dziedziny, uzyska pewność, że przedstawione utwory odznaczają się nie tylko odpowiednim poziomem artystycznym, lecz także szczerą chrześcijańską pobożnością, a wykonawcy koncertu odznaczają się przymiotami, o których będzie mowa w nn. 97 i 98.

d) W stosownym czasie należy wynieść z kościoła Najświętszy Sakrament i złożyć z uszanowaniem w jakiejś kaplicy lub zakrystii. Jeżeli jest to niemożliwe, należy przypomnieć słuchaczom, że Najświętszy Sakrament znajduje się w kościele. Rządca kościoła niech pilnie czuwa, by nie doszło do żadnego nieuszanowania N. Sakramentu.

e) Jeśli sprzedaje się bilety wstępu lub rozdaje programy, ma się to odbywać poza nawą kościoła.

f) Muzycy, śpiewacy i słuchacze tak w zachowaniu, jak w ubraniu winni okazać powagę, która przystoi świętości miejsca.

g) Stosownie do okoliczności wypada zakończyć koncert jakimś nabożeństwem, lub raczej Błogosławieństwem Eucharystycznym, w tym celu, by zamierzone przez koncert podniesienie dusz zostało niejako uwieńczone świętą czynnością.

3. Księgi zawierające śpiew liturgiczny

56. Dotychczas ukazały się następujące wydania typiczne ksiąg zawierających śpiew liturgiczny Kościoła Rzymskiego:

Graduale Romanum cum Ordinario Missae

Antiphonale Romanum pro Horis diurnis

Officium Defunctorum, Maioris hebdomadae oraz *Officium Nativitatis D. N. Jesu Christi*.

57. Stolica Święta zastrzega sobie wszystkie prawa własności i użytkowania w stosunku do wszystkich melodii gregoriańskich, które znajdują się w księgach liturgicznych Kościoła Rzymskiego przez nią zatwierdzonych.

58. Pozostają w mocy: Dekret Św. Kongregacji Obrzędów z dnia 11 sierpnia 1905 roku, czyli „Instrukcja w sprawie wydawania i zatwierdzania ksiąg zawierających liturgiczny śpiew gregoriański”²¹⁾, wydana po niej „Deklaracja dotycząca wydawania i aprobaty ksiąg zawierających liturgiczny śpiew gregoriański” z dnia 14 lutego 1906 roku²²⁾, oraz Dekret z dnia 24 lutego 1911 roku o pewnych szczegółowych zagadnieniach dotyczących aprobaty ksiąg, zawierających melodie „Proprium” jakiejś diecezji lub rodziny zakonnej²³⁾.

Postanowienia zaś Świętej Kongregacji Obrzędów „O prawie wydawania ksiąg liturgicznych” z dnia 10 sierpnia 1946 roku²⁴⁾ obowiązują także w stosunku do ksiąg zawierających śpiew liturgiczny.

59. *Autentycznym* śpiewem gregoriańskim jest zatem ten, który znajduje się w „typicznych” wydaniach watykańskich, lub został zatwierdzony przez Św. Kongregację Obrzędów dla jakiegoś poszczególnego Kościoła lub rodziny zakonnej. Dlatego wydawcy posiadający należyne uprawnienia winni go odtwarzać dokładnie pod każdym względem, to znaczy co do melodii i co do tekstu.

Znaki zaś zwane *rytmicznymi*, wprowadzone prywatną powagą do śpiewu gregoriańskiego, mogą być używane, byle by zachowano nienaruszone znaczenie i wartość nut, według watykańskich ksiąg śpiewu liturgicznego.

²¹⁾ Decr. auth. SRC 4166.

²²⁾ Decr. auth. SRC 4178.

²³⁾ Decr. auth. SRC 4260.

²⁴⁾ AAS 38 (1946) 371—372.

4. Instrumenty muzyczne i dzwony

A) PEWNE ZASADY OGÓLNE.

60. W sprawie używania w liturgii instrumentów muzycznych należy sobie przypomnieć następujące zasady:

a) Ze względu na naturę, świętość i dostojność liturgii, gra na jakimkolwiek instrumencie muzycznym winna być w zasadzie jak najbardziej doskonała. Wobec tego lepiej jest zupełnie zrezygnować z gry na instrumentach (czy to będą organy, czy inne instrumenty), niż grać źle. I w ogóle lepiej jest wykonać dobrze jakiś utwór skromny, niż porywać się na rzeczy trudniejsze, nie mając odpowiednich środków do ich wykonania.

b) Należy następnie uwzględnić różnicę, która zachodzi między muzyką sakralną i świecką. Są to bowiem instrumenty muzyczne, które z natury i pochodzenia służą wprost muzyce sakralnej np. organy klasyczne oraz inne, które łatwo mogą być przystosowane do użytku liturgicznego, jak instrumenty smyczkowe. Inne znów przeciwnie według ogólnego mniemania są tak znamienne dla muzyki świeckiej, że w ogóle nie mogą być przystosowane do użytku sakralnego.

c) Tylko te instrumenty muzyczne dopuszczalne są w liturgii, które artysta osobiście wprawia w ruch, niedopuszczalne są grające mechanicznie lub automatycznie.

B) ORGANY KLASYCZNE I PODOBNE INSTRUMENTY.

61. Właściwym i uroczystym instrumentem liturgicznym Kościoła łacińskiego były i pozostają nadal organy klasyczne czyli piszczałkowe.

62. Organy przeznaczone do użytku liturgicznego, choć małe, winny być artystycznie wykonane i zaopatrzone w te głosy, które odpowiednie są do użytku sakralnego. Zanim zacznie się ich używać, należy je poświęcić i strzec pilnie jako rzeczy świętej.

63. Poza organami klasycznymi, wolno używać instrumentu zwanego „harmonium“, pod tym warunkiem, by jakością głosów i siłą brzmienia odpowiadał użytkowi sakralnemu.

64. Używanie zaś przy czynnościach liturgicznych sztucznych organów, zwanych elektronowymi można tolerować do czasu, jeśli brak środków nie pozwala na nabycie choćby niewielkich organów piszczałkowych. W poszczególnym wypadku należy uzyskać wyraźne zezwolenie Ordynariusza miejscowego, ten zaś winien wpierv zasięgnąć opinii Diecezjalnej Komisji Muzyki Sakralnej i innych znawców tego zagadnienia, którzy niech starają się doradzać to wszystko, co czyni taki instrument bardziej dostosowanym do użytku sakralnego.

65. Grający na instrumentach, o których mowa w nn. 61—64, powinni być dostatecznie biegli w sztuce grania, aby mogli towarzyszyć śpiewom

sakralnym lub instrumentom oraz pięknie grać na samych organach. Ponadto powinni posiadać teoretyczną i praktyczną znajomość praw wiążących grę organową i muzykę sakralną w ogólności, ponieważ w czasie czynności liturgicznych często trzeba bez przygotowania wykonywać melodie, które odpowiadają różnym momentom tych czynności. Grający powinni pilnie strzec powierzonych sobie instrumentów. Kiedykolwiek zaś zasiadają do organów w czasie świętych obrzędów, mają być świadomi swego czynnego wkładu, który dają dla chwały Bożej i zbudowania wiernych.

66. Gra organowa towarzysząca czy to czynnościom liturgicznym, czy też nabożeństwom, winna być starannie dostosowana do charakteru okresu lub dnia liturgicznego, do natury tych obrzędów lub nabożeństw, a także do ich poszczególnych części.

67. Jeśli dawny zwyczaj lub jakiś szczególny powód uznany przez Ordynariusza miejscowego nie zaleca inaczej postąpić, organy winny być umieszczone w pobliżu głównego ołtarza, w dogodnym miejscu, zawsze jednak w ten sposób, by wierni zgromadzeni w kościele nie mogli widzieć śpiewaków lub muzyków przebywających na podwyższeniu.

C) MUZYKA SAKRALNA WYKONYWANA NA INSTRUMENTACH.

68. Podczas czynności liturgicznych, zwłaszcza w wielkie uroczystości, poza organami można dopuszczać także inne instrumenty muzyczne, szczególnie smyczkowe. Można ich używać z organami lub bez nich, do gry solowej, albo jako towarzyszenie do śpiewu, z zachowaniem jednak wszelkich praw wypływających z wyżej podanych zasad (n. 60-, a mianowicie:

a) Mają to być instrumenty muzyczne, które rzeczywiście nadają się do użytku sakralnego.

b) Gra na tych instrumentach ma się odbywać w ten sposób, z taką powagą i religijną wprost czystością, by uniknęła wszelkiej hałaśliwości muzyki świeckiej i sprzyjała pobożności wiernych.

c) Dyrygent, organista i artyści winni dobrze znać zasady gry i przepisy dotyczące muzyki sakralnej.

69. Ordynariusze miejscowi przy pomocy Diecezjalnej Komisji do spraw muzyki sakralnej niech troskliwie czuwają, by powyższe przepisy dotyczące używania instrumentów w liturgii rzeczywiście były zachowane; jeśli zaistnieje potrzeba, niech nie omieszkają wydać w tej sprawie szczegółowych przepisów przystosowanych do okoliczności i uznanych zwyczajów.

D) INSTRUMENTY MUZYCZNE I APARATY „AUTOMATYCZNE”

70. Ani w czynnościach liturgicznych, ani w nabożeństwach nie należy używać instrumentów muzycznych, które według powszechnego mniemania i użytku nadają się tylko dla muzyki świeckiej.

71. Zabrania się bezwzględnie używania instrumentów i aparatów „automatycznych”, jakimi są organy automatyczne, gramofony, radio, dyktafon czyli magnetofon i inne podobne, w czynnościach liturgicznych i nabożeństwach, odprawianych w kościele i poza nim, nawet w wypadku gdyby chodziło o nadawanie kazań czy muzyki sakralnej, albo o zastąpienie czy podtrzymanie śpiewu śpiewaków lub wiernych.

