

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4-5

ROK XX

1967

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

## ŚP. KS. FERDYNAND MACHAY (1889—1967)

Odszedł od nas ks. Ferdynand Machay — po życiu ogromnie pracowitym, pełnym poświęcenia dla sprawy Bożej i sprawy narodu polskiego. Odszedł od nas jeden z ostatnich przedstawicieli wymierającego obecnie pokolenia zasłużonego około zespolenia Polski po jej odbudowie w r. 1919. Nie ma wśród duchowieństwa z tego okresu zbyt wielu osób, na które patrzymy z podziwem i z wdzięcznością dla ich niezwykłych zasług dla Kościoła i społeczeństwa i którym historia wyznaczy kiedyś chlubną kartę. Ale wśród nich stale wyliczać się będzie ks. Ferdynand Machaya.

Urodzony w r. 1889 na Orawie, kończy studia teologiczne w Budapeszcie, w czasie I wojny światowej jest kapelanem wojsk austriackich, a po jej zakończeniu rozwija wraz z Piotrem Borowym działalność polityczną celem odzyskania dla Polski Spisza i Orawy. Następnie przebywa 3 lata w Paryżu na studiach socjologicznych, po czym osiada na stałe w Krakowie, gdzie pracuje w duszpasterstwie i publikuje prace i artykuły aktualne w rozmaitych pismach. Po II wojnie światowej zakłada „Wydawnictwo Mariackie”, by autorom umożliwić druk rozpraw teologicznych i filozoficznych i wzbogacić książkami popularnymi dość ubogą literaturę katolicką.

Był to umysł głęboki, który swymi poglądami torował drogę uwspółcześnieńniu myśli religijnych, który poznał „znaki czasu” i zrozumiał zmianę czasów i atmosfery społecznej. Był on prekursorem myśli rozbieżnych na II Soborze Watykańskim i ogłaszanych przez papieża Jana XXIII i Pawła VI. To, co obecnie poleca się w Kościele, mianowicie otwartą, szczerą postawę wobec świata i wobec laikatu, doktrynę o charakterze nadprzyrodzonym Kościoła w przeciwieństwie do dawnego instytucjonalizmu, podkreślanie ubóstwa w przeciwieństwie do plutokracji klerykalnej, trzeźwość myślenia fideistycznego w przeciwieństwie do przerostu spekulacji racjonalnej — to wszystko nurtowało od lat duszę ks. Machaya. Miał on odwagę myśleć inaczej niż ogół duchow-

nych w Polsce, potrafił *natare contra ictum fluminis* (Syr. 4, 32), potrafił płynąć przeciw prądowi. Przemysliwał nieraz o konieczności zmian społecznych, ale nie chciał nigdy być działaczem społecznym, lecz tylko duszpasterzem i w tym charakterze zbliżał się do wszystkich współczesnych problemów.

A źródłem jego mentalności był z jednej strony zdrowy chłopski rozum, który wyniósł z Orawy, z drugiej umiłowanie ludu i człowieka, które żyło od młodości w jego duszy i przez wiarę otrzymało sankcję nadprzyrodzoną, a z trzeciej wpływ studiów paryskich. Francja wówczas, po zakończeniu I wojny światowej, przeżywała okres odrodzenia. Kler francuski zaczął wychodzić z zakrycia, gdyż nastąpiło porozumienie między prawicą a lewicą. *Les semaines sociales*, tygodnie społeczne, odbywające się każdego roku, dały początek do pogłębiania idei społecznych w ramach nauk kościelnych. To roznieciło wśród młodych kapłanów zapal do studiów socjologicznych, nie lękających się żadnych skrajności. To podziałało także na kierunek myślenia ks. Machaya, to wskazało mu kierunek pracy życiowej.

W Paryżu zapoznał się również z nowszymi prądami teologicznymi, które po odrzuceniu modernizmu szukały nowej syntezy wiary z nauką. Zainteresował się odnośnymi problemami, przejął się czczią dla Newmana i zaczął o tym marzyć, by podobny ruch religijno-umysłowy przenieść do Polski. Wówczas postanowił sobie założenie odpowiedniego wydawnictwa, ale warunki zewnętrzne pozwoliły mu dopiero po drugiej wojnie, którą przeżywał, na zrealizowanie planu paryskiego. Tymczasem postarał się o wydanie *Kazań biskupa budapeszteńskiego Thota*, który był jego profesorem, a który jako człowiek i pisarz olśniewał go swoją erudycją i kapłańską postawą. Kazaniami tymi Ks. Machay wyświadczył ogromną przysługę duszpasterzom polskim.

Będąc przez pewien czas redaktorem krakowskiego pisma parafialnego, przerzucił się na piśmiennictwo popularne, ale obok tego publikował liczne artykuły treści społeczno-teologicznej, którymi zdobył sobie rozgłos i uznanie. Miał i głębokie zrozumienie dla literatury pięknej, na temat której chętnie prowadził dyskusje. Pomyślał także o wydaniu tłumaczeń niektórych Ojców Kościoła, by przez ich rozpowszechnianie naszą religijność skierować ku ideałom pierwotnego chrześcijaństwa.

Było jego cichym pragnieniem, by objąć z czasem katedrę teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, jednakże nie poparto jego starań ze strony grona profesorskiego. A szkoda, bo byłby niewątpliwie wykłady tradycyjne zamienił w doktrynę żywej współczesności, owianą autentycznym duchem ewangelii. Lecz mimo tak bolesnego zawodu stał się wielkim przyjacielem Wydziału i ułatwiał mu publikację prac i czasopism. Dzięki jego pomocy organizacyjnej i finansowej można było wydawać *Ruch Biblijny i Liturgiczny* oraz kwartalnik *Polonia Sacra*. Później znów, wybrany prezesem Naukowego Instytutu Katolickiego, dokładał wszelkich starań, by zebraniom Towarzystwa

zapewnić wysoki poziom naukowy, a bibliotekę Towarzystwa zaopatrzyć w czasopisma zagraniczne.

Pogłębianie naszej religijności — to był częsty temat jego rozważań. Jedną z ostatnich jego lektur był zeszyt nowego czasopisma *Concilium* z artykułami o *la spiritualité*, o postawie duchowej chrześcijanina współczesnego, w którym ołówkiem podkreślił zdania mu najwięcej odpowiadające, a były to myśli i postulaty domagające się głębszej, ewangelicznej łączności duszy ludzkiej z Bogiem w nas od chwili chrztu przebywającym. Głównym przedmiotem zainteresowań ks. Machaya były wprawdzie problemy społeczne i duszpasterskie, ale w równej mierze pociągały go kwestie dotyczące życia wewnętrznego. Chciał innych nie tylko uszczęśliwiać życiowo, ale równocześnie uświęcać. I tak samo pracował nad udoskonaleniem własnej duszy. Był gorliwym adoratorem Chrystusa Eucharystycznego i z Eucharystii czerpał siły do poznawania misterium Bożych. Pobożność jego nie była szablonowa, miała wyraz odrębny, wskroś osobisty, a zawierała wlot ku coraz silniejszej miłości bliźniego. A umiał wspomagać potrzebujących tak w czasie wojny, jak i po wojnie, używając takich sposobów, by nie urazić niczyjej ambicji. Wszukiwał prace, by osoby przez los ścigane mogły za honoraria przez niego wypłacane zdobywać środki do życia. Nie czynił tego nigdy z gestem wyższości, lecz chciał sam uchodzić za człowieka proszącego o tę przysługę ze strony potrzebującego. A któż wyliczy wszystkie protekcje, jakich używał w czasie okupacji, by ludzi ratować w grożącym im niebezpieczeństwie! Jego troska o chorych swej parafii, jego opieka nad chorymi kapłanami była ogólnie znana i wzbudziła podziw dla jego ofiarności, równej altruizmowi heroicznemu paryskiego Abbé Pierre, ale podziw cichy, bo z zasady unikał wszelkiego rozgłosu. Był on wyznawcą świadomym „Kościoła ubogich” — *Ecclesia pauperum* — zanim jeszcze to hasło zostało rzucone na Soborze, i zniósł zbiórki pieniężne w czasie kolędy noworocznej, by kres położyć niegodnej żebraniu, przekazanej nam tradycją, ale w dobie obecnej już dezaktualizowanej.

Chętnie uczęszczał na zebrania Towarzystwa Teologicznego, by się zapoznać z nowymi problemami teologicznymi. Był zwolennikiem teologii progresywnej, zachwycał się Rahnerem i Lubac'em, wypowiadał śmiało swoje zdanie, a z pokorą zniósł kiedyś atak skierowany na jego postępowość w pojmowaniu teologii. Był on człowiekiem głębiej wierzącym i szczerzej do Kościoła i do hierarchii przywiązanym aniżeli wielu z jego przeciwników, czemu dał wyraz w pamiętnym swoim przemówieniu z okazji obchodu 50-lecia kapłaństwa.

Jeżeli za rządów ks. kardynała Sapięhy Kraków stał się ośrodkiem intensywniejszej pracy nad pogłębianiem światopoglądu katolickiego, to stało się to jedynie dzięki temu, że Kardynał umiał się otoczyć wybitnymi osobistościami i działaczami, a do nich należał ks. Machay, odznaczony przez niego archiprezbiteratem przy Kościele Mariackim.

*Veritati et Caritati* — tym dwom ideałom służył ks. Machaya przez całe życie. Te dwa słowa biblijne należałoby umieścić na tablicy pamiątkowej, która by potomnym przypominała jego zasługi i jego osobowość przepojoną duchem ewangelicznym. Wszakże przez całe swe życie kochał prawdę objawioną i szukał jej pogłębienia i zastosowania do życia egzystencjalnego, a równocześnie hołdował stale zasadzie: kochaj bliźniego swego — więcej niż siebie samego.

AVE PIA ANIMA.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

**Ks. Jan Kowalski, Kraków—Częstochowa**

### **ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ KS. DRA FERDYNANDA MACHAYA ARCHIPREZBITERA BAZYLIKI MARIACKIEJ W KRAKOWIE**

Ostatnie pięćdziesięciolecie zamykające tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce: mimo smutnej spuścizny po półtorawiekowej niewoli, pochłubić się może wybitnymi kapłanami, którzy dobrze i wieloaspektowo zasłużyli się Kościołowi i Ojczyźnie, że wspomnieć choćby: Księcia Adama Stefana kard. Sapiechę, arcybiskupa — metropolitę krakowskiego, Ks. Teodora Kubinę — pierwszego biskupa częstochowskiego, Ks. Konstantego Michalskiego — profesora filozofii w UJ., Ks. Józefa Teodorowicza — lwowskiego arcybiskupa ormiańskiego, Ks. Emila Szramka — działacza plebiscytowego na Górnym Śląsku i Ks. Wacława Bliźnińskiego — proboszcza — społecznika w Liskowie k. Kalisza. Obok nich, jako w niczym im nie ustępującego, postawić należy także i ks. dra Ferdynanda Machaya — archiprezbitera Bazyliki Mariackiej w Krakowie, człowieka o ogromnej wiedzy i dużym doświadczeniu życiowym, znawcę zagadnień literackich i artystycznych, konesera dzieł sztuki, zapalonego bibliofila, a jednocześnie działacza społecznego (Ryszard Duszyński, *Ostatnia rozmowa. Wspomnienie o Ks. Ferdynandzie Machayu*, Kierunki 12 (1967) nr 34 (583), s. 2).

Jego sylwetka, działalność i spuścizna pisarska będą zapewne przedmiotem wnikliwych badań ludzi kompetentnych. Natomiast będzie im przydatny jak przewodnik rys biograficzny.

Ks. Ferdynand Machaya urodził się 4.05.1889 w Jabłoncu na Orawie, w wielodzietnej (dziesięcioro dzieci) rodzinie oddanych Bogu i pracy orawskich górali Andrzeja i Marii ze Zwolińskich.

Już w wieku przedszkolnym, bo podczas każdorazowego pobytu w kościele, gdzie śpiewano pieśni w języku słowackim, w rodzinnym zaś domu Machayów mówiło się polską gwarą góralską, Ferdynand spotykał się z dającym mu okazję do refleksji problemem narodowościowym.

Od szóstego roku życia uczęszczał do miejscowej szkoły ludowej pro-

wadzonej przez nauczyciela Andraszaka rodem z Jabłonki, w której obowiązywał język słowacki. Mając jedenaście lat (1900 r.) poszedł do gimnazjum do Trzciany, a od klasy siódmej do Preszburga. W obydwu szkołach, w których panował niepodzielnie węgierski duch narodowy, nauka odbywała się wyłącznie w języku madziarskim, co oczywiście sprzyjało całkowitemu wynarodowieniu uczącej się spisko-orawskiej młodzieży polskiej. Los ten podzieliłby pewnie Ferdynand Machay, gdyby nie dwa drobne zdawać by się mogło fakty. Pierwszy, to wakacje spędzane na Orawie (Jabłonce) w 1904 roku przez mecenasa krakowskiego Franciszka Wojciechowskiego z rodziną i jego szwagra Juliana Jerzego Teisseyre z siostrą, dzięki czemu nawiązawszy kontakt z gośćmi pisali oni na Orawę listy i przysyłali góralom polskie gazety oraz kalendarze, które brał do ręki młody Ferdynand. Drugi to wycieczka młodego gimnazjalisty w sierpniu 1906 r. do Kalwarii Zebrzydowskiej i Krakowa. Jako trwały jej efekt pozostały kontakty z Julianem Teisseyre. Te dwa epizody waleń przyczyniły się do późniejszego przebudzenia narodowego. Zadzierzgnięte w Krakowie znajomości były bowiem podtrzymywane korespondencyjnie, poprzez dostawę prasy polskiej m. in. *Przeglądu Powszechnego* i *Tygodnika Ilustrowanego*, przez osobiste spotkania (m. in. podczas odsłonięcia pomnika Grunwaldzkiego) nie tylko w czasie nauki w szkole średniej, lecz także i podczas studiów teologicznych. Odbywał je F. Machay naprzód w Seminarium Duchownym diec. spiskiej w miejscowości Spiska Kapituła (jeden rok) a potem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Budapeszcie. W roku 1911 wraz z aptekarzem z Jabłonki Eugeniuszem Sterculą i podnotariuszem sądowym Matonogiem z Podwika napisał artykuł do broszury: „Co my za jedni”. Uświadamiał on Orawian o ich polskiej przynależności. Mimo wydrukowania broszury, nie została ona jednak rozprowadzona ze względu na różnice zdań pomiędzy współautorami. Dopiero w roku następnym (na Boże Narodzenie roku 1912) ukazało się wydanie poprawione i to dotarło do rąk adresatów.

Świecenia kapłańskie otrzymał ks. Ferdynand Machay 29 czerwca 1912 w Spiskiej Kapitułe z rąk ks. bpa Aleksandra Parvy, a dnia następnego miał prymicję w rodzinnej Jabłonce. Pierwszą jego placówką duszpasterską była słowacka wieś Zázriva na Orawie. Po kilku zaś miesiącach (od 21 maja 1913 do wybuchu pierwszej wojny światowej 12.08.1914) Rożembark przy proboszczu ks. Andrzeju Hlince — słowackim patriocie i męczenniku. Tu obok gorliwej pracy duszpasterskiej (m. in. nad usunięciem plagi pijaństwa wśród górali) całym sercem oddawał się młody wikariusz sprawie narodowej. Gorliwie współpracował z ludźmi grupującymi się wokół wydawanej w Nowym Targu *Gazety Podhalań-*

skiej, w której zamieszczał liczną artykuły o patriotycznej, budzącej ducha narodowego treści. Przemawiał na patriotycznych zebraniach i wiecach. Tę duszpastersko-patriotyczną akcją przerwał ks. Machayowi wybuch pierwszej wojny światowej na skutek czego powołany został na kapelana wojsk austro-węgierskich (12.08.1914). Błądząc w ciągu czterech lat po różnych frontach i pełniąc służbę we wszystkich prawie formacjach wojennych, przede wszystkim wśród Węgrów i Czechów nie miał okazji ani możliwości zajęcia się sprawami polskimi, poza kilku artykułami — wspomnieniami z wojskowej tułaczki, zamieszczonymi w *Gazecie Podhalańskiej*. Otrzymałszy w połowie października 1918 roku urlop z racji choroby brata Eugeniusza, dobrze zorientowany w sytuacji politycznej, definitywnie w dniu 4.11.1918 zerwał z austro-węgierską armią. Nie zaangażowany duszpastersko mógł teraz swobodnie oddać się sprawie polskiej. Nazajutrz z inicjatywy ks. Machaya przy współpracy Jana Piekarczyka, ks. Antoniego Sikory i dra Bednarskiego powstała na Orawie Polska Rada Narodowa z siedzibą w Jabłoncu, czuwająca nad porządkiem publicznym. On to wraz z dwoma spiskorawskimi gazdami Piotrem Borowym i Wojciechem Halczynem, w marcu 1919 r. udał się do Paryża, aby na Konferencji Pokojowej domagać się przyłączenia Spisza i Orawy do Polski. Konferował m. in. z prezydentem Stanów Zjednoczonych AP Wilsonem. W wyniku energicznych zabiegów dyplomatycznych w czasie drugiego jego pobytu w Paryżu Rada Koalicyjna 25.09.1919 zdecydowała plebiscyt na Spiszu i Orawie.

Definitywnie zwolniony z kapelania wojskowej ks. Ferdynand Machay objął na kilka miesięcy administrację parafii Bukowina—Podszkle na Orawie (18. I. 1922 — 26. IV. 1922) a następnie wikariat w Lipnicy Wielkiej, również na Orawie (do 23.10.1922), gdzie doskonale łączył pracę duszpasterską z umacnianiem polskości na rodzinnej ziemi, o czym świadczy jednomyślne wysunięcie przez rodaków jego kandydatury na posła do Sejmu Rzeczypospolitej. W międzyczasie lipnicki wikariusz otrzymał z Ministerstwa Oświecenia Publicznego stypendium na studia zagraniczne we Francji. Uczęszczając na wykłady w *Institut Catholique* w Paryżu (od 23.10.1922) równocześnie pełnił funkcję kapelana w Polskim Zakładzie Św. Kazimierza gorliwie oddając się pracy wśród wychodźstwa, może nawet nie tyle w Paryżu ile raczej w licznych skupiskach polonijnych na prowincji. Kazania i misje głoszone do zagubionych we francuskim morzu obojętności religijnej Polaków podtrzymywały ducha polskiego i wiarę z ojczyźnej ziemi przywiezioną. A kiedy zdał sobie sprawę, że głos jego i innych kapłanów — Polaków, mimo wysiłków nie może dotrzeć do wszystkich go potrzebujących, podjął inicjatywę wydawania

gazety polskiej: *Polak we Francji*, pełniąc przez kilka miesięcy, aż do odwołania go do kraju, funkcję redaktora naczelnego; będąc równocześnie autorem wielu kazań i artykułów tam zamieszczanych.

Studia w Instytucie Katolickim w Paryżu oraz dwuletni pobyt we Francji dopełniły i tak już bogatej osobowości oraz nadały ostateczny jasny i zdecydowany profil i ukierunkowanie poglądom ks. Ferdynanda Machaya na podstawowe problemy kościelno-społeczne. Kultura słowiańsko-madziarska a częściowo germańska w jakiej wzrastała, uzupełniona została duchem odradzającego się społecznego katolicyzmu francuskiego. Nic też dziwnego, że Księżę Metropolita Krakowski Adam Stefan Sapieha po powrocie tak ukształtowanego kapłana do kraju (22. 10. 1924) powierzył mu stanowisko diecezjalnego sekretarza Ligi Katolickiej i redaktora tygodnika *Dzwon niedzielny*. Te dwie funkcje pochłonęły ks. Machaya bez reszty. Zawsze jednak znajdował czas na pisanie artykułów do różnych czasopism polskich. Próbował nawet powieściowego szkicu (*Honorni Orawiaczy*).

Wieloaspektowa i wielokierunkowa praca zarówno w czasie paryskich studiów, jak i w Krakowie nie pozwalała ks. Redaktorowi na uwieńczenie studiów dyplomem naukowym. Aby go osiągnąć musiał się z tej pracy na pewien czas wyłączyć i podjąć studia na nowo. Podczas drugiego swego pobytu w Paryżu ks. Ferdynand Machay w ciągu niespełna półtora roku (11. IV. 1929 — 24. V. 1930) złożył w *Institut Catholique* wszystkie egzaminy potrzebne do uzyskania tytułu doktora teologii i obronił rozprawę: *Rozwiązanie sprawy społecznej w ramach Akcji Katolickiej*. Doktorat te nostryfikował (24. V. 1930) w Uniwersytecie Warszawskim.

Uzyskany tytuł naukowy spotęgował w nowo kreowanym doktorze mazenienia o karierze naukowej. Wprawdzie bardzo ofiarnie i odpowiedzialnie pracował na powierzonym mu przez Metropolitę stanowisku wikariusza katedry wawelskiej (4. XI. 1930 — 11. VII. 1933) a potem penitencjarza kościoła Mariackiego (11. 07. 1933 — 7. 12. 1937), niemniej jednak nie wypuszczał pióra z ręki. Drukował liczne artykuły i rozprawy z zakresu etyki społecznej w wielu czasopismach, wydał kilka książek: m. in. *Wyszkolenie duchowe apostołstwa świeckich* (Poznań 1932); *Finansowe wskazówki Ewangelii* (Lwów 1936); *Problem wsi polskiej jako zagadnienie społeczne* (Poznań 1937); *Zadania duszpasterskie ludzi świeckich* (Poznań 1937); *Rola Akcji Katolickiej w sprawie stosunków społecznych*. Przedstawił też na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego rozprawę habilitacyjną z zakresu historii duszpasterstwa w Polsce: *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła u schyłku XVI w.*, celem uzyskania katedry pastoralnej na Wydziale, lecz nie znalazła ona uznania w oczach recenzentów.

Nie sposób nie wspomnieć wydanej w tym czasie nakładem ks. Machaya i częściowo tłumaczonej przez niego spuścizny kaznodziejskiej bpa Prohaszki oraz bpa Totha liczącej kilkanaście tomów. Wydaw-

nictwo to przyczyniło się do podniesienia poziomu kaznodziejstwa w Polsce. Jeszcze do czasów obecnych, mimo doby posoborowej i nieco przestarzałej formy stanowi ono kopalnię myśli dla kaznodziejów.

Penitencjarz Mariacki był również mocno zaangażowany w działalność społeczno-polityczną. Toteż właśnie jego Kuria Książęco-Metropolitalna wydelegowała jako przedstawiciela do Prezydium Ogólnopolskiego Komitetu Obywatelskiego w sprawie czuwania nad problemem granic administracyjnych Województwa Krakowskiego, a niemal równocześnie z objęciem probostwa parafii Najświętszego Salvatora w Krakowie (8. 12. 1937) przysłała nominacja Prezydenta RP na Senatora Rzeczypospolitej w uznaniu zasług i pracy dla dobra Ojczyzny. Wcześniej jeszcze otrzymał wysokie odznaczenia państwowe: Krzyż Niepodległości z Mieczami, Order Polonia Restituta i Złoty Krzyż Zasługi. Trzeba też lojalnie dodać, że działalność społeczna i pisarska nie wszystkim przypadła do gustu, zwłaszcza radykalne myśli na rzecz reformy rolnej, chociaż były one zgodne z Katolickim Kodeksem Społecznym, a ostatecznie, ku jego satysfakcji, usankcjonowane zostały przez papieża Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra*.

Na samodzielnej placówce duszpasterskiej, jaką była parafia Najśw. Salvatora wypadło ks. Machayowi pracować właściwie w czasie okupacji. Była to jednak doskonała okazja do zaopiekowania się prześladowanymi Żydami, których umieszczał wśród znajomych, wydawał metryki chrztu, by mogli otrzymać aryjskie dokumenty i przetrwać okupację. Nie zapominał o uczonych, literatach, o ludziach świata teatralnego, niosąc im z wielkim poszanowaniem ich godności pomoc materialną i moralną. Włączył się także z wielkim zapałem w akcję partyzancką. Zmontował sieć przerzutów oficerów Wojska Polskiego, działaczy i młodzieży na Słowację i Węgry oraz do Francji, gdzie gen. Władysław Sikorski tworzył nową armię polską. Wraz ze swą siostrą śp. Mikową niósł pomoc więźniom Montelupich i Oświęcimia, wspierał duchowo Armię Krajową, jako jej kapelan. Zaangażował się wreszcie w konspiracyjne nauczanie, a obok niego prowadził wykłady z homiletyki i pastoralnej w Częstochowskim Seminarium Duchownym. Wobec tak rozległej pracy społecznej zdawać by się mogło, że ks. Machay nie mógł mieć czasu na pełnienie duszpasterskich obowiązków wynikających z zajmowanego stanowiska. Tymczasem duszpasterstwo w parafii Najświętszego Salvatora było prowadzone wzorowo. Właśnie dzięki niemu mógł ks. Proboszcz prowadzić na tak szeroką skalę akcję patriotyczną w czasie okupacji. Toteż po śmierci ks. Kulnowskiego — archiprezbitera kościoła NMP, w uznaniu zasług pracy i postawy Arcybiskup Krakowski 23. X. 1944 mianował ks. dra Ferdynanda Machaya administratorem parafii mariackiej, 3. XI. 1945 roku dziekanem krakowskim, a wreszcie 14. VIII. 1946 instytuował go archiprezbiterem Kościoła Mariackiego.

Nie sposób objąć całokształtu działalności Archiprezbitera Mariackiego. Ale wspomnieć należy o jego zabiegach około rewindykacji, konserwacji



i powrotu ołtarza Wita Stwosza na właściwe mu miejsce, o czym świadczy korespondencja z gen. Dwight D. Eisenhowerem oraz konserwacji polichromii Matejkowskiej u Panny Maryi. Pracował także dłuższy czas jako Prezes Stowarzyszenia Opieki nad Oświęcimiem. Tuż po drugiej wojnie światowej zorganizował *Wydawnictwo Mariackie*, (było ono jego życiowym marzeniem), które mimo krótkiego czasu trwania zdołało wydać kilkadziesiąt cennych pozycji książkowych z zakresu teologii. Dzięki pomocy finansowej ks. inf. Machaya Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego mógł rozpocząć wydawanie dwóch czasopism: *Polonia Sacra* i *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Jako Prezes Naukowego Instytutu Katolickiego, w latach pięćdziesiątych obecnego stulecia dzięki szerokim kontaktom z zagranicą wzbogacił jego bibliotekę obcojęzycznymi czasopismami i publikacjami naukowymi, tak bardzo przydatnymi profesorom i studentom teologii. Wreszcie, obok licznych artykułów pisanych do czasopism katolickich wiele mozolnej pracy włożył w opracowanie mszalników i modlitewników *Bóg i ja*, *Modlitewnik katolicki*, *Modlitewnik dla ludu*.

Z duszpasterskich inicjatyw Sp. ks. infuła należy zwrócić uwagę na jedyną chyba w Polsce w tak specyficzny sposób organizowaną opiekę nad chorymi i nieszczęśliwymi poprzez charytatywne Stowarzyszenie *Opieki nad nieuleczalnie i obłożnie chorymi* oraz *Pielęgniarstwo parafialne*. Wznosił także wizyty duszpasterskie w okresie Bożego Narodzenia zaniedbane w parafii, które daleko odbiegały od formy tradycyjnej. Było to po prostu indywidualne duszpasterstwo w duchu ekumenizmu i tolerancji religijnej. Kopalnią wiadomości do tego rodzaju duszpasterstwa jest maszynopis jego pamiętnika pisanego niejako „na gorąco”, tak jak on to przeżywał.

Toteż kiedy od roku prawie pełnego werwy i energii, nowych inicjatyw, choroba przykuła do czterech ścian własnego mieszkania, choć z pokorą poddawał się woli Bożej i dziękował gorąco Stwórcy za tak bogate kapłańskie życie, w którym czuł się bardzo szczęśliwie, bardzo jednak tęsknił do czynnej służby Bogu i człowiekowi. Przychodząca 30 lipca 1967 roku śmierć po utrudzonego Bożego Żniwiarza zastała go niemal z książką w ręku, rozmyślającego nad nowymi formami duszpasterstwa epoki posoborowej.

Aż dziw bierze, że jeden człowiek, wprawdzie przez swoje długie, bo prawie 80 letnie życie, mógł tyle zdziałać. Stało się to i działo się chyba tak dlatego, że w sylwetce Sp. ks. infuła Ferdynanda Machaya koncentrowały się i krzyżowały bardzo znamienne rysy osobowości. Na czoło wysuwa się jego postawa misyjna, poszukująca człowieka dla Boga, wymagająca wielkiego dynamizmu. Łączył się z nią duch ekumenizmu i otwarcia się na świat i życie oraz umiłowanie człowieka. Stąd tylu przyjaciół i tak szerokie jego kontakty ze wszystkimi środowiskami: od naukowców począwszy a na kwaciarkach spod sukienic skończywszy.

W ślad zaś za nimi szedł szacunek i uznanie zwłaszcza świeckich i to nie tylko ludzi wierzących. Aż nadto wymownym jest wspomnienie pośmiertne zamieszczone w *Dzienniku Polskim* z dn. 4.VIII.1967. Zmarły Archiprezbiter Mariacki posiadał także rzadko spotykaną cechę krytycyzmu — ale wobec samego siebie; umiejętność oceniania samego siebie.

Szeroki wachlarz zainteresowań i wielka pracowitość, umiłowanie nauki i książki naukowej, o czym świadczy bogata biblioteka, którą w testamencie przekazał Częstochowskiemu Seminarium Duchownemu w Krakowie, licząca kilka tysięcy woluminów przeważnie w językach obcych oraz kilka najcenniejszych czasopism zagranicznych prenumerowanych i czytanych do ostatniej chwili (noszą na sobie ślady zakreśleń i notatek na marginesach robionych jego ręką) wraz z gorącą pobożnością osobistą i umiłowaniem spraw Kościoła Chrystusowego i Ojczyzny dopełniały osobowości tej świetlanej, godnej pochylecia przed nią czoła sylwetki Śp. ks. inf. Dra Ferdynanda Machaya — Archiprezbitera Bazyliki Mariackiej.

Kraków

KS. JAN KOWALSKI

#### Ks. Jan Kowalski, Kraków — Częstochowa

##### BIBLIOGRAFIA PRAC KS. DRA FERDYNANDA MACHAYA (W ZARYSIE)<sup>1</sup>

1911

Co my za jedni, Kraków 1911, ss. 23+1 nlb (współ ze Sterculą i Matonogiem).

1912

Cośmy za jedni, Kraków 1912, ss. 30 (współ ze Sterculą i Matonogiem).

1913—1914

Wesele w Jablonce na Orawie, *Gazeta Podhalańska* 1 (1913) nr 53, 3—6; 2 (1914) nrnr 1, 3—4; 2, 3—6; 3, 3—6; 4, 4—7 (pod pseudonimem: Jabloncon)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W bibliografii zastosowano układ chronologiczny. Przy poszczególnych zaś latach na pierwszym miejscu umieszczono pozycje książkowe, następnie artykuły zamieszczane w kwartalnikach i miesięcznikach, a wreszcie w tygodnikach i dziennikach. W nawiasach podano recenzje z poszczególnych książek Ks. Machaya, ukazujące się w polskich czasopismach. Artykuły przedrukowywane w wydaniu książkowym potraktowano jako odrębne pozycje.

<sup>2</sup> Najważniejsze skróty czasopism: *Ateneum Kapłańskie* — AK; *Dzwon niedzielny* — DN; *Gazeta Podhalańska* — GP; *Głos Narodu* — GN; *Homo*

Pisanie listów na Orawie i na Spiszu, GP 2 (1914) nr 10, 1—2 (pod pseudonimem: Was syn, który Was bardzo kocho)  
Listy. Jabłonka, GP 2 (1914) nrnr 12, 7; 24, 5—6 (pod pseudonimem: Jabloncon)

## 1916

Po świętach, GP 4 (1916) nr 5—6  
Listy. Jabłonka, GP 4 (1916) nr 8, 7  
Na Jabłońskim kiermasie, GP 4 (1916) nr 12, 5

## 1917

Z moich spacerów po froncie, GP 5 (1917) nr 46, 6—8  
Nieznane przyjemności śniegu, GP 5 (1917) nr 48, 3—5

## 1918

List z włoskiego frontu, GP 6 (1918) nrnr 2, 3—5; 4, 5—6; 13, 3—4  
Jabłonka w lipcu 1918, GP 6 (1918) nr 30, 4  
Ważne słowa do Orawców, GP 6 (1918) nr 36, 2  
„Bóg zapłać” — Szczawnicy, GP 6 (1918) nr 37, 5  
Z włoskiego frontu w sierpniu, GP 6 (1918) nr 40, 5—6  
Do Polaków Spisza, Orawy i Tenczyna, GP 6 (1918) nr 45, 3—4  
Słoboda, GP 6 (1918) nr 47, 3—4  
Bracia na Spiszu, z nami, GP 6 (1918) nr 48, 4—5  
Kilka słów scerej prawdy lo głosujących, Kraków 1919, ss. 15

## 1919

Cośmy za jedni, Kraków 1919, ss. 30 (wespół ze Sterculą i Matonogiem pod kierownictwem Ks. F. Machaya).  
Nasi gazdowie w Paryżu. Wspomnienia z podróży, Kraków 1919, ss. 79  
Wesele w Jablonce na Orawie, Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego 37 (1919—1920) 26—36  
Bajka Piotra Borowego o Rzeczypospolitej, albo inaczej: Dlaczego się Spisz i Orawa do Polski garnie, Jednodniówka GP ( z dn 3. VIII. 1919) s. 4  
Polacy czy Słowacy, GP 7 (1919) nr 2  
Nastrój na Słowaczyźnie, GP 7 (1919) nrnr 11 i 12  
List z Paryża, GP 7 (1919) nr 15  
Podróż do Paryża. Co nowego? GP 7 (1919) nrnr 18 i 19  
Podróż do Paryża. Gazdowie — General Haller, GP 7 (1919) nr 20  
Podróż do Paryża. Jak gazdowie z Wilsonem radzili, GP 7 (1919) nr 21  
Podróż do Paryża. Gazdowie — Paryżanki, GP 7 (1919) nr 22  
Podróż do Paryża. Dziennikarze — fotografowie — kina, GP 7 (1919) nr 23  
Podróż do Paryża. Co się gazdom w Paryżu podobało i niepodobało, GP 7 (1919) nrnr 24 i 25  
Podróż do Paryża. Pobyt w hotelu, GP 7 (1919) nr 28  
Podróż do Paryża. Przedstawicielstwo Słowaków — Ks. Błaha, GP 7 (1919) nr 29  
Podróż do Paryża. Przed wyjazdem, GP 7 (1919) nr 30  
Podróż do Paryża. Powrót z Paryża, GP 7 (1919) nr 31

---

Dei — HD; Mysterium Christi — MCh; Polak we Francji — PwF; Przegląd Powszechny — PP; Przewodnik Katolicki — PK; Ruch Katolicki — RK; Tygodnik Powszechny — TP.

Podróż do Paryża. Powrót z Generałem Hallerem, GP 7 (1919) nrnr 33 i 34  
 Podróż do Paryża. W powrocie przez ziemie polskie, GP 7 (1919) nr 37

## 1920

Co my za jedni, Warszawa 1920, ss. 27+ nlb+1 mapa (wespół ze Sterculą i Matonogiem)  
 Sprawa Słowacka. Uwagi o przeszłości i stanie obecnym, Kraków 1920, ss. 30  
 Zakopiańcy na Orawie, GP 8 (1920) nr 40  
 Krzywda Lipnicy Wielkiej, GP 8 (1920) nr 44  
 Letniska na Orawie, GP 8 (1920) nr 47 i 48  
 Chaos, GP 8 (1920) nr 50  
 Na Boże Narodzenie, GP 8 (1920) nr 52

## 1923

Moja droga do Polski, Warszawa — Kraków 1923, ss. 240  
 Letniska na Orawie, Wierchy 1 (1923) 285—286  
 Chłopi — dyplomaci w Paryżu, Polak we Francji 1 (1923) nr 1, 9—10  
 Książka o Polsce dla Francuzów, PwF 1 (1923) nr 1, 11—12  
 Życie wychodźców. W Bruay — Les — Mines, PwF 1 (1923) nr 1, 13

## 1924

Sprawy wychodźcze. Przed zmianą ugody robotniczej z Francją, PwF 2 (1924) nr 2, 5  
 Wielkie opłaty konsularne, PwF 2 (1924) nr 2, 6  
 Życie wychodźców. Oignieux (Pas — de — Calois), PwF 2 (1924) nr 2, 8—9  
 Na niedzielę pierwszą po Trzech Królach (kazanie), PwF 2 (1924) nr 3, 1—2  
 Sprawy wychodźcze. Przed zawarciem nowej ugody robotniczej z Francją, 2 (1924) nr 3, 5  
 Na drugą niedzielę po Trzech Królach (kazanie), PwF 2 (1924) nr 4, 1—2  
 Jak nam miło o tym pisać, PwF 2 (1924) nr 4, 7—8  
 Na trzecią niedzielę po Trzech Królach (kazanie), PwF 2 (1924) nr 5, 1—3  
 Wspomnienie z Quen — Fort — Mahon, PwF 2 (1924) nr 5, 6—7  
 na niedzielę czwartą po Trzech Królach (kazanie), PwF 2 (1924) nr 6, 1—2  
 Na niedzielę piątą po Trzech Królach (kazanie), PwF 2 (1924) nr 7, 1—2  
 Tak dalej być nie może. Pod uwagę robotnikom rolnym, PwF 2 (1924) nr 7, 4  
 Na niedzielę Starozapustną (kazanie), 2 (1924) nr 8, 1—2  
 Na niedzielę Zapustną (kazanie), PwF 2 (1924) nr 9, 1—2  
 Na niedzielę Mięsopestną (kazanie) PwF 2 (1924) nr 10, 1—2  
 Na niedzielę pierwszą Postu (kazanie), PwF 2 (1924) nr 11, 1—2  
 Stowarzyszenie św. Izydora Oracza, PwF 2 (1924) nr 11, 3  
 Na niedzielę drugą Postu (kazanie), PwF 2 (1924) nr 12, 1—2  
 Złe jest, PwF 2 (1924) nr 12, 4—5  
 Listy, PwF 2 (1924) nr 13, 10  
 Na niedzielę czwartą Postu (kazanie), PwF 2 (1924) nr 14, 1—2  
 Życie i troski wychodźców. Znaczenie hałaśliwej sprawy, PwF 2 (1924) nr 34, 4—5

## 1925

Bał w noc wigilijną, Dzwon niedzielny 1 (1925) nr 1, 6—7  
 Katolicy! łączmy się, DN 1 (1925) nr 3, 1—2  
 Do walki z pogaństwem, DN 1 (1925) nr 4, 1—2  
 W mieście Serca Jezusowego, DN 1 (1925) nr 28, 3—4  
 Bandyci polscy we Francji, DN 1 (1925) nr 32, 1—2

- Czego chcesz od nas Panie za Twe hojne dary, DN 1 (1925) nr 33, 1—2  
 Jarmarki na dusze, DN 1 (1925) nr 34, 1—2  
 Co widziałem na wystawie w Paryżu, DN 1 (1925) nr 34, 4—6  
 Co widziałem w Lourdes, DN 1 (1925) nr nr 36, 1—3; 37, 7—9; 38, 6;  
 39, 4—5  
 Gdzie sypiamy — pod mostem? DN 1 (1925) nr 37, 1—2  
 Chłód i wiatr w obronie obyczajów, DN 1 (1925) nr 38, 1—2  
 Armio dusz pobożnych, rusz się, DN 1 (1925) nr 42, 1—2  
 Niedola robotników rolnych. Według listów Francuza, Kalendarz Polaka  
 we Francji 1925, ss. 151—154

## 1926

- Kirem zasłonięte Tatry i Babia Góra, Prąd 15 (1926) 247—249  
 Ks. Arcybiskup Cieplak, DN 2 (1926) nr 8, 1—2  
 Moderny olbrzym miłości krzyża, DN 2 (1926) nr 10, 1—2  
 Nowa walka z religią, DN 2 (1926) nr 14, 12—13  
 Miliard i 100 tysięcy, DN 2 (1926) nr 15, 1—2  
 Zróbmy przewrót religijny, DN 2 (1926) nr 22, 1—2  
 Same „ładne” rzeczy, DN 2 (1924) nr 45, 1—2

## 1927

- W mieście św. Franciszka. Wrażenia z podróży, Kraków 1927, ss. 64  
 O tym pamiętajmy, DN 3 (1927) 113—114  
 W mieście św. Franciszka, DN 3 (1927) 152—153; 167—169; 181—183; 212—  
 —215; 271—273  
 Straszne... niezwykle niebezpieczeństwo, DN 3 (1927) 161—162  
 Od głowy ryba, DN 3 (1927) 313—314  
 Odezwa Czechów do Polaków, DN 3 (1927) 521—522  
 Młoda Europa w Polsce, DN 3 (1927) 553—554  
 Pastereczka i pan Gutfeld, DN 3 (1927) 617—618  
 Podajmy im rękę pomocną, DN 3 (1927) 633—635  
 Niezwykle doniosłe przypomnienie, DN 3 (1927) 745—747  
 Jak Francuz rozumiał kazanie polskie. DN 3 (1927) 842—844

## 1928

- Honorni Orawiacy. Szkic powieściowy, Kraków 1928, ss. 126 (rec. J[an]  
 U[rban], PP 177 (1928) 369 X.F.B., Gazeta Kościelna 4 (1928) 11  
 Współczesny Apostoł inteligencji. Wspomnienia o śp. Bpie Prohasce  
 Kraków 1928, ss. 15 + nlb  
 Śp. Stanisława Muśnicka, DN 4 (1928) 44  
 Czy z Polski będzie Meksyk, DN 4 (1928) 65—67; 82  
 Wyprawa po tanie buty, DN 4 (1928) 117—120  
 Rozdział Kościoła od Państwa, DN 4 (1928) 129—130  
 Co nam obiecują. Rozdział Kościoła od Państwa, DN 4 (1928) 145—146  
 Przepiękne wydawnictwa. Skarbiec katedry wawelskiej i muzeum metro-  
 politalne, DN 4 (1928) 187—188; 340  
 Rzeźbiarz religijny, DN 4 (1928) 232  
 Zajmijmy się Żydami, DN 4 (1928) 265—267  
 Znasz li swój Kościół, DN 4 (1928) 329—330  
 Do żołnierzy Chrystusa, DN 4 (1928) 345—346  
 Na co my jeszcze czekamy, DN 4 (1928) 361—362  
 Czy nam wolno milczeć?, DN 4 (1928) 377—378  
 W czym tkwi nasza słabość, DN 4 (1928) 409—410  
 O katolicyzm opokowy, DN 4 (1928) 425—426  
 Mobilizacja kleru, DN 4 (1928) 457—458  
 Jak socjaliści skłamali, DN 4 (1928) 521—522

Oni i teraz nie uwierzą, DN 4 (1928) 551—553  
 Przejdźmy do ofensywy, DN 4 (1928) 601—602  
 Dziesięć lat w wolnej Polsce, DN 4 (1928) 729—730  
 Młodzież czyli wzburzone morze. Wiązanka myśli na święto młodzieży  
 męskiej, DN 4 (1928) 745—746  
 Katolicy do czynu, DN 4 (1928) 777—778  
 Beze mnie nic uczynić nie możecie, DN 4 (1928) 793—794  
 Zasadniczy, bardzo wielki błąd, DN 4 (1928) 809—810  
 Odważnie, bardziej odważnie, DN 4 (1928) 825—826  
 Posłannictwo Dzieciątka Jezus, DN 4 (1928) 841—842

## 1929

Budujmy Królestwo Boże, DN 5 (1929) 65—66  
 W pracowni artysty, DN 5 (1929) 72  
 Co też to jest to Królestwo Boże. Według Bpa Prohaszki, DN 5 (1929)  
 81—82  
 Jak to trzeba żyć z wiary, DN 5 (1929) 97—98  
 Jestem w porządku z Bogiem i z ludźmi, DN 5 (1929) 113—114  
 Katolik ma być wesółym, DN 5 (1929) 129—131  
 Dwie wprost niezbędne książki, DN 5 (1929) 170—171  
 List z Paryża. Obchody 1 Maja w Paryżu, odsłonięcie pomnika Mickie-  
 wicza, DN 5 (1929) 309—310

## 1931

Rozwiązanie sprawy społecznej w ramach Akcji Katolickiej. Na podstawie  
 aktów urzędowych papieża Piusa X i Benedykta XV, Poznań 1931,  
 ss. 187+5 nlb (rec. Ks. J. Urban TJ, PP (1931) 168—169 oraz Ks. Dr  
 S. Wyszynski, AK 29 (1932) 305  
 Tło przyczynowe Akcji Katolickiej, Ruch Katolicki 1 (1931) 170—179  
 Wezwanie ludzi świeckich do apostołstwa, RK 1 (1931) 229—236  
 Panowanie Chrystusa — Króla w rodzinie, RK 1 (1931) 320—329  
 Vie catholique en Pologne, Revue apologetique 52 (1931) 325—334  
 O kapłaństwie ludzi świeckich, Mysterium Christi 3 (1931—1932) 18—26  
 Akcja Katolicka w świetle nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa, MCh 3  
 (1931—1932) 184—189

## 1932

Zadania duszpasterskie świeckich, Poznań 1932, ss. 179+6 nlb (rec. Ks.  
 J. Rostworowski TJ, PP 197 (1933) 216—221; Ks. S. Wyszynski, AK  
 31 (1933) 310 oraz Ks. J. Pawelski, RK 3 (1933) 139—140  
 Wyszakolenie duchowe apostołstwa świeckiego, Poznań 1932, ss. 24 (rec.  
 Z., Prąd 24 (1933) 191  
 Dzieło Ks. Markiewicza a Akcja Katolicka, w: To co ze serca wyrosło,  
 Miejsce Piastowe 1932, ss. 22—27  
 Organizacja Akcji Katolickiej, RK 2 (1932) 7—19  
 Pomoc duszpasterska katolików świeckich w życiu publicznym, RK 2 (1932)  
 66—76  
 Wyszakolenie duchowe apostołstwa świeckiego, RK 2 (1932) 167—176;  
 203—213  
 Jak walczyć z pornografią, RK 2 (1932) 263—269  
 Rec. książki Ks. Dra Jana Korzonkiewicza, Przed ślubem i po ślubie,  
 RK 2 (1932) 119  
 Rec. książki Ks. Jana Piwowarczyka, Kryzys społeczno-gospodarczy  
 w świetle katolickich zasad, RK 2 (1932) 188—189  
 Po zgonie Piotra Borowego, GN 39 (1932) nr 23, 4

## 1933

- Jak gazda Borowy stał się pisarzem, w: Piotr Borowy, Sąd grzesznika sam nad sobą, Kraków 1933  
 Odpowiedź na zarzuty, PP 197 (1933) 366—369  
 Śp. Ks. Prałat Korzonkiewicz, RK 3 (1933) 5—9  
 „Gog” Papiniego, GN 40 (1933) nr 1, 4

## 1934

- Dogmatyczne podstawy Akcji Katolickiej, Poznań 1934, ss. 14+2 nlb  
 Tarcia słowacko-czeskie, GN 41 (1934) nr 88, 4  
 Ks. Hlinka — wódz duchowy Słowaków, GN 41 (1934) nr 177, 2  
 W jaki sposób ocalał most, GN 41 (1934) nr 203, 2  
 Co widziałem i słyszałem wśród powodzi, GN 41 (1934) nr 205, 2  
 Droga lądową do powodzi, GN 41 (1934) nr 212, 2

## 1935

- W szkole wielkiego nauczyciela, GN 42 (1935) nr 109, 9  
 Finansowe wskazówki Ewangelii, Gazeta Kościelna 41 (1935) nr nr 45 i 46

## 1936

- Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła, biskupa krakowskiego u schyłku XVI w. (1591—1600), Kraków 1936, ss. 120 (rec. HD 5 (1936) 145 1936 (359—360); Dr M.B., Gazeta Kościelna 12 (1936) 78 i HD 5 (1936) 276  
 Finansowe wskazówki Ewangelii, Lwów 1936, ss. 24 (rec., JP, PP 212 1936 (359—36))

## 1937

- Pasterz diecezji krakowskiej, Kraków 1937, ss. 37+1 nlb  
 Problem wsi polskiej jako zagadnienie społeczne, Poznań 1937, ss. 15  
 Zadania duszpasterskie ludzi świeckich, Poznań<sup>2</sup> 1937, ss. 246 (rec. HD 7 (1938) 474 i Gazeta Kościelna 14 (1938) 239 i 284  
 Zadania społeczne na kazalnicy, Przegląd Homiletyczny 15 (1937) 182—192  
 Rola Akcji Katolickiej w sprawie stosunków społecznych, Poznań 1937, ss. 16  
 Pasterz diecezji krakowskiej, w: Dwadzieścia pięć lat pasterzowania Księcia Metropolity Adama Stefana Sapiehy, Kraków 1937, ss. 59—97  
 Rola Akcji Katolickiej w sprawie stosunków społecznych, RK 7 (1937) 446—457  
 Pasterka na włoskim froncie, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1937, ss. 34—36  
 Moje przebudzenie narodowe, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1937, ss. 39—42  
 Coś o wychowaniu, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1937, ss. 58—60  
 Śp. Wojciech Halczyn, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1937, ss. 87—89  
 Wielka przyjaciółka Spisza i Orawy. Małgorzata Starzyńska, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1937, s. 117

## 1938

- Moja droga do Polski, Kraków<sup>2</sup> 1938, ss. 262  
 Metody pracy duszpasterskiej, Kraków 1938, ss. 31+1 nlb (na prawach manuskryptu)  
 Gazda Piotr Borowy. Życie i pisma, Kraków 1938, ss. 111+1 nlb. (w tym samym roku było wydanie drugie) (rec. HD 7 (1938) 470 i Gazeta Kościelna 14 (1938) 412)  
 Pasterka na włoskim froncie, Kalendarz katolicki dla wsi i miast 1938, ss. 36—36  
 Rec. książki ks. Feliksa Bodzianowskiego, Gazeta Kościelna 14 (1938) 252

## 1939

- Śp. Ks. Andrzej Hlinka, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1939, ss. 38—40  
Co się stało z Czechosłowacją, Przyjaciel Spisza i Orawy. Kalendarz 1939, ss. 41—42

## 1945

- Myśli o rzeczywistości, Tygodnik Powszechny 1 (1945) nr nr 28, 2 i 33, 2

## 1946

- Homo Dei w nowych warunkach pracy, HD 9 (1946) 3—6  
Wspomnienie o przyjacielu Hiobie, TP 2(1946) nr 28, 6  
Opieka nad Oświęcimiem, w: Oświęcim [b.m.] 1946, ss. 7—10  
Apel do całego społeczeństwa w Polsce, w: Oświęcim [b.m.] 1946, ss. 13—14

## 1948

- Urzeczywistnienie idei Bożej w małżeństwie rękojmą błogosławieństwa dla rodziny, w: Służmy rodzinie, Kraków 1948, ss. 5—13.  
Święte rodziny błogosławieństwem społeczeństwa, w: Służmy rodzinie, Kraków 1948, ss. 14—21  
Duszpasterz a dzień Pański, HD 11 (1948) 585—593

## 1952

- Modlitewnik Katolika, Warszawa 1952, ss. 504

## 1956

- Modlitewnik Katolika, Warszawa<sup>2</sup> 1956, ss. 680  
Wstęp, w: Sztuka sakralna w Polsce. Architektura, Warszawa 1956

## 1957

- Zagadnienia najpilniejsze, HD 26 (1957) 204—209  
Tragizm? Radość? Ze wspomnień kapłana, TP 417\* (1957) 2  
Ołtarz Wita Stwosza wraca do kościoła Mariackiego, TP 423\* (1957) 2  
Po pogrzebie opiekunki więźniów, TP 424\* (1957) 2  
Wspomnienie pozgonne, TP 448\* (1957) 5  
Synowie Jana Cindad, TP 464\* (1957) 7

## 1958

- Autorytet wychowawczy rodziny, HD 27 (1958) 244—248  
Chłop siewcą światła. O Piotrze Borowym, Znak 49 (7) (1958) 831—841  
Lourdes, TP 472\* (1958) 1  
O artyście, który nie uznawał śmierci, TP 477\* (1958) 2

## 1959

- Przedmowa, w: Artur Górski, Angela Truszkowska i Zgromadzenie SS Felicjanek na tle dziejów myśli religijnej w Polsce XIX w., Poznań 1959  
Beze mnie nic uczynić nie możecie, AK 58 (1959) 317  
O kazaniach i rekolekcjach dla mężczyzn, AK 59 (1959) 68—74  
Początek rozmowy, PK (1959) 486

## 1960

- Bóg i ja (modlitewnik), Warszawa 1960, ss. 432  
Modlitewnik Katolika, Warszawa<sup>3</sup> 1960, ss. 719+1 nlb



- Zmarł śp. Ks. dr Jan Piwowarczyk, PK (1960) 87  
 Co mi utkwiło w pamięci ze świąt, PK (1960) 108  
 O przekupce Zuzannie, PK (1960) 202  
 Na Orawie, PK (1960) 460  
 Choruje kto między wami, PK (1960) 538  
 O radosnej rozłące czyli o konsekracji biskupiej Ks. Dra J. Groblickiego,  
 PK (1960) 639  
 Podanie do Betlejemskiego Bacy, PK (1960) 819

## 1961

- W uściskach śniegu, PK (1961) 6  
 Dzieje Ireny O., PK (1961) 55  
 O Józku Racheli, PK (1961) 327  
 Dziesięć lat po zgonie kard. Sapiehy, PK (1961) 472  
 O wielkim odkryciu w kościele NMP w Krakowie, PK (1961) 634  
 Na pierwszej placówce duszpasterskiej, TP 634 (1961) 2—3

## 1962

- Mszalik, Warszawa 1962, ss. 560  
 Dyskusja o Rynku Krakowskim, TP 679 (1962) 4  
 Siódma stacja, PK (1962) 405  
 Podwójny jubileusz, TP 702 (1962) 3  
 Zgon Ks. Abpa Baziaka, PK (1962) 434

## 1963

- Na Górze Męczenników, PK (1963) 366  
 Szukam ciszy, PK (1963) 404

## 1964

- Modlitewnik Katolika, Warszawa <sup>4</sup> 1964, ss. 720  
 Szczęść Boże Ks. Arcybiskupie. Abp Karol Wojtyła, PK (1964) 66  
 Już po koledzie, PK (1964) 79  
 Ks. Bp Stefan Bareła, PK (1964) 155  
 Z mojej kancelarii, PK (1964) 366  
 Przyszedłem po prośbie, PK (1964) 432  
 W przyjaźni z Ludwikiem Śolskim, PK (1964) 437

## 1965

- O artyście rzeźbiarzu w służbie Chrystusa (Karol Hukan), PK (1965) 310  
 Kraków KS. JAN KOWALSKI

**Ks. Stanisław Grzybek, Kraków**

## ZARYS HISTORII ZBAWIENIA

Od XVI w. począwszy a ściśle mówiąc od czasów Soboru Trydenc-  
 kiego<sup>1</sup> określa się powszechnie Pismo św., jako zbiór ksiąg napisanych  
 pod natchnieniem Ducha Świętego, które Kościół katolicki uważa za

<sup>1</sup> Por. EB 64; Denz 1787; ponadto A. Robert-A. Feuillet, *Introduction a la Bible*, Paris 1959, t. I, ss. 31—45.

kanoniczne i święte. Ta definicja, która aż do ostatnich czasów cieszyła się u egzegetów powszechnym uznaniem, akcentowała niemal wyłącznie tylko zewnętrzną stronę Biblii. Potrzeba było dopiero II Soboru Watykańskiego, który przez swoje 16 dokumentów zwrócił oczy całego świata na nieprzemijające wewnętrzne wartości Pisma św. Drugi Sobór Watykański wykazał idąc za wskazaniem głównie ostatnich papieży<sup>2</sup>, że Biblia to nie tylko zbiór ksiąg, ale przede wszystkim to słowo Boże, mowa Boga do swego stworzenia. O ile teologia jest mową człowieka o Bogu, to Biblia jest mową Boga o sobie i o człowieku. Teologię nazywa się powszechnie nauką, posługującą się poznaniem refleksyjnym, prowadzącym do jakichś konkretnych i realnych wniosków. O Biblii nie możemy powiedzieć, że jest nauką, chociaż i ona nie jest pozbawiona głębokich i pożytecznych refleksji. Biblia jest przede wszystkim opowieścią, radosną nowiną, orędziem Boga o zbawieniu człowieka. Nie jest to jakieś uroczyste orędzie, jakieś kwieciste i patetyczne rzymskie „sermo”, ale proste i serdeczne „eloquium Dei”, nacechowane miłością i jedynym pragnieniem zbawienia człowieka.

