



ROK XII 1959 Nr 5

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków.

SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA W NAUCZANIU PROROKÓW STAREGO TESTAMENTU

Analiza pojęcia sprawiedliwości Bożej w pismach proroków St. T. jest dla egzegety katolickiego zagadnieniem o pierwszorzędym znaczeniu. Chodzi tu przede wszystkim o udzielenie rzeczowej odpowiedzi krytykom radykalnym, którzy w ogóle odmawiają Jahwie przymiotu sprawiedliwości, jak również o pozytywny wykład, na czym sprawiedliwość Boża w St. T. polegała. Chodzi także o wyjaśnienie problemu dlaczego specjalnie prorocy, a nie kto inny temu zagadnieniu poświęcają w swoich pismach, stosunkowo najwięcej zainteresowania.

Egzegeci radykalni począwszy od czasów Wellhause¹⁾ wytrwale twierdzą, że Pan Bóg St. T. był przede wszystkim Bogiem potęgi i majestatu. Rządził On światem według swego upodobania, nie kierując się żadną sprawiedliwością. Dopiero prorocy to niepełne i niedoskonałe pojęcie Boga oczyścili z cech ujemnych, wprowadzając na ich miejsce między innymi głównie przymiot Jego doskonałej sprawiedliwości. Twierdzenia swoje egzegeci radykalni popierają licznymi argumentami, z których najważniejsze są następujące:

Bóg Izraelitów okazał się niesprawiedliwy już od początku, w samym fakcie wybrania tego narodu. Obdarzył go licznymi dobrodziejstwami i przywilejami, przez co jak twierdzi H. Gunkel²⁾ udowodnił, że jest stronniczym, plemiennym

¹⁾ Por. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, wyd. 3, Berlin 1897.

²⁾ Por. H. Gunkel, *Die Genesis*, Göttingen 1922, s. LXX nn.

Bogiem Izralitów i niczym więcej. Zgadza się z krytyką radykalną, że wybranie Izraela jest wielką łaską na którą Izrael niczym sobie nie zasłużył, ale przez to wybranie P. Bóg nie wyrządził krzywdy żadnemu innemu narodowi. Każdemu narodowi i każdemu człowiekowi dał wystarczającą łaskę do zbawienia. Izraelitom ze swej dobroci dał więcej łask, ale jak stwierdza słusznie św. Tomasz³⁾ tym samym nie skrzywdził innych ludzi. Już do Mojżesza, jakby w przewidywaniu możliwych zarzutów powiedział: „*Ja sprawię, że przejdzie przed tobą cała dobroć moja... okazuję łaskę temu, komu daję łaskę, jestem miłosierny dla tego komu daję miłosierdzie*“⁴⁾. Zresztą wybranie Izraela, jak słusznie zauważa F. Ceuppens⁵⁾ miało na celu dobro całego rodzaju ludzkiego. Mesjasz, który miał się narodzić z narodu izraelskiego miał służyć całej ludzkości. Samo zaś wybranie Izraela można powiedzieć było dla nich nie tylko przywilejem, ale także i dość trudnym do zniesienia ciężarem.

Inni egzegeci jak W. Nowack, B. Stade, R. Kittel⁶⁾ wskazują na niesprawiedliwość Boga w scenach Abraham—Faraon egipski i Abraham—Abimelech⁷⁾. Abraham oszukał Faraona dając mu swoją żonę za siostrę, P. Bóg zaś nie ukarał go za to, gdy tymczasem Faraona, jak czytamy w Ks. Rdz. 12, 17 „*dotknął wielkimi plagami, oraz dom jego ze względu na Sarę żonę Abrahama*“. Egzegeza katolicka nie usprawiedliwia czynu Abrahama, ale też nie godzi się na to, że Faraon został niewinnie przez Boga ukarany. P. Bóg wobec Sary miał wielkie plany, miała zostać matką narodu wybranego, więc nie mógł dopuścić aby pozostała na dworze Faraona w charakterze jednej z jego żon. Dlatego raczej zdecydował zesłać plagi na despotycznego władcę Egiptu aniżeli dopuścić do zniesławienia niewiasty wybranej. P. Heinisch⁸⁾ twierdzi, że plagi

³⁾ Por. S. Thomas, *Summa Theol.* I Q 21, a. 1a.

⁴⁾ Por. Wj 33, 19.

⁵⁾ Por. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, Romae 1938, I, s. 229.

⁶⁾ Por. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart 1929, s. 307.

⁷⁾ Por. Rdz. 12, 11nn; 20, 1—7.

⁸⁾ Por. P. Heinisch, *Genesis*, Bonn 1930, s. 212.

zesłane na Faraona nie miały charakteru kary, ale raczej upomnienia i przestrogi. Miały Faraona przywieść do porządku i zmusić go do pewnych refleksji na temat niesłuszności jego poczynań. Przy takim rozumieniu omawianej sceny nie tylko nie może być mowy o niesprawiedliwości Bożej, ale przeciwnie sprawiedliwość ta ukazuje się nam w całym swym blasku i doskonałości.

Trudniejszy napozór jest nieco inny tekst, w którym czytamy, że Jahwe obiecując Izraelitom wyjście z Egiptu powiedział do nich: „*nie wyjdziecie z tamtąd z próżnymi rękoma... złupicie Egipt*“. I rzeczywiście, kiedy Izraelici opuszczali ziemię niewoli, czytamy w Ks. Wyjścia: „*złupili Egipcjan*“⁹⁾. R. K i t t e l¹⁰⁾ komentując to miejsce pyta z przekąsem „*i gdzież tu jest sprawiedliwość Boża?*“ Autor Ks. Mądrości odpowiada na to mu, że Mądrość Boża przez to „*oddała sprawiedliwym nagrodę za ich pracę*“¹¹⁾, Izraelici pracowali tu przecież przez tyle lat bez wynagrodzenia, mieli zatem prawo — jak by powiedział moralista zastosować tu zasadę „*de ocula compensatione*“. F. C e u p p e n s¹²⁾ uważa, że zabranie Egipcjom przez Izraela pewnych dóbr materialnych nie było niesłuszne. Było to po prostu zastosowanie jeszcze jednej plagi wobec opornego Faraona. E. K ö n i g¹³⁾ tłumaczy rozkaz Boży i zachowanie się Izraelitów prawem szeroko stosowanym w starożytności, na mocy którego zwycięzca był panem zwyciężonego i miał prawo do jego wszelkiej własności. Izraelici ostatecznie odnieśli zwycięstwo zyskując zezwolenie na opuszczenie kraju, a zatem mieli prawo do majątności Egipcjan. Najszlachetniejsza jednak racja leży w tym, że Izraelici opuszczając Egipt zostawili tam wiele swoich majątności i nieruchomości, to zatem co zabrali Egipcjom mogło tylko w części pokryć wartość tego co zostawili. P. Bóg pozwalając im na zebranie pewnych rzeczy, a na-

⁹⁾ Por. Wj 3, 21, 22; 12, 36.

¹⁰⁾ Por. d. c. s. 308.

¹¹⁾ Por. Mdr 10, 17.

¹²⁾ Por. d. c. s. 231.

¹³⁾ Por. E. K ö n i g, *Theologie des Al. Testamentes*, Stuttgart 1929.

wet nakazując to zabranie postąpił zgodnie ze swoją sprawiedliwością.

Sprawiedliwość ta jest tak jasna i oczywista, że spotykamy się z nią niemal na każdym miejscu Pisma św. Po dowody na nią możemy sięgnąć do samych początków człowieka na ziemi. Bóg karze i Bóg wynagradza, oto jest najprostsza forma Jego sprawiedliwości. Nie jest to żaden abstrakt coś wewnętrznego, tkwiącego w Bogu, ale jest to czynność, przez którą Pan Bóg działa we wszechświecie. „Działa“ w stosunku do pierwszych ludzi, których wypędza z raju za przekroczone przykazanie Boże (Rdz 3, 16), „działa“ w odniesieniu do Kaina, który ucieka po zabójstwie brata na odległe stopy, ale i tam P. Bóg mu przypomina krew brata jego, która woła o pomstę do Niego (Rdz 4, 10), „działa“ wobec Noego, którego ratuje od śmierci, gdy tymczasem bezbożnych karze potopem (Rdz 6—9). Jednym słowem zawsze wkracza tam, gdzie chodzi o obronę naruszanych przez stworzenia odwiecznych praw Bożych. Przy tym wszystkim działa sprawiedliwie, o czym wiedzą zawsze ludzie i dlatego ufają Bogu. Abraham prosząc za grzeszną Sodomą odwołuje się w swej argumentacji do sprawiedliwości Bożej: „*Niech to będzie dalekie od Ciebie. Broń Boże, aby sprawiedliwy miał umrzeć razem z bezbożnym. Ten, który sądzi całą ziemię, czyż nie postąpi sprawiedliwie?*“¹⁴⁾. W rezultacie tej prośby P. Bóg udawadnia że jest sprawiedliwy, nie zabija Lota i jego rodziny razem z grzesznymi sodomitami. Wszędzie w wyżej przytoczonych tekstach sprawiedliwość Boża objawia się w czynach Bożych.

Izraelici tak też ją sobie wyobrażali i tak ją pojmowali. Wierzyli, że nic nie może ująć sprawiedliwości Bożej. Byli przekonani, że P. Bóg po wielu latach karze czyny niesprawiedliwe i wynagradza dobre, jeśli nie sam to za pośrednictwem innych stworzeń. Potwierdzeniem tej tezy była dla nich historia Józefa egipskiego. Sprawiedliwość Boża dosięgnęła braci Józefa w Egipcie, chociaż wiele lat upłynęło od ich niecnego czynu. Gdy Józef nie poznany przez nich zażądał od nich zakładnika, „*rzekli je-*

¹⁴⁾ Por. Rdz. 18, 25.22.

den do drugiego: *prawdziwie jesteŝmy ukarani z powodu brata naszego, bo patrzyliŝmy na utrapienie duszy jego, gdy nas prosił o miłosierdzie a nie usłuchaliŝmy go, dlatego przyszło na nas to utrapienie... oto krew jego woła o pomstę*¹⁵⁾. Z Ks. Liczb dowiadujemy się takŝe, ŝe 40-letnia wędrownka Izraelitów przez pustynię była karą zesłaną na nich przez sprawiedliwego Boga, za niewierności i odstępstwa od Jahwy¹⁶⁾.

P. Bóg objawił swoją sprawiedliwoŝ w dekalogu i w przy-
mierzu, które są zbiorem Jego praw i przepisów. Tylko spr-
awiedliwy Bóg mógł tak sprawiedliwe przepisy podyktować
ludowi. Naród izraelski będnie się często odwoływał do tych
przepisów, zwłascza wtedy, gdy będnie chciał podkreślić swoją
wiarę w sprawiedliwoŝ Boŝ. Królowi Dawidowi po jego grze-
chu prorok Natan przypomni złamane prawo Boŝe i zgodnie
z tym prawem zapowie karę jaką P. Bóg ześle na króla¹⁷⁾.
Podobnie post Eliasz z Achabem, który zamordował swo-
jego sąsiada Nabota. Z rozkazu Boŝego Achab usłysz z ust
Eliasz sprawiedliwy wyrok Boŝy: „*To rzecze Bóg: na miejscu,
gdzie psy liz krew Nabota, będn psy liz twoj krew,
a nawet ciebie samego*“¹⁸⁾.

Słusznie zatem mówi P. Heinisch, ŝe „cała historia
Izraela jest niczym innym jak tylko objawieniem się Boŝej
sprawiedliwoŝi“¹⁹⁾. Sprawiedliwoŝ ta jednak wyst w całej
swej okazałości i krasie dopiero w czasach proroków, albowiem
wtedy dopiero zaistnieją powaŝne przyczyny, które zmusz
stróŝów prawa do objawienia tego przymiotu Boga całemu
ŝwiatu w nowej szacie.

15) Por. Rdz. 42, 21.22.

16) W Ks. Lb 14, 32—35 czytamy: „*A trupy wasze padn na tej pu-
styni. A synowie wasi będn pasterzami na tej pustyni przez lat 40 i będn
ponosili karę niewiernoŝi waszej... będniecie znosić wasze przewinienia
przez lat 40 aŝ poznacie czym jest moje oddalenie. Ja Jahwe to powie-
działem*”.

17) Por. 2 Sm 12, 14.

18) Por. 3 Krl 21, 19.

19) Por. P. Heinisch *Theologie des Al. Testamentes* Bonn 1940,
s. 68n.

St. Testament wszystko to co chce powiedzieć o sprawiedliwości zamyka właściwie w jednym słowie: *qedaq*, albo *qedaqah* — sprawiedliwość²⁰⁾. Znaczenie tego słowa jest dość różnorodne dlatego zdania egzegetów na ten temat są bardzo podzielone. Najbardziej odosobnione jest zdanie G. W i l d e b o e r'a²¹⁾, który powołując się na tekst Ks. Wj 9, 27 i Zach 9, 9, twierdzi, że być sprawiedliwym, to znaczy tyle co odnieść nad kimś zwycięstwo. H. C r e m e r²²⁾ uważa, że słowo *qadaq* zawiera w sobie pojęcie stosunku opartego na konkretnym stosunku między dwoma osobami. Taka definicja jest zbliżona do definicji Fr. Z o r e l l'a²³⁾, który uważa, że sprawiedliwość jest to przede wszystkim wzajemne i słuszne ustosunkowanie się osób do siebie na mocy którego jedna osoba słusznie domaga się od drugiej tego co jej się należy. W. E i c h r o d t²⁴⁾, dla którego przymierze jest punktem wyjściowym do wszystkich jego twierdzeń o religii Izraelskiej sądzi, że sprawiedliwość Boża jest to wierność idei zjednoczenia z narodem. Wielu innych egzegetów²⁵⁾ utożsamia sprawiedliwość B. z czystością moralną, powołując się na teksty Wj 9, 27; Ppr 32, 4 oraz Sof 3, 5, jak również z świętością aktywną przejawiającą się w sądach Bożych nad sprawiedliwymi i grzesznikami. Myśl ta przewija się bardzo często, szczególnie u proroków przed niewolą babilońską. Dalej określa się sprawiedliwość B. jako dobroć, wierność i miłosierdzie B., tak często podkreślane w psalmach. Pojęcie to, zdaniem niektórych egzegetów ulegało ewolucji aż osiągnęło swój punkt szczytowy w usprawiedliwiającej sprawiedliwości

²⁰⁾ Por. Fr. Z o r e l l, *Lexicon Hebraicum et aramaicum Vet. Testamenti*, Roma 1950, s. 682n.

²¹⁾ Por. G. W i l d e b o e r, *Die älteste Bedeutung des Stammes cadaq*, Tübingen 1902.

²²⁾ Por. H. C r e m e r, *Die paulinische Rechtsfertigungslehre in Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1900.

²³⁾ Por. d. c. s. 683.

²⁴⁾ Por. W. E i c h r o d t, *Theologie des Al. Testaments*, Leipzig 1939, I. s. 121.

²⁵⁾ Por. A. D e s c a m p s, *Justice et Justification I. L'Ancient, a. D. B. Supp.*, Paris 1949, fasc. XXIII, s. 1418 nn.

Mesjasza, oddalającej Bogu za grzechy ludzkości to, co mu się słuszenie należy.

Większość jednak dzisiejszych biblistów jest innego zdania. Naogół uzupełniają oni i poszerzają definicję E. K a u t z s c h'a, który twierdzi, że sprawiedliwość jest to zgodność z normą w najszerszym tego słowa znaczeniu²⁶⁾.

Pierwotnie w Biblii za normę uważano jednostkę miary i wagi. Dlatego sprawiedliwy był ten kto nie oszukiwał wtedy, gdy mierzył lub ważył coś drugiemu człowiekowi. P. Bóg przestrzegał przed wykroczeniami i w tym względzie przez usta Mojżesza: „nie uczynicie żadnej niesprawiedliwości w sądzie ani w mierze długości, ani w wadze, ani w mierze objętości. Będziecie mieli szale sprawiedliwe i ciężarki sprawiedliwe, efü sprawiedliwą i hin sprawiedliwy“²⁷⁾.

W odniesieniu do istot żywych, sprawiedliwy był ten, kto działał zgodnie z normami wynikającymi z jego natury. Fr. N ö t s c h e r²⁸⁾ rozróżnia tu występującą u proroków potrójną zgodność z normą: 1) zgodność z przepisami prawa, stosowaną zwykle w sądzie, 2) zgodność z normami etycznymi obowiązującymi w życiu, oraz 3) zgodność z etyczno-religijnymi przepisami normującymi nasz osobisty stosunek do Boga.

Sprawiedliwy był ten, kto postępował zgodnie z prawem, nie wnikając w to czy ono jest czy nie jest słuszne. W tym wypadku sprawiedliwość nie była żadnym przymiotem, ale zwykłą czynnością. Mogła to być zarówno czynność Boska jak i ludzka. P. Bóg był sprawiedliwym, zdaniem Izajasza, tzn. działał według norm wypływających z jego natury i z przymierza, które Go wiązało z Izraelem. Człowiek był sprawiedliwy, jeśli także działał według norm wypływających z konkretnych warunków życia w pewnym społeczeństwie. W czasach proroków sędziowie nie przestrzegali przepisów prawa, wydawali wyroki niezgodne z normami i krzywdzące lud. Dlatego spotykali się często z gorz-

²⁶⁾ Por. E. K a u t z s c h, *Die Derivate des Stammes cdq*, Tübingen 1881, s. 53.

²⁷⁾ Por. Kpł. 20, 35, 36.

²⁸⁾ Por. Fr. N ö t s c h e r, *Die Gerichtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, Münster i W. 1915, s. 4 nn.

kimi wymówkami ze strony stróżów prawa: „*Biada wam — mówi prorok Izajasz — którzy jesteście mocni w picciu wina..., a którzy uniewinniacie bezbożnego za podarki a od sprawiedliwego odejmujecie sprawiedliwość jego*“²⁹⁾.

W odniesieniu do P. Boga te zarzuty nie miały nigdy miejsca. Izraelici rozumowali tak, że jeśli dzieła Boga są doskonałe, a drogi Jego prawe, to i On sam jest prawy i działa sprawiedliwie. Abrahamowi wydaje się zupełnie absurdalna myśl o niesprawiedliwości Bożej, dlatego rozumowanie jego jest zupełnie słuszne: „*czy Ten, który sądzi całą ziemię, czyż nie postąpi sprawiedliwie według prawa?*“³⁰⁾.

U proroków jednak pojęcie sprawiedliwości nie zamyka się tylko do kręgu działania zgodnego z przepisami prawa. Ono sięga także w prywatne życie człowieka i obejmuje całokształt tego życia. Słusznie twierdzi Fr. N ö t s c h e r, że niejako wyższym stopniem sprawiedliwości, jest tzw. sprawiedliwość etyczna³¹⁾. Być sprawiedliwym pod względem etycznym, to znaczy postępować nietyle zgodnie z prawem lub wyrokiem sądowym, ale w swoim działaniu i w swoich czynach okazać się prawym i uczciwym. Specjalnie tę formę sprawiedliwości akcentował prorok Jeremiasz, gdy oburzał się na niesprawiedliwe wyroki sędziów i nawoływał do uczciwego postępowania w życiu prywatnym. Wyrzucał samemu królowi Joakimowi jego nieuczciwe postępowanie kiedy do niego adresował słowa: „*Biada temu, który buduje dom swój w niesprawiedliwości a mieszkanie swoje nie w sądzie, bliźniego swego uciska niestusznie i zapłaty jego mu nie daje*“³²⁾.

Prawdziwie sprawiedliwy jest ten, kto sprawiedliwie postępuje z biednymi i uciśnionymi i skrzydzonymi przez nieuczciwych sędziów. Stąd też często u takich proroków jak Izajasz, Jeremiasz, Amos, obok pojęcia *qadiq* = *sprawiedliwy*, paralelnie występuje pojęcie *ebion* = *ubogi*. „*Pan na sąd przyjdzie ze starszymi ludu* — woła Izajasz — *i z książętami jego, boście*

²⁹⁾ Por. Iz 5, 22.23. Podobnie Amos 5, 4.5 (W).

³⁰⁾ Por. Rdz 18, 25.

³¹⁾ Por. d. c. s. 6.

³²⁾ Por. Jer 22, 13.

wy spaśli winnicę a łup ubogiego jest w domu waszym“³³). „Czyńcie sąd i sprawiedliwość — mówi Jeremiaśz — i wyzwalcie gwałtem uciśnionego z ręki ciemnicy a obcego i sierotę i wdowę nie zasmucajcie i nie uciskajcie niesprawiedliwie“³⁴). Najwyraźniej porusza ten problem prorok Amos: „Dla trzech występków Izraela nie zmienię postanowienia: dlatego, że sprzedał za srebro sprawiedliwego a ubogiego za obuwie“. Poznałem liczne występkę wasze i ciężkie grzechy wasze: nieprzyjaciele sprawiedliwego biorący prezenty a ubogich uciskający w branie“³⁵). Sprawiedliwość w sensie moralnym u proroków sprowadza się zatem do uczciwego postępowania w codziennym zwłaszcza prywatnym życiu ludzi ze sobą.

Jeśli chodzi o P. Boga, to Izraelici byli zdania, że wyrażała się ona przymiotem świętości Jahwy. Sprawiedliwość Boża jest uzewnętrznieniem się, objawieniem Jego świętości. „*Jahwe Pan Zastępów wywyższy się przez sąd, święty Bóg objawi swą świętość przez sprawiedliwość*“ — mówi prorok Izajasz³⁶). Szkoła wellhausenowska odmawia P. Bogu tego przymiotu powołując się na tolerowanie ze strony P. Boga a nawet na stosowanie w konkretnych wypadkach prawa *herem* = *zemsty*. Główny ich argument odnośnie *herem* dotyczy zemsty jaką P. Bóg nakazał w stosunku do Kanaanejczyków oraz do niektórych miast i szczytów, zwyciężonych w walkach przez Izraelitów. Na zarzuty te można odpowiedzieć następującymi argumentami: 1) Przede wszystkim starożytnym prawem wojennym, które uważało zniszczenie zwyciężonych miast za słusne a nawet za obowiązkowe. Ponieważ P. Bóg był wodzem, który prowadził wojny dlatego do Niego należały wszystkie trofea wojenne jak również i zwyciężeni ludzie. Wszystko to trzeba było Jemu złożyć całkowicie w ofierze³⁷). 2) Poza tym wielką rolę odgrywał tu argument natury religijnej. Kanaanejczycy i inne szczepy stanowiły stałe niebezpieczeństwo dla religii izraelskiej, dlatego zniszcze-

³³) Por. Iz 3, 14.

³⁴) Por. Jer 22, 3.

³⁵) Por. Am 2, 6; 5, 12.

³⁶) Por. Iz 5, 16.

³⁷) Por. Ppr 7, 1—11. 16; Joz 6, 2.20; 1Sm15 itd.

nie ich uważano za czyn pozytywny, za obronę religii Jahwy. Słusznie w związku z tym zauważa P. van Imschoot³⁸⁾, że „Hebrajczycy byli przekonani, że walczą święcie przeciw nieprzyjaciołom Jahwe i że są narzędziem Jego zemsty“. Stawali tu w obronie Jahwy, który jako Bóg przymierza sam się zobowiązał bronić Izraelitów przed innymi narodami. Dlatego Izraelici Jahwę mimo tych pozornych trudności uważali zawsze za sprawiedliwego. Mistrzami w tej kwestii okazali się jednak dopiero prorocy. Wychodzili oni z założenia, że P. Bóg jest źródłem sprawiedliwości, Jego drogi są prawe, On zaś sam jest sprawiedliwy we wszystkich dziełach swoich³⁹⁾. Jeśli czasami ludzi sprawiedliwych spotyka krzywda, to nie wolno im tracić nadziei i ufności w Jahwe, albowiem i dla nich przyjdzie sprawiedliwość Boża. Jego sprawiedliwość jest czuwająca⁴⁰⁾. Objawi się w przyjściu Jahwe na sąd, które to przyjście tacy prorocy jak Nahum i Habakuk, a także i Amos i Joel wiążą z pewnymi zjawiskami natury⁴¹⁾, jak z ogniem, grzmotem lub błyskawicą. „*Blisko jest sprawiedliwość moja, aby się objawiła*“ — mówi Jahwe przez usta proroka Izajasza, albowiem „*Jahwe ubrany jest w sprawiedliwość niby w zbroję*“⁴²⁾. Zewnętrzną formę tej sprawiedliwości określi krótko psalmista: „*Wiernemu okaże się wierny, niewinnemu mężowi niewinny, z uprzejmym postąpisz uprzejmie a przeciw przewrotnemu postąpisz przewrotnie. Lud upokorzony wesprzesz, a oczy wyniosłe upokorzysz*“⁴³⁾.

Niezależnie od tego sprawiedliwość Jahwy jest wieczna. „*Sprawiedliwy jesteś Panie i prawy w swoich sądach. Sprawiedliwość Twoja jest wieczną sprawiedliwością, a prawo Twoje prawdą*“⁴⁴⁾. Człowiek nie potrafi być tak sprawiedliwy jak Pan

³⁸⁾ Por. P. van Imschoot, *Theologie de L'Ancient Testament I*, Tournai 1954, s. 75.

³⁹⁾ Por. Dn 9, 14.

⁴⁰⁾ Por. Dn 9, 14.

⁴¹⁾ Por. Nah 1; Hab 3; Iz 5, 33 itd.

⁴²⁾ Por. Iz 59, 17; 56, 1. Por. także Mądr. 5, 19.

⁴³⁾ Por. Ps. 18, 26—28.

⁴⁴⁾ Por. Ps. 119, 137, 142.

Bóg. Może tylko z pokorą wyznać: „*Tobie Panie sprawiedliwość, nam zaś zawstydzienie twarzy*“⁴⁵).

Jednakże człowiek powinien dążyć do pełni sprawiedliwości. Osiąga ją wtedy, gdy żyje zgodnie z wolą Bożą. W tym sensie sprawiedliwość jest niczym innym jak tylko wiernością okazywaną Bogu. Dlatego prorocy przeciwstawiają słowo *ḡadiq* słowu *raszah* = bezbożny. Izajasz mówi: „*Powiedzcie sprawiedliwemu, że jest dobry, gdyż owoce czynów swoich będzie spożywał, biada bezbożnemu na zło, albowiem stanie mu się odpłata rąk jego*“⁴⁶). Jeszcze mocniej stawia tę sprawę prorok Habakuk, akcentując wyraźnie w pojęciu *ḡadiq* istnienie elementów wierności Jahwie. „*Oto nadęta jest i nie jest sprawiedliwa w nim dusza jego, a sprawiedliwy przez wiarę swą żyć będzie*“⁴⁷). Chodzi tu przede wszystkim o wiarę w obietnice Boże, ale także i o wierność Bogu na odcinku moralno-religijnego życia.

Prorok Sofoniasz zestawia pojęcie sprawiedliwości z terminem *ānāwah* = pokorne poddanie się prawu Bożemu, tyle co pobożność⁴⁸). Zatem sprawiedliwy to tyle co człowiek pobożny, powiązany w jakiś sposób z Bogiem. „*Szukajcie Pana wszyscy pokorni ziemi, którzy czynicie sąd Jego. Szukajcie sprawiedliwi, szukajcie pobożni (ānāwah) może się jakoś ukryjecie w dzień zapalczywości Pańskiej*“⁴⁹).

Jeszcze dalej idzie w analizie pojęcia *ḡadiq* Ozeasz⁵⁰), gdy je zestawia z *chesed* — *pobożność, miłość, oddanie się Bogu*. Sprawiedliwość według niego, to życie z Bogiem w miłości. Tak wydają się także rozumować Izajasz i Jeremiasz. Szczególnie ważne jest tu twierdzenie Izajasza: „*I będzie dziełem sprawiedliwości pokój, a owocem sprawiedliwości cisza i bezpieczeństwo na wieki*“⁵¹).

45) Por. Dn 9, 7.

46) Por. Iz 3, 10.11.

47) Por. Hab 2, 4.

48) Por. F. Zorell, d. c. s. 614.

49) Por. Sof 2, 3.

50) Por. Oz 10, 12

51) Por. Iz 32, 17.

Egzegeci radykalni⁵²⁾ przypisują Sofoniaszawi, że pojęcie sprawiedliwości Bożej rozumie w sensie Jego etycznej bezgrzeszności, niewinności, powołując się na jego tekst: „*Jahwe jest sprawiedliwy w pośród niego* (tj. w mieście Jeruzalem), *On nie uczyni niesprawiedliwości*“⁵³⁾. Jest to jednak błędna interpretacja powyższego tekstu, gdyż kontekst sam już wskazuje, że wyrażenie: „*On nie uczyni niesprawiedliwości*“ odnosi się do postępowania Jahwe zgodnie z obowiązującym powszechnie Bożym prawem w odniesieniu do mieszkańców Jeruzalem, a nie wyraża Jego istoty.

Jak wynika z powyższych rozważań prorocy nie wymyślili pojęcia sprawiedliwości, ani też nie narzucili je swemu ludowi. Zasługa ich leży w tym, że temu pojęciu nadali nową interpretację. Wyrażenie sprawiedliwy i sprawiedliwość rozumieli według wszelkiego prawdopodobieństwa nie jako przymiot związany z istotą Boga, lecz jako Jego konkretne działanie, szczególnie w odniesieniu do człowieka.