Wolno jednak używać tych aparatów, nawet w kościołach, lecz poza czynnościami liturgicznymi i nabożeństwami, gdy chodzi o usłyszenie przemówienia Ojca św., Ordynariusza miejscowego, czy innego kaznodziei; a także do nauczania wiary chrześcijańskiej oraz śpiewu liturgicznego lub religijnego śpiewu ludowego, wreszcie dla prowadzenia i podtrzymywania śpiewu ludu w czasie procesji odbywających się poza kościołem.

72. Wolno natomiast nawet w czynnościach liturgicznych i podczas nabożeństw używać wzmacniaczy, by wzmocnić żywy głos celebransa albo komentatora, czy też innych, którzy mogą się odzywać według przepisów rubryk lub polecenia rządcy kościoła.

73. Bardzo surowo zabrania się używania w kościołach aparatów projekcyjnych, zwłaszcza kinowych, bez względu na to, czy projekcje są „nieme” czy „dźwiękowe”, i bez względu na cel pobożny, religijny lub dobroczynny.

Przy budowaniu lub przystosowaniu sal na zebrania, a zwłaszcza na widowiska w pobliżu kościoła, lub z powodu braku innego miejsca pod kościołem, należy czuwać, aby z tych sal nie było bezpośredniego dostępu do kościoła i aby hałas z nich wychodzący nie naruszał w żaden sposób sakralnego charakteru i ciszy miejsca świętego.

E) TRANSMITOWANIE ŚWIĘTYCH CZYNNOSCI PRZEZ RADIO I TELEWIZJĘ.

74. Wymaga się specjalnego zezwolenia Ordynariusza miejscowego na transmitowanie przez radio czy telewizję czynności liturgicznych, lub nabożeństw odprawianych tak w kościele jak i poza nim.

Pozwolenie może być udzielone po stwierdzeniu, że:

a) Śpiew i muzyka sakralna dokładnie odpowiadają przepisom liturgii i muzyki sakralnej.

b) Ponadto, jeśli chodzi o transmisję telewizyjną, wszyscy uczestnicy świętych obrzędów są tak dobrze wyćwiczeni, że sprawowanie świętych obrzędów będzie zgodne z rubrykami i pełne godności.

Ordynariusz miejscowy może udzielić takiego pozwolenia na stałe dla dokonywania regularnych transmisji z tego samego kościoła, jeśli zważywszy wszystkie okoliczności, jest pewien, że zachowane będą wszystkie wymagania.

75. Urządzenia potrzebne dla przeprowadzenia transmisji telewizyjnej, o ile to możliwe, nie powinny być umieszczane w prezbiterium, a nigdy tak blisko ołtarza, by przeszkadzały świętym obrzędom.

Operatorzy obsługujący te maszyny winni zachowywać powagę, która przystoi świętości miejsca i obrzędów i nie przeszkadzać pobożności wiernych, zwłaszcza w tych momentach, które wymagają największego skupienia.

76. Postanowienia poprzedniego artykułu winni zachować również fotografowie i to z większą starannością, ze względu na łatwość, z jaką mogą wszędzie się przenosić wraz ze swymi aparatami.

77. Wszyscy rządcy kościołów niech troszczą się o to, by wiernie zachowywano przepisy nn. 75—76. Ordynariusze zaś miejscowi niech nie omieszkają wydać dokładniejszych przepisów, jeśli będą ich wymagały okoliczności.

78. Ponieważ transmisja radiowa wymaga z natury, by słuchacze mogli ją śledzić nieprzerwanie, jest wskazane, by we Mszy transmitowanej przez radio, zwłaszcza jeśli nie ma „komentatora“, Celebrans wymawiał „głosem *nieto* podniesionym“ te słowa, które według przepisów rubryk mają być odmawiane *głosem przyciszonym* (*submissa voce*), a to co ma być odmawiane *głośno* (*clara voce*), niech mówi „głośniej“, aby słuchacze mogli bez trudu śledzić całą Mszę św.

79. Dobrze byłoby wreszcie przed rozpoczęciem transmisji radiowej lub telewizyjnej przypomnieć słuchaczom lub widzom, że takie słuchanie lub oglądanie Mszy nie wystarcza do spełnienia przykazania.

F) CZAS, W KTÓRYM NIE WOLNO UŻYWAĆ INSTRUMENTÓW MUZYCZNYCH.

80. Ponieważ gra na organach, a jeszcze bardziej na innych instrumentach jest *ozdobą* liturgii, dlatego też używanie tych instrumentów powinno być dostosowane do stopnia radości, jakim różnią się poszczególne dni, czy okresy liturgiczne.

81. Zabrania się więc gry na organach i wszelkich innych instrumentach muzycznych w czasie wszystkich czynności liturgicznych, za wyjątkiem Błogosławieństwa Eucharystycznego:

a) W czasie Adwentu, to jest od pierwszych Nieszporów pierwszej niedzieli Adwentu aż do Nony Wigilii Bożego Narodzenia;

b) W czasie Wielkiego Postu i Męki Pańskiej, to jest od Jutrznii Środy Popielcowej aż do hymnu *Gloria in excelsis* w uroczystej Mszy Wigilii Wielkanocnej;

c) W czasie suchych dni we wrześniu, jeśli oficjum i Msza o nich się odprawiają;

d) We wszystkich oficjach i Mszach za zmarłych.

82. Gra na innych instrumentach poza organami zakazana jest również w niedziele Siedemdziesiątnicy, Sześćdziesiątnicy i Pięćdziesiątnicy oraz w dni następujące po tych niedzielach.

83. Ustanawia się jednak następujące wyjątki dla dni i czasów liturgicznych powyżej zakazanych:

a) *Gra na organach i innych instrumentach* dozwolona jest w święta nakazane i zniesione (za wyjątkiem niedziel) oraz w uroczystości głównego patrona miejscowości, tytułu kościoła lub rocznicy jego poświęcenia oraz tytułu lub założyciela rodziny zakonnej, a także wtedy, gdy wypada jakaś nadzwyczajna uroczystość.

b) *Gra na organach i harmonium* dozwolona jest w niedzielę trzecią Adwentu i czwartą W. Postu, oraz we Czwartek Wielkiego Tygodnia w czasie Mszy z poświęceniem olejów i od początku uroczystej wieczornej Mszy Wieczerzy Pańskiej aż do końca hymnu *Gloria in excelsis Deo*;

c) zezwala się również grać na samych *organach* lub *harmonium* podczas Mszy i Nieszporów tylko dla podtrzymania śpiewu.

Ordynariusze miejscowi mogą te zakazy i pozwolenia określić dokładnie według uznanych zwyczajów miejscowych.

84. Podczas całego świętego Triduum, to jest od północy, z którą zaczyna się Czwartek Wieczerzy Pańskiej aż do hymnu *Gloria in excelsis Deo* w uroczystej Mszy Wigilij Wielkanocnej organy i harmonium nie powinny wogóle grać, nawet dla podtrzymania śpiewu. Wyjątki podane zostały w n. 83 b.

Gra na organach i harmonium zabroniona jest w czasie tych trzech dni bez żadnego wyjątku, bez względu na jakikolwiek przeciwny zwyczaj, nawet podczas nabożeństw.

85. Rządcy kościołów, lub ci do których to należy, niech nie omieszkają należycie wyjaśnić wiernym powodów tej liturgicznej ciszy, niech też nie zapomną dołożyć starań, by w tych dniach i okresach przestrzegano również innych praw liturgicznych *zakazujących ozdabiania ołtarzy*.

G) DZWONY.

86. Wszyscy, do których to należy, są obowiązani święcie zachowywać starożytny i ogólnie przyjęty w Kościele łacińskim zwyczaj używania dzwonów.

87. Nie wolno używać dzwonów w kościołach, dopóki nie zostaną uroczystie konsekrowane lub przynajmniej poświęcone. Odtąd zaś jako przedmioty poświęcone mają być otaczane należytą troską.

88. Uznane zwyczaje i różne sposoby bicia w dzwony, zależne od celu dzwonienia należy troskliwie zachować. Ordynariusze miejscowi niech nie omieszkają zebrać tradycyjnych i zwyczajowych norm w tej dziedzinie lub, jeśli takich nie było, niech je przepiszą.

89. Inowacje dążące do tego by dzwony wydawały pełniejszy dźwięk, lub by łatwiejsze było samo dzwonicie, mogą być dopuszczone przez Ordynariuszy miejscowych po wysłuchaniu opinii znawców; w razie wątpliwości należy przedłożyć sprawę teje Św. Kongregacji Obrzędów.

90. Oprócz rozmaitych zwyczajowych i uznanych sposobów bicia w dzwony, o czym mówi wyżej n. 88, gdzieś istnieją specjalne zespoły wielu dzwonów, zawieszonych w dzwonnicy, na których wykonuje się różne pieśni i melodie.

Taką grę dzwonów zwaną pospolicie „carillon” (po niemiecku „Glockenspiel”) wyklucza się zupełnie z jakiegokolwiek użytku liturgicznego. Dzwonów zaś przeznaczonych do takiego użytku nie wolno ani konsekrować ani poświęcać według uroczystego rytu Pontyfikatu Rzymskiego, lecz najwyżej w sposób zwykły.

91. Należy starać się wszelkimi siłami, by wszystkie kościoły, kaplice publiczne i półpubliczne były zaopatrzone przynajmniej w jeden lub dwa dzwony, choćby niewielkie; surowo zaś zabrania się, by zamiast poświęconych dzwonów używano jakiegokolwiek aparatu lub przyrządu, któryby mechanicznie lub automatycznie naśladował lub wzmacniał głos dzwonów, wolno jednak posługiwać się tego rodzaju aparatem czy przyrządem, jeżeli zgodnie z wyżej podanym przepisem używa się ich jako „carillon”.