Egzegeci odczytując po II Soborze Watykańskim na nowo Pismo św., zauważyli, że zawiera ono nie tylko mowę Bożą, ale jeszcze coś więcej, dostrzegli w nim gesta Dei, pewne działanie Boże, czyny Boże, inaczej mówiąc ingerencję Boga w historię żyjącego na świecie człowieka. Oczywiście, że Pismo św. mówiąc o tych czynach Bożych, opisuje tylko niektóre z nich. Autorzy natchnieni nie mieli możliwości opisać ich wszystkich w swoich księgach. Było to z wielu względów niemożliwe. Tę trudność spisania tego wszystkiego co P. Bóg zdziałał dostrzegł już św. Jan Ewangelista, kiedy w swojej Ewangelii zaznaczył, że *jest ponadto wiele innych rzeczy, które uczynił Jezus, a które gdyby z osobna spisano, to sądzę że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać* (Jn 21, 25).

Dlatego Pismo św. opisuje nam tylko cząstkę działalności Boga we wszechświecie. Czytając tę „cząstkę” dostrzegamy, że przewija się przez nią jedna naczelną myśl, *by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (Jn 11, 52). Ta myśl i ten zamiar zgromadzenia wszystkich ludzi w jedno i zapewnienia im szczęścia wiecznego jest nazwana w soborowej Konstytucji Dei Verbum: *oeconomia salutis* = planem zbawienia człowieka. Jeśli zatem Pismo św. przedstawia nam Boży plan zbawienia człowieka i stopniowo a konsekwentnie wskazuje nam na jego realizację, to możemy powiedzieć, że jest ono właściwie księgą, przez którą sam P. Bóg pragnie nas pouczyć co to jest i na czym polega właściwie historia zbawienia człowieka.

<sup>2</sup> Mam tu na myśli encykliki biblijne Leona XIII, Benedykta XV i szczególnie encyklikę Piusa XII, *Divino Afflante Spiritu* z 1943 r.

## I. POJĘCIE HISTORII ZBAWIENIA

Na samym początku należy tu zaznaczyć, że sam termin „historia zbawienia” jest terminem nowym, a teologia katolicka zawdzięcza jego wprowadzenie do swojego słownictwa przede wszystkim II Soborowi Watykańskiemu. Słowo „historia” w tej nazwie pozwala przypuszczać, że zagadnienie całe będzie opierało się o pewne fakty historyczne, z nich będzie wypływało i do nich nawiązywało, by ostatecznie w oparciu o nie wyciągnąć później teologiczne konkluzje. Fakty te chociaż będą niewątpliwie faktami historycznymi, będą w jakiś sposób powiązane z ingerencją Boga w życie ludzkie, czyli inaczej mówiąc będą zawierać w sobie obraz objawiającego się we wszechświecie Boga. Kto nie przyjmuje możliwości i faktu Bożego objawienia, dla tego Pismo św. nie będzie historią zbawienia człowieka. Może co najwyżej zawierać historię Izraela, ale nie historię narodu wybranego, który zgodnie z Bożym planem zbawienia świata, miał w tej historii odegrać wyjątkową rolę.

Pismo św. zawiera nie tylko pewne fakty historyczne, w których P. Bóg odgrywa rolę pierwszorzędą (np. powołanie Abrahama, wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu, zawarcie Przymierza pod górą Synaj), ale także opisuje cały szereg zwykłych wydarzeń historycznych związanych bądź to z historią Izraela, bądź też z historiami innych sąsiednich narodów, które to fakty pozornie nie mają nic wspólnego z działalnością Boga we wszechświecie. Bliższa jednak ich analiza wykazuje, że i one zostały włączone przez autorów natchnionych także w historię zbawienia człowieka. Stanowią więc szersze tło dla tamtych wypadków i są z nimi również organicznie powiązane. Nie ma zatem w Biblii opisów zbędnych, teologicznie obojętnych i niepotrzebnych. Można powiedzieć za św. Pawłem, że *cokolwiek zostało napisane, dla naszego pouczenia napisane zostało, abyśmy przez cierpliwość i pociechę, jaką niosą pisma, podtrzymywali naszą nadzieję* (Rz 15,4). A zatem historyczne opisy biblijne mają zawsze głębokie religijne znaczenie.

W jakim sensie mają to religijne znaczenie? Czyli inaczej mówiąc: jaki jest ich wpływ na teologię zbawienia człowieka? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, co my będziemy rozumieć przez termin „zbawienie” O. Żołtan A l s z e g h i<sup>3</sup> w swoim artykule *La teologia della salvezza* oświadcza, że szczególnie dziś jest to termin bardzo trudny do określenia. Mówi on, że *odkupienie Chrystusowe mimo dokonania obiektywnego odkupienia całej ludzkości przez Chrystusa, nie osiągnie subiektywnie swoich skutków jeśli brakować mu będzie osobistego wkładu poszczególnych ludzi*. Dalej zaznacza, że zbawienie to nie jest tylko czysto duchowa, nadprzyrodzona doskonałość człowieka. Z drugiej strony nie można zbawienia mieszać i uzależniać go od rozwoju wartości materialnych. Nie mniej jednak te

<sup>3</sup> Artykuł ten był wygłoszony jako referat na międzynarodowym kongresie teologicznym w Rzymie w dniach 26.IX.-1.X.1966 r., został w streszczeniu wydrukowany w książce G. C o n c e t t i, *La Teologia dopo il Concilio*, Roma 1967, ss. 136—149.

wartości ziemskie rzutują na to zbawienie. One są z nim powiązane. Stary Testament podkreśla bardzo ideę solidarności i zależności człowieka od doczesnego świata<sup>4</sup>. Zbawienie człowieka i zbawienie świata zajmuje czołowe miejsce w teologii św. Pawła. Mówi on o nim wyraźnie w liście do Rzym. 8 19-21: *Stworzenie gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. Całe bowiem stworzenie zostało poddane marności nie z własnej chęci, ale z woli tego, który je poddał, w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych.* Jak kiedyś z powodu grzechu człowieka, ziemia została przeklęta (Rdz 3, 17), tak teraz ta sama ziemia oczekuje na uczestnictwo w skutkach odkupienia człowieka. W ten sposób można powiedzieć, że samo zbawienie w oparciu o dane biblijne zaczyna już teraz nabierać wymiarów kosmicznych.

Biblia na określenie terminu zbawienia używa słowa hebrajskiego *jasza*, które LXX oddała przez wyrażenie *sodzo*. Oba te terminy oznaczają wybawienie człowieka z grożącego mu niebezpieczeństwa, ocalenie go, przeniesienie w stan bezpieczny. Ks. P. Grelot<sup>5</sup> uważa, że pojęcie zbawienia zawiera w sobie dwa elementy składowe: najpierw negatywny, który polega na wybawieniu człowieka z aktualnie grożącego mu niebezpieczeństwa, potem element pozytywny, dzięki któremu człowiek znajduje się w odmiennej od poprzedniej rzeczywistości, w pewnym stanie, który gwarantuje mu zdrowie, szczęście i bezpieczeństwo. Mówiąc o biblijnym pojęciu zbawienia trzeba pamiętać, że posiada ono specyficzny charakter, odmienny od tego samego pojęcia w innych religiach niechrześcijańskich. Człowiek bowiem stworzony przez Boga znalazł się w świecie idealnym, wszystko co P. Bóg stworzył było bardzo dobre (por. Rdz. 1,31). Nie potrzebował zatem żadnego wybawienia. Jeśli nagle znalazł się w stanie krytycznym, to stało się to, jak stwierdza Biblia, na skutek upadku pierwszych ludzi. Ich upadek był tak tragiczny, że skutki jego przeszły na całe ich potomstwo, które oni nosili w sobie. Równocześnie ten grzech spowodował zakłócenie harmonii człowieka w nim samym i harmonii jaka istniała między człowiekiem a całym otaczającym go materialnym światem. Wyzwolenie człowieka z tej sytuacji, i przywrócenie go do stanu pierwotnej harmonii stanowi treść pojęcia zbawienia. Tak ustawione zagadnienie, nie jest tylko czysto historycznym problemem, związanym z jakimś konkretnym wydarzeniem, ale stanowi przede wszystkim problem religijny.

Według idei biblijnych człowiek sam siebie zbawić nie może, dlatego przychodzi P. Bóg, który go zbawia. Biblijna idea zbawienia zapoczątkowana w ST., znalazła swoją pełnię w objawieniu NT., w osobie Jezusa Chrystusa, który zbawia człowieka i cały otaczający go materialny świat. W ten sposób zbawienie chociaż w biblijnym ujęciu ma charakter religijny, jest również powiązane ze wszystkimi aspektami ziemskiej egzys-

<sup>4</sup> Por. dz. cyt. s. 137 n.

<sup>5</sup> Por. P. Grelot, *Sens chretien de L'Ancien Testament*, Paris 1962, s. 92.

tencji człowieka. Z tego też względu analizując problem zbawienia trzeba przede wszystkim mówić o jego historii.

W ten sposób dochodzimy do sformułowania już samej definicji historii zbawienia. Będzie więc ona wyrazem jakiegoś jedyne­go w swoim rodzaju dialogu człowieka z Bogiem, który to dialog ma swoje źródło i początek w odwiecznej miłości Boga do swego stworzenia. Dialog ten przybierał kilka razy konkretne kształty w różnych przymierzach, jakie P. Bóg zawierał z ludzkością (przymierze z Adamem, z Noem, z Abrahamem i z Mojżeszem). W końcu dialog ten osiągnie swój punkt szczytowy w osobie Jezusa Chrystusa, który przez swoje nowe przymierze zawarte z nową ludzkością nada wszystkim tamtym starym przymierzom pełniejsze, głębsze i doskonalsze znaczenie. Wszystkie te przymierza, jak to już wyżej zaznaczyliśmy, dokonały się w czasie i przestrzeni, mają zatem swój wymiar i znaczenie historyczne.

Z tej też racji możemy zdefiniować historię zbawienia jako sumę pewnych wydarzeń doczesnych, powiązanych ze sobą w ograniczoną całość, ocenianych w świetle wiary, zamierzonych przez Boga, dzięki którym pragnie On zrealizować zbawienie człowieka.

Dziś w teologii biblijnej zarysowują się dwie koncepcje historii zbawienia: jedna bardziej chrystologiczna, druga więcej teocentryczna.

Koncepcja chrystologiczna wysuwa na pierwszy plan osobę Jezusa Chrystusa i twierdzi, że historia zbawienia jest przede wszystkim spotkaniem się człowieka z Bogiem ale w osobie Jezusa Chr.<sup>6</sup>. Punktem wyjścia dla zwolenników tej koncepcji jest tekst Rdz 3, 15, tzw. Protoewangelia. Przez tę zapowiedź Chrystus wszedł w historię zbawienia człowieka i nadał jej swoistą chrystocentryczną orientację. Z tej też racji wszystkie prorocтва mesjańskie będą odgrywały tutaj pierwszorzędą rolę, zaś idea mesjańska urośnie tu do rangi najważniejszej idei ST. O. F. Festorazzi<sup>7</sup>, który lansuje tę hipotezę zgodnie z jej założeniami dzieli historię zbawienia na trzy okresy: I okres obejmuje ST., w którym człowiek szuka Chrystusa, swojego Zbawcy, w II okresie, o którym jest mowa w NT., człowiek spotyka się z Chrystusem i jego Kościołem, a III okres opisany w NT przedstawia sam Kościół pielgrzymujący i czekający na ostateczną paruzję i dopełnienie się królestwa Bożego. Ta koncepcja historii zbawienia, choć porusza najważniejszy jej moment rolę Chrystusa-Zbawcy, nie jest jednak właściwą i pełną koncepcją. Zarysowują się w niej dwie słabe strony: 1. nie podkreśla ona roli zbawczej samego Boga, od którego pochodzi inicjatywa zbawienia, a po 2. przerysowuje ona rolę i znaczenie prorocत्व mesjańskich ST., gdy tymczasem wiemy skądinąd, że prorocтва te chociaż ważne, to jednak w ST są podporządkowane jego ideom monoteizmu i uniwersalizmu.

Druga koncepcja historii zbawienia koncentruje wszystko wokół osoby

<sup>6</sup> Por. D. F. Festorazzi, *Teologia della storia della salvezza*, w: *Il messaggio della salvezza*, Torino 1966, t. II, cz. 2, ss. 620—737

<sup>7</sup> Por. dz. cyt. s. 621.

Boga-Ojca, który działa z miłości i przez miłość. On jest główną postacią w tej całej historii i On pierwszy występuje z propozycją zbawienia człowieka. On poucza ludzi o konieczności i potrzebie tego zbawienia. Ludzie powinni odpowiedzieć pozytywnie na to Boże wezwanie. Aby im ułatwić tę odpowiedź P. Bóg polecił spisać tę swoją wolę zbawienia wszystkich, w księgach świętych. Księgi te, których On jest autorem są pierwszą co do ważności, choć nie pierwszą chronologicznie ingerencją Boga w dzieje ludzkości. Fakty opisane w księgach świętych zostały spisane już z perspektywy przeszłości zgodnie z naczelną ideą, jaka przyświecała autorom ludziom, którzy ją pisali. Dlatego też noszą one na sobie piętno teologicznego opracowania i religijnego zabarwienia. Tworzą historię, ale przede wszystkim historię religijną i świętą. Nie ma wydarzenia w tej historii, w które nie ingerowałby Bóg, objawiający w ten sposób człowiekowi swoją wolę zbawienia świata. Z tej też racji wydarzenia te mają o wiele głębsze znaczenie niż zwykłe fakty, wyjęte z powszechnej historii ludzkości. Żyje w nich i działa sam P. Bóg. Aby jednak tak te wydarzenia ocenić, trzeba na nie spojrzeć przez pryzmat wiary. W takim ustawieniu zagadnienia historia zbawienia będzie także odpowiedzią wierzącego człowieka na wezwanie zbawiającego Boga.

## II. ELEMENTY KONSTITUTYWNE HISTORII ZBAWIENIA

### 1. Fakty tworzące historię

Na historię zbawienia należy spojrzeć spojrzeniem całościowym. Fakty i wydarzenia, które ją tworzą należy interpretować łącznie. Dopiero wtedy będziemy mogli odtworzyć sobie właściwy obraz tej historii. Takiego spojrzenia dostarczył nam św. Paweł, kiedy podczas swej pierwszej podróży misyjnej na życzenie przełożonych synagogi przemawiał do mieszkańców Antiochii Pizydyjskiej. Całą zbawczą działalność Boga w ST streścił w następujących słowach: *Bóg tego ludu izraelskiego wybrał ojców naszych i wywyższył lud na obczyźnie w ziemi egipskiej i wyprowadził go z niej ramieniem mocnym. Mniej więcej przez 40 lat znosił cierpliwie ich obyczaje na pustyni. I wytepił 7 szczepów w ziemi Kanaan oddał im tę ich ziemię w dziedzictwo... a potem dał im sędziów aż do proroka Samuela. Potem prosili o króla i dał im Bóg na 40 lat Saula syna Kisz z pokolenia Beniamina. Gdy zaś jego odrzucił powołał na ich króla Dawida, o którym też dał świadectwo w słowach: Znalazłem Dawida syna Jessego, człowieka po mojej myśli, który we wszystkim spełnił moją wolę. Z jego to potomstwa stosownie do obietnicy wyprowadził Bóg Izraelowi Zbawiciela — Jezusa (Dz 13, 17—23).* Ta wypowiedź św. Pawła stanowi streszczenie historii zbawienia. Jest ona nie tylko przywołaniem na pamięć pewnych wydarzeń z historii Izraela, ale stanowi jeszcze interpretację i ocenę tych wydarzeń w świetle wiary. Św. Paweł wypowiedział to wszystko w oparciu o doskonałą znajomość ST. Tam też należy szukać natchnienia dla św. Pawła do tej wypowiedzi. Znajdujemy je

głównie w tekstach Mojżeszowej Tory. W Ppr 26, 5—9 czytamy: *Ojciec mój Aramejszyk błądzący stał się do Egiptu, przybył tam w niewielkiej ilości ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężką niewolę. Wtedy wołaliśmy do Boga Ojców naszych Jehwe. Jahwe usłyszał nasze wołanie... i wyprowadził nas z Egiptu ręką mocną i ramieniem wyciągniętym wśród wielkiej grozy znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam tę ziemię opływającą w mleko i miód.* Zestawiając i porównując te dwa teksty ze sobą widzimy, że oba one powołują się na następujące fakty: 1. Wybór i powołanie Abrahama, 2. Uwolnienie jego potomków z niewoli egipskiej. 3. Przymierze z Mojżeszem i uformowanie narodu. Nadanie im ziemi obiecanej na własność. Dz Ap jeszcze wspominają Jezusa Chrystusa, jako tego w którym historia zbawienia osiągnęła swój punkt szczytowy.

Tak więc u początków historii zbawienia leży wybranie i powołanie Abrahama. Wybór ten był wyrazem specjalnej miłości Boga do Abrahama i do narodu, który powstał z jego potomków. Konstytucja soborowa *Dei Verbum* wspominając o tym wybraniu czyni aluzję do Przymierza jakiego P. Bóg zawarł z Abrahamem a potem z Mojżeszem. Przymierze bowiem jest szczytowym wyrazem miłości między tymi, którzy je ze sobą zawierają. Tak więc ani Abraham ani naród izraelski nie mogą tego wybrania przypisać swoim osobistym zasługom czy zaletom, albowiem całe to wyróżnienie jest darem danym im darmo przez Boga. Często podkreślają to autorzy natchnieni: *Jahwe wybrał was i znalazł w was upodobanie — czytamy w Ppr 7, 7. 8 nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejsi, lecz dlatego, że Jahwe was umiłował i chce wam dochować przysięgi danej ojcom waszym.* Jako skutek tego wybrania Izraelici stali się „dziećmi Boga” i „ludem poświęconym Bogu” (Ppr 14, 1. 2.). W następnym etapie tego wybrania uczynił ich P. Bóg „królestwem kapłanów i narodem świętym” (Wj 19, 6). W końcu oddzielił ich od wszystkich innych narodów, między którymi Izraelowi żyć wypadło, ale i równocześnie zobowiązał ich do bardziej surowego i religijnego życia. Kiedy odstępowali od tego stylu życia P. Bóg surowo ich karał. Historia Izraela od Dawida począwszy obituje w cały szereg epizodów, które są potwierdzeniem tej tezy. Dochodziło nieraz do tego, że w swej surowości P. Bóg odbierał swemu ludowi tę ziemię, którą im kiedyś dał w posiadanie (niewola babilońska i okupacja grecko-rzymska). Ale nawet i wtedy ich kochał. Jego gniew nigdy nie przewyższał Jego miłości. Był zawsze z nimi. Jego obecność w historii Izraela jest odpowiedzią Boga na problem zbawienia człowieka.

Drugim wydarzeniem powszechnie uważanym przez egzegetów za najważniejsze w historii zbawienia jest uwolnienie narodu wybranego

<sup>8</sup> Por. art. *Il Vecchio Testamento*, w: *Commento alla Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano 1966, ss. 152—162.

z niewoli egipskiej i zawarciu z nim przez Mojżesza ostatecznego przymierza. Aleksander Kerrigan<sup>8</sup> twierdzi, że przymierze to było tym faktem, przez który wybranie Izraela otrzymało swoją historyczną konsekrację.

Izrael o tym fakcie będzie pamiętał zawsze i będzie go sobie przywodził na pamięć zarówno w radosnych jak i w smutnych chwilach swojego narodowego i państwowego bytu. Oczywiście, że strony biorące udział w pakcie przymierza nigdy nie były sobie równe. Większość zobowiązań w tym przymierzu P. Bóg przyjął na siebie. Na mocy tego przymierza stawał się On Bogiem Izraela złączonym nierozzerwalnymi węzłami ze swoim ludem. Siłę i dynamikę tego związku miały wyrażać takie określenia, jak to że Izrael jest własnością Boga, synem Jego pierwotnym, oblubienicą Bożą, Jego dziedzictwem, Jego winnicą wybraną, *świętą własnością Jahwe, pierwocinowym Jego plonem* (Jer. 2, 3).

Izrael też z racji przymierza był zobowiązany do szczególnej wierności swemu Bogu, która negatywnie miała się wyrażać w tępieniu wszelkich objawów bałwochwalstwa, zaś pozytywnie zobowiązywała do kultu prawdziwego Boga. Z tej też racji Pięcioksiąg Mojżesza jest przepełniony tego rodzaju kultycznymi przepisami. Uwypuklają je następujące słowa Kodeksu Deuteronomicznego: *Pilnie słuchaj i strzeż tego wszystkiego co ja ci dziś nakazuję, aby dobrze się wiodło tobie i twemu potomstwu na wieki, za to, że będziesz czynił to, do dobre i prawe w oczach twego Boga* (Ppr 12, 28).

Tak więc przymierze synaickie łącznie z uwolnieniem Izraela z niewoli egipskiej należą do najważniejszych wydarzeń w historii zbawienia człowieka. Tu w sposób eminentny objawia się człowiekowi Bóg — Zbawca całej ludzkości. Ta prawda jest umieszczona na początku Dekalogu *Ja jestem Jahwe Twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20, 2). Do niej będą często nawiązywać pozostałe księgi Pisma św. Psalmista poświęcił omówieniu tego zagadnienia dwa psalmy 135 i 136, które w całości będą hołdem złożonym przez człowieka Bogu Zbawcy ludzkości. Przewija się przez nie myśl, którą można oddać w słowach: *Chwalcie Pana bo dobry, bo na wieki miłosierdzie Jego... Który sam cudów wielkich dokonał... Który Egipcjanom pobił pierwotnych... i wywiódł z pośród nich Izraela... Który królów wielkich poraził... a ziemię ich oddał na własność słudze swemu Izraelowi* (Ps 136, 1. 4. 10. 17. 22).

Następstwem zawartego na Synaju przymierza, było oddanie Izraelowi, już jako narodowi Bożemu w posiadanie ziemi Kanaan. Jest ona darem danym im darmo przez Boga. Jest realizacją obietnic danych Abrahamowi i innym patriarchom, a równocześnie dowodem, że P. Bóg wypełnia dokładnie przyjęte na siebie zobowiązania. Autor księgi Jozuego wyraził to w takich słowach: *Jahwe dał Izraelitom cały kraj, którego oddanie obiecał ich ojcom pod przysięgą... Ze wszystkich dobrych obietnic, które Jahwe uczynił domowi Izraela, żadna nie zawiodła, lecz każda się speł-*



niła (Joz 21, 43. 45). Objęcie przez Izraelitów w posiadanie ziemi Kanaan, poza tym, że jest to fakt historyczny, posiada także teologiczne olbrzymie znaczenie<sup>9</sup>. Egzegeci widzą w nim aluzje do utraconego przez człowieka raj. Opis bowiem warunków i stanu szczęśliwości jaki czeka człowieka w ziemi Kanaan niczym się nie różni od tego stanu jaki kiedyś w raj był udziałem pierwszego człowieka. Obfitość wszelkiego rodzaju dóbr, które w Kanaanie będą udziałem Izraelitów jest także obrazem warunków życia ludzkości w przyszłym królestwie mesjańskim.

Poza tym należy pamiętać o tym, że ziemia Kanaan jest często w Biblii wzmiankowana jako ziemia Jahwe, Jego własność i Jego dziedzictwo. Otrzymać zatem na własność tę ziemię, znaczy tyle, co uczestniczyć w dziedzictwie Boga, *mieć dział razem z Bogiem* (por. Joz 22, 25), pozostawać w jakiejś łączności i jedności z Jahwe. To wszystko razem wzięte wyznacza główne linie historii zbawienia i stanowi wspaniałe tło dla przyszłej mesjańskiej działalności Jezusa Chrystusa.

## 2. Słowa Boże w historii zbawienia

Konstytucja *Dei Verbum* mówi, że P. Bóg objawił się Izraelowi w słowach i faktach (n. 14). Słowa są nie tylko ilustracją faktów, ale również wyznaczają człowiekowi jakąś drogę postępowania. Stanowią program jego życia. Oczywiście, że nie należy tu myśleć o jakichś abstrakcyjnych wypowiedziach Bożych, o Jego „solilokwiach”, ale o mowie powiązanej z historią Izraela. Słowa Boże pojawiają się zatem albo jako zapowiedzi pewnych wydarzeń, albo jako ich ilustracja, względnie ich końcowe dopełnienie. Tak np. P. Bóg objawiając się Mojżeszowi i wyznaczając mu misję wodza narodu, powiedział do niego: *Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba... tak powiesz synom izraelowym... Bóg ojców waszych przysłał mnie do was* (Wj 3, 6. 14. 15). To jest mowa inaugurująca jakieś działanie Boże, wyznaczająca człowiekowi jego drogę życia. P. Bóg odzywa się także podczas samych wydarzeń, w których On odgrywa główną rolę. Tak też słyszymy Jego głos w szczytowym punkcie zawieranego na Synaju przymierza: *Ja jestem Jahwe twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej z domu niewoli. Nie będziesz miał bogów obok mnie* (Wj 20, 2. 3.). Również przemawia P. Bóg na zakończenie swojego działania, jak tego mamy liczne przykłady w całej historii Izraela (Wj 6, 2—8).

Czasami mowa Boża ma charakter dialogu Boga z człowiekiem, którego celem jest uwypuklenie tej jednej prawdy, że nasz Bóg jest Bogiem miłości i zbawienia. Dla ilustracji wystarczy, że wspomnę tu słynny targ Abrahama z P. Bogiem o Sodomę (Rdz 18, 16—33), rozmowę Boga z Mojżeszem (Wj 3, 4—20; 6, 2—8), czy choćby powołanie Jeremiasza (Jer. 1, 4—19).

Naród izraelski przywiązywał wielką wagę do słów Bożych. Nie za-

<sup>9</sup> Por. D. F. Festorazzi, dz. cyt. s. 628.

stanawiał się nad ich prawdziwością czy możliwością, nie poddawał ich w wątpliwość, dla niego wystarczyło, że tak powiedział Pan.

Często tą formułką posługiwali się prorocy, którzy głosili nie swoje ale Boże Słowo. Dlatego Biblia rzeczywiście jest wypełniona słowami Boga, można powiedzieć, że zawiera ona szereg pouczeń płynących od Boga i w ten sposób jest ona odpowiedzią Boga na potrzeby i problemy człowieka.

Z biegiem czasu luźnie i okazyjnie wypowiedane Słowa Boże przyjęły postać prawa, ujęto je w pewne normy, uczono się ich na pamięć, a wszystko działo się to w tym celu, aby podkreślić i uwypuklić ich wartość i nieprzemijające znaczenie. Szczególnej wartości prawem stał się dekalog, który zawiera „Słowa Boże” (Wj 20, 1), zaś o Kodeksie Przymierza czytamy w Wj 34, 27: *Rzekł Jahwe do Mojżesza: napisz te słowa, gdyż na podstawie tych słów zawarłem przymierze z tobą i z Izraelem.*

Prorocy swoje nauczanie nazywali głoszeniem „Słowa Bożego”. Oni też należeli do tej kategorii ludzi, którym P. Bóg w szczególny sposób objawiał słowa swoje. Prorok Natan mówi o sobie: *Jahwe skierował następujące słowa do mnie: Idź i powiedz słudze mojemu Dawidowi: To mówi Jahwe* (2 Sm 7, 4. 5). U proroka Ezechiela powtarza się często refren: *Jahwe przemówił do mnie w te słowa* (Ez 36, 16; 37, 15; 38, 1 itd.). Izajasz nauczanie swoje nazywa mową Boga do swego narodu. Naród też był mocno przekonany, że P. Bóg przemawia do niego ustami swoich wysłanników.

W księgach mądrościowych głębokie sentencje, szlachetne rady, zbawienne wskazówki są nazywane „Słowami Boga”. Księga Joba zawiera cały szereg rozważań na temat roli cierpienia w życiu ludzkim, które to uwagi nazwane są mowami Boga (Jb 38—42). Podobnie skargi Mdr, Syr, Przyp ze względu na swoje cenne uwagi i rady nazwane są mową Boga do człowieka. Cel tych przemówień Bożych określa Przyp 1, 23: *Powróćcie do moich upomnień, udzielę wam ducha mego, nauczę was swoich zaleceń.* Bóg uczy ludzi. Jego słowa tworzą także historię zbawienia.

Nie ulega zatem wątpliwości, że ta historia zbawienia składa się i z faktów i ze słów Bożych. Z relacji i ścisłego związku, jaki zachodzi między faktami i słowami wynika, że wszystkie one i fakty i słowa razem wzięte i odczytywane jedno w świetle drugich, dopiero wtedy nabierają właściwego znaczenia i odkrywają przed nami istotny sens i cel Pisma św. Jest nim przedstawienie ludzkości jednej prawdy: że nasz Bóg jest Bogiem miłości i dlatego całe Jego działanie, które z tej miłości wypływa, ma na względzie jedno: zbawienie i szczęście człowieka.

Ks. Zenon Ziółkowski SDB, Łódź

## NAJAZD FARAONA SZESZONKA I NA PALESTYNĘ

W roku 1828 F. Champolion odkrył w Karnaku (współczesna nazwa miejscowości leżącej na terenie starożytnych Teb — największej stolicy Egiptu), pierwszy dokument pozabiblijny, ilustrujący historię Izraela. Była to płaskorzeźba faraona Szeszonka I, wryta na murach świątyni boga Amona, a zawierająca listę miast palestyńskich, zdobytych podczas zbrojnego najazdu tego faraona, w piątym roku panowania króla judzkiego Roboama (ok. 917 przed Chr.). Odkrycie to wzbudziło żywe zainteresowanie w kołach naukowych, stając się początkiem bogatej literatury i tematem licznych polemik egiptologów i egzegetów biblijnych, usiłujących należycie ocenić ten dokument historyczny.

Sprawa nie była łatwa. Wierne podobieństwo listy Szeszonka do list jego poprzedników i na pozór chaotyczne uszeregowanie miast, skłaniało uczonych, aby zaliczyć listy do szeregu pomników, udowadniających czyny władców faktami przesadzonymi. Powyższą klasyfikację sugerowało również Pismo św., które w dwóch miejscach podaje wzmiankę o najeździe Szeszonka, lecz poza Jerozolimą nie wymienia żadnego innego miasta i milczy o dalszej akcji wojsk egipskich. Przeciwnie, na liście faraona wymienione jest około 185 nazw miast i innych miejscowości, podczas gdy Jerozolima nie jest wzmiankowana.

W początkowej fazie badań uczeni starali się uzgodnić obydwie źródła historyczne, w różny sposób wyjaśniając, dlaczego Jerozolima nie jest wymieniona w spisie miast. Badania te dawały nikłe wyniki, aż do czasu ponownej analizy nazw, jaką przeprowadził W. M. Müller. Opublikował on swoje osiągnięcia w dziele *Asien und Europa* (Lipsk 1893), po przeprowadzeniu zaś osobistych badań na miejscu płaskorzeźby, wydał w Waszyngtonie w r. 1906 pierwszy tom *Egyptological Researches*, który nadał właściwy kierunek dotychczasowym badaniom. Wiele miejscowości na liście zostało zidentyfikowanych w terenie, podając w zarysie zasięg inwazji egipskiej. Coraz bardziej stawało się pewnym, że faraon nie tylko ograbił Jerozolimę, lecz również najechał królestwo Jeroboama. Fakt ten został definitywnie potwierdzony w r. 1925, przez odkrycie na terenie starożytnego Megiddo fragmentu kamiennej tablicy z wrytym na niej imieniem Szeszonka. Dotychczasowe twierdzenie, że faraon najechał królestwo judzkie, wezwany na pomoc przez króla Jeroboama przeciwko rywalowi z południa, nie mogło się dalej utrzymać, w rzeczywistości bowiem najazd objął swoim zasięgiem nie tylko niektóre warownie judzkie i południowy Negeb, ale również całe królestwo Izraela. Odkrycia archeologiczne dokonywane w międzyczasie, potwierdzały zniszczenie niektórych miast, wymienionych na liście Szeszonka, sama jednak lista była nadal chaotycznym spisem, nie mającym pełnej siły dowodowej.

Dopiero w r. 1946 udało się izraelskiemu uczonemu, B. Mazarowi, znaleźć klucz do odczytania listy. Staranne badania napisów i niespodzie-

wany sposób odczytania listy, nie tylko ukazał w nowym świetle tak dawno znaleziony i tłumaczony w różny sposób dokument historyczny, lecz przede wszystkim zilustrował historię Izraela w okresie posalomonowym, dając odpowiedź na dawno stawiane pytanie: Dlaczego w przeciągu kilku lat po śmierci Salomona, jego królestwo kwitnące i bogate, doszło do takiego stanu zniszczenia i zubożenia?

O tym fakcie dowiadujemy się przede wszystkim ze źródeł pisanych — biblijnych i pozabiblijnych: z Pisma św. oraz z płaskorzeźby Szeszonka I, wyrtej na murach świątyni boga Amona w Karnaku.

## I. WYPRAWA ZBROJNA FARAONA SZESZONKA I PRZECIWKO PALESTYNIE W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH

### Zróżdła biblijne

Wyprawa Szeszonka I na Palestynę jest wzmiankowana przez dwa źródła biblijne: 3 Krl 14, 25—28 i 2 Krn 12, 2—12. Wspominają one, że w piątym roku panowania króla judzkiego Roboama<sup>1</sup>, faraon Szeszonk pociągnął przeciw Jerozolimie, zabierając z niej skarby świątyni i pałacu królewskiego. Między zrabowanymi przedmiotami wyraźnie wymienione są złote tarcze Salomona (3 Krl 10, 16 ns), które zoostały zastąpione tarczami spiżowymi, ufundowanymi przez Roboama, po odstąpieniu od miasta najeźdźców. Najprawdopodobniej opisy biblijne o najeździe Szeszonka zawdzięczamy wzmiance w kronice świątynnej, w której musiała być zarejestrowana zmiana złotych tarcz na spiżowe. Najwierniej cytuje ją autor Księgi Królewskiej, Kronikarz jednak rozszerza tę samą notatkę, uzupełniając istniejącą już tradycję wiadomościami zaczerpniętymi z *zapisanych słów proroka Szemajasza* (2 Krn 12, 15) i nadając całemu opisowi charakter prorocki.

Opowiadanie opiera się na założeniu autora, udowadniającego czytelnikowi, że wierność nagradza Bóg dobrobytem, a odstęstwo karze. W myśl tego założenia, odróżnia on u Roboama okres pobożności i bezpobożności. Jego posłuszeństwu wobec prawa Bożego odpowiada siła i bezpieczeństwo kraju, co uwidacznia się przede wszystkim w budowie warownych miast (2 Krn 11, 5 ns). Dla nadania większej siły swym argumentom, wyraźnie podaje on liczbę lat, które jak gdyby odmierzają zbliżające się niebezpieczeństwo. Po trzech latach spokoju i powodzenia, następuje czwarty rok bałwochwalczy, w piątym zaś roku nadchodzi katastrofa (2 Krn 11, 17; 12, 2). Faraon Szeszonk nie jest nikim innym, jak

<sup>1</sup> Datę najazdu Szeszonka trudno określić z powodu braku danych chronologicznych z tego okresu historii. Współcześni uczeni podają datę podziału królestwa Salomona w rozpiętości od 933 do 922 r. przed Chr. Przyjmując chronologię proponowaną przez W. F. Albrighta, *From the Stone Age Christianity*, Baltimore 1946; BASOR 88 (1942) 28 ns.; 100 (1945) 16—22; 130 (1953) 4—10; 143 (1955) 28—33; 144 (1956) 26—30; 146 (1957) 26—34.

tylko karzącą ręką Bożą (2 Krn 12, 5. 17), która chłoscze króla i lud za niewierność.

Tekst biblijny nie oddaje jednak tragicznego położenia, w jakim po najeździe Szeszonka znalazł się Izrael i Juda. Do jakiego stopnia poniżenia doszedł podzielony naród, dowiemy się dopiero ze źródeł pozabiblijnych. Płaskorzeźba Szeszonka I podaje bardzo ciekawe szczegóły o dalszym przebiegu wyprawy faraona, który nie zadowolili się ściągnięciem haraczu od króla Judy, ale ograbił królestwo swojego byłego podopiecznego — Jeroboama (3 Krl 11, 40) i zniszczył całą południową Palestynę.

### Źródła pozabiblijne

Prawie każdy z faraonów nowego imperium (1546—1085 przed Chr.), starał się upiększyć świątynię boga Amona w Tebach, uwieczniając na jej murach zwycięskie wyprawy. Na szczególną uwagę zasługują płaskorzeźby zdobywców terenów azjatyckich, którzy ryli na ścianach świątyni listy topograficzne zdobytych przez siebie miast<sup>2</sup>.

Śladem tych wielkich faraonów poszedł również Szeszonk I (935—914 przed Chr.), który po okresie upadku doprowadził Egipt do nowego rozkwitu. Jego państwo rozciągało się od północnej Palestyny do Górnego Nilu, od Oazy do Morza Czerwonego. Do kasy królewskiej wpływały ze wszystkich stron daniny, nie mówiąc o łupie, jaki przywiózł ze sobą po wyprawie na Palestynę. Część uzyskanych funduszy przeznaczył Szeszonk na powiększenie świątyni Amona w Tebach.

Między drugim pylonem a świątynią Ramzesa III<sup>3</sup> polecił faraon wykonać wspaniały portal, wiodący na dziedziniec świątyni Amona. Od wieków na murach tej samej świątyni znajdowały się listy topograficzne wielkich faraonów nowego imperium: Tutmozisa III, Amenofisa II, Setiego I i Ramzesa II, zaś w Medinet Habu: Ramzesa III<sup>3</sup>. Podobieństwo do tych list nie świadczy o plagiacie historycznym, lecz o ambicji Szeszonka, który chciał dorównać wielkim poprzednikom. Nie doczekał się jednak tej chwili, by ujrzeć swoją podobiznę na płaskorzeźbie, gdyż zmarł przed jej ukończeniem<sup>4</sup>. Ostatni rok jego panowania jest równocześnie datą wykonania biblijnej listy topograficznej.

Płaskorzeźba znajduje się na zewnętrznej stronie muru, na prawo od wejścia. Przedstawia ona moment mordowania przez (zaprojektowanego) faraona grupy jeńców azjatyckich, przed bogiem Amonem. Płaskorzeźby innych zdobywców pozwalają nam wyobrazić sobie Szeszonka,

<sup>2</sup> J. Capart, *Thèbes, la gloir d'un grand passè*, Bruxelles 1925, s. 49—52.

<sup>3</sup> J. Simons, *Handbook for the study of egyptian thopographical lists relating to Western Asia*, Leiden 1937, s. 109—160.

<sup>4</sup> Wyraźniej można odróżnić szkic korony faraona, co osobiście stwierdziłem na miejscu. Dziwnym się wydaje, że B. Porter, *Thopographical Bibliography of Ancient Egyptian Hierogliphic Texts*, t. II, Oxford 1929, s. 14, opisuje postać Szeszonka jako „zniszczoną”.

trzymającego grupę jeńców za włosy i mierzącego w nich buławą wojenną. Grupa jeńców jest starannie skopiowana z innych list i tworzy symboliczną liczbę „40”. Scena ta zajmuje prawą część płaskorzeźby i nie zawiera nic oryginalnego. Jest zniszczona i niewykończona.

Naszą uwagę przykuwa raczej lewa strona, zawierająca sławną listę topograficzną. Przedstawia ona boga Amona i boginię Teb, kroczących w kierunku faraona i prowadzących mu szeregi schematycznie przedstawionych miast, stanowiących właśnie ową listę. Nazwy miast wyryte są na figurkach jeńców, zwróconych twarzami w kierunku zaprojektowanego faraona. Wszyscy jeńcy mają ręce wyłamane do tyłu i powiązane w łokciach. Pięć końców powrozów idących od pięciu szeregów jeńców, trzyma bóg Amon. Umieszczona poniżej, postać bogini Teb trzyma sześć sznurów od pięciu szeregów równych i jednego idącego przez całą szerokość płaskorzeźby, do którego dołącza się jeszcze sznur siódmy. Wszystkie figurki jeńców zostały dokładnie policzone przez uczonych i oznaczone numerami biegnącymi lewobrzeżnie. Podawały one kierunek, w jakim należy czytać listę, zgodnie z zasadami pisma hieroglificznego<sup>5</sup>.

Szeregi jeńców nie są liczebnie równe. Bóg Amon prowadzi górną grupę listy, składającą się z pięciu szeregów po trzynastu jeńców, czyli razem 65 nazw. Ilość figurek prowadzonych przez boginię Teb jest trudna do obliczenia, ponieważ dziesiąty rząd, ciągnący się tuż nad ziemią, uległ zniszczeniu. Liczba wszystkich nazw wszystkich miast powinna wynosić ok. 185, w rzeczywistości jest ona o wiele mniejsza i to nie tylko z powodu zniszczenia, ale również ze względu na pewną ilość nazw złożonych, zajmujących dwie, a nawet trzy tarcze. Dodać należy, że z tych odczytanych nazw, nie wszystkie dało się zidentyfikować.

Jak wspomniałem wyżej, odczytanie listy zaprzętało umysły wielu uczonych przez przeciąg przeszło stu lat. Nie mogli oni dopatrzeć się w niej jakiegoś porządku logicznego. Rzędy czytane według pisma hieroglificznego, nie wskazywały na to, by lista opierała się na faktach realnych. Wszystko wskazywało na to, że jest to dokument, co najmniej o problematycznej wartości historycznej.

## II. TRASA PRZEMARSZU WOJSK SZESZONKA I WEDŁUG OSTATNICH WYNIKÓW BADAŃ JEGO LISTY TOPOGRAFICZNEJ

### Odczytanie listy

Klucz do odczytania górnej części listy znalazł w r. 1946 B. Mazar. Jako punkt wyjścia przyjął on hipotezę, że pierwszych czterech rzędów nie należy odczytywać według zasad pisma hieroglificznego, lecz w spo-

<sup>5</sup> Pismo hieroglificzne czyta się, zaczynając od przodu figurek — znaków. Na liście Szeszonka znaki mają zwrócone „twarze” w kierunku prawobieżnym, czytanie więc rozpoczyna się z prawej strony ku lewej. Znaki można kierować dowolnie w szeregu prawo lub lewobieżnie, jak również pisać w kolumnie od góry, zwracając je na prawo lub lewo.

sób „bustrofedon”: na przemian lewobieżnie i prawobieżnie, bez liczenia się z ustaloną numeracją. Do odkrycia tego doszedł on, badając mapę Palestyny i studiując wiadomości o miastach wymienionych na liście. W rzeczywistości, dwiema ostatnimi nazwami pierwszego rzędu są: Gezer i Rubuti (12, 13), podczas gdy druga linia kończy się nazwą Ajjalon (26). Listy z el-Amarna wymieniają Rubuti jako miasto położone blisko Gezer, na trasie do Jerozolimy. Ciągłość listy uwidacznia się jeszcze bardziej w trzecim i czwartym rzędzie. Po ostatniej nazwie miasta Taanak (14) w drugiej linii, następuje w trzeciej linii Megiddo (27), odległe od niego o 8 km. Czytając w ten sposób pierwsze cztery rzędy i uzupełniając drugą listę nazwami z piątego rzędu, otrzymał on w przybliżeniu ciągłą trasę na mapie Palestyny. Okazało się, że inwazja Szeszonka objęła swym zasięgiem cały ten kraj.

Wyniki swoich badań publikuje B. Mazar w *Supplementum Veteris Testamenti*, IV, 1957, s. 57—63, w artykule pt.: *The campaign of Pharaoh Shishak to Palestine*, dokonując nim zasadniczego zwrotu w badaniach nad całą listą. W tym samym roku E. Vogt poprawia system B. Mazara<sup>6</sup>, przyjmując sposób czytania „bustrofedon” dla całej górnej listy i zmieniając przez to trasę inwazji, co okazało się bardziej zgodne z rzeczywistością. Według teorii E. Vogta, próba odczytania części górnej listy Szeszonka, przedstawia się następująco:

Numery			Transkrypcja nazw hierogli- ficznych	Utożsamienie z miejscem	Nazwy polskie
1	2	3			
1	I	11	Gaza	Gaza	Gaza
2	I	12	Ghêzèr	Tell Gezer	Gezer
3	I	13	Rubuti	?	Rubuti
4	II	26	Ayyālôn	Yālô	Ajjalon
5	II	25	Qiryathaim	?	Kiriataim
6	II	24	Bêth-Hôrôn	Beit'Ur el-Fanqa	Betchoron
7	II	23	Ghibe'ôn	el-Gib	Gibeon
8	V	58	Migdal	?	Migdal
9	V	57	Semârayim	Râs ez-Zeinarah	Semaraïm
10	V	56	Âdâm	Tell ad-Dâmiyeh	Adam
11	V	55	Sukkot	Tell Deir'allâ	Sukkot
12	V	54	Qêdêš (Qâdêš)	?	Kedesz (Kadesz)
13	V	53	Penû'el	Tulûl ed-Dahab	Penuel
14	II	22	Mahanayim	Hirbet Mahneh	Machanaim
15	II	21	Šut	?	Szut
16	II	20	Sâfôn	Tell es-Sa'idiyeh	Safon
17	II	19	Adôrayim	?	Adoraim
18	II	18	Hafârayim	Bir el-Hufeyir	Chafaraïm

<sup>6</sup> E. Vogt, *Expeditio Pharaonis Shoshenq in Palestina* a. 927 a Chr., Bib. 38 (1957) 234—236.

<sup>7</sup> 1 — numer kolejny nazw wytyczający trasę najazdu; 2 — numer rzędu na płaskorzeźbie; 3 — numer kolejny listy, czyli numery tarcz.

19	II	17	Rehob	Tell Rehov	Rechob
20	II	16	Bethsan	Beit-Šean	Bet-Szean
21	II	15	Šunēm	Sōlem (Sūlam)	Szunem
22	II	14	Ta'anāk	Tell Ta'annek	Taanak
23	III	27	Meghiddo	Tel el-Mutessehim	Megiddo
24	III	28	Adar ?	?	Adar
25	III	29	Yadhammelek	?	Jadhammelek
26	III	30	—	—	—
27	III	31	Honim ?	?	Chonim
28	III	32	Aruna ?	?	Aruna
29	III	33	Borim ?	?	Borim
30	III	34	Gath-patalla	Tell Gerišeħ?	Gat-patalla
31	III	35	Yahma	?	Jachma
32	III	36	Beth 'Olam	?	Bet Olam
33	III	37	Kqrw ?	?	?
34	III	38	Šōkō, Šōkōh	?	Soko
35	III	39	Beth Tupuah	?	Bet Tupuach
36	IV	40	Abel ?	?	Abel
37	IV	45	Beth Seboim	?	Bet Seboim
38	IV	46	Kqrt ?	?	?
39	V	59	Tirsāh	Tell el-Far'ah	Tirsa
40	V	65	'Emèq	?	Emek

Powyższa część listy rozpoczyna się od n. 11, należy jednak podkreślić, że jest ona poprzedzona jeszcze 10 figurkami, z których 9 pierwszych nosi na swoich tarczach nazwy tzw. „dziewięciu łuków”. Nazwa ta bierze swój początek ze znaku hieroglificznego, powtarzającego się w napisie, przedstawiającego łuk. Była to broń, jaką posługiwały się szczepy pustyni, przed którymi musieli się bronić mieszkańcy Deltę w zamierzonych czasach historii. Nazwy tych szczepów stały się z czasem stałą formułą powtarzaną na początku list topograficznych<sup>8</sup>.

#### Trasa przemarszu wojsk faraona Szeszonka

Faraon Szeszonk najechał Palestynę drogą od wieków przemierzaną przez wojska egipskie. Historia wypraw azjatyckich XIX i XX dynastii mówi o taktyce zabezpieczenia tyłów armii, przez pacyfikację szczepów Negebu, oraz o osłonięciu przez flotę morską, która równocześnie z armią lądową posuwała się ku północy. Wszystko wskazywało na to, że Szeszonk zastosował tę samą taktykę. Dolna lista wymienia ok. 120 nazw zniszczonych miejscowości Negebu, odkrycia zaś archeologiczne dostarczają nam dowodów o obecności wojsk egipskich w Fenicji, który to fakt wobec milczenia listy, można tłumaczyć akcją floty morskiej.

<sup>8</sup> J. Simons, *op. cit.*, s. 144, 160, 162, 175, 187. Z podobnym zwyczajem spotykamy się w Biblii, która w wielu miejscach podaje listę narodów zwyciężonych przy zajmowaniu Kanaanu (Rdz 15, 20; Joz 3, 11; 24, 11). W powyższych miejscach podana jest liczba „7”, w innych „6”, lub mniejsza (Joz 9, 11; 11, 3; 12, 8; Wj 23, 23; 33, 2; 34, 11; Pp 7, 1; 20, 17; 3 Krl 9, 20; 2 Krn 8, 7; Ezd 9, 1).



Mając w ten sposób zabezpieczone tyły i zachodnie skrzydło, Szeszonk po zdobyciu Gazy (11), skierował się ku Jerozolimie, niszcząc po drodze Gezer (12), Rubuti (13), Ajjalon (26), Kiriataim (25), Betchoron (24) i Gibeon (23). Do stolicy królestwa Roboama miał stąd zaledwie 9 km. Lista jednak nie wymienia Jerozolimy, lecz wytycza dalszą trasę w kierunku północy. Fakt ten stał się źródłem powstania wielu hipotez. G. Ricciotti w swym dziele *Historia Izraela*, n. 416, pisze wyraźnie, że „Jerozolima została zdobyta”. Twierdzenie takie nie ma podstawy. Ani lista Szeszonka, ani Biblia, nie sugerują takiego wniosku, przeciwnie, źródła te ukazują fakty tak, jak one miały miejsce: Jerozolima nie musiała być zdobyta, gdyż po złożeniu haraczu przez Roboama — odebranego przez urzędników, tragarzy i straż — Szeszonk odstąpił od murów. Miasta, którego nie zdobył, nie umieścił na liście.