Baudissin⁵⁴⁾ twierdzi, że przymiotnik sprawiedliwy był znany już od dawna w całym starożytnym świecie. Najstarsze szczepy semickie wiązały go z nazwą swego Boga, który jako wódz danego plemienia był równocześnie i jego sprawiedliwym sędzią. Ten termin występuje także jako część składowa w nazwach bóstw babilońskich, np. *Beli-da-a-an* = Bel jest sędzią, albo *Szamasz-da-a-an* = Szamasz jest sędzią. W odnalezionych tekstach w Ugarit, bóg tamtejszy nazywał się także: *Dan-el* — tzn. El jest sędzią. Nazwy bóstw kanaanejskich składają się z czasownika *szafat* = sądzić, który występuje w tekstach biblijnych jako równoważny z czasownikiem *çadaq* = być sprawiedliwym. W tekstach z Tell-el-amarna⁵⁵⁾ spotykamy nazwy bóstwa *szafat Baal* = Baal sędzia. Podobnie nazywał się jeden z synów Dawida *Szefat-Jahu* = Jahwe sędzia. U starożytnych narodów jak Babilończyków, Kanaanitów, Izraelitów Bóg był

⁵²⁾ Por. E. Kautzsch, d. c. s. 24.

⁵³⁾ Por. Sof 3, 5.

⁵⁴⁾ Por. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname in Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte*, Giessen, 1926—29, t. III, s. 379 nn.

⁵⁵⁾ Por. H. Gressmann, AOTB, I, s. 242 nn.

zawsze sędzią, a jako sędzia uważany był za obrońcę prawa stąd dawano mu przydomek „*sprawiedliwy*“. Przydomek ten wtedy jeszcze jak słusznie zauważa P. van Im Schoot⁵⁶⁾) oznaczał czynności o charakterze ściśle prawnym, zgodne i odpowiadające obowiązującemu aktualnie prawu.

U proroków termin *sprawiedliwy* szczególnie w odniesieniu do człowieka, oznaczał przede wszystkim człowieka moralnego i religijnego. Stosunek człowieka do prawa, zwłaszcza do wyroków sądowych nie był sprawdzianem jego *sprawiedliwości*. Zdaniem proroków bowiem sędziowie w Izraelu szczególnie w czasach Izajasza i Jeremiasza byli przekupnymi i niesprawiedliwymi sędziami. Z tego względu oskarżony nie był obowiązany respektować ich rozporządzenia i wyroki.

Nie przekupnym i *sprawiedliwym* sędzią był zawsze Jahwe. Jego bezinteresowność w wydawaniu wyroków wyrażała się w tym, że *sprawiedliwych* wynagradzał, a złych i grzeszników surowo karał. P. Bóg mógł występować jako *sprawiedliwy* sędzia, ponieważ znał doskonale człowieka. Znajomość ta sięgała nawet do wnętrza człowieka. „*Ja Jahwe — mówił o sobie obrazowo P. Bóg — przetrząsam serce i nerki człowieka*“⁵⁷⁾). Słusznie o nim mówili prorocy, że „*jest sprawiedliwy i sprawiedliwość miłuje, a prawi zobaczą oblicze Jego*“⁵⁸⁾). Nie jest także stronniczym i przy wydawaniu wyroków nie ogląda się na osobę, ale na moralno-religijną postawę sądownego. Autor Ks. Prawa wyraża tę myśl w jasnych słowach: „*Albowiem Jahwe Bóg wasz jest Bogiem bogów i Panem panów... , który nie ma względu na osoby i nie przyjmuje przekupstwa, który spełnia sąd nad sierotą i wdową i kocha cudzoziemca, dając mu pożywienie i ubranie*“⁵⁹⁾). Jest „*wielki w radzie i potężny w czynie a oczy Jego czuwają nad wszystkimi drogami ludzi, aby oddać każdemu według postępowania jego i udzielić zapłaty stosownej do czynów jego*“⁶⁰⁾). Dobre uczynki dla człowieka mają tak długo

⁵⁶⁾ Por. d. c. s. I, s. 72.

⁵⁷⁾ Por. Jer 17, 10; 32, 19.

⁵⁸⁾ Por. Ps. 11, 7.

⁵⁹⁾ Por. Ppr 10, 17.18.

⁶⁰⁾ Por. Jer 32, 19.

znaczenie jak długo pozostaje on dobry. Z chwilą kiedy człowiek zejdzie na złą drogę dosięgnie go sprawiedliwość Boża tak samo jak osiąga grzeszników. „*Jeśli sprawiedliwy odpadnie od swej sprawiedliwości i będzie czynił zło, śmiercią umrze*“ — mówi prorok Ezechiel ⁶¹⁾. Grzeszników P. Bóg karze surowo wychodząc z założenia, że jest tym, który nienawidzi zła. Jeśli grzesznik nawróci się, może liczyć na Jego sprawiedliwość. Dlatego wszyscy sprawiedliwi ufają bezgranicznie Bogu. „*W Tobie Jahwe mam nadzieję wybaw mnie*“ — woła psalmista — „*osądź mnie według sprawiedliwości Twojej Jahwe Boże mój, aby się nie cieszyli wrogowie moi*“ ⁶²⁾. Izraelici wszyscy wierzyli w sprawiedliwość Jahwy. Prawda ta była tak powszechna, że psalmista nie zawahał się wyrazić jej w pięknej przenośni: „*Sprawiedliwość i prawo są podstawą tronu Twego, miłosierdzie i prawda uprzedzają Twoje oblicze... niebiosa opowiadają Twoją sprawiedliwość*“ ⁶³⁾. Chociaż czasem pozory wskazywały na to, że P. Bóg nie jest sprawiedliwy, to jednak Izraelici nie wątpili w ten Jego przymiot. Chociaż Jeremiasz narzekał: „*czemu się szczęści droga bezbożnych, dobrze się mają wszyscy, którzy przestępują przykazania i nieprawość czynią*“, chociaż wymawiał P. Bogu: „*zasadzicie ich i rozkorzenili się, rosną i owoc wydają*“, to jednak z góry przepraszał P. Boga za tę swoją śmiałość, mówiąc: „*sprawiedliwyś Ty jednak Panie*“ ⁶⁴⁾. Po całej Ks. Psalmów mamy rozrzucone liczne teksty, w których uciśnieni i prześladowani wołają o pomoc do Boga i ufają Jego sprawiedliwości. Zbiera je wszystkie, sumuje i zamyka w jednym pełnym nadziei powiedzeniu autor Ks. Joba: „*Wiem, że obrońca mój żyje i jako ostatni nad prochem stanie, a gdy skóra moja zniszczy się to jednak w ciele moim będę oglądał Boga. Ja sam będę Go oglądał, oczy moje ujrzą a nie inny. W tęsknocie za tym zniszczyły się nerki moje*“ ⁶⁵⁾.

W stosunku do grzeszników sprawiedliwość Boga opiera się

⁶¹⁾ Por. Ez 33, 18.

⁶²⁾ Por. Ps 89, 15; 97, 6; 33, 5; 37, 28.

⁶³⁾ Por. Ps 35, 24.

⁶⁴⁾ Por. Jer 12, 1.2.

⁶⁵⁾ Por. Job 19, 25—29.

na zasadzie, że zło zawsze musi być ukarane. Nie może ono triumfować, bo tym samym ubliżyłoby to sprawiedliwemu Bogu. Odnośnie tej zasady prorocy przypominali często ludowi myśli wyjęte z Kantyku Mojżesza: „*Kiedy zaostrzę brzezi miecza mego i rękę moją do sądu przyłożę zwrócę pomstę na wrogów moich i zapłacę tym którzy mnie nienawidzą*“⁶⁶).

Jest ciekawe, że w pismach proroków nie spotykamy się z pojęciem sprawiedliwości opartej na zasadzie „ius talionis“. Mamy przykłady tej formy sprawiedliwości z czasów Sędziów i pierwszych Królów⁶⁷) oraz wspomina o niej później dopiero Ks. Mądrości⁶⁸). U proroków dominuje jedynie zasada, że zło musi być pomszczone a grzesznik słusznie ukarany. Wysokość kary i jej formę ustalał sam P. Bóg. Zwykle dzieje się to według słów zapisanych w Ks. Joba: „*P. Bóg odda człowiekowi stosownie do jego uczynków i wedle drogi każdego odplaci mu. Bóg bowiem nie potępia za wierność ani Wszchemogący nie wyróci sądu*“⁶⁹).

Geneza sprawiedliwego obchodzenia się Jahwy z jednostką leżała w tym, że Jahwe był Bogiem całego narodu, tym samym chodziło Mu o dobro tych jednostek z których naród się składa. Poszczególni ludzie zwracali się do niego po rozstrzygnięcie w sprawach prywatnych spodziewając się od niego sprawiedliwego wyroku. Potwierdza to piękna modlitwa Dawida: „*Powstań i przebudź się dla sądu mego, Boże mój i Panie mój, dla sprawy mojej, osądź mnie według sprawiedliwości mej Panie, Boże mój a niechaj nie weselą się nade mną*“⁷⁰). Gdy w spornych kwestiach ludzie nie mogli dojść do porozumienia, gdy ich sądy skrzywdziły, wtedy wołali o sprawiedliwość do Boga. W sporze niewolnicy Agar z żoną Abrahama Sarą, słyszymy modlitwę-prośbę tej ostatniej: „*Niech Bóg rozsądzi między mną a tobą*“⁷¹). W kłótni Saul—Dawid, wskazując na swoją nie-

⁶⁶) Por. Ppr 32, 41.

⁶⁷) Por. Sędz 1, 6.7; 1Sm 15, 23.

⁶⁸) Por. Mądr 11, 16.

⁶⁹) Por. Job 34, 11.12.

⁷⁰) Por. Ps 35, 24.

⁷¹) Por. Rdz 16, 3.

winność Dawid mówi: „*Niech Bóg rozsądzi między mną a tobą i niech mnie Bóg pomści z powodu ciebie*“⁷²⁾. W wypadkach trudnych do rozstrzygnięcia, gdy uchwycenie winowajcy było niemożliwe, Mojżesz radził udanie się po rozstrzygnięcie sprawy do samego Boga. W Ks. Wyjścia czytamy rozporządzenie jego odnośnie tej kwestii: „*Jeśli złodziej się nie znajdzie, właściciel domu zbliży się do Boga... jakakolwiek byłaby rzecz poszkodowana... sprawa pomiędzy dwoma przejdzie do Boga, którego Bóg potępi ten zwróci w dwójnasób bliźniemu swemu*“⁷³⁾. Wszystkie powyższe myśli wyjęte z kodeksu historii przejęli prorocy i przypominali je ludowi, jako stale aktualne i zawsze ważne.

Te same zasady, o których mówiliśmy wyżej w odniesieniu do poszczególnych ludzi, stosowała sprawiedliwość Boża w stosunku do całego narodu. Najogólniej rzecz biorąc była to sprawiedliwość odpłacająca i pomagająca. P. van Imschoot⁷⁴⁾ niesłusznie twierdzi, że sprawiedliwość swoją P. Bóg wykonywał zawsze na korzyść narodu wybranego. Wprawdzie wiele temu narodowi dał od siebie ale też z drugiej strony wiele od nich wymagał, o wiele więcej aniżeli od innych narodów. Już samo przymierze było specjalnym wyrazem życzliwości Boga wobec Izraelitów, ale też za nie Izraelici musieli wiele P. Bogu dawać z siebie. Za złamane przymierze czekały Izraelitów surowe kary. Podkreśla to prorok Amos: „*Tylko was uznawałem ze wszystkich ludów ziemi, to też na was się pomścę za wszystkie wasze występki*“⁷⁵⁾. Karę jaką P. Bóg wymierzał na Izraelitów za ich występki miała charakter kolektywny. Wielu proroków jak Amos, Ozeasz, Micheasz, Izajasz a także częściowo i Jeremiasz wskazywali na słuszność takiej kary, oraz na jej momenty wychowawcze.

Geneza tej odpowiedzialności zbiorowej leżała w przekonaniu, że wszyscy w narodzie tworzą organiczną całość razem z przodkami, rodzicami i braćmi swoimi. Ta idea łączności

⁷²⁾ Por. 1Sm 24, 13.

⁷³⁾ Por. Wj 22, 7.8.

⁷⁴⁾ Por. d. c. s. 77.

⁷⁵⁾ Por. Am 3, 2.

wszystkich ze sobą i odpowiedzialności jednego za wszystkich i wszystkich za jednego, była tak żywa, że ujęto ją w przysłowie: „Ojcowie zjedli zielone winogrona a synom zęby ścierpły“ ⁷⁶⁾. Zasadę indywidualnej odpowiedzialności uznawali Izraelici tylko w wypadkach przestępstw natury kryminalnej. Za zabójstwo odpowiadał zabójca, za krzywdę krzywdziciel, za morderstwo morderca. Ks. Prawa odnośnie tych przestępstw przypomina przepisy Mojżesza: *Ojcowie nie umrą za synów swoich ani synowie nie umrą za ojców swoich. Każdy będzie wydany na śmierć za własny grzech“* ⁷⁷⁾. Z proroków pierwszy zaczyna występować przeciw tej zasadzie Jeremiasz, głosząc konieczność indywidualnej odpowiedzialności. Nie będzie już więcej tak, że za grzechy ojców pokutować będą synowie, ale „*każdy umrze za swoją nieprawość, każdy kto zje zielone winogrona ścierpną jego zęby“* ⁷⁸⁾. Ostatecznie wyraźnie przeciw zbiorowej odpowiedzialności wystąpi prorok Ezechiel, twierdząc, że: „*nie będzie już więcej tego przysłowia w Izraelu. Wszystkie dusze są moje. Zarówno dusza syna jak i dusza ojca jest moja, dusza która zgrzeszy ta jest która umrze*“ ⁷⁹⁾.

Ale sprawiedliwość Boża nie byłaby pełna, gdyby tylko odmierzała za zło i dobro samym Izraelitom. Ona rozciąga się dalej na wszystkie narody, i tu dopiero ukazuje się jej pełna doskonałość. Jest to przede wszystkim sprawiedliwość karząca, dotycząca przestępstw natury moralnej. Chociaż poganie nie mieli objawionego dekalogu i nie zawierali przymierza z P. Bogiem to jednak mimo tego obowiązywało ich naturalne prawo moralne i za złamanie tego prawa dosięgała ich zawsze sprawiedliwość Boża. Począwszy od Amosa prorocy nieustannie zapowiadają narodom sprawiedliwość Bożą, która objawi się nad nimi w sprawiedliwym sądzie Jahwy. Te zapowiedzi zamykają się w wyrażeniach ogólnikowych, ale także wyliczają narody imiennie. Wyrażenia ogólnikowe są różne. Niektórzy prorocy jak Izajasz, Micheasz, Aggeusz powtarzają stale refren, że

⁷⁶⁾ Por. Jer. 31, 29.

⁷⁷⁾ Por. Ppr 24, 16.

⁷⁸⁾ Por. Jer 31, 29.

⁷⁹⁾ Por. Ez 18, 3.4.

Jahwe będzie sędził „ziemię razem z jej mieszkańcami“. U innych spotykamy wyrażenie: „będzie sędził narody“ albo „wiele narodów“, albo „wszystkie narody“, lub „wszystkie królestwa ziemi“⁸⁰). Prorok Jeremiasz już przy powołaniu został nazwany prorokiem narodów i miał królestwom i narodom opowiadać sprawiedliwość Bożą⁸¹). Niezależnie od tego prorocy imiennie przepowiadali przyjście na sąd sprawiedliwego Boga, zarówno wtedy gdy wygłaszali mowy przeciw wielkim mocarstwom (Assyrii, Babilonii, Egiptowi), jak i również przeciw małym sąsiadom Izraela Edomitom, Moabitom, Filistynom, Elamitom, czy też stosunkowo najczęstsze mowy przeciw Tyrowi i Sydonowi. Wszystkie te wyrażenia miały ilustrować jedną głęboką myśl: jak daleko sięga wzrok człowieka, aż na granicę ziemi, tak daleko (tj wszędzie) sięga sprawiedliwość Boża. Prawdę tę wyraził jasno Psalmista: „Jahwe jest Bogiem naszym Jego sądy na całej ziemi“, „On przyjdzie sędzić ziemię i będzie sędził świat sprawiedliwie, a narody według ich wierności“⁸²). Wnioski do jakich doszli prorocy na temat sprawiedliwości Bożej zreasumuje później autor Ks. Mądrości i zamknie w jednym wszystkim mówiącym zdaniu: „Bóg jako sprawiedliwy rządzi światem sprawiedliwie“⁸³).

Wszystkie powyższe wnioski proroków o sprawiedliwości Bożej byłyby nie pełne, gdybyśmy jeszcze nie powiedzieli co mówią prorocy o sprawiedliwości Bożej w odniesieniu do osoby Mesjasza. Tu dopiero ich nauka o tym przymiocie Bożym osiągnęła swój punkt szczytowy. Mesjasz będzie uosobieniem sprawiedliwości Bożej, Jego zasadniczym przymiotem jak mówi Izajasz będzie to, że „będzie sędził ubogich w sprawiedliwości i będzie według prawa rozstrzygał sprawy najmniejszych w kraju... i będzie sprawiedliwość Jego opasaniem biodr Jego, a prawda przepasaniem lędźwi Jego“⁸⁴). Założy królestwo sprawiedliwe, w którym nikt nie dozna krzywdy, a On sam będzie

⁸⁰) Por. Iz 24 n; Jer 25, 26; Mich 5, 6 nn; 7, 11 nn.

⁸¹) Por. Jer 1, 5.10.

⁸²) Por. Ps 96, 13; 105, 7.

⁸³) Por. Mądr 12, 15.

⁸⁴) Por. Iz 11, 4.5.

się nazywał: „*Jahwe sprawiedliwość nasza*“⁸⁵). Jego zatem czyny będą świadczyć o sprawiedliwości Bożej. Stąd końcowy wniosek, że sprawiedliwość Boża u proroków to przede wszystkim sprawiedliwe działanie Boga w odniesieniu do wszystkich stworzeń, działanie, nie ograniczone ani przestrzenią ani czasem.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁸⁵) Por. Jer. 23, 6.

O. Edward Bulanda T.J., Warszawa

GENEZA I ZNACZENIE MITU W HISTORII KULTURY

(Ciąg dalszy)

IV

Mit a Pismo święte

A. Stary Testament

a) Słowo *mit* i jego pochodne wyrażenia są prawie że obce Staremu Testamentowi w greckim przekładzie. Znajduje się tylko raz (Eklezjastyka 20, 21) w starym znaczeniu „słowo”. W księdze Barucha w założeniu „*mythologos*“ (3, 23) — „opowiadacz bajek“.

b) Czy także rzecz jest obca Staremu Testamentowi, odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Przedstawiciele szkoły tzw. historyczno-religijnej, jak Gunkel i Gressmann, mówią o właściwym micie w związku z rozdziałami 1—11 księgi Rodzaju i niektórymi mowami Proroków. Inni twierdzą, że tak słowo, jak i rzecz wyrazu mit jest nie do pomyslenia w Biblii. Nawet sam Gunkel przyznaje, że „*Izrael był mitom nieprzychylny*“, gdyż one z istoty swej są politeistyczne, przedstawiają bóstwo w niebiblijnym połączeniu z przyrodą i każą mu czynić albo znosić rzeczy często niegodne Bóstwa.

A jednak nie da się zaprzeczyć, że Izrael mimo etycznego i transcendentnego monoteizmu we wczesnym okresie swych dziejów i późniejszym przejął mityczne elementy; szczególnie jego ujęcie świata natury jest pokrewne opowiadaniom mitycznym kultury sumeryckiej i babilońskiej.

Z punktu widzenia poprawnej interpretacji należy w rozdziałach księgi Rodzaju, opisujących stworzenie świata, rozróżnić trzy rzeczy:

1) pouczenia religijne o Bogu, człowieku i ich stosunku do wszechświata;

2) fakty związane z tymi naukami;

3) sposób, w jaki są te fakty opowiedziane, forma myśli i języka, którymi się posłużono, by je wyrazić; forma i sposób wyrażenia mogą nie odpowiadać obiektywnemu sposobowi faktu, ale kryteriom literackim, wymogom mówienia i wyrażania się w środowisku, w którym te opowiadania powstały.

Wiele światła na to odróżnienie elementu obiektywnego w opowiadaniach biblijnych od elementu literackiego rzuciło dokładniejsze poznanie dokumentów literackich starożytnego Wschodu. W myśl zasady, poleconej egzegetom przez Piusa XII w enc. „*Divino afflante Spiritu*“ (AAS 35, 1943, str. 315) przeprowadzono konfrontację idei, jakie panowały w kulturze starożytnego Wschodu w okresie przedbiblijnym, sposobie ich wyrażenia, a nauką i jej podaniem w opowiadaniu biblijnym.

Na długie bowiem wieki przed powstaniem ksiąg biblijnych krążyły w całej Azji Przedniej, przenikniętej cywilizacją mezopotamską, idee sumeryckie i babilońskie. Znamy je dostatecznie dzięki niektórym dokumentom, spisany w formie pisma klinowego, z których najważniejszym jest poemat „*Enuma elisz*“. Zawiera on typowe mityczne opowiadanie. Można jego koncepcje ująć w następujących punktach:

1) Świat i bogowie mają wspólny początek, z tego samego elementu zarodkowego.

2) Element zarodkowy, którym jest woda, składa się z dwóch bytów boskich, jednego męskiego: Abzu (woda podziemna) i drugiego żeńskiego: Tiamat (morze). Z nich zrodzeni pochodzą bogowie, włączając także boga-stwórcę.

3) Bóg-stwórca (Enlil, później Marduk) walczy przeciw obu przodkom i zabija ich, następnie z ich ciała tworzy świat. Ciało Abzu tworzy świat podziemny, Tiamat jest podzielona na połowę; z wyższej połowy powstaje świat niebieski.

4) Gwiazdy są ubóstwione, szczególnie Słońce (Szamasz) i Księżyc (Sin, Nannaru). Posiadają później zawikłaną funkcję astrologiczną.

5) Nałożenie imienia jest często wspomniane ze stworzeniem. W filozofii, jeśli można tak powiedzieć, tych starożytnych ludów imię posiada swoją trwałość, jest czymś rzeczywistym, wewnętrznym istocie rzeczy. Być nazwanym to prawie synonim „istnieć“. Co więcej, imię względnie nazwa, jest narzędziem magicznym: kto zna imię, ten posiada moc zmuszania, poddania sobie na usługi danej rzeczy albo osoby nazwanej.

6) Utworzenie człowieka jest sprawą szczególnej wagi: poprzedza je narada między bogami, z decyzją boską. Potem bóg tworzy człowieka z krwi zabitego bóstwa. W innych tekstach zachodzi wzmianka o glinie z krwią albo samej glinie.

Jak się przedstawia w zestawieniu z powyższym opowiadaniem nauka biblijna i forma jej podania?

Zachowując naiwny, lecz nieszkodliwy sposób przedstawiania sobie świata i jego opisu, autor włożył weń nową prawdę religijną. W szczegółach przeciwstawił tamtym błędom następujące twierdzenia Boże:

1) Bóg jest jedynym elementem zarodkowym i wszelkim innym pierwiastkiem poprzedzającym świat: to Bóg nadał istnienie samemu elementowi zarodkowemu: „*Na początku stworzył Elohim niebo i ziemię. A ziemia była niezróżnicowana i pusta... (chaos)*“ (1, 1 nn.).

2) Element zarodkowy został w ten sposób zdegradowany do rzędu materiału i tworzywa; przestał być bytem boskim; — dobrze się stało, że autor biblijny zachował ideę wody, jako wielkiej części składowej elementu zarodkowego, i tak odpowiednio zatrzymał także nazwę *tehom* (ocean), etymologicznie utożsamiony z babilońskim Tiamat, aby podkreślić, że sławna Tiamat, pierwotne morze, była także tylko prostym stworzeniem nierozumnym: „*I ciemności były na powierzchni oceanu, a duch Pański unosił się nad wodami*“ (1,2). Nie ma w opowiadaniu biblijnym żadnej wzmianki o walce Stwórcy z ele-

mentem zarodkowym. Powiedziane najprościej, że Bóg słowem działał: „rzekł Bóg...”.

3) Autor ksiąg podziela ze współczesnymi sobie starożytnego Wschodu pojęcie o strukturze wszechświata. Dzięki temu łatwiej rozumieli go pierwsi czytelnicy, gdy mówił o morzu niebieskim, o oceanie, o ziemi wynurzającej się, że nie są żadnymi częściami zabitego bóstwa, ale po prostu dziełami potęgi boskiej, okazanej wobec elementu zarodkowego, przez Niego samego stworzonego.

4) Nie znajdujemy w tekstach biblijnych żadnego pouczenia o prawdziwych rozmiarach gwiazd ani ich rzeczywistym rozmieszczeniu w przestrzeni. Najważniejszą sprawą było ukazać ich zależność od Boga. Nie są one bóstwami, ale „światłami“, czyli prostymi „lampami“. Dlatego nie są nazwane, ani słońce ani księżyc, swoimi nazwami wówczas przyjętymi, ponieważ były to imiona bóstw, ale ciekawymi określeniami: „światło duże i światło małe“. Ich funkcja nie posiada żadnego zawikłanego zadania astrologicznego.

5) Nie mogło również brakować nadania nazw różnym stworzeniom; w mowie ówczesnej oznaczało ono akt władania. W pierwszym opowiadaniu o stworzeniu Bóg nadaje imię dniowi, nocy, niebu, morzu, ziemi. Bóg jest autorem i panem wewnętrznej konstytucji rzeczy. W drugim opowiadaniu człowiek ze swej strony nazywa zwierzęta po imieniu, i nadaje imię niewieście; znaczy to, że jest on inteligentnym i umie przenikać naturę bytów, a nadto ma nad nimi panowanie, lecz, zaznaczmy, wykonywane nie przy pomocy magii.

6) Narada bogów przed stworzeniem człowieka, mająca podkreślić ważność aktu i godność człowieka, mogła być właściwie zachowana, przy nadaniu jej sensu monoteistycznego. Stąd autor natchniony przedstawia Boga jakby naradzającego się z sobą i postanawiającego stworzyć człowieka (Rodz. 1, 26).

W wyniku tego mamy naukę religijną dokładną i jasną, wyrażoną w sposób obrazowy, nie przez pojęcia i wyobrażenia nasze o świecie, nowożytne, ale za pośrednictwem wyobrażeń starożytnych ludzi Wschodu, co jest **ś r o d k i e m** i sposobem,

nie zaś przedmiotem pouczenia. Materiał mityczny stał się formą wyrażenia głębokich pouczeń boskich, został jakby „uhistoryzowany“, wyciągnięty z kręgu idei mitologii przyrody i przeniesiony w jednorazową historię Bożą.

W poetycznych częściach St. Testamentu spotykamy również elementy pierwotne mityczne, gdyż poeci wszystkich ludów są „philomythoi“ — przyjaciółmi mitu. Znajdujemy je przede wszystkim u tych Proroków, którzy jak byli najostrzejszymi przeciwnikami wszelkiego mitycznego sfalszowania, to jednak należeli do klasy wielkich poetów i dlatego niejednokrotnie w swoich proroczych wizjach przyszłości używali obrazów mitycznego pochodzenia: Izajasz r. 14, Ezechiel r. 29.

W wyższym jeszcze stopniu czerpała z prastarego materiału mitycznego Apokalipsyka żydowska, przenosząc niektóre mityczne opowiadania na koniec świata. Do mitów orientalnych doszły później mity greckie, które znalazły odbicie w literaturze rabinistycznej.

B. Nowy Testament

a) Mit w Nowym Testamencie jest zupełnie czymś obcym.

Nowy Testament zajmuje całkowicie jednoznaczne stanowisko w stosunku do mitu.

Słowo mit zachodzi tylko w negatywnych wypowiedziach: 1 Tym 1, 4; 4, 7; 2 Tym 4, 4; Tt 1, 14; 2 Pt 1, 16. Mit jest bezwzględnie odrzucony, gdyż jest środkiem i cechą obcego przepowiadania, szczególnie błędnej nauki; dlatego zwalczają go listy pastoralne.

b) Znaczenie mitu w N. Testamencie.

1. 2 Tym 4, 4: „*od prawdy słuch odwróć, a obróć się ku baśniom*“ — w greckim jest wyraz „*mythous*“. „*Mythoi* — *baśnie*“, widocznie znane chrześcijanom współczesnym, stąd bez bliższego określenia, ale z rodzajnikiem (w którym brzmi odcień pewnej pogardy, podobnie jak w liście I do tegoż Tymoteusza, 4, 7), zjawiają się jako heretycka alternatywa wobec prawdy (*aletheia*) Ewangelii. Występują one, jak widać z po-

przedzających wierszy w ramach nauczania przeciwnego „zdrowej nauce“ Apostołów, (w. 3) przeciwnego „słowu-logos“ Ewangelii (w. 2) i szērzą je nauczyciele, schlebiający pożądlivościom ludzi (w. 3), chociaż mimo to można zauważyć u nich oznaki ascetycznego postępowania.

Spotykamy tu charakterystyczne przeciwieństwo „logos“ do „mythos“, które już u Platona stwierdziliśmy w II cz.

2. To samo przeciwstawienie, co do przyszłych „baśni-mythoi“ w liście II Tym, ukazuje się w stosunku do obecnych, terażniejszych „mythoi“ w I Tym 4, 6 nn: „*To przedkładając braciom, do brym będziesz sługą Chrystusa Jezusa, wykarmiony słowami (logois) wiary i dobrej nauki, za którą poszedłeś. A niedorzecznych i babskich baśni (mythous) strzeż się*“. — Do poprzedniego przeciwieństwa między „słowem — logos“ a „baśnią — mythos“ u 2 Tym 4, 4; dochodzi w tym liście przeciwstawienie *mythoi — baśnie*“ do „słowa — logoi“ wiary i „dobrej nauki“; wyraz „baśnie“ mają przydane dwa znamienne przymiotniki: „niedorzeczne“ i „babskie“, w końcu ostrzeżenie „strzeż się ich“.

To ostrzeżenie Apostoła, aby jego uczeń nie mieszał czystego pokarmu prawd wiary i dobrej nauki z mitami, jest podkreślone dodaniem do słowa mit przymiotnika „niedorzeczny“: mity, pod którymi błędnowiercy nauczyciele szerzą rzekomo religijne prawdy, są światowe! Nie mają nic wspólnego z Bogiem, z prawdziwym Bogiem, odwodzą od Niego. Nie można było wyraźniej powiedzieć, że „mity“ i Religia w sensie N. Testamentu wykluczają się.

