

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4

ROK XVI

1963



**TO ŁÓŻKO JEST OLTARZEM**

**OLTARZ WYMAGA OFIARY**

**OTO JESTEM GOTOWY**

**MAM PRZED SOBĄ PRZEJRZYSTY OBRAZ**

**MOJEJ DUSZY, MOJEGO KAPŁAŃSTWA**

**SOBORU, KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO**

**JESTEM GOTÓW I WIĘCEJ NIŻ GOTÓW**

**PRAGNĘ SIĘ POŁĄCZYĆ**

**Z MOIM BOGIEM**

**WYPOWIEDZI PAPIEŻA JANA XXIII W OSTATNIEJ CHOROBIE**

**O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec**

## LITURGIA W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI PAPIEŻA JANA XXIII

Dnia 3 czerwca 1963 roku, w poniedziałek Zesłania Ducha Świętego Chrystus odwołał z tego świata 263 następcę św. Piotra, papieża Jana XXIII, którego krótki pontyfikat stanowi epokę w historii Kościoła. Działalność Jana XXIII była wszechstronna i ogarnęła całe życie Kościoła. W krótkim czasie Jan XXIII dokonał wielu mniejszych i większych reform dla dostosowania życia Kościoła do współczesności i zwołał II Sobór Watykański, którego celem jest odnowienie Kościoła i „przywrócenie mu rysów pierwszej młodości”. Liturgia nie wyczerpała działalności papieża, tak jak nie wyczerpuje działalności Kościoła. Można jednak twierdzić bez przesady, że życie wewnętrzne Jana XXIII i jego działalność były głęboko przeopojone duchem liturgii.

Obejmując katedrę na Lateranie Jan XXIII oświadczył, że pragnie gromadzić lud Boży koło „Księgi i Kielicha” to znaczy koło Pisma św. i liturgii. Dnia 18 lutego 1959 roku oświadczył alumnom Kolegium amerykańskiego, że „kapłan jest stworzony dla liturgii, aby nią żyć i uczyć żyć nią wiernych”. W tych słowach Jan XXIII ujawnił własny stosunek do liturgii.

### POBOŻNOŚĆ JANA XXIII

Osobista pobożność Ojca św., Jana XXIII była liturgiczna i w swoich przejawach zewnętrznych i w swej treści. Z opublikowanych fragmentów pamiętnika dowiadujemy się, że zmarły papież głęboko przeżywał rok liturgiczny. Skądinąd wiemy, że często odwiedzał kościół, w którym został ochrzczony, że lubiał się w nim modlić, a portret proboszcza, który udzielił mu Chrztu towarzyszył papieżowi aż do śmierci. Jako wizytator i nuncjusz apostolski chętnie podejmował posługi arcykapłańskie: odprawiał uroczyste nabożeństwa, bierzmował i święcił kapłanów. Zostawszy papieżem wskrzesił cały szereg zapomnianych już zwyczajów liturgicznych. Przywrócił zwyczaj homilii papieskiej w czasie Mszy koronacyjnej. Przywrócił zwyczaj odprawiania przez papieża I Nieszporów głównych świąt, przywrócił zwyczaj osobistego udziału papieża w nabożeństwach stacyjnych. Rzymianie ze wzruszeniem patrzyli na Ojca św. kroczącego razem z nimi w procesjach stacyjnych, unywającego nogi 12 klerikom w katedrze na Lateranie w Wielki Czwartek czy też adorującego krucyfiks w W. Piątek. Spotykali go również adorującego Najśw. Sakrament lub modlącego się w sanktuariach Rzymu. Wielokrotnie Ojciec św. osobiście udzielał sakry biskupiej licznym grupom biskupów. Głośnym echem odbiło się udzielenie sakry św. Kardynałowi Accacio Cousa w obrządku bizantyńskim. Po raz pierwszy od wielu wieków papież celebrował Liturgię bizantyńską w języku greckim w szatach tego obrządku przy współudziale wschodnich biskupów. Jan XXIII zdawał sobie sprawę z trudności w przywróceniu udziału wiernych w uroczystej liturgii i dla-

tę polecił na stałe wprowadzić w bazylice św. Piotra Msze dialogowane, które stały się rewelacją dla ludu rzymskiego i dla wielu pielgrzymów. Przyczyniły się one do szybkiego rozpowszechnienia w świecie Instrukcji S. K. O. z 3. IX. 1958 r. Jan XXIII lubiał sam odprawiać te Msze i wówczas nigdy nie opuszczał homilii. Przed kilku laty na łamach *La Croix* pielgrzym francuski oświadczył, że w czasie takiej Mszy dialogowanej, odprawianej w bazylice św. Piotra przez papieża Jana XXIII zrozumiał co to jest Kościół: społeczność zgromadzona około ołtarza i zastępcy Chrystusa i zjednoczona z nim w modlitwie. Wypada zaznaczyć, że również poza liturgią Ojciec św. Jan XXIII bardzo często nawiązywał w swoich przemówieniach do liturgii dnia, okazując przez to jak głęboki wpływ wywierała ona na jego życie wewnętrzne i działalność pasterską.

„Siostrę śmierć” przyjął Ojciec św. również w formie liturgicznej celebry. Przyjął w uroczysty sposób Namaszczenie chorych i Wiatyki, a swoje cierpienia nieustannie łączył z Mszami odprawianymi przy łożu boleści i ofiarowywał Chrystusowi utajonemu w Najświętszym Sakramencie, który polecił umieścić w sąsiednim pokoju. Sam Bóg złączył śmierć papieża z ofiarą Mszy św. odprawianą na placu św. Piotra przez Kard. Traglia pod koniec agonii papieża.

O stosunku zmarłego papieża do liturgii świadczy dobitnie jego testament.

#### TESTAMENT JANA XXIII

Castel Gandolfo, 12 września 1961.

Pod serdeczną i ufną opieką Maryi, mojej Matki niebieskiej, której imieniowi poświęcona jest liturgia dzisiejsza, w 80 roku mojego życia składam tutaj i odnawiam mój testament, anulując wszelkie inne deklaracje mojej woli, uczynione i spisane uprzednio wielokrotnie.

Przyjmuję prosto i radośnie oczekiwane przyjscie siostry śmierci, w jakichkolwiek okolicznościach spodoba się Panu przysłać mi ją.

Nade wszystko proszę o przebaczenie u Ojca wszelkiego miłosierdzia *pro innumerabilibus peccatis, offensionibus et negligentis meis*, jak to tyle razy mówiłem i powtarzałem w mojej codziennej Mszy.

Dla uproszczenia tej pierwszej łaski przebaczenia Jezusowego za wszystkie moje grzechy i dla dopuszczenia duszy mojej do błogosławionego i wiecznego zbawienia, polecam się pomocnym modlitwom tych, którzy szli za mną i znali mnie w całym moim życiu kapłana, biskupa oraz najpokorniejszego i niegodnego Sługi Sług Bożych.

Następnie jest radością dla mojego serca odnowić pełne i żarliwe wyznanie wiary katolickiej, apostolskiej i rzymskiej. Wśród wielu form i symbolów, którymi zwykła wypowiadać się wiara, wybieram *Credo Mszy kapłańskiej i pontyfikalnej*, najwznioślejsze i najdzwięczniejsze, w jedności z Kościołem powszechnym wszystkich obrządków, wszystkich wieków i wszystkich krajów: od *Credo in unum Deum patrem omnipotentem* do *Et vitam venturi saeculi*.

## SYNOD DIECEZJI RZYMSKIEJ

Przygotowania do Soboru Powszechnego i jego obrady przesłoniły nieco wielkie dzieło Jana XXIII, jakim był I Synod Diecezji Rzymskiej. Zrozumienie Jana XXIII dla spraw duszpasterstwa liturgicznego przejawiało się i w formach liturgicznych Synodu i w jego statutach. W czasie Synodu nie odprawiono Żadnej Mszy pontyfikalnej. Codziennie odbywała się Msza dialogowana z czynnym udziałem członków Synodu. Przewidziane przez pontyfikał modlitwy wstępne zostały znacznie skrócone i dostosowane do współczesnych potrzeb. W statutach Synodu w księdze drugiej o działalności duszpasterskiej, część drugą poświęcono sakramentom, a część trzecią kultowi Bożemu i liturgii. Te części statutów Synodu często wykorzystują naukę encykliki *Mediator Dei* i polecają rozpowszechnianie jej wśród wiernych. W tytule o Chrzcie św. poleca się kapłanom dokładnie pouczać wiernych o tym, że chrzest daje udział w kapłaństwie Chrystusa i przeznaczają chrześcijanina do udziału w kulcie Boga. Poleca się również obchodzenie rocznicy chrztu przez modlitwę i dobre uczynki. W tytule o Sakramentaliach poleca się kapłanom, aby przed udzieleniem błogosławieństwa wychodząc z formuły i ceremonii wyjaśniali wiernym istotę i znaczenie obrzędu. W części trzeciej specjalne tytuły poświęcono życiu liturgicznemu, wychowaniu ministrantów, muzyce sakralnej, szatom, miejscom i okresom liturgicznym. W tej części zaleca się rozmaite formy czynnego udziału wiernych w liturgii oraz rozwój akcji liturgicznej przez tygodnie liturgiczne, nabożeństwa paraliturgiczne oraz wigilie biblijno-liturgiczne. Pierwsze przemówienie synodalne do duchowieństwa zakończył Jan XXIII gorącym wezwaniem do wytrwałego i pełnego miłości studiowania Listów Apostolskich i liturgii, z których osoba kapłana i jego życie powinny czerpać światło i siłę.

## REFORMA KSIĄG LITURGICZNYCH

Pozostawiając Soborowi ustalenie głównych zasad reformy liturgii Jan XXIII zrobił decydujący krok w dziedzinie kodyfikacji prawa liturgicznego ogłaszając dnia 25. VII. 1960 Kodeks rubryk, w którym po raz pierwszy zebrano w całości i uporządkowano przepisy normujące odprawianie Mszy św. i odmawianie brewiarza. Wkrótce po Kodeksie okazała się obszerna, licząca 777 numerów Instrukcja dla wydawców ksiąg liturgicznych, która nadała nową postać Mszałowi i Brewiarzowi Rzymskiemu, oraz Instrukcja o dostosowaniu Mszy i oficjów własnych diecezji do ducha i przepisów kodeksu rubryk. W roku 1961 ukazało się nowe gruntownie zreformowane wydanie drugiej części Pontyfikału Rzymskiego. W tym samym roku wyszło nowe typiczne wydanie Brewiarza Rzymskiego a w roku 1962 typiczne wydanie Mszału Rzymskiego. Stanowią one ostatni etap rozwoju ksiąg liturgicznych sporządzonych na polecenie Soboru Trydenckiego. W roku 1962 ogłoszono nowy porządek chrztu doro-

słych. Już w czasie Soboru Jan XXIII nakazał włączyć do Kanonu Mszy św. imię św. Józefa. W dziedzinie prawodawstwa liturgicznego był więc pontyfikat Jana XXIII bardzo płodny.

### LITURGIA NA SOBORZE

Głównym dziełem pontyfikatu Jana XXIII jest II Sobór Watykański. W czasie rekolekcji w r. 1961 Jan XXIII zapisał: „Przygotowanie Soboru Powszechnego Watykańskiego II absorbuje większą część moich zajęć codziennych. Przenika mnie myśl i pragnienie, aby wciągnąć w moją codzienną modlitwę, modlitwy całego duchowieństwa świeckiego i zakonnego oraz zgromadzeń żeńskich, w formie, któraby była liturgiczna i powszechna. Czekam na jakieś szczęśliwe natchnienie, aby zaprosić”. Wśród komisji przygotowawczych papież powołał także Komisję Liturgiczną, która przygotowała schemat Konstytucji o Liturgii. Z woli papieża, Sobór rozpoczął swoją pracę od dyskusji nad tym schematem. aby uporządkować stosunek Kościoła do kultu Bożego. Dyskusja wykazała, że cały Kościół z utęsknieniem wyczekuje odnowienia liturgii. Za wyraz tych tęsknot można uznać oświadczenie jednego z Ojców Soboru, przemawiającego w imieniu biskupów całego kontynentu: „Witamy z radością schemat o liturgii. Mamy wreszcie to, na co od tak dawna czekaliśmy z duszpasterskim i misyjnym niepokojem”. Obecnie panujący papież Paweł VI stwierdził na łamach mediolańskiego pisma *Italia* z dnia 14 listopada 1963: „Dyskusja nad schematem o liturgii pozwoliła sprecyzować o co idzie Soborowi. Wynagrodziła ona tych, którzy przez długie lata pracowali w ruchu liturgicznym nie ze względu na duchowy estetyzm, uczony archeologizm lub pobożność opartą na wyobraźni, lecz aby sprowadzić modlitwę Kościoła do istotnych wartości, nadać jej czystszy wyraz i zapewnić większą skuteczność duszpasterską”. Pierwszy rozdział Konstytucji o liturgii został już przegłosowany przez Ojców Soboru i treść jego została ujawniona na łamach *Osservatore Romano* w artykule O. Cypriana Vaggagini OSB p.t. *I principi generali della riforma liturgica approvati dal Concilio*. Pierwszy rozdział Konstytucji *De sacra liturgia* omawia ogólne zasady odnowy i rozwoju liturgii. Dzieli się on na pięć części: I Istota liturgii i jej znaczenie w życiu Kościoła. II Formacja liturgiczna duchowieństwa i wiernych oraz czynne uczestnictwo w liturgii. III Odnowa liturgii, IV Konieczność popierania życia liturgicznego w diecezji i parafii, V Akcja duszpasterstwa liturgicznego. Pierwsza część stwierdza, że liturgia jest jakby sprawowaniem Chrystusowego kapłaństwa, w którym przez widzialne znaki wyraża się i urzeczywistnia uświęcenie człowieka w sposób dla każdego właściwy. Równocześnie Mistyczne Ciało Chrystusa sprawuje pełny kult publiczny. Wszelkie sprawowanie liturgii jest zatem działaniem świętym, którego skuteczności nie może dorównać żadna inna działalność Kościoła „Chociaż liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, jest jednak szczytem, do którego zmierza wszelka jego działal-

ność, a zarazem źródłem, z którego płynie cała jego siła". Aby liturgia mogła przynieść Kościołowi oczekiwane owoce, konieczna jest odpowiednia formacja duchowieństwa. Dlatego liturgikę zalicza się do głównych przedmiotów studium teologicznego. Należy ją wykładać w aspekcie teologicznym, historycznym, ascetycznym, duszpasterskim i prawnym. Sobór zaleca również profesorom innych przedmiotów teologicznych korelację z liturgiką. Sobór określił zasady reformy liturgii przewidując decentralizację uprawnień w tej dziedzinie na rzecz krajowych lub regionalnych konferencji Episkopatu. Ponieważ przez liturgię Kościół naucza i uświęca wiernych, przewiduje się znaczne wzbogacenie czytań biblijnych oraz wprowadzenie języków krajowych w tych częściach liturgii, które zwracają się wprost do wiernych. Sobór przyjął zatem zasadę dwujęzyczności liturgii łacińskiej. W dalszych artykułach przewiduje się przystosowanie liturgii do charakteru i tradycji poszczególnych narodów, pod warunkiem, że zostaną zharmonizowane z prawdziwym i autentycznym duchem liturgii.

Ojciec św. Jan XXIII umiał przenieść na Ojców Soboru swojego ducha duszpasterskiego i swoją odwagę w dostosowaniu życia Kościoła do współczesnych potrzeb. Trzeba podkreślić, że to Jan XXIII powołał komisję przygotowującą schemat Konstytucji o liturgii, on umieścił go na pierwszym miejscu obrad soborowych i jeszcze za życia Soboru Komisja Liturgiczna wniosła do schematu wszystkie poprawki zgłoszone przez Ojców Soboru. Druga sesja Soboru rozpocznie się zapewne od głosowania nad tymi poprawkami. Gdy Konstytucja zostanie uchwalona i zatwierdzona, będzie ostatnim świadectwem troski Jana XXIII o odnowienie liturgii.

#### PAPIEŻ EUCHARYSTYCZNY

Ojciec św. Jan XXIII był papieżem „eucharystycznym”, w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Eucharystia jest sakramentem jedności. Jednoczy chrześcijan z Bogiem i jednoczy ich ze sobą w mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa. Jan XXIII przypomniał całemu chrześcijaństwu prawdę o jedności mistycznego Ciała, oraz Chrystusowe życzenie wypowiedziane w wieczniku: „aby byli jedno” i nieustrudzenie pracował nad urzeczywistnieniem tej jedności.

Jan XXIII przełamał wiekowe bariery dzielące Kościoły chrześcijańskie i nawiązał kontakty z „oddzielonymi braćmi”. Utworzenie Sekretariatu dla spraw jedności chrześcijan i dopuszczenie obserwatorów niekatolickich na obrady Soboru, oraz cała atmosfera życzliwości i zaufania, którą ich otoczono w Rzymie, obaliły mnóstwo uprzedzeń i wniosły zupełnie nowy klimat w stosunki między chrześcijanami. Sam Jan XXIII oświadczył jednemu z kardynałów, że chce być podobny do Chrystusa wyciągającego ramiona do całego świata. W ostatnich chwilach życia na usta papieża wracała prośba „ut sint unum”. Wielotysięczny tłum ludzi różnych ras

języków i wierzeń, który towarzyszył agonii papieża na placu św. Piotra i otaczał go modłitwami na całym świecie, był świadectwem, że wysiłki i modlitwy papieża zaczęły wydawać plon.

### KULT PO ŚMIERCI

Wielu świadków agonii Jana XXIII ujawniło swoje przekonanie, że byli obecni przy śmierci świętego. Podobne przeświadczenie okazywały tłumy zgromadzone na placu św. Piotra. Do Stolicy Apostolskiej zaczęły napływać prośby o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego. Rozpoczął się ruch pielgrzymkowy do Sotto il Monte. Magazyny ilustrowane publikują zdjęcia wielkich grup modlących się w pokoju, w którym Jan XXIII ujrzał światło dzienne i w starym kościółku, w którym został ochrzczony. Każdy z pielgrzymów zapala tam świecę. Mały kościół rozjarzony blaskiem setek świec świadczy, że Anioł Józef Roncalli nienagannie strzegł łaski chrztu i z płonąca lampką wyszedł na spotkanie Chrystusa.

Kościół jest roztropny i cierpliwy. Nie będzie się spieszył z decyzjami. Jeżeli jednak ruch pielgrzymkowy będzie się utrzymywał, może doprowadzić do wyniesienia Jana XXIII na ołtarze „per viam cultus“. Bez względu na to, co zarządzi Opatrzność, Jan XXIII pozostanie w pamięci wiernych jako wielki kapłan, który za dni swoich umocnił Kościół i dodał mu nowego blasku oraz jako pasterz i żeglarz który śmiało skierował łódź Piotrową na nowe nurty jedności i pokoju.

*Tyniec*

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

**Ks. Romuald Rak, Kałowiec**

## IDEA PRZEWODNIA LITURGII KOŚCIOŁA<sup>1</sup>

### 1. Msza św. i Wielkanoc

Przestudiowałem niedawno artykuł<sup>2</sup>, w którym bardzo wnikliwie opracowane zostały pewne zagadnienia życia kapłańskiego, zarysowującego się na tle obecnych czasów. Autor omawia fałszywe pojęcia ascezy i celibatu, ducha materialistycznego, problemem dla niego jest pewnego rodzaju aktywizm jako niebezpieczeństwo dla skutków kazania, ale autor widzi też duże niebezpieczeństwo w niezrozumieniu przez kapłanów liturgii św., a zwłaszcza Mszy św. Zagadnienia porusza z ascetycznego i duszpasterskiego punktu widzenia. Przypomina, że ofiara Mszy św. jest niewątpliwie

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony na konferencji kapłanów diecezji katowickiej wywołał ożywioną dyskusję, w której brali udział kapłani starsi i młodszy. Wynik dyskusji raczej pozytywny, choć nie brakło kapłanów, gorliwych skądinąd, ale reprezentujących jeszcze konserwatywne stanowisko z lat międzywojennych. Widać z tego, że sprawa jest bardzo aktualna.

<sup>2</sup> V. Acken, S. J. *Theol. Prakt. Quartalschrift*, Linz, 1961, Nr 1 str. 1.

największą i najgłębszą tajemnicą kapłaństwa. Wszyscy się z tym zgadzamy. Jeżeli jednak tak jest, wtedy kapłan powinien z tą tajemnicą żyć i według niej formować — całe swoje życie. Tymczasem każdy prawie kapłan wychodzi w swoim życiu duchowym z innego principium religijnego i konsekwentnie poleca je wiernym: jeden uważa nabożeństwo do św. Józefa jako principium formujące pobożność jego i wiernych. Inny będzie ją formował nabożeństwem do Matki Najśw., z tym, że Msza św. będzie tam tylko czymś, co dodaje temu nabożeństwu zewnętrznego splendoru, dla innych tym principium formującym będzie np. ciasno pojęty ruch trzeźwościowy, albo samo kazanie itd. Wszystkie formy pobożności muszą tymczasem wychodzić z centralnej tajemnicy chrześcijaństwa — ze Mszy św., a nie na odwrót. Podobnie stawia kwestię znana wielu kapłanom pisarka Otylia Mossamer, która pisze: „Kapłan powinien przede wszystkim dać przykład katolikowi świeckiemu, jak korzystać ze Mszy św., jak nią żyć, a wielość form pobożności sprowadzać do jednej najkonieczniejszej, do ofiary Mszy św. Jeżeli nie przyjemy Mszy św. za centralną tajemnicę chrześcijaństwa, do której wszystkie prowadzi i z której wszystkie inne tajemnice wychodzą wtedy zaczniemy się gubić. Kapłan nie będzie się starał upodobnić do Chrystusa ofiarującego się, będzie stronił od ofiary i nikogo z wiernych nie pociągnie za sobą, a wzamian za to będzie się chwycił rozmaitych nieistotnych form pobożności, przejawiając nawet w tym dużą aktywność”<sup>3</sup>.

W tych spostrzeżeniach jest niewątpliwie dużo racji. U niektórych kapłanów wszystko jest ważne, a najmniej ważna jest Msza św. To nastawienie niektórych kapłanów nazywa się „aktywizmem” kapłańskim, a wielu, jak wyżej wspomniano dopatruje się w nim niebezpieczeństwa dla liturgii św. Bo przecież Msza św. jest rzeczywiście centralną tajemnicą chrześcijaństwa, którą dzisiaj staramy się wiernym przedstawiać w odpowiedni sposób. A najlepiej uczyni to kapłan, który głęboko przejmie się Mszą św. i uformuje nią swoją pobożność.

Obok Mszy św. wysuwa się dziś coraz bardziej na pierwsze miejsce, miejsce centralne, inna tajemnica: Wielkanoc. Chyba zdążyliśmy to już zauważyć. Z Wielkanocą nierozłączne było przez długie wieki przeżycie chrztu św. podobnie jak i my, bo chrzest w wieku dziecinnym pozbawił nas właściwego przeżycia. Widocznym dowodem tego nierozumienia było np. przesunięcie ceremonii wielkosobotnich i innych dni Wielkiego Tygodnia na godziny ranne. Z biegiem wieków i czas Wielkiego Postu zatracił swój właściwy charakter, bo stał się czasem pokuty, a nie czasem łaski. Błędem średniowiecza było całkowite usunięcie łaski z pola widzenia. „Kościół św., ta społeczność przeniknięta i żyjąca łaską, pragnął na święto Wielkanocy wystąpić w blasku jaśniejącej szaty łaski. I dlatego to udzielano katechumenom chrztu św. właśnie na Wielkanoc, dlatego pokutników przywracano przez wielkopostną pokutę znów do życia w łasce, dlatego wierni zbiorowo uczestniczyli w ofierze eucharystycznej”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> O. Mossamer, *Priester und Frau*, Freiburg, 1958, str. 63.

<sup>4</sup> Parsch, *Rok liturgiczny II*, str. 7, Poznań, Pallot. 1958.



Gdyby Kościół chciał tylko pokuty, niewątpliwie zniósłby wszystkie Msze św. w okresie Wielkiego Postu, a tymczasem Kościół chce, by wierni, o ile to tylko można, brali codziennie udział w pełnej ofierze Mszy św., wyznaczając na każdy dzień tygodnia inny formularz mszalny. Nie jest celem Wielkiego Postu odprawienie trzydniowych rekolekcji, podczas gdy przez cały czas Postu duża część wiernych nie ma absolutnie nic wspólnego z łaską. Nie jest też celem Wielkanocy tylko uroczysty obchód historycznego zmartwychwstania Chrystusa. To objawiało się do niedawna jeszcze w naszych rezurekcjach po miastach, gdzie wszyscy niejako obowiązkowo brali w niej udział, po to, by zaraz po niej oddać się wesołemu jedzeniu i po to, by potem znowu przez cały rok nie pójść na Mszę św. Celem Wielkiego Postu jest przygotowanie wiernych na centralne święto chrztu świętego i łaski, a celem Wielkanocy jest obok obchodu pamiątki historycznego zmartwychwstania Chrystusa, głębokie przeżycie tej tajemnicy.

## 2. Nowe dekryty Stolicy Apostolskiej

Jeżeli teraz spoglądnjemy na reformacyjne dekryty Stolicy Apostolskiej ostatnich lat, to zobaczymy, że prawie wszystkie były wydawane po to, by coraz bardziej podkreślać i uwypuklać te dwie centralne tajemnice chrześcijaństwa: Mszę św. i Wielkanoc, i uczynić z nich na nowo źródła łaski i życia. Oto najważniejsze z nich:<sup>5</sup>

a) Rok 1951. Pius XII wprowadza na razie tylko „ad experimentum” wigilię wielkanocną. W r. 1952 przedłuża ją jeszcze na parę lat. W międzyczasie napływają bogate materiały do Stolicy Apostolskiej z nowymi postulatami, dotyczącymi całego Wielkiego Tygodnia<sup>6</sup>.

b) Rok 1953. Rewolucyjne wprost dekryty Piusa XII zezwalające na Msze św. wieczorne i zmieniające przepisy eucharystycznego postu. Stało się to w Konstytucji Apostolskiej *Christus Dominus* z dnia 6 stycznia 1953 r.<sup>7</sup>

c) Rok 1955. 16 listopada wychodzi nowy dekret, wprowadzający *Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum*<sup>8</sup>. Dekret ma znaczenie epokowe. Nie tylko wigilia wielkanocna, ale wszystkie dni Wielkiego Tygodnia od Niedzieli Palmowej począwszy są tu uwzględnione i na nowo ułożone.

d) Rok 1957. 19 marca ukazuje się Motu Proprio Piusa XII *Sacram Communionem*<sup>9</sup>, podające nowe zasady co do Mszy św. wieczornych i południowych, rozszerzające jak wiemy bardzo Konstytucję Apostolską *Christus Dominus* z roku 1953.

e) Rok 1958. 3 września, pojawia się Instrukcja S.K.O. o muzyce św.,

<sup>5</sup> Wszystkie dekryty Piusa XII zestawiał O. Fr. Małaczyński, *Wkład Piusa XII w odnowę liturgii*, R. B. L. 1959, str. 477.

<sup>6</sup> AAS. 1951, 128—147; 1952, 48—63.

<sup>7</sup> AAS. 1953, 15—25, zob. R. B. L. 1953 str. 175.

<sup>8</sup> AAS. 1955, 838—847, R. B. L. 1955, str. 230.

<sup>9</sup> AAS. 1957, 177—178, R. B. L. 1957, str. 60.

śpiewie liturgicznym i mszach św. recytowanych<sup>10</sup>, zawierająca bogaty materiał do przestudiowania i wykorzystania przy Mszy św.

f) Rok 1960. 25 lipca ukazują się „Rubricae Breviarii et Missalis Romani”<sup>11</sup>, będące ukoronowaniem prac i wysiłków dokoła uporządkowania i ujednolicenia rubryk brewiarza i mszału, rozpoczętych jeszcze za czasów św. Piusa X-go. Dekret generalny *O uproszczeniu rubryk* z 23.3.1955<sup>12</sup> był tymczasowym złagodzeniem ciężaru rubryk dla najbardziej niecierpliwych. Ostateczny wyraz znalazł i ten dekret w nowym kodeksie rubryk z r. 1960.

g) Jest i ostatni ważny dekret dotyczący diecezji polskich<sup>13</sup> zezwalający na śpiew części stałych Mszy św. w języku polskim i to w dosłownym tłumaczeniu z mszału, jak również na czytanie lekcji i ewangelii bezpośrednio po odśpiewaniu jej przez celebransa wzgl. diakona lub subdiakona.

