

Ruch biblijny i liturgiczny

lr 5

ROK XIV

1961

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

FINIS LEGIS CHRISTUS (Rz 10, 4)

Z prologu Ewangelii św. Jana dowiadujemy się, że *Prawo dał nam Mojżesz, a łaska i prawda przyszły do nas przez Jezusa Chrystusa*¹. Podobnie św. Paweł w liście do Rzymian 6, 15 przeciwstawia Prawo Mojżeszowe łasce wysłużonej nam przez Chrystusa. Z tego jednak nie wynika, aby Apostoł Narodów nie doceniał olbrzymiej roli, jaką odegrały przepisy prawne Starego Testamentu w czasie formowania się zarówno społecznego jak i religijnego życia Izraelitów.

Wszeczhronną i pełną ocenę prawa z jego strony znajdujemy w charakterystycznym pawłowym powiedzeniu: *telos gar nomu Christos*, co Wulgata oddała przez *finis enim legis Christus*². Wyrażenie *telos*, oznacza tu nie tyle „cel” (jak je przetłumaczył Ks. S. Kowalski) ile raczej dokończenie, uzupełnienie, ukoronowanie wszystkiego³. Za takim rozumieniem powyższego terminu przemawiają także poza racjami filologicznymi, słowa samego Chrystusa, który w Ewangelii św. Mateusza stwierdza: *Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale je wypełnić i uzupełnić*⁴. W takim zatem ujęciu Chrystus jako *telos nomu, finis legis* byłby ostatecznym i najwyższym prawodawcą, jak również jedynym autorytatywnym tłumaczem starego prawa.

To stare prawo z nastaniem ery mesjańskiej powinno ustąpić prawu nowemu, niemniej jednak to nowe prawo nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu nowe, ale opiera się, wyrasta i tkwi swoimi korzeniami na fundamencie Prawa Mojżeszowego. Chrystus z tego prawa przejął wszystko to, co nieprzemijające i ogólnoludzkie, a odrzucił cały zbiór ustaw związanych z życiem jednego narodu, szczególnie przepisy rytualne i ceremonialne, które jako wartości zbędne spełniły już swoje zadanie i więcej w rachubę wchodzić nie mogą⁵.

¹ Jn 1, 17.

² Rz 10, 4.

³ Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. Testaments*, Giessen 1928, kol. 1298.

⁴ Mt 5, 17.

⁵ Por. Ks. Arcbp J. Teodorowicz, *Od Jahwy do Mesjasza*, Poznań 1936, s. 80.

DEFINICJA PRAWA MOJŻESZOWEGO

Ale jak właściwie rozumieć to Prawo Mojżeszowe? Już sama egzegeza filologiczna różnych terminów użytych na określenie przepisów prawnych wskazuje na to, że problem jest bardzo złożony i skomplikowany, jak w ogóle całe biblijne prawodawstwo.

Egzegeci⁶ wyliczają co najmniej 10 różnych wyrażań przez które autorzy biblijni pragnęli oddać możliwie wszystkie rodzaje prawa zawartego w S. Testamencie. Prof. H. Cazelles⁷ twierdzi, że najstarszym terminem na określenie prawa jest *miszpatim* — przez co rozumiano prawo zwyczajowe, istniejące i obowiązujące od niepamiętnych czasów. Nim posługiwały się najstarsze plemiona semickie, a także w oparciu o *miszpatim* patriarchowie jeszcze układali swoje koczownicze życie.

Terminem zbliżonym do *miszpatim* jest *micwoth* — i oznacza zwykły rozkaz, polecenie wydane przez naczelnika szczepu. Dekalog jest określony w Biblii jako zbiór słów — *debarim* — oczywiście Bożych słów, stąd razem z kodeksem rytualnym (Wj 34, 1—27), który nosi tę samą nazwę posiada charakter przepisów prawnych określających bezpośredni stosunek człowieka do Boga.

Stosunkowo późno weszły w użycie dwa terminy *'eduth* = świadectwo i *torah* = zbiór praw bożych, które mają ściśle religijne znaczenie. Z innych terminów tylko *chuwqim* — używane jest w Pięcioksięgu na określenie ustaw i rozporządzeń głównie o charakterze liturgicznym. Pozostałe terminy jak *'imrach* = mowa, *manifest Boga*, *'orah* = ścieżka, *derek* = droga, *piqqolim* = polecenia rozporządzenia, wylicza wszystkie Ps 119, który z całej swej rozciągłości jest jednym wielkim hymnem na cześć prawa. Zdaniem autora tego psalmu, prawo to przede wszystkim drogowskaz życia, ukazujący człowiekowi w pełni wolę Bożą i Boże objawienie. A ponieważ w przekazywaniu tej woli Bożej i objawienia pierwszorzędną i zasadniczą rolę odegrał Mojżesz, dlatego też całe prawodawstwo od niego otrzymało swoją nazwę: **Prawo Mojżeszowe**.

W różnych okresach swego bytu państwowego Izraelici akcentowali różną stronę tego prawa. W samych początkach swej organizacji odwoływali się często do Kodeksu Przymierza, który stanowił główną normę ich postępowania. Po podziale królestwa, gdy zreagowano Kodeks Kapłański, wielką rolę odgrywały przepisy nawiązujące do wierności Bogu i świętości życia. W okresie proroków za wyjątkiem Ezechiela i Malachiasza akcentowano bardzo przepisy dotyczące moralności na codzień. Autorytet zaś wszystkich tych przepisów podnoszono przez umieszczenie przed nimi formułki: *Rzekł Bóg do Mojżesza*⁸. Z tym wyrażeniem spotykamy się nie tylko w głównych zbiorach tekstów prawnych, którymi są Kodeks Przymierza, Wj 20, 22—23, 19, Dekalog w pierwszej swej wersji Wj 20, 1—17

⁶ Por. H. Haag, *Bibel-lexicon*, Zurich 1956, a. *Gesetz*, s. 563 n.

⁷ Por. H. Cazelles, *Loi Israelite*, a. w DBS. t. IV, s. 497 nn.

⁸ Wj 20, 23; 20, 1; 34, 1. 27 itp.

oraz Kodeks Rytualny Wj 34, 1—27, ale także w związku z licznymi przepisami prawnymi zawartymi w księdze Kpł i Lb. Co się tyczy kodeksu prawnego z ks. Ppr to jest on niemal w całości streszczeniem przemówień Mojżesza, przejętych głównie z tradycji ustnej i zawierających komentarz do przykazań Dekalogu. Dlatego też cechą charakterystyczną tej księgi (podobnie jak i poprzednich) jest ciągłe odwoływanie się do autorytetu Boga, oczywiście za pośrednictwem Mojżesza. Już samo to wskazuje dokładnie, na niemal wyłącznie religijny charakter prawa St. T.

CZYNNIKI WPLYWAJĄCE NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ PRAWA MOJŻESZOWEGO

Jak jednak doszło do takiego stanu rzeczy? Każdy egzegeta próbując odpowiedzieć na to pytanie staje przed dylematem: albo Prawo Mojżeszowe zawiera rzeczywiście serię nadprzyrodzonych rozkazów, mających za podstawę dekret samego Boga w stosunku do wybranego przez siebie narodu (wtedy Izraelici otrzymaliby gotowy z góry im zesłany zbiór przepisów prawnych), albo musimy przyjąć w prawodawstwie izraelskim pewną ewolucję, wprowadzie opierającą się na jakichś stałych prawach zwyczajowych, lecz niemniej podlegającym ciągłym zmianom i uzależnionych od wielu okoliczności geograficznych, społecznych i religijnych. Niemal wszyscy egzegeci opowiadają się za tą drugą ewentualnością, ale w rozmaity sposób ją interpretują.

Prof. H. Cazelles⁹ jest zdania, że na ukształtowanie się takiego, a nie innego prawa izraelskiego wpłynęły zarówno geograficzne, ekonomiczne jak i społeczne warunki. Izraelici pod względem geograficznym pozbawieni przez Filistynów i Egipcjan dostępu do morza, nie posiadający w swoim kraju spławnych rzek, zatrzymujący się w czasie wędrówki na półwyspie synajskim w różnych miejscach co najwyżej na kilka miesięcy, z konieczności rzeczy nie prowadzili handlu, nie uprawiali roli, nie hodowali różnych gatunków zwierząt, a zatem nie potrzebowali żadnych praw regulujących ich stosunki handlowe, gospodarcze czy rolnicze. Nie zajmowali się przemysłem, nie mieli u siebie kopalń ani fabryk¹⁰, dlatego też nie ma u nich praw o charakterze ekonomicznym czy komercyjnym. Także warunki socjalne nie wpłynęły u nich na powstanie prawa. Ustrój Izraelitów przynajmniej w pierwszej swej fazie rodowy, oparty był na nielicznych prawach zwyczajowych, które początkami swoimi sięgają i przypominają ustawodawstwo babilońskie i egipskie. Izraelici nie mieli żadnych organizacji ani instytucji politycznych, a jeśli jakie mieli to posiadały one wyłącznie charakter religijny.

⁹ a. c. s. 507.

¹⁰ Praca górnicza jest wzmiankowana w prawodawstwie izraelskim mimochodem (Ppr 8, 9), także ubocznie jest o niej mowa w ks. Joba.

J. Wellhausen i jego szkoła¹¹ szukają źródeł dla prawa izraelskiego w działalności proroków, ale ta teza już dziś nie wytrzymuje krytyki. Najnowsze odkrycia archeologiczne na Wschodzie, Kodeks Hamurabiego, korespondencja z Tell-el-Amarna, egipskie księgi zmarłych wszystko to razem wzięte niezbicie udowadniają, że duch prawniczy istniał w Izraelu na długo przed Amosem i sięga swoimi początkami samego Abrahama.

Głównym czynnikiem formującym prawo izraelskie tak bardzo właściwym wielu społecznościom Bliskiego Wschodu będzie mimo wszystko czynnik religijny. J. Hempel¹² stwierdza, że klucza do tego prawodawstwa należy szukać w samej naturze Boga narodowego. Bóg Izraelitów bardzo długo będzie dla nich *Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba* zanim objawi im się pod swoim właściwym imieniem¹³. Stanie się to jednak dopiero wtedy, gdy zechce z nim zawrzeć przymierze, które będzie kontraktem obowiązującym obustronnie. Od zaistnienia tego faktu historycznego zacznie się spisywanie wielkiego zbioru ustaw, który obejmie najpierw zwyczaje i przepisy o składaniu ofiar a zakończy się zakazem przysięgania na obcych bogów. Podobnie Kodeks rytualny Wj 34 ma wyłączenie charakter religijny, jak również i z księgi Ppr wynika, że została zredagowana w trosce o religijne życie Izraela. Ten religijny charakter prawa nie powinien nas dziwić jeśli się zważy, że Mojżesz jako doskonały organizator i mądry prawodawca, który doświadczył słabości polityzmu egipskiego i znał reformę religijną Amenofisa IV nie chciał popełnić błędów swoich poprzedników. Myśląc o silnym i szczęśliwym swoim narodzie nie widział innych możliwości, jak tylko złączenie go i zorganizowanie pod jednym przewodnictwem prawdziwego Boga Jahwe.

AUTOREM PRAWA JEST MOJŻESZ

Nie ulega wątpliwości, że sam Mojżesz nie ułożył całego kodeksu prawnego Izraelitów. Jako roztropny i doświadczony organizator przejął wszystkie te prawa, którymi jego rodacy dotychczas się rządzili. Ujął je w jedną całość i dostosował do wielkiej misji swojego narodu. Z drugiej też strony nie ulega także wątpliwości, że większość tych praw po jego śmierci uległa w wielu wypadkach nieraz daleko idącej ewolucji. Komisja Biblijna w liście do Kard. Suharda z 16. I. 1948 wyraźnie to stwierdza: *Nie ma już dziś nikogo... kto by nie przyjmował rozrastania się mojąszowego prawa na skutek różnych warunków społecznych i religijnych przyszłych czasów*¹⁴. Wobec takiego stanu rzeczy rodzi się pytanie:

¹¹ Por. E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1922, s. 67.

¹² Por. J. Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum*, Leipzig 1938, t. I, s. 8 nn.

¹³ Por. A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart 1929, s. 18.

¹⁴ Por. AAS. 1948, s. 45 n.

w jakim sensie Mojżesz jest autorem przypisywanego mu prawa Izraelitów? Jest nim niewątpliwie jeśli chodzi o sam Dekalog. Wielu uczonych jak A. Alt¹⁵, W. Albright¹⁶, Eberharter¹⁷ po samym stylu Dekalogu poznają w nim Mojżesza. Apodyktyczny charakter poszczególnych przykazań przypomina nieco egipską Księgę Umarłych, ale nie jest od niej zależny, tym mniej od prawodawstwa kanaanejskiego, które w całej swej rozciągłości jest niemal wyłącznie kazuistyczne.

W Kodeksie Przymierza nie ma, jak chcą niektórzy autorzy, wpływu proroków, charakter jego odpowiada epoce, w której naród izraelski z nomadycznego trybu życia przechodzi w osiadły, zaś styl humanitarny Kodeksu O. de Vaux¹⁸ tłumaczy co najwyżej pewną zależnością od mądrościowych ksiąg egipskich. Ale to bynajmniej nie podważa mojszowego autorstwa tego Kodeksu. Co się tyczy Kodeksu rytualnego z Ks. Wj 34, to suponuje on już osiedlenie się Izraelitów w Kanaanie, istnienie pewnych praw z dziedziny rolnictwa, ale nie ulega wątpliwości, że pochodzi od tego autora, który jest twórcą źródła J w Pięcioksięgu. Jest on zatem w tradycji swojej mojszowy.

Podobnie zbiór praw z księgi Ppr przypomina bardzo Dekalog i Kodeks Przymierza. Niemal 20 razy powtarza się w niej wyrażenie *ta Torah*, aby podkreślić związek tych praw z pierwszą częścią izraelskiego prawodawstwa i zaznaczyć silnie mojszowy charakter tego zbioru¹⁹. Nawet Prawo o świętości z ks. Kpł r. 17—29 chociaż obfituje w późniejsze tradycje jerozolimskie w porównaniu z odkrytymi przed 14 laty fragmentami prawa o świętości w qumrańskich grotach wskazuje na bardzo dawne pochodzenie i na spisana tradycję istniejącą już co najmniej w VI w. przed Chr.²⁰. Słusznie zatem zaznacza Prof. H. Cazelles²¹, że *w całym prawodawstwie izraelskim wpływ Mojżesza jest najsilniejszy. Jest on nawet źródłem dostarczającym statego natchnienia do zredagowania tego prawa*. Jeżeli jednak są w jego ustawodawstwie prawa nie napisane „jego ręką”, to jednak zawierają tradycję sięgającą jego czasów, są zredagowane w jego duchu i po jego myśli i dlatego w najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest także i on ich autorem.

¹⁵ Por. A. Alt, *Staatenbildung der Israeliten in Palestina*, Leipzig 1930.

¹⁶ Por. W. Albright, *From the stone age to christianity*, Baltimore 1950, s. 204.

¹⁷ Por. Eberharter, *Decalogue*, a w DBS., t. II, 344.

¹⁸ Por. uwagi O. de Vaux, umieszczone w RB. 1947, s. 434 n związane z recenzją książki H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946.

¹⁹ Ppr 1, 5; 4, 8. 48.

²⁰ Por. *The Biblical Archeologist*, 1949, t. XII, s. 32.

²¹ Por. d. c. s. 519.

CO SKŁADA SIĘ NA PRAWO MOJŻESZA?

Chociaż w prawodawstwie izraelskim powtarza się często zwrot: *Rzekł Bóg do Mojżesza*, to jednak wiemy dobrze, że prawo to nie było dyktatem Bożym. Mojżesz pisząc pod natchnieniem Bożym użył tego zwrotu po to by oprzeć swoje ustawy o najwyższy autorytet Boga — Jahwe, a tym samym nadać im nieprzemijającą wartość. Kodeks swój Mojżesz redagował stopniowo: Najpierw wciągnął do niego podstawowe prawa opierające się na samej naturze człowieka. Zawarł je w drugiej części Dekalogu. Są to prawa, jak stwierdza Prof. P. Heinisch²², bez których nie można sobie wyobrazić ani rodzinnego ani społecznego życia ludzi. Do nich dołączył, oczywiście zmodyfikowane przez siebie a znane już w całej Babilonii i Egipcie przepisy dotyczące czci jaka należy się samemu Bogu²³. Potem usankcjonował stare zwyczaje, którymi rządziły się najstarsze plemiona Bliskiego Wschodu. Nie kruszył ich i nie łamał — jak mówi Arcbp J. Teodorowicz²⁴, ale dostroił do potrzeb i indywidualności swojego narodu. Z kolei dołączył do swego prawa przepisy dane już przez Boga samym patriarchom a nawet znane jeszcze przed patriarchami. Abraham otrzymał od Boga polecenie: *Chodź przede mną i bądź doskonały*²⁵. Wiedział np., że nieposłuszeństwo wobec Boga jest grzechem (Rdz 2, 17; 9, 4), że za zabójstwo człowieka Bóg surowo karze (Rdz 4, 10; 9, 6), że wiaryłomstwo nie podoba się Bogu (Rdz 12, 18; 20, 3—18). Wszystko to i wiele jeszcze innych przepisów o modlitwie, o ofiarach, o stosunku do bliźnich²⁶, o których mówi prehistoria ludzkości i historia Izraela znalazło swój wyraz i swoje odbicie w Prawie Mojżeszowym. Ciekawe studium o zależności prawodawstwa izraelskiego mogą stanowić podobieństwa i różnice między nim a Kodeksem Hammurabiego. Jest faktem bezspornym, że K. H. wycisnął swoje ślady na Prawie Mojżeszowym, co wyraziło się choćby w przepisach dotyczących zawierania małżeństw, pracy na roli, nabywania własności itp. Niemniej jednak jest jasne, że Prawo Mojżeszowe w wielu punktach odbiega od wskazań K. H., np. gdy K. H. za zabójstwo człowieka przewiduje kary pieniężne, Prawo Mojżeszowe każe mordercy także odebrać życie. Niewolnik w K. H. był tylko rzeczą, w Prawie M. jest człowiekiem i ma pewne choć niewielkie przywileje. Prawo M. surowiej karze od K. H. przestępstwa dzieci przeciw rodzicom, przeciwko jeńcom wojennym i niewolnikom. A oprócz tego wszystkiego ma jeszcze jedną wyróżniającą ją od wszystkich innych prawodawstw cechę: posiada przepisy i kary za przestępstwa natury religijnej. Karze

²² Por. P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes*, Bonn 1940, s. 144.

²³ Por. H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.*, Wyd. 2, t. I, s. 324.

²⁴ Por. d. c. s. 81.

²⁵ Rdz 17, 1.

²⁶ Rdz 4, 1. 3. 4. 25; 8, 20; 12, 8; 20, 17 itp.

surowo apostazję, bluźnierstwo, łamanie przepisów dotyczących ofiar, modlitw, postów a nawet składanych Bogu ślubów i przyrzeczeń. Jednym słowem mówiąc jest o wiele ściślej zespolone z życiem religijnym człowieka aniżeli inne prawodawstwa starożytnych narodów. Tym też tłumaczy się olbrzymią przewagą przepisów religijnych nad innymi ustawami, jak również ich ciągłą ewolucję. Np. Kodeks Przymierza na 86 artykułów posiada zaledwie 6 odnoszących się do życia rolniczego. Zmiany w przepisach religijnych możemy zaobserwować w ks. Lb i Ppr. Obracają się one około zagadnień centralnych, jak ołtarza, miejsca składania ofiar, centralizacji kultu, ołtarza kadzenia czy całopalenia, sposobu składania ofiar itp. Wszystko to jednak, przynajmniej w ogólnych ramach, nakreślił i przewidział Mojżesz stając się przez to nie tylko autorem, ale nawet i w pewnym sensie redaktorem swojego ustawodawstwa.

RELIGIJNY CHARAKTER MOJŻESZOWEGO PRAWA

Uznają go niemal wszyscy egzegeci, chociaż różnym przyczynom go przypisują. Heinisch²⁷ widzi go w samym celu dla którego prawo zostało postanowione. Celem tym było uświęcenie człowieka, zatem temu celowi ma służyć wszystko, nie tylko Dekalog, ale także przepisy dotyczące moralności, kultu a nawet przepisy związane z czystymi i nieczystymi potrawami. Po tej samej linii rozumowania, wydaje się, idzie M. Noth²⁸, gdy wskazuje na ścisły związek między Prawem a Przymierzem. Jego zdaniem prawo biblijne jest przeznaczone ściśle dla plemion związanych z Bogiem-Jahwe. Autorytet Jahwe jest źródłem tego prawa, a nakaz Boży daje wartość religijną temu prawu.

J. Hempel²⁹ idzie jeszcze dalej. Jego zdaniem wszystko w Izraelu jest podporządkowane kwestii religijnej, do tego stopnia, że nawet kapłaństwo należy pojmować jako coś co stoi na straży wiary w Jahwe, opiekuje się tą wiarą i stara się o jej rozwój i dynamikę na codzień. Prawo ma z tej racji tylko pomagać kapłanom do wypełniania ich istotnych zadań. Nieco odmiennie stanowisko zajmuje Prof. E. Dhorme³⁰ choć dochodzi do takiego samego wniosku. Jego zdaniem źródło prawa leży w Przymierzu, a ponieważ Przymierze ma charakter ściśle religijny, dlatego też taki sam charakter musi mieć i to prawo, które ma ludowi ułatwić realizowanie Przymierza. Ponieważ zaś Mojżesz był pośrednikiem Przymierza, dlatego też on z konieczności musi przejąć na siebie rolę ustawodawcy. Lud zaś podda się temu prawu, bo ono pochodzi od Jahwe za pośrednictwem Mojżesza. O. de Vaux³¹ główną rolę w nadaniu prawa

²⁷ Por. d. c. s. 143.

²⁸ Por. M. Noth, *Die Geetze im Pentateuch*, Halle 1940, s. 122.

²⁹ Por. J. Hempel, *Althebraische Literatur*, Wildpark-Postdam 1930, s. 77.

³⁰ Por. E. Dhorme, *La religion des Hebreux nomades*, Bruxelles 1937.

³¹ Por. O. de Vaux, *Israel*, a. w. DBS., t. IV, s. 736.

charakteru religijnego przypisuje Mojżeszowi, który jego zdaniem „*był nie tylko przewodnikiem wyprowadzającym braci swoich z Egiptu, ale i wodzem, który zjednoczył ich w jeden naród dookoła jednej wiary. Był więc prawodawcą i założycielem religii*”. Muszą zatem jego prawa same siebie i ludzi wiązać z religią.

Izraelici też sami byli przekonani o tym religijnym charakterze swego prawa. Wierzyli mocno, że tym, którzy Prawo wypełniają i żyją według jego nakazów towarzyszy błogosławieństwo Boże, ci zaś, którzy je łamią narażają się na wielkie kary. Niewola babilońska była karą za konsekwentnie łamane i przekraczane prawo Boże. Dlatego po niewoli prawo zostanie na nowo spisane, otoczone największą troską a nawet jak twierdzi Prof. M. Noth³² stanie się czymś absolutnie wielkim i wydzielonym z przepisów obejmujących Kodeks Przymierza. Pod wpływem ksiąg mądrościowych zaczęli Izraelici pojmować Prawo, jako coś co nie tylko od Boga pochodzi, ale wprost jest przez Boga zrodzone³³. Posiada ono właściwości Mądrości, opatrnościowo kieruje życiem człowieka, jest twórcze, a zatem jest źródłem nowego życia tak często zapowiadanego przez proroków. Z tej racji należy się Prawu okazywać wielki szacunek. Rodzice będą uważnie pilnowali, aby ich dzieci uczyły się Prawa i znały je na pamięć³⁴, to samo zastosują kapłani w stosunku do całego ludu³⁵. Niektóre księgi mądrościowe zawierają formalne oświadczenia, że nie wystarczy tylko uczyć się prawa, ale trzeba według niego ułożyć sobie całe życie³⁶. To wszystko razem wzięte wskazuje, jak mówi prof. H. Cazelles, że *Prawo należy pojmować jako żywe objawienie się żyjącego między nami Boga-Stwórcy*³⁷.

CHRYSTUS A PRAWO MOJŻESZA

Mimo swoich pozytywnych cech Prawo Mojżeszowe miało pewne braki. Przede wszystkim związało się z jednym narodem i temu narodowi służyło. Chociaż posiadało charakter nadprzyrodzony było ograniczone i ciasne. Na te jego słabości wskazywał często Chrystus. Szczególnie akcentował je w związku z rytualnymi przepisami. Przepisów tych nie respektował ani On sam, ani jego uczniowie. Uzdrowi trędowatego nie licząc się z tym, że sam może się stać przez to nieczystym. Uczniom pozwolił usiąść do stołu choć wiedział, że przedtem nie umyli swoich rąk. Obcował z grzesznikami i celnikami, co było kamieniem obrazy dla Faryzeuszów. Pozwolił apostołom zrywać kłosa w dzień sobotni kwitując oburzenie Faryzeuszów z tego powodu mocnym powiedzeniem: że *szabat jest dla*

³² Por. d. c. s. 118.

³³ Przyp 8, 22. 24. 25.

³⁴ Wj 13, 8—10.

³⁵ Ppr 33, 10; Kpł 10, 11; Oz 4, 6.

³⁶ Przyp 19, 16; Syr Prol. 34—36; Mądr 6, 18.

³⁷ Por. a. c. s. 524.

człowieka, a nie człowiek dla szabatu³⁸. Wskazał także na słabe punkty tego prawa, choćby wtedy gdy mówił o liście rozwodnym, na który Mojżesz zezwolił licząc się ze słabością i mentalnością swojego narodu. Niemniej jednak żywił dla Prawa olbrzymi szacunek. Uważał je wprost za słowo Boże, z którego ani jedna jota ani jedna kreska nie może być opuszczona ani zmieniona³⁹. Faryzeuszom zarzucał wprost w oczy, że przestępując Prawo Mojżeszowe, jak to wynika z Mt 15, 3—6 przeciwstawiają się samemu Bogu. Sam często w licznych rozmowach i głoszonych przez siebie poglądach powoływał się na Prawo, z którego czerpał rzeczowe argumenty na poparcie swoich twierdzeń⁴⁰. Z wielką czcią cytował Prawo i wyjaśniał je tym, którzy słuchali Jego nauki⁴¹. Nawet formalnie nakazywał je wypełniać, jak to miało miejsce w przypadku uzdrowionych trędowatych, którym polecił aby poszli i pokazali się kapłanom⁴². Główny jednak akcent kładł nie tyle na literę, ile na ducha prawa. Chodziło Mu dlatego nie o czystość zewnętrzną, ale o wnętrze człowieka, a to zaś można zdobyć, gdy zachowuje się przykazania nie co do litery, ale w duchu i w prawdzie⁴³. Takie podejście do prawa poszerza bardzo zasięg jego działania, sprawia, że ono wychodzi poza granice jednego kraju czy narodu, i staje się prawem ogólnoludzkim. I co w tym wszystkim jest jeszcze najważniejsze to to, że z prawa, które bądź co bądź było ciężarem, często nieznośnym ciężarem, Prawo Mojżeszowe w oświeceniu go przez Chrystusa i w Jego nowej interpretacji stało się dla wszystkich, jak to zaznacza sam Chrystus *iugum suave et onus leve*⁴⁴. Z tej też racji słusznie św. Paweł nazwał Chrystusa *finis legis* — tj. tym, który uzupełnia, udoskonala i ostatecznie utrwała po wszystkie czasy przekazane nam przez Stary Testament Mojżeszowe Prawo.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Konrad Gąsiorowski, Płock

PRZEKŁAD PSAŁTERZA W BIBLIJ LEOPOLITY

(w czterechsetlecie wydania Biblii)

W roku 1961 mija czterysta lat od pierwszego wydania biblii Leopolity. Wydrukowana w r. 1561 w drukarni krakowskiej Mikołaja Scharffenberga gotyckimi czcionkami na dobrym papierze posiada wymiary 30 cm na 20 cm in folio. Przetrwiała do naszych czasów, jakkolwiek na ogół w sta-

³⁸ Mk 2, 27; także Mk 1, 41; 2, 15—23; 7, 15—17.

³⁹ Mt 23, 23; Mk 5, 18; Łk 16, 17.

⁴⁰ Mk 12, 18—27. 29—31. 35—37; Jn 10, 34—36.

⁴¹ Mk 7, 6; 10, 6; Łk 4, 17—21.

⁴² Mk 1, 44.

⁴³ Jn 4, 23.

⁴⁴ Mt 11, 30.

nie uszkodzonym. W egzemplarzu płockim widzimy naruszoną przez robaki oprawę, ślady powyrywanych kart, inne zaś karty zbutwiały i kruszące się w palcach. Patrząc na nią dzisiaj jako na stary przekład z okresu pseudoreformacji, nasuwają się następujące pytania:

- 1) Czy autor przekładu zrozumiał trafnie Bożą myśl psalterza?
- 2) Czy wiernie przetłumaczył Psalterz Dawidowy?
- 3) Czy jego przekład na odcinku tegoż psalterza jest swobodny i jasny, czy też raczej niewolniczy i ciemny?
- 4) Czy język i styl jego przekładu jest wytworny i piękny?
- 5) Kto był autorem przekładu biblii Leopolicy?

I. Zalety i wady przekładu na odcinku psalterza

Żeby je spostrzec, zestawiliśmy psalterz Leopolicy z psalterzem Wulgaty wiersz po wierszu wszystkich 150 psalmów. Ponadto dla oceny zrozumienia sensu porównaliśmy go, ale tylko w miejscach odchylenia od Wulgaty, z nowym psalterzem Piusa XII z r. 1945 dokonanej na podstawie tekstu hebrajskiego.

Oto niektóre tylko, wybrane przykłady:

Ps 1, 1. 2. 5.

W: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum... et in cathedra peccentiae non sedit.*

L: *Błogosławiony tho mąż, który nie odszedł za radą przewrotnych... y na stolicy pośmiewców nie siedział.*

P: *Beatus vir qui non sequitur consilium impiorum... et in conventu protervorum non sedet.*

W: *Sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte.*

L: *J owszem w zakonie Pańskim myśl y wolo iego y będzie rozmyślał we dnie y też w nocy zakon iego.*

P: *Sed in lege Domini voluptas eius est de lege eius meditatur die ac nocte.*

W: *Ideo non resurgent impii in iudicio,* neque peccatores in concilio iustorum.*

L: *Przetoż nie powstają źli a bezbożni w sądzie: ani grzesznicy w radzie sprawiedliwych.*

P: *Ideo non consistent impii in iudicio: neque peccatores in concilio iustorum.*

Już na podstawie tych pierwszych zestawień widać, że przekład psalmów w Biblii Leopolicy jest wierny, ale nie niewolniczy. Niewątpliwą swobodę i jasność przekładu widać w w. 1, kiedy to słowo „*peccentiae*” przełożono nie przez „zaraźliwości”, ale przez „pośmiewców”, podobnie jak w psalterzu piusowym. W w. 2 dodaje tłumacz wyraz „*myśl*”, jakkolwiek nie ma go w tekście Wulgaty. Czyni to słusznie na mocy prawa paralelizmu syntetycznego zgodnie z drugim członem wiersza. Nie zrozumiał jednak dobrze, jak się wydaje, wiersza piątego, gdyż pierwszy jego człon przełożył: „Przetoż nie powstawaiają źli, a bezbożni w sądzie”, co może nasunąć błędną myśl, że ciała ludzi złych, bezbożnych nie zmartwychwstają na sąd. Tymczasem chodzi w tym wierszu o to, jak widać z paralelizmu członu drugiego, że źli nie ostoja się, nie wygraają sprawy na sądzie i dlatego nie znajdują się w kręgu sprawiedliwych, jako usprawiedliwieni.

Ps 6, 6.

W: *Quoniam non est in morte qui memor sit tui: in inferno autem quis confitebitur tibi?*

L: Boć nie jest ten kthory by na cię pamiętał w śmierci (wieczney) a w piekle lepak kto się będzie wyznawał (a spowiadał) tobie?

P: Quoniam non est in morte qui recordetur tui: apud inferos quis te laudat?

Jak tu, tak i w innych miejscach psalterza nie zrozumiał dobrze tłumacz łacińskiego czasownika „conferi” i dlatego przełożył go przez „wyznawać, spowiadać się”, jakkolwiek ma on tu znaczenie „chwalić”. Podobnie w Ps 9, 2; 44, 18; 98, 3; 99, 4.

Dalekie od niewolniczości jest tłumaczenie Ps 10, 8:

W: Quoniam iustus Dominus et iustitiam dilexit, aequitatem vidit vultus eius.

L: Boć Pan sprawiedliwy, a nie ma miłszego nad sprawiedliwość, uprzejmość rado widzi oblicze jego.

P: Nam iustus est Dominus, iustitiam diligit; recti videbunt faciem eius.

Ps 11, 3. 6, 9.

W: Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum; labia dolosa, in corde et corde locuti sunt.

L: Daremne rzeczy mówili każdy z bliźnim swoim (ustha kłamiwe) w sercu a sercem mówili.

P: Fallacia loquuntur unusquisque ad proximum suum, labis dolosis loquuntur et duplici corde.

Wydaje się, że tłumacz nie rozumiał tu łacińskiego wyrażenia Wulgaty „in corde et corde locuti sunt”, wskutek czego przełożył niewolniczo i niejasno „w sercu a sercem mówili”, a przecież chodzi tu o dwoistość serca.

W: Propter miseriam inopum et gemitum pauperum nunc exurgam, dici Dominus.

L: Ale Pan rzekł: Dla nędzy ubogich y płaczu ich (teraz już powstanę).

Nie zachowuje tu i gdzie indziej tłumacz łacińskiego następstwa słów swobodnie je przestawia, kierując się wyczacum potrzeb polskiego języka i stylu. Podkreślamy to z uznaniem.

W: In circuitu impij ambulat.

L: Około będą złościcy krażyć.

Nasz tłumacz nie trzyma się więc czasów łacińskich, przekłada bowiem czas terażniejszy przez czas przyszły i na odwrót, czas przeszły przez czas terażniejszy, lub czas przyszły przez przeszły. Podobnie w Ps 45, 5; 75, 7; 90, 15; 91, 12; 126, 4; 149, 4.

Dodaje dość często polskie przysłowki, których nie ma w tekście Wulgaty np. w Ps 12, 6: Exultabit cor meum in salutari tuo.

L: Niepomału się rozweseli serce moje w zbawieniu twym.

P: Exultet cor meum de auxilio tuo. Podobnie w Ps 13, 4 swobodnie dorzuca dwa słowa, których nie ma w Wulgacie:

W: Nonne cognoscent omnes qui operantur iniquitatem qui devorant plebem meam sicut escam panis?

L: A więc potym nie poznają wszyscy, którzy się złościami parają co pożyrają lud moy nieinaczej iako chleb?

P: Nonne respicient omnes qui faciunt iniquitatem qui devorant populum meum sicut comedunt panem?

W Ps 17, 10 dołącza przymiotnik „okrutna”, którego nie ma w Wulgacie.

W: Inclinavit coelos et descendit et caligo sub pedibus eius.

L: Skłonił niebiosa y z stąpił a mgła okrutna pod nogami jego.

P: Et inclinavit coelos et descendit et atrum nubilum erat sub pedibus eius.

Podobnie w Ps 20, 14; 21, 25; 25, 1; 26, 13; 30, 16; 45, 8. 10. 12; 46, 7; 47, 7; 49, 1; 50, 12; 54, 13; 59, 10; 60, 2. 4; 61, 8; 63, 2; 67, 15. 18; 69, 2; 70, 12; 74, 8; 78, 7. 13; 79, 20; 83, 9; 86, 2; 87, 4; 89, 13; 94, 11; 97, 8; 100, 4. 7; 104, 26; 105, 42; 106, 26; 110, 9; 113, 1. 8; 118, 176; 136, 3; 137, 5;

Jednakże nie zrozumiał dobrze nasz tłumacz Ps 17, 26. 27, jakkolwiek w. 25 jest do tego wielką i skuteczną pomocą.

W: Et retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam.

L: Nagrodzi mi Pan według sprawiedliwości meej.

P: Et retribuit mihi Dominus secundum iustitiam meam.

W: Cum sancto sanctus eris et cum viro innocente innocens eris.

L: Z świętym obcuiać świętym się staniesz, a z niewinnym mężem będziesz niewinnym.

P: Erga virum pium ostendis te pium erga integrum integre agis.

W: Et cum electo electus eris et cum perverso perverteris.

L: Z wybranym wybrany będziesz: a z przewrotnym przewrotny.

P: Erga purum te monstrans purum: erga versatum te praebes prudentem.

Myśl Boża powyższych wierszy zawarta jest nie w przysłowiu „Z jakim przestajesz, takim się stajesz”, jak błędnie rozumiał tłumacz biblii Leopolity, lecz w innym przysłowiu: „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie” na podstawie kontekstu w. 25, w którym mowa jest o sprawiedliwej Bożej odpłacie dla człowieka. Podobnie nietrafnie rozumiał Ps 19, 7; 108, 12; 109, 3; 116, 1; 132, 3; 140, 3; 146, 10; 147, 17; 149, 6. Przeciwnie w Ps 27, 1. swoboda tłumacza wypłynęła tu z dobrego zrozumienia i z chęci objaśniania sensu:

W: Ad te Domine clamabo: Deus meus ne sileas a me: ne quando taceas a me.

L: K'łhobie Panie wołać będę, Boże moy, nie zatulay ussu od mnie: byś kiedy nie zamilkł ode mnie.

P: Ad te Domine clamo. Petra mea, ne surdus fueris mihi, ne si non audieris me...

Także czasownik „confiteri” tłumacz nasz w niektórych miejscach trafnie rozumiał i oddał np. w Ps 29, 13:

W: Domine Deus meus in aeternum confitebor tibi.

L: Panie Boże moy na wieki cię chwalić będę.

P: Domine, Deus meus in aeternum laudabo te. Por. Ps 42, 4; 48, 19; 66, 4; 117, 1.

Tłumacz nasz chce dać jasny przykład i dlatego nierzadko dorzuca słowa objaśniające, zamykając je w nawiasie na znak, że nie ma ich w tekście Wulgaty np. Ps. 31, 4:

W: Quoniam die ac nocte gravata est super me manus tua conversus sum in aerumna, dum configitur spina.

L: Bo we dnie i w nocy ciężała nademną ręka twoja obróciłem się w nędzy meej, gdy mnie iako czernie bodło (sumienie).

P: Etenim diu noctuque gravis erat super me manus tua: consumebatur robur meum velut ardoribus aestivis.

Jak z powyższego widać, profesorowie Papieskiego Instytutu Biblijnego, tłumacząc wprost z hebrajskiego, inny znaleźli tu sens. Podobnie w Ps 106, 34. Czasami udaje się tłumaczowi trafnie uchwycić sens, uprzedzając o kilka stuleci przekład piusowy, jakkolwiek nie miał tyłu i takich pomocy, jak tłumacze w w. XX.

W: Magnificate Dominum mecum; et exaltemus nomen eius in idipsum.

L: Wielbcie Pana semną; wywyżsaymy imię iego społecznie.

P: Magnificate Dominum mecum et extollamus nomen eius simul.

