

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 5

ROK XVIII

1965

Ks. Józef Kudasiewicz, Kielce

CZY SĄ W S. TESTAMENCIE MITY!

W ostatnich latach wzrosło niepomierne zainteresowanie problematyką mitu; interesuje się nim psychologia, etnologia, religio-logia i biblistyka¹. W badaniach tych widać wyraźny i pogłębiający się ciągle odwrót od dziewniastowiecznych koncepcji mitu, a nowe spojrzenie na pojęcie i naturę mitu dostrzega w nim już nie fantastyczny wytwór wyobraźni, ale pozytywne wartości religijne i kulturowe. W związku z nową koncepcją mitu, na nowo postawiono sobie pytanie, czy istnieją mity w S. Testamencie. Specjalne zainteresowanie problematyką mitu w ogóle, a szczególnie jego relacją do S. Testamentu, wzbudziła u nas książka Z. Kosidowskiego p. t. *Opowieści Biblijne*; według niego bowiem S. Testament jest zbiorem przekazów historycznych, legend ludowych, praw, przepisów rytualnych i mitów (s. 7). W tym krótkim szkicu chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy Kosidowskiego koncepcja mitu oraz jej aplikacja do S. Testamentu odpowiada współczesnym badaniom religijnym i biblijnym.

1. MIT WEDŁUG KOSIDOWSKIEGO

Co rozumie autor *Opowieści* przez słowo mit? Na pytanie to odpowiedź nie jest łatwa, ponieważ w materii tej, jak zresztą i w wielu innych panuje w *Opowieściach* zupełny bałagan pojęciowy. W tym zamęcie pojęć — jak to już słusznie podkreślił T. Żychnie-

¹ Świetną syntezę dawnych i współczesnych badań nad mitem, wraz z uwagami krytycznymi, podał J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*, DBS VI (1957) 225—246. Również i na temat mitu w S. T. posiadamy już kilka dobrych prac: H. Cazelles, *Le mythe e l'Ancien Testament* DBS VI (1957) 246—261. J. L. McKenzie, *Mythe in the O. T.*, Cath. Bibl. Quart. 21 (1959) 265 nn. F. Festorazzi, *Il mito e l'Antico Testamento*, Rivista Bibl. 9 (1961) 144—172. J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im A. T.*, ZAW 65 (1953) 47—57. J. Bernhard, *Bibel und Mithus*, München 1954. Należy również zwrócić uwagę na pracę zbiorową

wicz² — czytelnik gubi się czasem zupełnie. Z dokładnej analizy książki Kosidowskiego wynika, że ma on przynajmniej dwie zupełnie różne koncepcje mitu i jego genezy. Pierwszą koncepcję spotykamy w pierwszym rozdziale jego książki. Mity w tym ujęciu są to pewne szczególne, czy opowiadania biblijne, *zapożyczone z bogatej skarbnicy mitów... sumeryjskich* (s. 17), lub też przyniesione z Mezopotamii do Kanaanu przez Hebrajczyków. Mity te były przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie; kapłani redaktorzy przekształcali te mity, oczyszczali je z elementów politeistycznych i prze-rabiali je w duchu monoteistycznym (s. 18—23). Nie zawsze im się to jednak udało i dlatego na skutek nieuwagi redaktorów spotykamy ślady dawnych politeistycznych wyobrażeń w tekstach biblijnych. Następnie Kosidowski wylicza te elementy i zapożyczenia mitologiczne, które przez nieuwagę redaktorów zostały w tekście biblijnym: babiloński, mitologiczny poemat o stworzeniu, *Enuma elisz stanowił surowe tworzywo dla hebrajskiej o całe niebo szlachetniejszej wersji* (s. 18 n), istnieje bowiem mnóstwo uderzających analogii, raj jest tworem wyobraźni sumeryjskiej, istnieją bowiem uderzające analogie między mitem o boku Enki a opisem raj (s. 20). Potop wreszcie jest przeróbką w duchu monoteistycznym mitu o czynach i przygodach Gilgamesza. Wreszcie wyrażenie *Duch Boży unosił się nad wodami* — zdaniem Kosidowskiego, jest echem ugaryckiego mitu (s. 19). W micie bowiem kosmogonicznym, znalezionym w Ugarit — jak pisze — uczeni natknęli się na tekst, według którego Bóg osiadł na wodzie jak ptak na jajach i wysiedział z chaosu życie. W twierdzeniu Kosidowskiego jest jednak nieporozumienie; owszem byli uczeni, którzy nasz tekst tłumaczyli w sensie wysiadujący, wylęgać, ale czynili to w oparciu o rdzeń syryjski rahaf, a nie o tekst ugarycki. Co więcej teksty ugaryckie, jak twierdzi wybitny znawca tej literatury W. F. Albright, obaliły tłumaczenie forsowane między innymi przez Kosidowskiego, a potwierdziły interpretację tradycyjną: „Niekiedy nowe świadectwa przemawiają na korzyść interpretacji tradycyjnej, wbrew współczesnym innowacjom. Niektórzy uczeni współcześni, na przykład, uznali, że zawarte w Księdze Rodzaju 1, 2, słowa: *A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód* oznaczają, że nad wodami pierwotnych oceanów wiał silny wiatr... Inni zaś, opierając się na mitologii fenickiej przetłumaczyli ten zwrot następująco: *A Duch Boży wylęgał* (podobnie jak gnieźdzący się ptak) *na wodzie* (wylęgając życie z chaosu). Pewne fragmenty poematów Aghata (Ugarit) potwierdzają znaczenie sugerowane przez Ks. Powtórzonego Prawa 32, 11, *unosić się nad czymś jak orzeł*. Oka-

wydaną przez S. H. Hooke, *Myth Ritual and Kingship*, Oxford 1959. W j. polskim por. S. Grzybek, *Biblia prawdą czy legendą*, Ruch Bibl. i Liturg. 14 (1961) 312—322,szcz. 319 n.

² *Klucz*, Znak 16 (1964) 1016.

zuje się więc, że zwrot ten na pewno musimy tłumaczyć: *A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód*³.

Jak więc wynika z tych rozważań Kosidowskiego, mit wywodzi się z religii wschodnich, zawiera w sobie elementy politeistyczne, naiwne, prymitywne i zmyślane. Do Biblii dostał się tylko przez nieuwagę i przeoczenie redaktorów, którzy z zasady przekształcali je i przerabiali w duchu monoteistycznym. Mit więc w tym ujęciu jest czymś obcym w religii izraelskiej, zabłąkanym w niej z powodu przeoczenia kapłanów redaktorów.

Zaglądamy do dalszych rozdziałów, a szczególnie do czwartego (Mojżesz w aureoli mitów) i do piątego (Epoka walki i heroizmu) i ku naszemu zdziwieniu spotykamy zupełnie nową koncepcję mitu. Zbierając różne rozproszone wypowiedzi Kosidowskiego mitem w tym drugim ujęciu można by nazwać różne narosty, dodatki, jakie gromadziły się z biegiem czasu wokół rzeczywistych osób, czy też faktów. Stąd właśnie *Mojżesz w aureoli mitów* i dlatego nauka *na dnie wielu... mitów wykryła złoza prawdziwych wydarzeń* (s. 114). Jest to tzw. przez Kosidowskiego *proces mitologizacji przeszłości* (s. 113). Za proces ten odpowiedzialna jest tradycja ludowa, a nawet i kapłani-redaktorzy, którzy owe naleciałości mitologicznie przyjmowali za *prawdę historyczną najzupełniej oczywistą* (s. 113). Zaiste dziwni byli ci kapłani-redaktorzy, raz oczyszczali z mitów, innym razem bezkrytycznie je akceptowali. Nie łatwo jest sprecyzować, co autor *Opowieści* rozumie przez to drugie pojęcie mitu; wydaje się, że utożsamia je z legendą, z wytworem wyobraźni ludowej. W zakres tego pojęcia mitu zalicza Kosidowski wszystko, co posiada charakter nadprzyrodzony i ściśle religijny, jak cuda oraz inne zjawiska nadprzyrodzone. Nietrudno jest dostrzec wiele elementów sprzecznych między tymi dwoma koncepcjami mitu. Pojęcie mitu — według Kosidowskiego — ma charakter wyraźnie negatywny; jest to bowiem opowiadanie politeistyczne, fantastyczne, wymyślane z zaniedbaniem faktów historycznych. Koncepcja ta jest właśnie typowa dla XIX i początku naszego wieku, a jej aplikacja do Biblii jest żywcem wzięta z tamtych czasów.

2. DAWNA KONCEPCJA MITU

Wiek XIX i początek XX bardzo mocno zaciążyły na koncepcji mitu. W języku potocznym do dziś jeszcze określa się mit w tamtych przestarzałych już kategoriach. Skrajny, a równocześnie zbyt jednostronny racjonalizm XIX w., mianem mitu określał to wszystko, co nie mieściło się w ramach rzeczywistości, co przeciwne było prawdzie. Mit jak gdyby „per definitionem” zawiera w sobie to wszystko, co sprzeciwia się rzeczywistości, a szczególnie rzeczywisto-

³ Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, 292.

ści historycznej. Jest on często subiektywnym produktem wyobraźni; wyrażają się w nim bowiem tęsknoty, wzruszenia i obawy ludzkiego uczucia. Jest on wyrazem niższego stopnia życia duchowego człowieka i winien być przewyżczony przez kulturę, która jest tryumfem rozumu, lub mówiąc inaczej, logosu nad mitem⁴.

W tej typowo negatywnej koncepcji mitu nietrudno dostrzec poglądy W. Wundta⁵ (1832—1920) i P. Ehrenreicha⁶ (1855—1914). Według tego pierwszego mit jest produktem wyobraźni, szczególnie wyobraźni pierwotnej, uwarunkowany uczuciem, czy innymi impulsami wewnętrznymi; mity tworzy więc wyobraźnia, stąd tak często W. Wundt mówi w swych dziełach o „twórczej wyobraźni mitów, łącząc ją z wyobraźnią artystyczną; nie jest to jednak jakaś autonomiczna władza duszy, lecz utożsamia się z wyobraźnią. Formacja mitu dokonuje się w sferze uczuciowej człowieka i ma charakter tylko i wyłącznie subiektywny. W micie spotykamy się ze zjawiskiem personifikacji przedmiotu, które jest skutkiem tzw. apercpcji mitycznej. Następną właściwością mitów jest obiektywizowanie wyobrażeń czysto subiektywnych. Te obrazy wyobrażeniowe nie zawierają żadnej prawdy, ani nawet jako symbole, czy metafory, ponieważ powstały one pod dominującym wpływem uczucia. P. Ehrenreich reprezentuje prawie identyczne stanowisko: symbolika i alegoria nie znajduje się w micie pierwotnym i właściwym, lecz dopiero w późniejszym jego stadium, mit pierwotny nie ma również jeszcze żadnego znaczenia religijnego.

Ta negatywna koncepcja mitu na początku tego wieku przeszła również i do egzegezy i do dziś jeszcze tu i ówdzie można ją spotkać w podręcznikach, czy dziełach popularyzacyjnych. W definicjach mitu, jakie spotykamy w dziełach egzegetycznych, szczególnie dawniejszych, wszędzie możemy dostrzec tę nieufność w wartości treści mitu. Znamienna pod tym względem jest definicja egzegety katolickiego M. Lepin⁷: *mit jest opowiadaniem które posiada tylko pozory historii a nie jej rzeczywistość, a którego prawda tkwi całkowicie w idei, która go natchnęła i której służy jako szata zewnętrzna, lub też w fakcie pierwotnym, który był jej punktem wyjścia i którego on stał się jak gdyby ilustracją.* Według zaś A. Bea⁸ *mit jest wyrażeniem jakiejś idei religijnej i kulturalnej*

⁴ Dobrą charakterystykę dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu podają: M. Eliade, *Die Mythen in der modernen Welt*, Merkur 8 (1954) 724 n. R. Marlé, dz. cyt., 193. J. Henninger, dz. cyt., 225 n.

⁵ Poglądy swe wyłożył on w swym dziesięciotomowym dziele *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900—1920. Krytyczne omówienie jego koncepcji mitu podaje J. Henninger, dz. cyt., 226 n.

⁶ *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910, 6—25.

⁷ *Mythique* (Sens), DB, IV, 1376.

⁸ Cytuję za H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*, dz. cyt., 246.

przez personifikacje, które uważane są jako istoty boże. Podobną negatywną definicję można spotkać również w dziełach protestanckich: zdaniem H. Gunkela⁹ mit jest z natury swej politeistyczny przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle związane z naturą. M. Dibelius¹⁰ zaś przez mit rozumie historię, które w różny sposób opowiadają o wzajemnych relacjach bogów. Do cech charakterystycznych mitu według tego ujęcia należą: politeizm, fantazja, antyhistorycyzm. Jest rzeczą naturalną i oczywistą, że przeciw istnieniu tego rodzaju mitów w Biblii wystąpili zdecydowanie egzegeci katoliccy i wielu protestanckich. Przeciwnie zaś będący u szczytu swego rozkwitu wówczas panbabilonizm nie tylko przejął tę koncepcję mitu, ale również utrzymywał, że w S. Testamencie istnieją tego rodzaju mity. Odkryta w tym czasie biblioteka Assurbanipala w Niniwie zachowała prawie wszystkie mity starożytnego Wschodu, które w wielu punktach wykazują rzeczywiście zadziwiające podobieństwo z Biblią, a szczególnie z pierwszymi jej rozdziałami. Z podobieństwa tego wyprowadzili już prosty wniosek: autor kosmologii biblijnej opis swój zaczerpnął ze starożytnych pogańskich opowiadań mitycznych, z tzw. przez P. Humberta¹¹ mitu stworzenia, opisu rajy i upadku jest również ich zdaniem opowiadaniem mitycznym, tzw. „mit rajy”. W opisach tych autorzy biblijni zależni są od wspomnianych mitologii, dlatego też podobnie jak one, opisy biblijne nie mają żadnej podstawy historycznej: opowiadanie biblijne jest czysto mityczne. Przyznają wprawdzie, że autorzy biblijni nie przejęli bezkrytycznie mitów wschodnich, lecz przemienili je i dostosowali do swych koncepcji religijnych, szczególnie do monoteizmu, którego byli wyznawcami. Nie udało im się zupełnie wyrugować elementów politeistycznych, dlatego tu i ówdzie dają one o sobie znać: 1) wyrażenia *tehom* — chaos, oraz *tohu wabohu* — bezład, pustkowie — ich zdaniem — są wyrażeniami politeistycznymi, pochodzenia pogańskiego; *tehom*, odpowiada babilońskiej *Tiamat* z poematu *Enuma elisz*; 2) Duch Boży wysiadywał nad wodami (Rdz 1, 2) jest więc również pojęciem mitologicznym, według którego świat powstał z jajka, wysiadywanego przez bóstwo; 3) forma 1. mn. *’Elōchīm* „uczynimy” — jest nieszczęśliwym wyrażeniem politeistycznym, zostawionym w tekście przez przeoczenie. Tego rodzaju koncepcje mitu możemy spotkać w dziełach F. Delitscha¹², H. Gunkela¹³, B. Stade¹⁴, Th. Böhla¹⁵, O. Prokscha¹⁶, J. G. Fra-

⁹ *Mythus und Mythologie*, w: *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, wyd. 1, IV, 623

¹⁰ *Die Formgeschichte des Evangeliums*, wyd. 4. Tübingen 1961, 265 n.

¹¹ *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 74—77.

¹² Szczególnie w jego dziele, *Babilon i Biblia*, Warszawa (bez r. wyd.)

¹³ *Die Genesis*, Göttingen 1922, 103—119. Pierwsze wydanie jednak tego komentarza ukazało się już w 1901 r. Warto przy tym zaznaczyć, że

zera¹⁷. Nie trzeba specjalnie porównywać pierwszego rozdziału „Opowieści” z koncepcjami tych autorów, aby dostrzec identyczność tak w poglądzie na naturę mitu, jak również na relacje mitu do S. Testamentu. Ale jest to pogląd końca XIX i początku XX w., a Kosidowski we wstępie postawił sobie ambitniejsze zamierzenia: *chodziło mi przecież o to, by czytelnicy zapoznali się z treścią Biblii i czytali ją tak, jak odczytuje ją dziś nauka* (s. 9).

3. WSPÓŁCZESNE POJĘCIE MITU

Badania jednak nad naturą mitu oraz nad problemem mitu w S. Testamencie nie skończyły się na początku naszego wieku. Wyniki tych badań są niezwykle ciekawe: rzuciły one zupełnie nowe światło na naturę mitu i na innej płaszczyźnie ustawiły problem mitu w Biblii. Współcześni historycy religijni, jak słusznie pisze Dalmais¹⁸, odkrywają doniosłość i wartość mitu, który jest fundamentem życia społecznego i kultury społeczeństw typu archaicznego. A. H. Cazelles¹⁹ zaś podsumowując współczesne badania w tej dziedzinie pisze: *mit nie ukazuje się już współczesnym badaczom jako produkt fantazji, lecz jako tekst złożony (testo complesso), cały nalaadowany myślą i działaniem poprzez obrazy jakich używa. Nie jest on wprawdzie historią we współczesnym znaczeniu tego słowa, jest jednak wyrażeniem żywej rzeczywistości ludzkiej i społecznej w historii, w świecie starożytnym zaś używany był w wielkich zgromadzeniach społecznych wspólnoty, która przez nie winna uświadamiać sobie swoje początki, swą przeszłość, swe przeznaczenie*. Rewaloryzacja pojęcia mitu nie nastąpiła nagle, lecz poprzedzona była długimi i żmudnymi badaniami etnologicznymi, psychologicznymi i religiologicznymi. To nowe spojrzenie na mit zapoczątkował bez wątpienia psycholog szwajcarski K. G. Jung swą psychologią głębi i swą koncepcją o tzw. *archetypach nieświadomości zbiorowej*²⁰. „Nieświadomość zbiorowa” jest to wrodzona najgłębsza warstwa duszy, którą trzeba odróżnić od nieświadomości

Gunkel już w 1895 r. w dziele swym *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* zestawiał teksty biblijne z literaturą wschodnią, dopatrując się w tych pierwszych licznych elementów mitycznych.

¹⁴ *Biblische Theologie des A. Testaments*, Tübingen 1905, 349 n.

¹⁵ *Genesis*, Groningen 1923, 59 n.

¹⁶ *Die genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig 1924, 454 n.

¹⁷ *Folklore in the Old Testament*, London 1918, 1, 45 n.

¹⁸ *Initiation a la liturgie*, Paris 1958, 15.

¹⁹ *Mito, rituale e regalita*, dz. cyt., 121.

²⁰ Por. K. G. Jung - K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, wyd. 4, 1951, 105—147.

*Krytyczne omówienie koncepcji Junga z punktu widzenia katolickiego podają: J. Henninger, dz. cyt., 235—237. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de G. G. Jung*, *Études Carmélitaines* 34 (1955) 103—147. 167—203.

osobistej zrodzonej z doświadczenia i zdobytej osobiście. Nieświadomość ta jest natury ogólnej i jest ona w pewien sposób wspólna wszystkim jednostkom, tak w swej zawartości, jak i procesach. Treść tej nieświadomości zbiorowej formowana jest przez archetypy, czyli obrazy ogólne z biegiem czasu utrwalone. Nieświadomość — pisze T. Margul²¹ stanowi zmagazynowane doświadczenie ludzkości z wielu tysięcy jej niepisanej historii. *Mit jest właśnie zewnętrznym wyrażeniem archetypów, lecz posiadającym już formę świadomą i swoistą. Mit posiada charakter symboliczny, a jego wypowiedzi religijne, opierające się na archetypach odnoszą się do rzeczywistości, przekraczających świadomość; przekraczać — transcendere, oczywiście nie w znaczeniu nadprzyrodzonym.* Jung swą nauką o archetypach wywarł duży wpływ na historyków religii: jedni poszli całkowicie, a nawet bezkrytycznie drogą mistrza jak np. K. Kerényi i inni zaś korzystając z niektórych tez Junga, dostrzegli jednak pewne słabe strony jego systemu i wypracowali własną koncepcję mitu jak np. M. Eliade²². Koncepcja tego ostatniego jest teraz w centrum zainteresowania reliologów i biblistów. Przejął on teorię Junga o archetypach: *Psychologia głębi zwróciła uwagę na fakt, że mityczne symbole i tematy można odnaleźć w psychice współczesnego człowieka. Okazało się, że wszyscy ludzie, bez różnicy rasy i tła historycznego, spontanicznie odkrywają na nowo archetypy, które spotyka się też w pierwotnym symbolizmie.* M. Eliade wolny od kantowskiej teorii poznania, która leżała u podstaw koncepcji Junga, mógł jasno wykazać pozytywny walor mitu jako symbolu. Wielką jego zasługą było ustawienie mitu na płaszczyźnie symbolu i obrazu, oraz podkreślenie ich nieprzemijalnej wartości. *Dziś możemy już pojąć to, co XIX w. nawet nie przeczuwał; symbol, mit, obraz należą do samej istoty życia duchowego; można je przestłonić, można je okaleczyć, można je zdegradować, nie można ich jednak wymazać... Degraduje się mity i sekularyzuje się symbole, one jednak nie znikają nigdy, nawet w najbardziej pozytywistycznej z cywilizacji, jaką była cywilizacja XIX w. Symbole i mity pochodzą z bardzo daleka: są one częścią ludzkiej istoty i jest rzeczą niemożliwą nie odkryć ich na nowo w egzystencjalnej sytuacji człowieka w kosmosie*²³. Nietrudno w tych słowach dostrzec ślady wpływów Junga, trzeba jednak zaznaczyć, że nie zatrzymał się on jednak na archetypach Jungowskich. *Mity — pisze M. Eliade — odkrywają strukturę rzeczywistości niedostępnej empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania...*

²¹ Sto lat nauki o religiach świata, Warszawa 1964, 297.

²² Krytyczne omówienie Eliadowskiej koncepcji mitu podają: R. Hostie, dz. cyt., 37 nn. J. Henninger, dz. cyt., 238 n.

²³ *Images et symboles*, Paris 1952, 12—31.

²⁴ *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 356 nn.

Mit odkrywa dziedzinę ontologiczną, niedostępną powierzchownemu doświadczeniu logicznemu... Mit wyraża plastycznie i dramatycznie to, co metafizyka i teologia określają dialektycznie... W tym sensie słusznie mówi się, że mit objawia, głębiej niż to jest możliwe dla doświadczenia rozumowego, samą strukturę bóstwa... Mit wreszcie — jako autonomiczny akt ducha — chwyta rzeczywistości naprawdę transcendentne, a nie jest tylko symbolem procesów wewnętrznych, jak chciałby Jung. M. Eliade zwrócił również uwagę na to, jak doniosłą rolę pełnił mit w społeczeństwach archaicznych: W społecznościach tych uważano, że mit wyraża prawdę absolutną, ponieważ opowiada on historię świętą tj. objawienie nadludzkie (trans-humaine), które miało miejsce od początku Wielkiego Czasu (Grand Temps) w świętym czasie początków (in illo tempore). Będąc realnym, reel) i świętym mit staje się wzorczym (exemplaire), a konsekwentnie staje się powtarzalnym, ponieważ służy on za model a równocześnie za usprawiedliwienie wszystkich czynów ludzkich. Innymi słowy, mit jest prawdziwą historią, która zdarzyła się na początku Czasu i która służy za wzór postępowania ludzkiego. Naśladując wzorce czyny boga, czy herosa mitycznego, lub po prostu opowiadając ich dzieje, człowiek społeczności archaicznych odrywał się od czasu świeckiego (profane) i łączył się ponownie z Wielkim Czasem, czasem świętym²⁵.

Podobną koncepcję mitu reprezentuje filozof religii P. Tillich²⁶. Teorię swą sam nazywa symboliczno-realistyczną; bardziej jeszcze niż M. Eliade akcentuje aspekt językowy, literacki mitu. Mit jest symbolem, który używa elementów rzeczywistości na oznaczenie absolutu, transcendencji, ku którym kieruje się akt religijny. Mit zawiera w sobie rzeczywistość, ponieważ skierowany jest do rzeczywistego absolutu. Jest to prawda interpretacji metafizycznej. Mit więc w pewien swoisty sposób chwyta absolut; na zewnątrz może go jednak ujawnić tylko w symbolach, które mają charakter czasowo przestrzenny. Mit w swym ujęciu zewnętrznym, literackim został przewyżniony, ale substancja mityczna trwa, zamiast historii bóstw posiadamy definicje istoty Boga i jego relacji ze światem i historią. Religia — zdaniem P. Tillicha, — winna protestować przeciw mitowi, jeśli mit jest pełny. Jeżeli jednak mit jest fragmentaryczny, staje się wtedy elementem wszystkich religii. Mit bowiem jest kategorią religijną.

W tym nowym ujęciu mitu narzucają się przede wszystkim dwie rzeczy: 1) Najprzód aspekt psychologiczny mitu, czyli to co prowokuje jego powstanie: według współczesnych badań nie jest to już czysta wyobraźnia, nieświadomość, uczucie, ani też czysty inte-

²⁵ *Mythes, Rêves e Mystères*, Paris 1957, 16 n.