Nazwanie „mitów“ — „baśniami“ przez starsze niewiasty opowiadany („graodeis“) nie oznaczało pierwotnie przezwiska czy zniewagi; przeciwnie u Platona było pochwałą daru opowiadania bajek przez staruszki; odgrywały one dużą rolę w wychowaniu dzieci. Później jednak (np. Oryg. Princ II, 4, 3; Apul Apol 25) złączono pojęcie „babskiej baśni“ z wyobrażeniem z „niedorzecznych plotek“, „niegodnych mężczyzn“. Tak osądził Apostoł w tekście 1 Tym 4 „mity — baśnie“ błędno-

wierze; tę samą ocenę starożytnych mitów teogonicznych podają później Apologeci (Atenagoras 21, 2).

3. 1 Tym 1, 3 nn: zawiera napomnienie Apostoła Pawła do Tymoteusza: „*aby przykazał niektórym, żeby inaczej nie uczyli, ani nie zajmowali się baśniami (mythois) i nie kończącymi się rodowodami, które raczej spory przynoszą niż zbudowanie Boże, które jest w wierze*“.

Jak widać z tego tekstu, w obrębie gminy, podległej Tymoteuszowi, powstała jakaś „obca nauka“, która duże zainteresowanie wykazywała mitami i rodowodami; Paweł ostrzega przed tym nieszkodliwym zdawałoby się dodatkiem, ponieważ nie służy zbawczemu dziełu boskiemu, zbudowanemu na wierze — a to jest kamień probierczy. Możliwe, że chodziło tutaj o dysputy, w których tłumaczono alegorycznie haggadastyczne historie.

4. O to samo chodzi w liście do Tytusa (1, 13 nn): „*Dla tej przyczyny ostro ich karć, aby byli zdrowi we wierze, a nie bawili się żydowskimi baśniami (mythois) i przykazaniami ludzi, którzy cdwracają się od prawdy*“. Znaczenie tego tekstu polega przede wszystkim na tym, że występuje tutaj najwyraźniej żydowski charakter i pochodzenie mitów; Apostoł miał prawdopodobnie na myśli czerpanie ze zbioru tradycji Hahala i Haggada, ich alegoryczne tłumaczenie, które piętnuje, jako pogwałcenie prawdy, a zbudowane na nich spekulacje ocenia jako niezdrowe, gdyż odwodzące od wiary. Szczególnie ostre jest także ostrzeżenie Apostoła przed nauczycielami błędu i ich mitami.

5. Podobne przeciwieństwo między świadectwem Apostolskim a mitami, jak w listach pastoralnych Pawła, znajduje się także u Piotra Apostoła: 2 Pt 1, 16.

„*Albowiem nie zmyślonymi baśniami (mythois) uwiedzeni poznajmiliśmy wam moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale byliśmy naocznymi świadkami jego wielkości*“.

Za podstawę swego apostołskiego przepowiadania bierze Piotr autopsję, oglądanie własnymi oczyma; służy mu to szczególnie do eschatologicznego poselstwa: to co „świadkowie naoczni“ mogli oglądać podczas pierwszej paruzji Pana w go-

dzinach szczególnie uroczystych, „wielmożność Jezusa“, to ukaże się całemu światu przy drugiej pełnej potęgi paruzji Jego.

Jeśli temu przeciwstawia „uwiedzenie zmyślonymi baśniami“, to Apostoł odrzuca tutaj dwie możliwości: pierwszą tj. przepowiadanie w formie „zmyślonych, fantastycznych spekulacji“, jak to czynili jego heretyccy przeciwnicy prawdopodobnie żydowskiego pochodzenia; drugą oskarżenie, że apostołskie posłannictwo i u jego podstaw spoczywająca historia, jak i na proctwach St. Testamentu i ewangelicznej historii oparte przepowiadanie zawiera mity.

6. Pierwsza społeczność chrześcijańska darowała nam E w a n g e l i ę. Ona chce być świadkiem historyczności faktów: życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ich rzeczywistości, od której zależał cały moment zbawczy. Powołuje się na wydarzenia, którymi Bóg potwierdził Jezusa od chrztu nad Jordanem aż do wniebowstąpienia. Wprawdzie Ewangelia nie miała w pierwszym rzędzie celu historycznego, lecz religijnego: służyła przepowiadaniu religijnemu, lecz opartemu na f a k t a c h rzeczywistych z życia Chrystusa. Ewangelisci chcieli opowiadać historyczne wydarzenia; Łukasz zaznacza to wyraźnie we wstępie do swej ewangelii, że badał świadectwa wielu. Nie przeczymy, że znajdują się w ewangelii różne formy popularne, przypowieści, części poetyckie (jak kantyki: Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis), od razu jednak wyraźnie odbijają od reszty opowiadania.

Ewangelie nie posiadają wcale cech tzw. „literatury małej“. Uderza z oczywistością wzniosłość idei, przekraczających dotychczasowy poziom ludzkich reformatorów religijnych; cechuje je oryginalność. Chrystusa osoba opisana jest bardzo konkretnie, bardzo żywymi rysami, nie jest „typem“. W wiadomościach historycznych, geograficznych, topograficznych, społecznych i innych nie odkryto dotąd żadnych anachronizmów. Wszystko w nich rzeczywiste, żywe, bez przesady i bez emfazy. Jest istotnie „logosem — słowem o Słowie, które było „świadkiem Prawdy i samą Prawdą, weszło w bieg historyczny ludzkości, by ją przez „prawdę wyswobodzić“ (Jan 8, 32).

W Nowym Testamencie prawda nabrała pojęcia nowej pełni; to cała rzeczywistość zbawcza, która stała się historią i pełnią Bóstwa, które stało się ciałem w Chrystusie: stoi ona w przeciwieństwie do mitu, nie jako abstrakcyjne pojęcie prawdy lub tylko czyste fakty ziemskich dziejów, ale głosi fakt boski z całym ciężarem gatunkowym historycznej rzeczywistości.

Człowiek albo opowiada się za „mitem“ albo za nowotestamentową „prawdą — aletheia“.

C. Chrześcijańska sztuka

wciągnęła w swoją służbę — świadomie albo nieświadomie — mityczne motywy i symbole, w które tchnęła nową treść, jaka mogła nawet biec po linii idei starożytnego świata. Szczególnie symbole mityczno-lunarne zużytkowała jako wyraz przemijania i nowego życia w ikonografii katakumbowej. Spotykamy tam:

a) symbole zwierzęce: rybę (powstający i zachodzący sierp księżycowy), feniksa, pelikana, spalający się, zakrwawiający i znowu zjawiający księżyc), kruka (ciemny księżyc jako symbol śmierci), ślimaka (spirała jako znak rozwoju księżyca, obraz zmartwychwstania), węża smoka, jaszczurkę; symbole Ewangelistów są początkowo mitycznego pochodzenia.

b) Symbole roślinne: drzewo żywota (drzewo Krzyża) z siedzącymi na jego gałęziach ptakami, które dziubią jego owoce.

c) Symbole rzeczowe: Krzyż w przeróżnych kształtach, który w czasach przedchrześcijańskich jako symbol trzyczęściowego względnie czteroczęściowego księżyca, jest znakiem szczęścia i błogosławieństwa; stąd może także niechęć w jego kultycznym zastosowaniu), dalej czara (kielich) z węzem, dzban z uchami, łódź zmarłych z krzyżem, siekiera, koło, sierp księżyca.

Mityczne motywy żyją w wierze chrześcijańskiego ludu i w legendzie nadal. Chrystus zjawia się w starym Kościele jako Orfeusz; św. Michał przejął funkcję przewodnika dusz zmarłych; u podstaw legendy o Krzysztofie spoczywa motyw lunarny szybko rosnącego jasnego księżyca z malutkich początków; podobnie w legendzie o Jerzym, walczącym ze smokiem; św. Mikołaj, pomocnik w potrzebach żeglarskich, to

znowu jako przynoszący dzieci, nosi cechy lunarne, jak i jego przeciwieństwo czarny partner, diabeł (z rogami, z trójzębnymi widłami, u Dantego z trzema głowami).

Sztuka chrześcijańska mogła to uczynić tym samym prawem, co starochrześcijańscy Apologeci, którzy przyswoili sobie filozofię helleńską jako formę wypowiedzi myśli chrześcijańskich, albo nawet niektóre elementy z antycznych kultów misteryjnych.

Teoria Bultmanna „odmitologizowania” Nowego Testamentu

Z początkiem drugiej wojny światowej teologia protestancka została zaskoczona i zaniepokojona projektem „odmitologizowania” Nowego Testamentu, wysuniętym przez R. Bultmanna, profesora teologii protestanckiej w Marburgu, w książce *„Neues Testament und Mythologie”* (1941). Cała dyskusja ewangelickiej teologii na ten temat znajduje się zebrana w dwóch tomach pod tytułem *„Kerygma und Mythos”* Hamburg 1948 i 1952).

Według tej teorii wszystkie konkretne dane Nowego Testamentu o Chrystusie, z wyjątkiem jego historycznego istnienia i śmierci na krzyżu, nie są historią, ale mitami. To samo odnosi się do wypowiedzi Pisma o śmierci, jako karze za grzechy, o grzechu pierworodnym, o zbawieniu przez zastępczą śmierć ofiarną Chrystusa, o przyswajaniu sobie tego zbawienia przez sakramenty chrztu i Eucharystii. Wszystkie te objektywizowania chrześcijańskiej wiary pochodzą wg Bultmanna z mitycznego myślenia starych, które dla nas ludzi dzisiejszych z powodu naukowego myślenia jest przestarzałe.

1. Na czym polega istota mitu mitycznego myślenia, które wg B. przeniknęło Nowy Testament?

Mitycznym jest wg niego ten sposób myślenia, w którym „wszystko, co nie jest ze świata widzialnego, ukazuje się jakby z tego świata, boskie jakby ludzkie, zaświaty jakby teraźniejszość, transcendencja np. Boga pomyślana jest jako oddalenie przestrzenne” (KM I 23). Mityczny obraz świata cechuje to, że świat dzieli na trzy jakby piętroska: niebo, ziemię, podziemie, że ziemia

jest polem działania mocy nadziemskich i podziemnych, że człowiekiem kierują w jego bycie i jego decyzjach moce nadświatowe i podziemnego świata, Bóg, szatan, aniołowie i demony, że także historia zjawia się jako plac boju tych zaświatowych potęg i że wreszcie wiek świata stojący pod przemocą przeciwnych Bogu mocy zmierza do kosmicznej katastrofy, aby zrobić miejsce błogosławnemu czasowi zbawienia, nowemu stworzeniu.

To mityczne myślenie i wyrosłe z niego objektywizacje religijnych wyobrażeń jest wg B. na zawsze przez nowożytny myślenie przewyciężone; tego świata „nie możemy już więcej uznać za prawdziwy“. A taki właśnie świat ukazuje nam Nowy Testament: o trzech sferach, z niebem, jako miejscem pobytu Boga i Aniołów, światem podziemnym, piekłem, jako miejscem mąk, ziemią, na której działanie potęg nadprzyrodzonych wchodzi w bieg naturalny wydarzeń... byt boski przedistniejący, który przychodzi „w pełni czasów“... wstąpienie w niebo... (KM I 15). „To wszystko jest bezsensowne i niemożliwe. Bezsensowne: gdyż mityczny obraz świata nie jest wcale jako taki specyficznie chrześcijański, lecz po prostu jest poglądem na świat przeszłych czasów, którego nie kształtowało myślenie naukowe. Jest niemożliwe: ponieważ światopoglądu nie można sobie przyswoić przez jakieś postanowienie, decyzję albo jest on człowiekowi z jego historyczną sytuacją już dany“ (KM I 17).

Mitycznemu obrazowi świata przeciwstawia się wg B. nowożytny, jaki cechuje naukowość, kształtuje zwłaszcza fizyka, która w świecie obserwuje ścisły związek przyczynowy; tego związku nie może w żadnym miejscu przerwać jakaś ingerencja z zaświata; znamionuje nowożytny światopogląd także psychologia, która człowieka „pojmuje jako zamkniętą wewnętrzną jedność, jaka nie stoi otworem na wpływ nadprzyrodzonych mocy“ (KM I 20). Nic nadprzyrodzonego „nie może wdrzeć się w zamknięty układ sił naturalnych“ (KM I 19). „Z tym nowożytnym myśleniem, jakie nam przekazała nasza historia, dokonała się krytyka światopoglądu nowotestamentowego“ (KM I 17). Stąd nie pomoże poczynić tylko parę skreśleń, ale „musi się

mityczny obraz świata albo w całości przyjąć albo w całości odrzucić“ (KM I 22).

Decydującym zagadnieniem dla Bultmanna jest zatem kwestia, czy „przepowiadanie N. Testamentu posiada prawdę, niezależną od mitycznego obrazu świata, a wtedy zadaniem teologii byłoby je oczyścić z mitu, »odmitologizować«.

W tym celu Bultmann pyta najpierw, co jest istotą mitu, jego właściwością? Widzi ją nie w tym, by podać obiektywny, przedmiotowy obraz świata, jego podstaw i historii; „*w nim człowiek wypowiada się raczej, jak samego siebie rozumie w świecie; mit nie chce być tłumaczony kosmologicznie, lecz antropologicznie — albo lepiej egzystencjalnie*“ (KM I 23).

W micie wyraża się wiara, że znany i stojący do rozporządzenia świat nie ma swej podstawy i swego celu w sobie samym i że także człowiek nie jest panem siebie, lecz „*zależny jest od kierujących mocy po drugiej stronie znanego świata*“ (KM I 23). W tym otwarciu się sensu ludzkiego istnienia leży właściwa intencja mitu, którą jego obiektywizację niekiedy raczej zasłaniają niż odkrywają. To samo odnosi się do mitu nowotestamentowego. Decydującym jest w nim, nie obraz świata przyodziany w historię, ale to, co stoi za tymi wyobrażeniami jako zrozumienie istnienia ludzkiego. I o to właśnie chodzi przy odmitologizowaniu: chce ono odkryć właściwą intencję mitu, mianowicie intencję o istnieniu człowieka w jego uzasadnieniu i ograniczeniu przez zaświatową Potęgę, która jest niewidzialna dla myślenia obiektywizującego (KM II 184). Na tej drodze sądzi B., że dojdzie do zrozumienia Pisma św., zrozumienia wolnego od wszelkiego obrazu świata, tak mitycznego, jak naukowego, ten bowiem obraz przyczynił się do tego, że całe chrześcijańskie przepowiadanie kurczyło się do jakiejś jedynej, w dodatku nieokreślonej i ubogiej treściowo, wypowiedzi o chrześcijańskiej egzystencji. Mit zatem nie będzie „eliminowany“, jak czyniła to liberalna teologia, ale we właściwym sensie „interpretowany“.

Zrozumienie siebie, jakie człowiekowi podsuwa N. Testament, pokrywa się w sposób zadziwiający wg B. z tym, jakie

głosi filozofia egzystencjalna, zwłaszcza Heideggera: świat jest światem znikomości i śmierci; człowiek stoi pod mocą widzialnego, obecnego, rozporządzalnego, wymiernego; on się pochłania w trosce, by swoje życie w tej sferze ubezpieczyć, zdobyć siłę, być panem siebie, co mu się jednak nie udaje; z zależności i rozpadu w widzialnym świecie budzi się lęk, który znaczy jego życie. Ta właśnie postawa chęci ubezpieczenia siebie i zamknięcia się człowieka, jego beznadziejny rozpad w widzialnym i jego samowolność, w której odcina się i zamyka przed niewidzialnym, „przed darującą się przyszłością Boga“, to jest wg B. grzechem (KM I 31).

Temu życiu w rozpadzie przeciwstawia się właściwe, prawdziwe życie człowieka, „które żyje z niewidzialnego, nieuchwytnego, które zatem porzuca wszelką samotwórczą pewność“ (KM I 30). Takie życie jest dla człowieka możliwe — i w tym widzi Bultmann swoje przeciwieństwo do wszelkiej filozofii egzystencjalnej — tylko „z wiary w łaskę Boga, tj. z zaufania, że właśnie niewidzialne, nieznanne, nierozporządzalne idzie naprzeciw człowieka jako miłość, przynosi mu przyszłość; nie śmierć, ale życie dla niego oznacza“ (KM I 30). Wiara dla B. znaczy „otworzyć się wolnie przyszłości“.

Życie w wierze nie jest żadnym stanem, i żadną raz na zawsze podjętą decyzją, ale „ale decyzję wiary trzeba ciągle w konkretnych sytuacjach wykazywać, o ile się ją na nowo dokonywa“ (KM I 32).

„Nowy Testament i wiara chrześcijańska wie o jednym czynie Bożym, który dopiero umożliwia człowiekowi oddanie się, wiarę i właściwe życie“ (KM I 43).

Jest to przepowiadanie Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa. Wszystkie obiektywizujące wyobrażenia N. Testamentu chcą tylko uwidocznic historyczne znaczenie wydarzenia Chrystusowego, które polega na tym, „że w Nim odbył się sąd nad nami, ludźmi rozpadłymi pod potęgami świata“ (KM I 46). Bultmann nie rozumie przez to Krzyża Chrystusowego jako jednorazowego historycznego czynu, jako izolowanego wydarzenia przeszłości, lecz jako „eschatologiczne zdarzenie w cza-

sie i poza czasem, o ile ono dla wiary jest obecne“ w sakramentach i w konkretnym wypełnieniu życia wierzących. W ten sposób Krzyż Chrystusa jako fakt zbawczy nie jest żadnym mitycznym wydarzeniem w tym sensie, jakby Chrystus ofiarował się za nas, lecz ciągłym, historycznym stawaniem się, „które wzięło swój początek w historycznym wydarzeniu ukrzyżowania Jezusa z Nazaret“ (KM I 47); jego znaczenie polega na tym, iż jest „sądem nad światem, uwalniającym sądem nad ludźmi“. Tylko o tyle można powiedzieć, że Chrystus „za nas“ został ukrzyżowany.

W jaki jednak sposób dochodzimy do tego, aby wierzyć w Krzyż jako tego rodzaju zdarzenie zbawcze? Na to odpowiada Bultmann: „Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, spotyka nas w słowie przepowiadania, nigdzie indziej. Właśnie wiara w to słowo jest wiarą wielkanocną w prawdzie“ (KM I 50). Wobec tego słowa nie istnieje żadne pytanie o historyczne pochodzenie przepowiadania ani pytanie, czy przepowiedanemu słowu odpowiada w zasadzie historyczna rzeczywistość, tylko staje się wobec powzięcia decyzji, czy chcemy wierzyć czy nie. Pomimo to „wiara i niewiara nie są ślepym, dowolnym postanowieniem, ale rozumnym tak albo nie, wobec zrozumienia nas samych, które właśnie zyskujemy w tym przepowiadaniu“.

„Chrześcijańska wiara wielkanocna nie jest zainteresowana pytaniem historycznym: dla niej znaczenie posiada czyn Boży, w którym dokonało się zbawienie Krzyża“ (KM I 51). Czy wg B. Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał czy nie? Napewno nie w tym znaczeniu, jak stwierdza je Nowy Testament. Zmartwychwstanie jest rzeczywistością, znajdującą się poza wszelkim stwierdzalnym, którego sens dla nas wyraża się w wewnętrznym, duchowym przyłączeniu się.

W ten sposób Bultmann sądzi, że konsekwentnie przeprowadził odmitologizowanie N. Testamentu, i tak zachował istotę przepowiadania jak i wykazał znaczenie paradoksu nowotestamentowego przepowiadania; polega on na tym, że „eschatologiczny Boży Wysłaniec jest konkretnym historycznym człowie-

kiem, że eschatologiczne Boże działanie dokonywa się w ludzkim przeznaczeniu, że zatem jest wydarzeniem, które się nie da udowodnić ziemsko“ (KM I 52).

2. Przeciw temu niezdrowemu radykalizmowi wystąpili wybitni profesorowie protestantcy, jak Stauffer, Cullmann, teologowie z Tybingi, na zebraniu w r. 1953 (por. Frankfurter Hefte, II, 1953), i bronili tak praw do zdrowej krytyki, jak przedmiotowej wartości historii zbawczej. Wyrazem podobnie zrównoważonej postawy jest dokument ekumenicznej Rady Kościołów, podpisany przez Nygren'a, Eichrodt'a, Stählin'a (*Principes directeurs pour l'Interpretation de la Bible*, Geneve 1949): Jezus Chrystus jest centrum i celem Biblii; jedność obu Testamentów widoczna jest w ciągłości działania zbawczego Boga; *należy rozpoczynać od egzaminu historycznego i krytycznego tekstów*“.

Nowotestamentowe świadectwo o historyczności życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że N. Testament bierze bardzo poważnie historyczne fakty, które marburgskiemu Teologowi wydają się tylko mitycznymi i podrzędnego znaczenia wypowiedziami; tak zaś dalece uważa je Pismo za część składową chrześcijańskiego przepowiadania, iż nie można ich wyłączyć przez jakąkolwiek interpretację ani odmitologizować, bez naruszenia istoty tej wiary. Odnosi się to do całego ziemskiego życia Jezusa, włącznie z przekazanymi cudami, a szczególnie do historycznej rzeczywistości zmartwychwstania. O ile prawdą jest, że autorom naszych ewangelij nie tyle chodziło o to, by napisać „neutralną, obiektywną“ biografię Chrystusa w nowożytnym znaczeniu, to jednak zależy im bardzo na tym, by być świadkami i głosicielami rzeczywistej historii, historii, w której Bóg w jakiś sposób działa dla ocalenia ludzi, co przed ich oczyma było widoczne. Dzieje Apostolskie i listy Pawłowe wykazują, że przedstawienie ewangelij nie jest tylko punktem widzenia drugiego pokolenia chrześcijańskiego, w który mogła właśnie wcisnąć się mitologia, ale że apostołskie przepowiadanie od początku opano-

wało przeświadczenie o rzeczywistym wydarzeniu, które mają głosić i stanąć wobec ludzkości jako odpowiedzialni tego świadkowie. Jest dziwne, że Bultmann nie zajmuje prawie żadnego stanowiska co do tego jasnego przeświadczenia Apostołów, którzy chcieli być świadkami tego, co osobiście przeżyli i doświadczyli; chodzi tu przecież przynajmniej o nie dającą się zaprzeczyć psychologiczną daną, co poza chrześcijaństwem w kręgu „mitycznego myślenia“ nie ma paraleli.

„A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co czynił (Jezus) w ziemi Żydowskiej i w Jeruzalem; którego zabili, zawiesiwszy na drzewie. Jego to Bóg wskrzesił dnia trzeciego, i sprawił, że się objawił, nie wszystkiemu ludowi, ale świadkom przedtem przygotowanym przez Boga; nam którzyśmy z nim jedli i pili, gdy powstał z martwych. I rozkazał nam opowiadać ludowi i świadczyć, że on jest tym, który postanowiony jest od Boga sędzią żywych i umarłych“ (Dz. Ap. 10, 39 nn).

W ten sposób nie przemawia nikt, dla kogo życie i zmartwychwstanie Chrystusa są jako fakty historyczne czymś podrzędnym.

Apostołowie kładą nadto wielki nacisk na rys szczególnie, że mianowicie życie Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie są *wypełnieniem się starotestamentowych prorocत्व*. Powód tego leży w tym, że chcieli oni na tej drodze udowodnić, iż te fakty nie tylko są historią, ale historią zbawczą: że w Jezusie wypełniły się stare prorocтва, staje się widocznym, iż w Nim Bóg rzeczywiście wkroczył w dzieje, że poza tym elementem uchwytnym zmysłami stoi coś nieuchwytnego bezpośrednio, mianowicie pełne tajemnicy Boże działanie. To Boże działanie dla zbawienia ludzi nie da się bezpośrednio zauważyć i wyrazić; a jednak jest nam ono dostępne dzięki temu, że ujmujemy to, co się w Jezusie dokonało, jako wypełnienie czegoś wcześniej zapowiedzianego.

Skero tylko zaś usiłujemy wyrazić słowami boską, pełną tajemnicy głębię życia Jezusowego, doznajemy nieudolności naszej mowy, stąd jesteśmy skazani na obrazy, których przecież nie wolno rozumieć dosłownie. Katolicka teologia mówi

wtedy o analogicznym sposobie wyrażania się. I tu dochodzimy do punktu, gdzie powstaje rzeczywiście problem Bultmanna, pytanie o stosunek chrześcijaństwa do mitu. Ilekroć pisarze biblijni chcą wypowiedzieć bezpośrednio to boskie, naddziejowe, zaświatowe, które nam w Jezusie idzie widzialnie naprzeciw, mogą to uczynić tylko w obrazach. Już w opisie stworzenia tak postępują, nie może być inaczej również i w Chrystusie. Kiedy np. mówią o przedstnieniu boskiego bytu Chrystusa, to wiemy, że nie można wiekuistości Boga ujmować w miarach „wcześniejszego i późniejszego“; podobnie, że Chrystus „z nieba zstąpił“, jest obrazowym wyrazem dla Jego wejścia w ludzką ograniczonosc i unizoność; naodwrot „wstąpienie do nieba“ oznacza to samo, co wejście w majestat chwały Boga.

Taki sposób mówienia łączy się zawsze z poglądem na świat danej epoki albo z będącymi w obiegu religijnymi wyobrażeniami. Biorąc przykładowo, wiadomo, że wyobrażenie o człowieku niebieskim, przez które Paweł stara się uprzystępnąć bosko-ludzką tajemnicę Chrystusa, było rozpowszechnione w świecie religijnych obrazów Irańskich, i że podróż do Hadesu („zstąpienie do piekieł“) było czystym motywem w kulturze greckiej; w chrześcijańskim zaś symbolu wiary służyło potem do tego, aby wyrazić uniwersalność zbawienia przez Chrystusa.

Wierny zatem katolik nie rozumie wszystkich wypowiedzi Pisma św. ściśle dosłownie, lecz świadom jest obrazowości wyrażania się Ksiąg; dość mu dostarcza dowodów Pismo św. na to, że ma słuszność w takim rozumieniu nauk i idei przekazywanych przez Księgi Boże.

Czy jednak właśnie w tym punkcie nie wdarł się mit do religii chrześcijańskiej?

Odpowiadamy, że nie, gdyż jakkolwiek by ktoś określał istotę mitu, z pewnością jest dla niego znamienym to, iż podaje „jakąś niehistoryczną ideę w formie historii“. Przepowiadanie zaś chrześcijańskie chce być czymś właśnie odwrotnym; nawet przy użyciu mitycznych wyobrażeń dąży do wyrażenia naddziejowej treści jakiejś historycznej rzeczywistości. To, co tutaj zachodzi, jest raczej „uhistoryzo-

waniem“ mitycznego elementu, niż „umitowaniem“ historycznego pierwiastka. W tym właśnie punkcie pokazuje się, że chrześcijańskie przepowiadanie nie ogranicza się do tego, aby świadczyć o ludzkiej, rozgrywającej się w obrębie świata widzialnego, historii, i że ono nie da się sprowadzić do niehistorycznego mitu, ale że jest historią zbawienia, która z historią ziemską ma wspólny przebieg czasowy, z mitem zaś pełną tajemniczy boską niewyraźność. Nawet tam, gdzie sposób wyrażenia jest mityczny, rozumie się przezeń rzeczywistość, która w Chrystusie i w Jego zbawczym dziele stała się konkretną historią

Główną słabością teorii Bultmanna jest to, że nie uznaje on historycznego momentu zbawienia; nie uznaje zaś dlatego, że B. wyklucza wszelki wpływ Boga na swoje stworzenie i odrzuca możliwość stwierdzenia tego boskiego działania. „Niewidzialność Boga wyklucza wszelki mit, który by mógł uczynić widzialnym Boga i Jego działalność“ — to jest główna zasada teorii B. Zaznacza się w niej szczególnie wyraźnie teologiczny dualizm Bultmanna; lecz wówczas nasuwa się pytanie, czy w ogóle możliwe jest jakiegokolwiek widzialne stworzenie.

W ostatecznej konsekwencji, zauważa słusznie ewangelicki teolog Thielicke, trzeba żądać „odmitologizowania“ ostatecznej wypowiedzi B., kiedy mówi, że Bóg działał w Chrystusie.

Spostrzegł tę trudność sam B. i odpowiada na nią, że w tym wypadku przynajmniej nie chodzi o „mitologię“ w dawnym znaczeniu.

3. Pozytywne znaczenie problematyki Bultmanna polega na postawieniu pytania, wobec którego powinna każda teologia zająć stanowisko: mianowicie w jaki sposób należałoby głosić chrześcijańską religię, aby przemawiała do ludzi naszych czasów, którzy w większości może przechodzą obok niej, nie rozumiejąc jej. Teoria B. podaje rozwiązanie, wskazując na konieczność uwzględnienia dzisiejszej filozofii egzystencjalnej. To ma być właściwym zadaniem mitu, mówić o egzystencji człowieka, jej uzasadnianiu i ograniczoności przez Potęgę zaświatową i nadświatową, Potęgę, która nie może być

doświadczalnie uchwytne dla myślenia obiektywnego. Całe przepowiadanie chrześcijańskie wg B. sprowadza się do jedynej wypowiedzi o egzystencji chrześcijanina.

Wprawdzie nie ogranicza się przepowiadanie chrześcijańskie do tej tylko funkcji, jednak tak nowożytna filozofia egzystencjalna, jak i chrześcijańskie objawienie może temu zadaniu częściowo usłużyć; ono bowiem między innymi daje rozumienie sensu istnienia człowieka. W ten sposób staje się na drodze egzystencjalizmu łatwiejszy dostęp do wiary chrześcijańskiej dla człowieka nowożytnego, niż metodą filozofii scholastycznej.