Podobnie znajdziemy trafny przekład w Ps 37, 3: 43, 15; 53, 7; 81, 2; 150, 5. Miejsca po dziś dzień ciemne i niezrozumiałe w Wulgacie przekładał nasz tłumacz niewolniczo, wiernie, pozostawiając czytelnikowi trud ich zrozumienia i wyjaśnienia np. Ps 57, 10:

W: Priusquam intelligeret spinae vestrae rhamnum, sicut viventes sic in ira absorbet eos.

L: Pierwey nišli zrozumiały ciernia wasse tarn: iako żywiące tak w gniewie pozrze ie.

Podobnie w Ps 67, 19. 31. Szkoda wielka, że tłumacz, przekładając z Wulgaty, nie zaglądał do tekstu hebrajskiego. Znalazłby tam wiele świateł, a przekład jego zyskałby na jasności i zgadzałby się o wiele więcej z psalterzem piusowym. Dowodem Ps 71, 16; 129, 4. Rozpatrzmy Ps 71, 16:

W: Et erit firmamentum in terra in summis montium; superextolletur super Libanum fructus eius.

L: A będzie utwierdzenie w ziemi na wierzchach gor; wywyssony będzie nad drzewa Libańskie owoc iego.

P: Erit abundantia frumenti in terra; in summis montium strepet ut Libanus fructus eius.

Znajdujemy w psalterzu Biblii Leopolicy zdanie, którego nie ma w obecnych wydaniach Wulgaty i odwrotnie, co nasuwa myśl, że tekst Wulgaty, z którego przekładał nasz tłumacz, nie pokrywał się dokładnie z obecnym np. Ps 107, 3.

W: Exurge gloria mea.

L: Nie ma tego.

Ps 94, 4. 11.

W: Quia in manu eius sunt omnes fines terrae et altitudines montium ipsius sunt.

L: Bo Pan nie odpędzi ludu swego: że w ręku iego są wszystkie granice ziemie: y wysokości gor iego są.

Doskonale jednak rozumiał nasz tłumacz w. 11 tegoż psalmu. Nje dał się zwieść łacińskiej partykule „si” i przełożył trafnie, jakkolwiek i tu swobodnie, z dodatkami swoich słów. Oto dowód:

W: Et isti non cognoverunt vias meas, ut iuravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.

L: Oni przedsie nie poznali drog moich: iakom przysiągł na ten czas, gdym sie gniewał, że nie wnidą do odpoczynku mego.

P: Et non noverunt vias meas. Ideo iuravi in ira mea: non introibunt in requiem meam:

Szkoda, że nie zastosował nasz tłumacz tego samego zrozumienia łacińskiego spójnika „si” w przekładzie Ps 131, 2. Trafnie jednak zrozumiał niejasny tekst Wulgaty w Ps 105, 33:

W: Quia exacerbaverunt spiritum eius et distinxit in labiis eius.

L: Że rozdrażnili ducha iego, I opatrnie oznaymił usta swemi.

P: Quia exacerbaverunt spiritum eius et incosulte locutus est labis suis.

Tłumacz nasz pod wpływem prawdopodobnie dekretu soboru trydencckiego trzymał się w swoim przekładzie Wulgaty, jak sam zresztą wyznaje w słowie wstępnym do biblii Leopolicy: „Daliśmy iuz tę wiare, a nie tylko my, ale wszystek Kościół Chrześciański, przetłumaczeniu Jeronima: że on wedle Żydowskiego prawdziwie na łaciński język przełożył, wedle którego myśmy też tę przetłumaczyli, ile Polski język mógł znosić”. Podobnie na karcie tytułowej. Wskutek tego, zestawiając jego przekład psal-

terza z psalterzem piusowym, stwierdzamy niekiedy rozbieżność treści np. w ps. 138, 17:

W: Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus; nimis confortatus est principatus eorum.

L: A mnie lepak przeził ucczeni są przyiaciele twoi Boże / barzo się zmocniło księstwo ich.

P: Mihi autem quam ardua sunt consilia tua, Deus, quam ingens summa eorum.

Wyciągając wnioski końcowe z naszych badań nad Biblią Leopolicy w czterechsetlecie jej pierwszego wydania, twierdzimy, że:

1) Na skutek trzymywania się samej tylko Wulgaty zrozumienie psalterza dawidowego przez tłumacza w wielu miejscach szwankuje. Pod tym względem Ks. Jakub Wujek przewyższył Leopolitę, dał bowiem w r. 1594 o wiele lepszy przekład tegoż psalterza, a to dlatego, że zaglądał do tekstu oryginalnego w języku hebrajskim.

2) Mimo tych braków przekład Leopolicy jest na ogół wierny, ale nie niewolniczo, lecz z dużą swobodą i widocznym dążeniem do jasności i przejrzystości. Tylko w miejscach po dziś dzień ciemnych, których nasz tłumacz nie rozumiał, dał przekład niewolniczo wierny, a przez to niejasny i ciemny.

3) Zagadnienie języka polskiego i stylu w biblii Leopolicy powinni rozwiązać fachowcy-poloniści. Nie będąc fachowcem, wysuwamy nieśmiało i bardzo ostrożną hipotezę, którą poloniści winni sprawdzić, że język polski psalterza Leopolicy jest nie tylko poprawny, wolny od makaronizmów, ale i bogaty, dostojny, nierzadko nawet piękny. Osobliwością tej biblii-jubilatki jest w psalterzu: Brak nagłówków, czyli tytułów psalmów. Są tylko krótkie wstępy. Wiersze psalmów nie są numerowane. Natomiast na marginesach widać miejsca równoległe. Pośród ksiąg natchnionych znajdują się apokryfy: III Mach i IV Ezdr, których jednak tłumacz nie uważał za kanoniczne.

II. Kto był autorem tego przekładu?

Prawie 150 lat temu pisał prof. Feliks Bentkowski w swojej *Historii literatury*, Wilno 1814, s. 496: „W roku 1561 wyszło całkowite biblii tłumaczenie pod tytułem: *Biblia to iest księgi tsarego y nowego zakonu na polski ięzyk z pilnością według łacińskiej biblii od kościoła krześciańskiego powszechnego przyięthey nowo wyłożona. Cum gratia et privilegio S. R. M. w Krakowie w drukarni (Mikotaja y Stanisława) Scharfenbergów 1561 in fol.* Z pewnością autora tego tłumaczenia nazwać nie umiemy. Powszechnie mianują Jana Leopolitę, *Ja z mey strony nie śmiem Jana Leopolicy nazywać rzeczywistym tey biblii tłumaczem, lubo Ringeltaube obszernie stara się tego dowieść*”. Podobnie i obecnie nie jest jeszcze z pewnością rozstrzygnięte, że Ks. Jan Leopolita, profesor akademii krakowskiej i katedralny kaznodzieja, był autorem tego przekładu. Sądźmy jednak, że jest to bardzo prawdopodobne dla następujących dowodów:

1) Karta tytułowa biblii z r. 1561 podaje: „*Biblia... nowo wyłożona*”. Przysłówek „nowo” wydaje się podkreślać, iż przekład jest nowy, świeży, nie tylko poprawka, czy też świeża redakcja.

2) Sam Jan Leopolita w przedmowie ku czytelnikowi chrześcijańskiemu o znacności Pisma św. tak pisze: „*Co się tycze przetłumaczenia na nasz ten polski ięzyk pisma tego świętego o tym to pewnie wiedzieć y rozumieć możesz, że z wielką pracą y nie małą pilnością y przez niematy czas przekładane iest*”. Leopolita więc mówi nie o poprawce, czy też redakcji, po-

chłaniającej wiele czasu i bardzo mozolnej, ale o pracowitym i czasochłonnym *przekładaniu*. Wkład swój w tę biblię nie nazywa korektą, poprawianiem, lecz wyraźnie „przekładaniem”. Jakkolwiek więc Mikołaj Scharfenberg pisze o swoim zamiarze poprawienia istniejącego już polskiego przekładu, nie jest tu ważny zamiar i staranie Scharfenberga, lecz wykonanie tego zamiaru przez Leopolitę, które nazywa sam Leopolita „przekładaniem”. Uważamy, że świadectwo Jana Leopolity jest tu o wiele ważniejsze i rozstrzygające. Otóż w tejże samej przedmowie Leopolity czytamy dalej: „Rozumie to każdy baczny, iako trudna rzecz jest, ieden język drugim językiem dostatecznie wyrznąć: a przeto z wielką się pilnością folgowało temu, aby y prawdziwie y snadnie text on text łaciński wyrzinal. Ktemu, że bardzo trudna jest przekładać to, czegoby nie zrozumiał, tedy uciekaliśmy sie z mieyscy trudniejszych iuż do greckich egzemplarzów, iuż do wykładaczow pisma świętego prawdziwych, Doktorów onych starych (bo nowiny coś zawždy y słabo y podeyrzano przynoszą) y ludzi świętych y mądrych, w których pisanii iaśnie sie w nich zgody... y chrześciańskiej stworności okazował.

Leopolita więc po raz drugi używa słowa „przekładać”. Należałoby pozytywnymi, mocnymi argumentami udowodnić, że słowem tym przesadzili, i że chodzi tylko o poprawienie tekstu, od dawna już istniejącego. Jak długo tego porządnie nie udowodnimy, należy Jana Leopolitę uważać za tłumacza, autora przekładu tej biblii.

3) Tradycyjna nazwa „Biblia Leopolity” jest o wiele bardziej uzasadniona, jeśli Leopolita był nie tylko korektorem, czy redaktorem, lecz prawdziwym tłumaczem, twórcą przekładu tej biblii. Otóż nazwa tej biblii jest faktem historycznym od kilku stuleci po dziś dzień niewątpliwym. Starowolski Sołtykiewicz uważali Leopolitę za tłumacza tej biblii. Pastor protestancki Ringeltaube w dziele pt. *Gründliche Nachricht von polnischen Bibeln*, Danzig 1744 udawadnia to samo. Prof. Feliks Bentkowski w wyżej przytoczonych słowach przyznaje, że współcześni mu powszechnie nazywają Jana Leopolitę tłumaczem naszej biblii. ...Dziwna i niezrozumiała jest opinia Prof. Konrada Górskiego, wypowiedziana w Tygodniku Powszechnym (1925) nr 10 w artykule *Milionowy egzemplarz*. Czcigodny Profesor pomylił tu Scharfenberga z Leopolitą, wkładając w usta Leopolity to, co powiedział wydawca biblii Scharfenberg.

Najprawdopodobniej zatem autorem przekładu katolickiej Biblii z r. 1561 był Ks. Jan Leopolita, profesor akademii krakowskiej i kaznodzieja katedralny, znawca egzegezy biblijnej i języka polskiego († 1572). Był on, podkreślamy, nie tylko korektorem, czy redaktorem tej biblii-jubilatki, lecz w ścisłym tego słowa znaczeniu tłumaczem, twórcą świeżego przekładu w oparciu o stary, średniowieczny polski przekład nieznanego autora.

Płock

Ks. KONRAD GAŚSIOROWSKI

O. Robert Świętochowski, OP, Kraków

LEONARD NIEZABITOWSKI TŁUMACZEM BIBLI LEOPOLITY

Mimo, że bibliografia Biblii Leopolity wydanej po raz pierwszy w 1561 r., jest dość pokaźna¹, to jednak wiadomości dotyczące jej tłumacza są nadal niewspółmiernie niołe. Bardzo dużo ciekawych szczegółów na ten te-

¹ Zob. art. sprawozdawcze: Polkowski 1, Ks. J. Leopolita w „Przegl.

mat znajdujemy w pracy A. Bzowskiego, który jako student UJ w 1581 r., niewątpliwie zetknął się z Leonardem osobiście. Bzowski wstąpił do zakonu OO. Dominikanów w parę lat po śmierci Leonarda² i obcował z osobami, które znały Leonarda osobiście, co tym samym zwiększa wiarygodność jego przekazów. Szczegóły zaś o nim zgrupował Bzowski w dziełku pt. *Propago Venetiis* 1606. Są one następujące: a) Powołując się na wypowiedź bpa Piotra Tylickiego, twierdzi, że Leonard obok Cypriana Wilskiego bpa sufr. wileńskiego, Melchiora z Mościsk i Łukasza Lwowczyka, był jednym z największych szermierzy w walce z pseudoreformacją (*Propago*, s. 53, n. b) że Leonard wraz z O. Zygmuntem starszym, miewał utarczki na tle religijnym z Piotrem Zborowskim, czym sprowadził na siebie jego prześladowanie (s. 73). Dokument króla Zygmunta z dn. 10. VI. 1555 r., biorący w opiekę dominikanów krakowskich przed napadami wrogów³, zdaje się potwierdzać tę wiadomość. c) Dwukrotnie wspomina, że Leonard pierwszy przetłumaczył (całą) Biblię na język polski (s. 76, 90). Wiadomość tę ogólnie podał Bzowski w 1574 r. Szymon Budny, pisząc, że jakiś „m nich” nędznie przetłumaczył Biblię Leopolicy⁴, a Walerian Litwanides OP wyraźnie w 1615 r. wskazał, że tym mnichem był Leonard, kaznodzieja króla Zygmunta Augusta⁵. d) Bzowski trzykrotnie nazwał Leonarda bakałarzem teologii (s. 76, 88, 90). I ta wiadomość potwierdza się, gdyż ks. Chodyński w r. 1911 powołując się na Archiwum diecezji wrocławskiej (sygn. L 115 f. 112 v), znalazł notatki, że Leonard był drem teologii, a w latach 1568—71 sprawował urząd kaznodziei katedry wrocławskiej. Chodyński pierwszy odnalazł jego nazwisko: Niezabitowski⁶. Tę ostatnią wiadomość podał w rok później również ks. Blasel, opierając się na zapiskach Archiwum wrocławskiego (sygn. Ss. A. Rep. 57, nr 508)⁷. e) Bzowski podał wzmiankę, że Leonard, tłumacząc Biblię, ukrył swoje nazwisko z pokory (s. 76). Biorąc pod uwagę, że tłumacz Biblii nie posługiwał się stopniem naukowym, chociaż miał do tego prawo, i ten przekaz Bzowskiego nosi na sobie cechy prawdopodobieństwa. f) Wreszcie jemu zawdzięczamy szczegół, że Leonard był spowiednikiem Zygmunta Augusta (s. 88). I to możliwe. Jeżeli do powyższych wzmianek dodamy fakt, że Leonard wpłynął na Ks. J. Wujka, aby wydał „*Postyllę katolicką*”⁸, to można postawić tezę, że jego zainteresowanie się Biblią było wielkie.

Nowy snop światła na osobę Niezabitowskiego, rzucają Akta

Lwowski” t. II (1871), s. 440—47, 509—17; Knapiński W. w „*Enc. Kośc. Nowodw.* t. XII, (1879), s. 128—30, 139—42; Chełmicki Z., w „*Podr. Enc. Kośc.*” t. XXXI—XXXII, (1910), s. 281—82; Szlagowski A. tamże, s. 287—89 i in.

² Pol. Słownik Biogr. t. III (1937), s. 187.

³ Pressinius Arnolf, *Protocollum privilegiorum*, k. 90, rkp. w Arch. dom. krak., sygn. Kr 3.

⁴ Budny, *Nowy Testament*, wyd. w Łosku 1574, wstęp.

⁵ *Nekrographia*, k. 54v, rkp. w Arch. dom. krak., sygn. Pp.

⁶ Chodyński S., art. „Z dziejów kaznodziejstwa naszego”, w *Kron. Diec. Kuj.-Kaliskiej* 1911, s. 274.

⁷ Blasel C., *Gesch. von Kirche und Klotser St. Adalbert zu Breslau*, Breslau 1912, a. 274.

⁸ Pelczar S., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Pol.* 1917, s. 109.

kapituł Prowincji polskiej z drugiej połowy XVI w.⁹, przechowywane w Archiwum dominikanów krakowskich¹⁰. Po raz pierwszy zjawia się w nich Leonard, już jako kapłan, którego kapituła prowincjalna w Warce, 1551 r. wysłała do Piotrkowa na urząd kaznodziei¹¹, a kapituła obradująca 29. IX. 1558 r. w Płocku, wyznaczyła go na także stanowisko w Lublinie¹². Niebawem został przeorem w Oświęcimiu. Na usilną jednak prośbę został zwolniony z przełożęstwa i władze zakonne przeniosły go 25. III. 1565 r. na taki sam urząd do Sieradza¹³. Jest to jednocześnie data ustanowienia Leonarda kaznodzieją generalnym¹⁴. W latach 1571—80 był przeorem we Wrocławiu. Klasztor św. Wojciecha był wtedy w skrajnej nędzy materialnej. W tymże roku kapituła lwowska zatwierdziła mu wikariat kontraty śląskiej¹⁵. Trzy razy, a mianowicie w Łowiczu (1565), w Krakowie (1574) i w Sandomierzu (1583) Leonard był wybierany na definitora (definitorium ciało ustawodawcze w zakonie dominikańskim), przez co wpływał na formowanie się zakonnego prawa prowincji polskiej¹⁶. Świadczy to o jego dużej roli, jaką odgrywał w zakonie. Umarł po roku 1583, wszystkie daty jego śmierci podawane dotychczas są błędne.

W świetle tych notatek archiwalnych upadają sugestie niektórych autorów, jakoby Leonard sprzyjał prądom pseudoreformacji¹⁷, i upada ostatnio spopularyzowany przez A. Gruszcę, pogląd, jakoby tłumacz Biblii Leopolda, ukrył swoje nazwisko z bojaźni przed hierarchią duchowną, hamującą wg niej postęp i oświatę wśród polskiego ludu.

Kraków

O. ROBERT ŚWIĘTOCHOWSKI OP

⁹ Fontana V., *Monumenta Dominicana, Romae 1675* — cyt. za Bańczem, *Rys dziejów zak. kazn. w Pol.*, Lw. 1861, I. s. 257.

¹⁰ Teka: *Acta capitulorum Prov. Pol. OP.*, sygn. Pp.

¹¹ Assignamus „Conventui Piotrkoviensi fratrem Leonardum de conventu Cracoviensi pro predicatore” (*Acta cap. Warcen. in Transl. S-ti Stanisłai 1551*).

¹² Assignamus conventui „Lublinensi fratrem Leonardum de conventu Cracoviensi pro praedicatore”. (*Acta cap. Plocen. 29. IX. 1558*).

¹³ „Absolvimus priorem Oswiatimensem ad eius praeces instantissimas, loco cuius damus V. P. Fratrem Danielem de conv. Cracoviensi” (*Acta cap. Lovicien. 25. III. 1565*). „Absolvimus priorem Syradiensem, loco cuius damus V. P. Fratrem Leonardum Praesentis capituli diffinitorem” (tamże).

¹⁴ „Instituimus praedocatorem generalem V. P. Fratrem Leonardum priorem Syradiensem praesentis capituli diffinitorem” (tamże).

¹⁵ „Confirmamus Prioratum Rev. P. Leonardi praesentis Capituli difinitoris in Conventu Wratislaviensi” „Vocarios Nationum confirmamus praeter Masoviensem”. (*Acta cap. Crac. 29. IX. 1574*).

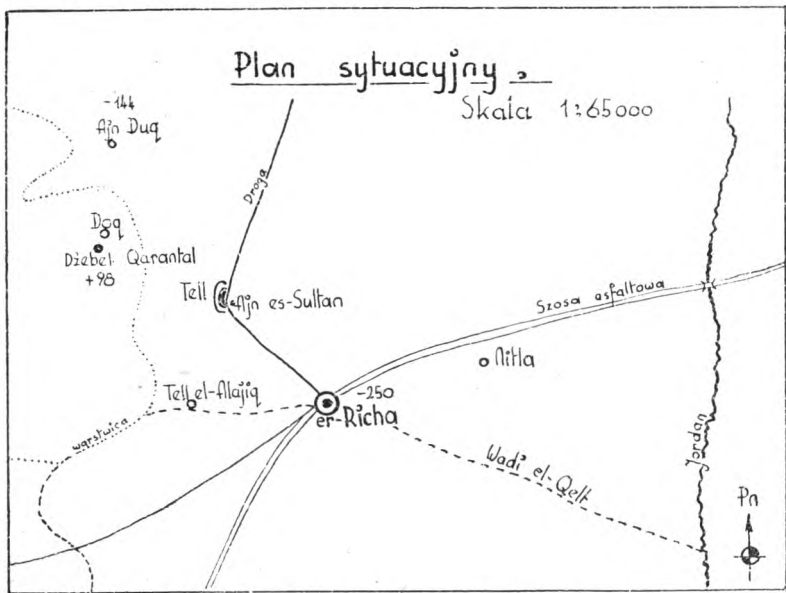
¹⁶ *Acta Capituli Provincialis Loviciensis Anno Domini MDLXV die XXV Martii celebrati sub Reverendo P. Fratre Jacobo Rossio Sac. Theologiae Magistro Provinciae Poloniae vicario generali Ordinis Praed. Deffinitibus Reverendis Patribus; Reverendo P. Fratre Melchior Priore Leopoliensi, Reverendo P. Fratre Hieronimo Cyrano Vilnensi Priore Sacrarum Litterarum Magistris, Venerando P. Fratre Leonardo Oswiatiniensi Priore et Veneando P. Fratre Cypriano Sacrae Theologiae Baccalareo”.*

¹⁷ „Acta Capituli Provincialis Provinciae Poloniae Ord. Praed. in conventu Cracoviensi pro festo S. Michaelis celebrati, praesidente R. P. Melchior S. T. Magistro, P. Leonardo Priore Wratislaviensi et Nicolae Priore Gedanensi. Haec sunt Acta Capituli Provincialis in conventu s-ti Jacobi Sandomiriensis A. D. MDLXXXIII pro festo S. Archangeli Michaelis cele-

Ks. Michał Peter, Poznań

DOKOŁA PROBLEMU JERYCHA

Dotychczas nie zakończyła się dyskusja naukowa dotycząca Jerycha jako miasta, które zdobył i zniszczył Jozue (por. Joz. 6, 20—24). Ponieważ jednak wokoło tego zagadnienia archeologia nagromadziła w ostatnim dziesięcioleciu wiele danych, także z najdalszej przeszłości miasta, a ponadto rozwinęła badania nad umiejscowieniem Jerycha Nowego Testamentu (okres Heroda W.), wydaje się słusznym zestawienie tych osiągnięć i podsumowanie owoców całej dyskusji archeologiczno-historyczno-egzegetycznej.



1. Najstarsza osada prehistoryczna

Ekipy archeologiczne pracowały trzykrotnie na wzgórzu es — Sultan. Pierwszej z nich przewodził E. Sellin w latach 1908 — 1909, drugiej J. Garstang (1930—1936), trzeciej zaś kobieta-archeolog, Angielka

brati Sub Reverendo Patre F. Melchior Sacrae Th-ae Mgro Priore Provinciali Ord. Praed. Diffinientibus Rev-dis P-bus P. F. Severino S. Th. Mgro, Fratres Leonardo Praedicatori generali, F. Matheo Priore Gadanensi et F. Joanne Priore Bachnensi”.

¹ K. Kenyon, *Excavations at Jericho 1952* — *Palestine Exploration Quarterly* 84 (1952) 4—6: *Early Jericho* — *Antiquity* 26 (1952) 118 n.

K. M. Kenyon (1952—1953). W tej trzeciej fazie wykopalisk¹ zjednoczyły swe wysiłki badawcze dwie instytucje: Brytyjska i Amerykańska Szkoła Badań Orientalnych w Jeruzolimie².

Wyniki wszystkich trzech ekspedycji umożliwiły niemal całkowite uzgodnienie poglądów na temat najdawniejszych, prehistorycznych dziejów badanej osady. W północnej części Tell es — Sultan odkryto mianowicie ślady małej osady mezolitycznej (okres natufski), istniejącej w przybliżeniu w 7. i 6. tysiącleciu prz. Chr. Są to resztki muru ochronnego i niewielkich domostw, kształtem przypominających namioty lub szałaszy.

Znacznie lepiej poznajemy drugą osadę neolityczną przedceramiczną (okres tahuński, piąte tysiąclecie), zbudowaną na poprzedniej, lecz sięgającą głębiej ku środkowi wzgórza oraz obejmującą jego połac zachodnią. Pomimo zupełnego braku wyrobów ceramicznych niewielkie domy w kwadracie nie są bynajmniej prymitywne: ich ściany z surowych cegieł wyglądzono wapnem. Palenisko tworzą skała i cegły; są też zagłębienia do przechowywania zboża (?). Wielką wymowę mają odkopane narzędzia: motyki, sierpy i broń (groty strzał) — wszystko z krzemienia. Spotykamy się tutaj ze stanem przejścia od życia nomadów i myśliwych do życia osiadłego (rolnictwo)³. Nie zawahano się więc nazwać tego starożytnego Jerycha najstarszym do dziś znanym miastem świata⁴. Otaczał je mur z kamieni o wymiarach 90 na 120 cm. Nie zabrakło i sanktuarium: odkryto małą massebę (kolumna owalna wys. 45 cm) umieszczoną w niszy. Co więcej, o widocznym postępie kultury świadczy dobitnie dzieło swoistej plastyki: siedem czaszek ludzkich, które na spodniej stronie oklejono gliną, a na niej żywymi kolorami namalowano twarz ludzką. Może w ten sposób uczczono pamięć zmarłych dostojników, próbując utrwalić ich podobizny?

Po tym znacznym rozwoju cywilizacji neolitu następuje w Jerychu przerwa kulturowa: w odkrytych warstwach zachowały się wyraźne ślady długotrwałych wpływów erozji. W późniejszej osadzie neolityczno-ceramicznej (ok. 4000—3000) obok nieudanych tworów garncarstwa spotykamy też dobrze rozwiniętą ceramikę dzbanów, kubków i amfor.

2. Osada z okresu miedzi, wczesnego i średniego brązu

Posiadamy całą historię fortyfikacji na Tell es — Sultan od roku ok. 3000 do 1600: tak formułuje swój sąd pani Kenyon⁵. Inni uczeni

² Wyniki tych badań udostępniono katolickiemu archeologowi R. Northowi, który opublikował je w *Biblica* 34 (1953) 1—12 pt: *The Jericho — Sultan excavation*. Na uwagę baczna zasługuje fakt, że pani Kenyon wprowadziła system kwadratowych odkrywek (25 m²).

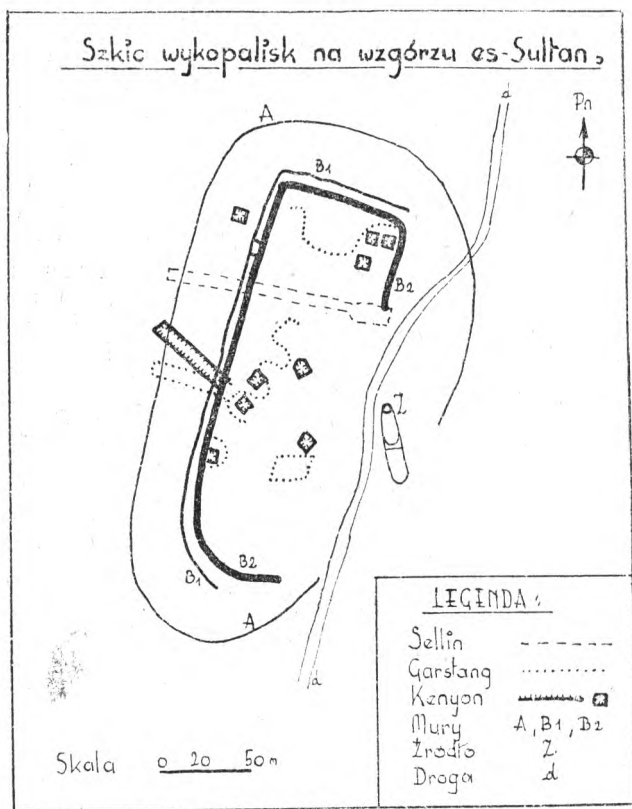
³ Podobną fazę cywilizacyjną odkryto w Mezopotamii w miejscowości Karim Sahir, blisko Garmo. Por. A. Pohl — *Orientalia* 21 (1952) 252—4.

⁴ Por. J. Wolski, *Wschód starożytny w świetle najnowszych badań* — RBL 5 (1952) 122.

⁵ Cytat zob. R. North, a. c. 5.

jednak, a głównie J. Garstang i W. F. Albright, przesuwają zasięg tej historii aż po rok 1400. Już to dowodzi, jak trudno jest archeologom ustalić jakąś ściślejszą datę tam, gdzie nie mają dodatkowej, pewnej pomocy historii.

Jeszcze wyraźniej zarysowały się różnice zdań w odniesieniu do obu murów fortyfikacyjnych miasta. Początkowo mur zewnętrzny (na ryc. A)



uważano za młodszy od wewnętrznego (B) i umieszczano w wieku IX — VII (Sellin), lub też od XIX do XIII (Vincent)! Później (zapewne pod wpływem prac Garstanga) przesunięto ten okres: Sellin na rok 1500, Vincent na lata 1900—1500. Sam Garstang dla tego muru wyznacza czasokres 1800—1600⁶. Ten to mur zewnętrzny, złożony z podstawy ka-

⁶ Ten mur, który North określa zwykle mianem „stone glacis“, a uczeni francuscy „terre pisée“, oznacza specjalny typ fortyfikacji z na-

miennej i ściany z cegieł suszonych na słońcu, obejmował prawdopodobnie także źródło Ajin Sultan⁷.

Fortyfikacja wewnętrzna przedstawia się imponująco. Składa się ona z dwóch murów równoległych (odległość 3—4 m), łączonych — jak się zdaje — grubymi basztami. Mur zewnętrzny (przedmurze B 1) był cieńszy (ok. 1,5 m), wewnętrzny grubszy (ok. 3,5 m) i zbudowany na ruinach poprzedniej fortyfikacji (?). Cała ta fortyfikacja wedle Garstanga powstała współcześnie, około r. 1600 (Vincent 2100—1900).

Wszystkie wyżej wspomniane mury zostały zniszczone w sposób gwałtowny. Mur zewnętrzny (A) uległ kompletnemu rozbiciu; jego szczątki spadły na zewnątrz pagórka. Mur górny miejscami zachował się tam, gdzie był połączony z zabudowaniami. Części obu paralelnych murów runęły do środka masą spalonych cegieł, zwęglonego drzewa, popękanych kamieni. Domy uległy wypaleniu aż do fundamentów, grzebiąc wśród ruin sprzęty i naczynia domowe. Albright twierdzi, że całej tej dewastacji dokonał ogień i trzęsienie ziemi⁸, Garstang jednak jest zdania, iż fundamenty nie wykazują zniszczenia przez wstrząs sejsmiczny.

Kiedy miało miejsce zniszczenie tych fortyfikacji? Czy któraś z nich uległa właśnie wojskom Jozuego? Jakkolwiek uczeni nie są zgodni w tym, czy były dwa zniszczenia obwarowań górnych (tak Albright), czy też tylko jedno, za wyjątkiem Vincenta wszyscy utrzymują, że dokonało się ono w wieku XV, a najpóźniej około roku 1400 (natomiast Vincent i Rowley podają rok 1250⁹). Do tego datowania ma upoważniać brak ceramiki rzykańskiej (z epoki 1350—1200), a częścią także egipskie skarabeusze z XV wieku¹⁰. W związku z taką chronologią (zniszczenia murów) większość uczonych uważa, iż stało się to na około 200 lat przed Jozuem.

Zarówno wspomniani powyżej archeolodzy i historycy, jak i w ogóle większość egzegetów ustala dzisiaj okres Jozuego zgodnie na wiek XIII; utrzymuje się, że Kanaan z czasów Jozuego nie odpowiada temu, co wiemy o tym kraju z okresu el — Amarna (XV i XIV wieku). Albright dodatkowo dowodzi, że Edomici, Moabici i Ammonici dopiero w XIII w. zorganizowali się państwowo i pobudowali miasta (o istnieniu tych miast mówi Księga Liczb i Jozuego), podczas gdy przedtem byli nomadami¹¹.

sypu skośnego ubitej ziemi; w ten nasyp potem wbudowuje się mury obronne. Ten rodzaj fortyfikacji uważa archeologia za dzieło Hyksonów (z lat 1700—1580); jego pozostałości odsłonięto np. w Tell el — Jehudijje w Delcie Nilu.

⁷ „Prawdopodobnie“ — bo przebiegająca tędy droga publiczna umożliwia ekipom archeologicznym przekopanie całego terenu.

⁸ Por. Westminster Atlas to the Bible, Philadelphia 1945, 105.

⁹ O tej niezgodności między uczonymi pisze J. Wolski w a. c. 123: „Na tym odcinku archeologia zawiodła“.

¹⁰ Pochodzą one z cmentarza. Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*. Warszawa 1956, 92.

¹¹ Por. Westminster Atlas 40.

Sądzi także, iż miasta Pitom i Ramesses w Egipcie mogły być budowane przez uciemiężonych Izraelitów (por. Wj 1,11) dopiero po roku (około) 1319 (początek XIX dynastii Ramzesów).

W związku z takim ujęciem zagadnienia i brakiem śladów inwazji Jozuego, problem Jerycha, o którym mówi Biblia, pozostaje otwarty. Robert North patronuje jednak optymistom, gdy relacjonując wykopaliska pani Kenyon wyraża przypuszczenie, że ruiny Jerycha Jozuego muszą się znajdować gdzieś w pobliżu es—Sultan, np. na nie zbadanym dotąd Tell es—Samarat, odległym o 1 km na południowy zachód¹². Albright natomiast daje ujęcie ugodowe: Jerycho padło zdobyte nie przez Jozuego, lecz przez „pobratymców Izraela“, pochodzących może z Sychem, w czasie niepokojów¹³ w wieku XIV. Ale podobój całego kraju był stopniowy, a jego faza szczytowa przypada właśnie na wiek XIII, na wejście Jozuego od wschodu¹⁴.

Sztuczność takiego ujęcia Albrighta, niezgodnego z danymi Biblii, jest bardzo widoczna, a pytanie o Jerycho Jozuego pozostaje nadal bez odpowiedzi.

Podjęcie dyskusji

Tak więc archeologowie nie są skłonni uznać odkrytych przez siebie ruin za starożytne Jerycho czasów Jozuego. Czy jednak ich argumentacja jest przekonywająca? Bo np. z wywodów Garstanga wynika, że przy ustalaniu daty zburzenia miasta opiera się on na sile dowodowej odkrytej ceramiki, podczas gdy w tym względzie historia zaleca daleko idącą ostrożność¹⁵. Dużo też daje do myślenia fakt, że nieliczne okazy ceramiki późnego brązu (odkryte głównie na pobliskim cmentarzu) dają Vincentowi asumpt do wyznaczenia ostatecznej daty zdobycia miasta na rok 1250 (do 1200), podczas gdy Garstang uważa te okazy za relikty „następnego okresu częściowego zajęcia miejscowości“¹⁶ (?).

1. Istnieje jednak zastanawiająca zgodność opowiadania Biblii z wynikami wykopalisk w zasadniczych punktach. Czy nie przemawia to na korzyść utożsamienia es—Sultan z epoką Jozuego? Przypatrzmy się bliżej tej zgodności.

a) Położenia i wielkość twierdzy. — Nizina wokół es—Sultan bardzo odpowiada terenowi, na którym Żydzi rozbili wokół miasta swój obóz. Obwód murów A wynosi tylko 600 m (por. dom Rahaby przy murze: Joz 2, 15).

¹² Por. art. cyt. 5.

¹³ Autor myśli prawdopodobnie o „Habiri“ z korespondencji el — Amarna.

¹⁴ Por. *Westminster Atlas* 39 i 40.

¹⁵ J. Wolski, a. c. 129 podaje przykład trzech miejscowości, których ceramika była równa, a mimo tego inne dane wykazały różność okresów historycznych!

¹⁶ Por. *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1953, 283.

b) Obronność twierdzy. — Wobec wielkiej obronności fortecy Izraelici nie atakowali zaraz, nie posiadając odpowiednich przyrządów oblężniczych.

c) Spalenie miasta. — Joz 6, 24 brzmi: „A miasto i wszystko, co w nim było, spalili ogniem“.

d) Brak przedmiotów metalowych wśród wykopalisk. — Według Biblii wzięto je „do skarbcza Pańskiego“ (Joz 6, 19. 24).

e) Przekleństwo (Cherem) skazywało całe miasto na zupełne zniszczenie z zakazem odbudowania. Tym gorliwiej przeprowadzili to Izraelici w Jerychu, że była to ich pierwsza zdobycz w Ziemi Obiecanej. — Wykopaliska wykazują kompletność i długotrwałość zniszczenia; brak zupełnie śladów zamieszkania z okresu późnego brązu (wiek XIII) i wczesnego żelaza (1200—900). Dopiero znaleziska z epoki średniego żelaza (900—500) wskazują na tzw. okres izraelski, a więc na odbudowę miasta Jerycha podjętą wedle 1 Sm 16, 34 przez Hijała.

2) Argumenty krytyków za wiekiem XIII jako czasokresem Jozuego nie zawierają ostatecznej pewności.

Imię miasta egipskiego Ramesses (Wj 1, 11) może być późniejszą glosą, anachronizmem (tak m. i. Bea, Allegier). To samo dotyczy wzmianki o żelazie (Joz 6, 19. 24; por. Rdz 4, 22; Lb 35, 16; „wozy żelazne“ Kanaanitów Joz 17, 16 oznaczają raczej ich trwałość, a nie rodzaj metalu, z którego je zrobiono; por. Pwt 28, 48; Iz 48, 4). Dopiero wiek XII i XI na dobre wprowadza żelazo do Palestyny.

Czasokres budowania miast u Edomitów, Moabitów czy Ammonitów trudno ograniczać — jak tego chce Albright — właśnie do XIII wieku. Znacznie wcześniej istniało szereg miast w Kanaanie (choćby Urusalimu), mogły więc powstawać niewielkie osady i na sąsiednich terenach, tym więcej, że w Zajordanii kopano rudę miedzi. Kiedy więc Księga Liczb, relacjonując pochód Izraelitów z Synaju, mówi o miastach Hesebon, Dibon, Kir Moab, nie nakazuje uważać ich za wielkie i zamożne ośrodki życia. Były to zapewne niezbyt wielkie osady, otoczone murem dla bezpieczeństwa; takich grodów było pełno na Bliskim Wschodzie już od połowy trzeciego tysiąclecia.

Wiele też daje do myślenia fakt, iż nauka skłania się dziś wyraźnie do uznania „Habiri“ z korespondencji El — Amarna za synonim Aramajczyków, Semitów XIV wieku, do których można i należy zaliczyć także Hebrajczyków¹⁷. Zarzuty przeciw temu utożsamieniu, wysuwane niegdyś przez P. Heinischa, nie są bynajmniej w pełni przekonujące:

a) Biblia nic nie wie o władzy faraona w kraju? Nie mówi o tym może dlatego, że łączność z Egiptem była już słaba; wynika to wyraźnie

¹⁷ J. Wolski, a. c. 138 pisze w konkluzji: „Biorąc pod uwagę i czas i miejsce ich pojawienia się, utożsamienie Habiri z Aramejczykami wydaje się najbardziej prawdopodobne. A w takim razie nie ma przeszkód ani z punktu widzenia historycznego, ani fonetycznego do utożsamienia Hebraei (wymiana b na p) z Hapiri“.

z rozpaczliwego listu Abdi Chepy. Zresztą jego miasta, Urusalimu, Izraelici nie zdobywali; jest to fakt symptomatyczny!