92. Pozatem należy dokładnie przestrzegać przepisów can. 1169, 1185 i 612 Kodeksu Prawa Kanonicznego.

5. Osoby, które w szczególny sposób uczestniczą w muzyce sakralnej i liturgii

93. Całej akcji liturgicznej przewodniczy *celebrans*.

Wszyscy inni uczestniczą w czynnościach liturgicznych w sposób sobie właściwy. I tak:

a) Duchowni, którzy w sposób i w formie przepisanej przez rubryki, czyli jako duchowni, biorą udział w czynnościach liturgicznych, czy to spełniając obowiązki wyższej lub niższej asysty, czy to uczestnicząc w chórze lub zespole śpiewaków *pełnią służbę pomocniczą właściwą i bezpośrednią* i to na mocy święceń lub przynależności do stanu duchownego.

b) *Świeccy zaś czynnie uczestniczą w liturgii* i to na mocy charakteru Chrztu św., dziękując któremu w czasie Ofiary Mszy świętej na swój sposób ofiarują razem z kapłanem boską żertwę Bogu Ojcu²⁵.

c) Świeccy mężczyźni, czy to chłopcy, czy młodzieńcy, czy też dorośli,

²⁵) Por. Encyklika *Mystici Corporis Christi*, z dnia 29 czerwca 1943: AAS 35 (1943) 232—233; Encyklika *Mediator Dei* z dnia 20 listopada 1947: AAS 39 (1947) 555—556.

gdy są wyznaczeni przez uprawnioną władzę kościelną do służby ołtarza, lub do wykonywania muzyki sakralnej, spełniają *służbę pomocniczą bezpośrednią* wprawdzie lecz *delegowaną*, jeśli swój obowiązek wykonują w sposób i w formie przepisanej przez rubryki pod warunkiem wszakże, jeśli chodzi o śpiew, by stanowili „chór“ czyli „zespół śpiewaków“.

94. Celebrans i asystujący, obok dokładnego przestrzegania rubryk, winni starać się, by części śpiewane wykonywali w miarę swoich możliwości prawidłowo, wyraźnie i pięknie.

95. Ilekroć można dokonać wyboru osób do odprawiania czynności liturgicznej, wypada, by pierwszeństwo mieli ci, co do których wiadomo, że lepiej śpiewają, zwłaszcza jeśli chodzi o czynności liturgiczne bardziej uroczyste, jak również o te, które wymagają trudniejszego śpiewu, albo mają być transmitowane przez radio czy telewizję.

96. Łatwiej będzie można uzyskać czynne uczestnictwo wiernych, zwłaszcza we Mszy świętej i niektórych czynnościach liturgicznych, bardziej skomplikowanych, jeśli będzie brał w nich udział jakiś „komentator“, który w odpowiednim momencie w kilku słowach będzie objaśniał same obrzędy albo modlitwy i czytania celebransa i asystujących, oraz będzie kierował zewnętrznym uczestnictwem wiernych, to jest ich odpowiedziami, modłitwami i śpiewem. Udział takiego komentatora można dopuścić przy zachowaniu następujących zasad:

a) Wypada aby urząd komentatora spełniał kapłan lub przynajmniej kleryk. Jeśli ich nie ma, można ten obowiązek powierzyć świeckiemu mężczyźnie odznaczającemu się dobrymi obyczajami i dobrze pouczonemu. Niewiasty nie mogą nigdy pełnić obowiązków komentatora, pozwala się tylko na to, by w razie konieczności niewiasta prowadziła śpiew lub modlitwy wiernych.

b) Komentator jeśli jest kapłanem lub klerykiem ma być ubrany w komżę i stać w prezbiterium lub przy balustradzie, albo na ambonie lub na kazalnicy, jeśli zaś jest świeckim, ma stanąć przed wiernymi w odpowiednim miejscu, lecz poza prezbiterium i nie na kazalnicy.

c) Wyjaśnienia i wskazówki podawane przez komentatora należy przygotować na piśmie. Mają one być nieliczne, jasne dzięki zwięzłości, wygłaszane w stosownym czasie i umiarkowanym głosem. Nie wolno ich nigdy podawać w czasie odmawiania oracji przez celebransa. Jednym słowem należy je tak rozłożyć, by nie przeszkadzały pobożności wiernych, lecz ją wspomagały.

d) Przy kierowaniu modłitwami wiernych komentator ma pamiętać o przepisach podanych wyżej w n. 14 c.

e) Tam gdzie Stolica Święta pozwoliła na odczytanie epistoły i ewangelii w języku narodowym po prześpiewaniu tekstu łacińskiego, komentator nie może tego czynić zamiast celebransa, diakona, subdiakona czy lektora (por. n. 16 c).

f) Komentator winien stosować się do Celebransa i w ten sposób towarzyszyć świętej czynności, by jej nie opóźniać, ani nie przerywać, aby cała czynność liturgiczna odprawiała się harmonijnie, godnie i pobożnie i).

97. Wszyscy, którzy biorą udział w muzyce sakralnej, a więc kompozytorzy, organiści, dyrygenci, śpiewacy i artyści jako bezpośrednio lub pośrednio uczestniczący w liturgii winni przede wszystkim świecić pozostałym wiernym przykładem życia chrześcijańskiego.

98. Oprócz wspomnianej przykładowej wiary i obyczajów chrześcijańskich winni oni odznaczać się większą lub mniejszą wiedzą o liturgii i o muzyce sakralnej w zależności od roli i stopnia uczestnictwa w liturgii. I tak:

a) *Autorzy czyli kompozytorzy muzyki sakralnej* powinni posiadać pełną wiedzę o liturgii pod względem historycznym dogmatycznym czyli doktrynalnym i praktycznym czyli rubrykalnym; winni również znać język łaciński, wreszcie powinni posiadać głęboką znajomość zasad muzyki sakralnej i świeckiej oraz historii muzyki.

b) *Organiści i dyrygenci* winni posiadać dość obszerną wiedzę liturgiczną i wystarczającą znajomość języka łacińskiego. każdy z nich tak winien być wykształcony w swej sztuce, by godnie i należycie mógł spełniać swe obowiązki.

c) Również *śpiewacy* czy to chłopcy, czy dorośli winni otrzymać odpowiednie do ich pojętności pouczenie o czynnościach liturgicznych i tekstach, które mają śpiewać, by mogli sam śpiew wykonywać z takim zrozumieniem i uczuciem, jakiego wymaga „rozumna służba“. Należy nauczyć ich także poprawnego i wyraźnego wymawiania słów łacińskich. Rządcy kościołów lub inni, do których to należy niech troskliwie czuwają aby w miejscu przeznaczonym w kościele dla śpiewaków panował dobry porządek i szczerza pobożność.

d) *Artyści muzycy* którzy mają wykonywać muzykę sakralną winni nie tylko odznaczać się umiejętnością artystycznej gry na swoim instrumencie, lecz powinni umieć należycie dostosować grę na swoim instrumencie do zasad muzyki sakralnej, oraz na tyle znać liturgię, by umieli połączyć zewnętrzne wykonywanie swej sztuki z wewnętrzną pobożnością.

99. Jest bardzo pożądane, aby kościoły katedralne i przynajmniej parafialne oraz inne znaczniejsze miały chór kościelny, czyli zespół śpiewaków, który może sprawować prawdziwą służbę pomocniczą według przepisów n. 93 a i c.

100. Jeśli gdzieś nie można utworzyć takiego chóru, zezwala się by powstał chór wiernych, czy to „mieszany“ czy też złożony tylko z nie-

i) Po raz pierwszy dokument papieski omawia rolę komentatora. Urząd i nazwę wytworzyła praktyka. Instrukcja przejęła tę nazwę. Rola komentatora odpowiada pierwotnej roli diakona.

wiaśc lub dziewcząt. Taki chór ma być umieszczony na właściwym miejscu poza prezbiterium; mężczyźni winni stać osobno od niewiaśc czy dziewcząt; należy pilnie unikać jakiegokolwiek niestosowności. Ordynariusze miejscowi winni w tej sprawie wydać dokładne przepisy, za których przestrzeganie mają być odpowiedzialni rządcy kościołów.

101. Jest pożąpane i polecane, aby organiści, śpiewacy, artyści muzycy i inni zatrudnieni w kościołach spełniali swe obowiązki z gorliwośc religijnej dla miłości Boga, bez żadnej zapłaty. Jeśli zaś nie mogą spełniać swych obowiązków bezpłatnie, sprawiedliwość i miłość chrześcijańska wymagają, aby przełożeni kościelni sprawiedliwie ich wynagradzali, według rozmaitych uznanych zwyczajów miejscowych z zachowaniem przepisów państwowych.

102. Wypada również, aby Ordynariusze miejscowi, zasięgnąwszy opinii Komisji Muzyki Sakralnej, wydali dla całej diecezji tabelę opłat, które mają pobierać osoby wymienione w powyższym artykule.

103. Należy wreszcie w stosunku do tych osób dokładnie uregulować sprawę związane z ubezpieczeniem społecznym, z zachowaniem przepisów państwowych, jeżeli istnieją, a jeśli by ich nie było, zgodnie z przepisami wydanymi przez właściwych Ordynariuszów.

6. Nauczanie muzyki sakralnej i liturgii

A) OGÓLNE KSZTAŁCENIE DUCHOWIEŃSTWA I WIERNYCH W MUZYCE SAKRALNEJ I LITURGII.

104. Muzyka sakralna łączy się ściśle z liturgią; śpiew sakralny stanowi część samej liturgii (n. 21); wreszcie religijny śpiew ludowy ma szerokie zastosowanie w nabożeństwach, a czasem i w czynnościach liturgicznych (n. 19). Stąd łatwo udowodnić, że nie można oddzielić nauczania muzyki sakralnej od nauczania liturgii i że obie należą do życia chrześcijańskiego, oczywiście w różnej mierze, zależnie od stanów i stopni duchownych i świeckich.

Wszyscy przeto powinni otrzymać przynajmniej pewne wykształcenie liturgiczne i muzyczne odpowiednie do swego stanu.

105. Naturalną i pierwszą szkołą chrześcijańskiego wychowania jest *rodzina chrześcijańska*, w której powoli prowadzi się dzieci do poznania i praktykowania wiary chrześcijańskiej. Starać się zatem należy, by dzieci stosownie do ich wieku i zdolności nauczyły się uczestniczyć w nabożeństwach i czynnościach liturgicznych, a zwłaszcza w Ofierze Mszy św., oraz by zaczynały poznawać i kochać religijny śpiew ludowy w rodzinie i w kościele (por. *wyżej* nn. 9, 51—53).