Bultmann po wtóre usiłuje przekształcić wiarę w Chrystusa, jako fakt czysto historyczny i przeszły, w wiarę w Chrystusa jako rzeczywistość teraźniejszą, zawsze obecną. Teologia katolicka pod tym względem przyznaje mu słuszność i przypomina swoją dawniejszą jeszcze próbę dokonania tego samego w teorii misteryjnej interpretacji Ofiary Mszy św., postawionej przez Dom Casela. Twierdzi ona, że zbawienie ludzkości przyszło przez jednorazowy, przedmiotowy czyn Chrystusa, śmierć — zmartwychwstanie — wniebowstąpienie, ale jego trwające nadal rzeczywiste uobecnianie odbywa się w sakramentalnym misterium Mszy św. i w sakramentalnych czynnościach Kościoła Chrystusowego, które są czymś więcej, niż tylko subiektywnym wspomnianiem przeszłości.

Bultmannowi w jego teorii przyświecał jeszcze inny zamiar: chciał on w życiu chrześcijan naszych czasów widzieć zrealizowane rzeczy ostateczne, „eschata“. Stąd podkreślał, że z przyjściem Chrystusa i Jego zbawczym dziełem już rzeczywiście zaistniał koniec czasów; to, co się dzieje od chwili Zstąpienia Ducha Św., jest wobec St. Testamentu czymś tak nowym, że era chrześcijańska rzeczywiście należy już do końca czasu. I tu nie można zaprzeczyć, że w decyzji człowieka na akt wiary, odbywa się już nad nim sąd Boży. Jednak uważamy za błędne stanowisko Bultmanna, który wyklucza wszelki sąd przyszły nad człowiekiem, a stan pełni doskonałości ludzkiej chce uniezależnić od wszelkiego rozwoju czasowego. Trudno zrozumieć, jak stworzenie mogłoby istnieć w innej formie, niż czasowej

i stąd jest wprost nieuzasadnione twierdzenie, które każdą nadzieję na przyszłe dopełnienie aspiracji ludzkiej nazywa mitologią.

Wreszcie ostatnie zagadnienie: bez wątpienia obraz świata, jaki kreśli Biblia, wydaje się naiwnym naszym czasom; wiemy jednak, że Biblia, aby uprzystępnić zrozumienie pouczeń Bożych w sprawach religijnych, posługuje się przyjętym w danej epoce poglądem na świat natury. Nie mniej jednak jest od dawna uznana przez teologów prawdą, że wszystkie nasze wypowiedzi — także pisarzy świętych — o Bogu i o boskim działaniu są tylko analogiczne. A chociaż nieraz trudno przychodzi ustalić, gdzie leżą granice analogicznego sposobu wyrażania się a gdzie obrazowego. Teologia nie może uchylić się od tego, by ten trud wykonać. (F. Hofmann, *Theologie der Entmythologisierung*, Th. u. Gl., 5, 1953).

Jakkolwiek by jednak ujmowało się mit, tkwi w nim zawsze przeciwieństwo do prawdy i rzeczywistości, nie tolerowane na terenie Nowego Testamentu. (Stählin, a. c. col. 302, Kittel IV).

Warszawa

Ks. EDWARD BULANDA T.J.

Ks. Stanisław Kosowski, Lubień

MODLITWA ŚW. PAWŁA ZA WIERNYCH

Św. Paweł Apostoł wie na podstawie nauki Chrystusa Pana i własnego doświadczenia, że owocność pracy ludzkiej jest uzależniona od wysiłku człowieka i od pomocy Bożej. Temu swemu przekonaniu daje wyraz w liście do Koryntian w słowach: „*A tak ani który szczepi jest czymś, ani który polewa, ale Bóg, który pomnożenie dawa*“¹⁾. On, jako Apostoł Chrystusa szczepi słowem i przykładem Jego naukę do serc narodów pogańskich, zaś modlitwą wyprasza jej „pomnożenie“, czego wyrazem była duża gromada chrześcijan, nawróconych przez niego z pogaństwa na wiarę katolicką. Św. Paweł modlił się dużo za wiernych.

I. Zasięg jego modlitwy.

1) *Wszyscy wierni*. Św. Paweł Apostoł, w listach przez siebie napisanych, daje adresatom następujące zapewnienia: *Bez przestanku o was pamiętam, zawsze w modlitwach moich prosząc*“²⁾, *„dziękuję Bogu mojemu zawsze za was*“³⁾, *„a prosimy Boga, abyście nic złego nie czynili*“⁴⁾, *„zawždy we wszelkich prośbach moich za wszystkich was modlitwę z we-selem czyniąc*“⁵⁾, *„zawsze modląc się za was*“⁶⁾, *„nie przestajemy za was się modlić*“⁷⁾, *„wspominając was w modlitwach*

¹⁾ 1 Kor 3, 7.

²⁾ Rzym 1, 9—10.

³⁾ 1 Korl, 4.

⁴⁾ 2 Kor 13, 7.

⁵⁾ Flp 1, 4.

⁶⁾ Kol 1, 3.

⁷⁾ Kol 1, 9.

naszych bez przestanku“⁸⁾), „powinniśmy Bogu zawsze dziękować za was, bracia, jako się godzi“⁹⁾), „bez przestanku ciebie wspominam w prośbach moich w nocy i we dnie“¹⁰⁾), „dziękuję Bogu memu zawsze pamiętając na ciebie w modlitwach moich“¹¹⁾).

Z przytoczonych zdań można wyciągnąć następujące wnioski: a) Św. Paweł modli się za wszystkich wiernych z danej gminy chrześcijańskiej do której wysyła swój list. Używa bowiem w tych listach słów: modłę się „za was“.

b) Św. Paweł pamiętał też w modlitwach swoich o wiernych, którym nie przesłał żadnego listu. Pamiętał w rozmowie z Mistrzem o: Ateńczykach, mieszkańcach Antiochii, Miletu, Listry, Ikonium, Troady, czy z innych miejscowości Małej Azji lub Europy przez niego i jego uczniów nawróconych w czasie jego długoletnich prac misyjnych. Gdyby mieszkańcy tych wymienionych miejscowości lub jeszcze innych, w których głosił słowo Boże w czasie swoich prac misyjnych, otrzymali od swego duszpasterza jakiś list, to zapewne wyczytaliby w nim owe słowa Pawłowe: „*Nie przestajemy za was modlić się*“. Choć nie otrzymali listu od swego duszpasterza, to jednak czytając te, które przesłano wiernym z innych miejscowości (bo tak czyniono, zresztą zgodnie z życzeniem św. Pawła wyrażonym w piśmie pasterskim do Kolosan: „*A gdy u was przeczytany będzie ten list, uczynicie, aby też czytany był w kościele laodyceńskim, a iżbyście ten, który Laodyceńców jest, wy czytali*“¹²⁾), nabierali przekonania, że za nich modli się ich św. Misjonarz, podobnie jak za: Rzymian, Koryntian, Kolosan, Filipensów i Tesaloniczan.

Żadna więc gmina chrześcijańska, żaden też jej wierny nie był wykluczony z pod zasięgu modlitwy św. Pawła Apostoła. On modlił się za wszystkich, bo zdawał sobie sprawę, że „po-

⁸⁾ 1 Tes 1, 2.

⁹⁾ 2 Tes 1, 3.

¹⁰⁾ 2 Tym 1, 3.

¹¹⁾ Flm 4.

¹²⁾ Kol 4, 16.

mnożenie“ w wierze daje ludziom Bóg, ale tylko w oparciu o ich pracę nad sobą i korną prośbę do Niego zanoszoną, zresztą w myśl słów Chrystusa Pana: „Proście, a otrzymacie“¹³⁾).

2. Apostoł Narodów modli się za poszczególne osoby. Św. Paweł zapewnia w liście św. Tymoteusza o swojej modlitwie, którą za niego Bogu często ofiaruje: „Ciebie wspominam w prośbach moich“. Podobnie też Filomena zapewnia o swojej pamięci o nim w modlitwach: „Zawsze pamiętając na ciebie w modlitwach moich“. W wyżej wymienionych wypadkach o swojej modlitwie zapewnia tylko swego ucznia i współpracownika św. Tymoteusza, oraz obywatela miasta Kolosy Filomena, już katolika, nawróconego zapewne przez niego na wiarę Chrystusową.

Św. Paweł Apostoł używa w listach swoich ogólnego pozdrowienia np. „Pozdrowcie przełożonych waszych i wszystkich świętych“¹⁴⁾, lub „pozdrowcie się razem w świętym obcowaniu“¹⁵⁾.

Prócz tych ogólnych pozdrowień: „wszystkich świętych“, „razem“ św. Paweł pozdrowia również poszczególne osoby. Rzymianom np. każe św. Paweł pozdrowić cały szereg osób. „Pozdrowcie Pryskę i Akwilię, pomocników moich w Chrystusie Jezusie. Pozdrowcie Epeneta mnie miłego, Marię, która wiele pracowała dla was, Andronika i Junię, krewnych moich, Ampliata, mnie najmilszego w Panu, Urbana pomocnika naszego w Chrystusie Jezusie i Stachyna, Apellę tych, którzy są z domu Arystobolowego, Herodjona, tych, którzy są Narcissowego domu, Pryfenę i Tryfosę, które pracują w Panu, Perysydę najmilszą, Rufa wybranego w Panu i matkę jego i moją, Filokryta, Flegonta, Hermasa, Patrobę, Hermana i braci, którzy są z nimi, Filologa i Julię, Nereusza i siostrę jego i Olimpiadę i wszystkich świętych, którzy są z nimi“¹⁶⁾. Mieszkańcom Kolosy każe Apostoł narodów pozdrowić „Nymfasa i zgromadzenie

¹³⁾ Mt 7, 7.

¹⁴⁾ Hbr 13, 24.

¹⁵⁾ 2 Kor 13, 12.

¹⁶⁾ Rzym 16, 3—15.

które jest w domu jego“¹⁷⁾, Św. Tymoteusz ma z polecenia św. Pawła pozdrowić: „*Pryszkę i Akwilię i dcm Onezyforów*“¹⁸⁾. Te pozdrowienia świadczą, że św. Paweł wspomina w rozmowach z innymi te osoby wyżej wymienione i że pamięta o nich w swojej rozmowie z Panem.

Św. Paweł daje mieszkańcom Kolosy następujące polecenie: „*A powiedźcie Archipowi: Doglądaj posługiwania, któreś wziął w Panu, abyś je wypełnił*“¹⁹⁾. Znając św. Pawła jako męża modlitwy można przypuszczać, że wcześniej, niż przez Kolosan, on przesłał Archipowi zachętę do sumiennego wypełnienia przyjętego obowiązku przez natchnienia i łaski Boskie, jakie wyprosił mu u Stwórcy swoją korną modlitwą.

II. Czas i sposób modlitwy św. Pawła. Apostoł narodów zapewniając wiernych o swojej modlitwie za nich do Boga zanoszcej tak pisze: „*w każdym przypominaniu was, zawsze we wszystkich prośbach moich*“²⁰⁾, „*nie przestajemy za was się modlić*“²¹⁾, „*zawsze za was*“²²⁾, „*bez przystanku*“²³⁾, „*od pierwszego dnia aż dotąd*“²⁴⁾, „*w nocy i we dnie*“²⁵⁾. W przytoczonych słowach zapewnia św. Paweł odbiorców swoich listów, że modli się za nich zawsze nie tylko w dzień, ale nawet w nocy. Prawdziwość tych zapewnień Pawłowych potwierdza jego uczeń św. Łukasz, chociaż tylko z terenu więziennego, w słowach: „*Lecz o północy Paweł i Syłas modląc się chwalili Boga. A słuchali ich, którzy byli w więzieniu*“²⁶⁾.

Św. Paweł Apostoł nie był jednak eremita, lecz człowiekiem czynu. Skutkiem Boskiego powołania i jego przeznaczenia był

¹⁷⁾ Kol 4, 15.

¹⁸⁾ 2 Tym 4, 19.

¹⁹⁾ Kol. 4, 17.

²⁰⁾ Flp 1, 3—4.

²¹⁾ Kol 1, 9.

²²⁾ 1 Tes 1, 2.

²³⁾ 1 Tes 2, 13.

²⁴⁾ Flp 1.

²⁵⁾ 2 Tym 1, 3.

²⁶⁾ Dz 16, 25.

w ustawicznej podróży, w ciągłej pracy misyjnej. Częściowym odpoczynkiem był dla niego pobyt w więzieniu, chociaż tam pracował też duszpastersko, bo głosił słowo Boże, nawracał na katolicyzm, i chrzczył strażników więziennych i ich rodziny. „I opowiadali mu słowo Pańskie ze wszystkimi, którzy byli w domu jego. A wzięwszy ich onejże godziny w nocy, omył rany ich i był ochrzczony sam i wszystek dom jego natychmiast”²⁷⁾.

Św. Paweł nie miał więc czasu na długie, na klęczkach odmawiane modlitwy za wiernych z danej gminy chrzescijańskiej, czy poszczególne osoby, chociaż takich nie brakowało też w jego życiu apostołskim. Miał on jednak czas, by westchnąć do Boga za nimi, ofiarować za nich trud podróży misyjnych, przykrości dnia, oraz swoją pracę całodzienną. Taki wniosek można wyciągnąć z jego słów: „Ale sam Duch prosi za wami wzdychaniem niewymownym”²⁸⁾. Taką samą myśl zawiera też dobrze znane wiernym jego powiedzenie. „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek czynicie, na chwałę Bożą czyńcie”²⁹⁾. Ustna modlitwa św. Pawła, jego westchnienia za wiernych, oraz ofiarowanie za nich trudów i radości swej pracy misyjnej były wystarczającą podstawą, by mógł swoim dzieciom duchownym powiedzieć: „nie przestajemy za was się modlić”.

III. Treść modlitw Pawłowych. Częsta modlitwa św. Apostoła za wiernych jest rzeczywistością. Oni mogli ją poznać częściowo z treści jego modlitw za nich przez niego do Boga zanoszonych. Modlitwy św. Pawła można podzielić na: dziękczynne i błagalne.

1. **Dziękczynne.** Św. Paweł Apostoł dziękuje Panu Bogu za dary duchowe jakie on czy inni wierni otrzymali a przede wszystkim za: a) **wiarę**.

Św. Paweł wiedział, że wiara w Chrystusa Pana i w Jego naukę, o ile ktoś oprze na niej swoje życie, zapewnia każdemu wieczne zbawienie w myśl obietnicy Mistrza: „Kto uwierzy i ochrzci się zbawiony będzie”³⁰⁾. Z tego powodu, on ceni sobie

²⁷⁾ Dz 16, 32—33.

²⁸⁾ 1 Kor 8, 26.

²⁹⁾ 1 Kor 10, 31.

³⁰⁾ Mk 16, 16.

wiarę Chrystusową, czemu daje wyraz w słowach: „*Albowiem nie wstydzę się Ewangelii. Bo jest mocą Bożą na zbawienie każdemu wierzącemu Żydowi naprzód i Greczynowi*“³¹⁾. On był więc wdzięczny Bogu za łaskę cudownego powołania go pod Damazkiem do wiary katolickiej.

Św. Paweł jest również wdzięczny Bogu za wiarę której przez niego Pan Bóg udzielił mieszkańcom Europy i Małej Azji. Daje temu wyraz w modlitwach za nich do Boga zanoszonych. W każdej prawie wzmiance o modlitwie, jaką czynił w listach wysyłanych do wiernych, wymienia na pierwszym miejscu ich wiarę za którą składa Wszechmocnemu pokorne podziękowanie. Rzymianom tak o tym pisze: „*Najpierw dziękuje Bogu mojemu przez Jezusa Chrystusa za was wszystkich, iż wiara wasza była opowiadana po wszystkich świecie*“³²⁾. Koryntian zapewnia: „*Dziękuje Bogu mojemu zawsze za was z łaski Bożej, która jest wam dana w Chrystusie Jezusie*“. Z pośród łask, jakie Koryntianie otrzymali od Boga za największą należy uważać ich wiarę, dzięki której stali się członkami Kościoła kat. Za nią też Apostoł Bogu dziękuje. Filipianie czytali z radością w przesłanym im liście: „*Dziękuję Bogu mojemu... zawsze we wszelkich prośbach moich za wszystkich was modlitwę z weselem czyniąc, za społeczność waszą w Ewangelii Chrystusowej*“³³⁾. Filipianie stworzyli u siebie tę społeczność, czyli gminę chrześcijańską, przez przyjęcie wiary katolickiej. Ta właśnie Ewangelia, czyli ich wiara była powodem dziękczynnej, pełnej wesela modlitwy ich duszpasterza św. Pawła Apostoła. Mieszkańców Tessaloniki zapewnia również św. Paweł, że Bogu zawsze dziękuje za skarb ich wiary: „*Dziękujemy Bogu zawsze za was wszystkich, wspominając was w modlitwach naszych bez przestanku, pamiętając na dzieło wiary waszej*“³⁴⁾. On cieszy się wielce, że Tessaloniczanie uznali naukę przez niego u nich głoszoną nie jako naukę ludzką, ale jako naukę Bożą. Za taką uznawali ją też po jego wyjeździe z Tessaloniki. Z tego powodu pisze do nich: „*Dzięku-*

³¹⁾ Rzym 1, 16.

³²⁾ Rzym 1, 8.

³³⁾ Flp 1, 4—5.

³⁴⁾ 1 Tes 1, 2—3.

jemy Bogu bez przestanku, iż przyjąwszy od nas słowo słuchania Bożego, przyjęliście je, nie jako słowo ludzkie, ale (jako jest prawdziwe) słowo Boga, który skutecznie sprawuje w was, którzyście uwierzyli“³⁵). Obywatel miasta Kolosy Filomen otrzymał list od św. Pawła i w nim z radością czytał słowa: „Dziękuję Bogu memu, zawsze pamiętając w modlitwach moich, słysząc o twojej wierze“³⁶). Cenił sobie Filomen wiarę Chrystusową. Dlatego ta wzmianka św. Pawła ucieszyła go, gdyż nie sam, ale razem z nim jego ojciec duchowny dziękuje Bogu za łaskę jego przynależności do wiary i Kościoła katolickiego. Przytoczone teksty dowodzą, że św. Paweł dziękuje Bogu w modlitwach za wiarę. Rzymian, Koryntian, Filipensów itd., a więc za wiarę nawróconych przez siebie żydów i pogan. To dziękczynienie Pawłowe ma charakter również szczegółowy, gdyż ono nieraz dotyczy tylko wiary tego, czy innego chrześcijanina, czego wyrazem jest jego wypowiedź do Filomena.

Św. Paweł Apostoł zalicza dziękczynienie za łaskę wiary, jaką Bóg udzielił wiernym nad którymi on pracował, do swoich codziennych obowiązków. To podkreśla wyraźnie w słowach: „Powinniśmy Bogu zawsze dziękować za was bracia, tak jak się godzi, iż bardzo rośnie wiara wasza“, lub „lecz my powinniśmy Bogu dziękować zawsze za was, bracia umiłowani od Boga, iż was wybrał Bóg pierwiastkami ku zbawieniu, przez poświęcenie ducha i przez wiarę prawdy“³⁷).

b) Miłość bliźniego. Wiara ukazuje człowiekowi Boga z Jego przymiotami. Bóg ukazany człowiekowi przez wiarę jest dla niego Istotą najmiłosierniejszą i najlepszą. On dzieli się tą swoją dobrocią z rozumnymi stworzeniami już tu na ziemi, zaś jak widać z Jego obietnic użyczy im jej w znacznie większym stopniu w życiu przyszłym. Ta dobroć Boża jest dla ludzi jedną z pobudek do kochania Go przez nich. Ludzie wierzący miłują Boga. Ta miłość idzie w parze z wiarą, a nawet jest od niej uzależniona, bo im wiara jest głębsza, tym miłość staje się większa i bardziej ofiarna.

³⁵) 1 Tes 2, 13.

³⁶) Flm 4—5.

³⁷) 2 Tes 2, 12.

Ta miłość Boga ma przejawiać się u ludzi wierzących w ich ustosunkowaniu się do innych ludzi. Członków bowiem nowej Społeczności Chrystusowej, jaką jest Kościół obowiązuje przykazanie Jego Założyciela: „*Przykazanie nowe daję wam, abyście się społecznie miłowali*“³⁸⁾, „*Miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i potwarzających was*“³⁹⁾.

Miłość Boga i bliźniego zdołała też życie chrześcijan nawróconych przez św. Pawła. Gdy zauważył jej brak pisał zaraz jak w liście do Galatów: „*Jeden drugiego kąsacie i jecie, patrzcie, aby jeden drugiego nie zjadł*“⁴⁰⁾. Niektórych z pośród swoich dzieci duchownych chwali za miłość, jaką jeden drugiemu okazuje, a tym samym i Bogu. Ta ich wzajemna miłość bliźniego jest powodem jego dziękczynnej modlitwy. Tesolaniczan zapewnia bowiem o takiej dziękczynnej modlitwie słowami: „*Dziękujemy Bogu zawsze za was wszystkich... pamiętając na miłość*“⁴¹⁾ albo „*Powinniśmy Bogu zawsze dziękować za was bracia, tak jako się godzi, iż bardzo obfituje... miłość każdego z was ku drugiemu*“⁴²⁾. Św. Paweł w modlitwie zanoszonej do Boga za Filemona dziękuje również Stwórcy za miłość jaka zdoła serce tego młodego chrześcijanina, gdyż mu pisze: „*Dziękuję Bogu memu, zawsze pamiętając na ciebie w modlitwach moich, słysząc o twojej miłości..., którą masz ku Panu Jezusowi i ku wszystkim świętym*“⁴³⁾.

Można więc śmiało powiedzieć, że św. Paweł w swoich modlitwach dziękuje Bogu za miłość jaką okazują sobie wzajemnie w życiu codziennym jego dzieci duchowe. On modli się za wszystkich wiernych z danej gminy chrześcijańskiej, ale też za osoby, które wyróżniają się wśród innych swym ofiarnym życiem mającym na celu dobro duchowe i materialne innych ludzi.

³⁸⁾ J 13, 34.

³⁹⁾ Mt 5, 44.

⁴⁰⁾ Gal 5, 15.

⁴¹⁾ 1 Tcs 1, 2—3.

⁴²⁾ 2 Tes 1, 3.

⁴³⁾ Flm 5.

c) **Inne cnoty.** Chrześcijanie Europy i Małej Azji, którym głosił naukę Chrystusa św. Paweł Apostoł, praktykowali też zgodnie z jego zachętą i zaleceniem także i inne cnoty duchowe. One też stawały się ich udziałem, chociaż z dużym trudem, bo ten zresztą jest nieodstępnym towarzyszem każdej cnoty.

Koryntianie otrzymali od Boga obfite łaski, że św. Paweł mógł im napisać: „*Tak iż wam na żadnej łasce nie schodzi*“⁴⁴⁾. Skoro tak, to właśnie dzięki tym łaskom Bożym przejawiała się nauka Chrystusa Pana w każdym ich słowie i umiejętności. On właśnie za to Bogu dziękuje, gdy pisze Koryntianom: „*Dziękuję Bogu mojemu..., iż we wszystkim staliście się bogatymi w nim we wszystkim słowie i we wszelkiej umiejętności*“⁴⁵⁾, Św. Paweł wylicza Tesaloniczanom, jako owoc ich wiary i pracy nad sobą, poza wspomnianą wyżej ich miłością, także pracowitość i cierpliwość. *Dziękujemy Bogu zawsze za was, pamiętając na dzieło wiary waszej i pracę i miłość i cierpliwość*“⁴⁶⁾. Wszystkie cnoty, widoczne w życiu chrześcijan nawróconych przez św. Pawła, były przedmiotem i treścią jego dziękczynnych modlitw.

2. **Błagalne.** Modlitwy św. Pawła za wiernych mają również ze względu na swoją treść i charakter błagalny. Każdy człowiek natrafia w swoim życiu doczesnym na pewne braki natury materialnej, czy duchowej. Te braki, trudności zwłaszcza w dziedzinie życia duchowego, odczuwali młodzi wyznawcy nauki Chrystusa Pana, dopiero nawróceni przez św. Pawła i jego współpracowników na wiarę katolicką. Potrzeby ich duszy nadawały błagalną treść modlitwom ich gorliwego duszpasterza.

Św. Paweł modli się więc, by jego wierni: a) byli napełnieni znajomością woli Bożej. Nowi chrześcijanie, przed swoim nawróceniem, kierowali się w swoim codziennym postępowaniu nie zawsze własnym rozumem i własną wolą. Skutkiem tego ich czyny musiały naruszać w wielu wypadkach prawa Boskie i ludzkie i przez to uwłaczały naturze ludzkiej.

⁴⁴⁾ 1 Kor 1, 7.

⁴⁵⁾ 1 Kor 1, 5.

⁴⁶⁾ 1 Tes 1, 2—3.

Teraz zaś ich rozum ma się wzbogacić znajomością Boga i Jego nauki, a postępowanie ich musi się dostosować do woli Bożej.

Znajomość tej woli Bożej musi być dokładna, by ją zastosować przy każdej świadomej czynności człowieka. O tą znajomość woli Bożej przez wiernych prosi Boga św. Paweł, o czym wspomina mieszkańcom Kolosy: *„Dlatego i my od dnia, któregośmy usłyszeli, nie przestajemy za was się modlić i prosić; abyście byli napełnieni znajomością woli jego we wszelakiej mądrości i wyrozumieniu duchowym... i rosnąc w znajomości Bożej“*⁴⁷⁾.

b) *„Aby miłość obfitowała w umiejętności i we wszelakim zrozumieniu“*. Św. Paweł zamieścił w liście do Filipian taką wzmiankę o swojej błagalnej modlitwie: *„Albowiem świadkiem mi jest Bóg, jako pragnę was wszystkich we wnętrzościach Jezusa Chrystusa. I o to proszę, aby miłość wasza więcej, a więcej obfitowała w umiejętności i we wszelakim zrozumieniu; abyście doświadczyli, co jest pożyteczniejsze, żebyście byli szczerymi i bez obrażania na dzień Chrystusów“*⁴⁸⁾. Podobną też modlitwę znajdujemy w liście św. Pawła do Tesaloniczan: *„a was Pan niechaj rozmnoży i niech uczyni, aby obfitowała miłość wasza jednego ku drugiemu i ku wszystkim, jako i my ku wam: na utwierdzenie serc waszych bez skargi w świętobliwości przed Bogiem i Ojcem naszym, na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa ze wszystkimi świętymi jego. Amen“*⁴⁹⁾.

Św. Paweł Apostoł prosi w tych słowach także o należyłą miłość samego siebie. Ma się ona przejawiać w nich *„w utwierdzeniach serc w świętobliwości przed Bogiem i Ojcem naszym, w umiejętności i w zrozumieniu wybierania tego w swoim postępowaniu co jest pożyteczniejsze“* dla dusz tych nowo nawróconych chrześcijan. Oni, by mogli spełnić to zadanie muszą Boga postawić u siebie ponad wszystko, zaś duszy przyznać prymat w klasyfikacji stworzeń oddanych przez Stwórcę do dyspozycji człowieka.

⁴⁷⁾ Kol 1, 9—10.

⁴⁸⁾ Flp 1, 8—10.

⁴⁹⁾ 1 Tes 3, 12—13.

c) „Aby obfitowała miłość wasza jednego ku drugiemu i ku wszystkim. Św. Paweł chce, „aby obfitowała miłość jednego ku drugiemu“ nie tylko w danej gminie chrześcijańskiej, ale swoim zasięgiem wyszła poza jej bramy, gdy ona ma „obfitować“ względem wszystkich chrześcijan, pogan i członków innych wyznań. Wedle modlitwy św. Pawła, a zgodnie z wolą Chrystusa, miłość bliźniego ma być uniwersalna. O taką właśnie miłość dla wiernych prosi Boga, wtedy gdy mówi że miłość wszystkim się należy. Św. Paweł chce, by miłość bliźniego była ofiarą u jego wiernych. On stawia adresatom listów za przykład swoją miłość ku nim: „*Jako i my ku wam*“. Jego miłość znosiła przecież różne cierpienia i trud, jakiego nieraz domagało się od niego życie i podróże apostołskie. Te zaś dyktowały potrzeby dusz ludzkich.

Św. Paweł, jak widzimy chce serca wiernych ubogacić ofiarną miłością odnośnie do Boga, własnej duszy i bliźniego. Zamierzenie to piękne, jednak trudne do urzeczywistnienia tylko siłami ludzkimi. Z tego zdawał sobie sprawę św. Paweł i dlatego błagał kornie Stwórcę: „*Pan niechaj rozmnoży i uczyni, aby obfitowała miłość wasza*“.