- b) Habiri oblegają Rib — Addiego w Byblos, a Izraelici tak daleko nie dotarli. — To prawda, ale ci „Habiri“ to Aramajczycy.
- c) Habiri sprzymierzają się z Amorytami, ci zaś byli dla Izraelitów wrogami. — A jednak Biblia podaje nam przykład przymierza Izraelitów z wrogami, mianowicie z mieszkańcami miasta Gabaon!

Reasumując musimy stwierdzić, że próba utożsamienia es — Sultan z Jerychem Jozuego posiada cechy prawdopodobieństwa. Być może, iż dalsze badania posiadanych materiałów lub zdobycie nowych przesunie nam okres Jozuego na czasy słabych polityków Amenofisa III i IV (okres el — Amarna), jak się tego dopatrywał Józef Flawiusz.

3. Jerycho izraelskie i Nowego Testamentu.

Wykopaliska odsłoniły niewiele pozostałości po Jerychu odbudowanym przez Hijela (czasy Achaba, IX w. przed Chr.) i istniejącym potem w czasach królewskich. Widocznie nowe miasteczko, oddalone od ówczesnych linii handlu międzynarodowego, nie rozwinęło się bujnie. Fakt, że było ono w pewnym okresie jakoby ośrodkiem profetyzmu jahwistycznego¹⁸ (por. 2 Sm 2, 4nn) wpłynęło niewątpliwie na surowość życia połączoną z pełną wiernością monoteizmowi (stąd brak wytworów rzeźby, np. występujących gdzie indziej posążków bóstw itp.).

Gdy idzie o próby odnalezienia Jerycha okresu Heroda (o tej miejscowości mówi Józef Flawiusz w *De bello Judaico* w rozdz. I, 2, 3 i I, 21, 4), to swymi wykopaliskami w ostatnich czasach wslawił się J. B. Pritchard (1950) oraz J. L. Kelso (1949—1951). Przekopali oni mianowicie kilka pagórków (głównie dwa), tzw. tell (arab. tulul), kryjących w sobie ruiny, a położonych po obu stronach Wadi el — Qelt (tj. około 2,5 km na południowy zachód od es — Sultan). Miejsce to Arabowie zwą Tulul Abu al — Alajiq (= wzgórze ojca powojny tzn. zarośnięte powojem, czy głogiem?). Odkryto tutaj szkielety z epoki miedzi i wczesnego brązu, ale bez ruin na tym poziomie. Położone na poziomie wyższym resztki fortecy z wieżą i niewielką ilością ceramiki datują uczeni już na epokę hellenistyczną (III do II w. prz. Chr.). Robert North skłania się do uznania tych ruin za resztki twierdzy zwanej przez Flawiusza „Dagon“ (Bell. I, 2, 3)¹⁹; tradycja miejscowa jednak każe jej szukać jednak raczej kilka kilometrów stąd, na terenie górzystym, blisko znanej „góry postu“ Pana Jezusa (dżebel Qurantal).

Do wspomnianych ruin dobudowano od strony południowo-zachodniej duży budynek z bloków kamiennych. Wspaniała ta budowla (opus reticulatum) w kształcie exedry z 50 niszami — nie wiadomo czemu służąca — pochodzi wedle wszelkiego prawdopodobieństwa z epoki Augusta.

¹⁸ Por. Ricciotti, d. c. 93.

¹⁹ Por. recenzję R. Northa: *James L. Kelso and Dimitri C. Baramki, Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en — Nitla — Biblica* 37 (1956) 517.

Być może, że to jest właśnie główny budynek pałacowy Heroda Wielkiego; nie jest to jednak jeszcze całkiem pewne²⁰. Część archeologów bowiem skłania się do przypuszczenia, że zbudował ją dopiero Archelaus, poszerzając spalony częściowo pałac ojcowski.

Czy omawiany budynek — pałac leżał w obrębie Jerycha z czasów Nowego Testamentu? I to nie jest rzeczą pewną. Dalsze badania więc będą musiały wyjaśnić niejedno, aby z gąszcza wielu hipotez można było dojść do pewności naukowej. Jedno jest jednak pewne: dostatnio zaopatrzona w wodę nizina Jerycha, osłonięta od zachodu wzgórzami i łagodnie spadająca depresją ku Jordanowi, stanowiła teren zamieszkały od najdawniejszych czasów. Rozróżnienie pozostałości rozmaitych okresów przedhistorycznych i licznych relikwów osad historycznych na tym terenie sprawia archeologom jeszcze wiele kłopotu. Nie traćmy jednak nadziei! Imponujący postęp w rozwoju metod badawczych wyjaśni nam w końcu skomplikowany problem starożytnego Jerycha.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Ks. Jan Stępień, Warszawa

PROBLEM PODWÓJNEJ PERSPEKTYWY PARUZYJNEJ W LISTACH ŚW. PAWŁA

I. Nowa interpretacja paruzji św. Pawła

Hipotezę podwójnej perspektywy paruzyjnej u św. Pawła wysunięto dopiero w ostatnich latach. Wiąże się ona bezpośrednio z nową interpretacją apokalipsy synoptycznej (Mt 24—25; Mk 13; Lk 21), jaką dali A. Feuillet¹, P. Benoit² i F. Spadafora³, utożsamiając paruzję z utwierdzeniem królestwa mesjańskiego (Kościoła) na ruinach judaizmu. Byłaby więc tu mowa wyłącznie o zburzeniu Jerozolimy.

1. Zależność św. Pawła od apokalipsy synoptycznej

E. Cothenet, uczeń Feuilleta, przyjmując tę nową interpretację eschatologicznych tekstów u synoptyków, idzie dalej. W artykule:

²⁰ Zob. artykuł informacyjny Ireny Węsierskiej (I. W.) w RBL 5 (1952) 364.

¹ Por. A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5—36, *Revue Biblique* 55 (1948) 481—502; 56 (1949) 61—92; tenże, *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII*, 20 — XVII, 8, *Rech. de Science Rel.* 35 (1948) 544—565; tenże, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des évangiles*, *Nouv. Rev. Théol.* 71 (1949) 206—228.

² Por. P. Benoit, *L'évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), Paris² 1953, 136 n. 142.

³ Por. F. Spadafora, *Gesu e la fine di Gerusalemme*, Roma 1950.

*La II^e Épitre aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*⁴ (r. 1954) zwraca uwagę na paralelizm, jaki zachodzi między Mt 23, 31—32: „A tak sami sobie dajecie świadectwo, żeście synami tych, którzy mordowali proroków. I wy dopełnijcie miary (plērōsate) ojców waszych“ a 1 Tes 2, 15—16: „Ci i Pana Jezusa zabili i proroków i nas prześladowali... tak iż stale dopełniają miary (anaplērōsai) swych grzechów“. Wprawdzie termin „dopełniać miary“ (anaplērōsai) w sensie ujemnym spotykamy w Starym Testamencie (Rodz 15, 16; 2 Mach 6, 14), ale tam odnosi się ten wyraz do pogan. Paweł zaś i Mateusz mówią wyraźnie o żydach. Apostoł zatem musiał znać aramajską ewangelieję Mateusza. Znał też i wykorzystał w liściach do Tessaloniczan apokalipsę synoptyczną w tej postaci, jaka służyła za podstawę pracy tłumacza pierwszej ewangelii⁵.

Nie chodzi tu o zależność literacką Pawła od Mateusza, ale o zależność rzeczową. Skoro więc tekst Mt 23, 36—38: „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy, do ciebie zostali posłani... oto wam zostanie dom wasz pusty“ odnosi się do zburzenia Jerozolimy, zatem i w 1 Tes 2, 16 „ale zbliża się na nich ostateczny gniew (Boży)“ mówi apostoł nie o gniewie Bożym pod koniec świata, ale o tym, który się wyrazi w zagładzie judaizmu w r. 70.

2. Paruzja u św. Pawła oznacza także zburzenie Jerozolimy w r. 70

a) W liście do Rzymian 9, 22: „A jeśli Bóg, chcąc okazać gniew i ujawnić potęgę swoją znosił z wielką cierpliwością naczynia gniewu gotowe na zagładę“ mówi apostoł, zdaniem Cotheneta, o zagładzenie żydów w r. 70.

b) Tak samo i w liście do Galatów 4, 30: „Wyrzuć niewolnicę i jej syna“ chodzi o odrzucenie Izraela, które się wyrazi w zburzeniu Jerozolimy⁶.

c) Również i 2 Tes jest echem zapowiedzi Pana Jezusa dotyczących ukarania narodu żydowskiego, a nie pouczeniem o znakach wyprzedzających koniec świata⁷.

Hipotezę E. Cotheneta przyjął i rozwinął F. Spadafora w dziele: *L'Escatologia in San Paolo*, Roma 1957⁸. Św. Paweł, jego zdaniem, odróżniał, podobnie jak i synoptycy, trzy przyjscia — paruzje Chrystusa: 1) wcielenie (1 Tes 1, 10; 2, 19; 3, 13; 5, 23); 2) przyjscie przy zburzeniu Jerozolimy, co miało definitywnie uwolnić Kościół od synagogi (1 Tes 2, 14—16; 5, 1—11; 2 Tes 2, 1—12) i 3) Jego przyjscie ostatnie przy końcu świata (1 Tes 4, 13—18; 1 Kor 15, 51 n.). Tak więc

⁴ Rech. de Science Rel. 42 (1954) 5—39.

⁵ Por. E. Cothenet, *La II^e Épitre aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*, a. c., 39.

⁶ Por. tamże, 12—13.

⁷ Por. tamże, 38.

⁸ Bardzo pozytywną recenzję tej pracy dał Th. Barrosé w *The Cath. Bibl. Quart.* 20 (1958) 580—582.

teksty Pawłowe; 1 Tes 2, 14—16, 5, 1—11, a przede wszystkim 2 Tes 2, 1—12, interpretowane dotychczas powszechnie w sensie eschatologicznym, odnoszą się do zburzenia Jeruzolimy, tak samo jak Mt 24, od którego literacko zależą. Wyprzedzające paruzję znaki, podane w 2 Tes 2, 3—12, byłyby wtedy jasne: „człowiek grzechu”, „przeciwnik” — to judaizm, a siła powstrzymująca jego paruzję — imperium Rzymskie⁹.

II Ocena krytyczna hipotezy E. Cotheneta — F. Spadafory

1. Sama podstawa tej hipotezy jest bardzo krucha. Stanowi ją bowiem rzekoma zależność Pawła od aramajskiego Mateusza. Otóż tego nikt jeszcze nie dowiódł. Wyrażenie „dopełniać miary grzechów“ w odniesieniu do żydów mógł apostoł zaczerpnąć z tradycji ustnej, przekazującej wypowiedź samego Chrystusa.

Zalóżmy mimo to, że Paweł korzystał z aramajskiego Mateusza. Trzeba wtedy jeszcze udowodnić, że Mateusz aramajski rozróżniał trzy przyjścia Chrystusa, w tym dwa jako sędziego: przy zburzeniu Jeruzolimy i pod koniec świata. A jeśli nawet rozróżniał, to nie znaczy wcale, że św. Paweł musiał i to rozróżnienie od niego przejąć¹⁰.

2. Trudno także się zgodzić, aby w Rzym 9, 22 mówił apostoł o zagładzie żydów w r. 70. Po pierwsze chodzi tu nie o żydów w ogóle, ale tylko o winnych, o tych, którzy nie przyjęli Chrystusa¹¹. Po wtóre najbliższy kontekst, bo w. 23 i 24 określają wyraźnie sens w. 22. Mowa tam o naczyniach miłosierdzia, zgotowanych ku chwale, której sens eschatologiczny jest zupełnie jasny¹². Między tymi dwoma wierszami zachodzi stosunek przeciwstawny: naczyniom gniewu (w. 22) przeciwstawia apostoł naczynia miłosierdzia (w. 23 n.), a zagładę, potępienie wieczne — apōleia (w. 22) — chwale — wiecznej — dóksa (w. 23).

3. Wydaje się też mało prawdopodobne, aby Gal 4, 30 było proctwem o odrzuceniu Izraela i o zburzeniu Jeruzolimy. Św. Paweł cytuje tutaj Rodz 21, 10, ale nie w sposób niewolniczy. Kontekst wskazuje, że apostołowi chodzi tu o przeciwstawienie wolności Nowego Przymierza niewoli Starego. Niewolnica oznacza właśnie Przymierze Stare, niewolę Prawa, a jej syn — synów Prawa, synów niewoli. Tym prze-

⁹ Por. F. Spadafora, *L'escatologia in san Paulo*, d. c., 136; M. Brunec, *De „Homine peccati“ in 2 Tess 2, 1—12*, *Verbum Domini* 35 (1957) 3—33.

¹⁰ B. Rigaux *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), Paris 1956, 210, zwraca nadto uwagę, że w obydwu tekstach paralelnych: Mt 23, 31—32; 1 Tes 2, 15—16 owo przepelnienie wiary grzechów Izraela łączy się z końcem świata (1 Tes 2, 16: „ostateczny gniew“) i przyjściem Chrystusa (Mt 23, 39: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie“). Ujęte razem byłoby dość wymowne. Sposzczerzenie to jednak wydaje się sztuczne i dlatego nie przekonujące.

¹¹ Por. Rzym 10—11, a przede wszystkim 11, 25.

¹² Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains* (Études Bibliques), Paris 1931, 239—241.

ciwstawia Paweł wolność Nowego Przymierza i wolność synów tego Przymierza, którzy są jednocześnie dziećmi Bożymi. Przymierze Stare straciło swoją moc, zastąpione zostało Przymierzem Nowym, na które przetrzonił Bóg przywileje i obietnice. Należy więc wybrać: albo Stary Zakon albo Ewangelia¹³. Nie widać tu nigdzie myśli o zburzeniu Jerozolimy.

4. A już po prostu pogwałceniem tekstu i kontekstu jest interpretacja 2 Tes 2, 1—12 jako zapowiedzi o zburzeniu Jerozolimy. Przedmiot tej prerykopy określił Paweł wyraźnie na jej początku: „*A prosimy was, bracia, co do przyjścia (paruzji) Pana naszego Jezusa Chrystusa i co do naszego z nim połączenia (kai hēmōn episynagogēs ep' auton), abyście się nie dawali tak rychło zachwiać... jakoby dzień Pański nadszedł!*“ (hōs hōti eñestēken). Paruzję, połączenie z Chrystusem i dzień Pański ustawia apostoł w jednej perspektywie i określa nimi to samo wydarzenie, tj. przyjście Chrystusa przy końcu świata. Trudno pojąć, w jaki sposób można by to było odnieść do zburzenia Jerozolimy.

Dalej. Wszyscy się godzą (w tym również E. Cothenet i F. Spadafora), że w 1 Tes 4, 16—17 jest mowa o paruzji przy końcu świata. Nastąpi wtedy połączenie się na zawsze z Chrystusem. Wyraz „połączenie“ (episynagogē) w 2 Tes 2, 1 jest równoznaczny z wyrażeniem: „i tak zawsze z Panem pozostaniemy“ (kai hōútōs pántote syn Kyriō eśometha) w 1 Tes 4, 17 oraz: „abyśmy... wespół z nim żyli“ (háma syn autō dzēsōmen) w 1 Tes 5, 10. Biorąc pod uwagę, że obydwie listy do Tessaloniczan napisał w krótkim odstępie czasu jeden po drugim ten sam autor, do tej samej gminy chrześcijańskiej, poruszając to samo zagadnienie, wydaje się wprost niewiarygodne, aby w identyczny prawie sposób określał św. Paweł dwa różne wydarzenia: dzień ostateczny i zburzenie Jerozolimy¹⁴. Ale na tym nie koniec.

Drugi list do Tessaloniczan miał uspokoić wiernych w Tessalonice, piętnując jednocześnie nadużycia (głównie zniechęcenie do pracy), jakie się tam zakradły na skutek oczekiwania rychłej paruzji. Wszystko to jest niezrozumiałe, jeśli tu mowa o zburzeniu Jerozolimy. Po co w ogóle miał o tym pisać św. Paweł do Tessaloniczan?

Spadafora, przewidując tę trudność, odpowiada, że gmina w Tessalonice była tym tak samo zainteresowana jak i chrześcijanie palestyńscy. Jedni i drudzy byli prześladowani przez judaizm. Niechże się pocieszą (?!), że uwolnienie rychło nastąpi. Bo Jerozolima jeszcze za ich pokolenia zostanie zburzona, świątynia legnie w gruzach, a judaizm padnie pokonany.

Ale czy taką formę pocieszenia wolno przypisać św. Pawłowi? Temu,

¹³ Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Galates* (Études Bibliques), Paris⁴ 1942, 131 n.

¹⁴ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, d. c., 211 n.; C. Perrot, *Essai sur le discours eschatologique* (Mc. XIII, 1—37; Mt. XXIV, 1—36; Lc. XXI, 5—36), w Rech. de Science Rel. 47 (1959) 504.

który w liście do Rzymian 9, 4 n. tak pisze o żydach: „Izraelitami są, ich jest przybrane synostwo i chwała, przymierza i zakon, służba Boża i obietnice, ich też ojcowie, z których pochodzi Chrystus według ciała“. To prawda, że w 1 Tes 2, 15 n. padły z ust apostoła słowa surowe: „Ci (żydzi) i Pana Jezusa zabili i Proroków i nas prześladowali: Bogu niemili i wszystkim ludziom przeciwni. Utrudniają nam nauczanie pogan, aby byli zbawieni, tak iż dopełniają stale miary swych grzechów, ale zbliża się na nich ostateczny gniew (Boży)“. Słowa te są niewątpliwie wybuchem świętego oburzenia na żydów, ale nie na wszystkich. Tylko na winnych. Winnych w przeszłości i w teraźniejszości. Nie wiadomo także, co dźwięczy w nich mocniej: oburzenie, czy serdeczny ból. Bo przecież nie odrzucił Bóg ludu swego, który wybrał od wieków (Rzym 11, 1 n.). Potknęli się, ale nie upadli (Rzym 11, 11). Zaślepienie padło na część Izraela (Rzym 11, 25). Tych to żydów, braci swych według ciała, miłuje apostoł tak żarliwie, iż gotów jest nawet dla nich być pod klątwą i oddalonym od Chrystusa (Rzym 9, 3). Jakże więc można przypuścić, aby ich zagładą miał pocieszać kogokolwiek, a zwłaszcza chrześcijan, których uczył heroicznej miłości? To po prostu nie do wiary. Poza tym zapowiadana kara, jaka miała spaść na żydów w postaci zburzenia Jerozolimy, nie mogła wywołać tych następstw, o jakich mowa w 2 Tes¹⁵.

Nie, w 2 Tes paruzja nie oznacza zburzenia Jerozolimy, ale przyjście Chrystusa przy końcu świata. I tego właśnie chwalebego i radosnego przyjścia Zbawiciela oczekiwały pierwotne gminy chrześcijańskie, a wraz z nimi i apostoł narodów.

Warszawa — Laski

Ks. JAN STĘPIEŃ

O. Bernard Przybylski OP, Warszawa

STAN WIEDZY MARIOLOGICZNEJ Z KOŃCEM 1960 ROKU

III Światowy Kongres Mariologiczny, który obradował w Lourdes we wrześniu 1958 r. w ramach uroczystości setnej rocznicy objawień Najświętszej Maryi Panny w grocie Massabielskiej nad bardzo obszernym zagadnieniem „Matka Boża i Kościół“, był nie tylko podsumowaniem dotychczasowego dorobku teologii maryjnej, ale i zapoczątkowaniem nowego jej etapu oraz zachętą do dalszych, jeszcze bardziej intensywnych badań mariologicznych. Trudno bowiem inaczej rozumieć słowa legata papieskiego Kard. Tisserant, dziekana Kolegium Kardynalskiego, wygłoszone na zakończenie obrad: „Skoro Międzynarodowa Akademia Maryjna ogłosi akta tego Kongresu, wówczas wystąpi w pełnym blasku prawdy bogaty plon wysiłków uczonych całego świata, dążących do jak najbardziej wszechstronnego

¹⁵ Por. ks. J. Stępień, *Nowości biblijne*, w *Homo Dei* 28 (1959) 443.

poznania prawdziwej roli Maryi w dziele naszego zbawienia oraz miejsca, jakie zajmuje ona w Kościele. Wtedy świadomość chrześcijańska, posuwając się krok za krokiem coraz dalej, dojdzie z pewnością do punktu, w którym albo Wszechpośrednictwo Maryi, albo jej duchowe Macierzyństwo, albo — co jest jeszcze bardziej pożądane — jej godność Towarzyszki Chrystusa Odkupiciela dojrzeje do definicji dogmatycznej¹.

Jak bardzo studia mariologów idą po myśli Stolicy św. i jak troskliwą otacza je ona opieką świadczy szereg wypowiedzi najwyższego Magisterium ostatnich 10 lat. W r. 1950, bezpośrednio przed ogłoszeniem dogmatu o Wniebowzięciu Maryi, obradował pierwszy w dziejach Kościoła Świątowej Kongres Mariologii. Otrzymał on oficjalną aprobatę Piusa XII w dokumencie najbardziej uroczystym, jaki wyszedł spod pióra tego papieża, mianowicie w Bulli dogmatycznej *Munificentissimus Deus*, w której czytamy, że pobożność maryjna wzmoże się i pogłębi, skłaniając Najśw. Pannę do jeszcze obfitszego obsypywania wszystkich odkupionych swymi macierzyńskimi darami wtedy, gdy „synowie jej wzmogą wysiłek umysłu i duszy, by jeszcze dokładniej i wszechstronniej poznawać i pojmować zasięg jej przywilejów“². Prace tego pierwszego Kongresu skupiały się wokół współdziałania Matki Najśw. w odkupieńczym dziele Syna i zostały opublikowane w 14 tomach pod ogólnym tytułem „Alma Socia Christi“.

Następny Kongres Świątowy, poświęcony Niepokalanemu Poczęciu, odbywał się w ramach uroczystości 100-lecia ogłoszenia tego dogmatu. Obrady zainaugurował osobiście Pius XII przemówieniem o celach, zadaniach i metodach mariologii, którego główne punkty obwieścił nieco wcześniej światu w Encyklice *Ad caeli Reginam*³. Kongres ten, którego prace wydane w 22 tomach zbioru „Virgo Immaculata“ dotyczą wszystkich aspektów Niepokalanego Poczęcia, uzupełnił duże luki w teologicznym jego naświetleniu.

III Świątowy Kongres Mariologii w Lourdes dotyczył zagadnienia bardzo obszernego *Maria et Ecclesia* (do marca 1961 r. wydano już 11 tomów referatów wygłoszonych na tym kongresie). Referaty i dyskusje tak plenarne jak sekcyjne skupiły się głównie wokół przywilejów „społecznych“ Najśw. Panny: duchowego Macierzyństwa, Współodkupicielstwa i Wszechpośrednictwa oraz ich daleko sięgających konsekwencji. Wobec dość zróżnicowanych poglądów w tej dziedzinie, płynących zresztą głównie z nie dość ściśle sprecyzowanej terminologii, Kongres nie opublikował końcowych konkluzji uznając swe obrady za pewien etap na drodze do ustalenia stanowiska mariologów. I tym razem Pius XII zaszczycił

¹ Kard. E. Tisserant, *De Mariologia in ambitu sacrae theologiae w „Maria et Ecclesia“* Acta Congressus Mariologici Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. II, Romae 1959, 471.

² AAS 42, 1950, 753.

³ AAS 46, 1954, 677—680.

uczestników obrad listem z zachętą do postępowania wedle już wypróbowanych metod i wytycznych pracy.

Kongresy mariologiczne stały się czymś więcej niż zjazdami naukowymi. Nabrały charakteru instytucji kościelnej. Świadczy o tym *Motu Proprio* papieża Jana XXIII *Maiora in dies* z 8. 12. 1959 r.⁴, w którym Ojciec św. nadaje Międzynarodowej Akademii Maryjnej, organizującej te światowe spotkania tytuł, prawa i przywileje Akademii Papieskiej.

W tym samym „*Motu Proprio*“ Jan XXIII przypomina, że już Leon XIII nazwał Najsw. Pannę *permagnum unitatis christianae praesidium*⁵, a Kościół czczył ją od najdawniejszych czasów jako Matkę powszechnej jedności, czyli Matkę jednoczącą Głowę z Ciałem, Chrystusa z Kościołem, Oblubienica z Oblubienicą, dzięki której wszyscy jesteśmy członkami jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła. Tytuł „Pani naszego zjednoczenia“ (Our Lady of Atonement — Domina nostrae adunationis) nadawali Maryi już z końcem ub. stulecia protestanccy episkopaliści, Paul James Francis z siostrą Luraną-Marią, założyciele Zgromadzenia pod tym wezwaniem, którzy następnie w r. 1909 powrócili do Kościoła razem ze swymi duchowymi synami. Zgromadzenie to szerzy w Ameryce kult Matki Bożej Zjednoczycielki Chrześcijan. W r. 1948 uzyskało ono zatwierdzenie specjalnej Mszy i Officium ku czci tej tajemnicy. Fakt, że Jan XXIII umieścił przysły Sobór Powszechny pod szczególną opieką Maryi ma też swą dużą wymowę, tym bardziej, że w przemówieniach jego raz po raz powracają zwroty, że tylko Matka Boga i ludzi może doprowadzić chrześcijan do jednej otczarni.

Można też żywić nadzieje, że przysły, IV już z rządu Kongres Mariologiczny, który ma się odbyć w 1962 r. w Kanadzie⁶ skupi wokół Najsw. Panny teologów nie tylko katolickich. Temat jego bowiem: *Maryja w piśmie św.* jest żywy i aktualny dla wszystkich chrześcijan, a uczeni Kościołów odłączonych badają go z dużym obiektywizmem i dobrą wolą od wielu już lat.

*

Nieodzownym warunkiem prawdziwej, głębokiej, żywej i twórczej miłości jest stałe, coraz lepsze poznawanie przedmiotu swego ukochania. Zasada ta ma pełne zastosowanie nie tylko do naszego osobistego stosunku do Matki Najsw. Odnosi się ona również do założeń teologii maryjnej, która jest oczywiście wiedzą, ale wiedzą o celach nie teoretycznych lecz życiowych. Wiedza ta jest jakby dwustopniowa. Jej pierwszy etap podają ogólnie opracowania mariologii, drugi zaś — rozprawy dotyczące poszczególnych przywilejów Matki Bożej w ich różnych aspektach.

Spośród tych opracowań ogólnych opublikowanych w ostatnich

⁴ *L'Osservatore Romano* z 4. II. 1959 r.

⁵ *Enc. Adiutricem populi* z 5. 9. 1895 r., A. L. XIII 15, 308.

⁶ w Cap-de-la Madeleine i w Ottawie.

trzech latach na pierwszy plan wysuwa się praca J. M. Friethoffa *OP A complete Mariology*⁷. Autor widzi podstawową zasadę mariologii w Boskim Macierzyństwie Najśw. Panny, omawia obszernie jego dziewiczy charakter i przyjmuje śmierć Matki Bożej jako duże prawdopodobieństwo. Mówiąc o współodkupieńczych zasługach Maryi, ustawia je między zasługami Chrystusa i wszystkich ludzi i określa jako zasługi „w pewnym stopniu de condigno“.

Dalej warto wspomnieć zbiorową pracę *Mother of the Redeemer*⁸ zawierającą teksty 14 wykładów wygłoszonych na kursie mariologii dla duchowieństwa. Różni autorzy omawiają kolejno poszczególne dogmaty i przywileje maryjne, przy czym niektórzy opowiadają się za tradycyjnym, by nie powiedzieć konserwatywnym i minimalistycznym, rozwiązaniem pewnych problemów, jak udział w Odkupieniu i Wszechpośrednictwo, rola Maryi w Kościele itp.

Ukazało się też czwarte już wydanie zwięzłej, ale cennej pracy R. Laurentin'a *Court traité de théologie mariale*⁹, ostatnio poszerzonej i przerobionej. Autor przedstawia historyczny rozwój poszczególnych dogmatów i — dokonując ich kolejnych syntez — uwzględnia też najnowsze poglądy.

Wreszcie sygnalizujemy trzecie, także przerobione i uzupełnione, wydanie dzieła N. Garcia-Garces C M F *Titulos y grandezas de Maria*¹⁰ Książka jest przeznaczona dla duchowieństwa i świeckiej inteligencji katolickiej. Daje wykład jasny, przejrzysty, poparty bardzo licznymi wypowiedziami Magisterium i Tradycji oraz bibliografią zestawianą odrębnie dla każdego rozdziału. Autor ukazuje Maryję w miejscu jej tylko należnym w ekonomii zbawienia: między Stwórcą i stworzeniem, między Odkupicielem i odkupionymi, przedstawiając ją jako rzeczywistość żywą: Matkę Boga i naszą, nastawioną całkowicie i czynnie na dobro „całego Chrystusa“.

*

Problemu Niepokalanego Poczęcia nie wyczerpały liczne, bo w setki pozycji idące prace przygotowane na II Światowy Kongres Mariologów. Jedna grupa autorów bada go w świetle wypowiedzi Ojców Kościoła i teologów wieków minionych¹¹. Inna natomiast zajmuje się

⁷ London 1958, str. 237.

⁸ Dublin 1959, str. 312.

⁹ Paris 1960, str. 170.

¹⁰ *Titulos y grandezas de Maria o explicacion teologica popular de los misterios y prerogativas de la celestial Senora*, Madrid 1959, str. 954.

¹¹ B. Korosak OFM, *Doctrina de Immaculata BMV Conceptione apud auctores OFM qui Concilio Tridentino interfuerunt*, Romae 1958; I. Tellecha SJ, *La Inmaculada Conception en la controversia del P. Maldonado con la Sorbona*, Vitoria 1958; L. Rosato OFM, *Doctrina de Immaculata BMV Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Roma 1959; J. Kunicic OP, *De BMV Conceptione apud D. Thomam w „Ephemerides Mariologicae“* 8, 1958, 103—24.

systematyczną jego analizą. Tutaj na plan pierwszy wysuwa się zbiorowa praca „*The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*”¹² wydana przez E. D. O'Connor i zawierająca 13 artykułów o różnych aspektach tego przywileju, opracowanych bardzo wnikliwie przez najlepszych mariologów Ameryki i Europy. Zbiorowym dziełem jest również „*Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft*”¹³. Pracę tę, wydaną jako I tom „*Studien der Wiener Katholischen Akademie*”, podzielono na trzy części: 1. — dogmat Niepokalanego Poczęcia, 2. — grzech pierworodny i Odkupienie w zastosowaniu do Matki Najśw., 3. — Maryja Niepokalana. Dwunastu autorów omawia przywilej, traktując go zgodnie jako zasadniczą podstawę wszystkich innych prerogatyw Najśw. Panny¹⁴. Inaczej, bo wedle tez Salazara, ujmuje sprawę O. Casado CMF¹⁵, podejmując na nowo kontrowersję o „debitum peccati”.

*

Z przywilejem Niepokalanego Poczęcia łączą się w pewnym stopniu objawienia Najśw. Panny w Lourdes. Stulecie ich obchodził uroczyste Kościoł w r. 1958. W związku z uroczystościami, uświetnionymi m. in. III Światowym Kongresem Mariologii, powstała bogata, setki pozycji licząca literatura, którą omawiają w najpoważniejszych czasopismach autorzy przeglądów bibliograficznych¹⁶. Na czoło tych wszystkich publikacji wysuwa się monumentalna praca R. Laurentina „*Lourdes. Documents authentiques*”¹⁷ podająca już nie z kronikarską, ale z protokołancką i niemal stenograficzną ścisłością historię objawień w ciągu jej pierwszych czterech lat. Inne dzieła, powstałe w różnych krajach, o charakterze sprawozdawczym lub dewocyjnym, zajmują się objawieniami, cudami, osobą Bernadety itp. Nieliczne tylko badają całą sprawę w aspekcie

¹² Notre Dame, Indiana 1958.

¹³ Wien-München 1958.

¹⁴ Opierają się oni na tezie M. L. Guerard des Lauriers OP, *L'Immaculée Conception clé des privilégiées de Marie* w „*Revue Thomiste*” 55, 1955, 477—518; 56, 1956, 43—87.

¹⁵ O. Cassado CFM, *La Inmaculada Concepcion en su problematica teologica*, Madrid 1958; cf. J. F. Bonnefoy OFM, *L'Immaculée dans le plan divin* w „*Ephemerides Mariologicae*” 8, 1958, 5—60.

¹⁶ V. M. Buffon OSM, *Lourdes nel centenario* w „*Marianum*” 22, 1960, 1—175; N. Garcia Garces CFM, *Actualidad de Lourdes*. Bibliografia w „*Ephemer. Mariol.*” 8, 1958, 359—366; ID., *Mas sobre Lourdes*, ibid. 495—498; R. Laurentin, *Centenaire de Lourdes. Les livres* w „*Vie Spirituelle*” 1958, II, 387—420; R. Mols SJ, Lourdes 1958, *Jalons bibliographiques* w „*Nouvelle Revue Théologique*” 90, 1958, 177—188; NN, *Orientation bibliografica sobre Lourdes* w „*Revista de Espiritualidad*” 17, 1958, 423—453; C. Testatore SJ, *Saggio di bibliografia lourdiana* w „*La Civiltà Cattolica*” 109, 1958, 177—188.

¹⁷ Paris 1957—1959, str. 331+405+351+320+398,

teologii¹⁸, podkreślając, że celem objawień nie jest głoszenie nowych prawd, ale przypomnienie ich wiernym i zachęcenie ich do życia wedle wskazań Ewangelii.

*

Zagadnieniem, które ostatnio poruszyło długi szereg co wybitniejszych mariologów, jest sprawa Dziewictwa Maryi. W 1952 r. ukazała się książka pt. „*Dogma und Biologie der hlg. Familie*”¹⁹ A. Mitterera, który biorąc za punkt wyjścia biologię, pokusił się o poddanie analizie wyjątkowego faktu w przyrodzie: dziewiczego poczęcia Chrystusa i dochodzi do wniosku, że nie jest ono nieodzownym warunkiem zachowania Jezusa od grzechu pierworodnego. Ponieważ istnieje możliwość partogenezy w przyrodzie, człowiek z niej powstały rodzi się ze wszystkimi zwykłymi właściwościami natury ludzkiej. W wypadku Jezusa działanie Ducha św., a nie dziewicze poczęcie dokonało cudu *quoad subiectum*. Nie ma tu cudu *quoad substantiam*, gdyż substancja została z jednej strony uświęcona przez unię hipostatyczną, z drugiej zaś była poczęta z Niepokalanej Dziewicy.

Dalej Mitterer kwestionuje fizyczne dziewictwo Maryi *in partu*, twierdząc, że w tym wypadku albo macierzyństwo, albo dziewictwo byłoby niepełne. Podważa on więc tym samym powszechną wiarę, opartą na jednoznacznych niemal wypowiedziach Ojców Kościoła. Za stanowiska biologii i oceny czysto etycznej, na którym stoi Mitterer — nienaruszalność cielesna uważana jest za cechę akcydentalną dziewictwa. Jednakże z punktu widzenia teologii nabiera ona wartości aż znaku i dlatego w wypadku Maryi stanowi cechę istotną. Znaku tego nie można utożsamiać — co właśnie czyni Mitterer — z faktem medyczo-fizjologicznym. Stajemy bowiem wobec tajemnicy cudu, który można chcieć tłumaczyć metodą eksperymentalną, ale tylko do pewnej granicy, gdyż stanowi on przede wszystkim cechę jedyne w dziejach świata urodzenia Boga-Człowieka czyli faktu i przyrodzonego i nadprzyrodzonego zarazem, dokonanego pod bezpośrednim i tajemniczym działaniem Ducha św.

Z ostrym artykułem polemicznym wystąpił R. Laurentin²⁰. Podkreśla on, że sprawa jest tajemnicą i dogmatem wiary, posiadającym swe uzasadnienie jako przywilej przede wszystkim duchowy, a w drugim rzędzie dopiero fizjologiczny. Prócz Laurentina wypowiedzieli się zde-

¹⁸ R. Laurentin, *Le sens de Lourdes*, Paris 1956; P. M. Theas, *Lourdes terre de Marie*, Lourdes 1958; G. Dede ban, *Apariciones y mensaje de Lourdes. Reflexiones dogmaticas* w „*Revista de Espiritualidad*“ 17, 1958, 221—245.

¹⁹ *Dogma und Biologie der Heiligen Familie. Nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und der Gegenwart*, Wien 1952.

²⁰ *Le mystère de la naissance virginale* w „*Ephemer. Mariol.*“ 10, 1960, 345—373.

cydowanie przeciw tezom Mitterera J. M. Alonso CMF²¹, E. P. Nugent CMF²², M. L. Guérard des Lauriers OP²³ i D. Fernandez CMF²⁴. Stanowisko niezdecydowane zajął K. Rahner S.J.²⁵. Opowiedział się zaś wyraźnie za Mittererem J. Galot S.J.²⁶.

Dyskusja rozszerzyła się i nabrała mniej polemicznych aspektów w publikacjach takich autorów jak J. M. Alonso CMF²⁷ czy O. Grabera²⁸, którzy twierdzą, że choć — wedle znanych dziś źródeł — Maryja nie złożyła formalnego ślubu dziewictwa²⁹, to jednak za takim ślubem „prywatnym“ opowiada się szereg Ojców i teologów.

Problem dziewictwa Matki Bożej stanowił też temat obrad VII zjazdu „Mariological Society of America“³⁰ oraz XIX dorocznego spotkania „Sociedad Mariologica Espanola“ z 1959 r.³¹. Spośród 14 referatów, wygłoszonych przez mariologów hiszpańskich, na szczególną uwagę zasługują rozprawy F. P. Sola SJ³², który twierdzi, że dziewictwo było stosownym, ale nie koniecznym warunkiem Boskiego Macierzyństwa, A. Briva podkreślającego transcendentny charakter Dziewictwa Maryi³³ oraz Esteban San Martin de la Inmaculada ORSA³⁴ uzasadniającego, że ponieważ przedmiotem małżeństwa jest prawo, a ślubu dziewictwa — nie korzystanie z tego prawa, dlatego Maryja mogła być i małżonką i dziewicą.

*

Nowe ustawienie eklezjologii, oparte na encyklice *Mystici Corporis Christi* wywiera coraz większy wpływ na sposób traktowania Macie-

²¹ *Mariologia y Biologia*. Reflexiones criticas a un libro interesante, *ibid.*, 6, 1956, 197—221 — kwestionuje głównie stosowane przez M. metody.

²² The closed womb of the Blessed Mother of God. A necessary constituent of her material Virginité „in partu“ as proved from Tradition, *ibid.*, 8, 1958, 249—260.

²³ w „Revue Thomiste“ 59, 1959, 751 ff.

²⁴ w „Estudios Marianos“ 21, 1960, 262—272.

²⁵ w „*Maria Mutter des Herrn. Thèologische Betrachtungen*“, Freiburg i. B. 1960, str. 79 nn.

²⁶ *La Virginité de Marie et la naissance de Jésus* w „Nouvelle Revue Théologique“, 82, 1960, 449—469.