²⁶ *Mythus und Mythologie*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 2. Tübingen 1930, 363—370.

lekt, lecz władza intuicji, która ma swe korzenie w najgłębszych pokładach duszy ludzkiej, jest to władza (facultas) intuicyjnego chwywania rzeczywistości niewidzialnych, a nawet transcendentnych²⁷. 2) A drugi aspekt dla nas jeszcze ważniejszy, to aspekt językowo-literacki: wyrażenie ludzkim językiem tej poznanej intuicyjnie rzeczywistości transcendentnej. Jest to problem niezwykle trudny dla człowieka wszystkich czasów, a szczególnie dla człowieka pierwotnego. Mit poprzez swoje obrazy i symbole w sposób plastyczny i dramatyczny starał się wyrazić i przybliżyć człowiekowi tę właśnie rzeczywistość transcendentną. Mit więc nie jest owocem wyobraźni, lecz pewną formą opisu rzeczywistości, która otacza człowieka, szczególnie jednak rzeczywistości sakralnej i religijnej. Mit czysty — pisze A. A. Kirchgässner²⁸ jest twierdzeniem symbolicznym, jest skondensowanym przedstawieniem rzeczywistości sakralnej. Mit wyraża w terminach symbolicznych i w sposób obrazowy wspomnianą intuicję rzeczywistości, jak to czyni wielka poezja; nie jest więc kłamstwem czy wymysłem, lecz symbolicznym językiem, służącym do wyrażenia transcendentnej rzeczywistości religijnej, uchwyconej przy pomocy intuicji²⁹.

Porównanie mitu do prawdziwej „wielkiej” poezji jest tu bardzo szczęśliwe i pozwala lepiej uchwycić ten właśnie literacki aspekt mitu. *Poezja — pisał w swym liście Mallarmé — poprzez język ludzki sprowadzony do swego zasadniczego rytmu jest ekspresją tajemniczego znaczenia różnych aspektów egzystencji. Ona tym sposobem nadaje autentyczność naszemu doczesnemu bytowi i stanowi jedyne zadanie duchowe*³⁰. Analogicznie do poezji, również i mit jest specyficzną ekspresją egzystencji sakralnej, religijnej. Jest to więc sposób wyrażania się ludzi starożytnych o rzeczywistościach transcendentnych. Zresztą wobec podobnego problemu staje również i filozof: *Mówienie o dostrzeżonej, konkretnej rzeczywistości sprawia ogromne trudności. Funkcja języka metafizyki polega na pokazywaniu tego, co się dostrzegło, a metafizyk dostrzeżę zawsze konkret. Język jego powinien poddać swoją stronę zakresową stronie intencjonalnej. Ma przecież prowadzić poznającego w głąb bytu jednego, konkretnego, a nie w obręb danej klasy odpowiednich desygnatów. Dlatego przypomina on język poezji, a kto wie, czy się z nim nawet nie utożsamia! Nie wolno tylko mylić języka poezji z rymami*³¹. Mitologia zaś — zdaniem M. Burrowsa³² — jest pewnego rodzaju filozofią człowieka pierwotnego. Izrael, podobnie jak ludy starożyt-

²⁷ Por. J. Henninger, dz. cyt., 245.

²⁸ *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959, 266—272.

²⁹ Por. L. A. Schökel, *Atteggiamenti dei cattolici di fronte alla critica del Pentateuco*, Rivista Biblica 12 (1964) 57.

³⁰ Cytuję za J. Guitton, *Jezus*, Warszawa 1964, 232.

³¹ S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*. Znak 17 (1965) 47.

³² *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946, 113 nn.

nego Wschodu, miał „wielkie wycucie i potrzebę” filozofii, nie posiadał jednak precyzyjnych terminów, aby wyrazić swoje myśli³³; używa więc obrazowego i symbolicznego języka mitów, aby wyrazić swą głęboką filozofię życiową, a nawet niekiedy tego samego języka użyje, aby wyrazić największy swój skarb, objawienie Boże. W ostatecznej więc analizie *mit jest rodzajem, czy formą literacką, która wyraża potrzebę jaką ma człowiek do poznania bóstwa, nie pod formą abstrakcyjną i metafizyczną, lecz na sposób osobisty i konkretny*³⁴. H. Cazelles bardzo mocno podkreśla charakter personalny religii, która się wyraża w mitach i przestrzega, aby użycie tego terminu ograniczyć na oznaczenie rodzaju literackiego, a unikać go w materii doktrynalnej. Można więc powiedzieć, że istnieje mit o Edenie, natomiast o grzechu pierworodnym i o raju utraconym istnieje nauka, doktryna, a nie mit. Rodzaj literacki mityczny jest to sposób symboliczny, obrazowy i popularny opowiadania o rzeczywistości religijnej.

Dalszym rezultatem tych badań było wskazanie, że mit z natury swej jest politeistyczny. Charakter politeistyczny mitu jest czymś drugorzędym i ubocznym. Mitologia bowiem z istoty swej jest raczej sposobem myślenia i przedstawiania tego co boskie, niż sposobem myślenia lub przedstawiania dotyczącego liczby bogów. Mit jest więc pewnym sposobem myślenia, niezależnym od tendencji politeistycznej. Może być politeistyczny, ale również może być monoteistyczny; może być zdeformowany, ale może mieć również walor prawdziwej intuicji. Przy pomocy pojęć symbolicznych i obrazowych może wyrażać również treść religii monoteistycznej i prawdziwej³⁵.

Jeżeli chodzi o stosunek mitu do historii to przyjmuje się dziś, że mit z natury swej nie jest antyhistoryczny, lecz raczej ahistoryczny, tzn. nie zajmuje się i nie interesuje się w sposób specjalny historią. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są ściśle ze sobą zespolone. Najlepiej ten aspekt mitu ujął H. Schlier: „Mit nie zna wydarzeń historycznych, nie potrzebuje ich i nie chce. Albowiem to, co on oznajmia (verkündet) istotę swą ma nie w tym, że się coś pewnego razu hic et nunc stało, lecz w tym, że odzwierciedla się w nim wieczne, kosmiczne przeznaczenie człowieka. To, co mit oznajmia, rzeczywistość swą posiada tylko jako symboliczne wydarzenie; rzeczywistość³⁶ ta polega tylko na tym, co ona oznacza.” F. Festorazzi³⁷ jest jednak zdania, że nie jest wykluczony mit o podstawach historycznych.

³³ S. Grzybek, *art. cyt.*, 319 n.

³⁴ H. Cazelles, *Le mythe et l'A. Test.*, *dz. cyt.*, 252. Tę samą definicję przyjmuje również F. Festorazzi, *dz. cyt.*, 160.

³⁵ Por. M. Burows, *dz. cyt.*, 113 n. F. Festorazzi, *dz. cyt.*, 159. L. A. Schökel, *dz. cyt.*, 57.

³⁶ H. Schlier, *Das Neue Testament und der Mythos*, Hochland 48 (1955/56) 202—212.

³⁷ *Dz. cyt.*, 159.

4. MIT W ST. TESTAMENCIE

Czy znajdują się mity w St. Testamencie? Przed odpowiedzią na to pytanie trzeba zawsze zwrócić uwagę na to, jak rozumie się pojęcie mitu: czy w ujęciu dziewiętnastowiecznym, czy współczesnym. Trzeba również pamiętać, że współczesne pojęcie mitu jest jeszcze dosyć płynne i w wielu punktach hipotetyczne i dyskutowane. Dlatego biblista nawet w aplikacji tej nowej koncepcji mitu do S. Testamentu, musi wykazać dużo roztropności i zmysłu krytycznego. Nie wolno brać hipotezy za pewnik naukowy i trzeba niekiedy dużo cierpliwości, aby sprawdzić, czy nowa koncepcja przejdzie zwycięsko próbę czasu i dalszych badań. Wreszcie trzeba zawsze pamiętać, że pojęcie mitu jest do dziś jeszcze, przynajmniej w użyciu potocznym, obciążone negatywnym balastem dziewiętnastowiecznym. Używanie tego pojęcia domaga się zawsze jasnej precyzji sensu.

Już z tego jasno wynika, że odpowiedź nie może być jednoznaczna i globalna. Najprzód trzeba jasno powiedzieć, że nie ma w Piśmie św. mitu w sensie dziewiętnastowiecznym, w takim jak przyjmuje to Kosidowski w pierwszym rozdziale *Opowieści*.

Charakter monoteistyczny i historyczny religii izraelskiej sprzeciwiał się zdecydowanie wprowadzeniu do niej elementów politeistycznych i zmyślonych. Zdawał sobie nawet z tego sprawę sam G u n k e l, który jako jeden z pierwszych dopatrywał się elementów mitycznych w S. Testamencie, a szczególnie w pierwszych 11 rozdz. Ks. Rodzaju. *Izrael* — pisał on — *nie był przychylny mitom. Mit bowiem z natury swej jest politeistyczny i przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle związane z naturą. Izrael zaś od samego początku jest nastawiony do monoteizmu, i tendencja ta (dieser Zug) doszła w historii do pełnej supremacji.* Zdaniem tego uczonego, szczególnie dwa elementy, poza monoteizmem, w religii izraelskiej prowadziły do tej antymitologicznej postawy: 1) supernaturalizm, który przeciwstawiał się wiązaniu Boga z naturą oraz 2) charakter etyczny religii izraelskiej. Nie zawaha się powiedzieć ten skądinąd radykalny egzegeta, że właśnie ze względu na owo antymitologiczne nastawienie *Izrael jest prawdziwym cudem spośród wszystkich kulturalnych ludów Wschodu*³⁸. Tego samego zdania jest również wielu współczesnych poważnych egzegetów protestanckich: O. E i s s f e l d³⁹ jest zdania, że *mitów w ścisłym tego słowa znaczeniu nie ma w S. Testamencie*. A. W e i s e r⁴⁰ zaś sądzi, że mity są pochodzenia obcego i jeśli zostały przez Izraelitów przejęte, to tylko po gruntownym przerobieniu i skróceniu w duchu monoteistycznym.

³⁸ *Mythen und Mythologie*, dz. cyt., 623 n.

³⁹ Cytuję za ks. S. G r z y b k i e m, *art. cyt.*, 319.

⁴⁰ *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin wyd. 5, 1963, 25.

Istnienie tego rodzaju mitów w S. Testamencie jest jednogłośnie odrzucane również przez egzegetów katolickich. Przeciw takiej właśnie przestarzałej dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu w Piśmie św. wystąpił Pius XII w encyklice *Humani generis*:⁴¹ *Jeżeli starożytni hagiografowie zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych (co wolno dopuszczać), to nie można nigdy zapominać, że dokonali oni tego pod natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od błędu przy doborze dokumentów i właściwej ich ocenie. Stąd opowiadania popularne, zawarte w Piśmie św. nie mogą zgoła być stawiane na tej samej płaszczyźnie co mitologia lub temu podobne opowieści. Te ostatnie bowiem więżej są owocem rozpalonej wyobraźni niż owego umiłowania prawdy i prostoty, jakie w tak wielkim stopniu widnieje w księgach świętych, także i w S. Testamencie.* Wypowiedź ta jest wyrazem postawy egzegezy katolickiej wobec tego problemu.

Biorąc pod uwagę to zdecydowane antymitologiczne nastawienie Izraela, nie istnieje również proces mitologizacji historii w ujęciu Kosidowskiego. S. Testament rzeczywiście istniał i był przekazywany ustnie wcześniej, niż był napisany; tardycja ta jednak, jak wykazała szkoła skandynawska, była bardzo wierna w przekazywaniu materiału; strzeżona była zresztą przez cały naród. Deformacja więc tej tradycji przez proces mitologizacji jest nie do przyjęcia. Owszem tradycja ta była pogłębianą i wzbogacaną, lecz starano się przy tym zachować skrupulatną wierność idei i duchowi obietnic, otrzymanych od przodków i być może już częściowo spisanych. W przekazywaniu tej tradycji Ojców starano się, aby nie zdradzić ani jednej myśli, czy intencji własnych antenatów, lecz być tylko ścisłymi i wiernymi ich tłumaczami⁴². Jeżeli się spotyka pewną wolność w przekazywaniu tradycji, to przede wszystkim w jej przedstawianiu, w syntetyzowaniu jej twierdzeń, zawsze jednak z zachowaniem linii, wytkniętej przez przodków. Dlatego też zamiast mówić o procesie mitologizacji, trzeba zwrócić uwagę na inne zjawisko spotykane w Biblii, a mianowicie na interpretację teologiczną faktu historycznego. Kapłani-redaktorzy, jako autorzy natchnieni, nie są tylko kronikarzami-kompilatorami, ale również i teologami; nie fingują faktów, ani ich nie deformują, ale tylko podają ich prawdziwy sens teologiczny, wcielają w cały plan historii zbawienia. Jest to więc już pewnego rodzaju teologia historii, a nie tylko zwykła faktografia. Przez świętego pisana, Bóg, twórca historii wyjaśnia nam jej ostateczne znaczenie⁴³. Zjawiska tego nie można nazwać mitologizacją historii. I jeszcze o jednej rzeczy trzeba pamiętać:

⁴¹ EB, 618: tłumaczenie ks. Cz. Jakubca. *Genesis*, Ks. Rodzaju, Warszawa 1957, 26.

⁴² Por. P. Daquino, *Biblia e tradizione*, Rivista Biblica 12 (1964) 138.

⁴³ Por. L. A. Schökel, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia*, Brescia 1963, 104 n.

pisarze-redaktorzy utrwalając na piśmie tradycję, posłużyli się rodzajami literackimi owych czasów; opowiadają więc często w tonie epickim, używają konstrukcji stylizowanych: *u biblijnych autorów, jak i innych dawnych, spotykamy się z pewnymi formami przedstawień i opisów, z pewnymi właściwościami, zwłaszcza języków semickich, z opisami, które można by nazwać przybliżonymi, pewnymi, hiperbolicznymi wyrażeniami, nieraz nawet paradoksalnymi, które mają na celu tym większe podkreślenie rzeczy*⁴⁴. A tego zjawiska również nie można nazwać mitologizacją przeszłości. Konkludując trzeba powiedzieć, że w Biblii S. Testamentu nie ma mitów w ich dawnym znaczeniu, ani też mitologizacji przeszłości w ujęciu Kosidowskiego. A jak należy tłumaczyć istniejące analogie między S. Testamentem a mitologicznymi tekstami Wschodu, zobaczymy omawiając relację nowej koncepcji mitu do S. Testamentu.

A teraz powstaje pytanie, czy istnieje w S. Testamencie mit w ujęciu współczesnym? Należy odpowiedzieć, że kompletny i pełny mit nawet i w tym znaczeniu nie istnieje w Biblii i to z wielu względów: najprzód, jak słusznie podkreślił L. A. Schökel⁴⁵, forma mentis — mentalność izraelska była typowo historyczna i przeciwstawiała się całkowicie mentalności mitycznej; mit z natury swej ahistoryczny, obcy był dla Izraelity. Następnie objawienie judeo-chrześcijańskie nie jest wydarzeniem mitycznym, lecz historycznym; nie posiada charakteru abstrakcyjnego, lecz konkretny i historyczny. Jest ono przede wszystkim faktem historycznym i posiada formę historyczną; to święta historia wkroczenia konkretnej Osoby, Boga w przestrzeń i czas, czyli w świat, w celu zjednoczenia się z konkretnymi osobami, z ludem wybranym. Odpowiedź ludu na tę interwencję jest również istotnym elementem tej historii. Stąd właśnie objawienie ma cechy wielkiego dialogu; nawet motywację etyczną czerpano z wydarzeń i faktów tej świętej historii. Dlatego właśnie naród izraelski posiadał bardzo wyczulony zmysł historyczny, nie spotykany u żadnego z ludów Wschodu. Dzięki temu, idąc za słusznym zdaniem R. Marlé⁴⁶, w ogólnym znaczeniu całe objawienie S. Testamentu można uważać jako *długi proces odmitologizowania*, a nie mitologizacji.

Natomiast jest problemem otwartym, czy istnieją w S. Testamencie pewne formuły, lub motywy literackie mityczne, które są używane najczęściej w poezji dla wyrażenia transcendentnej rzeczywistości religijnej, lub historycznej. J. L. McKenzie, po wyłożeniu współczesnych koncepcji mitu tak odpowiada na to pytanie:

⁴⁴ *Divino afflante Spiritu*, EB, 559; tłumaczenie ks. E. Dąbrowskiego.

⁴⁵ *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., 57.

⁴⁶ *Dz. cyt.*, 196.

Jest rzeczą słuszną postawić jeszcze raz problem mitu i S. Testamentu. Dotychczasowa bowiem negacja mitu w S. Testamencie nie odnosi się do mitu w ujęciu badań współczesnych. Badania te mogą uczynić możliwym przyjęcie mitu jako środka do wyrażenia prawdy, i jako taki, nie jest on wykluczony z form literackich Biblii. I tylko w tym sensie literackim można mówić o istnieniu mitu, lub raczej rodzaju literackiego mitycznego w Biblii. Motywy literackie mityczne, które u innych ludów były w powszechnym użyciu, w Biblii są używane w sposób poetycki na wyrażenie transcendentnej rzeczywistości religijnej i historycznej. Liczba poważnych badaczy katolickich, opowiadających się za powyższym rozwiązaniem problemu mitu w S. Testamencie jest dosyć pokaźna i ciągle wzrasta. Krótki przegląd aplikacji nowej koncepcji mitu do S. Testamentu jest bardzo pouczający. Za pierwszą, głęboko udokumentowaną próbę w tej dziedzinie trzeba uważać pracę H. Cazelles: po przeglądzie współczesnych badań nad mitem w S. Testamencie po wspomnianej już definicji mitu jako rodzaju literackiego, oraz po analizie mitu w środowisku biblijnym, próbuje wyjaśnić relację jaka istnieje między mitem a S. Testamentem. Kiedy Izrael wchodził w środowisko ówczesnej kultury z obowiązkiem wyrażenia ludzkim językiem objawienia, którego był dziedzicem i nosicielem, stanął od razu wobec różnego rodzaju mitów, szczególnie mezopotamskich, egipskich i kananejskich. Nic więc dziwnego, że mógł z nich zaczerpnąć pewne elementy literackie, które nadawały się do wyrażenia prawdy. Bożej; bez trudności można jednak dostrzec jak myśl biblijna przetwarzzała owe mityczne rodzaje literackie, aby je nagiąć do wymogów objawienia, które miały przekazywać. Nie we wszystkich księgach S. Testamentu w równym stopniu spotyka się literackie elementy mityczne. I tak w literaturze, pochodzącej ze „środowiska zdobycia” Palestyny, przechowanej w królestwie północnym (elo-hista, kampania Jozuego, kantyk Debory, prorocstwo Ozeasza) spotyka się raczej elementy epickie, a nie mityczne. Dokument jahwistyczny, zredagowany za czasów Salomona, posiada charakter uniwersalistyczny. Jahwista starał się zbawczy plan Boga Abrahama przedstawić jako historię począwszy od początków ludzkości.

Aby opisać stan człowieka pierwotnego, jego relacje z Bogiem, autor był wprost zmuszony, aby użyć języka i sposobu wyrażania się ludzi jego czasów. Dlatego w tej grupie literatury biblijnej spotyka się najwięcej literackich elementów mitycznych. Deuteronomista i Prorocy w walce o czystość jahwizmu charakteryzują się zdecydowaną reakcją przeciw ościennym kulturom pogańskim, a konsekwentnie również przeciw koncepcjom mitycznym. Prorocy zwracając się do prostego ludu, używają mowy obrazowej, niekiedy zbliżonej do obra-

zów mitycznych, lecz je transponują, nadając zupełnie inny sens⁴⁸. Trzeba podkreślić jeszcze, że H. Cazelles, wskazując na te elementy mityczne, zawsze ma na uwadze rodzaj literacki, a nie treść doktrynalną. Na gruncie katolickim H. Cazelles miał jednak swych poprzedników, co zresztą sam lojalnie podkreśla. Już w 1950 r. A. Kolping⁴⁹ porównując biblijny opis raju i upadku z literaturami Wschodu pisał: *nie można przeoczyć faktu, że sposoby wyrażania się mają ten sam charakter w opisach izraelskich i wschodnich. Gdy słowo mit nie było tak bardzo skompromitowane..., można by mówić bez zastrzeżeń o tym samym formalnie mitycznym rodzaju literackim*. A. M. Dubarle⁵⁰ zaś jest zdania, że opisy dotyczące początków świata i człowieka zbliżone są do faktów, znajdujących się w literaturze, należącej do mitów, lecz jednak treść i orientacja myśli mitycznej została już głęboko zmodyfikowana przez historyczną wiarę Izraela.

Po wspomnianej pracy H. Cazellesa, egzegeci byli już śmielsi. F. Festorazzi⁵¹ dokonał drobiazgowej konfrontacji trzech pierwszych rozdziałów Ks. Rodzaju z mitologią wschodnią; wnioski swe ujął w trzech punktach: 1) niektóre opowiadania wschodnie wykazują ciekawe podobieństwa z biblijnymi, szczególnie w konkretnym sposobie wyrażania się i myślenia, można więc mówić o podobieństwach formalno-literackich; 2) wydaje się poza tym, że można mówić również o pewnej analogii w problematyce obydwu literatur; 3) widoczna jest również istotna różnica między Biblią, a wschodnimi opowiadaniem mitologicznymi, przede wszystkim w rozwiązaniu tych problemów, oraz w charakterze monoteistycznym. Po konfrontacji tej doszedł do następującego wniosku: pierwsze trzy rozdziały Ks. Rodzaju są *opowiadaniem należącym do rodzaju literackiego mitycznego, powstałego pod wpływem idei mądrościowej*. Przyjmuje on oczywiście pojęcie mitu w znaczeniu współczesnym, oraz podkreśla z naciskiem, że fakty, o których jest mowa w Rdz. 1—3 są historyczne. Elementy literackie mityczne spotyka się tylko w sposobie prezentacji tych faktów. Mimo to jednak artykuł ten sprowokował we Włoszech, krótką polemikę; w czasopiśmie *Palestra del Clero* (z 15 września 1961 r.) przeciw artykułowi F. Festorazziego wystąpił F. Spadafora, profesor uniwersytetu laterańskiego. Jego zdaniem artykuł ten jest przykładem *interpretacji zbyt liberalnej ksiąg historycznych S. Testamentu*. W obronie atakowanego wystąpił wybitny orientalista i egzegeta włoski E. Gal-

⁴⁸ H. Cazelles, *Mythe e l'Ancien Testament*, dz. cyt., 257—260. Konkluzje jego całkowicie akceptuje R. Marlé, dz. cyt., 195 n.

⁴⁹ *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, w: Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 147.

⁵⁰ *Le péché originel dans l'Écriture* (Lectio Divina 20), Paris 1958, 53. Część ta jednak była wcześniej publikowana w RB 64 (1957) 5—34.

⁵¹ Dz. cyt., 156, 170.

biati⁵², wykazując bezpodstawność zarzutów. Prof. Spadafora miałby rację, gdyby wyrażenie *rodzaj literacki mityczny* użyte było w znaczeniu potocznym lub dziewiętnastowiecznym, gdy tymczasem cały artykuł miał na celu zapoznanie z nową koncepcją mitu, zaznaczając często, że terminologia ta przedstawia duże niebezpieczeństwo nieporozumień, szczególnie u nie specjalistów. Dlatego proponuje nawet zmianę. Ponieważ jednak nie ma tej nowej terminologii, dlatego z konieczności podejmując tę problematykę, trzeba użyć terminologii dotąd przyjętej. Najważniejszy zarzut, a mianowicie ograniczanie waloru historycznego ksiąg S. Testamentu, jest również bezpodstawny, gdyż Festorazzi z naciskiem i kilkakrotnie podkreśla, że fakty z Rdz 1—3 są historyczne, tj. *rzeczywiście się zdarzyły*, stoją na początku *historii linearnej*. Druga sprawa jednak o której musi pamiętać egzegeta, to stopień historyczności tych opowiadań. Papieska Komisja Biblijna⁵³, mówiąc o historyczności pierwszych 11 Rozdz. Ks. Rodz. utrzymuje, że jest to historia, lecz nie w sensie historii klasycznej, czy współczesnej. Co to znaczy konkretnie? Grzech pierworodny, opisany w Rdz 3 jest faktem historycznym, nie można jednak powiedzieć, że wszystkie szczegóły przy pomocy których fakt ten został zaprezentowany, opisany, są również konieczne historyczne. Np. nie jest wcale konieczne — według wielu egzegetów — dla historyczności Rdz 3, aby próba polegała na spożyciu fizycznego owocu. I właśnie w tej i tylko tej dziedzinie prezentacji faktu historycznego, lub nauki teologicznej jest miejsce na pewne elementy literackie mityczne. Dlatego też — jak słusznie podkreśla ks. S. Grzybek⁵⁴ — *czytając dziś te opowiadania nie powinniśmy przywiązywać wagi do obrazu czy szaty literackiej, ale do myśli w nich zawartych... w tych na pozór naiwnych opowiadaniach biblijnych znajduje swój wyraz nie tylko filozofia człowieka starożytnego Wschodu, ale także i jego religia.*

Podsumowując te dotychczasowe badania trzeba powiedzieć za R. Marlé⁵⁵, że *elementy mityczne, które mógł czasem zachować S. Testament są jak słowa jakiegoś zdania, w których całości dopiero należy szukać sensu. I sens ten jest zupełnie inny, niż mityczny: Zawiera on akt stwórczy i historyczne dzieło całkowicie niezasłużonego zbawienia, którego człowiek nie mógłby ani sprawić, ani*

⁵² *Il genere letterario mitico: precisazioni*, Rivista Biblica 10 (1962) 189—191.

⁵³ EB 581, por. *Breviarium Fidei* 71.

⁵⁴ *Dz. cyt.*, 320.

⁵⁵ *Dz. cyt.*, 196: Die mythischen Elemente, die das AT bisweilen beibehalten mag, sind wie die Worte eines Satzes, in dessen Ganzheit erst der Sinn zu suchen ist. Und dieser Sinn ist alles andere als mystisch: Er beinhaltet den Schöpfungsakt und das geschichtliche Werk eines vollständig ungeschuldeten Heiles, das der Mensch weder hervorbringen noch auch nur denken konnte.

nawet o nim pomyśleć. I w tym właśnie współczesnym znaczeniu literackim mit może być przyjęty przez egzégotę katolickiego, przynajmniej jako hipoteza robocza; winien być jednak — jak słusznie postuluje L. A. Schökel⁵⁶ — przez katolików studiowany i pogłębiany.