106. W *szkołach podstawowych* czyli *elementarnych* należy zachować co następuje:

a) Jeśli szkoły te prowadzone są przez katolików i mogą się rządzić własnymi prawami, należy dbać o to, by dzieci lepiej wyuczyły się śpiewu ludowego i sakralnego, a zwłaszcza, by je głębiej pouczono, stosownie do ich pojętności, o Ofierze Mszy św. i sposobie uczestniczenia w niej. Powinny też zacząć śpiewać prostsze utwory gregoriańskie.

b) Jeśli zaś chodzi o szkoły publiczne, podlegające prawom państwowym, Ordynariusze miejscowi winni starać się o wydanie odpowiednich przepisów, któreby zapewniły konieczne wykształcenie dzieci w liturgii i śpiewie sakralnym.

107. Postanowienia dotyczące szkół podstawowych należy tym mocniej stosować w *szkolach średnich*, w których młodzież ma osiągnąć dojrzałość, wymaganą do właściwego prowadzenia życia społecznego i religijnego.

108. Opisane dotychczas wychowanie liturgiczne i muzyczne należy głębiej kontynuować na *wyższych uczelniach* zwanych uniwersytetami. Jest bowiem w najwyższym stopniu właściwe, aby ci, którzy po ukończeniu wyższych studiów mają objąć poważniejsze obowiązki w społeczeństwie, osiągnęli też dokładniejszą znajomość całości życia chrześcijańskiego. Wszyscy więc kapłani, którzy w jakikolwiek sposób opiekują się studentami szkół wyższych, niech się starają doprowadzić ich teoretycznie i praktycznie do głębszego poznania liturgii i uczestniczenia w niej. O ile okoliczności na to pozwolą, należy wybrać dla studentów ten sposób uczestniczenia we Mszy, o którym mówią nn. 26 i 31.

109. Jeśli od wszystkich wiernych wymaga się pewnej znajomości liturgii i muzyki sakralnej, to *młodzieńcy dążący do kapłaństwa* winni otrzymać pełne i gruntowne wykształcenie zarówno liturgiczne ogólne jak i w śpiewie sakralnym. Dlatego też ci, do których to należy, obowiązani są w sumieniu dokładnie przestrzegać tego wszystkiego co w tej dziedzinie przepisuje Prawo Kanoniczne (can. 1364, 1^o, 3^o; 1365 § 2), i co zostało dokładniej określone przez władzę jedynie właściwą (por. przede wszystkim Konst. Apost. *Divini Cultus* o stałym popieraniu liturgii, śpiewu gregoriańskiego i muzyki sakralnej, z dnia 20 grudnia 1928 r.)²⁶⁾.

110. Zakonników i zakonnice oraz członków instytutów świeckich należy stopniowo i gruntownie uczyć liturgii i śpiewu sakralnego zaczynając od okresu próby i nowicjatu.

Należy zatroszczyć się o to, by w społecznościach zakonnych męskich i żeńskich i w zakładach od nich zależnych byli odpowiedni nauczyciele, którzy mogliby uczyć śpiewu sakralnego, kierować nim i akompaniować.

Przełożeni zakonów męskich i żeńskich mają się starać, by w ich

²⁶⁾ Por. Decr. auth. SRC 3964, 4210, 4231, oraz Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 23.

²⁷⁾ AAS 31 (1929) 33—41.

domach ćwiczyli się wystarczająco w śpiewie sakralnym wszyscy członkowie, a nie tylko wybrane grupy.

111. Są kościoły, w których ze względu na ich naturę należy szczególnie pięknie i okazałe sprawować liturgię i wykonywać muzykę sakralną, mianowicie większe kościoły parafiane, kolegiackie, katedralne, opackie lub zakonne, oraz ważniejsze kościoły pielgrzymkowe. Wszyscy, którzy pełnią obowiązki w takich kościołach, czy to duchowni czy ministranci, czy artyści muzycy, winni dokładać wszelkich starań, aby zdobyć umiejętność i przygotowanie do doskonałego wykonywania śpiewu sakralnego i czynności liturgicznych.

112. Wreszcie w specjalny sposób należy wprowadzać i organizować liturgię i śpiew sakralny na *misjach zagranicznych*.

Należy najpierw wprowadzić rozróżnienie między narodami posiadającymi kulturę nierzadko tysiącletnią i to przebogatą, a narodami pozbawionymi wyższej kultury.

Przyjawszy to rozróżnienie, trzeba mieć przed oczyma pewne zasady ogólne, mianowicie:

a) Kapłani posyłani na misje winni posiadać stosowne wykształcenie w liturgii i śpiewie sakralnym.

b) Jeśli chodzi o narody odznaczające się własną kulturą muzyczną, misjonarze niech się starają wciągnąć do użytku sakralnego także muzykę tubylczą; zwłaszcza niech się starają tak urządzać nabożeństwa, by duch religijny wiernych tubylców mógł się przejawiać przy pomocy własnego języka narodowego i melodii dostosowanych do charakteru narodowego. Niech też nie zapominają, że niekiedy tubylcy mogą z łatwością śpiewać utwory gregoriańskie, co stwierdzono z całą pewnością, zwłaszcza, że często zdradzają one pewne powinowactwo z utworami tubylców.

c) Jeśli zaś chodzi o narody o niższej kulturze, należy tak miarkować to, co powiedziano pod literą b), aby było dostosowane do ich poziomu i charakteru. Tam gdzie życie rodzinne i społeczne tych narodów przepojone jest duchem religijnym, niech misjonarze zatroszczą się pieczołowicie, by tego ducha nie tylko nie gasić, lecz raczej odrzuciwszy zabobony uczynić go chrześcijańskim, zwłaszcza przy pomocy nabożeństw.

B) PUBLICZNE I PRYWATNE INSTYTUCJE DLA PIELEGNOWANIA MUZYKI SAKRALNEJ.

113. Proboszczowie i rządcy kościołów niech troszczą się pilnie, by mieli do obsługi czynności liturgicznych i nabożeństw „ministrantów”: chłopców, albo młodzieńców, albo nawet dorosłych mężczyzn, odznaczających się pobożnością, dobrze wyćwiczonych w ceremoniach oraz w śpiewie sakralnym i religijnym ludowym.

114. Ściślejszy związek ze śpiewem sakralnym i ludowym ma instytucja chórów chłopięcych (*Pueri cantores*) wielokrotnie pochwalona przez Stolicę Świętą²⁸⁾.

Należy sobie życzyć i starać się o to, by wszystkie kościoły miały własny chór chłopięcy doskonale wyszkolony w liturgii, a przede wszystkim w sztuce dobrego i pobożnego śpiewania.

115. Poleca się także, by każda diecezja miała szkołę śpiewu i gry organowej, w której należycie kształciłiby się organiści, dyrygenci, śpiewacy, a nawet artyści muzycy.

Niekiedy może być słuszniejsze, by taka szkoła powstała wspólnymi siłami kilku diecezji. Proboszczowie i rządcy kościołów niech nie omieszkają kierować do takich szkół wybranych młodzieńców i odpowiednio popierać ich studia.

116. Należy bardzo wysoko cenić wyższe instytucje czyli akademie, które przeznaczone są do pełniejszego rozwijania muzyki sakralnej. Wśród tego rodzaju instytucji na pierwszym miejscu stoi Papieski Instytut Muzyki Sakralnej, założony w Rzymie przez św. Piusa X.

Ordynariusze miejscowi winni starać się, aby kapłani odznaczający się specjalnymi zdolnościami i zamiłowaniem w tym kierunku byli wysyłani do wspomnianych instytutów, a zwłaszcza do rzymskiego Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej.

117. Oprócz instytucji zajmującej się nauczaniem muzyki sakralnej, powstały liczne stowarzyszenia, które pod patronatem św. Grzegorza Wielkiego, św. Cecylii, czy innych świętych w różny sposób starają się uprawiać muzykę sakralną. Muzyka sakralna może odnieść wiele korzyści z pomnażania się tych stowarzyszeń oraz zrzeszania się ich w ramach narodowych lub międzynarodowych.

118. W każdej diecezji już od czasów św. Piusa X winna istnieć specjalna *Komisja Muzyki Sakralnej*²⁹⁾. Członkowie tej komisji czy to kapłani, czy świeccy, winni być mianowani przez Ordynariusza miejscowego, który ma wybrać ludzi dobrze znających teoretycznie i praktycznie różne rodzaje muzyki sakralnej.

Nic nie stoi na przeszkodzie, by Ordynariusze kilku diecezji ustanowili wspólną Komisję.

Ponieważ zaś muzyka sakralna łączy się ściśle z liturgią, a ta skolei ze sztuką sakralną, należy w każdej diecezji ustanowić także *Komisję Sztuki Sakralnej*³⁰⁾ i *Liturgii*³¹⁾. Nie jest zabronione, a czasem nawet jest wskazane, by wspomniane trzy Komisje nie zbierały się osobno lecz razem, i połączonymi siłami starały się omówić i rozwiązać wspólne zadania.

²⁸⁾ Konstytucja Apostolska *Divini cultus*: AAS 21 (1929) 28; Encyklika *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 23.

²⁹⁾ Motu proprio *Tra le sollecitudini*, z dnia 22 listopada 1903: ASS 36 (1903—1904) n 24: Decc. auth. SRC 4121.

Ponadto Ordynariusze miejscowi niech czuwają, by wymienione Komisje zbierały się częściej zależnie od okoliczności; pożądane jest również, by Ordynariusze niekiedy osobiście przewodniczyli tym zebraniom.

Powyższą Instrukcję o muzyce sakralnej i liturgii niżej podpisany Kardynał Prefekt S. K. O. przedłożył Jego Świątobliwości Papieżowi Piusowi XII.

Jego Świątobliwość raczył ją w specjalny sposób zatwierdzić i nadać jej moc swoją powagą w całości i we wszystkich szczegółach oraz polecił ogłosić jako obowiązującą wszystkich, których dotyczy. Bez względu na jakiegokolwiek przeciwne zarządzenie.