Ofiarna miłość bliźniego ujawni się na zewnątrz w dobrych czynach wykonanych dla korzyści innych ludzi. Ofiarnej miłości bliźniego uczył św. Paweł wiernych zarówno słowem, jak i przykładem. W liście do Galatów powołuje się on dość ogólnie na swoją, czynną miłość bliźniego w słowach: „*Jakub i Cefas i Jan, którzy się zdali być filarami, dali mnie i Barnabie prawicę towarzystwa, abyśmy my do pogan, a oni do obrzezania, tylko abyśmy pamiętali na ubogich, o com się też starał, abym to uczynił*“⁵⁰⁾. Nawróceni przez św. Pawła chrześcijanie mogli przytoczyć konkretne przykłady czynnej miłości ich Apostoła dla nich właśnie działające, także jak pomoc materialna, odwiedzin chorych, pociecha strapionych, smutnych, trud duszpasterstwa indywidualnego itp. W ich pamięci pozostał więc przykład dobroczynności Pawłowej. On wie, że oni będą go pod tym względem naśladować. On prosi tylko Boga, by też ich czyny były owocne i dla bliźnich i dla ich duszy. Do Kolosan tak bo-

⁵⁰⁾ Gal 2, 9—10.

wiem pisze: „*Nie przestajemy za was się modlić i prosić..., abyście w każdym uczynku dobrym owoc przynosili*“⁵¹).

d) „*O waszą doskonałość*“. Św. Paweł Apostoł błaga Boga w swych modlitwach o inne jeszcze cnoty dla wiernych z terenu swojej pracy misyjnej. Kolosanom pisze, że prosi Boga „*o cierpliwość i nieskwapliwość*“ dla nich⁵²). On chce ich mieć blisko Pana Boga, ubogaconych Jego łaskami, oraz różnymi cnotami, dlatego dobre swoje pragnienie przedstawia Wszechmocnemu, o czym pisze w jednym z listów: „*Ale i prosimy o waszą doskonałość*“⁵³).

e) „*Ażebym mógł przyjść do was*“. „Troska św. Pawła o doskonałość duchową wiernych znajduje swój wyraz w jego tęsknocie do zobaczenia się z nimi. On pragnie być wśród wiernych, przyjrzeć się ich życiu duchowemu, poprostować w postępowaniu możliwe odchylenia od woli Bożej, utwierdzić w cnotach i w dobrym. Warunki jego pracy nie pozwalają mu stale przebywać wśród wiernych tej czy innej gminy chrześcijańskiej, dlatego pragnie ich przynajmniej odwiedzić. O wykonanie tego pragnienia prosi Boga o czym wiernym wspomina: „*A sam Bóg i Ojciec nasz i Pan nasz Jezus Chrystus niech prostuje drogę naszą do was*“, lub: „*Zawsze w modlitwach moich prosząc, ażeby wreszcie raz mógł mieć szczęśliwą drogę, za wolą Bożą, przyjść do was. Albowiem pragnę was widzieć, abym wam nieco użyczył łaski duchowej ku utwierdzeniu was*.“⁵⁴);

Chociaż nie mamy gotowej modlitwy św. Pawła Apostoła, oraz nie znamy w zupełności treści jego kornych rozmów z Bogiem, jednak to, co znajdujemy z tej dziedziny w jego listach, wystarcza w zupełności, by przekonać duszpasterzy o obowiązku częstej modlitwy za wiernych, powierzonych ich pieczy, mając szczególnie na względzie ich dobro duchowe i ich nieśmiertelne dusze.

Ks. STANISŁAW KOSOWSKI

⁵¹) 1, 9—10.

⁵²) Kol 1, 11.

⁵³) 2 Kor 13, 9.

⁵⁴) 1 Tes 3, 11.

⁵⁵) Rzym 1, 10—11.

O. Paweł Szczaniecki OSB, Tyniec

PRZEŻYCIE DOGMATU ŁASKI W LITURGII

(referat wygłoszony w ramach „Wykładów dla duchowieństwa“ KUL'u, Lublin, Sierpień 1958).

Liturgia i dogmatyka spotykają się na szerokiej przestrzeni. Jest to szczególnie widoczne w dogmacie o łasce. Można by przedstawić całą sprawę w następującym ujęciu: Całość traktatu o łasce sprowadza się do 4 zasadniczych zagadnień:

- | | | |
|-------------------------------------|---|----------------------------|
| 1 ^o Stworzenie człowieka | — | FORMATIO |
| 2 ^o Upadek | — | DEFORMATIO |
| 3 ^o Odbudowa | — | REFORMATIO |
| 4 ^o Cel | — | CONFORMITAS CUM
CHRISTO |

Liturgia służy dziełu odbudowy człowieka REFORMATIO. Pięknie, jędrnie przemawia modlitwa Kościoła:

Deus, qui nos ad imaginem Tuam
sacramentis renovas et praeceptis
perficie gressus nostros in semitis tuis...

Dogmatyka z właściwą jej precyzją NAUCZA O ŁASCE — Liturgia w tej części, którą nazywamy sakramentalną DAJE ŁASKĘ. Stąd wyrasta jej niedościgłe znaczenie w życiu Kościoła.

Dlatego nie należy się dziwić, że ma swoje przywileje, których strzeże, ma nawet swój język, wcale nie jednoznaczny z językiem dogmatyków, ma swoje założenia, wymagania filozoficzne.

Padło już słowo SAKRAMENT. Ono dostarczy najlepszych dowodów. Przyjęta dziś definicja Piotra Lombarda sprowadza

liczbę sakramentów do siedmiu. Wszakże liturgia zachowała starą terminologię¹⁾.

Poświęcono wiele wysiłków aby ustalić znaczenie słowa „sacramentum“. Na terenie polskim ostatnio ukazała się książka L. Małunowicz, *De voce „sacramentum“ apud Hilarium Pictaviensem*. (Lublina 1957). Znajdujemy w niej potwierdzenie tego, co o całej dyskusji napisano w swoim czasie: „że trzeba za każdym razem na nowo wnikać w całe zdanie i wnioskować z kontekstu jakie jest właściwe znaczenie słowa sacramentum“²⁾.

Ogólnie biorąc „sacramentum“ zawsze jest z n a k i e m, oznacza bowiem coś większego i głębszego niż to, co na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło.

Nazwanie „sacramentum“ znakiem wymaga wyjaśnienia, że jest to pewna rzeczywistość ściśle przynależna do ludzkiego świata. W znaku człowiek znajduje środek zarówno ekspresji jak i impresji (wypowiedzenie się i przyjęcie wrażeń). Liturgia posługuje się znakiem we wszystkich swoich poczynaniach. Będą to słowa, przedmioty, postawy, światła, śpiew, kadzenie itd. Stąd wyrasta cała gałąź liturgiki zwana symbolizmem.

Ostatecznie prowadzi to do pewnych postulatów filozoficznych w odniesieniu do samej natury człowieka. Scylla i Charybdą zagadnienia są monizm i dualizm w swych skrajnych przejawach.

Jeżeli ktoś zbyt rozdziela ducha od ciała, sprawę obcowania z Bogiem składa wyłącznie na wyższą stronę swej osobowości, wyrazem staje się dlań wyłącznie „nagie słowo“, a ciało pojawia się jako element jeśli nie szkodliwy to w najlepszym wypadku obojętny. Nie należy do rzadkości spotkanie

1) Mszał Rzymski ma następujące wyrażenia: sacramentum paschale, continuum, votivum, aeternitatis, hodiernae celebritatis, optatae celebritatis, Christi et Ecclesiae, Eucharisiae, fidei, gratiae tuae praesentium munerum, dominicae passionis, paenitentiae, populi Christiani, redemptionis, salutis, tuae benedictionis etc. Por. P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain*, Louvain 1952, t. 1, s. 258.

2) „...le lecteur doit chaque fois examiner d'après la phrase et le contexte le sens précis du mot sacramentum...“ E. Masure, *Le sacrifice du chef*, Paris 1932, s. 89.

z taką postawą w naszym otoczeniu. Wyraża się to w pewnym lekceważeniu całego nabożeństwa Kościoła, jako dobrego jedynie dla maluczkich i prostaczków. „Dzięki Ci Boże, że nie jestem jako tamci“...

Niemniej niebezpieczna jest skrajność przeciwna, która zbyt mocno zaciera różnicę między duchem a ciałem. Wyrażać się to będzie w zaufaniu do praktyk zewnętrznych, w mustrze, która tyłu wrogów przysporzyła ruchowi liturgicznemu („kłamkam, więc się modłę“ — „byłem w kościele — jestem w porządku“³⁾).

Kto chce zrozumieć liturgię, musi odnaleźć właściwe wyobrażenie o człowieku i jego naturze, dwoistej wprawdzie, ale zespolonej. Świetnie to wyraża łacińskie słowo „consortium“. Oznacza ono wspólny los dwóch różnych stron. Odrębność ciała i duszy w człowieku jest rzeczywista, ale również rzeczywiste jest ich złączenie. Dzięki temu duch oddziałuje na ciało i wzajemnie ciało na ducha i jego władze. Z tego wyrasta znak, jak już była mowa, środek impresji i ekspresji. Ściśle się z tym łączy nasz temat o przeżyciu dogmatu o łasce w liturgii. Musi to sobie przemyśleć kapłan, który sprawuje sakramenta św. i tą drogą udostępnia wiernym niewyczerpane, źródło łaski.

Liturgia pokazuje sakramenta w formie konkretnej, a więc nie „chrzest“, ale chrzczącego kapłana — chrzczone dziecko, pytanych i odpowiadających rodziców chrzestnych; nie „pokutę“ ale słuchającego kapłana, który następnie udziela rozgrzeszenia, albo go odmawia. Rubryki mszału i rytuału dokładnie formują postępowanie i postawę kapłana w każdym wypadku, formują znaki święte, a jesteśmy tym zepsuci tak dalece, że tracimy głowę w sytuacji niepewnej jak np. przyjęcie ślubów zakonnych, gdzie rubryki nie są zbyt wyraźne.

Słowa, przedmioty, postawy i ich zmiana, kolory, melodie itd. to znaki. Dogmatyka uczy, że sakramenty to znaki skuteczne, które sprawiają to, co oznaczają. Najprostsza odpo-

³⁾ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1922, s. 45—56: *Liturgische Symbolik*; H. Łubieńska de Lenvail, *La liturgie du geste*, Paris-Maredsous 1958.

wiedzią na pytanie, co sprawia sakrament taki czy inny, byłoby „Zobacz znaki, stwierdź co one znaczą — właśnie to bowiem sprawia sakrament“. Więc znaki sakramentalne są obfitym źródłem wiedzy o sakramencie, są formą katechezy Kościoła i pomocą, którą otrzymuje przyjmujący je chrześcijanin, na to, aby rozumiejąc, szerzej otworzył serce na spływającą łaskę.

Jednym słowem kapłan, szafarz sakramentu — zgodnie z wolą Chrystusa i Kościoła ma pokazać znak sakramentalny temu, któremu go udziela. Oczywiście ma go pokazać nie byle jak — chociaż obiektywna moc sakramentu jest przywiązana do znaku, a nie do lepszego czy gorszego sposobu udzielenia. Jeśli więc trzeba pokazać znak w sposób właściwy, to przede wszystkim trzeba go samemu zrozumieć.

Jakże macierzyńskim okazuje się Kościół, który znaki sakramentalne i rubryki określające wszystko w szczegółach daje przede wszystkim nam, kapłanom. Nam, którzy jesteśmy „nauczycielami w Izraelu“ nie wolno tego przeoczyć, że katecheza Kościoła zwraca się przede wszystkim do nas. Znaki dokonujące się w naszych rękach przemawiają do nas bezpośrednio, a dopiero przez nasze posługiwanie do innych. Dlatego trzeba odnaleźć właściwe, a więc wdzięczne usposobienie osobiste względem świętych znaków. Są one prawdziwie ludzkim darem naszego Zbawiciela. Trzeba wspomnieć, że Nauczyciel posługiwał się znakami nader chętnie i uczniowie z Emaus poznali Go nie po słowach, lecz po znakach. Nauczmy się rozumieć i posługiwać znakami! W tej dziedzinie jest wiele do zrobienia — otaczający nas ludzie chcą od nas znaków i gorszą się gdy je fałszujemy (bo taka jest niestety straszliwa zdolność kapłana). Warunkiem prawdziwego pokazania jest niewątpliwie dogłębne zrozumienie i przeżycie znaku sakramentalnego. To wymaga zarówno medytacji i modlitwy, wymaga studium, bo wymaga poznania prawdy jak i nabycia pewnej wprawy, a więc ćwiczenia, obserwacji, naśladowania.

Przechodząc do zagadnień praktycznych — duszpasterskich, trzeba stworzyć warunki zobaczenia tych znaków przez wiernych poprzez wyraźne ich wykonanie na widocznym miejscu.

Jakże pożytecznym w tym wypadku okazuje się ołtarz (choćby prowizoryczny, przenoszony) stojący na środku kościoła, przy którym może wykonywać różne ceremonie kapłan zwrócony twarzą do ludu. W naszym kraju gdzie jest tak wiele kościołów długich a wąskich, takie ołtarze mogłyby odgrywać wielką rolę. Wystarczy na to pozwolenie ordynariusza.

Studium i osobiste przeżycie świętych znaków ułatwi następnie duszpasterzowi właściwą naukę wtajemniczającą (mystagogię) niech będzie krótka, ale częsta i dobra: płynąca z własnego przeżycia i prowadząca do osobistego przeżycia znaku i łaski w nim zawartej. Ze względu na cel, którym zawsze pozostaje *CONFORMATIO AD CHRISTUM*, należy w naukach mystagogicznych uwydatniać tą aktywną właściwość sakramentów, które kształtują na nowo człowieka stosownie do jego prawzoru w Chrystusa. A więc chrzest jest sakramentem adopcji dzieci Bożych na podobieństwo Syna Bożego. Eucharystia upodabnia chrześcijanina do Chrystusa kapłana i żertwy równocześnie: w ofierze bowiem składamy sami siebie Bogu. Komunia św. wlewa obfitość łask, które w Chrystusie mają swe źródło i pełnię. Pokuta, dar Zmartwychwstałego (Jan 20, 22 n) utrwała w dziecku Bożym odwrócenie od grzechu ku Bogu i Jego Woli na podobieństwo Chrystusa modlącego się w Getsemani „Nie jako chcę, ale jako Ty“. Chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo wyciskają niezatarty charakter, który Ojcowie chętnie porównywali do odbicia pieczęci (σφραγίς). Człowiek nie umie tego inaczej zrozumieć, jak jakiś tajemniczy tylko dla Boga widzialny kształt nadany niematerialnej duszy. Charakter sakramentalny nie oznaczając trwania w łasce uświęcającej, przecież się jej domaga.

Ekonomia sakramentalna staje się zrozumiała w ramach schematu *formatio — deformatio — reformatio — conformatio*. Wszystko w obecnym czasie łaski ku temu zmierza.

Trzeba tu jeszcze omówić szeroką dziedzinę liturgii, która się ściśle łączy z zagadnieniem, mianowicie rok kościelny: *sacramenta festivitatum ecclesiasticorum*. Wspominaliśmy, że liturgia zachowała słownictwo ojców Kościoła, ściślej biorąc słownictwo

św. Leona Wielkiego († 461). Wielki ten liturgista wprowadza swych słuchaczy na głębię zagadnienia roku kościelnego i poszczególnych uroczystości. W świetle kazań leonjańskich każdy dzień święty w Kościele ma swoją strukturę i składa się ze SACRAMENTUM i EXEMPLUM. Czymże jest to Sacramentum? Ciekawie się pojawia ta sprawa w najnowszym tłumaczeniu kazań św. Leona. Zestaw słów Sacramentum — exemplum powraca wielokrotnie — więc można stwierdzić jak wiele trudności sprawiał najczcigodniejszemu tłumaczowi. Wystarczy przytoczyć trzy przykłady:

str. 318 „Dwojakie leki zgotował nam: jedne zawarte w S a k r a m e n c i e drugie w przykładzie... (= exemplum)“.

str. 314 „jest utajoną mocą Bożą (= sacramentum), przezeń się spełniającą i wzorem... (= exemplum)“.

str. 168 „UTAJONA ŚWIĘTA ENERGIA UROCZYŚCIOŚCI DZISIEJSZEJ uwiecznić się w nas winna...“⁴⁾.

Tak więc w tłumaczeniu Ks. Bpa Tomczaka sacramentum festivitatis okazuje się świętą energią i mocą Bożą, utajoną w uroczystości. Oczywiście skierowana jest ona ku człowiekowi, który uczestniczy w uroczystości. Dlatego św. Leon wkłada cały swój geniusz oratorski w to, aby pociągnąć wiernych do ŻYWEGO UDZIAŁU W OBCHODACH ROKU KOŚCIELNEGO. W kazaniach jego ta sprawa znajduje równorzędne miejsce obok wyjaśnienia dogmatów i walki z herezją. Dlaczego? Bo to jest sacramentum „uświęcająca energia“, która działa na tych, którzy ją potrafią wyzwolić ze stanu utajenia, ukrycia w danym świecie. Kluczem tego wyzwolenia jest drugi składnik struktury świątecznej, mianowicie EXEMPLUM. To trzeba wyszukać: naśladować (IMITATIO). Każde święto niesie wzór, który

⁴⁾ Św. Leon Wielki, *Mowy*, tłum. Ks. Bp K. Tomczak, Poznań 1958 (POK XXIV). Cytowane wyjątki odpowiadają w łacińskim tekście kazaniom: a) 67, 5 ML 54, 371 B; b) 372, 1 ML 54, 390 C; c) 38, 4 ML 51, 203 A: Sacramentum enim praesentis festi oportet nobis esse perpetuum, quod utique sine fine celebrabitur, si in omnibus actibus nostris Dominus Jesus Christus appareat.

Kościół pokazuje wiernym: Chrystusa na takiej czy innej karcie Ewangelii, w takim czy innym momencie historii Kościoła. Każda uroczystość niesie nowy aspekt chrystusowej rzeczywistości. Żywy udział będzie polegał na uczestniczeniu w Eucharystii, kiedy się ten wzór ukazuje obecny oraz w naśladowaniu go w życiu. Bo łaska danej uroczystości jest identyczna z łaską Eucharystii w tym dniu sprawowanej. Uroczystość jedynie formuje czy kieruje „modus agendi“ łaski reformującej stopniowo człowieka na obraz i podobieństwo Chrystusowe.

Bardzo szczęśliwe i trafne tłumaczenie słowa Sacramentum, które znajdujemy u Ks. Bpa Tomczaka, ujawnia aktywność obchodu świątecznego i całego roku kościelnego. W nieustannie powracających dniach świątecznych, niedzielach, uroczystościach, ukazuje się całość życia Chrystusa, wszystkie Jego święte tajemnice tak przystosowane, aby je wierni przeżywali i naśladowali. To wymagane naśladowanie nie ma nic wspólnego z wysiłkami pelagian gdyż jest otwarte i zwrócone ku łasce przychodzącej z wysoka. Nie jedna tajemnica oddziałuje, ale wszystkie pokolei i dzięki temu cały Chrystus jest formowany w człowieku aż do swej pełni. Św. Leon jest klasycznym świadkiem wieczystych dążeń Kościoła do odbudowy człowieka przez łaskę płynącą z czystych źródeł sakramentalnych i dążącą do wielkiego celu CONFORMITAS CUM CHRISTO. Oto dzieło, którego jesteśmy sługami, oto cel do którego prowadzimy powierzone nam dzieci Boże. Czyżbyśmy mieli dawać sami nie korzystając z tych łask? Zobaczmy dobroć Bożą i macierzyńską dobroć Kościoła. Oto wszystkie łaski, które mamy następnie rozdawać, otrzymujemy sami i obficie i pełniej. Jakże pięknie i słusznie powiedział O. Pius Parsch, że sakramentem jest sam kapłan. On objawia Boga między ludźmi, Zbawcę, Emmanuela, on rozdaje łaski. Dlatego powinien być „łaski pełen“. Stanie się to tym łatwiej, o ile w pełni zobaczy wielkość powierzonego mu dzieła: LITURGIE ŚWIĘTĄ I UŚWIĘCAJĄCĄ.

Ks. Lesław Jeżowski, Nowy Sącz

O ORMIANACH I LITURGII ORMIAŃSKIEJ

Liturgia katolicka w przedwojennej Polsce była pod względem rytów stosunkowo bogata w porównaniu z krajami zachodnio-europejskimi. Wprawdzie z rytów zachodnich znana była u nas tylko liturgia rzymska, ale za to mieliśmy trzy rodzaje liturgii wschodniej. Były to ryty: ormiański, unicki i bizantyjski. Obrządek unicki obejmował największą liczbę wiernych. W zasadzie należeli do niego wszyscy Rusini, zamieszkujący głównie Małopolskę wschodnią oraz Łemkowie. Obrządek bizantyjsko-słowiański grupował ludność nawróconą z prawosławia. Obrządek ormiański był liturgią Polaków pochodzenia ormiańskiego. Za miasto symbolizujące współlistnienie kilku katolickich wyznań uważano Lwów. Była to bodaj że jedyna w świecie stolica trzech katolickich arcybiskupów-metropolitów: łacińskiego, ormiańskiego i greckiego (unickiego).

Wojna i powojenne polskie zmiany narodowościowe spowodowały prawie że zupełny zanik liturgii wschodnich. Jeżeli chodzi o liturgię ormiańską, to w chwili obecnej sprawuje ją w Polsce tylko siedmiu kapłanów tego obrządku. Zamiera u nas polska odmiana rytu ormiańskiego — najpiękniejszego z katolickich. Staje się zabytkiem. Tym więcej trzeba ją przypomnieć. Zaczniemy od faktów związanych z polityczną i kościelną historią Armenii, ojczyzny liturgii ormiańskiej.

To stare, azjatyckie państwo rozciągało się na obecnych przygranicznych terytoriach Turcji, Z. S. R. R. i Persji. Pierwszym politycznym organizmem na ziemiach Armenii było Gucjum, (3.000 lat przed Chr.) następnym państwo Chetytów, które uległo około roku 600-nego przed Chrystusem najazdowi

Kimeryjczyków, spokrewnionych z Frygami. Szczep ten przez zmieszanie się z ludnością miejscową dał początek Ormianom. Od VI-go wieku przed Chrystusem dzieje Armenii wychodzą z okresu, w którym trudno mówić o faktach historycznie bezspornych. Uwolnienie państwa spod zwierzchnictwa Medów, którego dokonał król Tygranes I, zapoczątkowuje wielki wzrost znaczenia i siły Armenii. Potęgą jednak Armenia nigdy nie była. Ulegała wpływom sąsiadów. Okres jej świetności to panowanie Tygranesa II Wielkiego z dynastii Arsacydów (70—38 przed Chr.).

Związki z Rzymem wcześniej zaznajomiły Ormian z wiarą chrześcijańską. Według legend — w Armenii działało kilku Apostołów: Bartłomiej, Juda Tadeusz, Szymon. Jest faktem, że w II i III wieku na terenie Armenii istnieje wiele gmin chrześcijańskich. Właściwym jednak apostołem Ormian był św. Grzegorz Oświeciciel (257—325). Dzięki jego pracy misyjnej wiara chrześcijańska staje się w 280 r. religią państwową Armenii. Z powodu swoich zasług dla chrystianizacji Armenii św. Grzegorz otrzymał święcenia biskupie z rąk Leoncjusza z Cezarei, a papież Sylwester I zamianował go patriarchą nowonawróconego kraju.

Wpływy rzymskie powodują w Armenii rozwój literatury i sztuki, zapatrzonej dotychczas we wzory perskie. Chrześcijaństwo przyczynia się nie tylko do rozwoju duchowego Ormian, ale wzbogaca również ich kulturę. Św. Mesrob, twórca alfabetu ormiańskiego, wspólnie z patriarchą Sahakiem († 449) przetłumaczył Pismo św. na język ormiański. Im również zawdzięcza swoje uformowanie ormiański język kościelny, a także ormiańska liturgia. Św. Grzegorz Oświeciciel wprowadził do Armenii liturgię syryjską, która była w użyciu ponad sto lat. Rozwój narodowej literatury w IV i V wieku i poczucie odrębności kulturalnej sprawiły jednak, że liturgia syryjska stała się już dla Ormian czymś niewystarczającym. Toteż nowa, ormiańska liturgia Sahaka Wielkiego i Mesroba, przyjęła się bardzo szybko w całym kraju. Jej najwcześniejszy, zachowany do dzisiaj opis jest dziełem biskupa z Andsevatzi Chosrowa Wielkiego († 972). Znajduje się w jego dziele: Wyjaśnienie modlitw (brewiarzowych) i Wyjaśnienie liturgii (950).

O przywiązaniu Ormian do Kościoła świadczy fakt, że krwawe prześladowanie ze strony Persów, którzy w 387 r. podporządkowali sobie część Armenii, nie zdołało nakłonić Ormian do powrotu do pogaństwa. Nawet szczególnie okrutny król perski Jezdegerd II (438—457), po przegraniu wojny religijnej w 451 r., musiał się wyrzec myśli zaprowadzenia w Armenii religii swego kraju. W 484 r. Ormianie wywalczyli sobie prawo swobodnego wyznawania chrześcijaństwa. Wiek następny przyniósł jednak oderwanie się Armenii od Kościoła katolickiego. Synody w Walarszapat i Dwin (505-6, 554) opowiedziały się za monofizytyzmem. Przystępując do herezji, zachowano swoją młodą liturgię ormiańską. Wiek VII sprowadza do Armenii Arabów. Podbiwszy państwo perskie, stali się oni zarazem panami Armenii Wielkiej, która wówczas była częścią składową Persji. Armenia Mała pozostała nadal w obrębie cesarstwa rzymskiego, jako samodzielne królestwo.

W obydwóch częściach Armenii rozwija się wspaniale architektura kościelna. Wytwarza się odrębny styl armeński, oparty na wzorach perskich i bizantyjskich. Żywa wiara Ormian wznosi w tym stylu liczne kościoły i klasztory, zwłaszcza w rezydencjalnym mieście patriarchy — katolikosa — Eczmiadzynie i w Ani, w prowincji Ararat. Gród ten, siedziba dynastii Bagratydów (od 961 r.) zdobyli Seldżucy w 1064 r. Ich łupem padła słynna katedra i legendarny tysiąc kościołów.

Pod przemocą turecką życie narodowe i kościelne Armenii podupada. Ludność ucieka ze swojego kraju. Krewny ostatniego z dynastii Bagratydów — Rupen zakłada w Cylicji własne królestwo (1080 r.) Dynastia Rupenidów wiąże się ściśle z Zachodem, okazując wielką pomoc wyprawom krzyżowym. W dowód wdzięczności papież Celestyn III przesyła Leonowi II (1185—1216) koronę królewską. Po śmierci tego monarchy Armenię Wielką napadają Tatarzy, a Cylicję z jej stolicą Sis-Mamelucy egipscy. Po wygaśnięciu Rupenidów (1341 r.) na tron wstąpił król cypryjski Jan Lusignan. Nowa dynastia Lusignanów panowała krótko (1341—1375 r.) i uległa najazdowi sultana Mameluków — Szabana — w 1375 roku. Król Leon VI dostał się do

niewoli. A po wydostaniu się z więzienia w Kairze, tułał się po zachodniej Europie. Zmarł w Paryżu 19. XI. 1393 r. Pochowano go w grobach królewskich opactwa św. Dionizego.

Ten ostatni król ormiański może być symbolem średnio-wiecznych losów Ormian. Zgnieceni przemocą wrogów, pozbawieni prymitywnych praw, emigrowali ze swej ojczyzny, aby szukać swobodniejszej egzystencji w krajach europejskich. Zabierali ze sobą przywiązanie do kultury narodowej i swoją własną liturgię.

Na ziemiach polskich emigranci ormiańscy pojawili się masowo za panowania Kazimierza Wielkiego. Ale małe ich grupy były tu wcześniej. Rzekomo już książę ruski Teodor Dymitrowicz wezwał Ormian w 1062 r. do przybycia i osiedlenia się w ziemi czerwieńskiej. Pewne jest, że wschodnie ziemie Polski, zniszczone najazdami tatarskimi, chętnie widziały nowych osadników, zwłaszcza, jeżeli chodzi o Ormian, bo byli to ludzie za-możni, przedsiębiorczy, znający się na handlu.

Kazimierz Wielki, wierny swej polityce stosowania szerokiej tolerancji wobec narodowości nie polskich, nadał Ormianom prawo zachowywania własnego samorządu i sądownictwa pod kontrolą wójta miejskiego (1356 r.) oraz zezwolił, aby pozostali przy swojej schizmatycznej religii. Dokument królewski z przywilejem swobód religijnych, wydany w 1367 r., zatwierdza biskupa ormiańskiego z siedzibą we Lwowie. Lwów bowiem stał się ośrodkiem życia ormiańskiego w Polsce. Mimo, że Ormianie osiedlali się również w dzielnicach centralnych, a nawet zachodnich (np. w Poznaniu), to jednak Małopolska wschodnia koncentrowała na swoim terytorium przybyszów z Armenii. Życzliwy stosunek Kazimierza W. do Ormian pozwolił im na zrealizowanie myśli o budowie własnej katedry we Lwowie. Do tej pory posiadali już kilka kościołów, w których gromadzili się na nabożeństwa, odprawiane przez schizmatycznych kapłanów. Dokument fundacyjny katedry posiada datę 30. VIII. 1363 r.

Tak w kościołach, jak później w katedrze, przestrzegano starej ormiańskiej liturgii, przeszczerpionej na terytorium Polski z Armenii. W liturgii tej znalazły swoje odbicie błędy dogma-

tyczne, jakim Ormianie zaczęli ulegać od VI wieku: W osobie Pana Jezusa jest tylko jedna natura. Duch św. pochodzi tylko od Ojca, głową Apostołów był św. Jakub Starszy, Piotr nie posiadał prymatu, a zatem jego następcy również go nie mają. Po Zmartwychwstaniu nie istnieje czyściec i prawdopodobnie piekło. Pan Jezus nie ustanowił Sakramentu Pokuty i Ostatniego Namaszczenia. Odpusty są niepotrzebne itd. (Por. Lechicki — dz. cyt. str. 30).

Kościół budowano w ten sposób, aby ołtarz zwrócony był na wschód. Nie znano ołtarzy bocznych, ponieważ w każdym kościele w ciągu dnia mogła się odprawiać tylko jedna Msza św. Ołtarz zasłaniany kotarami z przodu i z boku dla podkreślenia tajemniczości Najśw. Ofiary. Kościół ormiański nie posiadał ambony. Kapłan wygłaszał do wiernych kazanie, stojąc przy pulpicie, umieszczonym przed ołtarzem. Pulpit ten służył również do odczytywania Ewangelii i modlitw w czasie nabożeństw. Nie znano ławek. Wierni siadali na posadzce „po turecku“, ale osobno mężczyźni, osobno kobiety. Bardzo ściśle przestrzegano, aby nikt z ludzi świeckich nie wchodził do prezbiterium, a część kościoła, przeznaczoną dla kobiet, odgradzano kratą. Mężczyźni wchodzili do kościoła w czapkach lub zawojach na głowie. Nakrycia te zdejmowali w czasie podniesienia i komunii św. Kobiety miały głowy przykryte welonami i w czasie Mszy św. nie wolno im było śpiewać i modlić się głośno. (Por. Barącz — dz. cyt. str. 269).