Kielce

Ks. JÓZEF KUDASIEWICZ

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

ZMIANY LITURGICZNE W ŚWIELE HISTORII

Konstytucja Soboru o liturgii wprowadza pewne zmiany do celebracji mszy św. odprowadzanej w rycie rzymskim, częściowo drobne, a jednak zasadnicze. Na pierwszy rzut oka trudno zrozumieć głębszy sens reformy, nawet wyjaśnienia znajdujące się w Konstytucji czy w dodatkowej Instrukcji, nie zawierają ściślejszego uzasadnienia. Były wprowadzić decydujące motywy duszpasterskie, mianowicie by lud coraz więcej przejmował się myślą, że jest współofiarnikiem mszy św., a nie tylko biernym widzem czy uczestnikiem, ale dopiero w oświetleniu historycznym staje się jasne, dlaczego zmieniono częściowo ryt mszy św., obowiązujący w Kościele łacińskim od 400 lat, tj. od Soboru Trydenckiego a dokładniej od wydania w r. 1570 mszału Piusa V.

Pod wpływem badań historycznych nad początkami Kościoła chrześcijańskiego w Rzymie, prowadzonych przez De Rossiego, Duchesne'a, Wilperta i in., zrodziła się tendencja, by Kościół więcej się wzorował na życiu i zwyczajach pierwszych wieków chrześcijańskich, a w związku z tym ruchem, szczególnie popieranym przez papieża św. Piusa X, zaczęto także wysuwać projekty reformy liturgicznej, której celem byłoby wznowienie niektórych zwyczajów starochrześcijańskich. Podobny zamiar miały także komisje liturgiczne Soboru Trydenckiego, lecz ponieważ w XVI wieku nie dysponowano jeszcze odpowiednim materiałem historycznym, rzekomy powrót do dawnych źródeł był tylko pozorny, a w rzeczywistości oddalono się od form uzasadnionych tradycją wielowiekową.

Obecnie posiadamy już liczne prace historyczno-liturgiczne, zawierające doskonałą i obfitą dokumentację źródłową o sposobie odprowadzania nabożeństw chrześcijańskich w wiekach minionych, tak na Wschodzie jak i Zachodzie, a dzięki temu możemy się wzorować na dawnych księgach liturgicznych i z nich wywnioskować, jak

⁵⁶ *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., 58.

myśleli i modlili się dawniej chrześcijanie opierając się w wielu wypadkach na tradycjach apostołskich. A te tendencje historyzujące podchwycili teologowie-duszpasterze, by je wykorzystać dla celów pastoralnych i zbudować pomost prowadzący od liturgii do ogółu wiernych, dla których nasze ceremonie mszalne stały się literami martwymi.

Ostatnia generacja historyków i pastoralistów wraz z niektórymi biblistami przygotowała grunt do dyskusji tak żywo i wnikliwie prowadzonej na II Vaticanum. Słusznie podkreślano:

1) konieczność żywego udziału wiernych we mszy św., co właśnie było cechą wybitną zebrań chrześcijan opisanych przez św. Pawła i późniejszych Ojców Kościoła. Wszyscy wierni obecni w sali zebrań, modlili się wspólnie pod przewodnictwem episkopa-prezbitera i razem z nim składali Bogu w ofierze misterium odnawiające przelew krwi Chrystusa na krzyżu i razem z nim przyjmowali komunię św. Oto wzór, jak powinny wyglądać nasze nabożeństwa.

2) konieczność szerszego stosowania lektury Pisma św. i wykorzystania homiletycznego tekstów biblijnych, co także jest naśladowaniem praktyki czasów apostołskich.

I.

Historyk liturgii stwierdza z radością, że Konstytucja o liturgii tak wielki nacisk kładzie na pierwszą część mszy św., dawną *missa catechumenorum*, która od kilku wieków, a może nawet od kilkunastu wieków, straciła swój pierwotny charakter. Czytanie lekcji i ewangelii i recytowanie fragmentów psalmów stało się ceremonią wyrażającą cześć dla tekstu Pisma św. i upiększającą obrzęd mszalny, ale charakter pouczający został zredukowany do minimum. Wszakże wiadomo, że ta część nabożeństw chrześcijańskich zastępowała niegdyś naszą naukę katechizmową, była przeznaczona na pouczenie o prawdach Ewangelii i na utwierdzenie w nich „ludu Bożego”. Dzieje Apostolskie (2, 9) opisują nam pierwsze zebrania uczniów Chrystusowych i zaznaczają, że *trwali w nauce Chrystusowej, w wspólności braterskiej, w łamaniu chleba i modlitwie*, wysuwając na pierwsze miejsce: naukę = *didachē*. Kiedy św. Paweł w liście II do Tymoteusza pisze (3, 16): *Każde Pismo przez Boga natchnione służy do pouczania, do przekonywania..., do wychowywania w sprawiedliwości...*, ma on właśnie na myśli lekturę Pisma św., praktykowaną w czasie nabożeństw i bardzo trafnie określaną cel tej lektury. Wzorowano się wówczas na nabożeństwie synagogałnym, uznawanym i uświęconym przez Pana Jezusa, dodając doń część eucharystyczną. Lektura ta była bardzo urozmaicona, bo czytano kilka ustępów z Biblii Starego Testamentu a nieco później także z Nowego Testamentu, i komentowano je w targumach czy homi-

liach. Szczątki tych obszerniejszych lektur przechowały się jeszcze w liturgii suchych dni i Wielkiej Soboty.

Lecz z czasem czytanie Pisma św., zamienione częściowo na śpiewanie, stało się tylko symbolicznym głosem Słowa Bożego. Język liturgiczny, w którym je głoszone, był inny niż ten, którym się lud posługiwał i niezrozumiały dla wiernych. Od VIII wieku mniej więcej teksty biblijne głoszone od ołtarza czy z lectorium (Lettner) przestały być pouczeniem - *didachè*. Był to niewątpliwie wpływ urzędzeń Starego Testamentu, na których się często całkiem niesłusznie wzorowano. Kult z świątyni jerozolimskiej przeniesiono do kościołów średniowiecznych, chór z ołtarzem uważano za Mojżeszowe „Sancta Sanctorum”, a lud oddzielono od kapłanów. Głoszenie kazań łagodziło nieco ten pod względem duszpasterskim smutny stan rzeczy, ale czytanki liturgiczne pozostawały stale formalnościami, chociaż kaznodziejstwo z czasem pod wpływem zakonów żebrzących zaczęło się pomyślnie rozwijać. Dopiero ruch biblijno-liturgiczny rozbudzony przed 50 laty przez opactwo benedyktyńskie w Mont César, zwrócił na to uwagę, że należy wrócić do apostołskiej *didachè* i teksty biblijne naszej liturgii uprzystępnąć ogółowi wiernych.

Coraz częściej wysuwano postulat, by zapewnić Pismu św. odpowiednie miejsce w liturgii i przywrócić mu charakter wychowawczy, a Sobór uznając prąd ten za słuszny postanowił zreformować w zupełności część dydaktyczną mszy św. Teraz znów mieć będziemy w naszych kościołach niejako dwa ołtarze, dwa stoły: jeden eucharystyczny, z którego wzmacniamy dusze komunią świętą, a drugi biblijny, z którego krzepimy umysły słowem Bożym, jak to już zaznaczył autor książki „O naśladowaniu Chrystusa” w często obecnie cytowanym rozdziale 11 księgi IV. Lecz zanim teksty biblijne przekazywane wiernym w czasie mszy św. zaczną ich głębiej interesować i utwierdzać w światopoglądzie chrześcijańskim, trzeba przeprowadzić dalszą reformę, również zatwierdzoną przez Sobór, mianowicie przygotować nowy wybór tekstów tak z Starego jak i Nowego Testamentu. Dotychczasowe perykopy, które są wynikiem zestawienia przypadkowego, są najczęściej nieaktualne i niezrozumiałe, nawet dla teologów. Sens reformy dopiero wówczas ukaże się w pełnym świetle. Niecierpliwie czekać będziemy na zapowiedziane nowe opracowanie perykop mszalnych, a także na odpowiednie wybory wersetów biblijnych i psalmów, umieszczanych w formularzach mszalnych. Ileż to trudności nastęrcza wyjaśnienie dzisiejszych tekstów! Chyba wiersz z Lavabo o „mężach krwawych” i o „łapówkach w ich rękach” jest całkiem niepotrzebny. Inne znów teksty są tylko zrozumiałe w sensie alegorycznym, dla którego człowiek współczesny nie ma już zrozumienia uważając

te tezy za piękny frazes bez treści. Wielkie i trudne, ale i bardzo ważne zadanie ma do spełnienia posoborowa Komisja Liturgiczna, by nowo wybrane i do liturgii wprowadzone teksty nowymi myśłami wzbogaciły ogół wiernych.

II.

Jak reforma lektur biblijnych, tak i inne zmiany w liturgii mszalnej zaprowadzone przez Konstytucję są historycznie uzasadnione. Dla każdej z tych zmian znajdziemy dokładne udokumentowanie w licznych pracach historyków liturgii, a zwłaszcza w dziele najobszerniejszym z tej dziedziny, w dwutomowej historii rytów mszalnych O. Jungmanna T.J. pt. *Missarum Sollemnia* z roku 1948 (wydanie IV, Wiedeń 1958).

Może żałować należy, że odtąd na początku mszy św. nie będziemy odmawiali psalmu *Judica me*, bo on dzięki swej treści tak doskonale nadaje się na modlitwę wstępną i przygotowawczą. Pieśń wygnańca trafnie i barwnie odmalowuje naszą tęsknotę za zbliżaniem się do Boga, który nasze dusze od młodości napełnia radością mistyczną. Zachowano jednak w ministranturze wiersz antyfonalny: *Introibo ad altare Dei*, który kiedyś był powodem, że psalm ten wciągnięto do modlitw mszalnych. Przez 15 wieków nie odmawiano go w ogóle przy mszy św., a począwszy od X wieku zaczęto go tu i ówdzie odmawiać w drodze do ołtarza lub też przy przywdziewaniu szat kapłańskich, gdy kapłan ubierał się w zakrystii lub przy ołtarzu, co dawniej częściej praktykowano. Odrębne rytury dominikanów, kartuzów i karmelitów nie mają psalmu 42 w ministranturze aż po dzień dzisiejszy, a oo. karmelici odmawiają go w zakrystii. Dopiero mszał Piusa V wprowadził w r. 1570 obowiązek odmawiania psalmu przy stopniach ołtarza. W Kurii Rzymskiej przeważała wówczas tendencja rozszerzania modlitw mszalnych, by ofierze eucharystycznej dać godniejsze ramy, podczas gdy obecna reforma dąży do skoncentrowania i skracania modlitw, by nie nużyły wiernych i do usuwania wszystkiego, co nie jest uświęcone przedtrydencką tradycją.

Przejęcie kapłana, diakona czy lektora bliżej ludu przy czytaniu tekstów Pisma św. jest podyktowane względami praktycznymi, ażeby wierni lepiej słyszeli co czytano, a względy te były również miarodajne w dawniejszych wiekach. Już Synod odbyty w Laodycei około r. 380 zarządził (w kanonie 15), by odczytywanie tekstów biblijnych odbywało się z podwyższenia. Z czasem to podium ustawione przy przejściu z chóru do nawy kościoła rozbudowano w *ambo* i *lectorium*, które począwszy od XIII wieku bogato ozdobiano. Z chwilą powstania ambon w pojęciu dzisiejszym (w XV w.), to jest miejsc przeznaczonych na głoszenie kazań a wysuniętych więcej ku środkowi kościoła, znikł zwyczaj czytania czy śpiewania

lekcji i ewangelii z dawnego podium czy lectorium, a ich symboliczna teraz tylko lektura odbywała się znów przy samym ołtarzu. Sobór zmieniając lekturę symboliczną Pisma św. na realną, przynajmniej w mszach świętych odprawianych z udziałem wiernych, przywraca dawny zwyczaj i przenosi głoszenie lekcji biblijnych od ołtarza do balasek lub na kazalnicę.

Głośne odmawianie modlitwy po ofiarowaniu (tzw. *secretum*) jest historycznie uzasadnione, gdyż odmawiał ją niegdyś kapłan imieniem wiernych po złożeniu przez nich ofiar przy ołtarzu (chleba, wina). Pod wpływem zwyczajów frankońskich, które przyznawały pierwszeństwo modlitwom cichym i nakazywały cichą recytację całego kanonu, zaczęto w VII wieku *orationem super oblata*, jak z początku nazywano tę modlitwę, odmawiać po cichu, a zwyczaj ten przyjął się od IX wieku w kościołach rzymskich. Przedtem jednak odmawianie było skrupulatnie przestrzegane, a cesarz Justynian w swym kodeksie nakazał: *iubemus omnes episcopos et presbyteros non tacite, sed ea voce, quae a fidei populo audiatur, sacram oblationem faciant* (Novella 137 z r. 535).

Zmiana dotycząca doksológii przy końcu kanonu (przed *Pater noster*) jest oparta na zwyczaju udokumentowanym już w VII wieku (*ordo Romanus* I 16). Dopiero od XI wieku zaczęto dodawać krzyżyki, które czyniono hostią nad kielichem celem przypomnienia 5 ran Pana Jezusa. Podnoszono przy tej ceremonii kielich, ale nie w tym celu, by pokazać wiernym święte postacie, lecz by je gestem ofiarnym przekazać Bogu-Ojcu. Doksologię zaś odmawiano głośno, by wierni ją słyszeli i przez głośne „Amen” zaznaczyli, że razem z kapłanem się łączą w składaniu Bogu hołdu dziękczynnego. Szczegółowo opisał rozwój tego momentu mszy św. hiszpan Del Alamo (w r. 1949), za nim poszedł wyżej wspomniany ks. Jungmann, którego wywody niewątpliwie wpłynęły na decyzję Komisji Soborowej.

Wspólne, głośne odmawianie modlitwy Pańskiej, które odtąd obowiązuje, jest już wspomniane w źródłach z II wieku. Cyprian nazywa ją *oratio publica et communis*. Obok tego istniał zwyczaj odmawiania *Pater noster* po cichu, ponieważ jako modlitwa pochodząca bezpośrednio od Pana Jezusa zastrzeżona była dla wtajemniczonych i ochrzczonych według zasad tzw. *disciplina arcani*. Okoliczność ta spowodowała, że tylko kapłan ją odmawiał głośno a wierni po cichu, o czym wyraźnie wspomina św. Augustyn (*Serm.* 58). W kościele wschodnim kapłan rozpoczyna „Ojciec nasz”, a wierni kontynuują recytację. Od VIII wieku począwszy mamy dowody, że lud odpowiadał *sed libera nos a malo. Amen*, by przez to *responsorium* włączyć się w odmawianie modlitwy Pańskiej. Był to jakoby lekki protest przeciw zarezerwowaniu jej kapłanowi. Po ustaniu

disciplina. arcani nie było już żadnej racji, by dawać pierwszeństwo cichemu odmawianiu, zwłaszcza że Pater noster było teraz także uważane za modlitwę przygotowawczą do komunii św., do której wszyscy wierni przystępować mogli. I tu wraca Sobór do tradycji najdawniejszej, przerwanej kiedyś z motywów drugorzędnych. Przywrócenie modlitwie Pańskiej jej centralnego i społecznego charakteru jest dodatnim punktem zwrotnym w rozwoju naszego życia liturgicznego i pomyślnym zbliżeniem liturgii do Ewangelii.

Modlitwę *Libera* po *Pater noster*, zwaną *embolismus*, tj. „do-datek” od greckiego *emballen* = *dorzucac*, a będącą dodatkiem uzupełniającym i wyjaśniającym do Modlitwy Pańskiej, będziemy odtąd głośno odmawiali, bo tak ją odmawiano aż do roku 1000. Wówczas przyjęła się cicha recytacja, którą już przedtem wprowadzono do całego kanonu. Przypuszcza się, że kiedy z czasem we mszy św. silniej podkreślano misterium męki Chrystusa Pana, uważano za rzecz odpowiedniejszą, by zachowywać święte milczenie i tylko szepcąc recytować modlitwy. Jednakże ze względu na ścisłą logiczną łączność embolizmu z *Pater noster* i na praktykę Kościoła trwającą aż 10 wieków, zdecydowano się w Komisji Liturgicznej na zarządzenie głośniego odmawiania, co już przedtem zaprowadzono do nowej liturgii wielkopiątkowej.

Nowa formuła ustalona przy rozdzielaniu komunii św. *Corpus Christi. Amen!* jest najstarszą ze wszystkich znanych formuł używanych w ciągu wieków. w tej tak wielkiej dla wiernych chwili. Używał jej tak Kościół grecki (*Soma Christou*) jak łaciński. Posiadamy na to świadectwo św. Ambrożego z IV wieku i kilku późniejszych pisarzy. Szczególnie podkreślano stale, by wierni odpowiadali: „Amen”, wyznając tym sposobem wiarę w obecność Chrystusa w sakramencie. Znak krzyża czyniony hostią jest inwencją XVI wieku, po raz pierwszy wspomina o nim *Rituale romanum* z r. 1584.

Ostatnia ewangelia — prolog św. Jana — odtąd odpadnie, gdyż ani logicznie, ani historycznie nie łączy się z ofiarą mszy św. Hymn o niezwykłej głębi teologicznej umieszczony przez Apostoła na początku czwartej ewangelii był w ogromnej czci u chrześcijan i jego odmawianie uważano niejako za *sacramentale* udzielające specjalnego błogosławieństwa. Prawdopodobnie dołączono ewangelię do rytu mszy św. zaraz po benedykcji, by błogosławieństwu dodać większej siły mistycznej płynącej w opinii ludowej z tych właśnie słów. Ponieważ je bardzo chętnie odmawiano i przepisywano, by sobie zapewnić pomoc Bożą, jak to dzisiaj wiele osób pobożnych czyni np. z modlitewkami do św. Judy Tadeusza, zaczęto je także odmawiać po mszy św., najpierw przy odejściu od ołtarza, w drodze do zakrystii lub w zakrystii. Pierwszą taką wzmiankę o tym mamy z r. 1256, w mszale dominikańskim, który poleca odmawia-

nie ewangelii przy składaniu szat liturgicznych. Około r. 1500 jest odmawianie ewangelii św. Jana przy ołtarzu „*laudabilis consuetudo*” a dowodem tego, jak bardzo sobie ceniono recytację ewangelii, są częste klauzule w fundacjach mszalnych, by przy końcu mszy odmówić również prolog ewangelii św. Jana. Papież Pius V umieszcza ją w swoim Missale jako stały składnik liturgii mszalnej. Jednakże biskupi — stosując się do przepisów Pontificale — nadal ją odmawiali odchodząc od ołtarza. Kartuzi jej nigdy nie wprowadzili do swego rytu. Stąd wniosek, że skreślenie ostatniej ewangelii jest w świetle dokumentów historycznych zupełnie uzasadnione.

Zniesienie modlitw po cichej mszy św. tzw. *preces Leoninae*, było przede wszystkim podyktowane myślą o skróceniu mszy św., ale i pewne momenty historyczne wchodzi tu w rachubę. Jako pierwszy wprowadził je w formie krótszej papież Pius IX. Czasy jego pontyfikatu (1846—78) były bardzo burzliwe pod względem kościelno-politycznym, kiedy naród włoski domagał się zjednoczenia kraju i zlikwidowania państwa kościelnego. By prądy rewolucyjne jak najmniej szkód przyniosły Kościołowi i narodowi, zarządził papież odmawianie osobnych modlitw po każdej cichej mszy św. Jego następca, Leon XIII, widząc nieszczęsne skutki niemieckiego Kulturkampfu i przeczuwając, że także w innych krajach zanoszą się na walkę z Kościołem, nadał w r. 1884 tym modlitwom brzmienie obowiązujące w ostatnich latach, dołączając wezwanie do św. Michała Archanioła, do którego miał szczególne nabożeństwo i popierając ich odmawianie, uważał, że szczęśliwe zakończenie pertraktacji z Bismarkiem zawdzięcza tym właśnie modlitwom całego świata. A kiedy 20 lat później rząd Combesa we Francji zaczyna kurs antykościelny, św. Pius X w r. 1904 zarządza, by do tych modlitw dodano wezwanie do Najśw. Serca Jezusowego. Ponieważ po zawarciu w r. 1929 paktu laterańskiego przez Piusa XI unormowały się stosunki między Stolicą Apostolską a Rządem włoskim, a Kościół zwłaszcza od pontyfikatu Jana XXIII, popiera wszystkie pertraktacje pokojowe i prowadzi politykę jak najwięcej ugodową, forma modlitw tych stała się częściowo anachroniczną a ich zniesienie jest dowodem soborowego *aggiornamento*.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

Ks. Roman Michalek, Poznań

ZMIANY OBRZĘDOWE WPROWADZONE PRZEZ INSTRUKCJĘ DO KONSTYTUCJI O ŚW. LITURGII Z 26 IX 1964

I. OGÓLNE WIADOMOŚCI WSTĘPNE

1) Ogłoszona przez Św. Kongregację Obrzędów *Instrukcja o należytych wprowadzeniu w życie Konstytucji o Św. Liturgii* jest dziełem ustanowionej przez Papieża Pawła VI w Motu Proprio *Sacram Liturgiam* (z 25 I 1964) specjalnej Komisji, powołanej do wykonania zawartych w tejże Konstytucji i w tymże Motu Proprio postanowień. Instrukcja ta jest drugim po Konstytucji poważnym krokiem na drodze do gruntownej reformy liturgii, reformy, która wymaga głębokich badań teologicznych, historycznych i pastoralnych, a więc i długiego czasu.

2) Celem omawianej Instrukcji jest: a) bliższe wyjaśnienie niektórych ważniejszych zasad oraz praktycznych norm, podanych w Konstytucji i w M. Pr. *Sacram Liturgiam* b) określenie kompetencji Konferencji Episkopatu i Ordynariuszy oraz c) wprowadzenie lub pozwolenie na wprowadzenie tych zmian, które mogą wejść w życie przed ogólną reformą ksiąg liturgicznych (n. 3).

Ad a) Instrukcja przypomina i podkreśla, że głównym celem dokonującej się odnowy nie są same zmiany tekstów i obrzędów, albo sam nawrót do ich starożytnej formy lecz: pogłębienie u kleru i u wiernych znajomości liturgii, dążenie do jak najbardziej pobożnego, społecznego i czynnego w niej uczestnictwa (nn. 4, 5), dostosowanie jej do potrzeb miejsca i czasu, by przemawiała do współczesnego człowieka, ożywienie i pogłębienie życia chrześcijańskiego oraz zjednoczenie wiernych w Chrystusie. Liturgia bowiem, choć nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, to jednak jest szczytem, do którego ta działalność zmierza oraz źródłem, z którego płyną łaski Boże (nn. 5, 7), jest żywą kontynuacją w sakramentach i w roku kościelnym paschalnego misterium Chrystusa Pana (n. 6). Stąd powinna zachodzić ścisła łączność pomiędzy różnymi dziedzinami duszpasterskiej działalności Kościoła, zwłaszcza na odcinkach liturgii, biblistyki, katechetyki i wychowania religijnego (n. 7).

Dla zrozumienia odnowy trzeba oczywiście w pierwszym rzędzie pozyskać kler, następnie wszelkie zrzeszenia prowadzące życie wspólne i dążące do doskonałości oraz wiernych. Wiernym zaś mówi Instrukcja (n. 19), trzeba będzie wiele rzeczy umiejętnie i cierpliwie tłumaczyć (por. też n. 4).

Ad b) Do kompetencji Konferencji Episkopatu należy: 1) określenie w jakim zakresie ma być stosowany w liturgii język ojczysty

(oczywiście z uwzględnieniem ram podanych przez Instrukcję w nn. 57 i 61), 2) tłumaczenie tekstów liturgicznych na ten język oraz ich zatwierdzenie (nn. 30, 40, 82), 3) wprowadzenie do Mszy św. i zatwierdzenie tekstów modlitwy powszechnej (n. 56) oraz 4) zatwierdzenie melodii do tekstów liturgicznych, śpiewanych w języku ojczystym przez celebransa i asystę (n. 42). Dodać jednak należy, że zanim uchwały Konferencji Episkopatu, wymienione w p. 1—3, zostaną ogłoszone i zaczną obowiązywać, muszą być uprzednio uznane przez Stolicę Apostolską (nn. 21, 29—31). W dziedzinie więc liturgii nie wolno nikomu na własną rękę ani nic dodawać, ani ujmować, ani zmieniać (n. 20). Stąd np. używanie języka ojczystego jest dopuszczalne tylko i wyłącznie w takich granicach, na jakie wspomniane uchwały pozwalają.

Do kompetencji zaś Biskupa rezydialnego należy kierowanie i nadzór nad życiem liturgicznym w diecezji, w ramach zarządzeń Stolicy Ap. i uchwał Konferencji Episkopatu (n. 22). Stąd Biskup nie może np. tych uchwał nie przyjąć (*Ephemerides Liturgicae* 1964, 459).

Ad c) Niektórzy dziwią się, dlaczego odnowa liturgii jest przeprowadzana stopniowo, a nie totalnie. W n. 4 Instrukcji znajdujemy na to odpowiedź. Stopniowa reforma ma ten cel, by lud Boży był zdolny zrozumieć ją i przyjmując umysłem oraz sercem.

Omawiany dokument prawnoliturgiczny nie wnika jednak zbyt szczegółowo w przepisy obrzędowe. Dopracowanie ich pozostawia, jak mówi C. Braga w swoim obszernym komentarzu (*Ephemer. Lit.* 1964, 448), autorom podręczników, wykładowcom i mistrzom ceremonii. Stąd jednym z celów niniejszego opracowania jest próba uzupełnienia tych właśnie szczegółów.