W Rzymie, w siedzibie Świętej Kongregacji Obrzędów, w uroczystość św. Piusa X, 3 września 1958 r.

· C. Kard. Cicognani, Prefekt

† A. Carinci, Arcybp Seleuc, Sekretarz

³⁰⁾ List okólny Sekretariatu Stanu z dnia 1 września 1924, Prot. 34215.

³¹⁾ Encyklika *Mediator Dei* z dnia 20 listopada 1947: AAS 39 (1947) 561—562.

Ks. Ks. Stanisław Łach i Stanisław Styś T.J.

POLSKI KOMENTARZ DO STAREGO TESTAMENTU

O zbiorowym wydaniu polskiego komentarza do Nowego Testamentu społeczeństwo katolickie polskie jest od dawna wystarczająco poinformowane dzięki kilkakrotnym zapowiedziom i już rozpoczętej publikacji. Natomiast o równoległej serii komentarzy do ksiąg Starego Testamentu mało wiadomości przeniknęło dotychczas do zainteresowanych. Wprawdzie na sekcji biblijnej Zjazdu Teologicznego, który się odbył w Lublinie w dniach 9—11 września 1958 r., rzecz ta była szeroko omawiana, ale ogół duchowieństwa i inteligencji katolickiej nie jest jeszcze wtajemniczony w rzeczywisty stan rzeczy. Dlatego w celu uniknięcia niepotrzebnych obaw, a może nawet słusznych zarzutów pod adresem polskich biblistów, fachowców w Starym Testamencie, jakoby nie okazali się dość aktywni, podajemy do wiadomości publicznej, jak się ta sprawa przedstawia.

Myśl opracowania wspólnymi siłami biblistów polskich komentarzy do Starego Testamentu, które by realizowały plan powzięty na Zjeździe Biblijnym w Krakowie 1937 r., zrodziła się wśród profesorów Pisma św. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w zimie 1956/57 roku. Po zorientowaniu się w możliwościach udania się takiego, bądź co bądź wielkiego i niełatwego przedsięwzięcia, obaj wymienieni w tytule specjalści od Starego Testamentu przedłożyli plan Zarządowi Towarzystwa Naukowego KUL, który na posiedzeniu w dniu 19. VI. 1957 r. plan ten zaakceptował i obu profesorom zlecił jego wykonanie, mianując ich redaktorami naukowymi dzieła. Równocześnie Zarząd uchwalił zwrócić się do Wydawnictwa „Pallotinum“ w Poznaniu z propozycją podjęcia się wydania tej serii komentarzy pod egidą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Odtąd przedsięwzięcie weszło na tory systematycznej realizacji. Ustalenie szczegółowych zasad opracowania komentarzy było oczywiście pierwszym postulatem, ale nie najtrudniejszym. Większy kłopot był z zebraniem dostatecznej ilości przygotowanych do tego współpracowników i rozdziałem ksiąg. Sprawa nie była łatwa z tego powodu, iż Stary Testament objętością przeszło czterokrotnie przewyższa Nowy Testament, a specjalistów do tej gałęzi wiedzy biblijnej jest raczej

mniej. Ostatecznie autorzy są już dobrani i jest nadzieja, że może w r. 1960 ukażą się pierwsze tomy.

Gdy wszystko było gotowe, przedłożyliśmy cały plan J. Em. Ks. Kardynałowi Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski, na posłuchaniu, którego był łaskaw nam udzielić w dniu 26 czerwca 1958 r. Ks. Prymas przyjął plan z wielką radością, zaaprobował go i udzielił swego arcy-pasterskiego i prymasowskiego błogosławieństwa.

Jak projektowany komentarz będzie wyglądał?

Ustalając zasady opracowania, musieliśmy przede wszystkim zdecydować, dla jakich czytelników dzieło będzie przeznaczone, bo od tego zależy ogólny charakter wydawnictwa. Doszliśmy do przekonania, że tylko dla biblistów i teologów polskich wydawać tak wielkie dzieło, w którym jest zainteresowany ogół po katolicku myślących ludzi inteligentnych, było by niezrozumiałą na nasze warunki rozrzutnością. Nasz komentarz musi mieć na oku całe duchowieństwo polskie i ogół katolickiej inteligencji. W następstwie tego będzie to komentarz oparty wprawdzie na solidnych podstawach naukowych, ale o tyle przystępny, żeby ze zrozumieniem i z pożytkiem mógł go czytać ogół księży i inteligencji katolickiej. Innymi słowy, komentarz będzie miał charakter naukowo-popularny. Z tego też powodu wyrazy hebrajskie, jeżeli będą musiały być przytoczone, będą podawane nie literami hebrajskimi, lecz w transkrypcji, aparat krytyczny zaś, nie interesujący przeciętnych czytelników, będzie wyodrębniony od właściwego komentarza. Spodziewamy się, że w ten sposób komentarz będzie mógł służyć zarówno do prac naukowo-biblijnych i teologicznych, jak dla pożytku osobistego inteligentnych wiernych.

Drugą cechą komentarza to jego charakter zasadniczo teologiczny. Nie znaczy to, żeby nie miały w nim być uwzględniane zagadnienia historyczne, archeologiczne, geograficzne, a nawet w razie potrzeby filologiczne. Całkiem przeciwnie, zagadnienia te muszą być bardzo pilnie brane pod uwagę ze względu na to, że ksiąg Starego Testamentu niepodobna należycie wyjaśnić i w pełni jego treść zrozumieć, jeżeli się tym sprawom nie poświęci tyle miejsca, na ile zasługują. Wiadomo, jak wielka ilość problemów dla Starego Testamentu wyłoniła się w ostatnich czasach w związku z odkryciami na Wschodzie, takimi jak w Mezopotamii i Egipcie, w Marii, w Ugarit i w Qumran, lub z wykopaliskami w Jerycho — że wymienimy najważniejsze oraz pominiemy zdobycze naukowe dawniejsze z XIX wieku; i jak dzięki tym odkryciom oraz ogromnemu postępowi w innych dziedzinach nauk: historii, geografii, filologii, tekst Starego Testamentu zyskał na wyrazistości i świetle. Ale jakkolwiek te wszystkie momenty muszą być przez autorów komentarzy brane w rachubę i wyzyskane w miarę potrzeby i pożytku dla czytelnika, to jednak zgodnie ze wskazaniami Ojca św. Piusa XII, wyłożonymi w encyklice *Divino afflante Spiritu*, głównym

zadaniem autorów będzie wydobyć i przedstawić treść dogmatyczną i moralną zawartą w słowie Bożym, z pominięciem oczywiście ascetyczno-kaznodziejskiego moralizowania, które w takim, jak zamierzony, komentarzu nie byłoby na miejscu. Przy tym zagadnienia z teologii biblijnej, z historii, archeologii, geografii biblijnej i z historii porównawczej religii, jeżeli będą wymagały obszerniejszego omówienia, dla odciążenia samego komentarza będą przenoszone do ekskursów.

Przekładu z tekstu oryginalnego dokona każdy z autorów sam. W ten sposób po ukończeniu komentarza będziemy mieli nowy przekład polski całego Starego Testamentu, który po dokonaniu potrzebnej harmonizacji będzie mógł być wydany osobno z krótkim nieodzownym komentarzem, podobnie jak to zrobiono z *Bible de Jérusalem*.

Przekład i komentarz poprzedzi wstęp, podzielony na rozdziały, oraz bibliografia, w której zalecono pilnie uwzględnić piśmiennictwo polskie. Zarówno wstęp jak komentarz będą oparte w pełni na dzisiejszym stanie wiedzy biblijnej, z wiernym jednak dostosowaniem się do przepisów Stolicy Świętej, obowiązujących egzegezę katolicką.

W Starym Testamencie mamy — jak wiadomo — dużo ustępów i nawet całych ksiąg poetycznych. Żeby charakter poetyczny uwydatnił się także w przekładzie, autorzy zachowują budowę stychemetryczną i stroficzną, jak również odpowiednią rytmikę, chociażby ona nie zgadzała się dokładnie z rytmiką hebrajską, co rzadko jest osiągalne, ale dobrze brzmiące dla ucha polskiego. Wydawnictwo postara się o to, żeby budowa stroficzna ukazała się w pełni, jakkolwiek komentarz będzie biegł na dolnej części strony równoległe z tekstem biblijnym.

Całość komentarza jest przewidziana na dwanaście tomów, w ten sposób jednak, że poszczególne tomy mogą mieć po kilka części (woluminów), które będą się ukazywały w kolejności przygotowania do druku. Podział jest następujący:

- | | | |
|-----|-----|--|
| Tom | I | 1. Księga Rodzaju — ze wstępem do Pięcioksięgu Mojżesza.
2. Księga Wyjścia. |
| Tom | II | 1. Księga Kapłańska i Księga Liczb.
2. Księga Powtórzonego Prawa. |
| Tom | III | 1. Księga Jozuego.
2. Księga Sędziów i Księga Rut. |
| Tom | IV | 1. 1—2 Księgi Samuela.
2. 1—2 Księgi Królewskie. |
| Tom | V | 1. 1—2 Księgi Kronik.
2. Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza. |
| Tom | VI | 1. Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery.
2. 1—2 Księgi Machabejskie. |
| Tom | VII | 1. Księga Joba.
2. Księga Psalmów. |

- Tom VIII 1. Księga Przypowieści. Księga Eklezjastesa (Kohélet).
2. Księga Pieśni nad Pieśniami. Księga Mądrości.
3. Księga Eklezjastyka czyli Jezusa Syracha.
- Tom IX Księga Izajasza — ze wstępem do proroków.
- Tom X 1. Księga Jeremiasza.
2. Treny Jeremiasza. Księga Barucha.
- Tom XI 1. Księga Ezechiela.
2. Księga Daniela.
- Tom XII. 1. Księgi: Ozeasza, Joela, Amosa, Obdiasza, Jonasza, Micheasza.
2. Księgi: Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Ageusza, Zachariasza, Malachiasza.