Po zniszczeniu Migdal (58) i Semaraim (57), część wojska najprawdopodobniej przeprowała się przez Jordan i zajmując Adam (56), zapuściła swe zagony w górzyste okolice Gileadu, niszcząc Sukkot (55), Penuel (53), Machanaim (22), Szut (21), Safon (20), Adoraim (19) i Chafaraim (18). Główny trzon armii z wozami wojennymi posuwał się ku północy wzdłuż zachodniego brzegu rzeki i po zdobyciu Rechob (17), przystąpił do oblężenia Bet-Szeanu (16). Pod murami tej twierdzy nastąpiło spotkanie z oddziałami powracającymi z Zajordania.

Po upadku Bet-Szeanu, wojska egipskie miały otwartą drogę do doliny Ezdrelon. Lista wymienia z kolei Szunem (15), Taanak (14) i Megiddo (27). Twierdza ta, doskonale obwarowana przez Salomona, poddała się Szeszonkowi, który po wejściu do miasta nie zniszczył go, lecz uczynił bazą wypadową do dalszych akcji wojennych, skierowanych ku północy. Lista wprawdzie nie wspomina o zajęciu północnej Palestyny i Fenicji, znalezienie jednak w Byblos imienia Szeszonka i popiersia Ozorkona I, jego następcy, każe przypuszczać, że kraj ten był podległy Egipcjom od czasu inwazji na Palestynę (Muzeum w Bejrucie, n. 862).

Następne nazwy prowadzą nas na południe, do doliny Szaron. Adar (28), Jadhammelek (29) oraz Chonim (31), są prawdopodobnie miejscowościami leżącymi kiedyś w wąwozie Wadi Arah. Dzięki mylnemu odczytaniu nazwy „jadhammelek” przez F. Champolliona, jako „Król Judy”<sup>9</sup>, płaskorzeźba stała się sensacją. Dalsze studia nad tą nazwą wykazały wprawdzie jej mylną lekturę, ocena jednak płaskorzeźby była trafna. Był to rzeczywiście dokument pozabiblijny. Sensacyjną nazwę „jadhammelek” współcześni uczeni przetłumaczyli jako „ręka króla”, co mogło określać monument królewski, najprawdopodobniej w kształcie obelisku.

Zniszczywszy miasta równiny Szaron (33—46), wojska egipskie zdobyły stolicę państwa Jeroboama — Tirsę (59) i skierowały się na południe

<sup>9</sup> F. Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, Paris 1833, s. 97—88.

Palestyny. Dolna część listy wymienia ok. 120 nazw miejscowości Negebu, chronologicznie jednak zniszczenie ich należy przypisać wyprawom garnizonu egipskiego, który podczas trwania głównej akcji w Palestynie, przeprowadzał wypadki zbrojne w okolice pustynne. Wiele miejscowości nosi nazwy rodów izraelskich, wzmiankowanych w Biblii (1 Krn 2, 33; 4, 11), jedna zaś z nazw złożonych (71—72), wymienia po raz pierwszy w źródłach pozabiblijnych imię patriarchy Abrahama i jest tłumaczona jako „Gród Abrahama” (phgr 'brm)<sup>10</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje nazwa „šblt ngr” (73—74), tłumaczona jako „Šibboleth Geber”, przypominająca biblijny Esjon-Geber. Czyżby wojska faraona zdobyły i zniszczyły port Salomona, znajdujący się w zatoce wyspy Jeziret Fara'un?<sup>11</sup>

Tarcze zachowane na końcu listy wskazują na to, że Szeszonk mógł powracać drogą przez Jordan (150), która to nazwa zdaje się odpowiadać miejscowości Jorda, leżącej według Józefa Flawiusza na południowym skraju Judy<sup>12</sup>. Miasto Laban, znane z napisu Sargona, pozostawia ostatni ślad wojsk egipskich, jaki przekazała nam lista Szeszonka.

\*

Właściwe odczytanie listy Szeszonka rzuca nowe światło na historię Izraela po podziale na dwa królestwa. Jego najazd nie był zwykłym wypadem ku Jerozolimie w celu zagarnięcia skarbów zebranych przez Salomona, ani też przysługą wyświadczoną Jeroboamowi. Jak wskazuje na to lista, celem inwazji faraona było przyłączenie Palestyny do szeregu krajów lennicznych. Kawalek steli z napisem „szsznk (=Szeszonk) znalezionej w Megiddo, jest nie tylko dowodem przejścia wojsk egipskich przez dolinę Ezdrelon, ale i świadectwem istnienia w tym mieście administracji egipskiej. Wypadki późniejsze wykazały, że silny garnizon wojskowy znajdował się również na południu Palestyny, w miejscowości Gerara, koło Gazy (2 Krn 14, 9—15).

Lista faraona Szeszonka I odpowiedziała na pytania historyków, o przyczyny nagłej niemocy Judy i Izraela, po okresie tak wielkiego rozkwitu. Treść jej poparły wykopaliska archeologiczne, notujące obniżenie stopy życiowej ludności, która na warstwach popiołów i gruzów wzniosła nowe mieszkania. Ogrom zniszczenia był tak wielki, a siła jaką okazał faraon tak przekonywająca, że królowie Judy nie będą wierzyły w niemoc jego następców, kierując swe wysiłki w budowę obronnego pierścienia twierdz, który nigdy nie odegrał powierzonej sobie roli (2 Krn 14, 5—6). Jeszcze po kilkuset latach, wbrew zapewnieniom proroków o niemocy Egiptu, przywódcy ludu będą prosili faraonów o pomoc, ściągając na siebie i naród gniew wroga ze wschodu (Iz 36, 6).

Lódź

KS. ZENON ZIÓŁKOWSKI, SDB

<sup>10</sup> Inne tłumaczenie, jak „Opasanie Abrama”, zawiera w sobie pojęcie umocnień granicznych. Nazwa „Pole Abrama” jest niewłaściwa.

<sup>11</sup> Patrz mój artykuł: *Esion-Geber. Nowe umiejscowienie portu króla Salomona na Morzu Czerwonym*, R. Bib., 20 (1967) 6, s. 377—383.

<sup>12</sup> J. Flavius, *Bellum* III, 3, 5.

## L'INVASIONE DEL FARAONE SHESHONK NELLA PALESTINA

Nell'anno 1828 F. Champollion trovò a Tebe sulle mura del tempio del dio Amon un bassorilievo con la lista topografica del faraone Sheshonk I (935—914 a. C.), la quale enumerava circa 185 nomi delle città palestinesi. Benchè gli scienziati avessero decifrato i nomi e li avessero identificati, la lista non prestava tanta grande importanza a causa della sua presuntiva discordanza con la Bibbia, del disordine nell'enumerazione dei nomi ed anche per la sua somiglianza agli altri bassorilievi, ciò la metteva fra i plagiat. Nell'anno 1946, B. Mazar, leggendo la lista in modo di „bustrophedon”, scoprì un ordine logico e topografico dei nomi, che distintamente tracciano la strada dell'invasione. Così decifrata la lista, quando viene paragonata coi fonti biblici (3 Re 14, 25—28; 2 Cr 12, 2—12), finora creduti contrari ad essa, comincia a parlarci e rischiarisce con una nuova luce i tempi di Salomone e dei primi re del regno divisio. Ecco le conclusioni a cui ci porta il nuovo deciframento della lista.

Sheshonk non venne nella Palestina contro il re Roboamo a scopo di appoggiare il suo „exalievo” Geroboamo (3 Re 11, 26), ma voleva di riprendere in Canaan i diritti, che l'Egitto vi ebbe perduto. Il faraone entrò nella Palestina seguendo antica strada delle invasioni egiziani. Passo per Gaza, prese Gezer e penetrò nella zona montana per Ajjalon, Bethoron e Ghibeon, da dove aveva 9 km a Gerusalemme, ma non la toccò, perchè Roboamo avendo saccheggiato i tesori di Salomone, riuscì a pagare agli Egiziani un grosso tributo.

Avendo spogliato Gerusalemme, Sheshonk passò a punire la disobbedienza del Geroboamo, chi non voleva o non poteva pagargli il tributo. Una parte dell'esercito scese nella Valle di Giordano, passò a guado il fiume, bruciò le città Penuel, Mahanaim e le altri meno importanti e presso Betshan si unì alla principale armata. Gli Egiziani con le forze unite presero Betshan, Taanak ed occuparono Meghiddo. Dopo la distruzione dei confini del regno settentrionale, Sheshonk attraversò Karmel per Wadi Ara, bruciò le città della pianura di Saron ed entro nel cuore del paese, distruggendo la capitale — Tirsa. Questa strada venne descritta alla parte superiore della lista. La parte inferiore enumera le città di Negeb, probabilmente spogliate dal guarnigione egiziano, vigilante vicino a Gaza. Fatto tutto ciò, Sheshonk tornò nell'Egitto, lasciando dietro di se Palestina, umiliata e sottomessa.

Lódź

P. ZENON ZIÓŁKOWSKI SDB

Ks. Stanisław Burzawa, Paryż

## LITURGIA PO SOBORZE

*Dokąd idziemy? Gdzie to się nas prowadzi? — Msza w językach narodowych, wyrzucanie figur i obrazów z kościołów, ogołacanie ołtarzy, wolne przekłady tekstów liturgicznych, przyjmowanie Komunii na stojąco, zmiany w ubiorze księży...*<sup>1</sup> Część wiernych zakłopotana tymi zmianami buntuje się w pewnych wypadkach i broni form dawnych. Inni radują się z przeprowadzanej reformy czyniąc wszystko, by realizację uchwał sobo-

<sup>1</sup> G. Michonneau, *Non, la liturgie après le concile n'est pas une trahison*, La Vie Catholique Illustrée, 13—19. IX. 1967 nr 1153, ss. 6—8.

rowych w dziedzinie liturgii przyspieszyć i by ją rozszerzyć na wszystkie Kościoły lokalne. Ci drudzy zdają sobie sprawę z tego, że muszą stoczyć walkę z przeciwnikami reformy.

Wyrazem takiego spotkania jest książka *Liturgia po soborze* posiadająca dwóch autorów<sup>2</sup>. Argumenty za odnową przedstawia ks. Georges Michonneau, autor kilku książek na temat odnowy życia religijnego w parafii, długoletni proboszcz dwóch parafii podparyjskich: Colombes i Belleville, który doprowadził te parafie do wielkiej żywotności. Argumenty przeciw reformie liturgicznej sformułowane zostały przez panią Edith Delamare, autorkę kilku pozycji hagiograficznych (św. Marcin, św. Patryk).

Zestawienie w jednym tomie dwóch świadectw przeciwstawiających się sobie a w rzeczywistości uzupełniających się wzajemnie, ma na celu pomóc czytelnikom w wyjaśnieniu pewnych właściwości reformy liturgicznej, a tym samym soborowej odnowy Kościoła, by wśród wiernych zaznały się i ugruntowała doskonalsza jedność i zespolenie wysiłków w dziele odnowy. Popatrzmy na charakterystyczne argumenty ks. Michonneau, a następnie na dowody p. Delamare skierowane przeciw reformie liturgicznej.

Język. Czy niełatwiej i korzystniej dla naszego ducha jest odmówić modlitwę w naszym własnym języku? Jakże nasz umysł, nasza dusza mogą się ubogacić, gdy nie rozumiemy tego, co wypowiadamy lub co słyszymy?

Mówi się, że łacina jest oficjalnym językiem Kościoła. Tak, gdy chodzi o papieskie dokumenty, ale dzisiaj przecież w wielu wypadkach Stolica Apostolska redaguje dokumenty w języku narodu, do którego je kieruje.

Czy łacina jest może językiem zrozumiałym przez wszystkich ludzi? A może większość posługuje się łaciną? W pewnej epoce język łaciński mógł być zrozumiałym dla większości, ale nie dziś. Z jakiej więc racji zrozumienie tekstów liturgicznych miało by być przywilejem jednostek, które w młodości miały szczęście poznać język łaciński. Od wieków już teksty liturgiczne były zrozumiałe tylko dla jednostek, a nie można też pominąć misjonarskiego charakteru liturgii (w obrzędach pogrzebowych np. biorą udział członkowie innych wyznań czy niewierzący).

Jest może łacina językiem tradycyjnym? Chrystus i Apostołowie nie znali łaciny. Ojcowie Kościoła w większości głosili Słowo Boże w innym języku niż łacina. Głoszenie Ewangelii „ubogim” jest jednym ze znaków autentyczności Kościoła Chrystusowego. Jak więc ubodzy przyjmą Dobrą Nowinę, jeśli jej nie rozumieją. Tradycją Kościoła jest przekazywanie ludzkości Żywego Słowa Bożego, przekazywanie przystosowane do ludzi danej epoki i danego kraju<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Georges Michonneau et Edith Delamare, *La liturgie d'après-concile*, Collection Pour ou Contre, Edition Berger — Levrault, Nancy 1967, str. 156.

<sup>3</sup> G. Michonneau, *Où en est la liturgie d'après le concile*, w: *ECCLÉSIA*, nr 223 (octobre 1967) ss. 90—93.

Odnowa i informacja. Należy na wstępie zaznaczyć, że zawsze istnieli i będą istnieć „zawodowi innowatorzy”. Naszym zaś zadaniem jest odkryć czy danej zmiany wymaga życie, czy też jest ona wymysłem „niepokojnego ducha”, którego nowości pasjonują. Wiadomo z przeszłości, że pochopne sprzyjanie nowościom nie zawsze się opłacało, dlatego łatwiej było preparować „pomyślnie statystyki”, wygodniejszą była taktyka nie budzenia uśpionych w przekonaniu o „pewnym bezpieczeństwie”. Nie należy się jednak dziwić, gdy „ubodzy” niekiedy się budzą i domagają się, by zapalić pośrodku nich światło. Gdy więc Episkopat Holandii powziął decyzję odbycia synodu, to miał do tego ważne powody, a wydaje się, że to co przeżywa Kościół Holenderski nurtuje cały Kościół. Biskupi Holenderscy czynią wszystko, by ukazujące się problemy rozwiązać, chcą by każdy Chrześcijanin mógł się wypowiedzieć. Przymykanie oczu na podejmowanie pewnych inicjatyw nie świadczy bynajmniej o braku czujności ze strony Episkopatu z kardynałem Alfrinkiem na czele. Biskupi nie chcą tłumić autentycznych dociekań i poszukiwań lepszych rozwiązań, ale też nie spuszczaają z oka przebiegu całej akcji *aggiornamento* w Kościele Holenderskim.

Ojciec św. przypominając cel II Soboru Watykańskiego powiedział, że jest nim zachowanie i głoszenie dziedzictwa nauki chrześcijańskiej w formie skuteczniejszej, lepsze przystosowanie się Kościoła do jego misji w zmieniających się warunkach ludzkiej społeczności. A w liście skierowanym do Katolików Holenderskich Papież pisze m. in.: *Wiele się spodziewamy po waszych dyskusjach, chodzi nam zwłaszcza o jasne i zwarte głoszenie wiary, które by nie budziło żadnych zastrzeżeń..., głoszenie które potrafi zahamować niedojrzałe i niewłaściwe pomysły zaciemniające w ostatnim czasie czystość wiary i niepokojące sumienia wiernych... Niech owocem waszych refleksji będzie solidna formacja sumień objawiająca się w przywiązaniu do Kościoła, w synowskim, aktywnym i radosnym posłuszeństwie...* Papież przesyła im w końcu swe błogosławieństwo. Ojciec św. wie o wszystkim. Biskupi Holandii panują nad sytuacją, ale w większości wypadków dziennikarze szukający sensacji krzywdzą tą społeczność. Za przykład niech nam posłuży porównanie przedsięwzięć Katolików Holenderskich z przedsięwzięciami Lutra<sup>4</sup>, albo reportaż zamieszczony w *La Croix*: *W niedzielę rano poszedłem do kościoła w Best (500 mieszkańców); wierni aktywnie uczestniczyli we Mszy, modlili się i śpiewali. Zorientowałem się po chwili, że Msza św. jest w pełnej ewolucji: słuchanie Ewangelii na siedząco, Credo zniesione, Kanon skrócony w języku ojczystym... prawie wszyscy wierni przyjmowali Hostię na lewą rękę a tylko niektórzy woleli, by im kapłan podał Hostię wprost do ust. Widać, że obecni rozumieją każde słowo, każdy gest*<sup>5</sup>. Dnia 17. XI. 1966 r. dalszy ciąg reportażu z Holandii w *La Croix* i ten sam redaktor zaznacza, że w całej Holandii każdej niedzieli zgromadzenie liturgiczne wspólnie

<sup>4</sup> *La Croix*, 17. XI. 1966.

<sup>5</sup> *La Croix*, 16. XI. 1966.

śpiewa Credo. Ta i podobne jej informacje idą w świat krzywdząc Kościół Holenderski hamują przebieg odnowy w Kościele Powszechnym.

Wspólna modlitwa — Msza św. Bez wątpienia miły to widok dla proboszcza, gdy wierni wstępują do kościoła na chwilę rozmowy z Chrystusem w różnych godzinach dnia powszedniego idąc do pracy, do szkoły, na targ, na spacer przechodzą przez kościół. Modli się robotnik w zakładzie pracy, chłop przy pracy w polu, zakonnica w swej celi. Wspaniały to akt, którym człowiek chwali swego Boga. Nie ma religii bez osobistej, prywatnej modlitwy; nie nam jej nie potrafi zastąpić, ale człowiek żyje w pewnej społeczności, która winna oddać chwałę swemu Stwórcy i Chrystusowi swemu Królowi.

To Chrystus ustanowił kult-ofiarę jako akt społeczny, pozostający na zawsze aktem Jego samego. To nie przypadek, że Chrystus ustanowił Eucharystię w obecności Apostołów zgromadzonych przy jednym stole. Jakże inaczej możemy pojmować Mszę św. jak nie rodzinną, braterską ucztę w jedności z Chrystusem i wspólnej modlitwie. Czy należy w spokoju zostawić „rozśpiewanych” wiernych w czasie Mszy św., czy modlących się prywatnie? Wierni rozumiejący liturgiczne teksty, zdający sobie sprawę z tego co się dzieje w kościele, nie mogą sobie pozwolić na modlitwę prywatną, indywidualną w zgromadzeniu liturgicznym. Należy w tym wypadku dać pierwszeństwo modlitwie wspólnej, której znaczenie tak mocno jest podkreślone w Konstytucji Soborowej o Liturgii jak też w liturgicznej literaturze posoborowej.

Ks. Michonneau<sup>6</sup> wyobraża sobie św. Pawła odwiedzającego zgromadzonych na Uczcie w katakumbach, gdzie wspólną modlitwą i ofiarą chwalili Boga. Zwiedził też Apostoł Narodów pogańskie świątynie oddane do dyspozycji Chrześcijanom; radził im, by je poświęcili i uczynili z nich kościoły. Podziwiał następnie piękne bazyliki, wielkie i małe świątynie w miastach i wsiach, wspaniałe katedry, ale pytał gdzie są bracia, gdzie jest stół... — Stół, tam w głębi, w mroku; jeden ma tylko przystęp do niego. Reszcie urządzono ucztę nie na stole, lecz na ławce. Przy ołtarzu dostrzegł św. Paweł kapłana ubranego w coś co przypomina pudełko na skrzypce. Modlitwy odmawia kapłan szeptem, gdyż nie chce przeskadzać rozśpiewanemu zgromadzeniu liturgicznemu. Pewne części były śpiewane przez chór, miłe to przeżycie, ale „ubogim” nie głosi się Ewangelii. Ci najbiedniejsi, nie znający języka łacińskiego zostali pozbawieni pokarmu na korzyść dyletantów, miłośników starożytności i estetów. A ja, wyznał Apostoł, zawsze w zgromadzeniu posługiwałem się językiem obecnych, by mnie rozumieli.

Czy zmiany zagrażają wierze. W krajach od dwudziestu prawie wieków chrześcijańskich licznych ochrzczonych klasyfikuje się jako „wierzących lecz nie praktykujących”; duszpasterze zastanawiają się czy należy im udzielać Sakramentów św. Z drugiej strony spotyka się „prakty-

<sup>6</sup> Dz. cyt., ss. 48—50.

kujących, lecz nie wierzących”, pozostających w przerosłym tradycjonalizmie i pustym formalizmie. Praktyki religijne spełniane przez nich straciły dla nich wszelkie znaczenie. Gesty, których nikt nie potrafi wyjaśnić stały się zwykłym przyzwyczajeniem i przestały oddziaływać na ich życie. Ci właśnie występują przeciw liturgicznej reformie oni cierpią i podnoszą krzyk, gdyż narusza się ich przyzwyczajenia, poza którymi kryje się pustka.

Czym byłaby nasza wiara, gdyby miała być zagrożona przez zmiany dokonywane w rzeczach drugorzędnych, stanowiących oprawę. Popatrzmy szczerze, na czym opiera się nasza wiara. Czy na osobistym zadowoleniu i upodobaniach, czy raczej na Ewangelii i Kościele? —

To, że wierni przywiązali się do form zewnętrznych, które Kościół chce dziś zastąpić nowymi lub przystosować je do współczesnego życia, znajduje swe wyjaśnienie w kierunkach, jakie nadawano życiu religijnemu w Kościele w przeszłości. Zmiany dokonywane w liturgii nie zagrażają naszej wierze; ona jest mocno zakorzeniona przez autentyczne tradycje rodzinne i ugruntowana przez poważnych i świątłych nauczycieli.

Reforma dokonuje się powoli dlatego, by dać czas na katechezę, aby można wiernym wyjaśnić każdą zmianę. Nie można mówić o jakichś rewolucyjnych zmianach, ale raczej o organicznej ewolucji form już istniejących, o przystosowaniu ich do umysłowości i sposobu życia współczesnego człowieka. W odnowie tej nie myśli się o zwykłym powrocie do źródeł, nie chodzi o to, by kopiować życie Kościoła z pewnej epoki, ale by wybrać to, co może być użytecznym w naszych czasach. Myśli się raczej o taktyce, o metodzie przekazywania Słowa Bożego i darów Bożych we Mszy św. i Sakramentach świętych. Gdy więc obiektywnie popatrzymy na reformę liturgiczną to dostrzeżemy, że przeprowadzane zmiany nie mają nic wspólnego z nowatorstwem, ale w każdym prawie wypadku chodzi o przywrócenie zwyczaju z przeszłości w nowej formie, który skuteczniej wpłynie na ożywienie przeżyć religijnych u wiernych i przyczyni się do uwydatnienia autentycznego ducha Kościoła<sup>7</sup>.

Trzeba zaufać Kościołowi, swoim biskupom i nie alarmować, że zmienia się nam Msze św., że zagraża się naszej wierze, a pozytywne nastawienie do odnowy liturgicznej będzie znakiem, przeżywania odnowy razem z Kościołem.

Argumenty przeciw reformie liturgicznej przedstawia p. Edith Delamare. Próbując naszkicować sytuację w Kościele po Soborze autorka pisze: *Zmusza się zakonnice do udziału w nabożeństwach protestanckich, zobowiązuje się księży do czytania tekstów liturgicznych w języku narodowym, zakonnikom nakazuje się rozszerzanie myśli Teilharda de Chardina, wierni muszą przyjmować Komunię na stojąco, Chrztu nie udziela się jak tylko grupowo... Tyrania, opresja, gwałt, zakłamanie skierowane przeciw Kościołowi, o którym się mówi, że jest przestarzałym, konserwatyw-*

<sup>7</sup> Por. Andrieu Nocent- Marc Melot, *On nous change la messe*, Paris, 1965, s. 62.

nym, z czasów Konstantyna Wielkiego, obłudnym. „Nowy Kościół „otwarty”, „biedny”, „pokorny”, „łagodny”. Atakuje się „Getto konserwatystów” według założenia dominikanina Li e g é, prof. Instytutu Katolickiego w Paryżu: „Integryści są prawdziwymi wrogami Kościoła, niebezpieczniejszymi od komunistów”. W kościele Francuskim traktuje się nas (Integrystów) jak psów, ale my też o nic nie prosimy jak tylko o okruchy spadające ze stołu<sup>8</sup>.

Skąd to oskarżenie, to uzalenie się? Ks. Michonneau jak również p. Delamare wyrazili zgodę, że wzajemnej wymiany tekstów dokonają dopiero po ukazaniu się ich książki w sprzedaży. Po przeczytaniu tekstu autora „za odnową”, łatwo możemy znaleźć odpowiedź na zarzuty sformułowane przez p. Delamare, dlatego zajmiemy się tylko tymi zarzutami, które ks. Michonneau pomija lub traktuje ubocznie, a mianowicie wprowadzeniem języków ojczystych do liturgii oraz problemem przekładów.

Autorka wyraża niezadowolenie z wprowadzenia języków ojczystych do liturgii, twierdząc, że księża dokonują tego na własną rękę, gdyż w Konstytucji Soborowej czytamy co innego; na dowód przytacza teksty: 36 art.: *W obrządkach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe.*

116 art.: *Śpiew Gregoriański Kościół uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej. Dlatego w czynnościach liturgicznych powinien on zajmować pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu.*

22 art. § 3. *Nikomiu innemu, choćby nawet był kapłanem nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii.*

Przytoczone teksty mają być dowodem na to, że reforma nie jest przeprowadzana zgodnie z wytycznymi Soboru, że w Kościele panuje anarchia, zamieszanie, brak posłuszeństwa. Teksty te nie są jednak kompletne, gdy chodzi o kompetencje we wprowadzaniu zmian w liturgii; należy dołączyć te teksty, które autorka opuściła lub okroiła, gdyż one właśnie normują wprowadzenie języków narodowych do liturgii<sup>9</sup>.

22 art. § 1. *Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy kościelnej. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz zgodnie z prawem biskupowi.*

22 art. § 2. *Mocą udzielonej przez prawo władzy, kierownictwo liturgią w ustalonych formach należy także do prawnie ustanowionych Konferencji Biskupów z kompetencją dla danego terytorium.*

36 art. § 2. *Ponieważ jednak i we Mszy św. i przy sprawowaniu Sakramentów świętych i w innych częściach liturgii użycie języka ojczystego nierzadko może być bardzo pożyteczne dla wiernych, można mu przyznać więcej miejsca, zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektó-*

<sup>8</sup> *La liturgie d'après-concile*, ss. 3, 4.

<sup>9</sup> Polski tekst Konstytucji: Sobór Watykański Drugi, Société d'Éditions Internationales, Paris 1967.



rych modlitwach i śpiewach stosownie do zasad, które w tej dziedzinie ustala szczegółowo w następnych rozdziałach.

36 art. § 3. Przy zachowaniu tych zasad, powzięcie decyzji o wprowadzeniu języka ojczystego i o jego zakresie należy do kompetentnej władzy terytorialnej, o której mowa w art. 22 § 2, w wypadku zaś, gdy pograniczne okryty używają tego samego języka po osiągnięciu rady ich biskupów, decyzja musi być zatwierdzona przez Stolicę Apostolską. Przekład tekstu łacińskiego na język ojczysty do użytku liturgicznego powinien być zatwierdzony przez kompetentną kościelną władzę terytorialną, wyżej wspomnianą.

Wystarczy z uwagą przeczytać przytoczone teksty Konstytucji a stwierdzimy, że wprowadzenie języków narodowych do liturgii uzależnione jest od kolektywnej decyzji Konferencji Biskupów danego kraju. Sobór nie zezwala wprawdzie wprost na wprowadzenie języków narodowych, ale daje w tej materii władzę Krajowym Konferencjom Biskupów. Teksty liturgiczne w języku narodowym ustalone przez Episkopat krajowy są przedkładane Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Taka jest zwykła procedura<sup>10</sup>. Skąd więc te oskarżenia ze strony tzw. Integrystów skierowane przeciw biskupom i księżom? Biskupi widzą, że dobro wiernych wymaga wprowadzenia zmian, po co więc paraliżować te wysiłki? Dopatrywanie się przez p. Delamare w reformie liturgii i całej odnowie Kościoła realizacji planów Masonerii<sup>11</sup> jest bardzo szkodliwe i pozbawione wszelkich podstaw.

Ze stwierdzenia w pewnych Kościołach lokalnych objawów samowoli, nie można formułować zarzutów przeciw akcji *aggiornamento* w Kościele Powszechnym.

Przedstawicielka Integrystów czyni również zarzut, że przekłady tekstów liturgicznych na język francuski dokonywane są „na kolanie”, swobodnie, a w wielu wypadkach zmieniają sens zawarty w tekście łacińskim. Szereg przykładów niewłaściwego przekładu zatytułowała *Traduttore-Traditore*. Wątpi, czy takie przekłady lepiej ożywią, zasilą i ubogacą liturgiczne zgromadzenie, niż teksty w języku łacińskim.

Wiadomo, że przekłady te nie są doskonałe, ale ciągle się je ulepsza i w żadnym Kościele lokalnym nie znajdziemy jeszcze dziś zadowolających przekładów. Dokonanie przekładu tekstów liturgicznych jest rzeczą nadzwyczaj delikatną, trudną a przy tym niezwykle ważną, gdyż od jakości przekładu zależy między innymi aktywny udział wiernych w modlitwach i czynnościach liturgicznych<sup>12</sup>. Przekład winien być przystosowany do poziomu ogółu wzięwszy pod uwagę także tych „najbiedniejszych”. Słownictwo jakim posługujemy się w liturgii musi być zrozumiałe dla współczesnego

<sup>10</sup> Por. P. Jounel, *Commentaire de la Constitution de Liturgie*, La Maison-Dieu nr 77 (1964) s. 72.

<sup>11</sup> E. Delamare, *dz. cyt.*, ss. 64—75.

<sup>12</sup> Por. przemówienie Pawła VI do uczestników Kongresu poświęconego dokonywaniu przekładów tekstów liturgicznych w Rzymie, 9—13. XI 1965. Tekst łac. *Osserv. Rom.* 12. XI. 1965.

człowieka, ale nie może też mieć nic wspólnego ze słownictwem ulicy. Język liturgii powinien oddziaływać na duszę, zapalać w sercach wiernych miłość do Boga, a należy się też liczyć z właściwościami języka Biblii, hymnów czy modlitw<sup>13</sup>.

Dzieło przekładów wymaga wielkiego wkładu ze strony zespołu dobrze przygotowanych znawców języka łacińskiego, języka na który dokonuje się przekładu, a jeśli tekst przeznaczony jest do śpiewania, znawców muzyki liturgicznej. Musimy się więc zdobyć na cierpliwość i nie formułować zarzutów na poczekaniu. Odnowa liturgii jest jeszcze aktualna, a to pozwala na dalsze ulepszenia tak w obrzędach, jak i w przekładach.

Wychowanie człowieka, jego formacja wymaga atmosfery rodzinnej. Chrześcijanin, by się mógł rozwinąć potrzebuje matczynej opieki Kościoła. Kościół ze swej strony świadom jest swego posłannictwa i od chwili Chrztu aż do śmierci troszczy się o swoich, by osiągnęli pełnię rozwoju. Człowiek współczesny zdradza jednak pewną alergię odnośnie do kontemplacji, modlitwy, kontaktu z Niewidzialnym. W jaki sposób zainteresować go problemami religii, wiary? Czy wystarczy wygłaszać mowy, przytaczać dowody? — Człowiek ma tego dosyć dziś gdzie indziej, a od Kościoła oczekuje stworzenia prawdziwie modlitewnej atmosfery w zgromadzeniu liturgicznym i umożliwienia mu poczucia się odpowiednio w modlącej się wspólnocie, która wychowuje, hartuje i bogaci<sup>14</sup>. Reforma liturgiczna ma właśnie na celu stworzenie takiej atmosfery w naszych kościołach, ale my sami winniśmy zrewidować nasze nastawienie do odnowy obrzędów i drugim pomóc do należytego zrozumienia właściwości dokonywania zmian w liturgii, a przez to unikniemy zbytecznych kłopotów i konfliktów, które w pewnej mierze zakłóciły pokój w niektórych Kościołach lokalnych.

*Paryż*

*KS. STANISŁAW BURZAWA*

**Ks. Antoni Wieszcak SJ., Kraków**

### **PERSPEKTYWY REFORMY LITURGICZNEJ**

Konstytucja o Św. Liturgii poświęca z zasady większość swych artykułów wskazaniom duszpasterskim i normatywnym, lecz niemal zawsze poprzedza je krótkim wprowadzeniem teologicznym. Toteż poświęcając tematowi *Misterium Eucharystii* cały rozdział II, otwiera go następującą syntezą teologiczną: *Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzył pamiątkę swej Męki*

<sup>13</sup> A. G. Martimort, *Essai historique sur les traductions liturgiques*, La Maison-Dieu nr 86 (1966) ss. 99—103.

<sup>14</sup> Por. Anton Häggi, *Gottesdienst nach dem Konzil*, Mainz, 1964, ss. 40—80.

*i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwaly (KL 47). A wychodząc z takiej właśnie syntezy, jakże zwiezłej, prostej i treściwej, Sobór przeszedł od razu do zagadnienia czynnego uczestnictwa wiernych w Liturgii.*

*Tymczasem jednak, pisze Ks. J. B u x a k o w s k i<sup>1</sup>, jak to zwykle bywa w wielkich ruchach kulturowych, czyli religijnych, grozi i nam, w dzisiejszym rozmachu reform liturgicznych, swoiste zagrożenie, iż w szukaniu nowych reform z a p o m i n a m y n i e k i e d y o i s t o t n y c h t r e ś c i a c h. Wystarczy tu przyjrzyć się niektórym publikacjom, by przekonać się, że starają się one więcej zainteresować rewelacyjnością, czy wręcz sensacyjnością przedstawienia tego, co kiedyś było, lub w przyszłości „powinno być” niż zachęcać do wnikania w nurt Bożych treści, płynących również dzisiaj w skarbcu łask, udostępnionych nam przez liturgię Kościoła Chrystusowego, a szczególnie w jej głównym źródle, którym jest Bezkrwawa Ofiara Nowego Przymierza. A przecież trzeba sobie uświadomić, iż tylko pełne uwzględnienie tych najgłębszych treści może być wyjściowym punktem do szukania dla liturgii coraz doskonalszych form obrzędowych, historia zaś rytów dopiero na tym tle ujęta, odsłoni nam głębię dawnych sposobów pojmowania, a rubrycystryka zyska właściwe perspektywy dla przyszłych swoich reform.*

## I. TRUDNOŚCI AKCJI LITURGICZNEJ

Twierdzą jednak eksperci i znawcy liturgii, że dzisiejsza akcja liturgiczna napotyka ogromne trudności, a nawet we wielu miejscach zamarła całkowicie, czego nawet soborowe dekrety powierzchownie pojmowane nie potrafią przezwyciężyć.

1. Z początkiem stycznia 1959 r. odbył się w Wiedniu Kongres duszpasterski, na którym poruszono te właśnie trudne warunki dzisiejszej akcji liturgicznej<sup>2</sup>. W swoim wstępnym przemówieniu Kard. K ö n i g wyraził najwyższe uznanie i pochwałę dla osiągnięć odnowy liturgicznej. Dodał jednak, że wielu dzisiejszych Pasterzy uskarża się na to, że pierwszy impuls i entuzjazm się rozwiął, przeto coraz bardziej zmniejsza się skuteczność liturgicznej akcji w działaniu duszpasterskim, natomiast powszechnie pojawia się jakieś znużenie w tej dziedzinie. A skutki te przypisywał nowemu formalizmowi i niezdyscyplinowanemu subiektywizmowi. Co Kard. K ö n i g pokrótce zarysował to już swobodnie i otwarcie wyłożone zostało i poddane dyskusji w poszczególnych referatach<sup>3</sup>. Jakkol-

<sup>1</sup> Por. art. *Vaticanum II o teologii czynnego uczestnictwa wiernych we Mszy św.* w: *Aten. Kapł.* 69 (1966) 345.

<sup>2</sup> Por. Akta Kongresu opublikowane pt. *Pascha Domini* w: *Fragen zur Liturgie und Seelsorge Wiener Seelsorgertagung vom 7—9 Januar 1959*, Wien 1959.

<sup>3</sup> Por. Walter D ü r i g — *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Mainz 1962.

wiek te publikacje dotyczą krajów o zasięgu języka niemieckiego, jednak podobne objawy dadzą się zauważyć i wśród innych narodów Zachodu.

2. Wglądnąwszy w to, na co szczegółowo wskazywali specjaliści od liturgii, to wypowiedzi idą w tych kierunkach: powszechnie skarżą się wszyscy, że liturgiczna odnowa nie przeniknęła jeszcze w masy wiernych, co gorsza, że mniej lub więcej zwęża się, ograniczając się do jakiejś cząstki wybranych, których jednak liczba przez to oddziaływanie liturgiczne tu i ówdzie tylko wzrosła, ogólnie rzecz oceniając wcale się nie zwiększyła. Następnie kładzie się nacisk na to, że w tej akcji liturgicznej udział biorą przeważnie niewiasty, podczas kiedy mężczyźni zwłaszcza ci, co w życiu publicznym mają jakieś znaczenie, tylko nielicznie się włączają. Specjalnie podkreślono, że młodzież z każdym dniem coraz mniej uczestniczy w akcji liturgicznej, toteż ustawicznie zmniejsza się liczba tych, którzy często przystępują do Komunii św., co również odnosi się i do dorosłych. Zwłaszcza pośród studentów i ludzi o wyższej kulturze zaledwie ktoś tam i to rzadko się znajduje, kto włącza się w tę odnowę liturgiczną.

3. Zbadano też sprawę brania udziału we Mszy św. u tych, którzy są na Ofierze eucharystycznej we wspólnotach, czyli w przeróżnych zakładach. Okazało się, że wielu spośród nich swoim sposobem, z książeczką do nabożeństwa, uczestniczy w świętej czynności, lecz nie włącza się we wspólnotową akcję ofiarną. O Mszach św. niedzielnych odprawianych we wieczornej porze rozmaicie się wypowiadano. Były głosy stwierdzające, że na nich zmniejsza się liczba przystępujących do Komunii św., oraz że święcenie dnia Pańskiego ponosi uszczerbek. Inni przeciwnie uważali, że zwiększa się zarówno liczba obecnych, jak i przystępujących do Stołu Pańskiego. Być może, że zawężenie prawa postu eucharystycznego do jednej godziny sprawia, że rośnie liczba Komunii św. Ogólnie zwraca się uwagę na dwie bolesne sprawy: że akcja liturgiczna nie zdołała jeszcze obudzić szczególnie wśród wiernych prawdziwego poczucia wspólnotowego, oraz że nieznacznie tylko wyszła poza krąg wybranych.

Trafnie wyjaśnia centralne znaczenie i prymat duszpasterstwa liturgicznego J. A. Jungmann<sup>4</sup> przez następujące porównanie. Duszpasterstwo winno mieć swoje centrum w służbie Bożej. Ale tak jak cyrkiel jedną nóżką musi stać mocno wbity w środek koła, by drugą moc pewnie zakreślić jego peryferię, tak i kapłańskie działanie musi, mając w Liturgii swój ośrodek, ciągle na nowo wychodzić z tego środka, żeby działać na peryferii, a po spełnieniu tam swoich funkcji powinno z peryferii stale do tego środka wracać. Samo staranie o Liturgię bez innych, różnorodnych form duszpasterstwa, kryje w sobie niebezpieczeństwo skostnienia, spłylenia, a nawet wypaczenia życia Kościoła, jak tego dowodzą przykłady wzięte z historii, np. sytuacja w kościołach Wschodu, czy w Kościele zachodnim u schyłku średniowiecza.

<sup>4</sup> Por. art. *Opferpriester und Seelsorgepriester*, w: *Volksliturgie und Seelsorge*, Colmar 1942, 75—76.

Wobec tego wszyscy powinni dojść do przekonania, że Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Liturgii św. nie zamierza zmieniać jedynie form i tekstów liturgicznych, jak to wyjaśnia *Instrukcja o należytych wykonaniu Konstytucji o Liturgii św.* ( 26. IX. 1964 n. 5), lecz raczej spowodować takie uświadomienie wiernych i taką działalność duszpasterską, by Liturgia święta była szczytem i źródłem (por. Konst. art. 10). Zmiany bowiem już do Liturgii św. wprowadzone i te, które jeszcze nastąpią, do tego właśnie zmierzają celu.

4. Papieska komisja dla realizacji Konstytucji soborowej o liturgii<sup>5</sup> opublikowała (5. I. 1967) deklarację na temat pewnych dewiacji i wypażeń, powstających na Zachodzie na tle odnowy liturgii. Mianowicie w niektórych ośrodkach organizowane były rozmaite obchody liturgiczne, zwłaszcza eucharystyczne, które odprawiano w domach prywatnych, po czym następowały normalne kolacje. Następnie odprawiano Msze św., podczas których używano się dowolnych szat i odmawiano Nieliturgiczne modlitwy, jakim nieraz towarzyszyła świecka muzyka, niezgodna z charakterem obrzędu religijnego. Wszystkie tego rodzaju obrzędy urządzone z inicjatywy prywatnej pozbawiają liturgię cech świętości, która powinna być wyrazem kultu oddawanego Bogu przez Kościół.

Jest rzeczą całkowicie nie na miejscu samowolne łączenie podobnych obrzędów z akcją odnowy duszpasterskiej rozpoczętej przez Sobór. Wszystko to, co jest niezgodne z duchem Konstytucji Liturgicznej wydanej przez Sobór, jest tym samym przeciwnie kościelnemu sensowi liturgii i szkodzi jedności oraz godności Ludu Bożego. Natomiast to, co jest przejawem ducha świeckiego i nie posiada charakteru liturgicznego, zamiast ułatwiać pobożność modlącej się wspólnoty, jedynie gubi ją i przeszkadza w rozsądnej religijności. Kard. Lercano, który podpisał tę deklarację, ubolewa nad wymienionymi faktami oraz nad nadawanym im rozgłosem. Zwraca się z wezwaniem do Ordynariuszy miejscowych i przełożonych zakonnych, by czuwali nad właściwą realizacją Konstytucji liturgicznej, oraz by przestrzegali ze stanowczością i zarazem dobrocią inicjatorów tego rodzaju nabożeństw, a w koniecznych wypadkach przeszkodzili wszelkiego rodzaju nadużyciom w tej dziedzinie. Należy przeciwstawić się wszelkim takim inicjatywom, które nie są autoryzowane i kierowane przez Hierarchię, a biskupi powinni starać się przeprowadzić odnowę liturgiczną zaproponowaną przez Sobór tak, aby to olbrzymie dzieło mogło być zrealizowane bez żadnych dewiacji i odchyień, przynosząc pożądane owoce dla całego życia chrześcijańskiego.

## II. NIEKTÓRE ZEWNĘTRZNE PRZYCZYNY NIEPOWODZEŃ AKCJI LITURGICZNEJ

Wszystkie te narzekania w żaden sposób nie mają celu pomniejszania tego, co dotychczas osiągnęła akcja liturgiczna. Ale jedynie powołują się

<sup>5</sup> Por. *Tyg. Pow.* z dn. 22. I. 1967 r.

ze zdrowym realizmem na fakty, które jasno wykazują, że odnowa liturgiczna nie osiągnęła dotąd jeszcze tego, co osiągnąć zamierzała. Lecz rozeznanie to, zaraz stawia kwestię, gdzie należy szukać przyczyn, jakie są powody tego niepowodzenia.

1. Jedni przeszkodę główną upatrują w języku łacińskim, a rozwiązaniu niejako zasadnicze wszystkich trudności widzą we wprowadzeniu języka ojczystego. Nie ulega wątpliwości, że posługiwanie się językiem rodzimym jest cenną pomocą dla lepszego zrozumienia i odpowiedniego sprawowania Liturgii (Por. KL 36). Jednakże samo używanie języka ojczystego nie usuwa piętujących się trudności, skoro mamy do czynienia z „tajemnicą wiary”. Międzynarodowy Kongres Liturgiczny, który się odbył 9—13 list. 1965 r. w Rzymie był poświęcony zagadnieniom, jakie powstają w związku z przekładami tekstów liturgicznych. Przemówienie Pawła VI, wygłoszone na początku Kongresu, oraz relacje zamieszczone w czasopiśmie *Maison Dieu* (n. 36) ukazują nam przeliczne trudności, na jakie napotyka praca tłumaczy. Doświadczenie uczy, że wierni również w języku ojczystym pewnych tekstów wcale nie pojmują, albo tylko z trudnością rozumieją. Dlatego więcej troski należy wkładać w to, by ciągle wyjaśniać „tajemnicę wiary”.

2. A to samo powiedzieć można odnośnie do tych pieśni współczesnych, które są bardzo dostosowane do dzisiejszego smaku. Niezawodnie mogą one być pewną pomocą, jednakże sprawy nie załatwiają. To stwarza potrzebę szeroko zakrojonej i bardzo przemyślanej pracy przed całymi pokoleniami duszpasterzy, by pieśń rodzimą włączyć należyście do liturgii. Trzeba rozpocząć od treściowego dostosowania pieśni ludowych do poszczególnych części Mszy św. oraz do całego roku kościelnego, jak to podkreśla ks. J. Buxakowski<sup>6</sup>. Należało by tutaj rozważyć też możliwość uznania niektórych pieśni polskich jako liturgicznych, a przez to otworzyć im drogę do zastosowania w miejsce introitu, międzyśpiewów, offertorium itp. Chodzi też o to, by bogaty skarbiec polskiej pieśni kościelnej nie został w dalszej przyszłości odsunięty i zapomniany przez nowe reformy, lecz właściwie wykorzystany.

3. Niektórzy upatrują przyczynę niepowodzenia akcji odnowy liturgicznej w niewystarczającym wykształceniu i przygotowaniu duchowieństwa, które często nie wie, jak w pracy duszpasterskiej należy wykorzystać liturgię. Niejeden kapłan, jeśli mu się nie powiodło w przeprowadzeniu odnowy liturgicznej, po pewnym czasie zniechęca się i rezygnuje już z dalszych wysiłków w kształtowaniu liturgicznym swych wiernych. Na tej płaszczyźnie rozważać należy zauważone dziś spostrzeżenia często życiowe.

A więc, gdy jedni najsłuszniejsze wyjście z obaw swoistego zamieszania, jakie wywołują bieżące reformy, widzą w nawrocie do rygoryzmu, przestrzegania form rubrycystycznych, drudzy natomiast — zwłaszcza w niektórych krajach Zachodu — pochłonięci ciągłą gonitwą za nowymi

<sup>6</sup> Por. *art. cyt.* s. 349.

formami, wołają o zupełną wolność nawet improwizowania. Lecz ci nie zwracają uwagi na to, że liturgia tak olbrzymiego organizmu, jakim jest Kościół, nigdy nie może dopuścić do anarchii w zakresie swych obrzędów. Toteż, gdy jedno grozi rytualizmem, a drugie pragmatyzmem, sami duszpasterze wraz ze swymi wiernymi poczuli się niekiedy sprowadzeni do roli trzody, potulnie wyczekującej coraz to nowych zarządzeń i biernie przyjmującej to, co się jej nadaje odgórnie.

Niewątpliwie wiele jeszcze zrobić trzeba, gdy chodzi o tę formację liturgiczną. Vaticanum II nieraz w tej sprawie wypowiada się jasno i poważnie. Ale i ta formacja czysto intelektualna sama jeszcze kwestii nie rozwiązuje. Wiemy bowiem z doświadczenia, że akcja liturgiczna i w tych parafiach już nie postępuje, w których są duszpasterze nawet bardzo liturgii oddani, przeto nigdy nie zaniedbują tego, co dotyczy świętego kultu zgodnie z wymaganiami i pragnieniami wybitnych oraz doświadczonych przedstawicieli Laikatu. Skostniałe formy bez wewnętrznego ducha nie mobilizują<sup>7</sup>.

4. *Rezultatem tego całego rozwoju, dzisiaj, w 3 lata po uchwaleniu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”, pisze J. T. w art. Drogi i bezdroża reformy liturgii<sup>8</sup>, jest niewątpliwie, powiedzmy to szczerze — pewien chaos, zamieszanie, powodujące nieuniknioną dezorientację wiernych. Metody, zakres, tempo realizacji reform liturgii różnią się nieraz bardzo nie tylko z kraju do kraju, ale nawet z diecezji do diecezji. Jeśli w jednych krajach reformę liturgii realizuje się zbyt opieszale, to w innych dzieje się to zbyt pośpiesznie. Dołączają się do tego różnego rodzaju inicjatywy prywatne, które mogą prowadzić — w najlepszej wierze — do nadużyć, do przekroczenia kompetencji, do stąbienia dyscypliny kościelnej. Wszystko to zaraz wzięte, z punktu widzenia najgłębszych interesów Kościoła powoduje niewątpliwie pewne straty, pewne „koszta”. Dodajmy jednak od razu, że są to straty nieuniknione, oraz że znaczenia ich nie należy przesadzać. Pewne wypaczenia, o których mówi omawiana wyżej deklaracja, są ostatecznie zjawiskiem marginesowym, dotyczącym bardzo nielicznej mniejszości. Zresztą uchwalona jednomyślnie przez Sobór reforma liturgii jest decyzją nie na dziś, lecz na setki lat. Przemienie kilka lat i obecna anarchia ustąpi miejsca stabilizacji, a nowe pokolenie, które przyjdzie po nas, nie będzie już rozdarte między przywiązaniem do „starej liturgii”, a pragnieniem nowości, bo „nowa liturgia” będzie dla niego jedyną liturgią znaną, a więc naturalną, oczywistą. Bo nie należy zapominać, że w ciągu minionych wieków formy liturgii ulegały dużym przemianom i że „nowa liturgia” jest nieraz nawiązaniem do starych tradycji, pięknych i głębokich, choć dziś zapomnianych. A skoro ostateczne decyzje leżą w ręku hierarchicznej władzy kościelnej i reforma liturgiczna jest dokonywana pod jej kontrolą wolno z pełnym zaufaniem przewidywać, że z obecnej fermentacji wyłonią się formy, które pozwolą Ludowi Bożemu głębiej pełniej i bardziej świadomie przeżywać poprzez liturgię tajemnice Kościoła.*

<sup>7</sup> Por. Ks. J. Buxakowski, art. cyt. s. 346.

### III. WEWNĘTRZNE PRZYCZYNY NIEPOWODZENIA AKCJI LITURGICZNEJ

1. Pierwszą przyczyną wewnętrzną jest brak zrozumienia i wycucia symbolizmu. Dlatego obrazy czy to słowne, jak np. przenośnie, czy też realne jak np. znaki, symbole, obrzędy święte nic im albo niewiele mówią, gdyż ich nie rozumieją. Dołącza się do tego wielka nieznajomość nauki chrześcijańskiej, a przede wszystkim Pisma św., z którego to w ogromnej większości te obrazy i symbole zostały zaczerpnięte. Skoro Sakramenty i Ofiara Mszy św. zbudowane zostały ze słów i symbolicznych znaków, przeto, rzecz jasna, że sprawa obudzenia i wykształcenia tego rozumienia i wycucia symbolizmu zalicza się do zasadniczych, gdy idzie o odnowienie św. Liturgii. Dla przezwyciężenia tej przeszkody proponuje się rozmaite środki. Spośród nich na dwa warto zwrócić uwagę.

a) Najpierw należy wypracować u wszystkich to, co wolno nam nazwać „religijnym poglądem na świat i życie”. Ludzie dzisiaj zwykli zwracać uwagę na naturę i rozpatrywać ją tylko pod kątem użyteczności, jaką ona im daje. Ale czy kto patrzy na świat oczyma wiary, jak tego mamy przykłady w Psalmach, czy u Proroków albo u Pana Jezusa? Któż tak spogląda na morza i góry, na rośliny, drzewa i zwierzęta, jako na dzieła Ojca niebieskiego, jako na objawienie wszechmocy, mądrości i miłości Boga? Świat cały pełen jest symbolów boskiej wielkości, mądrości miłości i wszechmocy. Dlatego to jest naszym zadaniem tak pomagać ludziom, ażeby znowu doszli do takiego patrzenia, rozważania i poglądu religijnego na świat, by w nim widzieli odbite doskonałości Boże.

b) Z kolei trzeba się zapoznać z „teologią serca”. Jeśli to zrozumienie i wycucie symbolizmu raz się obudzi, wtedy także i poznanie symbolu serca większej trudności nie napotka, ponieważ wszystkie przejawy miłości Bożej, które zawierają się w różnych symbolach objawienia, w tym jednym niejako symbolu są ogarnięte. Wyżej wspomniany autor Dürig, zwraca uwagę na to, że my ze strony katolickiej potrzebujemy nowej filozofii i teologii serca. Zapoczątkowany przez Kartezjusza racjonalizm przypisywał rozumowi niejako bezwzględne panowanie w dziedzinie poznania ludzkiego. Toteż wszystkie inne czynniki, które również włączają się w nasze rozumienie rzeczywistości oraz udoskonalają nasze pojęcie, wykluczył. Tymczasem współczesna filozofia znowu uczy, że poznanie jest aktem całego człowieka, przeto w nim wszystkie jego władze zmysłowe, umysłowe i serce włączają się i działają, dając nam doświadczalne przeżycie rzeczywistości. Również katolicy teologowie dzisiejsi, idąc za św. Augustynem, coraz większy nacisk kładą na ten wpływ, jaki wywiera wewnątrz naszej osobowości, które wyrażeniem Pisma św. (por. Ef 1, 18) często jako serce jest nazywane, i ma wielki wpływ na nasze poznanie,

<sup>8</sup> Por. *Tyg. Pow.* z 29. I. 1967.



a szczególnie na poznanie uczuciowe i religijne<sup>9</sup>. Stąd rodzi się konieczność, byśmy poznać mogli miłość Chrystusową, która przewyższa wszelkie poznanie (Ef 3, 19).