II. POSŁUGIWANIE SIĘ W LITURGII JĘZYKIEM OJCZYSTYM

1) Ażeby ułatwić wiernym jak najbardziej świadome i czynne uczestniczenie w liturgicznych obrzędach, Instrukcja zezwala, pod pewnymi jednak, ściśle określonymi warunkami, na używanie języka ojczystego w niektórych modlitwach mszalnych, przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów oraz przy odmawianiu brewiarza i małego oficjum. Może to mieć miejsce:

a) W mszach św. celebrowanych dla ludu (pontyfikalnych, z asystą, śpiewanych i czytanych) można mówić lub śpiewać w tym języku (oczywiście za zgodą kompetentnej Władzy Duchownej):

- zwłaszcza perykopy lekcyjne i ewangeliczne oraz tzw. orację powszechną;
- następujące części stałe: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei;
- następujące części zmienne: antyfonę na introit, ofiarowanie i komunię oraz gradual, traktus, wiersz Alleluja i sekwencję;

— wezwania, pozdrowienia, dialogi, Modlitwę Pańską (łącznie z wstępem i embolizmem: *Libera nos, quaesumus*) oraz formuły: *Ecce, Agnus Dei — Domine, non sum dignus* i *Corpus Christi* (n. 57; por. też n. 30 a).

b) Przy udzielaniu święceń wolno (zawsze za zgodą kompetentnej Władzy Duchownej) w języku ojczystym wygłaszać obrzędowe przemówienia oraz zachęty przed niektórymi oracjami, a podczas konsekracji biskupiej wolno również przeprowadzać tzw. egzamin Elekta (n. 61 b; por. też n. 30 a).

c) Za zgodą kompetentnej Władzy Duchownej wolno też posługiwać się językiem ojczystym w całym obrzędzie chrztu, bierzmowania, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa (nie wyłączając egzorcyzmów, namaszczeń, a nawet istotnych formuł), podczas udzielania komunii św., przy sprawowaniu pogrzebu i innych sakramentaliów zawartych w rytuale, mszale i pontyfikale oraz przy odmawianiu brewiarza i małego oficjum (por. nn. 30 a, 61 a, c, d, 83, 86, 87 i 89 Instrukcji; n. IX M. Pr. Sacram Liturgiarn; art. 101 Konstytucji).

2. W liturgii można (zawsze za zgodą kompetentnej Władzy Duchownej) posługiwać się tylko takim tłumaczeniem na język ojczysty, które zostało dokonane z polecenia Komisji Episkopatu i przez nią uznane oraz przez Stolicę Apostolską zatwierdzone (n. 50 b). Trzeba też zwrócić uwagę na to, by pod przekłady można podstawić melodie (*Eph. Lit.* 1964, 464).

Na mocy dekretu Stolicy Apostolskiej z 7 XI 1964 mamy dwa źródła, z których możemy czerpać polskie teksty liturgiczne, mianowicie: 1) *Collectio Rituum* (nasz nowy Rytuał, wydany w Katowicach w r. 1963) — oraz 2) *Mszal Rzymski* opracowany przez O. O. Benedyktynów z Tyńca, a wydany przez Pallotinum w tymże roku w Poznaniu. Kto zaś nie ma tego mszalika, może na razie przy czytaniu perykop posługiwać się tłumaczeniem lekcji i ewangelii, zatwierdzonym przez Konferencję Episkopatu do użytku z ambony.

3) Podczas sprawowania dla ludu Najśw. Qfiary można używać języka ojczystego tylko w takim zakresie, jaki uchwali Konferencja Episkopatu, a Stolica Apostolska to potwierdzi (nn. 21, 30, 57).

Z określenia: przy udzielaniu komunii św. wiernym wolno mówić w języku ojczystym wszystkie modlitwy — wynika, że: 1) w czasie komunii poza mszą św. można posługiwać się polskim językiem także przy odmawianiu antyfony *O święta uczo, na której pożywamy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki. Duszę napełniamy łaską i przyszłej chwały bierzemy zadatek (Alleluja)*. Przy wersetach i responsoriach *Daś im chleb z nieba. (Alleluja) — Wszelką rozkosz mający w sobie. (Alleluja), Panie wysłuchaj modlitwę moją. — A wołanie moje niech do Ciebie przyjdzie. Pan z wami — I z duchem twoim*. Przy oracji: *Boże, który w przedziwnym Sakramencie...* (a w czasie wielk.: *Tchnij w nas, o Panie w wypowied-*

daniu...) oraz w wypowiedzianiu formuły *Błogosławieństwo Boga wszechmogącego...* 2) przy zaopatrywaniu niebezpiecznie chorych można mówić po polsku: *Przyjmij, bracie (siostrze), Wiatyk Ciała Pana naszego Jezusa Chrystusa, który niechaj cię strzeże od nieprzyjaciela złośliwego i doprowadzi do żywota wiecznego. Amen.* (Mszal Rzymski, s. 1347).

Ponad to w języku polskim wolno też śpiewać wersety i modlitwę przy poświęceniu obrączek podczas ślubu (*Rytuał*, s. 163 n.).

Na używanie języka ojczystego w chórowym odmawianiu brewiarza przez duchownych może pozwolić jedynie Stolica Św. (por. n. 85). Ordynariusz zaś oraz wyższy przełożony zakonu kleryckiego także i nie wyjątego względnie stowarzyszenia kleryckiego bez ślubów, ale praktykującego życie wspólne, może w poszczególnych wypadkach pozwolić na posługiwanie się językiem ojczystym tym podwładnym sobie duchownym, dla których język łaciński stanowi poważną przeszkodę w należyтым i pobożnym mówieniu oficjum; dotyczy to jednak tylko odmawiania indywidualnego (n. IX M. Pr. *Sacram Liturgiam* oraz nn. 86 i 87 Instrukcji). Podobnie Ordynariusz oraz wyższy przełożony może pozwolić swoim podwładnym, zobowiązanym przez Konstytucję do tzw. małego oficjum, na używanie w nim języka ojczystego; w takim wypadku oficjum to stanowi publiczną modlitwę Kościoła (n. 83; szczegóły p. r. XII, p. 3 niniejszego opracowania).

4) Przy śpiewaniu w języku ojczystym tekstów liturgicznych przez celebransę lub asystę wolno się posługiwać tylko melodiami zatwierdzonymi przez Konferencję Episkopatu (n. 42).

5) Pomimo zezwolenia na używanie języka ojczystego w pewnych częściach Najśw. Ofiary, celebrowanej dla ludu, w nowych mszalach ołtarzowych odnośne teksty powinny być wydrukowane także w języku łacińskim (n. 57) w tym celu, by można tej księgi liturgicznej używać także podczas mszy odprawianej prywatnie. Dodatki zaś do dotychczasowych mszałów, zawierające odnośne modlitwy w języku ojczystym, nie potrzebują tekstu dwujęzycznego *Eph. Lit.* (1964, 480). Podobnie ewentualne udzielanie zezwoleń na język ojczysty w oficjum pociąga za sobą konieczność drukowania dwujęzycznych brewiarzy (n. 89), by dany duchowny mógł z tej księgi korzystać także wtedy, gdy w odmawianiu samotnym ze chce posługiwać się łaciną oraz wtedy, gdy wypadnie mu mówić brewiarz wspólnie lub chórowo, bo wówczas ma obowiązek tego języka używać.

III. UPROSZCZENIE NIEKTÓRYCH OBRZEDÓW

Konstytucja o Św. Liturgii w art. 34 poleca, by obrzędy odznaczały się szlachetną prostotą, dostosowaną do mentalności współczesnego człowieka. Stosownie do tego postulatu omawiana Instrukcja w n. 36 wprowadza następujące uproszczenia:

1) Celebrans i asysta kłaniają się do duchowieństwa, obecnego w chórze (prezbiterium), tylko przed rozpoczęciem i po ukończeniu celebry.

2) Znosi się całowanie ręki oraz wręczanych i odbieranych przedmiotów.

3) Wszystkich obecnych w chórze duchownych okadza się wspólnie (trzema pojedynczymi pociągnięciami: raz przed siebie, raz w lewo i raz w prawo), wpieryw tych, którzy są po stronie ewangelii, a następnie tych, którzy są po stronie lekcji. Osobne okadzenie w chórze przysługuje tylko i wyłącznie poszczególnym biskupom.

4) Okadza się jedynie ten ołtarz, przy którym odbywa się celebra. (Znosi się więc okadzenie w czasie niesporów innych ołtarzy, np. tego, w którym jest przechowywany Najśw. Sakrament, albo tego, w którym jest wizerunek czczony w danym dniu Tajemnicy lub Świętego).

IV. CHRZEST

W art. 69 Konstytucji o św. Liturgii czytamy, że zamiast dotychczasowego *Uzupełnienia obrzędów chrztu* dziecka i osoby dorosłej należy ułożyć obrzędy nowe, które by jaśniej i wyraźniej wskazywały, że ochrzczony prywatnie (z wody) już jest członkiem Kościoła, a nawracający się na katolicyzm, ale już uprzednio ważnie ochrzczony, zostaje przyjęty do społeczności katolickiej. W związku z tym omawiana Instrukcja postanawia, że zanim nowe obrzędy uzupełniające zostaną ułożone, z dotychczasowych trzeba usunąć wszelkie egzorcyzmy, które są zbyt ciężkie, gdyż przyjmujący już jest przecież ochrzczony.

V. BIERZMOWANIE

Konstytucja o Św. Liturgii w art. 71 poleca tak ująć obrzęd bierzmowania, by (jak to miało miejsce w pierwszych wiekach) jasno uwydatnił się ścisły związek tego sakramentu z chrztem i eucharystią. W tymże artykule czytamy dalej: Stąd wypada, aby przyjęcie bierzmowania było poprzedzone odnowieniem przyrzeczeń, złożonych na chrzcie, a samo jego udzielanie może się odbywać podczas mszy św. Ogólnego zezwolenia na udzielanie z dniem 16 II 1964 bierzmowania w czasie Najśw. Ofiary (po ewangelii i homilii) udzielił pap. Paweł VI już w czwartym numerze *Motu Proprio Sacram Liturgiam* z 25 I tegoż roku. Powyższe zarządzenie bliżej precyzuje omawiana przez nas Instrukcja w nn. 64—67:

1) Wypada, by sakrament bierzmowania był udzielany podczas Mszy św.; można go jednak udzielać także poza Mszą św.

2) Jeżeli jest udzielany podczas Mszy św., wtedy wolno ją celebrować jako wotywę II klasy (z tym, że gdy przypada niedziela,

opuszcza się wprowadzić jej wspomnienie, ale mówi się Credo — por. nn.: 112 b, 308 a — 11, 343 a, 475 a Nowego Kodeksu Rubryk). Używanie formularza wotywnego nie jest jednak zakazane. Teksty bowiem zmiennych części niektórych mszy niedzielnych, zwłaszcza w okresie wielkanocnym, są niemniej dobrym wprowadzeniem do przyjęcia tego sakramentu, jak teksty wotywy o Duchu Św. *Eph. Lit.* 1964, 485).

3) Jeżeli bierzmowanie jest udzielane podczas mszy św., wtedy wypada, by odprawiał szafarz tego sakramentu. Inny kapłan może jednak też być jej celebransem.

4) Jeżeli mszę, podczas której odbywa się bierzmowanie, odprawia szafarz tego sakramentu, wtedy udziela go w paramentach mszalnych. Gdy zaś Mszę celebrowuje inny kapłan, wtedy wypada, by minister bierzmowania asystował podczas niej w szatach przepisanych dla tego sakramentu (a więc m. in. w kapie). Szaty mogą być albo koloru mszy, albo białe.

5) Bierzmowania udziela się po odczytaniu ewangelii i homilii, którą zawsze głosi sam szafarz tego sakramentu.

6) Celebrans mszy, który nie jest szafarzem bierzmowania, na czas udzielania tego sakramentu udaje się ad sedem.

7) Wypada, by sam obrzęd bierzmowania rozpocząć odnowieniem obietnic złożonych na chrzcie św. (wg tekstu obowiązującego na danym terytorium). Obietnice te mogą być odnowione także przed mszą św.

8) Po namaszczeniu krzyżem św. czyni się nad bierzmowanym nie trzy, jak dotąd, lecz tylko jeden znak krzyża św. Domagali się tego liczni Biskupi w tym celu, by czynności tej można dokonywać z odpowiednim uszanowaniem.

VI. MSZA ŚW.

1. Zasadnicze rodzaje i podział Mszy św.

Nowy Kodeks Rubryk (z 25 VII 1960) przypomina, że msza św. jest aktem publicznej czci, składanej Bogu w imieniu Chrystusa i Kościoła i dlatego należy unikać nazwy *msza prywatna* (n. 269). Kodeks rozróżniał też (w n. 271) dwa główne rodzaje mszy św., mianowicie: Mszę czytaną oraz ze śpiewem, do której z kolei należy: Msza pontyfikalna, z asystą (uroczysta) i śpiewana (cantata). Omawiana zaś Instrukcja za podstawowe kryterium podziału bierze moment pastoralny. Rozróżnia mianowicie: Mszę celebrowaną dla ludzi oraz Mszę celebrowaną prywatnie. Wprowadzić składanie Najśw. Ofiary nigdy nie jest aktem czci prywatnej (por. art. 27 Konst.), ale może być i często jest sprawowane prywatnie, tzn. nie dla ludu, lecz raczej dla samego celebransa. W takich wypadkach trzeba ją odprawiać całą w języku łacińskim (por. n. 57).

Ponadto Instrukcja, dzięki wprowadzonym zmianom obrzędowym, nawiązującym do pierwotnej praktyki Kościoła, pozwala przy celebrze dla ludu wyraźnie odróżnić liturgię eucharystyczną, sprawowaną przy ołtarzu, od liturgii słowa, sprawowaną w zasadzie na ambonie, przy balustradzie lub ad sedem.

2. Zmiany obrzędowe dotyczące w zasadzie każdej Mszy św. (n. 48).

1) Podczas modlitw u stopni ołtarza zawsze opuszcza się ps. 42 (tak jak dotąd w celebrze żałobnej oraz w Mszach w okresie Męki Pańskiej). W bardzo słusznym tym przepisie widzimy nawrót do pierwotnej mszy rzymskiej, do której ps. 42 wszedł dopiero w w. VII/VIII (z tym, że gdzieś niegdzie odmawiano go w drodze do ołtarza, a odmawianie go u stóp ołtarza nakazał powszechnie dopiero w w. XVI pap. św. Pius V).

2) Gdy jakąś mszę św. bezpośrednio poprzedza inna czynność liturgiczna, wtedy modlitwy wstępne (tzw. ministrantura) zupełnie odpadają.

Do czynności liturgicznych, które nakazują opuszczenie modlitw u stopni ołtarza, należą tylko te, które mają związek z mszą św., np. aspersja, wprowadzenie zwłok do kościoła tuż przed mszą pogrzebową, śpiewanie części oficjum przed mszą pontyfikalną, konwentualną lub żałobną (*Ephemer. Lit.* 1964 472), różne obrzędowe procesje (np. rezurekcyjna w uroczystość Wniebowstąpienia P. i Zesłania Ducha Św., procesja eucharystyczna w uroczystość B. Ciała lub przed tzw. odpustową sumą, procesjonalne wprowadzenie Biskupa, beneficjata lub jubilata — cyt. s. 1007—1121), hymn do Ducha Św. przed tzw. prymicyjną mszą św. (duży Ryt. s. 1004 oraz nowy Ryt. s. 329), poświęcenie kadzidła i kredy w uroczystość Objawienia P., błogosławienie ziół w ur. Wniebowzięcia N. M. P., błogosławienie wieńców żniwnych przed mszą dziękczynną za żniwa (Ryt. s. 809), błogosławienie chorych lub dzieci przed specjalną dla nich mszą św. (nowy Ryt. s. 236 i 251; np. w Dniu Chorych; w tym jednak wypadku w kościele opuszcza się werset z odpowiedzią oraz pierwszą i trzecią oracją, bo są nieaktualne).

Nie upoważnia zaś do opuszczenia modlitw u stopni ołtarza celebrowanie (przez tego samego lub przez różnych kapłanów) bezpośrednio po sobie następujących mszy św. (np. w Boże Narodzenie, w Dniu Zadusznym), udzielanie tuż przed mszą komunii św. (*Eph. Lit.* 1964, 472), albo samo tylko wystawienie Najśw. Sakramentu.

3) Modlitwę na zakończenie ofiarowania sekretę, zwaną odtąd oratio super oblata, odtąd we mszy czytanej mówi się głośno, a w mszy śpiewanej śpiewa się wg tej samej melodii co kolektę i pokomunię. Głębokie mówienie względnie śpiewanie sekretu ma swoje głębokie uzasadnienie w tym, że kończy ona ofiarowanie.

Nie ulega wątpliwości, że do w. VIII głośno ją odmawiano. Dopiero później zaczęto ją odmawiać po cichu, błędnie tłumacząc jej nazwę. „Oratio secreta” nie oznacza bowiem modlitwy cichej, ale raczej modlitwę odmawianą nad darami przeznaczonymi do konsekracji, a wydzielonymi spośród innych ofiar, złożonych przez wiernych (oratio super oblata secreta).

Przy końcowych słowach sekrety (*Per omnia saecula saeculorum. Amen*) używa się odtąd nie tonu prefacyjnego, lecz oracyjnego (bo słowa te nie należą do prefacji); na melodię zaś prefacyjną śpiewa się dopiero *Dominus vobiscum* (*Ephemer. Lit.* 1964, 514).

4) Konstytucja o św. Liturgii w art. 30 przypomina, że w odpowiednim czasie należy zachowywać pełne czei milczenie. Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii z 3 IX 1958 zaleca także milczenie w czasie od konsekracji do *Pater noster* wyłącznie. Obecnie trwa ono nieco krócej, mianowicie do doksologii (*Per ipsum*) na zakończenie kanonu. Przed jej rozpoczęciem celebrans odkrywa kielich, i przyklęka. Ministrant zaś daje tylko krótki znak dzwonkiem, ale jedynie wtedy, gdy to jest konieczne dla podania przez organistę tonu albo dla zaprzestania śpiewu względnie grania (jeśli zalecane milczenie nie było zachowane). Następnie celebrans bierze w prawą rękę hostię i podnosi ją tuż ponad kielich, po czym, nie czyniąc żadnych znaków krzyża, hostię razem z kielichem (trzymanym oczywiście w lewej ręce) unosi nieco w górę i w mszy czytanej głośno mówi słowa *Per ipsum* itd, a w mszy śpiewanej je śpiewa, na melodię prefacji uroczystej lub zwykłej, zależnie od rodzaju mszy (*Eph Lit.* 1964, 514 n.). Do otrzymania zaś wzoru podłożenia tekstu pod wspomnianą melodię, należy ten passus śpiewać na jednym tonie. Kielich i hostię trzyma się uniesione nieco w górę aż do słów *Per omnia saecula saeculorum. Amen.* włącznie. Dopiero po odpowiedzi *Amen* celebrans stawia kielich na ołtarzu, kładzie hostię na korporale, ociera nad kielichem duży i wskazujący palec obu rąk, nakrywa kielich palką, ręce opiera na korporale, przyklęka, składa ręce i — mówi (względnie śpiewa): *Oremus, Praeceptis salutaribus moniti* itd.

Podczas omawianej doksologii ministrant nie powinien dzwonić, by nie zagłuszać słów celebransa. Zresztą dzwonienia w tym miejscu nie nakazują rubryki, lecz wprowadził je tylko zwyczaj, który obecnie nie ma tu uzasadnienia.

Zniesiony obecnie obrzęd czynienia podczas słów *Per ipsum* znaków krzyża św., zaczął się pojawiać w w. IX, a ostatecznie sprawę jego uregulował dopiero św. Pius V.

5) Embolizm *Libera nos, quaesumus*, który w pierwszej swej części rozwija ostatnią prośbę Modlitwy Pańskiej, w Mszy czytanej celebrans głośno odmawia (jak dotąd w W. Piątek), a w Mszy śpiewanej (pontyfikalnej, z asystą, bez asysty) głośno odmawia lub śpiewa (na razie na jednym tonie). Dawniej też głośno wypowia-

dano ten embolizm. Ciche jego odmawianie nakazał prawdopodobnie Grzegorz VII. Ceremonie zaś, odprawiane dotąd podczas *Libera nos, quaesumus* (np. żegnanie się pateną, łamanie hostii) są zniesione.

6) Przed udzieleniem wiernym komunii św. (w czasie i poza Mszą św.) kapłan mówi razem z nimi po polsku *Oto Baranek Boży...* i trzy razy *Panie, nie jestem godzien...* Następnie nie czyni znaku krzyża, lecz przez chwilę trzyma komunikat ponad puszką, by go ukazać przyjmującemu (tak, jak było w rycie starożytnym), po czym mówi *Ciao Chrystusa* (na co każdy odpowiada *Amen*) i podaje Najśw. Sakrament.

7) Zupełnie znosi się odmawianie ostatniej ewangelii (która pojawiła się w Mszy rzymskiej dopiero około w. XIII i początkowo była odmawiana przez celebransa prywatnie, w pierw w zakrystii, lub w drodze od ołtarza, a ostatecznie przy ołtarzu, co nakazał powszechnie dopiero pap. św. Pius V, podczas gdy właściwym miejscem na czytanie ewangelii jest przecież Liturgia Słowa, czyli wstępna część Mszy św.).

8) Znosi się też zupełnie odmawianie modlitw po Mszy św. czytanej (które były tylko stałym nabożeństwem dodatkowym — *pium exercitium* — wprowadzonym dopiero w w. XIX, w pierw przez Piusa IX na terenie Państwa Kościelnego, a następnie przez Leona XIII i Piusa X w całym Kościele).

3. Celebrowanie dla ludu Mszy św. czytanej, śpiewanej lub z asystą (oraz pontyfikalnej)

1) W wypadku konieczności (np. gdy w czasie wizytacji Arcycysterskiej nie ma odpowiedniej liczby duchowieństwa) Biskup może celebrować Mszę śpiewaną nie z asystą pontyfikalną, lecz zwykłą, a nawet bez asysty (n. 48 e).

2) Gdy nie ma kleryka, który by mógł pełnić funkcje subdiakona, wtedy wolno Mszę śpiewaną odprawiać w asyście samego diakona, jak dotąd w W. Tygodniu (n. 48, k). Taką Mszę zalicza się do uroczystej (tzn. z asystą), a więc np. wymaga ona turyferarza i akolitów. Lekcje w tym wypadku czyta jakiś lektor (lub odpowiedni ministrant), a gdy go nie ma, to sam diakon. Nie jest to żadna nowość, lecz nawrót do starożytnej praktyki Kościoła, do dziś stosowanej jako reguła w rycie cysterskim (Eph. Lit. 1964, 472).

3) Jeśli chór albo lud w czasie Mszy śpiewanej lub czytanej śpiewa lub recytuje, a w czasie Mszy z asystą śpiewa (po łacinie, a gdy jest pozwolenie kompetentnej Władzy Duchownej, to w języku ojczystym) zmienne części Mszy św., tzn. antyfonę na wejście (*introit*), ofiarowanie i komunię oraz graduał (traktus, wiersz *Alleluja*, *skwencję*), wówczas celebrans prywatnie tych tekstów nigdy nie odmawia (nn. 48 a oraz 32). — W Mszy z asystą zaś może razem

z chórem lub ludem śpiewać, a w Mszy śpiewanej lub czytanej może razem śpiewać albo recytować (po łacinie, a gdy jest pozwolenie kompetentnej Władzy Duchownej, to w języku ojczystym) części stałe, mian.: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus i Agnus Dei (nn. 48 b oraz 32). — Z tego wynika, że:

a) celebrans może razem z chórem albo śpiewać względnie recytować (byle w odpowiednim języku) także zmienne teksty Mszy św. (Eph. Lit. 1964, 470);

b) jeśli chór względnie lud śpiewa lub recytuje w przepisanych języku części stałe, wówczas celebrans prywatnie ich nie odmawia;

c) jeśli chór względnie lud części stałych lub zmiennych nie recytuje ani nie śpiewa (względnie recytuje lub śpiewa, ale nie w języku, na używanie którego jest zezwolenie), wtedy celebrans jest oczywiście zobowiązany te części odmówić;

d) podczas śpiewania przez chór lub lud (w odpowiednim języku) atyfony na wejście, ofiarowanie i komunię, graduau (traktusu, wiersza Allèluja, sekwencji) oraz Kyrie, Sanctus i Agnus Dei może celebrans odprawiać swoje obrzędy i modlitwy, np. mówić tzw. ministranturę, „Munda cor”, modlitwy na przygotowanie ofiary (chleba i wina), kanon i modlitwy przed komunią św.¹

4) Obrzędy od lekcji do ofiarowania wyłącznie (nn. 49—52):

Uwagi wstępne:

— W każdej śpiewanej Mszy św. (pontyfikalnej, z asystą i bez asysty), jeśli perykopy głosi się w języku ojczystym, nie potrzeba ich śpiewać, lecz wystarczy głośno czytać (n. 51). Nie wolno zresztą żadnych tekstów w tym języku śpiewać, dopóki nie ma melodii, zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu (por. Eph. Lit. 1964, 514 n.), a choćby nawet takie melodie zostały zatwierdzone, to i tak lepiej perykopy czytać, bo brzmi to bardziej naturalnie i zrozumiale.

— Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii (z 3 IX 1958) pozwalała na odczytanie przez świeckiego komentatora (podczas czytanej Mszy św.), lekcji i ewangelii, ale poza prezbiterium (nn. 14 c, 96 b). Instrukcja zaś do Konstytucji o Św. Liturgii (z 26 IX 1964) postanawia, że ewangelię może czytać względnie śpiewać tylko kapłan lub diakon, a lekcję — subdiakon, lub zdatny ministrant i to przy balustradzie względnie na ambonie (nn. 33, 49 b, 50).

a) Msza bez asysty (śpiewana i czytana)

1) Gdy nie ma odpowiedniego ministranta, ani diakona (względnie innego kapłana):

¹ Odnośnie Sanctus, to *Ordo Missae* z 1965 r., nr 61 i 62 przepisuje by celebrans razem z ludem śpiewał *Sanctus*, a potem dopiero rozpoczął odmawiać *Te igitur*.