²⁷ *Virgo Corde — exegesis contra theologiam* w „Ephemer. Mariol.“ 9, 1959, 175—228.

²⁸ *Marias Jungfräulichkeitwille vor der Engelsbotschaft* w „*Marianum*“ 22, 1960, 290—304.

²⁹ J. P. Audet, *L'annonce à Marie* w „Revue Biblique“ 63, 1956, 346—374 twierdzi nawet, że ślub taki byłby sprzeczny z obyczajami żydowskimi.

³⁰ *Marian Studies* 7, 1956, 145 str.

³¹ *Estudios Marianos* 20, 1959, 460 str.

³² *Relaciones entre la Virginidad y la Meternidad divina a la luz de la Tradicion*, *ibid.*

³³ *Nec alius partus Virginis nisi Deus, nec alia Mater Dei nisi Virgo*, *ibid.*

³⁴ *La Virginidad de Maria y su matrimonio*.

rzyństwa Najśw. Panny. Coraz bardziej podkreśla się, że Maryja jest *tota mater* — Matką całego Chrystusa, fizycznego i mistycznego. Dlatego też istnieje wyraźna tendencja do traktowania Boskiego i duchowego Macierzyństwa jako dwóch aspektów jednej i tej samej tajemnicy, przy czym oczywiście dominuje waga Boskiego Macierzyństwa. T. Bartolomei OSM³⁵ dowodzi, że jako łaska nadprzyrodzona ma ono właściwości uświęcające *per se formaliter* samą Matkę Bożą, a jako łaska społeczna, analogiczna do łaski unii hipostatycznej u Chrystusa, uświęca ono wszystkich ludzi (oczywiście w sposób bardziej ograniczony). Maryi zatem przysługuje jedyna w swym rodzaju łaska macierzyńskości (*gratia maternalis*), powstała z niepowtarzalnego przyrodzonego i nadprzyrodzonego jej związku z Synem Bożym. Jako Matka Chrystusa, Głowa Ciała mistycznego (*Alma Socia Christi Redemptoris*) Najśw. Panna stała się więc i *de facto* i *de iure* Matką wszystkich odkupionych. Problem ten omówił dokładnie N. Garcia Garces CFM³⁶, twierdząc ponadto, że Najśw. Panna jest też duchową córką swego Syna, a równocześnie duchową Matką Jego Ciała mistycznego.

Duchowe Macierzyństwo Maryi, pojęte szeroko i wszechstronnie, było przedmiotem 2-letnich obrad Kanadyjskiego Towarzystwa Mariologów³⁷. Obecnie zaś Towarzystwo Mariologów Francuskich poświęca mu już trzeci rok swych studiów. Dotychczas ukazał się I tom sprawozdań³⁸, zawierający rozprawy o tym przywileju w świetle teologii pozytywnej³⁹.

Z Macierzyństwem Maryi łączy się ściśle jej udział w dziele naszego Odkupienia. Przyjmując sam fakt Współmęki Najśw. Panny, teologowie dyskutują już od lat nad sposobem i stopniem jej włączenia w Ofiarę Krzyżową. Najbardziej powściągliwe poglądy głoszą ostatnio trzej teologowie: Lennerz, Alfaro i Koster. H. Lennerz SJ⁴⁰ twierdzi uparcie, że Odkupienie obiektywne jest wedle Pisma św. wyłącznym dziełem Chrystusa, a Maryja, jako istota stworzona, nie miała w nim żadnego udziału. Śladami jego idzie J. Alfaro SJ⁴¹, ograniczając współodkupieńcze zasługi Matki Bożej do umożliwienia bezpośrednio Odkupienia przez wyrażenie zgody na Wcielenie Chrystusa.

³⁵ L'Efficacia santificante della Maternità divina w „Ephem. Mariol.“ 9, 1959, 161—174.

³⁶ *De BVM Matre Capitis Corporis Mystici* w „Maria et Ecclesia“ vol. II, 137—148; cfr. *ibid.* vol. VI, 1—42.

³⁷ *Maternité spirituelle*, vol. 1+2, Ottawa 1958.

³⁸ *Maternité spirituelle*, I, Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 19, 1959.

³⁹ Publikacje dotyczące duchowego Macierzyństwa NMP zostały obszernie omówione gdzie indziej.

⁴⁰ *De Beata Virgine*, Roma 1957.

⁴¹ J. Alfaro SJ, *Significatio Mariae in mysterio salutis* w „Gregorianum“ 40, 1959, 9—37.

Pogląd ten podziela M. D. Koster OP⁴². Odrzucając przyjęty przez ogół teologów aspekt obiektywny i subiektywny Odkupienia rozważa je on od strony aktywnej, obejmującej wyłącznie życie i śmierć Chrystusa oraz receptywnej, która polega na przyjęciu łask odkupieńczych przez ludzkość. Sam tylko Chrystus wysłużył wszystkie łaski Odkupienia i On je tylko rozdziela. Matka Boża, jako służebnica, nie mogła uczestniczyć czynnie w zbawczych zasługach Syna, gdyż wówczas — zdaniem Koster — stałaby się Mu równorzędna, co uwłaczałoby Jego godności jedynej Głowy, Pośrednika i Zbawcy ludzi. Zatem mariologowie dowodzący, że Maryja jest naszą Współodkupicielką abstrahują — jak twierdzi autor — od chrystologii i opierają się jedynie na uczuciu i pobożności.

Większość teologów współczesnych przyjmuje, że Najśw. Panna była czynnie i integralnie włączona w dzieło Syna od chwili Wcielenia⁴³. Jej udział w Odkupieniu obiektywnym stwierdza Tradycja i Magisterium. J. M. Alonso CMF⁴⁴ idzie jeszcze dalej. Jego zdaniem przeznaczenie Maryi na Matkę Bożą zapewniało jej samej Odkupienie w stopniu najpełniejszym a równocześnie dawało jej prawo pełnego współdziałania w subiektywnym i obiektywnym Odkupieniu wszystkich ludzi. Myśl tę podjął i rozwinął T. Bartolomei OSM⁴⁵ dowodząc, że udział Matki w dziele Syna jest konsekwencją złączenia Maryi z Jezusem w planach Bożych i w ich wykonywaniu na ziemi. Boskie Macierzyństwo byłoby w jakimś sensie niepełne, gdyby ograniczało się tylko do rodzicielstwa, a nie obejmowało także udziału Maryi w spełnieniu celu Wcielenia, polegającego na włączeniu jej w całe życie i wszystkie czynności Odkupiciela.

Uczestnictwo Matki Bożej w dziele Odkupienia ujmowano do niedawna — twierdzi H. M. Köster SAC⁴⁶ — bądź w afekcie chrystologicznym, bądź też eklezjologicznym. Zwolennicy pierwszego z tych poglądów przyjmują, że Maryja tworzy wspólnie z Synem jedną zasadę i źródło naszego zbawienia (principium salutis). Stronnicy drugiego stawiają Najśw. Pannę na czele odkupionych, przyjmujących łaski wysłużone przez Chrystusa. Przeciwno temu jakby rodzajowi dualizmu wystąpił G. Philips⁴⁷, twierdząc że nie można odgraniczać Chrystusa od Jego

⁴² Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt? w „Theologische Quartalschrift“ 139, 1959, 402—426.

⁴³ Ildefonso de la Inmaculada OCD, *El misterio de la Corredempcion* w „Ephemerides Mariol.“ 10, 1960, 5—51 dowodzi nawet, że od momentu Niepokalanego Poczęcia wносиła ona w Odkupienie wkład swego człowieczeństwa.

⁴⁴ *Redempta et Corredemptrix. El problema y su solucion* w „Maria-num“ 20, 1958, 10—88.

⁴⁵ *De predestinazione di Maria insieme col Christo* w „Ephemer. Mariol.“ 10, 1960, 257—272.

⁴⁶ *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis* w „Maria et Ecclesia“ II, Roma 1959, 21—49.

⁴⁷ *De unitate Christi et Ecclesiae deque loco ac munere BMV in ea*, ibid. 51—71.

mistycznego ciała ani pozbawiać Maryi roli łącznika między Odkupicielem i odkupionymi. Po tej samej linii idą na ogół mariologowie hiszpańscy, którzy po Kongresie w Lourdes sprecyzowali w specjalnej deklaracji swe stanowisko⁴⁸. Ich zdaniem Maryja, jako Matka i Towarzyszka Syna, jest najściślej i bezpośrednio włączona w Jego całe życie i wszystkie czynności, których celem jest Odkupienie. Przez swe zasługi o zasięgu powszechnym oraz przez zgodę na Mękę Chrystusa wniosła ona w Jego dzieło swój osobisty wkład. Najśw. Panna zawdzięcza Synowi swą godność Współodkupicielki, tak samo jak wszystkie inne przywileje i łaski.

*

Jak jednak określić współodkupienie zasługi Maryi? Dyskusja na ten temat rozpoczęta około 1950 r. trwa nadal. Coraz więcej autorów przyjmuje, że są to zasługi z rodzaju *de condigno* (z pewnym koniecznym ograniczeniem), a więc z pewnością wyższe od zasług wszystkich innych odkupionych⁴⁹. Utrwała się pogląd, że zasługi Matki Bożej należą do odrębnego, jej tylko właściwego porządku i że wraz z zasługami Chrystusa tworzą skarb łask odkupieńczych⁵⁰. Trudność sprawia wciąż znalezienie właściwego, ścisłego określenia tych zasług. Wygląda na to, że sprawa zasług Najśw. Panny stanie się w bliskiej przyszłości jednym z najbardziej badanych przez mariologów zagadnień.

*

Skoro Chrystus chciał nas odkupić przy czynnym współudziale Swej Matki, to należy przyjąć, że włączył ją też w pełni w udzielanie nam wszystkich owoców Odkupienia. Dlatego jej roli Matki, Królowej, Wszecpośredniczki i Szafarki łask nie można ograniczać do samego tylko moralnego wstawiennictwa ani nawet do przyczynowości intencjonalnej. Jako Matka Chrystusa, złączona w sposób niepowtarzalny z całą Trójcą św. i z Kościołem⁵¹, jest Maryja u źródła wszelkiego życia nadprzyrodzonego i przekazuje je ludziom⁵² jako narzędna, oczywiście podporządkowana

⁴⁸ *La Sociedad Mariologica Espanola y la Corredencion Mariana*. Del Congresso de Lourdes w „Ephemer. Mariol.” 9, 1959, 78—86.

⁴⁹ J. Lebon, *Sur la doctrine de la médiation mariale* w „Angelicum” 35, 1958, 3—35; J. Havet, *La théorie de mgr Lebon sur la corédemption mariale* w „Rev. Dooc. Namur” 11, 1957, 345—380; A. Farland PSS, *Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la Très Sainte Vierge*, Nicolet 1958.

⁵⁰ J. De Aldama SJ, *De relatione BMV ad redemptionem Christi comparatione instituta inter ipsam et fideles, seu omnes homines* w „Maria et Ecclesia II, 119—136; cfr. C. Balic OFM, *Circa thema III Congressus Mariologici Internationalis „Maria et Ecclesia“*, ibid. 1—20.

⁵¹ M. J. Nicolas OP, *De transcendentia Matris Dei*, ibid., 73—87.

⁵² H. M. Guindon, *Marie dans le gouvernement de l'Eglise* w „Laval Philosophique et Théologique” 13, 1957, 58—99; 197—247.

przyczyna fizyczna⁵³. Skuteczność jej uświęcającego działania jest analogiczna do działania Chrystusa: obejmuje ekonomię sakramentalną i poza-sakramentalną⁵⁴. Dzięki temu Najśw. Panna jest obecna i działa w życiu nie tylko Kościoła, ale i każdego chrześcijanina.

Pogląd ten, oparty na licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła (związacza ostatniego stulecia oraz na teologicznej zasadzie konwencji rozwinęli szerzej teologowie francuscy i hiszpańscy⁵⁵. Maryja przez swe macierzyńskie działanie daje nam łaski uczynkowe⁵⁶, uczestniczy w wytworzeniu i przekazywaniu ludziom łask sakramentalnych⁵⁷, a nawet — jako posiadająca pełnię łask osobistych i łaskę społeczną Macierzyńskości — jest dla nas w pewnym analogicznym i podporządkowanym stopniu źródłem łaski uświęcającej⁵⁸. Trzeba dodać, że głosiciele tych śmiałych poglądów mocno podkreślają całkowite podporządkowanie wszystkich aspektów działania Maryi w Kościele i w duszach działaniu Chrystusowemu⁵⁹.

*

Dogmat Wniebowzięcia, a raczej problem czy Najśw. Panna umarła, a potem została Wniebowzięta, czy też bez śmierci fizycznej przeszła z życia doczesnego do wiecznego jest dalej wciąż aktualny. S. Driscoll OFMCap⁶⁰ opowiada się za nieśmiertelnością, opartą na jedynym i niepowtarzalnym przywileju Boskiego Macierzyństwa. Odmienne stanowisko zajmują T. Bartolomei OSM⁶¹ i A. Oliva SJ⁶² twierdząc, że Matka Boża podlegała śmierci z racji swej ludzkiej natury, choć przez Niepokalane Poczęcie stała się *de iure* nieśmiertelna. Faktycznie jednak umarła, gdyż jako Matka Odkupiciela, Jego Towarzyszka, Nowa Ewa, Współodkupicielka i Wszecpośredniczka musiała — tak jak Chrystus — ponieść śmierć upodobniając się i tym także do Syna i do nas wszystkich.

⁵³ G. M. Roschini OSM, *De natura influxus BMV in applicatione redemptionis* w „*Maria et Ecclesia*“ II, 233—295.

⁵⁴ F. Sebastian CMF, *Maria Madre de la Iglesia* w „*Ephemer. Mariol.*“ 10, 1960, 53—100.

⁵⁵ *Maria et Ecclesia* vol. V: *Mariae potestas regalis in Ecclesiam*, Romae 1959, s. 7+248; vol. VI: *Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in Corpus Christi Mysticum quod est Ecclesia*, Romae 1959, s. 9+544.

⁵⁶ Esteban de S. Martin ORSA, *Influjo de Maria en la produccion de la gracia actual*, „*Maria et Ecclesia*“ VI, 287—334.

⁵⁷ M. Garcia Mirales OP, *Influjo de Maria en la produccion de la gracia actual*, *ibid.* 335—350.

⁵⁸ Gregorio De Jesus Crucificado OCD, *Influjo de Maria en la produccion de la gracia sanctificante y de la vida mistica* w „*Ephemer. Mariol.*“ 9, 1959, 130 ff.

⁵⁹ Ildefonso de la Inmaculada OCD, *Asociacion de los actos de Maria tomados y ordenados por Christo* w „*Maria et Ecclesia*“ IV.

⁶⁰ *The Blessed Virgin — our Mother immortal* w „*Marianum*“ 21, 1959, 81—92.

⁶¹ *La mortalita di Maria* w „*Ephemeridas Mariol.*“ 10, 1960, 385—420.

⁶² *La morte di Maria AA-ma alla luce del privilegio maggiore e piu adatto per la Madre di Dio*, *ibid.* 273—284.

Mariologia wywiera niezaprzeczony wpływ na kult maryjny i na odwrót z niego czerpie swe natchnienie. Sprawę tę omawia L. Bouyer w „*Le Trône de la Sagesse*“⁶³. Jest to I część projektowanej trylogii, w której autor wykazuje jak mocno Maryja oddziałuje, zgodnie z Bożym planem, na kształtowanie życia Kościoła i jak każdy z jej przywilejów może stać się podstawą duchowości zespołów i jednostek. Praktycznym zastosowaniem tej tezy były obrady Zgromadzenia Najśw. Serca Jezusa i Maryi w Hiszpanii, poświęcone teologicznym podstawom i praktycznym aplikacjom kultu Niepokalanego Serca Maryi⁶⁴ ujętym w 16 referatach. Kult ten prowadzi do osobistej konsekracji Matce Bożej i może stać się podstawą mistyki maryjnej⁶⁵. Sprawę życia poświęconego Matce Bożej omawia też szereg autorów⁶⁶, dochodząc zgodnie do wniosku, że kult Maryi dobrze pojęty musi prowadzić do kultu Chrystusa i do coraz pełniejszego życia łaską z Kościołem i w Kościele. Maryja bowiem bez Chrystusa nie miałaby racji istnienia.

Istnieją jednak pisarze, jak np. E. Neubert SM⁶⁷, którzy opisują długi szereg praktyk pobożności maryjnej, ale nie podają ich żadnej ocenie teologicznej czy shierarchizowaniu. Trafniej za to stawia sprawę S. Ragazzini OFMConv⁶⁸: Maryja, jako Matka „całego Chrystusa“ i wszystkich odkupionych, działa po macierzyńsku w duszy każdego człowieka, dając mu łaski i dopomagając do ich rozwoju. Dąży ona do zbliżenia nas coraz bardziej do Chrystusa, wskazując swym przykładem jak to osiągnąć. Ufne poddanie się kierownictwu Matki Najśw. jest niezawodne. Przez nią bowiem działa na ludzi cała Trójca św., która obsypała ją najwyższymi łaskami i powołała do współodpowiedzialności za zbawienie świata.

Warszawa

O. BERNARD PRZYBYLSKI OP

⁶³ *Le trone de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1958.

⁶⁴ *Semana de estudios teologicos de la Sociedad de los SS. Corazones*, Valladolid 1960.

⁶⁵ H. Apodaca CMF, *El Corazon de Maria en las Almas*, Madrid 1959.

⁶⁶ W. G. Most, *Mary in our life*, New York 1959; M. D. Philippe OP, *Mystère de Marie. Croissance de la vie chrétienne*, Paris 1958, 2 vol.; O. Semmelroth SJ, *Maria oder Christus*, Frankfurt a. M. 1959; Bailio De San Pablo CP, *La experiencia mistica de Maria* w „*Maria et Ecclesia*“ VI, 351—381; A. M. Ciappi OP, *De vera devotione fidelium erga Mariam eiusque beneficiis* w „*Maria et Ecclesia*“ II, 329—341.

⁶⁷ *La vie d'union à Marie*, Paris 1958.

⁶⁸ *Maria vita dell'anima*, Roma 1960.

Zofia Orawa, Kraków

KRÓLEWSKOŚĆ NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Epokę naszą w życiu Kościoła można nazwać mariologiczną. Bez Matki Bożej nie byłoby chrześcijaństwa, nie byłoby Odkupienia. Ona jest ludzkim węzłem między Słowem a nami w historii zbawienia. Słowa Credo: „Począł się z Ducha św. i narodził się z Maryi Panny“ wskazują na realny początek naszego Odkupienia.

Problemem centralnym dzisiejszej mariologii stała się królewskość N. M. P. I chociaż nie było dotąd oficjalnej definicji Kościoła królewkości N. M. P. to jednak Kościół w swoim zwyczajnym nauczaniu zawsze podkreślał tę doktrynę — udzielając aprobaty żywej i gorącej pobożności wiernych.

Z tytułem „Królowa“ — w odniesieniu do N. M. P. spotykamy się dopiero od VII i VIII w. u papieży: św. Marcina, św. Agatona, św. Grzegorza II i Adriana I. Tytuł „Regina“ przewija się w hymnach, w modlitwach, bullach u Innocentego III, Grzegorza IX, Mikołaja IV, Jana XXII, Bonifacego IX, Innocentego IV, Sykstusa IV, Sykstusa V, Pawła V, Grzegorza XV, Urbana VIII.

Od XVIII w. zaczyna się coraz bardziej rozszerzanie tego tytułu. Benedykt XIV w Złotej bulli *Gloriosae Dominae* przyznał Matce Bożej królewskie atrybuty i mówi, że Kościół pod kierownictwem Ducha św. zawsze uznawał Matkę Bożą za Królową nieba i ziemi. Początki XIX w. odznaczają się trwałym podkreśleniem królewkości Matki Najświętszej. Grzegorz XIV¹ ogłosił publicznie dziękczynienie obywateli Rzymu Maryi Królowej Nieba za uratowanie od epidemii cholery w r. 1838 listem apostołskim *Coelestis Regina* dn. 15 sierpnia.

Pius IX (1846—1878) ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu dnia 8 kwietnia 1854 r. rozpoczął nową erę w mariologii. Ogłaszając nowy dogmat maryjny powoływał się na tradycję Kościoła i głęboki kult N. Panny. W definicji dogmatu nazywa Matkę Bożą Królową nieba i ziemi. „Najświętsza Dziewica Maryja w pierwszej chwili swego poczęcia za szczególniejszą łaską i przywilejem Boga wszechmocnego przez wzgląd na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa, jedna z całego rodzaju ludzkiego zachowana była wolna od wszelkiej pierworodnej... Pan Ją przeciw ustanowił Królową nieba i ziemi, a wyniesiona ponad wszystkie chóry aniołów i zastępy świętych, stojąc po prawicy Jednorodzonego Syna Swego Pana Naszego Jezusa Chrystusa, najprzemożniej wyprasza wszystko swymi matczynymi błaganiami i czego szuka, znajduje, czyli nigdy nie zawodzi...“².

¹ Acta Gregorii Papae XVI v. 2. pp. 271—274.

² „Nihil est timendum, nihilque desperandum ipsa duce, ipsa auspice, ipsa propitia, ipsa protegente, quae maternum sane in nos gerens animum,

W r. 1830 Matka Najświętsza ukazała się św. Katarzynie Labouré jako Królowa Świata. Dało to początek ruchowi dążącemu do poświęcenia ludzkości Maryi Królowej Świata. W r. 1864 grupa biskupów zwróciła się do papieża z prośbą, ażeby proklamował uroczyste Królewskość Matki Bożej. W niektórych dawnych mszałach znajdowała się msza *In veneratione Reginae Coeli et Terrae* (tekst jej znajduje się w bibliotece w Verdun). W r. 1870 biskup Tour w imieniu grupy biskupów francuskich i hiszpańskich, uczestników soboru watykańskiego, ponowił tę prośbę. Pius IX w obu wypadkach odniósł się do tych prośb życzliwie, ale nie poczynił żadnych kroków w tym kierunku. Zachęcił jedynie, aby się modlić, aby wierni dobrowolnie uznali królewskość Matki Bożej, a wtedy Kościół ogłosi ten przywilej.

W przemówieniu na pierwszej sesji Soboru Watykańskiego dn. 8 grudnia 1868 r. *Quod votis omnibus* Pius IX wzywa pomocy Matki Bożej jako Królowej Kościoła³.

Za pontyfikatu Piusa IX wyszedł również dekret *Hispaniarum* w r. 1855 aprobowany definitywnie Oficjum i Mszę o Najczystszym Sercu Maryi. Konsultorzy Św. Kongregacji Rytów jako rację tego dekretu podali, że Święta Dziewica jest Królową razem z Chrystusem Królem i Protektorką Kościoła.

Leon XIII (1878—1903) w enc. *Supremi Apostolatus* z 1. IX. 1883 r. mówi o wielkiej władzy Maryi nad Synem, wynikającej z Jej Boskiego Macierzyństwa i współdziałania w dziele Odkupienia. W enc. *Octobri mense* nazywa Matkę Bożą Panią i łączy to z Jej Boskim Macierzyństwem. W enc. *Magnae Dei Matris* z 8. IX. 1892 podkreśla królewską godność Maryi wynikającą ze współcierpienia z Chrystusem⁴.

W enc. *Laetitia Sanctae* na 50-lecie swojej konsekracji biskupiej, wskazuje na tajemnice różańca, za pośrednictwem których stajemy się towarzyszami świętych i chwalebnej Królowej Matki. W enc. *Jucunda semper* zachęca do modlitw i prośb do Maryi Królowej Nieba, która króluje w niebie obok Syna. Enc. *Adiutricem populi* w 1895 r. wiąże

nostraeque salutis negotiae tractans de universo humano genere est sollicita, coeli terraeque Regina a Domino constituta ac super omnes Angelorum choros sanctorumque ordines exaltata astans ad dextris Unigeniti Filii Sui Domini Nostri Jesu Christi maternis suis precibus validissime impetrat, et quod quaerit invenit ac frustrari non potest“.

³ „Tu vero Mater pulchrae dilectionis, agnitionis et sanctae spei. Ecclesiae Regina et propugnatrix, Tu nos, consultationes, labores nostros in Tuam maternam fidem tutelamque recipias, ac Tuis age apud Deum precibus, ut in uno semper spiritu maneamus et corde“ (Pii IX. Pontificis Maximi Acta, Pars I. vol. 5. Romae pp. 109—115).

⁴ „Sic eam superni et mundani regni manet corona, quod invicta futura sit regina martyrum, sic in coelesti Dei civitate per aeternitatem omnem coronata assidebit ad Filium, quod constanter per omnem vitam, constantissime in Calvaria redundantem tristitia calicem sit cum Illo exhaustura“.

działalność M. B. w początkach Kościoła jeszcze w Wieczniku z Jej królewską pozycją w Kościele dzisiejszym. Leon XIII popularyzuje również tytuł królewski Maryi na drugiej półkuli. W liście do biskupów meksykańskich mówi o Naszej Pani z Guadelupy jako o „Waszej Królowej“. Ten sam papież omawiając wydarzenia w Lourdes wyraża nadzieję, że „Królowa Nieba“ je zatwierdzi. Warto też zaznaczyć, że za pontyfikatu Leona XIII wyszedł ważny dekret Św. Kongregacji Obrzędów broniący kultu hyperdulii „Królowej i Pani Aniołów“. Papież ten również pozwolił ukoronować w swoim imieniu statuetkę M. B. Królowej Świata we Fryburgu w Szwajcarii w r. 1901.

Na 50-lecie ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu wydał św. Pius X dn. 2 kwietnia 1904 r. encyklikę *Ad diem illum* i mówi w niej, że Matka Najśw. uczestniczy w królewskim triumfie Chrystusa, gdyż wzięła udział w zbawczym dziele Syna. Ten tekst wyjaśnia tradycyjny tytuł „Marii Królowej Miłosierdzia“.

W liście ap. z dn. 4. VIII. 1908 r. „Haerent animo“ na 50-lecie swego kapłaństwa, św. Pius X poleca całe duchowieństwo Dziewiczej Matce, Królowej Apostołów, zatwierdza tytuł „Regina Cleri“ i nadaje 300 dni odpustu za odmówienie aktu „Regina cleri, ora pro nobis“.

Kiedy O. G e b h a r d SMM., prosił dn. 24. XII. 1907 r., ażeby poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Marii, tak jak Leon XIII poświęcił Najśw. Sercu Jezusa, Papież odpowiedział, że nic nie mogło mu sprawić większej radości jak ta prośba.

W r. 1910 zatwierdzając V Międzynarodowy Kongres Maryjny w Salzburgu od 18—21 VIII, wyraża święty Papież pragnienie, aby cały świat poświęcił się Maryi jako Matce i Królowej świata.

Pontyfikat Benedykta XV przypada na okres I wojny światowej. Papież ten całą ufność pokłada w Królowej Pokoju i Jej, tej niekoronowanej Matce, Królowej Męczenników, poleca cały świat walczący. W liście do Kard. Gaspariego z dn. 5. V. 1917 r. poleca dołączyć wezwanie „Królowo Pokoju“ do Litanii Loretਾਂskiej, wreszcie sam układa modlitwę o pokój: *O Dio di bonta* błagając: *Dziewico Niepokalana, Królowo Serc przybądź do dzieci i pozwól im postyszeć głos matki...*⁵

Pontyfikat Piusa XI jest o wiele bogatszy w wypowiedzi maryjne tak pod względem ilości jak i treści. Roschini wymienia 46 dokumentów maryjnych wydanych przez tego Papieża od r. 1922—1928. Nie wszystkie odnoszą się do atrybutu królewkości Matki Bożej. Szczególne znaczenie ma *Lux veritatis* (op. omn. z 25. XII. 1931 r.) wydana na uczczenie 500-lecia Soboru Efezkiego, ku uczczeniu Macierzyństwa Matki Bożej. Ojciec święty mówi, że z Macierzyństwa Bożego spływa na Maryję szczególna łaska i godność. Jedność Kościoła została powierzona Maryi Królowej⁵.

⁵ „At pondiare praesertim beneficium exoptamus, idque maximi quidem ponderis, auspice coelesti Regina, ab omnibus implorari. Scilicet, quae

W encyklice *Rerum Ecclesiae* z 28. II. 1926 r. mówi Pius XI o specjalnej roli Maryi Królowej Apostołów w akcji misyjnej⁶.

W dniu 9. V. 1926 r. zwraca się do dwu tysięcy członków Sodalicji Mariańskich i przypomina, że Chrystus w swej agonii na Krzyżu zostawił nam jako ostatni testament miłości — myśl i pamięć o Maryi Matce i Królowej, Pani nieba i ziemi — ludzi i aniołów.

W enc. *Mortalium animos* z dn. 6. I. 1928 r. Matka Boża króluje z innymi Świętymi razem z Chrystusem, jest jednakże ponad Świętych wyniesiona.

W szeregu innych dokumentów nazywa Pius XI Maryję „Królową i Panią nieba i ziemi, ludzi i aniołów, Matką Łaski Bożej... Pogromczynią wszystkich herezji. Królową Irlandii, Niepokalaną Królową Pokoju, Królową Królestwa Polskiego⁷.”

Przemówienie radiowe do Lourdes dn. 28. IV. 1935 r. kończy Papież modlitwą „*Niepokalana Królowo Pokoju — zmiłuj się nad nami — módl się za nami — wstaw się za nami. O Matko Miłosierdzia, któraś tyle współcierpiała i jako Współodkupicielka asystowałaś swemu Najdroższemu Synowi — jakby na ołtarzu krzyża*“.

Popierał również Pius XI gorąco budowę katedry pod wezwaniem Królowej Wszechświata w Port-Saidzie i wezwał wiernych tamtejszej diecezji do włączenia inwokacji „Regina Mundi” do Litanii Loretańskiej.

Pius XII pod względem doktrynalnego ujęcia nie ma równego. Dał syntezę maryjną poczynawszy od enc. *Mystici Corporis*. Najbogatsza w treść jest *Ad coeli Reginam*. Największe znaczenie ma niewątpliwie ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny, ale niejednokrotnie podkreśla też i królewskość Maryi. Po wielu dyskusjach nad doktryną maryjną Piusa XII, O. Bertetto OSB konkluduje, że Pius XII oświetlił przede wszystkim królewskość Maryi, o czym świadczy poświęcenie rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Najśw. Maryi Panny. Królewskość Matki Bożej występuje w całym blasku w świetle prawdy o Wniebowzięciu. Pius XII często daje Matce Bożej tytuł Królowej i to w ściśle-

tam ardenti pietate a dissidentibus orientis populis admetur ac colitur, ne patiaturs ipsa ut ab Ecclesiae unitate adeoque a Filio suo, cuius nos in terris vice fungimur, misere iidem aberent atque adhuc semper abducantur“ (A. A. S. 23, 1931, s. 513).

⁶ „Communiibus autem benigne advideat foveatque coeptis Sanctissima Regina Apostolorum Maria, quae cum homines universos in Calvariae habuerit materno animo suo commendatos, non minus eos fovet ac diligit, qui se fuisse ab Christo Jesu redemptos ignorant, quam qui ipsius redemptionis beneficio fruuntur feliciter“ (A. A. S. 18, 1926, s. 83).

⁷ 21. I. 1928: „Quam praecellentem“ do Kard. Nasalli Rocca; 15. VIII. 1932 „Solemne semper“ do Kard. Schustera; 26. VI. 1932 Przemówienie radiowe na zakończenie Kongresu Eucharystycznego w Irlandii; 28. I. 1933 Auspicatus prefect do Kard. Beneta, legata w Lourdes na jego 75 urodziny; 15. VIII. 1933 na kanonizację bł. Joanny Thouret; 2. VII. 1933 na kanonizację bł. Bernadety.

szym tego słowa znaczeniu i w oparciu o solidną podbudowę teologiczną. Pod tym względem przewyższa swoich poprzedników.

W przemówieniu do kobiet włoskich Akcji Katolickiej dn. 6. X. 1940 Pius XII wzywając kobiety do czystości poleca do oparcia czystości na kulcie eucharystycznym i na pobożności maryjnej, mówi przy tym, że Kościół i Aniołowie pozdrawiają Matkę Bożą imieniem Królowej i Matki. Poświęcenie świata Niepokalanemu Sercu N.M.P. w dniu 31 października 1942 r. przez Piusa XII było epokowym zdarzeniem. Formuła konsekracji wyraża prawdziwie królewskie dzieło Maryi. Uderza analogia do aktu poświęcenia ludzkości Najśw. Sercu Jezusa. I jeden i drugi akt podkreśla i uznaje suwerenność i panowanie tak Chrystusa jak i Jego Matki Maryi, jednak w zależności od Chrystusa.

Jeszcze mocniej podkreślił to Pius XII w przemówieniu radiowym *Benedito seja o Senhor* w dniu 13. II. 1946 r. z okazji uroczystej koronacji Matki Boskiej Fatimskiej przez legata papieskiego, kardynała Masella w Fatimie. Jezus jest Królem od wieków tak z racji swej natury jak z mocy prawa jego zwycięstwa nad szatanem. Przez Niego i z Nim i w zależności od Niego Maryja jest Królową Łaski przez boskie pokrewieństwo i na mocy prawa zwycięstwa i przez szczególne wybranie. W ten sposób ustala Ojciec św. teologiczny fundament królewskiej godności Matki Bożej. Godność ta opiera się na Jej transcendentalnej wzniosłości, Jej piękności, Jej nieporównanej wielkości, na ścisłym związku z Trójcą Najśw., na Jej Macierzyństwie Bożym, na łączności ze Zbawcą w dziele Odkupienia, na rozdawnictwie łask.

Epilog encykliki *Mystici Corporis* z dn. 29. VI. 1943 r. można nazwać mariologią w miniaturze. Papież ujmuje tutaj syntetyczny udział Matki Najśw. w Boskim planie Odkupienia od Niepokalanego Poczęcia poczynszy aż do Jej ukoronowania w niebie. Mówiąc o współdziałaniu Matki Bożej z Chrystusem w Ofierze Krzyżowej stwierdza, że stała się Królową Męczenników⁸. Kończy Papież encyklikę tymi słowami: „*Ipsa igitur omnium membrorum Christi Sanctissima Genitrix, cuius Cordi Immaculato fidenter omnes homines consecravimus, et quae nunc in coelo corpori animique gloria residet unaque simul cum Filio suo regnat, ab eo efflagitando contendet, ut uberrimi gratiarum rivuli ab excelso Capite in omnia mystici Corporis membra haud intermisso ordine deriventur, itemque praesentissimo patrocinio suo, sicut antea actis temporibus, ita in praesens Ecclesiam tueatur, eique atque universae hominum communitate tandem aliquando tranquilliora a Deo tempora impetret*”⁹.

⁸ „*Ipsa denique immensos dolores suos forti fidentique animo tolerando, magis quam Christi fideles omnes, vere Regina Martyrum adimplevit ea quae desunt passionum Christi pro corpore eius, quod Ecclesia ac mysticum Christi Corpus e scisso Corde Salvatoris nostri natum, eadem materna cura impensaue caritate prosecuta est, qua in cunabulis puerulum Jesum lactantem refovit atque enutrivit*“ (A. A. S. 35, 1943, s. 248).

⁹ A. A. S. 35, 43, p. 248.

Pius XII akcentuje bardzo mocno królowanie Maryi wespół z Synem. Maryja jest matką wszystkich członków Ciała Mistycznego i w konsekwencji tego jest nierozłącznie związana z dziełem odkupienia i uświęcenia ludzkości przez Chrystusa. Jak Chrystus przez swą śmierć na Kalwarii stał się prawdziwie zwycięskim Królem, tak Maryja jako Królowa Męczenników uczestniczy aktywnie w zwycięstwie. I jak Chrystus jako Król panuje triumfalnie w niebie, tak Maryja Królowa króluje w niebie ze swym Synem.

Epilog encykliki *Mystici Corporis* suponuje doskonałą paralelność między Chrystusem Królem i Maryją Królową — tak w walce jak i w zwycięstwie.

Po ogłoszeniu dogmatu o Wniebowzięciu i po wydaniu bulli *Munificentissimus Deus* 1. XI. 1950, ogłosił Pius XII homilię o Wniebowzięciu wspominając Królowę Świata. „Wierzimy gorąco w Twoje triumfujące Wniebowzięcie, razem z ciałem, kiedy zostałaś uznana jako Królowa przez wszystkie chóry anielskie i zastępy świętych. Wierzimy wreszcie, że królujesz w chwale, odziana w słońce i gwiazdy — i jesteś po Jezusie radością i blaskiem Aniołów i Wszystkich Świętych“¹⁰.

W uzupełnieniu do dokumentów o Wniebowzięciu, w epilogu encykliki o Mistycznym Ciele i w poświęceniu rodzaju ludzkiego Najśl. Sercu Maryi użył Pius XII wiele określeń, które wyrażają Jego przekonanie o królewskości Maryi. Mówi o Niej jako o „Królowej Rodziny“. W czasie wojny wzywa Ją jako Królowę Pokoju i Miłosierdzia. Nazywa Ją też „Wspaniałą, Dostojną Panią Kościoła walczącego, cierpiącego i triumfującego“, „Królową Świętych“, „Nauczycielką każdej cnoty, miłości, wiary, mądrości i świętej ufności“. W miesiącu maju mówi, że trzeba Ją czcić jako Królowę. „Jak Jezus Chrystus jest Królem świata i Panem nad pany... tak Jego droga Matka Maryja jest uczczona jako Królowa świata przez wszystkich wierzących i otrzymała ogromną władzę pośrednictwa u Boga“¹¹. Nazywa ją też Pius XII Królową Matek, Królową Kleru, Królową Niepokalaną. Te określenia i wezwania płyną wprost z serca Wielkiego Papieża. Można by powiedzieć, że królewskość Maryi zawarta była w Jego sercu.

Rok maryjny 1954 ku Jej czci też podkreślił Jej królewskie władanie. Encyklika *Fulgens Corona* suponuje, że Maryja jest Królową¹². Również modlitwa na Rok Maryjny nazywa Ją Królową. Ukoronowaniem wszystkich wypowiedzi Kościoła na temat królewskości Maryi jest encyklika *Ad Coeli Reginam* Piusa XII. Ogłoszenie jej poprzedził dynamiczny ruch wśród wiernych i biskupów wszystkich krajów. Już za Leona XIII

¹⁰ A. A. S. 42, 1950, s. 779—82.

¹¹ A. A. S. 97, 1945, s. 284—295.

¹² „...fere omnino confisi ut per indictum Marialem Annum undique Matrem Nostram supplices admoveantur preces, quibus a praesenti ac valido eius patrocinio id potissimum impetretur“ (A. A. S. 45, 1953, s. 590).

uczestnicy pierwszego francuskiego kongresu maryjnego w 1900 r. w Lyonie zwrócili się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o poświęcenie całej ludzkości Matce Bożej Królowej Wszechświata, o ustanowienie dorocznego święta Jej Królestwa powszechnego i przyznanie mu specjalnego oficjum mszalnego i brewiarzowego i o dodanie do Litanii Loretańskiej wezwania „Regina Mundi ora pro nobis“.