Jeżeli dodamy do tych dekretów dwie encykliki Piusa XII poświęcone liturgii: 1) *Mediator Dei* z 20 listopada 1947 r.<sup>14</sup> i 2) *Musicae Sacrae Disciplina* z 25 grudnia 1955 r.<sup>15</sup>, to mamy komplet reformacyjnych dokumentów, jakie ukazały się na przestrzeni ostatnich 14 lat. Wszystkie one wskazują myśl przewodnią, którą Kościół św. się kieruje w ostatnich czasach. Myślą tą jest coraz to większe podkreślenie dwóch centralnych tajemnic chrześcijaństwa: Mszy św. i Wielkanocy. Wyłącznie tych tajemnic. Bo nawet brewiarz, który wydaje się być niezależny od Mszy św., w rzeczywistości łączy się z nią bardzo ściśle, każąc poszczególnym godzinom kanonicznym krążyć wokół Mszy św. jak planety krążą dokoła słońca.

Nam chodzi o to, byśmy w naszym życiu i w duszpasterzowaniu uchwycili przewodnią myśl Kościoła w dzisiejszych czasach i na dzisiejsze czasy, a myślą tą będzie właściwy udział we Mszy św., żeby życie chrześcijan nie wyłączając kapłana formowane przez jedyne obok Wielkanocy primum — Mszę św.

### 3. Jak dalece zrozumieliśmy tę przewodnią myśl Kościoła św?

Oto pytanie, na które chciałbym pokrótce odpowiedzieć.

a) w marcu 1961 r. odbył się w Katowicach doroczny dzień skupienia i szkolenia dla organistów. Wygłoszono dwa wykłady fachowe. Z fachowych jeden wygłosił ks. prefekt Żebroek na temat *Pieśni do Mszy św. a rok liturgiczny*. W drugim ja mówiłem o nowych przepisach Stolicy Apostolskiej. W zasadzie nie było dyskusji, ale w czasie przerwy wielu z pp. organistów przychodziło do mnie. „To, co nam tu mówicie — powiadali — trzeba było powiedzieć w pierwszym rzędzie naszym księżom pro-

<sup>10</sup> AAS. 1958, 601—603, R. B. L. 59, 68.

<sup>11</sup> AAS. 1960, 597, R. B. L. 1960, 499.

<sup>12</sup> AAS. 1955 s. 213, R. B. L. 1955, 149.

<sup>13</sup> Św. Kongr. Obrz. z 7 lipca 1961 Nr Prot. ND 32/961.

<sup>14</sup> AAS. 1947 s. 527—595.

<sup>15</sup> AAS. 1956, 5—25; R. B. i L. 1955, 328.

boszczom. Bo co nam z tego, gdy oni nam zupełnie co innego polecają". Wypowiedzi pp. organistów potwierdzają raczej przypuszczenia, że wielu z księży proboszczów nie zrozumiało jeszcze przewodniej idei Kościoła. To fakt.

Faktem drugim, który napawa obawą jest to, że Msze św. śpiewane, wyłącznie śpiewane, nie są szkołą modlitwy dla naszych wiernych. Oni nie potrafią się modlić. Można zauważyć to w wielu parafiach. Jeżeli tylko kapłan wyjdzie z czytaną Mszą św., zaraz rozpoczyna się śpiew. Tymczasem mało kto spróbował przeprowadzić Mszę św. dialogowaną, o której wspomina encyklika *Mediator Dei* Pius XII oraz Instrukcja Sw. Kongr. Obrzędów o muzyce i liturgii<sup>16</sup>. Powiedzmy sobie szczerze, że skarbiec modlitewny naszych wiernych jest bardzo ubogi. Zdobądźmy się na odwagę i wprowadźmy na razie w miastach jedną Mszę św. z recytacjami, z udziałem zewnętrznym, wyrażającym się w czynnościach zewnętrznych, mianowicie w postawie ciała (klęknięcie, stanie, siadanie). Jak trudno naszych wiernych przyzwycząić do tego, by podczas Gloria wszyscy wstali. Mało jest takich, którzy wpadli na pomysł, by Mszę św. odprawić przy pomocy komentatora. Może tu i ówdzie miało to miejsce przy ceremoniach Wielkiego Tygodnia. Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii wprowadza niejako urzędowo takiego „komentatora“, który „w odpowiednim momencie, w kilku słowach będzie objaśniał same obrzędy, albo modlitwy i czytania celebransa i asystujących oraz będzie kierował zewnętrznym uczestnictwem wiernych“<sup>17</sup>.

Nie jestem i nigdy nie będę przeciwnikiem Mszy śpiewanych, ale to, co się niekiedy w naszych kościołach dzieje, to jest nadużycie. Wychowaliśmy wiernych do tego, że uważają Mszę św. czytaną nawet gdybyśmy wprowadzili dialogowaną, za coś gorszego, a oni przecież tego nie chcą. Ich Msza św. musi być z organami, lub co gorsza jeszcze, sprowadzają sobie nawet muzyka, który w bardziej lub mniej piękny sposób zagra jakieś *Ave Maria* lub jakąś włoską kawatynę w rodzaju *Caromio ben*, zastępując w ten sposób *Sanctus* czy *Agnus Dei*. Tak, i tu we Mszy św. doszło do tego, że wielu będących w sferze duchowej racjonalistami, przychodziło na Mszę św. by doznać tylko przeżycia emocjonalnego, które łatwo może zastąpić inne, głębsze przeżycie w sali koncertowej. Pewno, że nie pomijamy w naszej działalności całkowicie pierwiastka uczuciowego, ale musi on mieć właściwe miejsce. Nam trzeba wrócić do źródeł, skąd prowadzi droga do prawdziwej religijności napełniającej całego człowieka, rozum, serce i zmysły. Wszystko to dać nam może Msza św. i właściwy w niej udział.

b) Sprawa poruszonej już drugiej tajemnicy chrześcijaństwa, tajemnicy centralnej — Wielkanocy. Nie zrozumieliśmy intencji Kościoła św. i zaprzepaściliśmy wielką szansę liturgii św. Np. Ceremonie wigilii w nocy. Nie zrozumieliśmy głębokiej symboliki ognia, świecy paschalnej, przesu-

<sup>16</sup> Nr 14 i n.

<sup>17</sup> Nr 90. Pod tymże numerem podane są w Instrukcji zasady, które należy zachować przy udziale takiego komentatora.

wając niekiedy własnowolnie ceremonie na taką godzinę, o której ceremonie absolutnie nie wywołują żadnego wrażenia. Wysuwaliśmy jak najrozmaitsze obiekcje przeciw nocnej porze, zapominając o tym, że podobne zahamowania mieli kiedyś proboszczowie z pasterką. Mówiliśmy, że ceremonie trwają długo. Pewno, że jeżeli się rubryki czyta dopiero przed daną czynnością, to trwa rzeczywiście długo, lub gdy sobie wmawiamy, że to dla wiernych za długo trwa, a tymczasem wierni przychodzą i cierpliwie trwają, trzeba ich tylko odpowiednio zająć i przygotować. Nie zrozumieliśmy też w Polsce, że rezurekcja to tylko słaba namiastka samej Wigilii Wielkanocnej, namiastka oparta na dużej dozie sentymentalizmu i dlatego staraliśmy się za wszelką cenę ją zachować, niekiedy niezależnie od ceremonii, przesuując ją na godziny ranne Niedzieli Wielkanocnej. Tak, nie zrozumieliśmy tego wielkiego święta chrztu św. i święta łaski.

\* \* \*

O co więc chodzi? Przede wszystkim trzeba nam zrozumieć linię Kościoła św. Jego myśl przewodnią. Trzeba ją znaleźć i umieć innym wskazać. Msza św. i Wielkanoc są centralnymi tajemnicami chrześcijaństwa. Widocznie tak Duch Św. chce i tak jest dobrze.

A jeżeli tak jest, to będziemy wszystko czynili, by doprowadzić wiernych do czynnego udziału we Mszy św. Będziemy wprowadzali nowe formy Mszy św., może ona być dialogowana, czy dialogowo-śpiewana w ramach Mszy św. czytanej. Położymy większy nacisk na pierwszą część Mszy św., część słowną. Zainteresujemy się doborem pieśni do Mszy św. Nie zostawimy tu pp. oragnistów samych. Zainteresujemy się wiernymi, którzy mają mszaliki i z nich się modlą. Często czynią to zupełnie niewłaściwie, ale skąd mają wiedzieć jak się modlić, skoro im tego nikt nie powiedział. Będziemy wprowadzali i zewnętrzne czynności wiernych w czasie Ofiary Mszy św. Nic się chyba nie stanie, jeżeli wierni podczas *Gloria* wstaną, podobnie podczas Prefacji, czy *Pater noster*. Zainteresujemy się Mszą św. z komentatorem, podobnie jak to czyniliśmy już w czasie *Triduum Sacrum*. przestudiujemy ją, i nie zawahamy się wprowadzić powoli, lecz systematycznie jej wskazania w życie.

Podobnie z Wielkanocą i czasem wielkanocnym rozpoczynającym się, jak wiadomo już okresem Przedpościa i Wielkiego Postu. Wiernym damy okazję do spowiedzi św., ale najpierw pouczymy, że istotą Postu nie jest tylko pokuta, lecz łaska, jak mówi św. Paweł w czytaniach I. Niedzieli Postu: *Bracia, napominamy was, abyście nadaremno łaski Bożej nie otrzymywali. Albowiem mówi On: W czasie sprzyjającym wysłuchałem cię. A w dzień zbawienia wspomogłem cię*<sup>18</sup>. To jest istota Wielkiego Postu. Nie tyle rekolekcje, ile łaska, Msza św., i Komunia św. Od Środy Popielcowej wychować wiernych do takiego przeżycia Wielkiego Postu ze świętymi tekstami, które Kościół św. przeznaczył na każdy dzień całego okresu aż do Niedzieli Białej włącznie; gdzie jest dwóch kapłanów, wprowadzić codziennie wieczorną Mszę św. aż do Niedzieli Białej włącznie;

<sup>18</sup> 2 Kor 6, 1-2.

zrobić codziennie 5-minutową egzortę<sup>19</sup>, dać okazję do zastanowienia się w tym czasie, często zrobić recytowaną Mszę św., wykorzystać do tego ministrantów — tak przedstawiam sobie okres Wielkanocy z przygotowaniem wiernych do życia w łasce. Wychować wiernych do tego, by przez cały czas Wielkiego Postu brali udział we Mszy św. codziennej z Komunią św., to jest nasze zadanie. Wtedy też sama Wielkanoc nabierze nowego charakteru, bo da przeżycie, jakiego chyba doznawali pierwsi chrześcijanie. A przede wszystkim — wracam do myśli wypowiedzianej na początku, sam kapłan powinien żyć tajemnicą Mszy św., w całym swoim życiu duchowym wychodzić zawsze z Ofiary Jezusa Chrystusa jako principium, formującego pobożność jego i wszystkich wiernych.

Oto zasadnicza i przewodnia myśl Kościoła św.: Msza św. i Wielkanoc. Obymy ją potrafili zrozumieć.

Katowice

Ks. ROMUALD RAK

**O. Paweł Szczaniecki OSB, Tyniec**

## **O HOMILIARZU PRASKIM JAKO ŹRÓDLE DZIEJÓW MSZY ŚWIĘTEJ**

### W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ

W dziejach liturgii i Mszy staropolskiej można cofnąć się bezpiecznie aż do XV w., który pozostawił sporo ksiąg liturgicznych. Trudność natomiast sprawia badanie wieków poprzednich. Byłoby więc rzeczą nieoczoną dla postępu wiedzy w tej dziedzinie opracowanie danych rozrzuconych w różnych dokumentach. Nie tu miejsce, aby zarysowywać plan pracy, wystarczy wyrazić dezycydaty.

Wobec skąpych źródeł własnych, wykorzystanie analogii z krajów ościennych oddaje wielkie usługi. Właściwie, w obecnej chwili, hipoteza o liturgii polskiej X—XII w. opiera się wyłącznie niemal na danych z Czech, Niemiec i Frankonii. Trzeba je poznać i wybrać te, które mogą rzucić światło na stosunki polskie owych czasów. Tak się uzasadnia następujące omówienie *Homiliarza biskupa praskiego*<sup>1</sup>. Dokumentu tego wydane go przez ks. Ferdynanda Hechta w 1863 r., nie wykorzystali uczeni w Polsce, jedynie ks. Fijałek<sup>2</sup> użył go raz w polemice z prof. Brück-

<sup>19</sup> Doskonały materiał dać nam może Parsch w swoim *Roku liturgicznym*.

<sup>1</sup> *Das Homiliar des Bischofs von Praga, saec. XII*, Hrog. von Dr. Ferd. Hecht, Prag 1863 J XXXVIII — 88, (Beiträge zur Geschichte Böhmens Abt. 1. Quellensammlung I B d). Postąpiwałem się egzemplarzem wypożyczonym za pośrednictwem Biblioteki Jagiellońskiej z Biblioteki Uniwersyteckiej z Pragi. Sygnatura 22 B 339.

<sup>2</sup> A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce Średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1902 s. 236. Recenzja ks. J. Fijałka, *Pamiętnik literacki II*, 1403 s. 130—145. O Homiliarzu zob. s. 135 n.

nerem, a zarazem zwrócił nań uwagę. Wielki uczyony mówi o homiliarzu w tych słowach: „Nieocenione są te sermones... wprowadzają nas one w sam środek ówczesnego nabożeństwa i działalności nauczycielskiej duchowieństwa. Chociaż przedstawiona w nich strona liturgiczno-kaznodziejska pobratymczego nam kościoła daje bezpośrednio obraz tylko idealny, jaki być powinien a nie jaki był, to przecież trzeba go wziąć za podstawę do oceny stosunków rzeczywistych, tym bardziej, że jest to jedyny pomnik tak nam bliski jakby swój własny, zachowa on swą wartość chociażby się znalazł podobny lub substrat jego w skarbach najstarszych bibliotek naszych...”<sup>3</sup>.

Tego rodzaju wypowiedź skłania do powrotu do tego źródła. Gdy chodzi o jasne określenie celu, to zaznaczmy od razu, że studium dotyczące będzie przede wszystkim Mszy św., a tylko ubocznie wspomina się o innych zagadnieniach.

### Część I.

#### HOMILIARZ, JEGO POSTAĆ I DZIEJE

Homiliarz, o którym mowa przechowuje się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Pradze pod sygnaturą III F 6<sup>4</sup>. Jest to kodeks pergaminowy o wymiarach 22×15 cm. Zawiera 243 kart. Pismo z końca XI lub początku XII w. nie pochodzi z jednej ręki.

Cenny zabytek był z dawną przedmiotem zainteresowania. Wpierw powstała kwestia autorstwa. Z kryteriów wewnętrznych jasno wynika, że homiliarz jest dziełem biskupa i to biskupa praskiego. Tego nikt od średniowiecznych czasów nie zakwestionował. Nowsi filologowie i historycy wiedzą dyskusje nad tym, czy można autorstwo przypisać biskupowi Gebhardowi Jaromirowi (†1086) czy też Hermanowi (†1122). Rzecz tę pomijamy, gdyż nie należy wprost do tematu<sup>5</sup>. Tak czy inaczej kodeks pochodzi z przełomu wieków XI i XII, i jest wiernym świadkiem ówczesnych zwyczajów.

Podziwiać trzeba dalsze przejawy zainteresowania Homiliarem. Był on — jak się zdaje — redagowany w ciągu kilku lat, bo na to wskazuje jego układ: np. kodeks jest odpisem, pismo jest niejednolite. Również tytuły poszczególnych homilii często mijają się z rzeczywistością: to dowód, że przepisywujący je komponował. Byłby to pierwszy dowód wykorzystania Homiliarza w XII w. Z zapisu na początku można wnosić, że do-

<sup>3</sup> Podkreślenia wprowadzono na potrzeby obecnego studium.

<sup>4</sup> J. Truhlar, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum... Universitatis Pragensis*, t. I., Pragae 1905, s. 509.

<sup>5</sup> Za pierwszą tezę opowiedział się Dr C. Höfler, *Historische Untersuchungen, Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, Classe phil-hist.*, XXXVII Bd, Wien 1861, s. 290—297 (zeszyt lipcowy); za biskupem Hermannem, który był z pochodzenia lotaryńczykiem, przemawia Prof. Schulte we wstępie historycznym Homiliarza s. V—VII.

konano tego w Opatowicach — stąd kodeks nosi w katalogach nazwę opatowskiego<sup>6</sup>.

Dalszym przejawem życia kodeksu jeszcze w średniowieczu są liczne glosy czeskie wpisane między wiersze i na marginesach. Jedne dowodzą ciągłego użytku, jaki zeń robili homileci — oni to przecież zgodnie z ówczesnym zwyczajem, kazania łacińskie głosili w języku narodowym, tak jak i odwrotnie, swe własne kazania głoszone w języku narodowym spisywali po łacinie. Stosunkowo łatwiej było tłumaczyć ad hoc z obcego języka, niż przewidywać trudności ortograficzne. Obok glos, napotyka się w kodeksie noty i znaczki kalikstynów (Husytów). Szukali oni w dawnej tradycji dowodów na komunę św. pod dwoma postaciami i w homiliarzu znajdowali je obficie. W XIV w. dokonano paginacji, a w 1475 r. ktoś ułożył skorowidz. W kilka lat przedtem książka została odkupiona „a dno Georgio plebano glacensi”. Zapisana z karty 94 a. „W dei gra Rex Boh“ zdaje się przemawiać, że w pewnym okresie kodeks był własnością króla Wacława (?). Powstaje więc barwny obraz średniowiecznej przygody, czy raczej wędrówki książki z rąk do rąk: była kolejno własnością biskupa, klasztoru, króla i plebana.

W XVII w. kodeks należy do biblioteki kolegium karolińskiego Jezuitów. Słynny historyk czeski Bolesław Balbinus († 1688) omawia go w katalogu (III, 120). Po kasacji Zakonu, kodeks trafia do królewskiej Biblioteki akademickiej w Pradze i tam przechowuje się dotąd.

W XIX w. na nowo uczeni zwracają się ku cennemu Homiliarzowi, omawiają go i opisują<sup>7</sup>. Wreszcie pojawia się wydanie, o którym mowa.

Niewątpliwie, istnieje również późniejsza literatura przedmiotu, ale nie potrafię jej wskazać. Można mówić i o prehistorii homiliarza, autorem jego był Niemiec z nad Renu. Wyraźnie pojawiają się wpływy frankońskie na kartach zawierających przepisy prawne. Zależności te wykazuje sumiennie prof. Schulte we wstępie wydawnictwa. Prócz tego obecność św. Emmerana i św. Marcina w kalendarzu dowodzi zależności od biskupstwa w Regensburgu i Moguncji. Jest to wielki szlak, po którym zbliżało się chrześcijaństwo do Krakowa i całej Polski. Tym więcej to zaciekawia badacza pierwotnych dziejów liturgii w Polsce.

Dr. Hecht, uczony wydawca homiliarza, na wstępie wyjaśnia, że zawarte w nim wypowiedzi biskupa można nazwać homiliami tylko w szerokim sensie. W każdym razie byłyby to homilie z wczesnego okresu ich ewolucji dziejowej, pełne swobody i prostoty. Ks. J. Fijałek proponuje raczej nazwę „egzorty” — popularne napomnienia pasterskie. Jednakże i tak będą całe rozdziały, które w tej kategorii zmieścić się nie dadzą: mianowicie obszerne przytoczenia praw kościelnych. Możliwe, że niektóre z nich były odczytywane w liturgii synodu diecezjalnego. Pozatem w kodeksie znajduje się cały tekst Jonasza proroka, a w zakończeniu *Poeni-*

<sup>6</sup> Np. u Truhlára.

<sup>7</sup> Prof. Hanuš, *Sitzungsberichte der K. — böhr. Gesellschaft der Wissenschaften* (Classe für Philosophie u. s. w.) 1866, I s. 17n.; A. Patera, *Cas. Cas. Museum*, 1880 s. 109. — tutaj wykaz glos staroczeskich.

*tentiale*, czyli spis pokut nakładanych przy spowiedzi<sup>8</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę same „homilie”, wyraźnie różnią się one między sobą; jedne bowiem wiążą się ze świętami roku kościelnego — inne tego związku nie wykazują. Te pierwsze zgrupowane są w czterech cyklach — to znaczy, że święta, których dotyczą np. W. Czwartek, Wielkanoc itd. powracają czterokrotnie. Inne, bardzo różnie zatytułowane, znajdują się raczej w drugiej części całości. Sprawy to ciekawie więcej homiletę i heortologą, wspominamy tylko mimochodem.

Informacje dotyczące Mszy św. są tam rozsypane tak w przepisach prawniczych jak i w innych częściach właściwego homiliarza. Omówimy je osobno w dalszym ciągu artykułu.

Dr Ferdynand Hecht figuruje jako wydawca na tytułowej stronie. Ze wstępu dowiedzieć się można, że jest on teologiem, wolno przypuścić, że katolickim księdzem. Wydawnictwo zostało widocznie podjęte w ramach akcji badań dziejów niemieckich w Czechach. Ostatecznie jednak ukazał się tylko jeden tom źródeł — w postaci broszury w formacie dużej czwórki na złym papierze. Zły rozkład graficzny męczy wzrok i utrudnia wykorzystanie.

Obszerny wstęp jest dziełem dwóch autorów. Wpierw prof. Schulte omawia zagadnienie ze strony historyczno-prawnej, następnie sam dr Hecht pisze o stronie teologicznej i historycznej. Brakuje rozdziału o tekście, o zasadach transkrypcji i wydania. Podobnie i w samym tekście dotkliwie odczuwa się brak objaśnień.

Ogólnie biorąc, wydawnictwo może zaspokoić wymagania historyka prawa, homiletyki, kalendarza itd., ale nie historyka Mszy św. A dzieje się to dla następujących przyczyn:

<sup>10</sup> Z całości wynika, że informacji o Mszy św. jest bardzo wiele i że mieszczą się one zarówno w homiliach jak i poza nimi.

<sup>20</sup> Wiadomości dotyczące dziejów Mszy św. znajdują się w dodatkach do homilii, które noszą nazwy: *sermo ad populum*, *allocutio*, *alia praedictio*. Te ustępy są wiernym świadectwem zwyczaju. Ilustrując rzecz przykładem z polskiego terenu, wystarczy wskazać kazania gnieźnieńskie, w których teskty modlitewne, według wyrażenia uczonego wydawcy, „uwzględniono również“<sup>9</sup> podczas, gdy historia Mszy św. interesują one więcej niż same kazania. Otóż badacz homiliarza praskiego w wydaniu dr. Hechta odnosi wrażenie, że pomijał on czasem te cenne świadectwa.

<sup>30</sup> Wbrew zapewnieniom<sup>10</sup> dokument nie został wydany w całości. Stwierdzić to można następująco: Dr Hecht zachował paginację homiliarza na marginesie swego wydawnictwa. Jest to tym bardziej ważne, że do niej odsyłają obaj uczeni piszący wstęp. Otóż opuszczenie tekstów

<sup>8</sup> Jest to najstarszy dokument tego rodzaju w tradycjach czeskich. Jako taki był już uprzednio drukowany: C. Höfler, *Prager Concilien in der vorhussitischen Periode*. Prag 1862.

<sup>9</sup> *Kazania gnieźnieńskie*, wyd. S. Vretel-Wierszyński, Poznań 1953, s. XVIII.

<sup>10</sup> Truhlár, jw.



można łatwo stwierdzić kontrolując ciągłość paginacji. Czytelnik spostrzeżga braki ww następujących miejscach:

| STRONA | KARTY                        | UWAGI                       |
|--------|------------------------------|-----------------------------|
| 3      | 2 a — 4 b                    | wydarte                     |
| 22     | 45 a — 48 a                  | tekst Jonasza Proroka       |
| 39     | 84 b — 88 a                  | kazanie powtórzone z s. 7—8 |
| 40     | 87 b — 89 b                  | przyczyny niewyjaśnione     |
| 41     | 91 b — 98 b                  | " "                         |
| 42     | 102 a — 102 b                | " "                         |
| 43     | 105 a — 1066 b               | " "                         |
| 51     | 123 a — 124 b                | " "                         |
| 55     | 132 a — 133 a                | " "                         |
| 56     | 135 b                        | " "                         |
| 57     | 139 a — 146 a                | " "                         |
| 61     | 154 a — 155 a                | " "                         |
| 62     | 157 a — 159 b                | " "                         |
| 64     | 164 a — 165 a                | " "                         |
| 66     | 169 a — 171; 173 b — 177 a   | " "                         |
| 61     | 181 b — 191 a                | " "                         |
| 73     | 202 a — 206 b                | " "                         |
| 75     | 212 a — 215 a                | " "                         |
| 80     | 226 a — 228 b; 228 b — 229 b | " "                         |

4<sup>o</sup> Podejrzenia nasunęła uwaga Prof. Schultego we wstępie: omawia on możliwości odszukania autora z pomocą układu modlitw w dodatkowej części kazania. Trybem wyznaczonym przez C. Höflera<sup>11</sup> dowodzi, że w owym czasie, gdy powstawały homilie nie było króla w Czechach. Istotnie są trzy modlitwy za władców duchownych i świeckich — z nich dwie tylko znajdują się w wydaniu Hechta — o trzeciej wspomina dopiero Schute, który opierał się na rękopisie<sup>12</sup>. Ubocznym produktem tych analiz jest wiadomość, że na str. 61 opuszczono tak cenną dla liturgisty formułę modłów powszechnych po kazaniu. Niestety Dr Hecht nie zaznaczył ani jednym słowem dla jakich motywów opuszcza całe partie tekstu w kilkunastu wypadkach. W podobny sposób A. Bielowski pominął tak ważną dla dziejów kultu naukę pożegnalną św. Ottona z Bambergu do neofitów w Przyczach.

5<sup>o</sup> Oglądając miejsca tekstów opuszczonych w całości spostrzeżga się z zalem, że w ogromnej większości dotyczą one dodatków do kazań, a więc jakichś modlitw, przepisów dotyczących nabożeństwa. Jedyne wyjątek

<sup>11</sup> Höfler, *Historische Untersuchungen* jw. s. 294 n.

<sup>12</sup> Pol. 154 ff. steht dasselbe Gebete wie Fol 69b. Es heisse gerade so: Modo f. c. t. d. e. h. c. e. c. k. primo pro statu ecclesiae... pro papa... et pro vita atque incolumitate d'ni imperatoris vel regis ( ) et pro episcopo nostro... Wstęp s. VI. — Skrót f. c. itd. rozwiązuje się następująco: Modo fratres cum timore Dei et humilitate clamate et cantate Kyrieleison. por. s. 31.

w tym względzie stanowi str. 80, gdzie opuszczono nawet coś wewnątrz samego kazania.

<sup>9</sup> Całe wydanie roi się od błędów, transkrypcja niekonsekwentna korekta niedbała. Wystarczyłoby wytknąć, że na str. 85 jest mowa o udzieleniu chrztu św. przez zanurzenie. Kaznodzieja tłumaczy to symbolicznie, że trzem dnjom, które przebiegły między śmiercią Chrystusa a Jego Zmartwychwstaniem, odpowiada trzykrotne zanurzenie. Tymczasem czytamy: *triduana immersio* — zamiast *trina immersio*<sup>13</sup>. Błędów jest bardzo wiele.

Autor niniejszego artykułu posługiwał się egzemplarzem Biblioteki akademickiej w Pradze (Sygn. 22 B 339), który uzyskał za pośrednictwem Biblioteki Jagiellońskiej. Otóż egzemplarz ten służył uprzednio jakiemuś badaczowi, który niekiedy odnosił się do oryginału i zaznaczał błędne odczytania. Niesposób je tu wyliczać i przytaczać. Dość wspomnieć, że są liczne i dlatego nadzieje, które obudziły się pod wpływem studium Homiliarza, idą w parze z poczuciem zawodu. Historycy kultu w Czechach, a pośrednio i w Polsce, nie otrzymali satysfakcji.

Dlatego omawiając na kartach następnych to wszystko, co dotyczy Mszy św. w świetle Homiliarza praskiego, trzeba było wpierw zaznaczyć, że opieramy się tylko na jego wydaniu z przed 100 lat, i że to wydanie pozostawia wiele do życzenia. Niemniej żniwo informacji jest obfite i cenne.

## Część II.

### WIADOMOŚCI DOTYCZĄCE MSZY ŚW.

#### A. Wiadomości wstępne.

Bogactwo wiadomości liturgicznych w Homilarzu praskim spostrzegł już jego wydawca i omówił je we wstępie. Gdy chodzi o Eucharystię, poświęcił temu zagadnieniu aż dwa rozdziały<sup>14</sup>, ponadto omówił osobno kazania, które również należą do tego tematu. Jednakże opracowanie to nie jest wyczerpujące, autora bowiem ciekawiły niektóre przejawy, które z pominięciem innych zaznaczył. Dlatego rzecz wymaga nowego przeglądu i oceny.