2. Drugą przyczyną wewnętrzną niepowodzenia akcji liturgicznej jest brak miłości, przejawiającej się w duchowości gotowej do wszelkiej ofiary. Miłość ofiarna względem Boga i bliźniego stanowi nie tylko początek i punkt wyjścia dla liturgicznego ukształtowania, lecz także jej wzmoczenie jest wynikiem liturgicznego przeżywania tajemnic. *Niechaj chrześcijanie, nalega Pius XII<sup>10</sup>, nie omieszkają ofiarować i siebie samych i swoje troski, bóle, uciski, nędze i potrzeby ze swą Boską Głową przybitą na Krzyżu*. Jeżeli więc tak często słyszymy uskarżania się na brak powodzenia w akcji liturgicznej, to przyczyny tego zjawiska należy szukać w braku miłości Boga oraz ofiarności, które winny prowadzić do liturgii. Bo kto naprawdę Pana Boga nie kocha, ten nie czuje się pociągnięty do przeżywania liturgii, nie wyczuwa w sobie tego żywego pragnienia, ażeby przez publiczną i ogarniającą cały Kościół ofiarę ze siebie składać Bogu uwielbienie, dziękczynienie, prośby oraz przebłaganie.

Do rozbudzenia miłości ofiarnej najbardziej się nadaje nabożeństwo do Najśw. Serca Pana Jezusa, które to odnowienie liturgiczne ma zdynamizować. W tej sprawie wypowiedział się Papież Paweł VI (25. V. 1965), gdy położył nacisk na to, że w Sercu Jezusowym znajduje się początek i zasada liturgii św., albowiem Ono jest świątynią Boga, z której do Ojca przedwiecznego wstępuje ofiara przebłagalna.

Jeżeli jednak będziemy uważać Najśw. Serce Jezusa za symbol, przybytek i organ Jego nieskończonej miłości, jeśli pomyślimy, że jedyną zasadą i pobudką słów, czynności i całego życia Zbawiciela była miłość, której ogrom zniewala nas do umiłowania Go na mocy prawa wzajemności, wtedy z miłości prawdziwej jako konieczność psychologiczna rodzi się oddanie się siebie, które potocznie zwiemy ofiarą. W tym znaczeniu mówimy, że miłość do Najśw. Serca Jezusowego jest miłością ofiarną, która skłania nas, byśmy podczas Mszy św. złożyli siebie Bogu w dani i stopili naszą ofiarę z Ofiarą Zbawiciela. W ten sposób nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusa dynamizuje ducha ofiarniczego, bez którego Msza św. nie ma znaczenia.

3. Trzecią przyczyną wewnętrzną niepowodzenia akcji liturgicznej jest niedostatek wyrobienia wspólnotowego. Liturgia jest aktem publicznym i wspólnotowym, przez który Kościół oddaje należny Panu Bogu kult. Doktryna ta wyjaśniona przez specjalistów, następnie wyłożona przez Piusa XII w enc. *Mediator Dei*, wreszcie ustalona została przez Vaticanum II. Nauka ta jest nie tylko fundamentem, na którym wszystkie reformy Konstytucji o Liturgii się opierają. *Ileokroć obrzędy, (uczy Sobór), stosownie do ich natury, wymagają celebrowania wspólnego z obecnością*

<sup>9</sup> Por. O. A. Grillmeier, SJ., *Theologia cordis. Das Herz in Glaube und Frömmigkeit*, art. w: *Geist und Leben* 21 (1948) 332—351.

<sup>10</sup> Por. enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 560.

*i czynnym udziałem wiernych należy podkreślić, że o ile to możliwe, ma ono pierwszeństwo przed odprawianiem indywidualnym i niejako prywatnym. Odnosi się to przede wszystkim do odprawiania Mszy św. i udzielania sakramentów, chociaż każda Msza św. ma zawsze charakter publiczny i społeczny (KL 27).* Jeśli Liturgia jest aktem wspólnotowym, to rzeczą konieczną jest, ażeby najpierw ukształtowane zostały duch wspólnoty i społeczność, a następnie by one się rozwijały.

Ale tu kryje się nowa i nie mała trudność. Aczkolwiek wiele się robi dla utworzenia wspólnot wiernych, zwłaszcza wspólnot parafialnych, jednakże duszpasterze ciągle narzekają na to, że w parafiach ich istnieją nieprawdziwe społeczności, które by się czuły związane węzłem wspólnoty, ale jedynie drobne grupki złożone z samych wybranych wiernych. Przyczyny niedostatecznego wyrobienia wspólnotowego należy szukać w nastawieniu dzisiejszych ludzi, którzy zdradzają postawę zindywidualizowaną. Chociaż bowiem obecnie wiele się pisze o społecznościach, o wspólnotocie, o zjednoczeniu, o związkach ludzi, to de facto takich społeczności naprawdę jest niewiele. Istnieje wiele społeczności, ale nie wspólnot związanych poczuciem wspólnotowym. Jest masa ludzka, gromada ludzi, którzy nawet swoich najbliższych nie znają, którzy lubią tę anonimowość. Tymczasem dla prawidłowego sprawowania Liturgii św. jest konieczne, by wierni przeniknięci byli duchem wspólnotowym. Oni mają wierzyć, że stanowią z Chrystusem oraz między sobą jedność prawdziwą, w której jeden z drugim winien dzielić myśli, słowa, pracę i cierpienia, jeden za drugiego winien ponosić odpowiedzialność, w której nikt nie może mówić jak Kain *Czyż ja jestem stróżem brata mego?* (Rodz 4, 9) — ale w której jeden drugiego ma brzemie podnieść. Dlatego to odnowienie liturgiczne, tak jak zależy od odnowienia przeżywania symbolizmu i ukształtowania ofiarniczego wiernych, tak również i od tego zawisło, żeby wśród chrześcijan obudzić na nowo tego ducha wspólnotowego, który niczym innym nie jest jak nadprzyrodzoną miłością bliźniego, która zespala nas razem w Chrystusie Jezusie.

#### IV. WNIOSKI KOŃCOWE

Kościół bardzo się troszczy o to, uczy Konstytucja o Liturgii św. (48), aby obecni podczas tego misterium wiary (jakim jest Ofiara Eucharystyczna), chrześcijanie nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim uczyli się samych siebie składać w ofierze i przez pośrednictwo Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich. Instrukcja Kongregacji Obrzędów z r. 1958 podaje szczególniejsze wska-

zówki dotyczące uczestnictwa wiernych we Mszy św.: *Z natury Mszy św. wynika, aby wszyscy obecni w niej uczestniczyli według odpowiedniej dla siebie metody:*

1. *Uczestnictwo tego rodzaju powinno być wewnętrzne; wierni tedy w pokornym skupieniu zdobywając się na serdeczne uczucia winni łączyć się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem i razem z Nim i przez Niego składać ofiarę, a także poświęcać siebie (Bogu). Tu dotykamy sedna sprawy, którą św. Paweł ujął w następujące upomnienie: Bracia, upominam was przez miłosierdzie Boże: składajcie ciała wasze jako ofiarę żywą, świętą i przyjemną Bogu; taka jest służba duchowa, którą winniście Mu składać (Rz 12, 1). Rzecz znamienita, pisze Ks. R. M ä d e r<sup>11</sup>, że wszelkie współofiarownictwo liturgiczne jest zarazem współofiarnictwem a s c e t y c z n y m. Dlatego to liturgia i asceza powinny być siostrami, służącymi ustawicznie ołtarzowi. Zawsze by coś brakowało liturgii, gdyby nie była ascetyczną i zawsze by coś brakowało ascezie, gdyby nie była liturgiczną.*

W tej sprawie Vaticanum II przyniosła ważkie wyjaśnienie doktrynalne, wskazując na potrzebę składania konkretnych nie tylko ołtarzowych, ale i ofiar z pracy, z umartwień, z cierpień itp. właśnie w łączności ze Mszą św. i przez nią<sup>12</sup>.

2. *Uczestnictwo obecnych we Mszy św. staje się pełniejsze, uczy wspomniana Instrukcja, jeśli z uwagą wewnętrzną łączy się udział zewnętrzny, tj. wyrażany za pomocą spostrzegalnych czynności, rytualnych, gest jako też ułożenie ciała (przykłonienie, stawanie, siedzenie), najbardziej zaś przez odpowiednie, modlitwy i śpiew. Konstytucja o Liturgii św. dorzuca wyjaśnienie: Celem wzmoczenia czynnego uczestnictwa należy pobudzać wiernych do wykonywania aklamacji, odpowiedzi, Psalmów, antyfon, pieśni, jak również czynności czy gestów oraz przybierania właściwej postawy ciała. W odpowiednim też czasie należy zachowywać pełne czci milczenie (30). Te wszystkie czynności mają być czynnikiem wzmagającym nasze wewnętrzne uczestnictwo przez ukazywanie na zewnątrz naszej intymnej postawy oraz wyrazem naszego ducha ofiarnego dla Boga.*

*Ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają funkcję liturgiczną. Niech więc wykonują swój urząd z tak szczerą pobożnością i dokładnością, podkreśla wspomniana Konstytucja (29), jak to przystoi wzniosłej posłudze i odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego. Należy więc starannie wychować te osoby w duchu liturgii, oraz przygotować do odpowiedniego wykonywania przypadających każdemu czynności. Lecz żadna reguła nie może siadać na tronie, na którym siedzi Ten, na którego wszechmocne dzieła spoglądają nasze oczy. Wewnętrzne nabożeństwo, które pragnie zawsze oddawać Bogu należne uwielbienie, nie zastąpi żadna wierność zewnętrznym przepisom. Tu dotykamy punktu newralgicznego, który świadczy o naszej duchowości. Kto funkcje litur-*

<sup>11</sup> Por. R. M ä d e r, *Z powrotem do Mszy św.*, Kraków 1938, s. 77.

<sup>12</sup> Por. KL n. 34.

giczne wykonywa pośpiesznie, szablonowo, bez wewnętrznego nabożeństwa, ten nie rozumie ducha ofiary.

3. *Osiągamy wreszcie doskonale i aktywne uczestnictwo, kiedy (we Mszy św.) bierzemy udział sakramentalny; przez to wierni nie tylko za pomocą duchowych uczuć, lecz przez sakramentalne przyjęcie Eucharystii uczestniczą i dzięki temu z Najśw. Ofiary otrzymują obfitszy owoc* (AAS 50 (1958) 637—638). Ofiara Nowego Przymierza z ustanowienia Bożego ma być połączona z uczcą ofiarną, a więc zakończeniem jej nie może być nic innego, jak Komunia św. Komunia św. to szczyt liturgicznego i ascetycznego zjednoczenia z Bogiem, które człowieka przemienia w Chrystusa. Kto współofiaruje, ten powinien by i współspożywać. Może nigdy żądza przebóstwienia z taką siłą nie opanowała ludzi, jak właśnie w czasach obecnych. Żeby nie stać się bożkami, pozwólm się przebóstwicie Synowi Bożemu w komunijnym zjednoczeniu się z Nim.

Biorąc więc pod uwagę teologicznie integralną łączność przeistoczenia z Komunią św. w Konstytucji o Liturgii św. (55) czytamy: *Zaleca się usilnie ów doskonały sposób uczestniczenia we Mszy św., który polega na tym, że po Komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej Ofiary. Jest przecież wielką niekonsekwencją życiową, jeśli człowiek przynosi do ołtarza dar chleba i wina i współofiaruje, oddając go w ręce Chrystusowe, a potem zdaje się nie słyszeć zachęty do spożywania Uczty ofiarnej, przeto Chleb przemieniony i Wino przeistoczone pozostawia dla kapłana, by po spożyciu przez siebie Komunii św. Ciało Pańskie umieścić nietknięte w tabernakulum. Eucharystię zostawia innym, sam natomiast odchodzi z kościoła duchowo głodny i słaby, chociaż mógł nasycić się Dobrem i wyjść ze świątyni Bogiem silny.*

4. *Do właściwej współofiary przy Mszy św. pisze w. wzm. M ä d e r należy także współpraca z naszymi wielkimi wzorami, zrozumienie i naśladowanie świętych, przypadających na dany dzień. Szkoła bowiem Mszy św. musi się stać szkołą świętości.* Wmyślanie się przy czytaniu i słuchaniu w prawdę Chrystusową, to pierwszy stopień. Ale to jeszcze niecała Msza św. Wstąpienie na drogi Chrystusowe przez naśladowanie przypadających na dany dzień Świętych to stopień drugi. Lecz i to jeszcze nie stanowi całej Mszy św. Należy bowiem wstąpić jeszcze na stopień trzeci, by osiągnąć to, co jest najświętrzego we Mszy św. Trzeba się wżyć w życie Chrystusowe. Dopiero wówczas Msza św. jest skończona. To jest istotny cel Komunii św. (Str. 77-78)

O. JACEK SALIJ OP., Warszawa

## TEOLOGIA NIEDZIELI

W ujęciu najogólniejszym niedziela jest to dzień szczególnego oddawania czci Bogu. Takie ujęcie nie obejmuje jednak specyfiki chrześcijańskiego dnia świętego; podkreśla jedynie to, co jest właściwe dniowi świętemu w ogóle, także dniowi świętemu religii naturalnej. Tymczasem niedziela posiada bogatą treść wewnętrzną, specyficznie chrześcijańską, która może i powinna promieniować nie tylko na akty kultu, ale na całe przeżywanie niedzieli przez lud chrześcijański.

Niedziela chrześcijańska była od samych początków dniem, w którym w sposób szczególny przeżywano tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa. Już samo przeniesienie dnia świętego z soboty na niedzielę, a więc na historyczny dzień zmartwychwstania, wskazuje, że dzień święty chrześcijan z samego założenia miał być dniem tajemnicy zmartwychwstania. Toteż dla zrozumienia miejsca niedzieli w życiu chrześcijańskim będzie rzeczą istotną dostrzec, jak centralne miejsce w wierze chrześcijańskiej zajmuje tajemnica zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest motywem wiarogodności (jako cud), jest także motywem wiary (jako spełnienie obietnic Bożych jest znakiem Bożej prawdomówności i wszechmocy). Ale przede wszystkim zmartwychwstanie Chrystusa jest istotnym dopełnieniem dzieła Odkupienia. Jezus Chrystus *został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia* (Rz 4, 25). Wraz z męką i śmiercią zmartwychwstania Chrystusa stanowi jedno dzieło, przez które zostaliśmy wyzwoleni. Dopiero w swoim zmartwychwstaniu Chrystus okazał się jawnie i w całej pełni Odkupicielem ludzkości — zmartwychwstanie było więc uroczystym ogłoszeniem dokonanego Odkupienia, Wreszcie zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną sprawczą i wzorcą naszego zmartwychwstania, najpierw zmartwychwstania dusz przez łaskę, a przy końcu czasów, w drugie przyjście Chrystusa — zmartwychwstania ciał.

Jako dzień zmartwychwstania niedziela jest więc dniem wspominania całości dzieła Chrystusowego, a nie tylko tej czy owej tajemnicy. Jest to stwierdzenie ważne, bo rozpoczęty w III-IV w. ustanowieniem Epifanii nieustanny wzrost liczby świąt ku czci poszczególnych tajemnic zbawienia przyczynił się, że także tajemnica zmartwychwstania przestała być w świadomości wiernych tajemnicą zwycięskiej Paschy (Przejścia) Chrystusa, ale tylko jedną spośród wielu innych tajemnic. Współcześni historycy i teologowie, zwłaszcza związani z ruchem liturgicznym, zrobili już wiele wysiłków, aby usunąć to błędne przesunięcie perspektyw i przywrócić pierwotne znaczenie tajemnicy zmartwychwstania.

Niedziela jest więc dniem świętym, w którym chrześcijanie składają Bogu kult nie tylko jako stworzenia rozumne, uznające swoją od Niego zależność, ale jako chrześcijanie, wdzięczni Bogu za dzieło Jezusowe.

## NIEDZIELA W ODNIESIENIU DO TRZECH ETAPÓW ODKUPIENIA

Ten ogólny wniosek wymaga bardziej szczegółowego rozpracowania. Omówienia domagałyby się trzy następujące problemy:

1) święcenie niedzieli jako wspomnianie naszego wyzwolenia z niewoli grzechu (znak wspominający), 2) jako przeżywanie Nowego Przymierza, które Bóg zawarł z ludźmi (znak wskazujący), 3) jako oczekiwanie na nowe stworzenie, zaczątkowo dokonywane teraz, a które dokona się ostatecznie w wypełnieniu czasów (znak zapowiadający).

Motywy, aby wokół tych trzech zagadnień próbować ująć całą problematykę niedzieli — dnia Pańskiego — jest przede wszystkim to, że wybór taki pozwala na ujęcie możliwie wszechstronne, obejmujące bowiem wszystkie trzy fazy naszego Odkupienia. Ponadto przy tym wyborze zachowuje się klasyczne ujęcie według różnorodnej symboliki. Słuszność takiego ujęcia potwierdza ubocznie odniesienie do biblijnej koncepcji szabatu, którego niedziela jest kontynuacją (ale nie materialną transpozycją). Otóż żydowski szabat był wspomnieniem stworzenia świata (cf. Wj 20, 8—11; 31, 16 n). Obok tej idei naczelnej Biblia łączy z szabatem ideę wyzwolenia z Egiptu (cf. Pp 5, 12—15) oraz przymierza między Jahwą a Izraelem (cf. Ez 20, 20; 20, 12). Trzy te elementy — już podwyższone do właściwego Nowemu Testamentowi poziomu — stanowią trzon chrześcijańskiego dnia świętego, który zawiera w sobie zarówno ideę nowego stworzenia, jak też Nowego Przymierza oraz wyzwolenia z grzechu. Na tych trzech liniach, choć często rozłącznie, szukali też istoty dnia Pańskiego Ojcowie i teologowie Kościoła.

1) Niedziela — wspomnianie wyzwolenia ludzkości z grzechu.

Ten aspekt dnia Pańskiego podkreślają zwłaszcza dwa momenty, szeroko znane w nauce Ojców i teologów o niedzieli: a) niedziela jest dniem pierwszym, b) jest dniem radości.

a) Prawdopodobnie nazywanie niedzieli dniem pierwszym bierze swój początek z ksiąg Nowego Testamentu. Wszystkie cztery przekazy ewangelijne o zmartwychwstaniu Chrystusa zaznaczają, że dokonano się ono *pierwszego dnia tygodnia, pierwszego dnia po szabacie* (cf. Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1). Sama jednak nazwa kryje za sobą przede wszystkim bogatą treść wewnętrzną.

Ujmuje ją w znakomitym skrócie św. Ignacy (zm. r. 107), mówiąc że *dzień Pański (to) dzień, w którym poczęło się nasze życie przez Niego i przez śmierć Jego* (Magn 9, 1). Przez tajemnicę Paschy Chrystusa natura ludzka została uzdrowiona in radice i dzieciom Adama została przywrócona możliwość zbawienia. Niedziela zmartwychwstania Chrystusa była pierwszym dniem wyzwolonej ludzkości.

Uzasadniając nazywanie niedzieli dniem pierwszym, przypominano także — najczęściej z wyraźnym celem podkreślenia wyjątkowego znaczenia dnia zmartwychwstania (cf. Justyn, Apol 67, 7) — że w pierwszym

dniu stworzenia świata Bóg uczynił światło. Przy czym niedzielę zmartwychwstania łączono z pierwszym dniem stworzenia 1) albo na podstawie nauki Nowego Testamentu o Chrystusie jako światłości, 2) albo też na podstawie niektórych teologicznych ujęć roli Syna w stworzeniu świata, nie wolnych zresztą od błędu subordynacjonizmu.

Chrystus jest światłością świata. Pismo święte podkreśla jedność tej światłości — grzesznicy chodzą w ciemności, wszystko co nie jest z Chrystusem jest ciemnością, sprawiedliwi chodzą w światłości i posiadają światłość jedynie przez uczestnictwo w tej jedynej Światłości (cf. J 8, 12; 9, 5; 3, 19n; 1, 4n; Kol 1, 12; Ef 5, 8n; 1 P 2, 9). I tak jak na początku stworzenia światłość objęła swym dobroczynnym działaniem całą ziemię, tak na początku stworzenia nowego zmartwychwstały Chrystus stał się światłem dla całej ludzkości. Idea światłości w odniesieniu do Chrystusa (niekiedy skonkretyzowana w idei słońca) podkreśla więc wyjątkowy walor i jedynność Jego życia w historii zbawienia ludzkości. Ci którzy przez grzech Adama chodzili w ciemności, przez Paschę Chrystusa zostali z niej wyzwoleni i znów mogą chodzić w światłości Bożej. Rozwijaniu tego tematu w odniesieniu do niedzieli sprzyjała dodatkowo okoliczność, że w terminologii pogańskiej, szeroko rozpowszechnionej w Imperium, niedziela była nazywana dniem Słońca; nazwa ta utrzymała się do dziś w językach germańskich.

Druga droga łączenia dnia zmartwychwstania z pierwszym dniem stworzenia, reprezentowana zwłaszcza przez Klemensa Al. i Euzebiusza z Cezarei, odwołuje się do czynnej i narzędnej roli Syna przy stworzeniu świata, i zwłaszcza z pierwszym dniem stworzenia łączy Jego rodzenie w łonie Ojca. Sygnalizujemy ją tylko, gdyż w swoich wnioskach pokrewna jest drodze poprzedniej, bardziej ortodoksyjnej. Także bowiem podkreśla przełomowe znaczenie męki i zmartwychwstania Chrystusa, przez które natura ludzka została uzdrowiona w swojej istocie.

b) Niedziela jest dniem radości. Także ten aspekt wyraźnie łączy się z faktem, że celebracja niedzieli jest wspomnianiem wyzwolenia ludzkości z grzechu. Radość niedzieli wypływa z pewności, jaką daje wiara w zmartwychwstanie, że Chrystus — zwycięzca śmierci — stał się Panem świata i Panem wieków i że w Nim leży nasze zbawienie. Radość niedzieli jest radością paschalną, radością ze zwycięstwa Chrystusowego nad grzechem i śmiercią (cf. Inocenty I, PL 20, 555n).

Radość z wyzwolenia wyrażała się zewnętrznie zwłaszcza dwoma starymi i powszechnymi zwyczajami: w niedzielę nie praktykowano postu ani modlitwy na klęcząco: *Obchodzimy niedzielę jako dzień radości, z powodu Tego, który w tym dniu zmartwychwstał; otrzymaliśmy tradycję, aby nie zginać w tym dniu kolan* — św. Piotr z Aleksandrii (PG 18, 508) wyraźnie łączy zakaz modlitwy na klęczkach z radością zmartwychwstania. Dla św. Bazylego modlitwa na stojąco jest znakiem, że zmartwychwstałszy razem z Chrystusem i że powinniśmy szukać tego co w górze jest (PG 32, 192). Podobnie ściśle odniesienie do radości zmartwychwstania miał zakaz

postu w niedzielę. Podkreślmy, że zarówno zakaz postu jak zwyczaj modlitwy w postawie stojącej były przywilejami okresu paschalnego i jako takie od początku były przyznawane niedzieli.

Radość niedzieli jest radością duchową, radością że jesteśmy odkupieni, toteż tylko radość duchowa lub przynajmniej jej niewykluczająca jest prawdziwym święceniem dnia Pańskiego. Natomiast sprzeciwia się święceniu niedzieli wszelka nieuporządkowana radość cielesna: bo jest przeszkodą dla radości prawdziwej, radości dzieci Bożych w zmartwychwstałym Chrystusie. (I tak np. Kościół pierwszych wieków zna prawa, grożące ekskomuniką chrześcijaninowi, który zaniedbawszy uczestnictwa w niedzielnej wspólnocie wiernych brał udział w spektaklach. Podobny sens miał zakaz polowań w niedzielę).

## 2) Niedziela jako aktualizowanie Nowego Przymierza.

Niedziela prócz swego odniesienia do zbawczego życia Jezusa ma także bardzo wyraźne odniesienie do drugiej fazy Odkupienia: jego aplikacji i aktualizacji. Ten aspekt niedzieli najlepiej streszcza się w idei przymierza, które — zapoczątkowane na Kalwarii — wymaga nieustannej aktualizacji i nieustannie się aktualizuje. Niedziela jest dniem Nowego Przymierza i podobnie jak szabat, dzień dawnego Przymierza, ma przypominać, a zarazem odnawiać przynależność ludu Bożego do Boga. Nowe Przymierze swój początek bierze z Paschy Jezusa, jego pieczęcią była Krew Jezusowa. Męka Chrystusa nie działa jednak automatycznie, wymaga każdorazowej aplikacji. Ta aplikacja dokonuje się przez przyjęcie i przeżywanie sakramentu chrztu, bo przez chrzest człowiek staje się uczestnikiem łaski Odkupienia i członkiem ludu Przymierza (tylko włączając się w Kościół można włączyć się w Chrystusa). Otóż niedziela — dzień Nowego Przymierza — zawiera oba te momenty: a) Jest dniem ochrzczonych, b) jest dniem wspólnoty.

a) Niekiedy nawet bardzo materialnie łączono niedzielę z chrztem. I tak np. dawano niekiedy wyraz przekonaniu, że właśnie w niedzielę odbył się chrzest Chrystusa. Niektórzy autorzy wyrażają ostrożny wprawdzie, lecz nie bez oparcia w dokumentach, pogląd, że w wypadkach kiedy nie można było czekać z udzieleniem chrztu na noc paschalną, starano się przynajmniej udzielać go w noc poprzedzającą niedzielę.

Sakrament chrztu, udzielony na początku drogi chrześcijanina, postuluje aby cała droga do wiecznej ojczyzny była wchodzeniem chrześcijanina w tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa, a ściślej: w Jego Paschę, jak to dobitnie uczy św. Paweł w liście do Rzymian 6, 3—13. Przez chrzest mamy razem z Chrystusem umierać dla grzechu i żyć dla Boga. Nasze nieustanne zmartwychwstanie dla Boga, które odbywa się na mocy naszego chrztu, osiągnię swój szczyt i pełnię przy końcu czasów. Przeżywanie sakramentu chrztu tylko drugorzędnie więc polega na modlitewnych aktach, wyłanianych z okazji duchowego uobecniania samego momentu chrztu. W swej istocie polega ona na formowaniu całego życia wiarą, na-



nadzieją i miłością. Chodzi więc nie tylko o prawość na poziomie religii naturalnej.

Zwłaszcza w tym sensie niedziela jest dniem ochrzczonych. W tym dniu chrześcijaństwo w sposób szczególnie powinni pamiętać o swoim obowiązku dążenia do świętości. Tradycja chrześcijańska bardzo mocno podkreśla obowiązek szczególnego unikania w niedzielę grzechów. Św. Augustyn wprost uważa, że tak jak u Żydów uświęcenie dnia świętego polegało na powstrzymaniu się od prac służebnych, tak uświęcenie chrześcijańskiego dnia świętego polega na powstrzymaniu się od grzechów. Na przestrzeni wieków bardzo podkreślano, że niedziela — niezależnie od uczestnictwa w zgromadzeniu eucharystycznym — ma być dniem liczniejszych modlitw i dobrych czynów.

Jeśli niedziela w sposób szczególnie wzywa do czynienia dobrze i unikania grzechu, to oczywiście nie w tym sensie, jakoby w pozostałe dni tygodnia obowiązek postępowania chrześcijańskiego był mniej ścisły. Sens niedzieli jako szczególnego dnia ochrzczonych jest ten, że niedziela ma swoim wpływem objąć cały tydzień i uświęcić go. Niedziela nie dlatego jest dniem szczególnie intensywnego zaangażowania religijnego i moralnego, że pozostałe dni mogą być pod tym względem mierne, ale dlatego żeby także pozostałe dni tygodnia mogły być przeżywane jak najbardziej po chrześcijańsku.

b) Jeśli niedziela jest dniem ochrzczonych, konsekwentnie jest także dniem wspólnoty, dniem Kościoła. Chrzczenie jest włączeniem w lud Nowego Przymierza. Dar Przymierza — zaczniemy od drogi zstępującej — nie jest zbiorem indywidualnych darów, jest darem społecznym, w którym poszczególny człowiek może wziąć udział jedynie przez włączenie się w lud Przymierza. Podobnie na drodze wstępującej: odpowiedź na dar Przymierza nie jest zbiorem prywatnych odpowiedzi, ale odpowiedzią Kościoła. Jedyłą możliwością, jaką ma indywidualny człowiek, aby dać odpowiedź na łaskę Bożą, jest włączenie się w odpowiedź Kościoła.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że niedziela — dzień ochrzczonych — zawsze była tym szczególnym dniem, w którym bardziej niż w inne dni Kościół chciał przeżywać swoją jedność wokół swojego Zwornika i Głowy, Jezusa Chrystusa. Ponieważ przyczyna jedności Kościoła — łaska Chrystusowa — działa w sposób niewidzialny, pasterze Kościoła starali się uwypuklić wymowę tego co jest zewnętrzne i widzialne, tzn. znaku, z którym, z woli Bożej, związana jest łaska tworząca jedność Kościoła.

W pierwszym rzędzie wyrażało się to w ustawicznym przypominaniu wiernym — nie tylko drogą przepisów prawnych — ich obowiązkowi uczestniczenia w niedzielnej Mszy świętej: chodziło m. in. o to, aby jedność Kościoła stawała się w tym dniu widzialna już w samym zgromadzeniu liturgicznym. Szczególnie głęboko aspekt ten podkreślają Didaskalia (III w.): *Rozkazuj i zachęcaj lud, aby był wierny w zgromadzeniu się: aby nikt nie zmniejszał Kościoła nie przychodząc i nie pozabawiał ciała Chrystusowego jednego członka* (PG 1, 1021).

Ponieważ jednak Kościół jest nie tylko wspólnotą, ale jest wspólnotą, której ośrodkiem jedności jest sam Zbawiciel, obecność na niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym starano się dopełnić sakramentalnym przyjęciem Eucharystii. Zwyczaj zalecania i praktykowania coniedzielnej Komunii św. jest szeroko znany w całej historii Kościoła — niedziela była tym dniem, w którym częściej niż w inne przystępowano do Komunii św. W niektórych wiekach i regionach regularne coniedzielne przystępowanie było zwyczajem ogólnym.

Oprócz dużego nacisku, jaki kładli pasterze Kościoła na wspólne gromadzenie się na niedzielną Mszę św. oraz na przystępowanie do sakramentów, znamy liczne zwyczaje i prawa drugorzędne, którymi starano się podkreślić, że w niedzielnej Mszy św. sprawuje się jedność Kościoła. I tak np. w średniowieczu kładziono duży nacisk, aby wierni uczestniczyli w niedzielnej Mszy św. w swojej własnej parafii, do tego stopnia, że uczestnictwo we Mszy św. w innym kościele nie wystarczało do spełnienia obowiązku. Pierwsze dyspensy co do możliwości spełnienia niedzielnego obowiązku także w kościołach zakonnych zapoczątkował dopiero papież Leon X. Niekiedy prawa nakazywały wprost wypędzać z kościoła wszystkich, którzy chcieli uczestniczyć w niedzielnej Mszy, nie należąc do wspólnoty parafialnej.

Zasada, że na niedzielnej Mszy św. powinien się zgromadzić razem cały Kościół lokalny, znalazła swój wyraz także w zwyczaju, że w danym kościele można było odprawić w ciągu dnia tylko jedną Mszę św. Na zachowywanie tego zwyczaju nastawano mniej mocno, charakterystyczne jest jednak, że pierwsze dyspensy od zachowania jedności Mszy św. niedzielnej uzasadniano zawsze koniecznością duszpasterską.

Także prawa nakazujące prezbiterom i diakonom być w czasie niedzielnej Eucharystii wokół swego biskupa miały za cel podkreślenie, że we Mszy św. jest sprawowana tajemnica jedności Kościoła. Na początku V wieku w Rzymie, kiedy ze względów duszpasterskich nie można było zachować w pełni tego zwyczaju, powstał zwyczaj przesyłania tzw. fermentum. Biskup rzymski, aby wierni na niedzielnych zgromadzeniach eucharystycznych pod Rzymem mieli świadomość swojej łączności z biskupem, przysyłał na te zgromadzenia cząstkę z zakonsekrowanego przez siebie Chleba.

Niedziela była często dniem także innych zgromadzeń religijnych, nie tylko eucharystycznych. Niedzielne zgromadzenia nieeucharystyczne (wspomina o nich już Pliniusz Młodszy) przybierały w ciągu wieków różne formy; dzisiaj najbardziej bodaj rozpowszechniony typ takich zgromadzeń to nieszpory niedzielne. Niewątpliwie na powstawanie i trwanie zwyczaju takich zgromadzeń składało się wiele różnych przyczyn. Niemniej trudno byłoby zaprzeczyć, że bardzo częsty na przestrzeni wieków i Kościołów zwyczaj powtórnego gromadzenia się chrześcijan na niedzielną modlitwę stanowi dodatkową ważną wskazówkę, do jakiego stopnia niedziela była przeżywana jako dzień wspólnoty wierzących w Chrystusa.

### 3) Niedziela — oczekiwanie na dokonanie się nowego stworzenia.

Aspekt eschatologiczny niedzieli wyraża się zwłaszcza w dwóch podkreślanych w teologii niedzieli ujęciach: a) niedziela jest dniem ósmym, b) jest dniem odpoczynku.

a) Symbolizm nazwy pierwszej różnie był odczytywany na Wschodzie i na Zachodzie. Na Wschodzie (zwł. szkoła aleksandryjska) zwrócono uwagę, że czas ujmujemy w siedmiodniowych cyklach. Toteż siedem dni traktowano jako symbol całego czasu w ogóle, wobec czego dzień ósmy jest zapowiedzią i figurą tego, co jest poza czasem: wieczności. Na Zachodzie przeważało rozwiązanie, usiłujące łączyć siedem dni z siedmioma określonymi epokami historii ludzkości, po których ma nastąpić wiecznie trwająca Dzień Ósmy.

Wnioski obu interpretacji są prawie identyczne: niedziela jest znakiem zapowiadającym wieczność. Przy czym trzeba podkreślić, że w obu interpretacjach wieczność, której niedziela jest zapowiedzią, rozumiano w kategoriach wyraźnie chrześcijańskich. Łączono ją z paruzją Chrystusa, w której znajdzie swe chwalebne ukoronowanie cała historia zbawienia, i w której dokona się ostatecznie nowe stworzenie. W ten sposób w drugim przyjsciu Chrystusa zwycięstwo zmartwychwstania osiągnie swą pełną aktualizację.

Zasługuje na uwagę fakt, że trudno byłoby dopatrzeć się w nauce Ojców jakichś odniesień dnia ósmego do wieczności i zbawienia poszczególnych ludzi. Jakkolwiek Ojcom, zwłaszcza późniejszym, znana była prawda o pośmiertnym istnieniu dusz ludzkich, woleli jednak dzień ósmy łączyć z paruzją Chrystusa. Takie ujęcie łączy się prawdopodobnie z żywą w epoce patrystycznej społecznością, a nawet kosmiczną koncepcją zbawienia, coraz częściej zresztą stawianą także przez teologię dzisiejszą. Tylko w Kościele można osiągnąć zbawienie, toteż dopiero w ostatecznym zwycięstwie Kościoła, które otrzyma on od Zbawiciela w dniu Jego przyjscia, osiągną pełne zbawienie poszczególni ludzie.

Niekiedy bardzo konkretyzowano wymowę niedzieli jako dnia ósmego. Niektórzy (np. św. Efreml) posuwają się do przypuszczenia, że chwalebny powrót Chrystusa nastąpi właśnie w niedzielę. Ten pogląd jest zrozumiały zwłaszcza w kontekście myśli patrystycznej, która podchwyciła fakt, że oba przyjscia zmartwychwstałego Chrystusa, których dzień wzmiankuje Ewangelia, miały miejsce w niedzielę. Toteż nic dziwnego, że dla chrześcijan dzień pierwszych powrotów Chrystusa stał się dniem szczególnego oczekiwania na Jego powrót definitywny. Liturgicznie znalazło to wyraz w odprawianiu wigilii niedzielnych: praktyce kultowej dość powszechnej w dawnym Kościele, zwłaszcza w środowiskach monastycznych, praktyka ta po dziś dzień przetrwała w niektórych Kościołach Wschodu.

b) Niedziela jest dniem odpoczynku. Ten jej aspekt łączy się nie tyle z niedzielnym zakazem prac służebnych, ile z faktem, że niedziela jest kontynuacją szabatu, który był dniem odpoczynku. Niedziela nie wiążąc się

istotnie z materialnymi instytucjami szabatu, przejęła ich duchowe treści oraz uwydatniła ich znamię chrystocentryczne.

Do takiego postawienia problemu zdają się skłaniać badania W. Ror-dorfa, który wykazał, że niedziela w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jest przede wszystkim dniem odpoczynku, a dopiero na drugim miejscu dniem kultu Bożego. Teza ta w świetle ustalonych faktów, że pierwsi chrześcijanie nie łączyli z niedzielą obowiązku powstrzymania się od prac służebnych, a nawet ostro zwalczali żydowską koncepcję szabatu, wydaje się paradoksalna. Chodzi jednak o to, że Kościół pierwszych wieków, odrzucając zewnętrzną oprawę szabatu, przejął jego duchowe treści.

Oryginalną, ale reprezentatywną dla pierwszego chrześcijaństwa naukę na ten temat podaje list Barnaby (15, 6—9). List wyraźnie stawia, że istota dnia świętego polega na odpoczynku, jednocześnie jednak podkreśla, że odpoczynek dnia świętego nastąpi dopiero wtedy, gdy otrzymamy serce czyste i „wszystko przez Pana odnowione będzie”, w „Dniu Osmym”. Następne wieki chrześcijaństwa zachowały tę symbolikę, częściowo nawet ją wyeksponowały: o ile powróciły w pewnym stopniu do przestrzegania także materialnej strony szabatu.

Choć symbolizm eschatologiczny niedzieli jako dnia odpoczynku nie cieszy się prawem jedyności, jednak pozostałe są mu podporządkowane — zarówno symbolizm odpoczynku od grzechów, jak też odpoczynku w Bogu przez łaskę. Niedziela jako dzień odpoczynku jest dniem oczekiwania na paruzję, w której jako nowe stworzenie będziemy uwolnieni od grzechu i od przemijalności i znajdziemy na zawsze odpoczynek w Bogu przez Chrystusa.

#### K o n k l u z j e.

Dzisiaj się wiele mówi i pisze na temat duszpasterskiego dowartościowania niedzieli. W artykule staraliśmy się wskazać, że dzień Pański postuluje przeżywanie najistotniejszych treści chrześcijaństwa. Oddziaływanie duszpasterskie musi być w pełni tego świadome. Formowanie pobożności niedzielnej nie może być pojmowane jako formowanie tylko pewnego odrębnego odcinka pobożności chrześcijańskiej. Dzień Pański domaga się od wiernych Chrystusa przeżywania całego swego chrześcijaństwa, a nie tylko jakichś jego poszczególnych prawd: stąd właśnie tak istotne miejsce w święceniu niedzieli zajmuje Msza święta, sakrament, skutecznie włączający w samą istotę misterium chrześcijańskiego, a nie tylko w ten lub tamten jego aspekt.

Główny wysiłek duszpasterski powinien się zwrócić w kierunku duchowego przeżycia niedzieli. Jeśli niedziela ma być dniem przeżywania całości zbawczego dzieła Chrystusowego, wynika stąd, że do prawdziwego przeżycia niedzieli można być zdolnym tylko o tyle, o ile jest się zdolnym do przeżywania swojego chrześcijaństwa. Dlatego jeśli duszpasterski wysiłek nad dowartościowaniem niedzieli ma przynieść realne owoce (tzn. jeśli niedziela ma być rzeczywiście dniem Pańskim, skutecznie promieniającym na cały tydzień chrześcijanina), musi się stać jednocześnie wy-

wysiłkiem w kierunku pogłębienia rozumienia i przeżycia samego chrześcijaństwa. Niedziela powinna znów stać się w powszechnej świadomości wiernych dniem smartwychwstania, w pierwotnym i uniwersalnym rozumieniu tej tajemnicy.

Warszawa

O. JACEK SALIJ OP

**Ks. Alfons Skowronek, Kałowice**

## W STRONĘ EKUMENICZNEGO CZYNU

(Na marginesie ogłoszonego przez Sekretariat do Spraw Jedności Dyrektorium Ekumenicznego)

Dnia 14 maja 1967, w uroczystość Zesłania Ducha Św., Sekretariat do Spraw Jedności ogłosił, zatwierdzony przez papieża Pawła VI, bardzo ważny dla posoborowej aktywizacji ekumenicznej dokument: pierwszą część Dyrektorium Ekumenicznego. Od dawna wyczekiwano wytycznych konkretyzujących treść Wielkiej Karty Ekumenizmu, jaką stanowią soborowe dekrety o ekumenizmie i o Kościołach Wschodnich. Dekrety te zawierają bowiem zasady ogólne, siłą rzeczy wymagające wskazań szczegółowych. Owe wytyczne szczegółowe okazywały się tym więcej konieczne, iż według Dekretu o Ekumenizmie, *o odnowienie jedności troszczyć ma się cały Kościół, zarówno wierni jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił* (nr 5). Jeżeli więc zarysowany w obydwu dekretach ekumenicznych program nie ma się rozpląnąć w niezobowiązujących ogólnikowych hałasach i proklamacjach, nieodzowne są zastosowania duszpasterskie. Potrzebę taką wyczuwamy może w sposób specjalnie naglący w Polsce, gdzie bracia odłączeni stanowią znikomą mniejszość. W tej sytuacji łatwo o całkowite wyeliminowanie z duszpasterstwa programu ekumenicznego.

W tych okolicznościach opublikowanie Dyrektorium Ekumenicznego uznać należy za sygnał alarmowy do ekumenicznego czynu. Dyrektorium wszystkim wyznacza określone pole pracy i wszystkich wzywa do skonkretyzowanych poczynań na rzecz jedności.

Zaangażowanie w ruch ekumeniczny wymaga — jak rzadko którakolwiek akcja w Kościele — najwyższego stopnia roztropności i przezorności. Z miejsca odzegnać się trzeba od tej formy roztropności, która wszędzie węższy i tropi niebezpieczeństwo paraliżujące wszelkie poczynania konstruktywne. Można by rozróżnić między „ekumenizmem roztropnym” i „ekumenicznym prudencjalizmem”. Pierwszy jest odpowiedzialnym poszukiwaniem jedności w duchu miłości i świętej niecierpliwości, stanowi niespokojne rozglądanie się za własnym polem działalności ekumenicznej; „ekumeniczny prudencjalizm” stanowi natomiast obsesję na punkcie najmniejszego ryzyka, pod pretekstem roztropności wyłącza się z wszelkiej akcji na rzecz zbliżenia. Trzeba przyznać, iż na gruncie polskim ów prudencjalizm jest dużą pokusą. Wśród wielu księży istnieją

opory przeciwko celebrowaniu nabożeństwa słowa Bożego, a nawet w stosunku do Mszy św. twarzą do ludu, gdyż byłaby to — ich zdaniem — już koncesja uczyniona w kierunku ducha protestanckiego. Postawa taka jest wynikiem tylko negatywnej znajomości naszych braci odłączonych.

Na tym tle ujawnia się znaczenie Dyrektorium Ekumenicznego. Cała jego pierwsza część jest hymnem pochwalnym na cześć poznawania, szacunku i miłości dla braci odłączonych. Można ją streścić w czterech punktach:

1. Organizacja pracy ekumenicznej na szczeblu diecezji bądź okręgu (komisje ekumeniczne).

2. Zagadnienia dotyczące chrztu, szczególnie chrztu udzielanego „sub conditione” oraz wyznania wiary składanego przez dorosłych.

3. Modlitwa o jedność i to zarówno wśród katolików jak i modły wspólne z braćmi odłączonymi.

4. Inne formy modlitwy wspólnej, zwłaszcza problematyka „*communio in sacris*” między katolikami i prawosławnymi oraz między katolikami i ewangelikami.

#### 1. Komisje Diecezjalne i Krajowe

Organizacja poczynań ekumenicznych winna znaleźć swe silne oparcie w całym Ludzie Bożym, nie może zaś być li tylko wypadkową inicjatyw podejmowanych „na szczytach”. Tę myśl przewodnią Dyrektorium mogłaby zilustrować (negatywnie) historia. Przez całe stulecia Rzym i Bizancjum pracowały, mniej lub bardziej intensywnie, nad przywróceniem złamanej jedności. Wysiłki te pozostawały bezowocne, gdyż dialog prowadzony był tylko na szczeblu kurialnym, podczas gdy lud po obu stronach ustosunkowywał się do siebie wrogo nie wykazując zaniepokojenia brakiem jedności.

I oto — Dyrektorium postuluje, by nie było w Kościele diecezji (a konsekwentnie i parafii) ekumenicznie nierozbudzonej i niezorganizowanej. W każdej diecezji (albo na szczeblu metropolii) winna być utworzona Komisja lub Sekretariat do spraw jedności. Tam, gdzie nie istnieje możliwość powołania do życia takiej Komisji, Dyrektorium zaleca ustanowienie przez biskupa przynajmniej delegata do spraw ekumenii. Rację dla wyraźnej struktury organizacyjnej ekumenizmu znajdujemy we wstępie Dyrektorium: *Ruch ekumeniczny rozpoczyna się ściśle od tej odnowy, dzięki której Kościół wyraża w sposób bardziej pełny i doskonały prawdę i świętość przekazaną przez Chrystusa Pana. W tej odnowie uczestniczyć powinien w prawdzie i miłości każdy poszczególny wierny jako członek Kościoła* (nr 2). Ze słów tych wynika jeden postulat: nie wolno z ekumenizmu uczynić specjalności dla garstki wysoko kwalifikowanych jednostek z zepchnięciem na margines czy wyłączeniem wszystkich niespecjalistów. Członkowie Komisji Diecezjalnej do spraw jedności (w skład której to Komisji wejść winni księża, zakonnicy i zakonnice oraz świeccy płci obojga) mają zatem być ludźmi o szerokiej perspektywie eklezjalnej,

umiejącymi treścią ekumeniczną przepoić wszystkie odcinki duszpasterstwa (liturgię, apostołat świeckich, misje itd.).

Do zadań Komisji Diecezjalnej ma należeć również — wedle zalecenia Dyrektorium — koordynacja poczynań ekumenicznych rozwijających się w diecezji. Działalność Komisji nie może oczywiście doprowadzić do zmonopolizowania całej akcji ekumenicznej w jej ręku ani do dławienia wszelkiej inicjatywy podejmowanej w terenie. Komisja Diecezjalna winna dopomagać mniejszym ośrodkom w tych sprawach, którym one same sprostać nie są w stanie (np. zorganizowanie kursu ekumenicznego).

W nrze 6 Dyrektorium wylicza najważniejsze zadania przypadające Komisji Diecezjalnej. Ich liczba nie jest wyczerpująca. Przed ich wymienieniem Dyrektorium zaznacza zresztą, iż chodzi o zadania „poza innymi” jeszcze funkcjami, o których jednak nie wspomina. W tej części Dyrektorium uderza wielokrotne odwoływanie do Dekretu o Ekumenizmie (nr 8, 9, 10, 11, 12); kryje się w tym wskazówka dla Komisji Diecezjalnej: z Dekretu o Ekumenizmie mają jej członkowie czerpać inspirację do samodzielnych, lokalnie zabarwionych inicjatyw w zakresie ekumenizmu. Oto ogólne pole obowiązków Komisji Diecezjalnej:

- a) wprowadzanie w życie uchwał Vaticanum II dotyczących ekumenizmu,
- b) pielęgnowanie i rozwijanie ekumenizmu duchowego zgodnie z normami w Dekrecie o Ekumenizmie (nr 8),
- c) rozwijanie wzajemnej przyjaźni i miłości między katolikami i braćmi odłączonymi,
- d) kierowanie dialogiem międzywyznaniowym stosownie do norm Dekretu o Ekumenizmie (nr 9 i 11),
- e) współpraca z braćmi odłączonymi na niwie społecznej i kulturalnej,
- f) desygnowanie biegłych na zebrania i konsultacje z Kościołami czy Wspólnotami istniejącymi na terenie danej diecezji,
- g) troska o ekumeniczną formację kapłanów i świeckich, przede wszystkim zaś kandydatów do stanu kapłańskiego,
- h) utrzymywanie stosunków z Komisją Krajową Episkopatu; wysyłanie informacji do Sekretariatu do Spraw Jedności w Rzymie.

Niektóre z tych zadań Dyrektorium tylko lekko zaznacza, ponieważ obszerniej jest o nich mowa w dalszych rozdziałach części pierwszej, np. ekumenizm duchowy; o dialogu ekumenicznym i ekumenicznej formacji będzie się natomiast traktowało dopiero w części II Dyrektorium, jeszcze nie ogłoszonej. W wyliczonych ośmiu punktach uderza brak zadań związanych z niezwykle ważką ekumenicznie problematyką, np. zagadnienie małżeństw mieszanych, prozelityzm. Na temat tych właśnie kwestii toczą się rozmowy między Kościołem katolickim a Światową Radą Kościołów.

Ważny dla rozwoju ruchu ekumenicznego w danym kraju jest punkt h)

podkreślający konieczność kontaktów między Komisjami Diecezjalnymi a Krajową Komisją Episkopatu do spraw jedności. Te stosunki winny układać się zgodnie z regułą: dawać i przyjmować. Podstawowe komórki diecezjalne dysponują bogatym doświadczeniem, którym winny dzielić się z instytucją centralną, by umożliwić jej akcję koordynacyjną na szczeblu krajowym. Zadaniu temu będą służyły m. in. coroczne zebrania teologiczno-duszpasterskie w pionie krajowym.

## 2. Komisje Krajowe

Dyrektorium wysuwa żądanie utworzenia Krajowych Komisji Episkopatu do spraw ekumenizmu. Komisja Episkopatu wyznaczyć ma biegłych, stwierdza lakonicznie Dyrektorium. Wydaje się, iż rekrutacja biegłych objąć winna trzy sektory działalności: pole myśli teologicznej, akcji ekumenicznej i sektor działalności społecznej. Innymi słowy — potrzebni są najpierw myśliciele: teologowie, moralisci, prawnicy, historycy i in. Jeżeli jednak Komisja Episkopatu chce uniknąć teoretyzowania w dziedzinie ekumenizmu, u boku myślicieli stanąć muszą pastorałisci: liturgiści, socjologowie, apostołowie świeccy, poboszczowie miast i wsi itd. Do tej ekipy dołączyć muszą się w końcu specjaliści od środków masowego przekazu.

Stworzywszy taki trzon dla swej działalności Komisja Episkopatu do spraw ekumenizmu będzie rozporządzała prężnym potencjałem ekumenicznym pozwalającym jej na odpowiedzialne wywiązywanie się z zadań, jakie zakreśla jej Dyrektorium. Dysponować będzie mózgiem, sercem i — rękoma. Do jej specyficznych zadań będą należały następujące powinności: wykonywanie norm i instrukcji, jakie w kwestii ekumenizmu wydała lub ogłosi Stolica Apostolska; służenie radą i pomocą biskupom w powoływaniu Komisji Diecezjalnych dla ekumenizmu; udzielanie duchowego i materialnego wsparcia instytucjom ekumenicznym już istniejącym tudzież pomocy inicjatywom zmierzającym do pogłębiania studiów ekumenicznych; inicjowanie dialogów i kontaktów z kierowniczymi osobistościami Kościoła i Wspólnot odłączonych; wyznaczanie biegłych dla podejmowania kontaktów z biegłymi wspomnianych Wspólnot; stworzenie tam, gdzie to jest potrzebne, podkomisji dla zagadnień ekumenicznych związanych z Kościołami Wschodu; utrzymywanie kontaktów hierarchii terytorialnej ze Stolicą Apostolską.

Zrozumiałe, pierwsze w tym zestawie zadania pokrywają się z tymi, jakie Dyrektorium wyznacza Komisjom Diecezjalnym. Specyfika zadań Komisji Episkopatu do spraw ekumenizmu będzie polegała w pierwszym rzędzie na koordynacji inicjatyw podejmowanych w diecezjach i na ich synchronizacji z interesami wszystkich katolików w kraju (np. nadawanie liturgii wymiaru ekumenicznego, ekumenizacja katechezy itp.).

## 3. Chrzest nie-katolików

Rozdział dotyczący ważności chrztu nie-katolików stanowi najobszerniejszą i najbardziej wyczerpującą partię pierwszej części Dyrektorium. Tu wchodzi w grę sprawy dogmatyczne. Nie ma więc powodów, by nad



tą sprawą zatrzymywać się dłużej. Biskup J. Willebrands, prezentując Dyrektorium Ekumeniczne na konferencji prasowej dnia 27 maja 1967, oświadczył iż mimo swej obszerności ta część Dyrektorium „nie zawiera niczego ściśle nowego, lecz jedynie koordynuje normy już istniejące”.

A jednak, skromna ta intencja koordynacji ma swój wyraźny profil. Jest nim duch ekumeniczny. O ile zasady dogmatyczne nie są nowe, nową chce być praktyka, mianowicie ekumeniczna.