Od początku XX w. z całego katolickiego świata płynęły liczne prośby i żądania do Stolicy Św. Narodowe Kongresy we Fryburgu w 1902 r., w Rzymie 1904 r., w Einsiedeln w 1906 r., w Trewirze w 1917 r. torowały drogę prawdzie o Królewskości Matki Bożej.

Począwszy od 1906 r. przystąpiono do teologicznego opracowania tego zagadnienia. Pius X oświadczył, że sprawę należy przedstawić Kongregacji św. Oficjum. Spodziewano się, że ogłoszenie Królewskości Maryi nastąpi w 1500 rocznicę Soboru Efeskiego. W r. 1931 jednak ukazała się encyklika *Lux Veritatis* Piusa XI, która tę sprawę pomijała. W r. 1932 i 1933 doroczne zjazdy mariologów holenderskich i flamandzkich, a w roku 1932 francuskie Stowarzyszenie Studiów mariologicznych zajęły się tym zagadnieniem. W r. 1933 powstał ruch tzw. *Pio Movimento Internazionale Pro Regalitate Mariae*, którego duszą i organizatorem stał się Mons. Alfonso M. de Sanctis. Dn. 8. XI. 1942 r. na prywatnej audiencji Roschiniego u Papieża, Pius XII pobłogosławił temu ruchowi. W r. 1946 odbyła się audiencja dla wszystkich członków ruchu. Roschini razem z członkami Komitetu przedstawił Papieżowi cztery tomy maszynopisu zawierającego tysiące zgłoszeń kardynałów, arcybiskupów, biskupów, przełożonych zakonów, rektorów uniwersytetów itp. Od r. 1946 liczba członków ze wszystkich krajów katolickich wzrasta. Przyłączyły się do tego ruchu również i zakony żeńskie. Organem ruchu stała się w r. 1948 *La Rivista La Regalita di Maria* kierowana przez Roschiniego. Do tego ruchu dołączył się Ośrodek Maryjny kanadyjski. Biskupi Kanadyjscy złożyli prośbę u stóp Stolicy Apostolskiej o ogłoszenie królewskości Matki Bożej i załączyli 2 miliony podpisów ze wszystkich środowisk.

Dom Bertelle SDB.¹³, wskazuje na trzy dokumenty maryjne Piusa XII: radiowe przemówienie z dn. 13. V. 1940 r. na koronację Matki Boskiej Fatimskiej, Encyklikę A. C. R. z 11 października 1954 r. na ustanowienie uroczystości Matki Bożej Królowej Świata na 31 maja, i przemówienie z dn. 1. XII. 1945 r. na koronację obrazu *Salus Populi Romani* w bazylice św. Piotra.

W przemówieniu radiowym podkreślił papież, że Maryja jest Królową przez łaskę, przez boskie pokrewieństwo (*Parantela divina*) jest zjednoczona z Trójcą Świętą (*o vere Regina*) — jest również Królową przez szczególne wybranie — (*per Lui, con Lui subordinamente a Lui*).

W przemówieniu na koronację obrazu *Salus Populi Romani* Papież

¹³ II Magisterio Mariano di Pio XII.

poucza, że królewskości Matki Bożej nie należy pojmować analogicznie do królowania w sensie politycznym, lecz w sensie ponadziemskim, duchowym. Wynika to z Jej „Fiat“ i daje gwarancję jedności i pokoju świata. Jest gwarancją męstwa i odpowiedzialności własnej, mobilizuje wszystkie siły dobra i siły ducha.

Encyklika A. C. R. jest dokumentem doktrynalnym o wyjątkowym znaczeniu, ilustruje bowiem wszystkie aspekty królewskiej godności Maryi, Jej szczególnej misji jako Matki Wszeczeńswiata, Matki Stwórcy Stworzenia i Pośredniczki między Stwórcą a stworzeniem. Papież stwierdza, że już od pierwszych wieków Kościoła lud chrześcijański zanosił do Królowej Niebios błagalne modlitwy oraz pienia chwały i czci, czy to wtedy, kiedy był przejęty radością, czy też tym bardziej, gdy był narażony na ciężkie udręki. — Trzy motywy skłoniły Piusa XII do wydania tej encykliki i ustanowienia święta Matki Boskiej Królowej: osobista pobożność, zamknięcie Roku Maryjnego i pragnienie spełnienia próśb wszystkich narodów.

Encyklika zapewnia, że nie podaje jakiejś nowej prawdy, ale bardzo starą i bardzo żywą w Kościele, opartą o tradycyjne fundamenty. *Lud chrześcijański w minionych czasach nie bezpodstawnie wierzył, że ta, z której narodził się Syn Najwyższego, „Który będzie królował w domu Jakubowym na wieki“ (Łuk. 1, 32), „Księżę Pokoju“ (Iz. 9, 6), „Król Królów i Pan Panujących“ (Ap. 19, 16), otrzymała w porównaniu i innymi stworzeniami bożymi szczególne przywileje i taski. Widział także ścisłą więź, która łączy Matkę z Synem, stąd poznał on z łatwością królewskie ponad wszystko wyniesienie Bożej Rodzicielki. Również poważny dokument stanowią wypowiedzi Ojców Kościoła oraz księgi liturgiczne... Podstawę teologicznych argumentów stanowią dogmaty o Macierzyństwie Bożym i o Współodkupieniu.*

Enc. A. C. R. określiła podstawę i sens i wskazała sposób jak należy rozumieć królewskość N. Maryi Panny. Nazwa ta nie jest bynajmniej jakąś hyperbolą, podyktowaną żarliwą pobożnością. Encyklika szuka oparcia u teologów przeciwko dewiacjom i egzageracji pobożności prywatnej, bierze jednak pod uwagę bogatą i sugestywną tradycję. Wskazuje jednak przede wszystkim na udział Maryi w Odkupieniu. Nie można by proklamować królewskości Maryi bez afirmacji Jej współodkupienia. „Stabat Sancta Maria Coeli Regina et Mundi Domina juxta Crucem Domini Nostri Jesu Christi Dolorosa“. Encyklika podkreśla dwa aspekty królewskości Maryi: wyniesienie ponad wszystkie stworzenia i potężny wpływ na ludzkość. Pierwszy wynika z Macierzyństwa Bożego, drugi ze współodkupienia. Warto by też zaznaczyć, że tak jak potężny ruch w całym Kościele nie-łako od dołu doprowadził do ogłoszenia. A. C. R., tak też jej ogłoszeniu odpowiedziało potężne echo. Na szczególną uwagę zasługuje kongres w Walencji w Hiszpanii od 29. VIII — 3. IX. 1955 r., którego głównym tematem była królewskość N. M. P. w oparciu o encyklikę A. C. R. Wśród

szeregu tematów poruszono też wartości ascetyczne poświęcenia się Maryi, teologiczne (przez Maryję pewniejsze jest oddanie się Bogu) i psychologiczne (gdyż uczuciowo jest bliższe i łatwiejsze). Encyklika A. C. R. mimo teoretycznego charakteru za punkt wyjścia bierze tradycję i wiarę, a dając głębokie uzasadnienie teologiczne uszlachetnia formy kultu. Głębokie przemyślenie encykliki A. C. R. tłumaczy fakt dlaczego Kościół dziś wkroczył w fazę mariologiczną.

Kraków

ZOFIA ORAWA

O. Franciszek Malaczyński OSB, Tyniec

POPRAWIONY TEKST LITANII LORETAŃSKIEJ

W numerze 3 naszego pisma z roku 1958 ogłosiłem artykuł „O nowy przekład Litanii Loretańskiej”. Artykuł zwracał uwagę na konieczność poprawienia przekładu szeregu wezwań, które wskutek zmian języka polskiego są błędnie rozumiane i komentowane.

Dyrektwy Stolicy Świętej domagają się zastosowania w tekstach rytuału współczesnego języka literackiego zrozumiałego dla wiernych. W tym duchu opracowano teksty nowego rytuału dla Polski i litanii, które stanowią jego część. Ze względu na największą popularność Litanii loretańskiej; poprawienie jej tekstu wymagało zainteresowania tą sprawą szerszego kręgu osób. To właśnie było celem artykułu.

Wszyscy księża, którzy po opublikowaniu tego artykułu napisali do redakcji, uznawali potrzebę zmian. Oto kilka opinii:

Proboszcz z diecezji katowickiej:

„Z prawdziwym zadowoleniem przeczytałem w ostatnim numerze Waszego czasopisma artykuł „O nowy przekład Litanii loretańskiej”. Ucieszyłem się bardzo, że nareszcie ktoś poruszył tę sprawę. Sam już chciałem prosić Was o poruszenie tej sprawy. Przecież nasze trzy inwokacje „Naczynie duchowne“, „Naczynie poważne“, „Naczynie osobliwego nabożeństwa“ były słowami bez jakiegokolwiek zrozumienia...”

Proboszcz z diecezji krakowskiej:

„Zmiany jakie Ojciec proponuje w Litanii loretańskiej bardzo słuszne i konieczne... Wiele takich „osobliwości“ mamy w naszym życiu obrzędowym, które oby za przyczyną wszystkich świętych Janów podczas nowego pontyfikatu w dalszym ciągu były usuwane z korzyścią duchową dla wiernych“.

Kapłan — jubilat b. diecezji łuckiej:

„Z prawdziwą radością przeczytałem artykuł „O nowy przekład Litanii loretańskiej“. Może Bóg miłosierny pobłogosławi Ojcu i uda mu się zwalczyć bezmyślny upór miłośników starego języka. Tyle szkody wyrządzili sprawie Bożej“.

Podobnie inni.

Piszący na ogół proponowali zmiany dalej idące. Np.: Tłumaczenie „Virgo“ stale przez „Dziewica“. Całkowite usunięcie wyrazu „Naczynie“. Proponowano także inne ujęcia słowne. Zwrócono uwagę, że polski tekst

Litanii loretańskiej aprobowany 30. VII. 1820 przez Kongregację Odpustów, w wielu wypadkach pokrywa się z propozycjami artykułu.

Serdecznie dziękuję wszystkim czytelnikom, którzy zabrali głos w poruszanej sprawie. Dziękuję tym, którzy zwrócili uwagę na sformułowania błędne, tym którzy wysunęli dodatkowe propozycje i tym którzy dali świadectwo, że autor nie jest odosobniony w swoich postulatach.

Zebrany materiał przekazano Komisji Liturgicznej Episkopatu, która zajęła się ustaleniem poprawek.

Przewodniczący Komisji Liturgicznej zwrócił się do wszystkich Księża Biskupów Ordynariuszów z prośbą o wyrażenie swojej opinii. Zwrócono się również z ankietą do literatów grupujących się koło „Tygodnika Powszechnego“, przede wszystkim do praktykujących katolików, którzy sami często Litanię loretańską odmawiają i mogą ją ocenić nie tylko ze stanowiska znawców języka, lecz także ze stanowiska modlącego się katolika. Nadesłane opinie przedyskutowano na zebraniu w redakcji. Wszyscy uczestnicy ankiety uznali potrzebę zmian i po dyskusji opowiedzieli się za brzmieniem ustalonym już poprzednio przez Komisję Liturgiczną, doradzając jednak większą swobodę tłumaczeń. Komisja Liturgiczna wzięła pod uwagę materiał zebrany w ankietach, a także szereg współczesnych przekładów Litanii loretańskiej na języki europejskie. W oparciu o ten bogaty materiał ustaliła propozycje zmian i przedstawiła je Konferencji Plenarnej Episkopatu, która ostatecznie ustaliła brzmienie wezwań.

W ten sposób spełniło się życzenie wyrażone w zakończeniu artykułu z 1958 r. „aby Litania loretańska niosła wiernym rzetelną wiedzę o przymiotach Matki Bożej i stanowiła element rozumnej służby Bożej“.

Ustalony przekład publikujemy poniżej w zestawieniu z tekstem łacińskim.

LITANIA LORETAŃSKA

Kyrie, eleison.
Christe, eleison.
Kyrie, eleison.
Christe, audi nos.
Christe, exaudi nos.
Pater de caelis, Deus,
 miserere nobis.
Fili, Redemptor mundi, Deus,
 miserere nobis.
Spiritus Sancte, Deus,
 miserere nobis.
Sancta Trinitas, unus Deus,
 miserere nobis.
Sancta Maria, ora pro nobis.
Sancta Dei Genetrix,
Sancta Virgo virginum,
Mater Christi,
Mater divinae gratiae,
Mater purissima,
Mater castissima,
Mater inviolata,
Mater intemerata,
Mater amabilis,
Mater admirabilis,
Mater boni consilii,
Mater Creatoris,

Kyrie, elejson.
Chryste, elejson.
Kyrie, elejson.
Chryste, usłysz nas.
Chryste, wysłuchaj nas.
Ojcze z nieba, Boże,
 zmiłuj się nad nami.
Synu, Odkupicielu świata, Boże,
 zmiłuj się nad nami.
Duchu Święty, Boże,
 zmiłuj się nad nami.
Święta Trójco, Jedyne Boże,
 zmiłuj się nad nami.
Święta Maryjo, módl się za nami.
Święta Boża Rodzicielko,
Święta Panno nad pannami,
Matko Chrystusowa,
Matko łaski Bożej,
Matko nieskalana,
Matko najczystsza,
Matko dziewicza,
Matko nienaruszona,
Matko najmiłsza,
Matko przedziwna,
Matko dobrej rady,
Matko Stworzyciela,

Mater Salvatoris,
 Virgo prudentissima,
 Virgo veneranda,
 Virgo praedicanda,
 Virgo potens,
 Virgo clemens,
 Virgo fidelis,
 Speculum iustitiae,
 Sedes sapientiae,
 Causa nostrae laetitiae,
 Vas spirituale,
 Vas honorabile,
 Vas insigne devotionis,
 Rosa mystica,
 Turris Davidica,
 Turris eburnea,
 Domus aurea,
 Foederis arca,
 Janua caeli,
 Stella matutina,
 Salus infirmorum,
 Refugium peccatorum,
 Consolatrix afflictorum,
 Auxilium Christianorum,
 Regina Angelorum,
 Regina Patriarcharum,
 Regina Prophetarum,
 Regina Apostolorum,
 Regina Martyrum,
 Regina Confessorum,
 Regina Virginum,
 Regina Sanctorum omnium,
 Regina sine labe originali
 concepta,
 Regina in caelum assumpta,
 Regina sacratissimi Rosarii,
 Regina pacis,
 Regina Poloniae,
 Angus Dei, qui tollis peccata
 mundi, parce nobis, Domine.

 Angus Dei, qui tollis peccata
 mundi, exaudi nos, Domine.

 Angus Dei, qui tollis peccata
 mundi, miserere nobis.

Matko Zbawiciela,
 Panno roztropna,
 Panno czcigodna,
 Panno wslawiona,
 Panno možna,
 Panno łaskawa,
 Panno wierna,
 Zwierciadło sprawiedliwości,
 Stolico mądrości,
 Przyczyno naszej radości,
 Przybytku Ducha Świętego,
 Przybytku chwalebny,
 Przybytku sławny pobożności,
 Różo duchowna,
 Wieżo Dawidowa,
 Wieżo z kości słońiowej,
 Domie złoty,
 Arko przymierza,
 Bramo niebieska,
 Gwiazdo zaranna,
 Uzdrawienie chorych,
 Ucieczko grzesznych,
 Pocieszycielko strapiionych,
 Wspomożenie wiernych,
 Królowo Aniołów,
 Królowo Patriarchów,
 Królowo Proroków,
 Królowo Apostołów,
 Królowo Męczenników,
 Królowo Wyznawców,
 Królowo Dziewic,
 Królowo wszystkich Świętych,
 Królowo bez zmyy pierworodnej
 poczęta,
 Królowo wniebowzięta,
 Królowo Różańca świętego,
 Królowo pokoju,
 Królowo Polski,
 Baranku Boży, który gładzisz
 grzechy świata, przepuść nam
 Panie.
 Baranku Boży, który gładzisz
 grzechy świata, wysłuchaj nas,
 Panie.
 Baranku, Boży, który gładzisz
 grzechy świata, zmiłuj się nad
 nami.

Tekst aprobowany

Warszawa, dnia 22 stycznia 1961 r.

† Stefan Kardynał Wyszyński

KOMISJA LITURGICZNA EPISKOPATU

W A. A. S. LII (1960) Nr 14 pag 987 zawarty jest następujący dekret:
SACRA CONGREGATIO RITUUM

Laudibus in blasphemiarum reparationem nova additur invocatio.

URBIS et ORBIS

Sanctissimus Dominus noster Ioannes Divina Providentia Pp. XXIII, in Audientia diei 12 Octobris mensis anno 1960 infrascripto Sanctorum Rituum Congregationis Cardinali Praefecto concessa, statuere benigne dignatus est, ut laudibus in blasphemiarum reparationem, quae incipiunt *Benedictus Deus*" (italice: „Dio sia Benedetto”), addatur invocatio: „Benedictus Sanguis eius pretiosissimus (italice: „Benedetto il suo Preziosissimo Sanguis” et quidem post invocationem „Benedictum Cor eius Sacratissimum”.

Quibuslibet contrariis nihil obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Rituum Congregationis, die 12 mensis Octobris, anno 1960.

† C. Card. CICOGNANI, Ep.
Tusculanus, Praefectus

Henricus Dante, a Secretis.

W polskim tekście po wezwaniu

NIECH BĘDZIE UWIELBIONE NAJŚWIĘTSZE SERCE JEZUSOWE
należy dodać

NIECH BĘDZIE UWIELBIONA JEGO KREW NAJDROŻSZA

Równocześnie przypomina się, że wezwanie

NIECH BĘDZIE POCHWALONE JEJ CHWALEBNE WNIEBOWZIĘCIE
dodaje się po wezwaniu

NIECH BĘDZIE POCHWALONE IMIĘ MARYI DZIEWICY I MATKI
a nie przed nim.

Ks. Tadeusz Szwarzgryk, Kraków

SAMOBÓJSTWO I POGRZEB KOŚCIELNY

W Kościele Katolickim samobójstwo pojęte jako odebranie sobie życia w sposób zamierzony na własną rękę było i jest w zasadzie potępione. Kościół wychodzi tu z założenia, że prawo człowieka do własnego życia nie sięga samounicestwienia.

Problem samobójstwa jest wciąż aktualny i poświęca się mu coraz więcej uwagi. Interesuje on nie tylko Kościół. Zajmują się nim także uczeni: lekarze, socjologowie, prawnicy...

Z danych statystycznych wynika, że do samobójstwa dochodzi dość często w stanie mniejszych czy większych zaburzeń psychicznych, występujących czy to pod postacią wyraźnej choroby psychicznej, psychozy depresyjnej, czy też stanu afektywnego. Nie małą rolę odgrywa też tu alkoholizm.

Czasem jednak targnięcie się na własne życie bywa zupełnie niespodziewane dla otoczenia i wydaje się, że nie było powodów do takiego rozpaczliwego kroku. Dopiero dokładniejsze zbadanie warunków, w których popełnione zostało samobójstwo oraz analiza osobowości samobójcy wykazują, że był on niezrównoważony, impulsywny, bardzo wrażliwy i drażliwy, tak że nawet drobne konflikty i nieporozumienia działały na

niego bardzo silnie. Odratowani, niedoszli, tacy samobójcy, często przyznają, że targnęli się na życie nagle, pod wpływem impulsu i cieszyli się, iż zostali odratowani¹.

Także trudne warunki materialne, a przede wszystkim nagła utrata podstaw egzystencji, bezrobocie itd., może się stać niejednokrotnie przyczyną samobójstwa, zwłaszcza u osób o mało odpornym układzie nerwowym.

Organizacja Narodów Zjednoczonych opublikowała w roku 1956, statystykę samobójstw z ostatnich 56 lat na terenie 25 krajów. Z danych tych wynika, że na 100 tysięcy mieszkańców przypada średnio 17 samobójstw na rok. Największą ich ilość zanotowano w Japonii, Danii, Austrii i Szwajcarii, a najmniejszy procent przypada na Irlandię, Chile, Szkocję i Hiszpanię².

Znamiennym jest fakt tak licznych samobójstw w wymienionych powyżej krajach jak również w innych, takich jak Stany Zjednoczone, a zwłaszcza Szwecja, która jest słynna z wspaniałej, na wysokim poziomie postawionej opieki lekarskiej nad obywatelami kraju. Nie o tym jednak chcemy mówić w tym artykule.

Zjawisko licznych stosunkowo samobójstw nie jest również obce dla społeczeństwa polskiego. Rocznik Statystyczny³ informuje nas, że w roku 1957, Milicja Obywatelska zarejestrowała 1446 zamachów samobójczych, a w roku 1958 było już ich znacznie więcej, bo ogółem, tych tylko notowanych 1564.

W 1959 roku, tylko na terenie województwa krakowskiego dane statystyczne Komendy Wojewódzkiej MO w Krakowie⁴, zanotowały 170 wypadków samobójstw. Przyczyny tego były różne: choroby psychiczne, alkoholizm, kalectwo, nieporozumienia rodzinne... Zdarzyła się nawet w ubiegłym roku (1959) na terenie województwa krakowskiego, rzecz niesłychanie rzadka, samobójstwo dziecka, a przyczyną były niepowodzenia szkolne.

Jeden z tygodników⁵, ukazujący się w Polsce, podaje: „...najwięcej samobójstw przypada na miasto. W 1958 roku aż 961 mieszkańców miast targnęło się na swoje życie, podczas gdy na wsi uczyniły to 603 osoby. W 1959 roku liczby te wyglądały następująco: miasto — 1212 samobójstw, wieś — 611”.

Jeszcze lepiej obrazują ten stan, zamieszczone w tymże tygodniku, tabele przedstawiające statystycznie zamachy samobójcze za lata od 1955 do 1960 roku oraz wiek samobójców i ich stan cywilny:

ZAMACHY SAMOBÓJCZE W POLSCE

Rok	Ogółem	Odratowano
1955	790	54
1956	927	81
1957	1446	140
1958	1564	128
1959	1823	130
1960 (I półr.)	1005	77

¹ Por. W. Grzywo-Dąbrowski, *Medycyna sądowa dla prawników*, Warszawa 1957, 259—260.

² Statystyka ta nie obejmuje Polski.

³ *Rocznik Statystyczny*, Warszawa 1959, 398—399.

⁴ Por. *Dziennik Polski*, z 11 lutego 1960 r. (nr 35), s. 4.

⁵ *Dookoło Świata* Nr 47 (360) z dnia 20 listopada 1960 r.

WIEK SAMOBÓJCÓW

Rok	14 lat i mniej	15—20	20—30	30—50	50—70	Powyżej 70 l.
1955	5	38	179	308	225	33
1956	4	60	210	358	259	36
1957	10	88	361	564	381	42
1958	12	110	402	607	364	69
1959	10	90	409	758	491	65
1960 (I p.)	8	78	189	419	278	37

STAN CYWILNY SAMOBÓJCÓW

Rok	Kawalerowie i panny	Żonaci i zamężne	Wdowcy i wdowy	Rozwiedzeni i rozwiedz.	Stan cyw. nieznany
1959	471	1089	176	46	41
1960 (I p.)	248	616	93	27	27

Zdarzające się coraz częściej wypadki samobójstwa następują nieraz poważne trudności w duszpasterstwie parafialnym. Wiadomą jest bowiem rzeczą, że prawo kanoniczne pozbawia samobójców pogrzebu kościelnego⁶. Z drugiej zaś strony niejednokrotnie trudno jest ustalić czy w konkretnym wypadku mamy do czynienia z rzeczywistym przestępstwem skutecznego targnięcia się na własne życie, za które Kościół karze odmową pogrzebu kościelnego.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, prawo do pogrzebu kościelnego przysługuje w zasadzie wszystkim ochrzczonym⁷. Prawo to wynika z chrztu⁸ i dogmatu o świętych obcowaniu⁹.

Poza tym prawo do pogrzebu kościelnego należy do uprawnień wynikających z publicznego prawa kościelnego. Dlatego też żaden wierny nie może się nawet zrzec tego prawa własną powagą lub w testamencie.

Wernz zauważa, że chociaż wierni mogą się zrzec uroczystego urządzenia pogrzebu kościelnego, to jednak nie mogą swoją wolą wykluczyć urządzenia pogrzebu w ogóle¹⁰. A dzieje się tak dlatego, że pogrzeb należy do uprawnień prawa publicznego.

Wynika więc z powyższego, że pogrzeb kościelny przysługuje ochrzczonym z zasady, a pozbawienie go kogoś jest wyjątkiem. Co do wyjątków zaś, jak wiemy obowiązuje zasada, że ustawy stanowiące kary albo ograniczające swobodę wykonywania praw, albo zawierające wyjątek od ustawy należy ściśle tłumaczyć¹¹. Zasada ta ma więc zastosowanie jeżeli chodzi o prawo pozbawiające pogrzebu kościelnego. Nie można tego prawa, zgodnie z zasadą, rozciągać na osoby w prawie nie wymienione, ani też stosować go, jeżeli nie będą rzeczywistnie wszystkie warunki przepisane. Na tej podstawie Kodeks wyliczając osoby pozbawione pogrzebu

⁶ Nie chodzi tu o pozbawienie samobójcy pogrzebu jako takiego, jest on bowiem obowiązkiem ludzkim i nikomu nie może być odmówiony, lecz o pogrzeb kościelny połączony z obrzędami przepisany przez Kościół.

⁷ Por. kan. 1239 § 3.

⁸ Kan. 1239 § 1.

⁹ Por. H. Insadowski, Kościelne prawo pogrzebowe, Włocławek 1930, 160.

¹⁰ Wernz, *Jus decretalium*, III, n. 780, nota 35.

¹¹ Kan. 19.

· dodaje: jeżeli przed śmiercią nie dali żadnych oznak skruchy¹². Takie znaki skruchy winny być udowodnione. Nie wymaga się tutaj zupełnie pewnych i oczywistych oznak tej skruchy. Mogą być one różne, jak np. wezwanie kapłana, choćby ten nie zdążył przybyć na czas przed śmiercią.

W wypadkach wątpliwości czy to prawnej, gdy chodzi o istnienie lub zakres samego prawa, czy faktycznej, gdy idzie o okoliczności lub warunki faktu, należy tłumaczyć na korzyść osób zainteresowanych. Stwierdza to wyraźnie sam Kodeks Prawa Kanonicznego. Jeżeli w wymienionych wypadkach zachodzi jakakolwiek wątpliwość co do faktu, powodującego pozbawienie pogrzebu kościelnego, lub jego pocztytalności, albo co do istnienia oznak skruchy, należy, o ile czas na to pozwoli, odnieść się do Ordynariusza; jeżeli zaś nie da się wątpliwości usunąć, nie należy pogrzebu kościelnego odmawiać, byleby jednak przez to nie spowodowano zgorzszczenia (kan. 1240 § 2). Takiemu zgorzszczeniu można zapobiec np. podając do publicznej wiadomości oznaki skruchy, na jaką zdobył się zmarły, albo powołując się na miłosierdzie Boże, albo też odmawiając uroczystego pogrzebu, lub pomijając niektóre obrzędy pogrzebowe, jak *Officium Defunctorum*, Mszę św. itd. Należy tu jednak postępować zawsze z wielką oględnością i roztropnością.

Pozbawienie pogrzebu kościelnego jest karą wymierzoną za pewne przestępstwa, jest karą publiczną, stąd też i przestępstwo, za które została ona wymierzona, powinno być publiczne, tzn. takie, o którym powszechnie wiadomo, albo zdarzyło się w takich okolicznościach, iż nie da się go ukryć¹³.

We wszystkich wypadkach wyliczonych w kan. 1240 § 1, kara pozbawienia pogrzebu kościelnego jest karą *latae sententiae*. Stąd już samo przestępstwo pociąga za sobą karę pozbawienia pogrzebu kościelnego, jeżeli przestępca nie dał żadnych oznak skruchy przed śmiercią¹⁴.

Osoby, które Kodeks Prawa Kanonicznego pozbawia pogrzebu kościelnego można podzielić na dwie grupy: nieochrzczonych oraz pozbawionych pogrzebu z powodu popełnionego przestępstwa. Zajmiemy się tylko tą drugą grupą osób, po zapoznaniu się z podanymi powyżej zasadami prawnymi, a w szczególności tymi, którzy dopuścili się przestępstwa samobójstwa.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego czytamy, że pogrzebu kościelnego są pozbawieni samobójcy, którzy z rozmysłem pozbawili się życia¹⁵. Przedkodeksowe prawo kanoniczne, podobnie jak i obecnie obowiązujące, pozbawiało pogrzebu kościelnego tych, którzy z rozmysłem pozbawili się życia. Już w Dekrecie Gracjana czytamy: „Za tych, którzy z rozmysłem pozbawili się życia czy to za pomocą broni lub trucizny, czy przez powieszenie się lub w jaki inny sposób nie można przy Ofierze czynić żadnej komemoracji, ani nie wolno eksportować ich do grobu ze śpiewem psalmów”¹⁶.

Między rubrykami Rytuału Rzymskiego, który po raz pierwszy został wydany przez papieża Pawła V w roku 1614, a następnie uzupełniony był przez Benedykta XIV w 1752 r. i św. Piusa X w 1913 roku, a przepisami Kodeksu, odnośnie odmowy pogrzebu kościelnego samobójcom istniała poważna różnica. Tenże Rytuał zabraniał chowania po katolicku

¹² Kan. 1240 § 1.

¹³ Kan. 2197 n. 1.

¹⁴ Kara zostaje zaciągnięta przez człowieka żyjącego, przed śmiercią, w momencie zadania przyczyny śmierci, np. samobójstwa.

¹⁵ Kan. 1240 § 1.

¹⁶ C. 11, C. XXIII, qu. 5.

tych, którzy pozbawili się życia z powodu depresji lub uniesienia, nie zaś, gdy miało to miejsce z powodu choroby umysłowej¹⁷. Następne typiczne wydanie Rytuału Rzymskiego z 1925 roku, dostosowane do przepisów Kodeksu, tych różnic już nie zawiera, a odnośny przepis Rytuału w tej materii pokrywa się z dyspozycją prawa kanonicznego.

Ponieważ pozbawienie pogrzebu kościelnego jest ciężką karą, dlatego też wymaga się zupełnie pewnego ustalenia faktu, że dana osoba rzeczywiście i z rozmysłem pozbawiła się życia. Samobójstwo zatem powinno posiadać pewne przymioty, a przede wszystkim musi być pewne. Stąd też, jeżeli np. znajdzie się topielca, to nie można go tym samym pozbawić pogrzebu kościelnego, dokąd nie zostanie dowiedzione w sposób zupełnie pewny, że mamy tu do czynienia z faktycznym samobójstwem. Gdyby jednak mimo wszystko istniała wątpliwość czy odebranie życia nastąpiło z powodu depresji, choroby umysłowej, można pochować po katolicku, lecz bez okazałości i uroczystości pogrzebowych¹⁸.

Pozbawienie pogrzebu kościelnego jest, jak już powiedzieliśmy powyżej, ciężką karą. Karać zaś można tylko tego kto dopuścił się przestępstwa, inaczej mówiąc: przyczyną kary jest przestępstwo. Kodeks Prawa Kanonicznego wyjaśnia, że „przestępstwem w prawie kościelnym nazywa się zewnętrzne i moralnie poczytalne przekroczenie ustawy, do której dołączona jest sankcja kanoniczna przynajmniej nieokreślona” (kan. 2195 § 1).

Aby przekroczenie prawa karnego było przestępstwem, musi ono posiadać pewne cechy:

1) Musi być zewnętrzne naruszenie ustawy, czyn musi być zewnętrznym, tj. podpadający pod zmysły, a więc widzialny, słyszalny lub dotykalny.

2) Zewnętrzne naruszenie ustawy musi być przedmiotowo ciężkie: kary bowiem kościelne są dolegliwością ciężką, to też wymagają ciężkiej winy. Wielkość przestępstwa ocenia się nie tylko według mniejszej czy większej ważności ustawy, lecz także według stopnia winy, czyli złej woli przestępcy oraz wielkości szkody z przestępstwa wynikającej (kan. 2196).

3) Zewnętrzne naruszenie ustawy musi być działającym moralnie poczytalne. Poczytalność stanowi składnik podmiotowy przestępstwa. Do zaistnienia przestępstwa nie wystarcza sama czynność zewnętrzna naruszająca ustawę; musi być ten czyn zewnętrzny przypisalny działającemu jako sprawcy; ma miejsce to wtedy, gdy sprawca czynu przestępczego działa świadomie i dobrowolnie. „Poczytalność przestępstwa zależy od złej woli przestępcy, tj. od świadomego i dobrowolnego zamiaru naruszenia prawa karnego lub od zawnionej nieznanomości naruszonej ustawy, albo od zaniechania należytej pilności (ostrożności) w działaniu” (kan. 2199).

4) To zewnętrzne naruszenie ustawy musi być całkowicie dokonane. „Nie zaciąga się kary ustawą przewidzianej, jeżeli przestępstwo nie zostało całkowicie dokonane w swoim rodzaju, wyrażonym słowami ustawy, które należy brać w dosłownym znaczeniu” (kan. 2228).

Reasumując i stosując powyższe w naszym wypadku do samobójstwa należy zaznaczyć, że Kościół karze odmową pogrzebu kościelnego tylko

¹⁷ Tit. VI, c. II, n. 3: „Seipsos occidentibus ob desperationem, vel iracundiā (non tamen si ex insania id accidat), nisi ante mortem dederint signa poenitentiae”.

¹⁸ S. C. Off., 16 maii 1886: „...Quando tamen dubium superest utrum mortem quis sibi dederit ob desperationem vel insaniam, dari potest ecclesiastica sepultura, vitatis tamen pompis et solemnitatibus exequiarum”.

za takie samobójstwo, które jest przestępstwem w pojęciu prawa kanonicznego, a więc:

a) Musi to być rozmyślne smobójstwo, czyli czyn popełniony z zupełną świadomością, świadomie i dobrowolnie. Każdy rodzaj zmaćenia świadomości zmienia istotę czynu, a wszystko cokolwiek znosi wolną wolę lub zupełną świadomość umysłu znosi karę. Nie można wobec tego pozbawiać pogrzebu kościelnego tego, który odebrał sobie życie z powodu choroby umysłowej. Taka choroba winna być jednak udowodniona przy pomocy pewnych oznak. Przyjąć bowiem trzeba, że normalnie człowiek działa świadomie i dobrowolnie. Dlatego jeżeli zewnętrznie ustawę przekroczone, przypuszcza się w zakresie zewnętrznym (*in foro externo*); że zachodziła wina umyślna, dopóki brak winy nie zostanie udowodniony (kan. 2200 § 2).

b) Następnie samobójstwo winno być samo w sobie zupełne, czyli śmierć powinna nastąpić z czynu samobójczego, a nie z jakiejś innej przyczyny oraz powinno być wprost zamierzone, czyli czyn samobójczy powinien być wykonany z zamiarem odebrania sobie życia. Inaczej mówiąc śmierć musi być skutkiem samobójczego zamiaru i popełnionego czynu. Czyny, które pośrednio sprowadzają śmierć nie mogą być określone jako samobójcze.

Kan. 2228 Kodeksu Prawa Kanonicznego stanowi, że przestępca nie zaciąga przewidzianej kary w ustawie, jeżeli przestępstwo nie jest w swoim rodzaju zupełnie dokonane według brzmienia ustawy.

Przestępstwo zaś, jak już wiemy, jest dokonane (*consumatum, perfectum*), jeżeli działanie przestępne całkowicie odpowiada wszystkim warunkom obiektywnym i subiektywnym, jakie ustawa określa dla danego przestępstwa, innymi słowy, jeżeli czyn przestępny posiada wszystkie cechy czyli znamiona przewidziane w ustawie, a nadające działaniu charakter przestępstwa oraz jest działającemu poczytalny. I tu dochodzimy do następnego zagadnienia.

c) Czyn samobójczy musi być moralnie poczytalny, inaczej mówiąc przypisalny działającemu świadomie i dobrowolnie. Warunkiem wszelkiej kary kościelnej jest ciężka wina; kan. 2218 § 2, dodaje, że nie tylko te okoliczności, które znoszą wszelką poczytalność, lecz również i te, które wykluczają ciężką winę uwalniają w zakresie zewnętrznym od wszelkiej kary¹⁹ wiążącej tak siłą faktu jak i mocą orzeczenia (*latae et ferendae sententiae*).

Istotnym składnikiem poczytalności przestępstwa jest używanie rozumu i wolności woli; dlatego też poczytalność zostaje zmniejszona lub nawet zniesiona, o ile działanie rozumu lub woli zostaje zakłócone lub wyłączone. Takie działanie władz umysłowych może być zniesione względnie zakłócone na skutek braku używania rozumu, upośledzenia władz umysłowych lub zakłócenia czynności psychicznej²⁰. O okolicznościach, które wpływają na poczytalność przestępstwa mówi Kodeks w kan. 2201—2206. Mowa tu przede wszystkim o okolicznościach znoszących lub zmniejszających poczytalność.

Należy również pamiętać, że wiek niedojrzały wymawia od wszystkich kar wiążących siłą faktu. Ogólnie przyjmuje się, że również dziewczęta,

¹⁹ Chodzi tu o kary w ścisłym znaczeniu; nie odnosi się to do środków zaradczych i pokut.

²⁰ Por. L. Wachholz, *Psychopatologia sądowa*, Warszawa (bez roku wydania).

tak samo jak chłopcy do czternastego roku życia nie zaciągają kar wiążących siłą faktu (latae sententiae)²¹.

Nie bez znaczenia będzie też zwrócenie uwagi na zasady prawa co do tłumaczenia kar. I tak ustawy karne należy ściśle tłumaczyć według brzmienia słów (kan. 19). W razie wątpliwości stosować trzeba wykładnię dla przestępcy łagodniejszą. *In poenis benignior est interpretatio facienda* (kan. 2219 § 1).

Stąd w wypadku wątpliwości czy samobójstwo zostało popełnione z powodu choroby umysłowej... należy decydować na korzyść zmarłego. To samo odnosi się do wypadku, kiedy powstaje wątpliwość, czy samobójstwo było dobrowolne, czy przypadkowe²². Dlatego też, gdy z jednej strony zaistnieje wątpliwość co do poczytalności samobójstwa, a z drugiej mogą powstać pewne trudności lub zgorzienie dla innych, należy całą sprawę przedstawić Ordynariuszowi do rozstrzygnięcia. Zwraca się do Ordynariusza oraz przedstawia wszystkie okoliczności wraz ze swoją opinią co do możliwych następstw, proboszcz, a nie osoby zainteresowane.

d) Wreszcie należy stwierdzić czy samobójca nie okazał jakichś oznak skruchy przed nadejściem śmierci. W takim bowiem wypadku nie należy odmawiać pogrzebu kościelnego²³.

Na marginesie tego co powiedziano powyżej można poczynić jeszcze inne uwagi i spostrzeżenia, które się nasuwają.

Naturalny strach przed śmiercią sugeruje w jakimś stopniu, w wypadku samobójstwa, możliwość pewnego rodzaju pomieszania zmysłów, poważnych zaburzeń psychicznych czy nerwowych, zwłaszcza u ludzi wierzących w Boga i życie pozagrobowe. Nie bez znaczenia jest też naturalna odraza i strach przed śmiercią samobójcy, które mogą także wyłączać pełną dobrowolność i poczytalność przestępstwa. Dochodzi do tego jeszcze świadomość przykrości i wstydu, wynikających z takiego czynu dla rodziny samobójcy i jego bliskich²⁴.