Wpierw pojawia się cały szereg przepisów prawnych, które dotyczą z daleka lub z bliska Mszy św. Zawsze chodzi o Mszę św. — powiedzieliśmy o sumę — niedzielną względnie świąteczną. Niedziela jest dniem świątecznym na pamiątkę Wielkanocy<sup>15</sup>, dlatego obchodzi się ją z wielkim nabożeństwem<sup>16</sup> wstrzymując się od prac służebnych od sobotniego wieczora aż do wieczora niedzielnego<sup>17</sup>. Msza św. obowiązuje wszystkich.

<sup>13</sup> Tym razem błąd jest winą zecera i korektora, bo wydawca omawia tekst prawidłowo we Wstępie s. XIV.

<sup>14</sup> Zob. s. XIV i XV — o kazaniach zob. s. XIX n

<sup>15</sup> s. 85.

<sup>16</sup> ... cum omni honore... s. 39.

<sup>17</sup> s. 22 i 85.

Kaznodzieja przypomina to i wzywa do przyjścia nawet pasterzy. Kto by lekceważył niedzielę podlega ekskomunice<sup>18</sup>. Właściwym miejscem odprawiania Mszy św. jest kościół, — poza nim nie wolno celebrować<sup>19</sup>. Ścisłej biorąc jest to kościół parafialny. Zaznacza się ścisły związek łączący kapłana i wiernych z kościołem własnym tak dalece, że istniał nawet zakaz przyjmowania w kościele na Mszy św. obcych parafian (chyba w podróży) i śpiewania Mszy św. w cudzym kościele<sup>20</sup>. Nawiasem dodać trzeba o śladach pokuty publicznej i ekskomuniki — wyklęci stali poza kościołem. Nikt się nie ośmielił dla nich Mszy św. celebrować<sup>21</sup>.

W każdą niedzielę proboszcz poświęcał wodę i skrapiał nią lud<sup>22</sup>. Mszę św. celebrował po umyciu rąk, w zakrystii było już wówczas naczynie z tym przeznaczeniem. Obowiązywały szaty te same co dziś: prawo wyraźnie wspomina humerał, albę, manipularz i ornat<sup>23</sup>.

Msza św. ilekroć o niej mowa — jest śpiewawna. *Cantare* — oznacza ogólnikowo celebrowanie Mszy św. Kto śpiewa z kapłanem? Przede wszystkim diakon, kleryk którego winien mieć każdy kapłan do posługi. W ten sposób pewnie wciągali się młodzi lewicy w służbę Bożą. Już teraz odgrywają oni dużą rolę w nabożeństwie parafialnym: śpiewają, służą, czytają, pomagają przy ofiarowaniu (i niewątpliwie przy komunii). Wraz z reformami trydenckimi urząd ten upadł w kościele łacińskim — a zachował się we wschodnim. Dziś częściej słyszy się o praktycznej potrzebie wskrzeszenia tej instytucji<sup>24</sup>.

Chociaż o kształcie ołtarza i o jego miejscu nic nie można wywnioskować, to jednak znamienne są przepisy prawne, które go dotyczą. Nie wolno więc nic na ołtarzu stawiać, jak tylko kielich, relikwiarze, puszkę na św. wiatyk dla chorych i księgi liturgiczne. Zastanawia celowość tego prawa; kto stawiał wówczas na ołtarzu coś więcej i co to było: krzyż, kwiaty, figury? Widocznie na ołtarzu nie było nic gdy Mszy św. nie celebrowano — stał przykryty obrusem, bez żadnej nastawy, podobny do stołu ofiarnego.

Prawodawca wylicza przy tej sposobności księgi liturgiczne, które wolno kłaść na ołtarzu: są to Ewangelie (a prócz nich) lekcjonarz i mszał zwany *Missale plenarium*. W innym miejscu jest jeszcze mowa o sakramentarzu (są to ostatnie lata jego historii — potem ustępuje miejsca mszałowi)<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> s. 80 por. wstęp s. XXXI.

<sup>19</sup> *Nullus extra ecclesiam cantet*. s. 21.

<sup>20</sup> O organizacji kościoła i o parafiach zob. uwagi wydawcy s. XXXI.

<sup>21</sup> *Excommunicati ab introitu sanctae ecclesiae astatitis, et ab omni consortio christianitatis segregati* s. 14. por. uwagi wydawcy o tej materii s. XXXI.

<sup>22</sup> O wodzie święconej s. 22.

<sup>23</sup> *Fano* — manipularz zob. Ducange. Durandi nazywa tak kawał tkaniny w którą owijano przez uszanowanie przedmiot ofiary, zob. *Rationale*, I. IV. c. 30 n. 27. Wiadomości tu podane czerpie z obszernego dekretu pt. *De sacerdotibus*, s. 21—22.

<sup>24</sup> O diakonie zob. s. XV, 21, 83.

<sup>25</sup> Ważny jest ten przepis nakazujący plebanowi posiadać dla nauki „*ad discendum*“ następujące księgi: Sakramentarz, lekcjonarz, antyfonarz, podręcznik do udzielania chrztu św. (baptisterium), kalendarz (computus), kanony pokutne, psalterz i homiliarz na cały rok. s. 85.

Lud uczestniczył w nabożeństwie w postawie stojącej<sup>26</sup>. Znowu trzeba zapytać o celowość tego przypomnienia — przecież w owym czasie nie było ławek, czy to więc klęczano czy siedziano na podłodze? Trudno ustalić. Prawodawca zachęca lud do modlitwy — każe słuchać w skupieniu lekcji i słowa Bożego, zakazuje rozmów w kościele. Zaleca psalmodię, ale zakazuje śpiewu w kruchcie kościoła. Źródło zbyt skąpe nie pozwala ustalić, co to znaczy: wiadomo wszakże, że w owym czasie kościół czeski miał swe pieśni w języku narodowym, a przynajmniej ich zaczątki:

„Hospodine pomiluj ny”<sup>27</sup>.

Pewne to jednak, że na wezwanie kapłana lud śpiewał *Kyrie eleison*, o którym później będzie mowa.

## B. Liturgia słowa.

Chociaż czytanie lekcji było zadaniem diakona, to jednak głosicielem słowa w liturgii jest zasadniczo Biskup, a w jego zastępstwie proboszczowie.

Była już wzmianka o tym, że Ewangelie miały być złożone na ołtarzu. Oznaczało to największe uszanowanie dla tej księgi. W momencie czytania wierni stojąco, w skupieniu słuchali. Chociaż kodeks nosi nazwę Homiliarza, co pozwala przypuszczać, że poszczególne jego składniki omawiają perykopy Ewangelii, trudno by było je zrekonstruować na tak wąskiej podstawie. Zebrane tu homilie luźno tylko wiążą się z Ewangelią. Zwyczajnie zaś dotyczą samych świąt i praktyki życia chrześcijańskiego.

Prawodawca wymaga od kapłanów niedzielnego kazania, któreby wyjaśniało Ewangelię albo *Credo*<sup>28</sup>. Do pomocy służyć miał w ciągu roku homiliarz i studiowanie Pisma św. Uderza jednak, że Homiliarz Biskupa praskiego nie obejmuje niedziel, lecz tylko kazania świąteczne i to bardzo wybrane. Pod tym względem spotyka zawód tych, którzy zbyt wiele się spodziewali.

O rodzaju kazań napisał obszernie uwagi sam wydawca i słusznie dodał rozdział o nauczaniu katechetycznym<sup>29</sup>. Tu wystarczy jeszcze raz podkreślić najściślejszy związek kazań z dokonującą się liturgią. Wzorem w tym wypadku będą kazania wielkoczwartkowe.

Obok kazań ważnym składnikiem niedzielnej sumy są jego dodatki, a mianowicie modlitwy wiernych, wyznanie wiary, spowiedź powszechna i ogłoszenia. W tej dziedzinie Homiliarz biskupa praskiego jest najbogatszym z dotąd znanych źródeł. Ze względu na różnorodność tych dodatków wypadnie omówić je osobno.

<sup>26</sup> „Stantes in ecclesia”. zob. s. 73, 74.

<sup>27</sup> Pieśń sięga początków XII w. — *Wielka Literatura Powszechna* wyd. Trzaska, Ewert i Michalski, Warszawa 1933, t. IV, s. 548.

<sup>28</sup> s. 22.

<sup>29</sup> We Wstępie ss. XIX—XXII.

<sup>30</sup> Ss. 16 i 32 po kazaniach na uroczystość Wniebowstąpienia; s. 50 po kazaniu „ad populum”, s. 60 po kazaniu o modlitwie Pańskiej.

### C. Modlitwy wiernych.

W homiliarzu praskim zachowały się refleksy praktyki kościelnej, która początkami swymi sięga chyba czasów św. Pawła. Są to modlitwy wiernych, tak charakterystyczne dotąd w liturgiach wschodnich.

W omawianym dokumencie powracają one czterokrotnie w różnych redakcjach<sup>30</sup>. W jednym wypadku nazwane zostały trafnie słowem: *praedicatio*. Określa on dokładnie przebieg modłów: kapłan — przewodniczący mówi pierwszy — *praedicat* — intencje, a lud odpowiada *Kyrie eleison... Kyrie eleison...* Trudno się oprzeć wrażeniu, że tu właśnie jest kolebka owej pierwszej pieśni staroczeskiej: „Hospodine pomiluj ny“. W ten właśnie sposób zachowała się ona w liturgii unickiej.

Aby łatwiej uświadomić sobie miejsce tej części liturgii, wspomnijmy modlitwy wielkopiątkowe<sup>31</sup> i w każdej Mszy św. owo *Oremus* na początku ofiarowania — jemu właśnie odpowiadają modlitwy, które (dla względów językowych i praktycznych) przesunięto na moment po kazaniu.

Modlitwy wiernych rozpoczynał kapłan wezwaniem: „Teraz, bracia, z bojaźnią Boga i pokorą, wołajcie i śpiewajcie *Kyrie eleison*“. — Następuje kolejno intencja modlitw za wszystkie stany Kościoła, o pomnożenie ludu chrześcijańskiego, za papieża, cesarza, króla, biskupa, księcia, o zbawienie nas wszystkich i tych, którzy polecili się naszym modlitwom... kapłan wplata w poszczególne intencje krótkie objaśnienia. J. Molin stwierdził tu pewien schemat, który przedstawia się następująco: a) wezwanie: „módlmy się bracia“, b) wypominek osoby: za Ojca św., za króla; c) wskazania intencji: „aby Bóg dał mu zdrowie“, ten schemat: „*oremus — pro — ut*“ powtarza się notorycznie w homiliarzu praskim tyle, że jest on jeszcze bardziej rozbudowany niż w innych znanych dotąd wypadkach. Zresztą i tu także formuły różnią się między sobą swymi rozmiarami. Niestety nie wiadomo, jakie były te, które wydawca (najprawdopodobniej) poopuszczał. W każdym razie z ich rozmieszczenia można z całą pewnością wywnioskować, że nie były one wcale związane z Wielkim Piątkiem, ale należały do ceremoniału kazań niedzielnych i świątecznych.

Przeglądając wszystkie cztery formuły modłów w homiliarzu praskim, spostrzec trzeba, że najciekawszą jest pierwsza na str. 174. Kapłan wzywa wiernych, aby podnieśli nie tylko serca ale i ręce na modlitwie — gest ten znany jest choćby z posadzki wiślickiej. Słownictwo użyte w dalszym ciągu jeszcze bardziej harmonizuje z innymi przekazami liturgii łacińskiej, a jeśli chodzi o teren polski, z Modlitewnikiem Gertrudy Mieszkówny z XI w. Zresztą i w innych wypadkach oba te pomniki — Modlitewnik Gertrudy i Homiliarz praski wykazują bliskie pokrewieństwo. Byłoby ono jeszcze wyraźniejsze, gdyby nie okaleczenie Homiliarza przez wydawcę.

<sup>31</sup> Tak właśnie: „Charfreitag Gebet“ nazwał ją C. Höfler, *Historische Untersuchungen*, jw. s. 295. Jest to nie trafna nazwa, bo modlitwy te powtarzano po każdym kazaniu świątecznym i niedzielnym. Zob. co o tym pisze Ks. J. Fijałek w recenzji o której już była mowa.

#### D. Formuły przygotowania komunii św.

Co w pierwszej chwili wydawać się może zwykłym dodatkiem kazania, jest w rzeczywistości już związane przyczynowo z Komunią św. Znane są wysiłki średniowiecznego Kościoła, aby przygotować należycie Komunię św. Było to dzieło prawdziwie duszpasterskie. W trakcie Mszy parafialnej ważnym tego przejawem była spowiedź powszechna odmawiana po kazaniu. Homiliarz praski uwydatnia jeszcze jeden element przygotowania, mianowicie wyznanie wiary<sup>32</sup>). Dwukrotnie napotyka się te formuły, co pozwala odtworzyć w przybliżeniu czynności w tym momencie. W pierwszym wypadku jest to dopełnienie kazania wielkoczwartkowego, w którym wszystkie zmierza ku następującej w Mszy Komunii, w drugim — tytuł brzmi *sermo ad populum* po kazaniu w dniu św. Wacława<sup>33</sup>).

Kapłan rozpoczyna allokucję (trafna to nazwa); brzmi to tak:

„Bracia moi i siostry ukochane, wznieście teraz ręce i serca wasze ku Bogu i wyznawajcie grzechy wasze mówiąc itd“.

Formuła była widocznie dowolna, gdyż w W. Czwartek brzmiała inaczej:

„Przeto kto z was pragnie pozyskać prawdziwe odpuszczenie grzechów, wpiersz niech się wyrzeczże szatana i wszystkich spraw jego, niech też katolicką wiarę wyzna za mną powtarzając, tak aby poznawszy Stwórcę swego przez wiarę, tym ufniej od Niego grzechów przebaczenie uprosił“. Tu następuje długa parafraza wyznania wiary, bardzo starannie dostosowana do okoliczności, po czym wyznanie grzechów<sup>34</sup>), absolucja. Ciekawe to jest ze względu na wewnętrzną dynamikę, która się ujawnia w budowie Mszy św.: wszystkie jej składniki, a w tym wypadku *Credo*, przygotowują następujące po nich części, a przede wszystkim komunię św.

#### E. Ogłoszenia

Do kazania dodawano nadto ogłoszenia ekskomunik i świąt. Te pierwsze również interesują liturgistów: Msza św. jest ofiarą komunikujących — ekskomunikowani nie mają do niej prawa, stoją poza kościołem, co tak wyraźnie podkreśla ich ubolewania godne położenie. Homiliarz praski zawiera sporo wiadomości na ten temat, a przede wszystkim wielkoczwartkowe przemówienie Biskupa, które przygotowuje rekonyliację.

Ze swej strony ogłoszenia świąt interesują liturgistę, mianowicie heortologa. Chodzi tu o kalendarze: w średniowieczu każda diecezja

<sup>32</sup> Wie oben bemerkt, ging die Communion unmittelbar das allgemeine Sündenbekenntnis voran; hierauf folgte das Glaubensbekenntnis welches der Bischof vorsprach. Nach der Absolution folgte die Communion. Dr. Hecht we wstępie s. XXIV.

<sup>33</sup> Ss. 28—29 i 59—60. Inna parafraza wyznania wiary znajduje się na s. 79. Jest w niej zaakcentowana przede wszystkim wiara w zmartwychwstanie i odpowiedzialność człowieka.

<sup>34</sup> Wyznanie grzechów było bardzo szczegółowe — W Polsce bliskie analogie znajdują się w *Książce do spowiedzi królowej Jadwigi* (wyd. L. Malinowski, 1900) i (wcześniej) *Modlitewnik Gertrudy* (wyd. W. Meysztowicz 1955) str. 145.

miała swoich własnych świętych patronów, których czczono. Katedra macierzysta przekazywała ten kalendarz nowej diecezji filialnej. W Homiliarzu praskim obok świątecznych kazań, które obejmują też panegyryki św. Wacława, św. Wojciecha, św. Emerana (kult przejęty z Ratyzbony) i św. Marcina, znajduje się urzędowy spis święt obowiązujących z nakazem ogłoszenia ich ludowi po kazaniu<sup>35</sup>. Rzecz ta jest bardzo ważna ze względu na zależność Krakowa od Pragi a pośrednio od Ratyzbony. Nie należy to jednak do ściśle określonego tematu, jakim jest obraz Mszy św. w początku XII w.

#### F. Ofiarowanie

Czynny udział wiernych w ofiarowaniu był charakterystyczną cechą religijności owych czasów. W Homiliarzu praskim trafia się ciekawe wzmianki o tym, zarówno w samych homiliach jak i w przepisach prawnych. W sumie dają one sporo informacji, choć dla pełni obrazu trzeba wykorzystać dane wzięte z innych źródeł.

Ofiarowanie obowiązuje wszystkich, chociaż jego przedmiot jest dowolny<sup>36</sup>. Składa się go w naturze, ubożsi składają choćby świeczkę (lumen), bogatsi ubranie itp. Pięknym przykładem świecił św. Wacław, który przynosił oplatki i wino własnoręcznie wyrabiane<sup>37</sup>. W ten sposób nawiązał on do tradycji sięgających czasów św. Bazylego i poprzez niego do początków Kościoła. Z jednego wyrażenia wolno wnosić, że istotnie wierni przynosili oplatki, z których kapłan konsekrował według potrzeby<sup>38</sup>. Przy ofiarowaniu czynną rolę spełniał diakon, który podlegał karze w razie uchybienia<sup>39</sup>.

Kaznodzieja przestrzega, aby przedmiot ofiary kościelnej nie był owocem krzywdy ubogich, bo to nie mogłoby się podobać Bogu. Również zaleca unikać próżnej chwały, która by ludowi mogła przypaść z powodu ofiar złożonych Bogu. W tym właśnie wzorowy był św. Wacław, który hojność swoją łączył ze skrupulatną dyskrecją. Z chwilą gdy się wciągało wiernych w praktykę ofiar zewnętrznych, łatwiej było im mówić o potrzebie wewnętrznego oddania. Kaznodzieja znajduje do tego okazji zaraz na pierwszych kartach homiliarza w uroczystość Epifanii i Oczyszczenia Matki Bożej<sup>40</sup>. Podobnie przemawia, gdy przedstawia Wielki Post jako dziesięcinę roku i każe go ofiarować Bogu.

<sup>35</sup> „Pronuntiandum est, ut sciant tempora feriandi per annum“ s. 85 Zob. nadto uwagi o roku kościelnym we wstępie s. XXIII i następne.

<sup>36</sup> „Ad ecclesias unusquisque secundum vires suas eum eleemosyna veniet“ s. 73. Inne wzmianki o ofiarowaniu przez wiernych zob. ss. 39, 61, 73.

<sup>37</sup> „Ad sacra missarum sollempnia de proprio frumento oblatas suis manibus praeprabat et vinum propriss manibus expressum sacerdoti dei fideliter offerebat“. Kaznodzieja ukazuje go jako wzór do naśladowania: „nobis aad exemplum est datus“ s. 38.

<sup>38</sup> Quando ad ecclesiam convenitis oblationes, quae in sacrario consecrantur, offerte. s. 73. Możliwe, że było to tylko błogosławienie chlebów, które rozsyłano później jako Eulogia.

<sup>39</sup> Zob. kanony penitencjalne s. 83.

<sup>40</sup> Quia sicut simplex columba et turtur casta offerebatur in hostia domino,

Ofiary, które się składa — i tu jest wyraźna wzmianka o składaniu ich u ołtarza — mają swe określone przeznaczenie: za samych ofiarodawców, za tych wszystkich, którzy do nich przynależą tak żywych jak i umarłych<sup>41</sup>. Łaciński przyimek „pro“ zastanawia, czy ofiary mają być rodzajem orędownictwa, czy też raczej reprezentują ofiarodawcę i jego wszystkich. Ta druga myśl doskonale by odpowiadała teologii liturgii.

Jeszcze jedno spostrzeżenie. Również ryt ofiarowania jest przygotowany i ma swój związek z Komunią św.: chleb ofiarny zostanie przecież konsekrowany i rozdzielony w Komunii św. — kaznodzieja z Pragi (za wzorem św. Cypriana, *De opere et eleemosyna* c. 15) wspomina bogaczy, którzy nie złożyli swej ofiary — Jakim prawem komunikować chcą następnie z tego, co ubogi przyniósł?<sup>42</sup> To utwierdza w przekonaniu, że i w Pradze w XII wieku przedmiotem ofiary wiernych był chleb, ściślej opłatek, który kapłan następnie konsekrował, po drugie, że całemu przebiegowi sumy parafialnej przyswiecała idea przygotowania Komunii św.

#### G. Komunia św.

Jeśli to prawda, że całemu przebiegowi Mszy św. przyswiecała w duszpasterstwie myśl przygotowania Komunii św., dobrze przypomnieć różne przejawy tej myśli, jak ukazuje się ona w homiliarzu praskim. Cały wielki post i zwyczajne w nim praktyki mają ten cel wyraźnie naznaczony<sup>43</sup>. Podobnie uzasadnia się i wymaganie wstrzeźliwości seksualnej w niektórych dniach i okresach<sup>44</sup>, dalej służy temu sakrament pokuty i wewnętrzne umartwienie<sup>45</sup>.

W trakcie nabożeństwa — już była o tym mowa — charakter przygotowawczy ma wstępna aspersion, a dalej samo kazanie i grupa dodatków do kazania: wyznanie wiary, wyznanie grzechów i absolucja. Obecnie bezpośrednio przygotowuje Komunię św. pocałunek pokoju. Łatwo tu wyczytać i sposób udzielania sobie pocałunku, którego udzielali sobie wierni wzajemnie na kościele<sup>46</sup>. Na polskim terenie komentarzem byłby dekret bpa Jakuba z Korzkwi Syrokomli z Płocka. W ten sposób zyskiwano staranniejsze przygotowanie wewnętrzne Komunii św. Pozostaje pytanie o sposób jej udzielania.

Otóż Homiliarz praski jest ważnym świadkiem, że komunikowano w XII w. po dwoma postaciami. Niedarmo studiowali ten dokument Husyci, Kalikstyni, zaznaczając na marginesach wzmianki o dawnej

---

ita et nos omnes per confesionem et veram poenitentiam nostra corda simplica et corpora casta offerre Deo, docet nos... s. 8 por. s. 6.

<sup>41</sup> pro semetipso et pro omnibus ad se pertinentibus vivis atque defunctis... s. 39.

<sup>42</sup> s. 73.

<sup>43</sup> s. 40.

<sup>44</sup> s. 73.

<sup>45</sup> ss. 39, 68, 69, wstrzeźliwość od alkoholu i kłatwy! s. 73.

<sup>46</sup> deinde etiam paacis osculum inter se in ecclesia facere ad indicium verae caritatis... następuje opis przygotowania komunii s. 39.



praktyce<sup>47</sup>. W rzeczywistości ilekroć kaznodzieja wspomina Komunię św., zawsze mówi o przyjmowaniu Ciała i Krwi Przenajśw. Jakikolwiek wątpliwości w interpretacji usuwa przepis o udzielaniu wiatyku chorym: Kapłan winien użyć specjalnego naczynia (pixis), w którym zanosi św. Opłatek (sacra Oblatio) umoczony w Krwi Przenajśw., a to dlatego, aby w całej prawdzie wypowiedzieć słowa rytualne „Niech cię wspomóże Ciało i Krew Pańska“<sup>48</sup>. Wprawdzie przytoczone świadectwo nie dotyczy ściśle biorąc rozdawania Komunii św. w czasie Mszy św., jednak w oparciu o inne wzmianki, trzeba je rozumieć najszerzej.

Niestety historyk liturgii mszalnej nie wyczyta z dokumentu nic więcej. O sposobie rozdzielania nie ma mowy. Uderza jedynie, że w kanonach pokutnych stosunkowo dużo znajduje się takich, które mówią o uchybieniach czci Najśw. Sakramentu, a także o rozlaniu kielicha. Wiadomo, że trudności związane z praktyką udzielania Komunii św. pod dwiema postaciami, były jedną z przyczyn, dla których Kościół łaciński stawiał jej przeszkody. (Pierwszorzędną przyczyną był rozwój doktryny eucharystycznej w XII w.). Przybył i ten powód, że w północnych krajach było trudno o wino.

Dla badacza dziejów Mszy św. w Polsce dowód rozdawania Komunii św. w ten sposób „w pobratymczym kościele“ ma duże znaczenie. Wiadomo przecież, że w polskich źródłach nie ma o tym ani jednego wspomnienia<sup>49</sup>. Chyba by zaliczyć tu formułę używaną przy rozdawaniu komunii św. za czasów bpa Krzyckiego: „Corpus et Sanguis Domini itd.“. Możliwe — ale tu nie ma mowy o dowodzeniu ze źródeł, — że Polska była krajem, gdzie przyjęto najskwapliwiej praktykę rozdawania Komunii św. pod jedną postacią. W każdym razie najwierniej broniła później tego zwyczaju wśród zawieruch XV—XVIII w.

Wracając do Homiliarza praskiego trzeba i o tym wspomnieć, że naznacza on dni Komunii powszechnej wiernych: były to uroczystości Bożego Narodzenia, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego<sup>50</sup>. Oczywiście Wielkanoc oznacza w praktyce W. Czwartek. Dodatkowo pojawia się jeszcze jako komunijny dzień narodzin św. Jana Chrzciciela. Jest to

<sup>47</sup> Znajduje się ona na ss. 14, 22, 34, 35, 39, 40 dwukrotnie, 68, 74 i 83. Zob. nadto omówienie wydawcy, Dra Hechta s. XIV—XV.

<sup>48</sup> Ut omnis presbyter habeat pixidem aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a saeculo. Quae tantum sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter posset dicere infirmo: Corpus et Sanguis proficiat tibi etc. s. 83. Dekret ten pochodzi ze zbioru *Reginona z Prumm*. Prof. Schulte wskazuje źródła wszystkich praw zawartych w Homiliarzu i zauważa, że żadne z nich nie jest oryginalne dla stosunków praskich.

<sup>49</sup> *Monumenta Poloniae historica* zawierają jedynie wiadomość o śnie św. Wojciecha, który jako biskup celebrujący podawał kielich diakonowi (MPH IV, Warszawa 1961, s. 218) i o zwyczaju, który panował na dworze węgierskim, mocą którego św. Kinga po urodzeniu się otrzymała krew Przenajśw. przed jakimkolwiek innym pokarmem czy napojem (MPH IV, Warszawa 1961, s. 687).

<sup>50</sup> *Tribus temporibus in anno i. e.:* in Nattali Domini, pascha et pentecostes omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis domini accedere admonete s. 22.

swoiste curiosum, dlatego warto je bliżej zbadać. Kaznodzieja komentuje tu słowa Ewangelii św. Łukasza: *visitavit et fecit redemptionem*. Przypisuje nadto świętemu patronowi dzieło przygotowania drogi Panu<sup>51</sup>.

Na zakończenie referatu spraw komunijnych w Homiliarzu trzeba wspomnieć o zwyczaju rozdzielania eulogii<sup>52</sup>. Z biskupiego polecenia — bo Homiliarz pomieszcza go w obszernym rozdziale pt. *De sacerdotibus*<sup>53</sup> — wynika, że lokalni proboszczowie w święta w czasie Mszy św. ludowi rozdawali chleby poświęcone z tych, które uprzednio były przedmiotem ofiary. Było to sakramentale Kościoła, przypomnienie i namiastka Komunii św. w te dni, gdy jej nie przyjmowano. Zwyczaj ten znany w Polsce z dzieł Mikołaja Błonia, trwa w swym szczątkowym przejawie, mianowicie w roznoszeniu opłatków przez organistów w adwencie i łamaniu się nimi w czasie wieczery wigilijnej.

Takie byłoby pokłosie studium nad zwyczajami mszalnymi w Homiliarzu praskim.

#### KOŃCOWE REFLEKSJE

Można by wprawdzie zatrzymać się dłużej i zanalizować teologię Mszy św. w Homiliarzu praskim. Znowu powróciłyby cytaty z nieocenionych homilii wielkoczwartkowych, które w dziejach homiletyki dziś nieznanne, przecież powinny zająć należne im miejsce. Dziw jak bliskie są one mimo wieków, które sobie liczą. Wyróżnia je świetne tkwienie, czy umiejscowienie w akcji liturgicznej, do której należą. Napewno Wielki Czwartek sprzyja temu najlepiej, ale też w homilii czy egzorczie nie ma nic obcego, przeciwnie wszystko harmonizuje z tajemnicą dnia, z Mszą św. i w niej uczestniczy. Nie ma wątpliwości, homilia jest organicznym składnikiem całości obok umycia nóg, obok ofiary i Komunii św. Nie jest wszak bierny jakiś element, przeciwnie homilia spełnia ważne zadanie objaśniania, wiązania w całość i ożywienia.