Jeden i ten sam akcent położono na konieczności chrztu jak i na jego niepowtarzalności (nr 9). Dotychczasowa praktyka jurydyczna uciekała się często do udzielania chrztu „sub conditione”. To znaczy: przy tego rodzaju rozstrzygnięciu sprawy nie pojawiała się w świadomości prawniczej refleksja o istnieniu innej Wspólnoty, nie-katolickiej. Też, w Dyrektorium, jasno zaznacza się tendencja wyeksponowania chrztu (sakramentalnej więzi jedności) jako czynnika jednoczącego wśród chrześcijan. Mamy tu do czynienia z dowartościowaniem tego, o czym w nrze 4 mówi Dekret o Ekumenizmie: *...muszą katolicy z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny*. Dyrektorium odrzuca zatem zwyczaj udzielania chrztu sub conditione bez różnicy wszystkim, którzy pragną pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Powtórny chrzest usprawiedliwia jedynie rozumna wątpliwość co do samego faktu lub ważności chrztu już udzielonego (nr 14). Pomijając znane z sakramentologii warunki powtórzenia chrztu zwrócić tylko uwagę należy na moment o dużej doniosłości praktycznej, o jakim mówi nr 19 Dyrektorium mocno przestrzegając katolików, by umieli starannie rozróżniać między braćmi urodzonymi i ochrzczonymi poza Kościołem katolickim a tymi, którzy wprawdzie ochrzczeni zostali w Kościele katolickim, lecz później świadomie i publicznie wyrzekli się swej wiary. Albowiem, jak mówi przytoczony w tym kontekście Dekret o Ekumenizmie: *Tych..., którzy obecnie rodzą się w takich Społecznościach i przepajają się wiarą w Chrystusa, nie można obwiniać o grzech odłączenia* (nr 3). Ze stanowiska tego wynika bardzo ważna konsekwencja: Skoro o takiej winie u braci odłączonych mówić nie można, nie potrzebują oni — w wypadku konwersji— żadnej abosolucji od ekskomuniki. Wystarczy w tych wypadkach złożenie wyznania wiary stosownie do norm ustalonych przez ordynariusza miejsca<sup>1</sup>. Kan. 2314 dotyczy tylko tych, którzy pragną po-

<sup>1</sup> Oto przykłady takich wyznań wiary: 1. „Wyznamę moją wiarę w święte słowo, jakie nam objawił Jezus Chrystus Syn Boży, posłany przez Ojca: tę wiarę, która mocą Ducha św. została wryta w mojej duszy przez chrzest św.

Błagam Ducha św., by pozwolił mi dochować wierności tym poświęconym darom, prawdy i życia w pełnej wspólnotcie z Kościołem Katolickim. Amen”.

2. „Dzięki składam Ojcu, który mocą swego Ducha św. obdarzył mnie wiarą, nakarmił swoim słowem i swoją łaską i powołał mnie do członkostwa Ciała swego Syna Jezusa Chrystusa naszego Pana i Zbawiciela.

Przyjęty dzisiaj do pełnej wspólnoty świętego Kościoła Katolickiego oddaję się całkowicie łasce Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłości Boga

jednania z Matką Kościołem, uprzednio z własnej winy porzuciwszy wiarę względnie społeczność katolicką.

#### 4. Ekumenizm duchowy

W swej kolejnej partii Dyrektorium poświęca uwagę zagadnieniu nazywanemu w Dekrecie o Ekumenizmie „duszą ekumenizmu”, sprawie modlitwy o jedność.

Istotnie, do uświęcenia się i do modlitwy o jedność odnieść można słowa św. Wincentego z Lerynu stanowiące kanon dla pojęcia tradycji w Kościele: *quod ab omnibus, quod semper, quod ubique*. Własne uświęcenie i modlitwa o zjednoczenie to zadania powszechne w najwybitniejszym tego słowa znaczeniu. Tu nie ma miejsca na ograniczenia (jak np. przy dialogu z braćmi odłączonymi). Pokuta, szczere ubolewanie za grzechy naruszające jedność, głęboką pokorą nacechowane wyznanie grzechów w obliczu Boga i wobec braci — to są rzeczywiście imponująco rozległe perspektywy dla włączenia się w ruch ekumeniczny wszystkich bez wyjątku członków nowotestamentalnego Ludu Bożego.

Jest to zadanie na zawsze, we wszystkich okolicznościach: w modlitwach prywatnych, w aktach kultu publicznego, we wszystkich momentach życia chrześcijańskiego winna być obecna świadomość odpowiedzialności za przywrócenie jedności.

Jest to wreszcie zadanie do spełnienia: nieograniczone przestrzennie w zakonach kontemplacyjnych, w studiach (poświęconych ekumenicznemu dialogowi), na wszystkich odcinkach pracy zawodowej i społecznej.

Motywelem naczelnym modlitwy o jedność (niech by o tym pamiętali duszpasterze i kaznodzieje) jest nie wypowiedane w tonie rezygnacji stwierdzenie: Nie mogąc aktywnie włączyć się w ruch ekumeniczny możemy już tylko modlić się. Nie, modlitwa jest czynem ekumenicznym w najważniejszym i najwznioślejszym tego słowa znaczeniu. Modlitwa ma pobudzać, inspirować i ożywiać ekumeniczną aktywność.

Dyrektorium wyróżnia dwa cykle okresów szczególnie sprzyjających modlitwie o jedność: Tydzień Modłów o Jedność (18—25 stycznia) i Nowennę przed Zesłaniem Ducha Św.

Cykl pierwszy, styczniowy, jest u nas w Polsce dobrze znany i szeroko praktykowany. Nie małą w tym zasługę posiada warszawski Ośrodek do Spraw Jedności, od szeregu lat zaopatrujący diecezje i parafie w szczegółowe materiały na temat ukształtowania tej Wielkiej Oktawy. Okres Nowenny przed Zesłaniem Ducha Św. jest u nas raczej niewykorzystany. A jest to okres na wskroś ekumeniczny: modlitwa apostołów w Wieczerniku oczekujących z Maryją Sprawcy jedności przemawia do

---

i wspólności z Duchem św., której pragnę pozostać wiernym (2 Kor 13, 13). Amen”.

Por. P. Michalon, Commentarie du Diriectoire des Questions Oecuméniques, „IDO-C”, 18/19 (1967), 16.

wszystkich chrześcijan. Od ub. roku sprawą organizacji tej Nowenny w Krakowie zajmują się ks. ks. Misjonarze.

Dyrektorium wymienia i inne okazje dla modłów o jedność, i tak: dni po Epifanii, kiedy to Kościół upamiętnia objawienie się Chrystusa światu (był to zresztą umiłowany motyw dla modłów o jedność św. Wincentego Palotti); Wielki Czwartek, dzień ustanowienia Eucharystii, sakramentu jedności i dzień modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa o jedność; Wielki Piątek, a także uroczystość Podwyższenia Krzyża św., pod którym gromadzą się bracia rozproszeni; święta Zmartwychwstania, kiedy to wszyscy chrześcijanie cieszą się radością paschalną; okazjami do nadzwyczajnych inicjatyw modlitwy są wreszcie wszelkie zebrania i spotkania ekumeniczne.

##### 5. Uczestnictwo w rzeczach duchowych braci odłączonych

W swej partii końcowej Dyrektorium porusza zagadnienie od dawna naglące i wymagające konkretnych postanowień. Jest to problem najtrudniejszy. Nr 25 Dyrektorium formułuje teologiczny fundament dla współdziałania w świętych czynnościach, gdy cytuje Dekret o Ekumenizmie: *...wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wzięty sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym odrębem Kościoła Katolickiego* (nr 3).

A zatem — dla zrekonstruowania jedności nie wystarczą gesty kurtuazji, wzajemnego szacunku i respektu; wyeksponować należy to, co mamy wspólnego z braćmi odłączonymi: dobra Chrystusowe istniejące u braci odłączonych. Samo zwrócenie uwagi na te wspólne dobra już stanowi poważny krok ku rekonstrukcji jedności, a ponadto jest również znakiem pewnej już istniejącej jedności.

Nr 27 Dyrektorium mówi o „prawowitej wzajemności” (*legitima recipitas*). Jest to prawo bardzo subtelne, jego respektowanie wymaga dużego taktu i kultury. O to chodzi, ażeby ów współdziałal przyniósł owoce wzajemnego szacunku i miłości. Nr 28 czyni aluzję do sytuacji antyekumenicznych, z zaistnieniem których zawsze należy się liczyć. Interwencje w tej sprawie zostają zastrzeżone Konferencji Episkopatu, która powinna zapobiegać niebezpieczeństwu szerzenia się ducha indyferentyzmu i prozelityzmu z niewłaściwego podejścia do współdziałania w świętych czynnościach.

Dyrektorium wypowiada się następnie szczegółowo na temat wspólnej modlitwy międzywyznaniowej (formy, miejsca, a nawet strój ministrów katolickich). Uściślenia te kasują wszystkie dotychczasowe trudności i opory ze strony katolików w tej tak delikatnej kwestii. Katolicy stale muszą jednak pamiętać o tym, że do wymienionego współdziałania (w modlitwach, bądź *ad communicationem in sacris* w znaczeniu ścisłym) dochodzić może każdorazowo tylko „*approbante auctoritate*”.

Ostatnie punkty Dyrektorium służą wyjaśnieniu różnych form kontaktów z Kościołami Wschodnimi i Kościołami odłączonego Zachodu.

Wszelkie postacie tych stosunków motywują dwie teologiczne podstawy: wewnętrzna więź wiary i więź sakramentalna.

Wreszcie rozwinięta zostaje cała kazuistyka dotycząca rodziców chrześni-nych, świadków ślubu, udzielania pomocy sakramentalnej chorym itd. — w ramach kontaktów międzywyznaniowych. Duszpasterze znajdują tu wy-czerpujące dane dla rozwiązywania wszelkich trudności zachodzących na tym odcinku ich pracy.

Żadne omówienie nie zastąpi uważnej i samodzielnej lektury Dyrek-torium. Niniejsze uwagi stanowią gest zaproszenia do pochylenia się nad samym tekstem. Z satysfakcją stwierdzić należy, że biskupi i wierni odtąd już dysponują dobrym narzędziem we wprowadzaniu w życie ekume-nicznych uchwał Soboru Watykańskiego II. Aplikacja wskazań Dyrektorium pozostawiona jest roztropności wszystkich; stosowanie tych dyrektyw nie może bowiem stwarzać nowych trudności i przeszkód na drodze ku jed-ności. Rzecz oczywista, że Dyrektorium nie rozwiązuje i nie rozwiąże wszystkich problemów spornych bogatej i złożonej rzeczywistości ekume-nicznej.

Warto na koniec przytoczyć bardzo miarodajne słowa biskupa Wil-lebranda wypowiedziane na wspomnianej już konferencji prasowej. Na nieco zniecierpliwioną uwagę jednego z uczestników: *Czekamy i cze-kamy — od roku 1964 — na normy Sekretariatu do Spraw Jedności*, biskup odparł: *Etiam nos expectamus. Sed norme, potius quam expectan-dae, sunt ab omnibus inveniendae.*

Stanowi więc Dyrektorium program, który mamy wcielić w czyn, więcej — program, który praktyką należy poszerzyć i uzupełnić.

Katowice

KS. ALFONS SKOWRONEK

Ks. Józef Łaś SJ, Kraków

## PODZIAŁ CREDO MSZALNEGO NA WERSZE I STROFY

Bardzo aktualne zagadnienie poruszył w nrze 2 *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* z r. 1967 ks. Romuald Rak w uwagach na temat polskiego śpiewu *Credo* mszalnego. Chodzi Autorowi o to, że tekst tego *Credo* w obecnej postaci nasuwa pewne trudności. „Brakuje mu bowiem odpo-wiedniego tematycznego podziału, który by ułatwił zrozumienie wyznania wiary i jego śpiew” (art. cyt.).

Jeśli chodzi o ułatwienie zrozumienia wyznania wiary, to trudno przypuścić, aby w zatwierdzonym tekście drukowanym *in extenso* brako-wało odpowiedniego podziału. Interpunkcja ortograficzna dzieli przecięż ten tekst na rozumiałe części. Toteż sugestie jakiegoś podziału odmiennego od podziału już istniejącego nie mogą być popierane racją ułatwienia zrozumienia tekstu. Można natomiast i trzeba wysuwać sugestie odpo-wiedniego podziału tekstu dla ułatwienia śpiewu.

Takie sugestie już z góry zakładają określoną formę muzyczną. Tą formą może być w tym wypadku forma recytacyjno-psalmodyczna, złożona w zasadzie z dwóch członów, lub forma stroficzna rozszerzona do okresu muzycznego, złożonego z czterech odcinków z czterema kadencjami. W dalszym rozszerzeniu może to być forma cykliczna, złożona z dwóch lub więcej okresów powtarzających się na przemian. Dla wszystkich tych form konieczny jest przejrzysty podział tekstu na odpowiednie wiersze i strofy, aby wierni otrzymali w takim podziale jasną informację, jak podkładać tekst pod dany schemat czy wzór melodyczny opanowany pamięciowo. Każdy taki schemat jest tym praktyczniejszy, im mniej nieregularności powoduje on w powtórzeniach z nowym tekstem, a podział tekstu na odcinki jest tym lepszy, im bardziej zgodny jest z kompozycją melodycznego schematu.

Pod tym względem oba schematy melodyczne przedstawione we wspomnianym wyżej artykule ks. R. R a k a są niezbyt szczęśliwe. Są to bowiem schematy psalmodyczne w zasadzie dwuczłonowe, czyli dwukadencyjne, a podział tekstu na 10 strof zawiera w dużej ilości strof podpodział na dodatkowe odcinki, dla których okazuje się potrzeba zastosowania fleksy, choćby w formie najprostszej, zastępczej jako wstrzymanie ruchu rytmicznego na dźwięku tenorowym. Duża ilość tych fleks, bo aż 12 na 10 strof, wskazuje, że albo schemat melodyczno-kadencyjny jest tu za ciasny, albo podział na wiersze i strofy jest dowolny czy przypadkowy, bo są w nim strofy złożone z dwóch i z trzech i z czterech odcinków, czego nie da się usprawiedliwić potrzebą wynikającą z sensu tekstu. Nieregularność zaś fleks występujących to w pierwszym, to w drugim członie, a także w obu członach schematu (w strofach 5—8) nie przyczynia się do ułatwienia śpiewu. Wiadomo z praktyki, jak łatwo przez proste roztargnienie zaśpiewać kadencję zamiast fleksy, bo fleksa nie występuje regularnie.

Wszystkich tych niedogodności można uniknąć w schemacie regularnym czteroodcinkowym i czterokadencyjnym z następującym podziałem tekstu na 8 strof, z których każda ma cztery wiersze, czyli cztery odcinki:

Mel. w/g tonu psalmodii  
J. Gelineau SJ

1. Wierzę w jednego Bo-*ga*, Ojca wszech - *mo-~~g~~ę*-*ce* - *go*, Stworzyciela  
nieba i zie-*mi*, *wsz*stkich rzeczy widzialnych i nie-*wi-~~dz~~ialnych*.

1. Wierzę w jednego Boga,  
Ojca wszechmogącego,

Stworzyciela nieba i ziemi,  
wszystkich rzeczy widzialny i niewidzialnych.

2. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa,  
Syna Bożego Jednorodzonego,  
który z Ojca jest zrodzony  
przed wszystkimi wiekami.
3. Bóg z Boga, światłość ze światłości,  
Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego.  
Zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu,  
a przez Niego wszystko się stało.
4. On to dla nas, ludzi  
i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba.  
I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy  
i stał się człowiekiem.
5. Ukrzyżowany również za nas,  
pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany.  
I zmartwychwstał dnia trzeciego,  
jak oznajmia Pismo.
6. I wstąpił do nieba;  
siedzi po prawicy Ojca.  
I powtórnie przyjdzie w chwale sędzić żywych i umarłych:  
A królestwu Jego nie będzie końca.
7. Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela,  
który od Ojca i Syna pochodzi.  
Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę.  
Który mówił przez Proroków.
8. Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół.  
Wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów.  
I oczekuje wskrzeszenia umarłych.  
I życia wiecznego w przyszłym świecie. Amen.

Poszczególne zwrotki należy śpiewać w recytacji płynnej bez żadnych wzdłużeń rytmicznych lub przerw, nawet przy przecinkach spotykanych wewnątrz wierszy. Wzdłużenie następuje tylko w kadencji każdego wiersza na dwóch ostatnich sylabach. Końcowe *Amen* włącza się do ostatniego odcinka melodii zgodnie z praktyką stosowaną w psalmodii chorału gregoriańskiego. Intonacji osobnej tu nie ma. Celebrans intonuje początkowy odcinek. W taki sam sposób można podłożyć ten tekst i śpiewać na melodie I i II *Credo* pacierzowego, podane wraz z powyższą melodią w publikacji: J. Łaś SJ, *Melodie z tow. org. do Mszy św. liturgicznej*. Kraków 1965.

Tekst *Credo* mszalnego drukowany *in extenso* jest wystarczający dla recytacji, lecz mało przydatny dla śpiewu z powodu braku odpowiedniego podziału na części formalne zgodne z jakąś określoną formą muzyczną. Wynikiem tego braku jest niemały kłopot dla wielu duszpasterzy, bo chcąc wprowadzić *Credo* śpiewane, trzeba mieć dwa teksty: jeden dla

recytacji, a drugi dla śpiewu. Nawet plansze i rzutniki z podwójnym tekstem mogą sprawić zawód, gdy przez pomyłkę został wywieszony lub wyświetlony tekst niewłaściwy. Otóż tekst podzielony na 8 strof po 4 wiersze mógłby tym trudnościom w dużym stopniu zaradzić, gdy odpowiada on określonej i regularnej formie muzycznej, najdostępniejszej dla ogółu wiernych, a recytacja mogłaby być wykonywana równie dobrze na podstawie podziału stroficznego. Wtedy zbyteczne byłyby dodatkowe znaki przerw. Każdy wiersz byłby recytowany bez żadnych przerw, które zachodziłyby tylko między wierszami.

Porównanie pod aspektem recytacji przedstawionego wyżej podziału stroficznego z tekstem drukowanym *in extenso* nie wykazuje znacznej różnicy. Odpadłyby znaki przerw po słowach: Bóg z Boga; Zrodzony, a nie stworzony; i dla naszego zbawienia; i powtórnie przyjdzie w chwale; wyznając jeden chrzest. Przybyłyby natomiast przerwy wyznaczone wierszami zaczynającymi się od słów: przed wszystkimi wiekami; jak oznajmia Pismo; siedzi po prawicy Ojca.

Istnieje więc możliwość drukowania tekstu *Credo* w takiej postaci która zaspokajałaby zarówno praktykę recytacji, jak i śpiewu bez stosowania dodatkowych znaków przerw i bez podkreśleń sylab w tekście, by nie zacieśniać jego użyteczności do jednej tylko spośród wielu możliwości opracowań muzycznych.

A oto inna melodia oparta na motywach gregoriańskich zestawionych w czterokadencyjny schemat:

Celebrans Wszyscy

1. Wierzę w jedne-go Bo-ga, Ojca wszech-mo-gą-ce-go, Stwo-rzycie-la  
nie-ba i zie-mi, wszystkich rzeczy widzialnych i nie-wi-dzialnych.

Schola Wszyscy

2. I w jedno-go Pana Jezusa Chry-stu-sa, Syna Bożego Jedno-ro-dzo-ne-go,  
któ-ry z Ojca jest zro-dzo-ny przed wszystki - - - mi wie-ka-mi.

Dalsze zwrotki aż do końca śpiewa się według strofy 2 i według przedstawionego już podziału tekstu na wiersze i strofy. Jeśliby ktoś chciał pewne partie śpiewu powierzyć scholi, to w tej melodii najbardziej nadawałyby się do tego pierwsze odcinki każdej strofy prócz intonacji należącej do celebransa. Wierni śpiewaliby przeważającą część tekstu.

co zgodne jest z instrukcją posoborową *De Musica in Sacra Liturgia* \*). Zestawienie intonacji z następnym odcinkiem jest modulujące. Dlatego bemol został umieszczony po intonacji. W akompaniamentcie byłoby wskazane, aby każdy pierwszy odcinek po zwrotce 1 zawierał zбочenie modulacyjne do protusa w *la*, jak np. w następującej harmonizacji:

2. I w jednego Pana Jezusa Chry-stu-sa, Syna Bożego Jedno-ro-dzo-ne-go,

któ-ry z Ojca jest zro-dzo-ny przed wszystki - - - mi wie-ka-mi.

W śpiewie z udziałem licznie zebranych wiernych wskazana byłaby intonacja i transpozycja tej melodii o cały ton wyżej.

Zmiana szyku wyrazów: „I zmartwychwstał trzeciego dnia” na szyk: „I zmatwychwstał dnia trzeciego” została już uzasadniona na łamach RBL nr 6, r. 1966, s. 373. Podkreślić by tylko można, że w podziale stroficznym przeprowadzonym konsekwentnie, rytmiczna zgodność wszystkich kadencji jest łatwa do stwierdzenia. W rażącej sprzeczności z tą zgodnością byłby szyk wyrazów: „trzeciego dnia” brzmiący w melodii stroficznnej podobnie jak zestawienie rytmiczne: „o święta Maryja... wszyscy grzeszni i ja” w Antyfonie: Witaj, Królowo nieba. W tekstach starych, zabytkowych czy kompozycjach regionalnych ludowych tego rodzaju błędy rytmiczne mogą być słusznie tolerowane, lecz w tekstach liturgicznych, przeznaczonych do śpiewania przez wszystkich wiernych pożądana jest rytmika poprawna, zgodna w odpowiednich kadencjach, o ile można przynajmniej na dwóch ostatnich akcentowanych sylabach każdego wiersza. Trudności w opracowaniu takich tekstów mogą być ogromne, a niekiedy niepokonalne, zwłaszcza gdy chodzi o zgodność na akcentowanych sylabach. W każdym razie tam, gdzie można to zrobić przez odpowiedni dobór wyrazów dłuższych lub krótszych, albo przez szyk odmienny bez szkody dla sensu tekstu, każdy wysiłek w tym względzie przyczyniłby się do ułatwienia i udoskonalenia śpiewu liturgicznego w języku polskim.

\*) Zob. nr 34: Symbolum, cum sit forma professionis fidei, praestat ab omnibus cantari, aut tali modo, qui fidelium congruam participationem permittat.



Interpunkcja w proponowanym podziale stroficznym Credo zgodna jest z tekstem zatwierdzonym. Wątpliwość budzi jednak użycie kropki, zwłaszcza w zakończeniu: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych. I życia... może właściwe dla pisowni w *Liber Usualis*, lecz nie spotykane w ortografii polskiej.

Kraków

KS. JÓZEF ŁAŚ SJ

Ks. Władysław Borowski CRL., Kraków

## DWIE GODZINY BIBLIJNE PT. PROROCTWO IZAJASZA 1, 1—31

### Wstęp

Izajasz, którego działalność przypada na lata 740—700 przed Chrystusem, pochodził z Jerozolimy i należał prawdopodobnie do arystokratycznego rodu. Jego młodość przypada na czas panowania króla Azariasza (Ozjasza r. 792) oraz Jeroboama II, króla Samarii (793). W kraju panował wielki dobrobyt, co doprowadziło klasy wyższe do oziębłości religijnej, do polegania na własnych majątkach, pogardy ubogimi fellachami i wykorzystywania ich na każdym kroku. To stało się okazją do poruszania przez proroka Izajasza zagadnienia sprawiedliwości społecznej.

W tym samym czasie zaciążyła nad Bliskim Wschodem mocna ręka królów asyryjskich. Tiglat-Pileser kilkakrotnie wybierał się do krajów sąsiadujących z Palestyną, celem uspokojenia powstających tam buntów poddanych wasali. W Jerozolimie od roku 749 przed Chr. rządził w imieniu ojca chorego na trąd syn Jotam, który od roku 740—734 panował samodzielnie. Pod koniec jego panowania powstaje koalicja złożona z króla Samarii Pekacha (740/39—731) i króla Damaszku, Rasona, mająca na celu uwolnienie się spod jarzma asyryjskiego. Obydwaj wywierają presję na Jerozolimę, aby przyłączyła się do spisku. Tak Jotam jak i syn jego Achaz (747 — sam. 734—728) nie godzą się na stawiane im propozycje. Wtedy dochodzi do wojny zwanej efraimską, w której obydwaj sprzymierzeni królowie północy napadają na Jerozolimę, chcąc zmusić Achaza do abdykacji, w roku 734/33. Król judzki wzywa na pomoc Tiglat-Pilezera, popadając tym samym w bezpośrednią zależność od królów asyryjskich.

Następca jego, Ezechiasz (727—699), korzystając ze zmiany rządu w Asyrii postanawia się usamodzielnić, i w tym celu odnawia Przymierze z Bogiem oraz przeprowadza reformę religijną. Ten fakt łącznie z knowaniami Merodach-Balabana w roku 714 przed Chr. spowodowały najazd Sennacheryba na Judeę w roku 701 przed Chr. Kraj uległ zniszczeniu. Tylko sama Jerozolima ostała się nietknięta. (Chronologię por. V. Pawłowsky SJ.; E. Vogt SJ. *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*. Biblica 45 (1964) 321—354). W takim układzie sił politycznych zależność od Asyrii zagrażała czystości religii monoteistycznej. Z tym łączy się akcentowanie niektórych prawd religijnych przez proroka Izajasza, takich jak monoteizmu, transcendencji Boga, opieki Jego nad Izraelem, „Świętego Izraela” itd. Odpowiedzią człowieka na Przymierze Boga z Izraelem

powinna być wiara i poddanie się Bogu. Kara za występki miała na celu oczyszczenie narodu wybranego. To łączy się z przepowiedniami o Królestwie Mesjanistycznym i Królestwie Pokoju, obejmującym zasięgiem swoim wszystkie narody świata.

## GODZINA PIERWSZA PT. ZACHĘTA DO POKUTY

Wróćcie, dzieci

(Iz 1, 1—9)

<sup>1</sup> Widzenie Izajasza proroka, syna Amosa, o Judzie Ezechiasza, królów judzkich.  
i Izraelu, które miał za dni Ozjasza, Jotama, Achhaba,

a) Słuchajcie, niebiosa i ziemi

<sup>2</sup> Słuchajcie niebios,  
uważaj ziemi,  
bo Jahwe przemawia:  
„Wychowałem, wykarmiłem dzieci,  
a one Mną wzgardziły.

<sup>3</sup> Pozna wół pana swego  
i osioł żłób właściciela;  
lecz Izrael nie chce Mnie znać,  
Mój lud się nie zastanawia”.

b) Kara za grzechy

<sup>4</sup> Biada co, narodził się występny,  
ludu pełen nieprawości,  
pokolenie zbrodniarzy,  
wyrodne dzieci.

Opuścili Jahwe,  
wzgardzili Świętym Izraela,  
dopuścili się przestępstwa.

<sup>5</sup> Gdzie jeszcze cios zadać?  
Mnożycie przestępstwa.

Cała głowa cierpiąca,  
serce zupełnie zboleła;

<sup>6</sup> Od stopy aż do skroni  
nie ma w nim nic zdrowego.

Rany i okaleczenia,  
pokłute ciało,  
nie opatrzone ni przewiązane,  
nie zalane oliwą.

<sup>7</sup> Wasz kraj spustoszony,  
miasta spalone ogniem;  
na oczach wam pola wasze  
tratuja cudzoziemcy:  
ruina, zniszczenie odstępców.

## c) Zachowani przez łaskę

<sup>8</sup> Ostała się Córa Syjonu  
jak budka w winnicy,  
jak szalas, gdzie grędy ogórków,  
jak obleżane miasto.

<sup>9</sup> Gdyby nam Jahwe Zastępów  
reszty nie zostawił,  
bylibyśmy wkrótce Sodoma  
dzieląc losy Gomory.

## WSTĘP LITERACKI

Poza tytułem, w. 1 i zakończeniem, w. 29—31, luźnie związanymi z całością, reszta rozdziału zbudowana jest w formie przewodu sądowego, złożonego z kilku części: w. 2—3, powołanie sędziów lub świadków, mających potwierdzić słusność wyroku króla.

Pierwsza część jest skierowana do całego narodu, w. 4—7. Zawiera też odpowiedź ludu, w. 8 n; w drugiej części mówi prorok do przywódców narodu, w. 10—28.

Mowa mniej apeluje do rozumu, ile do woli. Przebija tam uczucie: od żalu do gniewu i gróźb, co razi dziesiętsze ucho. Przenośnie, porównania, obrazy wschodnie mają ilustrować myśl autora. Poszczególne części mowy zaczynają się trybem rozkazującym, w. 2. 10. 13. 16; por. 1 Sm 22, 12, lub wykrzyknikami grozy: „Biada”, w. 4, żalu: „Ach”, w. 21, pewności: „Zaprawdę”, w. 24. 29. 30, co dobrze uwypukla styl całości. Specjalny nacisk kładzie prorok na koniec strofy, w. 2: „wzgardziły”, w. 3, „nie zastanawia się”, w. 4, „wyrodne dzieci”. Por. jeszcze w. 7. 8. 13. 14. 17 a. 21. 23 a. 24. 26. 28. 31. Przez drugą część mowy przewija się motyw krwi, symbolu zabójstwa, z którym na równi stawia prorok wszelką niesprawiedliwość społeczną, por. w. 15. 21: „mężobójcy”, „szkarłat”, „karmazyn”, w. 18 n; do całości wprowadza obraz zabitych kozłów i baranów jako ofiary, mającej oczyścić winowajców automatycznie z win, w. 11, oraz odpowiedź proroka: „obmyjcie się”, w. 16.

W całości można stwierdzić metodę kół koncentrycznych, gdzie część następna rozszerza w pewnym stopniu myśl wypowiedzianą poprzednio. W. 4—7 formułuje zarzuty ogólne, które przechodzą w szczegółowe w w. 10—15. 16—17. 1—23. W. 18—20 zawiera zarzut i odpowiedź proroka lub Boga, sędziego, a w. 24—26 formalny wyrok wbudowany w całość elegii, w. 21 nn. W. 27—28 odpowiada uczuciowo w. 9., stanowiąc tym samym łączność pomiędzy obydwojma głównymi częściami mowy Boga, głównego oskarżyciela i sędziego zarazem. Właściwym łącznikiem pomiędzy pierwszą a drugą częścią jest „Sodoma i Gomora” w. 9 n. Wyrok, w. 24—26, odpowiada propozycji pokojowej, w. 16—17. Całość robi wrażenie mowy ogłoszonej przez samego proroka jako jednej całości. Czas jej wygłoszenia przypada na epokę wojny efraimskiej, gdzie z nakazu króla wprowadzono już kult baalów, na co wskazuje zakończenie, w. 29—31,

świeże jeszcze rany po ataku ligi północnej na kraj, w. 4—9. O tym samym świadczy i duch świecki budujący na dyplomacji, w. 21—23.

### EGZEGEZA TEKSTU

#### a) Niebiosa i ziemię, słuchajcie

2—3. Izajasz występuje w roli herolda wzywającego niebo i ziemię na świadków procesu Boga przeciwko swemu narodowi, por. Pp 32, 1; Ps 50, 4. Tacy świadkowie mieli potwierdzić słuszność skargi i sprawiedliwość wydanego wyroku. W samej skardze wypowiedzianej w tonie żalonym uwydatnia się obraz ojca, zapożyczony z literatury mądrościowej. Przenosiła ta wyraża całą troskliwość Boga o naród wybrany, omijając bardziej legalną nazwę, „Przymierze”.

Miłość wymaga wzajemności, Pp 6, 5. Już pojęcie stworzenia zakłada autorytet Boga jako normę moralną. Tym samym posłuszny powinien być „syn” „ojcu”, Wj 20, 18; 21, 15.17; Pp 5, 16. Izajasz przeniósł to pojęcie na wyrażenie naszego posłuszeństwa Bogu, określając czynność grzesznika wyrazem „Wzgarda”. Tego samego obrazu w sensie posłuszeństwa użyje Chrystus Pan na oznaczenie miłości bliźniego, por. Mt 5, 45; Łk 6, 35.

Szerzej mówi o tym w. 3. Księgi mądrościowe często używały przykładu z życia zwierząt, stawiając je za przykład człowiekowi, Prz 6, 6; 30, 25—28. Izajaszowi chodzi raczej o wierność Przymierzu. Cały dystans między człowiekiem a nierozumnym stworzeniem jest ściśle zachowany, aby uwypuklić wypowiedzianą poprzednio wzgardę, podmalowaną słowami „nie chce znać”, „nie zastanawia się”. Izraelita podciągał pod „poznanie” Boga cześć i posłuszeństwo Przykazaniom, Ps 9, 11; 87, 4; 1 Sm 2, 12; Oz 4, 1. Łączyło się z tym praktykowanie cnoty miłości bliźniego, co wyraźnie wypowiedział Jer 22, 15 n. Ta sama nauka ubrana została w porównanie, Iz 1, 3, rozbudowane później w w. 16—17. 21—23. „Poznanie” u zwierząt wyraża się przywiązaniem zewnętrznym i wykonywaniem nakazów pana. Zdaniem Izajasza postępowanie człowieka przekracza ludzkie pojęcie.

Tekst ten w świetle nauki Chrystusa, wypowiedzianej Mt 5, 45 n, odnosi się do wszystkich dzieci Bożych, nie wiążących z religią posłuszeństwa Przykazaniom Bożym.

#### b) Kara za grzechy

4—5. Boga często przedstawiamy błędnie w postaci dobrotliwego staruszka. Izajasz nazywa Go „Świętym Izraela”, mając na myśli Jego troskliwość o ubogich, Iz 10, 20. Potęga woli Bożej okazała się już w czasie wyprowadzenia Izraela z Egiptu, Wj 15, 11. Taki sam charakter dynamiczny świętości Bożej mieści w sobie pojęcie kary, co wyraźnie formułuje Wj 19, 3—20. Dla proroka grzech jest czymś więcej niż przekroczeniem Przykazania Bożego, czegoś w rodzaju naszych kodeksów

prawnych. Izajasz sięga do pojęcia nadprzyrodzonego syna, aby wyrazić grzech jako „opuszczenie” Ojca. Stąd wyrażenie „wyrodne dzieci”, „nie-wierność” na określenie stanu grzesznika. Zrozumiał to Dawid, kiedy dowiedział się z ust proroka Natana, że grzech przeciwko Uriaszowi i jego żonie był w rzeczywistości „wzgardą Jahwe”, 2 Sm 12, 9 n.

5—7. Obraz obitego człowieka znany już Oz 5, 13 przypominał karę wymierzoną krnąbrnym wychowankom, Prz 3, 11 n. lub winowajcom stosownie do wyroku sądu, Pp 25, 1—3. Znęcanie się było zakazane. Pp 25, 3 pozwala na czterdzieści batów. Przesadnia Izajasza ma zobra-zować ogrom przestępstwa. Podobnie w opowieściach arbaskich występuje człowiek, który w obliczu sądu oświadczył, że można go bić po dłoni, bo reszta ciała już jest pokaleczona. (F. Buhl, ZAW 36 (1916) 117).

Dotknięcie prawicą Bożą miało na celu poprawę winnego, o czym wspomina Oz 2, 8 n. oraz syn marnotrawny, Łk 15, 14—20. Bóg jest pełen miłosierdzia, powolny od gniewu, Wj 34, 6; Ps 103, 8; Iz 43,9. Ten pełen litości przebija także w w. 5 n. Bóg karze jakby zmuszony koniecznością, aby przypomnieć synom marnotrawnym ich obowiązek względem Boga, Am 4, 6—11; Iz 9, 12. Kara ma oddziaływać poprawczo, por. św. Paweł, 1 Kor 11, 32.

Konkretnie Izajasz miał na myśli wojnę efraimską, 735/34 p. n. e. i złączoną z tym katastrofę zniszczenia kraju, gdzie „rany były jeszcze nie opatrzone”.

### c) Zachowani przez łaskę

8—9. Odpowiedź pozytywna ludu na wołanie proroka pozwala przy-puszczać, że nastąpiło pewne otrzeźwienie. Porównanie z budką w win-nicy, z szalasem w ogrodzie ogórkowym wymagającym pracy kilku lat, z miastem oblężonym wyrwanym z ręki wroga, dobrze ilustrowało miłość litującego się Ojca. Wiadomo było aż nadto dobrze, jaki los czekał oblężonych, na wypadek poddania miasta. W. 9, lud zgromadzony uznaje dobroć Boga, chroniącego Swój lud od zagłady. Ich grzechy zasłużyły na zniszczenie, Rdz 19, 12—17; Iz 57, 16; Oz 11, 8 n. Na to wskazuje także powiedzenie „Jahwe Zastępów”, Sdz 5, 20; Joz 10. 10—12 na ozna-czenie źródła siły i łaski pomagającej Izraelowi. W ten sposób, jak często w historii, lud zrozumiał, że został wprowadzony w błąd przez przywódców, którym ślepo uwierzył.

Bóg w Swej miłości wychowywał Izraelitów karceniem i cierpieniami, celem przekształcenia ich i udoskonalenia, Prz 11, 12; 5, 11—13; 22, 15; 29, 17.19; Mrd 3, 5; Syr 4, 17; Pp 8, 5; Jer 2, 30; 5, 3+ 31, 18. Ta troska o wychowanie i udoskonalenie człowieka zsyłanymi cierpieniami, dzia-łającymi wychowawczo, choć boleśnie, występuje i w Nowym Testamencie. Poza Ap 9, 20 n., najważniejszym miejscem, omawiającym ten problem, jest Hbr 12, 4—13. Karcenie, zgodnie z tą nauką, nie jest wynikiem Bożego gniewu lub objawem Jego despotyzmu. Raczej przeciwnie: Jeżeli jesteście bez karcenia, którego uczestnikami staliśmy się wszyscy, nie

jesteśmy synami, lecz nieprawymi dziećmi. Zresztą, jeśli ceniliśmy i szanowaliśmy ojców naszych według ciała, mimo, że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz, a żyć będziemy? (Hbr 12,5 n). Jak tedy ojciec karze umiłowanych swych synów, na których wychowaniu mu zależy, tak samo i Ojciec Niebieski czyni z nami, chcąc nas doprowadzić do doskonałości, i obdarzyć nas koroną niebieską: *Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę. Bądź więc gorliwy i nawróć się (Ap 3, 19).*

Dobrze byłoby o tym pamiętać w chwilach trudnych, gdy cierpienie powali na łożę bóleści lub prześladowcy nas gnębią, czy też inne trudności w życiu nas spotykają. Poza nimi kryje się stale ręka upominającego nas, a czasem dającego nam okazję do cierpienia już teraz za przeszłe grzechy. W ten sposób zdobędziemy silny charakter i łatwiej dojdziemy do nieba.

#### Schemat

1. Pieśń: jak przed kazaniem lub:  
„Przybądź, Duchu Stworzycielu”.
- Czytanie: Iz 1, 1—9.
3. Wyjaśnienie.
4. Pieśń: „Bądź mi litościw, Boże nieskończony”.
5. Czytanie: Hbr 12, 4—13.
6. Pieśń: „Boże, w dobroci”.

## GODZINA DRUGA

### PT. KARA ZA FAŁSZYWĄ POBOŻNOŚĆ

Biada zatwardziałym  
(Iz 1, 10—31)

#### a) Prawdziwa pobożność

- <sup>10</sup> Uważajcie na słowa Jahwe,  
przywódcy Sodomy,  
nauk swego Boga słuchajcie,  
pobratymcy Gomory.
- <sup>11</sup> „Co Mi po mnóstwie waszych ofiar?  
— mówi Jahwe;  
Sytym całopalenia kozłów  
i łoju tłustych zwierząt;  
krwi kozłów, baranów  
i wołów nie znoszę.
- <sup>12</sup> Kiedy wchodzicie,  
by złożyć Mi pokłon,  
któ żąda od was  
wydeptywania Mi dziedzińców?
- <sup>3</sup> Nie przynosicie więcej  
ofiar na próżno.  
Do kadzideł mam wstręt.

Święta nowiu, szabatu,  
zwołania zgromadzeń  
znieść już dłużej nie mogę:  
uroczystość jest zbrodnią.

<sup>14</sup> Waszych świąt nowiu i zebrań  
nienawidzi ma dusza,  
stały mi się ciężarem,  
dźwiganie Mnie męczy.

<sup>15</sup> Gdy wyciągacie swe ręce,  
odwracam od was me oczy;  
nawet gdy mnożycie swe prośby,  
Ja ich nie słucham:  
ręce wasze krwi pełne.

b) Konieczność oczyszczenia

<sup>16</sup> Obmyjcie się, bądźcie czyści,  
odrzućcie zło waszych czynów  
sprzed Moich oczu;

przestańcie popełniać grzech,  
<sup>17</sup> zaprawiajcie się w dobrym.

Troszczcie się o praworządność:  
ratujcie uciśnionego,  
rozpatrujcie skargę sieroty,  
rozsądzajcie żale wdowy.

<sup>18</sup> Chodźcie, toczcie spór ze Mną,  
— mówi Jahwe.

Gdy wasze grzechy jak szkarłat,  
czy staną się białe jak śnieg?  
Gdy czerwone jak karmazyn,  
czy będą czyste jak wełna?

<sup>19</sup> Gdy zechcecie Mnie słuchać,  
z dóbr ziemi spożyjecie;

<sup>20</sup> lecz gdy bunt wywołacie  
podnieceni wzgardą,  
zginiecie od posuchy,  
bo usta Jahwe mówiły.

c) Gdzie twoja wierność?

<sup>21</sup> Ach, niewiernym się stało  
rzetelne miasto;  
kiedyś pełne wierności,  
gościła w nim prawość:  
teraz — mężobójcy.

<sup>22</sup> Żużlem jest twoje srebro,  
fałszowany twój trunek:

<sup>23</sup> odstępcami twoi książęta  
wspólnikami złodziei.

Każdy z nich lubi dary,  
gonią za upominkami:  
nie przyjmują skargi sieroty,  
krzywda wdowy do nich nie dotrze.



## d) Oczyszcze cię, Jeruzalem

- <sup>24</sup> Zaprawdę, powiada Władca,  
 Jahwe Zastępów,  
 Opiekun Izraela:  
 Ach, wywrę zemstę na wrogach,  
 pomszczę się na nieprzyjaciołach.
- <sup>25</sup> Obróć Swe ręce na ciebie,  
 wypalę do czysta twój żużel,  
 i domieszkę cyny usunę.
- <sup>26</sup> Przywrócę twych rządców jak dawniej,  
 doradców twych jak na początku.  
 Potem ci nazwę przyznają:  
 miasto prawości, gród wierny.
- <sup>27</sup> Syjon prawością będzie wykupiony,  
 a jego mieszkańcy — sprawiedliwością.
- <sup>28</sup> Zatrata złoczyńców, grzeszników:  
 odstępcy od Jahwe wyginą.

## e) Koniec bałwanów

- <sup>29</sup> Zaprawdę, uschną terebinty,  
 któreście umiłowali,  
 uwiędną ogrody,  
 przez was ulubione.
- <sup>30</sup> Zaprawdę, będziecie jak dąb,  
 którego liście opadły;  
 lub do ogrodu podobni,  
 gdzie nie ma już wody.
- <sup>31</sup> I stanie się mocarz podpałka,  
 a działający iskrą:  
 obydwu razem się spalą.  
 Nikt ich nie zagasi.

## EGZEGEZA TEKSTU

## Biada zatwardziały m (Iz 1, 10—31)

Biada zatwardziały m. Ta myśl skierowana jest wyraźnie przeciwko tym którzy są odpowiedzialni za nieszczęście, jakie spada na kraj. Zbudowana jest na wzór Ps 50 z podobną myślą przewodnią. Od początku przewija się zatwardziałość słuchaczy, pełnych uporu i pychy. Stąd prorok szczegółowo wylicza przestępstwa, przygotowując słuchaczy na wyrok odrzucenia, oczyszczenia miasta Jeruzalem, w zasadzie dobrej. Tym samym widać powiązanie z częścią pierwszą.

## a) Prawdziwa pobożność

10—15. Objawienie Boże, jakim są w tym wypadku słowa proroka, „pouczenie”, „słowa” w formie obowiązującego nakazu, nie przynoszą nauki zupełnie nowej. Prostują tylko poglądy, które wkradły się odnośnie kultu religijnego. Miejsce kultu, ofiary i modlitwy są ograniczone związane z czią Boga we wszystkich narodach świata. Izraelici zastali pewne

wzory w tym względzie na swoim terenie. Oczyszczeni je z naleciałości tchnących politeizmem lub magią, przystosowali je do czci Boga Jahwe. Trzeba tutaj się liczyć z pewnym antropomorfizmem, przenoszącym do kultu Bożego ceremoniał dworski wschodnich monarchów, jak odwiedziny króla w jego pałacu przez wasalów połączone z przyniesieniem darów wyrażających oddanie i wierność. Zależność i posłuszeństwo Bogu stanowią istotne cechy religii, różnie w odpowiednich epokach wyrażane. W religii Chanaanu Bóg miał dwa pałace, jeden w niebie a drugi na ziemi. Psalmiści przyjęli ten sposób wyrażania się, określając nim zarówno władanie Boga, jak i gotowość słuchania próśb ludzkich. Jedyne świątynia Boga Jahwe była na górze Syjon, stąd i Jerozolima nosiła nazwę „Córy Syjonu”, czyli ściśle z Syjonem złączonego miasta świętego.

Do tego pałacu — świątyni — miał się udawać każdy Izraelita trzy razy w roku, aby okazać swą wierność Jahwe. Wszelkie czynności związane z kultem religijnym są wyrazem wewnętrznych przekonań. Modlitwa, ofiary, pielgrzymki symbolizują religijne nastawienie duchowe człowieka chcącego okazać swą gotowość służenia Bogu. Ofiary składane w istocie swej nie były żywieniem Boga, jak nim nie jest dar wieśniaków Mirasdar dla swego władcy, który niczego z ofiarowanych rzeczy nie tknie ze względu na przesady klasowe; uśmiechem dobrotliwym tylko okaże radość z okazanych mu uczuć.

Mogły się jednak doczepić tutaj myśli dodatkowe, tchnące przekonaniem obcymi religii objawionej. Potęgą ostateczną nie byłby Bóg a człowiek, poddający sobie Boga bogatymi ofiarami, co tchnęło przeprostwem.

O takim poglądzie mówi tutaj Izajasz. Musiały mu schlebiać klasy wyższe, uznające się za bogów na ziemi, choć o tym się otwarcie nie mówiło. Wskazywał na to absolutny sposób postępowania, nie uznający niczyjej krytyki.

Izajasz, opierając się na Przymierzu, nie mógł się z takim poglądem zgodzić. Istotne myśli wyraża on w w. 10. 15 „Przywódcy Sodomy”, „pobratymcy Gomory”, wyrażają więcej, niż myślimy. Rdz 19 i Ez 16, 46—57 pozwalają przypuszczać, że w tradycji żyły przekonania, jakoby te miasta były uosobieniem wszelkiego rodzaju niesprawiedliwości ze społecznymi wykroczeniami włącznie. Zakończenie, w. 15, jest punktem szczytowym tej części mowy. Prorok pod wyrazem „krwi” rozumiał wszelką krzywdę wyrządzaną bliźnim, por. Jer 7, 6. 9. Tego rodzaju przestępstwo wołało o pomstę do nieba, por. Rdz 4, 10, o czym też mówi Ps 51, 16.

#### b) Konieczność oczyszczenia

16—17. Izajasz nie myślał wprowadzać samooczyszczenia, pisząc, „obmyjcie się”. Wiedział, że tylko sam Bóg mógł człowieka oczyścić z przewiny przeciwko Niemu popełnionej, Iz 6, 6; 9, 6; Ps 51, 9 n. Samo wyrażenie zapożyczone było z praktyk kultowych, gdzie obmycie

było ceremoniałem zewnętrznym, symbolizującym uwolnienie z brudu nie tylko legalnego, (Kpł 12, 15), ale także i moralnego, (Ez 36, 25; Ps 51, 7). Takie oczyszczenie w rzeczywistości dotyczyło serca — wnętrza człowieka, z sumieniem włącznie, gdyż tylko wtedy miało się prawo stanąć na górze Syjon, Ps 15, 1. 6; 24, 4 n; Iz 33, 14—16. Pielgrzym zdawał sobie sprawę z konieczności służenia Bogu całym sercem, celem otrzymania błogosławieństwa od Boga, Pp 26, 15; Job 31.

Według Izajasza to moralne przekonanie powinno się objawić także w ustosunkowaniu się do klas niższych. Wyrażenie „wdowy” i „sieroty” w okręgu kulturalnym Izraela oznaczało wszystkich pokrzywdzonych, wymagających opieki monarchy, (por. C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome, 1966, text 127, 45—47). Amos wyraził to słowami, Am 5, 24, „sprawiedliwość i prawość”. Czasownik, „troszczyć się”, krył w sobie ducha prawa Bożego, a nie samą literę przepisu, Jer 3, 2 n. Taka troska o ubogich była w tradycji Izraela istotną cechą religii i podstawą powołania monarchy, Ps 72, 2. 4. 12—14; 2 Sm 23, 3—7, naśladowaniem samego Boga, Pp 10, 18; Rdz 18, 25. Nastawienie takie było wynikiem troski o równowagę społeczną, przeciwstawieniem się tendencjom absolutystycznym klas wyższych, o czym pouczał i Chrystus, At 12, 7.

Punkt szczytowy osiągnął prorok w w. 18—20. Ale i cała różnica w stosunku do pierwszej części mowy wyraźnie się tutaj zarysowuje. W 18 zawiera trudność, zaobserwowaną na twarzach słuchaczy: „Czy możliwe jest oczyszczenie z przestępstw moralnych, wymagających kary śmierci?” To jakby ktoś chciał przefarbować szkarłat na biel śniegu lub karmazyn przemienić na jasny kolor wełny palestyńskich owiec. Wyrażenie to nawiązuje do w. 15: „krwi pełne” i „obmyjcie się”. Za męźobójstwo była kara śmierci. Wobec czego ironicznie okazywano, że dla nich nie ma już ratunku, poza tym sarkazmem kryła się wiara w magiczny sposób odpuszczania grzechów bez konieczności zmiany wewnętrznej.

Teraz prorok wzorem tradycji deuteronomistycznej, Pp 30, 15—12, stawia człowieka przed alternatywą błogosławieństwa lub przekleństwa, życia albo śmierci. Niebo i ziemia były tego świadkami, Pp 30, 20; Iz 1, 2. W tym świetle tekst Izajasza zrozumiany być musi jako domagający się kary zesłanej przez Boga na zatwardziałych poddanych. O karze poprawczej, jak w w. 1, 4—9 mowy tu być nie może ze względu na brak woli i chęci poprawy, co częściej zdarzało się prorokom: Am 4, 6—11; 4 Krl 17, 13 n; Jer 7, 25 nn. Tu w grę wchodziła nie tylko sprawiedliwość naturalna, ale także zawarte Przymierze co kilka lat odnawiane przez lud wybrany, Joz 24—19—21.

### c) Gdzie twoja wierność?

21—23. Stan moralny Jerozolimy maluje prorok tonem żalnym w tej części mowy, przez co lepiej tłumaczy w. 18—20. Przenośnię wierności małżeńskiej i fałszowanego trunku czy metalu dobrze to

odzwierciedlają. Porównanie stosunku Boga do Izraela z małżeństwem znajdujemy Oz 1—3; 4, 12; 5, 4; 9, 1. Punktem wspólnym była tu przysięga miłości i wierności ze strony małżonki. Zaślubiny według Ozeasza, Oz 2, 19 n, odbywały się na pustyni Synaj. Zerwanie przysięgi wyciskało piętno „cudzołźnicy”, używane przez proroków w stosunku do Izraela. Powodem była tu cześć obcych bogów sprzeczna z Wj 20, 3; Pp 5, 7—9. Kiedyś za Dawida podkreślano wierność Jerozolimy, 2 Sm 23, 3—5.

Podstawowe rysy powodujące zepsucie organizmu społecznego podane są w słowach: „mężobójcy”, „odstępcy”, „wspólnicy złodziei”. Wszystkie to przestępstwa natury społecznej. Pierwsze z nich łączy w. 21 z w. 15. 17 n, przez co należy go rozumieć w znaczeniu szerszym. Stąd i obraz cudzołźnicy musi mieć także szersze znaczenie. Jeżeli przenośnia wina i metalu miała obrazować stan zniszczenia moralnego, domagający się naprawy, obraz wierności przedstawiał nastawienie woli samych obywateli.

Szczegółowe zarzuty, w. 23, przypominają wady podane w w. 17. Dotyczą one władzy książąt na swoim terenie. Łatwo przy rozstrzygnięciu sporów wystąpić przeciwko prawu moralnemu, stając się sędzią stronnictw. Książęta odpowiadają moralnie za swoje przekroczenie praw przed samym Bogiem. Bezrolni, ubodzy nie mieli innej ucieczki jak Jahwe.

#### d) Oczyszczę cię, Jeruzalem

24—26. Zanim prorok przejdzie do samego wyroku, powołuje się na trzy imiona: „Władca”, „Jahwe Zastępów” i „Obrońca”. Pierwsze było znanym tytułem w Fenicji, nadanym rządcy narodu; drugie zwracało uwagę na Goba, zawsze gotowego użyć sił natury w obronie uciśnionego narodu wybranego; trzecie kładło nacisk na potęgę Obrońcy, Rdz 49, 24; Ps 132, 2. 5. Wszystkie trzy przygotowują opis wyroku na zatwardziałych książąt, w imieniu samego Boga sądzących swoich poddanych.