Prócz komentarzy są przewidziane dzieła uzupełniające, mianowicie:

1. Wstęp ogólny do Starego Testamentu.
2. Teologia biblijna Starego Testamentu.
3. Historia czasów Starego Testamentu.
4. Archeologia biblijna.

W jakim stadium przedstawia się w tej chwili opracowanie dzieła?

Jest już na ukończeniu Historia czasów Starego Testamentu, opracowana przez ks. prof. J. Jelito. Dobrze zaawansowane są komentarze: do księgi Psalmów — ks. prof. A. Klawka; do ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza — ks. prof. P. Nowickiego; do ksiąg Machabejskich — ks. prof. F. Gryglewicz; do księgi Estery i Tobiasza — ks. prof. St. Grzybka; do księgi Judyty — ks. prof. S. Baksika; do księgi Kohélet — ks. prof. K. Marklowski; do prorocstwa Daniela — ks. prof. E. Haratyma T.J.; do prorocstwa Jeremiasza — ks. prof. St. Stysia T. J.; do księgi Rodzaju ks. prof. St. Łacha. Inne części dzieła znajdują się mniej lub więcej w stadium przygotowania.

Tyle uważaliśmy za konieczne podać do wiadomości publicznej. Mamy w Bogu nadzieję, że powyższy plan uda się nam w całości zrealizować. Dzieło, pomyślane jako uczczenie Tysiąclecia chrztu Polski przynajmniej w dużej części powinno być dokonane do końca r. 1966.

Ks. STANISŁAW STYSIA T. J.

Ks. STANISŁAW ŁACH

KRONIKA RUCHU LITURGICZNEGO

ANGLIA

Uniwersytet Edynburski wydał zbiór tekstów staroangielskich z XI w. będących obszerną parafrazą łacińskiego oficjum benedyktyńskiego. Autorem był prawdopodobnie Wulfston biskup Worcester, a później arcybiskup Yorku.

ARGENTYNA

W ślad za marcowym „Dyrektorium liturgiczno-pastoralnym o udziale wiernych we Mszy św.” Komisja Teologii i Duszpasterstwa liturgicznego pod kierunkiem J. Eks. Biskupa Henryka Rou opracowała dalsze publikacje liturgiczne: oficjalny przekład Ordo Missae, 20 schematów do kazań o Mszy św. (kazania te mają być wygłaszane w niedziele po Zesł. Ducha św.) i śpiewnik parafialny. W przygotowaniu jest jednolity przekład tekstów Mszy św. niedzielnych i broszury o organizowaniu uczestnictwa aktywnego wiernych we Mszy św.

W lecie 1958 r. otwarto w Buenos Aires Szkołę dla „Przewodników Liturgicznych”. Przewodnicy ci przewidziani przez „Dyrektorium” mają objaśniać akcję mszalną, czytać odpowiednie teksty w języku hiszpańskim, kierować uczestnictwem wiernych.

Tydzień Liturgiczny w Mar del Plata zajął się również uczestnictwem w Mszy św. Obradował w 3 sekcjach: dla kapłanów, zakonnic, świeckich. W sekcji kapłanów i zakonnic omawiano teoretyczne znaczenie dyrektorium o Mszy św. i praktyczne problemy związane z wprowadzeniem go w życie. Na sekcji świeckich omawiano Mszę św. jako centrum życia chrześcijańskiego, jako zgromadzenie społeczności ochrzczonych i jako ofiarę rodziny dzieci Bożych itp. W czasie Tygodnia w katedrze odprawiano Msze św. według wskazań „Dyrektorium” przy udziale licznych rzesz wiernych.

Od 1958 r. wychodzi w Buenos Aires czasopismo „Kyrios” redagowane przez miejscowy Instytut Gregoriański, przy współpracy instytucji liturgicznych Hiszpanii, Filipin, Urugwaju i Chile. Pismo zawiera bogaty materiał z zakresu teologii i historii liturgii oraz ruchu biblijnego i liturgicznego, podkreślając przy tym silnie moment pastoralny. Szerzy ono znajomość i zamiłowanie słowa Bożego

i skarbów zawartych w liturgii katolickiej we **wszystkich** krajach używających języka hiszpańskiego.

Ruch liturgiczny w Argentynie walczy z wielkimi trudnościami w związku z niedostatkiem kapłanów i niskim poziomem wykształcenia religijnego wiernych.

BELGIA

Wprowadzono nowy rytuał dwujęzyczny (łacina i język narodowy) sakramentu małżeństwa obowiązujący w całej Belgii.

Pięć diecezji belgijskich, z 6 istniejących, posługuje się już diecezjalnymi dyrektoriami o Mszy św.

W opactwie Mont Cesar odbył się tydzień studiów dla profesorów liturgii poświęcony historii liturgii mszalnej.

BOLIWIA

Episkopat boliwijski zatwierdził postanowienia I Krajowego Tygodnia Duszpasterstwa Liturgicznego. Ruchem liturgicznym kieruje Krajowa Komisja Duszpasterstwa Liturgicznego z J. E. Biskupem K. A. Brown'em na czele. Z duchowieństwem świeckim współpracują zakony. Zjazd Przełożonych Zakonnych ustanowił sześć-osobową „Komisję Liturgiczną Wykonawczą“ (Comision Tecnica Liturgica) pracującą pod kierunkiem Rady Przełożonych Zakonnych w porozumieniu z Krajową Komisją D. L.

CHILE

Odrodzenie liturgiczne w tym kraju rozpoczęło się 25 lat temu działalnością Biskupa Subercaseaux i grupy przybyłych z Solesmes mnichów benedyktyńskich. Wydano wiele publikacji liturgicznych, modlitewników, śpiewników, książek. Szczególnie ważną rolę odegrała książka Biskupa M. Larrain Errazuriz „Pobożność i liturgia“ i książki o Mszy św., które rozeszły się w kilkunastu wydaniach. Podporą Ruchu Liturgicznego stała się Akcja Katolicka Uniwersytecka i Związek Młodzieży Robotniczej. Ruch objął wiele parafii. Obecnie kieruje nim Krajowy Departament Duszpasterstwa Liturgicznego oraz Diecezjalne Ośrodki Liturgiczne, w których współpracują kapłani świeccy i zakonnicy. Największą rolę odgrywa Diecezjalny Ośrodek w Santiago i opactwo Las Condas, obsadzone przez mnichów z Beuronu.

Opracowano obowiązujące w całym kraju tłumaczenie Ordo Missae, tłumaczenie nowego Porządku Wielkiego Tygodnia i Dyrektorium o Mszy św. Tłumaczenie hiszpańskie psalmów z melodiami

P. Gelineau zyskało nadspodziewanie szybką popularność. Wiele się oczekuje od wprowadzenia w życie w poszczególnych diecezjach i parafiach nowo wydanego Dyrektorium o Mszy św.

FRANCJA

We wnioskach Kongresu Maryjnego w Lourdes zgromadzeni teologowie m. i. żądają, aby dwa współistniejące święta Matki Boskiej Bolesnej scalić w jedno z oficjum we wrześniu. W piątek po I niedzielę Męki Pańskiej miałyby być odprawione oficjum o Maryi Współodkupicielce.

Diecezjalna Komisja Liturgiczna w Carcassonne ogłosiła dyrektorium o odmawianiu różańca. Różaniec jest kontemplacją tajemnic Bożych, życia Jezusa i Maryi. Należy podkreślić ten jego charakter przy zapowiadaniu tajemnic i przez dobór odpowiednich śpiewów oraz krótkich czytań (najlepiej biblijnych) po każdej dziesiątce. Aby różaniec był zgodnie śpiewany lub recytowany należy zachowywać przerwy w Ojcze nasz i Zdrowaś ustalone w Dyrektorium. Zaleca się śpiewać po łacinie „Gloria Patri“ według melodii ustalonej dla pielgrzymek w Lourdes. Podawane intencje winny wychowywać wiernych do modlitwy za Kościół Powszechny. Przy różańcu dzieci, celem utrzymania ich uwagi, Dyrektorium poleca poddawać przedmiot rozważania i intencję nawet przed poszczególnymi „Zdrowaś Maryja“ i częściej zmieniać postawę ciała. Zachęca się do odmawiania różańca w rodzinach. Dyrektorium podkreśla wagę jakości modlitwy różańcowej, ważniejszej od ilości. Różaniec nie może być bezmyślnym szybkim klepaniem modlitw ani najłatwiejszym „zatykaniem dziury“ w nabożeństwach parafialnych. Nie powinien wypierać niesporów, komplet, godzin adoracji. Odnowa liturgiczno-biblijna dała też możliwość innych nabożeństw paraliturgicznych złożonych ze śpiewu psalmów i pieśni oraz czytań biblijnych dostosowanych do liturgii dnia.

Dni studiów liturgicznych Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego (CPL) w Wersalu 2—4 września 1958 zgromadziły ponad 500 duchownych. W odczytach poświęconych „pokucie w liturgii“ podkreślono m. in. element społeczny i eklezjologiczny pokuty członka Ciała Mistycznego, związek pokuty z sakramentem Chrztu i Eucharystii, rolę pokuty w tekstach liturgicznych, w Roku liturgicznym, a szczególnie w W. Poście.

W ustalonych wnioskach obok sześciu punktów dogmatycznych zebrano szereg zaleceń duszpasterskich.

Nowo wydany 25 tom „Dictionaire de Spiritualité ascétique et mystique“ przy haśle „Pismo św. i życie duchowe“ traktuje

o związku modlitwy i Pisma św., o psalterzu w życiu wiernych, o związku odnowy biblijnej z ruchem liturgicznym, który toruje jej drogę.

HISZPANIA

Sesja krajowa Duszpasterstwa Liturgicznego na 1958 r. poświęcona została tematowi: „Nabożeństwo liturgiczne“. W wygłoszonych referatach omawiano istotne elementy nabożeństwa liturgicznego, misterium kultu, miejsce kultu, rolę śpiewu, elementy pomocnicze (schola cantorum, ministranci, zakrystian itp.), problem niesporów i in.