Mimo oczywistej zależności kaznodziei od św. Augustyna, dzieło jest oryginalne i liturgicznie tak dojrzałe, że wymagało by to osobnego studium.

Ze względu na tak wybitne wartości, oczekiwać by należało ponownego wydania całości. Obecne, niestety, nie może zadowolić, a tylko obudziło apetyt. Korzyści byłyby niezmiernie, a historycy liturgii w Polsce otrzymaliby do rąk „pomnik tak nam bliski, jakby swój własny”. W oparciu o jego dane można by wyświetlić wiele tajemnic polskiego średniowiecza w zakresie kultu. Mam tu na myśli niedościgłe bogactwa wawelskie, o których nie mamy pojęcia. A przecież ostatni wybił dzwon, aby się nimi zająć.

W badaniach nad liturgią staropolską napewno trzeba się posłużyć

<sup>51</sup> Zob. s. 69 i omówienie we wstępie Wydawcy s. XV.

<sup>52</sup> *Eulogias per missas in diebus festis plebi tribuite*. s. 22.

<sup>53</sup> Prof. Schulte rozwodzi się szeroko nad pochodzeniem tego ciekawego dokumentu. Jest on znany historykom prawa kościelnego pod różnymi nazwami i w różnych redakcjach. U biskupa Burcharda z Wormacji znajduje się z przepisem, aby go odczytać w czasie synodu, po skończonej Ewangelii mszalne. Zob. Wstęp s. VIII.

analogią z krajów ościennych. Poziom nauki u naszych sąsiadów walnie ułatwia tłumaczenie nieznacznych nawet świadectw źródłowych. Trzeba by badać dzieje liturgii nad Renem i za Renem, w Laonie, w Leodium, w Kolonii, a bliżej w Ratysbonie i w Czechach. Zwłaszcza dla poznania początków liturgii krakowskiej tradycja z Pragi jest najbliższa, a niestety w Polsce zupełnie nieznaną.

Niech ten drobny przyczynek pomoże uświadomić szerokie horyzonty dziejów liturgii i możliwości ich poznania w Polsce.

Tyniec

O. PAWEŁ SZZANIECKI OSB

O. Andrzej Zoń OSB, Tyniec

## DROGA W REGULE WSPÓLNOTY

(1QS 9, 18)

Analogiczny problem jak w Dz wokół słowa „droga“ występującego bez dodatkowego określenia, zarysował się w qumrańskiej Regule Wspólnoty. S. V. Casland poświęcił temu problemowi artykuł<sup>1</sup>, który dotąd nie znalazł oddźwięku w literaturze biblijnej. Ponieważ S. V. Casland ze słownego podobieństwa użył terminu „droga“ w Dz i 1QS wyciąga wniosek, że między tymi utworami zachodzi zależność, dlatego wypada krytycznie ocenić jego wywody. Nie chodzi o bezpośrednią polemikę z argumentacją S. V. Caslanda, ale o inny sposób dojścia do rozwiązania tego samego problemu. Cała dyskusja dotyczy fragmentu z 1QS, który dla lepszego zrozumienia trzeba przytoczyć w obszerniejszym kontekście, by po zestawieniu opinii dotychczasowych o słowie „droga“ podać inne rozwiązanie. Wtedy dopiero można uchylić wnioski S. V. Caslanda.

### TEKST 1QS 9,16—21 I OBJAŚNIENIE.

„Nie należy ganić ani dysputować z mężami zatracenia, ale ukrywać przepisy Prawa przed mężami nieprawości. Należy zachęcać do poznania prawdy i praktykowania sprawiedliwości tych, którzy wybierają DROGĘ, każdego według jego zdolności, w porządku stopni prowadzić w poznanie i tak należy pouczać o prawdziwych i cudownych tajemnicach pomiędzy mężami Wspólnoty, aby każdy doskonale postępował w stosunku do swoich bliźnich we wszystkim, co im jest objawione. Oto chwila przygotowania ścieżki na pustyni, trzeba ich nauczyć wszystkiego, co jest do zrobienia w tym czasie, aby się oddzielili od każdego człowieka, który nie zboczył ze ścieżki wszelkiej przewrotności“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. V. Casland, *The Way*. *The Journal of the Biblical Literature* 77 (1958), s. 222—230.

<sup>2</sup> P. Boccacio et G. Berardi, *Regula Unionis seu Manuale Disciplinae*, Fano 1957.

Przytoczony fragment Reguły Wspólnoty jest pouczeniem członków gminy, jak się mają zachować wobec ludzi przewrotnych, tzn. nie należących do Wspólnoty oraz wobec tych, którzy opuścili środowisko grzeszników. Tu jest punkt kulminacyjny Reguły Wspólnoty. Jej główny zrąb opiera się na proroctwie Iz 40,3: „Głos wołający: przygotujcie na pustyni drogę Jahwie, na stepie wyrównajcie ścieżkę waszemu Bogu“. Autor Reguły to proroctwo z upodobaniem powtarza. Przytoczył je w IQS 8,13.14 i znów do niego powraca w IQS 9,20 choć już nie cytuje dosłownie. Znaczenie więc drogi z IQS 9,18 wiąże się ściśle z cytowaniem Izajasza i w związku z nim należy szukać treści pojęcia tego terminu.

Nie ulega wątpliwości, że qumrańczycy uważali teskt Iz 40,3 za proroctwo zasadnicze dla siebie. Według autora Reguły aby realizować proroctwo Izajasza należy się odłączyć od ludzi przewrotnych i wyjść na pustynię. Jest to dosłownie rozumienie proroctwa, które wyznacza miejsce przygotowania drogi Jahwie — pustynię. Dlatego qumrańczycy obierają miejsce pustynne nad Morzem Martwym zakładając siedzibę Wspólnoty, aby żyć zdala od ludzi złej drogi.

Dalszy ciąg zdania Izajaszowego proroctwa: „przygotujcie drogę Jahwie“ członkowie Wspólnoty pojmują alegorycznie<sup>3</sup>. Według ich przekonania przygotowanie drogi Jahwie polega na wierności Prawu Mojżeszowemu i Prorokom. Takie przekłnanie sprawiło to, że członkowie gorliwie zajmowali się ich studiowaniem (IQS 6,6—8)<sup>4</sup>.

#### OPINIE AUTORÓW

Najbardziej interesującym nas słowem z przytoczonego tekstu Reguły Wspólnoty (9,16—21) jest pojęcie „droga“ w w. 9,18. O tym pojęciu pisało już kilku autorów.

J. Carmignac<sup>5</sup> uważa, że droga w IQS 9,18 służy na oznaczenie Bożych przepisów. Ten sposób określania wierności przez drogę jest właściwością sekty. Ludzie, którzy wybierają drogę są kandydatami do życia we Wspólnotcie. J. Carmignac dodaje, że termin „droga“ w późniejszych czasach służył na oznaczenie jakiegokolwiek sekty żydowskiej i rodzącego się chrześcijaństwa (Dz 9,2; 22,4; 24,22).

J. Carmignac nie precyzuje ściśle swego poglądu na pojęcie drogi w IQS 9,18. Drogę tę pisze dużą literą jakby chodziło o nazwę sekty. W przypisach jednak wyjaśnia, że oznacza wierność boskim przykazaniom.

A. Dupont — Sommer<sup>6</sup> daje komentarz do drogi w IQS 9,18. Słowo „droga“ pisze dużą literą. Przez wyjaśnienie, że członkami sekty są nie tylko „wybrani“, ale i „wybierający“ A. Dupont - Sommer wskazuje, iż

<sup>3</sup> F. Nötscher, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, Recherches Bibliques 4 (1959), s. 140.

<sup>4</sup> M. Burrows, *Lumières nouvelles sur manuscrits de la mer Morte*, Paris 1959, s. 206.

<sup>5</sup> J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân*, Paris 1961, s. 65.

<sup>6</sup> A. Dupont - Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* Paris 1960<sup>2</sup>, s. 111.

droga to sekta, ponieważ należą do niej ci, którzy wybierają drogę (1QS 9,18). Dodaje jednak określenie, że wybór dotyczy „Drogi dobra”. „Drogi Bożej”. Niewiadomo dlaczego przy obydwu określeniach drogę pisze dużą literą, skoro w dalszym objaśnieniu, jak również w tłumaczeniu tekstu Reguły z użyciem tego terminu pozostaje przy pisaniu drogi małą literą.

Bardzo powściągliwie o znaczeniu pojęcia drogi w 1QS 9,18 wyraża się J. Maier<sup>7</sup>. W tłumaczeniu wyróżnia ten termin przez użycie cudzo-słowa, a w objaśnieniach ogranicza się do stwierdzenia, że jest to droga Wspólnoty, droga święta. Wylicza podobne terminy w Dz (9,2; 19,2,23; 22,4; 24,14). oraz w 1QS (8,13—14; 9,21).

S. V. Casland<sup>8</sup> w pismach qumrańskich szuka potwierdzenia swojej opinii o drodze w Dz. Uważa, że to pojęcie w Dz jest techniczną nazwą chrześcijańskiego ruchu, lub nazwą chrześcijan, choć zaraz dodaje, iż ani sens tego terminu, ani jego pochodzenie nie jest znane. Dz nie dają przesłanki, która może się stać podstawą do rozwiązania trudności, dlatego dostarczają mu jej pisma qumrańskie (Reguła Wspólnoty). S. V. Casland kończy artykuł stwierdzeniem, że droga w Dz ma związek z pismami qumrańskimi i łączy się z prorocstwem Iz 40,3. W 1QS droga oznacza życie qumrańczyków i nawet samą gminę, a chrześcijaństwo w Dz. Droga jest skróconą formą zwrotu „droga Pańska”. To skrócenie zapożyczili chrześcijanie z Qumran za pośrednictwem Jana Chrzciciela<sup>9</sup>.

Gramatyczne badania dokonane przez S. V. Caslanda nie dają odpowiedzi na postawione pytanie: jaka jest treść pojęcia „droga” w 1QS 9,18. Casland jedynie domaga się, by droga w tym miejscu posiadała rodzajnik określony. W związku z prorocstwem Iz 40,3 w Regule i Ewangeliach dochodzi do stwierdzenia, że pobożność qumrańczyków jest drogą Pańską. To określenie pobożności qumrańczycy nazwali potem w skróceniu terminem „droga”.

F. Nötscher<sup>10</sup> łączy drogę w Qumran z terminologią Starego Testamentu (Iz 40,3). Do oznaczenia pojęcia „droga” dochodzi przez porównanie takich terminów jak „opuszczenie drogi” i „wybór drogi”. Drogę wybierają pobożni a opuszczają grzesznicy. W taki kontekst wpłata drogę z w. 1QS 9,18. Według F. Nötschera ta droga nie potrzebuje uzupełniającego określenia, bo jest prawdziwą drogą, którą Bóg wyznaczył. Jest to więc droga Boża nazwana w skróceniu drogą.

## OCENA ROZWIĄZAŃ

F. Nötscher przy określaniu pojęć drogi wybrał właściwą metodę. Rozpatrywał terminy drogi przez porównanie w różnych tekstach, by w ten sposób wykazać pokrewieństwo pojęć. Tę metodę można zastosować

<sup>7</sup> J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, München 1960, t. 2, s. 34.

<sup>8</sup> S. V. Casland, art. cyt., s. 222.

<sup>9</sup> S. V. Casland, art. cyt., 229n.

<sup>10</sup> F. Nötscher, dz. cyt., s. 78 n.

do IQS 9,18 i przy jej pomocy poznać znaczenie, jakie w tym tekście droga posiada.

Autor Reguły Wspólnoty w pierwszych ośmiu kolumnach posługuje się około dwadzieścia razy pojęciem „droga“ w liczbie mnogiej. Drogi są określane jako „doskonałe“ (IQS 1,13; 2,2; 4,22), lub Boże (IQS 2,26; 3,9), a oznaczają one właściwie to samo pojęcie. Świadczy o tym albo paralelizm wierszy (IQS 1,12—1,13), albo określenie dróg doskonałych zaimkiem „Jego“ odnoszącym się do Boga (IQS 2,2). Autor Reguły w ten sposób w przenośni wyraża się o Bożych przykazaniach.

W kolumnie trzeciej i czwartej następuje większa częstotliwość terminu „droga“. Pojawiają się nowe i przeciwstawne określenia dróg „światła“ (IQS 3,3,20) i „ciemności“ (IQS 3,21; 4,11). Te określenia pozostają w kontekście nauki o dwóch Duchach. Stąd oznaczenie dróg zaimkiem „ich“ nie zmienia sensu pojęć dróg światła i ciemności (IQS 3,26; 4,2,15), a najlepszym komentarzem do terminu dróg dwóch Duchów jest przeciwstawienie dróg Nieprawości wszystkim drogom Prawdy (IQS 4,17).

Reguła Wspólnoty w kolumnie trzeciej, czwartej i piątej przypomina pisma wczesnochrześcijańskie (Didache, List Barnaby) i można ją nazwać nauką o dwóch drogach: światła i ciemności (IQS 3,20—21), lub walką między dwoma Duchami (IQS 4,15), z których każdy kroczy swoją drogą (IQS 3,18n). W tę walkę człowiek jest włączony. Ma się opowiedzieć po stronie któregoś z Duchów, a w konsekwencji wybrać jego drogę (IQS 3,18—4,1). Wybór jest trudny, bo Duchy walczą w sercu człowieka (IQS 4,23), by go wciągnąć w sferę swych wpływów (IQS 4,15n). Walka będzie trwać tak długo, aż Bóg zniszczy zło (IQS 5,11) i z tą chwilą będzie już jedna droga<sup>11</sup>.

W kolumnie ósmej, dziewiątej, dziesiątej i jedenastej termin „droga“ występuje już w liczbie pojedynczej i najczęściej ma związek z doskonałością (IQS 8,10. 18. 21; 9,5. 8; 11,2,11). Oznacza on doskonały sposób zachowywania Bożych przykazań. Ponieważ jest tu mowa o człowieku, który żyje we Wspólnocie, dlatego ta doskonałość odnosi się do członka gminy. Kandydat do Wspólnoty zaprawia się w „drodze doskonałości“ (IQS 8,10,18), albo już „kroczy w doskonałości drogi, którą On przepisał“ (IQS 8,21) i to doskonałe zachowanie drogi będzie ofiarą przyjemną Bogu (IQS 9,5). Doskonałość drogi jest dziełem Bożej pomocy (IQS 11,12,11), choć przed Bogiem „żadna droga nie jest doskonała“ (IQS 11,17). Doskonałość łączy się ściśle z „wiecznymi przykazaniami“ (IQS 8,10), z przepisami Wspólnoty (IQS 9,17), z przeciwstawieniem się życiu przewrotnemu (IQS 9,9; 10,211), z Prawem Mojżeszowym (IQS 8,21).

W takim ujęciu słowo „droga“ jest zależne od Bożego Prawa, a treść pojęcia drogi wskazuje, że chodzi o plany Boże, przykazania, Opatrzność Bożą. Od strony ludzkiej drogą będą określone obowiązki człowieka wobec Prawa i przykazań.

<sup>11</sup> Ks. L. R. Stachowiak, *Etyka zrzeczenia z Qumran*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 120—121.

Na tym tle można oznaczać pojęcie drogi w 1QS 9,18. Autor Reguły Wspólnoty opracował na początku część negatywną nauki mówiąc o walce dwóch anielów i wahanu przy wyborze drogi. Wybór wreszcie zostaje dokonany (1QS 9,18), kandydat decyduje się na zerwanie z ludźmi grzechu (1QS 9,20). Teraz autor Reguły przechodzi do części pozytywnej i mówi o drodze w liczbie pojedynczej.

Nie dziwi w takim kontekście użycie drogi bez uzupełniających określeń, bo każdy Izraelita wie, o jaką drogę chodzi, skoro wybiera ją po walce. W świetle wspomnianej walki droga z 1QS 9,18 może oznaczać zespół praw i przykazań Bożych jako wyraz pragnień Bożego serca, na które człowiek ma odpowiedzieć innym sposobem życia niż wiodą grzesznicy. Autor Reguły po kolumnie ósmej zajmuje się już tylko drogą Jahwy.

Pojęcie drogi Jahwy nie pokrywa się z takim samym terminem w Starym Testamencie. Wprawdzie droga Jahwy z Qumran to Prawo Mojżeszowe i Prorocy (1QS 8,21), ale przestrzegane ze sumienną i drobiazgową wiernością. Ten sposób zachowania przykazań nazywają qumrańczycy doskonałym (1QS 8,10.21; 9,5.8; 11,2.11). Można powiedzieć, że kto decydował się na prowadzenie życia we Wspólnocie, ten wybierał drogę (1QS 9,18), czyli doskonały sposób zachowania przykazań Bożych. Z zachowaniem przykazań łączyły się również przepisy regulujące życie wspólne w gminie (1QS 5,1—7). Autor Reguły określa je krótko stwierdzeniem: „co zostało przepisane” (1QS 8,16).

Doskonały sposób prowadzenia życia we Wspólnocie związany z wyborem drogi (1QS 9,18) jest przeciwstawiony tym ludziom, którzy są przewrotni, lub ludźmi zatrącenia (1QS 9,16). Dobrowolny wybór (1QS 5,1; 6,13) ma za przedmiot to, czego Bóg uczy i co odbiera lęk przed sądem (1QS 9,18) mogą być słowa modlitwy: „wybrałem to, czego On mnie uczy” (1QS 10,12).

Droga Jahwy w rozumieniu tradycyjnym różniła się od drogi Jahwy qumrańczyków. Nie wystarczyło nawrócić się z całego serca i zmienić drogę występku na doskonałą, ale oddzieliwszy się od ludzi przewrotnych należało wstąpić do Wspólnoty<sup>12</sup>.

Droga w 1QS 9,18 jest drogą Jahwe, czyli synonimem Bożych przykazań przekazanych za pośrednictwem Mojżesza i Proroków, które łącznie z tajemniczymi przepisami sekty qumrańczycy gorliwie zachowywali (1QS 5,8—9).

Dlatego autor Reguły użył słowa „droga” bez uzupełniających określeń, chociaż chodziło mu w tym wypadku o drogę Jahwe? F. Nöscher przy podobnym terminie w Dokumencie Damasceńskim (1,13) daje wyjaśnienie, że treść pojęcia drogi znali wszyscy, dlatego można było użyć skrótu „droga”. A wyjaśniając drogę bez uzupełniającego określenia w Dokumencie Damasceńskim (1,13) i Regule Wspólnoty (9,18.21) F. Nötscher

<sup>12</sup> Ks. L. R. Stachowiak, art. cyt., s. 117.

pisze, że prawdziwa droga Boża, którą Bóg wyznaczył i którą człowiek powinien iść nie potrzebuje uzupełniającego określenia<sup>13</sup>.

Poza tym termin „droga” w IQS 9,18 występuje w bliskim sąsiedztwie cytowania Iz 40,3, a bezpośrednim sąsiedztwie cytatu swobodnego (IQS 8,13.14; 9,19.20). Wiersz IQS 9,18 i słowo „droga” ma więc ścisły związek treściowy z cytowanym proroctwem, gdzie chodzi o „drogę Jahwe”. Reguła Wspólnoty jest tekstem pozabliżnym. W takich tekstach nie pisano imienia Jahwe. Imię Boże zastępują cztery kropki zamiast czterech spółgłosek JHWH, jak ma dosłowny cytat Iz 40,3 w Regule, albo użycie zaimka dzierżawczego (IQS 8,13). Po tych sposobach określenia drogi następuje IQS 9,18. Tu droga nie ma uzupełniającego określenia, podobnie jak w IQS 9,20, gdzie Iz 40,3 jest cytowany swobodnie.

Jeśli Autor Reguły określił drogę przed IQS 9,18 (IQS 8,13.14) i jeśli swobodny cytat Izajasza mający drogę Jahwe bez dodatkowych określeń powtórzył tuż za IQS 9,18 — można wnioskować, że uważał się za zwolnionego od określenia drogi za każdym razem. Dał do zrozumienia, że chodzi mu o drogę Jahwe, a więc zespół Bożych wymagań skierowanych do człowieka (IQS 8,15—16).

Z powyższych wywodów wynika, że droga w IQS 9,18 choć nie ma uzupełniających określeń, to jednak oznacza Boże przykazania przestrzegane w Qumran bardzo pilnie oraz przepisy samej sekty. Takie twierdzenie nie zgadza się z opinią S. V. Caslanda, który w pojęciu „droga” chce widzieć Wspólnotę, a w Janie Chrzcicielu pośrednika przenoszącego to pojęcie do Dz poprzez swoich uczniów. Podstawę do takiego przypuszczenia daje fakt, że autor Reguły zajmuje się drogą z Iz 40,3, które to proroctwo jest również zasadniczą ideą dla Jana Chrzciciela. Wobec tego S. V. Casland posłannictwo Jana wiąże z działalnością Qumran. Czy słusznie?

#### JAN CHRZCICIEL A DROGA W DZ I IQS

Proroctwo Iz 40,3 stanowi podstawę doktrynalną qumrańczyków (IQS 8,14; 9,20). Tekst proroctwa cytują również wszyscy Ewangelisti (Mt 3,3; Mk 2,4; Łk 3,3; J 11,23). Widocznie Izajaszowe proroctwo miało specjalną wartość w pierwotnej katechezie chrześcijan. W cytatach Ewangelistów proroctwo odnosi się do Jana Chrzciciela. Według relacji Ewangelistów on jest przekonany o swoim posłannictwie, wypełnia proroctwo Izajasza, na pustyni przygotowuje drogę Pańską. To osobiste przekonanie o posłannictwie jest zaakcentowane w Ewangelii św. Jana: „Jam głos wołającego: na pustyni przygotujcie drogę Pańską” (1,23). Synoptycy raczej stwierdzają, że do Jana Chrzciciela odnosi się proroctwo Izajasza (Mt 3,3; Mk 2,4; Łk 3,3).

Inny charakter przybiera cytat Izajasza w interpretacji autora Reguły. U niego nie jeden człowiek, ale cała grupa wybranych ludzi przygotowuje drogę Pańską. Do tego sposobu interpretacji jest dostosowany cytat Iza-

<sup>13</sup> F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958, s. 78. 87. 88.



jasza: „Na pustyni przygotujcie drogę“ (1QS 8,14). Autor Reguły opuszcza poprzedzające słowa prorocza: „głos wołającego“ zmieniając przez to jego sens.

Między Janem Chrzcicielem a Qumran zachodzi podobieństwo w pojmowaniu proroctwa Izajasza. Pod wpływem tego proroctwa następuje oddalenie na pustynię, by tam przygotować drogę, wyznawać grzechy (1QS 1,24—26; Mt 6,6). Takie podobieństwo nasuwa przypuszczenie, że Jan w interpretowaniu proroctwa był zależny od ideologii Qumran. Zależność taka mogła się dokonać najłatwiej dzięki osobistym kontaktom. Można przytaczać szereg podobieństw między działalnością Jana Chrzciciela a Qumran. Pojawily się nawet na ten temat w literaturze biblijnej śmiałe wypowiedzi. I tak np. W. H. Brownlee<sup>14</sup> twierdzi, że Jan Chrzciciel jako mały chłopiec został wychowany w Qumran, a po śmierci Zachariasza i Elżbiety adoptowany przez qumrańczyków. G. L. Harding, jak relacjonuje ks. bp H. Strąkowski, objaśniając fotografię z ruin w Khirbet Qumran dał słowa: „Jan Chrzciciel z pewnością był esseńczykiem i musiał studiować i pracować w tym domu“<sup>15</sup>.

J. Schmitt<sup>16</sup> i J. Daniélou<sup>17</sup> przytaczają podobieństwa między Janem Chrzcicielem a Qumran. Qumrańczycy np. żądali od członków kapłańskiej doskonałości (1QS 8,4—10). Tym wymaganiom Jan odpowiadał. Był bowiem synem Zachariasza z klasy Abdiasza i Elżbiety z córek Aaronowych (Łk 1,5). Wychowanie w rodzinie nastawiło go na oczekiwanie Mesjasza. Na jego spotkanie wyszedł na pustynię, by zgodnie z proroctwem Iz 40,3 przygotować drogę Panu (J. 1,23). Na pustynię odeszli także qumrańczycy. Przygotowali się na przyjście czasów mesjańskich przez studium Prawa i Proroków, przez modlitwę oraz pokutę (1QS 8,13—15). Stosowali obmycia rytualne i głosili oczyszczenie w okresie eschatologicznym (1QS 4,20—22).

Jan Chrzciciel też stosował chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów (Mk 1,4; Łk 3,3) i mówił o chrzcie eschatologicznym (Mt 3,11; Łk 3,16). Tak Jan, jak i qumrańczycy ogłaszali groźbę kary (Mt 3,7.9.12 — 1QS 8,5n; 9,5n), i że warunkiem odpuszczenia grzechów jest ich wyznanie i pokuta (Mt 3,6.8; Łk 3,8 — 1QS 1,21; 2,1).

Wychowanie w Qumran Jana Chrzciciela, czy kontakty z qumrańczykami zakłada kilku autorów: M. Burrows, O. Cullmann, J. Daniélou. Sądzą oni, że Jan znał Qumran, może odwiedzał monaster, sympatyzował z pewnymi ideami, które głosili qumrańczycy. Ale nawet kontakty nie świadczą o tym, że Jan był całkowicie zależny od ideologii Qumran<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, „Interpretation“, 9 (1955), s. 71—90.

<sup>15</sup> Ks. bp H. Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, w: *Studia Biblijne*, Lublin 1959, s. 111.

<sup>16</sup> J. Schmitt, *Les Ecrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran*, „Revue des Sciences Religieuses“ 29 (1955) 381—401; 30 (1956) 55—74.

<sup>17</sup> J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957, 15—24.

<sup>18</sup> M. Burrows, *Lumières nouvelles sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1959, s. 81.

Trudno zaprzeczyć przypuszczeniom, że Jan Chrzciciel zetknął się z Qumran. Już sam fakt pobytu na pustyni skłania do tego, że Jan stykał się bezpośrednio ze społecznością Qumran, znał jej członków, idee, zwłaszcza interpretację prorocstwa Iz 40,3<sup>19</sup>. Od dompiemanego miejsca gdzie Jan głosił naukę i chrzczył w Jordanie do Qumran było zaledwie siedemnaście kilometrów. Ale niezależności Jana bronią różnice zachodzące w trybie życia, ubiorze, praktyce chrztu, stosunek do świątyni i kapłanów<sup>20</sup>.

Chrzest, którego Jan udzielał był dokonywany jednokrotnie, każdy mógł go przyjąć. Obmycia qumrańskie zaś były powtarzane, zainteresowani obmywali się sami i należało się po obmyciu odosobnić od grzeszników, aby się nie zbrudzić ponownie (IQS 3,4—5). Pokutę qumrańczycy odprawiali za niewierność narodu i przeklinali bezbożnych (IQS 2,4—18). Jan w nauce o pokucie jest wierny Izjaszowi (Iz 6,10; 10,21; 33,15) i Jeremiaszowi (Jer 4,1; 26,3; 31,31; 36,3), a qumrańska pokuta opiera się na apokryfach (Ps 51, Jub Ps Sal)<sup>21</sup>.

Jan Chrzciciel wzywa wszystkich (Mk 1,5), nie wyklucza nawet faryzeuszów (Mt 3,7), zaś autor Reguły dzieli ludzi na zbawionych i potępionych (IQS 5,5), choć i Jan i qumrańczycy chcą realizować to samo prociwo Iz 40,3.

Nie ulega wątpliwości, że tak ważny dla Qumran tekst prorocstwa Iz 40,3 znany z lektury Biblii oraz Reguły Wspólnoty był często przez członków gminy powtarzany w dysputach i naukach. Łącznie z tekstami powtarzał się termin „droga”. Jeśli autor Reguły posłużył się pojęciem drogi bez uzupełniającego określenia (9,18) to i członkowie Wspólnoty czytając Regułę musieli się tym słowem posługiwać, a wyrażenie „droga Jahwe” traciło rzeczownikowe określenie z szacunku dla Bożego imienia (IQS 8,14). I ten sposób pozbawiony uzupełniającego określenia termin „droga” wchodził w użycie potocznej mowy.

Skożo założymy, że Jan Chrzciciel stykał się z qumrańczykami, którzy utrzymywali jakiś kontakt z ludźmi Palestyny<sup>22</sup>, można postawić hipotezę, że skrócony sposób używania drogi znał z rozmów przeprowadzonych w Qumran. Jest to tym bardziej uzasadnione, że termin „droga” wiązał się z prorocstwem Iz 40,3 i był podstawą dla celu i sposobu życia mnichów pustyni i działalności Jana Chrzciciela.