Gniew i miłość były antropomorficznymi wyrażeniami przenoszącymi czynności ludzkie na Boga we wszystkich religiach. Jeżeli spotykamy się z tym pojęciem u Izajasza, to na oznaczenie ustosunkowania się Boga do grzechu. W tym wypadku chodzi o karę wymierzoną zatwardziałym grzesznikom w dniu Jahwe, zwanym także w Nowym Testamencie „Dniem Gniewu”, (Rzym 2, 5). Dzień pomsty występuje w Pp 32, 35. 43. 41, skąd został zaczerpnięty przez Izajasza. Nie chodzi tu o zemstę osobistą, lecz przywrócenie porządku i sprawiedliwości po ukaraniu winnych. Cierpiący niesprawiedliwie odwoływał się do Boga, z prośbą o wymierzenie mu sprawiedliwości, Prz 20, 22; Job 19, 25, przywołując dzień sądu Bożego. Gdy ludzka sprawiedliwość nie dosięgnie przewrotnych sędziów, nie zdolają ująć ręki Boga. Oczekiwali tego rodzaju sprawiedliwości także chrześcijanie, Rzm 12, 21. Dzień ten miał być triumfem sprawiedliwych.

27—28. Dzień sądu stanie się zarazem dniem odkupienia, uwolnienia sprawiedliwych spod tyranii nieprawych, Ps 25, 22; 130, 8. Prorok nie wspomina, jaka droga prowadziła do cnoty, kładąc nacisk na fakt życia zgodnego z wolą Bożą, Prz 11, 4. 10; 12, 28. Ten ostatni tekst o tyle

jest ważny, że wyraźnie zwraca uwagę na wieczną zapłatę indywidualną. Izajasz akcentuje „prawość i sprawiedliwość” Boga, czyli Jego niezmienną wierność Przymierzu, jako podstawie wykupienia i wprowadzenia sprawiedliwych do Nowego Jeruzalem.

Ta nauka pozwala przypuszczać, że Izajasz miał na myśli zapłatę indywidualną, w. 28. Jasne, że przez odstępstwo, które przepowiadało indywidualną karę, rozumiał niewierność moralną, o której tyle mówił w w. 16—18. 21. 23. Tym samym zgadzał się z późniejszą nauką Jer 31, 33 n; Ez 18; 33, 10. 20; 36, 22—27. Sąd Boży miał być piecem probierczym oczyszczającym Jeruzalem z wszelkich, obcych świętości, elementów, por. w. 25.

#### e) Koniec bałwanów

29—31. Reszta rozdziału ma zaznaczyć, że niepoprawni przestępcy społeczni są równocześnie pozbawieni wiary w Boga w naszym sensie. Dąb i terebinty grały doniosłą rolę w kulcie pogańskim jako symbole niespożytej siły, 1 Krn 14, 23; 2 Krn 16, 4; Pp 12, 2. Synkretyczni czciciele bogów i Jahwe zarazem, będą podobni do ogrodu, w którym czczono bożyszcze. W dniu sądu Bożego wieczna zagłada będzie ich udziałem, bez możliwości powstania, Ps 1, 3; 52, 10; 90, 5 nn., Iz 40, 6. Ich wieczną zagładę maluje prorok pod obrazem ognia, narzędzia kary Bożej. Trzeba tu zaznaczyć, że Odwieczny będzie tylko wykonawcą kary spowodowanej przez samych winowajców.

Ideologia obecnego rozdziału idzie wyraźnie w dwu kierunkach. Bóg zsyła cierpienia na grzesznika, chcąc go nawrócić. Wynika to z Bożego miłosierdzia, troskliwego o wychowanie do cnoty dzieci Bożych. Bóg nie może zostawić ludzi ich własnemu losowi, jak długo jeszcze zachodzi nadzieja poprawy, w tym celu zsyła upomnienia, grozi i karci.

Jeżeli natomiast grzesznik odstąpiwszy od Boga, uporczywie trwa w złym, zapowiada ostateczną zagładę w dniu sądu, triumfu sprawiedliwych, zagłady uporczywych grzeszników.

Specjalne kary czekają klasy panujące za wykorzystywanie swojej pozycji społecznej do uciskania ubogiej warstwy społecznej. Taką zbrodnię stawia Izajasz na równi z zabójstwem. Było to już postępem w stosunku do Wj 22, 21—26; 23, 6, gdzie Bóg jest mścicielem takiego przestępstwa w znaczeniu ogólnym. Wyraz „krew”, wyraźnie przypomina „wygubie was mieczem”, Wj 22, 23. Prorok jaśniej i dobitnie określił wielkość samej krzywdy, ze względu na aktualność zagadnienia w owej chwili.

Ideologia sądu Bożego opisanego w naszym rozdziale wynika częściowo z tradycji deuteronomicznej, podanej w Pp 28; 32; od której nasz prorok zależy, jak widzieliśmy poprzednio.

W tonie Izajasz przypomina nauczanie św. Jana Chrzciciela, Mt 3, 7—12. Punkt ciężkości położył on na wewnętrzne nawrócenie, o ile nie chcemy zasłużyć na wieczne odrzucenie.

Sąd, o jakim tutaj mowa, jest przepowiednią sądu ostatecznego, po którym nastąpi już tylko wieczne szczęście lub ostateczna zagłada zatwardziałychem grzeszników. Ten sąd trzeba mieć często przed oczyma i nie łudzić się, że „jakoś tam będzie”, bo chrześcijanie też mówili o „dniu gniewu” (Rzym 2, 5) i pomsty Bożej (tamże, 12, 19 n). Dla nas powinno to być zachętą do pracy apostołskiej nad grzesznikami i oziębłymi w wierze, aby ich doprowadzić do Boga.

Schemat:

1. Pieśń, jak powyżej.
2. Czytanie: Iz 1, 10—31.
3. Wyjaśnienie.
4. Pieśń: „Święty Boże”.
5. Czytanie: Mt 3, 7—12.
6. „Przed oczy Twoje, Panie”.

**CZTERECHSETNA ROCZNICA URODZIN ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO**

W tym roku wypada 400-setna rocznica urodzin św. Franciszka Salezego, patrona pisarzy i dziennikarzy katolickich, który swoimi poglądami w wielu wypadkach wyprzedził myśli i naukę II Soboru Watykańskiego. Z racji tej rocznicy Ojciec Święty wydał list apostolski, pt. *Sabaudiae Gemma*, ogłoszony w *Observatore Romano* 29 stycznia 1967 r. (A. A. S. z dn. 28. II. 1967). List ten, ze względu na poruszoną problematykę, interesującą czytelników RBL, podajemy poniżej w polskim tłumaczeniu.

**PAWEŁ VI PAPIEŻ****UMIŁOWANI SYNOWIE I CZCIGODNI BRACIA  
POZDROWIENIE I BŁOGOSŁAWIENSTWO APOSTOLSKIE**

Św. Franciszek Salezy, perła Sabaudii i Szwajcarii, jest uważany za najwyższą chlębę miasta Annecy, wsławionego swymi górami, jeziorem, okolicą, a jeszcze więcej rocznikami swych dziejów religijnych i państwowych. Rzeczywiście, bowiem miasteczko Thorens w pobliżu Annecy miało zaszczyt stać się kolebką tego Świętego. Ponieważ w bieżącym roku upływają cztery stulecia od jego narodzin, postanowiono przeto, co jest godne pochwały, uczcić w sposób publiczny jego pamięć przez świąteczne zebrania i inne przeróżne sposoby.

Nasz Czcigodny Brat Jan Sauvage, Biskup Annecy, doniósł nam w swoim czasie, o mających się odbyć uroczystościach. Zawiadomił nas także, że z uwagi na osobę Świętego, który ma być uczczony i ze względu na rozgłos tego zdarzenia, pragnie uczynić wszystko co, w jego mocy, aby jaknajwięcej osób z Francji i innych krajów, przybyło dołączyć się do tej radosnej uroczystości.

**Śladami Piusa XI**

Pochwalamy wszystko, co zaprojektował ten gorliwy Pasterz, podziwiamy to i aprobujemy. Ponadto, idąc śladem śp. Piusa XI, naszego Poprzednika, który 300-letnią rocznicę śmierci św. Franciszka Salezego uczcił Encykliką *Rerum omnium*, chcemy także, Ukochani Synowie i Czcigodni Bracia, przesłać Wam ten List, który będzie dla wszystkich dowodem, jak żywo obchodzą nas uroczystości, jakie się odbędą, według życzenia tegoż Biskupa Annecy i że już teraz życzymy im pomyślnego skutku. Czynimy to tym chętniej, że od najmłodszych lat mamy dla sławnego Biskupa genewskiego cześć, ciągle wzrastającą. To też czujemy się szczęśliwi, że możemy przychylić się do chwały jego imienia.

Dlatego żywo Was zachęcamy do wykorzystania tak dobrej sposobności jaka się nasuwa, by z całą świadomością, z zastanowieniem się i pobożnością uczcić Doktora miłości Bożej i ewangelicznej słodyczy. Sądzimy, że to przyniesie Wam wielki pożytek i różnorodne owoce, czego Wam już naprzód życzymy.

### Pochodnia gorejąca i Świecąca

W Waszych krajach, więcej, niż gdzie indziej św. Doktor był zawsze *pochodnią gorejącą i świecącą* (Jan 5, 35), rozsiewał bowiem dokoła promienie niebiańskiego światła i teraz jeszcze stanowi przedmiot studiów coraz bogatszy. Pochodzi to stąd, że przede wszystkim do Was należy. Bo istotnie, oprócz Sabaudii, gdzie spędził większą część życia, pozostawił ślady swojej bytności w Paryżu, Lyonie, Burgundii, w szwajcarskiej Genewie i w Turynie. Szczególnie z tymi narodami łączyły go więzy pokrewieństwa i tam właśnie rozwinął swą działalność, dotyczącą życia chrześcijańskiego, nawet wobec osób, odznaczających się wybitną cnotą, tak dalece, że niewielu z jego współczesnych i w późniejszych stuleciach, jeżeli wogóle tacy się znajdują, może z nim iść w porównanie. Zaprawdę, przykładem swoich cnót, udzielaniem roztropnych rad i szkołą ascezy, stał się mistrzem francuskiego kleru. Tam bowiem zakwitnął prawdziwy duch świętego kapłaństwa. Niemało przyczynił się do założenia przez św. Wincentego a Paulo, Kongregacji Kapłańskiej, Księży Misjonarzy i żeńskiego Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia. Swoim wspaniałym autorytetem i gorącym, niemal Boskim duchem stał się natchnieniem i wzorem dla Piotra de Berulle, św. Jana Eudes i Jana Olier, trzech słynnych wychowawców kleru.

Wasze narody wiele zawdzięczają jego niezrównanej nauce, godność jego jest niezwykła. Wdziękiem i łaską, właściwą salezjańskiej doktrynie obficie jest zroszone Wasze zrozumienie dla rzeczy duchownych, sąd o nich i obyczaj chrześcijański.

W chwili, gdy nadchodząca rocznica budzi pamięć o nim, gdy wzrok naszej duszy kieruje się na tę jaśniejącą gwiazdę, czyż nie rozleje nam ona również hojnych darów światła, ciepła, mądrości i słodyczy? Tak będzie niezawodnie, lecz co więcej, dary te będą z wielu względów przystosowane do potrzeb epoki współczesnej.

### Mądrość w nauce św. Franciszka Salezego dla okresu posoborowego

Doświadczenia i historia przeszłości jasno wskazuje, że Sobory<sup>1</sup> Powszechne miały szczęśliwy skutek, kiedy w czasie ich biegu i po ich zakończeniu prawdziwi święci ludzie Kościoła i Pasterze o wybitnej cności usilnie się starali o wprowadzenie w życie postanowień i dekretów tych Soborów, stając się sami żywym i czytelnym wyrazem tego, czego nauczali.

Oby tacy ludzie o prawdziwej świętości ukazali się i wystąpili publicz-



nie. Oto za czym tęsknią skrycie i czego oczekują wszyscy dobrze myślący. Może to spośród Was, wytryśnie zorza tego jasnego światła!

W każdym bądź razie, trzeba mieć otuchę. Posiadamy, Nauczyciela, i Pisarza, Doktora, który dzieląc z Wami i z wielu innymi godność Waszej biskupiej władzy, dopomoże Wam, utoruje drogę i swoim śladem poprowadzi Was do realizacji wszystkiego, co autentyczne, czyste i zbawienne.

Nie wątpimy, że prawda, zawsze pociągająca, rozpatrywana, jak należy w końcu przekona wszystkich. Pomędzy ostatnimi Doktorami Kościoła św., żaden z tak głęboką intuicją nie przewidział postanowień i decyzji Soboru, jak św. Franciszek Salezy. Przoduje on przykładem życia, bogactwem pełnej i zdrowej nauki, otwarciem bezpiecznych dróg życia duchownego i doskonałości chrześcijańskiej dla wszystkich stanów i okoliczności życia. Te trzy rzeczy szczególnie się uwydatniają i te należy naśladować, przejąc i iść za nimi.

#### Harmonijna synteza cnót

Przy rozważaniu cech i właściwości cnót św. Franciszka Salezego, nasuwa się pewna trudność w ich opisanie, bo na pierwszy rzut oka niełatwo rozpoznać ich naturę i główne przymioty. Gwiazda różni się od gwiazdy, perła od perły, jedno drzewo od drugiego, bo każda rzecz piękna wyróżnia się swoim wyglądem.

Lecz piękno uderza wzrok w sposób jeszcze doskonalszy, jeżeli harmonijna różnorodność licznych piękności łączy się w jedną całość. Tak właśnie we wspaniałym ogrodzie jaśnieją pięknością trawniki, drzewa i kwiaty, a te ostatnie zarówno wonią, jak i barwą. Lecz jeszcze piękniejszy przedstawia się widok, gdy zachowana jest proporcja i odpowiedni układ, co stanowi szczyt piękna, bo wówczas całość lepiej uwydatnia piękność i wdzięk i przyjemny widok każdej części.

W taki właśnie sposób pełnia cnót św. Franciszka Salezego wywołuje w patrzących na nie uczucie radości i podziwu.

Toteż samorzutnie przychodzi chęć, by do niego zastosować to, co o św. Atanazym powiedział św. Grzegorz z Nazjanzu, w swej gorącej mowie: *Chwaląc Atanazego, wychwalam samą cnotę. Albowiem mówi o nim i chwalić jego cnoty, to jedno i to samo. Posiadał je, a raczej posiada wszystkie razem złączone. Bo w Bogu żyją wszyscy, którzy żyli według Boga, nawet jeżeli opuścili to życie*<sup>1</sup>.

Jasne i przenikliwe pojęcie, gruntowny i światły rozum, zdrowy sąd, nie zrównana życzliwość i dobroć, słodka i miła słodycz mowy i wyrażenia, spokojna żarliwość, umysł zawsze czynny, rzadka prostota obyczajów, złączona ze skromnym poczuciem swej godności, pogodny spokój, stanowcze i pewne umiarkowanie, idące w parze z mocą — z mocnego wyszła słodycz — ponieważ umiał serdecznie kochać, a zarazem okazywać się stanowczy w dążeniu do zamierzonego celu, wzniosłość umysłu

<sup>1</sup> Mowa XXI, na uczczenie Wielkiego Atanazego, Biskupa Aleksandrii.

i umiłowanie piękna, pragnienie, by drugim zapewnić najwyższe dobra, niebo i poezję, miłość prawie niezmierną ku duszom i miłość dla Boga, która jaśniała w nim jak słońce, przewyższając wszystkie inne cnoty, a to wszystko podniesione i pomnożone obfitym wylewem łask niebieskich. Takimi i tym podobnymi rysami można naszkicować niezwykłą postać św. Franciszka Salezego.

#### Rozliczne formy jego pasterskiej gorliwości

Obdarzony tyłu darami natury i łaski, oddał się bez reszty służbie Kościoła i dzięki licznym staraniom sprawił, że wyrosły owoce na powierzonym mu polu działania. Znosił trudy urzędu pasterskiego, który wykonywał nawet wśród zasadzek i niebezpieczeństw, pisał książki, zawierające bogactwo doktryny, głosił kazania i odnowił sztukę wymowy kościelnej. Przywrócił też do pełnego zachowania reguły zakonnej liczne klasztory, które uległy rozluźnieniu i wspólnie ze św. Joanną Franciszką de Chantal, z którą łączyły go więzy duchowej i nadprzyrodzonej przyjaźni, założył Zgromadzenie Nawiedzenia Njśw. Maryji Panny. Ten Zakon, dzięki staraniom i rozgłosowi swego wielkiego Założyciela, z pomocą łaski Bożej, osiągnął tak szybki wzrost i rozwój, że liczył już wiele klasztorów mniszek, kiedy św. Doktor z tej ziemi wygnania został zabrany do nieba.

Św. Franciszek Salezy całą swoją gorliwość zwrócił do pielęgnowania i rozszerzenia świętości, sądził bowiem, że w ten sposób najwięcej pomoże Kościołowi świętemu w zepsutym, ówczesnym świecie. Tak więc pozostał po sobie przyszłym pokoleniom przykład, mogący im służyć za wzór i zwierciadło, w którym powinnyby się przeglądać.

Nie mniej, niż przykład cnót, jaśnieje jego nauka, najzupełniej zgodna z potrzebami naszych czasów. A oto, niektóre, szczególne jej aspekty, które wydają się najważniejsze i stanowią główną treść salezjańskiej doktryny.

Kiedy spogląda się na Kościół z punktu widzenia historycznego, nie może on objawić swojej świętości, jeżeli nie posiada świętych Kapłanów. Kapłan, więcej, niż inni wierni jest drugim Chrystusem. Jego świętość czerpie promienie z Chrystusa, wiecznego Arcybiskupa i dokonawcy wiary; dlatego Kapłan jest żyjącym znakiem Chrystusowej łaski. Nabożeństwo i kult Dziewicy Maryji, Matki Boga, jakkolwiek niezbędne dla wszystkich wierzących, szczególnie konieczne są Kapłanowi, z tej racji, że niezależnie od innych doskonałych pobudek. — Najśw. Maryja Panna, ta jedyna Dziewica, ze wszystkich najcichsza, Matka łaski Bożej i wzór wszystkich cnót, jest jakby pierwowzorem naszej miłości ku Bogu, ku Chrystusowi i Kościołowi i ukazuje najczystszy wzór doskonałości ewangelicznej.

#### Doktor miłości Bożej

Wśród wszystkich cnót, miłość (caritas) zajmuje czołowe miejsce, nie tylko z tego powodu, że należy do wyższego rzędu, lecz również dlatego, że innym cnotom nadaje skuteczność i harmonię, cnota bowiem jest po-

rządkiem miłości. Bóg — Stwórca, ustanowił prawo, że w człowieku dusza rządzi ciałem, w pośród zaś władz duszy pierwszeństwo ma wola, która miłość uznaje za swoją królową i władczynię. Przez miłość więc, jeżeli ona jest jaśniejsza, żarliwa i czynna, dosięgamy szczytu doskonałości ewangelicznej i łączymy się z Bogiem, najwyższym Dobrem i źródłem szczęścia. A ponieważ Bóg jest Miłością, przez miłość stajemy się podobni do Boga, uczestnicząc niejako w naturze Boskiej. Braterska łączność nas zgromadza, wiąże i spaja jednym z drugimi w Ciele Chrystusa, czyli w Kościele niebieskim i Kościele ziemskim, gdzie miłość służy za cement jedności. Słusznie można powiedzieć, że cały „Traktat o Miłości Bożej” w swej substancji mieści się w tym znanym określeniu miłości:

*Czysta miłość jest więc miłością przyjaźni, przyjaźni, płynącej z upodobania, lecz z upodobania, przewyższającego wszystkie inne, nieporównanego i nadprzyrodzonego, które niby słońce upiększa całą duszę swymi promieniami, udoskonala wszystkie władze umysłu, panuje nad wszystkimi zdolnościami, a zwłaszcza tkwi w woli, jako w swoim siedlisku, gdzie przebywa i skąd skłania duszę do kochania i miłowania Boga nade wszystko. O jak szczęśliwa jest dusza, w którą wlna została ta święta miłość, bo „wszystkie dobra” jej razem z nią przychodzą<sup>2</sup>.*

#### Nowe rzeczy rozkwitają na dawnych

Wypada teraz, jak się zdaje, wyjaśnić w kilku słowach powody, dla których św. Franciszek Salezy okazuje się jako nowy mistrz życia duchownego, wielce aktualny na czasy obecne. Jest nowy i współczesny, trzeba powiedzieć, ale nie dlatego, jakoby zrywał więzy, łączące go z minionymi wiekami, przeciwnie, jego nauka swymi korzeniami sięga głęboko, w pełnię wiary Kościoła; w dziedzinie ascetyki i mistyki wykazuje, że nie mało zawdzięcza dawniejszym Świętym, szczególnie św. Ignacemu Loyoli, Bł. Janowi z Awili, Ludwikowi z Grenady, św. Teresie z Awilla, pośrednio też św. Janowi od Krzyża, a na koniec mistrzom szkoły włoskiej.

Niemniej stara się podawać dawną naukę w nowym świetle. Roztropnie usiłuje przystosować ją na użytek nowych czasów, by z niej można było korzystać, a podaje ją w pociągającej, harmonijnej formie. Posługuje się też nauką o pięknie, przechodząc od prawdy do dobra kwiecistą ścieżką czystego piękna. Kształcił się bowiem w sztukach wyzwolonych w Paryżu u Jana Maldonata i w Padwie u Antoniego Possevina. Zapoznał się też gruntownie z literaturą piękną.

#### Superhumanizm Chrystocentryczny

Wynikiem tego było, że połączył kult humanizmu ze wzlotami i żarliwością mistyczną, a w ten sposób wznosi coraz wyżej i rozwija w sobie

<sup>2</sup> *Traktat o Miłości Bożej*, ks. II, r. 22.

i w swoich uczniach postęp harmonijny i różnorodny wszystkich zdolności ludzkich.<sup>3</sup>

Nie można jednak powiedzieć, że kult humanizmu przeradza się u niego w kwiat mistyki, lecz raczej, że miłość Boża, zstępując z góry nie niszczy sił naturalnych, sublimuje je, wprowadza w nie harmonię i porządek oraz sprawia, że wyrażają rozmaite kształty piękna i doskonałości natury ludzkiej. Dlatego, zamiast mówić, jak powiadają o humanizmie pobożnym, należy to nazwać superhumanizmem Chrystocentrycznym, zdążającym do pełnej świętości, do jakiej tylko zdolny jest człowiek. Ponieważ dotknęliśmy tu zagadnienia świętości, będzie na czasie krótko nadmienić o opinii, zasługujących na naganę tych, co uważają, że prawdziwa świętość, jakiej naucza Kościół, nie odnosi się do wszystkich wyznawców wiary chrześcijańskiej, lecz tylko do niewielkiej liczby żyjących w odosobnieniu lub związanych profesją ślubów zakonnych. Ten stary błąd podstępnie się ukazuje, to skrycie to jawnie w niektórych, niespokojnych umysłach, siejących zamieszanie, które niesłusznie rozróżniają jakąś doskonałość chrześcijańską od doskonałości ewangelicznej i wprowadzają absurdalny podział pomiędzy aktami miłości zakonników, Kapłanów i świeckich. Zniekształcają oni, przez fałszywą interpretację Dekrety ostatniego Soboru Powszechnego, które jasno ustalają i uznają za rzecz niezmiernie godną zalecenia, by wszyscy wierni, nie wyłączając świeckich, dążyli z całego serca do świętości życia, gdyż mogą to czynić z pomocą łaski Bożej.<sup>4</sup>

#### Powszechne powołanie do świętości

Św. Biskup genewski, przedstawia te różne formy świętości pod nazwą i przymiotami pobożności. *Gdy miłość Boga dochodzi do tego stopnia doskonałości, że nie tylko pomaga nam do czynienia dobrze, lecz nadto sprawia, że dobre uczynki wykonujemy starannie, często i ochotnie, wtedy nazywa się pobożnością.*<sup>5</sup>

Św. Franciszek Salezy, zapalony prawdziwym i świętym pragnieniem, wzywa i przynagla wszystkich, bez różnicy płci, wieku, majątku i urodzenia, aby tę świętą pobożność pielęgnowali i osiągalni jej owoce.

Świętość nie jest przywilejem ani jednego, ani drugiego stanu, lecz do wszystkich, noszących nazwę chrześcijan, zwraca się nakaz i zachęta: *Przyjacielu, posiadź się wyżej* (Łk., 14, 10). Do wszystkich odnosi się prawo wstępowania na górę Pańską, wszakże nie jedną i tą samą drogą.

<sup>3</sup> *Jestem przede wszystkim człowiekiem*, List do pani de Chantal, 2 listopada 1607 r. „nie ma nikogo na świecie, jak sądzę, kto by kochał serdeczniej, czulej i szczerze mówiąc, miłośniej, niż ja, bo podobało się Bogu tak ukształtować moje serce... Jestem bardziej uczuciowy, niż ktokolwiek na świecie...” List do tejże, bez daty.

<sup>4</sup> Por. Sobór Watykański II — Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* r. V nr 40. Dekret *Apostolicam auctuositatem* r. I nr 4; Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, cz. II r. I nr 48.

<sup>5</sup> *Filotea*, cz. I r. 1.

Inaczej ma się ćwiczyć w pobożności dworzanin, inaczej rzemieślnik lub sługa, inaczej ksiądz, inaczej wdowa, panna lub mężatka. Należy bowiem sposób praktykowania pobożności zastosować do sił, zajęć i obowiązków każdego. Powiedz, proszę, Filoteo, czy wypadaloby, aby Biskup chciał żyć w takiej samotności, jak Kartuz? Gdyby ludzie, żyjący w małżeństwie tak mało dbali o gromadzenie majątku, jak Kapucyni, gdyby rzemieślnik spędzał, jak mnich, całe dni w kościele, a zakonnicy, gdyby chcieli bezustannie oddawać się postugiwaniu bliźnim, jak Biskupi, czyż taka pobożność nie byłaby nieporządną, nieznośną i śmieszna? Nie, Filoteo, pobożność nie psuje niczego, gdy jest prawdziwa, lecz owszem, doskonali wszystko. Kiedy zaś staje w sprzeczności z czymś słusznym powołaniem, jest niewątpliwie fałszywą<sup>6</sup>.

Dobrze będzie rozważyć w tym przedmiocie inną, przepiękną myśl Świętego. Tłumaczy on w sposób alegoryczny nakaz, dany ziemi przez Boga, aby rodziła ziele zielone i dające nasienie i drzewo rodzajne, owoc czyniące, według rodzaju swego (Rdz 1, 11).

Wiemy z doświadczenia, że rośliny i owoce nie osiągają właściwego wzrostu dojrzałości, dopóki nie utworzą się w nich ziarna i nasiona, służące do dalszego rozmnażania się oraz do rodzenia roślin i drzew tego samego gatunku. Cnoty nasze również nie osiągają nigdy swego właściwego wzrostu i pełni, dopóki nie wzbudzą w nas pragnienia dalszego postępu, które niby duchowy posiew, staje się zadatkem nowych stopni cnoty. Wydaje się, że na glebie naszego serca powinny wyrastać rośliny cnot, noszące owoce świętych uczynków, każda według swego gatunku, z kolei powinny zawierać w sobie nasiona pragnień i dalszego pomnożenia doskonałości i postępu duchownego. Cnota bowiem, pozbawiona nasion nowych pragnień nie osiągnęła jeszcze swej dojrzałości i pełni.<sup>7</sup>

Jak św. Franciszek Salezy praktykował ekumenizm

Sobór oświadczył w Dekrecie o Ekumenizmie, co następuje: *Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej ułaściwy i pełny sens... Nadto w dialogu ekumenicznym, teologowie katolicy, którzy razem z braćmi odłączonymi poświęcają się studiom nad Bożymi tajemnicami, a trzymają się ściśle nauki Kościoła, powinni kierować się umiłowaniem prawdy oraz odznaczać się nastawieniem, pełnym miłości i pokory<sup>8</sup>.* Św. Franciszek Salezy, w rozmowach, jakie nawiązywał z chrześcijaninami innych wyznań, wyprzedził o kilka wieków naszą epokę i nasze zwyczaje. Jego metoda i sposób działania jest dla nas żywym światłem i przykładem do naśladowania. Wielka świętość życia łączyła się w nim z największą uprzej-

<sup>6</sup> *Tamże*, cz. I r. 3.

<sup>7</sup> *Traktat o Miłości Bożej*, ks. VIII r. 8.

<sup>8</sup> Sobór Watykański II, Dekret o Ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, r. II nr 11.

mością i życzliwością. Wolny był od wszelkiej agresywności w dyskusji, miłował błędzących nawet wtedy, gdy prostował ich błędy. Różniący się zdaniem, lecz nie niechętny, przybliżał światło do drugiego światła. Wyrwały w miłości, w modlitwie, w trosce o oświecenie, umiał długo czekać, umiał stopniowo prowadzić do pełnej prawdy tych, którzy się od niej oddalili, do tej prawdy, której umniejszać nie wolno. Jaki był tego owoc i rezultat? W samym Chablais wiele tysięcy osób powróciło, dzięki jego staraniom, do jedności ze Stolicą Apostolską.

#### Wzór pisarzy katolickich

Poza darem dialogu, miał nie mniejszy, wybitny talent pisarski. W książkach przez niego pisanych, widzimy bogactwo autentycznej doktryny, głębię myśli, wdzięk i wrodzone umiłowanie piękna. Każdy poruszony temat przedstawia z umiarem, pociąga, poucza i głęboko wzrusza.

Gdy pisze, podobnie, jak niegdyś, gdy przemawiał do ludu, czytelnik, jak i słuchacze jego kazań, ma tylko jedną obawę, aby nie skończył zbyt prędko. Istotnie, jego sposób wymowy jest wiecznie żyjący, nie starzeje się, co stanowi niezwykłą zaletę sztuki, doskonale określoną przez Pindara: *Jeżeli ktoś przepięknie jakąś rzecz wyrazi, nabiera ona rozgłosu i nie umiera; wędruje po przez urodzajną ziemię i po przez morza, jako niewygasły promień wspaniałych czynów*<sup>9</sup>.

Dany za niebieskiego Patrona i Wspomożyciela pisarzom i dziennikarzom katolickim, uczy ich swoim przykładem, powagą swoją zachęca, aby nigdy nie dali się opanować chęci zysku i nie kierowali się uprzedzeniami, lecz byli napełnieni duchem Chrystusowym, z prostotą i prawością stali przy prawdzie, by wykonywali swój zawód dla powszechnego dobra i w ten sposób dobrze przysłużyli się religii katolickiej. Jeżeli tak postępować będą, w sposób godny pochwały wypełnią Dekret II Soboru Watykańskiego. O powszechnych środkach przekazywania myśli (r. 14), i nie zawiodą pokładanych w nich nadziei.

#### Nauka Świętego o Kościele

Brakowałoby jeszcze jednego z zasadniczych rysów Biskupa genewskiego, gdyby pominęło się milczeniem jego wspaniałą i bogatą naukę o tajemnicy Kościoła, o jego zasięgu, naturze i władzy. Jak wielka była jego cześć dla Kościoła Rzymskiego, Matki i Mistrzyni Kościołów — gdzie na Stolicy jedności, złożona jest nauka prawdy — chwała skądinąd wspólna wszystkim Świętym. Jak pełny uległości był jego ujmujący i żarliwy zapał!

Tak jasno wyłożył, jakie są fundamenty Kościoła i gdzie się znajdują, że jego nauka okazuje się bardzo przydatna do wyjaśnienia i rozwinięcia Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* Soboru Powszechnego. Pomiedzy wielu rzeczami, które by można zacytować, a które

<sup>9</sup> Pindarus Isth. Od. IV, ww. 45—47.

opuszczamy, przytoczymy tylko, co następuje: *Chrystus jest Fundamentem i Założycielem, fundamentem bez żadnego innego fundamentu, fundamentem Kościoła naturalnego, Kościoła Mojżeszowego i Kościoła ewangelicznego. Jest On fundamentem wiecznym i nieśmiertelnym, fundamentem Kościoła walczącego i triumfującego, fundamentem Sam z siebie, fundamentem naszej wiary, nadziei i miłości oraz mocy Sakramentów. Św. Piotr jest fundamentem, lecz nie założycielem, całego Kościoła, fundamentem, lecz założonym na innym fundamencie, którym jest Chrystus Pan, fundamentem samego Kościoła ewangelicznego, fundamentem, wymagającym następców, fundamentem Kościoła walczącego, lecz nie triumfującego, fundamentem przez uczestnictwo, fundamentem służby, a nie panowania, nie jest też fundamentem naszej wiary, nadziei i miłości, ani też mocy sakramentalnych...*

*Lecz, jeśli chodzi o władzę rządzenia, św. Piotr przewyższa innych, jak głowa przewyższa członki. Został bowiem ustanowiony głównym Pasterzem i najwyższą Głową Kościoła. Inni Apostołowie byli Pasterzami naznaczonymi i posłanymi z pełną powagą i władzą w całym Kościele, jak św. Piotr z tą różnicą, że św. Piotr był ich Głową i Pasterzem, podobnie, jak całego chrześcijaństwa. Byli więc na równi z nim fundamentem Kościoła, jeśli chodzi o nawracanie dusz i nauczanie, lecz w spełnieniu władzy rządzenia nie byli z nim na równi, ponieważ św. Piotr był prawowitą Głową nie tylko reszty Kościoła, lecz i samych Apostołów. Pan bowiem na nim zbudował cały Swój Kościół, którego oni byli nie tylko częścią, lecz głównymi najprzedniejszymi częściami<sup>10</sup>.*

#### Abraham i Piotr

Warto również głęboko rozważyć i przemyśleć porównanie, jakie czyni św. Franciszek Salezy pomiędzy Abrahamem i św. Piotrem. Jeden i drugi jest opoką, jeden i drugi ojcem wierzących, obydwa są ojcami licznych narodów, które to potomstwo zostało im dane w nagrodę ich wiary w Chrystusa. Jednemu Bóg obiecał potomstwo liczne, jak piasek morski i gwiazdy, błyszczące na niebie, drugiemu niezliczone stado owiec i baranków. *Jeżeli Abraham otrzymał swoje imię z powodu, że miał stać się ojcem licznych narodów, św. Piotr został tak nazwany, bo na nim, jak na opoce, miało być zbudowane mnóstwo wierzących. Na skutek tego podobieństwa św. Bernard nazywa godność św. Piotra patrijarchatem Abrahama<sup>11</sup>.*

#### Modlitwa końcowa

Niechaj te myśli, te życzenia, te wskazówki dla życia, ta wola utwierdzenia nieskalanej pełni nauki katolickiej, staną się, za Waszym staraniem, ozdobą przewidzianych uroczystości na 400-letnią rocznicę narodzin św. Franciszka Salezego. Na mocy Świętych Obcowania, ten sławny

<sup>10</sup> *Kontrowersje*, cz. II, r. VI, art. 2.

<sup>11</sup> Św. Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, ks. II, r. 8, nr 15

Doktor, światło Kościoła św. odpowie na Wasze hołdy opieką, wyjednaną jego zasługami oraz mocą swej miłosiernej i skutecznej modlitwy do Boga.

Niech ten pełen mądrości Kierownik dusz, uprosi Wam słodycz i łagodność Boskiego Odkupiciela, który nam przykazał, abyśmy byli cichymi i pokornego serca, przyobiecując nam w zamian posiadanie ziemi.

Niechaj ten Mistrz dróg duchownych, prowadzi licznych uczniów na szlachetne i proste ścieżki, które ułatwił swymi trafnymi wskazówkami. Niech rozpali ogień miłości i żarliwość o zbawienie dusz, nauczając swoich czcicieli, by *nie miłowali słowem, ani językiem, ale uczynkiem i prawdą* (I Jan 3, 18), niech dopomaga w wiernym wypełnianiu urzędu, wyniesionym do godności Biskupiej, których jest zaszczytem i przykładem. Niech czujną miłością otacza Zakon Nawiedzenia, którego jest Założycielem. Niech łaskawą opieką otacza rodzinę Salezjańską św. Jana Bosko, i inne, które od niego zaczerpnęły zasady i formę swojego życia duchowego. Pisarzom i dziennikarzom katolickim niech wyjedna, by pragnęli i urzeczywistniali prostotę i prawość w szukaniu prawdy i docierali do niej jak najbliżej. Niech swoją, dobroczynną modlitwą okaże się łaskawym dla miasta Annecy i dla Sabaudii, swego rodzinnego kraju, niech sprawi, by tam zajaśniała i zakwitła pobożność dawnych czasów; niech swoim wstawieniem się wyjedna dla Genewy, miasta swojej stolicy biskupiej, dla Szwajcarii i dla Piemontu pomnożenie światła i pokoju ewangelicznego. Na koniec wszystkim, którzy będą brać udział w uroczystościach ku czci 400-letniej rocznicy, niech uprosi, by wzrastało w nich *drzewo pragnienia świętości*<sup>12</sup>, jak tego życzył w swoich listach duchownych. Niech wreszcie wszystkim wyjedna swoją przyczyną najlepsze i obfite dary. Życzymy także i sobie, aby w pośród tylu trudnych i nieprzewidzianych okoliczności, św. Franciszek Salezy, swoim zwyczajem i według właściwej mu łaski, okazał się pomocnym w wypełnianiu obowiązków Naszego urzędu, wymagającego prawości, słodyczy i mocy. Z całego serca udzielamy Wam, Ukochani Synowie i Czcigodni Bracia, Waszemu Duchowieństwu i ludowi, powierzonemu Waszej pieczy, błogosławieństwa apostołskiego, jako znaku i zadatku wylania łaski niebieskiej, pełnej słodyczy.

Dan w Rzymie u św. Piotra, dnia 29 miesiąca stycznia 1967 r. Pontyfikatu naszego czwartego.

PAWEŁ VI PAPIEŻ

<sup>12</sup> List do pani de Chantal z dnia 3 maja 1604 r.



Ks. Jan Kowalski, Kraków — Częstochowa

## BIBLIJNO-LITURGICZNA ORIENTACJA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

(w czterechsetlecie urodzin)

Czterechsetlecie urodzin św. Franciszka Salezego (ur. 21. VIII. 1567) z wielu względów zasługuje na zaakcentowanie w polskim czasopiśmie teologicznym epoki posoborowej. Ten Doktor Miłości Bożej jest przecież z woli Kościoła Chrystusowego niebieskim Patronem i Wspomożycielem pisarzy i dziennikarzy katolickich. Jako gorliwy realizator postanowień Soboru Trydenckiego stanowi doskonały wzór dla ludzi epoki „postconcilium Vaticanum II”, na których ciąży podobne zadanie. Wreszcie, poprzez idee i myśli propagowane słowem, piśmem i czynem zasługuje na miano prekursora Soboru Powszechnego Watykańskiego II. Na auli soborowej o św. Franciszku Salezym było głośno, zarówno wśród Ojców, jak i ekspertów soborowych. Jest to zresztą opinia samego Ojca św. Pawła VI zamykająca się w następującym sformułowaniu: *Pomiędzy ostatnimi Doktorami Kościoła św. Franciszek Salezy swym głęboko przenikliwym spojrzeniem, jak nikt inny uprzedza postanowienia i decyzje Soboru. Przewodzi on przykładem życia, bogactwem pełnej i zdrowej nauki, otwarciem bezpiecznych dróg życia duchowego i doskonałości chrześcijańskiej dla wszystkich stanów i okoliczności życia*<sup>1</sup>.

Te prekursorskie idee św. Franciszka Salezego, które znalazły miejsce w dokumentach Soboru Powszechnego Watykańskiego II dotyczą zwłaszcza ekumenizmu, chrystocentrycznego humanizmu oraz Objawienia Bożego i liturgii. Te ostatnie interesują szczególnie czytelnika czasopisma poświęconego sprawom biblijno-liturgicznym.

### I. ORIENTACJA BIBLIJNA

W bogatej spuściźnie pisarskiej Biskup Genewy nie pozostawił dzieła, które by tylko i wyłącznie traktowało o Słowie Bożym objawionym. Niemniej jednak krótkie wypowiedzi rozsiane po wielu traktatach oraz niektóre kazania dobrze obrazują pogląd św. Franciszka Salezego na ten problem. Sam Założyciel Zgromadzenia Sióstr Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (Wizytki) w ascetycznych dziełach i w kazaniach obficie korzysta ze Słowa Objawionego zawartego w Piśmie św. i Tradycji, co świadczy o głębokiej jego znajomości. Nie kryje się jednak w tym żadne „novum”. Wielu bowiem teologicznych pisarzy współczesnych Doktorowi Miłości Bożej postępuje podobnie. Charakterystyczne są jednak jego zapatrywania na wzajemny stosunek Pisma św. i Tradycji. Stosunek ten określił już właściwie Sobór Trydencki.<sup>2</sup> Ze względu jednak na

<sup>1</sup> Litterae Apostolicae „Sabaudiae Gemma”, AAS 59 (1967).

<sup>2</sup> DBUR 783 (1501).

trwającą w dalszym ciągu polemikę z protestantami różnych odcieni, odrzucającymi Tradycję jako skarbiec Bożego Objawienia, dość często wśród teologów katolickich tych czasów zdarzały się wypadki przeakcentowania jej znaczenia. Biskup Genewy ma odmienne zdanie, które dzięki badaniom i opiniom biblistów ostatniego półwiecza znalazło swój wyraz w Konstytucji soborowej „*Dei Verbum*”. Dla niego, podobnie jak dla Soboru: a) Pismo św. i Tradycja stanowią jeden, święty depozyt Słowa Bożego, b) Pismo św. i Tradycja ściśle łączą się ze sobą oraz wzajemnie się oświetlają i uzupełniają, c) Pismo św. i Tradycja wypływają z jednego źródła, którym jest Bóg.

Rozumowanie Doktora Miłości Bożej w kwestii Pisma św. i Tradycji jako jednego depozytu Słowa Bożego jest następujące: cała doktryna chrześcijańska sama w sobie jest Tradycją. Chrystus, który jest jej Autorem, nic nie napisał. Nie zalecał też jej spisywania. Stąd też Swoją naukę nazwał nie Eugrafią ale Ewangelią i tę polecił przekazywać poprzez przepowiadanie, gdyż nigdzie nie powiedział: „Piszcie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” ale powiedział: „Przepowiadajcie”. Podobne jest też zalecenie Ojca: *Jego słuchajcie* (Mat. 17, 5).<sup>3</sup> Apostoł Narodów zaś uczy w liście do Rzymian: *Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy jest Słowo Boże* (Rzym 10, 17) oraz w liście do Tessaloniczan: *Strzeżcie Tradycji, której się nauczyliście czy to przez nasze przepowiadanie, czy przez nasze listy.* (2 Tess 2, 15). Jego zdaniem również list Judy potwierdza tę tezę: *Umiłowani, wiele starań włożywszy w to, aby napisać do was o wspólnym naszym zbawieniu, uważam za potrzebne, napisać do was, aby zachęcić do walki za wiarę raz tylko przekazaną świętym.* (Jud, 3). Tekst mówi o walce za wiarę, czyli za doktrynę raz przekazaną, a przekazaną przez Tradycję. Innymi słowy: dla św. Franciszka Salezego Tradycja jest niczym innym jak Słowem Bożym przekazanym Apostołom przez Chrystusa Pana (w odniesieniu do Nowego Testamentu). Część z niej została spisana pod natchnieniem Ducha św. i to jest Pismo św., część zaś była przekazywana ustnie, „jakby z rąk do rąk”.<sup>4</sup>

Dla Biskupa Genewy częścią najlepszą i najpotrzebniejszą doktryny jest jej część spisana, czyli Pismo św. Niemniej jednak wiarygodną i konieczną jest jej część nie pisana, lecz przekazywana ustnie, która została oczywiście potem także spisana w tzw. Tradycji Ojców Kościoła. Obydwie te części (Pismo św. i Tradycja) ściśle są ze sobą złączone, wzajemnie się oświetlają i uzupełniają. *Mówią nam (protestanci): — pisze św. Franciszek Salezy — czy Pismo św. nie wystarczy nam, czy nie jest ono przeobfite? Bez wątpienia, z innymi bardzo mądrymi i wybitnymi osobistościami nie chcę twierdzić, że jest niewystarczające. Owszem, jest wystarczające, ale my nie jesteśmy zdolni poznać całej nauki katolickiej z samego tylko Pisma św. odrębnie wziętego. ...Tradycja jest (...) konieczną,*

<sup>3</sup> S. François de Sales, Oeuvres, Annecy 1897, t. VIII, vol II, s. 320—321.

<sup>4</sup> tamże, s. 322.

a myśl, by czerpać naukę tylko pod technieniem Ducha św. jest całkowicie nierozumną, bo się będzie nadawało Pismu św. „tyle znaczeń ile jest głów”. Trzeba zatem zgłębiać ten depozyt, iść za wskazówkami wiary już raz nam przekazanej, słuchać Kościoła, który jest jej depozytariuszem. Kościół wystarcza, ponieważ daje nam Pismo św.; Pismo św. wystarcza, ponieważ zaleca Kościół i Tradycję. Kościół jest jak gołębnica — ma dwa skrzydła: Pismo św. i Tradycję. Ale Kościół potrzebuje Tradycji, aby wiedzieć, że istnieje Pismo św., bo jak byłoby o tym wiadomo, bez świadectwa Kościoła, który otrzymał to za pomocą Tradycji?<sup>5</sup>

Jeszcze dobitniej tę wzajemną łączność Pisma św. i Tradycji podkreśla św. Franciszek Salezy w przekonywającym porównaniu biblijnym wziętym z III Księgi Królewskiej (3, 16—28) opowiadającym o mądrym sędzię Salomona: *...niewiasta, do której należy dziecię, tzn. doktryna chrześcijańska nie chce podziału. Kościół katolicki chce całego Słowa Bożego, Pisma św. i Tradycji*<sup>6</sup>.

Niemal identyczne sformułowania, wywody i wyjaśnienia zawiera soborowa Konstytucja o Objawieniu *Dei Verbum: Tradycja święta i Pismo św.* — *...czy Sobór — ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. ...Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo tylko Pismo św. To też obydwie należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu. Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden, święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi*<sup>7</sup>.

W tym świetle, stanowisko zajęte przez Doktora Miłości Bożej w sprawie Bożego Objawienia, odmiennie nieco od ogólnie przyjętego przez teologów jemu współczesnych, ale zgodne w całej rozciągłości z nauką Magisterium Ordinarium Ecclesiae, ma niewątpliwie charakter wybiegający w przyszłość — w czasy Soboru Powszechnego Watykańskiego II i na wskroś ekumeniczny. Do tego stopnia ekumeniczny, że celem usunięcia nieporozumień w jego dziełach znalazło się zdanie o wielkim znaczeniu. *Żadna Tradycja nie sprzeciwia się Pismu św., ponieważ obydwie pochodzą od samego Boga a przeciwnie: cała Tradycja jest zgodna z Pismem św. Toteż do Tradycji można zastosować ten tekst: Zgłębiajcie Pisma, bo one dają świadectwo o Tradycji (Jan 5, 39) i dla nieomylnego autorytetu Kościoła. Tradycja zatem nie nic dodaje, lecz postępuje na wzór tych, którzy wyciągają olejek z myrry i balsamu... podobnie jak pszczoły zbierają miód z kwiatów*<sup>8</sup>.

## II. ORIENTACJA LITURGICZNA

Mniejsze możliwości rysują się przed Biskupem Genewy na polu liturgii. Wierny reformie trydenckiej nie może inaczej odnowić kultu li-

<sup>5</sup> tamże, s. 323 n.

<sup>6</sup> tamże, s. 322.

<sup>7</sup> Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, nr 9.

<sup>8</sup> S. François de Sales, dz. cyt. t. VIII, vol. II, s. 328.

turgicznego, jak tylko w ramach wytycznych Soboru, odnoszących się do liturgii. Liturgię tę określa dominikański historyk E. J. Lejeunie jako „sklerykalizowaną”. Przyczyną tego „sklerykalizowania”, zwłaszcza we Mszy św. stał się język łaciński.<sup>9</sup> Msza św. przestała być liturgią ludu; on potrzebował liturgii dla siebie, dostosowanej do własnych pragnień, do potrzeb uczestnictwa i ujawniania swych uczuć. *Była to liturgia baryoku, liturgia czterdziestogodzinnych nabożeństw, procesji przy odgłosach fanfar i wystrzałów, śpiewów ludowych i dramatycznych demonstracji z wystawionym Najświętszym Sakramentem, z zachętą do pokuty i zyskiwania odpustów.*<sup>10</sup> Taką liturgię jako usankcjonowaną przez Sobór Trydencki i odpowiadającą ludowi jako namiastkę liturgii pierwszych wieków chrześcijaństwa św. Franciszek Salezy pragnie ożywić powagą i prawdziwą pobożnością oraz duchem Bożym. W tym celu sam bierze w niej bardzo czynny udział, wygłasza liczne kazania poświęcone tematyce liturgicznej, wydaje biskupie zarządzenia oczyszczające ją z przerostów i zabobonu.

Niepokoiony liturgią kalwińską sprawowaną w języku narodowym a dającą wyznawcom wielkie możliwości wyśpiewania przed Panem własnej duszy, Ekumeniczny Biskup próbuje i w tym względzie wyjść na przeciw. Mając w pamięci publiczną naganą, jakiej Sorbona udzieliła Kard. K a j e t a n o w i, że ośmielił się powiedzieć, iż *dla zbudowania Kościoła lepiej byłoby w modlitwach publicznych przeznaczonych dla wiernych używać języka zrozumiałego dla duchowieństwa i wiernych a nie łaciny*,<sup>11</sup> w całej rozciągłości zachowuje ten urzędowy język w nabożeństwach publicznych, zgodnie z przepisami Kościoła. Niemniej jednak poświęca wiele energii w propagowanie prywatnych nabożeństw w języku narodowym. Nie mogąc wprowadzić śpiewu psalmów w języku francuskim do godzin kanonicznych, zaprowadza go po kościołach diecezji w nabożeństwach paraliturgicznych oraz na zakończenie katechizacji.<sup>12</sup> Tym sposobem katechizacja przybiera formę liturgii Słowa, podczas której umysły jednoczą się w rozumieniu słów i przyzwoleniu serc, czego nie dawała liturgia oficjalna.

Napotyka się wreszcie u Doktora Miłości Bożej próby bliższego angażowania w liturgię ludzi świeckich. Usilnie bowiem zachęca kapłanów do grupowania wokół siebie zespołu ludzi świeckich posługujących przy ołtarzu i podnoszących splendor liturgiczny, a także znających obrzędy oraz materię i formę Sakramentów, zwłaszcza Sakramentu Chrztu św., by w razie potrzeby mogli go bez trudności i ważne udzielać tego Sakramentu.

<sup>9</sup> E. J. Lejeunie, *Saint François de Sales*, Paris 1966, t. II, s. 67.

<sup>10</sup> tamże, s. 68.

<sup>11</sup> *Censura Commentariorum Thomae de Vio, Cajetani Cardinalis, in Novum Testamentum*, w: J. Argentrè, *Collectio judiciorum*, Paris 1955, t. II, s. 142.

<sup>12</sup> F. Poncet, *Memoire sur le plain — chant en Savoie*, MAS (1964) 256.

Wydaje się, że zaledwie zasygnalizowane problemy biblijno-liturgiczne, jak zresztą i inne — dotknięte przez Papieża Pawła VI w Liście Apostolskim *Sabaudiae Gemma* zawarte w piśmiennictwie i działalności św. Franciszka Salezego zasługują na wnikliwsze badania naukowe w powiązaniu i porównaniu z dokumentami Soboru Powszechnego Watykańskiego II.

Kraków — Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

### KONGRES MARIOLOGICZNY W LIZBONIE

W dniach od 9 do 13 sierpnia br. odbył się w Fatimie XV Międzynarodowy Kongres Maryjny, pod hasłem „Maryja Matka Kościoła”. Kongres ten był poprzedzony przez V Międzynarodowy Kongres Mariologów, który się odbył w Lizbonie (2—8.VIII.) pod patronatem Papieskiej Akademii Maryjnej. Warto przypomnieć przy okazji, że poprzednie kongresy mariologiczne odbyły się: w Rzymie 1950, 1954, w Lourdes 1958, w San Domingo 1965,

W Lizbonie około 100 uczestników (także Protestanci i Prawosławni) oraz 300 słuchaczy zajęło się kultem Maryjnym w pierwszych pięciu wiekach. Problem aktualny ze względu na soborową konstytucję LUMEN GENTIUM (nn. 66—67): *Maryja, dzięki łasce Bożej wywyższona po Synu ponad wszystkich aniołów i ludzi, jako Najświętsza Matka Boża, która uczestniczyła w tajemnicach Chrystusa, słusznie doznaje od Kościoła szczególnej czci. Już od najdawniejszych czasów Błogosławiona Dziewica czczona jest pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki, pod której obroną uciekają się w modlitwach wierni we wszystkich swoich przeciwnościach i potrzebach. Zwłaszcza od czasu Soboru Efezkiego wzrastał kult ludu Bożego dla Maryi wyrażający się we czci i miłości, w inwokacjach i naśladowaniu, zgodnie z proroczymi słowami Jej samej: Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody, albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który można jest (Łk 1. 48—49).*

Lizboński Kongres rozpoczęto referatem J. Guittona, odczytanym przez ks. Laurentin. Liczni mówcy komentowali *Magnificat*, a zwłaszcza wiersz: *Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody* (Łk 1. 48). W sensie literalnym tekst ten był komentowany przez O. Miguens. Prof. Mussner z Ratyzbony podał komentarz tego wiersza według metody *Formgeschichte*. Jest on zdania, że św. Łukasz zamieścił *Magnificat* w swej Ewangelii, gdyż treść tego tekstu była zgodna z pojęciami pierwszych Chrześcijań odnośnie do Maryi. Maryja była więc już wówczas czczona przez zgromadzenie pierwszych Chrześcijań i w tym założeniu Łukasz mógł przytoczyć ten tekst bez obawy wywołania zdziwienia czy oburzenia w swoim otoczeniu. Konkluzją Mussnera był okrzyk „Niech żyje *Formgeschichte*”.