Arcybiskup Barcelony G. M. Casaus ogłosił „Dyrektorium o uczestnictwie wiernych we Mszy św.“, dość podobne do francuskiego, ale krótsze. Postulowane przez Kongres Liturgiczny Diecezjalny w 1956 r. Dyrektorium to zostało opracowane przez wyznaczoną komisję w ciągu 1957 r. i tekst rozesłano do wszystkich kapłanów diecezji z prośbą o uwagi. Po nadesłaniu odpowiedzi biskup i komisja ustalili wspólnie ostateczną redakcję dyrektorium i zostało ono obecnie wydane z zaleceniem stopniowego wprowadzania w życie we wszystkich parafiach diecezji. Warta podkreślenia jest „metoda synodalna“ wypracowania Dyrektorium.

INDIE

Prowincja kościelna Agra otrzymała następujące indulty:

1. W Mszach tak śpiewanych jak cichych kapłan po epistole i ewangelii łacińskiej może zwrócić do ludu odczytać je także w języku narodowym.

2. Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus i Agnus Dei mogą wierni śpiewać w języku narodowym, ale Gloria i Credo ma kapłan zaintonować po łacinie.

3. W nabożeństwach Wielkiego Tygodnia wszystkie czytania biblijne (za wyjątkiem śpiewu Pasji) można wykonać w języku narodowym.

4. Błogosławieństwa zawarte w Rituale Romanum można stosować w przekładzie aprobowanym przez episkopat.

5. Dnia 1 maja dla błogosławieństwa narzędzi pracy należy się posłużyć tymczasem tekstem „ad omnia“.

6. Jeżeli Msza św. nie może być śpiewana, wolno dokonać okadzeń we Mszach św. czytanych o charakterze publicznym, pod warunkiem obecności przynajmniej dwu akolitów ubranych w komże.

7. Biskupi mogą czasem celebrować zwykłą Mszę śpiewaną bez asysty.

8. Kapłani mogą binować 2 lutego, 25 marca, 1 maja, w święto Najśw. Serca, 8 września, 3 grudnia (św. Franciszka Ksawerego) i 8 grudnia.

IRLANDIA

Czerwcowy numer czasopisma irlandzkiego „The Furrow” jest całkowicie poświęcony tematyce eucharystycznej. M. in. zawiera artykuły: o Eucharystii, naszym pokarmie ofiarnym, o łasce Komunii św. w oparciu o studium pokomunii mszalnych, o strukturze Mszy św. w Nowym Porządku Wielkiego Tygodnia, o pobożności eucharystycznej w Irlandii.

Opactwo benedyktyńskie św. Józefa i Kolumbana w Glenstal zorganizowało piątą z kolei dni studiów liturgicznych. Tematem była Najśw. Ofiarą Eucharystyczna.

ITALIA

W licznych miejscowościach odbyły się w czasie W. Postu tygodnie liturgiczne przygotowujące wiernych przez kazania i objaśnienia tekstów i ceremonii do nabożeństw W. Tygodnia.

W tymże W. Poście Arcybiskup Mediolanu J. Em. Kardynał Montini wydał list pasterski o wychowaniu liturgicznym. W liście omówił następujące zagadnienia: 1^o Liturgia jako główny współczesny problem duszpasterski, 2^o Wartość formująca uczestnictwa ludu w liturgii, 3^o Dyrektywy pastoralne dla wychowania liturgicznego, 4^o Liturgia odpowiada w pełni potrzebom duchowym nowoczesnego człowieka.

POLSKA

W dniach 19—22 listopada w związku z uroczystością św. Cecylii patronki muzyki kościelnej odbyły się na Wawelu „dni chorału gregoriańskiego”. Codziennie o godz. 17 odprawiano u grobu św. Stanisława uroczystą Mszę św. z kazaniem, w czasie której wykonywano wszystkie części stałe i zmienne Mszy św. w melodiach gregoriańskich.

19 listopada klerycy zakonów męskich śpiewali Mszę IV pod kierunkiem ks. Prof. Skiby Salezjanina. 20 listopada zgromadzenia żeńskie śpiewały Mszę XI pod kierunkiem ks. prof. Mrowca, misjonarza. 21 listopada w święto Ofiarowania N. M. P. Klerycy seminariów duchownych: krakowskiego, śląskiego i częstochowskiego wykonali Mszę IX pod kierunkiem ks. prof. Konieczki. Wreszcie w dzień św. Cecylii części zmienne śpiewał zespół organistów, a części stałe Mszy VIII śpiewały chóry parafialne oraz wierni. Zespoły duchowne liczyły po kilkaset osób i śpiewały otaczając konfesję

św. Stanisława. Najlepiej wypadł śpiew zgromadzeń zakonnych żeńskich. Kazania wygłosił O. Franciszek Małaczyński benedyktyn z opactwa tynieckiego, omawiając w świetle tekstów liturgicznych rolę Ofiary Mszy św. i chorału gregoriańskiego w życiu duchowym zakonników i świeckich.

Dni chorału gregoriańskiego były przeglądem osiągnięć w dziedzinie odrodzenia muzyki sakralnej na terenie Krakowa, a równocześnie wykazały konieczność szerszego zainteresowania chorałem chórów parafialnych, aby z ich pomocą wciągnąć w urzędowy śpiew Kościoła także wiernych.

W Boże Narodzenie J. E. Ks. Biskup Wojtyła odprawił w opactwie Tynieckim pontyfikalną Mszę o północy i pontyfikalne Laudes przy ołtarzu zwróconym do ludu. Faldistorium ustawiono w absydzie kościoła. Była to pierwsza od wielu wieków celebra pontyfikalna w Polsce odprawiona w ten sposób. Ludność miejscowa i liczni przybysze z Krakowa wielokrotnie dziękowali za takie ustawienie ołtarza, dzięki któremu mogli śledzić na pierwszym planie święte czynności Biskupa.

STANY ZJEDNOCZONE

Amerykański Instytut Gregoriański zorganizował letnią sesję poświęconą muzyce i liturgii w Mary Marse College. Studenci śpiewali uroczyste Msze św. i uczestniczyli aktywnie w nabożeństwach liturgicznych.

W uniwersytecie Notre Dame w stanie Indiana odbyły się dni studiów poświęcone sztuce i architekturze sakralnej.

Ten sam uniwersytet zorganizował letnie wykłady liturgiczne. Odbyły się cykle wykładów: o Matce Bożej w Liturgii, o oficjum brewiarzowym, o katechetycznym wprowadzeniu w życie liturgiczne, o śpiewie liturgicznym, o łacinie kościelnej (przez Dr. Krynę Mohrmann).

opracował PIUS NARÓG OSB

JEAN-PAUL AUDET, *La Didachè-Instructions des Apôtres*, Paris 1958.

Ta duża niemal pięćsetstronicowa książka poświęcona jest tekstowi, który razem z przekładem zajmuje w niej stron... siedemnaście. To zestawienie cyfr posiada swą wymowę, wskazuje zarówno na ogromne znaczenie samego problemu jak również na ogromny wysiłek naukowo-badawczy francuskiego autora. Także i to, że praca Audeta stanowi jeden z tomów paryskiego zbioru „Études Bibliques” wydaje jej świadectwo aż nadto pochlebne. Nie mogą dziwić nas rozmiary omawianej książki, skoro rości sobie ona pretensję dzieła fundamentalnego i pełnego w przedstawieniu wszystkich wiążących się z tematem kwestii, wszystkich dotychczasowych osiągnięć oraz studiów. Trzeba równocześnie mieć na uwadze i to, że niemal niezwłocznie po ukazaniu się editio princeps Didache w r. 1883, nowy problem pociągnął za sobą ukazanie się publikacji i rozpraw idących w setki. Nie należy zapominać i o tym, że mamy w tym wypadku do czynienia z kwestią, która bynajmniej nie została jeszcze definitywnie rozstrzygnięta i która ciągle jeszcze zasługuje na miano quaestio disputata. Stwierdza to treść pierwszego rozdziału naszej książki: *L'interprétation récente*. Rozdział drugi poświęcony jest krytyce tekstu; Audet zestawia tu wydania konstantynopolińskie Bryenniosa z r. 1883 z fragmentem zachowanym w papirusach z Oxyrhynchos, z wersją koptyjską tekstu, z wersją etiopską oraz wersją gruzińską. Rozdział trzeci omawia antyczne świadectwa odnoszące się do Didache: Pseudo-Cypriana, Euzebiusza, Atanazego, Pseudo-Atanazego oraz Nicefora Konstantynopolińskiego. Rozdział czwarty traktuje o tytule, przy czym autor opowiada się ostatecznie za brzmieniem *Didachai tôn apostolôn* (Nauki Apostołów), któremu przypisują pierwotną oryginalność z odrzuceniem wszystkich pozostałych wersji, które określa jako deformacje oryginału. Rozdział piąty zajmuje się kompozycją utworu. W rozdziale szóstym zatytułowanym „*Les sources*” przeprowadza francuski uczone zestawienie Didache z *Doctrina XII apostolorum* (wykazująca duże różnice wersja łacińska), z *Listem Barnaby*, z *Państwem Hermasa*, wreszcie z ewangeliami. Wyciągnięte wnioski wprowadzają się do uznania niezależności Didache od pozostałych wyżej wymienionych utworów. W kolejnym rozdziale broni autor swej tezy o współczesności Didache z pierwszymi pismami ewangelicznymi i do-

wodzi prawdopodobieństwa powstania utworu w Antiochii. Rozdział ósmy jest przedstawieniem historii omawianego utworu w chrześcijańskiej starożytności. Dalsza partia książki obejmuje tekst wraz z francuskim przekładem oraz ogromny przeszło 200-stronicowy komentarz rzeczowy. Całość dopełniają cztery indeksy. Zamieszczona na początku dzieła bibliografia usystematyzowana została podług następujących działów: tekst, edycje, tekst i komentarz, studia o charakterze ogólnym, studia specjalne.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

OTTO EISSFELDT, *Die Genesis der Genesis*, Tübingen 1958.