Przejęcie słowa „droga” od Jana do gmin chrześcijańskich nie byłoby trudne. Mogliby je przenieść uczniowie Jana, którzy stawali się wyznawcami Chrystusa. Nawet wskazuje się na żyda imieniem Apollos (Dz 18,24—26), że on będąc uczniem Jana znał „drogę Pańską” (Dz 18,25), ale dzięki Pryscyli i Akwili „dokładniej poznał drogę Bożą” (Dz 18,28)<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Ks. J. Stępień, *Problem „Joannitów” w świetle dokumentów z Qumran*, *Ruch Bibl. i Liturg.* 6 (1957) 459 n.

<sup>20</sup> Ks. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, Poznań 1959, s. 467.

<sup>21</sup> Ks. bp H. Strąkowski, art. cyt. s. 113.

<sup>22</sup> Ks. L. R. Stachowiak, art. cyt. s. 130.

<sup>23</sup> S. V. Casland, art. cyt. s. 229 n.

Należy to rozumieć, że Apollos znał przygotowanie drogi Jahwe (Iz 40,3) w taki sposób, w jaki je pojmowano na początkowym etapie działalności Jana, co wobec wydarzeń związanych z Mesjaszem — Chrystusem było już anachronizmem.

Termin „droga” bez uzupełniających określeń używany w Qumran i możliwe, że w środowisku Jana Chrzciciela, mógł jednak równie dobrze mieć oparcie w potocznej mowie żydów, a potem chrześcijan.

Wszystkie te przypuszczenia za kontaktami i wpływami Qumran na Jana Chrzciciela pozostają w ramach prawdopodobnych hipotez.

#### WNIOSKI

Wskazywanie na podobieństwa między Janem Chrzcicielem a Qumran nie rozwiązuje w omawianym zagadnieniu zasadniczego problemu: nie wykazuje zależności drogi z Dz 9,2 od drogi z 1QS 9,18. S. V. Casland nie sprecyzował terminów, między którymi tę zależność widzi. Brak sprecyzowania pojęć dalsze dowodzenie podważa u podstaw. Wprawdzie trzeba się zgodzić z tym, że droga Jahwe jest podłożem dla drogi bez uzupełniających określeń w 1 QS 9, 18 i Dz 9, 2, ale nie ma powodów, by drogę Jahwe łączyć tylko z prorocstwem Iz 40, 3, skoro jest ona częstym słowem w Starym Testamencie. A S. V. Casland na tym powiązaniu drogi Jahwe w Iz 40, 3 z drogą w 1QS 9, 18 i Dz 9, 2 buduje swoje dowodzenie o zależności omawianych pojęć.

Dowodzenie S. V. Caslanda napotyka na dwie trudności: nie może on udowodnić, że droga w Dz 9, 2 ma ścisły związek genetyczny z prorocstwem Iz 40, 3, oraz nie może udowodnić, że Jan Chrzciciel przez swoich uczniów rozpowszechnił w gminach chrześcijańskich skrótowy sposób używania metafory „droga”. Tekst Dz przemawia na niekorzyść twierdzenia S. V. Caslanda, ponieważ uczeń Jana Chrzciciela Apollos znał „drogę Pańską” (Dz 18, 25), a więc nie ma skrótowego sposobu używania metafory.

W obydwu wypadkach opinie S. V. Caslanda są hipotezami bez udokumentowania. Pomiął ważny materiał badawczy jakim jest najbliższy kontekst utworu, w którym tkwi metafora „droga”. Liczne, choć pozorne podobieństwa między Qumran a chrześcijaństwem przesłoniły mu inne możliwości rozwiązań. Opierając się na słownym podobieństwie słowa „droga” z Dz 9, 2 i qumrańskiej 1QS 9, 18 przyjął jako pewnik, że słowo to w obydwu utworach ma ten sam sens.

Poza tym jeśli autor Reguły używał słowa „droga” bez uzupełniających określeń (1QS 9, 18) i nie zrobił przy tym wyjaśnienia, to zakładał, że go inni rozumieją, albo na podstawie kontekstu, albo znanej terminologii. W takim razie można wnioskować, że pojęcie drogi bez uzupełniającego określenia było używane w mowie potocznej, a może bardziej religijnej Izraelitów. Dlatego Autor Dz nie musiał się uciekać do terminologii Qumran, której używanie mieli rozpowszechniać uczniowie Jana Chrzciciela w chrześcijańskich gminach. Zasluga Qumran może być

to, że podtrzymywali w religijnych dysputach temat drogi Jahwe skracanej na „drogę“ bez uzupełniających określeń.

Wspólne środowisko, zwyczaje religijne i zależność od Starego Testamentu w sposób dostateczny tłumaczy podobieństwa literackie i słownictwa, jakie zachodzi między Dz a 1QS. Nie ma więc potrzeby uciekać się do bezpośredniej zależności<sup>24</sup>.

Tyniec

O. ANDRZEJ ZOŃ OSB

Ks. Leonard Skwarczewski, Kraków

### ZNALEZISKA ARCHEOLOGICZNE W QUMRAM W PROBLEMATYCE BADAŃ NAD KULTEM OFIARNICZYM U SADOKITÓW

1. III, IV i V kampanie archeologiczne na terenie ruin Khirbet Qumran.

W kampaniach archeologicznych, przeprowadzonych w latach od 1954 do 1956 r. na terenie ruin Khirbet Qumran, dawnego osiedla Sadokitów, tj. III, IV i V<sup>1</sup> — pod kierownictwem O. R. de Vaux, rektora L'Ecole Archéologique Française i G. L. Hardinga, dyrektora Departamentu Starożytności w Jordanii<sup>2</sup> — natrafiono na przestrzeni wolnej między zabudowaniami, oraz wokoło nich, na skupiska kości zwierzęcych. Nagromadzone one były pomiędzy skorupami dzbanów glinianych i kociołków. Niektóre znajdowały się w naczyniach całych zamkniętych, lub nakrytych. Na ogół znajdowano je zagrzebane płytko w ziemi, a nieraz w ogóle na powierzchni.

Na podstawie badań archeologicznych terenu, nawarstwień osadowych, wyrobów garncarskich i naczyń służących do przechowania kości, w ogóle całej wydobytej ceramiki i odnalezionych monet, czyli tzw. „kontekstu archeologicznego“ — można bliżej wskazać i określić czas, w którym zostały nagromadzone. O. R. de Vaux, przyjmując trzy periody historyczne dla Qumran<sup>3</sup>, największą liczbę pozostawionych kości widzi w I-szym okresie dziejów sekty, tj. od II do I w. przed Chr.<sup>4</sup>. Potwierdzają to wyroby ceramiczne, związane z relikami kostnymi, tak

<sup>24</sup> Ks. bp. H. Strąkowski, art. cyt., s. 125.

<sup>1</sup> III — od 13 lutego do 14 kwietnia 1954, IV-ta w roku następnym t. j. 1955 od 2 lutego do 6 kwietnia, V-ta zaś od 18 lutego do 28 marca 1956.

<sup>2</sup> W ekspedycjach uczestniczyli również przedstawiciele Muzeum Archeologicznego Palestyńskiego.

<sup>3</sup> Pierwszy — umieszcza na okres panowania Jana Hirkana (135—104) do trzęsienia ziemi w 31 r. przed Chr. Drugi obejmuje czasy restauracji za Archelausa (4 przed — 6 po Chr.) do zburzenia osiedla w 68 r. po Chr. Trzeci — to okupacja wojskowa rzymska aż do końca I w. po Chr.

<sup>4</sup> Por. *Revue Bibl.* 1956, 549-550, 556-557, 562.

charakterystyczne dla tego okresu. W pobliżu zaś odnalezione monety są z czasów Aleksandra Janeusza (103—75)<sup>5</sup>. Część skupisk kości pokryta jest osadem, nagromadzonym przy opuszczaniu osiedla przez Sadokitów po trzęsieniu ziemi (31 r. przed Ch. P.), między I a II periodem. Niektóre są z periodu II<sup>6</sup>.

Fakt odkrytego składu kości zwierzęcych na terenie osiedla w Qumran budzi pewne refleksje, czy nie są one przypadkowo śladem krwawych ofiar zwierzęcych, partykularnie sprawowanych przez sektę w separatystycznym kulcie, względnie są relikdami jakiegoś krwawego rytuału ofiarniczego o charakterze sakralnym?

## 2. Pogląd O. R. de Vaux

O. R. de Vaux w podanym sprawozdaniu z powyżej cytowanych wypraw archeologicznych z dn. 30 czerwca 1956 r. na łamach miesięcznika *Revue Biblique* (Nr 4, X, 1956)<sup>7</sup>, w art. *Fouilles de Khirbet Qumran*<sup>8</sup> (II. *Les dépôts d'animaux*), po przeprowadzonych badaniach na miejscu znalezisk, wyraża opinię, iż te kości zwierzęce są resztkami uczt, jako zwykłych posiłków członków zrzeczenia. Stanowią one zbiór odpadków zebranych w refektarzu i kuchni, gdzie odbywało się przygotowanie wspólnego pokarmu dla ogółu<sup>9</sup>. Stan i wygląd kości wskazywałby, że mięso po większej części było gotowane, a niekiedy pieczone<sup>10</sup>.

Gdyby traktować fakt ten jako normalny posiłek, to nasuwałyby się tu pewne wątpliwości:

a) Dlaczego z takim staraniem oddzielone kości od mięsa osobno gromadzono, oraz z taką troską przechowywano w specjalnych naczyniach? Zwyczaj taki w normalnych warunkach przyrządzania i spożywania pokarmów mięsnych byłby mało zrozumiały<sup>11</sup>.

b) Uderza pewna selekcja w sortowaniu zgrupowanych kości zwierząt, które miałyby służyć ewentualnie za zwykły pokarm. Z 39 naczyń, mieszczących w sobie skupiska kostne, 26 — zawiera tylko kości jednego zwierzęcia, 9 — dwóch, 3 — trzech, a 1 — czterech. Z gatunków — zaś te, które służyły

<sup>5</sup> tamże, s. 550.

<sup>6</sup> tamże.

<sup>7</sup> ss. 533-577.

<sup>8</sup> *Rapport préliminaire sur les 3-e, 4-e et 5-e campagnes.*

<sup>9</sup> „Ces ossements sont certainement des restes de repas... Ils ne représentent qu'une partie des déchets ramassés dans le réfectoire ou dans la cuisine“ l. c. s. 550.

<sup>10</sup> tamże.

<sup>11</sup> Dlatego trafne czyni J. Gnilka spostrzeżenie: „Die sorgfältige Beseitzung der Knochen lässt auf ein religiöses Wahl schlissen das wegen der verhältnismässig geringen Knochen mengen in grösseren Zeitabständen abgehalten worden sein muss“ (*Bibl. Zeitsch.*, 1961 s. 51).

powszechnie do celów ofiarniczych: barany, owce (łącznie 31), jagnięta (15), cielęta (6), woły czy krowy (5).

c) Kości składane były według wszelkiego prawdopodobieństwa w naczyniach w komplecie. Gdziekolwiek brakujące drobne cząsteczki szkieletu, jak słusznie zwrócił uwagę na miejscu badający je wybitny archeolog F. Zeune<sup>12</sup>, dadzą się tym wytłumaczyć, że kości pełnego szkieletu, nie będąc ze sobą spojone, po oddzieleniu od mięsa nie dadzą się powtórnie w komplecie zgrupować. Fakt całkowitego przechowania kości w takiej formie, jaką widzimy w Qumran, wskazywałby na pewną celowość i nadanie im ściśle określonego znaczenia.

Musimy zatem poczynić pewne zastrzeżenia odnośnie do wyrażonego poglądu O. R. de Vaux i zaznaczyć, iż nie daje on dostatecznego rozwiązania zagadnienia odkrytych skupisk kości zwierzęcych w Khirbet Qumran.

### 3. Czy kult ofiarniczy-partykularny na terenie Qumran?

Trzeba stwierdzić z drugiej strony, że upatrywanie w odnalezionych kościach zwierzęcych z wykopalisk qumrańskich krwawych ofiar rytualnych w ścisłym znaczeniu, które by sekta w swym kulcie religijnym uprawiała w obrębie zamieszkałego przez siebie osiedla jest zgoła nieprawdopodobne.

Okazuje się bowiem:

1) O takiej partykularnej liturgii ofiarniczej wszystkie dokumenty dotychczas poznanej tak bogatej literatury qumrańskiej zupełnie nam milczą.

2) Archeologia nie potwierdza istnienia takiego lokalnego kultu ofiarniczego w Qumran. Po przeprowadzeniu ścisłych badań terenu zamieszkałego przez sektę — nie odnaleziono ani miejsc ofiarniczych, ani ołtarzy służących do ofiar.

3) Nie można się powołać na żaden przepis prawa w mozaikmie, z którego ścisłej obserwacji sekta, jest znana, a który by nakazywał pozostawianie i gromadzenie kości z ofiar zwierzęcych. Odnoszenie się więc do różnych form kultu ofiarniczego Starego Testamentu jest chybione. Raczej przeciwnie. Stwierdza się zwyczaj nie pozostawiania nic z ofiar zwierzęcych. Czyniono to dlatego, aby uniknąć profanacji. Pozostałe resztki z ofiar, a więc i kości palono.

4) Prawo kultowe Pentateuchu wzbraniało rzeczywistych ofiar sakralnych poza świątynią, a jedynym miejscem dla ich składania mogło być tylko sanktuarium w Jerozolimie. Qumrańczycy nie mogli go łamać. W pewnych okresach czasu nawet, według wszelkiego

<sup>12</sup> Prof. Instytutu Archeologicznego w Londynie.

prawdopodobieństwa (rel. Józefa Flaw., *Antiq.* 18, 1) posyłano tam ofiary, chociaż w nich osobiście nie brano udziału.

Nie można również uważać relikwów kostnych jako pozostałości ze spożywanych baranków paschalnych, jak chce J. M. Allegro, kości bowiem, jak słusznie zaznacza M. Burrows<sup>13</sup>, odnaleziono nie tylko z jagniąt.

Trzeba wobec tego na innej platformie badawczej dążyć do sformułowania odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie i charakter posiadają odnalezione zbiorowiska kości zwierzęcych w Qumran<sup>14</sup>.

#### 4. Próba rozwiązania zagadnienia

Aby szukać śladów prowadzących do wyjaśnienia tych znamienych odkryć qumrańskich, trzeba sięgnąć do pewnych form religijno-obyczajowych sekty, w ich opartym na wypełnianej regule i przepisach, potocznym, monastycznym życiu. Teksty pism qumrańskich mówią nam o pewnych wspólnych ucztach religijnych<sup>15</sup>, których charakter sakralny jest powszechnie uznawany w współczesnym świecie naukowym<sup>16</sup> i nie można zaprzeczyć ich pewnego związku z niektórymi formami kultu.

Czym były te uczty sakralne u Sadokitów?

a) Bez wątplenia, iż nie były przez się ofiarami i nie stanowiły same właściwego kultu ofiarniczego. Błędne, musimy zaznaczyć, jest zapatrywanie O. Betz'a<sup>17</sup>, który w ucztach qumrańskich widzi: „Opfermahlzeiten“, czy K. G. Kuhn'a<sup>18</sup>. Usiłował on dowieść identityczności wspólnych uczt u Sadokitów z Ostatnią Wieczerzą Chrystusa P., która jest ofiarą w ścisłym tego słowa znaczeniu, i taki charakter pragnął nadać ucztom qumrańskim.

b) Wspólne uczty religijne Sadokitów w pewnych okolicznościach odbywane cechował szczególny ryt religijno-kultowy. Wyciskał on

<sup>13</sup> *Mehr Klarheit über die Shriftrollen*, München 1958 (tłum. z *More Light on the Dead Sea Scrolls, New Scrolls and New Interpretations*, New York 1957) s. 316.

<sup>14</sup> Na 57 szkieletów — 15 należy do jagniąt.

<sup>15</sup> Omawia je krytycznie ostatnio J. Gnllka w art. *Das Gemeinschaftsmahl der Essener* w *Biblische Zeitschrift*, 1961 39—55), wyrażając zdecydowanie swój sąd, iż „Das Gemeinschaftsmahl der Qumran-Essener war kein gewöhnliches Mahl, sonder man hat ihm sicherlich religiose Bedeutung beigemessen“ (s. 54).

<sup>16</sup> Por. O. Cullman, *The Significance of the Qumran Texte for Research in to the Beginning of Christianity*, JBL 74 (1955) 213—226; J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls, Harmondsworth*, 1956 s. 114 i n.; J. T. Milik, *Dix ans de découv. dans le dés. de Juda*, Ch. IV Le repas sacré ss. 68—70; J. Van d. Ploeg, *The Meals of the Essenes*, JJS 1957 ss. 163—75; K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München 1958 ss. 49 51.

<sup>17</sup> *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in N. T.* w *Rev. d. Qumran*, 1958/59 s. 220.

<sup>18</sup> Por. rozprawy: *Über den ursprünglichen Sinn den Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift* (Ewang. Theologie 1951 s. 509 i n.), oraz *The Lord's Super and the Communal Meal at Qumran* (K. Sten-dahl, *The Scrolls and the New Testament*, London 1958 ss. 65—93).

piętno sakralne na tych, którzy w nich brali udział, tak, iż tą czynność spożywania wspólnego pokarmów, pod przewodnictwem kapłanów, połączoną z ich modlitwą i błogosławieństwami, odbywano w wewnętrznym nastroju religijnym, uważając ją za wnoszącą uświęcenie duchowe. Autor *Manuale Disciplinae* w r. VI ww. 4—6 w ten sposób charakteryzuje początek uczt:

„I będzie, gdy przygotują stół do spożywania  
lub wino (moszcz) do picia,  
kapłan wyciągnie rękę swoją pierwszy  
do błogosławieństwa na początku chleba . . . . . i wina“.

Wybitną jest tu rola kapłana, a funkcja jego kapłańska wysuwa się na pierwszy plan. Nie może nikt tknąć pokarmu, dopóki nie będzie dokonane jego uświęcenie przez błogosławieństwo kapłańskie, z którym wiąże się znaczenie sakralne uczt.

c) To uświęcenie spożywanego na wspólnych ucztach sakralnych, w których uczestniczą kapłani i laicy w Qumran, czy nie naprowadza nas na analogiczną formę odbywanych uczt towarzyszących ofiarom w świątyniach, w których również brali udział tak kapłani jak laicy, spożywając pokarm uświęcony tj. pewne części przydzielone z mięsa ofiarowanych zwierząt na ołtarzu, przez co uczestniczyli niejako w całości sprawowanego kultu ofiarniczego i składanych ofiar. Związek między jednymi a drugimi ucztami jest istotnie uderzający<sup>19</sup>. Staje zatem pytanie: czy te uczt sakralne u Sadokitów nie były dalszym ciągiem uczt towarzyszących ofiarom w świątyni? Czy nie były kontynuacją ich i stanowiły element zastępczy rzeczywistego i realnego kultu ofiarniczego, którego w zmiennych warunkach życia nie mogli sprawować w całej pełni, oderwani od pnia macierzystego w Jerozolimie?

Właśnie odkryte zbiorowiska kości zwierzęcych, nagromadzone, co nie ulega żadnej wątpliwości, z uczt Sadokitów, z takim staraniem przechowane w naczyniach — każą dać na to pozytywną odpowiedź i potwierdzają słuszność zapatrywania o wzajemnej łączności tychże uczt. Było bowiem rzeczą całkowicie uzasadnioną pozostałości nie spożyte, które przecież w tak bliski sposób były z sakralną ucztą związane, potraktować z należytą czcią i godnością. Przy zwykłym posiłku nie było by potrzeby się z tym liczyć. Odpadki, czy kości mięsa mogły być rozsypane chaotycznie gdziekolwiek i rozrzucone bez żadnej selekcji czy konserwacji. W tym wypadku zaś, przeciwnie. Kości ze spożytego mięsa w czasie uczt religijnych, które będąc odbiciem uczt ofiarnicznych w świątyni,

<sup>19</sup> Na to już zwrócił szczególną uwagę J. T. Milik (*Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957 s. 70), a J. Gnilka, omawiając ucztę qumrańskie, jest zdania, iż: „Es entspricht dem im Tempel abgehaltenen Mahl der Priester, bei dem die den Priestern zustehenden Opferanteile verzehrt wurde“ (l. c. s. 54).



gdzie spożywano mięso zwierząt ofiarnych — składano w specjalnych naczyniach glinianych, które w różnych formach prawdopodobnie wyrabiano na terenie samego osiedla, jak świadczą piece i urządzenia wyrobów garncarskich w południowej części osiedla qumrańskiego<sup>29</sup>. Jest rzeczą charakterystyczną, że tylko te kości zwierząt zostały odnalezione w Qumran, które według rytuału i liturgicznych przepisów starotestamentowych powszechnie służyły do krwawych ofiar w świątyni. Skrupulatna selekcja kości, ich dobór, sposób gromadzenia i przechowywania, ma też tu swoją właściwą wymowę. Przemawia to wszystko za tym, iż tak sakralne uczyły w Qumran, jak uczyły ofiarnicze w świątyni, są do siebie bardzo zbliżone, oraz stoją w bardzo bliskiej ze sobą łączności — i można istotnie widzieć w nich wzajemną kontynuację, w których uczestniczący tak kapłani, jak wierni — laicy w pewien szczególny sposób w wzajemnym zespoleniu uświęcają się, wchodząc w swego rodzaju głębsze i ściślejsze zjednoczenie z Bogiem.

Kraków

KS. LEONARD SKWARCZEWSKI

**Ks. Wacław Świerżawski, Kraków**

### HOMILIA LITURGICZNA

Podjmując zagadnienie homilii i jej znaczenie dla duszpasterstwa liturgicznego, można naświetlić we wstępie ten problem przynajmniej z dwóch stron. Po pierwsze można rozpatrywać homilię „ex Deo“, to znaczy widzieć jej funkcję w służbie Słowu Bożemu, które obecne w liturgii, domaga się niejako ludzkiej „pomocy“, aby mogło w sposób dostosowany do możliwości człowieka dotrzeć do jego mentalności i zakorzenić się w niej. W tym wypadku homilia byłaby przetransponowaniem na „ludzki“ język Słowa Bożego zawartego w czytanych tekstach. W jej interpretacji lektura Słowa Bożego przechodzi w pewien sposób w wizję, jak mówił św. Leon Wielki. Dźwięk zrozumiałych słów kształtuje w uczestnikach dokładny obraz faktów.

Drugi aspekt dotyczy rozpatrywania homilii „ex hominibus“, a więc mieści w sobie postulaty „odbiorców“, żyjących hic et nunc w konkretnej epoce, z uwzględnieniem ich duchowego profilu, duchowej pojemności i ich najgłębszej rzeczywistości prawdy. Czy możliwy jest prawidłowy rozwój nurtu ex Deo, jeśli natrafia na nieprzygotowany grunt? Tak sformułowane pytanie dotyka właściwie najistotniejszego nerwu zagadnienia: przepowiadanie Słowa Bożego jest tajemnicą. Trzeba być

<sup>29</sup> Vid. *Revue Bibl.* 1956 ss. 575—577, Planche XI. O. R. de Vaux również sądzi, że „Cette poterie était en majeure partie fabriquée sur place. L'atelier du potier se trouvait dans la région sud-est et conservé d'une manière exceptionnellement complète“ (l. c. s. 543).

o tym przekonanim. Przekonanie jest jednak tylko punktem wyjścia. Może ono utrzymać apostoła w pokorze, wykazując a każdym kroku jego niemoc i niewiedzę wobec procesów, jakie zachodzą w ludzkich duszach. To jednak nie zwalnia go od wkładu maksymalnego wysiłku we współpracę w dziele, do którego Bóg go powołał, przeznaczył i wysłał.

Dłatego stwierdzenie faktu, który powtarza się coraz głośniejsze w naszej epoce od czasów Piusa X, aż po pontyfikat Jana XXIII, że podstawowym i bolesnym brakiem, niejako „raną otwartą na ciele Kościoła“ jest ignorancja religijna — nie powinno go pozbawiać nadziei, ale przeciwnie, powinno być dla niego bodźcem do szukania drogi nawiązania kontaktu z szukającymi, którym trzeba przekazać — i to chcę tutaj podkreślić — sprawy jak najbardziej istotne, a nie drugo — czy trzecioplanowe jakimi niestety zbyt często się ich karmi. Ignorancja religijna może być przewyciężona przez autentyczne Słowo Boże, wypowiedziane i wypowiedziane wciąż przez Chrystusa. „Nie ma żadnego innego imienia, danego człowiekowi, przez które mógłby być zbawiony” (Dz 4, 1).

Skoro więc to Słowo Boże jest nieustannie wypowiedziane a to jest faktem, którego zaprzeczyć nie można — rodzi się proste pytanie: dlaczego nie dociera ono do wiernych ze swą mocą przekonującą, niemal palącą? Przecież Słowo Boże — to rozpalone żelazo. Czy kaznodzieje biorą je w szczypcę z lęku przed sparzeniem — i po drodze gubią?

Nie chciałbym wpaść w przesadę, odbiegając od spokojnego tonu wykładu in dlatego mając mówić o przedmiocie ściśle określonym, powołałam się na znamienne wypowiedź o. L. Beauduin, OSB, którą przedłożył on już dość dawno na Kongresie Liturgicznym w Malines w 1909 r. Otóż jego zdaniem<sup>1</sup> najgłówniejszą przyczyną ignorancji religijnej jest nieznanost liturgii.

Cały jego wykład wprowadzający w pracę Kongresu poświęconego duszpasterstwu liturgicznemu wykazał — prawie kompletne wyrugowanie ze współczesnego duszpasterstwa homilii, tej tradycyjnej metody formacji religijnej wiernych. „Jeśli — pisał autor — celem nauczania religijnego jest zaszczepienie i pogłębienie wiary w duszach, a wychowanie religijne nie potrafi tego celu zrealizować, to niewątpliwie metoda kapitułuje“.

W pierwotnym kościele stosowano metodę, którą my dziś nazywamy nadprzyrodzoną: nauczanie<sup>2</sup> było modlitwą, a modlitwa nauczaniem<sup>2</sup>. Prawda religijna, przebijająca się do sanktuarium duszy ludzkiej, nie musiała być zakuwana w formuły dogmatyczne ani w metodyczne wykłady: wypowiadała się ona w adoracji, chwalbie, dziękczynieniu, modlitwie. Wyrażały ją hymny, antyfony, doksologie, perykopy, homilie, śpiewy — nabrzmiały wiarą i miłością. Prawda przekształcona w modlitwę zstępowała do serc owiana błogosławieństwem Bożym, a dusza przyjmująca przybierała postawę religijną, świadoma przyjmowanego daru Bżego. Innymi słowy, nauczanie religijne dokonywało się w formie kultycznej,

<sup>1</sup> L. Beauduin, OSB, *L'Enseignement religieux jadis et aujourd'hui*, SL (1924) 3—30.

<sup>2</sup> por. Łk. 4, 16; Mk 1,21; Dz. 13, 15.

sakralnej, uświęcającej. Kościół, sanktuarium, ołtarz, były miejscami, gdzie wierni uczyli się życia religijnego, były ogniskami, w których ono płonęło. Szkołą religii był przede wszystkim Kościół.

Ta cała inicjacja — nauczanie odbywało się podczas pierwszej części mszy św., tworząc istotowo akt liturgiczny. Wychowanie religijne dokonywało się w sposób nadprzyrodzony.

Właśnie w tym czasie (IV w.) zrodziła się ta czcigodna maksyma, wyrażająca dogłębnie sensus Ecclesiae: *Legem credendi lex statuat supplicandi* (Indiculus de Gratia). Metoda ta tkwiła tak głęboko we krwi, że kiedy w praktyce jakaś prawda wiary domagała się ponownego i precyzyjnego zdefiniowania, to nie tylko włączono ją do symbolu, ale przekształcano ją w hymn liturgiczny, który śpiewano przy ołtarzu jako integralną część liturgicznej celebracji.

Wyjaśnienie Słowa Bożego było najpierw przywilejem wyłącznie biskupa, sprawującego liturgię. Niebawem przeszło ono też na prezbiterów — mamy wiele homilii Orygenesesa, Hipolita, Hieronima. Swoje szczytowe punkty osiągnęły homilie w dobie papieża Leona Wielkiego i Grzegorza Wielkiego<sup>3</sup>. W początkach średniowiecza proklamacja Słowa Bożego zaczyna wchodzić w okres regresywny. Obok zanikającej coraz wyraźniej homiliae sanctorum pojawiają się kazania ludowe, aby „facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur”. Treść tak jednych jak i drugich jest jednak ściśle związana z odczytaną ewangelią. Wyraźnie to podkreślały ówczesne synody oraz liczni autorzy, którzy pisząc o urzędzie lektorów, używali takich określeń jak: „lectores qui verbum Dei praedicant”, „praedicante eo evangelium”. Z reguły biskup przemawiający ex cathedra trzymał w ręku ewangelię.