Sekretarz Światowej Federacji Luterskiej Kuneth przedstawił po-

głądy Protestantów liberalnych. Kenneth rozpoczął swoją konferencję od stwierdzenia, że teolodzy protestanccy interesowali się innymi problemami niż mariolodzy katoliccy i że w tej dziedzinie w Protestantyzmie zaznaczyły się inne tendencje niż te, które były po myśli Rzymu. Pod adresem Kościoła Katolickiego skierował uwagę, że do pewnych objawów pobożności maryjnej (Lourdes, Fatima...) nie tylko Protestanci odnoszą się z rezerwą, ale także pewna część katolików.

Teologia ewangelicka czy luterańska podobnie jak i protestanci liberalni nie wykluczają kultu maryjnego. Wezwał on w końcu uczestników Kongresu, by złączyli swe wysiłki w obronie prawdziwego obrazu Chrystusa i Jego Matki; obrazu zgodnego z wiarą Kościoła. Trzeba się oprzeć nie tylko oziębłości racjonalizmu, ale także objawom zabobonności.

Prof. Meinhold przedstawił w świetle teologii luterańskiej przekonanie, jakie mieli mieć pierwsi Chrześcijanie odnośnie do Maryi. Ewangelia i Ojcowie Apostolscy przyjmowali niepokalane poczęcie Chrystusa. Pierwsze wieki świadczą o dziewictwie Maryi. Sobór Efezki ogłosił Jej Boże Macierzyństwo. Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi, choć mają swe fundamenty w Tradycji, to jednak nie były ogłoszone jako prawdy, w które obowiązkowo należałoby wierzyć. Maryja, która według Łukasza (2.19.) zachowywała słowa i rozważała je w sercu swoim, jest modelem wiernych i Kościoła; Ona uwierzyła w Zwiastowanie, że Mesjasz przyjdzie na świat. Należy więc pojmować miejsce Maryi i Jej rolę w perspektywie historii Zbawienia. Według Meinholda taka tylko teologia zbliży Katolików i Protestantów. Czyniąc aluzję do nowoczesnych skrótów, jakie się czyni w teologii, powiedział Meinhold, że bez wiary w Objawienie dialog ekumeniczny jest niemożliwy.

Na Kongres był też zaproszony Max Thurian z Taizé; nie mogąc jednak osobiście uczestniczyć, wysłał swe exposé, w którym zaznacza, że posłuszeństwo Chrystusowi odnośnie do zjednoczenia Chrześcijan domaga się rewizji maryjnego kultu. Maryję należy zawsze czcić w relacji do Chrystusa i Kościoła. Bracia w Taizé przypominają trwałą praktykę kierowania modlitw do Boga, którą odnajdujemy w Rzymskich Sakramentach. Czemu więc teraz mamy się zwracać w naszych modlitwach do świętych, a nie do Boga przez Chrystusa? Max Thurian zwraca się też do Protestantów zapytując ich, czy odwracając się od Maryi i świętych nie odizolowali się zbyt od Chrystusa i Kościoła. Proponują Protestantom zwrócenie uwagi na wstawiennictwo Maryi; warto się zastanowić czy nie ma racji (Świętych Obcowanie), by przyjąć wstawiennictwo Maryi i Świętych.

Na Kongresie zwrócono uwagę na Apokryfy. Ks. René Laurentin usiłował rozpracować problem wiary i mitu w świetle rozwoju dogmatów. W Apokryfach o narodzeniu i śmierci Maryi ks. Laurentin dostrzega opisy, których treść została później wyrażona w formie dogmatu. Tak np. Protoewangelia Jakuba zawiera ustęp, w którym Maryja jest przedstawiona jako *Sacra persona*, wybrana od początku, *consecrata* już przed

Jej narodzeniem. Mając trzy lata mieszkała w świątyni, gdzie była karmiona przez aniołów. W Apokryfie tym poza opisami faktów z życia Maryi, które się raczej nie zgadzają z nauką Kościoła, widać ze strony autora wysiłek wyrażenia przekonania własnego lub swego otoczenia odnośnie do doskonałej świętości Maryi.

Także poczęcie Anny, matki Maryi miało być według pewnych Apokryfów dziewicze i cudowne.

Ks. Laurentin widzi w tych wypadkach mityczną antycypację przekonania, które się wyrazi w dogmacie o Niepokalanym Poczęciu (mówca zaznacza, że nie jest to jednak do przyjęcia). Mnożył on przykłady „antycypacji” dotyczące zwłaszcza dziewictwa i wniebowzięcia Maryi, których użył następnie za bazę dociekań nad zagadnieniem, w jakim stopniu opisy apokryficzne mogą w swej formie wyrażać Objawienie i w jakim stopniu nie zgadzają się z Objawieniem. Usiłował też odpowiedzieć w jakiej relacji pozostaje spontanicznie tworzące się słownictwo mitu do dogmatycznej terminologii powstającej pod kontrolą. Mówca zwrócił uwagę, że Apokryfy zaznaczyły się w nauczaniu a wywarły też wielki wpływ na ikonografię chrześcijańską i liturgię.

Liczne odczyty poświęcono pierwszym objawom kultu maryjnego wzmiankowanym przez Ojców Kościoła (Ireneusz, Cyryl Aleksandryjski, Ambroży...). Zauważono, że w pismach św. Augustyna nie ma wyraźnej wzmianki odnośnie do maryjnego kultu.

Z pewnością gdy prace Lizbońskiego Kongresu zostaną wydane drukiem staną się poważnym przyczynkiem do badań nad kultem maryjnym w starożytności i będą skuteczną zachętą do kontynuacji studiów nad tym tematem.

*Paryż*

*KS. STANISŁAW BURZAWA*

### **MIĘDZYNARODOWY TYDZIEŃ MUZYKI KOŚCIELNEJ W PAMPELUNIE**

W dniach od 6 sierpnia do 3 września *UNIVERSA LAUS* zorganizowała w Pampelunie w Hiszpanii Międzynarodowy Tydzień Muzyki Kościelnej.

Okolo 1000 uczestników z 30 krajów studiowało zadania ministrów liturgicznych odnośnie do śpiewu i muzyki.

Jasnym znakiem odnowy liturgicznej jest nacisk jaki uczestnicy Tygodnia kładli na wspólny śpiew wiernych uczestniczących w nabożeństwach, a zwłaszcza we Mszy świętej. Zwracano nieustannie uwagę na fakt, że liturgia sprawowana jest w obecności konkretnego zgromadzenia, żyjącego w pewnej epoce, w swym kraju, w określonych warunkach, które wywierają znaczny wpływ na reakcję zgromadzenia odnośnie do świętych tych znaków, na przyjmowanie Słowa Bożego, czy na sposób wy-

rażenia się w modlitwie i śpiewie liturgicznym. Ks. Huimbers prof. muzyki kościelnej w konserwatorium w Amsterdamie zwrócił uwagę, by kompozytorzy utworów przeznaczonych dla zgromadzenia liturgicznego starali się poznać główne motywy i elementy muzyki ludowej danego narodu, które winny im służyć za bazę kompozycji.

Ks. Jean-Yves Hameline, dyrektor Instytutu Muzyki Kościelnej w Angers kreśląc funkcję chórów kościelnych zaznaczył, że struktura celebracji jest elementem determinującym rolę chóru w zgromadzeniu liturgicznym a nie kryteria estetyczne.

Ks. Wiesłi przypomniał, że w Instrukcji z 5 marca 1967 nie ma mowy o jakimś instrumencie „kościelnym” uprzywilejowanym; żaden instrument nie jest sakralnym sam z siebie, ale o ile nadaje się on najlepiej do użycia w kościele podczas akcji liturgicznej. O. Gelineau TJ., prof. Instytutu Katolickiego w Paryżu w swej konferencji podkreślił raczej duchową stronę wpływu muzyki i śpiewu na zgromadzenie liturgiczne; w przeznaczeniu muzyki na służbę liturgii wyróżnia O. Gelineau 3 momenty: uczestnik zgromadzenia liturgicznego przejęty muzyką wypowiada się w niej cały, winien się jednak wyzbyć przekonania dla hasła: Sztuka dla sztuki; pod działaniem Ducha-Uświęciciela człowiek śpiewając osiąga swą pełnię.

W telegramie do uczestników Tygodnia Prefekt Kongregacji Rytów Kardynał Laronaz zaznaczył, że jest to pierwszy wielki kongres po ukazaniu się Instrukcji o Muzyce Kościelnej z 5 marca br. Zjazd ten jest wyrazem jedności, harmonijnej współpracy i połączenia tego co podał nam Sobór z tym czego wymagają potrzeby duszpasterskie w dziedzinie liturgii w naszych czasach.

*Paryż*

*KS. STANISŁAW BURZAWA*



O. J. A. DE ALDAMA SJ., *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Romae 1964.

Autor, znany teolog hiszpański napisał powyższą rozprawę nie tylko w obliczu dyskusji soborowych Vaticanum II, ale i niejako na przedłużeniu pisarskiej działalności swego kolegi i przyjaciela René Laurentina. Laurentin, ekspert soborowy do spraw teologicznych, a szczególnie mariologicznych wydał książkę pt. *La Question Mariale* (Editions du Seuil 1963), w której zebrał z różnych źródeł wszelkie zastrzeżenia, zarzuty i opory wobec zagadnień mariologicznych, nurtujące i niejednego naukowca niekatolika, i niejednego teologa z różnych środowisk nauki chrześcijańskiej. Wobec aktualnego obecnie ekumenizmu sprawy te nie są dziś sprawą drugorzędą.

Laurentin przytacza owe różne zastrzeżenia i zarzuty w całej ich bogatej gamie, ale nie zawsze opatruje je krytycznym komentarzem, pozwalającym jasno poznać jego osobiste wobec nich stanowisko, dlatego też jego hiszpański kolega postanowił tę sprawę na nowo wyświetlić tym razem już bez niedomówień.

O. de Aldama jest doskonałym znawcą teologii dogmatycznej, dlatego też jego naświetlenia i osąd mogą być uważane za porteparole autentycznej interpretacji w tzw. „kwespii mariologicznej” Kościoła katolickiego. (Książkę wydała „Papieska Międzynarodowa Akademia Mariologiczna” w Rzymie 1964 r.).

Treść dzieła została ujęta w cztery rozdziały:

Rozdział I: O ruchu maryjnym (aspekt historyczny i teologiczny).

Rozdział II: Mariologia współczesna (zarzuty, zastrzeżenia i krytyczne uwagi).

Rozdział III: Kult Matki Bożej (stanowisko Kościoła, właściwy osąd krytycznych zastrzeżeń).

Rozdział IV: Mariologia i ekumenizm. — Epilog.

W rozdziale I O. Aldama odnosi się krytycznie do stawiania w ogóle „kwespii maryjnej”, choć słusznie podkreśla prężność tzw. „ruchu maryjnego” w ostatnich czasach (szczególnie od XIX w.).

Zdaniem autora nie należy mówić o istnieniu „kwespii maryjnej”, o kłopotliwym, kryzysowym prawie problemie dla Kościoła, gdyż cały ten ruch nie może być rozpatrywany od strony jego zewnętrznych form. Jest to rzecz o wiele bardziej intymna i żywa w Kościele Chrystusowym. Ruch ten można by określić raczej jako *specialis praesentia Beatae Virginis in Ecclesia nostri temporis* (str. 37). Wniosek z tego prosty: rzecz całą należy rozpatrywać nie tyle w jej aspekcie historycznym, co w teologicznym.

René Laurentin stawia pytanie, czy żywiołowe nasilenie ruchu maryjnego nie jest dla Kościoła czymś zbytnio wybujałym a nawet chorobliwym („patologique” str. 37). O. Aldama odpowiada, że pewne niepożądane krańcowości tu i ówdzie rzeczywiście się zdarzają, ale nie są one konieczną niejako konsekwencją samego ruchu maryjnego, lecz tylko skutkiem niezdrowej działalności pewnych jednostek; jako sprawy uboczne należy je poprawić lub wyeliminować — ale nie trzeba stwarzać problemu tam, gdzie on nie istnieje.

Bogaty zbiór cytatów z dokumentów Stolicy Apostolskiej ostatnich dzieściowieci dopełnia ten problemowy rozdział.

W rozdziale II Autor zwraca uwagę na takie problemy jak:

a) przerost literatury mariologicznej. O. Aldama odpowiada na to, że podobny symptom obserwować można i w innych dziedzinach, np. w omawianiu problemów dot. św. Augustyna.

b) Aprioryczne gloryfikowanie Najsw. Maryi Panny bez żadnych restrykcji (inconditionate). — Autor przyznaje, że czasem można się natknąć na takie stanowisko, które jednak pochodzi już z braku umiaru, już to z pobudek subiektywnych jakiegoś odosobnionego autora. Te sporadyczne wypadki pojawiają się na marginesie życia Kościoła.

c) Ekskluzywność i nadmierna specjalizacja doktryny mariologicznej, jej prawie niezawisłość i autonomia wobec dogmatyki. — Co na ten zarzut można powiedzieć? — Faktem jest, że przywileje Najsw. Maryi Panny pochodzą z wolnej woli Boga. Fakt ten można poznać jedynie z objawienia. Trzeba więc specjalnych studiów i dociekań, by tę wolę Stwórcy odkryć w źródłach objawienia. Praca ta, to nie aprioryczne elukubracje. Takie pojęcia jak odkupienie (ontologiczne i sprawcze), jak łaska, unia hypostatyczna i udział M. Bożej w tych misteriach — to pojęcia niełatwe, wymagające dociekań i specjalnych studiów. Jeśli przy tej okazji spotkać można jakieś mniej istotne, a nawet zaskakujące twierdzenia czy tezy (por. str. 51), wiedzieć trzeba, że wiele z nich stanowi sprawę dla mariologii marginesową i nie całkiem nową, bo znaną już i ojcom Kościoła i teologom średniowiecza.

d) W mariologii istnieje ewolucja pojęć, która klóci się z pojęciami teologa. — Autor nie daje wiary takiemu twierdzeniu. Teologowie, którzy właśnie uczą mariologii, nie mogą przeczyć samym sobie. Gdyby zaistniały jakieś wyjątki w tym wypadku, nie upoważniają one do uogólnionych oskarżeń.

e) Zbyt dowolne interpretowanie tekstów Pisma św. — I ten zarzut zdaje się być zbyt surowy, nieobiektywny. Mariolodzy znają chrystologię opartą na Piśmie św.

f) Mariologia hołduje i daje priorytet nastrojom psychologicznym, to zaś wyrosło na tle walki z protestantyzmem. Często więc obserwuje się przerost sentymentalizmu na niekorzyść rozumu. — Autor nie zgadza się z tym twierdzeniem, a z drugiej strony przypomina, że uczucie należy również do pełni natury ludzkiej, tym bardziej, jeśli jest oparte na rzeczywistości i ontologicznej prawdzie.

g) Istnieją „maksymalistyczne” i „minimalistyczne” stanowiska mariologów, stanowiące świadectwo nieustabilizowanych pojęć w tej materii. — Autor przyznaje, że w mariologii występuje sporo spraw podległych wolnej dyskusji między teologami, stąd krańcowe stanowiska. Wystarczy, by były szersze. Dość często jeden i ten sam autor raz jest „minimalistą”, a raz „maksymalistą”, co ostatecznie niczego nie dowodzi.

Stronice od 77 do 99 zawierają metodologiczne wskazówki autora, jak należy prowadzić naukowe badania w mariologii.

W rozdziale IV stawia sobie Autor pytanie, czy kult maryjny wykazuje dziś naprawdę jakieś wady, napawające Kościół Chrystusowy bolesną troską. Nie chodzi tu oczywiście o sporadyczne wysoki — to zawsze i wszędzie się spotyka — ale o całokształt praktyki Kościoła. — Oskarżeń i zastrzeżeń w tej materii jest sporo. Są one:

1. Natury doktrynalnej. a) „Mariocentryzm”: Kult Maryi jest jakoby jedynym środkiem zbawienia, czego dowodem ma być praktyka poświęcania siebie (nawet całych narodów) Maryi. Wiadomo zaś, że można się konsekrować tylko Bogu, jednemu Władcy.

b) W kulcie Maryi dostrzec można poszukiwanie sił magicznych, niezawodnych środków zbawienia (medaliki, niektóre formuły modlitewne, procesje z cudownymi obrazami itp.). To wszystko sprzeczne jest z kultem „in spiritu et veritate”.

c) Uczuciowość, a nawet zmysłowość tego kultu. Coś jakby tęsknota za

kobiecością i uczuciem macierzyńskim (l'eternel feminine), tak sprzecznym z ojcowską grozą Boga (przeciwstawia się słodycz Maryi surowości Jezusa).

d) Lokalizowanie kultu maryjnego do pewnych miejsc (jeden obraz bardziej cudowny i skuteczny w rozdawnictwie łask, niż inny). Stąd jakby zwielokrotnienie osoby Maryi, coś jakby „wielomaryjność”.

2. Natury historycznej. Zarzuca się mariologom brak dokładniejszej znajomości historii powstawania świąt Matki Bożej, liturgii, pewnych sekt we wczesnym Kościele (monoteletyzm) itp. — O. Aldama rozprawia się z tymi oskarżeniami krótko: należy odróżnić w historii następstwo czasowe faktów od przyczynowego, zaś udowodnienie tego ostatniego, nawet dla historyka dość często nie jest rzeczą łatwą ani prostą. — Jako zasadę ogólną autor przypomina, że nie można absolutnie pominąć milczeniem tej baczej czujności nad całością sprawy, jaką obserwować można ze strony Stolicy Apostolskiej. Ona to bowiem w czasie istniejącego ruchu maryjnego wydała i wydaje nieustannie tyle ważnych dokumentów, prostujących wszelkie wypaczenia i błędy.

Jako przykład (między wielu innymi) autor podaje pismo Kongregacji Papieskiej do biskupa w Przemyślu (rok 1875), gdzie francuski tytuł „Notre-Dame de Sacre-Coeur” został źle przetłumaczony na „Królowa Serca Jezusowego” zamiast „Matka Serca Jezusowego”. Autor podaje wiele sprostowań, a nawet potępień w niektórych kwestiach mariologicznych, jeśli tylko sprzeciwiały się one zdrowym zasadom dogmatyki. Ten sam krytycyzm ze strony papieży obserwować można w sprawach objawień, wizji itp. — Ekscesy pojawiające się sporadycznie tu i ówdzie nie są w stanie zaciemnić zdrowej, powszechnej, prawdziwej i głębokiej pobożności w Kościele Chrystusowym.

Jest rzeczą zrozumiałą, że papież ostatnich lat tak mocno popierają zdrowy nurt maryjny, gdyż jest on objawem wewnętrznego życia Kościoła, jednocześnie zaś bronią ten kult przed niewczesnymi „obrońcami godności Chrystusa”. — Mariocentryzm (oczywiście relatywny i subiektywny), który zdolny jest i jednostkę i społeczność doprowadzić do Chrystusa, a więc do chrystocentryzmu (ontologiczno-obiektywnego) nie może być apriorycznie ignorowany czy potępiany.

Wypranie ludzkiej działalności z wszelkich psychologicznych (a więc ludzkich) pierwiastków jest nie do pomyślenia. Oczywiście należy zrozumieć i uwzględnić w tej materii różnice lokalne, różnice tradycji, różnice temperamentów, charakteru etc. To wszystko jest bowiem ludzkie i zrozumiałe, zaś wszelkie ekstrawagancje, jako wyjątki i wynaturzenia potwierdzają jedynie zdrową i właściwą zasadę patrzący praktyk kultu maryjnego w Kościele Chrystusa.

W rozdziale IV omawia Autor problem mariologii na tle ekumenizmu. Problem zjednoczenia różnych odłamów chrystianizmu może być różnorako rozpatrywany, ale jego dokonanie musi być dziełem łaski, to nie ulega wątpliwości. Taki pogląd wyrażają także najwyższe czynniki w Kościele Chrystusowym.

W praktyce jednak, w pragmatycznym ujęciu sprawy, należy dialog nasz z odłączonymi braćmi rozpocząć zawsze od tego, co nas łączy, a nie co dzieli. Należy rozpatrywać wszelkie sprawy główne i podstawowe, i to spokojnie, a nie gubić się w drugorzędnych drobiazgach. Również i w sprawach mariologii — gdy chodzi o dialog ekumeniczny — trzeba mieć zawsze przed oczyma nienaruszony depozyt wiary, którego uszczuplić nie wolno.

Jako rezultat końcowy tej rozprawy można by postawić twierdzenie, że dziś, w dobie intensywnego ruchu maryjnego, nie istnieje problem maryjny w Kościele, a tym bardziej jakiś „kryzys”, przyczynowo zwią-

zany z tym ruchem. — Praca teologów-mariologów, praca zdrowa i dociekliwa może przynieść dobre owoce i zbliżyć ludzi dobrej woli.

Podano wyżej nieco obszerniej treść dziełka O. de Aldama. Myślę, że na tej podstawie każdy dość łatwo potrafi wyciągnąć odpowiednie wnioski o przydatności i walorach książki. W każdym razie trzeba być wdzięcznym autorowi, że wszelkie zastrzeżenia i zarzuty, jakie zebrał dziś — w dobie współczesnego racjonalizmu z jednej strony, a żywiółowo rozwijającego się ruchu maryjnego z drugiej — w obliczu ekumenicznych dążeń, systematycznie uporządkował, rzucając właściwe światło na całości kształt zagadnień mariologicznych.

Dzieło O. de Aldama ukazuje dyskusję mariologiczną i to bez niedomówień i skrótów.

Dzieło to jednak napisał jezuita narodowości hiszpańskiej. Należy o tym pamiętać — to tłumaczy wiele. Doskonała systematyka i bezwzględna dyscyplina metodologiczna nadaje jego pracy walory przejrzystości i jasności. Nie mniejszy jest też zakres solidnej wiedzy teologiczno-historycznej. — Ale nie bez racji sam Autor powiada, że na pojęcia i uczuciowo stosunek do mariologii zrozumiały wpływ wywiera tradycja lokalna, psychologiczne i historyczne przesłanki poszczególnych kultur i narodowości. Żywiółowość uczuć narodów południowych, a szczególnie narodu hiszpańskiego jest przysłowiowa (nie mały wpływ wywarła wielowiekowa dominacja arabska w Hiszpanii). Dlatego też nie należy się dziwić, że w wielu kwestiach mariologicznych można by zaliczyć autora do „maksymalistów”. Jego riposty na zarzuty i zastrzeżenia grzeszą czasem zbytnią ekscytacją i nie zawsze przekonywają, zamglone oburzeniem i gorliwością.

Mimo to jednak praca O. de Aldama zawiera solidne i wystarczające przesłanki naukowo-dogmatyczne oraz odpowiedzi szczegółowe, które dla katolika są wystarczające, a jednocześnie miarodajne, by ocenić i zrozumieć historyczny fakt, jakim jest tzw. „ruch maryjny” naszych czasów w Kościele Chrystusowym.

Kraków

O. ALBERT URBAŃSKI OCARM.

J. MURPHY — O'CONNOR OP, *La prédication selon Saint Paul*, Gabalda, Paris 1966 (Cahiers de la Revue Biblique 4), s. 182.

Na temat metody głoszenia Słowa Bożego przez Pawła pisał R. Bultmann (*Der Stil der paulinischen Predigt*, Göttingen 1910) oraz C. H. Dodd (*The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1951). J. Murphy — O'Connor stawia problem: Czym jest to przepowiadanie w rozumieniu św. Pawła? Odpowiedź — bezpośrednio dana przez apostoła — nie istnieje. Głosił on bowiem Chrystusa, a nie uprawiał rozumowych spekulacji na temat przepowiadania. Na podstawie rozrzuconych w jego listach wypowiedzi można jednak odkryć pewną doktrynę dotyczącą tego zagadnienia. Omawiana właśnie praca jest tego przykładem.

Należało najpierw odkryć, co myślał Paweł o znaczeniu samego przepowiadania, zbadać jakie ono zajmuje miejsce w ekonomii zbawienia (rozd. 1). W Rz 8, 28—30 Paweł rozmieszcza plan zbawienia w pięciu aktach: wiedza uprzednia, przeznaczenie, wezwanie, usprawiedliwienie i uwielbienie. Przepowiadanie należy odnieść do wezwania, które Bóg kieruje do człowieka (2 Tes 2, 13—14). Stanowi ono punkt styczny między porządkiem obiektywnym i porządkiem subiektywnym odkupienia, ponieważ oznajmia o wyborze dokonany w wieczności w Chrystusie Jezusie (Ef 1, 4). W miarę jak przepowiadanie wyraża wieczne wezwanie skierowane do poszczególnych ludzi, sprawia tym samym uczestniczenie ich w owocach męki Chrystusa. Dzięki temu można powiedzieć, że wezwani

stanowią społeczność (*eklēsia* — *klēsis*) tych, którzy przyjęli wezwanie, czyli uwierzyli. Wiara ich nie tylko jest ich osobistym aktem wewnętrznym, lecz także wyraża się oficjalnie w przyjęciu chrztu. — Trzeba przyznać, że takie ujęcie wiary jako elementu konstytutywnego Kościoła — jak gdyby nawet z podporządkowaniem chrztu, o którym mówi się, że jest elementem tworzącym Kościół — jest oryginalne. Niezbyt konieczne było natomiast dodawanie odrębnego punktu uzasadniającego, że myśl Pawła o zbawczym planie jest dalszym ciągiem myśli Starego Testamentu, gdyż wskutek tego rozbiła się ciągłość logiczna rozdziału.

Drugi rozdział ma za przedmiot zanalizowanie osoby głosiciela Słowa Bożego. W tym celu autor bada pojęcia, którymi Paweł określa tego głosiciela: Prorok — w Starym Testamencie był kierowany duchem Jahwe, który udzielał mu przymiotów koniecznych do spełnienia misji. Słowo jego, uczestnicząc w dynamicznej sile Słowa Bożego, odznaczało się nieodpartą mocą, a sam prorok wiedział — dzięki mistycznemu doświadczeniu kontaktu z Bogiem — że głosi Boże Słowo, nie swoje. Paweł nazywa siebie prorokiem, mówiąc o otrzymaniu „misterium” czyli wiadomości o fakcie zjednoczenia Żydów i pogan w Jezusie Chrystusie oraz mówiąc o konieczności głoszenia tego faktu (Ef 2, 20; 3, 5). Ponadto Paweł wymienia osiem innych tytułów określających głosiciela Ewangelii: *diakonos*, *sunergos*, *hiperetēs*, *oikonomos*, *apostolos*, *kerux*, *didaskalos*, *doulos Christou*. Tytuły te w sumie tworzą portret głosiciela Ewangelii: jest on człowiekiem wybranym do przepowiadania; głosi ze znanstwem i wolnością naukę, której jest tylko zwykłym organem przekazu; orędzie, które oznajmia, jest jego własnym, ale on go nie stworzył, ani nie ma nad nim władzy; człowiek wybrany pośród ludzi, obdarzony zaszczytnym tytułem, lecz jego przywilejem jest posługiwanie i cierpienia; jest niewolnikiem, który powoduje miłość. Stąd słusznie się go określa jako człowieka paradoksu. Celem jego działalności jest zbawienie ludzi.

Trzeci rozdział pogłębia myśl o tożsamości słowa przepowiadanego przez głosiciela Ewangelii ze Słowem Bożym. Z faktu tej tożsamości wynika, że posłannictwo głosiciela uczestniczy w zbawczej potędze Bożej. Istnieje zbieżność między zbawczym działaniem głosiciela Ewangelii i zbawczym działaniem Chrystusa. Obydwaj — głosiciel i Chrystus — są narzędziem pojednania ludzkości z Bogiem. Paweł pojmuje zbieżność między głosicielem i Chrystusem jako jedność dynamiczną, niemalże jako tożsamość głosiciela z Chrystusem Zbawicielem. To znaczy, że tylko działalność, a nie osoba głosiciela jest utożsamiona z działalnością Zbawiciela. Stąd, ponieważ Chrystus był Sługą Jahwe, funkcję głosiciela Ewangelii — i swoją własną — Paweł opisuje w terminach zapożyczonych z opisów Sługi: mówi o sobie, że został „z łona matki” wezwany do objawienia w sobie Syna Bożego (por. Gal 1, 15—17 i Iz 49, 1—2, 5—6), w 2 Kor 6, 1—5 wskazując na własne doświadczenia pośród cierpień, sugeruje podobieństwo własnego losu do losu Sługi, który, chociaż był przeznaczony na sprawcę zbawienia, był znieważony (Iz 49, 7; 50, 5—7); Rz 15, 20—21 — mówiąc o zasadzie wyboru terminu misyjnego, powiada, że głosił będzie Ewangelię tam, gdzie jeszcze nikt tego nie czynił — w ten sposób stosuje się do procreta, które cytuje i dzięki czemu można sądzić, że widzi się w roli Sługi. Inne aspekty zbieżności osoby apostoła i Chrystusa ukazuje analiza pojęcia Ducha i Świata. Chrystus, Światłość świata jest jednocześnie Tym, który daje Ducha Świętego. Przepowiadanie jest więc promieniowaniem przenikniętym całkowicie potęgą Ducha Świętego.

Następny rozdział rozpatruje siłę słowa, fakt, który sprawia, że słowa przepowiadającego Ewangelie nie są zwykłymi słowami, lecz dynamicznymi rzeczywistościami, liturgicznymi częściami zbawienia. Paweł wyraźnie mówi: Ewangelia jest *mocą Bożą dla zbawienia każdego wierzącego* (Rz 1, 16; 2 Kor 6, 7). Dla ludzi Wschodu słowo nie jest tylko pro-

stym wyrażaniem myśli lub pragnienia. Nie jest to dźwięk efemeryczny, który istnieje tylko podczas jego wibracji. Słowo jest niewidzialne, jak tchnienie, które je powoduje, jest jednak rzeczywiste. Jest ono zjawiskiem eksterioryzacji, które urealnia to, co się poczęło w sercu nie jest to reakcja na rzeczywistość zewnętrzną, lecz opanowanie i uformowanie zewnętrznej rzeczywistości. Przez słowo semita znaczy bieg wydarzeń swoim osobistym piętnem. Słowo posiada potęgę i trwałość, zwłaszcza gdy rozciąga się z teraźniejszości w przyszłość, jak to jest w wypadku błogosławieństw, przekleństw i nakazów. Izaak nie mógł cofnąć błogosławieństwa, które dał Jakubowi (Rodz 27, 35—37), nawet wówczas, gdy został wprowadzony w błąd. Błogosławieństwa i przekleństwa 82 są w pewnej mierze uosobione lub przynajmniej rozważane jako siły wciąż czynne wobec Izraelitów. Ale słowo nie ma tej dynamicznej mocy samo za siebie, lecz dynamizm jego jest zakorzeniony w dynamizmie tego, kto je wypowiada. Sąd Słowo Boże, które błogosławi lub przeklina, opiera się na potędze Jahwe. Do tej starotestamentowej koncepcji wartości słowa powraca Paweł. Nazywa je „Słowem Pana”, „Słowem Bożym” lub po prostu „Słowem” jako równoznacznik „Ewangelii”. Ewangelia to jest Chrystus, którego Paweł i inni apostołowie głoszą. Głoszenie to jest jednoczesnym uobecnianiem Chrystusa (por. Kol 1, 28), sprawianiem, że Chrystus staje się dostępny dla tych, którzy Go przedtem nie znali. Obecność Chrystusa w słowie nie jest obecnością w ciele, lecz obecnością w działaniu, w mocy. Ten wewnętrzny dynamizm słowa przenikniętego zbawczą mocą Chrystusa Paweł podaje w obrazie atlety (2 Tes 3, 1) i drzewa, które się rozwija (Kol 1, 6). Słowo jest kontrolowaną mocą, skierowaną do serca ludzkiego. Przyjęte z wiarą sprawia swoją energią wzrost wiary i przynosi owoce (1 Tes 2, 13). Człowiek, przyjmując słowo jako posłannictwo, które oświeca Bóg kieruje do niego, wchodzi w kontakt z siłą krzyża, (1 Kor 1, 18), uczestniczy w nowym życiu łaski (Fil 2, 16) a w konflikcie z siłami zła dysponuje mocą Ducha (Ef 6, 17).

Rozdział piąty dotyczy osoby głosiciela Ewangelii oraz jego audytorium. Czynniki te mają swój udział w przyjęciu lub odrzuceniu Słowa Bożego przez innych. Od apostoła Ewangelii Paweł domaga się gorliwości w wypełnianiu nałożonego mu obowiązku. Jego bowiem sposób życia stanowi drogę do Chrystusa (1 Kor 4, 17). Wówczas słowo, które on głosi, jest wzmocnione przez inne słowo, tzn. egzystencję apostoła, która jest ofiarowana Słowu Chrystusa, jest przeniknięta i ukształtowana przez to Słowo i dzięki niemu stanowi doskonały komentarz do niego. W tym świetle Paweł zwykł nawoływać wiernych w Koryncie do naśladowania go (1 Kor 10, 31—11, 1). Obok głoszącego Ewangelie stoją nawróceni chrześcijanie. Ich sposób postępowania również nie jest obojętny dla losów przepowiadanej Ewangelii, gdyż życie ich obserwują poganie. Dlatego Paweł w każdym liście zachęca do dobrego postępowania. Audytorium czyli słuchacze Ewangelii mogą się różnie do niej odnosić. Paweł rozróżnia zwykle słuchanie słowa oraz słuchanie z wiary. Zwykłe słuchanie (wynikłe z dyspozycji spowodowanych oporem pychy) pozostaje poza sferą religijną. Słuchanie z wiary łączy się z autentycznym poznawaniem religijnym. Ale też bez działania Ducha Świętego, wlewającego nowego ducha, przyjęcie słowa jest niemożliwe (1 Kor 12, 3). Skoro zaś Duch jest obecny, słowo jest przyjęte z radością bez względu na jakiegokolwiek trudności. Doskonale przyjęcie Słowa Bożego Paweł nazywa posłuszeństwem. Jest ono wiarą. Zawiera ono w sobie zgodę intelektu, w istocie jednak jest postawą osobowości całkowicie moralnej. Brak posłuszeństwa jest spowodowany złymi dyspozycjami. Za brak poddania się Słowu odpowiedzialny jest człowiek. Dzieje się to nie bez wpływu szatana.

Ostatni rozdział rozpatruje przepowiadanie apostołskie jako akt kultu. Wykazuje, że funkcje głosiciela Słowa Bożego są natury kultycznej, nie-

mal kapłańskiej. Wynika to z całokształtu osobowości chrześcijanina, który jest świątynią Bożą i którego życie jest ustawicznym służeniem Bogu w tej świątyni, a więc składaniem ofiar z tego, czym jest i co posiada. Jeśli zatem zwykły wierny sprawuje kult, wypełniając obowiązki swego nowego stanu, to niemniej czyni to głosiciel Słowa. Pierwszorzędnym jego obowiązkiem jest głoszenie Ewangelii (1 Kor 1, 17), czyni to w Domu Bożym (1 Tym 3, 15) i w obecności Boga (2 Kor 2, 17; 12, 19).

Monografia, o której mówimy, nie może być traktowana jako rzecz wypracowana w najmniejszym szczególe i całkowicie wyczerpująca zagadnienia przez siebie postawione. Każde z zagadnień, stanowiące poszczególne rozdziały książki, mogłoby być przedmiotem podobnych prac. Zwłaszcza ostatni temat — przepowiadanie Słowa Bożego jako akt kultu w teologii Pawłowej — jest niewykończony, co nawet uwidacznia się w formie: ostatnie zdanie tego rozdziału kończy się znakiem zapytania. Autorowi jednak należy się wielka wdzięczność za syntetyczne zebranie materiału z aktualnego dziś zagadnienia. Głoszenie bowiem Słowa Bożego, homilii, nakazuje Konstytucja Liturgiczna (nn. 35. 52), a najlepszym nauczycielem głoszenia Słowa Bożego i teologiem jego jest Paweł. J. Murphy—O'Connor każde swoje twierdzenie bogato dokumentuje tekstami biblijnymi, przede wszystkim — rzecz jasna — Pawłowymi, a ponadto dość obficie cytuje w odnośnikach pozycje bibliograficzne. To pozwala mieć zaufanie do jego wniosków. Praca godna polecenia dla teologów i nie-teologów, duszpasterzy — głosicieli Słowa Bożego.

Poznań

KE. EDWARD SZYMANEK TChr

Ordo Lectionum pro Dominicis, Ferris et Festis Sanctorum, Romae, Typis Polyglotti Vaticanis 1967, s. 474.

Komisja Papieska wyznaczona do przeprowadzenia Konstytucji o liturgii (*Consilium ad exsequendum Constitutionem de Sacra Liturgia*) wydała zbiór nowych perykop, które z czasem mają być wprowadzone do nowej liturgii mszalnej. Jest to na razie wybór próbny rozsyłany do wszystkich krajów, by otrzymać opinie, poprawki i uzupełnienia ze strony biblistów i liturgistów.

Zbiór opracowany jest bardzo starannie i przy tym ogromie materiału trudno wystąpić z krytyką. Można tylko podać pewne sugestie o wyszukanie jeszcze piękniejszych tekstów.

Już czyta się ogólnie w niedziele i święta lekcje i ewangelie w językach narodowych, ale równocześnie przekonano się, że dotychczasowy sposób recytacji tekstów biblijnych oraz same teksty tradycyjne nie wnoszą żadnego specjalnego waloru w nasze nabożeństwa. Teksty są albo zanadto znane albo całkiem niezrozumiałe treściowo albo nieaktualne, a przy tym najczęściej zbyt cicho lub niewyraźnie recytowane przez kapłana czy lektora.

Po przeczytaniu niniejszego zbioru dopiero przekonujemy się o właściwym sensie i celu reformy. Chodzi o zupełną restytucję pierwszej części mszy św., tak zwanej missa catechumenorum, obecnie noszącej nazwę „liturgii słowa”. Missa Catechumenorum zastępowała przez wieki naukę religii, a w przyszłości ma ona przyjąć taki sam charakter, a nauczanie to ma się odbywać przez interpretację najważniejszych i najpiękniejszych tekstów biblijnych. Ilość tekstów proponowanych jest tak obfita, że wierni poznają z czasem większą część Biblii tak Starego jak i Nowego Testamentu, a nie tylko w drobnych fragmentach, które im przekazywano w szkolnych historiach biblijnych. Na jakich zasadach opracowano czy

dobierano teksty? Otóż zaprowadzono cykl trzechletni, to znaczy co roku czyta się w niedziele i święta inne perykopy, a dopiero po trzech latach rozpoczyna się ponownie ich lekturę. Nie tylko ewangelie, ale również lekcje ułożone są według planu trzechletniego, a jako nowość dalszą zaprowadzono po dwie lekcje na każdą niedzielę, jedną ze Starego Testamentu a drugą „ex Apostolo”, czyli z Listów Apostolskich i Dziejów Apostolskich. Podano ustępy stosunkowo krótkie, aby nie przedłużać nabożeństwa, dobrano teksty odpowiadające czasom liturgicznym. Dla niektórych okresów wyznaczono fragmenty tej samej księgi biblijnej, np. na czas Adwentu z proroka Izajasza, lecz zwykle wyszukano teksty z rozmaitych ksiąg. A to moment ważny, że nie podaje ich się w całości, jak to dotychczas praktykowano, lecz z danego ustępu opuszczono wiersze niezrozumiałe i nie przemawiające do dzisiejszego człowieka. Autorzy zbioru wzorowali się na księgach średniowiecznych, odszukali podobne zestawy tekstów w dawnych mszałach, tak zachodnich, jak wschodnich, i o ile możliwości dążyli do tego, by teksty Starego Testamentu (I lekcja), teksty z listów (druga lekcja) i perykopa ewangeliczna poruszały podobną prawdę objawioną i wzajemnie się uzupełniały. Wprowadzono więc całkiem słusznie „harmonię obu Testamentów”, tak ostatnio propagowaną przez szkołę lowańską. Między jedną a drugą lekcją umieszczono recytację psalmu, zwaną obecnie „psalmi responsorii” (dawne Graduale), odmawianego wspólnie z wiernymi, którzy trzykrotnie powtarzają responsorium odpowiednio dobrze.

Opracowano również *Lectioarium feriale*, czyli czytanki biblijne na każdy dzień roku kościelnego. Tu jednak nie ma cyklu trzechletniego ani podwójnych lekcji. Mają one częściowo zastąpić dotychczasowe formularze z *Commune Sanctorum*.

Obszerny wstęp dokładnie informuje o zasadach, jakimi Komisja się kierowała. Słusznie opuszczono ewangelie nie nadające się do rozprawdzenia homiletycznego, np. rodowód Mateuszowy (*Abraham genuit...*) i ewangelie o niesprawiedliwym wódzardzu, przesuniętą na lekcję feriałną. Rodowód będzie tylko odczytany w wigilię Bożego Narodzenia a w święto Narodzenia N.M.P. może być zastąpiony ewangelią o „Marii i Marcie” (Łuk 10, 38—42).

Ponieważ autorzy proszą o wyrażanie życzeń, to niektóre tutaj zaznaczymy. Stanowczo za mało uwzględniono myśl o Bogu Stworzycielu. Tak literacko wspinał się ujęty tekst o stworzeniu świata jest tylko recytowany w Wielką Sobotę, gdzie ginie wśród licznych innych czytanek. Myśl poruszona przez autorów polskich, by w pierwszą niedzielę Adwentu obchodzić pamiętkę stworzenia wszechświata, nie została niestety uwzględniona. Z niezwykle głębokiego psalmu 104, opiewającego dzieło Stworzenia cytuje się tylko kilka wierszy. Może w dawnych liturgiach nie ma specjalnego ucczenia Boga jako Stworzyciela, bo przeważała stale myśl o zbawieniu, ale z tego nie wynika, by nie można obok wielu innych nowości i tę wprowadzić, gdyż umysłowość dzisiejszego chrześcijanina tego pragnie. Za mało także jest wyzyskany psalm *Miserere*, wiersz *libera me a sanguinibus* można by skreślić, tak samo jak zakończenie: *tunc imponent super altare tuum vitulos*, bo to wyraźny anachronizm w modlitwie.

Jeżeli nowe graduale ma zawierać fragmenty psalmów i innych pieśni biblijnych, to powinno się dłuższe teksty podawać, nie tylko 5 do 6 wierszy, bo z nich za mało poznać głęboką treść utworu. Można by i I lekcję (ze St. Test.) zastąpić całym psalmem, przynajmniej w niektóre dni. Czemu tak rzadko cytuje się Jeremiasza, który jest bliższy Nowego Przymierza niż inni prorocy? Stanowczo należy wśród czytanek niedzielnych umieścić ogłoszenie dekalogu czy z Exodus 20 czy z Deut 6, bo recytacja okrojonego tekstu w dni powszednie (w środę III tygodnia Wielkiego



Postu i w piątek XIII tygodnia post Pentecosten (jest bez znaczenia pastoralnego). W ogóle księga Deuteronomium jest po macoszemu potraktowana. Przydałoby się przytoczenie wspaniałej, dramatycznej sceny spod góry Garizim (Deut 27).

Nie wiadomo, czy *Commune Sanctorum* zostanie zaopatrzone w nowe teksty, bo w tej części mszału są zmiany pod każdym względem konieczne. Brak tam zupełnie tekstów odnoszących się do świętych kapłanów i do świętych zakonników, a officia pro Confessore Pontifice słabo oddają myśli Kościoła, wszak głoszenie słowa Bożego przez biskupów i kapłanów jest dotąd w liturgii kompletnie pominięte.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

GEOFFREY BIBBY, Cztery tysiące lat temu. Przegląd panoramiczny świata w drugim tysiącleciu przed n.e., Warszawa 1967, s. 575 in 8°, w tym 6 mapek i 83 ilustracje. PWN, przekładz ang. Ireny Zawadzkiej.

Drugie tysiąclecie przed Chr. to czasokres bogaty w wybitne indywidualności i wielkie przemiany cywilizacyjne: Hammurabi, Amenofis IV — Echnaton, Ramzes II, Mojżesz — najazd Hyksosów, cywilizacja minojska, Hetyci, inwazja „ludów morza” itd. Mnogość tej treści historycznej, trudnej do powiązania także z powodu nieustalanej jeszcze chronologii, nie sprzyja zbudowaniu syntetycznego obrazu całości. I właśnie G. Bibby podjął próbę ujęcia w powiązaną całość wszystkich dobrze znanych faktów i postaci tych tysiąca lat (s. 5). Aby zaś swoje przedstawienie uczynić żywym, interesującym, posłużył się oryginalną metodą. Przyjął umowną liczbę 70 lat — okres życia jednej generacji ludzkiej — jako skalę, która szkicowanym dziełom zapewnia perspektywę ludzką (s. 7). Dzięki temu, jakoby oczyma ludzi urodzonych i żyjących w danym okresie oglądamy narastające fakty i zjawiska kulturowe, wczuwając się w nie jakby osobiście.

Oczywiście, ażeby konsekwentnie prowadzić swój panoramiczny przegląd dziejów, wprowadzając kolejno na scenę 14 generacji, Autor był zmuszony przyjąć pewne daty, choć te nie są ustalone, lub przyjąć takie czy inne powiązanie pragmatyczne wypadków, choć posiadane źródła nie rozstrzygają ostatecznie tego powiązania. Jednym słowem Bibby musiał upraszczać pewne rzeczy i czynić je jaśniejszymi, niż przedstawiają się one w świetle ścisłej nauki. Dlatego właśnie na końcu każdego rozdziału, w tekście drukowanym kursywą, usiłuje Autor jak najsumienniej zdać sprawę Czytelnikowi, do jakiego stopnia nadużył jego zaufania w zakresie wiarygodności podawanych przez siebie faktów (s. 9).

Książka B. jest przeznaczona dla szerokiego kręgu odbiorców, może tak szerokiego, jaki stanowią Czytelnicy powieści historycznych? Mimo że nie jest powieścią, żywa narracja książki — choć pozbawiona dialogu — czyni lekturę dzieła niezwykle łatwą a interesującą. Przyczynia się do tego oczywiście również uwspółcześnianie opowiadanych wypadków przez porównywanie ich z wypadkami bliskimi lub współczesnymi nam; nie można też pominąć swoistego, miłego humoru, jaki cechuje dzieło. W dodatku przejrzyste mapki i starannie wykonane ryciny spełniają wyśmienicie swą pomocniczą rolę pedagogiczną.

Niżej podpisany ze szczególną uwagą przeczytał treść książki, dotyczącą dziejów biblijnych Starego Testamentu, przypadających na drugie tysiąclecie przed Chr. Autor komentuje je w zasadzie zgodnie z tym, jak je widzi współczesna biblistyka. Jedno tylko będzie trochę szokować

katolickiego Czytelnika: nazwanie Abrahama naczelnikiem plemienia, bogacącego się *drogą rabunku i rozboju* (s. 127) i podobna wypowiedź o Jozuem i jego *lupieskich wyprawach* (s. 433). Ponieważ jednak te wypowiedzi wkłada Autor w usta Egipcjan lub kananejskich mieszkańców miasta Askalon, nie mamy prawa gniewać się na taką „klasyfikację” obu wodzów Izraela. W kwestii historyczności Abrahama trochę za słabo brzmi twierdzenie — tym razem jest to zdanie Autora, bo pisane kursywą — że Abraham *najprawdopodobniej istniał* (s. 132). Teksty biblijne, choć ujęte po staroschodniemu, jak i żywa tradycja izraelska, arabska (sic!) i chrześcijańska nie pozostawiają w tym względzie żadnej wątpliwości. Ciekawie natomiast podbudowuje Bibby historyczność dyskusowanego rozdziału XIV Genesis (o Melchizedeku); przypomina mianowicie o rywalizacji Amorytów i Elamitów w tym okresie, pisząc: *Cały ten przebieg wydarzeń jest typowy dla wojen pustynnych i utarczek plemiennych* (s. 129).

Zdarzają się w książce także nieliczne błędy lub niedokładności, jak np.: Czy Palestyna była *ojczystym krajem Hyksosów* (s. 259)? Nie wiemy! — Utożsamienie Izraelitów-Hebrajczyków z „Habiri” (z korespondencji el-Amarna) jest wielkim uproszczeniem problemu (s. 425). — Miasto, które poddało się bez walki Jozuemu, to Gibeon, nie zaś „Gideon” (s. 434 i 435). — Ani Askalonu ani Gazy nie zdobyli Izraelici w XIII w. (s. 440). — Mojżesz nie był „królem-kapłanem”, a Samuel nie był „arcykapłanem” (s. 542). — Saula namaszczonego na króla przed, a nie zaś „po odsieczy Jabes” (s. 542), jak to wynika z 1 Sm 10 i 11.

Samo tłumaczenie na język polski zasługuje na szczere uznanie. Książkę czyta się lekko, przyjemnie, nie wyczuwając niemal zupełnie obcości myślowej czy składniowej. Bardzo rzadko można napotkać np. pleonazm (na s. 409 „podgórskie pagórki”), niejasność myśli („brązowa broń” s. 543), zbędne obce słowo („pismo piktograficzne” s. 32), brak ujednolicenia formy słowa („Sarai” i „Sara” s. 113, „Belich” i „Balich” s. 122 — ale może to błąd korekty drukarskiej?), dziwną pisownię („Eksodus” s. 441). Na uwagę i chyba aprobatę Czytelnika zasługuje zwrot: „Kraj Dwurzecza” (s. 7) w miejsce obcej „Mezopotamii” lub mniej dokładnego „Międzyrzecza”. Nie wiem natomiast, czy nie lepiej było zostawić przyjęte dotychczas wyrażenie: Azja Przednia, zamiast wprowadzać nowe: Azja Bliższa (s. 56). I na pewno lepiej pisać Sziwa niż „Siwa” (s. 32).

Książkę Bibby’ego wieńczy „Indeks imion i nazw geograficznych” (s. 551—568), bardzo pożyteczny, jako że Autor omawia nie tylko dzieje Bliskiego Wschodu, lecz śmiało sięga i do Indii, Skandynawii, a nawet nad Żółtą Rzekę. Syntetyczny obraz kultury II tysiąclecia, jaki nam stawia przed oczy, ma w sobie coś, co przypomina dobrze wykonaną mapę plastyczną: bardzo przybliży rzeczywistość. Z tego powodu książce wolno chyba wróżyć sukces wydawniczy na polskiej ziemi.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

ARCHDAL A. KING, *Liturgie d'Antioche: Le rite syrien et rite chaldéen*, Tours, Ed. Mame 1967, str. 288. Introduction par J. — H. DALMAIS, OP.

W studium nad obrzędami nie można się ograniczać do źródeł zachodnich; to bowiem pozbawiłoby nas bogatych źródeł i ciekawych ekspresji zawartych w liturgiach wschodnich, które w większości reprezentują starszą tradycję niż liturgie zachodnie.

Centrum, w którym zrodziła się forma kultu mająca wielki wpływ na cały Wschód była Antiochia; wpływ ten zaznacza się w liturgii bizantyjskiej, armeńskiej, syryjskiej, maronickiej, chaldejskiej i nestoriańskiej. Trudno jest odtworzyć warunki, w jakich dokonywał się wpływ Antiochii na inne społeczności chrześcijańskie, gdy chodzi o formę kultu, gdyż zachowała się tylko dokumentacja fragmentaryczna. Te zaś dokumenty, które się zachowały nie są jeszcze w zupełności sklasyfikowane i przestudiowane.

Przy opisie liturgii wschodnich należy się na wstępie dokonać poprawnego rozróżnienia; za principium rozróżnienia przyjmuje się położenie geograficzne centrum, w którym liturgia powstawała. W grupie antiocheńskiej należy wyróżnić dwa typy liturgii: typ syryjski wschodni, który się kształtował w dolinie Eufratu i Tygrysu; używano tam języka syryjskiego. Mieszkańcy politycznie uzależnieni byli od Persji; nie przyjęli uchwał soboru Efezkiego stając się Nestorianami. Tego typu jest obrządek nestoriański, malabarski i chaldejski. Drugi typ w grupie antiocheńskiej stanowią obrządki: syryjski-antiocheński (Jakobici, Syryjczycy-Unici, Malankarzy), maronicki, bizantyjski, i armeński; jest to typ syryjski zachodni.