Zwłaszcza w dzisiejszych czasach wyczerpania psychicznego i nerwowego, częstych napięć i niepewności mogą się zdarzyć nagle stadia depresji, zwłaszcza u ludzi o małej odporności psychicznej i nerwowej. Stąd też jeżeli istnieją wątpliwości w tej materii można przyjąć zmniejszoną poczytalność moralną²⁵.

Należy jednak zaznaczyć, że tam gdzie zasady wiary zastąpione zostały osobistymi sądami, gdzie góruje laicki pogląd na życie człowieka, bojaźń przed śmiercią jest znacznie mniejsza, a może w niejednym wypadku żadna.

Przed wejściem Kodeksu Prawa Kanonicznego w życie, według rubryk dawnego Rytuału Rzymskiego, jak to już zostało powiedziane po-

²¹ Por. kan. 2230.

²² J. Grosam, *Selbstmord und kirchliches Begräbnis* — Theologisch-praktische Quartalschrift 90 (1937) 237.

²³ F. König pisze na ten temat w Theologisch-praktische Quartalschrift 97 (1949) 147, co następuje: „Es kann daher sein, dass einer den Selbstmord «deliberato concilio» verübt hat, ohne dass dies zu beweisen ist; denn diese Absicht ist nachzuweisen und nicht das Gegenteil. Andererseits konnte es sein, dass die äusseren Umstände eindeutig für einen vollkommen freiwilligen Selbstmord sprechen, aber für den Täter aus irgendwelchen, ausserlich nicht feststellbaren Gründen eine schwere Schuld nicht gegeben ist”.

²⁴ Tamże, s. 148.

²⁵ Por. Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Romae 1940, II, n. 549.

wyżej, wyłączeni byli od korzystania z prawa do pogrzebu kościelnego także ci, którzy odebrali sobie życie ob *desperationem vel iracundiam*, czyli inaczej mówiąc chodziło tu o samobójstwo, które używając dzisiejszego języka można by zaliczyć do czynów uczuciowych. Trzeba jednak przyznać, że stojąc na gruncie dzisiejszej psychologii, i w takim wypadku, nie można tu przyjąć jakiejś ciężkiej winy. Może właśnie dlatego w nowym Rytuale Rzymskim, po ogłoszeniu Kodeksu, nie ma już o tym żadnej wzmianki.

Z drugiej jednak strony u tych ludzi, którzy żyli w religijnej obojętności, i bez tej nawet zewnętrznej łączności z Kościołem, którzy nie uczęszczali na niedzielną Mszę św., nie przystępowali do sakramentów świętych, istnieje większe prawdopodobieństwo poczytalności ich czynów, z racji wyżej podanych, w wypadku samobójstwa.

Gdyby Kościół grzebał po katolicku także takich samobójców, nie trudno by było o poważne zgorzsenie wśród wierzących, zwłaszcza gdy nie tylko ich śmierć, ale także i życie dalekie było od zasad wiary.

Poza tym, jak wiemy, odmowa pogrzebu kościelnego samobójcy ma być nie tylko karą, ale i poważnym upomnieniem i przestrożą dla innych. Można i trzeba to nieraz, w razie potrzeby, taktownie i spokojnie wyjaśnić rodzinie zmarłego, w wypadku odmowy pogrzebu kościelnego, unikając przy tej okazji jakichkolwiek krytycznych uwag pod adresem zmarłego, którego życie już zostało zamknięte, należy do Pana Boga, i nad którym Kościół nie ma już żadnej władzy.

Już z tego co powiedziano powyżej wynika, że nie zawsze i nie każdego samobójcę pozbawia Kościół pogrzebu. Obecnie zajmiemy się pokrótce takimi wypadkami, w których samobójcy można urządzić pogrzeb kościelny:

1) Na pewno nie jest pozbawiony samobójca pogrzebu kościelnego, o ile przed śmiercią przejawił oznaki skruchy (kan. 1240).

2) Nie są pozbawieni pogrzebu kościelnego ci, którzy nie są zdolni do popełnienia przestępstwa. I tak za przestępstwo są nieodpowiedzialni (*delicti incapaces*), którzy w chwili czynu nie mają używania rozumu (kan. 2201 § 1), jak dzieci, które nie doszły jeszcze do używania rozumu, osoby we śnie pogrążone lub zupełnie pijane itd.

a) Stałe obłąkani (*habitualiter amentes*), chociażby miewali chwile przytomności (*lucida intervalla*) i w niektórych rozumowaniach lub czynach wydawali się zdrowi, są prawnie uważani za nieodpowiedzialnych za przestępstwo (kan. 2201 § 2). Chodzi tu o choroby umysłowe, które są liczne i mogą posiadać różny stopień nasilenia. Zresztą choroby umysłowe nie zawsze osiągają od początku taki stopień nasilenia, że chorego umysłowo człowieka należy zaraz uważać za niezdolnego do spełnienia czynu ludzkiego, a zatem za niepoczytalnego za popełnione przestępstwo np. samobójstwa. Ocena tego rodzaju choroby, jej rozwoju jak i stopnia nasilenia należy do lekarza psychiatry.

Jeżeli choroba umysłowa ma charakter trwały i ciągły, to poczytalność jest wykluczona nawet w okresach zelżenia, w tzw. *lucida intervalla*; jeżeli ma charakter okresowy, poczytalność, zależnie od natężenia choroby, zostaje wykluczona lub zmniejszona, w czasie jej trwania. To samo trzeba powiedzieć o schizofremii (*dementia praecox*) i niedowładzie postępowym.

b) Inne choroby umysłowe i zaburzenia psychiczne oraz upośledzenie rozwoju umysłowego, jak idiotyzm, głuptactwo, ograniczenie umysłu (*debilitas mentis*), padaczka (*epilepsja*), somnambulizm, histeria, neurastenia, otępienie starcze, majaczenie (*delirium*), mniej lub więcej zależne od natężenia,

zmniejszają poczytalność (por. kan. 2201 § 4)²⁶. Ważna też jest tu zasada: *in dubio pro reo...* w wypadku wątpliwości... nie odmawiać pogrzebu kościelnego²⁷. Nie bez znaczenia będzie też opinia lekarska.

c) Oprócz chorób umysłowych lub niedorozwoju umysłowego, również inne przyczyny mogą wywołać zakłócenie czynności psychicznej. Należą tu stany hipnotyczne, psychozy na tle gorączki, alkoholizm, morfinizm, kokainizm itp. Mogą one być zawinione lub niezawinione.

W praktyce największe znaczenie posiada zatrucie alkoholem, dlatego też Kodeks specjalnie je wymienia. Odróżniamy zwykle trzy stopnie zakłócenia czynności psychicznej na tle alkoholizmu: 1) stopień podchmielenia, 2) stopień upicia się, 3) stopień zupełnego upojenia czyli bezwładu.

Poczytalność przestępstwa popełnionego w stanie zakłócenia czynności psychicznej przedstawia się następująco: 1) Jeżeli sprawca umyślnie wywołał stan zaburzenia psychicznego po to, by łatwiej dokonać przestępstwa i uwolnić się od odpowiedzialności, poczytalność jest zupełna; 2) jeżeli sprawca, wywołując dobrowolnie stan zaburzenia, przewidział lub powinien był przewidzieć, że w takim stanie dopuści się przestępstwa, nie jest wolny od odpowiedzialności karnej, chociaż poczytalność jest mniejsza, aniżeli gdyby przestępstwo popełnił w stanie zupełnej poczytalności; 3) jeżeli zaburzenia są niezawinione, niedobrowolne, a tak wielkie, że znoszą całkowicie używanie rozumu i swobodę decyzji woli, poczytalność jest wyłączona. Stąd w świetle kan. 2201 § 3, upicie się samobójcy jeżeli nie było zamierzone, celem dodania sobie odwagi, wyłącza jego poczytalność i czyn w takim stanie popełniony nie jest przestępstwem²⁸.

d) Według kanonu 2230 osoby niedojrzałe nie podlegają karom *latae sententiae*, a tym samym nie są podmiotem przestępstwa zwanego samobójstwem i nie są pozbawione pogrzebu kościelnego, tak chłopcy jak i dziewczęta do 14 roku życia.

e) Następnie małoletni (od 7 do 21 roku życia), zgodnie z kan. 2204, są w zasadzie za przestępstwa poczytani i po 14 roku życia podlegają karom *latae sententiae*, jak powiedzieliśmy wyżej, jednakże w mniejszym stopniu niż pełnoletni. Poczytalność przestępstwa u nich, także i samobójstwa, jest tym mniejsza im bliżsi są wieku dziecięcego²⁹. Ocena należy do sądziego, w naszym wypadku do Ordynariusza. Podstawą zaś oceny będzie stopień rozwoju umysłowego i moralnego samobójcy. Jednakże mniejsza poczytalność małoletnich opiera się na zwykłym domniemaniu prawnym (kan. 2204: „o ile coś innego nie jest pewnym”).

f) Także ciężka bojaźń, która pozbawia działającego używania rozumu, wyklucza wszelkie przestępstwo; przekroczenie bowiem ustawy nie jest wtedy świadome i dobrowolne, a przekroczenie ustawy karnej czysto kościelnej, dokonane pod wpływem nawet względnie ciężkiej

²⁶ Por. Wachholz, *O zaburzeniach umysłowych u dzieci i młodzieży*, Lwów—Warszawa 1927; J. Morawski, *Choroby psychiczne*, Kraków 1929; Oesterle, *De Amentia in Eph. Jur. Can.*, 1955, 284; Por. także T. Bensch, *Wpływ chorób umysłowych na ważność umowy małżeńskiej*, Lublin 1936, 99.

²⁷ Por. Grosem, d. c., 242.

²⁸ Tamże, d. c., s. 243: „Selbstmord in schwerer Trunkenheit ist daher ein Grund zur Gewährung des kirchlichen Begräbnisses, wenn nicht nachweisbar ist, dass die Berausung nur erfolgt ist, um sich zur Untat Mut zu machen oder nach aussen sich einen Entschuldigungsgrund zu verschaffen”.

²⁹ Por. kan. 2204.

bojaźni, najczęściej (plerumque) nie jest przestępstwem, bo będzie to często *actus imperfecte humanus*.

Wreszcie nie bez znaczenia, jeżeli chodzi o poczytalność samobójstwa, jest także uczucie. W prawie karnym przez uczucie czyli silne wzruszenie rozumiemy stan psychiczny, w którym zmysłowa władza pożądarka zyskuje przewagę nad władzami umysłowymi, wskutek czego przestępca działa pod wpływem panującego afektu przy wyraźnym ograniczeniu działalności rozumu i swobody decyzji. Może ono być wywołane działaniem lub zachowaniem się osoby trzeciej albo być wynikiem stanu i właściwości psychicznych przestępcy lub okoliczności, w jakich się on w chwili samobójstwa lub przedtem znajdował.

Uczucie dobrowolnie i świadomie wywołane lub podtrzymywane nie zmniejsza poczytalność, lecz raczej ją zwiększa; w innych wypadkach z mniejszą poczytalność i to tym bardziej im silniejsze jest jego natężenie czyli podniecenie; jeżeli uprzedza i wstrzymuje działanie rozumu i woli, znosi poczytalność zupełnie (kan. 2206).

Widać więc z powyższego, że uczucie, działanie pod wpływem afektu może odgrywać przy samobójstwie poważną rolę. Stąd niejednokrotnie może zaistnieć możliwość pogrzebu kościelnego, jeżeli samobójstwo było popełnione bez rozważania na skutek jakichś nieprzewidzianych okoliczności np. nagła i niespodziewana utrata drogiej osoby, zaskakująca ucieczka małżonka z inną osobą, gwałtowna sprzeczka rodzinna itd. W tych i podobnych wypadkach zachodzić może nieraz prawie automatyczne działanie bez zastanowienia, rozważania, w afekcie ograniczającym, albo nawet wstrzymującym działanie rozumu i swobodę decyzji, będzie to *actus imperfecte humanus*, a przy *benigna interpretatio* po myśli kan. 2219, w tym wypadku będzie możliwy pogrzeb chrześcijański.

Wreszcie na zakończenie należy jeszcze dodać, że pod pojęciem pogrzebu kościelnego rozumiemy nie tylko pochowanie, lecz także ceremonie liturgiczne, które należy zachować przy grzebaniu wiernych zmarłych, a mianowicie: wyprowadzenie zwłok z domu, przeniesienie ich do kościoła, obrzędy i modlitwy w kościele, wyprowadzenie z kościoła na cmentarz i złożenie zwłok w miejscu prawnie przeznaczonym na chowanie wiernych zmarłych³⁰.

Zgodnie z przepisem kan. 1241 za pozbawionych pogrzebu kościelnego, nie wolno odprawiać ani Mszy św. egzekwialnej, ani Mszy św. w rocznicę śmierci, ani też innych publicznych nabożeństw jak *Officium Defunctorum* lub konduktu³¹. Modlitwy prywatne, odmawiane przez osoby prywatne, są dozwolone.

Jeżeliby jednak rządcy kościoła z powodu odmowy groziło jakieś zło wielkie, może on wtedy odprawić obrzęd pogrzebowy nawet w całości byleby to nie spowodowało zgorzenia lub nie wychodziło na wzgardę wiary³².

³⁰ Por. kan. 1204.

³¹ Dopuszczalna jest jednak Msza św. prywatna (por. kan. 809, 2262 § 2, n. 2. H. Jone, *Commentarium in Codicem Juris Canonici*, Paderborn 1955, III, s. 469, wyjaśnia to w następujący sposób: „Privata celebratio Missae hoc loco opponitur celebrationi sollemi. Huiusmodi Missa ergo non potest cantari et celebrari debet sine pompa et ommissa publicatione intentionis”.

³² Por. S. C. S. *Officii* 19 IX 1887; 15 XII 1886 i 6 VII 1898 (Gasparri, *Fontes*, IV, n. 1054; 1103; 1200.

Zaznaczyć bowiem należy, że Kościół nie ma obowiązku odmówić pogrzebu kościelnemu, dlatego też niejednokrotnie, biorąc pod uwagę szczególne okoliczności, pozwala na urządzenie pogrzebu³³.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

Ks. Karol Mrowiec CM, Kraków

WYCHOWAWCZA ROLA CHORAŁU GREGORIAŃSKIEGO W ŻYCIU MŁODZIEŻY DUCHOWNEJ

Każda instytucja kościelna w dziele wychowania swej młodzieży ma do dyspozycji różnorodne środki pedagogiczne, określone bezpośrednio przez Założyciela, lub wypracowane w ciągu wieków przez najwybitniejszych przedstawicieli zgromadzenia czy seminarium albo wreszcie wprowadzone bezimiennie, jako zwyczaj i czcigodna tradycja, odpowiadająca najlepiej duchowi danego Instytutu. Pozostawiając na uboczu charakterystyczne odrębności spotykane w poszczególnych zgromadzeniach, zwróćmy uwagę na to, co jest wspólne i typowe dla wszystkich zakładów wychowujących młodzież duchowną. Mam tu na myśli przede wszystkim cały szereg praktyk i ćwiczeń duchownych, jak codzienne uczestnictwo we Mszy św., Komunia św., tygodniowa spowiedź, rozmyślania, czytania duchowne, konferencje, nawiedzenia N. Sakramentu, trzykrotny rachunek sumienia w ciągu dnia, odmawianie koronki czy Oficjum Parvum i wreszcie rzadziej występujące, dni skupienia lub rekolekcje roczne. Wypróbowane to środki wychowawcze, które na przestrzeni wieków zdały egzamin. Ich wartość nie podlega dyskusji.

Jednakże sprawa wychowania młodzieży w seminariach, aspiratach czy nowicjatach ma tak podstawowe znaczenie dla przyszłości każdej diecezji lub zgromadzenia, że nie mogą nikogo dziwić zdrowe tendencje, zmierzające do unowocześnienia i ożywienia form już istniejących, by tym trafniej i silniej oddziaływać na psychikę współczesnej młodzieży duchownej. W ostatnich czasach obserwujemy tendencje do nasycenia duchem liturgicznym wzmiankowanych ćwiczeń duchownych¹. Kierunek ten odznacza się wielkim dynamizmem. Zmierzą do tego, by tematyka liturgiczna w jak najszerszym zakresie obejmowała także rozmyślania, nawiedzenia N. Sakramentu, rachunki sumienia, czytania duchowne itp. W powiązaniu liturgii z życiem wewnętrznym adeptów stanu duchownego widzą zwolennicy tego kierunku bodziec i zarazem jeden z głównych środków postępu w życiu wewnętrznym. Włączając się przeto do tej akcji, muzycy kościelni, powinni sobie postawić pytanie: czy muzyka sakralna w ścisłym tego słowa znaczeniu tj. chorał gregoriański może być tu przydatny i wywrze pozytywny wpływ wychowawczy na młodzież zakonną? A jeśli odpowiedź wypadnie twierdząco, nasunie się pytanie drugie: w jakich warunkach chorał gregoriański spełni swą rolę wychowawczą?

³³ Por. A. Petrani, *Ateneum Kapłańskie* 47 (1947) 65.

¹ R. P. E. Bergh SJ, *La vie liturgique et les exercices de piété* (w) *Revue des Communautés religieuses* 1 (1949) s. 24—34. Cyt. za *Paroisse et Liturgie* 3 (1949) s. 176—178.

I

1. Chorał gregoriański odgrywa rolę czynnika wychowawczego najpierw dlatego, że jest sztuką. I to prawdziwą sztuką pisaną przez wielkie S. W nim zaklęte zostało piękno muzyczne, ład i harmonia w stopniu najdoskonalszym, w jakim zdołała go osiągnąć europejska monodia wieków średnich. Nie twierdzimy oczywiście, że repertuar gregoriański składa się wyłącznie z arcydzieł. I tam trafimy na utwory niedoskonałe, jak we wszystkim, co wyszło z rąk ludzkich, ale opowiadamy się za tym, że obfituje on w utwory pierwszorzędnej wagi, a wielką część tych kompozycji stanowi klejnoty sztuki o nieocenionej wartości.

Śpiew gregoriański wytrzymuje zwycięsko po dzień dzisiejszy próbę czasu, zachowując idealny wdzięk i świeżość². Jego zadziwiająca prostota, lekkość i idealne scharmonizowanie muzyki z tekstem, jego uduchowienie, wynikające zapewne stąd, że zrealizowany został z nastawieniem do modlitwy — stawiają go w rzędzie wielkich wartości Kościoła; wartości, które Kościół w swoich enuncjacjach zawsze wysoko cenił. A każda wartość wychowuje. Tak należy rozumieć zdanie francuskiego pisarza K. Huysmansa, stosowane do chorału gregoriańskiego, że „prawdziwa sztuka — wiedzie do Boga”³.

Ten wewnątrz i głęboki nurt duchowości chorału gregoriańskiego wyuczony jest niemal przez wszystkich, którzy się z nim zetknęli. Jego oddziaływanie w niektórych wypadkach, gdy chodziło o dusze szczególnie wrażliwe i muzyczne, powodowało wstrząs psychiczny, zakończony nawróceniem.

Nie chcę narazić się na zarzut przerysowywania tego zagadnienia, czy pomieszenia dwóch porządków: naturalnego z nadprzyrodzonym działaniem łaski Bożej, ograniczmy się do końcowego stwierdzenia, że już sam walor artystyczny i estetyczny chorału gregoriańskiego przedstawia taką wartość, która zdolna jest poruszyć najszlachetniejsze struny duszy ludzkiej. I gdyby jego wpływ w tym jedynie się streszczał, chorał gregoriański zasługiwałby na gorące polecenie. On to bowiem pociąga i uwarżliwia człowieka na piękno. Wyrabia w nim zmysł tego piękna. Ukochanie liturgii i związanej z nią chorału, dało w efekcie ukochanie piękna przez synów św. Benedykta, tak charakterystyczne dla tego zakonu⁴. I chociaż nie wszyscy benedyktyni są artystami, to jednak wszyscy zdają się żywić silną tęsknotą za absolutnym wiecznym pięknem. Wzbudziło ją w dużej mierze uprawianie chorału gregoriańskiego.

2. Ważniejszą rolę od rozwijania wśród młodzieży zakonnej poczucia piękna spełnia chorał gregoriański przez wychowanie do liturgii.

W jakim to znaczeniu chorał gregoriański wychowuje do liturgii? Przede wszystkim ułatwia przeżywanie liturgii. Śpiew gregoriański nie tworzy wyłącznie oprawy muzycznej i zewnętrznej tylko dodatku do liturgii, ale w myśl Motu Proprio św. Piusa X stanowiąc „integralną część składową liturgii, ma swój udział w celu i przeznaczeniu tejże liturgii”⁵. Postugiwanie się nim przyczynia się przeto do ściślejszego włączenia nas w myśl i życie liturgiczne Kościoła. Realizacja zaś tego celu, do-

² A. de Guenant, *Valeur spirituelle et artistique du chant gregorien*, (w) *L. Enciclica Musicae Sacrae Disciplina, Testo e Commento*, Roma 1957 s. 299.

³ Ch. Huysmans, *En route*.

⁴ A. Hammenstede, *Die Liturgie als Erlebnis*, (w) *Ecclesia orans* 3 (1921) s. 88.

⁵ Pius X, *Motu proprio* I, 1.

konywające się przy pomocy śpiewów liturgicznych, oddziaływuje silniej i dogłębniej na psychikę wiernych. Jest to forma czynnego uczestnictwa w najświętszych tajemnicach. Ostatnie dokumenty prawodawcze Stolicy Apostolskiej mocno przeciwstawiają się biernemu obcowaniu wiernych z liturgią. Taka bowiem postawa, którą należałoby nazwać postawą widza i obserwatora nie wnosi nic twórczego w ustosunkowanie się jednostki wobec świętych obrzędów. Co więcej, często rodzi nudę i znużenie podczas nabożeństw. Przed tą nudą i znużeniem broni młodzież chorał gregoriański. Nie tylko broni, ale stwarza warunki do integralnej modlitwy, obejmującej całego człowieka. Wziąwszy pod uwagę fakt, że muzyka wydobywa na wierzch wszystkie wartości tekstu, które należą do porządku uczuciowego⁶, tekst ten w jakiś sposób uplastycznia i w konsekwencji rozgrzewa serca, budząc radość wewnętrzną i entuzjazm dla prawdy, w myśl zasady św. Tomasza: „Tam gdzie kończy się słowo — zaczyna się śpiew”⁷, nie dziwnym się, że przy tak pełnym zaangażowaniu sił duchowych człowieka, chorał gregoriański staje się źródłem głębokiego i autentycznego przeżywania liturgii.

W świetle tego, cośmy powiedzieli, wydaje się, że starą zasadę św. Augustyna, która zresztą nie straciła nic na aktualności i sprawdza się w życiu: „*Cantare amantis est*”, należałoby zinterpretować w sposób bardziej nowoczesny. Prawdą jest, że śpiewa ten, kto kocha, ale także jest prawdą, że sam śpiew pobudza do miłości, przyspiesza ją i wzbogaca⁸. Dzięki śpiewom gregoriańskim rodzi się u wielu dusz zamiłowanie do samej liturgii. Ci bowiem, którzy śpiewają z całego serca i z najczystszą radością — kochają to, co śpiewają, kochają tych, z którymi wypada wspólnie im śpiewać, kochają miejsce, gdzie śpiewają. Kochają wszystko to, co stało się przyczyną ich artystycznego przeżycia i wysiłku a więc udział w Mszy św. i ceremoniach kościelnych. Z tym wszystkim bowiem nawiązują jak najserdeczniejsze nici i z tym wszystkim łączą ich z czasem głębokie wspomnienia⁹. Chorał gregoriański — jak pisze Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*” — wytwarza więź duchową w grupie obecnych na nabożeństwie podnosząc się do nieba jak huk szumiącego morza, dźwięcznym a doniosłym głosem wyrażając jedno serce i jedną duszę, jak przystoi braciom i synom jednego Ojca”.

Chorał gregoriański pomaga wreszcie do zdobycia trudnej umiejętności, jaką jest modlitwa. Nad życiem duchowym tysięcy wiernych, a więc także i młodzieży zakonnej, zaciążyła niby niewidzialna i trudna do rozplątania sieć w postaci skądinąd bardzo pożytecznych form pobożności indywidualnej, powstałej „poza obrębem liturgii — w atmosferze prywatnych praktyk religijnych”¹⁰. Częstym przejawem tej pobożności bywa spłylenie myśli i uczuć oraz zacieśnianie się do wąskiego zakresu osobistych potrzeb. Niekiedy nosi ona w sobie pewne „cechy niedorozwoju, jakąś bierność, brak swobody i świeżości”¹¹. I oto zerwanie tej sieci i otwarcie przed duszą szerokich horyzontów i swobody duchowej może nastąpić przy pomocy śpiewów gregoriańskich. Najdoskonalszą bowiem

⁶ Aug. dde Guennant, art. cyt. s. 300

⁷ Ibid.

⁸ Corada Ursi, *La musica sacra per una vita spirituale piu intensa*, (w) L'Enciclica M. S. D., Testo e Commento... s. 90.

⁹ Mgr Dupanloup, *Valeur educative du chant d'église*. Cyt. za J. Perrodon, *Notre beau chant gregorien*, Paris 1945 s. 260.

¹⁰ J. Woroniecki, *Doniostłość wychowawcza liturgii eucharystycznej*, *Mysterium Christi* 1 (1929) s. 26.

¹¹ Tamże.

szkołą modlitwy katolickiej, modlitwy w łączności z Chrystusem i w autentycznym duchu kościelnym, jest Msza liturgicznie odśpiewana. Co lepiej nauczyć młodzież zakonną chwalić Boga, jak pięknie odśpiewane „Gloria in excelsis Deo”? Kiedy człowiek pełniej wyrazi swą wiarę w Boga, jeśli nie przy pomocy „Credo”? Gdzie potrafi bardziej zbliżyć się do Boga, jeśli nie podczas Mszy św., która „daje nam Chrystusa” tak w słowach jak i sakramentalnie?¹² — Wyciągnijmy stąd dwa wnioski: Po pierwsze: Śpiewy chorałowe uchronią młodzież przed zafałszowaniem w sobie właściwego ducha modlitwy chrześcijańskiej: modlitwy, która ma podkreślać wspólnotę między żywymi członkami mistycznego Ciała Chrystusowego. Po drugie: śpiewy chorałowe wprowadzą niedoświadczoną jeszcze młodzież w świat głębokich myśli teologicznych i czystych uczuć, jakimi owiane są modlitwy liturgiczne. Ma to szczególne znaczenie w początkach życia wewnętrznego młodzieży, która jeszcze nie wie dokładnie o czym mówić do Boga i jak z Nim rozmawiać. Śpiew przychodzi jej z pomocą. Można rozmawiać z Bogiem śpiewając. Doświadczony zaś kierownik młodych dusz będzie umiał zarówno wskazywać na głębokie myśli zespolone z melodiami, jak i ze śpiewanych tekstów będzie umiał wysnuwać tematy konferencji czy uwag ascetycznych.

3. Skoro już padło słowo ascetyka, zastanówmy się nad rolą, jaką może odegrać chorał gregoriański w życiu ascetycznym młodzieży. Kto dłużej obcuje z chorałem gregoriańskim ma możliwość przekonać się, że jest on zdolny wywierać wpływ na opanowanie natury człowieka. Dokonuje się to przez uznanie chorału za wzór uporządkowania stanów uczuciowych — co niewątpliwie stanowi bardzo ważny moment dydaktyczny zwłaszcza dla psychiki kobiecej, jak również przez to, że domaga się on dyscypliny tak zewnętrznej jak i wewnętrznej.

Zwykło się dyskutować muzykę, a tym samym muzykę sakralną przede wszystkim jako element natury emocjonalnej. W takim ujęciu podkreśla się jej rzeczywistość zdolność wywoływania nastrojów i przeżyć religijnych, ale równocześnie akcentuje się jej wpływ na sferę życia uczuciowego wiernych. Niewątpliwie spotykamy przykłady muzyki kościelnej o złym smaku, noszącej charakter zdecydowanie uczuciowy i romantyzujący, a w konsekwencji zbyt silnie działający na rozbudzenie życia uczuciowego i wyobraźniowego. — Chorał gregoriański jest poniekąd zaprzeczeniem tego rodzaju oddziaływania na psychikę ludzką. Nie zna on przewagi uczucia ani dominacji nastrojów nad spokojnym i jasnym myśleniem¹³. Nie ma w nim nic z fałszywego patosu i teatralności ani z nagłych i nieopamowanych wybuchów uczucia. Przeciwnie — doskonała prostota, równowaga i powściągliwość tej muzyki, jej archaiczność i obiektywizm, znajdujący podporę w związanym z nią ściśle tekstem liturgicznym, sprawiają wrażenie muzyki wybitnie ascetycznej. Skromna, jednogłosowa linia melodyczna, która uniknęła zawiłych splotów polifonicznych czy przepychu harmonicznego podkładu, nadaje się doskonale do wyeliminowania z tej muzyki możliwe w najwyższym stopniu niezdrowego indywidualizmu. Nie znaczy to, ażeby została ona niejako odbarwiona z wszelkiej emocji lub żeby traktować ją jako muzykę chłodną czy anemiczną i niezdolną przemówić do psychiki ludzkiej. Przeciwnie, pomimo ulubionej w chorałach praktyki posługiwania się tzw. melodiami typycznymi (tj. jednakowymi melodiami do tekstów różniących się pod względem treści i nastroju),

¹² Ks. A. Szafranski, *Liturgia i jej znaczenie wychowawcze*, Lublin 1958 s. 13.

¹³ D. Johner, *Die Sonn- und Festtagslieder des Vatikanischen Graduale*, Regensburg 1933 s. 11.

wiele spotykamy w nim interesujących przykładów, zmierzających do rozsądzenia typicznych ram na korzyść indywidualnego wyrazu muzycznego¹⁴. Jest to jednak wyrazowość dyskretna, powściągliwa i wyłącznie religijna o bardzo szlachetnym zabarwieniu, w której wyczuwamy przede wszystkim modlitwę.

Zetknięcie się młodzieży z takim gatunkiem muzyki początkowo może działać szokująco. Ogólnie bowiem przerasta ona zdolność dostosowania się młodzieży do tego klimatu, jaki chorał z sobą wnosi, ponieważ przedtem kształtowała swój smak na piosenkach świeckich lub na przykładach małowartościowych pieśni kościelnych. Po pewnym jednak czasie muzyka gregoriańska zaczyna przemawiać do niej i trafiać do serca właśnie dzięki wskazanym zaletom jej ascetycznego charakteru. Młodzież, skłonna do idealizmu i wrażliwa na autentyczne piękno, wyczuwa je w chorale i chłonie. Dostrzeżona zaś przez nią harmonia i równowaga między tekstem liturgicznym i jego wyrazem muzycznym zawartym w melodii gregoriańskiej, zaczyna korzystnie oddziaływać na jej stany psychiczne, przyczynając się do zaprowadzenia ładu w życiu emocjonalnym. Również i pobożność tej młodzieży, często tylko uczuciowa, cikliwa i sentymentalna zostaje pogłębiona, dojrzewa pod wpływem gregoriańskich melodii i zdrowiej treści modlitwy, jaką one ze sobą niosą.

Wychowawcza wartość chorału znajduje także swój oddźwięk w tym, że uczy śpiewaków dyscypliny zewnętrznej i wewnętrznej. Dobrze zdajemy sobie sprawę z tego, jak bez karności i ślepego niejako posłuszeństwa dla wskazówek dyrygenta nie może być mowy o poprawnym wykonywaniu utworów gregoriańskich. Dokładnie przeprowadzane ćwiczenia, w których zwraca się uwagę na precyzję rytmiczną, poprawność emisji, artystycznie stosowaną dynamikę i na logiczny rozwój całej kompozycji, stanowi wspaniałą szkołę cierpliwości, sumiennosci i pracowitości. Ile także dowodów dyscypliny wewnętrznej składa każdy śpiewak, kiedy rezygnuje z chęci popisywania się pięknem własnego głosu, wtapiając się w anonimowy śpiew całego zespołu: śpiew, który nie w jego własnym imieniu, ale w imieniu całości wznosi się do nieba. Nic też dziwnego, że wielu autorów mówi o wyzuciu i oczyszczeniu wewnętrznym, jakiego dokonuje śpiew gregoriański w duszach dostatecznie wyrobionych wskazując, iż jest on środkiem ascezy i wstępem do kontemplacji¹⁵.

Ostatnie twierdzenie nie zawiera przesady. Przekonujemy się o tym, badając stosunek wielkich mistyków, jak Kasjana, św. Teresy z Avili, św. Jana od Krzyża i innych do śpiewów liturgicznych. Dawali oni niejednokrotnie świadectwo, że wspólne śpiewy nie stanowią przeszkody dla wzniosłych przeżyć mistycznych, ale przeciwnie tworzą niejako rodzimą glebę dla najwyższego, mistycznego oglądu Boga¹⁶. Przekonywający przykład owocnego związku, jaki zachodzi między duchowością śpiewów i czynnościami liturgicznych a życiem mistycznym dostarczają nam wypowiedzi św. Gertrudy z Helfty oraz Siostry Marii od Wcielenia, urszulanki z Tours.

W życiu św. Gertrudy (1256—1302/3), liturgia spełniała jakąś fundamentalną rolę. Z jej dzieł: „*Legatus divinae pietatis*” czy „*Exercitia spiritualia*” czerpiemy wiadomości o tym, jak to liturgia stanowiła wewnętrzną punkt zaczepienia jej istoty. Pełne miłości przestawanie z Bogiem pod-

¹⁴ Ibid. s. 12.

¹⁵ A. le Guennant, art. cyt. s. 301.

¹⁶ C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie* (tłum. niem.), Einsiedeln 1959 s. 395.

czas czynności liturgicznych oraz wspólny śpiew officium dostarczały jej światła i siły do coraz doskonalszego oczyszczenia jej wnętrza...¹⁷.

W pismach Siostry Marii od Wcielenia (1599—1672) mowa jest aż dwa razy o najsubtelniejszych wrzuszeniach duszy, doznawanych podczas śpiewu officium. „Kiedy uczestniczę w śpiewaniu psalmów w chórze — pisze ona — czuję się zjednoczona z naszym Panem i wgłębiam się w sens wiersza psalmowego, gdy druga strona śpiewa następny wiersz. A kiedy śpiewa nasza strona, wtedy przechodzę do zewnętrznej akcji, która nie pozbawia mnie kontaktu z boskim Majestatem... W pierwszym wypadku mam swobodę wewnętrznej rozmowy z Bogiem, w drugim — mój głos przystępuje do akcji. Kiedy przybita jestem do krzyża nie odczuwam już tych radosnych wrzuseń (jakie daje śpiewanie Laudesów), a tylko przeżywam proste spojrzenie na Boga, do którego mówię o swym cierpieniu, zgodnie z tym co śpiewamy i co niejednokrotnie dostosowane jest do stanu mej duszy... Krótko mówiąc znajduję w tym pożywienie na wszystko”.

Z roku 1654 pochodzi taka znamienita notatka: „Rozumiałam wszystko, co było śpiewane i recytowane w chórze po łacinie i po francusku, a co tak porywało mój umysł, że musiałam panować nad sobą, by to nie zostało spostrzeżone przez otoczenie. Te śpiewy dodawały mi lekkości, połotu duszy i wrzuszały mnie. Zmysły także brały udział w tym szczęściu tak, że czułam się potężnie pobudzona do tańca i klaskania — i chciałam cały świat poderwać do tego, by chwalił tak wielkiego Boga, który zasługuje, by wszystko stało się żertwą ofiarną w służbie jego miłości¹⁸.

4. Chorał gregoriański wyrabia także postawę społeczną. Zagadnienie to poruszaliśmy już ubocznie w poprzednim punkcie, zasługuje ono jednak na wyraźne i odrębne sformułowanie. Piękno strony wykonawczej chorału gregoriańskiego w głównej mierze zależy od całkowitego podporządkowania się jednostki zespołowi. I dlatego żaden ze śpiewaków nie może ściągać na siebie uwagi słuchaczy, bo zresztą — jak pięknie napisał O. J. Woroniecki — chorał nie powinien mieć słuchaczy¹⁹. Nikt przeto nie może się swoim głosem ponad innych wybijać ani im przewodzić. Wszelkie tego rodzaju odruchy indywidualizmu są zgubne dla stylowego wykonania chorału, i muszą być hamowane. W tym systematycznym niwelowaniu ducha indywidualnych poczynań, jak i w świadomym „trzymaniu na wodzy pragnienia zwracania uwagi na siebie, o które tyle przedsięwzięć społecznych się rozbija” tkwi wielka wartość wychowawcza chorału i wytwarza umiłowanie akcji wspólnej. A to, przynajmniej, dla prawidłowości życia zakonnego ma ogromne wprost znaczenie²⁰.

5. Trzeba w końcu zwrócić uwagę na znakomicie oddziałujący wpływ chorału gregoriańskiego, gdy chodzi o wyrobienie właściwego smaku i wyczucia dla stylu muzyki kościelnej w ogólności. Uprawianie chorału to najlepsza szkoła muzyki sakralnej. Podobnie jak osłuchanie się w kompozycjach organowych starych mistrzów z J. S. Bachem na czele, a jeszcze korzystniej uprawianie tej muzyki, wyrabia poczucie stylu poważnej muzyki organowej, tak kultywowanie chorału gregoriańskiego przynosi w efekcie wrażliwość oraz zdolność oceny i wartościowania muzyki kościelnej. Znane są powszechnie wypowiedzi świeckich muzyków, na przykład R. Wagnera, lub pisarzy, jak J. J. Rousseau'a²¹ (którego opinia nie

¹⁷ Ibid. s. 398—399.

¹⁸ Ibid. s. 396—397.

¹⁹ O. J. Woroniecki, art. cyt. s. 24.

²⁰ Tamże.

²¹ J. J. Rousseau, „Trzeba być pozbawionym całkowicie już nie

może budzić podejrzeń), stwierdzające zgodnie, że odrodzenie całej muzyki kościelnej może się dokonać jedynie w oparciu o śpiewy gregoriańskie. Wypada zacytować w tym miejscu autorytatywną wypowiedź Kościoła, zawartą w Motu Proprio św. Piusa X: „Śpiew gregoriański był zawsze uważany za pierwowzór muzyki kościelnej, tak, że można z całą pewnością postawić prawo ogólne, że tym bardziej jakaś kompozycja przeznaczona dla kościoła jest świętsza i bardziej liturgiczna, im bardziej w przebiegu swym, w natchnieniu i smaku zbliża się do melodii gregoriańskiej, natomiast tym mniej jest godna świątyni, im bardziej z tym najwyższym wzorem staje się niezgodna”²².