Wprowadzenie przez mendykantów kazań misyjnych, którym towarzyszyło stopniowe przesuwanie katedry czy ambony do nawy kościelnej, było niejako pierwszym symptomem oddzielania się kazania od liturgii<sup>4</sup>. Aby wyraźnie dostrzec ten tragiczny dla przepowiadania zakręt, trzeba jeszcze raz cofnąć się do epoki Ojców Kościoła i zapytać, co było sekretem ich przepowiadania? Nie ulega wątpliwości, że przede wszystkim żywa świadomość posługi Słowu Bożemu — *diakonia tu logu*, jak to wykazaliśmy w związku z proklamacją Słowa Bożego in genere. Ale dochodzi do tego drugi, również ważny moment, a mianowicie jakies pełne ogarnięcie całości planu Bożego, ekonomii zbawienia, określane przez nich technicznym terminem *oikonomia*, które dawało im wielką syntezę kosmosu mówiąc językiem dzisiejszym odczytanego według praw teologii historii. Punktem wyjścia dla nich nie jest racjonalna spekulacja, ale historia, historia cudowna i święta, która jest historią interwencji Bożych w ten świat, rozwijająca się wokoło tajemnicy Chrystusa.

<sup>3</sup> por. św. Grzegorz W., Hom. in S. Lc. X. 1 „Praedicatorum enim suos Dominus sequitur, quia praedicatio praevenit, et tunc ad mentis nostrae habitaculum Dominus venit, quando verba exhortationis praecurrunt, atque per hoc veritas in mente suscipitur”.

<sup>4</sup> por. J. A. Jungmann, SJ, *Missarum Sollemnia*, Herder 1958, 4, I. 583—590.

Całe przepowiadanie ojców Kościoła ogniskowało się wokół tej centralnej tajemnicy Chrystusa. O. J. Daniélou, SJ określił tę koncepcję w formule: „Cała kultura chrześcijańska polega na uchwyceniu więzów, które istnieją pomiędzy Biblią i liturgią, między ewangelią i eschatologią, między mistyką a liturgią“. Tę samą koncepcję kultury chrześcijańskiej odnajdujemy w malowidłach wczesnorzymskich, w witrażach i rzeźbach gotyckich katedr i w ikonach Kościołów wschodu.

Ponadto Ojcowie Kościoła nie tylko głosili Słowo Boże, ale także bronili całego depositum fidei przeciw atakom z zewnątrz i fałszywym interpretacjom od wewnątrz. Broniąc wiary, stawali się teologami. Ale posługując się refleksją i spekulacją, choć zapożyczali czasem teminy z filozofii współczesnej, wystrzegali się wprowadzenia do depozytu wiary neologizmów pozabiblijnych<sup>5</sup>.

Wracając do epoki zakonów żebraczych i scholastyki, musimy pamiętać, że generacja ówczesna już od dawna tkwiła w klimacie Boecjuszowskiego dorobku de novorum verborum significatione. Respektowała ona jeszcze i rozumiała zapewne identyczność określeń Doctor theologiae i Doctor Sacrae Scripturae, ale pomimo to rodzący się w tym czasie styl nowej ekspresji „kaznodziejskiej — „Sermo“, która była inną odmianą scholastycznej quaestio disputata, zaczyna ogarniać coraz bardziej Kościoły w miejsce dawnej homilii. Tę ostatnią pozostawiono na łaskę i niełaskę predykanów ludowych, którzy oprócz braku wiadomości z dziedziny teologii, nie celowali także w znajomości Słowa Bożego.

Wiadomo, że reformacja postawiła Kościołowi między innymi zarzut, że nie przekazuje ludowi Słowa Bożego. Ale nie rozszerzając tutaj historycznych dociekań, wypada nam tylko stwierdzić w tym pobieżnym skrócie, że najboleśniejszym zaniedbaniem datującym się od późnego średniowiecza, a dochodzącym do zenitu XVII i XVIII w. było oderwanie kaznodziejstwa od tajemnicy Chrystusa<sup>6</sup>.

Wysiłki Soboru Trydenckiego<sup>7</sup> nie wiele pomogły — teologiczne kontrowersje zaważyły na dalszym podtrzymaniu i rozwijaniu się kazań polemiczno-apologetycznych. Taki stan trwał do okresu racjonalizmu, który zresztą też nie przyczynił się do odmowy. Czekano na nią aż do XX w., kiedy to zaczynają pojawiać się nadspodziewanie osiągnięcia w tej dziedzinie. Przepowiadanie coraz bardziej ukazuje się jako część integralna

<sup>5</sup> C. Rauch, *Qu'est-ce qu'une homilie?* Théologie enseignée théologie prêchée, LMD, 16 (1948) 39—40.

<sup>6</sup> por. C. Vagaggini, OSB, *Theologie der Liturgie*, Benziger 1957, 425.

<sup>7</sup> *Catechismus Concilii Tridentini*, Proem. q. 10. „Illud igitur primum videtur esse, ut semper meminerint pastores, omnem christiani hominis scientiam hoc capitulo comprehendendi, vel potius, quemadmodum Salvator noster ait: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Quam ob rem in eo praecipue ecclesiastici doctoris opera versabuntur, ut fideles scire ex animo cupiant Jesum Christum et hunc crucifixerim, sibi certo persuadeant, atque intima cordis pietate et religione credant, aliud nomen non esse datum hominibus sub coelo, in quo oporteat nos salvos fieri, si quidem ipse propitiatio est pro peccatis nostris“.

aktu liturgicznego. Dojrzewa świadomość, że jak nie ma słowa bez sakramentu, tak też nie ma sakramentu bez liturgii Słowa, czyli inaczej mówiąc — bez rozumienia Błhii liturgia jest nieodczytanym znakiem. W związku z tym mówi się coraz głośniejsze o homilii, chcąc przywrócić jej nie tylko należne miejsce, do którego jest legalnie uprawniona, ale również definitywne znaczenie.

W sformułowaniu powyższego tematu w jakiś sposób jest już określony cel homilii. Sam fakt, że pozostaje ona w ścisłej łączności z lekturą Słowa Bożego, wskazuje na jej służebny charakter wobec tego Słowa. Nazwaliśmy już powyżej homilię komentarzem do Słowa Bożego — tu jeszcze sugerujemy, że jest ona również w jakiś sposób komentarzem do liturgii. Czyli, że ma niejako pomóc odkryć treść tak Słowa Bożego jak i liturgii, treść zakrytą nie tylko językiem liturgicznym czy w ogóle powłoką słowa, ale — i to przede wszystkim — welonem tajemnicy.

Ponieważ już wiele razy powracały te odnośnie, należy teraz — przed dalszymi jeszcze analizami czy wnioskowaniem praktycznym — zająć się konkretnym zdefiniowaniem pojęcia homilii, oczywiście mając na uwadze to wszystko, co dotychczas na ten temat powiedzieliśmy.

### 1. Określenie homilii i jej miejsce w liturgii

Najpierw kilka słów o etymologii. Nazwa „homilia” pochodzi od czasownika *homileo*, użytego w Dz 20,11, u św. Ignacego z Antiochii (Ad. Polyc. 5.1) i Euzebiusza (HE, 19) i oznacza „liturgiczne przepowiadanie”. Według Tertuliana (Apol. c. 39) celem jej jest: *fidem pascere, spem erigere, fiduciam figere*. Klasycznym przykładem homilii z tego popostołowskiego okresu jest 2 list do Koryntian św. Klemensa Rzymskiego. Przy końcu II w. konstituuje się klasyczny typ homilii, jako najprostszy, bez żadnych ozdób, przekaz Słowa Bożego, który wszedł w miejsce apostołowskiego przepowiadania (*praedicatio, kerygmat*) nazywany inaczej *diakonia tu logu*. W duchu tego właśnie stylu, już o wiele później św. Hieronim pisał do Nepocjana: „*Nolo te declamatorem esse, sed mysteriorum peritum et sacramentorum Dei tui eruditissimum*”.

Oprócz tych wiadomości etymologicznych posłużyły się metodą opisową, wyliczając pewne cechy charakterystyczne dla homilii, które razem z poprzednimi określeniami dadzą pełniejszy jej obraz.

Homilia ma charakter tradycyjny. Codex JC przyznaje jej tę cechę nazywając ją *homilia consueta* (cn 1344). Jednak tradycyjność ta nie utożsamia się ze stereotypowością i schematyzmem — pozostawia zawsze duży margines dla adaptacji i geniuszu indywidualnego jak to zresztą widzimy porównując np. homilie św. Leona, św. Grzegorza, św. Jana Chryzostama, św. Tomasza z Akwinu czy wreszcie św. Bonawentury.

Homilia ma charakter liturgiczny. Dotyczy to nie tylko jej ustalonego miejsca w czasie świętych czynności, jak to najlepiej wyraża Caeremoniale Episcoporum: „*intra missam de evangelio currenti*”, ale też jej logicznego

\* Ep. 60 (ad Heliod.); 10 (ML 22, 595).

powiązania z liturgią dnia, a więc z tekstami, którym „służy”. Jest ona praktycznym i owocnym komentarzem tekstów, które z kolei stoją w ściślejszej łączności z eucharystią.

Homilia ma wyraźny charakter nauczania biblijnego. Jest więc tym najbardziej praktycznym środkiem wprowadzenia wiernych w tajemnice Słowa Bożego, przez co przybliży zrozumienie tajemnicy Chrystusa (por. św. Hieronim: „Ignoratio Scripturarum — ignoratio Christi”). Wielkie znaczenie homilii polega na tym, że jest odczytaniem i wyjaśnieniem tekstu w czasie aktu liturgicznego. „Zgromadzenie wiernych — mówił kard. Bea na kongresie Asyżu — które zbiera się dla celebrowania eucharystii, jest miejscem najbardziej sprzyjającym dla czytania i owocnego wyjaśnienia Słowa Bożego”. Można również powiedzieć za św. Hieronimem, że karmiąc się w taki sposób lekturą Słowa, pierś chrześcijanina staje się prawdziwą „bibliotheca Christi”<sup>8</sup>.

Homilia zawiera w sobie metodyczne zdobycie pedagogiki. Posługuje się bowiem i to wobec zgromadzenia wielopłaszczyznowo zróżnicowanego, metodami: intuitywną i koncentryczną. Co do pierwszej, podkreślał jej znaczenie już M. Malherbe<sup>9</sup>), o. L. Beauduin w cytowanym przez nas wykładzie<sup>10</sup>, a później pisał o niej R. Guardini<sup>11</sup> i wreszcie kard. J. Montini w swoim znanym liście pasterskim o wychowaniu liturgicznym<sup>12</sup>. Otóż metoda ta, pomijając drogę formuł abstrakcyjnych i spekulatywnych, idzie po linii rzeczywistości przeżywanych i faktów, do których człowiek dociera według znanej zasady: nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu. Ekonomia życia nadprzyrodzonego jest też w jakiś sposób dostępna i na tej płaszczyźnie, oczywiście servatis servandis. Mianowicie wszystkie wielkie rzeczywistości chrześcijaństwa od chwili Wcielenia Słowa Bożego — jak Kościół, sakramenty, łaska, doktryna — wszystko dociera do nas przez widzialne i ludzkie instytucje, przez aparaturę dotykálną. W liturgii nie uczy się gramatyki nadprzyrodzonego przeżywania, ale mówi się wprost. Katechizm jest w tym wypadku niewystarczający. Trzeba stale „mówić” doktrynę — a tym mówieniem jest liturgia (por. Łk 24,32).

O metodzie koncentrycznej mówimy wtedy, kiedy zakotwicza ona w jakiś sposób wokół pewnej idei centralnej i prowadzi nauczanie w oparciu o tę Oś istotną, do której powraca w pewnych ujęciach cyklicznych. Homilia na kanwie roku kościelnego wraca wciąż do tych samych prawd, które jednak nabierają stale nowych odcieni ze względu na progresywny charakter historii zbawienia.

Homilia jest metodą, przekształcającą dogmat w doktrynę żywą i przeżywą. Jest „przekazaniem” (traditio) przez Kościół nauki Chrystusa, który

<sup>8</sup> M. Malherbe, *La Liturgie comme source et comme méthode d'enseignement de la doctrine catholique*, SL, 2/1913/295—302. Por. Sw. Paweł Rzym. I, 20. Invisibilia ipsius, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna Quaque ejus virtus et divinitas.

<sup>9</sup> L. Beauduin, *OSB, L'Enseignement religieux jadis et aujourd'hui*, SL/1924/18—20.

<sup>11</sup> R. Guardini, *Die Sinne und die religioese Erkenntnis*, dz. cyt., 39—72.

<sup>12</sup> J. B. Montini, *Sur l'éducation liturgique*, List pasterski 1958.

nie zostawił jej w książkach, ale przekazał ją żywym ludziom, aby ją dalej przekazywali. Herold Chrystusa jest tylko świadkiem tej nauki — „cośmy słyszeli o Słowie żywota i co widzieliśmy naszymi oczyma, na co patrzyliśmy i czego nasze ręce dotykały... to głosimy wam“ (1 J 1,2) — nie dodaje on niczego od siebie, ale przekazuje tylko wiernie orędzie Boga i Chrystusa. Określenie Chrystusa „eritis mihi testes“ wskazuje na metodę, jak ma wyglądać przepowiadanie in actu. Zaś polecenie „euntes praedicatē“ dowodzi, że w myśl intencji Chrystusa przepowiadanie jest par excellence środkiem przekazywania prawdy i budowania królestwa. Ma ono zapewnioną moc budzenia wiary („Fides ex auditu“, „quo modo audient sine praedicante.“) — jest nie tylko informowaniem, ale reprezentuje dynamizm, siłę, moc sprawiającą zbawienie („Per evangelica dicta, dealeantur nostra delicta“). Homilia, która właśnie spełnia wymagania tego typu, zharmonizuje w pewien sposób myśli i postępowanie chrześcijan z myślami i życiem Chrystusa, a przez to wypełnia radę określoną przez św. Pawła, aby „przyoblec się w Chrystusa“<sup>13</sup>.

Pobieżny czytelnik mógłby wywnioskować, że ujęcie to jest jednostronne i może zastanowiłoby go kilka momentów. Po pierwsze, czy tak olbrzymia troska o to, by przybliżyć wiernych do ołtarza i włączyć ich w nurt Najświętszej Ofiary, nie będzie dla nich pewnego rodzaju stworzeniem alibi, dyspensującym ich od zaangażowania się w życie konkretnej żywej wspólnoty, rozprzestrzenionej w odległych sektorach parafii? a po wtóre, czy oprócz homilii nie ma innych metod, nawet innych rodzajów przepowiadania, mających nie tylko długotrwałą tradycję, ale także całkowite poparcie Kościoła? Czy tylko homilia jest metodą integracji współczesnego Kościoła? Nie chcąc tego tak delikatnego zagadnienia skwitować prostym zdaniem — et haec facienda et haec non omnitenda — podejmę pokrótce rozpracowanie tego tematu.

## 2. Homilia wobec innych rodzajów przepowiadania

Zarzuty rodzą się zazwyczaj przez nieporozumienie. Obiekcje wysuwane przeciw homilii, podobnie jak w innej płaszczyźnie przeciw liturgii, idą znowu po linii pewnych zawężeń. Trudno w tej chwili zajmować się wyszukiwaniem wszystkich trudności — nie jest to zresztą wcale potrzebne. Podam tu tylko kilka najczęstszych zarzutów:

- homilia jest nauczaniem niekompletnym, nie pozwala na wykład całego dogmatu i całej moralnej;
- homilia nie pozwala na systematyczny wykład doktryny;
- różni się od przeczyszczenia, zwartości i prostoty katechizmu;
- przeważnie zwraca się do małej grupy „wtajemniczonych“, posiadających mszały i pewien stopień kultury duchowej;

<sup>13</sup> M. Malherbe, *La predication homiletique ou liturgique*, SL/1924/173—176.

<sup>14</sup> Por. M. Malherbe, *La predication homiletique au liturgique* SL/1924/176—178; Mgr Chevrot, *Réflexions a la suite de quelques essais de predication liturgique*, LMD/1946/34; E. Haensli, *Verkuendigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten*, w. *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 463—484.

— homilia męczy przez stałe powtarzanie z roku na rok tych samych prawd opieranych na tych samych tekstach<sup>14</sup>.

Na pytania można odpowiadać oddzielnie albo globalnie. Będziemy się trzymać tego drugiego, ale najpierw musimy sobie jasno zdać sprawę z tego, jaka jest wyraźna wola Kościoła w tej dziedzinie.

Jeśli chodzi o przepisy kanoniczne, to cn.1344 domaga się: „Diebus dominicis ceterisque per annum festis de praecepto proprium cuiusque parochi officium est, consuea homilia, praesertim intra Misam in qua maior soleat esse populi frequentia, verbum Dei populo nuntiare”. Z drugiej strony nc. 133 żąda: „Diebus dominicis allisque festis de praecepto, ea hora quae suo iudicio magis apta sit ad populi frequentiam, debet in super parochus catechismum fidelibus adultis, sermone ad eorum captum accomodato, explicare”. A więc pozorna antynomia — zalecenie homilii i zalecenie katechizmu w tym samym czasie. Prawdopodobnie cn.1345 wyjaśnia tę sprawę pojednawczo, postulując rozwiązanie optymalne: „Optandum ut in Missis, quae, fidelibus adstantibus, diebus festis de praecepto in omnibus ecclesiis vel oratoriis publicis celebrantur, brevis Evangelii aut alicuius partis doctrinae christianae explanatio fiat”. Czyli, że ostatecznie w tym optimum należałoby uwzględnić dwa rodzaje przepowiadania — homilię, podczas Mszy św. i katechezę podczas innego spotkania.

Uchwały Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r. nie wspominają ani razu wprost o homilii, tylko implicite nakazują „diebus festis contionem de festo”. (Decr. 124 § 2). Linia zasadnicza, jaką Synod obrał dla kazań niedzielnych „stricta obligatione” — to kazania katechetyczne („contiones catecheticas easque ita ordinandi ut intra quinque ad summum annos totam exponant doctrinam christianam”). Prawdopodobnie jednak dotyczy one tylko sumy, bo inny paragraf (Decr. 125) dopuszcza, a nawet zaleca — oprócz kazania w czasie sumy w niedziele i święta — głosić „brevis sermo per decem circiter horae minuta duraturus”, choć nie ma większych podstaw do przypuszczeń, że Ojcowie synodu mieli na myśli homilię zalecaną w cn. 1344.

Najnowsze uchwały synodu rzymskiego Jana XXIII idą wyraźnie po linii Kodeksu, trzymając się określenia „consuetam homiliam inter divinum sacrificium, Evangelium vel Epistolam eius diei, solida ratione et ad vitam apta, declarare” (259), ale ponadto (det praeterea operam parochus (260) synod nakazuje katechezę, „operata conscientia”. Czyli znowu widzimy powrót do postanowień Trydentu i Kodeksu. Z praktyki zaś wiemy, że ludzie nie przyjdą dwa razy na kazanie.

Dlatego proboszczowie, mając w zapleczu obiekcje wysuwane przeciw homilii, nie widząc innego rozwiązania, dają poprostu na wszystkich Mszach niedzielnych i świątecznych wykład doktryny katechizowanej i to najczęściej według katechizmowej metody. Mówi się np. po kolei według głównych traktatów teologii: o prawdziwej religii, o Kościele, wyjaśnia się Credo, moralną, modlitwę i sakramenta. Często poświęca się jakiś cykl kazań Mszy św. nazywając to kazaniem liturgicznymi — i to jest normalny cursus niedzielnych kazań.



W tej chwili nie chodzi mi o kwestionowanie tej postawy duszpasterkiej, która — jak zakładamy — przekazuje całość syntetyczną doktryny katolickiej podczas Mszy św. w układzie i formie katechizmowej, ale chcę zapytać, czy nie można by w oparciu o homilię dać inny, bardziej adekwatny, a jednocześnie syntetyczny i organiczny wykład doktryny chrześcijańskiej.

W powyższym zdaniu zawarte są dwie prawdy:

- pierwsza, że wykład metodą katechizmową jest niewystarczający, a co najmniej nie na swoim miejscu intra Missam, co innymi słowy oznacza pewne zaatakowanie stanowiska podtrzymującego przeciwną tezę
- druga, że homilia mieści w sobie również pełnię depozytu, czyli, że zawierając materiał katechizmowy, różni się od niego metodą, podchodząc do tego samego zespołu treści od strony liturgicznej, biblijnej i misteryjnej.

Czy tak jest? Odpowiedź na te dwa pytania usprawiedliwi postawioną tezę i poprze ją.

Zagadnienie poruszone w pierwszym członie jest bardzo delikatne i od początku zastrzegam się, że jestem tego świadom. Między innymi dlatego oprę się na swoich wywodach na autorytetach dużej klasy, by raczej ukazać ich stanowisko, a tym samym zyskać zaufanie do wysuwanych już dawno przez nich tez, ale realizowanych bardzo powoli. Przede wszystkim nawiążę do cytowanej już uprzednio wypowiedzi o. L. Beauduin. Autor pisze, że choć nauczanie katechizmowe jest słuszne, konieczne i niezbędne w dobie obecnej — ponieważ służy do ustalenia przedmiotu materialnego wiary, objawionego i określonego przez Kościół, który winien być jak najdokładniej znany, bo inaczej może nastąpić zagrożenie wiary — to jednak nie trzeba zbyt przesadzać w ważności wykładu metodycznego doktryny, przedłożonego przez katechizm.

O ile jednak podkreśla się konieczność katechizmowego nauczania, tym bardziej kategorycznie trzeba również podkreślić jego niewystarczalność w formowaniu chrześcijan, mających żywą wiarę, czyli — jak to się dzisiaj określa — tzw. „chrześcijan zaangażowanych”. Sam katechizm jest w pewnym sensie „doctrina separata” — może być wyuczony i pozostać martwą literą, suchą formułą, bez promieniowania i dynamiki. I tu dochodzimy do istoty rzeczy — proces nadprzyrodzony, jakim można nazwać nauczanie religijne sączące się w duszę kropla po kropli, w oparciu o modlitwę kolektywną Ciała Mistycznego Chrystusa będącą regułą wiary (por. *Lex orandi — lex credendi*), jest koniecznym dopełnieniem procesu katechetycznego<sup>15</sup>.

Tę niewystarczalność katechizmu — „elementarnej gramatyki” podkreślał kard. Mercier<sup>16</sup>, przypominając, że słuchacze i uczestnicy niedzielnych

<sup>15</sup> L. Beauduin, OSB, *L'Enseignement réligieux jadis et aujourd'hui*, SL, 3/1924/10.

<sup>16</sup> Card. D. J. Mercier, *La vie interieure*, 459.

Mszy św. są ochrzczeni, bierzmowani i noszą w sobie zadatki nadprzyrodzone, jakie winny być rozbudzone przez przepowiadanie liturgiczne, które powinno być pewnym rodzajem modlitwy<sup>17</sup>).

Z nowszych i najnowszych wypowiedzi trzeba przypomnieć wiele głosów, zwłaszcza z Kongresu w Asyżu, które jak J. A. Jungmann, podtrzymywały, że „liturgia odprawiana w sposób żywy była przez wiele wieków główną formą duszpasterską”<sup>18</sup>. Uwydatniły one powiązania, jakie istnieją pomiędzy przepowiadaniem, liturgią i katechezą, przez co wskazały drogę do rozwiązania tzw. Kwestii Katechetycznej.

Te krótkie rzuty pozwalają już nieco wyraźniej uchwycić nerw zagadnienia — dylemat: homilia czy kazanie katechizmowe jest pozornie dylematem konfliktowym. Jego rozwiązanie, dokonujące się na naszych oczach, kieruje do jedności katechezy i homilii — powiedzmy inaczej — treści w metodzie. I w tym układzie mamy *implicite* ukryte rozwiązanie Kwestii Katechetycznej, która, jak to naświetlimy w następnym artykule, ma swojeoczesne i autonomiczne miejsce w totalnej metodzie Kościoła, ale w liturgii musi podporządkować się dla zgodnego akordu nurtowi swoistemu dla metody w niej obowiązującej<sup>19</sup>.

Można więc teraz przystąpić do odpowiedzi na pytanie drugie, którą można postawić w formie tezy — homilia spełnia wymagania i warunki co do treści i co do metody i może być, jak w pierwotnym Kościele, zwyczajną formą nauczania czy raczej przekazu Słowa Bożego. Innymi słowami — liturgia jest źródłem i metodą nauczania doktryny katolickiej<sup>20</sup>.

Zanim udowodnimy — powołując się na dotychczasowe analizy — na jakiej zasadzie da się utrzymać powyższą tezę, trzeba wpiery zwrócić uwagę na jej niepopularność podkreślaną tu i ówdzie. Mianowicie homilia, która obok homilii egzegetycznej — a taką najczęściej ma się na myśli — może mieć również aspekt katechetyczny, opiera się w swej bazie na dogmacie. Posługiwanie się narzędziem homilii domaga się więc bardziej wnikliwego i wyczerpującego przygotowania osobistego aniżeli sugeruje to forma podręcznikowa. Homilia postuluje właśnie „przygotowanie osobiste” — ono daje słowu mówionemu akcent nowości, świeżości, przekonania i zaangażowania. Nie trzeba już powtarzać, jak te cechy są niezbędne „ut veritas pateat, placeat et moveat seu flectat”.

Uzasadnienie tezy za homilią należy przeprowadzić na dwóch płaszczyznach — po pierwsze: wykazać, że główną treścią homilii jest misterium Christi zawarte w liturgii, której celem jest, jak przypomnieli

<sup>17</sup> Mgr Chevrot, *Quelques essais de prédication liturgique*, LMD, 5/1946/38.

<sup>18</sup> A. J. Jungmann, SJ, *La pastorale clef de l'histoire liturgique*, LMD, 47—48/1956/62. por. R. Guardini: *Die Mystagogische Predigt*, *Theologisches Jahrbuch* 1962, 23; „Die Homilie ist die wichtigste Form der Predigt”.

<sup>19</sup> Por. H. Fischer, *Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung*, Dueseldorf 1959; F. Schreibmayr, *Glaubengrundlagen des Gottesdienstes im Katechismus*, w: *Liturgisches Jahrbuch* 5/1955/219—225; J. Goldbrunner, *Die gottesdienstliche Feier als Verwirklichung des Katechismus*, *ibid.* 235—246.

<sup>20</sup> Por. M. Malherbe, *La Liturgie comme source et comme méthode d'enseignement de la doctrine catholique*, SL, 2/1913/295—325.

Pius XII „zjednoczenie dusz naszych z Chrystusem i zapewnienie ich świętości przez Boskiego Zbawiciela, aby był uwielbiony Chrystus, a przez Niego i w Nim Trójca Przenajświętsza“ (MDH 93), po drugie, metodą homilii jest po prostu naśladowanie sposobu w jaki przemawiał Chrystus Pan. Rozwinięcie tych prawd domaga się już nowego artykułu.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

**O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec**

### **NOWY RYTUAŁ DLA POLSKI**

Z imieniem Jana XXIII wiąże się zatwierdzenie nowego rytuału dla Polski, którego oficjalny tytuł brzmi: COLLECTIO RITUUM CONTINENS EXCERPTA E RITUALI ROMANO ECCLESII POLONIAE ADAPTATO. Tytuł nawiązuje do pełnego rytuału dla Polski zatwierdzonego przez papieża Piusa XI dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów z dnia 14 grudnia 1927 r.<sup>1</sup> Rytuał ten został wydrukowany w Katowicach i stąd obok nazwy „rytuał polski” powstała nazwa potoczna „rytuał katowicki”, chociaż diecezja katowicka zachowała w znacznej mierze rytuał wrocławski. Ks. Michał Kordel w obszernej recenzji ogłoszonej na łamach *Gazety Kościelnej* p. t. *Od kolebki aż do grobu* pisał o t. zw. rytuale katowickim następująco:

„Nowy Rytuał czy dla Polski? Jeżeli chodzi o pewne i nam właściwe ceremonie czy obrzędy, to rytuał obecnie wydany, uwzględni niektóre nasze tradycje liturgiczne. Jeżeli zaś weźmiemy pod uwagę dopuszczenie języka polskiego (a więc zrozumiałego dla ogółu wiernych), to rytuał ten nie jest dla Polski, bo poza pewnymi dawno już uzyskanymi ustępstwami na korzyść języka krajowego, nic nowego pod tym względem nie przynosi. Prawie wszystko jest po łacinie, a polskim go chyba nie nazwiemy dlatego, że nam właściwe zwyczaje liturgiczne zawiera, ale po łacinie.