Duchowieństwo ormiańskie razem z biskupem lwowskim uznawało nad sobą władzę patriarchy — katolika w Eczmiadynie. Patriarcha przysyłał do Polski księży, święcił biskupów, ścinał ofiary, odbywał wizytacje diecezji lwowskiej. Brzemieniem w skutki był pobyt we Lwowie patriarchy Melchizedecha. Przyjechał w 1625 r., aby zebrać u bogatych Ormian polskich sumę potrzebną mu do zapłacenia haraczu królowi perskiemu. Tymczasem śmierć biskupa lwowskiego Mesroba zmusiła go do administrowania przez dłuższy czas diecezją. Być może na skutek zabiegów arcybiskupa łańciskiego i jego duchowieństwa, szczególnie zakonnego, Melchizedech zainteresował się myślą

o unii z Rzymem. Według Zachariasiewicza „miał on na stronę katolickiego Kościoła zupełnie się skłonić i w tym przedmiocie z Pawłem V i Grzegorzem XIII listować, przez co tutejszych Ormian sobie nieprzyjawnymi uczynił, tym bardziej, gdy przeciwnie ich woli i mimo wszelkiego ich opierania się Mikołaja Torosowicza na biskupa im poświęcił“. (Por. Zachariasiewicz — dz. cyt. str. 41).

Nowy biskup, sprzyjający porozumieniu z papieżem, nie miał łatwych rządów. Nie pomagały tłumaczenia i namowy. Diecezjanie nie chcieli katolicyzmu. Bezpośrednią przyczyną unii Kościoła ormiańskiego w Polsce z Kościołem katolickim była klątwa, rzucona na Torosowicza przez Grzegorza — wartabieda (rodzaj legata katolikosa). Warunki zewnętrzne uniemożliwiły młodemu biskupowi postaranie się w Eczmiadynie o zdjęcie klątwy. Torosowicz zwrócił się więc o pomoc do króla Zygmunta III za pośrednictwem arcybiskupa lwowskiego o. ł. Pruchnickiego, przechodząc równocześnie, w sposób formalny, do Kościoła katolickiego 24. X. 1630. Opór schizmatycznych Ormian został złamany. Przed Torosowiczem stało zadanie pojednania swoich diecezjan z katolicyzmem. Pierwszy katolicki biskup lwowski o. orm. udał się do Rzymu po szczególniejszą pomoc Urbana VIII. Wraz z nią otrzymał dla siebie i swoich następców tytuł arcybiskupa — metropolity. (Por. Zachariasiewicz — dz. cyt. str. 55) Rzymska Kongregacja Rozkrzewiania Wiary zainteresowała się żywo pracą unijną Torosowicza, a największą jej pomocą było przysłanie do Lwowa Teatynów, którzy mieli zająć się wychowaniem katolickiego duchowieństwa ormiańskiego. Wszechstronna i doniosła działalność tych zakonników, a zwłaszcza O. Golana i Pidou nie ominęła liturgii ormiańskiej.

Mimo unii pozostała ona bowiem nadal schizmatyczna. Sam Torosowicz nie chciał np. przy Ofiarowaniu dolewać wody do wina, w myśl monofizycznej herezji o jednej naturze w Osobie Jezusa Chrystusa. Wytrwała praca Teatynów pokonała przeciwności i stworzyła główne zręby katolickiej liturgii ormiańskiej w Polsce. Zakonnicy skrócili Mszę św., po wschodniemu rozwlekłą, dokonując usunięcia z niej śpiewania licznych psal-

mów, chóralnych antyfon itp. Teatyni zrewidowali też hymny i kantyki liturgiczne, w których kryło się sporo błędów dogmatycznych, uzgodnili ormiańskie Credo z katolickim wyznaniem wiary. Oprócz tekstów mszalnych, Teatyni zajęli się ceremoniami i modlitwami związanymi z udzielaniem Sakramentów św. Wyniknęła konieczność nowego zredagowania mszału, rytuału i martyrologium. We Lwowie znajdowały się i były w użyciu stare, ręcznie pisane mszały, przywiezione z Armenii, które znacznie różniły się między sobą. Dzięki Teatynom wprowadzono do kościołów ormiańskich ambony.

Reformy liturgiczne, zainicjowane we Lwowie przez Teatynów, na prowincji prowadzili ich wychowankowie — księży ormiańsko-katolicy. Znany był zwłaszcza z działalności na tym polu ks. Bogdan Nersesowicz, proboszcz w Kamieńcu, a później biskup sufragan lwowski, ks. Józef, zwany Wschodnim, Pers, proboszcz w Stanisławowie w 1665 r. i ks. Grzegorz Balsamowicz, jego następca. (Por. Chowaniec — dz. cyt. str. 5—6).

Wiekopomna praca Teatynów została uwieńczona uchwałami synodu duchowieństwa ormiańsko-katolickiego, który obradował w katedrze lwowskiej w 1691 r. pod przewodnictwem następcy Terosowicza abpa Wartana Hunaniana (1686—1715) Biskup ten położył największe zasługi przy utrwaleniu dzieła unii. Sam ułożył nowy pontyfikał, który stał się kamieniem węgielnym obrządku ormiańsko-katolickiego w Polsce. Hunanian zlatynizował pod każdym względem, już istniejący dzięki Teatynom, obrządek ormiańsko-unicki i bardzo go zbliżył do liturgii rzymskiej. Modlitwy staroarmeńskie zastąpił tłumaczeniem modlitw łacińskich, ale zachował w całej liturgii martwy dialekt armeński z V wieku. Celem, który przyświecał Hunanianowi było takie ułożenie liturgii, aby nie nasuwała ona przyszłym pokoleniom duchowieństwa ormiańskiego wspomnień o czasach schizmy i wykluczała najlżejsze nawet myśli o odstępstwie od Kościoła katolickiego. Od Hunaniana katolicki ryt ormiański ustalił się w praktyce, znikły ostatnie pozostałości schizmatyczne w ceremoniach i obrzędach kościelnych.

Dalsze reformy w duchu pontyfikatu Hunaniana przepro-

wadził jego koadjutor bp. Bogdan Nersesowicz na konferencjach duchowieństwa diecezjalnego w 1699 i 1700 r. Wszystkie innowacje liturgiczne Hunaniana i Nersesowicza zatwierdził biskup kamieniecki Stanisław Józef Hozjusz, który wizytował polską metropolię ormiańską z ramienia nuncjusza Wincentego Santiniego, w lipcu 1723 r. Pewne kolejne zmiany w liturgii ormiańskiej wprowadził rytuał dla Pokucia, ułożony przez proboszcza stanisławowskiego ks. Stefana Roszkę, a zatwierdzony przez abpa Jana Tobiasza Augustynowicza dnia 15. 4. 1728 r. Abp. Jakub Stefan Augustynowicz wprowadził około 1780 r. do Kościoła ormiańskiego kalendarz gregoriański.

Niektórych skoordynowań polskiej liturgii ormiańskiej z liturgią ormiańską w innych krajach dokonali Mechitaryści, zakonnicy ormiańscy reguły benedyktyńskiej, rozwijający swoją działalność w Wenecji i Wiedniu. Wydawane przez nich księgi liturgiczne były używane przez duchowieństwo ormiańskie w Polsce, za aprobatą abpa Grzegorza Józefa Romaszkana (1876—1881) Te księgi, obok innych, dawniejszych, służą nadal ostatnim polskim księżom ormiańsko-katolickim.

Blіższe zajęcie się ceremoniami liturgicznymi Ormian polskich musi poprzedzić wyraźne stwierdzenie, że nie można ich utożsamiać z tym obrzędkiem ormiańskim, który jest znany na Wschodzie. Polska liturgia ormiańska jest czymś odrębnym, samodzielnym, podobnie, jak w Kościele ormiańskim metropolia lwowska była organizmem samodzielnym, niepodlegającym patriarsze ormiańskiemu w Bejrucie.

Zaktynizowanie unickiej liturgii ormiańskiej, jakiego dokonał Hunanian, nie ominęło stroju liturgicznego. Poza metropolią lwowską kapłani obrządku ormiańskiego noszą przy Mszy św. albę, pasek, manipularz w kształcie mankietu zakładany na obydwie rękawy. alby, szeroką stułę, złączoną z przodu, kape, sztywny humerał, wystający nad kape. Na głowę ubierają rodzaj mitry, do ręki biorą krzyż w kształcie wschodniego pastorału. Natomiast w Polsce szaty liturgiczne duchowieństwa ormiańskiego nie różnią się niczym od łacińskich. Sposób odprawiania Mszy św. uzależniony jest poza Polską od tego czy się

ją śpiewa, czy też czyta. (Msza nieśpiewana należy do wyjątków). Msza św. śpiewana jest znacznie dłuższa i obfitsza w ceremonie. „Kapłan który ma celebrować, powinien zmówić cały psalterz z modlitwami i godzinami, potem spowiadać się, a po otrzymaniu rozgrzeszenia, z diakonem w kościele głośno odmówić psalmy 131 i 132. Po czym diakon głośno do ludu zawoła: Proście chrześcijanie Pana Boga Wszzechmogącego, aby z nami łaskę swą uczynić raczył i oświecił nas. Lud wezwany modli się z kapłanem mówiącym 12 razy: Derwormia — Panie zmiłuj się. Potem ksiądz idzie do zakrystii, a padszy na kolana modli się“. (Barącz — dz. cyt. str. 271). Modlitwa kapłana mającego celebrować jest długa i bogata w treść. Modlitwy przy ubieraniu szat liturgicznych są zupełnie podobne do łacińskich. Przy ołtarzu, po odmówieniu ministrantury, kapłan na początku Mszy św. obmywa ręce, a później dokonuje ofiarowania hostii położonej na patenie i wina z domieszką wody w kielichu. Modlitwy podczas ofiarowania są znacznie dłuższe, niż przy Mszy św. w obrządku łacińskim. Następuje okadzenie ołtarza i wiernych, modlitwy o przebaczenie win, odmawiane na przemian z asystą, ucałowanie krzyża, który kapłan podaje obecnym na Mszy św., modlitwy za Kościół, papieża, patriarchę, biskupa itd. Po trzykrotnym ucałowaniu ołtarza, kapłan słuca epistoły śpiewanej przez diakona, później chór wykonuje Alleluja. Ewangelie śpiewa kapłan, a po niej zaczyna Symbol nicejski.

Niesposób omówić dokładnie przebieg całej Ofiary Mszy św. w obrządku ormiańskim, odprawianej na Wschodzie. Zajęłoby to zbyt wiele miejsca. Charakterystyczne dla ceremonii tej Mszy św. jest kilkakrotne odwracanie się celebrującego przy ołtarzu do wiernych, odmawianie nad nimi modlitw, błogosławienie ich, chóralne modlitwy wiernych i diakona, całowanie mensy ołtarzowej nie tylko w środku, ale i na jej brzegach. Słowa przeistoczenia kapłan śpiewa. We wspomnieniu Kościoła triumfującego diakon wymienia oprócz imion Apostołów „Błogosławionego Grzegorza, Oświeciciela Armenii, Arostanesa, syna jego, Wertanesa, Grzegorza, Izaaka, Daniela, błogosławionego Nersesa i wszystkich pasterzów ormiańskich niech będzie pa-

miątka przy tej świętej Ofierze. Chór: Wspomnij Panie, a zmiłuj się. Diakon: Pustelników i zakonników też świętych Pawła, pierwszego pustelnika, Antoniego, Pawła wtórego, Makarego. Mesroba doktora, Grzegorza z Nariegu, Narsesa z Cylicji, Arseniusza, Nila, Onufrego, Appa, Marka, Ewarga i wszystkich świętych Ojców pustelników niech będzie pamiątka przy tej Ofierze. Chór: Wspomnij Panie, a zmiłuj się. Diakon: Królów chrześcijańskich: Abgara, Konstantyna, Tiridata, Teodozjusza i wszystkich królów świętych i książąt prawowiernych niech będzie pamiątka przy tej świętej Ofierze. Chór: Wspomnij Panie, a zmiłuj się. Diakon: Wszystkich wierzących w Panu Chrystusie, mężczyzn i niewiast, starych i młodych, niech będzie pamiątka przy tej świętej Ofierze. Chór: Wspomnij Panie, a zmiłuj się“ (Barącz — dz. cyt. str. 285).

Podniesienie następuje po Ojcie nasz, a po nim celebrans błogosławi obecnych w kościele postaciami eucharystycznymi. Przed komunią kapłan łamie Hostię na dwie części i trzymając jedną z nich w ręce, odmawia modlitwy przygotowawcze. Po długim dziękczynieniu, celebrans żegna krzyżem wiernych i mówi: Bądźcie błogosławieni z daru Ducha św. Idźcie w pokój, a Pan niechaj będzie z wami. (Kilka razy do roku obecni w kościele podchodzą teraz, aby ucałować krzyż i otrzymują opłatki, jako pamiątkę Mszy św., w której uczestniczyli i przypomnienie ewangelicznej niewiasty chananejskiej, proszącej obrazowo o ułomki z pańskiego stołu). Mszę św. kończy odczytanie początku Ewangelii według św. Jana.

Ormiańska celebra wymaga wyćwiczonych chóru, wyższej asysty i kilku godzin czasu. Toteż tam, gdzie Ormianie stanowili małą grupę wyznaniową, skracano ryt mszalny i upodabniano go do liturgii tego obrządku, który miał w danym kraju najwięcej wyznawców. Wprowadzono też ciche Msze św., redukujące modlitwy odmawiane na przemian przez wiernych i kapłana, względnie diakona. Zmiany te najsprawniej przyjmowały się w Polsce, gdzie duchowieństwo ormiańskie, już od czasów Hunaniana, nie pragnęło podkreślania różnic między sobą, a klerem łacińskim, lecz dążyło do upodobnienia

nabożeństw odprawianych w kościołach ormiańskich do nabożeństw rzymsko-katolickich. Dlatego między Mszą św. śpiewaną, a cichą u Ormian polskich nie było większych różnic. Ostateczna faza ormiańskiej liturgii mszalnej w Polsce przedstawia się następująco:

Początek Mszy św. przebiega identycznie z rytym rzymskim. Confiteor jest krótsze: „Wyznamę przed Bogiem i świętą Bogarodzicą, przed wszystkimi świętymi i przed wami bracia, że zgrzeszyłem myślą, mową i uczynkiem — zgrzeszyłem, zgrzeszyłem, wielce zgrzeszyłem. Proszę was przeto, wstawcie się za mną do Boga o zmiłowanie“. Ministranci nie mówią spowiedzi powszechniej. Wersety po Confiteor kapłańskim mają inną treść, niż łacińskie. Wszedłszy po stopniach ołtarza, kapłan zdejmuje z kielicha welon, i nie rozkładając go, umieszcza przed sobą: następnie kładzie na nim palkę. Ministrant: Prośmy Boga o pokój. Zmiłuj się Panie i zbaw nas. Kapłan: (błogosławiąc hostię na patenie, spoczywającej na kielichu) Błogosławieństwo i chwała Ojcu i Synowi i Duchowi św. teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen. Zdejmując patenę z kielicha i trzymając ją przed sobą, mówi: Pamiątka Pana naszego Jezusa Chrystusa. Potem kładzie patenę z hostią na palkę. Ministrant: (podając ampulki z winem i wodą): Prośmy Pana o pokój. Przyjm Panie modły i zbaw nas. Kapłan błogosławi wino i wodę tymi samymi słowami, co hostię, następnie wlewa wino do kielicha w znak krzyża i mówi: Na pamiątkę zbawczego wcielenia Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Dolewając wodę: Jeden z żołnierzy przebił bok Dawcy żywota i natychmiast wypłynęła krew i woda. — O Boże nasz, który niebiański chleb Pana naszego Jezusa Chrystusa zesłałeś na pokarm całemu światu, dla uświęcenia naszego pobłogosław i teraz te dary i przyjm na niebiański Twój ołtarz. Pomnij miłośniku nasz na składających tę Ofiarę i na tych, za którą ją składamy i zachowaj nas niepokalanych w sprawowaniu boskich tajemnic Twoich, bo święty jest majestat Twej chwały Ojciec i Synu i Duchu św. teraz i na wieki. Amen. Po ofiarowaniu wina, kapłan stawia kielich na ołtarzu, nakrywa go palką i welonem i błogosławi, mówiąc: Duch św.

zstąpi na ciebie i moc Najwyższego ogarnie cię. Teraz całuje ołtarz i mówi głośno, czyniąc na sobie znak krzyża św., Błogosławione święte i nieśmiertelne królestwo Ojca i Syna i Ducha św., teraz i zawsze i na wieki wieków. Ministrant: Amen.

Następuje introit: zamamud. Po nim ministrant mówi znowu: Prośmy Pana o pokój. Przyjm Panie modły i zbaw nas. Kapłan, stojąc przy środku ołtarza, czyni na sobie znak krzyża św.: Błogosławieństwo i chwała Ojcu, Synowi i Duchowi św. teraz zawsze i na wieki wieków. Amen. Całuje ołtarz, odwraca się do wiernych: Pokój wszystkim. Ministrant: I duchowi twojemu. Z mszału, po stronie epistoły, kapłan czyta kolektę, a następnie lekcję. Przed odczytaniem Ewangelii wzywa: Z bojaźnią bożą słuchajcie świętej Ewangelii. Ministrant odpowiada: Chwała Tobie Panie, Boże nasz. Uważajcie! Mówi Bóg. W Credo jest mały dodatek w wyznawaniu wiary w Ducha św.: Wierzę i w Ducha św. niestworzonego i doskonałego, który pochodzi od Ojca i Syna, który mówił przez proroków i w prawach i w Ewangeliach, który ukazał się nad Jordanem na świadectwo Posłanemu i mieszkał w świętych.

Druga część Mszy św. — ofiarowanie, rozpoczyna się od modlitwy, w której kapłan, wyznając swoją niegodność, prosi Ducha św., aby mógł należycie sprawować Ofiarę i „poświęcić niepokalane Ciało i czcigodną Krew“. Ofiarowanie kończy się prefacją: „Godną i sprawiedliwą ze wszech miar jest rzeczka uwielbiać zawsze Ciebie Ojczy wszechmogący, który zdjąłeś z nas brzemień odrzucenia przez Chrystusa Pana naszego. Przez którego nowy lud wybrany powołałeś do świętego Kościoła i przez którego człowieczeństwo, wzięte z Niepokalanej Dziewicy, upodobałeś sobie mieszkać między nami; i odnowiwszy przezeń ziemię, uczyniłeś ją niebem, w którym za łaską jednorodzonego Syna Twego wraz z niebianami śpiewać możemy Twą chwałę. Więc chociaż niedostępna kryje Cię światłość i Aniołów nawet olśniewa blask Twego Majestatu, my z Serafinami i Cherubinami łącząc nasze głosy, śpiewamy Ci pieśń uwielbienia: Święty, święty, święty Panie zastępów, pełne są niebiosa i ziemia Twej chwały, błogosławieństwo na wysoko-

ściach. Błogosławiony, który przyszedł i przyjdzie w Imię Pańskie. Hosanna na wysokościach“.

Trzecia część Mszy św. — kanon — przypomina na wstępie dzieje rodzaju ludzkiego i dzieje Słowa Wcielonego. Następnie opowiada o Ostatniej wieczerzy, w czasie której Pan Jezus ustanowił Najśw. Sakrament. Kapłan wymawia głośno, a we Mszy św. śpiewanej — śpiewa słowa konsekracji: „Bierzcie iżywajcie, to jest ciało moje, które za was i za wielu wydaje się na zglądzenie i odpuszczenie grzechów“. M.: Amen. Podobnie i kielich wzięwszy, błogosławił, dzięki czynił, podał swym wybranym, świętym uczniom, mówiąc: Pijcie z tego wszyscy. To jest krew moja Nowego Testamentu, która dla was i wielu wylewa się na zglądzenie i odpuszczenie grzechów. M.: Amen. Treść długiej modlitwy po przeistoczeniu jest podobna do treści modlitw we Mszy św. łaciskiej. Kończy się prośbami za cały świat, za Kościół katolicki i jego duchowieństwo, za wszystkie narody, za podróżnych, więźniów, zagrożonych niebezpieczeństwami, znękanych i utrudzonych, walczących w imię sprawiedliwości — prośbami o równowagę i umiarkowanie powietrza, o urodzaje, o zdrowie dla chorych, o pokój wieczny dla zmarłych i o opiekę nad uczestniczącymi we Mszy św. Następuje ponowne wspomnienie Kościoła walczącego, papieża, biskupa, memento za zmarłych i bezpośrednio po nim memento za żywych.

W czwartej części Mszy św., po odpowiednich słowach przygotowawczych, kapłan odmawia Ojcze nasz i modlitwę zbliżoną do *Libera nos*, trzykrotnie całuje ołtarz i wzywa wiernych: Skupcie uwagę! Rozpoczyna się podniesienie. Celebrans unosi w górę Ciało, a potem Krew Przenajświętszą, wymawiając słowa modlitwy. Później zwraca się do wiernych i błogosławi ich Hostią i Kielichem. Mówi przy tym: On jest życiem, nadzieją, zmartwychwstaniem, zglądzeniem i odpuszczeniem grzechów. Po błogosławieństwie dodaje: Śpiewajcie chwałę Panu Bogu naszemu, śpiewajcie psalmy nieśmiertelnemu Królowi u którego tronu służą Serafini, którego rydwan unoszą Cherubini. Kolejna czynność celebransa — to łamanie Hostii. Odbywa

się ona tak, jak we Mszy św. łacińskiej. Słowa towarzyszące są inne: Jakąż chwałę i jakie dziękczynienie wypowiemy nad tym świętym Chlebem i Kielichem? Oto bądź uwielbiony, o Jezu, wraz z Ojcem i Duchem św. teraz i na wieki. Wyznaję i wierzę, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boży, który gładzi grzechy świata. Pełność Ducha św. M.: Dzięki Ci Chryste.

Teraz kapłan przygotowuje się do Komunii św. odmówieniem trzech dłuższych modlitw. Ostatnia z nich pochodzi od św. Jana Chryzostoma. Spożycie Postaci euharystycznych odbywa się w ten sam sposób, jak w Kościele łacińskim. Oczyszczenie kielicha i omycie palców — również. Modlitwy natomiast związane z tymi czynnościami są inne: Dziękujemy Ci Ojcze wszechmogący, który w Kościele katolickim zgotowałeś nam port bezpieczny, przybytek świętości, kędy rozbrzmiewa chwała Przenajświętszej Trójcy. Alleluja. — Dziękujemy Ci, Królu nasz, Jezu Chryste, który przez najświętsze Ciało i Krew swoją darzysz nas życiem. Alleluja. — Dziękujemy Ci Duchu św. który natchnieniem swoim odnowiłeś Kościół. Zachowaj nas w prawdziwej wierze. Alleluja.

Dwie modlitwy po komunii św. odczytuje kapłan z mszału po stronie epistoły. Z kolei mówi do wiernych, stojąc przy środku ołtarza: Pokój wszystkim. M.: I duchowi twojemu. Kapłan: Idźcie w pokoju. M.: Amen. Kapłan pochyla się przed ołtarzem i mówi: Wypełnieniem zakonu i proroków jesteś Chryste, Zbawicielu nasz, który dokonałeś ojcowskiego dzieła zbawienia. Napełnij i nas Duchem Twoim świętym, — po czym udziela błogosławieństwa: Błogosławieni bądźcie z łaski Ducha św., idźcie w pokoju, a Pan niech będzie z wami wszystkimi. M.: Amen. Mszę św. kończy początek Ewangelii według św. Jana. (Wszystkie cytaty z ks. Kajetanowicza).

Kapłani ormiańscy od wieków celebrowali dwukrotnie w roku w godzinach wieczornych: W wigilię Bożego Narodzenia i we Wielką Sobotę.

Sposób udzielania Sakramentów św. w Kościele ormiańskim ulegał w ciągu wieków przeobrażeniom, a w Polsce upodobił się do rytuału rzymskiego. Aktualnie — księża ormiańscy

w Polsce posługują się przeważnie rytuałem wydanym we Wiedniu w 1880 r. przez Mechitarystów.

Chrzest św. Przebieg ceremonii jest taki sam, jak w obrzędku łacińskim. Różnice: nie używa się soli ani Krzyżma św. Po polaniu wodą głowy dziecka, kapłan czyta wyjątek z Ewangelii św. Mateusza: III, 13—17 (Chrzest Pana Jezusa w Jordanie), następnie odmawia się Ojciec nasz i modlitwę kończącą ceremonie. Poza metropolią lwowską przy chrzcie św. zanurza się dziecko w misie z wodą.

Bierzmowanie. Sakramentu tego udziela się w Kościele ormiańskim łącznie z chrztem św. Nad ochrzczonym już dzieckiem kapłan robi znak krzyża św., a trzymając wyciągniętą rękę, odmawia przepisaną modlitwę. Następnie namaszcza Krzyżmem św. czoło dziecka, oczy, uszy, nozdrza, usta, ręce, piersi, plecy, nogi. Później błogosławi białe płótno i trzyma je nad głową dziecka, modląc się równocześnie. Świadkowi bierzmowania podaje świecę, a dziecku daje policzek. Ceremonie bierzmowania kończą się ucałowaniem krzyża przez świadków bierzmowania, którzy trzymali dziecko i słowami kapłana: Idź w pokoju, a Pan niechaj będzie z tobą.

Komunia św. Sposób udzielania Eucharystii nie różni się niczym od zwyczaju przyjętego w obrzędku rzymskim. Treść modlitw ta sama. Język łaciński lub ormiański. Poza metropolią lwowską kapłan mówi wszystko po ormiańsku, a skończywszy komunikować wiernych, odwraca się od ołtarza i małą Hostią trzymaną nad puszką udziela błogosławieństwa.

Pokuta. Formuła rozgrzeszenia ta sama, co w rytuale rzymskim. Kapłani wymawiają ją po łacinie lub ormiańsku.

Sakrament chorych. Bez różnic z rytuałem rzymskim Księża ormiańscy udzielają go po łacinie lub ormiańsku. „U katolików ormiańskich w Armenii przy dorocznej zmianie Oleju św. pewną małą część zachowuje się i dodaje do poświęconego w roku bieżącym, resztę spala się. Stara legenda głosi, że czyni się tak po to, by zachować łączność z oliwą poświęconą przez Chrystusa po Ostatniej Wieczerzy“ (Por. Rękas — dz. cyt. str. 29).

Kapłaństwo. Pontyfikał ormiański zawiera siedem święceń. Ceremonie udzielania święceń są bogatsze niż w Kościele rzymskim. Język ormiański.

Małżeństwo. Kolejność ceremonii taka sama, jak u łacinników. Różnice: Po skończeniu przysięgi małżeńskiej, kapłan śpiewa lekcję wyjętą z listu św. Pawła — do Efezjan V, 22—33. (Obowiązki małżonków), a następnie Ewangelię według św. Mateusza XIX, 3—7. (Nauka o małżeństwie i czystości).

Obrzęd pogrzebowy. Ormianie żegnają swoich zmarłych w sposób uroczystszy niż łacinnicy. Ceremonie pogrzebowe w ciągu wieków nie uległy w Polsce prawie żadnym zmianom (Por. cytowany rękopis). W domu żałoby kapłan odmawia i śpiewa przy zwłokach modlitwy, a po nich lekcję z II listu św. Pawła do Koryntian I, 3—11 i Ewangelię św. Jana V, 19—23. W drodze do kościoła śpiewa się psalm. W kościele, po oficjum żałobnym, kapłan zbliża się do trumny na katafalku i rozpoczyna śpiewać trzy wezwania do Trójcy św., dwa wiersze z psalmu 129, Ewangelię św. Jana XII, 24—26. Po Ewangelii celebrans śpiewa słynną pieśń żałobną o przepięknej melodii „Kahanajk“ Kapłani i lud wierny, błagamy Cię, Ojczy dobrodliwy, byś raczył nas wraz ze zmarłymi w Twej wierze, przyjąć w górnym Jeruzalem, przybytku sprawiedliwych, gdzie pragniemy wiecznie opiewać chwałę przenaświętszej Trójcy. Stwórczo pełen miłości dla ludzi, który chętnie przebaczasz, Sędzio sprawiedliwości, którego sławią Serafini wraz z Apostołami Twoimi, uwieńcz naszych zmarłych. O Panie miłosierny zmiłuj się nad zmarłymi naszymi. Po kahanajk następują modlitwy, wezwania i responsoria, pokropienie i okadzenie zwłok, odśpiewanie Anioł Pański.

Na cmentarzu kapłan wśród modlitw i wezwań znowu czyta lekcję i Ewangelię. — Pogrzeb kapłana odbywa się według specjalnego formularza rytuału. Wzruszają słowa, które celebrans skierowuje w imieniu zmarłego do pozostałych przy życiu kapłanów i wiernych.

Błogosławieństwa. Rytuał ormiański zawiera prawie te same błogosławieństwa i poświęcenia, co rytuał rzymski. Typowe dla

liturgii wschodnich święcenie wody na pamiątkę chrztu P. Jezusa w Jordanie, ma miejsce u Ormian. Odbywa się ono w uroczystości Epifanii. Rozpoczyna się odśpiewaniem psalmu 28. Następnie kapłan czyta lekcję z I listu św. Pawła do Koryntian X, 1—4 i Ewangelię w/g św. Mateusza III, 1—17. Po wersetach, responsoriach, długich modlitwach i hymnach, celebrans trzykrotnie błogosławi wodę krzyżem, ewangeliarzem i Krzyżmem św. Później wlewa olej do wody i zanurza w niej trzy razy krzyż, trzymany na wstęgach przez najgodniejszych wiernych — ojców chrzestnych. Wyjawszy krzyż z wody, kapłan wyciera go, całuje i daje do ucaławiania ojcom chrzestnym. Błogosławienie wody kończy się odmówieniem Ojcze nasz i innych modlitw.

Charakterystyczną cechą ormiańskich błogosławieństw i poświęceń jest odczytywanie, przy uroczystych z nich, lekcji i Ewangelii.