A. King zajął się liturgią Mszy św. w obrządku syryjskim antiocheńskim i chaldejskim. Ryt syryjski opisany w *Didaskalia Apostołów* (III w.) i w piątej katechezie mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego, która wygłoszona została w 347 r., zrodził się w Jerozolimie, a rozwinął się i wzbogacił w Antiochii, która po upadku Jerozolimy stała się metropolią chrześcijańską wywierającą wpływ na całą Syrię, Fenicję, Arabię, Palestynę i Mezopotamię. Pierwsze sobory (Nicea i Konstantynopol 381) przyznają szerokie przywileje Antiochii, której biskup posiadał jurysdykcję nad całą wschodnią prowincją Cesarstwa Rzymskiego. Począwszy od wieku piątego wpływy Antiochii zmniejszają się, a w 451 r. przywrócono patriarchat w Jerozolimie. Najstarszą anaforą w tym obrządku jest anafora św. Jakuba; Inne anafory (72) są pochodzenia późniejszego. Charakterystyczną jest dla tego obrządku wielka ilość hymnów. Św. Jan Chryzostom wspomina w swych kazaniach o procesjach i nocnych nabożeństwach wigilijnych, które cieszyły się wielkim powodzeniem u wiernych tego obrządku. W w. XII liturgia syryjska wzbogaciła się o elementy pochodzenia bizantyjskiego. Dziś obrządek syryjski antiocheński liczy 765 tys. wiernych nie mających łączności z Rzymem i 170 tys. katolików (Syria i Indie).

W drugiej części swej książki A. King omawia obrządek chaldejski. Papież Eugeniusz IV w bulii *Benedictus sit Deus* w 1445 r. nazwał „Chaldejczykami” katolików obrządku syryjskiego, którzy porzucili Nestorianizm i połączyli się z Rzymem. Językiem liturgicznym jest j. chaldejski, a same obrzędy poza nielicznymi osobliwościami nie różnią się wiele od obrządku nestoriańskiego. Wierni obrządku chaldejskiego zamieszkują Iran, Irak, Syrię, Kurdystan i Indie. W liczbie ok. 1400 tys., z czego 170 tys. nie utrzymuje łączności z Rzymem.

Książka Kinga wprowadza nas w „nieznane” Wschodu; trzeba się wyzbyć „złośliwego humoru”, któremu poddawali się w przeszłości, a studium rozpraw wschodnich autorów wyjaśni nam wiele trudności, zbliży nas do siebie i ukaże nam wielki tak mało znany przez nas skarbiec Tradycji Chrześcijańskiej. Dialog zapoczątkowany; trzeba wysłuchać także tych, którzy przedstawiają nam te czcigodne teksty.

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

M. HAYEK, *Liturgie maronite — histoire et textes eucharistiques*, Tours, Ed. Mame 1964, str. 435.

Przemienęły czasy, w których liturgie wschodnie uważano za bogatą, tchnącą egzotyką galerię muzealną, albo przyczynek do historii religii.

Kwestia wschodnia istnieje nadal. Wschód żyje tylko może my uważaliśmy, że nie będzie z nim „kłopotu”. Michał Hayek kapłan obrządku maronickiego i prof. cywilizacji wschodniej na Instytucie Katolickim w Paryżu we wstępie do swej książki nawiązał do „kwestii wschodniej” wyrażając, że istnieje tylko jedna zasadnicza kwestia, którą sformułował Chrystus w Cezarei Filipowej: *Quem dicunt homines esse Filium hominis? Vos autem quem me esse dicitis?*

Wschód odpowiedział na pytanie Chrystusa również co w historii różnicowało poglądy i ukształtowało różne chrystologie, eklezjologie i liturgie. Wschód jest zróżnicowany: bizantyjski, syryjski i mahometański; katolicki i niekatolicki. Czy Wschód zdaje sobie sprawę z tych różnic i czy robi coś, by te różnice przynajmniej w sprawach istotnych usunąć? Pewno, że potrzeba zbliżenia Wschód—Zachód, ale trzeba robić wszystko, by nastąpiło zbliżenie między samymi społecznościami na Wschodzie.

W swej książce M. Hayek widzi tą potrzebę i to nie tylko odnośnie do społeczności chrześcijańskich, ale też między chrześcijanami i mahometanami. W pierwszej części przedstawia historię obrządku maronickiego, a poświęca też dużo miejsca omówieniu ksiąg liturgicznych, kalendarza i Ofiary Mszy św. W drugiej części zamieszcza zbiór tekstów eucharystycznych, które dotychczas były bardzo mało znane: anafory, modlitwy dziękczynne i hymny.

Maronici zawsze pozostawali w łączności z Rzymem (jedna społeczność na Wschodzie, która nie przeszła na schizmę nawet w części); są Syryjczykami podobnie jak Melchici czy Jakobici. W odróżnieniu od innych obrządków grupy syryjskiej obrządek maronicki w ciągu wieków uległ wielu modyfikacjom; w liturgii posługują się językiem syryjskim, choć w życiu codziennym porozumiewają się po arabsku. Zamieszkują Góry Libańskie (450 tys.), a wielu opuściło ojczyznę i rozproszyło się po świecie w liczbie około 400 tys.

Gdy chodzi o obrzęd Mszy św., to przypomina on w wielu momentach Mszę Dominikańską. Główną anaforą jest anafora św. Jakuba, choć mają też 14 innych anafor, których używają w zależności od święta. Epikleza tak podkreślana w obrządkach wschodnich, w obrządku maronickim zanikła. Komunia pod jedną postacią (chleb praśny).

Ks. Hayek proponuje reformę swego obrządku, która miałaby polegać na usunięciu bizantynizmów i latynizmów; wyraża też życzenie, by i inne obrządki grupy antiocheńskiej podjęły podobne oczyszczenie. Przez to nastąpiłoby spotkanie wielu społeczności u źródeł Tradycji Jerozolimskiej i Antiocheńskiej. Według autora Tradycja Syryjska jest bardzo bliska duchowi Żydów i Mahometan, gdyż właściwie kolebką liturgii syryjskiej jest jerozolimska synagoga, a z drugiej strony Libańczycy posługujący się językiem arabskim poczuwają się do odpowiedzialności za nawrócenie Arabów i rzeczywiście dzięki ich wierności i apostołstwu mogą się cieszyć choć indywidualnymi to jednak częstymi nawróceniami wśród ludności arabskiej.

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

KS. BAŃKA JÓZEF, Biskup Teofil Bromboszcz (1886—1937), pierwszy sufragan Diecezji katowickiej. — Artykuł w „Nasza Przeszłość” Kraków 1966, s. 279—311.

Jeżeli wspominałyśmy o tej krótkiej a jednak bardzo szczegółowej monografii, to dlatego, że ks. Bromboszcz ma także zasługi na polu bibliistyki. Jest to ostatni polak doktoryzowany przez dawny niemiecki Uniwersytet wrocławski. Był uczniem wybitnego egzegety ks. Józefa Sickembergera, który jako bawarczyk szczególną przyjaźnią darzył Polaków

studiujących na Wydziale teologicznym. Obszerna praca doktorska ks. Bromboszcza o *Jednolitości ewangelii św. Jana* napisana i wydana własnym kosztem przez autora jest bardzo poważnym przyczynkiem do trudnych zagadnień Janowych, o której stale jeszcze się wspomina, jakkolwiek dzisiaj nieco inaczej tłumaczymy powstanie czwartej ewangelii aniżeli przed 50 laty, bo suponuje się zbiorowe opracowanie i rozprowadzenie ewangelii pod redakcją św. Jana.

Podają jeszcze drobne uzupełnienia. Ks. Bromboszcz był gotów przyjąć katedrę zaofiarowaną mu w Wilnie, pojechał tam, ale po powrocie zdecydował się nie przyjąć katedry, ponieważ byt Wydziału teologicznego w Uniwersytecie Stefana Batorego nie był jeszcze zapewniony, trwał jeszcze zatarg między polskimi a litewskimi teologami, a Arcybiskup Matulewicz nie zajął stanowiska zdecydowanego zadawalając się wykładami seminaryjnymi.

Był ks. Bromboszcz także zwolennikiem ogólnopolskiego Towarzystwa Teologicznego, był w korespondencji z Głównym Zarządem we Lwowie i jako delegata Zarządu zaprosił z wykładem do Katowic sekretarza generalnego P.T.T., na który przybyło w r. 1924 bardzo licznie duchowieństwo katowickie. Ważne zajęcia administracyjne nie pozwoliły mu na opiekowanie się Towarzystwem, które wskutek tego zamarło a w innej zupełnie formie zostało wskrzeszone przez ks. Szramka.

Błędnie interpretuje Autor notę, jaką otrzymał stud. theol. Br., bo niemiecki „*recht gut*” odpowiadało w klasyfikacji szkół pruskich naszemu „*celująco*”.

Szkoda, że autor nie scharakteryzował bliżej studiów wrocławskich, bo one przecież wyrzeźbiły umysł ks. Biskupa B., jego myślenie naukowe i katolickie. Osobistość profesorów wychowuje osobistości i dlatego należy podawać ich nazwiska.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

S. DE DIETRICH, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, s. 217.

Dziełko niniejsze jest przekładem pracy francuskiej pt. *Le dessein de Dieu*, wydanej przez panią Suzanne de Dietrich, doktora teologii protestanckiej, zwolenniczkę ruchu ekumenicznego we Francji i Szwajcarii. Dopisek wydawcy polskiego wspomina że dziełko zostało także polecane przez biskupów francuskich jako wprowadzenie do teologii biblijnej.

Autorka nie rozprawia o zagadnieniach archeologicznych czy egzegetycznych, lecz daje pogląd na rozwój myśli Bożych w długich wiekach, w których Bóg prowadził ród Abrahama do coraz to wyższej religijności i etyki. Książka zawiera więc „historię zbawienia”, o której tyle wspomniano na Soborze, historię napisaną popularnie, zrozumiałą w całości dla nie-teologa, a jednak polegająca na wynikach najnowszych badań biblijnych. W drugiej części streszcza ewangelię i pisma apostołskie, wskazując stale na rozwój wewnętrzny i zewnętrzny myśli ewangelicznych związanych nam przez Chrystusa. I tu autorka unika zwrotów banalnych, fakty znane podaje w formie literackiej i to uprzyjemnia lekturę książki. Autorka wierzy w posłannictwo Boże Chrystusa, wierzy, że Stary Zakon jest przygotowaniem Nowego, że Izrael jest narzędziem w rękę Boga Jahwe.

W dopiskach podaje wiele trafnych uwag, chociaż przeważnie tylko opiera się na literaturze protestanckiej, pisanej w języku francuskim. W niektórych szczegółach bibliści katolicy popierają inne wyjaśnienia, np. sprawa grzechu pierworodnego jest niejasno postawiona, ale nigdzie

nie ma wyraźnej negacji dogmatu Kościoła. Chrystus jest dla autorki „rzeczywiście Bogiem” a Maria „przybytkiem Ducha św.”

Razi w polskim wydaniu niejednorodność transkrypcji i imion.

Kraków

RED. RBL

ARTHUR NISIN, *Historia Jezusa*, Warszawa 1966, s. 470.

Książka Athura Nisin, dziennikarza z zawodu pt. *Historia Jezusa*, wydana przez Instytut Wydawniczy Pax, jest tłumaczeniem z francuskiego, dokonanym przez Marię Ponińską.

Historia Jezusa złożona jest z obszernego wstępu oraz dwóch części. We wstępie omawia autor główne zasady Szkoły Historii Form, a następnie w oparciu o te zasady, pragnie napisać nie „biografię”, ale historię Jezusa, której początkiem jest zmartwychwstanie, a zakończeniem złożenie Chrystusa do grobu. Historię zmartwychwstania rozpatruje jako fakt transcendentny i jako fakt historyczny, więcej miejsca poświęcając objawieniom Chrystusa po jego zmartwychwstaniu. Następnie omawia historię narodu wybranego od niewoli babilońskiej do czasów panowania rzymskiego w Palestynie, i porusza niektóre zagadnienia np. synagogi, doktorzy prawa, sekty żydowskie, pobożność żydowską, a wreszcie oczekiwania Mesjasza przez naród izraelski.

Pierwsza część przedstawia historię Jezusa od czasów jego dzieciństwa aż do rozmnożenia chleba i wyznania Piotra z Cezarei, część druga obejmuje wypadki aż do męki Chrystusa, a wreszcie następuje męka Pańska. Zakończenie książki zawiera kilka uwag o charakterze bibliograficznym dotyczącym zagadnień życia Chrystusa.

Zastosowanie metody historii form do przedstawienia życia Jezusa stanowi niewątpliwie oryginalną i dobrą stronę pracy autora. Wychodzi on bowiem z założenia, że niepodobna zaczynać historii Jezusa od jego lat dziecięcych spisanych na końcu, ale właśnie od zmartwychwstania, które było najpierw głoszone i rzucało światło na wszystkie poprzednie wydarzenia.

Szeroko rozpracowuje autor wstęp do całości jak i poszczególnych części. Sprawia to, że z jednej strony przedstawione tam wydarzenia są dla czytelników bardziej uchwytnie i zrozumiałe, a z drugiej pozwalają dostrzec, że historia Jezusa jest ukoronowaniem całej historii zbawienia.

Popularyzatorska forma opisywania poszczególnych wydarzeń oraz specjalnie dobrana literatura wykazują, że książka jest przeznaczona dla ogółu czytelników, a nie specjalistów. Szkoda więc, że załączona literatura obejmuje pozycje prawie wyłącznie niekatolickie. Książka przeznaczona jest przecież dla czytelników katolickich.

Nie można zgodzić się z pewnymi stwierdzeniami autora książki. Autor wydaje się przyjmować u Chrystusa rozwój świadomości co do siebie samego i co do swego zadania. Mianowicie Chrystus według A. Nisina początkowo nie przewidywał swego cierpienia i śmierci zbawczej, dopiero potem musiał im ulec z konieczności. Niejasna jest dalej sprawa synostwa Bożego Chrystusa. Wydaje się bowiem z niektórych wypowiedzi autora wynikać, że nie może być mowy o faktycznym zrodzeniu Syna Bożego, ale o Jego usynowieniu, elekcji na Syna Bożego.

Wybranie ewangelii Marka za tekst podstawowy nie jest także uzasadnione. Niewystarczające są bowiem argumenty, które za tym przytacza autor (s. 7).

Zauważyć także można podawanie w wątpliwość faktów. I tak — zdaniem autora — najstarsze opisy lat dziecięcych Jezusa, zawierające wi-

doczne ślady teologicznej refleksji pochodzą z okresu po roku 70 wraz z redakcją ewangelii Mateusza i Łukasza. Również umiejscowienie narodzenia Jezusa w Betlejem jest dziełem chrześcijan. Podobnie nocna ucieczka świętej Rodziny i masakra niemowląt. Również historyczność męki Chrystusa wywołuje u autora pewne trudności w omawianiu tych spraw.

To samo wydaje się dotyczyć wiarygodności relacji ewangelicznych. I tak np. zdaniem Nisina redaktor ewangelii mógł w dobrej wierze pomieszać autentyczne wypowiedzi Chrystusa ze zdaniami apokaliptycznymi w mowie eschatologicznej. Niewiele zaufania budzi u niego historyczność opisu dziecięcych lat Jezusa. W tych kwestiach przyjmuje w ogóle autor jakiś potrójny podział wierności w oddawaniu prawdy, mianowicie poziom ekspresyjny, redakcyjny i poziom faktyczny.

Niejasną jest sprawa interpretacji niektórych przypowieści i cudów Chrystusa. Wreszcie przesadnie wydaje się również być podkreślony antagonizm z faryzeuszami i przeżywanie jakiegoś głębokiego kryzysu niepowodzenia u Jezusa.

Lublin

KS. PIOTR PAJOR

E. FOURNIER, *L'Homilie selon la Constitution de la Sainte Liturgie*, Lumen Vitae 1964, s. 152.

W ramach reformy Liturgii św. wiele się dziś mówi na Zachodzie, jak również u nas o homilii, jej istocie, elementach konstytutywnych, zadaniach i formie. J. Danielou jest nawet zdania, iż następnym etapem odnowy, która rozpoczęła się od kerygmy, poprzez katechezę, będzie homilia.

W 1964 r. ukazała się w wydawnictwie *Lumen Vitae* praca znanego i cenionego autora wielu dzieł z zakresu liturgiki pastoralnej i kaznodziejstwa, pt.: *L'homilie selon Constitution de la Sainte Liturgie*.

Jest to praca ciekawa, zwięzła, przejrzysta w układzie, daleka od suchego dogmatycznego traktatu, a przecież traktująca o bardzo zasadniczych sprawach i nie unikająca poważnych problemów, jakie niesie ze sobą współczesne przepowiadanie słowa Bożego. Warto może, za autorem, podkreślić *idées maitresses* jego pracy. Należy do nich:

1. Wielkie uhonorowanie słowa Bożego. Mówić, że w ramach liturgii głosi się słowo Boże to stanowczo za mało. Konstytucja Liturgiczna używa określenia proklamacja, albo misterium słowa Bożego. Jest rzeczą charakterystyczną, iż wszystkie prawie dyrektoria dotyczące Mszy św. powtarzają wyrażenie proklamacja w odniesieniu do przepowiadania słowa Bożego w liturgii. Już św. Leon W. pisał o „*sollemnitatis sacratissime lectionis*”. Kiedy mowa o szacunku dla słowa Bożego, warto sięgnąć do wypowiedzi Cezarego z Arles, który stwierdza, że troska, jaką przykładamy do tego by nie zlekceważyć Ciała Chrystusa przez upuszczenie na ziemię winna być również odniesiona do słowa Bożego.

2. Proklamacja słowa Bożego w liturgii obejmuje nie tylko czytania (lekcja, ewangelia) jako mowę Boga do ludu, nie tylko modlitwy zgromadzenia liturgicznego jako odpowiedź wiernych na wezwanie Boga, ale również homilię jako eksplikację i aplikację słowa Bożego do wspólnoty eucharystycznej. Homilia, stwierdza autor z naciskiem, jest organicznie związana z liturgią. Jest jej elementem istotnym, „niezastąpionym dopełnieniem”. Objasnia ona i ofiaruje wiernym teksty biblijne jako światło wiary i chleb życia.

3. Zresztą Sobór nakłada obowiązek wygłaszania homilii. Ranga obowiązku nie wydaje się autorowi czymś dziwnym, jeśli zważy się nakaz Chrystusa głoszenia słowa Bożego i jego wypełnienie przez Apostołów. Homilia poza tym jest pomostem między Mysterium wiary a światem.

Akcentując związek homilii z czytaniem, autor wygłasza przekonanie, iż nie należy ogłoszeń parafialnych wygłaszać przed homilią. Można to czynić z powodzeniem po homilii, choć najbardziej właściwym miejscem dla ogłoszeń jest czas przed „Ite missa est (co czyni wiele parafii francuskich) lub po komunii św.

4. Teksty czytań nie mogą być „pretekstem do” kazania. Po szczególne zdanie z lekcji czy ewangelii nie może być odseparowanym blokiem. Homilia bowiem uroczyście proklamuje tekst liturgiczny. Teksty te są dla niej źródłem, zasadniczą bazą. Eksplikacja tekstów liturgicznych winna uwzględnić ich związek z historią zbawienia. Czy w tym wyjaśnieniu należy posługiwać się językiem biblijnym — zdania autorów są podzielone. Należy w każdym razie unikać wszelkich partykularyzmów językowych, które stanowią jedynie ekran. Homilia nie może stać się godziną biblijną, zgodnie bowiem z Konstytucją Liturgiczną homilia *na podstawie tekstów świętych wyklada tajemnice wiary i życia chrześcijańskiego* (a. 52) i tym samym daje zdaniem Pawła VI, wierze ludu radosną pewność i nowy pokarm. Mysteria wiary, które homilia wyjaśnia nie należą jedynie do regionu czystych idei, ale stanowią tajemnicę życia. Słowo Boże jest apelem, mysterium normatywnym.

To wyjaśnianie mysterium wiary (mysterium jest rzeczywistością szerszą, głębszą niż dogmat. Teologia i dogmat są w służbie mysterium. Wiara zaś kończy się na mysterium) nie może być przypadkowe. Jego zasadnicze obramowanie stanowią ramy roku liturgicznego.

Jeszcze jeden moment w homilii posiada fundamentalną wagę. Kościół wprowadzając do Liturgii tekst biblijny, który posiada swoje znaczenie historyczne, swoje koniunktury i ewoluującą sytuację, odkrywa w nim sens aktualny. Pod tchnieniem Ducha św. Kościół prolonguje (nie modyfikując) sens tekstu pierwotnego, który już się spełnił. Nadaje tekstom *hodie, nunc* — jego eucharystyczną aktualizację. Wskazanie eucharystycznego kontekstu posiada tu ogromne znaczenie. Homilia bowiem jako swój cel ma nie tylko objaśnić historię zbawienia, objaśnić dany tekst biblijny w oparciu o egzegezę, ale przede wszystkim wprowadzić do udziału w liturgii eucharystii, która aktualizuje mysteria proklamowane w liturgii Słowa.

Homilia musi ten sens uchwycić i przedstawić w pełnej autentyczności. Włączając się w mysterium liturgiczne homilia winna być aktualna, tzn. winna wspominać i prezentować wiernym mysterium lub elementy mysterium Chrystusa, nie tylko jako wydarzenie przeszłości, lecz jako aktualnie obecne, żyjące, działające we wspólnocie, która je wyraża, realizuje. Czy istnieje tu niebezpieczeństwo ciągłego mówienia o eucharystii? Tak, ale przeciwie o to idzie. Homilia ukazuje coraz to nowe oblicza Chrystusa i Jego dzieła, można by mówić o jakiejś archeologii Chrystusa dokonywanej właśnie poprzez homilię.

5. Pracę swą Fournier zamyka kilkoma uwagami dotyczącymi formacji przyszłych księży do zadania homiletycznego. Banalne jest stwierdzenie, iż dzieło to nie jest łatwe, jak zresztą samo kaznodziejstwo. Jeśli dziś dużo mówi się o kryzysie kaznodziejstwa, to warto za A. Günthorem stwierdzić, że *w historii Kościoła nie ma dla słowa Bożego ani okresów absolutnie obojętnych, ani też tego rodzaju momentów, w których by przyjmowano słowo Boże z pełnym niczym nie zmąconym sercem*. Kryzys prawie zawsze implikuje pewne elementy szansy.



Formacja alumnów, zdaniem autora, winna nauczyć:

1. Odkrycia treści misterium. Autor solidaryzuje się w pełni z twierdzeniem A. J. Jungmanna, który ośmiela się napisać, iż chrześcijaństwo, które dziś jest prezentowane nie jest Dobrą Nowiną głoszoną przez Chrystusa, to raczej zbiór dogmatów i przykazań moralnych. Należy koniecznie wyrwać kaznodziejstwo z takiego stanu. Autor obciąża nauczanie seminaryjne odpowiedzialnością za anemię życia chrześcijańskiego. Wykład teologii nie może ograniczyć się li tylko do kontemplacji misteriów. Nauczanie teologii winno się stać najwznioślejszą formą życiowej działalności Kościoła. Należy przedstawiać teologię jako apel, który każdy osobiście winien usłyszeć i zrozumieć. Nauczanie teologii winno zawierać w sobie elementy stwarzające proroków i apostołów. Szczególniejsze miejsce w homiletycznej formacji alumnów zajmuje liturgia jako życiowe środowisko, w którym aktualizuje się przepowiadane słowo Boże.

2. Formacja seminaryjna winna dalej zawierać w sobie poważną refleksję nad posługą słowa Bożego, oraz nauczyć alumna odczytywania „znaków czasu” i mentalności ludzi tego środowiska do którego słowo Boże ma być skierowane. Seminarzysta winien w tym względzie zdobyć umiejętność dostosowania się do świata i jego problemów, nauczyć się właściwego języka. Szczególnie zaś jako świadek Słowa, jego pośrednik winien odznaczać się pełną ufnością wiarą, która jest czynnikiem mobilizującym, radosnym, tonicznym, a równocześnie „palącą potrzebą naszych czasów”.

W całości praca F. Fourniera zasługuje w pełni na poważne studium nie tylko ze strony wykładowców teologii przepowiadania, ale również przez duszpasterzy.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCh

C. VOGEL, *Le pêcheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne* (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris, Ed. du Cerf, 1966, str. 216.

Tekst Soborowej Konstytucji Liturgicznej dotyczący sakramentu Pokuty jest bardzo krótki i trudno jest powiedzieć w jakim stopniu należy odnowić obrzęd i formuły sakramentu Pokuty, by *lepiej i jaśniej wyrazić i podkreślić naturę i skutki tego sakramentu* (Konst. Lit. nr 72).

Wszelkie zmiany dotyczące formuł i obrzędów sakramentu Pokuty wymagają głębokiego studium. Trud ten zadał sobie prof. Uniwersytetu w Strasbourgu i Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu Cyryl Vogel specjalista od historii Kościoła w pierwszych wiekach zwłaszcza gdy chodzi o praktykę pokuty. Jego praca dużo wnosi do badań nad sakramentem Pokuty jeśli chodzi o ewolucję pojęć i praktyk pokutniczych Kościoła w pierwszych czterech wiekach.

W pierwszej części swej pracy prof. Vogel dochodzi do następujących konkluzji: Od początku społeczność chrześcijańska zdaje sobie sprawę, że istnieje sposób na odpuszczenie grzechów popełnionych po Chrzcie, choć przed Tertulianem i Cyprianem trudno jest sprecyzować formę „drugiego Chrztu”. U pierwszych Chrześcijan nie podlegała dyskusji zasada, że pokutę można odbyć tylko raz w życiu; przekonanie to przetrwało do VI w. lub nawet do początku w. VII. Prawie wszystkie źródła zgodnie przedstawiają pokutę kościelną czyli kanoniczną w przeciwstawieniu do pokuty odbywanej prywatnie, która nie miała charakteru sakramentalnego.

W praktyce pokutniczej Kościoła wyróżnia autor trzy okresy. Okres początkowy w którym grzesznik zwraca się do biskupa, by go przyjąć

w szeregi pokutników. Po odbyciu pokuty miało miejsce w Wielki Czwartek pojednanie, któremu przewodniczył biskup. Po akcie pojednania chrześcijanin był w pewien sposób naznaczony i nie mógł skorzystać z podobnej praktyki po raz drugi. Kościół nie dopuszczał do tej praktyki młodzieży; trzeba było mieć określony wiek, by się przedstawić do odbycia pokuty kanonicznej.

Obrzędy liturgii pokutnej były wymierzone zwłaszcza przeciw miłości własnej: publiczne wymówki czynione przez biskupa podczas przyjmowania grzesznika w szeregi pokutników, popiół i proch, szaty żałobne, specjalne miejsce w czasie nabożeństw, zakaz uczestniczenia w Liturgii Eucharystycznej, pojednanie w Wielki Czwartek miało charakter publiczny. Przepisy normujące prywatne życie pokutnika czyniły wzmiankę o najrozmaitszych dobrowolnych umartwieniach, długich modlitwach, poście, odmawianiu Psalmów czy nocnych czuwaniach. Pokutnik winien prowadzić życie doskonałe; samotni nie mogli się w tym okresie żenić; ci zaś którzy zawarli związek małżeński przed odbyciem pokuty skazani byli na wielkie poświęcenia. W okresie pokuty nie można było sprawować funkcji publicznych, zabronionym było zajmowanie się handlem, nie wolno było nosić broni, jednym słowem odbywanie pokuty równało się cywilnej śmierci i nie było innego sposobu, by otrzymać odpuszczenie grzechów. Na łożu śmierci mógł się grzesznik pojednać w sposób łatwiejszy choć też oficjalny. Ciężko chory pojednany na łożu śmierci gdy wrócił do zdrowia był zobowiązany wstąpić w szeregi pokutników.

W drugiej części autor zebrał teksty odnoszące się do zagadnień poruszonych w części pierwszej: homilie, przemówienia, teksty z liturgii pokutnej, teksty soborów normujące w owym czasie praktyki pokutnicze pierwszych Chrześcijan. Solidne badania historyczne ks. Vogela nie kończą się na IV w. Prace swe kontynuuje; w przygotowaniu są następne dwa tomy, które mają się ukazać w tej samej kolekcji: *Pokuta w Średniowieczu i Pokuta w okresie nowożytnym*.

Z pewnością prace te przyczynią się do odkrycia właściwego znaczenia sakramentu Pokuty i przeprowadzenia reformy obrzędów i formuł tego sakramentu, by wierni przystępujący do sakramentu Pokuty i spełniający inne praktyki w duchu pokuty czy uczestniczący w nabożeństwach pokutnych lepiej odczuli, że zetknęli się z Miłosierdzieciem Bożym i otrzymali łaskę do lepszego życia.

*Paryż*

KS. STANISŁAW BURZAWA

A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Ed. Brepols, Turnhout (Belgia) str. 640, 1936.

Łacina pozostaje językiem Kościoła, choć przestała być jedynym jego językiem. Choć Lit. Konst. Sob. rozszerzyła posługiwanie się j. narodowymi w liturgii, by wierni pełniej uczestniczyli w świętych obrzędach, choć Kościół szuka spotkania ze współczesnym światem, to sięga też do Tradycji i zawsze będzie rozpoczynał swą odnowę zachaczając o źródła w języku łacińskim, greckim czy starożytnych wschodnich. Gdy chodzi o j. łaciński to ma on wielkie znaczenie przy lepszym i źródłowym badaniu dokumentów Tradycji. Ułatwia on także precyzję prawd wiary, ale nie można już powtarzać, że j. łaciński jest znakiem jedności.

Gdy chodzi o przekłady tekstów liturgicznych na języki narodowe to muszą one być wzorowane na tekstach w języku łacińskim. *Łaciński słownik zasadniczych tematów liturgicznych* Blaisa ze względu na powyższe racje na długo zachowa swą aktualność i użyteczność.

Filologowie, którzy od przeszło pół wieku poświęcili się studium języka łacińskiego stwierdzają, że chrystianizm odnowił j. łaciński udzielając mu żywotności jakiej nie miał i natchnął jego słownictwo nowym duchem.

Główną część pism Kościoła w j. łacińskim stanowią teksty liturgiczne, do których nie można zaliczyć rubryk, które usiłowano redagować w łacinie klasycznej; chodzi zwłaszcza o modlitwy, czytania i hymny. Autor posługuje się nawet określeniem „łacina liturgiczna” choć w sensie dosyć szerokim, gdyż zbiór tekstów, które wykorzystał w swej pracy jest bardzo zróżnicowany gdy chodzi o znaczenie słów i czas redakcji. Blaise rozróżnia: łacinę biblijną (czytania i Psalmy), łacinę oracji i prefacji (łacina liturg. w ścisłym znac.), łacinę hymnów i prozy (czytania zaczerpnięte nie z Biblii).

Czego można szukać u Blaisa? Autor świadomie ograniczył się do słownictwa używanego w księgach liturgicznych (mszał, brewiarz, pontyfikał i rytuał) znajdujących się aktualnie w użyciu, ale z wielką sumiennością podaje referencje przy cytatach i wyrażeniach skąd one weszły do aktualnych ksiąg liturgicznych.

Dzieło zawiera dwie części: indeks słów z podaniem wszystkich możliwych znaczeń w j. francuskim i drugą część studium tematów liturgicznych, które zgrupował w sposób logiczny pod trzema tytułami: *Lex orandi, Lex credendi, Lex vivendi*.

W ten sposób ułożone tematy pozwalają na łatwiejsze ich przyswojenie i skorzystanie z nich zwłaszcza przy tłumaczeniu łacińskich tekstów liturgicznych na języki żywe. W słowniku Blaisa nie znajdziemy objaśnień czy tłumaczeń słów z rubrycystyki, sztuki, przedmiotów liturgicznych, wystroju kościoła czy szat liturgicznych.

Słownik może też służyć tak duchownym jak i świeckim, którzy oświeceni zechcą się zainteresować źródłowymi tekstami liturgicznymi.

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

GARDEN ERNEST, Czy Biblia ma rację? Opracowanie Witolda Tylocha, Warszawa, wyd. Książka i Wiedza. 1965, s. 301.

Przed kilku laty wyszła książka publicyisty niemieckiego Wernera Kellera pt. *Und die Bibel hat doch recht*, którą przetłumaczono na język polski i wydano pod tym samym tytułem: *A jednak Pismo św. ma rację*, Warszawa 1959. Porównując obie książki z łatwością stwierdzi, że książka Kellera pod każdym względem przewyższa elaborat Gardena. Fachowcy mieli i mają pewne zastrzeżenia co do materiału zestawionego przez Kellera, który chciał tylko dać reportaż o najnowszych badaniach wykazujących zgodność opowiadań biblijnych z dokumentami historycznymi, ale nieraz wysnuwał wnioski za daleko idące, lecz dał pracę doskonale informującą o zagadnieniach biblijnych w oświetleniu współczesnym.

Autor nie dał czytelnikowi rozważań naukowych w szacie popularnej, lecz rzucił szereg myśli. Na każdej stronicy można znaleźć dowody, że dziełko jest skomponowane przez nie-fachowca. Autor wprowadzie cytuje rozmaitych autorów i rozmaite dokumenty, ale nigdy nie podaje źródeł, z których przejął dane teksty, a to jest jasnym dowodem, że oryginalnych, naukowych publikacji nie miał do dyspozycji, że czerpał jedynie z literatury polemicznej i apologetycznej. A często cytaty są

niewłaściwie podane. Cytuje np. kodeks Hammurabiego na dowód, że kapłankom nie było wolno mieć dzieci, ale takiego paragrafu nie ma w kodeksie! To tylko przypuszczenie niektórych asyriologów.

Książka *Garden*a omawia wybrane zagadnienia ze Starego i Nowego Testamentu, rozprawia o Abrahamie, Mojżeszu, Józefie egipskim, o pojęciach duszy, grzechu i szatana, o zmięczeniu bogów, a z Nowego Testamentu zainteresowała go najwięcej postać Judasza oraz pytanie, czy „Żydzi zabili Jezusa”. Wszystko krytykuje i wszystko przedstawia w czarnych kolorach. Trzyma się dawnej hiperkrytyki i wyraża np. kilkakrotnie wątpliwość, czy postaci jak Abraham, Mojżesz, Dawid i Chrystus są osobami historycznymi. Wątpi nawet, czy Apostołowie i Paweł z Tarsu naprawdę żyli — Paweł, którego listy są niezbitym dowodem jego działalności! Gdy zaś chodzi o dokumentalną wartość ksiąg historycznych Biblii, to Autor jest zupełnie zdezorientowany. Problem powstania Pentateuchu dla niego nie istnieje, a to przecież punkt wyjścia do oceny wartości historycznej Biblii. Uczepił się Autor dawnej hipotezy, że myśli religijne narodu izraelskiego są spuścizną egipską, że Bóg Jahwe jest tylko nowym wydanem bożka słońca Re. Lecz obecnie coraz silniej podkreśla się głębię oryginalną religii i pobożności starotestamentowej a zapożyczenie idei mono-teistycznej od Anenofisa uważa się za rzecz całkiem nieprawdopodobną. Dziwna jest logika *Garden*a: Mojżesz miał być pośrednikiem tej ideologii — a jak nim mógł być, kiedy zdaniem autora prawdopodobnie w ogóle nie istniał?

Dziwić się trzeba, że naukowiec polski podjął się napisania przedmowy do pracy tak niepoważnej. Twierdzenie jego, że *Garden* podał prawdziwą „genezę mitu o grzechu Adama i Ewy”, jest gołosłowne, bo autor niemiecki niczego nie wykazał, tylko napisał na ten temat kilka oklepanych frazesów. Także wzmianka o „żelaznej logice”, z jaką *G.* prowadzi swe wywody, jest chyba tylko uprzejmym ukłonem w stronę autora, gdyż w książce właśnie razi płytkość i dowolność argumentacji.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

GOTT UNSER HEIL. Auswahlbibel, Freiburg 1966, s. 506.

Posoborowe tendencje domagają się rozszerzenia nauki o Biblię także w szkołach podstawowych i średnich. Jest to sprawa szczególnie aktualna w NRF gdzie po dawnemu utrzymuje się w szkołach duża ilość godzin nauki religii. Rozeszła się szeroko w NRF południowych Biblia szkolna pt. *Reich Gottes* a obecnie wydała księgarnia Herdera Biblię obszerniejszą pod wyżej podanym tytułem.

Książka różni się bardzo od dawnych szkolnych historii biblijnych. Już sam tytuł wskazuje, że Biblia chce podać zarys historii zbawienia („*unser Heil*”), a nie tylko szkic dziejów narodu wybranego, zawarty w księgach biblijnych. Jeżeli chodzi o Stary Testament, to jest ważną nowością zaszeregowanie ksiąg Jonasza, Tobiasza i Estery do grupy ksiąg sapiencjalnych a nie ksiąg historycznych. Autorzy nie negują charakteru wielu scen biblijnych Starego Testamentu, ale stale podkreślają ich miejsce i znaczenie w historii zbawienia ich walor soteriologiczny.

Największe zmiany wykazują teksty wyjęte z Nowego Testamentu. Wprowadza się już czytelników w kwestię synoptyczną, porównuje się

teksty jednej ewangelii z wariantami w drugich ewangeliach, a opowiadania z ewangelii św. Jana nie zaszerogowano do scen z życia Pana Jezusa, lecz umieszczono je osobno jako odrębną całość. Także opowiadania o dzieciństwie Pana Jezusa tworzą osobny rozdział a oddzielnie podano relacje Mateusza i Łukasza a nie usiłowano ich szarmonizować. Tak samo nie zestawiono opowiadań o zmartwychwstaniu P.J. w przypuszczalnym przebiegu historycznym, lecz najpierw według synoptyków a następnie według ewangelii św. Jana.

Wybrano również obszerne teksty z listów św. Pawła i z Dziejów Ap. podkreślając stale ich charakter kerygmacyjny.

Biblia jest za obszerna, by ją móc całą skomentować w szkole, ale autorzy pragną wprowadzić do nauki religii obowiązek lektury prywatnej, jak to się praktykuje w innych lekcjach.

Wszędzie zastosowano nowy przekład na podstawie tekstu hebrajskiego i greckiego. Imiona podano najczęściej w transkrypcji z języków oryginalnych a nie według Wulgaty. Jest to już pewne przygotowanie do Biblii ekumenicznej, wspólnej dla wszystkich chrześcijan.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

EPITRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS, Traduction Oecuménique de la Bible, Les Éditions du Cerf, Paris 1967, s. 110.

Takie przekłady dziś nie stanowią nowości, gdyż potrzeba ich jak również początki realizacji są każdemu znane. Przekład na język francuski, który prezentuje *L'Alliance Biblique Universelle* — zrzeszenie wielu protestanckich towarzystw biblijnych — jest o tyle ciekawy, że jego założenie i „start” pozwala snuć optymistyczne wnioski. Chociaż bowiem rozwój nauk biblijnych przyczynił się do wzajemnych konsultacji i wspólnej pracy między biblistami różnych narodowości i wyznań chrześcijańskich oraz niechrześcijańskich, — czego wyrazem są biblijne zjazdy i towarzystwa międzynarodowe i międzywyznaniowe a także coraz pełniej rozwijający się dialog ekumeniczny — to jednak posiadanie wspólnego tekstu biblijnego, będącego owocem wspólnej pracy, jest głębszym symbolem daleko posuniętej jedności.

Myśl dokonania tego przekładu uzewnętrzniła się 1 października 1965 w Rzymie, w Centre Saint-Luis-des-Français. Czynnikiem impulsywnym była wspomniana *L'Alliance Biblique Universelle* oraz wydawnictwo du Cerf. Prace powierzono biblistom katolickim (m. in. M.E. Boismard, H. Cazelles, P. Grelot, I. de la Poterie, X. Léon-Dufour i in.), protestanckim (O. Cullmann, P. Bonnard i in.) i prawosławnym (A. Kniazieff). Patronat nad dziełem objął komitet, w skład którego wchodzi m. in. kardynałowie: A. Bea, P. Leger, J. M. Martin, a nadto: Y. Congar, H. de Lubac, G. Le Bras, W. A. Visser, T. Hoofft, K. Barth. Postanowiono, że każdą księgę biblijną będzie tłumaczył jeden tłumacz katolicki i jeden tłumacz protestancki. Przekład ich miał być przekazany zespołowi koordynującemu, mającemu za zadanie uzgadniać prace poszczególnych grup roboczych, zwłaszcza gdy chodzi o uzgadnianie podstawowych pojęć. Bibliści prawosławni — z racji ich mniejszości — mieli dodawać swoje uwagi do dokonanych tłumaczeń. Ponadto zaangażowano zespół rewizyjny literatów oraz poszczególnych specjalistów. Przekład tego typu, jak słusznie zdawali sobie sprawę z tego sami zainteresowani, jest mniej oryginalny, ponieważ zbiorowy charakter pracy nie pozwala uwidocznic się osobistym upodobaniom, jest jednak

bardziej nowoczesny, ponieważ wspólna praca pozwala uniknąć błędów i staje się precyzyjniejsza. Postanowiono też, że porządek ksiąg Starego Testamentu będzie taki, jaki jest w Biblii hebrajskiej. Po księgach kanonicznych, przyjmowanych przez wszystkie Kościoły, będą następowały księgi deuterokanoniczne (wg protestantów: apokryficzne). Podstawowym tekstem ksiąg Starego Testamentu będzie tekst masorecki. Natomiast tekst Nowego Testamentu oparto na greckim Nowym Testamencie wydanym na użytek tłumaczy w r. 1966 pod dyrekcją K. Alanda, M. Blacka, B. M. Metzgera i A. Wikgren. Warianty tekstu mogą być zaznaczone w notach. Noty podają wyjaśnienia z archeologii, historii, egzegezy i teologii biblijnej. Ponieważ w tej ostatniej dziedzinie istnieją trudności powodowane nie tyle różnicą przekładu czy sposobem rozumienia danego wiersza, ile raczej całą syntezą doktrynalną, jaką reprezentują poszczególne społeczności kościelne, dlatego dopuszczono możliwość różnych interpretacji, rozróżniając w ten sposób katolicką i protestancką interpretację. Szczegół ten jest niewątpliwie rysem charakteryzującym ducha wzajemnego szacunku, a także wielkiego zaufania wobec Słowa Bożego, które jest w stanie doprowadzić chrześcijan do wspólnego zrozumienia Pisma św.

Zacząto od listu do Rzymian, o którym powiedział G. Ebelling, że historia Kościoła zbiega się z historią interpretacji tego listu. Jest bowiem prawdą, że chrześcijaństwo jest reformą judaizmu, a list do Rzymian ma na celu wyjaśnienie doniosłości tej reformy. Reformatorzy XVI wieku z tego powodu powołali się na ten list, a obecny dialog ekumeniczny daje miejsce uprzywilejowane listowi do Rzymian. Jest on bowiem najbogatszy doktrynalnie spośród listów Pawłowych. Stąd rozumiała jest inicjatywa twórców *Traduction Oecuménique de la Bible*, że rozpoczęli dzieło od tej księgi. Miał to być jednocześnie test sprawdzający możliwość dalszej pracy. Wynik jest nadzwyczajny! Nie ma w tym kluczowym liście ani jednej noty podwójnej. Nawet w tych miejscach, które dotyczą zasadniczych tematów pawłowych: ciało (Rz 1, 3), duch (1, 9), pokuta (metanoia — 2,4), chwała (3, 23), usprawiedliwienie (3, 24), odkupienie (3, 24), wiara (10, 9), autorytety (13, 1). Stąd można słusznie wnioskować za B. D. Dupuy (*La Vie Spirituelle* 116 (1967) 421), że granice podziału pod względem interpretacji tekstu nie pokrywają się z granicami wyznań, lecz przebiegają pośród danego wyznania, łącząc zwolenników danej interpretacji, spośród różnych wyznań. Dalej: okazuje się, że łatwiej wsłuchać się w myśl św. Pawła, niż wyjaśnić i usunąć różnice zaistniałe na jego temat w ciągu wieków między chrześcijanami. Można to jeszcze inaczej wyrazić: drogą do usunięcia różnic w interpretacji listu do Rzymian jest powrót do tekstu pawłowego, który — lepiej zrozumiany — usuwa niepełne i jednostronne rozumienie go. Stwierdzenia te mają wielki walor ekumeniczny.

Dla przykładu: nota do Rz 3, 28: *Sądzimy wreszcie, że człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od uczynków prawa* — wyjaśnia: *Luter w swoim przekładzie listu do Rzymian dorzucił słowo: człowiek jest usprawiedliwiony tylko przez wiarę*. Dodatek ten podczas Reformy spowodował żywą polemikę. Jednak nie zmienia on myśli Pawła, który w tym urywku ma na celu przekreślić jakąkolwiek rolę prawa w usprawiedliwieniu grzesznika. Dla Pawła wiara jest jedyną drogą do miłosierdzia Bożego. Z punktu widzenia językowego dodatek ten jest nawet konieczny, jeśli się zgodzimy, że Paweł myśli po semicku, ponieważ język aramejski opuszcza słowo „tylko” tam, gdzie język zachodni uważa to za konieczne” (s. 47—48). Dodajmy, że tłumaczenie Lutra jest przyjmowane dziś przez S. Lyonnet (*Épître aux Romains*, Paris 1957, 581), a przedtem przez św. Bernarda (*In canticum Sermo* 22, 8). Tomasz (In 1 Tim, I, lectio 3). Rzecz jasna, że to nie rozstrzyga jeszcze

skomplikowanego problemu dotyczącego zagadnienia *iustitia imputativa*, ale przecież stanowi poważne rozpoczęcie wspólnej drogi do uzgodnienia myśli.

Jeszcze słowo dotyczące polskiego podwórka. Ciągły brak kieszonkowego tekstu biblijnego wśród naszych wiernych mogłoby być przecież choćby w części usunięty przez udostępnienie tekstów wydanych przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Czy nie byłoby dobrze, gdyby kilkuosobowa komisja teologiczna stwierdziła poprawność tego tekstu i na tej podstawie zniosła barierę dzielącą katolika od — bądź co bądź — tekstu słowa Bożego? A sprawa ekumeniczna również by na tym zyskała.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChR

O. PAWEŁ SZZANIECKI, Msza po starem u się odprawia, Kraków 1967, Wydawnictwo „Znak”.

Oddaną do rąk polskich czytelników kolejną pozycję Wydawnictwa „Znak” — *Msza po starem u się odprawia*, napisaną przez Benedyktyna tyńieckiego O. Pawła S z z a n i e c k i e g o zaliczyć trzeba do działu historii teologii mszalnej. Nakład książki, w twardej oprawie płóciennej, w bardzo estetycznej i oryginalnej obwolucie, nawiązującej do miniatur ze średniowiecznych mszałów polskich wynosi 5 000 egzemplarzy.

Książka *Msza po starem u się odprawia* nie jest pierwszą tego rodzaju publikacją Autora. Poprzedza ją dwutomowa *Śłużba Boża w dawnej Polsce* wydana w Poznaniu w latach 1962—1966. Obydwie pozycje dobrze wzajemnie się uzupełniają, obydwie są bardzo na czasie. Sobór Powszechny bowiem Watykański II dając w Konstytucji *De Sacra Liturgia* wytyczne liturgicznej odnowy, kierowanie którą przysługuje Stolicy Apostolskiej oraz zgodnie z prawem biskupowi a właściwie Stolicy Apostolskiej i poszczególnym Konferencjom Episkopatów krajowych czy regionalnych (nr 22 § 1 i 2) stwierdza, że *powinny (ją) zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie* (nr 23). Dziełko O. Pawła S z z a n i e c k i e g o leżące na linii życzeń soborowych, jest wynikiem i owocem studiów Autora nad historią średniowiecznej liturgii mszalnej a zarazem nad teologią Mszy św. Stanowi zatem wkład do ogólnego skarbcu Kościoła w tej dziedzinie a także pomoc dla Konferencji Episkopatu Polski zastanawiającej się nad formą liturgii w ramach ogólnokościelnej odnowy.

W przedśłowiu do swojej pracy Autor zaznacza, że: *chodzi po prostu o wprowadzenie czytelnika w zwyczaj tego kościoła, do którego pójdzie w najbliższą niedzielę ze swoim mszałem. Zwyczaj kościelny powstał na to, aby dopomagać, wyjaśniać i ułatwiać. Zwyczaj ten Kościół z troską pielęgnował przez wieki i wykorzystywał go do uświęcenia licznych pokoleń. Więc przede wszystkim trzeba go poznać, inaczej cięży jak zbroja Saula* (s. 9). A zatem publikacja przeznaczona jest dla szerokiego ogółu a nie tylko dla wąskiego grona specjalistów z zakresu liturgii i jej historii. Oczywiście nie znaczy to wcale, że i dla tych ostatnich jej lektura nie będzie przydatną i pomocną. I oni znajduj w niej przecież bardzo wiele nieznanych im szczegółów, nowe spojrzenie i dotąd jeszcze nie ukazywane linie rozwojowe dorobku polskiej liturgii mszalnej. Na tym zaś dorobku z powodzeniem oprócz można współczesną odnowę niekrwawej Ofiary Jezusowej, zgodnie z ogólnymi dyrektywami i wymaganiem i ojczystych tradycji.

Całość wywodów o. S z z a n i e c k i e g o na temat Mszy św. celebrowanej w średniowieczu zamyka się na 165 stronach druku i podzielona jest na trzy części. Część pierwszą zatytułowaną *Źródła* otwiera wspom-

niane już przedślowie *Zamiast przedmowy*. Sam jej tytuł sugeruje, że mowa będzie o źródłach, z których Autor czerpał względnie mógłby czerpać tworzywo do swego dzieła. Sugestia taka jest słuszna. Rzeczywiście polski Historyk liturgii w kolejnych ośmiu punktach, które nazwać można rozdziałami omawia krótko średniowieczne księgi liturgiczne (źródła pisane), naczynia liturgiczne, rzeźby, malowidła, polską architekturę sakralną, ołtarze, tkaniny ozdobne a zwłaszcza ornaty oraz za- bytki polskiego śpiewu liturgicznego, jako źródło do poznania ówczesnej celebrzy Mszy św. Gromadząc wiele szczegółów informacyjnych wykazuje O. Szczańcki wielką erudycję. Czytelnik ma wrażenie, że Autor wszystko co omawia i przytacza oglądał a nawet studiował. A jeśli tak musiał wiele czasu poświęcić samym tylko podróżom badawczym. Budzi się jednak wątpliwość, czy istniała potrzeba omawiania w części źródłowej *pierwocin teologii* i *pochodzenia rytów* — tym bardziej, że porusza je w części następnej a zwłaszcza zagadnienia rytu, od omówienia którego ją rozpoczyna.

Część druga dziełka tynieckiego Benedyktyna poświęcona jest *Liturgii Mszy św.* Poruszane problemy *rytu staropolskiego, liturgii Słowa, liturgii Ofiary, Komunii św. i dziejów przemian*, jakie w ciągu wieków dokonywały się w ceremoniach mszalnych, fascynują czytelnika. Dowiaduje się bowiem, bodaj czy nie po raz pierwszy, że w drugiej połowie średniowiecza wytworzył się w Polsce odrębny ryt i zwyczaj odprawiania szy św., który *zaimał* się dopiero w roku 1577, kiedy to Synod Piotrkowski przyjął reformy trydenckie. Źródłem do poznania rytu staropolskiego są potrydenckie mszały dla polskich diecezji (szczególnie krakowskiej) oraz traktaty mszalne średniowiecznych teologów polskich. (Mikołaja z Błonia i Andrzeja z Kokorzyna). Te właśnie źródła dowodzą, że mimo przynależności rytu staropolskiego do obrządku rzymskiego i łacińskiego, różnic było bardzo wiele. Liturgię Słowa np. charakteryzowało bogactwo śpiewu i większe różnicowanie perykop ewangelicznych na poszczególne święta i ferie roku (to ostatnie jest postulatem Synodu Biskupów a zatem nawrót do średniowiecznego bogactwa i urozmaicenia w treści), w Ofiarowaniu zaś możliwości wyboru przez kapłana jednej z trzech wersji modlitw. W wieku XVI i później, co jest niewątpliwie ewenementem polskiej liturgii mszalnej, wiele mszałów i rytuałów dopuszczano przy Komunii św. używania przez kapłanów języka polskiego.

Najobszerniejsza i bodaj najciekawsza jest trzecia część książki zatytułowana *Zwyczaj w nawie kościoła*. Benedyktyński Historyk średniowiecznej liturgii mszalnej spogląda w niej na niekrwawą Ofiarę Jezusową od strony średniowiecznego ludu polskiego. Próbuje właśnie w niego niejako się przeobrazić i obserwować Mszę św. z całym jej bogactwem jego oczyma; przeżywać jego sercem, nie pomijając przy tym żadnego zwyczaju narastającego z biegiem wieków. Autor obserwuje zatem profil ludu uczestniczącego w Tajemnicy Krzyża (*Srodowisko*), jego postawę, gesty i zachowanie się (Znaki święte), bierze czynny (*Wspólny śpiew*) i bierny udział w czynnościach liturgii mszalnej (*Mszy św. słuchać*), próbuje współudziału w ofierze przez pochod współofiarników i dawanie na tacę (*udział przez ofiarę*) i w zjednoczeniu z Chrystusem (*Communicantes*), pragnie wreszcie przeżyć Mszę św. jako widowisko i dramat (*Msza św. jako widowisko*).

Podobnie jak pierwsza, także i część druga i trzecia książki zawiera bogactwo nieznanych dotychczas szczegółów — przynajmniej szerokiemu ogółowi — i to sprawia, że czyta się ją z wielkim zaciekawieniem, do czego zachęca także poprawny i potoczny język jakim została napisana.