Jeżeli się czyniło starania w Rzymie o zatwierdzenie nowego rytuału dla Polski przeznaczonego, to należało właśnie uwzględnić nasze warunki i potrzeby ogółu wiernych, którzy jeszcze chętnie biorą udział w czynnościach liturgicznych (coprawda zewnętrznie tylko i biernie) w rytuale są przecież drugorzędne ceremonie i nieistotne modlitwy czy przemówienia, które same aż się proszą, by je w zrozumiałym języku, a więc po polsku przed słuchającymi czy przyjmującymi sakrament wypowiedzieć. Jeżeli

<sup>1</sup> *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussu editum, aliorumque Pontificum cura recognitum, atque auctoritate Ssmi D. N. Pii Papae XI ad normam Codicis juris canonici accomodatum, Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem Ssmo D. N. Pio Papa approbatum, Editio typica, Katovicis, Typis officinae typographicae Catholicae, 1927 (pag. VIII + 1060).*

inne diecezje — jak to zobaczymy wkrótce mają w swych rytuałach niektóre formuły, prawie wszystkie modlitwy i przemówienia w języku narodowym i takich rytuałów dziś używają, to czemużby i u nas nie mogło być podobnie”<sup>2</sup>.

Przy końcu swojej recenzji Ks. Kordel pisał: „Jakie będą przyszłe koleje naszego rytuału — nie wiem. Obawiam się tylko, by tak wielki trud i nakład nie poszły na marne. Choć obecny rytuał nie jest taki, jakiegoby życzyła sobie większość duchowieństwa w Polsce, to jednak na teraz jest dobry. Trzeba go wziąć do rąk, przestudiować go, a w przyszłości niedalekiej zabrać się do wydania lepszego i dla nas korzystniejszego rytuału”.

Druga wojna światowa odsunęła sprawę nowego opracowania rytuału na dalsze lata. Dopiero po wojnie i po okrzepnięciu organizacji kościelnej Episkopat Polski powziął decyzję o opracowaniu nowego rytuału z zastosowaniem języka polskiego. W chwili powzięcia tej decyzji na terenie Polski były w użyciu 3 rytuały: 1) na terytorium diecezji Polski centralnej używano t. zw. rytuału katowickiego, 2) na terytorium archidiecezji wrocławskiej i diecezji z niej powstałych używano rytuału wrocławskiego<sup>4</sup>, 3) diecezja warmińska posługiwała się własnym rytuałem<sup>5</sup>. Rytuał wrocławski i warmiński wywodzą się tak jak katowicki z Rytuału piotrkowskiego i wykazują wyraźne pokrewieństwo z naszym rytuałem ale zawierają znacznie więcej języka polskiego niż rytuał polski. Niestety język ten często jest przestarzały lub nosi cechy gwarowe. Przemieszczenie ludności domagało się ujednostajnienia obrzędów we wszystkich diecezjach Polski. Ze względu na odbywającą się ogólną reformę liturgii zdecydowano narazie nie opracowywać całego rytuału lecz tylko te jego wyjątki, które potrzebne są w codziennym życiu chrześcijańskim. Decyzja ta była słuszna, ponieważ w czasie opracowywania i druku rytuału dokonano szeregu reform w obrzędach roku kościelnego wiążących się z rytuałem.

<sup>2</sup> Ks. M. Kordel, *Od kolebki aż do grobu*. Z okazji wydania nowego Rytuału Rzymskiego dla Polski uwag historyczno-liturgicznych kilka, Przedruk z *Gazety Kościelnej*, Lwów 1928, s. 29 nn.

<sup>3</sup> Dz. cyt. s. 77.

<sup>4</sup> *Appendix ad Rituale Romanum pro dioecesi Wratislaviensi jussu et approbatione Adolphi Cardinalis Bertram Principis — Episcopi Wratislaviensis edita*, Wratislaviae 1929, oraz *Supplementum Rituum editum pro his parochiis dioecesis Wratislaviensis in quibus jam longissimo tempore sunt in usu*, impressum ex permissione Ordinarius Dioecesis Wratislaviensis, Wratislaviae 1929.

<sup>5</sup> *Collectio Rituum in usum cleri dioecesis Warmiensis ad instar appendicis Ritualis Romani cum approbatione Sanctae Rituum Congregationis*, Ratisbonae 1939.

## OPRACOWANIE RYTUAŁU

Nowy rytuał opracowano w latach od 1953 do 1956. Opracowywała go Komisja pod przewodnictwem śp. Ks. Biskupa Tadeusza Zakrzewskiego w skład której wchodził: J. E. Ks. Biskup Bieniek, Ks. Infulat (obecnie Biskup) Dr Andrzej Wronka, Ks. Kanonik Jan Adamecki i O. Franciszek Małaczyński OSB. Układ rytuału postanowiono oprzeć na Rytuale Rzymskim zreformowanym przez Piusa XII. Układ ten jest znacznie jaśniejszy niż wydanie pokodeksowe Piusa XI. Rytuał dzieli się na dwanaście tytułów i Dodatek obejmujący cztery części. Wszystkie błogosławieństwa zgrupowano w tytule IX *De benedictionibus* i zastosowano logiczny podział na grupy. W naszym rytuale polskim postanowiono narazie opuścić tytuł *De processionibus* oraz przenieść na koniec rytuału tytuł *De Exsequiis*, który w Rytuale Rzymskim nadal tkwi między sakramentami.

W tłumaczeniu tekstów Komisja kierowała się instrukcją Stolicy Apostolskiej, która domaga się użycia „współczesnego języka literackiego z wykluczeniem archizmów i wulgaryzmów”. Aby zapewnić poprawność przekładów wielokrotnie zasięgano porady literatów i językoznawców. Wszystkie psalmy użyte w rytuale przejrzał Jan Parandowski. Teksty modlitw poprawiali literaci grupujący się około *Tygodnika Powszechnego*. Gdy chodziło o wybór przekładu hymnu *Veni Creator* rozpisano ankietę, w której wypowiedzieli się: Ks. A. Klawek prof. U. J., śp. J. Kleiner prof. U. J., S. Pigoń prof. U. J., I. Sławińska prof. K. U. L., Cz. Zgorzelski prof. K. U. L., śp. W. Bąk, A. Gołubiew, K. Iłakowiczówna, H. Malewska, M. Morstin-Górska, Z. Starowieyska-Morstinowa, J. Turowicz, J. Zawieyski. Prawie jednogłośnie wskazano na przekład Leopolda Staffa. Dla uściślenia przekładu zaproponowano poprawki. Bardzo trafne poprawki wniósł Ks. Jan Zieja. W dalszej fazie prac duży wkład wnieśli poloniści z Wydawnictwa Kurii Diecezjalnej w Katowicach. W pracy nad przekładem dawał się we znaki brak słowników łaciny średniowiecznej. Słowniki łaciny klasycznej zupełnie nie wystarczają przy tłumaczeniu tekstów liturgicznych powstałych w średniowieczu.

Opracowano na nowo rubryki, wykorzystując zdobycze ruchu liturgicznego. Rubryki bardzo często zwracają uwagę na konieczność wyjaśniania obrzędów wiernym oraz na ich czynny udział.

Melodie do polskich tekstów ustaliła Podkomisja dla spraw muzyki sakralnej pod przewodnictwem J. E. Ks. Biskupa Dr Stanisława Jakiela. Z pośród dostarczonych projektów Komisja wybrała melodię *Ciebie Boże chwalimy* oraz melodie antyfon i psalmów opracowane przez O. Benedykta Szczanieckiego OSB i melodię responsorium *Przybądźcie święci Boży* skomponowaną przez Ks. Prof. Dr Mieczysława Jankowskiego. Ponieważ hymny w polskim przekładzie zachowały rytmikę oryginału, zachowano autentyczne melodie gregoriańskie, jakkolwiek komisja miała do wyboru także inne melodie.

## ZATWIERDZENIE RYTUAŁU

Komisja zakończyła swe prace w roku 1956 i z końcem tego roku rytuał został przesłany do Świętej Kongregacji Obrzędów dla uzyskania zatwierdzenia. Korespondencja z Kongregacją przeciągnęła się do r. 1959. Po wyjaśnieniu wszystkich wątpliwości, rytuał został zatwierdzony 23 października 1959. W układaniu dekretów zatwierdzających nowe rytuały Kongregacja posługuje się schematem, który uzupełnia tytułem zatwierdzonej księgi, dlatego w dekreście zatwierdzającym znalazła się wzmianka o obrzędach chrztu dorosłych, których nie ma w rytuale oraz o formule *Ego coniungo vos in matrimonium*, której w rytuale polskim nigdy nie było. Podobne nieścisłości występują w dekreście zatwierdzającym rytuał dla diecezji amerykańskich<sup>6</sup>. Ponieważ już w czasie druku rytuału Święta Kongregacja rozszerzyła zakres języka krajowego w innych rytuałach dwujęzycznych, dekret Kongregacji został uzupełniony dekretem Prymasa Polski, który rozszerzył zakres języka polskiego przy udzielaniu sakramentów chorem.

## DRUK NOWEGO RYTUAŁU

Wydanie rytuału powierzono Wydawnictwu Kurii Diecezjalnej w Katowicach, które przygotowało rytuał do druku w porozumieniu z Komisją Liturgiczną Episkopatu. Przygotowując rytuał do druku uwzględniono wszystkie zmiany wynikające z Kodeksu rubryk ogłoszonego przez Ojca św. Jana XXIII<sup>7</sup> oraz wydanych przez Świętą Kongregację Obrzędów *Zarządzeń dla wydawców ksiąg liturgicznych*. Praca wydawnicza była bardzo uciążliwa z powodu braku drukarni wyspecjalizowanej w wydawaniu ksiąg liturgicznych, braku czcionek nut gregoriańskich itp., do których dołączyły się znane ogólnie trudności w otrzymaniu odpowiedniego papieru. Dlatego rytuał ukazał się na półkach prawie równocześnie z wejściem w życie, chociaż przewidywano trzy miesiące na przeprowadzenie i zapoznanie się z nim przez duchowieństwo i wiernych. Nakład 24250 egzemplarzy pozwolił zaspokoić potrzeby kraju. Przesunięcie tytułu *De exsequiis* na koniec rytuału pozwoliło na stosowanie dwojakiej oprawy: jednotomowej obejmującej całość lub dwutomowej, w której pogrzeb jest oprawiony osobno. Ponadto wydrukowano w nakładzie 10.000 same teksty pogrzebu pt. *Esequiale*. W druku znajduje się książeczka zawierająca teksty potrzebne przy nawierzaniu i zaopatrywaniu chorych p.t. *De cura infirmorum*.

## SZATA GRAFICZNA RYTUAŁU

Teksty polskie wydrukowano czcionką szerszą i umieszczono w szerszej kolumnie tak, że wyraźnie dominują one nad tekstem łacińskim, który pozostał przy tych tekstach jako źródło. W rubrykach uwydatniono

<sup>6</sup> *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro dioecibus Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis, Milwanchiae 1954.*

czarnym półgrubym drukiem czynności kapłana, co ułatwia orientację w czasie obrzędów liturgicznych. W dłuższych obrzędach zastosowano podział na części na wzór podziałów wprowadzonych w *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*. Podobne podziały zastosowano obecnie w Mszałe Rzymskim oraz w 2 części Pontyfikału Rzymskiego. Wydawnictwo Desclée bezinteresownie pozwoliło na zastosowanie w nutach znaków rytmicznych szkoły solesmeńskiej, które stanowią własność tego wydawnictwa. Wyda-wnictwo Desclée nie udziela tego pozwolenia wielkim firmom wydaw-niczym w innych krajach, tak że muszą one albo wogóle zrezygnować ze znaków rytmicznych (np. Wydawnictwo Mame w nowym rytuale francu-skim) albo stosować inne znaki (np. Pustet w nowym rytuale niemieckim). Dzięki życzliwości wydawnictwa Desclée mamy w rytuale znaki ryt-miczne znane księżom i organistom z innych ksiąg choralnych, co znacznie ułatwia poprawne wykonanie melodii. W tekstach psalmów drukiem półgrubym i kursywą uwydatniono zgłoski akcentowane i kadencje tak, że zbyt-eczne staje się wydawanie osobnych kancjonałów pogrzebowych zawierających te ułatwienia.

#### ZAWARTOŚĆ RYTUAŁU

Nowy rytuał dzieli się na 11 tytułów i zawiera obrzędy Sakramentów i Sakramentaliów z nimi związanych, 39 błogosławieństw, Litanie, hymny: *O Stworzycielu Duchu przyjdź, Ciebie Boże chwalimy*, oraz obrzędy pogrzebu dorosłych i dzieci.

W tytule I podano odrębnie cały obrzęd Chrztu jednego dziecka i kilku dzieci, a opuszczono obrzędy Chrztu dorosłych w Polsce rzadko używane. W języku łacińskim pozostały egzorcyzmy i forma sakramen-talna. Rubryki wskazują momenty, w których można objaśniać obrzęd Chrztu.

Tytuł II zawiera obrzędy Bierzmowania chorych w niebezpieczeństwie śmierci. W języku łacińskim pozostała forma sakramentu. W czasie Bierzmowania zdrowych komentator może korzystać z tekstów polskich, natomiast biskup narazie będzie posługiwał się łacińskimi tekstami Pontyfikału Rzymskiego.

Tytuł III zawiera modlitwy związane z sakramentem pokuty. Podano formułę błogosławieństwa przed wyznaniem grzechów i formułę roz-grzeszenia. Drugi rozdział tego tytułu podaje obrzęd absolucji generalnej dla świeckich tercjarzy.

Następny tytuł poświęcony Najświętszemu Sakramentowi zawiera obrzędy komunii chorych i wiatyku oraz obrzęd błogosławieństwa eucha-rystycznego. Bezpośrednio przed komunią chorych odmawia się Modlitwę Pańską oraz krótką parafrazę modlitwy *Libera nos, quaesumus, Domine*, w języku polskim. W razie udzielania Wiatyku przed Modlitwą Pańską chory odnawia przymierze Chrztu św.

Bardzo dokładnie podano obrzędy wystawienia N. Sakramentu w mon-

strancji i w puszcze. Rytuał podaje nową melodię hymnu *O zbawcza Hostio*. Nie wyklucza ona jednak używania innych melodii. Hymn *Tantum ergo* można śpiewać po łacinie lub po polsku. Werset i modlitwa powinny być wykonane w tym samym języku co hymn. Przepisy o przykłonieniu zostały uzgodnione z najnowszym wydaniem mszału rzymskiego.

Tytuł VI zawiera obrzędy namaszczenia chorych, modlitwy przy nawiedzeniu chorego, obrzęd błogosławieństwa papieskiego z odpustem zupełnym na godzinę śmierci oraz modlitwy przy konających. W obrzędach sakramentu Namaszczenia chorych, przed namaszczeniem przewidziano krótką litanie za chorego. Dawniej rytuał przepisywał odmawianie psalmów pokutnych i Litanii do WW. Świętych. W praktyce przepis ten nie był stosowany. Natomiast poza nagłymi wypadkami bez trudności można odmówić krótką litanie jednocząc w ten sposób obecnych wę wspólnej modlitwie za chorego. W języku łacińskim pozostała modlitwa przy wyciągnięciu ręki oraz formuły towarzyszące namaszczeniu. Inne modlitwy odmawiane w języku polskim będą zrozumiałe dla chorego oraz jego otoczenia i zapewne przyczynią się do zwalczania przesądów, że Namaszczenie chorych ma bezpośredni związek ze śmiercią. Na wypadek bezpośredniego niebezpieczeństwa śmierci przewidziano specjalną krótką modlitwę. W rozdziale o nawiedzeniu chorych podano tylko jedną formułę. Inne będzie zawierała książeczka *De cura infirmorum*. Modlitwy przy konających wszystkie są w języku polskim i mogą być odmawiane nie tylko przez kapłana, lecz także przez świeckich towarzyszących konaniu.

Zupełną nowością w naszym rytuale jest zawarty w tytule VI *Ritus continuus infirmum muniendi sacramentis extremis*, który należy stosować wówczas, gdy udziela się choremu razem Wiatyku i Namaszczenia chorych. Porządek udzielania sakramentów jest wówczas następujący: Pokuta, Namaszczenie chorych, Bierzmowanie, Wiatyk, Błogosławieństwo apostołskie. Podobny porządek przewidują rytuały: niemiecki<sup>7</sup>, amerykański<sup>8</sup> i lugański<sup>9</sup>, które poprzedziły rytuał polski. Natomiast ostatnio zatwierdzony belgijski rytuał dla chorych<sup>10</sup> przepisuje porządek następujący: Pokuta, Bierzmowanie, Namaszczenie chorych, Błogosławieństwo apostołskie, Wiatyk. Dopóki Stolica Apostolska nie ogłosi obrzędu obowiązującego w całym Kościele łacińskim, będziemy się trzymali naszego nowego rytuału.

Obrzędy sakramentu małżeństwa, które zawiera tytuł VII, zostały wzbogacone przez rozwnięcie skrutynium poprzedzającego wyrażenie zgody na małżeństwo oraz formuł towarzyszących nałożeniu obrączek. Śpiew psalmu 127 włączono w obrzędy sakramentu małżeństwa, wobec czego Błogosławieństwo ślubne poza Mszą znacznie się skróciło. W tekście tego

<sup>7</sup> *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata*, Ratisbonae 1950.

<sup>8</sup> Dz. cyt.

<sup>9</sup> *Collectio Rituum pro dioecesi Luganensi*, Lugano-Massagno 1956.

<sup>10</sup> *De cura infirmorum ex Rituali Romano ad usum dioecesium Belgii*, Romae 1962.



błogosławieństwa umieszczono starą modlitwę wspominającą o ustanowieniu małżeństwa w raju. Następny rozdział podaje najnowsze przepisy o Mszy wotywniej za nowożeńców oraz polski tekst błogosławieństwa ślubnego we Mszy, przeznaczony dla komentatora lub lektora. Błogosławieństwo młodej małżonki otrzymało nową postać. Podobnie nowe są teksty Błogosławieństwa matki po porodzie. Przewidziano odrębną formułę na wypadek gdy dziecko zmarło. Tytuł kończy się rozdziałem zawierającym odnowione obrzędy jubileuszu małżeństwa.

Tytuł VIII zawiera błogosławieństwa. Warto zwrócić uwagę na zmiany w obrzędzie poświęcenia wody, wprowadzone w oparciu o najnowsze wydanie Mszału Rzymskiego. Wprowadzono pewne zmiany w teksty błogosławieństwa chorych dzieci. Ponadto ułożono nowe błogosławieństwa nie istniejące w Rytuale Rzymskim, a bardzo potrzebne w naszym życiu. Są to: 1. Uroczyste poświęcenie nowego domu lub mieszkania. 2. Poświęcenie krzyża cmentarnego. 3. Poświęcenie medalika. 4. Poświęcenie różańca dla kapłanów nie mających żadnych indultów.

Starannie zrewidowano teksty litanii, które zawiera tytuł IX. Bezpośrednio po Litanii WW. Świętych podano modlitwy w czasie czterdziestogodzinnego nabożeństwa. Podano również melodię do Psalmu 69 i wersetów.

Tytuł X zawiera hymny, które śpiewa się w różnych okolicznościach oraz modlitwy na rocznice papieskie i biskupie. Następuje Supplementum zawierające melodie wersetów i modlitw śpiewanych po polsku.

Rytuał zamyka tytuł XI zawierający obrzędy pogrzebu dorosłych i dzieci. Przewidziano trzy formy pogrzebu dorosłych i trzy formy pogrzebu dzieci. Pierwsza forma to pełny pogrzeb obejmujący dwie procesje: z domu do kościoła i z kościoła do grobu. Druga formuła to pogrzeb skrócony. Pochód podąża z domu na cmentarz lub z kaplicy cmentarnej do grobu. Trzecia forma przewidziana jest na wyjątkowe okoliczności, gdy nie można odbyć żadnego pochodu pogrzebowego. Podano również obrzęd Absolucji przy katafalku bez ciała zmarłego. Obrzędy pogrzebowe otrzymały jasny podział i zawierają częste zwroty celebransa do uczestników tego obrzędu, należy zwrócić uwagę na przepis o odczytaniu lekji i ewangelii mszalnej, a popołudniu jednej z podanych perykop, które mają stanowić podstawę do krótkiej homilii. Dekret zatwierdzający rytuał pozwala na odprawienie absolucji przy katafalku po polsku, ale zdecydowano zostawić ją narazie po łacinie ze względu na ścisłą łączność ze Mszą św., oraz ze względu na możliwą zmianę responsorium *Libera*, którego treść inspirowana jest średniowiecznymi poglądami, że sąd nad duszą odłożony jest do dnia ostatecznego i odbiega swoim charakterem do całej liturgii pogrzebowej, która głosi pokój, światłość, odpoczynek w Chrystusie i radość zmartwychwstania. Nad grobem przewidziano wspólne modlitwy za wszystkich spoczywających na cmentarzu, za rodzinę zmarłego i za uczestników pogrzebu. Obrzęd pogrzebu dorosłych kończy się albo śpiewem antyfony *Witaj Królowo*,

albo jej parafrazy w formie używanej w parafii. Dla diecezji, w których do tej antyfony dołącza się werset i modlitwę, przewidziano werset i modlitwę z liturgii za zmarłych, tak że ustała racja zmieniania stuły lub kapy na białą, gdy śpiewa się antyfonę po absencji przy katafalku.

Ponieważ „Zbiór obrzędów” nie jest pełnym rytuałem nie umieszczono w nim *Officium Defunctorum*, które należy raczej do Breviarza i nigdy nie wchodziło w skład „małego rytuału”. Bierze się pod uwagę możliwość spolszczenia *Officium Defunctorum*, ale wypada poczekać do ukończenia reformy Breviarza Rzymskiego. Nie jest wykluczone ułożenie kilku specjalnych „Wigilii Biblijnych” przeznaczonych na pogrzeby osób różnego stanu.

### DUSZPASTERSKI CHARAKTER NOWEGO RYTUAŁU

Cel nowego rytuału jasno określają zamieszczone na początku dokumenty. Chodzi o świadomy i czynny udział w świętych obrzędach, ponieważ według określenia św. Piusa X jest on „niezbędnym źródłem ducha chrześcijańskiego”. Dla osiągnięcia tego celu podjęto trud tłumaczenia tekstów, ułożenia melodii i przerobienia rubryk. Nowy rytuał stale zwraca uwagę na uczestników czynności liturgicznych i poleca wtajemniczać ich w treść obrzędów, przepisuje wspólne modlitwy i domaga się, aby wszyscy odpowiadali na wezwania celebransa. Nie chodzi o to, aby kapłan nadal śpiewał wszystko sam i otrzymywał odpowiedzi od organisty, lecz o to, aby kapłan przewodniczył świętym czynnościom, w których wszyscy biorą czynny udział. Wszyscy powinni śpiewać psalmy i hymny, wszyscy powinni odpowiadać na modlitwy i wezwania kapłana.

Ważnym elementem dydaktycznym są lektury biblijne. Nowy rytuał przepisuje czytania z Pisma św. w czasie odwiedzin u chorych przy Sakramencie małżeństwa, w czasie uroczystego poświęcenia domu, oraz w czasie pogrzebu dorosłych i dzieci. Jeżeli chodzi o nawiedzenie chorych, znacznie większy dobór czytań przyniesie dodatek do rytuału pt. *De cura infirmorum*. Kapłan odprawiający święte obrzędy może również z własnej inicjatywy poprzedzić udzielenie innych sakramentów lub sakramentaliów odpowiednim czytaniem z Pisma św.

Równocześnie z rytuałem wyszło z druku dyrektorium Komisji Duszpasterskiej Episkopatu *Sakramenty święte w duszpasterstwie*<sup>11</sup>. Należy je uważać za uzupełnienie rytuału i przewodnik duszpasterza w odpowiednim wykorzystaniu nowego rytuału dla dobra dusz.

Pamiętać również trzeba o ogólnych rubrykach Rytuału Rzymskiego, które są umieszczone w pełnych wydaniach Rytuału na początku każdego tytułu. Zachowują one nadal moc obowiązującą. Duszpasterz winien często odświeżać ich znajomość.

<sup>11</sup> Komisja duszpasterska Episkopatu Polski, *Sakramenty święte w duszpasterstwie*, Poznań 1963.

Wprowadzenie w życie nowego rytuału będzie wymagało pewnego wysiłku ze strony duchowieństwa i wiernych. List pasterski Episkopatu *O nowym rytuale dla Polski* odczytany w kościołach polskich 15 kwietnia 1963 roku wskazuje na etapy tej pracy. Już obecnie są w Polsce parafie, które wprowadziły w życie cały rytuał i osiągnęły wspólne i poprawne wykonanie śpiewów zawartych w rytuale przez wiernych. Jest rzeczą pewną, że przy zastosowaniu środków wskazanych w liście pasterskim Episkopatu mogą to osiągnąć wszystkie parafie. Nauczanie wiernych musi poprzedzić intensywne szkolenie księży i organistów. Warunkiem poprawnego śpiewu wiernych jest bowiem poprawny śpiew celebransa i poprawne intonacje organisty. Współczesne środki techniczne, mianowicie taśmy magnetofonowe i płyty, bardzo ułatwiają rozpowszechnianie melodii rytuału w poprawnym wykonaniu i ułatwiają naukę. Nic jednak nie zastąpi gorliwości kapłana, który musi natchnąć wiernych umiłowaniem służby Bożej. Teksty rytuału trzeba dobrze poznać i przemodlić. Kapłan, który obok mszału i brewiarza uczyni rytuał przedmiotem swoich rozmyślań, znajdzie w nim natchnienie do osobistej modlitwy i obfity materiał do pouczania wiernych o życiu nadprzyrodzonym. Będzie mówił z obfitości seca i będzie zbliżał wiernych do Chrystusa działającego przez święte znaki.

*Tyniec*

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

**LIST PASTERSKI EPISKOPATU POLSKI O NOWYM RYTUALE**

„Czyż nie trzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do swojej chwały“ (Łk 24, 26). Przez Swoją śmierć na krzyżu Jezus Chrystus uwolnił nas z niewoli grzechu i dał nam moc, abyśmy się stali dziećmi Bożymi. Przez Swoje święte zmartwychwstanie dał nam zadatek nowego życia i chwały niebieskiej. W Wielką noc Zmartwychwstania Pańskiego śpiewa Kościół: „Oto noc, która wierzących w Chrystusa uwalnia od zepsucia świata i ciemności grzechów, przywraca do łaski i gromadzi w społeczności świętych“.

Owoce Odkupienia otrzymujemy przede wszystkim w sakramentach świętych, które są czynnościami samego Chrystusa żyjącego nieustannie w Kościele. Przez nie Zbawiciel obdarza nas życiem nadprzyrodzonym i rozwija je. Pan Jezus sprawuje sakramenty święte w kościele i przez Kościół. Na mocy władzy danej przez Chrystusa, Kościół dokładnie określił istotne obrzędy sakramentów będące znakami łaski Bożej i otoczył je szeregiem innych obrzędów, które uzmysławiają skutki sakramentów i ułatwiają godne przygotowanie się na przyjęcie łaski Bożej.

Na wzór sakramentów ustanowił Kościół błogosławieństwa, przez które uświęca życie i pracę odkupionego człowieka, oraz przedmioty, którymi się on posługuje.

Gdy chrześcijanin dobiegnie do kresu swojej ziemskiej wędrówki, Kościół wspiera go w ostatniej walce, a potem wśród liturgicznych modlitw składa do ziemi jego ciało, jak ziarno, z którego ma wyrosnąć nowe życie.

Modlitwy i obrzędy związane z udzielaniem sakramentów i błogosławieństw oraz z pogrzebem katolickim zawiera księga, która się nazywa rytuałem.

Księga ta, podobnie jak cała liturgia rzymsko-katolicka przechodzi obecnie odnowę.

Pod tchnieniem Ducha Świętego w Kościele obudziło się u wiernych żywe pragnienie czynnego uczestniczenia w liturgii Kościoła. Aby to umożliwić Stolica Apostolska pozwoliła na szersze uwzględnienie języków krajowych w obrzędach rytuału. W latach powojennych wiele krajów katolickich otrzymało rytuały dwujęzyczne. Rytuał taki przygotowano również w Polsce. Został on zatwierdzony przez Świętą Kongregację Obrzędów dnia 23 października 1959, a w Niedzielę Wielkanocną 14. IV. 1963 roku wchodzi w użycie we wszystkich diecezjach Polski.