Celebrans, po skończeniu kolekty, nie zdejmując ornatu, zwrócony do ludu, czyta lekcje (albo od ołtarza, albo przy balustradzie, albo z ambony), poprzedzając ją nagłówkiem w brzmieniu zatwierdzonym przez Episkopat (*Czytanie Księgi...*, *Czytanie Proroka...*, *Czytanie Dziejów Apostolskich*, *Czytanie Listu Św. Apostoła do*, *Czytanie Księgi Apokalipsy Św. Jana Apostoła*). Po lekcji wierni odpowiadają *Bogu dzięki*. Następnie celebrans (odwrócony, jeśli nie wolno posługiwać się językiem ojczystym, od ołtarza) recytuje lub śpiewa gradual (traktus, wiersz Alleluja i sekwencję), o ile tego nie czyni (w dozwolonym języku) ani chór ani lud. Z kolei zwrócony do ołtarza (w wypadku stosowania przy celebrze śpiewanej okazań nakłada kadzidło, po czym) głęboko pochylony mówi *Munda cor*. Po tej modlitwie odwraca się znów do ludu, mówi (w ornatcie): *Pan z wami* (a wierni odpowiadają: *I z duchem twoim*). Następnie celebrans czyniąc mały znak krzyża na ewangeliarzu i na sobie, mówi: *Słowa (Początek) Ewangelii Św. wg Świętego...* (na co wierni odpowiadają: *Chwała Tobie, Chryste*) i w wypadku stosowania incenzacji okadza ewangeliarz. Po przeczytaniu ewangelii wierni mówią głośno *Chwała Tobie, Chryste*, a kapłan całuje początek perykopy, wymawiając (po cichu) *Niech słowa ewangelii zglądzą nasze grzechy*. Teraz z tego samego miejsca celebrans wygłasza w ornatcie homilię, nie zegnając się ani przed nią ani po niej, rozpoczyna i może recytować lub śpiewać z chórem albo ludem (oczywiście w dopuszczalnym języku) *Credo*, jeśli ono przypada (oraz przewodniczy modlitwie powszechnej, o ile ta jest dozwolona — p. niżej p. 6). Gdyby stał przy balustradzie, wówczas może wszystkie dopiero co opisane obrzędy odprawić na jednym miejscu. Wreszcie wraca do ołtarza, całuje go i rozpoczyna ofiarowanie.

2) Gdy jest tylko odpowiedni ministrant:

Celebrans, po skończeniu kolekty, udaje się ad sedem i tam siedząc słucha lekcji, którą poprzedzając odpowiednim nagłówkiem, czyta, zwrócony do ludu, zdalny ministrant (jeśli jest osobą świecką, to przy balustradzie, a jeśli jest duchownym, to przy balustradzie lub na ambonie).

3) Gdy jest inny kapłan względnie diakon (oraz odpowiedni ministrant):

Celebrans, po skończeniu kolekty, udaje się *ad sedem* i tam siedząc słucha lekcji, którą, poprzedzając odpowiednim nagłówkiem, czyta, zwrócony do ludu, odpowiedni ministrant (jeśli jest osobą świecką, to przy balustradzie, a jeśli jest duchownym, to przy balustradzie lub na ambonie). Gdy zaś takiego ministranta nie ma, wówczas lekcje czyta drugi kapłan lub diakon. Graduał (traktus, wiersz Alleluja i sekwencję) recytuje lub śpiewa (w dozwolonym języku) chór albo lud. Gdy zaś ani chór ani lud tego nie czyni, wtedy zastępuje go w tej funkcji wspomniany ministrant, (odwrócony, jeśli nie

wolno posługiwać się językiem ojczystym, do ołtarza), a w ostateczności nawet sam celebrans (stojąc ad sedem). Po lekcji drugi kapłan (względnie diakon) udaje się przed środek ołtarza, przykłęka na posadzce na prawe kolano, kłęka na najniższym stopniu na oba kolana i mówi *Munda cor*. (W tym czasie, w wypadku stosowania okadzań, celebrans odczytawszy, jeśli to było konieczne, część przypadającą po lekcji, siedząc nakłada kadzidło). Następnie drugi kapłan (wzgl. diakon) wstaje, znów przykłęka na posadzce na prawe kolano, udaje się ad sedem i tam kłęka pochylony przed celebransem, który stojąc udziela mu błogosławieństwa. Z kolei ów drugi ksiądz (lub diakon) udaje się na ambonę lub do balustrady i tam, zwrócony do ludu, czyta ewangelię w sposób uprzednio podany z tym, że po jej przeczytaniu daje księgę do pocałowania celebransowi, który wtedy mówi: „Niech słowa ewangelii zglądzą nasze grzechy. Teraz następuje homilia, którą wygłasza (nie żegnając się ani przed, ani po niej) w ornacie sam celebrans (z ambony, ad sedem, lub przy balustradzie), względnie inny kapłan albo diakon (z ambony lub przy balustradzie). Po homilii celebrans rozpoczyna i może recytować lub śpiewać z chórem albo ludem (oczywiście w dozwolonym języku) mszalne Credo, jeśli ono przypada (ad sedem, z ambony, względnie przy balustradzie, zależnie gdzie się przedtem znajdował) oraz (z tegoż miejsca) przewodniczy modlitwie powszechnej, o ile ta jest dozwolona. Wreszcie wraca do ołtarza, całuje go i rozpoczyna ofiarowanie.

b) Msza z asystą

Po skończeniu kolekty celebrans udaje się z asystą *ad sedem*. Subdiakon natomiast (względnie, jeśli go nie ma, to odpowiedni ministrant — por. n. 48 k) odbiera lekcjonarz i zwrócony do ludu czyta przy balustradzie (lub na ambonie) lekcje (w uprzednio podany sposób); po jej ukończeniu (o ile spełnia funkcje kleryk w dalmatyce) podchodzi do siedzącego celebransa, całuje jego rękę i otrzymuje błogosławieństwo. Następnie, jeśli tego nie czyni w dozwolonym języku ani chór ani lud, wtedy ten, który czytał lekcje, recytuje (lub śpiewa) gradual (traktus, wiersz Alleluja i sekwencje), odwrócony (gdy nie wolno posługiwać się językiem ojczystym) do ołtarza. Po błogosławieństwie udzielonym subdiakonowi celebrans siedząc nakłada i błogosławi kadzidło. Z kolei diakon udaje się przed środek ołtarza, przykłęka na posadzce na prawe kolano, kłęka na najniższym stopniu na obu kolanach i mówi *Munda cor*. Następnie wstaje, znów przykłęka na posadzce na prawe kolano, udaje się *ad sedem*, gdzie celebrans stojąc udziela mu błogosławieństwa. (Diakon tylko się pochyla). Z kolei diakon udaje się z asystą do balustrady (ewentualnie na ambonę) i tam (po okadzeniu księgi) głosi (w uprzednio podany sposób) ewangelię. Po jej przeczytaniu cele-

brans całuje podaną sobie księgę (mówiąc: *Niech słowa ewangelii zglądzą nasze grzechy*) bez okadzania przez diakona. Następuje homilia, którą wygłasza (nie żegnając się ani przed ani po niej) w ornamencie sam celebrans (z ambony, ad sedem lub przy balustradzie), względnie inny kapłan albo diakon (z ambony lub przy balustradzie). Po homilii celebrans rozpoczyna i może recytować (lub śpiewać) razem z chórem lub ludem (oczywiście w dozwolonym języku) mszalne Credo, jeśli ono przypada (ad sedem, z ambony, względnie przy balustradzie, zależnie gdzie przedtem się znajdował) oraz (z tegoż miejsca) przewodniczy modlitwie powszechnej (o ile ta jest dozwolona). Wreszcie wraca do ołtarza, całuje go i rozpoczyna ofiarowanie.

Uwaga: Podczas celebracji uroczystej diakon powinien głosić ewangelię nie z ambony, lecz przy balustradzie, choćby z tego względu, że na naszych ambonach nie ma miejsca dla asysty.

Głoszenie homilii obowiązuje w niedziele i święta nakazane podczas każdej Mszy św. odprawianej dla ludu (nie wyłączając Mszy konwentualnej i pontyfikalnej), a jest zalecanie w ferie, Adwentu i Postu oraz w inne dni, w które przychodzi do kościoła większa ilość wiernych (n. 53).

Przez homilię rozumie się wytlumaczenie i rozwinięcie przeczytanej perykopy albo jakiejś stałej lub zmiennej części Mszy, którą śpiewa względnie recytuje celebrans, lud lub chór, z uwzględnieniem obchodzonej w tym dniu Tajemnicy lub szczególnych potrzeb słuchaczy (n. 54; Eph. Lit. 1964, 474).

Jeżeli w pewnych okresach nakazane głoszenie kazań wg z góry ustalonego schematu, wtedy należy tak ułożyć tematy, by nawiązywały do poszczególnych okresów i świąt roku liturgicznego (n. 55).

Poznań

Ks. ROMAN MICHAŁEK

GODZINA BIBLIJNA

CHRYSTUS POD JERYCHO

Intronizacja Ewangelii: kapłan przenosi Ewangelię (mszał) do ołtarza trzymając go obu rękami na piersi, towarzyszą mu ministranci z zapalonymi świecami, które ustawiają na ołtarzu obok mszału.

Lud w tym czasie śpiewa psalm 110 (drugi z Nieszporów niedzielnych): „Całym Cię sercem chwalić będę, Panie”.

I CZYTANIE TEKSTU

(z ambony lub podium)

Ewangelia św. Łukasza opisuje nam pobyt Pana Jezusa pod Jerycho (18, 35—44 i 19,1—10). Oto słowa Ewangelisty:

Gdy Jezus zbliżał się do Jerycha, niewidomy siedział przy drodze i żebrał. A słysząc, że tłum ludzi koło niego przechodzi, dopytywał się, co by to było. Powiedziano mu: Jezus z Nazaretu przechodzi. Zaczął teraz wołać: Jezusie, Synu Dawida, zlituj się nade mną! A którzy szli pierwsi, krzyknęli na niego, by zamilkł, ale on coraz głośniej wołał: Jezusie, Synu Dawida, zlituj się nade mną! Jezus przystanął i kazał go do siebie przyprowadzić. Gdy już był przy Nim, zapytał go: Czego chcesz, abym ci uczynił? I odpowiedział: Panie, abym przejrzał. I rzekł mu Jezus: Przejrzyj! Wiara twoja uratowała cię. A przejrzał natychmiast i wielbiąc Boga siedł za Jezusem. Widząc to lud cały dawał chwałę Bogu.

Doszedł potem Jezus do Jerycha i przeszedł przez miasto. Był tam człowiek, który się nazywał Zacheusz, przełożony celników, człowiek bogaty. Chciał koniecznie zobaczyć Jezusa jak wygląda, a będąc małego wzrostu nie mógł go ujrzyć wśród tłumu. Pobiegł więc naprzód i wszedł na drzewo sykomorowe, gdyż tamtędy miał przechodzić. Gdy Jezus doszedł do tego miejsca, spojrzał w górę i rzekł do niego: Zejdź szybko, Zecheuszu, bo muszę się dzisiaj zatrzymać w twoim domu. I zeszedł szybko i przyjął go z radością. A widząc to zaczęli wszyscy szemrać i gadać: do człowieka grzesznego poszedł w gościnę! A Zacheusz stojąc przed Panem oświadczył: Panie! Rozdam połowę majątku ubogim a jeżeli kogoś w czymkolwiek przy cie skrzywdziłem, oddam w czwórnasób.

Powiedział Jezus o nim: Dzisiaj zbawienie (mesjańskie) przybyło do tego domu — wszakże i on jest potomkiem Abrahama. Albowiem Syn Człowieczy przybył szukać (owieczek) zaginionych i je ratować.

¹ Podajemy przekład wolniejszy, nieco sparafrazowany, ażeby słuchacze od razu zorientowali się w treści. Wzorujemy się na francuskim tłumaczeniu Osty'ego i niemieckim Karrera.

II. ROZWAŻANIE

Z ewangelistów sam św. Łukasz nam przekazał opowiadanie o gościnie Pana Jezusa w domu Zacheusza. Inni ewangelisci wspominają tylko o uzdrowieniu niewidomego, które się odbyło tuż przed spotkaniem się Pana Jezusa z celnikiem Zacheuszem. Jest to dla nas zrozumiałe. Marek i Mateusz pochodzący z rodzin żydowskich, więcej cenili sobie cuda niż myśli, natomiast Łukasz jako wychowanek kultury helleńskiej przekładał myśli nad cuda i dlatego umieścił w swej ewangelii scenę z Zacheuszem, która zawiera tak głębokie myśli o stosunku Jezusa do ludzi grzesznych, znienawidzonych i poniewieranych przez opinię publiczną. Spostrzeżenie nasze potwierdza uwaga św. Pawła, który pisze w I liście do Koryntian (1, 22): *Żydzi żądają cudów a Grecy szukają mądrości.*

Połączenie opowiadania o uzdrowieniu ślepcy z rozmową Jezusa z Zacheuszem ma głęboką wymowę. Wszakże łatwo wypowiedzieć wielkie myśli, ale kto da gwarancję, że zawierają prawdę? Otóż uczyni to ten, który uczyni cud, i tym sposobem wykaże, że nosi w sobie siłę niezwykłą, siłę nadprzyrodzoną. Postępuje więc Pan Jezus tutaj tak samo, jak przy uzdrowieniu paralytyka (Łuk 5, 17—26). Najpierw odpuścił mu grzechy a następnie rzekł: *wstań, weź łożę swe i idź do domu*, by przekonać faryzeuszów, że On jako Syn Człowieczy ma moc odpuszczania grzechów na ziemi.

Opowieść o Zacheuszu miało czytelnikom przypomnieć prawdę, że zadaniem Chrystusa Pana było przekazanie światu zbawienia, ratunku, przepowiedzianego przez proroków a oczekiwanego przez lud żydowski i wiele ludów nie-żydowskich. A dalej, że Chrystus nie przybył do ziemi palestyńskiej, by założyć królestwo dla swego narodu, lecz by zapoczątkować na ziemi królestwo ducha, do którego szczególnie zaprasza wszystkich uciemnionych fizycznie i duchowo. A do kategorii tych ludzi, zwanych pogardliwie *Am-ha-arec*, prostakami, należał Zacheusz. Na przekór faryzeuszom i ludowi będącemu pod ich kierownictwem wybrał Jezus gościnę u celnika, którego ze względów narodowych i religijnych ogół judejczyków nienawidził, jakkolwiek był Żydem. U niego właśnie Chrystus się zatrzymał, by mu okazać swą miłość i go pouczyć o podstawach Ewangelii głoszącej pokój i zbawienie całemu światu. Równocześnie chciał go też Chrystus przygotować do zrozumienia słów Zachariasza, słów hymnu pierwszej gminy chrześcijańskiej opiewających czasy mesjańskie, które właśnie nastąpiły i przyniosły *zbawienie, światłość i odpuszczenie grzechów* (Łuk 1, 69 nn).

Rozważmy bliżej nasz tekst biblijny. Dowiadujemy się od św. Łukasza, z dalszych części jego Ewangelii, że Pan Jezus, w trzecim roku swej działalności publicznej, odbył ostatnią swą podróż z Galilei do Jerozolimy, gdzie miał złożyć życie swe w ofierze Bogu Ojcu za grzechy świata. Kilka wierszy przed opowiadaniem o Zacheuszu znajduje się zapowiedź Męki Chrystusowej. Mówi bowiem Zbawiciel do Apostołów: (18, 31): *Oto idziemy do Jerozolimy, a wszystko, co napisano przez proroków,*

spełni się na Synu Człowieczym: zostanie wydany poganom, zelżony, spowiewierany i oplwany. Już przebył wraz z uczniami drogę z Kafarnaum do Jerycha, miasta położonego 30 km od Jeruzolimy a 10 km na zachód od Jordanu. Nie zamierza w mieście się zatrzymać, gdyż ono swym przepychem i bogactwem go raziło i stanowiło żywy kontrast do Jego nauki o królestwie Bożym. Tu bowiem Heród Wielki założył sobie stolicę zimową i wybudował wspaniałe pałace, głoszące chwałę i potęgę jego rodu królewskiego i wykazujące rzekomą wyższość kultury helleńskiej i ducha pogańskiego. Tu także zmarł okrutny morderca niewinątek betleemskich. Miasto to było w większości pogrążone „w ciemnościach”, było podobne do ślepcy tęskniącego do światła i dlatego tu Pan Jezus niewidomemu jako reprezentantowi miasta wzrok przywraca a drugiemu reprezentantowi, Zacheuszowi, ogłasza nadejście zbawienia, które ma ogarnąć cały świat.

Miasto to jeszcze dzisiaj istnieje, leży w granicach Jordanii a jest raczej nędzną wioską niż miastem. Przed kilkunastu laty był tam dom polskich zakonnicek (Elżbietanek), ale z powodu rozmaitych okoliczności Siostry domek opuściły. Obecnie dużo się pisze o Jerychu, bo archeologowie zorganizowali tam wykopaliska na wielką skalę, aby odnaleźć ruiny i szczątki dawnego miasta, kilkakrotnie wspomnianego w Starym Testamencie. Znalezione resztki siedzib ludzkich sprzed 10 tysięcy lat, stwierdzono, że miasto zostało kiedyś zburzone przez potężne wojska. Lecz na gruzach znów powstało nowe Jerycho, które, — przy pomocy Bożej — zdobył Jozue rzucając na nie kłatwę i zapowiadając, że już nigdy nie powstanie w swej dawnej potędze. Także Jerycho z czasów Pana Jezusa legło w gruzach w czasie wojen żydowskich.

Jerycho miało piękne otoczenie, dużo drzew i wody. Nosiło dawniej nazwę „miasta palm” a później nazwano je miastem „balsamów”. Rosły tam bowiem obficie krzewy balsamowe, których olejek wonny wysyłano na cały świat a na którym wzbogacali się mieszkańcy miasta. Wśród drzew spotykano tam często „sykomory”, drzewo u nas nie znane, rodzące owoce figowe mało cenione, ale posiadające ogromne konary, które już w małej wysokości wyrastały z pnia. Nie było więc rzeczą zbyt trudną, wspiąć się na drzewo i obserwować tłum przechodzący, jak to uczynił Zacheusz, pragnący zobaczyć z bliska Jezusa z Nazaret.

Po opisie miasta, pod którego murami odbyły się obie sceny biblijne, rozważmy cudowne uleczenie niewidomego. Łukasz nie podaje imienia nieszczęsnego ślepcy, ale uzupełnia go św. Marek (10, 46—52). Nazywał się Bar-tymeusz i był zapewne później członkiem pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jeruzolimie. Dlatego imię jego utrwaliło się w pamięci uczniów Chrystusowych zamieszkałych w mieście świętym, do których należał Marek, a nie Łukasz, który dopiero później miał przyjąć chrzest św. (około r. 40) w dalekiej Antiochii. Stąd rzecz zrozumiała, że Marek więcej szczegółów podaje niż Łukasz, gdyż dowiedział się o nich może

od samego Bartymeusza. Pisze św. Marek, że ludzie przywołując ślepcę do Pana Jezusa, zachęcali go słowami: *Bądź dobrej myśli, wstawaj, wzywa cię, że biedny kaleka rzucił płaszcz, zerwał się i przybył do Jezusa prosząc go: Rabbuni, obym mógł zobaczyć!*

Uzdrowił Pan Jezus niewidomego, ale szczegółów to bardzo ciekawy, że jako przyczynę i jako motyw pomocy mu udzielonej nie podaje swej wszechmocy, którą posiadał jako Syn Boży, lecz wiarę uleczonego. Oświadczył mu bowiem: *Twoja wiara uratowała cię*. Używając słowa: *Uratowała cię* a nie: *uleczyła cię*, niewątpliwie chciał zaznaczyć, że to uleczenie dalej i głębiej sięgało, bo uratowało jego duszę, w której w tym momencie zrodziła się wiara w posłannictwo Chrystusa. Z całej tej rozmowy Zbawiciela z niewidomym wynika, jak bardzo On ceni wiarę wielką potęgę przypisuje aktom wiary. Kilkakrotnie podkreśla Chrystus potrzebę silnej wiary. Kiedy Apostołowie Go proszą (Luk 17, 6): *Pomnóż wiarę*, odpowiada: *Gdybyście mieli wiarę chociażby tak małą jak ziarnko gorczycy, (ale szczerą i prawdziwą), a powiedzielibyście do tego drzewa sykomorowego: wyrwij swe korzenie i zapuść je w morzu, drzewo by was usłuchało*. Wielkim apostołem „wiary” stał się później św. Paweł, który pojęcie wiary uczynił fundamentem nauki chrześcijańskiej, podstawą swej teologii. W liście do Rzymian rozwinął szeroko i głęboko pojęcie wiary jako źródła usprawiedliwienia człowieka. Upomina braci, by na wzór patriarchy Abrahama wierzyli i ufali, chociażby nie mieli żadnej nadziei, że to, czego pragną, się ziści. To *Sperare contra spem* (Rzym 4, 18) jest znamię prawdziwego chrześcijanina. Nie widzimy oczyma ciała, jak wygląda nasze mieszkanie w niebiosach, nie mamy pewności, czy Bóg miłosierny nas do siebie przyjmie, ale wierzymy i ufamy, bo uwierzyliśmy słowom Chrystusa.

Za wiarę głęboką a niewzruszoną w posłannictwo i Bóstwo Chrystusa Bóg wynagradza człowieka oczyszczając jego duszę i wyposażając ją w pierwiastki nadprzyrodzone, które stają się podstawą wiecznej szczęśliwości. Czasami także Bóg naszą wiarę wynagradza już tu na ziemi, posyłając nam pomoc w sposób niespodziewany, nadzwyczajny, cudowny. Daje nie tylko łaski niewidzialne, ale równo często łaski widzialne. Przywraca zdrowie, jak Bartymeuszowi, i ratuje w niebezpieczeństwach, jak o tym wspomina psalm 90 czyli pieśń nam dobrze znana: *Kto się w opiekę*.

Niechże więc rośnie wiara w sercach naszych, wiara w Boga-Stworzyciela, wiara w Opatrzność Bożą, wiara w Chrystusa-Boga, którego ewangelia nas wszystkich — chrześcijan i nie-chrześcijan — wiedzie do żywota wiecznego. Wiara taka nakreśla życiu człowieka wyraźny szczytny cel: jest nim naśladowanie Boga — człowieka i złączenie się z Nim w niebiesiach. Jakże słusznie pisze św. Paweł do Filipian: *ojczyznę naszą mamy w niebiosach*, państwem, w którym mamy prawa obywatelskie, jest kraina niebieska (3, 20) a ziemia stanowi drogę wiodącą w zaświaty: do Chrystusa.

II

Podziwiamy wiarę niewidomego, który pomimo protestów przechodniów rwał się do Jezusa. Równocześnie jednak uświadamiamy sobie, że wiara religijna nie powstaje w nas od siebie, że nie jest tylko wynikiem naszego usposobienia, naszych sił psychicznych, lecz jest przede wszystkim darem łaski Bożej. Bóg sam nas przyciąga do siebie i kołata do naszych serc. Nie ma o tym wyraźnej wzmianki w opowiadaniu o uleczeniu ślepcy, ale domyśleć się możemy, że to jedynie szczególna łaska Boża sprowadziła Bartymeusza na drogę, którą miał Jezus przechodzić.

Myśl o działaniu łaski szerzej i plastyczniej rozwija opowiadanie o Zacheuszu. Ciekawość zobaczenia Jezusa była pobudką zewnętrzną a ujrzanie Jezusa i usłyszenie Jego głosu dokonało reszty. Wezwanie skierowane przez Pana Jezusa do celnika spowodowało przełom w jego duszy. Nie tylko sama postać Jezusa wywołała w nim dziwne drżenie, ale o wiele głębiej nim wzruszyły słowa Chrystusa, którymi się wprzasza do niego w gościnę. Tak samo, jak samarytanka przy studni Jakubowej była zdziwiona, że Jezus od niej, samarytanki, nieprawowiernej czciicielki Jahwe, chce przyjąć kubek zimnej wody, i Zacheusz był na wskroś zdumiony, że Jezus nim nie gardzi, człowiekiem wzgardzonym przez Żydów prawowiernych. Podobnie jak dzisiaj Stolica Apostolska wyciąga rękę do zgody ku wszystkim, których dotąd traktowano jako wrogów i piętnowano jako heretyków, Chrystus podał rękę Zacheuszowi, by go wydobyć z przykrej sytuacji społecznej, w której się znajdował, i pociągnąć go ku prawdzie ewangelicznej, „ku zbawieniu”. Nie potrzeba było długich mów i uzasadnień. Jedno zdanie, tak właściwie błahe wproszenie się w gościnę wystarczyło. Począł się znów człowiekiem bliskim Boga, stał się znów innym człowiekiem. Tak oto nagle i szybko działała łaska niebios! Przypuszczać nam wolno, że stał się wiernym uczniem Chrystusowym, chociaż źródła o nim milczą. Jedynie późniejsza tradycja uważała Zacheusza za towarzysza św. Piotra, który go miał zamianować biskupem w Cezarei palestyńskiej.