Mimo, że ormiańska metropolia lwowska liczyła przed wojną tylko kilka tysięcy wiernych, liturgię ormiańską znały miliony katolików obrządku rzymskiego i greckiego, mieszkających w Małopolsce wschodniej. Kościoły ormiańskie, a szczególnie katedra we Lwowie i kościół M. B. Łaskawej w Stanisławowie, przyciągały do siebie tłumy łacinników, którzy chętnie brali udział w nabożeństwach ormiańskich, celebrowanych pobożnie i dostojnie. Poza Mszą św. kapłani ormiańscy posługiwali się w kościele językiem polskim i łańskim, kazania były głoszone tylko po polsku, więc Polacy — łacinnicy czuli się w kościołach Polaków — ormian równie dobrze, jak w swoich.

Do spopularyzowania w Polsce Ormian i ich obrządku przyczynił się najwięcej w bieżącym stuleciu ostatni arcybiskup ormiański Józef Teofil Teodorowicz († 4. XII. 1938). Jego patriotyczne wystąpienia przed pierwszą wojną światową, wybitna działalność naukowa, pisarska i kaznodziejska w okresie międzywojennym sprawiły, że ks. arcybiskup ormiański stał się jedną z najbardziej znanych i cenionych osobistości w Polsce. Ogólne zainteresowanie duchowym przywódcą polskich Ormian powodowało zajmowanie się obrządkiem, który w naszym kraju

reprezentował abp. Teodorowicz i umiłowanie pięknej liturgii ormiańskiej.

A oto słowa, które wypowiedział o niej ks. arcybiskup: „Obrządek własny, odrębny, jest szczytnym dowodem bogactwa i płodności ducha tego społeczeństwa, z którego serca wypłynął. Wieki wewnętrznego życia Ormian złożyły się nie na wiązanek tylko luźnych modlitw, ale na jedną organiczną liturgię, na osobny i nowy akord w harmonii Kościoła. Do osłon zewnętrznych głosu Kościoła dorzucili oni osobną nutę... I znajdziecie w tych modłach i śpiewach jeden rytm, jedno znamię i ślad duszy ich, która się rozdzwiewała w tych modłach, jak na arfy strunach rozbrzmiewa dusza artysty, a rozdzwiewała się w najszczytniejszym i najwznioślejszym porywie, bo porywie serca ku Bogu“ (Posłaniec św. Grzegorza. Lwów. 1931. Nr. 53—54. str. 160).

Nowy Sącz

Ks. LESŁAW JEZOWSKI

LITERATURA:

X. D. Kajetanowicz. — Msza święta obrządku ormiańskiego. Lwów 1927. Nakładem Kurii Metrop. obrz. orm.

Maszdoc hajasdanajc uhpar jegohecwo. Vienna. Mehitarian dbaran. 1880. (Rytuał ormiański katolickiego Kościoła. Wiedeń. 1880. Drukarnia Mechitarystów).

Ordo sepulture. — Rękopis łacińsko-ormiański. Bez miejsca napisania i daty. Prawdopodobnie — Lwów XVIII w.

Dr Alexander Balgy — Historia doctrinae catholicae inter Armenos. Vienna. Typis Congr. Mechitharisticae. 1878.

X. Z (achariasiewicz) — Wiadomość o Ormianach w Polsce. Lwów. Wyd. zakł. im. Ossolińskich. 1842.

P. Gabriele Avedichian — Liturgia armena transportata in italiano. Venezia. Tipogr. di S. Lazzaro. 1826.

Ks. Sadok Barącz — Rys dziejów ormiańskich, aTrnopol. 1869.

Czesław Chowaniec — Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII w. Stanisławów. 1928.

J. N. — Ormianie, ormiański język, pismo i literatura. Artykuł w Encyklopedii Kościelnej X. Michała Nowodworskiego. Warszawa 1891.

Armenien — art. w Der Grosse Herder. Freiburg i Br. 1931.

Marietta Shaginyan — Journey through soviet Armenia. Mosc. 1954. Foreign Languages Publishing House.

Ks. dr Michał Rękas — Sakrament chorych. Londyn. Veritas. 1957.

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Ś.P. DIAKON PIUS NARÓG OSB

W czerwcu zmarł w Opactwie tynieckim stały współpracownik naszego pisma ś.p. Diakon Pius Naróg OSB.

Zmarły urodził się we Lwowie dnia 21 marca 1926 r. Rozpoczęte we Lwowie studia matematyczne uwieńczył magisterium na Uniwersytecie Warszawskim. Równocześnie studiował filozofię chrześcijańską na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W roku 1951 wstąpił do klasztoru benedyktynów w Tyńcu. W ciągu studiów teologicznych jego zainteresowania zwróciły się ku liturgii i zagadnieniom duszpasterstwa liturgicznego. Bardzo wiele z tej dziedziny czytał i pracowicie gromadził zapiski. Od półtora roku przygotowywał dla naszego pisma sprawozdania z ruchu liturgicznego i biblijnego w Kościele. Prace te kontynuował do końca życia. Równocześnie zbierał materiały do samodzielnych opracowań. Na biurku zostały szkice do cyklu artykułów „Ofiara Chrystusa i nasza”. Swoje wiadomości wykorzystał również w praktyce, organizując w kaplicy Instytutu Onkologicznego nabożeństwa połączone z komentarzem Pisma św. i wprowadzeniem chorych w obrzędy Mszy świętej.

Na życie wewnętrzne ś.p. Brata Piusa wywarł przemożny wpływ dogmat o Mistycznym Ciele. Wśród notatek często spotyka się takie zdania: „Liturgia jest zaangażowaniem ascetyczno-moralnym w Chrystusa... Nasz wzrost w Chrystusie dokonuje się nie na samotnej wyspie, ale w Ciele Mistycznym Chrystusa, gdyż Bóg Zbawiciel umiłował wszystkich i chce mieć lud Boży zbratany jednością najściślejszą... Wszyscy jesteśmy jednością i dokonujemy wraz z Bogiem-Człowiekiem realizacji jednego Bożego planu. Ta najściślejsza nadprzyrodzona solidarność jest rzeczywistością nie do uniknięcia... Śmierć chrześcijanina to po prostu ostatni akt upodobnienia się do Pana Jezusa, ostateczne dopełnienie tego powrotu, który realizował się „po kawałku” dzień po dniu przez całe chrześcijańskie życie”. Z tych prawd czerpał siłę w ostatniej chorobie, którą znosił z budującą cierpliwością, podnosząc na duchu przynębioną rodzinę.

Nie doczekał kapłaństwa, ale modlitwa, którą ułożył i odmawiał w ostatnich tygodniach życia świadczy, że pojął jego ducha: „O dobry

Panie Jezu, zawierzywszy Twojej miłości i łasce, Twemu przykładowi, składam wraz z Twoją ofiarą eucharystyczną ofiarę z mojego dnia i nocy dzisiejszej ze wszystkim co przyniosę, całe moje życie i śmierć ku chwale Ojca Niebieskiego i zbawieniu dusz". Ofiara została przyjęta w piątek 19 czerwca 1959 r. koło godziny 3 po południu.

Anima dulcis vivas in pace!

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB.

Pius Naróg OSB, Tyniec

STOSUNEK PAPIEŻA JANA XXIII DO RUCHU LITURGICZNEGO

Stosunek Ojca świętego Jana XXIII do reform liturgicznych naszych czasów żywo interesuje czasopisma liturgiczne, które omawiają wszelkie przeszłe i obecne przejawy działalności Papieża w tej dziedzinie.

Bardzo wiele światła na poglądy Papieża rzuca wydany przez niego w Wenecji w roku 1957 list pasterski o duszpasterstwie liturgicznym, skierowany do duchowieństwa¹⁾.

Najobszerniejsza część listu została poświęcona parafialnej Mszy świętej. Patriarcha wykazuje możliwość zorganizowania w praktyce udziału wiernych w niedzielnej Mszy parafialnej w myśl wymogów współczesnego odrodzenia liturgicznego. Należy zastosować dostępne wszystkim środki zmierzające do ożywienia udziału wiernych w liturgii: podać wiernym ulotki z tekstami modlitw mszalnych, wyznaczyć przewodnika wspólnej recytacji, często wyjaśniać ewangelię i akcję mszalną, popierać jednogłosowy śpiew ludu.

Zdaniem Patriarchy Wenecji Msze popołudniowe i wieczorne to dla wiernych „wielka brama (ostium magnum) do świętego wnętrza Kościoła, prowadząca do zwaloryzowania wielkich skarbów kultu katolickiego, który równocześnie daje doktrynę i podniesienie ducha“.

Śpiew gregoriański oraz ludowy śpiew jednogłosowy, to ważny środek wprowadzenia wiernych w modlitewną wspólnotę rodziny chrześcijańskiej, to droga, aby „przemienić zimną i przygnębiającą niemotę towarzyszącą wielu obrzędom liturgicznym w święte podniesienie serc“.

Bardzo ważne jest liturgiczne wychowanie ministrantów i członków chórów chłopięcych, którzy są głównymi pomocnikami kapłana w wykonaniu służby Bożej w małych parafiach. Stanowią oni w parafii pierwszą szkołę pełnego wychowania religijnego. Ta „Schola divini servitii“ winna objąć całą parafię.

¹⁾ A. G. Roncalli, *Patriarca di Venezia*, Epistola Paschalis Domini Patriarchae. Note di liturgia pastorale, Venezia 1957.

Całość obrzędów, symbole, gesty mają być rozkoszą dla oczu i pożywieniem dla pobożności“.

Sztuka sakralna ma służyć jedności rozmodlonego z g r o m a d z e n i a. Żadne elementy architektoniczne nie powinny odgradzać ludu od ołtarza lub odwracać uwagę od kapłana sprawującego święte obrzędy liturgiczne. Dlatego Patriarcha uważa za konieczne przeprowadzenie w katedrze św. Marka takich zmian, które umożliwiłyby wiernym śledzenie ceremonii odbywających się w prezbiterium.

Opierając się na tej wypowiedzi Papieża, z czasów pasterzowania w Wenecji, liturgiści spodziewają się, że Jan XXIII, podobnie jak jego wielki poprzednik św. Pius X, przeniesie na stolicę papieską wielką życzliwość dla poczynań ruchu liturgicznego.

Oczekuje się, że Ojciec święty mający zamiłowanie duszpasterskie oraz własne doświadczenia w tej dziedzinie będzie się starał udostępnić życie liturgiczne wszystkim dzieciom Kościoła²⁾.

Tyniec

Pius Naróg OSB

²⁾ D. Balboni, *La liturgia pastorale nel pensiero di Papa Giovanni XXIII*, Ephemerides Liturgicae, 72 (1958) 384 nn.

Ks. Romuald Rak, Paryż

ŚPIEW LUDOWY NA MSZY ŚPIEWANEJ

(artykuł dyskusyjny)

W pierwszym numerze „*Homo Dei*” z bieżącego roku ukazał się artykuł O. Wójcika, CSSR, omawiający nową instrukcję o muzyce sakralnej wydaną ostatnio przez Stolicę Świętą.

Artykuł O. Wójcika ma aspekt przede wszystkim duszpasterski, ale ponieważ dotyczy również liturgii, dobrze będzie podyskutować o całej kwestii także w „*Ruchu Biblijnym i Liturgicznym*”.

Przed wszystkim chciałbym i ja podpisać się pod artykułem O. Wójcika. Czekałem na taki artykuł od dłuższego czasu.

Parę nieścisłości, które się zakradły, nie zmieniają jego wartości. Nieścisłością jest twierdzenie, że na Śląsku dobór pieśni podczas mszy św. nie jest odpowiedni. Owszem, są parafie, w których organiści nie dopilnowani przez proboszcza i nie mający odpowiedniego wykształcenia ani zmysłu liturgicznego śpiewają pieśni maryjne na *Gloria* lub *Credo*. Są to jednak wyjątki. Mieliliśmy w diecezji katowickiej kilka kursów dla organistów, na których omawiało się sprawę doboru pieśni. Zły dobór pieśni zauważyłem częściej w parafiach diecezji opolskiej, co jest zrozumiałe wobec braku modlitewników, a zwłaszcza śpiewników. Ale i tam coraz częściej śpiewa się pieśni mszalne, dostosowane do poszczególnych części mszy św. Młodszy księża, opuszczający teraz seminarium, orientują się już w tym zagadnieniu i jeżeli mogą mieć wpływ na organistę a przez niego na wiernych, wprowadzają coraz więcej pieśni mszalnych.

Artykuł O. Wójcika doskonale ujmuje kwestię śpiewu w kościołach polskich. My wszyscy wiemy, że śpiew gregoriański jest własnością Kościoła, że jest piękny, a wykształceni powiedzą, że nie ma piękniejszego śpiewu kościelnego. Zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, że ma on w Kościele pierwszeństwo, ale... chodzi właśnie o to „ale”. Nie chciałbym powtarzać argumentów z poprzedniego mojego artykułu. Dodam jednak kilka spostrzeżeń, jakie mogłem poczynić bawiąc obecnie za granicą. Dwie albo trzy msze św. gre-

goriańskie śpiewa cały kościół w parafiach St. Séverin i Petite Colombe w Paryżu, poza tym kilka parafii śpiewa III *Credo*. Byłem u Benedyktynów w Rzymie, Solesmes i w St. André w Bruges. Śpiewają naprawdę ślicznie. Ale lud milczy. Byłem w rozmaitych parafiach rzymskich, weneckich, mediolańskich, francuskich czy belgijskich. Wszędzie: lud milczy i to zupełnie milczy. To milczenie jest straszne. Ludzie milczą w czasie mszy św., milczą podczas procesji. Nieszporów w ogóle nie ma i nawet na pogrzebach wszystko odbywa się bez śpiewu.

Czy może to nastąpić u nas? Tak, jeśli nasi księża będą chcieli naszych wiernych nie przygotowanych na to, gwałtownie nauczyć śpiewu gregoriańskiego znanego im już tylko z pogrzebów.

Sądzę, że pierwszym krokiem w dziedzinie zaprawienia wiernych do życia liturgicznego powinno być właściwe wykorzystanie mszy śpiewanych, które u nas od dawna się praktykuje i nadanie im odpowiedniego charakteru przez ćwiczenie pieśni mszalnych. Pieśni tych mamy dużo. Gdyby tylko każda parafia знаła ich tylko tyle, ile zawiera śpiewnik Siedleckiego, byłoby dobrze. Trzeba by systematycznie zająć się ich ćwiczeniem. Sposobności dostarczyć mogą nabożeństwa majowe lub październikowe i nauka śpiewu z dziećmi. Przede wszystkim alumni seminarium powinni je znać i powinni umieć wyćwiczyć je z wiernymi. Jeżeli nie będą umieli nauczyć wiernych polskiej pieśni mszalnej, to jak wyćwiczą z nimi *Kyrie* czy *Gloria* gregoriańskie? Otwiera się wielkie pole pracy dla profesorów śpiewu w Seminariach.

A czy przy użyciu pieśni mszalnych jest miejsce na śpiew innych pieśni? Przypuścimy, że trzeba dobrać pieśni na święto Matki Boskiej. Zanim zaśpiewamy zwrotkę na *Kyrie* z pieśni mszalnej, zastąpimy Introit pieśnią pochwalną na cześć Bogarodzicy. Można również zastąpić *Graduale* lub śpiew *Alleluja* oraz Ofertorium i Communio odpowiednią zwrotką pieśni maryjnej. Podobnie w inne święta.

Na zakończenie tego rozważania, do którego powrócę, o ile „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*“ użyczy mi swoich łamów, pragnąłbym jeszcze zwrócić uwagę na *Credo*. W czasie Mszy śpiewanej wyznanie wiary nie powinno być odmawiane, lecz śpiewane. Jest kilka dobrych melodii do Składu Apostolskiego. Kto przyzwyczai wiernych do śpiewania wyznania wiary znacznie łatwiej wprowadzi śpiew łacińskiego *Credo*.

Po powrocie do kraju postaram się powrócić do tego zagadnienia i odpowiedzieć na listy, które otrzymałem w związku z artykułem „Śpiew gregoriański a przeżycie liturgiczne“, ogłoszonym w 6 numerze „*Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*“ w zeszłym roku.

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

BENEDICTIO MENSÆ

Modlitwy przed i po posiłku sięgają swymi początkami odległej starożytności. Zresztą nakazał je sam Pan Bóg, jak to wynika z Pisma św.: „Abyś gdy będziesz pożywał i nasycał się, błogosławił Pana Boga twego”¹. Dlatego ojciec rodziny, kiedy domownicy zgromadzili się przy stole, przed posiłkiem w kilku słowach wychwalał dobroć Bożą i błogosławił chleb i wino. W miarę jak przynoszono inne potrawy powiadał swe błogosławiństwo. Po skończonym posiłku śpiewano hymn dziękczynny.

Również i poganie bez modlitwy nie zasiadali do jedzenia Egipcjanie klękali, gdy kapłan lub przełożony uczył przed posiłkiem się modlił.

Chrystus Pan dotychczasową praktykę swoim przykładem potwierdził. Modlił się i błogosławił pięć chlebów i ryby przed rozmnożeniem cudownym; błogosławił chleb i wino na Ostatniej Wieczerzy, po ukończeniu której śpiewał hymn dziękczynny; w Emaus błogosławił również pokarmy.

Pierwsi chrześcijanie modlitw przed i po posiłku także nie zaniedbywali²). Św. *Jan Chryzostom* ze zwierzętami porównuje tych, którzy nie modlą się przed i po jedzeniu.

Formularze do błogosławienia pokarmów przed posiłkiem i do modlitwy dziękczynnej po posiłku znajdujemy już w *Konstytucjach Apostolskich*: „Oratio in prandio. Benedictus es, Domine, qui nutris me a pueritia mea, qui das escam omni carni, imple gaudio et laetitia corda nostra, ut semper emnem suffitientiam habentes abundemus in emne opus bonum in Christo Jesu Domino nostro, per quem tibi gloria, honor et imperium in saecula”³).

O takiej modlitwie wspomina też *reguła Benedyktynska*⁴), która przyjęła zwyczaje klasztorów Wschodnich. Czytamy w niej: „Ad mensam autem qui ante versum non occurrerit, ut simul omnes dicant ver-

¹) Fwt VIII, 10.

²) 1 Tm IV, 3—5; Por. Carbol, Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie, II, 713—716.

³) L. VII, c. 49.

sum et orent, et sub uno simul omnes accedant ad mensam; qui per negligentiam suam aut vitium non occurrerit, usque ad secundam vicem pro hoc corripiatur... Similiter autem patiat, qui ad illum versum non fuerit praesens, qui post cibum dicitur⁴⁾.

Błogosławienie pokarmów należało w klasztorach do opata. Autor dziełka *Pratum spirituale*⁶⁾, wspomina o zakonniku, który nie śmiał zabrać się do jedzenia chleba, ponieważ opat, który mu go dał, nie pobłogosławił chleba.

W jednym ze starożytnych *Ordo* klasztornych spotykamy taką formułę benedykcji: „*Sic etiam signat (Abbas) omne quod apponitur tam coctum quam crudum in mensis. Qui signat cruce, sic dicat ore: Benedic Domine, quidquid ex hinc accepturi sumus... Cum autem accipit abbas panem, dicat frater fratri: Benedicite et respondeant Dominus, et similiter faciant de potu, cum primum biberint... Postea vero quidquid pulmentarii ex coquina ministratur, qui ministrat a novissimo incipiat et usque ad damnum abbatem ministrando perveniat, et tunc sonent cymbalum tacite, et dicant fratres: Benedictae aequa voce et producte; data benedictione in communi expectent ut Abbas prius excipiat; postea singuli dicentes: Benedicite, et sic accipiant. Quando benedicunt cibum aut potum, aut aliud quidquam, non sedendo, sed stando benedicant*“⁷⁾

Modlitwy przed jedzeniem i po jedzeniu znajdujemy również w sakramentarzach, skąd prawdopodobnie przeszły do brewiarzy. Zbiorem owych modlitw były również księgi zwane benedykcyjonałami.

Formularz dzisiejszy tych modlitw, jaki mamy w brewiarzu, zapożyczony został prawdopodobnie ze zwyczaju jakiegoś znacznieszego klasztoru. Rozpoczyna się on przed posiłkiem od podwójnego *Benedicite*, którym, jak to czytaliśmy powyżej, wzywali się zakonnicy wzajemnie do błogosławienia Boga. Na słowa: *Benedic Domine nos*, według dawnego zwyczaju żegnamy siebie, a na słowa: *et haec dona tua*, kreśli się znak krzyża nad pokarmami. Przed modlitwą: *Retribue dignare*, nie mówi się *Oremus*, bo nie ma ona charakteru uroczystej modlitwy i dlatego też nie ma zwykłego w modlitwach zakończenia: *Per Christum Dominum nostrum*.

Zgodnie ze zwyczajem znanym i praktykowanym nie tylko przez chrześcijan, ale i Żydów, w pewne uroczystości roku kościelnego, formularz modlitw przed jedzeniem i po jedzeniu ulega zmianie. Zmiana ta rozpoczyna się już od pierwszych Nieszporów, bo od nich rozpoczyna się uroczystość. Stąd wersety odpowiadające uroczystości Bożego Narodzenia, odmawia się, *usque ad meridiem diei 5 Jan*; wersety Epifanii,

4) C. 43.

5) Por. Carbol, I. c.

6) P. L., 74, 174.

7) Por. Carbol, I. c.

aż do 13 stycznia; na trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia są również przeznaczone odpowiednie modlitwy; wersety na Wielkanoc przepisane odmawia się, aż do południa następnej soboty; wersety na Zesłanie Ducha Świętego od południa wigilii tej uroczystości do południa następnej soboty.

W dni postu ścisłego brewiarz nie przepisuje żadnych modlitw przed i po wieczornej kolacji, albowiem według dawnej karności kościelnej jeden tylko posiłek dziennie do syta przyjmuje się w dni postu, pod nazwą *coena*, a gdy spożywano coś jeszcze wieczorem, nie uważano już za posiłek. Dla tych dodatkowych posiłków, wprowadzonych w późniejszych czasach, Kościół nie przepisał oficjalnych modlitw.

Zwyczaj czytania w czasie spożywania posiłków wywodzi się także z dawnego życia klasztornego, i dlatego lektor przed czytaniem prosi przełożonego o błogosławieństwo mówiąc: *Jube domne benedicere*. Nie czyni jednak tego w trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia z powodu śmierci Chrystusa Pana, który jest źródłem wszystkich błogosławieństw.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

POCAŁUNEK POKOJU

Rubryki mszału rzymskiego wsominają o pocałunku pokoju w czasie Mszy św. Ta piękna i wzruszająca ceremonia ma miejsce po modlitwie o pokój: *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*, a tuż przed Komunią św. kapłana i wiernych. EY lepiej zrozumieć sens tej ceremonii, warto zwrócić uwagę na jej genezę i cel w liturgii Kościoła.

1. *Historia*. Prawie u wszystkich ludów znany był pocałunek jako symbol pokoju, zgody, czci, miłości i braterstwa. Różnice zachodziły tylko w sposobie. U jednych całowano czoło lub policzek, inni całowali szaty, stopy, czy ziemię. Niewolnik całował rękaw lub tunikę swego pana; zwycięzcy stopy zwycięzcy.

Zwyczaj taki znany był także u Żydów. Wynika to, między innymi, ze słów Chrystusa Pana wypowiedzianych do Szymona faryzeusza: „Wszedłem do domu twego, nie dałem wody na nogi moje.. Nie dałem mi pocałunku, a ona odkąd weszła nie przestała całować nóg moich“¹⁾. Także Judasz pocałunkiem zdradził Syna Bożego.

Apostołowie: św. Paweł i św. Piotr upominają pierwszych chrześcijan, ażeby pozdrawiali się *osculo sancto*²⁾. Albowiem już w czasach apostołskich pocałunek pokoju uchodził między chrześcijanami za wyraz miłości bliźniego, a następnie przeszedł do liturgii kościelnej.

I tak św. Justyn, męczennik mówi o pocałunku pokoju w czasie liturgicznych nabożeństw³⁾. Po św. Justynie pisarze kościelni coraz częściej wspominają o pocałunku pokoju w czasie funkcji liturgicznych, zarówno w Kościele Zachodnim jak i Wschodnim. Można tu wymienić: Klemensa Aleksandryjskiego, Oryginesa, Kanony Hipolita, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, a wśród pisarzy zachodnich: Tertuliana, św. Cypriana, św. Hieronima, św. Augustyna.

Pocałunku pokoju udzielano początkowo w czasie Mszy św., przed procesją ofiarną wiernych, według zalecenia Mistrza: „Jeżeli tedy ofiarujesz dar swój do ołtarza i tam wspomniesz, że brat twój ma coś prze-

¹⁾ Łk 7, 45.

²⁾ Rzym 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Tes 5, 26; 1 P 5, 14.

³⁾ Apol., I, 65.

ciwko tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem i idź pierwiej pojednać się z bratem swoim, a wtedy przyszedłszy, ofiarujesz dar swój“⁴⁾.

Historia ikonografii chrześcijańskiej daje nam słabe tylko wyobrażenie o tej ceremonii; czasami tylko spotykamy ludzi nachylających się ku sobie, wkładających ręce jeden na drugiego⁵⁾.

Więcej wiadomości na ten temat znajdujemy w Konstytucjach Apostolskich (II, 57): „Po wyjściu katechumenów i pokutujących, powstają wszyscy i zwróciwszy się ku wschodowi, modlą się do Boga, który od strony wschodu wstąpił na niebiosy... Diakon, stojący przy boku biskupa, rzecze do ludu: Niech żaden z was w sercu nie ma nic przeciw bratu; niech nikt nie czyni nic w skrytości. Wówczas wszyscy pozdrawiają się w Panu pocałunkiem, mężczyźni zamieniają między sobą uścisk, toż czynią niewiasty“. I dalej: „Biskup pozdrawia zgromadzenie, mówiąc: Pokój Boży niech będzie z wami, a lud odpowiada: I z duchem twoim, i gdy diakon z kolei rzecze: Pozdrawiajcie się świętym pocałunkiem, wówczas duchowni obejmują uściskiem swojego biskupa“⁶⁾.

W Kościele rzymskim, conajmniej od IV wieku, pocałunek pokoju udzielany był przed Komunią św. Wspomina o tym list papieża Innocentego I (401—417), do biskupa Decencjusza z Eugubium: „Twierdzisz, że niektórzy polecają wiernym pocałunek pokoju przed dokonaniem tajemnic, albo że kapłani udzielają go sobie wzajemnie. Jednak należałoby go zapowiadać dopiero po dokonaniu wszystkiego (nie wolno tego wyjawiać w szczegółach)⁷⁾. Jak wiadomo, wierni dali przez niego pozwolenie na to wszystko, co dokonuje się w tajemnicach i co odprawia się w Kościele. Ma on wyrażać, że akcja kończy się symbolem pokoju“.

Potwierdzają to także *sakramentarze*: Leoniański, Gelazjański, Gregoriański, które mają modlitwę do udzielania pocałunku pokoju przed Komunią św., a nie mają jej przed Ofiarowaniem. Również św. Augustyn dowodzi, że w Afryce⁸⁾ *pax* był udzielany przed Komunią: „Po przeistoczeniu odmawiamy *Ojcze nasz*, potem mówi się *Pax vobiscum*, a wszyscy chrześcijanie udzielają sobie pocałunku pokoju“.

Niemniej jednak w liturgii greckiej, gallikańskiej, mozarabskiej pocałunek pokoju ma miejsce na początku Mszy wiernych. Liturgie wschodnie podają przed pocałunkiem pokoju modlitwę, w której kapłan prosi Boga, by nic ziemskiego nie wcisnęło się do tego obrzędu, a w liturgii gallikańskiej w czasie *paxu* kapłan odmawia modlitwę: *Collecta ad pacem*.

Pocałunek pokoju w dawnej formie przetrwał prawie do XIII wieku. Później przy udzielaniu *paxu* zaczęto używać tzw. pacyfikału (*oscula-*

4) Mt 5, 23.

5) Fleury. La Messe, Paris 1838, s. 134.

6) VIII, 11.

7) Jest to aluzja do tzw. *disciplina arcani*.

torium, asser ad pacem, tabula pacis, lapis pacis). Ojczyzną pacyfikału jest prawdopodobnie Anglia, a stamtąd rozpowszechnił i przyjął się prawie powszechnie w innych krajach. Wierni obecni w kościele całowali pacyfikał na znak jedności wiary i miłości wzajemnej, tak pięknie wyrażonej przez ów pocałunek liturgiczny.

Pewną jest jednak rzeczą, że do czasów papieża Innocentego III (1198—1216), wierni również otrzymywali *pax per oscula*, jak to wynika z traktatu tegoż papieża *De Mysteriis Missae*. Zdaniem kardynała Bony pacyfikał wprowadzili pierwsi do liturgii OO. Franciszkanie⁸⁾.

Obecnie używa się także pacyfikału, np. podaje się go do pocałowania kardynałowi i biskupowi diecezjalnemu, gdy asystują przy Mszy św. czytanej, a także w innych wypadkach przewidzianych przez prawo liturgiczne.

Natomiast *pax per oscula* otrzymują, w czasie Mszy św. uroczystej, także z wystawieniem Najśw. Sakramentu¹⁰⁾, z wyjątkiem trzech ostatnich dni W. Tygodnia i Mszy św. żałobnych, obecni przybrani przynajmniej w komżę.

W Wielki Czwartek i W. Piątek Kościół, jak wyjaśnia Amalariusz¹¹⁾, nie chce przypominać pocałunku Judasza, zdrajcy; w W. Sobotę nie ma *paxu* ponieważ Chrystus Pan nie ogłosił jeszcze pokoju uczniom swoim; wreszcie w Mszach żałobnych nie daje się tego pozdrowienia, gdyż „dusze wiernych zmarłych, nie są, ani nie będą w niepokoju tego świata“¹²⁾. Należy również o tym pamiętać, że *pax* był w ścisłej jedności z Komunią św., a ponieważ Komunii św. nie rozdzielano w czasie Mszy św. żałobnej, dlatego też pocałunku pokoju nie było¹³⁾.