**TREŚĆ NOWEGO RYTUAŁU**

Nowy rytuał obejmuje obrzędy Sakramentów oraz sakramentaliów z nimi związanych, kilkadziesiąt błogosławieństw oraz obrzędy pogrzebowe. Ze względu na trwającą obecnie ogólną reformę liturgii nie opracowano na razie obrzędów związanych z rokiem kościelnym oraz błogosławieństw rzadziej używanych. Z pośród dwujęzycznych rytuałów zatwierdzonych po wojnie, nowy rytuał Polski jest jednak najobszerniejszy.

## JEZYK POLSKI W RYTUALE

Aby umożliwić wiernym świadomy i czynny udział w obrzędach liturgicznych Stolica Apostolska pozwoliła na używanie w rytuale języka polskiego z wyjątkiem formuł sakramentalnych, egzorcyzmów oraz kilku innych modlitw. Przez zachowanie języka łacińskiego w istotnych formułach sakramentalnych zaznacza się nasza przynależność do obrządku rzymskiego Kościoła Katolickiego, do którego należymy od zarania naszego chrześcijaństwa. Natomiast wprowadzenie języka polskiego do większości obrzędów rytuału ułatwi wszystkim uczestnikom zrozumienie znaczenia modlitw i obrzędów odprawianych przez kapłana oraz należyte przygotowanie duszy na działanie łaski sakramentalnej.

Sprawowanie czynności liturgicznych w języku żywym jest dla naszego pokolenia nowością. Nie jest to jednak nowość w życiu Kościoła. Większość formuł liturgicznych, którymi się posługujemy powstała w czasach, gdy język łaciński był językiem żywym, rozumianym przez wszystkich uczestników liturgii. Jest to zatem powrót do pierwotnych zwyczajów Kościoła.

### WZBOGACENIE OBRZĘDÓW

Niektóre obrzędy rytuału zostały na nowo uporządkowane i wzbogacone.

Jeżeli zajdzie potrzeba udzielania choremu od razu trzech sakramentów, to Namaszczenie Chorych zostanie udzielone po Sakramencie Pokuty a przed Komunią świętą lub wiatykiem, ponieważ Namaszczenie Chorych gładzi pozostałości grzechu. Przed udzieleniem Wiatyku chory będzie odnawiał przymierze Chrztu świętego.

Wzbogacono również obrzędy Sakramentu Małżeństwa, aby podkreślić cele katolickiego małżeństwa oraz czynną rolę nowożeńców, którzy sobie tego Sakramentu udzielają.

W oparciu o stare rytuały polskie zmieniono teksty błogosławieństwa nowozaślubionej małżonki oraz błogosławieństwa matki zwanego wywodem.

Uzyskaliśmy również zatwierdzenie kilku błogosławieństw nie znanych rytuałowi rzymskiemu, a potrzebnych w naszym życiu religijnym.

### CZYNNY UDZIAŁ WIERNYCH

Język polski został wprowadzony do rytuału nie tylko dlatego, aby wierni mogli rozumieć formuły liturgiczne, lecz także dlatego, aby mogli modlić się z Kościołem.

Nowy rytuał wielokrotnie zaznacza, że wszyscy obecni mają odpowiadać kapłanowi, wspólnie odmawiać modlitwy i śpiewać. W śpiewie hymnów i psalmów zachodzących w rytuale zawsze powinni brać udział uczestniczący w obrzędzie. Psalmy od wieków są wzorem modlitwy chrześcijańskiej, ponieważ powstały pod natchnieniem Ducha Świętego i były odmawiane przez P. Jezusa i Jego Matkę. Warto wspomnieć, że najstarsze zabytki literatury polskiej to psalterze, z których kart modlili się nasi przodkowie. Trzeba, aby te natchnione pieśni wróciły na nasze usta. Dlatego śpiewajmy wspólnie psalmy w czasie czynności liturgicznych i poza nimi. Wszystkie psalmy zawarte w rytuale można śpiewać także w czasie nabożeństw, adoracji i procesji.

### ROZPORZĄDZENIA WYKONAWCZE

Aby przywrócić czynny udział wiernych w obrzędach rytuału musimy włożyć pewien wysiłek.

1. Wzywamy duszpasterzy, aby często wyjaśniali znaczenie świętych obrzędów w kazaniach, katechizacji i w czasie sprawowania świętych obrzędów.

2. Wzywamy kapłanów, organistów, dyrygentów chórów kościelnych i katechetów, aby przystąpili do systematycznego uczenia śpiewów zawartych w rytuale. Chóry kościelne powinny doskonale znać wszystkie śpiewy rytuału i wzorowo je wykonywać. Są to o wiele ważniejsze części służby Bożej niż rozmaite śpiewy okolicznościowe, którym poświęca się nieraz wiele starania. Spodziewamy się, że chóry kościelne prędko opanują śpiewy zawarte w rytuale i pomogą duszpasterzom w ich upowszechnieniu.

3. W ramach katechizacji należy stale uczyć poprawnego śpiewania melodii zawartych w rytuale, tak, aby młodzież kończąca katechizację stopnia podstawowego umiała dobrze odpowiadać na wezwania kapłana oraz wprawnie wykonywać śpiewy związane z udzielaniem Sakramentów oraz pogrzebom dorosłych i dzieci. Jeżeli ta praca będzie prowadzona systematycznie, w ciągu kilku lat osiągniemy dużą znajomość tych śpiewów wśród wiernych.

4. W obrzędach rytuału mają uczestniczyć wszyscy wierni, a nie tylko wybrane grupy. Dlatego należy wszystkich wiernych uczyć śpiewania melodii zawartych w rytuale. W pierwszych latach trzeba będzie większego wysiłku duszpasterzy i muzyków kościelnych. Z czasem śpiewy te będą przechodziły na następne pokolenia drogą tradycji. Wzywamy wiernych, aby ze swej strony okazali dobrą wolę i chętnie uczyli się tych śpiewów, przez które wykonują swoje „królewskie kapłaństwo” wynikające z charakteru Chrztu świętego.

5. Aby udostępnić wiernym teksty świętych obrzędów należy przedrukować wyjątki z rytuału w modlitewnikach i śpiewnikach, po uzyskaniu zgody Konferencji Plenarnej Episkopatu.

#### ZAKOŃCZENIE

Drodzy Bracia i Siostry! Na pierwszej sesji 2 Soboru Watykańskiego Biskupi omówili i ustalili zasady odnowienia liturgii. Z zadowoleniem stwierdzamy, że nasz rytuał został opracowany zgodnie z duchem tych zasad i dlatego nasza praca nad wprowadzeniem go w życie będzie stanowiła część starań o odnowienie Kościoła Chrystusowego i dostosowanie form jego życia do naszych czasów.

Na tę pracę błogosławimy kapłanom, muzykom kościelnym i wszystkim wiernym dzieciom Kościoła świętego — w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.

KARDYNAŁ PRYMAS  
oraz wszyscy  
ARCYBISKUPI i BISKUPI  
Ordynariusze polscy

#### ŚP. OPAT TEODOR NEVE OSB

Dnia 27 marca 1963 przeszedł do wieczności Śp. O. Teodor Nève OSB opat św. Andrzeja koło Bruges w Belgii w 84 roku życia, 63 roku powołania zakonnego, 58 roku kapłaństwa i 51 roku opactwa.

O. Teodor Nève wstąpił do opactwa w Maredsous i stamtąd przeszedł do powstałego klasztoru św. Andrzeja. W latach 1908—1912 pełnił w tym klasztorze urząd przeora. W roku 1912 został mianowany pierwszym Opatem nowego klasztoru i nadał olbrzymi rozmach dziełom apostołskim. W roku 1910 Opactwo św. Andrzeja podjęło ewangelizację Katangi i obsługiwało cały wikariat apostołski podniesiony ostatnio

do godności metropolii, na której czele stoi mnich z Opactwa św. Andrzeja J. E. Arcybiskup Floribert Cornelis OSB. Na terenie archidiecezji istnieje od roku 1910 przorat murzyński Kansenia. Dla pomocy w dziele misyjnym O. Nève założył w roku 1921 Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek Królowej Apostołów z Betanii, którego macierzysty klasztor wybudowano niedaleko Opactwa. Benedyktynki misjonarki z Betanii łączą życie monastyczne z pracą misyjną. Zgromadzenie posiada klasztory w Belgii, w Portugalii, w Algierze i w Katandze, gdzie istnieją już klasztory sióstr murzynek. Ponadto O. Nève utworzył fundacje męskie w Chinach (Si-Shan), w Polsce (Tyniec), w Indiach (Asirvanam) i w Kalifornii (Valyermo). W związku z fundacją w Polsce sp. O. Nève był siedmiokrotnie w naszym kraju.

Sp. O. Teodor Nève był również inicjatorem dzieła Apostolstwa Liturgicznego (Apostolat Liturgique — Abbaye de Saint André). Znane w całym świecie są mszały Opactwa św. Andrzeja dla wiernych wydawane w wielu językach i odmianach. Opactwo św. Andrzeja wydało również kilkakrotnie codzienny mszał łacińsko-polski, *Mszał niedzielny* oraz kolorowy mszałik dla dzieci: *Idę na Mszę św.* Organem Apostolstwa Liturgicznego było pierwotne pismo *Bulletin Paroissial Liturgique* przemianowane w roku 1946 na *Paroisse et Liturgie* z dodatkami *Notre Catechese* oraz *Lumiere et vie*. Obecnie te dodatki wcielono do pisma. Ponadto Opactwo wydaje kolekcję poświęconą duszpasterstwu liturgicznemu pt. *Paroisse et Liturgie*, w ramach której ukazało się ponad 50 książek zawierających materiały dla duszpasterzy. Opactwo prowadzi specjalne kursy duszpasterstwa liturgicznego dla misjonarzy i wydaje dla nich odrębny organ *Jeunes Eglises*. W roku 1927 rozpoczęło wydawanie kwartalnika poświęconego sztuce sakralnej pt. *L'Artisan Liturgique*, który obecnie wychodzi pod tytułem *Art d'Eglise*. Ponieważ zainteresowania Apostolstwa Liturgicznego objęły Pismo św., Liturgię i katechezę ostatnio przemianowano je na BIBLICA (BI-ble, LI-turgie, CA-techese).

Dzięki tym wydawnictwom Opactwo św. Andrzeja jest znane w całym świecie, a jego opat wielokrotnie był wyróżniony przez papieża.

W przeddzień pogrzebu odprawiono w opactwie Wigilię biblijną na temat „Mowy pożegnalne w Piśmie św.”. Jako lektury odczytano: 1. Mowę Mojżesza (Pp 30, 15—20); 2. Testament Matiasza (1 Mch 2, 49—65); 3. Mowę św. Pawła w Milecie (Dz 20, 25—35); 4. Mowę P. Jezusa w Wieczerniku (J 15, 9—17). Po każdej lekturze następowała chwila ciszy i śpiew. Wigilię zakończono specjalną litanją, po czym Zgromadzenie udało się do katafalku i tam odmówiono ostatnią modlitwę za zmarłego opata.

W pogrzebie sp. O. Teodora Nève wzięli udział: Nuncjusz Apostolski w Belgii, pięciu Biskupów, osobisty przedstawiciel króla, premier oraz wielu opatów i przedstawicieli władz lokalnych.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. Kazimierz Hoffman, Warszawa

## CZEŚĆ ŚWIĘTYCH W KOŚCIELE EWANGELICKIM

21. artykuł Wyznania Augsburgskiego uważa część świętych za słuszną, gdyż prowadzi ona do wdzięczności wobec Boga za to, że w życiu świętych widzimy działanie Jego łaski oraz także z tego powodu, że na przykładzie świętych winniśmy wzmacniać naszą wiarę i wzorować nasze życie. Od-

rzuca zaś ten artykuł „wzywianie” świętych oraz uważanie ich za naszych pośredników. 21. artykuł Wyznania Augsburgskiego jednakże w życiu Kościoła ewangelickiego na ogół nie został wprowadzony. Powodem tego był fakt, że w czci świętych w Kościele katolickim w okresie przed Reformacją zakradły się pewne niedomagania. Reformacja zaś nie tylko zareagowała na te niedomagania, lecz wystąpiła przeciw czci świętych w ogóle. Utańczyło się powiedzenie o „chmurze świętych, która zaciemnia Chrystusa i Jego łaskę”. Nie tylko odrzucono po myśli 21. artykułu Wyznania Augsburgskiego „wzywianie” świętych oraz uważanie ich za naszych pośredników, aby zlikwidować to, co jako element nieewangeliczny wprowadził Kościół katolicki, ale czci świętych zamiechano prawie całkowicie.

Taki stan rzeczy przetrwał do naszych czasów. Kiedy w okresie prześladowań hitlerowskich w Kościele ewangelickim coraz więcej zaczęto akcentować znaczenie Kościoła dla życia chrześcijańskiego, kiedy rozwijać się zaczęła bardzo mocno ewangelicka eklezjologia, zwrócono uwagę na 7. artykuł Wyznania Augsburgskiego, mówiący, że Kościół jest społecznością świętych, a jednocześnie także na tezę, iż święci to nie tylko ochrzczeni na ziemi, żyjący w łasce, ale również zbawieni w wieczności. W związku z tą tezą przypomniano sobie także 21. artykuł Wyznania Augsburgskiego oraz przypomniano, iż świętym należy oddawać cześć oraz należy się starać w życiu chrześcijańskim iść za ich przykładem.

Szczególną okazją do pobudzenia czci świętych w Kościele ewangelickim były liczne mężenstwa ewangelickich wyznawców podczas prześladowań hitlerowskich. W celu duchownych i wiernych ewangelickich heroicznie oddawało swe życie za wiarę w więzieniach i obozach koncentracyjnych. Wielu z spośród tych mężenników doczekało się także szczególnego uznania i głębokiej czci ze strony katolickiej.

Również odnowa życia liturgicznego w Kościele ewangelickim, rozwijająca się przede wszystkim dzięki ewangelickiemu Bractwu św. Michała, bardzo przyczyniła się do tego, iż Kościół ewangelicki do czci świętych ustosunkował się bardzo pozytywnie.

Dzięki tej odnowie, w ewangelickiej Agendzie Kościelnej niedawno wprowadzonej figurują liczne święta maryjne i święta apostołów z uzasadnieniem, iż święta te obchodzono również w Kościele ewangelickim, w oparciu o 21. artykuł Wyznania Augsburgskiego oraz że tradycja obchodzenia tych świąt przetrwała w Kościele ewangelickim tu i ówdzie jeszcze do końca ubiegłego wieku. W Agendzie tej znajdujemy również formularze mszalne ewangelickich Mszy św. na liczne uroczystości maryjne, na święta apostołów, na uroczystość Marii Magdaleny oraz Wszystkich Świętych.

W teologii ewangelickiej zagadnieniem czci świętych zajmuje się szczególnie znany teolog Max Leckmann w *Verehrung der Heiligen*, Stuttgart 1958. Lackmann przeprowadza tezę, iż święci są naszymi pośrednikami oraz nawołuje do wprowadzania również wzywania świętych w ewangelickiej liturgii. W budzącej się ostatnio do życia ewangelickiej hagiologii pozycja Leckmanna stanowi szczególnie cenny wkład. Swą tezę Lackmann uzasadnia również poglądami Lutera.

W związku z przywróceniem czci świętych w Kościele ewangelickim oraz początkami ewangelickiej hagiologii uzyskały się również w ostatnim czasie ewangelickie hagiografie. Szczególnie trzeba zwrócić uwagę na Waltera Nigga *Grosse Heilige*, Zürich — Stuttgart 1958. Praca zawiera omówienie ewangelickiej problematyki hagiologicznej, a następnie szereg biografii świętych, od okresu średniowiecza do 19 w. Ceną pozycję ewangelickiej hagiografii stanowi też Jörgen Erbsa *Die Wolke der Zeugen*, Kassel 1958, 3 tomy.



W swym przeglądzie bibliograficznym ewangelickiej hagiologii i hagiografii (*Evangelische Heiligenverehrung, Lutherische Monatshefte* 1962, 6, 288—290) Christian Vasterling akcentuje konieczność uwzględnienia w ewangelickiej hagiografii świętych całego chrześcijaństwa, by przez to realizowany został również cel ekumeniczny. Zresztą postulat Vasterlinga w dużej mierze w ewangelickiej hagiografii został uwzględniony. Rzecz jasna, że realizacja tego postulatu ma swe ekumeniczne znaczenie, szczególnie jednak doniosłe znaczenie ekumeniczne ma sam fakt wprowadzenia czci świętych do Kościoła ewangelickiego oraz fakt zainteresowania w ewangelicyzmie hagiologią i hagiografią. W swej czci świętych Kościół ewangelicki stoi dziś w dużej mierze na gruncie 21. artykułu Wyznania Augsburgskiego. Nie jest to więc cześć świętych tak pojęta, jak pojmuje ją Kościół katolicki. Nie mniej gruntowne prace w teologii ekumenicznej mogą już dziś doprowadzić do wielu porozumień, a nawet do całkowitego uzgodnienia, między teologią katolicką i ewangelicką na płaszczyźnie czci świętych. Teologia katolicka stwierdza bowiem, iż jedynym właściwym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem jest Chrystus. Przez świętych zaś Dzieło Chrystusa nie zostaje zaciemnione, ale w jeszcze wspanialszym ukazuje się blasku.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ HOFFMANN

KAROL GÓRSKI, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce, Cz. I (966—1795)*. Lublin, Tow. Nauk. KUL. 1962. Str. 234.

Mistyka jest szczytowym wykwitem religijności i jako taka ma swoje dzieje. Dzieje mistyki katolickiej, za granicą, zarówno w Niemczech, jak i we Francji mają swych badaczy.

Na polskim terenie, dziedziną tą zajął się prof. Karol Górski. W ostatnich miesiącach wydał on książkę, o której mowa. Jest ona owocem wieloletnich studiów nad tym przedmiotem. Już 25 lat temu, wydając pierwszy tom *Pisarzy ascetycznych i mistycznych* (Poznań 1937), wyłożył autor zasady, które tym razem dochodzą do głosu. Te same wyraził też 15 lat temu na łamach *Naszej Przeszłości* (t. III, str. 247).

Jeśli się zważy równocześnie, jak obfite i cenne prace zapełniały życie autora w tym czasie (kilka dziesiątków pozycji bibliograficznych z dziedziny historii Polski, Pomorza, Krzyżaków, a poza tym wydawnictwa źródeł średniowiecznych), trzeba skonstatować, że dzieje mistyki staropolskiej dostały się w ręce uczonego, który — jedyny w Polsce, podjąć mógł zadaniu. A wymaga ono zarówno wielkiej wiedzy, jak i delikatności.

Obok odczytania w najnowszej literaturze fachowej francuskiej, niemieckiej, angielskiej uderza czytelnika wykorzystanie źródeł miejscowych. Wymagało to wiele trudu wobec ich rozproszenia i zaniedbania. Autor przeprowadził kwerendę w przeszło trzydziestu archiwach. Zarazem zebrał ogromną literaturę drukowaną. Z tego względu książka jest cenna, choć może nieraz przeciążona informacjami. Jednak uzasadnia się to potrzebą inwentaryzacji źródeł w Polsce.

Zarazem trzeba było źródła analizować, bo inaczej były w stanie surowym. Znowu zaciążyło to na konstrukcji książki. Gertruda Piastówna otrzymała szerokie omówienie, znacznie szersze Matka Morteška — a zarazem „szkoła benedyktyńska” zajęła bez mała piątą część całości.

Omawiając książkę Prof. Górskiego na łamach Ruchu, z urzędu niejako, starać się będziemy przedstawić ją z dwóch punktów widzenia: biblijnego i liturgicznego.

## 1. PROPOZYCJE Z PUNKTU WIDZENIA BIBLIJNEGO

Szkolą modlitwy jest w kościele psalterz. Pojawia się on w rękach Gertrudy w XI w., jako modlitewnik. Wydaje się, że prof. Górski tyle uwagi poświęcił tekstom zebranych na marginesach kodeksu, że sam psalterz (z jego litaniami) pominął zupełnie. Tymczasem wyraźnie ten psalterz wpłynął na modlitwę Gertrudy, a fakt jego istnienia rozszerza naszą wiedzę o tej modlitwie.

Następnie — w ciągu średniowiecza — psalterz pojawia się zawsze tam, gdzie mowa o modlitwie: odmawia go Krzywousty za pokutę, wcześniej kanonicy krakowscy (psalmy gradualne), później bł. Kinga. Pierwociną naszej literatury są psalterze, z których puławski jest szczególnie ciekawy, jako podręcznik modlitwy myślniej; zawiera on bowiem owe „argumenty”, które składają do szukania Chrystusa w formułach Starego Testamentu. „Argumenty” puławskie nie są oryginalne, bo sześć takich serii wyprac-

wała tradycja Kościoła, ale trzeba było wskazać jako precedens podjęty potem przez ks. Wróbla.

W modlitewniku Gertrudy znajdujemy zastosowanie ps. 19 i 50, Pówtwierdza ją one przypuszczenie o roli psalterza w średniowiecznej mystyce. Niestety ona zanika coraz bardziej. — W życiu wewnętrznym XVIII w. zupełnie jest nieobecna biblia. — To zdaje się wynikać z książki prof. Górskiego.

Spotykają się więc na terenie biblijnym dwa krańcowo odległe okresy: średniowiecze, szukające prefiguracji Nowego Testamentu w Starym, i czasy dzisiejsze z ich powrotem do źródeł biblijnych. Tymczasem od drugiej połowy XVII w. nieobecność biblii w mystyce prowadziła do tego, że stała się nam ona zupełnie obca.

## II. PROPOZYCJE Z PUNKTU WIDZENIA LITURGICZNEGO

W średniowieczu liturgia była szkołą modlitwy. Najśluszniej zaznacza to Autor, w związku z duchowością benedyktyńską XI w. W średniowieczu powstał pewien sposób uczestniczenia we Mszy św., który w Polsce przedłużył swą egzystencję aż do ostatnich czasów. Mam tu na myśli rozpamiętywanie Męki Pańskiej. Czytamy o nim w opisie modlitewnika O. Kaspra z Przementu. — Moim zdaniem, Autor poświęca temu zagadnieniu zbyt mało miejsca, a przecież była to szkoła modlitwy myślniej dla dziesiątków pokoleń. Byłaby to, niestety, jedyna spuścizna średniowieczna w tak ważnej dziedzinie. Piszę „niestety“, bo nie była ona najlepsza. Poza tym liturgia utraciła wszystkie swe wpływy.

W XVI w. powstała obfita literatura dotycząca Mszy św., a przecież już przygotowuje się okres następny, charakteryzujący się nieobecnością zupełną liturgii w życiu. Wystarczy wskazać na przykład Matki Mortęskiej. Autor wypracował z wytrawną starannością jej sylwetkę, więc można doskonale zorientować się w dystansie, jaki dzieli jej duchowość od tego, co czytamy o benedyktyńskiej duchowości w XI w. Co spowodowało to przeciwieństwo w ramach jednej szkoły? — Brak Biblii, brak liturgii. Można by wykryć etapy oddalania się liturgii i biblii z życia religijnego w Polsce. Weźmy przykład Biblii ks. Wujka i obfitych komentarzy o Mszy św., które wpisał on do niej. Wyszła ona w 1599 r. (a na reedycję oczekano bodaj 150 lat). — Godzimy się na wszystko, co o Mszy św., o Eucharystii pisał ks. Wujek, ale już trudno się zgodzić na to, co na tenże temat niedługo po tym pisali ks. Druzbicki i ks. Młodzianowski. Później przestano w ogóle pisać o liturgii, co jest znamienym symptomem.

Otóż omawiana książka prof. Górskiego ujawnia to zjawisko. Trudno dziś zrozumieć, jak się to stać mogło, że w tym pracowitym wspinaniu się do Pana Boga, jakim jest mystyczna modlitwa, nie spostrzeżono pomocy, jaka pochodzi z wysoka w postaci Ofiary, sakramentów, obchodów świętecznych. Chociaż Czcigodny Autor nie powiedział tego wyraźnie, pożytek książki polega też i na tym odkryciu źródeł rezerwy, z którą odnoszą się do liturgii liczni przedstawiciele dzisiejszego katolicyzmu. Przypuszczalnie są to zarazem źródła niepowodzeń mistyków w owych dawnych czasach.

Kończąc uwagi, które recenzent w RBL wysunął z urzędu, trzeba stwierdzić wielkie wartości książki omawianej.

Do literatury naukowej wniosła bardzo wiele: ukazała najgłębszy nurt historii Kościoła, ten właśnie, który lekceważono dotąd. Obok inwentaryzacji źródeł daje prof. Górski syntezę i będzie się z nią musiał liczyć każdy badacz w tej dziedzinie. Przygotowuje się zarazem przyszły podręcznik historii Kościoła w Polsce — tak bardzo go brakuje w polskim języku. Dlatego wdzięczni są Autorowi ci wszyscy, którzy interesują się rodzimą tradycją religijną. Jego praca ośmiela ich w tym kierunku, zarazem uczy

metody postępowania. Obok stosowania jasnych zasad interpretacji zjawisk, cenne jest wykorzystanie zjawisk paralelnych z krajów obcych. Dlatego oczekujemy niecierpliwie ukazania się II tomu, który dotyczyć ma dziejów mistyki w Polsce po rozbiorach. We wstępie Cz. I czytamy uwagę o obfitości źródeł i zagadnień w tym wyjątkowym czasie. Zakres badań rozszerzy się na kraje obce, bo odnowienie polskiej mistyki zaczęło się na emigracji. To, co ukazało się dotąd jako ukryty, ale rzeczywisty i najgłębszy nurt historii Kościoła, stoi w bliskim związku z nurtem głównym historii całego narodu.

### III. REHABILITACJA POLSKIEJ MISTYKI

Trzeba też wspomnieć o wartościach książki w dziele rehabilitacji polskiej myśli religijnej. Już dawniej (zob. *Nasza Przeszłość* t. III (1947) s. 248) autor stanął w opozycji przeciw twierdzeniom wielu uczonych i przeciw powszechnemu przekonaniu w tej materii: „Sądy historyków — czytamy — o epoce od końca XVI wieku do początku XVIII w. opierają się w ogóle w Polsce na niezwykle wąskiej podstawie źródłowej, a w szczególności, jeśli dotyczą historii Kościoła i mistyki. Poglądy A. Brücknera, J. St. Bystronia, St. Czarnowskiego pozostają w sprzeczności nawet z łatwo dostępnymi źródłami. Tam gdzie mówią oni o płytkości katolicyzmu polskiego i braku mistyki oraz świętości w okresie reformy katolickiej, operują nie źródłami a poglądem apriorycznym, który wywodzi się od Szujskiego, ten znów zaczerpnął go z listu młodego Zygmunta Krasieńskiego do ojca, gdzie, pod wpływem filozofii Hegla, poeta widzi przyczynę zła w Polsce w braku tarć wewnętrznych, konfliktów twórczych i głębokiego przejmowania się ideałami. W rzeczywistości było zupełnie inaczej, ale dowieść tego nie można inaczej, jak przez publikację źródeł”.

Warto zacytować i dalsze słowa, które odsłaniają genezę książki i pozwalają ustalić datę pierwszego zamysłu na rok 1933: „To też podpisany” — tzn. prof. Karol Górski, ówczesnie docent Uniwersytetu poznańskiego — „pod wpływem reakcji na twierdzenia St. Czarnowskiego podjął pracę nad publikacją pisarzy ascetyczno-mistycznych w Polsce, której przed wojną ukazało się dwa tomy”. W trzydzieści lat później ukazała się i niniejsza książka — zabrakło jedynie *Zarysu dziejów katolicyzmu polskiego*. Byłaby to piękna całość, domagająca się rewizji poglądów w wielu kwestiach.

Gdy chodzi o referat prof. St. Czarnowskiego, to i on dziś stał się łatwo dostępny czytelnikom, w wydaniu zbiorowym: *Dzieła*, Warszawa 1955, t. II str. 147—166. (traditore A. Ogonowski). Wstrzymujemy się od przytoczeń i konfrontacji tak różnych wypowiedzi. Byłoby to jednak celowe. Zarazem ukazałby się w nowym świetle sens dokumentowania wywodów przy pomocy źródeł. To, co może w pierwszej chwili wydawało się „przeciążeniem erudycyjnym dodatkami”, w starciu między uczonymi było nieodzowne. Cytowany referat prof. Czarnowskiego na Międzynarodowym Zjeździe nie wymagał wprawdzie ujawnienia dokumentacji, ale wydane w 20 lat po jego śmierci *Dzieła*, ukazały, że ten autor polskich źródeł nie znał. Prof. Górskiemu nikt takiego zarzutu postawić nie może, choćby nawet nie podobaly mu się jego osiągnięcia.