Kim był ów Zacheusz? Oto pytanie, na które teraz odpowiemy. Był on „przełożonym celników”, dokładniej „starszym celnikiem”, czyli urzędnikiem pracującym w punkcie celnym, założonym przez władze rzymskie w Jerycho. Nie było to stanowisko wybitniejsze, bo te były zarezerwowane dla Rzymian, lecz stanowisko podrzędne „portitora”, tj. inkasenta ściągającego cła i podatki, które potem przekazywał właściwemu Urzędowi. Rzymianie zorganizowali w Palestynie wiele punktów celnych, przy których pobierano dość znaczne opłaty, zwłaszcza za towary importowane i eksportowane z jednej części kraju do drugiej. W stacji celnej pod Jerycho był zwykle wielki ruch, bo miasto leżało w pobliżu granicy Judei i Perea a prowincje te miały odmienną administrację polityczną²,

² Perea i Galilea były osobną tetrarchią pod zarządem tetrarchy

w skutek czego tylko za opłatą celną można było przewozić towary, tak w jedną jak i drugą stronę. Dochody celników musiały być znaczne, więc nic dziwnego, że Zacheusz był człowiekiem bogatym.

Celnicy zwykli (portitores) byli często Żydami, ale ponieważ pracowali dla władz pogańskich, byli znienawidzeni przez innych Żydów, a szczególnie przez faryzeuszów i ich zwolenników. Uważano ich za „wykłętych” z społeczności żydowskiej. Stąd to stałe zestawienie obu wyrazów: „Celnicy i grzesznicy”. Nie sądźmy, że słowo „grzesznik” wyrażało zawsze przestępcę, człowieka niemoralnego. Używano go stale na określenie tych, którzy nie zastosowywali się w życiu codziennym do drobiazgowych przepisów rytualnych. W tym sensie byli celnicy „grzesznikami”, gdyż ich zawód nie pozwalał im na naśladowanie gorliwych do przesady, faryzeuszów i rabinów. Lecz z drugiej strony nie wolno nam całkiem ich wybielać. Jest faktem, że zdarzały się u nich nadużycia finansowe, że wymuszali często wyższe opłaty krzywdząc nieraz i biedniejszych klientów. Chcieli się wzbogacić jak najprędzej i nie licząc się z sumieniem żądali stale łapówek. Krytykuje to także św. Jan Chrzcziciel i upomina celników wyraźnie, gdy przybyli słuchać jego kazań pokutnych: *Nie ściągajcie więcej niż to, co wam wyznaczono!* (Łuk 3, 13). Prawdopodobnie także Zacheusz brał łapówki przyjętym zwyczajem, ale Pan Jezus nie gani go, nie wylicza jego nadużyć. Okazuje mu szczerą przyjaźń, bardzo subtelnie do sprawy podchodzi, nie wspomina o grzechu, lecz puszczając wszystko w niepamięć wprasza się do niego w gościnę i daje mu do zrozumienia, że nie zalicza go do „grzeszników” w pojęciu faryzeuszów. Tym jednym zdaniem pozyskał celnika dla ewangelii. Akt głębokiej skruchy rodzi się w sercu Zacheusza i oświadcza Jezusowi: *Chcę połowę swych oszczędności przekazać ubogim a za wymuszone wyższe opłaty pokrzywdzonych wynagrodzić czterokrotnie!* Posuwa się o wiele dalej aniżeli tego wymagało prawo Mojżeszowe, bo nie dwukrotnie, jak tego żądała Tora (Wj 22, 10), ale aż czterokrotnie chce wynagrodzić, z czego wynika szczerść wyznania i nawrócenia i wielka jego szlachetność. Zasłużył naprawdę na odwiedziny Boskiego Zbawiciela!

*Nie ma Boga — w sercu myślą,
na wskroś są zepsuci, ohydni w swej robocie,
a nikt z nich nic dobrego nie czyni,
nikt a nikt!*

Heroda Antypy, zwanego także królem przez ludność. Judea i Samaria stanowiły prowincję zależną bezpośrednio od Rzymu, administrowaną

*Czyż wreszcie nie przejrzą
wszyscy niecności służalcy,
którzy pożerają mój lud jak chleba kawałek
a nie wzywają nigdy Pana!*

A jakże pouczającym jest przykład celnika dla naszych czasów! Ileż to ludzi nie liczy się dzisiaj z sumieniem, nie szanuje prawa Bożego krzywdzi bliźnich i społeczeństwo, tłumacząc się jedynie tym, że inni tak samo postępują. Takie czyny już napiętnował psalmista pisząc (ps. 13): *Wszyscy razem zblądzi, stali się nikczemni; takiego co dobrze czyni, nie ma ni jednego.*

Jednakże inna jeszcze aktualna myśl tkwi w ostatnich słowach Pana Jezusa, który wspomina o misji mu zlecanej przez Boga-Ojca a przepowiedzianej przez proroków. Cytuje On słowa Ezechiela, który przedstawia Boga jako dobrego pasterza (34, 11—16): *Ja, ja sam paść będę owce moje, spocząć im każę na pastwisku. Będę szukał owieczek zaginionych, gdy się rozbiegną, z powrotem sprowadzę, pokaleczone opatrzę. Ja sam będę szukał swoich owieczek i o nie dbał!* Słowa prorocze spełniły się, rolę Boga Ojca przejął Syn Boży, albowiem *Syn Człowieczy przyszedł, aby szukać, co zginęło, i ratować, przyszedł szukać tych, co giną zdala od drogi właściwej i ich skierować na drogę zbawienia.* Chrystus jest uosobieniem zbawienia i dlatego wstępując do domu Zacheusza mógł powiedzieć: *Dziś zbawienie do tego domu przybyło.* W tej bowiem chwili rozpoczęło się w domu i w duszy celnika władanie królestwa mesjańskiego, którego członkiem i obywatelem pełnoprawnym Chrystus milcząco go zamianował.

Było to rzeczą gorsząca w oczach większości ówczesnych Żydów, że celnik, człowiek nie znający i nie uznający prawa został tak odznaczony przez Chrystusa, który właśnie przyciągał do siebie wzgardzonych, biednych i uciemiężonych oraz nie docenianych przez ogół wierzących. Program Chrystusa wyrażony jest w słowach nam podanych przez św. Jana: *Gdy wywyższony zostanę (na krzyżu), wszystkich do siebie przyciągnę* (12, 32). Podobny program wytyczył sobie obecnie II Sobór Watykański. Nakłania nas do wyrzeczenia się poczucia wyższości moralnej, do pohamowania dumy posiadania prawdy objawionej i do umiłowania wszystkich ludzi bez względu na ich przekonania religijne. Na razie nam jeszcze trudno zrozumieć te wzniosłe postulaty wzorowane na Ewangelii, lecz gdy się powoli z wszystkimi ludźmi zżyjemy, w atmosferze przyjaźni i życzliwości, i damy innym przykład życia prawdziwie chrześcijańskiego, mimo woli ich zmusimy do podziwu wielkich ideałów ewangelii. Z podziwu zrodzi się chęć bliższego poznania prawdy objawionej przez Chrystusa i pragnienie złączenia się z Nim aktem wiary i adoracji, by zdobyć spokój duszy i zbawienie. Lecz ta zmiana nastawienia duchowego czło-

wieka — tak w Kościele jak i poza Kościołem — nie nastąpi jeśli zdołamy oderwać się od poglądów tradycyjnych, jeżeli łaska Boża nam nie ześle swego światła, którym oświeciła ślepcę i Zacheusza. Wyraźnie pisze św. Paweł (Ef. 2, 9): *Dzięki łasce jesteśmy zbawieni, nie jest to naszą zasługą, lecz darem Bożym.*

III. ZAKOŃCZENIE

Śpiew: Magnificat.

Błogosławieństwo Najśw. Sakramentem

Kraków

Ks. A. K.

Ks. Marian Rzeszewski, Włocławek

HOMILIA BIBLIJNA

Czytaliśmy kiedyś w Tygodniku Powszechnym taką wypowiedź o udziale we Mszy św.:

Msza św. nie jest przedstawieniem, w którym zajmujesz pozycję widza. To jest modlitwa społeczna, ale to nie znaczy, że wystarczy twoja fizyczna obecność. Ksiądz się modli za ciebie, ale nie zamiaa st ciebie. Ksiądz składa ofiarę Mszy św. za ciebie, ale to nie dyspensuje cię od osobistego w niej zaangażowania, ona nie może stać się dla ciebie bez twego osobistego w niej udziału.

Musisz znaleźć swoją osobistą formę uczestniczenia we Mszy św. Jaką? Nie ma schematu. Jesteś tylko ty, który masz modlić się do Boga.

(Ks. M. Maliński)

— Ale ktoś musi pomóc ludziom w znalezieniu własnej formy uczestnictwa we Mszy świętej. Oczywiście kaznodzieja.

Nie można ograniczać posługi kaznodziejskiej wyłącznie do przygotowania wiernych do liturgii. Liturgia nie jest sama w sobie celem, nawet zjednoczenie eucharystyczne rzutuje na coraz lepsze życie chrześcijańskie, na przyszłość. Uważamy więc i kazanie w czasie Mszy św. za ferment zaczynający nasze życie.

Faktem jest jednak, że słowo Boże przysposabia do godniejszego przyjęcia sakramentu. Jak kaznodziejstwo wpływa na owocność liturgii, tak też zwiększa się owocność kaznodziejstwa sprawowanego w ramach liturgii. W tym wypadku działa ono ex opere operantis Ecclesiae, a używana łaska jest łaską aktualną, uczynkową. Sprawdza się życzenie liturgii rzymskiej: „per evangelica dicta deleantur nostra delicta”; albo w liturgii ambrozjańskiej: „apostolica doctrina repleat nos gratia divina”.

Nie zdziwiło nas więc, że Konstytucja „Sacram Liturgiæ” zobowiązuje do głoszenia homilii w niedziele i święta. Czyżbyśmy dotąd tego nie czynili? Przecież od dawna obowiązuje co do tego odnośne zalecenie Tridentinum. I każdy wie, że msze święte niedzielne zawierają kazanie.

Tridentinum zobowiązało duszpasterzy do wyjaśniania „inter Missarum celebrationem”, zwłaszcza w niedziele i święta, Pisma św. i obrzędów najświętszej ofiary¹). Tekst ten był punktem wyjścia ówczesnej od-

¹ Denzinger, n. 946.

nowy kaznodziejstwa. Odtąd kler był rzeczywiście wierny obowiązkowi kaznodziejskiemu, którego doniosłość i warunki przypominały odtąd często dokumenty papieskie².

Zauważmy jednak, że art. 52 Konstytucji nie mówi o kaznodziejstwie lato sensu; mówi o homilii, „przez którą w ciągu roku liturgicznego wyjaśnia się, wychodząc z tekstu świętego, tajemnice wiary i normy życia chrześcijańskiego. „Homilia”, o której tu mowa jest czymś więcej, niż komentarzem do Pisma św. we Mszy świętej. Chodzi tu o trzy wymiary:

Przez teksty biblijne homilia wprowadza wiernych w zrozumienie tajemnicy zbawienia, wskazuje konkretne zobowiązania życiowe, prowadzi do Chrystusa, który, na ołtarzu, czyni nas uczestnikami swej śmierci i zmartwychwstania.

Homilia wychodzi z tekstów liturgicznych. Wydobywa z nich jakiś szczegółowy aspekt tajemnicy zbawienia, ukazuje jak uobecnia się tajemnica łaski w pamiętce sakramentalnej, którą jest Eucharystia, z pomocą łaski wzywa do tej obecności, która zbawia, odnawia, oczyszcza, uświęca Kościół i cały świat, wszystkich uczestników tajemnicy pobudza do udziału w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, do udziału w Jego posłuszeństwie woli Ojca, do kontynuowania w życiu codziennym zobowiązania sakramentalnego. Oto „zabiegi” homilii, w której lud chrześcijański poznaje tajemnice Boga, Jego obecność eucharystyczną i swe konkretne obowiązki.

Konstytucja o Liturgii przywiązuje więc dużą wagę do homilii, „która, wychodząc z tekstu świętego, tłumaczy tajemnice wiary” i normy życia chrześcijańskiego (art. 52). Samą homilię uważa się za „część liturgii”. Podczas mszy świętych niedzielnych i świątecznych, bez ważnego powodu nie należy jej więc opuszczać.

Kazanie zawsze było częścią liturgii. Nie jest ono wynikiem przesłanki historycznej, ma podstawę teologiczną i liturgiczną. Między kazaniem chrześcijańskim i ofiarą ołtarza jest ścisły związek. Sprawowanie tajemnicy Mszy świętej zawierało zawsze liturgię słowa, które jest nie tylko głoszeniem słowa Bożego poprzez tekst święty, ale także głoszeniem orędzia Bożego przez posługę kapłana.

Od pierwszych dni chrześcijaństwa, kazanie jest istotnym czynnikiem kultu liturgicznego. Ma swe miejsce w obchodzeniu Pamiętki Zbawiciela. Z opisu św. Justyna widać, że kazanie jest przedłużeniem czytania i wprowadza do ofiary. Było ono „rozmową duszpasterza z ludem powierzonym jego opiece, w czasie aktu liturgicznego, o tekście liturgicznym, poddanym przez liturgię”³.

To pojęcie o homilii panowało do średniowiecza. Kazanie pozostaje wyjaśnieniem fragmentu Pisma św. czytanego we Mszy św., wyjaśnia się ten fragment w duchu okresu liturgicznego lub danego święta, ale jest już pewne odchylenie. Kazania odrywają się powoli od liturgii i Pisma św., na rzecz długich i scholastycznych omówień nauki chrześcijańskiej, logicznie i ściśle planowanych. W ten sposób kazanie traci namaszczenie i skuteczność, którą dawały mu źródła biblijne i liturgiczne.

Mówiąc o homilii, Konstytucja o liturgii nie używa tego słowa w sensie modernym, jako pewien rodzaj kazania, który podlega obecnie ostrej

² Benedykt XV, *Humani generis* (1917), Pius XII, *all. Di gran cuore* (1956), Kard. Montini, *Lettre de la Secrétairerie d'Etat pour le Congrès de Montpellier* (1954), w *Le prêtre, ministre de la Parole*, Paris 1955.

³ J. Leclercq, *Le sermôn, acte liturgique*, La Maison Dieu, 8 (1946) 39.

krytyce i nie odpowiada tradycyjnemu znaczeniu kazania liturgicznego. Przeciwnie wzywa do odnowy i do lepszego zrozumienia liturgicznej funkcji kazania.

NATURA HOMILII

Homilia nie jest kazaniem, które ma za punkt wyjścia jakieś zdanie lub temat z Lekcji Ewangelii danej Mszy świętej. Nie jest też jakimś poufałym kazaniem, w którym duszpasterz wydobywa kilka ciepłych pouczeń z Lekcji i Ewangelii. Nie jest także wyjaśnieniem, wiersz po wierszu, jakiegoś urywka Pisma świętego, czytanego we Mszy świętej, ograniczając się do dosłownego znaczenia. Istnieje duża pokusa pokazania erudycji, kursu egzegezy, pod pozorem wierności tekstowi natchnionemu. Homilia nie jest także informacją biblijną czy liturgiczną. Pozostając biblijna i liturgiczna, jest całkiem odrębnym rodzajem.

Kazanie biblijne, wychodząc z tekstów Starego czy Nowego Przymierza, chce wyjaśnić całą ekonomię zbawienia urzeczywistnioną w Chrystusie. Kazanie liturgiczne, chce wprowadzić wiernych w obrzędy liturgiczne Kościoła. Sięga do wszelkich źródeł, aby wyjaśnić wiernym gesty obrzędowe. To nie jest homilia. Kazanie homilijne ma za cel przekazanie orędzia, dobrej nowiny zbawienia, wprowadzonej z Pisma św. i podsunętej przez Liturgię dnia, wyjaśniając treść tego orędzia Bożego i gruntownie wykorzystując jego wartość życiową dla wiernych.

Homilia nie jest wreszcie jakimś podniesieniem duchowym, możliwym w konfesjonale, a tym bardziej rozmyślaniem wyobraźniowym o wydarzeniach zbawczych.

Romantyczne opisy ponizienia Bożego Dzieciątka w Betlejem, albo fantastyczne komentarze przypowieści o synu marnotrawnym, albo szczere Ewangelii — podnoszą więcej uczuciowość religijną, niż są głoszeniem gółowe opowiadanie o Męce Pańskiej — które gwałt zadają prostocie tajemnicy wiary. Kaznodzieja powinien przystępnie wyjaśnić w homilii i zniżyć się Słowa Bożego w ciele ludzkim dla naszego zbawienia i Jego powrót do Ojca w tajemnicy wielkanocnej: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa Pana. Przez tę tajemnicę Chrystus Pan odniósł zwycięstwo nad światem, demonem i śmiercią. Przez zmartwychwstanie, został ustanowiony Panem naszym w potęgę Ducha Świętego, a jako Pan chwały, przynosi nam zbawienie. My też uczestniczymy w tajemnicy wielkanocnej Pana naszego przez chrzest. Byliśmy z Nim pogrzebani w śmierci starego człowieka, aby wstać nowym człowiekiem zbawionym w nadziei. Teolog może ukazywać uczenie odpowiedzialności tych tajemnic. Kaznodzieja zaś, ma głosić te tajemnice zbawienia, a nie dowodzić czy ujawniać harmonię.

W imieniu Boga głosi on w ten sposób tajemnice zbawienia, wpaja je w prostych słowach pod tchnieniem Ducha Świętego.

Słowo Boże jest potrzebne do zbawienia, tak jak wiara, której jest pokarmem. „Wiara ze słuchania, a słuchanie przez Słowo Chrystusowe” (Rz. 10, 17).

CZYM JEST HOMILIA?

Słowo Boże powinno być żywotne i aktualne. Powinno być głoszone i przyjmowane. Inaczej bowiem pozostanie literą martwą i bezskuteczną. Otóż głosić słowo Boże, to zarazem „czytać lub śpiewać tekst Pisma świętego i dawać mu komentarz. Pismo święte jest słowem Boga, homilia jest także słowem Boga”⁴. Tłumacza to przepisy kanoniczne wymagające,

⁴ F. Louvel, *La proclamation de la Parole de Dieu*, La Maison-Dieu 20 (1950) 74.

żeby słowo Boże było głoszone przez osobę mającą Ducha Świętego ze święceń, i żeby nikt nie wstępował na ambonę bez jurysdykcji biskupa.

Homilia dostosowuje słowo Boże, głoszone we Mszy św., i pokazuje, jak odnosi się ono do obecnych na Mszy św., i wszystkich wiernych, w życiu codziennym. Daje wiernym potrzebny im pokarm duchowy. Jest to słowo proste i bez wystawności. Zwraca się do ogółu zgromadzonych na sprawowanie Eucharystii. Powinna się opierać na obchodzone tajemnicy, podanych tekstach i być praktyczna, ukazując wartość zaangażowania, którym każdy ochrzczony powinien promieniować w życiu osobistym.

BUDOWA HOMILII

Homilia, swobodna i samorzutna, dopuszcza różne odmiany. Trudno jest podać sztywne przepisy dla jej kompozycji. Nie można zapominać, że teksty Pisma św. należą do bardzo różnych rodzajów literackich: raz będzie to fakt historyczny (rozmnożenie chleba, uciszenie burzy itd.), to znowu przypowieść lub alegoria, rozmowa lub jakiś cud Chrystusa Pana, często pouczenie teologiczne lub moralne św. Pawła lub innego autora natchnionego. Zdarza się też, że teksty odnoszą się do liturgii tylko przez akomodację (jak Lekcje mszy Maryjnych), nawet gdy ich wybór narzuca się naszemu rozmyślaniu i czci, jako pochodzący od Kościoła wspieranego w swym kulcie przez Ducha Świętego. Trzeba się więc liczyć z tymi wszystkimi rodzajami, żeby zbudować homilię realną i dostosowaną do wiernych. Jakie są przepisy co do jej budowy?

Homilia jest wyjaśnieniem słowa Bożego.

Musi więc być biblijna. Jest to pierwiastek główny. Homilia ma wyjaśniać jakiś urywek Pisma św. dostarczony zwykle przez Lekcję lub Ewangelię mszalną. Powinna więc umieścić w kontekście biblijnym *passus*, który ma wyjaśnić w stopniu, w jakim to będzie konieczne do dobrego zrozumienia tekstu, powinna podać ogólne spojrzenie na dany *passus* Pisma św., powinna dać wyjaśnienie krótkie, jasne i pozytywne samego tekstu według znaczenia literalnego. Chodzi o ukazanie tego, co Bóg chciał powiedzieć, a nie o medytację nad tekstem, powinna podawać żywe orędzie, wydobyte z tekstu natchnionego, branego literalnie, żeby wskazać jasno i krótko to, co Duch Święty chciał wskazać w danym tekście biblijnym.

Dla osiągnięcia tej funkcji homilii potrzeba dwóch warunków.

1) Trzeba pożywać języka samego Pisma św. Same jego słowa są przekąźnikami Bożej tajemnicy. W styl homilii nie powinna wchodzić techniczna terminologia teologii spekulatywnej, która jest tak potrzebna, żeby dać księdzu jasne zrozumienie tajemnic Bożych. Kaznodzieja nie będzie szukał argumentów z odpowiedniości, nie będzie powtarzał machinalnie zapamiętanych tekstów. Homilia powinna wychodzić z serca, a nie być ćwiczeniem memoryzacji.

Homilia ma charakter liturgiczny. Homilia musi się harmonijnie wtapiać w liturgię. Nie może być odcięta od liturgii ołtarza. Gdy kaznodzieja wejdzie na ambonę, śpiew i modlitwa będą jednym głosem i jedną duszą. Zostało wygłoszone słowo Boże i wierni słyszeli „Chrystusa mówiącego” (art. 7). Ofiara Krzyża uobecni się zaraz na ołtarzu i chrześcijanie będą przyjmować Komunię świętą. Kapłan, autentyczny sługa Słowa Bożego przez święcenia, zbliża się do wiernych, których zna, miłuje w Bogu i których chce zwrócić do Chrystusa Pana, sam zwracając się do Niego. Będzie im opowiadał wielkie tajemnice zbawienia w Chrystusie.

Spotyka się więc ze słuchaczami w atmosferze liturgicznej Mszy św. niedzielnej lub świątecznej. Używanie języka biblijnego zakłada oczywiście wielką zażyłość z tekstem, z tematami biblijnymi ich wyrazem.

Nie używamy więc np. słowa „wcielenie”, lecz mówimy konkretnie, że Syn Boży zstąpił na ziemię w ciele ludzkim dla naszego zbawienia. Nie używamy słowa „paruzja”, mającego smak zbyt techniczny, lecz mówimy, że Chrystus Pan przyjdzie w końcu czasów, żebyśmy wstali w ciałach naszych i weszli do Jego królestwa.

Homilia nie może nigdy zamienić się w studium krytyki tekstu biblijnego, z całym arsenałem naukowej egzegezy. Ambona nie jest miejscem dla wykładania teorii szkół teologicznych lub egzegetycznych, lecz przekazywaniem orędzia Bożego.

2) Ma podawać dokładne orędzie, które Duch Święty chce nam przekazać. Przez obcowanie z tekstem świętym i rozmyślanie, kaznodzieja powinien dobrze ująć to, co Bóg chciał wskazać. Tego się nie improwizuje. Kapłan pilny w rozmyślaniu nad Pismem św., nie będzie obcy tajemnicy, która dokona się na ołtarzu i do której ma ludzi przysposobić; będzie pamiętał, że gmina chrześcijańska, zebrana u stołu eucharystycznego, jest tajemnicą jedności w Chrystusie. Homilia przygotowuje więc wiernych do wejścia w tajemnicę jedności w miłości, którą tworzy Chrystus, gdy spożywamy Jego Ciało. Eucharystia buduje więc Kościół i sprawia, że lud Boży „ma jedno serce i jedną duszę”.

Homilia powinna mieć charakter świadectwa.

Homilia głosi słowo Boże, a nie ludzkie. Jej nauczanie różni się od wszystkich innych, bo mówi ono o życiu w Chrystusie i o tajemnicy zbawienia, urzeczywistniającego się w Chrystusie i przez Chrystusa. Przedłuża ona głoszenie orędzia Bożego w Piśmie św. i jest podobną do Eucharystii, z którą jest złączona w obrzędzie. Kaznodzieja jest prawdziwym prorokiem, mówi do ludzi w imieniu Boga i głosi ludziom Boga.

To wyznacza postawę kaznodziei. Nie będzie szukał subtelności retoryki, rozważając orędzie Boże jako przedmiot opisu z całym bogactwem wyobraźni i subtelnościami języka. Postawa jego powinna być mistyczna. Powinien rozważać orędzie Boże jako absolutnie nierozdzielne od zażyłości z Chrystusem. Chodzić tu będzie zatem mniej o wyjaśnienie, niż o dawanie świadectwa obecności Boga w samym życiu Kościoła i obecności Ducha Świętego w wiernych opromienionych chrztem i karmionych Ciałem Chrystusa. Homilia wymaga więc tonu prostego, pewnego namaszczenia i powinna wprowadzać w samo serce tajemnicy.

Homilia powinna mieć charakter zachęty.

Homilia musi kończyć się zastosowaniem praktycznym do życia wiernych, do ich konkretnych zagadnień duchowych. Celem jej jest: rozwijanie życia wiary, ożywianie miłości. Taki był wynik osiągnięty przez Chrystusa Pana w rozmowie z uczniami z Emaus: „Czyż serce nasze nie pałało, gdy mówił nam w drodze i wyjaśniał Pisma?” (Łk. 24, 32).

Należy wyciągnąć lekcję praktyczną ze słowa Bożego, skoordynować je z ofiarą eucharystyczną i życiem codziennym wiernych. Zastosowania praktyczne muszą wypływać samorzutnie i naturalnie z omawianego tekstu, a nie być fantazją kaznodziei. Wzruszający wzór takiej zachęty mamy w pierwszym Liście do Koryntian, gdy św. Paweł mówi o kazi-rodztwie Koryntu (5, 1—13).

Nie potrzeba więc pouczać wiernych, że nie wolno się upijać i żyć w nieczystości. Wiedzą o tym dobrze. Lepiej będzie zachęcać ich do pamiętania, że są uświęceni przez chrzest, że ich ciała są członkami Chrystusa i że mieszka w nich Duch Święty. Zachęcamy wiernych do życia z Duchem Świętym do szacunku dla Ducha Świętego, którego w sercu nosimy.