Młodzież wychowywana na chorale gregoriańskim będzie umiała zająć krytyczne stanowisko względem mnóstwa kompozycji wielogłosowych, zalewających chórki kościelne i klasztorne, a pozbawionych wartości liturgicznej i artystycznej oraz względem śpiewu ludowego. Zatrzymajmy się nad tym ostatnim punktem. Wydaje się bowiem, że klasztory żeńskie stanowią jeden z ośrodków, z których pochodzi wiele ekliwicznych i sentymentalnych pieśni kościelnych w języku narodowym. Pieśni, których strona literacka i muzyczna wzbudza daleko idące zastrzeżenia. Jeśli nawet nie należy przypisywać autorstwa tych utworów zakonnicom, to często musi się złożyć na ich karb odpowiedzialność za szeroko uprawianą propagandę tych bezwartościowych śpiewów. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży w braku zmysłu krytycznego i nieumiejętności wartościowania. Droga do odrodzenia kościelnej twórczości pieśniarskiej zaprowadzić powinna poetów i muzyków zakonnych do źródeł prawdziwej poezji liturgicznej i muzyki sakralnej, jakie biją ze śpiewów gregoriańskich.

Utwierdzają nas w tym przekonaniu badania nad polską pieśnią kościelną XVIII w. W klasztorze Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie znajdujemy mnóstwo zbiorów rękopiśmiennych, z których każdy zawiera kilkadziesiąt pieśni kościelnych w języku polskim. Charakterystyczną cechą zbiorów z lat 1722—1750 jest zestawienie obok siebie tej samej pieśni w dwóch wersjach: łacińskiej i polskiej. Czerpiemy z tej praktyki oczywisty dowód na to, że najstarsze pieśni polskie korzeniami swymi sięgały do tekstów liturgicznych i gregoriańskich, a pobrane stamtąd soki ożywcze zapewniły im czcigodną długowieczność.

Wyrobienie ogólnego smaku muzycznego na chorale gregoriańskim przyczyni się także do odrodzenia wykonawstwa śpiewów ludowych w naszych kaplicach i kościołach. Sposób bowiem śpiewania pieśni kościelnych w niektórych rejonach Polski a przynajmniej w niektórych kościołach — jakże często krzykliwy, rozwlekły, nierytmiczny — wiele zyska na tym, jeśli będzie wzorowany na szlachetnym i pełnym umiaru wykonaniu w stylu chorałowym.

II

Po rozpatrzeniu różnych aspektów wychowawczego wpływu chorału gregoriańskiego na młodzież zakonną, należy z kolei przystąpić do szukania odpowiedzi na drugie pytanie, postawione we wstępie: w jakich warunkach chorał gregoriański może oddziaływać wychowawczo? Zagadnienie to ma charakter praktyczny. Wyczerpujące opracowanie go wymagałoby szczegółowej analizy wszystkich przejawów życia zakonnego, co przekra-

tylko pobożności, ale wszelkiego smaku estetycznego, dając muzyce wielogłosowej pierwszeństwo przed chorałem”. Cyt. za O. J. Woroniecki, art. cyt. s. 25.

²² Pius X, Motu proprio, II, 3. Cyt. za GM Sunol, *Zasady śpiewu greg.*, Poznań 1957 s. 218.

cza ramy niniejszego artykułu. Chcąc uniknąć zbyt drobnozawodności ujmijmy zagadnienie w ogólniejszym zarysie.

1. Witold Rudziński w swojej książce „Muzyka dla wszystkich” postawił na początku znamienne motto: „Nic o muzyce bez muzyki”²³. Wydaje się, że hasło to możemy akomodować do interesującej nas problematyki: „Nic o chorale bez chorału gregoriańskiego”. O ile pragniemy, żeby chorał greg. stał się środkiem wychowawczym, stosowanym w naszych nowicjatch, „musimy umożliwić mu zagranie tej roli, czyli najpierw trzeba wychowywać do samego chorału. Do chorału zaś można wychowywać tylko nim samym i to podanym w jego najlepszej formie”²⁴. Chodzi o wielką rzecz a mianowicie o danie naszej młodzieży formacji gregoriańskiej. Dopiero wówczas, kiedy chorał greg. będzie kulturowany w danym Instytucie, a nie od czasu do czasu tylko wykonywany; kiedy studium muzyki sakralnej będzie tam się traktowało na serio i systematycznie a nie tylko dorywczo; kiedy opanowanie tych śpiewów osiągnie na tyle wysoki poziom, że będzie mogło dostarczyć młodzieży czystych przeżyć estetycznych, od których w dużej mierze uwarunkowane są przeżycia religijne, dopiero wówczas zącznie on odgrywać rolę ważnego czynnika wychowawczego wśród młodzieży zakonnej. Warto przypomnieć praktyczne wskazania O. Jacka Woronieckiego, który pisząc o programie integralnej pedagogiki katolickiej, domagał się radykalnej reformy seminariów duchownych przez położenie nacisku na wychowawczą rolę liturgii²⁵. Czcigodny autor stawiał jako postulat, by „Msza św. codzienna była śpiewana po gregoriańsku i to nie przez chór wybranych śpiewaków, ale przez całe seminarium. Nauka śpiewu winna być nader sumiennie prowadzona tak, aby każdy kleryk przeciętnie uzdolniony muzycznie tak umiał śpiewać z nut, jak umie czytać. Modlitwą poranną winna być Prima, wieczorną zaś Komplet i to najlepiej śpiewana: nabożeństwem popołudniowym w niedziele i święta — śpiewane nieszpory”²⁶. Gdyby komuś program ten wydawał się zbyt wygórowany w odniesieniu do nowicjatek żeńskich i w określonych warunkach niemożliwy do przeprowadzenia, musi jednak uświadomić sobie istotę rzeczy, o którą w nim chodzi. Chodzi o wytworzenie w każdym domu zgromadzenia klimatu gregoriańskiego. Często i na odpowiednim poziomie uprawiany chorał doprowadzi do nabycia przez młodzież szlachetnego nawyku wykonywania tej muzyki, ukochania jej i spowoduje w rezultacie, że ta młodzież opuściwszy mury nowicjatu, odczuwać będzie potrzebę wytworzenia wokół siebie takiej samej atmosfery życia liturgiczno-muzycznego, w jakiej się wychowała i usilnie starać się będzie w przyszłości, żeby nadal mogła nią żyć²⁷.

Wtedy zapewne znikną z chórków klasztornych a przynajmniej ulegną ograniczeniu do minimum występy solowe, duety i tercety, zastąpione autentyczną modlitwą Kościoła, śpiewem gregoriańskim, włączającym wiernych w przeżywanie tajemnic roku liturgicznego zgodnie z Kościołem, bo jego językiem i jego muzyką.

2. Zdajemy sobie wszyscy sprawę, że samo zrozumienie wartości wychowawczych chorału gregoriańskiego ze strony przełożonych jak i ze strony podwładnych, daleko nie prowadzi. Potrzebne jest osiągnięcie kul-

²³ W. Rudziński, *Muzyka dla wszystkich*. Kraków 1948.

²⁴ Myśl tę podsunęła mi w liście z d. 10 VIII 1960 S. Kinga Strzelecka, urzulanka.

²⁵ O. J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, *Ateneum Kapłańskie* (1947) s. 273 n.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

tury gregoriańskiej, jako wynik uprawianego pod fachowym kierownictwem chóru. Zagadnieniu fachowego i o wysokich kwalifikacjach pedagogicznych kierownictwa należy poświęcić kilka zdań.

Najczęściej spotyka się dwa typy dyrygentów chóralowych. Jedni są przede wszystkim liturgistami, drudzy zaś przede wszystkim muzykami. Pierwsi, podkreślając w swoim nauczaniu momenty liturgiczne i chętnie wyjaśniając wszystko, co dotyczy liturgii, nie dociągają pod względem artystycznym a nawet zaniedbują w swojej pracy stronę muzyczną. Drudzy przeciwnie, tak ulegają urokowi piękna dźwiękowego chóru, że tylko stronie muzycznej poświęcają swój czas i wysiłek wskutek czego cierpi strona liturgiczna, na którą albo świadomie nie zwracają uwagi albo też nie obeznani należycie z tymi sprawami nie potrafią im służyć. Idealem oczywiście będzie połączenie tych stanowisk. Dyrygenci chóralowi muszą umieć scharmonizować te dwie tendencje i odpowiednio je wykorzystywać w celach dydaktycznego oddziaływania na młodzież.

Wypracowanie właściwej metody prowadzenia prób stanowi osobne i poważne zagadnienie, wymagające przemyślenia, zwłaszcza że trudno mówić o jednej, uniwersalnej metodzie. Wybór metody uzależnia się od przygotowania i konkretnych warunków w jakich znajduje się zespół.

W Polsce niewiele pisano na powyższy temat. Na pierwszym miejscu należałoby postawić artykuły i rozprawki S. Marii Renaty, Niepokalanki²⁸. Umiejętne wykorzystanie tych materiałów przyniesie pożytek w pracy pedagogicznej. Omówienie całokształtu śpiewów roku kościelnego, zawarte zostało w publikacji O. Dominika Johnera, pt. „Die Sonn-Festtagslieder des Vatikanischen Graduale” (Regensburg 1933). Pozostawiając na uboczu kwestię różnic, jakie nas dzieli od szkoły beurońskiej stwierdzamy, że w książce tej można doszukać się wyczerpującego omówienia śpiewu gregoriańskiego tak od strony tekstu jak i od strony muzyki. Ciekawe uwagi, choć nie zawsze słuszne, o niektórych, przykładowo wybranych utworach gregoriańskich napotykamy w pracy O. J. Perrodona, ze Zgromadzenia Ojców Sulpicianów, noszącej tytuł „Notre beau chant gregorien” (Paris 1944). Jest to próba tłumaczenia zjawisk czysto muzycznych (jak rozwój linii melodycznej, skoki interwałowe) przy pomocy uwag o charakterze ascetyczno-moralnym i dogmatycznym. Za wzór nowoczesnego posługiwania się wszystkimi aspektami dydaktycznymi w nauczaniu chóru gregoriańskiego należałoby postawić krótko i zwięźle opracowane artykułiki Monsignora Celestino Eccher, zamieszczone w dziele „L'angolo delle Religiose” (kącik dla zakonnice) we włoskim organie Stowarzyszenia św. Cecylii pt. „Bollettino Ceciliano”. Artykułiki tego znakomitego gregorianisty, zamieszczone od kilku lat (1958) w każdym numerze miesięcznika, zawierają: tekst nutowy utworu, tłumaczenie tekstu słownego na język włoski, parafrazę czyli objaśnienie liturgiczno-dogmatyczne, omówienie konstrukcji i tonalności utworu, omówienie rytmu i wypracowanie chironomiczne, uwagi dotyczące tempa, agogiki oraz dynamiki i expresji.

Sprawa, której poświęciliśmy chwilę uwagi pozornie ma nieco luźny związek z tematem niniejszego artykułu. Głębsze jednak wnikięcie w problem uzasadnia fakt poruszenia jej właśnie w tym miejscu. Wydawałoby się bowiem, że chór gregoriański działa wychowawczo sam przez się, kiedy zostaje wykonany w ramach nabożeństwa. Zapewne tak się ma rzec, w odniesieniu do śpiewaków zaawansowanych, ale nie w stosunku do młodzieży, która dopiero stawia pierwsze kroki w tej dziedzinie. Trzeba jej na wszystko otwierać oczy i uszy. Trzeba zwracać uwagę na wszystkie

²⁸ S. Maria Renata, *Liturgia a sztuka*, Poznań 1934. *Sentire cum Ecclesia*, Poznań 1934.

momenty liturgiczne i muzyczne, które mogą i powinny dać pełne przeżycie chorałowe. Doświadczenie uczy, że metodycznie prowadzone lekcje chorału gregoriańskiego sprowadzają ogromnie dodatnie skutki wychowawcze. Niejedna trafna uwaga, poczyniona podczas próby chorału oraz dokładna i precyzyjna praca nad utworem, uwieńczona jego artystycznym wykończeniem, zapadają do duszy młodzieży równie głęboko, jak samotne przeżywanie chorału podczas świętych obrzędów.

Dotychczasowe rozważania upoważniają nas do postawienia odpowiedzi twierdzącej na pytanie zawarte we wstępie artykułu, a dotyczące pozytywnego wpływu chorału na wychowanie młodzieży zakonnej. Wychowanie zaś do samego chorału, jak i obranie odpowiedniej metody kształcenia w nim, uznaliśmy za warunek sine qua non jego dydaktycznego oddziaływania. Ale teraz nasuwają się obawy co do praktycznych możliwości posługiwania się chorałem jako środkiem wychowawczym. Lękamy się trudności, jakie stoją na drodze w jego uprawianiu.

Trudności te są natury obiektywnej i zachodzą nie tylko w klasztorach polskich. Świadczy o tym artykuł pewnej włoskiej Maestra di canto, zamieszczony w ubiegłym roku w *Bollettino Ceciliano*, która spodziewała się, że przynajmniej w zakonie będzie mogła z entuzjazmem pracować nad chorałem gregoriańskim i tym entuzjazmem „zarażać” nowicjuszk²⁹. Rzeczywistość przyniosła jej rozczarowanie. Muzyka potraktowana została w klasztorach włoskich jak kopciuszek między innymi przedmiotami. Dzieci — nudzą się i nie interesują się chorałem, ponieważ zepsuto im smak piosenkami i jazzem. Aspirantki — nie czują uprawdzie niechęci, ale doznają przeszkód natury praktycznej, które nie pozwalają im na serio studiować muzyki świętej. Napędza się je więcej do śpiewania pieśni i kantat różnego rodzaju, aniżeli do chorału. Nowicjuszk — odznaczające się dobrą wolą i ochotą do chorału gregoriańskiego, także ulegają groźnemu tyranowi, jakim jest brak czasu. Na studium muzyki sakralnej nie ma w nowicjatakach włoskich właściwego miejsca. Dlatego często okradają się z wolnego czasu z rekreacji, by znaleźć chwilę na ćwiczenie chorału. Siostry wreszcie — robią co mogą. Każde bowiem zajęcie w ich życiu uchodzi za bardziej pilne od śpiewu. Nic dziwnego, że poza benedyktynekami chyba, śpiew nie ma u nich należytego miejsca. I cudem trzeba nazwać fakt, jeśli gdzie poświęca się na śpiew dwie półgodziny w tygodniu z dodatkiem niedzielnym.

Przytoczone spostrzeżenia zakonnicy włoskiej nie zwalniają nas z odpowiedzialności za niedociągnięcia, jakie przeżywają na tym polu nowicjaty zakonne w Polsce. Z drugiej strony niech nas bronią przed zbytnim pesymizmem i zniechęceniem w ocenie stosunków panujących u nas w dziedzinie krzewienia kultury gregoriańskiej wśród młodzieży zakonnej. Przekonani głęboko o walorach wychowawczych chorału gregoriańskiego odnośnie modlitwy liturgicznej, ascezy, postawy społecznej i wrażliwości na piękno, mamy podstawę zakończyć niniejszy artykuł hasłem: zaczniemy bardziej świadomie w naszych aspiratach i nowicjatakach posługiwać się chorałem gregoriańskim jako środkiem i narzędziem wychowania młodzieży zakonnej.

Kraków

Ks. KAROL MROWIEC CM

²⁹ (—) *Dispiacerei d'una Maestra di canto, Bollettino Ceciliano* 2 (1959) s. 44—46.

O. Benedykt Sczaniecki OSB, Tyniec

ŚPIEW GREGORIAŃSKI W ŻYCIU ZAKONNIC

Tłem niniejszego artykułu jest pięć najważniejszych pism Stolicy św., wydanych między r. 1903 a 1958, które obowiązują nas dzisiaj w całej pełni. Wszystkie inne dawniejsze dokumenty posiadają już tylko znaczenie historyczne, ponieważ to, co stanowiło trwałą ich wartość, zostało powtórzone w nowszych, w szeregu zaś punktach wprowadzono istotne zmiany.

Wart jest przytoczenia nr 110 Instrukcji S. K. O. z 3. IX. 1958: „Zakonników i zakonnice oraz członków instytutów świeckich należy stopniowo i gruntownie uczyć liturgii i śpiewu sakralnego zaczynając od okresu próby i nowicjatu.

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

Przełożeni zakonów męskich i żeńskich mają się starać, by w ich domach ćwiczyli się wystarczająco w śpiewie sakralnym wszyscy członkowie, a nie tylko wybrane grupy“.

Wiele w tych dokumentach odnosi się również do zakonnic z tytułu ich opieki nad młodzieżą.

Zakonnice wreszcie więcej niż ktokolwiek inny wchodzą życiem swym w tajemnicę Oblubienicy Chrystusowej — Kościoła, zobowiązane są iść śladami Marii, siostry Mojżesza i Aarona, która grając i śpiewając pociągnęła za sobą cały lud Boży do dziękczynienia po przejściu Morza Czerwonego (Wj 15, 20) — i śladami tej innej Maryi, Królowej naszej „wielbiła całą duszą Pana swego“ (Łuk 1, 46) — pierwsza pieśń Nowego Przymierza.

I. CECHY ŚPIEWU GREGORIAŃSKIEGO

a) rzymski i gregoriański

Śpiew ten, zanim rozszerzył się na wszystkie kościoły obrządku łacińskiego, był własnością Kościoła Rzymskiego, jednak nie w jakimś wąskim znaczeniu.

Wchłonął bowiem częściowo dawniejsze śpiewy chrześcijańskiego Wschodu, przejął w dużej mierze ogólną praktykę śpiewu stosowaną w szeregu krajów na Zachodzie, rozwinął u siebie dzięki wyjątkowemu stanowisku papieża, ogromne bogactwo własnego wkładu. Wszystko to zostało uwieńczone kodyfikacją dokonaną przez Grzegorza Wielkiego. Nie wiemy wprawdzie w jakiej mierze mógł sam być kompozytorem. Temu jednak świętemu Papieżowi o zacięciu duszpasterskim zawdzięczamy ustalenie zasadniczego zrębu śpiewu gregoriańskiego. Obejmuje on:

1. Części zmienne Mszy św. niedziel i starszych świąt;
2. Całą psalmodię, antyfony brewiarza i responsoria nocnego oficjum;

3. Części Kyrieale — zwłaszcza *Gloria* XV¹⁾, *Sanctus* XVIII²⁾, *Kyrie* XVI i XVIII o litanijnym charakterze³⁾. Ogólnie biorąc w obrębie Kyrieale Msze najprostsze są również najstarszymi⁴⁾.

A więc nie należą do zasobu ściśle pierwotnego takie np. *Agnus Dei*, które weszło do liturgii rzymskiej w kilkadziesiąt lat po Grzegorzcu pod wpływem kościołów syryjskich⁵⁾. — *Credo* wprowadzone w Rzymie dopiero w r. 1014 na życzenie św. Henryka⁶⁾.

Kolejno dołączano do śpiewu liturgicznego w Rzymie część dorobku innych kościołów Wschodu np. teksty śpiewane niektórych świąt — co czyniono zresztą także i przed Grzegorzem — i Zachodu np. hymny starsze ambrojańskie i młodsze gallikańskie. Dołączano także po prostu nowsze kompozycje, nie tylko pomnażając w ten sposób zasób grzegorzowy, lecz często także wnosząc nowy styl. Są to między innymi:

1. Uroczyste śpiewy części stałych śpiewanych mszy św. układane w wielkich szkołach do XVII w. — np. *Gloria* II z XIII w., *Gloria* VIII z XVI w.; *Credo* IV z XV w., *Credo* III z XVII w. Także *Credo* I, II, V i VI ułożone zostały na Zachodzie w epoce karolińskiej ze wspólnego pierwowzoru greckiego⁷⁾;

2. Wszystkie sekwencje, jak powszechnie wiadomo;

3. Śpiewy nowszych świąt do naszych czasów włącznie — np. na Boże Ciało w XIII w., ku czci św. Józefa w XVII i XIX w.; *Stabat Mater* z 15 września (kompozytorem był Dom Fontaine †1870)⁸⁾. Nawet i w XX w. doszły do dziedzictwa gregoriańskiego Msza i Oficjum ku czci św. Rodziny, Serca Jezusowego, Chrystusa króla (kompozytorem był Dom de Sainte-Beuve †1933)⁹⁾ ku czci Maryi Wniebowziętej i św. Piusa X;

4. Uproszczone antyfony ku czci N. M. P. wykazują charakter XVII—XVIII w.

Mamy tu więc do czynienia ze śpiewem rzymskim i powszechnym zarazem, starożytnym w swym rdzeniu, a jednak otwartym na dopływ świeżej krwi. Jest ten śpiew żywym łącznikiem Kościoła wszystkich wieków.

Swoboda wyboru zastrzeżona dla niektórych rodzajów śpiewu gregoriańskiego prowadzi jednak za daleko. Tak np. jako jedyny program w niektórych środowiskach figuruje *Missa de Angelis*, *Credo* III albo

¹ *Revue Grégorienne* 14 (1929) s. 11; tamże 29 (1950) s. 30—40

² *Revue Grégorienne* 14 (1929) s. 21—30.

³ J. Jungmann T. J., *Missarum sollemnia*, Wien 1948, t. 1, s. 412—419; *Eglise qui chante* n. 19 (1960) s. 8.

⁴ *Revue Grégorienne* 38 (1958) s. 167.

⁵ Jungmann, d. c., t. 2, s. 403—413.

⁶ Jungmann, d. c., t. 1, s. 579.

⁷ *Revue Grégorienne* 30 (1951) s. 68—78.

⁸ *Morceaux choisis pour les Saluts du S. Sacrement*, Deselée 1949, s. 352.

⁹ *Revue Grégorienne* 25 (1946) s. 168—176.

Credo Henryka Dumont z czasów Ludwika XIV¹⁰), a po południu jakieś *Tantum ergo* nie gregoriańskie, powierzchownie jedynie dociągnięte do stylu, *Rorate* w stylu operowym z roku 1634, *Adeste fideles* — kołęda irlandzka z XVIII w., *O filii et filiae* — pieśń ludowa o typie nie sakralnym¹¹).

Te dzieła utalentowanych skądinąd kompozytorów mogą pozostać w programie, byle nie zajmowały miejsca jedyne. Zastosowano w nich zresztą poprawki melodyjne i rytmiczne. Bywają jednak wypadki, które nie powinny być tolerowane, np. *Beenedictus Deus* zawieszony na dwóch sąsiadujących ze sobą półtonowych interwałach, bardzo nieudane, lecz zapisane w tonacji kościelnej i szerzone jako „gregoriańskie“.

Ogólnie biorąc surowsze śpiewy w czystym typie gregoriańskim, choćby różniczkowane czasem i charakterem kompozycji, wprowadzają trafniej w ducha modlitwy Kościoła niż ich namiastki.

b) sakralny i liturgiczny

Śpiew gregoriański nazywa się sakralny (*cantus sacer*) w odróżnieniu od śpiewu nieraz również świętego, lecz przeznaczonego do wykonywania poza nabożeństwem (indywidualnie, w rodzinach czy na koncertach) — jest częścią składową Mszy św. i innych nabożeństw. Należy w nim widzieć nie tyle ozdobę, upiększenie, jakiś uroczystościowy dodatek do nabożeństwa, jak girlandy wiszące w dzień odpustu, lecz raczej samą liturgię św. — i to zarówno w ustach biskupa, gdy śpiewa prefację święceń kapłańskich, w ustach kapłana przy Ewangelii jak i w ustach ludu, gdy śpiewa wspólnie *Sanctus* lub *Tantum ergo*.

Natomiast gra na organach czy też śpiew polski, chociaż bardzo polecenia godne, nie są w świetle dokumentów papieskich liturgią, towarzyszącą jej jedynie czy też zbliżającą do niej.

Jedynie polifonia sakralna bywa także ściśle liturgiczna w wykonaniu chóru kościelnego, jeśli spełnia określone warunki.

c) prawnie uprzywilejowany

Śpiew gregoriański jest w wielu wypadkach obowiązkowy i jedyny, mianowicie w tym, co śpiewają: biskup, kapłani i lewicy, i w bezpośrednich odpowiedziach ludu. We wszystkich innych wypadkach jest prawnie zalecony z przywilejem pierwszeństwa. *Ceteris paribus* należy go stawiać ponad inne rodzaje muzyki sakralnej.

Nawet w najuroczystszych nabożeństwach w wielkie święta, śpiewy gregoriańskie wykonywane przez lud są najwłaściwsze.

Wycucie wskazuje, że po intonacji *Gloria* lub *Credo* naturalną jest rzeczą, by zakonnice obecne w swojej kaplicy umiały wejść wspólnym śpiewem po prostu w melodię zaczęłą przez kapłana.

¹⁰ *Revue Grégorienne* 4 (1914) s. 30—32.

¹¹ *Morceaux choisis*, d. c., s. 345—360.

Nie uwłacza to w niczym, innym, nieraz najdoskonalszym rodzajom śpiewu, że ustępują one miejsca śpiewowi, który stał się własnością całego Kościoła. Wrogość natomiast wobec tamtych rodzajów śpiewu czy wyśmiewanie, nie godzi się z szacunkiem należnym dobrej sztuce ani ze stanowiskiem Kościoła.

d) łaciński i międzynarodowy

Stolica Apostolska nakazuje, aby śpiew gregoriański wykonywany był po łacinie. Dzięki temu jest łącznikiem Kościoła międzynarodowego, zespala wiernych między sobą i z kapłanem, który odprawia po łacinie oraz z Biskupem Rzymskim, Ojcem całego chrześcijaństwa. Polska zakonnica, która sobie ten śpiew łaciński przyswoi, będzie się czuła w „domu Ojca“ tak w Lourdes, jak i w Tokio, gdziekolwiek trafi na niedzielą Mszę św.

My zwłaszcza w Polsce mamy prawo do szczególnego przywiązania do obrządku łacińskiego w liturgii św. — tego obrządku, który nas trzymał w poczuciu jedności z Kościołem może lepiej niż cokolwiek innego.

Niechaj nie będzie osłabieniem tej zasady uwydatnienie dwóch spraw: po pierwsze, że śpiew gregoriański zachował w autentycznym brzmieniu słowa, a nawet częściowo melodie hebrajskie i greckie *Alleluja*, *Amen*, *Kyrie eleison*, *Hagios ho Theos* z Wielkiego Piątku, że używał nawet w swej liturgii *Gloria* i *Credo* po grecku, zanim kazano dopasować ich melodie do tłumaczenia łacińskiego.

Rzym bowiem chciał zachować pamiętkę zarówno czasów apostołskich, jak i późniejszych, kiedy brał niejedno od Kościołów Chrystusowych Syrii, Palestyny i Konstantynopola.

Po drugie, że w naszych czasach pozwala Stolica św. na prawach wyjątkowych niektórym narodom (np. Słowenicy, Niemcy, Polska) wykonywać liturgiczne śpiewy rytuału w językach własnych, nawet w melodiach gregoriańskich.

Czasem bywają uwzględniane (jak i dawniej bywały) prośby biskupów o rozszerzenie także i na Mszę św. pozwolenia na śpiewy w języku narodowym (Niemcy, Indie, a zwłaszcza Chorwacja i Słowenia).

Śpiew gregoriański bywa nadto wzorem dla śpiewu ludowego. U nas wspomnieć trzeba oprócz „Bogurodzicy“ także „Chrystus zmartwychwstał jest“, „Krzyżu Święty“ i kilka innych pieśni umiejętnie adaptowanych do języka polskiego i narodowego temperamentu.

Nie oznacza to wcale u Stolicy Apostolskiej odstąpienia na całej linii od zasady języka łacińskiego¹²). Nawet w razie rozszerzenia pozwoleń zasadniczy zrąb łacińskiej liturgii pozostaje obowiązującym. Wskazówki są jasne i służebnice Boże, posłuszne wskazaniu swych Pasterzy, uchwycą mocno tę więź rzymskiej jedności.

¹² C. Vaggagini OSB, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1957, s. 733—739.

Mamy to ułatwienie, że dzisiaj dostępne są wszystkim drukowane tłumaczenia, dzięki czemu treść śpiewów nie jest obca śpiewającym.

e) słowny

Melodia złączona ze słowami — to dopiero śpiew gregoriański. Melodia podkreśla słowa, nie zaciemnia. Nie jest ona jednak normalnie biorąc ilustracją słów, nie jest tzw. muzyką programową w znaczeniu teatralnym, lecz łączy z tokiem słów i czynności liturgicznych prąd wewnętrzny udziału człowieka i cementuje w podniosłym akcie uwielbienia całą społeczność śpiewających.

Wyjątkowo tylko bywa jakaś dramatyzacja tekstu, np. *responsorium Tenebrae*, Komunia *Dicit Dominus: implete hydrias* itd. Ta ogólna powściągliwość powoduje, że nie powstają efekty przesadne, uczucia afektowane, fałszywe, lecz nieustannie przepływa przez serca śpiewających skupiony wysiłek woli w rozumnej służbie.

Śpiew gregoriański nawet w najbogatszych ozdobnikach, nawet w długich wokalizach np. na końcu *Alleluja* nie wychodzi poza obręb słowa. A jednak uzupełnia słowo. Tu św. Augustyn niech powie, czym tzw. *iubilatio* uzupełnia słowo śpiewane. Odwołuje się on bowiem do przykładu pracowników żniwa czy winobrania, którzy śpiewają coś słowami, lecz potem wznoszą nieartykułowane okrzyki radości. Sw. Augustyn każe nam to samo robić dla Pana Boga: „Jubilacja jest jakimś głosem, dźwiękiem świadczącym, że z serca płynie coś, czego serce wyrazić nie może. I komuż należy się ten wykrzyk radości, jeśli nie Bogu niewysłowionemu“. Niewysłowiony jest i nie jesteś w stanie Go wypowiedzieć; a jednak, choć nie zdołasz Go wypowiedzieć, to i milczeć ci nie wolno; cóż tedy pozostaje jeśli nie jubilacja, ów wykrzyk radości, w którym serce weseli się bez słów, a bezmiar wesela nie mieści się już w zgłoskach¹³.

f) jednogłosowy, diatoniczny, o rytmie swobodnym

Przez jednogłosowość zyskuje śpiew gregoriański potęgę doskonałej wspólnoty z zachowaniem pewnego ubóstwa właściwego sługom Ukrzyżowanego. Na tym punkcie odcina się całkowicie od nastroju estrady, a nawet przeniesiony na estradę, po prostu tam się nie nadaje. Z tego właśnie względu tak bardzo nadaje się dla wszystkich stanów doskonałości, a więc i dla zakonnic. Przez jednogłosowość wchodzi on w nabożeństwo jak kamień w mury świątyni, podczas gdy śpiew na głosy dominuje nad nabożeństwem, odwraca uwagę ku sobie.

Diatoniczność zapewnia śpiewowi gregoriańskiemu to, że ogromna różnorodność jego melodii oparta jest na surowych i trzeźwych tonacjach twz. skali naturalnej. Stąd uczucia budzone są tylko te, które godne są nabożeństwa, to jest czyste, mocne, zdrowe. Tzw. chromatyczne przesunięcia rozszerzyłyby wprawdzie możliwości efektu — może inne rodzaje

¹³ *Enarr. in Ps. 32 n. 8, in Ps 99 n. 4.*

śpiewu więcej „podobają się“, ale święci dawnych czasów, jak Klemens Aleksandryjski¹⁴, Ambroży¹⁵, Bazyli¹⁶, Hieronim¹⁷ przestrzegają zdecydowanie przed wszelkim śpiewem, który swoją melodią rozmiękcza, rozpala, przygnębia czy po prostu paczy sferę uczuciową. Podobnie też mówią dokumenty papieskie ostatnich czasów.

Śpiew gregoriański bez rytmu jest nie do pomyślenia. Elementy nauki o rytmie znano już w średniowieczu. Znaki rytmiczne wprowadzono dopiero po wielkiej reformie gregoriańskiej św. Piusa X. Nie figurują one dotychczas w urzędowych wydaniach rzymskich ksiąg liturgicznych („*Liber usualis*“ jest jedynie wyciągiem z tych ksiąg urzędowych), lecz obywać się bez nich mogłyby tylko świetny znawca śpiewu gregoriańskiego. Rytm ten jest swobodny, oparty na dwójkach i trójkach dźwięków podstawowych, złączonych następnie w hierarchiczną jedność, nacechowaną falowaniem ruchu wznoszącego się i opadającego¹⁸. Bez tego rytmu śpiew gregoriański staje się żalosnym zawrożeniem albo beładnym biegiem po wyboistej drodze.

Warto podkreślić, że przy dobrym wykonaniu tego śpiewu słowo, melodia i rytm uzupełniają się wzajemnie. Słowo przynosi treść rozumową, melodia stanowi o wkładzie uczucia, rytm wyraża prężność woli w zdyscyplinowanej zbiorowości.

II. WARTOŚĆ ESTETYCZNA CHORAŁU

a) prosty

Napotykanne trudności da się przypisać dwu źródłom. Po pierwsze, odzwyczailiśmy się w ciągu wieków od słyszenia go i od śpiewania, stąd wszystko wydaje się nowe, obce, jakby z innego świata wzięte; do rytmu, do melodii trzeba się dobrze naginać z dużą dyscypliną wewnętrzną. Jeśli nawet się wprowadzi wykonywanie śpiewu gregoriańskiego od czasu do czasu, to i wtedy idzie wszystko jak po grudzie, śpiew ten pozostaje czymś twardym i trudnym. Jedynie solidne wyuczenie na początku a potem częste wykonywanie może przełamać tę trudność.

Po drugie, w morzu przekazanych utworów nie orientowaliśmy się do niedawna co do czasu powstania, środowiska i funkcji, dla których dany utwór był przeznaczony. Otóż wykazało się, że dla całego ludu były od pierwotnych czasów przeznaczone utwory proste, na ogół monosylabiczne, o powracających ciągłych motywach, o niewielkiej skali. Są to np. psalmy, krótkie antyfony, hymny zwrotkowe (zwłaszcza św. Ambroży stworzył ten typ hymnów popularnych), śpiewy mszalne zupełnie prymi-

¹⁴ MG 9, 311.

¹⁵ ML 14, 169; ML 15, 1835.

¹⁶ MG 31, 382.

¹⁷ ML 26, 328.

¹⁸ A. Mocquereau OSB, *Le nombre musicale*, Desclée, 1 t. 1908, 2 t. 1927.

tywne i powtarzane na wszystkich nabożeństwach roku. W tych warunkach nie nudzą się one, jak nie nudzą się nasze polskie Nieszpory niedzielne, nasze Godzinki czy śpiew prefacji.

W szkołach śpiewających wielkich bazylik patriarchalnych, a zwłaszcza w Rzymie, wytworzyły się odpowiednio do ambicji środowiska ozdobne graduale, ofertoria itp., które jednak dla wprawnego zespołu nie były czymś trudnym. Również bogate śpiewy *Kyrie*, *Gloria* itd. powstawały pod koniec średniowiecza w wielkich katedrach i klasztorach. Nadal jednak to, co wykonywał lud pozostawało w starych, znanych wszystkim z pamięci formach, albo też śpiew ludowy bywał zupełnie usuwany. Tej bolączce chce zaradzić Instrukcja Św. Kongregacji Obrzędów z 3. IX. 1958 r., n. 25. „Należy zatroszczyć się również, by wierni na całym świecie nauczyli się następujących, łatwiejszych melodii gregoriańskich *Kyrie eleison*; *Sanctus* — *Benedictus* i *Agnus Dei* ze Mszy XVI Graduału Rzymskiego. *Gloria in excelsis Deo*, wraz z *Ite missa est* — *Deo gratias* ze Mszy XV. *Credo* zaś I lub III. Na tej drodze można uzyskać to, co jest tak bardzo pożądane, mianowicie, by wierni na całym świecie mogli okazywać wspólną wiarę przez czynne uczestnictwo w Ofierze Mszy św. i przez wspólny radosny śpiew“.

Ta wskazówka jest nowa i b. ważna. Prostota i pokora śpiewu gregoriańskiego łączy się z pojęciem ubóstwa, rezygnacji z niektórych środków ekspresji, ubóstwa wybranego dla dobra samego śpiewu i dla jego powszechności.

b) poważny i umiarkowany

Nawet najradośniejsze w nim dzieła, jak *Alleluja* z Wniebowzięcia N.M.P. czy też *Gloria IX* są miarkowane w uczuciach. Podobnie jak i śpiewy pogrzebowe i śpiewy W. Piątku nie tracą nigdy elementów nadziei i pogody chrześcijańskiej. Nastrój ponury czy nawet rozpaczliwy może w tych śpiewach pochodzić jedynie ze złego ich wykonania.

Uczucia jest dużo w śpiewie gregoriańskim i to w rozmaitych formach. Nad wszystkim jednak dominuje fakt, że to jest właśnie nabożeństwo i że Bogu samemu należy śpiewać. Ta powaga jest bardzo mocna, przenosi swój wpływ na całe tłumy śpiewających; nie pomniejsza jej w niczym swoboda rytmu i lekkość śpiewu, odmienna od tzw. polskiego wyczucia.

c) artystyczny

Rozróżniamy dwa podejścia do utworów sztuki: jedno, gdy człowiek pyta się, czy mi się to podoba. Jest to podejście tanie, ale też i nic nie dające poza powierzchownym doznaniem przyjemności lub przykrości. Drugie, gdy człowiek trudnym nieraz wysiłkiem skupienia i szukania dochodzi do piękna duchowego, zakutego przez artystę w materii, w słowie lub w dźwiękach. To kosztuje, ale przynosi nawzajem wzbogacenie duchowe, pogłębienie w człowieku prawdy czy nawet miłości.

Pod pierwszym względem śpiew gregoriański będzie się podobał w niektórych ulubionych częściach, (co zresztą nie decyduje o ich wartości artystycznej), będzie budził chłód czy nawet oburzenie przez resztę niezrozumianych utworów.

Jeśli mówimy, że śpiew gregoriański jest sztuką, to nie w sensie podobańcia się, umilania nabożeństwa, lecz w sensie ogromnych skarbów harmonii i siły duchowej, otwartych dla wrażliwej osoby śpiewającej. Podkreślamy dla śpiewającego, a w dużo mniejszej mierze dla słuchacza.

Jeśli zauważymy, że śpiew wymaga od nas obudzenia się, pracy nad sobą, nowych uczuć, albo ofiary, jeśli uderza w głębsze pokłady „śmiecia”, to nie dziwny się. To jest objawem każdej wielkiej sztuki sakralnej¹⁹.

To, czy mi się podoba, czy nie, nie powinno być, zwłaszcza dla służebnicy Bożej, tak bardzo ważne.

Najbardziej charakterystyczne dla wartości artystycznej śpiewu gregoriańskiego wydaje się splatanie się i rozplatanie niezależnych na pozór od siebie wątków słowa, melodii i rytmu wewnątrz jednolitego utworu.

Czy wszystko w śpiewie gregoriańskim jest naprawdę udane? Nie wszystko w równej mierze. „Skoro jednak wóz jechał drogą całe wieki, wytrzymało się z niego wszystko, co nie ostało się próbie czasu”. Warto porównać to do kościołów drewnianych na G. Śląsku albo do ceramiki greckiej. Te dzieła pochodzą z takich czasów i z takiego środowiska, które było twórcze i to dobrze twórcze²⁰.

III. WARTOŚĆ ŻYCIOWA CHORAŁU

a) ascetyczny

Dziwna to służba piękna — śpiew — który sam w sobie umartwiony i tyłu żąda wyrzeczeń!