Ta niewielka książeczka o ciekawie sformułowanym tytule zawiera na swoich 86 stronach (wliczając w to dodatek bibliograficzny oraz wykaz cytowanych miejsc) treść bardzo bogatą i bardzo ważną. Księga Genesis bowiem, jak czytamy w *Theologische Revue* (nr 2, 1958), podobnie zresztą jak i cała Biblia zrozumiała się staje dopiero po uwzględnieniu pełnej, około dwa tysiące lat obejmującej historii jej powstania. Ten właśnie proces powstawania stara się nam pokazać protestancki biblista w swym dziełku będącym niemiecką wersją artykułu zamieszczonego w „*The Interpreter's Dictionary of the Bible*“. Skomplikowana i długa droga tego procesu prowadziła do scalania się poszczególnych, wzajemnie niezależnych elementów różnych form literackich w podporządkowane określonym wątkom opowiadaniowym całości, z których z kolei po ostatecznym ich złączeniu i niejako zsumowaniu zrodziła się ok. r. 400 przed Chr. dzisiejsza postać księgi Rodzaju. Treść książki Eissfeldta przeniknięta jest oczywiście duchem protestanckiego krytycyzmu i sceptycyzmu w odniesieniu do tradycyjnych ujęć i rozwiązań problematyki księgi, a jednak godnym podkreślenia jest fakt, że autor dopatruje się w treści tej księgi więcej pozytywnych momentów dla odtworzenia dziejów narodu wybranego epoki przedmojżeszowej, niż było to dotąd przyjęte w kręgach badaczy Starego Testamentu, dla których wywody Eissfeldta są do pewnego stopnia reprezentatywne. Ważnym jest również zaakcentowanie religijno-etycznego aspektu księgi Genesis, która przez ponadczasowy i ogólnoludzki charakter niektórych swych wypowiedzi zachowuje zawsze żywą i niezmienną w swej istocie wartość wychowawczą. Kto chciałby wnikliwiej przestudiować poruszone w toku wywodów autora problemy, temu służy pomocą podany przy końcu książki wybór fachowej literatury przedmiotu (uwzględniający również pozycje biblistyki katolickiej).

Materiał książki podzielony jest następująco: Rozdział pierwszy podaje wiadomości wstępne: nazwę księgi, jej podział, ogólną treść, a wreszcie porusza kwestię odnośnej roli Mojżesza uważaną przez Eissfeldta za rzecz absolutnie niesprawdzalną. Rozdział drugi traktuje

o kompozycji księgi. W analizie literackiej biblista stoi na stanowisku czteroźródłowej teorii (LPJE) podkreślając jednocześnie trudności wiążące się z przyjęciem teorii trzech źródeł pisanych (JEP) i ilustrując swoje stanowisko synoptycznym zestawieniem treści czterech źródeł. Dla źródła L przyjmuje Eissfeldt jako czas powstania okres rządów Dawida względnie Salomona, co się tyczy źródła J i E, to pierwsze umiejscawia około połowy 9 wieku, drugie pomiędzy r. 800 a 750, wreszcie dla źródła P powstałego w przeciwieństwie do poprzednich na obcym terenie babilońskim przyjmuje rok około 500. Rozdział trzeci porusza kwestię tego co autor książki nazywa *Vorgeschichte der Erzählungsfäden* a co jest systematyką następujących gatunków literackich występujących w księdze Genesis: listy (genealogie), pieśni i przypowieści, mitologiczny materiał o treści kosmologiczno-antropologicznej, podania odnoszące się do osobliwości obcych obszarów (np. problem wieży Babel), kanaanejskie opowiadania miejscowe aitiologicznego charakteru, legendy kultowe, plemienne i etnologiczne wzmianki, baśnie. Rozdział czwarty zajmuje się historycznością wypadków objętych treścią księgi, dalsze wreszcie rozdziały traktują o aspekcie religijno-etycznym, o czasie ostatecznego zredagowania księgi, oraz o jej przekładzie greckim.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

PIUS PARSCH, Rok liturgiczny, przekład polski Zofii Dąbrowskiej pod kierunkiem Ks. Prof. J. Adameckiego, 2 wydanie, Poznań 1958, Pallottinum, 3 tomy. I (380), II (512), III (672). Cena łączna 165 zł.

Niezmiernie poczytne dzieło O. Parscha tłumaczone na języki francuski, włoski, holenderski, węgierski, japoński, szwedzki, portugalski, angielski i hiszpański, ukazało się w drugim wydaniu polskim, dostosowanym do 14 wydania oryginału.

Dzieło zawiera obszernie wstępy do liturgii każdego dnia, komentarze do ustępów Pisma św. odczytywanych w liturgii, rozważania o liturgii niedziel i świąt oraz oryginalny dobór czytań na czas po Zesłaniu Ducha św. Walory pastoralne „Roku liturgicznego” Parscha są ogólnie znane i nie potrzebują podkreślania. Przekład polski jest staranny i uwzględnia polskie odrębności liturgiczne. Dobre są również rytmiczne przekłady psalmów i tekstów biblijnych.

Niesłuszne wydaje się przeniesienie, za wzorem oryginału niemieckiego, rozważań o Wielkich Antyfonach do części omawiającej uroczystości Świętych. Ludziom przyzwyczajonym do mszału i brewiarza utrudnia to odszukanie tych rozważań, a dla innych można było dać odnośnik po 16 grudnia. Tematyka tych ustępów i rysunków zupełnie nie harmonizuje z *Proprium Sanctorum*. Na odwrót święto Chrystusa

Króla winno poprzedzać uroczystość Wszystkich Świętych w części przeznaczonej dla świąt.

W korzystaniu z książki odczuwa się brak indeksów. Pożądane byłoby umieszczenie w następnym wydaniu alfabetycznego spisu Świętych, wykazu psalmów i tekstów Pisma Św.

Obecne drugie wydanie polskie zdobią rysunki i inicjały Zbigniewa Łoskota, który wzorował się na dwunastym wydaniu austriackim. Stwierdzenie o ozdobienie książki tego typu jest słuszne. Wydaje się jednak, że bez żadnej szkody dla szaty graficznej, rysunki mogłyby być mniejsze. Trzeba przyznać, że rysunki w wydaniu austriackim dobitniej wyrażają myśl liturgii.

Rysunek Dobrego Pasterza winien się znaleźć raczej przy drugiej niedzieli po Wielkanocy, a nie w poniedziałek pierwszego tygodnia W. Postu. Zastrzeżenie budzi sposób przedstawienia św. Jana Ewangelisty na s. 189. Wygląda on na świętą niewiastę. Rysunek ten nie harmonizuje z tekstem liturgii, która czei w św. Janie „Teologa” czyli Nauczyciela Kościoła. ani nie nawiązuje do poprawnej tradycji ikonograficznej. Rysunek św. Jana Chrzciciela na s. 246 przedstawia raczej gladiatora, niż ascetę z pustyni. Szatan w scenie kuszenia na puszczy na s. 60 jest bardzo statyczny i dobrotliwy. Rysunek symboliczny, daleki od form realistycznych, winien bardzo jasno wyrażać myśl tekstów, które ilustruje. Czy przy inicjałach potrzebne są prostokąty pokryte dość nieczytelną ornamentacją, niech osądzą fachowcy. Wydaje się, że litery pięknego kroju bez żadnych dodatków zdobniczych lepiej harmonizowałyby z prostymi rysunkami.

Nakład książki jest bardzo niewielki w stosunku do polskich potrzeb. Dlatego wypada życzyć Wydawnictwu, aby wkrótce obdarzyło nas trzecim wydaniem w większym nakładzie. Zmniejszenie formatu i wagi książki przez zastosowanie cieńszego papieru powitamy z radością.

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Ks. Dr ALOJZY JOUGAN, Słownik kościelny łacińsko-polski, Poznań 1958, wyd. III, s. 746. Książka godna polecenia wszystkim kapłanom i osobom duchownym. Dotychczas wydawane słowniki pomagały tylko do czytania i zrozumienia łacińskich klasyków, ten słownik zastępuje brak odpowiedniego dzieła w literaturze kościelnej.
2. Ks. ADAM SZAFRAŃSKI, Sumienie, jego struktura i wychowanie Lublin 1958, s. 38, nakładem Tow. Naukowego K.U.L., wydane w serii wykładów i przemówień pod nr 43.
3. Ks. ADAM SZAFRAŃSKI, Kapłaństwo wjernih, Lublin 1958, s. 38.
4. JEDYNEMU BOGU, Modlitewnik dla katolików Poznań 1958, Pallottinum, omówiony szczegółowo przez O. Fr. Małaczyńskiego w nrze 2/59 R.B.L. Godny bardzo polecenia.
5. Z BOGIEM, modlitewnik-śpiewniczek dla młodzieży diecezji chełmińskiej wyd. SS. Loretanek Warszawa 1958. Oprócz modlitw zawiera wiele pieśni.
6. Ks. Ks. MATERSKI — HEKKER, Mój katechizm, Poznań 1958, Księgarnia św. Wojciecha katechezy na klasę II. Tych samych autorów także: Czekamy na Zbawiciela, (Stary Testament) oraz Pan Jezus pośród nas (Nowy Testament), katechezy na klasy III i IV.
7. ANIELA SALAWA, Dziennik, przygotowali do druku O. J. Bar i O. A. Wojtczak, Kraków 1958, nadbitka z „Naszej Przeszłości“ T. VIII 1958.
8. O. J. BAR, OFM. Zgromadzenie Panien ofiarowania Najśw. Marii Panny i jego ustawy, Warszawa 1958, odbitka z „Polonia Sacra“ nr 1, 1958.

U W A G A: Redakcja przypomina wszystkim czytelnikom i abonentom naszego pisma, że od 1 stycznia 1959 roku była zmuszona podnieść cenę prenumeraty z 60 zł rocznie na kwotę 90 zł, ze względu na zwiększone koszty własne. Uprzejmie prosimy tych PT. Prenumeratorów którzy nie zwrócili na to uwagi, by byli łaskawi przy następnej wpłacie wyrównać swoje zaległości.