Może te uwagi wydadzą się za ogólne i mało praktyczne. Rozważając je poważnie, kaznodzieja uchwyci jednak linie, według których należy przygotować homilię i w jakim znaczeniu mamy głosić Dobrą Nowinę.

REGUŁY PRAKTYCZNE

1. Homilia ma być krótka, prosta i swobodna, bez retoryki.
2. Głosimy ją po odczytaniu Ewangelii żeby zaznaczyć jej więź z liturgią i Pismem św. Nie żegnamy się przed nią i nie cytujemy tekstu biblijnego.
3. Ogłoszenia robimy po homilii.
4. Homilia nie przekracza 10 minut, a ogłoszenia 5 minut, żeby zachować proporcję w całym obrzędzie.

Na Międzynarodowym Kongresie Liturgii Pastoralnej, odbytym w Asyżu (1956) O. Bea mówił o słowie Bożym w liturgii⁵. Czytanie Biblii, połączone z wyjaśnieniem religijno-moralnym, od najdawniejszych czasów występowało we Mszy św. O. Bea podkreślił charakterystyczne u chrześcijan połączenia kultu ze słowem Bożym. Jaka jest przyczyna skuteczności słowa Bożego w okresie patrystycznym, gdy osiągnęło ono tak wspaniałą rozwój? Nie można jednak przypisywać jej zdolnościom wymowy kaznodziejów: nie wszyscy byli Augustynami czy Chryzostomami. Nie można też przypisywać tej skuteczności wartości literackiej ksiąg świętych, raczej trudno dostępnych dla ogółu. W grę wchodziła moc nadprzyrodzona. Nie można jednak lektury Pisma św. i komentarza nazwać sakramentem, ani zaliczyć do sakramentaliów. Same słowa Pisma św., komentowane z odpowiednim przygotowaniem, zawierają światło i moc, przewyższającą siłę słów ludzkich, nadającą im autorytet i szczególną moc. Poglądu tego, sprzecznego z opinią innych teologów, zaliczających kaznodziejstwo do sakramentaliów, referent w pełni nie wyjaśnił. Moc słowa Bożego, mówił O. Bea, nie zawsze przejawia się z tą siłą, z jaką działa w życiu niektórych świętych: mimo to prawdą jest, co mówi na ten temat Apostoł w I Tym. 3, 16—17. Właściwa skuteczność słowa Bożego wzrasta w łączności z ofiarą eucharystyczną. Urzeczywistniają się wtedy warunki sprawiające, że słowo Boże przynosi pożytek słuchającym, i zostaje im udzielona łaska w obfitszej mierze. Znaczenie przypisywane homilii na pewno nie obniża wartości liturgii. Akcja liturgiczna nie polega wyłącznie na składaniu ofiary i wspólnej modlitwie, ale obejmuje również, jak zaznacza „Mediator Dei”, czytanie Pisma św. i homilię (A. A. S. 39, 1947, 529). Trzeba sobie uświadomić, że słuchanie słowa Bożego w celu lepszego służenia Bogu, jest już aktem kultu, podobnie jak przyjęcie Eucharystii w celu ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem i życia zgodnego z Jego wolą.

Włodławek

Ks. MARIAN RZESZEWSKI

⁵ A. Bea, *Valeur Pastorale de la Parole de Dieu dans la liturgie*, La Maison-Dieu, 47—48 (1956) 127—148.

**PIERWSZY POLAK KONSULTOREM PAPIESKIEJ
KOMISJI BIBLIJNEJ**

W dniu 26 kwietnia br. papież Paweł VI dokonał nominacji sześciu nowych konsultorów Papieskiej Komisji¹. Wśród nominatów znalazł się także pierwszy i jedyny dotychczas Polak ks. Prof. Dr Stanisław Łach². Aby dostrzec w tej nominacji ogólny sukces bibliistyki polskiej na arenie międzynarodowej, trzeba uświadomić sobie, czym jest Papieska Komisja biblijna³.

Komisja ta powołana została do życia przez papieża Leona XIII mocą brewe *Vigilantiae studii* z dnia 30. X. 1902 r. Celem jej jest popieranie studiów biblijnych i troska, by studia te były wolne od błędów. Udziela ona przy tym pełnego poparcia, zarówno moralnego jak i doktrynalnego, dla wszystkich konstruktywnych dociekań egzegetów katolickich, a równo- czśnie koordynuje wyniki ich badań naukowych.

Forma wykonywania powyższych zadań ulegała pewnym zmianom. Początkowo czyniła to Komisja Biblijna w formie krótkiej, negatywnej lub pozytywnej odpowiedzi, na postawione pytanie; ostatnio wypowiedzi, posługują się formą instrukcji lub listu. Rozwinął się również przedmiot jej prac; w jego zakres wchodzi nie tylko naukowe badania biblijne, lecz również problem posługiwania się Pismem św. w duszpasterstwie i liturgii. Regulamin Komisji Biblijnej przewiduje nadto praktyczne popieranie rozwoju bibliistyki przez zgromadzenie książek, szerokie publikacje, czasopisma itp.

Co zaś dotyczy waloru orzeczeń Komisji Biblijnej, to posiadają one charakter doktrynalny i mocą motu proprio papieża Piusa X *Praeantia Scripturae Sacrae* z dnia 18. XI. 1907 r. Są zrównane co do znaczenia z innymi zaaprobowanymi przez papieża doktrynalnymi dekretami Kongregacji Rzymskich. Nie są więc one nieomyłne i mogą być odwołane.

Organem Komisji Biblijnej było początkowo *Revue Biblique*, a następnie urzędowy organ Stolicy Apostolskiej *Acta Apostolicae Sedis*. Wszystkie oficjalne orzeczenia Komisji są w całości zebrane w *Enchiridion Biblicum*, wydawanym przez Papieską Komisję Biblijną.

Papież Pius X listem apostolskim *Scripturae Sanctae* z dnia 23. II. 1904 udzielił Komisji Biblijnej prawa nadawania stopni akademickich nauk

¹ Nominację ogłoszono dopiero 5 maja b. r.

² Oto nazwiska pozostałych nominatów: Schürmann, Skehan, Mackenzie, Rinaldi, Ahern.

³ Por. Ks. E. Dąbrowski, *Komisja Biblijna*, art. w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1959; *Annuario Pontificio per l'anno 1965*, s. 1399—1400; *Enchiridion Biblicum*, Roma 1961.

biblijnych (licencjat i doktorat). Pius XI na mocy motu proprio *Bibliorum scientia* z dnia 27. IV. 1924 r. i konstytucji apostolskiej *Deus scientiarum Dominus* z dnia 24. V. 1931 r. zrównał stopnie akademickie udzielane przez Komisję Biblijną ze stopniami udzielanymi przez Akademię Papieską. Ponadto papież Pius XII w dniu 6. VII. 1942 r. pozwolił podzielić licencjat w ten sposób, że po I-ym egzaminie udzielany jest stopień akademicki zwany bakaleratem, a po II-gim egzaminie licencjat.

W skład Papieskiej Komisji Biblijnej wchodzi kardynałowie w charakterze członków oraz najwybitniejsi bibliści świata katolickiego jako konsultorowie. Wliczając sześciu nowych nominatów, jest aktualnie czynnych 16 członków z kardynałem Tisserant jako przewodniczącym na czele oraz 37 konsultorów z różnych krajów świata, z których 18 przebywało dotychczas poza Rzymem⁴.

Do obowiązków konsultorów — według breve *Vigilantiae studii*que należy współdziałać w badaniach i pracach członków Komisji. Jest to więc stanowisko nie tylko szaczone, ale także wymagające ogromnego wkładu osobistego w pracę badawczą dotyczącą różnych dziedzin rozwijającej się stale wiedzy biblijnej.

Ksiądz Prosefor dr Stanisław Łach, który wszedł w poczet konsultorów Komisji Biblijnej, urodził się 7 marca 1907 r. w Gorzkowie koło Bochni, woj. krakowskie. Studia teologiczne odbył w Tarnowskim Instytucie Teologicznym w latach 1926—1930, a następnie studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i Jana Kazimierza we Lwowie. Studia swe uwieńczył doktoratem z teologii w 1936 r. Przez dwa następne lata studiował na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie uzyskał stopień licencjata nauk biblijnych. Habilitację przeprowadził na Uniwersytecie Jagiellońskim 2 lipca 1945 r. Od 1. X. 1952 r. objął obowiązki zastępcy profesora Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a w 1956 r. otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego studium biblijnego Starego Testamentu na tym Wydziale. W latach 1956—1963 był czterokrotnie dziekanem Wydziału Teologicznego. W 1957 r. odbył naukową podróż na bliski Wschód, podczas której nawiązał liczne osobiste kontakty z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Obecnie jest czynnym członkiem Towarzystwa Orientalistycznego przy Polskiej Akademii Nauk, oraz redaktorem obszernego komentarza do Starego Testamentu.

Spod pióra Ks. prof. Stanisława Łacha wyszło dotychczas: 5 obszernych monografii, 11 studiów i rozpraw, 35 artykułów okolicznościowych

⁴ Oto nazwiska członków: Tisserant, Pizzardo, Lienart, Agagianian, Ruffini, Lercano, Confalonieri, König, Testa, Meyer, Alfrink, Antoniutti, Ottaviani, Bea, Browne, Albareda oraz konsultorów: Wambocz — sekretarz, Castellino — podsekretarz, Florit, Smit, Salmon, Barton, Boylan, Steinmueller, Cerfaux, Ziegler, Correia, Garofalo, Clamer, Schnackenburg, Gut, Keinhaus, Vaccari, Paffrath, van Lantschoot, Renié, Duncker, Garcia, Ciappi, de Vaux, Prado, Penna, Kerrigan, Kearns, Spiec, Rigaux, Leon-Dufour. *Annuario Pontificio per l'anno 1965*, s. 997—998.

i bibliograficznych, 5 prac popularno-naukowych, 6 recenzji, 3 opracowania redakcyjne, wreszcie liczne hasła w polskiej Encyklopedii Biblijnej oraz hiszpańskiej Encyklopedii Biblijnej wydawanej w Barcelonie od 1960 r.

Kraków

RED.

EKUMENISTYCZNY WIECZÓR BIBLIJNY ZA OCEANEM

Dzięki uprzejmości ks. prałata dra W. J. Jasińskiego, profesora Polskiego Seminarium Duchownego w Orchard Lake, w stanie Michigan, U.S.A., możemy podzielić się z czytelnikami opisem ekumenicznego wieczoru biblijnego, odbytego w dniu 17 stycznia b.r. z udziałem alumnów wspomnianego wyżej seminarium.

Ks. prałat T. Jobs z Orchard Lake oraz księży: J. Hayes i V. Oldani z Pontiac zwrócili się do Kurii arcybiskupiej w Detroit z prośbą o zezwolenie na urządzenie ekumenicznego wieczoru biblijnego z udziałem duchownych innych wyznań chrześcijańskich.

Kiedy zezwolenie nadeszło, ks. proboszcz Hayes z parafii św. Michała dał do dyspozycji na ten cel salę parafialną i on też otworzył wieczór przywitaniem gości.

Następnie wniesiono na salę — w procesji — Pismo Święte przy wspólnym śpiewie: „Praise to the Lord”.

Biblię, którą niósł alumn E. Połcki, umieszczono na specjalnym stojaku pod dużym świetlanym krzyżem, rzuconym na ścianę przy pomocy reflektora. Na białym krzyżu odbijały się cienie metalowych linii Kruzyfiksu, stojącego między ścianą i reflektorem.

Komentatorem wieczoru był student teologii Polskiego Seminarium Duchownego J. Michnowicz. Modlitwom zaś, tak śpiewanym jak recytowanym, przewodniczył ks. Miltiades Efthimio u, proboszcz parafii grecko-prawosławnej w Detroit za zezwoleniem jego biskupa J. E. Germanosa.

Przed czytaniem pierwszej lekcji przewodniczący odmówił modlitwy wzięte z liturgii koptyjskiej św. Cyryla, poczem student Kolegium pod wezwaniem Najśw. Marii Panny w Orchard Lake, F. Kozan, odczytał z Izajasza rozdział 60: 1—6, a diakon ze Seminarium Polskiego, D. Rosh, wygłosił medytację, tłumacząc treść lekcji w świetle jej kontekstu biblijnego. W odpowiedzi na Słowo Boże obecni recytowali Psalm 64.

Drugie czytanie (I Jan 2, 1—17) i na nim oparte medytacje wygłosił Jack H. C. Clark, pastor kościoła First Christian Church w Pontiac, sekretarz okręgowy protestanckiej Rady Kościołów.

W odpowiedzi na te rozważania obecni odśpiewali chóralnie hymn: „Where Charity and Love Prevail”.

Potem ks. Charles Colberg, pastor luteranckiej parafii pod wezwaniem Gloria Dei w Pontiac, przeczytał z Ewangelii św. Mateusza: 22, 34—40 i na tym tekście oparł swoją konferencję.

W nawiązaniu do wspomnianej konferencji obecni odśpiewali — przy udziale chóru studentów — antyfonę Alleluja i Psalm 99 według melodii Gelineau.

W czwartej, szczytowej części tego podniosłego i interesującego wieczoru ks. proboszcz Miltiades Efthimio u odczytał podniosłą i niezapomnianą Modlitwę Arcykapłańską Pana Jezusa z Ostatniej Wieczery (Jan 17).

W odpowiedzi na te przepiękne w treści i formie słowa modlitwy Zbawiciela, nie wymagające specjalnego objaśnienia, wszyscy uczestnicy

wieczoru odpowiedzieli hymnem błagalnym, prosząc, aby Trójca Święta zjednoczyła wszystkich, którzy ją adorują, śpiewając unisono: „Lord Unite All Who Adore Thee!”...

Poczem ks. M. Efthimiou odśpiewał melodie bardzo charakterystyczne dla kościoła grecko-prawosławnego, obejmujące wzruszającą Litanię i Suplikacje, w których błagamy Boga o odpuszczenie grzechów, popełnionych przez członków różnych wyznań chrześcijańskich i o miłosierdzie dla nich, prosząc, aby nareszcie doszło do zjednoczenia i uswięcenia: w prawdzie i miłości.

Po każdej inwokacji wszyscy obecni odpowiadali: Kyrie Eleison (Panie, zmiłuj się...).

Po zakończeniu Suplikacji Wszyscy odmówili — stojąc — Skład Apostolski. Następnie uczestnicy odśpiewali hymn: „All Hail Adored Trynity”.

Na zakończenie złożyło się: odmówienie „Ojcze Nasz”, pobłogosławienie Biblią i odśpiewanie „Te Deum” — po angielsku.

*

Dodać należy, że teksty modlitewne były aprobowane na ten *Ecumenical Bible Service* i przez Hierarchię Katolicką i przez Światową Radę Kościołów (World Council of Churches).

Stacja radiowa WFON z Pontiac nadawała program tego pięknego wieczoru przez całą godzinę.

Doradcą dla całości był — ze strony Polskiego Seminarium Duchownego w Orchard Lake — ks. prałat dr W. J. Jasiński, który — w bieżącym roku szkolnym — wyklada Dekrety II Soboru Watykańskiego o Ekumenizmie i Kościele Wschodnim oraz encyklikę Ojca św. Pawła VI „*Ecclesiam Suam*”.

Kraków

Ks. HENRYK WERYŃSKI

PONADWYZNANIOWE STOWARZYSZENIE LITURGICZNE

Dwudziestu jeden liturgistów z Europy i Stanów Zjednoczonych katolickich, prawosławnych, anglikańskich i protestanckich odbyło w kwietniu br. doniosłą konferencję w mieście Neuchâtel, w zachodniej Szwajcarii. Na tej konferencji podjęto niezmiernie decydującą i nowatorską uchwałę, by powołać do życia ponadwyznaniowe Stowarzyszenie Liturgiczne. Stowarzyszenie to ma się nazywać *Societas Liturgica*.

Na wspomnianej wyżej konferencji wyłonił się specjalny Komitet Wykonawczy, któremu powierzono opracowanie ramowych zarysów tego ponadwyznaniowego Stowarzyszenia Liturgicznego. Pierwsze posiedzenie Komitetu Wykonawczego ma się odbyć z końcem maja br. w Strassburgu.

W komentarzach powyższego faktu podkreślano, że celem istotnym i konkretnym realizacji planów naszkicowanych w Neuchâtel jest posunięcie naprzód idei ekumenizmu na płaszczyźnie Liturgii.

*

„*VARIATIONES*” w liturgii Wielkiego Tygodnia, opuściły prasę, wysoce starannie wykonane przez Watykańską drukarnię „Poliglotta” jeszcze przed Zwiastowaniem N.M.P. w br.

„*Variationes*” objęły przede wszystkim Wielki Czwartek, który — po ich myśli — ma być co roku wielkim Świętem Kapłaństwa.

„Missa Chrismatis” ma skupić wokół Ordynariusza Diecezji jak największą ilość kapłanów, a spośród nich wybrani przez Ordynariusza mają z nim koncelebrować Najświętszą Ofiarę w najbardziej żywej i bliskiej atmosferze Wieczernika.

*

Kongregacja Obrzędów wydała 4 marca br. dekret, w którym Ojciec św. Paweł VI zezwala wszystkim Ordynariuszom na świecie udzielać pozwolenia księżom odbywającym dłuższe podróże posiadania przy sobie Olejów świętych (w odpowiednim futerale). Chodzi o to, by — w każdej chwili — mogli księża udzielić nie tylko absolucji, ale i Olejów świętych chorym.

*

Johann-Adam-Möhler-Institut w Padeborn, w NRF. wydał ostatnio w serii *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* bardzo ciekawą pracę pt. *Luther und die Messe*, Padeborn 1965, stron 390 w dużej ósemce. Autor, Hans Bernhard Meyer, przedstawia w tej książce stosunek Marcina Lutra do pojęcia istoty Mszy św. w jej ujęciu w późnym średniowieczu. Jest to studium liturgiczno-teologiczne. Dodać należy, że *Johann-Adam-Möhler-Institut* został powołany do życia przez obecnego arcybiskupa, ordynariusza Padeborn, Kardynała Lorenza Jaegera i ma już za sobą poważny dorobek.

*

Ukazał się nowy przekład Czterech Ewangelii wydany przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1964, o objętości 237 stron. Jest to nowy przekład z języka greckiego, pierwszy od r. 1831. Wydanie bardzo staranne, bez zarzutu. Format kieszonkowy, nieco mniejszy od normalnej kartki pocztowej, bardzo poręczny. Rozkład przejrzysty. Druk wzorowy.

To nowe tłumaczenie Czterech Ewangelii — jak zapewniają wydawcy — stanowi część przygotowywanego już całego Nowego Testamentu w przekładzie na język polski. W niedalekiej przyszłości Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Warszawie zamierza wydać całe Pismo św. w nowej polskiej szacie językowej z okazji Tysiąclecia Państwa Polskiego.

*

Episkopat Japonii skasował pocałunki w obrzędach liturgicznych i w zwyczajach dotychczas przyjmowanych z Zachodu. M. in. zniesiono całowanie Ewangelii, zwyczaj powszechnie przyjęty na Zachodzie. Zamiast tego pocałunku biskupi japońscy wprowadzili podnoszenie Ewangelii do wysokości czoła. Ten gest jest w Japonii wyrazem oddania uszanowania.

*

DWUSETNA ROCZNICA USTANOWIENIA ŚWIĘTA N. SERCA JEZUSOWEGO

Ojciec św. Paweł VI wystosował do wszystkich patriarchów, arcybiskupów i biskupów na całym świecie List Apostolski, zaczynający się od słów *Investigabiles divitias Christi*, z okazji 200-ej rocznicy ustanowienia święta Najśw. Serca Jezusowego. W liście tym Ojciec św. przypomina dzieje kultu Najśw. Serca Jezusowego w Kościele i zasługi w tej dziedzinie francuskiej wizytki św. Marii Małgorzaty A l a c o q u e, a następnie wzywa wszystkich ordynariuszów do urządzenia uroczystości religijnych

z okazji tej pamiętnej rocznicy i do wezwania wiernych, by ożywili swoje nabożeństwo do Najśw. Serca Zbawiciela.

Jak wiadomo, uroczystość Najśw. Serca Jezusowego wprowadził papież Klemens XIII dekretem, datowanym dnia 16 lutego 1765 r.

*

Z datą 25 marca br. Kongregacja Obrzędów opublikowała zarządzenie, zezwalające na śpiewanie Męki Pańskiej i Ewangelii w Wielkim Tygodniu nie tylko alumnom Seminariów Duchownych, ale także świeckim.

*

W dniu 18 marca br. rozpoczął swoje obrady w San Domingo Międzynarodowy Kongres Mariologiczny przy bardzo poważnej obsadzie fachowych referatów. Ekipa prelegentów składa się z 70 wybitnych teologów i egzegetów z różnych krajów europejskich i amerykańskich. Toczyły się obrady na plenum i w licznych komisjach kongresu. Odbywają się niezmiernie ciekawe konsultacje z teologami protestanckimi i prawosławnymi. Temat Kongresu: Matka Boska w Piśmie Świętym.

*

3 marca br. agencja TASS poinformowała o cennym odkryciu uczonego radzieckiego, prof. Tichomirowa. Prof. Tichomirow przedłożył odkryty przez siebie egzemplarz Ewangelii z XIV wieku, oprawiony w czerwony brokat. Wg fachowej oceny znawców odkryty przez prof. Tichomirowa egzemplarz jest pochodzenia białoruskiego. Odkrywcą przekazał ten cenny egzemplarz bibliotece Uniwersytetu w Nowosybirsku.

*

W dniu 26 marca br. zostały opublikowane w Watykanie najnowsze przepisy odnoszące się do koncelebracji Mszy św. i Komunii św. pod dwiema postaciami. Pierwszy projekt tych przepisów datuje się jeszcze z r. 1963. Ostatecznej redakcji dokonał zespół specjalistów i ekspertów na posiedzeniach roboczych w dniach 18—20 czerwca ubiegłego roku. Teksty ustalone w toku narad zostały aprobowane przez Ojca św. Pawła VI. Następnie zostały one wprowadzone — *ad experimentum* — w sześciu opactwach. Od dnia 15 kwietnia br., tzn. od Wielkiego Czwartku nowe przepisy mają moc obowiązującą dla całego Kościoła. Najbardziej skomplikowane debaty toczyły się na temat wprowadzenia Komunii św. pod dwiema postaciami. Ostatecznie ustalono, że tą formę Komunii św. stosować można dla osób zawierających związek małżeński, dla dorosłych neofitów oraz dla osób dorosłych przystępujących do Sakramentu Bierzmowania.

*

Na uroczystość rozpoczęcia dziewiątego roku Wielkiej Nowenny przed 1000 rocznicą Chrztu Polski i założenia nowej sukienki na cudowny obraz Matki Boskiej na Jasnej Górze — zostało wykonane 1. V. 1965 r. wielkie dzieło J. S. Bacha *Magnifikat*. Wykonawcami byli: Chór Jasnogórski pod batutą dyrektora Chóru, prof. mgra Eugeniusza Brańki i soliści. Chórowi akompaniował Stanisław Tomczyński, a solistom Marian Sawa. Produkcję powyższą zaszczycił swą obecnością Ks. Prymas Polski Kardynał Wyszyński, który też wygłosił okolicznościowe przemówienie. Na zakończenie odbyła się procesja z cudownym obrazem Matki Boskiej i krótkie nabożeństwo w kaplicy N. Marii P. Jasnogórskiej.

W br. przypada 131 rocznica urodzin świątobliwej wizytki polskiej Matki K a j e t a n y (Józefy Łukaszewiczówny).

Matka K a j e t a n a urodziła się 16 października 1834 r. w Warszawie, zmarła 13 października 1925 r. w Anglii w 91 roku życia.

Mało kto w Polsce wie o tym, że Matka K a j e t a n a wprowadziła po raz pierwszy w Polsce całomiesięczne nabożeństwo czerwcowe ku czci Serca P. Jezusa w Lublinie w r. 1857.

Na dwadzieścia osiem lat przed śmiercią Matka Kajetana straciła wzrok. Kalectwo swoje znosiła z podziwu godną cierpliwością. W tym „okresie ciemności” podyktowała sekretarce tekst „Dziesięciodniowych rekolekcji dla użytku Zgromadzeń zakonnych”, które wyszły najpierw w języku francuskim — w r. 1911, a w języku polskim ukazały się w dziesięć lat po śmierci autorki — w Krakowie, w r. 1937.

Dodać należy, że Matka Kajetana założyła klasztor SS. Wizytek w Anglii, w Roselands Walmer, w Księżtwie Kent.

*

Arcybiskup Canterbury i Prymas anglikański dr Michał Ramsey udzielił niedawno wywiadu przedstawicielowi pisma *Catholic Herald*. W wywiadzie tym podkreślił on, że — w jego przekonaniu — reforma liturgii anglikańskiej jest konieczna.

Nie zaprzeczył on, że w tej materii inicjatywa podjęta w łonie Kościoła rzymsko-katolickiego była w dużej mierze podjęta dla sfer anglikańskich.

Podkreślając konieczność reformy liturgii anglikańskiej, arcybiskup Ramsey zaznaczył, że ta konieczność jest podyktowana niezbędnością uczynienia obrzędów liturgicznych bardziej zrozumiałymi dla współczesnego człowieka.

*

Jeśli cały świat katolicki przeżywał dzień 7 marca br. jako przełomowy w życiu Kościoła, to — oczywiście — najintensywniej przeżywało ten dzień Wieczne Miasto.

W godzinach rannych Ojciec Paweł VI odprawił Mszę św. według nowych reform liturgicznych, używając języka włoskiego, w kościele pod wezwaniem Wszystkich Świętych przy via Appia Nuova w Rzymie.