2. *Obrzęd*. Obecnie celebrans przed udzieleniem pocałunku pokoju, odmawia następującą, bardzo odpowiadającą chwili, modlitwę:

Panie, Jesu Chryste, któryś rzekł Apostołom swoim: Pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję, nie zważaj na grzechy moje, lecz na wiarę Kościoła swego i według woli swojej rącz go darzyć pokojem i utwierdzać w jedności. Który żyjesz i królujesz, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Po odmówieniu tej modlitwy, celebrans całuje wraz z diakonem ołtarz, który jest symbolem Chrystusa Pana, a następnie zwraca się do stojącego po prawej ręce diakona, a gdy celebransem jest biskup —

⁸⁾ Sermo 227.

⁹⁾ Por. Ephemerides Liturgicae 39 (1925) 82.

¹⁰⁾ SRC 30 Augusti 1892, n. 3792, ad 4.

¹¹⁾ De Eccl. Off., I, c. 13.

¹²⁾ Durandus, Rationale Divin. Off., IV, c. 53.

¹³⁾ Ephemerides Liturgicae 39 (1925) 84: „at forsan vera ratio repetenda est ex hoc quod antiquitus omnes Missae defunctorum erant privatae, ac proinde cum Communio fieri non posset nisi in Missis solemnioribus...“.

archidiakona, i udziela mu pocałunku pokoju, mówiąc: *Pax tecum*, a otrzymujący odpowiada: *Et cum spiritu tuo*. Następnie *pax* otrzymują inni duchowni przy ołtarzu i w chórze według porządku wskazanego w Ceremoniale Biskupim.

3. *Znaczenie*. Pocałunek pokoju jest wyrazem miłości bratniej, w łączności z Komunią św., koniecznym przygotowaniem do niej. Przede wszystkim jednak pocałunek pokoju jest pięknym symbolem wspólnoty wiernych między sobą i Chrystusem. Pocałunek pokoju pochodzi z ołtarza, a ten jest, jak wiemy symbolem Chrystusa Pana, który jednoczy wszystkich wiernych; jest to jedność z Chrystusem, a więc to do czego zmierza Msza św. i Komunia św.; i ta jedność chrześcijan z Chrystusem, tak pięknie wyrażona jest w pocałunku pokoju.

Poza tym, jak to wynika z przytoczonego na początku listu papieża Innocentego I, do biskupa Decencjusza z Eugubium, *pax* w liturgii rzymskiej stanowi jeszcze: zakończenie aktu ofiarnego. Uczestniczący w Mszy św. wymieniając pocałunek pokoju wyciskają niejako pieczęć na kończącej się świętej czynności. Msza św. odprawiana przez papieża jeszcze dziś wskazuje na takie znaczenie pocałunku pokoju; papież bowiem do *pax* włącznie pozostaje przy ołtarzu, na którym odprawiała się Msza św., a potem opuszcza ołtarz, aby przyjąć Komunię św. na swoim tronie.

Właściwością obrządku rzymskiego jest to, że pocałunek pokoju ma miejsce pod koniec odnośnej czynności liturgicznej; tak jest nie tylko we Mszy św., ale także np. przy święceniach kapłańskich, konsekracji biskupiej. Dawniej także udzielanie sakramentu bierzmowania kończyło się pocałunkiem pokoju, z którego do dziś pozostało prawdopodobnie lekkie uderzenie w policzek bierzmowanego. Podobnie było przy udzielaniu chrztu św.¹⁴). W tych i innych czynnościach liturgicznych pocałunek pokoju zawsze był pięknym symbolem wspólnoty chrześcijańskiej.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

¹⁴ Corblet. Hist: du Baptême, Paris 1882, 455.

DOCUMENTA MARIOLOGICA

Biblioteka Seminarium Metropolitalnego w Warszawie posiada oprawny w skórę rękopis z napisem: KANCYONAŁ KONFRATERNIJ LITERACKIEY 1827 (sygn. K. 1. 3), którego pełniejszy tytuł brzmi: GŁOS BOSKI przez GŁOS LUDZKI w Zgodney Harmonij Braci Kongregacyi Literatorum w Kościele Katedralnym Świętego JANA Chrzciciela Warszawskim.

Na Głos iakoby Wołającego

Do śpiewania e Dni Uroczyste i inne zgromadzających i schodzących się

WYDAWAJĄCY

za Benedykcyą Pasterską

Jaśnie Wielmożnego Jmci Xiędza WOYCIECHA LESZCZYC

SKARSZEWSKIEGO

ARCYBISKUPA Warszawskiej Archi Diecezji

PRYMASA I SENATORA KRÓLESTWA POLSKIEGO

Przezemnie Michała Felixa Jana Nepo. Kozikowskiego

AKOMODOWANY

w Warszawie Roku 1827

Z powyższego rękopisu (19 × 24 cm), który jest tylko wierną lecz młodszą kopią zachowanego również oryginału z 1668 r. (Sygn. K. 3. 5), podajemy dedykację, która jest ciekawym dokumentem kultu Niepokalanej w Polsce.

NAYŚWIĘTSZEY

Słońca Nie stworzonego Boga y Człowieka Jezusa Chrystusa

Matce Niezwyżoney Piekła y Grzechu

Potęcyą

IMPERATORCE I MONARCHINI

Nieba y ziemi przed wieki predystynowaney serc prawowiernych
jednostaynym głosem & voto Obraney i ukoronowaney

KRÓLOWEY

Wszystkich Królestw mianowicie z iey własney rewelacyi

POLSKIEY REGNANTCE

Nad Maiestaty Monarchow przeniesioney i wyniesioney
Naypokorniejszey i Nayposłuszniejszey

SŁUŻEBNICY PAŃSKIEY

Łaski Bożey i pochwał Z ust Oycow Świętych i Doktorow w sobie
wielkimi wpływaiących rzekami

OCEANOWI

Swiata dla Grzechowego podkopu ku ruinie nachylonego.

GRUNTOWNEMU FILAROWI

Serc ludzkich iaką umartwionych niepomyślnością

GENERALNEY KONSOLATORCE

Ziemi Nieba Grzechem zarażonego.

MOCNO DZIELNEY GWARANTCE

Nad słońce Kryształy Lilie sniegi Czystey w Macierzyństwie
w Boskiey Tajemnicy

PANNIE

Przywilejem łaski Boskiey prezerwuiącej w poczęciu samym

NIEPOKALANEY DZIEWICE

Wszystkich nas żyiących i umieraiących

OSTATNIEY NADZIEI

Łask Boskich providencyi cudow z skarbow z Nieba exportowaney

ARCY CHOYNEY PODSKARBINIE.

Wszystkich Tytułow Prerogatyw i Hyperdulicznego Honoru

ARCY GODNEY KREATURZE

Całey Troycy Przenayświętszey przed wieki zaczętey przy
wcieleniu do kończoney

Tekst powyższej dedykacji pisany jest atramentem czarnym
i czerwonym (tytuły nadawane Niepokalanej).

BŁOGOSŁAWIONY JAKUB STREPA, FRANCISZKANIN, ARCYBISKUP LWOWSKI 1409—1959 r.

Dień 1 czerwca wyznaczony jest w archidiecezji Krakowskiej na uczczenie Pana Boga poprzez przyczynę Błogosławionego Jakuba Strepy, Biskupa, Wyznawcy. Również i inne diecezje jak Gnieźnieńska, Poznańska, Warszawska, Kielecka, Lubelska, Przemyska, Sandomierska, Tarnowska, Płocka wspominają w tym dniu Błogosławionego. W encyklopedii hagiograficznej Ks. Biskupa Karola Radońskiego (1947) czytamy: „Potomek senatorskiego rodu małopolskiego, Jakub Strzemię albo Strepa, ur. ok. r. 1340 wstąpił jako młodzieniec do zakonu braci mniejszych: w r. 1378 został gwardianem w Krakowie, skąd zaciągnął się do wędrownych misjonarzy, głównie rekrutujących się z zakonu franciszkańskiego, którzy na Rusi i Wołoszczyźnie misjami swymi niezmiernie wiele dla dusz robili dobrego. W r. 1385 został gwardianem klasztoru lwowskiego, a w 3 lata później wikariuszem generalnym całej misji. Po śmierci biskupa halickiego Bernarda w r. 1391 powołany na stolicę tej archidiecezji, z całą gorliwością zabrał się do organizacji parafii, których tam dotąd w ogóle nie było. Liczbę duszpasterzy pomnożył, przyciągając i duchowieństwo zakonne do pomocy. Stał się Jakub misjonarzem i właściwym organizatorem swej archidiecezji. Zarządzał nią lat 18 z niezwykłą gorliwością, płomienną kaznodzieją, promotor czci Najśw. Sakramentu u Matki Bożej. Również jako senator działał wiele dla kraju, zwany „Opiekunem Ojczyzny i stróżem Królestwa“, ceniony bardzo przez Władysława Jagiełłę. Umarł 20 października r. 1409. Kult dozwolony 11. 9. 1790 przez Piusa VI. Zakony franciszkańskie obchodzą jego pamiątkę 21 października“.

Warto przypomnieć, że pięćdziesiąt lat temu w r. 1909 miał miejsce we Lwowie uroczysty obchód pięćsetnej rocznicy śmierci Błogosławionego Jakuba Strepy, Arcybiskupa Lwowskiego.

Na te uroczystości złożyło się Triduum w kościele OO. Franciszkanów we Lwowie dnia 17, 18, 19 czerwca oraz ośmiodniowe nabożeństwo w kościele archikatedralnym od 20 do 27 czerwca 1909 roku.

W tych uroczystościach uczestniczyli następujący biskupi:

1. J. E. Ks. Arcybiskup dr Józef Bilczewski, Metropolita Lwowski i. o.
2. J. E. Ks. Arcybiskup Józef Teodorowicz, Metropolita obrz. orm.
3. J. E. Ks. Arcybiskup dr Andrzej Szeptycki, Metropolita obrz. gr.-kat.
4. J. E. Ks. Arcybiskup Karol Hryniewiecki
5. J. E. Ks. Biskup dr Józef Sebastian Pelczar, Biskup Przemyski o. i.
6. J. E. Ks. Biskup Konstanty Czechowicz, Biskup Przemyski obrz. gr.-kat.
7. J. E. Ks. Biskup Grzegorz Chomyszyn, Biskup Stanisławowski obrz. gr.
8. J. E. Ks. Biskup dr Leon Wałęga, Biskup Tarnowski
9. J. E. Ks. Biskup Anatol Nowak, Sufragan krakowski
10. J. E. Ks. Biskup Karol Józef Fischer, Sufragan Przemyski o. i.
11. J. E. Ks. Biskup dr Władysław Bandurski, Sufragan lwowski.

Wzięli więc w tych uroczystościach jubileuszowych udział wszyscy Księża Biskupi (11) trzech obrządków w ówczesnej Małopolsce za wyjątkiem J. E. Ks. Kardynała Jana Puzyny, Księcia Biskupa Krakowskiego, któremu brak zdrowia nie pozwolił w tych uroczystościach uczestniczyć.

Przeniesienie Relikwii Błogosławionego Jakuba Strepy do nowej trumienki srebrnej nastąpiło w dniu 5 czerwca 1910 r. Początkowo grób Błogosławionego był w kościele OO. Franciszkanów św. Krzyża we Lwowie, a następnie w Katedrze lwowskiej od r. 1785 po uroczystym przeniesieniu przez Ks. Arcybiskupa Fernanda Kicki. Dr Władysław Abraham, prof. U. J. K. we Lwowie opracował w r. 1908 życiorys pt. „Jakub Strepa, Arcybiskup halicki”.

J. E. Ks. Arcybiskup dr Józef Bilczewski, Metropolita Lwowski o. i. wydał dnia 11 lutego 1909 List pasterski.

Kraków

Ks. CZESŁAW OBTUŁOWICZ

RECUEIL LUCIEN CERFAUX, 2 tomy, Gembloux 1954

Wydany w serii Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium wybór prac znanego biblisty jakim jest Lucien Cerfaux stanowi formę uczczenia tego uczonego w związku z siedemdziesięcioleciem jego urodzin. Dwa pokaźne tomy wydawnictwa zawierają bogaty plon dorobku naukowego solenizanta i jak pisze w przedmowie J. Coppens „znajdzie się tutaj nie kilka pęków kłosów pozbieranych z mozołem, ale gęste snopy zebrane na roli w wielu wypadkach oddanej pod zasiew po raz pierwszy“. Materiał nie został ujęty w chronologicznym porządku powstawania poszczególnych prac, ale ugrupowany jest pod hasłami stanowiącymi jakby główne wytyczne badawczych poszukiwań jubilat. Kto chciałby zapoznać się z tytułami wszystkich rozpraw wyszłych z pod pióra L. Cerfaux, temu służyć będzie dokładny wykaz tychże umieszczony na początkowych (XXXV—XLIII) stronach pierwszego tomu.

Pierwszy problem przedstawiony pod ogólnym tytułem „Le titre Kyrios“ rozpada się na szereg zagadnień omówionych w następującej kolejności:

Najpierw L. Cerfaux zestawia posiadane przez nas wiadomości o tytule „Pan“ w związku z godnością władców Bliskiego Wschodu oraz świata grecko-rzymskiego, następnie przechodzi do osoby Jezusa ustalając stosunek zachodzący pomiędzy jego godnością królewską a omawianym tytułem. W konkluzji autor zaznacza, iż tytuł „Kyrios“ przystosowany został do osoby Jezusa jako wykładnik jego godności Króla-Mesjasza, ale myśl grecka działająca w łonie antycznego chrześcijaństwa wyszedłszy z takiego stanowiska szybko poszła dalej dochodząc do utożsamienia w osobie Jezusa określeń „Kyrios“ oraz „Theos“. Dalszy materiał książki przesuwając zagadnienie tytułu „Kyrios“ na inną, nową płaszczyznę. Cerfaux sięga do misteriów szukając odnośnych związków i form oddziaływania ich na judaizm Aleksandryjski czasów przedfilonowych. Bierze więc autor pod uwagę list tzw. Arysteasa, rozpatruje zwrot „hieros logos“ na gruncie judaizmu, analizuje III księgę Machabejską, wreszcie sięga do zachowanej we fragmentach sztuki Ezechiela (tragika) o „Wyjściu z Egiptu“. Nie tylko zresztą miało tu miejsce oddziaływanie misteryjnych idei na umysłowość judejską, równo wyrażający się w próbach doszukiwania się w środowisku żydowskim

nolegle bowiem dokonywał się proces *sui generis* „judaizacji“ misteriów (Abraham, Mojżesz) źródeł ich powstania. O ile w czasach Filona — mówi Cerfaux — judaizm stał się pewnego rodzaju „*sophia*“, to dwa wieki wcześniej pretendował do ukazania się światu pogańskiemu jako „*mysterion*“. Dalsza partia materiału traktuje o słowie „*Kyrios*“ w funkcji określenia Boga w biblii greckiej: „*Kyrios*“ zastępuje więc imię boże YHVH a także i inne formy nazwań jak Adon, Adonim, Adonai. Dłużej zatrzymuje się Cerfaux nad kwestią stosunków terminów „*Adonai*“ i „*Kyrios*“, a wreszcie kończy omówieniem cytatów Pawłowych ze Starożytności, w których występuje omawiany tytuł, przy czym materiał podzielony jest na dwie zasadnicze grupy cytatów: na cytaty odnoszące się do Boga i na cytaty odnoszące się do osoby Chrystusa.

Drugi problem poruszany przez naszą edycję jubileuszową nosi ciekawy tytuł „*Les confins du Christianisme*“. Chodzi tu o te przejawy religijne współrzędne czasowo z powstającym chrześcijaństwem, które pomimo wspólnych z nim elementów pozostają poza jego obrębem nosząc niekiedy mniej lub więcej wyraźne znamiona herezji. Chodzi zatem o gnozę Szymona Maga, którą autor bada najpierw od strony źródeł dostarczających nam wiadomości o niej (Hipolit, Ireneusz, Justyn, Klementyna, Akta Piotra) a w dalszym toku wywodów od strony problemów w niej poruszanych (*culte et doctrines*). Następnie omawia autor paralele kanoniczne i pozakanoniczne „*ewangelii nieznanej*“ (edito princeps 1935) jakimi są: spór na temat roli i znaczenia Pisma św., próby pojmiania Jezusa przez kapłanów i faryzeuszów, uzdrowienie trędowatego, kwestia posłuszeństwa w stosunku do władzy, cud z Jordanem (znany z apokryfów). W konkluzji Cerfaux doszukuje się zależności „*ewangelii nieznanej*“ przede wszystkim od ewangelii Łukasza. Zagadnienie prawdziwego proroka w Klementynach rozwinięte także wyraźnie w duchu gnostyckim oraz zagadnienie chrztu u eseneńczyków, to dalsze kwestie poruszane przez naszego biblię.

Kolejny problem nosi tytuł „*Wokół Ewangelii — Krytyka*“. Jest to cała seria rozpraw poruszających następujące zagadnienia: Historia tradycji synoptycznej według Rudolfa Bultmanna, Wiarygodność relacji ewangelicznych. Wokół zagadnienia źródeł trzeciej ewangelii: proto-Łukasz czy proto-Mateusz? (mamy tu omówione m. i. teorie podwójnej tradycji w ewangelii Łukasza). Jeszcze o kwestii synoptycznej (w nawiązaniu do pogrobowej edycji Chapmana: *Matthew, Mark and Luke*). Misja galilejska w tradycji synoptycznej (chodzi o wysłanie przez Jezusa dwunastu apostołów), Rozmnożenie chleba, Uwagi na temat tekstu ewangelicznego z Aleksandrii z II w., Warianty tekstu Łukasza IX, 62, Fragment Diatessaron'u greckiego (znaleziony w marcu 1933 r. w czasie prac wykopaliskowych prowadzonych w Dura). Na tym się kończy tom pierwszy liczący przeszło pół tysiąca stron druku.

Pierwsza seria artykułów rozpoczynająca tom drugi (liczący rów-

niez ok. pół tysiąca stron) nosi wspólny tytuł: Wokół ewangelii — Teologia. Mamy tu zatem szereg zagadnień natury już nie tyle filologicznej, ale problemowej — teologicznej: Zaślepienie serca (w oryginale „L'aveuglement d'esprit“) w ewangelii świętego Marka (chodzi przede wszystkim o zatwardziałość Żydów w reagowaniu na nauki Jezusa, ale również i o niezdolność apostołów do wyciągania właściwych konsekwencji duchowych z wielkiego dramatu, którego są uczestnikami), Parabola jako zagadnienie literackie w ewangelii świętego Jana (Cerfaux wyszczególnia i omawia poszczególne parabole Janowe poczynając od rozdz. 10: pasterz i owce), Miłość braterska a powrót Chrystusa (interpretacja miejsca ewangelii świętego Jana: XIII, 33—38), Cuda, znaki mesjańskie Jezusa i dzieła Boże według ewangelii świętego Jana (autor uwypukla fakt, że teologia starotestamentowa stanowi podłoże teologii Janowej), Trzy rehabilitacje w ewangelii (chodzi o znane wątki przypowieściowe o synu marnotrawnym, o celniku i o miłosiernym Samarytaninie oraz o ich teologiczną interpretację).

Druga seria artykułów objęta jest ogólnym tytułem: Dzieje Apostolskie i chrześcijaństwo pierwotne. Tematykę mamy tutaj bogatą i zróżnicowaną, gdyż porusza ona zarówno kwestie filologiczne jak i teologiczne. A oto poszczególne zagadnienia: Układ pierwszej części Dziejów Apostolskich (treściwa chociaż zwięzła analiza formalno-literacka), Cytaty biblijne a tradycja tekstu Dziejów Apostolskich (Cerfaux zwraca uwagę na zasadniczą wierność w przytaczaniu tekstów biblijnych i zakłada korzystanie przez Łukasza względnie przez pierwotną apologetykę chrześcijańską ze zbioru cytatów biblijnych stanowiących swego rodzaju ich antologię), Rozdział XV Dziejów Apostolskich w świetle literatury starożytnej chrześcijańskiej (rozdział ten stanowił to miejsce tekstu testamentowego, do którego odwoływano się potem w walce z herezjami zagrażającymi wewnętrznej spójności młodego Kościoła), Pierwsza gmina chrześcijańska w Jerozolimie (tekst Dziejów II, 41 i V, 42 stanowi ważne źródło poznania hellenizującego judaizmu), Świadkowie Chrystusa według księgi Dziejów Apostolskich, O tzw. supernomen w księdze Dziejów Apostolskich (zwyczaj używania tego supernomen względnie jak mówiono „signum“ znalazł szerokie rozpowszechnienie w okresie neotestamentowym np. I, 23: Ioseph ton kaloumenon Barsabban, hos epeklethe Ioustos), Symbolika związana z cudem udzielenia daru języków (autor zwraca uwagę na analogię: cud Zesłania Ducha Św. wielojęzyczność gmin powołanych do życia przez działalność Pawła), Kilka uwag na temat apostolskiej egzegezy Pisma Świętego (apostołowie w roli tłumaczy sensu biblijnego), Egzegeza Starożytności poprzez Nowy Testament, Jeden rozdział z księgi „Testimonium“ (chodzi o hipotetyzowaną wziętość starożytnego florilegium pod tytułem Testimonia adversus Iudeos w starożytności chrześcijańskiej), Jedność grona apostolskiego w Nowym Testamencie, Świę-

ty Piotr i jego następstwo (w nawiązaniu do znanej pracy O. Cullmanna, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr, Neuchâtel 1952*), Tradycja według Świętego Pawła (autor tradycję ujmuje dwójako: tradycja — posłannictwo i tradycja — reguły organizacyjne młodego Kościoła; posłannictwo otrzymane od Chrystusa oraz ustanawiane przez apostołów reguły organizacyjne składają się na powstanie tradycji w ścisłym — konkretnym tego słowa znaczeniu), Dwa punkty wyjściowe tradycji chrześcijańskiej (Chrystus-apostołowie), Regale sacerdotium (Cerfaux snuje swe rozważania w czterech płaszczyznach: dawny Izrael, judaizm, Nowy Testament, pierwsze wieki chrześcijaństwa).

Ostatnia wreszcie seria zatytułowana jest „*Horae paulinae*“. Składa się ona z następujących dziesięciu rozpraw: Ślady pewnego florilegium w Pierwszym Liście do Koryntian I, 18-III, 23, Abraham — „ojciec obżęzania“ dla pogan, Przywileje Izraela podług Świętego Pawła, „Święci“ Jerozolimy, Świat pogański w oczach Świętego Pawła, Hymn na cześć Chrystusa-Sługi Bożego, Święty Paweł i „Sługa Boży“ proroka Izajasza, Pawłowa antynomia życia apostołowskiego, Apostoł Paweł przed obczem bożym, O roli modlitwy w życiu Świętego Pawła.

Całość zamykają indeksy.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

CLAUDE WIENER, *Rescherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1957, s. 85.

Każdą pracę z dziedziny Teologii Biblijnej, a szczególnie z Teologii Starego Testamentu witają zawsze bibliści z wielkim uznaniem i zadowolaniem. Tak też przywitano w świecie naukowym pracę Cl. Wienera, chociaż do jego założeń wyjściowych można mieć pewne zastrzeżenia.

Autor wykazuje w swej pracy za egzegietami protestanckimi, głównie za W. Eichrodt'em, że naczelną ideą St. Test. jest idea Przymierza Boga z człowiekiem. Ida ta uzewnętrznia się i wyraża w miłości człowieka do Boga. Jest to przede wszystkim praca filologiczna, ale nie brak jej także syntezy teologicznej. Cl. Wiener postawił sobie za zadanie przedstawić ewolucję pojęcia „ahab“ — „kochać“ i trzeba przyznać, że cel zamierzony osiągnął. Może wzorem dla niego był Fr. Zorell i jego uwagi na temat znaczenia tego słowa, ale to nie umniejsza wcale wartości pracy Wienera.

Można w niej wyodrębnić 5 zasadniczych części jakby poszczególnych etapów rozwoju znaczenia słowa „ahab“ w oparciu o analizę wielu tekstów, zaczerpniętych niemal ze wszystkich ksiąg Pisma św. W pierwszej części Autor obraca się głównie w tekstach wyjętych z ksiąg historycznych i dochodzi do wniosku, że słowo „ahab“ oznaczało w nich przede wszystkim wzajemną miłość ludzi do siebie. Chociaż ta miłość posiadała pewne cechy miłości zmysłowej, cielesnej to jednak wyłącznie taką

miłością nie była. Charakterystyczną jej cechą to olbrzymia dynamika, gorącość serca, wierność i wytrwałość w miłości niekiedy aż do śmierci. Na drugim etapie miłość, zdaniem Wienera, szczególnie w pismach proroków przed niewolą wyrażała się miłością Boga do swego ludu. Jeśli chodzi o człowieka, to prorocy często podkreślają tu jej negatywne cechy. Prorocy tacy jak Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel walczyli z niegodziwą miłością, nieszlachetnym przywiązaniem się do rzeczy, do osób, z zagubieniem swojego serca w sprawach doczesnych. Raz po raz powtarzają się u nich upomnienia pod adresem tych, którzy są niestali i zmienni w miłości. Specjalne znaczenie posiada słowo „ahab“ zdaniem Autora w Ks. Prawa. Tu idea miłości do Boga występuje jako centralna, obwarowana nakazami i przepisami prawa. Człowiek nie może nie kochać Boga. Jego wszystkie wzruszenia nawet muszą należeć do Jahwe. On bowiem jest zazdrosnym w miłości Bogiem. Zupełnie inny aspekt znaczeniowy występuje w związku z omawianym słowem na tle Pieśni nad pieśniami. Tu zasadniczą cechą miłości jest jej intensywność i b. bogata skala uczuć. Tak powinna wyrażać się miłość ludu do Boga. Pełne znaczenie omawianego słowa zdaniem Autora występuje dopiero u pisarzy po niewoli babilońskiej. „Ahab“ znaczy u nich pełnię osobistej duchowej miłości jednostki do Boga, zaś w odniesieniu do innych ludzi miłość do wszystkich narodów. To ostatnie twierdzenie Autora wydaje się nam zbyt ryzykowne i naciągane. Chociaż uniwersalizm cechuje proroków późniejszych, to jednak nie jest on ich wyłączną własnością. Podobne bowiem myśli spotykamy już u Izajasza czy Ozeasza, a nawet w niektórych psalmach (por. Ps. 44). Ciekawe są także uwagi Autora na temat „agape“, terminu wyjętego z LXX, którymi zamyka on swoją pracę. Niekompletność swoich uwag na ten temat usprawiedliwia Cl. Wiener tym, że zbyt późno otrzymał doskonałą z tej dziedziny pracę O. Spicq'a, do której odsyła czytelników. (Por. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament*, I Paris 1958).

Z cech dodatnich omawianej pracy należy podkreślić metodyczność i jasność omawianego zagadnienia, bardzo bogaty aparat filologiczny i obfitą, sięgającą po ostatnie czasy najnowszą literaturę. Praca może służyć jako wzór do opracowań podobnych zagadnień z interesującej nas dziś wszystkich Teologii Biblijnej.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

SPIS TREŚCI:

1. Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Sprawiedliwość Boża w nauczaniu proroków 433
2. Ks. EDWARD BULANDA TJ, Geneza i znaczenie mitu w historii kultury (dokończenie) 453
3. Ks. STANISŁAW KOSOWSKI, Modlitwa św. Pawła za wier-nych 473
4. O. PAWEŁ SZZANIECKI OSB, Przejście dogmatu łaski w li-
turgii 485
5. Ks. LESŁAW JEŻOWSKI, O Ormianach i liturgii ormiańskiej 493

WIADOMOŚCI I UWAGI

6. O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, S. p. Diakon Pius
Naróg OSB 511
7. PIUS NARÓG OSB, Stosunek Papieża Jana XXIII do ruchu
liturgicznego 513
8. Ks. ROMUALD RAK, Śpiew ludowy na Mszy św. śpiewanej . 515
9. Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK, Benedictio mensae 517
Pocałunek pokoju 520
10. Ks. WITOLD MALEJ, Documenta mariologica 524
11. Ks. CZESŁAW OBTUŁOWICZ, Błog. Jakub Strepa, Arcybiskup 526

NOWE KSIĄŻKI

1. RECUEIL LUCIEN CERFAUX, 2 tomy, Gembloux 1954 (Tytus
Górski) 528
2. CLAUDE WIENER, Recherches sur l'amour pour Dieu dans
l'Ancien Testament, Paris 1957, s. 85 (Ks. Stanisław Grzybek) 531

ARGUMENTUM

1. STANISLAUS GRZYBEK, De iustitia Dei quid docuerint Pro-
phetæ 433
2. EDUARDUS BULANDA SJ, Mythus, quomodo ortus sit, et
quidnam valeat in historia culturae (pars ultima) 453
3. STANISLAUS KOSOWSKI, De oratione S. Pauli pro fidelibus 473
4. PAULUS SZZANIECKI OSB, Dogma gratiae quomodo in li-
turgia sentiatur 485
5. LESLAUS JEŻOWSKI, De Armenis rituque armeno 493

NOTITIAE ET ANIMADVERSIONES

6. FRANCISCUS MAŁACZYŃSKI OSB, Pius Naróg OSB vita
functus 511
 7. PIUS NARÓG OSB, Ioannes Pp. XXIII quid de actione li-
turgica sentiat 513
 8. ROMUALDUS RAK, De cantu populari durante Missa cantata 515
 9. THADDAEUS SZWAGRZYK, Benedictio mensae 517
Osculum pacis 520
 10. WITHOLDUS MALEJ, Documenta mariologica 524
 11. CESLAUS OBTUŁOWICZ, Beatus Iacobus Strepa Archie-
piscopus 526
- RECENSIONES 528