Punkty szczególnie ważne tej ascezy to opanowanie płuc i strun głosowych, by śpiew jednostki wchodził w doskonałą jedność z innymi głosami; to owo „słuchać” tak trudne dla zacierzewanego w śpiewie miłości własnej, to wreszcie głębszy wkład serca w harmonię życia wspólnego. Śpiew bowiem sakralny nie daje okazji „wyżycia się” jest raczej służbą²¹.

b) mistyczny

„Śpiewajcie chwałę tym wszystkim, czym jesteście”²². Otóż w śpiewie tego rodzaju u człowieka dobrej woli następuje jakieś zjednoczenie

¹⁹ S. Szuman, *Jak słuchać muzyki*, Warszawa 1948; André Malraux, *La Métamorphose des dieux*, Paris 1937.

²⁰ P. Ferreti, *Estetica Gregoriana*, Roma 1935; J. Perrodon, *Notre beau chant gregorien*, Paris 1944.

²¹ Św. Augustyn, *Confessiones*, 9, 14—15; 10, 49—50; *Sermo* 256, 1—3.

²² Tenże — *Enarr. in Ps.* 148, n. 2.

wewnętrzne i potem kolejno przyjaźń ze słowem Bożym, przyjaźń ze współśpiewającymi, przyjaźń z Bogiem samym.

To jest treść słów św. Augustyna: „Śpiewać jest rzeczą tego, kto kocha“ *Cantare amantis est. Vox cantoris est fervor sancti amoris*²³.

W tym znaczeniu możliwe jest tu prawdziwe przeżycie mistyczne.

e) społeczny

Wspomniana już tu była łączność w śpiewie z różnymi czasami i z różnymi narodami, i wartość zespolenia serc wewnątrz zgromadzenia.

Pozostaje tu wskazać na zasadę podziału pracy, bez którego społeczność jest martwa. Kapłan ma swoje partie — lud swoje. Zakonnice zdolniejsze do śpiewu wykonują utwory trudniejsze, pozostałe — to, co łatwiejsze; lecz i to zwykle podzielone bywa na dwa chóry, ażeby uzyskać oddech i współzawodnictwo w żywym rytmie. Świetne artykuły o podziale funkcji w śpiewającej społeczności zawiera *Eglise qui chante* z r. 1959 i 1960.

d) apostołski

Czy to nie „pobożna przesada“ przypisywać cechę apostołską śpiewowi gregoriańskiemu?

Ważne jest to zagadnienie, bo w życiu nowoczesnej zakonnicy, najbardziej nawet kontemplacyjnej, wszystko musi mieć wartość apostołską.

Otóż śpiew liturgiczny: po pierwsze, stanowi jakieś zewnętrzne świadectwo wewnętrznego życia społeczności wiernych, gdy ta społeczność przeżywa i czci w nabożeństwie obecność Chrystusa, wg. słów: „Gdzie dwóch lub trzech jest zgromadzonych w imię Moje, tam Ja jestem pośrodku nich“. Śpiew gregoriański właśnie w nabożeństwie odkrywa swe istotne piękno, budzi tęsknotę za Bogiem, prowadzi do łez pokuty.

Po drugie, u tych, którzy w łasce Bożej śpiewają, wyzwała coraz gorętsze pragnienie *contemplata allis tradere* (św. Tomasz). Przeżycia święte stają się dobrem dla innych, stają się treścią zapалу apostołskiego.

e) codzienny

Podobnie jak chleb powszedni, śpiew gregoriański ma swój sens właśnie na codzień. Planowany natomiast na rzadkie i wielkie uroczystości wymaga gorączkowych przygotowań, nastawia serce na efekt i na pochwały gości odpustowych, a zostawia po sobie dziwną pustkę.

W codziennym kształtowaniu dnia warto uwzględnić to, co najnowsza Instrukcja Stolicy Św. mówi o obowiązkowym kierunku uspołecznienia Mszy św. czytanej, recytowanej i śpiewanej. Są w niej podane stopnie (n.24—34) tego wejścia w widzialną wspólnotę liturgiczną, zależnie od możliwości.

Proponować więc można codzienne wykonanie skromnego *Kyrie, San-*

²³ Tenże, *Sermo* 336, n. 1.

ctus, Agnus Dei — może najlepiej ze Mszy X, XVI lub XVIII, co się zmieści w ramach półgodzinnej Mszy św.

Jeśli jest codzienne błogosławieństwo wieczorne, będzie również ono wybraną chwilą dla śpiewu gregoriańskiego, który złączy w śpiewie wszystkie zakonnice.

A tym bardziej Oficjum. Pytanie b. praktyczne, czy nie zastosować w szerszej mierze śpiewu w pewnych częściach Oficjum? — a nawet w modlitwach porannych i wieczornych? Czy nie wprowadzić śpiewu kosztem ilości odmawianych modłów?

Jedynie przy częstym wykonywaniu będzie śpiew gregoriański sięgał głęboko w życie i straci swe przysłowiowe stanowisko kulturalnego zajęcia dla snobów.

* * *

Na końcu tego artykułu, stosowne jest zwrócić uwagę na to, że całe zagadnienie śpiewu kościelnego leży w kręgu zainteresowań władzy paasterskiej Kościoła, tj. Ojca św., Biskupów i Przełożonych zakonnych, na tej płaszczyźnie duszpasterskiej ustawił je Grzegorz Wielki: Jak w każdej świętej i trudnej pracy, tak i w przywróceniu śpiewowi gregoriańskiemu należnego miejsca w rodzinach zakonnych — trzeba posłuszeństwa, wyrozumiałości i roztropności. Trzeba wytrwałej i spokojnej pracy, trzeba też umieć czekać, bo posiane ziarno dopiero w swoim czasie owoc przyniesie.

Tyniec

O. BENEDYKT SZZANIECKI OSB

WYJAŚNIENIA NOWEGO KODEKSU RUBRYK

„Ephemerides Liturgicae“ rozpoczęły drukowanie odpowiedzi na wątpliwości, które nasuwa nowy kodeks rubryk. Ze względu na autorytet pisma podajemy przekład tych wyjaśnień¹).

Numery marginesowe wskazują numery kodeksu.

Motu proprio zapowiada, że podstawowe zasady reformy liturgii zostaną ustalone na Soborze Powszechnym. Czy należy zatem oczekiwać dalszej reformy Liturgii?

Odp. — Dla wszystkich jest jasne, że obecna reforma dotyczy tylko rubryk. Oprócz rubryk trzeba zreformować teksty. Nie jest zatem dziwne, że zapowiada się nową reformę. Trzeba uwieńczyć dzieło zapoczątkowane. Gdy mówi się „po“ soborze, wskazuje się *terminus a quo*, a nie *terminus ad quem*. Odnowienie tekstów jest rzeczą znacznie trudniejszą niż reforma rubryk i wymaga wielu lat studiów, poszukiwań i prac.

140. Co rozumie się przez społeczność („*Communitas*“)?

Odp. — Tutaj rubryki rozumieją przez społeczność — *communitas* tak społeczność w ścisłym znaczeniu, która opiera się na konstytucjach i regule jakiejś rodziny zakonnej lub stowarzyszenia, jak również społeczność w szerszym znaczeniu: zjednoczenie dwu lub więcej osób dla wykonania czegoś wspólnie. Kilku kapłanów, którzy zbierają się na konferencję duchowną lub dla odmówienia oficjum, tworzy społeczność (*communitas*).

141 c. Czy opuszcza się ostatnią ewangelię, jeżeli po Mszy nie żałobnej odprawia się absolicję przy katafalku (według n. 510 e)?

Odp. — Wydaje się, że należy odpowiedzieć przecząco. W tym bowiem wypadku Msza i absolicja są obrzędami odrębnymi, przypadkowo następującymi po sobie, dlatego należy każdy odprawić w całości. Przeciwnie, gdy absolicję przy katafalku odprawia się po Mszy żałobnej, absolicja stanowi uzupełnienie i naturalne uwieńczenie Mszy i wtedy opuszczenie ewangelii jest właściwe.

456. Czy Ordynariusz może nakazać orację na czas nieograniczony?

Odp. — Nie. Kodeks zaleca bowiem wyraźnie (*maxime convenit*), aby

¹ *Ephemerides Liturgicae*, LXXV (1961), pag. 64 sq.

Ordynariusz nie nakładał modlitwy nakazanej na stałe (*modo stabili*) i w ten sposób jasno została wyrażona intencja prawodawcy, aby potępić i poprawić wprowadzony w wielu miejscowościach zwyczaj nakładania modlitw nakazanych w pewnych porach roku lub w pewnych miesiącach, tak że w Ordo diecezjalnym lub w zakrystiach umieszcza się spis wszystkich modlitw, które należy odmawiać, na cały rok. W ten sposób modlitwa nakazana zostaje pozbawiona wszelkiej mocy i godności. Obecnie modlitwa nakazana podlega dwu warunkom: 1) może być nakazana tylko „gdy zajdzie poważna i publiczna potrzeba lub klęska“ (n. 454); 2) może być nakazana tylko „na okres, który nie przekracza trwania prawdziwej potrzeby“ (n. 456), np. na trzy lub dziewięć dni; jeżeli potrzeba trwa Ordynariusz może ją nakazać powtórnie. Jeżeli czas klęski trwa dłużej — np. wojna, posucha, ulewne deszcze — wtedy modlitwa nakazana może trwać dłużej, lecz odmawia się ją tylko trzy razy w tygodniu (n. 459 a).

To wszystko w sposób stanowczy wyklucza możliwość nałożenia przez Ordynariusza, zwyczajną władzą, modlitwy nakazanej na cały rok i na czas nieograniczony.

(*Haec omnia modo absoluto excludunt Ordinarium, ordinaria potestate imponere posse „per totum annum” et ad tempus indefinitum orationem imperatam.*)

510. Czy należy nadal odmawiać modlitwy „Leonowe“?

Odp. — Nie wątpliwie. Nic bowiem w tej sprawie nie zmieniło się. Nowy Kodeks rubryk nie wspomina o nich, ponieważ te modlitwy nie należą do Mszy, lecz są „nabożeństwem“, które należy wykonać po odprawieniu Mszy. Jest ono zatem dołączone do Mszy, a wszyscy kapłani są zobowiązani do niego przez pozytywny nakaz Kościoła, z wyjątkiem wypadków przewidzianych w dekrete S. K. O. z dnia 3 marca 1960 (por. RBL, XIII (1960) s. 487).

510 a. Czy należy opuszczać ostatnią ewangelię, jeżeli zaraz po Mszy udziela się błogosławieństwa eucharystycznego?

Odp. — Nie. Ostatnią ewangelię opuszcza się tylko w wypadkach ściśle wyliczonych w całym numerze 510. Numer 507 a. jasno mówi, że ostatnią ewangelię opuszcza się, gdy następuje jakakolwiek procesja eucharystyczna lub inna², ale nie wówczas, gdy następuje jakiś inny obrzęd, choćby eucharystyczny (wystawienie, błogosławieństwo, komunია święta).

przełożył O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

² Podkreślić należy, że błogosławieństwo i ostatnią ewangelię opuszcza się, gdy po Mszy następuje jakakolwiek procesja, a nie tylko procesja przewidziana w Mszale rzymskim. Natomiast modlitwy u stopni ołtarza opuszcza się tylko w wypadkach wyliczonych w n. 424.

OSTATNIA DROGA ŚP. KS. PROF. PIOTRA STACHA

Dnia 19 czerwca 1961 r. po kilkudniowej chorobie zmarł na zawał serca w szpitalu w Nowym Sączu nestor biblistów polskich i współpracownik Ruchu Biblijnego i Liturgicznego oraz długoletni profesor Pisma św. Nowego Testamentu śp. ks. dr Piotr Stach.

Śmierć zaskoczyła go niemal w przededniu jego złotego jubileuszu kapłańskiego, który miał obchodzić uroczystie 29 czerwca w swojej rodzinnej miejscowości w Ujanowicach pow. Limanowa. Śp. ks. prof. Stach doczeka się zapewne wkrótce obszernej swojej biografii, w której oceniona zostanie należycie jego wszechstronna działalność, zarówno naukowa, jak i dydaktyczna i pedagogiczna. Zanim jednak to nastąpi redakcja R. B. L. poczuwa się do obowiązku przynajmniej tym krótkim wspomnieniem uczcić pamięć znanego powszechnie i cenionego profesora.

Śp. ks. prof. Stach urodził się 14 sierpnia 1886 r. we wsi Ujanowice, pow. Limanowa, woj. Krakowskie. Studia gimnazjalne odbywał początkowo od r. 1899 w Nowym Sączu, a potem od 1903 r. w Tarnowie. W 1907 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Tarnowie, które ukończył w roku 1911. Dnia 29 czerwca 1911 r. wyświęcony na kapłana przez ówczesnego rządcę diecezji JE. Ks. Bpa Leona Wałęgę, pełnił przejściowo obowiązki wikarego w Zassowie, by jeszcze w tym samym roku udać się na studia biblijne do Rzymu. W Rzymie studiuje na niedawno założonym przez św. Piusa X Papieskim Instytucie Biblijnym (założony w 1909 r.), który kończy w 1914 r. stopniem lektora Pisma św. W tym samym roku dla pogłębienia swoich studiów biblijnych odbywa dłuższą podróż do Ziemi Świętej, którą później jeszcze kilkakrotnie odwiedzi w swoim życiu.

Po powrocie do kraju na polecenie swoich władz duchownych oddaje się na krótko pracy duszpasterskiej, pełniąc kolejno obowiązki wikariusza w Trzcianie (k. Bochni), a potem przy kościele katedralnym w Tarnowie. W listopadzie 1917 r. otrzymuje doktorat z Teologii na UJ w Krakowie, a od 1919 r. zaczyna wykładać Pismo św. Nowego Testamentu na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W 1925 r. otrzymuje nominację na zwyczajnego profesora, po czym pełni czterokrotnie funkcję dziekana Wydz. Teol. Uniw. J. K., a w r. 1938/39 był prorektorem tegoż uniwersytetu. W 1927 r. odbył swoją drugą podróż naukową do Ziemi Świętej oraz przebywał także w 1930 r. w celach naukowych w Lowanium i w Kartaginie. W 1934 r. otrzymał godność prałata domowego od J. Św. papieża Piusa XI. W pierwszych latach okupacji wykładał Pisma św. w Zakładzie Teologicznym w Kalwarii, a potem w Seminarium Duchownym w Tarnowie. W r. 1950 powołano go na opróżnioną katedrę Nowego Testamentu na UJ w Krakowie, którą piastował ku wielkiemu zadowoleniu swoich słuchaczy aż do dnia przejścia w stan spoczynku tj. do 1953 r. Lata od 1953 do 1961, tj. do dnia swojej śmierci spędził niemal wy-

łącznie w swojej rodzinnej miejscowości, korzystając z gościny tamtejszego proboszcza ks. dziekana Bernardyna Dziedziaka.

Pogrzeb śp. ks. Stacha odbył się 22 czerwca 1961 r. w Ujanowicach. Po uroczystej eksportacji, która miała miejsce 21. VI, wieczorem do kościoła parafialnego, na drugi dzień główną Mszę św. pontyfikalną odprawił ordynariusz tarnowski JE. Ks. Bp dr Karol Pękala, na której podniósł kazanie wygłosił serdeczny kolega i przyjaciel zmarłego ks. prałat dr Aleksy Klawek. Dostojny mówca w pięknych i głębokich słowach nakreślił sylwetkę zmarłego, przedstawiając go słuchaczom jako dobrego człowieka, wnikliwego uczonego i szlachetnego, oddanego bożej sprawie kapłana. Szczególnie podkreślił ks. prał. Klawek zasługi zmarłego dla rozwoju ruchu biblijnego w Polsce oraz przypomniał jego troskę o rozpowszechnienie lektury Pisma św. wśród najszerszych rzesz społeczeństwa.

Po Mszy św. przemówił jeszcze od ołtarza JE. Ks. Bp Pękala, który między innymi przeczytał także list Ojca Świętego Jana XXIII nadesyłany do Zmarłego z okazji jego 50-lecia kapłaństwa. Kondukt żałobny poprowadził na cmentarz ordynariusz tarnowski w asyście księży biskupów: Michała Blecharczyka z Tarnowa, Wincentego Urbana z Wrocławia oraz Karola Wojtyły z Krakowa. Poza tym w pogrzebie wzięli udział przedstawiciele licznych kapituł, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z JM Ks. Rektorem Marianem Rechowiczem na czele oraz około 250 księży, głównie uczniów, przyjaciół i kolegów zmarłego. Na cmentarzu przemówił jeszcze ks. prof. Rechowicz, rektor KULU, który jako b. asystent śp. ks. Stacha wskazał na jego walory naukowe i osobiste, a szczególnie na jego serdeczny niemal ojcowski stosunek do studiującej młodzieży.

Śp. ks. prof. Stach prawie całe swoje życie poświęcił pracy naukowej, a szczególnie umiłowanej przez siebie dziedzinie Pisma św. Nowego Testamentu. Z tej też dziedziny zostawił po sobie ok. 80 mniejszych i większych rozpraw oraz ponad 100 różnych recenzji i sprawozdań z prac naukowych. Pod jego kierunkiem studenci UJ na Wydz. Teologicznym opracowali 14 szczegółowych komentarzy do ksiąg N. Testamentu, z których kilka ukazało się drukiem jako prace doktorskie.

Z ważniejszych prac naukowych śp. ks. prof. Stacha należy wymienić *Nieomyślność Chrystusa w kwestii eschatologicznej*, Lwów 1920. *Wypędzenie przekupniów z świątyni*, Poznań 1923, *Poselstwo Jana Chrzciciela do Chrystusa w świetle historii egzegezy i krytyki biblijnej*, Warszawa 1924, *Księga Przysł. Ekkle*, itp. w poznańskim wyd. Pisma św., Poznań 1927, *Św. Augustyn jako biblista*, Lwów 1930. *Podróż naukowa do Ziemi Świętej*, Lwów 1936, *Myśli społeczne w liście św. Jakuba*, Kraków 1937, *Sobór Trydencki a czytanie Pisma św.*, Kraków 1948, *Miejsce zaśnięcia N. Marii Panny*, Kraków 1950.

Po za tym śp. ks. prof. Stach po przejściu na emeryturę podjął się

bardzo żmudnej pracy napisania historii działalności śp. bpa Leona Wałęgi, ordynariusza tarnowskiego w latach 1911—1933. Manuskrypt tej pracy ma dziś ponad 1000 stron maszynopisu i stanowi niezwykle cenny przyrządek do badań nad historią diecezji tarnowskiej.

Poza pracą naukową i dydaktyczną śp. ks. Stach rozwijał do ostatnich chwil swojego życia, na szeroką skalę zakrojoną, pracę pedagogiczną. Ukochał młodzież, której służył zawsze radą, opieką i pomocą materialną i moralną. Z licznymi swoimi uczniami korespondował niemal do końca życia i cieszył się otrzymywanymi listami, na które odpisywał własnoręcznie. Śp. ks. prof. Stach pozostanie w naszej pamięci na zawsze jako nasz troskliwy opiekun, doradca i dobroczyńca.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

DNI GREGORIAŃSKIE ZAKONNIC

W dniach 29—30 września 1960 odbyły się na Jasnej Górze Dni śpiewu gregoriańskiego zakonnic, które zgromadziły 500 sióstr z rozmaitych zakonów i zgromadzeń pod przewodnictwem pięciu Księży Biskupów. Dni rozpoczęły się 29 września Mszą pontyfikalną, którą celebrował J. E. Ks. Bp. Stanisław Jakiel, Przewodniczący Podkomisji Muzyki Sakralnej przy Konferencji Episkopatu. Siostry odśpiewały Mszę IV i *Credo* I. Kazanie wygłosił O. Benignus, prowincjał OO Kapucynów. Na sali różańcowej Ks. Prof. Mieczysław Jankowski odczytał list Jego Eminencji Ks. Prymasa, po czym powitali siostry: J. E. Ks. Bp Zdzisław Goliński, Ordynariusz częstochowski i O. Ludwik Nowak, generał OO. Paulinów. Następnie J. E. Ks. Bp Andrzej Wronka wygłosił referat pt. *Msza św. centrum życia wewnętrznego*, podkreślając związek ofiary życia zakonnego z ofiarą eucharystyczną. O. Benedykt Sczaniecki OSB mówił na temat *Śpiew gregoriański w życiu zakonnicy*. Po południu odśpiewano Nieszpory o Najświętszym Sakramencie, po czym S. Wiesława Zemla, Zgr. Rodziny Maryi, przeprowadziła lekcję pokazową ucząc uczestniczki ofertorium *Ave Maria*. Po lekcji S. Ida Plater, niepokalanka, wygłosiła referat *Najpiękniejsze pochwały o Najśw. Maryi Pannie*, w którym podała historię i analizę hymnu *Ave maris stella*, sekwencji *Stabat Mater* i antyfony *Salve Regina*.

30 września J. E. Ks. Bp Goliński odprawił pontyfikalną Mszę wotywną o M. Bożej Jasnogórskiej *Fundamenta*, wykonano Mszę IX i *Credo* III, kazanie wygłosił J. E. Ks. Bp Jakiel. W pierwszym referacie Ks. Prof. Wojciech Lewkowicz zajął się zagadnieniami praktycznymi omawiając *Drogi do urzeczywistnienia postulatów Stolicy świętej odnośnie śpiewu gregoriańskiego*. Wskazał trzy drogi: kształcenie sióstr specjalistek, uczenie śpiewu w społecznościach zakonnych i pomoc

sióstr w nauczaniu wiernych. Ks. Prof. Karol Mrowiec CM wygłosił referat pt. *Wychowawcza rola chorału gregoriańskiego w życiu młodzieży zakonnej*, omawiając wartości estetyczne, ascetyczne i mistyczne chorału. Po południu O. Szczaniecki OSB przeprowadził lekcję recytacji i śpiewu oficjum dla przedstawicielek zakonów klauzurowych. Ks. Prof. Jankowski odprawił Nieszpory o NMP, po czym J. E. Ks. Bp Antoni Pawłowski wygłosił kazanie końcowe, a J. E. Ks. Bp Czajka udzielił uczestnikom błogosławieństwa N. Sakramentem.

Dni chorału gregoriańskiego wykazały, że wiele sióstr przyswoiło już sobie poprawną technikę śpiewu gregoriańskiego, a niektóre z nich potrafią go nauczać. Są to poważne osiągnięcia, jeżeli weźmie się pod uwagę kataklizmy, które przeżyły polskie zgromadzenia w związku z dwiema wojnami światowymi. Strona organizacyjna zjazdu spoczywała na barkach Księża Profesorów: Jankowskiego i Lewkowicza, którym można gratulować owoców pracy nad szkoleniem sióstr w śpiewie gregoriańskim.

Tymiec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

TRZECIE SEMINARIUM BIBLIJNE

W dniach od 5 do 7 września br. odbyło się w Gnieźnie trzecie z kolei naukowe seminarium biblistów polskich. Wzięło w nim udział 67 profesorów Pisma św. zarówno z diecezjalnych seminariów duchownych jak i z zakonnych zakładów teologicznych. Uczestnicy seminarium wychodząc z założenia, że Biblia to nie tylko zwykła księga, która kształci nasz umysł i wzbogaca naszą wiedzę, ale to także księga boża, która formuje życie wewnętrzne człowieka, nadali swoim obradom dwa nurty: Jeden ascetyczno-wewnętrzny, oparty o nabożeństwa, konferencje religijne i modlitwę, a drugi teologiczno-naukowy, bazujący na referatach, dyskusji i wnioskach, dotyczących pracy biblijnej w przyszłości.

Obrady rozpoczynano codziennie Mszą św., połączoną z okolicznościowym przemówieniem. W pierwszym dniu odprawił ją w kaplicy Arcybiskupiego Seminarium Duchownego gospodarz seminarium naukowego, Ks. prof. Fel. Kłoniecki, który także przemówił na temat wartości i znaczenia Pisma św. w życiu kapłana. W drugim dniu Mszę św. celebrował w zastępstwie nieobecnego Ks. Prymasa, JE. Ks. Bp Lucjan Bernacki. W swoim głębokim i podniosłym przemówieniu wskazał Dostojny Celebrans, że studia biblijne to najtrudniejsze ale i najważniejsze studia, na których opierają się i z których czerpią argumenty dla siebie wszystkie niemal dyscypliny teologiczne, szczególnie dogmatyka moralna, apologetyka itp. Opatrzność Boża jakby na dzisiejsze czasy — mówił dalej Ks. Biskup — zachowała nam i dostarczyła szeregu dowo-

dów potwierdzających prawdziwość Pisma św., w formie odkrytych w Egipcie papirusów, w Qumran szeregu zwojów z manuskryptami biblijnymi oraz przez stale prowadzone wykopaliska, z których jak dotąd żadne nie zakwestionowało historyczności biblijnych opowiadań. Pod koniec swego przemówienia JE. Ks Biskup zwrócił się do zebranych profesorów, by zechcieli jak najszybciej dostarczyć szerokim rzeszom kapłanów podręcznik Teologii Biblijnej, w której duszpasterze mogliby znaleźć ułożoną w sposób naukowy a zarazem przystępny całą prawdę bożą zawartą w Piśmie św.

W trzecim dniu obrad Ks. prof. Wł. Smereka z Krakowa odprawił Mszę św. za zmarłego niedawno nestora biblistów polskich śp. ks. prof. Piotra Stacha oraz za innych biblistów, którzy zginęli w czasie ostatniej wojny. Codziennie wieczorem o godz. 20 po krótkim nabożeństwie O. Ludwik Nowak Generał OO. Paulinów wygłaszał podniosłe konferencje religijne, oparte o egzegezę przypowieści ewangelicznych oraz listów pawłowych.

Tematyka wygłaszanych referatów i dyskusji obracała się wokół zagadnienia „Chrystocentryzm w Piśmie świętym”. W pierwszym dniu wygłoszono następujące referaty: O. M. Stolarczyk, CP., „*Harmonia Starego i Nowego Testamentu*”, którego koreferentem był Ks. J. Kudasiewicz z Kielc. Referent ujął zagadnienie z punktu widzenia teologicznego, zaś koreferent uwzględnił aspekt filologiczno-literacki tego zagadnienia. Z kolei wygłoszono referaty: Ks. Z. Kaznowski z Krakowa pt. „*Geneza starotestamentowej biografii Chrystusa*” (Koreferat Ks. J. Łach z Tarnowa), Ks. M. Wolniewicz z Poznania „*Chrystologia św. Pawła we współczesnej egzegezie*”, O. H. Langhamer OFM. „*Apokryfy o Męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa Pana*” (Koreferat Ks. P. Szefler z Płocka).

Dzień drugi seminarium rozpoczął się referatem Ks. St. Potockiego z Przemysła na temat: „*Aspekty teologiczne prawa mojżeszowego*”, którego koreferentem był Ks. St. Grzybek z Krakowa. W dyskusji jaka rozwinęła się po obu referatach zabierali głos między innymi JE. Ks. Bp Bernacki z Gniezna, Ks. St. Łach z Lublina i Ks. M. Peter z Poznania. Wszyscy stwierdzili jednoznacznie, że prawo mojżeszowe miało przede wszystkim religijny charakter oparty o Przymierze jakie zawarł Bóg-Jahwe z narodem wybranym.

Następne referaty w tym dniu wygłoszili O. E. Haratym TJ., pt. „*Daniel widzący*” oraz O. F. Bogaciewicz OFMC. pt. „*Charakter Chrystusa według czterech Ewangelii*”.

Trzeci dzień dostarczył referatów opartych o najnowsze badania i zdołbycze naukowe dotyczące osoby samego Chrystusa. Wygłoszili je: Ks. A. Jańczak SCJ pt. „*Problem historyczności Chrystusa we współczesnej literaturze biblijnej*” (Koreferat O. J. Rosłon OFMC) oraz Ks. L. Stefaniak CM., pt. „*Poglądy mesjańskie czy eschatologiczne sekty*”.

z *Qumran*” (Koreferat Ks. J. Józwiak z Włocławka). Wszystkie referaty jak również rzeczową i twórczą dyskusję cechował wysoki poziom i wszechstronne przygotowanie się nie tylko samych referentów ale i wszystkich uczestników seminarium naukowego.

Osobną może najbardziej interesującą częścią tego seminarium naukowego było sprawozdanie z wydawnictw biblijnych złożone przez odpowiednich przedstawicieli poszczególnych ośrodków naukowych. O. A. Jankowski z Tyńca zreferował stan prac związanych z wydaniem tzw. Biblii Tynieckiej, która będzie pierwszym polskim tłumaczeniem Pisma św. z języków oryginalnych wydanych w całości w jednym tomie. Biblia ta ukaże się w przyszłym roku. Ks. St. Łach Dziekan K.U.L.-u mówił o redagowanym przez siebie Komentarzu Tysiąclecia do St. Testamentu, którego I tom już wyszedł z druku (Ks. Machabejskie), w roku następnym ukażą się dalsze tomy (Księgi Tobiasza, Judyty i Estery). W druku jest także Historia Biblijna Starego Testamentu, pióra Ks. J. Jelity z Katowic. Ks. Wł. Smereka mówił o wydawanym przez P.T.T. „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”, który jest jedynym czasopiśmie, poruszającym u nas problematykę ściśle biblijną.

Na zakończenie należy podkreślić, że naukowe seminarium biblijne zorganizowała Sekcja Biblijna K.U.L. z JE. Ks. Bpem H. Strąkowskim, Ks. St. Łachem i Ks. F. Gryglewiczem na czele, którym za trud organizacji, przeprowadzenie i wykonanie zamierzonego planu należy się serdeczne podziękowanie.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

R E C E N Z J E

KS. JAN SIEDLECKI, Śpiewnik kościelny, wydanie przerebione i powiększone pod redakcją Ks. Wendelina Świerczka CM, Wydawnictwo diecezjalne św. Krzyża w Opolu, 1959, stron X + 595.

W nowym wydaniu znanego i cenionego śpiewnika zachowano zasadniczo układ przyjęty w poprzednich wydaniach. Śpiewnik podaje kolejno: Pieśni na Adwent, na Boże Narodzenie, na Wielki Post, na Wielkanoc, na Wniebowstąpienie, na Zielone Świątki, na cześć Trójcy Przenajświętszej, na cześć Najświętszego Sakramentu, na cześć Najświętszego Serca Jezusowego, na cześć Najświętszej Maryi Panny, sodalicyjne, na cześć św. Józefa, na cześć Świętej Rodziny, ku czci świętych Aniołów, na cześć świętych Pańskich, pieśni przygodne, za dusze zmarłych, pieśni mszalne, Suplikacje, Nabożeństwa, śpiewy łacińskie, Modlitwy, Hymny, kolędy domowe, Ministranturę. Bieżąca numeracja melodii zamyka się cyfrą 570 podobnie jak w wydaniu jubileuszowym. Ponieważ jednak zastosowano inne zasady numerowania, objętość śpiewnika w rzeczywistości wzrosła.

Pomnożono ilość pieśni mszalnych i urozmaicono ich melodie. Poprawiono układ zwrotek w pieśni „Na stopniach Twego upadamy tronu“, podano także poprawny sposób śpiewania pieśni „Upadnij na kolana“ w czasie Mszy św. Z uznaniem należy przyjąć wysunięcie pieśni mszalnych na czoło poszczególnych działów. Pieśni adwentowe otwiera pieśń mszalna „W czasie smutnym adwentowym“ z dwiema melodiami, na początku pieśni na Boże Narodzenie umieszczono dwie pieśni mszalne itd. Ponadto w dziale „Pieśni mszalne“ znajdujemy 12 pieśni mszalnych, które można wykorzystać w ciągu całego roku. Wśród śpiewów łacińskich umieszczono Msze gregoriańskie: VIII, XI oraz Mszę *Requiem*. W ten sposób ułatwiono organistom i duszpasterzom organizowanie poprawnego udziału wiernych we Mszy św.

Zwiększyła się liczba pieśni przeznaczonych na poszczególne okresy roku kościelnego. Przybyły dwie pieśni adwentowe, siedem pieśni wielkopostnych, trzy wielkanocne, dwie na Zesłanie Ducha Świętego. Usunięto ze śpiewnika niektóre pieśni i melodie. Dobrze się stało, że z pieśni „Jezu, miłości Twej“ zniknęła melodia hymnu za króla angielskiego, notomiast szkoda, że pozostawiono pieśń „O Panie co losy ludzkości“, która nadaje się raczej na estradę niż do kościoła, a jest wykonywana często i źle.

Szczyśliwą inowacją jest podanie wielu melodii do litanii, co umożliwiło usunięcie pewnej monotonii nabożeństw majowych i czerwcowych.

W dziale śpiewów łacińskich umieszczono *Te Deum* w tonie prostym i uroczystym według wydania watykańskiego, a także coraz popularniejszą u nas *Christus vincit (Laudes Hincmari)* oraz *Rorate Coeli*.

Należy wreszcie podkreślić z uznaniem staranną szatę graficzną, znacznie lepszą niż w wydaniu jubileuszowym.

Dobrze się stało, że do śpiewnika wprowadzono szereg starych wartościowych melodii o prawdziwie kościelnym charakterze, szkoda jednak,

że wbrew zapowiedzi zawartej w słowie wstępnym nie przeprowadzono od razu modernizacji tekstu. Takie zwroty jak: „rozwiąż związki zadłużonym“ s. 6, „Tobie nad pomysł piękno i wymowę wznawiamy, Panno, rzecz Gabryelową“ s. 12, „Całuję oraz lewą rękę Twoją“ s. 89, „O duszo wszelka nabożna, ku miłemu Bogu skłonna“ s. 74, „powagą niemylną za prawe znany“ s. 377, należałoby stanowczo zmienić. Podobnie niektóre z tekstów drukowanych w ostatnich wydaniach śpiewnika należałoby odnowić, ponieważ archaizmy utrudniają zrozumienie, a czasem po prostu śmieszą. Jako przykład można przytoczyć większość zwrotek pieśni „Dzień on dzień gniewu“ s. 457 nn.

W polskich nieszporych zmieniono melodie niektórych psalmów. Nowe melodie są dobre, ale dawniej używane również nie były złe i były używane w wielu kościołach. Szkoda, że ich również nie wydrukowano. W polskich nieszporych warto by podać hymny okresowe w dobrym przekładzie i z odpowiednią melodią. Jedną z głównych przyczyn zanikania niespórów jest ich monotonia, brak powiązania z okresem czy świętem. Przydałyby się również Nieszpory o N. Sakramencie używane na Boże Ciało i niedziele adoracyjne.

Podział kolęd na kościelne i domowe jest słuszny. Trudno jednak uchwycić jaka była zasada tego podziału.

Korekta jest bardzo staranna i na pewno nie jest winą korekty umieszczenie niedokładnego tłumaczenia *O salutaris hostia*. Zdanie:

Bella premunt hostilia
Da robur fer auxilium

winno brzmieć w przekładzie:

Bój srogi nęka wiernych Ci,
Daj siłę, pomoc ześlij nam.

„Znój... nęka“ to tautologia zupełnie niezgrabna i nie uzasadniona.

Zastrzeżenia budzi umieszczenie dwu wersji psalmu 50 wśród pieśni za dusze zmarłych. Psalm 50 zasadniczo jest psalmem pokutnym i nadaje się na wiele innych okoliczności. Powinien się znaleźć wśród pieśni na W. Post albo przygodnych, a wśród pieśni za zmarłych wystarczyłoby wskazać, że nadaje się on w tych okazjach.

Do opracowujących nowe wydanie ośmielam się skierować następujące dezyderaty:

1. Jeszcze staranniej opracować i wzbogacić dział pieśni mszalnych.
2. Podać kilka melodii do składu apostołskiego „Wierzę w Boga“.
3. Wykorzystać na poszczególne okresy roku kościelnego hymny i psalmy, tworząc kompozycje w typie Gelineau.
4. Podać dobre i oryginalne pieśni polskie na procesję z gromnicami, popielec, procesję z palmami i obrzędy W. Tygodnia.
5. Przy polskich nieszporych niedzielnych podać hymny okresowe.
6. Podać polskie nieszpory o Najświętszym Sakramencie.
7. Konsekwentnie zrewidować teksty usuwając zwroty niezrozumiałe i niezgrabne.

Warto dołożyć trudu, aby najlepszy śpiewnik polski był pod każdym względem wzorowy.

KSIĄŻKI NADEŚLANE:

Roczniki Humanistyczne, tom VIII, zeszyt 2, Lublin 1960, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 336. Prace z zakresu historii.

W dziale rozpraw znajdujemy trzy artykuły: — 1) Czesław Deptuła, Krąg kościelny plocki w połowie XII wieku (s. 5—122); — 2) Ks. Franciszek Bogdan, Ze studiów nad egzempcją średniowiecznych zakonów w Polsce (s. 123—172); — 3) Aleksander Kossowski, Ze studiów nad polemiką religijną XVII wieku — Polemika Adama Gośławskiego (s. 173—214).

Miscellanea zawierają następujące pozycje: Eugeniusz Wiśniewski pisze na temat początków klasztoru norbertanek w Krzyżanowicach (s. 215—225); Marian Gumowski o mennicy lubelskiej w latach 1595—1601 (s. 227—271); Józef Szymański pisze przyczynek do dziejów wizytacji archidiakońskich: czynności i dokumenty wizytacyjne archidiakonów wojnickich (s. 273—294); Ryszard Bender przedstawia rozbięcie lubelskiej organizacji spiskowej w roku 1862 (s. 295—304); Jerzy Wiśniewski pisze o początkach kościoła katedralnego w Łomży (s. 305—307).

W dziale recenzji Ks. Bolesław Kumor, Marzenna Pollakówna, Józefa Zawadzka i Eugeniusz Wiśniewski omawiają prace i wydawnictwa o charakterze historycznym.

* * *

Ks. Bolesław Pylak, Boża Opatrzność a zło na świecie, Lublin 1960. Towarzystwo Naukowe KUL, Wykłady i Przemówienia 47, s. 34.

Autor zajmuje się odwiecznym a wciąż aktualnym problemem istnienia zła i jego stosunku do Bożej Opatrzności. Człowiek wciąż pyta o sens cierpienia i zła. Rozum niewiele może na to pytanie odpowiedzieć. Objawienie również nie rozwiązuje całkowicie problemu zła i cierpienia. Autor stawia sobie za cel wykazać, w oparciu o objawienie, że zło nie przeczy Bożej Opatrzności. W tym celu wyjaśnia najpierw pojęcie Opatrzności Bożej, pojęcie zła, jego rodzaje i źródła. Po tych wyjaśnieniach przechodzi Autor do sedna sprawy: zło w planach Bożej Opatrzności „Zło pojawiło się z winy człowieka, niejako wbrew pierwotnej woli Stwórcy, który jednak dzięki swej mądrości i dobroci potrafił je włączyć w plany swej Opatrzności“ (s. 30). Wreszcie omawia Autor rolę cierpienia w dziele odkupienia świata. „Wiara nie rozwiązuje nam — kończ Autor — tajemnicy zła moralnego bez reszty; nie usuwa z powierzchni ziemi zła fizycznego; uczy jednak, jak nad nim zapanować, by nie stał się jego ofiarą i jak je wykorzystać dla naszego zbawienia“ (s. 34). Opracowanie szczególnie wartościowe dla tych, którzy mają, lub spotykają się z trudnościami, wysuwanymi przez wierzących i niewierzących, jak pogodzić istnienie Dobrego Boga z faktem istnienia zła na świecie

Ks. M. K.