Parafia Wszystkich Świętych została erygowana w r. 1919 po odłączeniu jej terenu od Bazyliki Laterańskiej. Do budowy kościoła parafialnego przystąpiono jeszcze w r. 1914. Z powodu wybuchu wojny budowa została przerwana, ukończono ją w r. 1920. Pieczę nad tą nową parafią powierzono księżom z tzw. Małego Dzieła Opatrzności Don Orione.

W południe, przed odmówieniem z wiernymi, zebranymi na placu św. Piotra „Anioł Pański”, Ojciec św. Paweł VI wygłosił krótkie okolicznościowe przemówienie, poświęcone przełomowej dacie w dziejach Liturgii katolickiej. Mówił on o ofierze, jaką Kościół złożył — dla dobra wiernych — wprowadzając reformę, uchwaloną przez II Sobór Watykański. Jest to — wg słów Ojca św. — ofiara podwójna: 1) z jedności języka liturgicznego, 2) z wiekowej tradycji kościelnej.

W komentarzach powyższego wydarzenia podkreślono bardzo mocno, że został obalony mur, który oddzielał w kościele kapłana od wiernych.

Podać należy, że i w centralnej świątyni świata katolickiego, w Bazylice św. Piotra, zabrzmiał po raz pierwszy w dziejach — w czasie

Mszy św. — język włoski. W dniu 7 marca br. — na zarządzenie archidiecezjalnego Bazyliki św. Piotra, kardynała Pawła Marelli, zostały odprawione dwie Msze św. z językiem włoskim, a mianowicie: przy Ołtarzu Konfesji św. Piotra Apostoła i przy Ołtarzu św. Papieża Piusa X, Wielkiego prekursora reform liturgicznych.

(Wer)

Ks. Wacław Świerzański, Rzym

PAPIESKI INSTYTUT LITURGICZNY W RZYMIE

Instytuty Liturgiczne dotychczas istniejące można podzielić co najmniej na dwie grupy. Do pierwszej można zaliczyć Instytuty o charakterze naukowym. Są one zwykle związane z zakładami uniwersyteckimi. Tego typu Instytuty są — w Rzymie, Paryżu, Trewirze i w Salamance. Do drugiej zaś grupy należą Instytuty o orientacji praktycznej, albo duszpasterskiej, jak CPL (*Centre de Pastorale Liturgique*) w Paryżu, CAL (*Centro di Azione Liturgica*) w Rzymie, Instytut Liturgiczny w Madrycie, i od czasów Soboru — na mniejszą skalę, krajowe (czy nawet diecezjalne), albo też wydawnicze — jak Instytut Liturgiczny w Salzburgu, Instytut *Herwegen* w Maria Laach, *Pontificia Academia Liturgica* w Rzymie (wydaje *Ephemerides Liturgicae*) i in.

W Polsce dotychczas nie ma Instytutu Liturgicznego, choć spodziewana jest w najbliższym czasie jego erekcja. Zresztą narastające z dnia na dzień potrzeby, tak natury teoretycznej — specjalnej dla rodzimych warunków — jak natury praktycznej domagają się tego.

Niniejszy szkic ma na celu zapoznać polskiego czytelnika z jedną uczelnią tego typu, która ma już za sobą pewien dorobek i doświadczenie — z Papieskim Instytutem Liturgicznym w Rzymie, będącym samodzielną jednostką naukową przy Uniwersytecie św. Anzelma.

HISTORIA

Historia Instytutu Liturgicznego jest ściśle związana z Uniwersyteciem św. Anzelma, dlatego też najpierw poświęć kilka słów tej uczelni. Rzymskie Kolegium św. Anzelma (um. 1109) zostało erygowane przez Innocentego XI konstytucją *Inscrutabili* z 22 marca 1687 r. Zamknięte w 1837 r. zostało ponownie powołane do życia przez Leona XIII 4 stycznia 1887 r. Pius X w Motu proprio wydanym 24 czerwca 1914 r. udzielił uczelni prawo nadawania stopni naukowych. Wreszcie Pius XI w 1933 r. nadał Instytutowi Akademickiemu św. Anzelma tytuł „papieski”, a św. Kongregacja dla Seminariów i Studiów Uniwersyteckich dekretem w dniu 21 kwietnia 1934 r. aprobowała nowe statuty Instytutu.

W ramach *Pontificii Athenaei Anselmiani* działa od 1950 r. *Institutum Liturgicum Anselmianum*. W pierwszych latach swego istnienia Instytut ograniczał się tylko do praw wydawniczych. Pod kierownictwem

D. C. Mohlberga OSB, drukował *Fontes atque Studia et Subsidia*. W 1961 r. Papież Jan XXIII przekształcił go w Papieski Instytut Liturgiczny (*Pontificium Institutum Liturgicum*). Instytut posiada dwie sekcje, z których jedna kontynuuje dawną — wydawniczą — linię Instytutu Liturgicznego, zaś druga posiada strukturę zakładu naukowego z programem szkoły stopnia akademickiego. Orientacja naukowa zakładu tłumaczy się tym, że celem uczelni, a zwłaszcza jej sekcji wykładowej jest przygotowywanie przyszłych wykładowców nauk liturgicznych, ekspertów dla diecezjalnych Komisji Biskupich i doświadczonych liturgów dla apostołstwa liturgicznego. W tej chwili trwają negocjacje mające na celu przekształcenie Instytutu Liturgicznego w fakultet liturgiczny przy Uniwersytecie św. Anzelma, w związku z czym czas trwania studiów przedłużyłby się do trzech lat.

STOPNIE NAUKOWE NADAWANE PRZEZ UCZELNIĘ .

Magisterium z liturgii (*magisterium in sacra liturgia*) otrzymują alumni, którzy nie posiadają nawet licencjatu z teologii, przez cztery semestry (dwa lata) uczęszczali na PIL, zdali wszystkie przepisane egzaminy, napisali rozprawę (przynajmniej na 50 stron) i wygłosili wykład magisterski.

Doktorat z teologii ze specjalizacją z liturgii (*doctoratus in sacra theologia cum specializatione in sacra liturgia*) otrzymują alumni, którzy po ukończeniu licencjatu z teologii uczęszczali przez cztery semestry na PIL, złożyli wszystkie przepisane egzaminy, napisali i obronili rozprawę z dziedziny liturgii (przynajmniej na 100 stron) oraz wygłosili „lectio coram” (według przep. Const. Deus scientiarum Deus).

Doktorat z teologii (*doctoratus in sacra theologia*), otrzymują alumni, którzy mając licencjat, przynajmniej przez dwa semestry uczęszczali na PIL, napisali i obronili rozprawę oraz przeprowadzili „lectio coram”.

Dyplom z liturgii i Monastycyzmu (*diploma in re monastica et liturgica*) otrzymują alumni, którzy przynajmniej przez dwa semestry uczęszczali na PIL i na Instytut Monastyczny (*Institutum Studiorum Monasticorum*), który mieści się w ramach Uniwersytetu San Anselmo.

WARUNKI PRZYJĘCIA NA PAPIESKI INSTYTUT LITURGICZNY

Aby zostać słuchaczem PIL, trzeba dokonać formalnego wpisu, do którego są upoważnieni tak alumni ex utroque clero, jak też i ludzie świeccy. Słuchacze dzielą się na zwyczajnych i nadzwyczajnych. Zwyczajnymi są ci, którzy chcąc ubiegać się o stopnie akademickie uczęszczali na Instytut przez cztery semestry (dwa lata) i uczestniczą we wszystkich obowiązujących wykładach. Nadzwyczajnymi zaś słuchaczami są ci, którzy nie ubiegają się o uzyskanie stopni akademickich, lub nie uczęszczają na wszystkie semestry czy wykłady. Słuchacze nadzwyczajni

mogą stać się zwyczajnymi, a tym samym mogą być dopuszczeni do ubiegania się o stopnie, jeśli wykażą się, że wysłuchali i zdali przedmioty wymagane na Instytucie.

Rok akademicki na PIL rozpoczyna się 15 października. Pierwszy semestr trwa do 15 lutego i kończy się egzaminami, drugi semestr zaczyna się około 15 lutego i kończy się około 10 czerwca.

Wpisy na PIL dokonują się w siedzibie Uniwersytetu św. Anzelmia (adres: Pontificio Instituto Liturgico, Segretaria, Via Pirta Lavernale 19, Roma, Italia) na początku każdego roku akademickiego. Po 15 dniach od rozpoczęcia roku, nikt nie może być przyjęty w poczet studentów, chyba, że otrzyma specjalne zezwolenie Rektora. Jeśli zaistniałoby miesięczne opóźnienie wpisu, zezwolenia może udzielić w drodze wyjątku, po uprzednim przedstawieniu prośby wystawionej przez przełożonego danego kandydata, Rada Profesorów Instytutu. Do wpisu należy przedłożyć następujące dokumenty:

1. Duchowni: litterae dimissoriae własnego Ordynariusza lub Przełożonego, wraz ze świadectwem Rektora domu zatwierdzonego jako mieszkanie dla alumnów przez Kongr. Semin. i studiów Uniw., lub domu zakonnego, w którym alumn zamieszkał. Świeccy: powinni przedstawić litterae testimoniales kompetentnej władzy kościelnej.

2. Świadectwa (w oryginale, z podpisami i pieczęcią) o ukończonych studiach teologicznych w Seminarium, domu zakonnym czy wydziale teologicznym.

3. Cztery fotografie.

TREŚĆ I JEZYK WYKŁADÓW

Zasadniczo treść wykładów można podzielić na trzy grupy zakresowe: Do pierwszej zaliczymy wtedy przedmioty o treści ogólnej, jak: Podstawy liturgii (teologia liturgii), Historia liturgii, Liturgia duszpasterska, Duchowość liturgiczna, Historia Genetyczna form liturgicznych, Liturgie łacińskie nie rzymskie (np. hiszpańska, wizygocka), Czytanie tekstów liturgicznych, Czytanie tekstów liturgicznych Ojców Kościoła, Liturgia sakramentów, Czytanie Konstytucji liturgicznej.

Do drugiej grupy zaliczymy przedmioty o treści szczegółowej, jak: Wstęp do liturgii, Liturgie wschodnie, Liturgia porównawcza, Liturgia brewiarza, Liturgia Mszy św., Nauki pomocnicze liturgii (np. paleografia) i in.

Wreszcie do trzeciej grupy zaliczymy przedmioty dodatkowe, zwykle wykładane metodą monograficzną, wybierane (ad libitum) przez studentów jak: Sztuka liturgiczna, Wybrane zagadnienia z liturgii duszpasterskiej, O czynnym uczestniczeniu w liturgii i in.

Osobny dział stanowią seminaria naukowe, na których studenci poznają metodę pracy naukowej i przedstawiają swoje pierwsze próby pisarskie. Są one utrzymywane zwykle w ramach pewnych quaestiones selectae. Dla przykładu podaję kilka zakresów prac seminaryjnych: Niezspory w liturgiach wschodnich, Sens i znaczenie chrzcielnej liturgii

wielkopostnej, O układzie perykop i strukturze liturgii Słowa, O terminach liturgicznych w Liber Etymologiarum św. Izydora.

Obowiązkowym językiem wykładowym jest na Instytucie język łaciński. Egzaminy (z reguły pisemne) są równie wymagane w języku łacińskim. Dopuszcza się jednak pisanie tych egzaminów w językach: francuskim, angielskim, niemieckim, włoskim i hiszpańskim.

REKTOR I WYKŁADOWCY INSTYTUTU

Właściwym Rektorem Instytutu jest Rektor Uniwersytetu św. Anzelma. W roku akademickim 1964/1965 był nim O. A. Mayer OSB. Kierownikiem (Moderator) Instytutu Liturgicznego był D. S. Marsili OSB. Do wykładowców w tymże roku akademickim należeli: D. S. Marsili OSB, D. B. Neunhäuser OSB, D. A. Nocent OSB, D. G. Pinell OSB, Ks. A. Della Torre, D. E. Lanne OSB, O. J. Mateos SJ, O. H. Schmidt SJ, (D. C. Vagaggini OSB, nie wykłada na Instytucie od 1964 r.).

STUDENCI POLACY NA PIL W ROKU AKAD. 1964/1965

W roku akademickim 1964/1965 studiowało na Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie ośmiu Polaków, kapłanów diecezjalnych i zakonnych:

z diecezji w Lubaczowie	1
z diecezji pelplińskiej	1
z diecezji siedleckiej	1
z diecezji wrocławskiej	1
z diecezji wrocławskiej	1
z zakonu OO. Benedyktynów	1
z zakonu OO. Redemptorystów	1
ze zgromadzenia XX Salwatorianów	1

Rzym

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

KRAWCZUK ALEKSANDER, Heród król Judei, Warszawa 1965, s. 275.

Publikacja ta jest popularnym opracowaniem życia i dziejów Heroda Wielkiego (40—4 przed Chr.). Autorem jest docent historii starożytnej, pracujący w Uniwersytecie Jagiellońskim. Przed rokiem opublikował monografię o cesarzu Auguście. Obie prace świadczą o talencie literackim autora i o wielkim odczytaniu w odnośnej literaturze naukowej. Jednakże przy lekturze obu prac czytający mimo woli stawia sobie pytanie: czy autor przemawia jako historyk czy jako literat-popularyzator, a przy końcu stwierdza, że literackość przytłumiła naukowość.

Kilkakrotnie już historycy opracowali postać Heroda, ale podstawową, źródłową publikacją jest zawsze jeszcze praca E. Otto'a: art. „Herodes” w *Realenzykl. für das klassische Altertum* (osobna odbitka str. 158). Zawiera ona wszystkie źródła greckie i rzymskie uzupełniające wiadomości przekazane potomności przez Józefa Flawiusza, który je przejął od Mikołaja z Damaszku.

Autor usiłuje sprawiedliwie ocenić Heroda, ale stoi wyraźnie pod urokiem jego osobistości. Czy osąd autora jest słuszny i naprawdę sprawiedliwy? Czy jednak nie jest zbyt subiektywny i jednostronny? Owszem, źródła są dowodem, że Heród był genialnym politykiem i dyplomata, niezrównanym krętarzem i wicherzycielem, katem nie liczącym się z życiem ludzkim, byle by mógł osiągnąć swój cel i zaspokoić swoją ambicję. Lecz czy dziś jeszcze oceniamy ludzi według zasad Macchiaveli'ego? Czy śmiałyby dzisiaj ktokolwiek wystawić pomnik literacki Hitlerowi, który pod wielu względami był podobny do Heroda? Obaj byli psychopatami, obaj cierpieli na manię prześladowczą. A co po nich zostało? Kałuże krwi i ruiny!

Bliżej interesuje bibliistów rozdział końcowy książki pt. „Legenda Heroda”. Widnieją tu nagłówki: „Mędrcy i gwiazda”, „Rzeź niewiniątek”, „Kwiryniusz i spis ludności”. Zdarzenia te, opisane w ewangelii Mateusza i Łukasza, zalicza autor do legend, negując ich historyczność. Rzuca śmiało to twierdzenie, powtarzając wywody dawnych autorów a nie dodając nowych argumentów. Posługuje się chętnie słowem „legenda”, także odnośnie do niektórych scen Starego Testamentu, a nie uświadomił sobie, że pod wpływem szkoły skandynawskiej od kilkunastu lat nastawienie historyków się zmieniło. Otóż prawie wszędzie, gdzie dotąd mówiono o sagach i legendach, natrafia się na ślady historyczności. Dlatego podkreśla się obecnie stale znaczenie tradycji ustnej, która zachowuje fakty, chociaż im nadaje formę „opowiadań ludowych”. Trudno nazwać opowiadania o grobowcu Abrahama z Gen 23 „legendą”, gdyż kupno grobowca jest rzeczą zwykłą, ludzką, a postać Abrahama dzięki klinowym tabliczkom z Mari przybrało rysy całkiem konkretne. Z tym większą subtelnością i wnikliwością należy przystąpić do oceny scen biblijnych z N. T. Historyczność opowiadań o dzieciństwie P. Jezusa, zanotowanych u Mateusza i Łukasza, jest problemem, który bibliści razem z historykami i filologami rozwiązać muszą. Nie można już ślepo iść za Strauss'em i Renanem. Z autorów nam współczesnych zwłaszcza Bultmann neguje historyczność tych rozdziałów, ale czyni to na podstawie swej zasadniczej tezy o demitologizacji ewangelii, a nie ze względu na niedostateczną

dokumentację historyczną. Historyk może tylko stwierdzić, że z powodu braku innych źródeł pewne szczegóły są niejasne czy też niedostatecznie udokumentowane, ale z niejasności szczegółów nie wynika, by całość była czczym wymysłem, by była legendą. Tu autor wyszedł poza kompetencje historyka i dał się uwieść założeniom filozoficznym, które z natury swej mają tylko wartość subiektywną.

Zacznijmy dialog historyczny, a nie teologiczny ani filozoficzny. Komu należy więcej wierzyć, Józefowi Fl. czy ewangelistom? Obie ewangelie są starsze od dzieł Flawiusza i opierają się bezpośrednio na świadectwie pierwszej gminy chrześcijańskiej w Palestynie. Postać Chrystusa dzięki zmartwychwstaniu była tak wielka, Jego powaga tak ogromna, że nikt nie myślał o tym, by Jego lata dziecięce obramować legendami. To umniejszało by tylko autorytet Chrystusa w oczach tych, którzy Go widzieli i słyszeli. Ewangelieści przyjęli fakty głoszone w gminie jerozolimskiej a częściowo spisane przez innych nam nieznanymi autorów w języku hebrajskim czy aramejskim. Milczenie Flawiusza jest zwykłym argumentem *e silentio*, który, jak wiadomo, ma zawsze tylko wartość minimalną. A Józef Flawiusz jako wróg chrześcijan palestyńskich, którzy się odłączyli od narodu żydowskiego i nie brali udziału w walkach wyzwoleniczych, nie miał powodu, by wspominać o faktach, które przysparzały chwały ich Założycielowi.

Nie negujemy, że w Palestynie powstały pewne „*midrasze*” na temat życia P. Jezusa, ale *midrasze* nie są identyczne z legendami. Lubowali się ówczesni Żydzi w ich układaniu, ale były to rozważania opierające się przeważnie na tekstach biblijnych St. T., z którymi porównywano zdarzenia z czasów bieżących. Jest to faktem, którego nikt negować nie może, że opowiadania Mateusza i Łukasza nie mają analogii w księgach St. T.! O adoracji przyszłego Mesjasza przez Mędrców ze Wschodu nie ma żadnej wzmianki u proroków. Jest tam tylko mowa o pokłonach „królów” — a czemu Mateusz pisze o „magach” a nie o królach, na których późniejsza tradycja zamieniła autentycznych magów? Jes to jeden z nasilniejszych argumentów za historycznością głównego zrebu opowiadania. Tak samo rzeź niewiniątek nie jest umotywowana żadnym tekstem starotestamentalnym, odpowiada w całości sposobowi rządzenia króla Heroda, nie jest upiększona żadnym cudem, żadną groźbą proroczą, w jakie obfitują apokryfy. Są to kryteria przemawiające za historycznością mordu dokonanego przez oblakańca na kilkunastu dzieciach biednych pastuchów betlejemskich.

Szkoda, że autor dokładniej nie przestudiował obszernej literatury dotyczącej spisu ludności za Kwiryniusza. Kwestia jest dość zawiła, brak dokumentów, a wiadomości, które posiadamy, nie wystarczają, by ustalić szczegółowo chronologię odnośnych lat. Lecz czy wolno nam Łukasza, bardzo poważnego autora o kulturze hellenistycznej, posadzić o mylne relacje? A czy — ewentualny — błąd w podaniu nazwiska prokonsula dowodzi legendarności całego opowiadania? Chyba nie! A czy rzeczywiście Łukasz się pomylił wspominając Kwiryna, na to na razie ścisłych dowodów nie mamy. Najlepiej rozwiązuje trudności nowa hipoteza głosząca, że wiersz: „Był to spis pierwszy, gdy Syrią rządził Kwiryn” jest dodatkiem Łukasza do źródła semickiego, którym chciał bliżej określić czas narodzenia P. Jezusa, a określił go bardzo ogólnikowo, ale zrozumiałe dla przyszłych czytelników ewangelii. Łukasz nie łączył spisu judejskiego z osobą Kwiryna, lecz zaznaczył tylko, że to wszystko się dokonało, kiedy w Azji Mniejszej pewne rządy sprawował głośny swego czasu Quirinius. Czasownik *hegemonēuejn* odnosi się do obu okresów, w których Kwiryn działał w Azji Mniejszej. Chronologia w ten sposób podana obejmuje około 10 lat, czyli czas od walk Kwiryna przeciw Homonadom aż do roku 6 po Chr., kiedy przeprowadza po śmierci Heroda w Pale-

stynie spis ludności. A jako urodzony Antiocheńczyk mógł być Łukasz znać wydarzenia polityczne, o których rozprawiali zapewne nieraz mieszkańcy stolicy Syrii.

Wiedząc dobrze, że szanowny autor jest życzliwie ustosunkowany do współczesnych badań biblijnych, przypuszczam, że uwagi powyższe skłonią go do ponownego przemyślenia problemów i do utworzenia sobie sądu na podstawie dokumentów źródłowych — z ominięciem literatury tendencyjnej.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Macmillan & CoLTD London 1963, s. X+424.

Zagadnienie chrztu jest przedmiotem konstruktywnych dyskusji od dawna. Nic zatem dziwnego, że owocem dyskusji tych są dziesiątki prac, omawiających problem ten w aspekcie bądź ogólnym, bądź też szczegółowym. Wystarczy wymienić chociażby tylko niektóre monografie biblijne ostatnich lat (A. Oepke, R. Schnackenburg, J. Schneider, W. Nauck, H. H. Rowley, G. Dellling, K. Aland, G. Braumann itp.), by przekonać się jak dorosłą wagę posiada temat chrztu tak ma n n itp.), by przekonać się jak doniosłą wagę posiada temat chrztu tak matu mamy wiele również z zakresu teologii dogmatycznej, moralnej czy pastoralnej. Lecz z opracowań biblijnych tematyki chrztu, wydaje mi się, że niniejsza praca stanowi najbardziej wszechstronne i pełne opracowanie tematyki chrztu w świetle pism Nowego Testamentu. B.-M. jest ministrem baptystów, a z wykształcenia muzykiem, filologiem i egzegetą. I dobrze się stało, że autorem tej świetnej pracy jest egzegeta niekatolicki, gdyż tok jego rozumowania oraz nader sumienna i obiektywna analiza źródeł Nowego Testamentu przykuwają uwagę, a jego metoda badań i dojrzałość syntezy budzić muszą szacunek i uznanie nie tylko wśród biblistów niekatolickich, ale szczerze cieszą także egzegetę katolicką. Nie ulega wątpliwości, że tylko tego rodzaju prace, nacechowane obiektywizmem oraz krytyczną analizą źródeł, mogą stać się podstawą dialogu ekumenicznego.

B.-M. znany jest nam już jako autor ciekawej monografii *Jesus and the Future*, London 1954 oraz wnikliwego komentarza *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957. Lecz ostatnią pracą dotyczącą tematyki chrztu, zaliczyć należy do monumentalnych wśród monograficznych opracowań współczesnej biblistyki.

Część pierwsza niniejszej pracy posiada charakter historyczny i tematycznie obejmuje takie zagadnienia jak: „Prekursorzy” chrztu chrześcijańskiego, starotestamentalne praktyki chrztu, „Szafarze” chrztu w Starym Testamencie i w społeczności quamrańskiej, judaistyczny „chrzest” prozelitów, chrzest Janowy, bezgrzeszność Chrystusa a chrzest Janowy, geneza chrztu chrześcijańskiego itp.

Część druga, którą możemy określić mianem ściśle egzegetycznej omawia problematykę chrztu wyłącznie w oparciu o analizę krytyczną źródeł NT, począwszy od Dz Apostolskich, poprzez pisma Pawłowe i Janowe, a skończywszy na tekstach Listu do Hebrajczyków i l św. Piotra.

Wreszcie w części trzeciej podaje Autor systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny o chrzcie w świetle NT. Wnikliwe rozważania kończy Autor omówieniem nader kontrowersyjnego w teologii katolickiej i protestanckiej zagadnienia chrztu dzieci.

Na szczególną uwagę zasługują następujące stwierdzenia Autora: Zupełnie słusznie odrzuca on tezę jakoby judaistyczny chrzest prozeitów miał być prekursorem chrztu chrześcijańskiego (s. 31n) czy też chrztu Janowego. B.-M. wyraźnie akcentuje sakramentalny charakter chrztu oraz zbawcze skutki chrztu, odrzucając wszelkie hipotezy niekatolickie o charakterze magii (s. 263 n.). Osobisty pogląd Autora na rolę i znaczenie chrztu chrześcijańskiego można by zamknąć w następującym zdaniu: *As baptism in Tit. 3,5 is the washing for the regeneration and renewal that the Spirit affects, so in Jn 3,5 it is the occasion when the Spirit gives to faith the regeneration that qualifies for the Kingdom* (s. 231). A na innym miejscu B.-M. jasno powie, że chrzest chrześcijański posiada nie tylko doniosłe znaczenie soteryjne, ale nadto i to przede wszystkim jest źródłem i dawcą życia Bożego (s. 275—279), dzięki któremu to życiu chrześcijanin staje się członkiem Ciała Mistycznego, członkiem społeczności Bożej, urzeczywistnionej w Kościele Chrystusowym (s. 279—284).

Szkoda, że Autor nie uwzględnił niektórych najnowszych pozycji na temat chrztu takich, jak W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche*, Tübingen 1957; M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de S. Pierre*, Paris 1961; G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlin 1961, czy też nieco starszej, ale wciąż wartościowej i aktualnej pracy J. DEY, *Paligenesia*, Münster i. W. 1937.

Nieuwzględnienie na końcu podanych pozycji bibliograficznych w nich jednak nie umniejsza fascynujących i trwałych wartości monografii M.-B. dla współczesnej biblistyki.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK