

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 1-2

ROK XXI

1968

Ks. Józef Kudasiewicz, Kielce

POWSTANIE I HISTORYCZNOŚĆ EWANGELII W DYSKUSJI SOBOROWEJ

Historyczności ewangelii poświęcony jest 19 paragraf Konstytucji o Objawieniu. Paragraf ten, według powszechnej opinii Ojców Soboru i komentatorów, należy do najbardziej oryginalnych, interesujących i doniosłych tekstów Konstytucji. Dotyczy on bowiem kluczowego problemu współczesnej interpretacji ewangelii. Sformułowanie soborowe pozwala głębiej wniknąć w etapy formacji ewangelii oraz w ich charakter historyczny, literacki i teologiczny¹.

Wnikliwy czytelnik zauważy, że paragraf ten nie tylko mówi o historyczności ewangelii, ale również przedstawia w zarysie etapy ich powstawania. Punkt ten bowiem jest streszczeniem Instrukcji *Sancta Mater Ecclesia*, wydanej przez Papieską Komisję Biblijną dnia 21 kwietnia 1964. Dokument ten nosił oficjalny tytuł: *Instrukcja o historycznej prawdzie ewangelii*². Mówi on o trzech etapach, przez które doszły do nas słowa i czyny Jezusa. Nie trudno

¹ Kardynał E. Florit z wykształcenia biblista, członek Komisji Teologicznej tak ocenia paragraf 19: „Insomma il testo dei par. 18 e 19, elaborato attraverso ripetuti e talvolta vivaci dibattiti, è tra i più originali e interessanti, e lascia intravedere ampi sviluppi sulla questione della formazione e indole propria dei quattro Vangeli”. „Introduzione” w: *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Milano 1966, XII n. „Dei quattro paragrafi di cui si compone il capo V della Costituzione *Dei Verbum*, il paragrafo terzo (19) è certamente il più importante”. L. Randellini, *Il Nuovo Testamento. Tamże* 202. „Diese Artikel behandelt die Schlüsselfrage der heutigen Diskussion über den Charakter des Neuen Testaments, nämlich die Frage nach der Geschichtlichkeit im Sinne der Historizität der biblischen und speziell der neutestamentlichen Schriften”. E. Stakemeier, *Die Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, Paderborn² 1967, 250.

² Tłumaczenie polskie i komentarz do Instrukcji zob. A. Klawek, *Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności ewangelii*, Ruch Biblijny i liturgiczny 17 (1964) 197—207.

wyśledzić te trzy etapy w dokumencie soborowym. Konstytucja *Dei Verbum* łączy więc ściśle historyczność ewangelii z ich powstaniem i formacją. Lub mówiąc inaczej, łączy historyczność ewangelii z ich historią. I to jest właśnie sprawa niezwykle doniosła. Tylko bowiem w świetle historii powstania ewangelii możemy w pełni pojąć ich rodzaj literacki i historyczność. Można by to zilustrować przykładem, zaczerpniętym z dziedziny wiedzy o człowieku. Ktoś powiedział słusznie, że człowiek jest tym, kim jest on sam i czym jest jego historia. Nie rozumie się człowieka, jeśli nie pozna się licznych ukrytych czynników, które formowały jego osobowość. Również i ewangelie są tym, czym są przez swoją historię. Konstytucja *Dei Verbum* potwierdziła taki właśnie punkt widzenia. Nie zrozumie się ewangelii, nie pojmie się, na czym polega ich historyczność, jeśli nie pozna się możliwie głęboko okresów, warunków i okoliczności, poprzez które doszły do nas słowa i czyny Jezusa, utrwalone w ewangeliiach kanonicznych. Nie zrozumie się historyczności ewangelii, jeśli się nie pozna wcześniej ich historii³.

Konstytucja o Objawieniu miała „ite longum”. A jej paragraf 19 należał do najtrudniejszych odcinków tej długiej drogi. Aby poprawnie zrozumieć sens tego paragrafu, jego doniosłość i szerokie horyzonty, trzeba nie tylko wykomentować ostateczną syntezę, ale również należy prześledzić tę długą i trudną drogę. Więcej jeszcze. Dla pełnego zrozumienia paragrafu 19 i dla zorientowania się w gwałtownych nieraz polemikach soborowych, trzeba koniecznie uwzględnić „zasadę pełnego i możliwie wszechstronnego kontekstu”⁴. I to nie tylko kontekstu samej Konstytucji, czy też tylko paragrafu 19, ale również kontekstu tego szczególnego okresu w życiu Kościoła, w pracy i dyskusjach teologów i egzegetów.

I. HISTORYCZNOŚĆ I POWSTANIE EWANGELII W DYSKUSJACH PRZEDSOBOROWYCH

Kontekstem wydarzeniowym, który wpłynął na soborowe dyskusje nad paragrafem 19, była biblijna polemika rzymska, która rozpoczęła się na kilka lat przed Soborem i przeciągnęła się na okres trwania Soboru. Szczególne miejsce w tej polemice zajmowała właśnie sprawa historyczności ewangelii. Chodziło w niej o możliwości i granice stosowania przez egzegetów katolickich w badaniach nad ewangeliami t.zw. metody historii form (*Formgeschichte*), która została wypracowana w środowiskach protestanckich.

³ G. J. Montague, *La formazione degli Evangelii*, *Bibbia e Oriente* 9 (1967) 183.

⁴ Ks. Arbp K. Wojtyła, *Vaticanum II a praca Teologów*, *Collectanea Theologica* 36 (1966) 12.

a. Formgeschichte

Mianem „Formgeschichte”, czyli „Historii Form” określa się skróto-owo metodę badań nad ewangeliami, która specjalną uwagę zwraca na historię poszczególnych form literackich, wchodzących w skład dzisiejszych ewangelii. Pełna nazwa tego kierunku badań brzmi: „Formgeschichtliche metode”. Terminologia niemiecka przyjęła się powszechnie, ponieważ w Niemczech zrodziła się ta szkoła⁵. Zwolenników jej określa się mianem „Formgeschichtler”. Niekiedy tę metodę badań nazywa się „kierunkiem historyczno-morfologicznym”, a jej przedstawicieli „morfokrytykami”.

Formgeschichte jest metodą, czy narzędziem badań, prehistorii” ewangelii, lub metodą, przy pomocy której rekonstruuje się historię tradycji poprzedzającej ewangelie spisane. Jezus bowiem przepowiadał ewangelię, a nie pisał (Mt 4, 17. 23; Mk 1, 14); uczniom swoim dał rozkaz głoszenia, a nie pisania ewangelii (Mt 10, 7. 27; 24, 14). Jednym słowem, ewangelia jest zjawiskiem wcześniejszym niż ewangelie, a tradycja ustna porzuciła spisanie ewangelii. Ten okres ewangelii głoszonej żywym słowem trwał około 30 do 50 lat, od epoki Jezusa do utrwalenia na piśmie pierwszej ewangelii. Wielką zasługą twórców kierunku historyczno-morfologicznego jest przygotowanie i wydoskonalenie narzędzia pracy, które pozwala dotrzeć od aktualnych ewangelii do pierwotnych, przedliterackich form ewangelizowania. Umożliwia w ten sposób rekonstrukcję historii, przez którą przeszedł materiał ewangeliczny w okresie przekazu ustnego od chwili uformowania się tradycji, aż do utrwalenia jej na piśmie w ewangeliach synoptycznych. Jakże prawa rządzą tym procesem? Czy te pierwotne formy przedliterackie przechodząc od Jezusa poprzez Apostołów do pierwszej generacji chrześcijańskiej ulegały jakimś modyfikacjom? Czy można wydzielić te poszczególne warstwy tradycji? Oto trudne i ambitne pytania jakie sobie postawiła Formgeschichte.

W celu dokładniejszego sprecyzowania rodzaju literackiego poszczególnych jednostek tradycji zestawia się ewangelie z ówczesną literaturą popularną. Formacja bowiem materiału tradycji według morfo-krytyków dokonywała się w kręgach ludzi prostych, niewykształconych literacko. A w takich środowiskach przekaz tradycji dokonuje się w niewielkiej liczbie prostych, mniej lub więcej utrwalonych form. Materiał ewangeliczny zdradza charakter t.zw.

⁵ Twórcami jej byli: M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919. Wyd. 4., 1961 r. K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur antiken Jesusüberlieferung*, Berlin 1919. A. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1919. R. Bultmann, *Geschichte der synoptische Tradition*, Göttingen 1921. Wyd. 3. 1957 r. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen 1922.

„małej literatury” (Kleinliteratur), której cechą jest anonimowość, zaniedbanie chronologii i topografii, zależność kompilatora od tradycji, rozbudowanie elementu budującego i cudownego przed obiektywną informacją historyczną, wreszcie charakter spontaniczny i kolektywny.

Te wyżej wspomniane cechy wprowadzają nas w najbardziej dyskusyjny element Formgeschichte, którym jest t.zw. postulat socjologiczny. Warto od razu zaznaczyć, że nie jest to postulat literacko-krytyczny, lecz założenie filozoficzno-socjologiczne: wspólnota, społeczność jest twórcza we właściwym tego słowa znaczeniu. Stąd też początkiem tradycji ewangelicznej nie jest Jezus, ani Jego Apostołowie, ani jakiś świadek indywidualny, lecz wspólnota, grupa anonimowa — masa. Wspólnota owa nie interesowała się wcale historią, nie chciała wiedzieć co Jezus z Nazaretu czynił i mówił, lecz starała się zaradzić swym różnym potrzebom życiowym: przepowiadaniu, polemice apologetycznej, działalności misyjnej, kultowi. Aby zaradzić tym potrzebom pierwotna wspólnota chrześcijańska, podobnie jak każdy większy ruch historyczny o charakterze masowym, obdarzona była wielką aktywnością twórczą. Nie trudno w tych poglądach dostrzec wpływ socjologii E. Durkheima, wywodzącej się genetycznie z systemu pozytywistycznego A. Comte.

Zastosowanie tego postulatu socjologicznego do metody historii form miało daleko idące konsekwencje praktyczne. Jednym z głównych zadań metody jest problem genezy tych poszczególnych przedliterackich jednostek tradycji ewangelicznej, czyli inaczej: dotarcie do „środowiska życiowego”, do umiejscowienia w życiu poszczególnych elementów tradycji. W technicznym języku morfokrytyków nazywa się to „Sitz im Leben”, co po polsku znaczy środowisko życiowe, lub „siedlisko życiowe”. Otóż wychodząc z postulatu socjologicznego utrzymują oni, że „Sitz im Leben” poszczególnych prostych jednostek tradycji nie jest życie Jezusa, lecz życie pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Zrodziły się one spontanicznie według praw socjologicznych dla zaspokojenia potrzeb społeczności⁶. Oczywiście nie negują oni, że tradycja ta mogła zachować jakieś słowa i fakty z życia Jezusa, ale zostały one przez ową wspólnotę przetworzone, że trudno jest je wydzielić i zweryfikować. O Jezusie z Nazaretu, jego słowach i czynach w oparciu o ewangelie niewiele możemy powiedzieć. Ilustrują one raczej życie, wiare, problemy i kult popaschalnej, pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Jednym słowem wykopano przepaść między popaschalną gminą chrześcijańską a Jezusem z Nazaretu i jego środowiskiem.

Konsekwencje postulatu socjologicznego ujawniają się dopiero w pełni przy omawianiu rodzajów literackich i ich wartości historycznej. W punkcie tym dostrzegamy znaczne różnice w poglądach

⁶ Por. R. Bultmann, *Geschichte ...* 40—59, 101 n.

klasyków tej szkoły. Droga analizy literackiej można wydzielić poszczególne samodzielne gatunki literackie, które później dopiero zostały zebrane przez ewangelistów — kompilatorów. Porównanie tych rodzajów literackich z popularną literaturą środowiska ułatwia bliższe ich określenie.

M. Dibelius różni pięć głównych rodzajów literackich: paradigmaty, noweły, legendy, paranezy, mity⁷. Zwróćmy uwagę przykładowo na pierwszy gatunek literacki. Paradigmaty są to krótkie, budujące przykłady, które swój punkt kulminacyjny osiągały w sentencji Jezusa, lub w chóralnej reakcji tłumów. Celem ich było zbudowanie czytelnika i przekazanie jakiejś nauki. Tworzą one samodzielne jednostki literackie. W schemat całej ewangelii zostały włączone w sposób sztuczny. Ich środowiskiem życiowym było przepowiadanie w najszerszym tego słowa znaczeniu. Do czytanych paradigmatów należą następujące: Mk 2, 1—12; 2, 18—22; 2, 23—28; 3, 1—6; 3, 31—35; 10, 13—16; 12, 13—17; 14, 3—11.

Rozróżnienie rodzajów literackich jest pierwszym etapem pracy morfokrytyka. Głównym jego zadaniem jest określenie sukcesywnych przemian, jakim uległa dana perykopa przed utwaleniem jej na piśmie oraz dotarcie do czystej formy pierwotnej przez usunięcie dodatków pochodzących od pierwszych głosicieli ewangelii i od wspólnoty chrześcijańskiej. Paradigmaty dzięki swej krótkości i zwięzłości mogły się zachować w formie pierwotnej. Zawierały one bowiem na ogół autentyczne wspomnienia, przedstawione przez naocznych świadków. W nich jednak również może być zawarta interpretacja późniejsza. Już bowiem pierwsi zwiastuni słowa i świadkowie, opowiadając interpretowali i dodawali. We fragmencie św. Marka 3, 34—35 do słów Jezusa: „Oto moja matka i moi bracia”, dodano: „Bo kto pełni wolę Bożą, ten jest moim bratem, siostrą i matką.” Motyw tego dodatku jest jasny: wyciągnąć z konkretnej sytuacji normę ogólną i zastosować ją do ówczesnej sytuacji wspólnoty. Aby więc dotrzeć do autentycznych słów Jezusa, należy wcześniej oczyścić tekst z dodatków późniejszych. Według M. Dibeliusa, nie ma jasnego i pewnego kryterium do rozróżnienia słów, wypowiedzianych przez Jezusa od tych, które przypisywała mu wspólnota. W pracy tej wielkie znaczenie ma znajomość rodzajów literackich, motywów, które wpływały na zachowanie danych jednostek literackich oraz znajomość praw, rządzących literaturą ludową⁸.

R. Bultmann jest bardziej radykalny niż M. Dibelius. Wychodzi on od aktualnych perykop ewangelicznych i stara się do-

⁷ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte ...* paradigmaty s. 34—66; noweły s. 66—100; legendy s. 101—129; paranezy s. 234—265; mity s. 265—287.

⁸ Dobrą ocenę tej pracy M. Dibeliusa z punktu widzenia katolickiego podaje S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi*, Treviso 1963, 18 n.

trzeć do ich formy pierwotnej. Aby wydzielić i określić poszczególne rodzaje literackie, trzeba zwrócić uwagę na następujące elementy: sposób przedstawienia tego materiału tj. forma i treść, motyw, dla którego umieszczono tę formę w konkretnym kontekście, środowisko życiowe, analogie z innymi literaturami. Rodzaje literackie spotykane w ewangeljach dzieli on na dwie grupy. Pierwszą grupę stanowi tradycja słów Jezusa, czyli mowy zawierające treści doktrynalne. Dzieli się one na apoftegmaty i na powiedzenia Jezusa. Apoftegmata jest to sentencja Jezusa, zawarta w kontekście narracyjnym np. Mt 8, 9—20. Do drugiej grupy należy tradycja faktów, czyli opowiadania, opisy. Dzieli się one na opisy cudów, opisy historyczne i legendy.

Wszystko, lub prawie wszystko przypisuje R. Bultmann twórczej mocy pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Wiara bowiem gminy pierwotnej nie interesowała się wcale historią. Zresztą pierwsi chrześcijania nie byli zdolni i nie chcieli tworzyć historii, ani też pisać biografii Jezusa, głosili dobrą nowinę, czy nawet spisywali w celu nawracania, budowania, obrony apologetycznej i wreszcie dla potrzeb liturgicznych. Wykazują to zresztą paralele z literaturą rabinacką i hellenistyczną⁹.

W późniejszych swoich pracach wprowadził R. Bultmann postulat demitologizacji, negując prawie całkowicie możliwość dotarcia do słów i czynów Jezusa.

Bultmann wychodzi z założenia, że transcendentny Bóg nie może wkroczyć w porządek przyczyn i wydarzeń wewnątrzświatowych. Uważa to za niemożliwe. Każda więc relacja, która mówi o wtargnięciu Boga w świat ludzi, jest mitologią. Język i cały sposób przedstawiania Nowego Testamentu posiada charakter typowo mitologiczny. Według tego sposobu mówienia to, co pozaświatowe, boskie — przedstawione zostało jako światowe i ludzkie, a to co wieczne — przedstawione zostało jako doczesne. Język mitologiczny przenika cały Nowy Testament. Obraz świata jest mitologiczny; obraz i koncepcja człowieka mają również charakter mityczny: człowiek nie jest w mocy i władaniu samego siebie, Bóg bowiem i szatan mogą kierować jego losem, wpływać na jego myśli. Są to — według Bultmanna — obrazy typowo mityczne, sprzeczne ze współczesnym naukowym spojrzeniem na świat i nie do przyjęcia przez człowieka współczesnego. Przy takiej koncepcji mitu wszystkie podstawowe relacje o życiu Jezusa mają charakter mitologiczny. Nawet samo wydarzenie zbawcze przepowiadane było w języku mitologicznym i w takim również języku zostało utrwalone na piśmie. Stąd też takie tematy jak preegzystencja Syna Bożego,

⁹ Por. R. Bultmann, *Geschichte ...* 8—73; 194—204; 282—308. W skrócie poglądy swoje wyraził R. Bultmann w: *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Berlin³ 1960, szczególnie zob. s. 25—51.

Jego dziewicze poczęcie i narodzenie, tytuły mówiące o Jego wielkości i posłannictwie jak np. Syn Boży, Mesjasz, Syn Człowieczy, Pan, są tworamiami gminy, mającymi swą genezę w apokaliptyce żydowskiej i w gnostyckim micie o zbawicielu¹⁰.

Praca ewangelistów — redaktorów ogranicza się prawie do zebrania owych samodzielnych jednostek literackich z okresu przekazu ustnego. Ewangelie są więc kompilacjami (Sammelgut, Sammelwerk). Ponieważ zaś części składowe ewangelii mają charakter ludowy, przedliteracki, dlatego i ewangelie nie są dziełami literackimi w pewnym tego słowa znaczeniu, lecz należą do tzw. Kleinliteratur — małej literatury. Ostatni bowiem redaktorzy nie mieli aspiracji literackich. Stąd też ramy redakcyjne, łączące w całość poszczególne ewangelie są czymś sztucznym, fikcyjnym i genetycznie najpóźniejszym. Ewangelistów — kompilatorów nie interesowała ani chronologia, ani topografia, dlatego ich obraz redakcyjny nie ma większego znaczenia. Poglądy te sprawiły, że morfokrytycy nie interesowali się ewangeliami jako całościami, lecz sięgnęli do okresu przedredakcyjnego, do prehistorii ewangelii synoptycznych¹¹.

b. Postawa egzegetów katolickich

W pierwszej fazie badań bibliści katolicycy odnosili się nieufnie do nowej metody. Skrajny sceptycyzm historyczny, do jakiego prowadziła ta szkoła, oraz nieuzasadnione w pełni założenia filozoficzno-socjologiczne, na których się opierała sprawiły, że pierwsza reakcja katolicka była negatywna. Wkrótce jednak zaczęto dostrzegać w nowej metodzie pewne elementy pozytywne, które mogą być wykorzystane dla lepszego poznania prehistorii ewangelii. L. Cerfaux¹²,

¹⁰ Por. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Dogma 1* (1954) 15—23. *Tamże, Offenbarung und Heilsgeschehen, w: Beiträge zur evangelischen Theologie 7* (1941) 27—69. Jasno i obiektywnie Bultmannowska koncepcję mitu przedstawił W. Schmithal, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1966. Tak określa on używając słów samego Bultmanna pojęcie mitu: „Er schreib zur Definition seines Mythosbegriffs: „Ich gebrauche den Begriff „Mythos“ in dem Sinne, wie er in der Geschichts- und Religionswissenschaft üblich ist. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint.“ Der Mythos redet also „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“. Diese Definition ist von Bultmann nicht in dem paradoxen Sinne gemeint, in dem nach ihm das historische, weltliche Ereignis des Kreuzes Christi das Handeln des jenseitigen Gottes ist, sondern im Sinne eines direkten Wirkens göttlicher, übernatürlicher und übermenschlicher Kräfte zwischen dem historischen Geschehens. Das göttliche Wirken wird dabei nach Analogie des menschlichen, irdischen Wirkens vorgestellt“ s. 256.

¹¹ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte ...* dz. cyt., 2 n.

¹² *L'Histoire de la tradition synoptique d'après R. Bultmann*, w: *Recueil L. Cerfaux*, t. I, 353—367, *szcz.* 362.

omawiając w 1932 r. system R. Bultmanna, wyraża się wprawdzie o nim bardzo krytycznie, ale równocześnie zaznacza, iż „mamy prawo rozróżnić”. Formgeschichte może dać pewne elementy do lepszego poznania tradycji ustnej. W tym kierunku poszła również krytyka J. M. Lagrange'a¹³: „Sama w sobie metoda ta nie jest systemem, lecz narzędziem badawczym. Ponieważ była dotąd używana przez krytyków odznaczających się radykalnym sceptycyzmem, dlatego spowodowała reakcję negatywną; może ona jednak osiągnąć pewne rezultaty”. Podobnie ocenili nową metodę badań E. Schick¹⁴ i P. Benoit¹⁵.

Po tych pierwszych ocenach i rozróżnieniach między elementami pozytywnymi i negatywnymi wnet zaczęły się pokazywać monografie biblijne egzegetów katolickich, w których zaczęto stosować jako narzędzie pracy badawczej tę nową metodę. Formgeschichte jako narzędzie pracy znalazła prawo obywatelstwa w znacznej części egzegezy katolickiej.

W czasie biblijnej polemiki rzymskiej, która rozpoczęła się w 1960 r. i trwała prawie przez cały okres Soboru, dużo miejsca poświęcono również Formgeschichte¹⁶. Zarysowały się wyraźnie dwie przeciwstawne postawy.

Jedni zdecydowanie i globalnie potępiali tę metodę jako sumę wszystkich błędów w odniesieniu do Nowego Testamentu, w szczególności do świętych ewangelii; uważali ją za sprzeczną z nauką katolicką, ponieważ oparta jest na fałszywych zasadach i prowadzi do zgubnych wniosków¹⁷. Stanowisko to reprezentowała grupa biblistów rzymskich, związanych w sposób szczególny z Uniwersytetem Laterańskim: Kard. E. Ruffini — były prof. Lateranu, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani O.F.M. Kard. E. Ruffini publikuje w *Osservatore Romano* z dn. 24 sierpnia 1961 r. artykuł p.t. *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici*. Metoda historii form — według Kardynała — niezgodna jest z nauczaniem Kościoła i godzi w przekonania wiernych. W roku następnym F. Spadafora wydaje obszerną broszurę p.t. *Razionalismo, Esegese catto-*

¹³ Cytuję za L. Randellinim, *La tradizione evangelica*, w: *Introduzione al Nuovo Testamento*, wyd. G. Rinaldi-P. De Benedetti, Brescia 1961, 38.

¹⁴ *Formgeschichte und Synoptikerevangelien. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode*. Münster i. W. 1940.

¹⁵ *Réflexions sur la „formgeschichtliche Methode“*, w: *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, t. I, 25—61.

¹⁶ Por. A. Fitzmyer, *A recent Roman scriptural controversy*, *Theological Studies* 22 (1961) 426—444. Szczegółowy przebieg polemiki rzymskiej wraz z obszernymi streszczeniami artykułów profesorów Lateranum podaje Ks. E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*. Poznań 1967, 43—44; 55—67; 85—88; 89—85.

¹⁷ Por. F. Spadafora, *Razionalismo, esegese cattolica e Megistero*, Rovigo 1962, 3 n.

lica e Magistero. Występuje zdecydowanie przeciw Formgeschichte i przeciw niektórym egzegetom katolickim, którzy stosowali ją w swych badaniach. W roku 1963 rozkolportowano wśród Ojców Soboru ulotkę w języku łacińskim, podpisaną przez „Conciliares quidam Periti qui Romae degunt”. Ulotka ta skierowana była przeciw tzw. „nowej teologii”, szczególnie zaś przeciw Formgeschichte. Tekst ten był po prostu wyciągiem z książki F. Spadafora. Charakteryzuje on świetnie postawę tej grupy egzegetów wobec Formgeschichte, w której nie dostrzegają nic pozytywnego. Sam styl polemiki zasługuje tu na uwagę. „To zaś — czytamy w ulotce — co niedorzecznie (inepte) uczy szkoła Formgeschichte, wynika z jej założeń, z fałszywych zasad i z absurdalnych konsekwencji.” Po przedstawieniu owych założeń, fałszywych zasad i absurdalnych wniosków „Periti” konkludują: „Dlatego też, z wielu racji szkoła Formgeschichte, do której skłania się nowa teologia, czy to w interpretowaniu Ewangelii, czy to w sposobie pojmowania dogmatów, nie zasługuje na żadną wiarę i powagę. Jeżeli zaś coś dobrego szkoła ta uczy, to nie jest to wcale nowe, gdyż nauczane było już przez Ojców Kościoła a szczególnie przez św. Augustyna”¹⁸. Nic też dziwnego, że F. Spadafora domagał się jasnego i wyraźnego odrzucenia i potępienia tej metody.

Ataki profesorów Lateranum skierowane były przeciw kilku profesorom Papieskiego Instytutu Biblijnego oraz przeciw wielu biblistom katolickim, francuskim i niemieckim, którzy reprezentowali inną postawę wobec Formgeschichte. Nie zamykając wcale oczu na błędy i nadużycia tej szkoły, widziano jednak w niej również elementy zdrowe i próbowano je wykorzystać w badaniach nad ewangeliami. Nie było to zresztą nic nowego, gdyż już od lat w ten sposób do Formgeschichte podchodziła większość egzegetów katolickich. Profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego M. Zerwick publikuje w formie powielanej w 1959 r. małą rozprawę p.t. *Critica letteraria del N. T. nell' esegesi cattolica dei Vangeli*. Broszura ta była streszczeniem jego wykładów, jakie miał dla profesorów Pisma św. północnej Italii. Nie była to praca oryginalna, lecz streszczenie trzech artykułów wybitnych egzegetów katolickich, którzy w oparciu o Formgeschichte starali się wyjaśnić niektóre teksty pozornie ze sobą sprzeczne. Wyjaśniali to, przyjmując, że nie każdy ewangelista miał tę samą intencję tj. intencję pisania historii na sposób kroniki. Praca ta została gwałtownie zaatakowana przez A. Romeo, który nie przebijając w formie, posunął się nawet tak daleko, że imputował M. Zerwickowi poglądy, których on wcale nie głó-

¹⁸ B. Mariani swój pogląd na Formgeschichte wyraził w ultrakonserwatywnej *Introductio in Libris Sacros Novi Testamenti*, Romae 1962, 11—19.

¹⁹ Por. § III ulotki zatytułowanej *Theologia Nova ad Evangelis Synoptica*.

sił²⁰. Rozpoczęcie obrad soborowych polemiki nie tylko nie zakończyło, lecz ją jeszcze wzmogło. Polemika rzymska odbiła się głośnym echem nie tylko w kręgach specjalistów, ale również wśród biskupów i duszpasterzy. Tak charakteryzował sytuację Kard. A. Bea: powstała pewna dezorientacja; do Rzymu nadchodziły listy ze wszystkich stron świata, które wyrażały zaniepokojenie; zarzucano niektórym egzegetom katolickim, że idą za daleko w akceptowaniu teorii akatolickich, szczególnie w krytyce literackiej i w stosowaniu metody historii form²¹. Istniała paląca potrzeba poinformowania Ojców Soboru i o drugiej, otwartej postawie egzegetów katolickich wobec Formgeschichte. Uczynili to kardynałowie A. Bea²² i B. Alfrink²³, oraz Arbp J. J. Weber²⁴, wszyscy z wykształcenia bibliści. Rozróżnili oni między elementami filozoficzno-teologicznymi, których nie może przyjąć badacz katolicki, a między samą metodą badawczą, jako narzędziem pracy. Arbp J. J. Weber zwrócił uwagę na ewolucję, jaką przeszła metoda Formgeschichte w kręgach protestanckich. Zasady filozoficzno-teologiczne — stwierdził — nie mają koniecznego związku z samą metodą badawczą. Katolik nie tylko może się posługiwać nią jako narzędziem pracy, ale z poprawnego i roztropnego jej stosowania może odnieść pewne korzyści. W tym samym duchu wypowiedział się Kard. B. Alfrink. Opinia Kard. A. Bea była bardziej wyważona, ale i on nie potępiał globalnie całej metody badawczej. Głos ich miał duże znaczenie w rozwoju tej polemiki.

Zwolennicy jednej i drugiej postawy domagali się wyjaśniającego słowa Kościoła, które ułatwiłoby uniknięcia skrajności i wskazało słuszną drogę. Papież Jan XXIII nie poszedł za głosem F. Spadafory, nie potępił metody historii form, lecz polecił całą sprawę Papieskiej Komisji Biblijnej. Dwa lata trwały konsultacje i prace; 24.IV.64 r. zatwierdził Paweł VI tekst Instrukcji, która ukazała się drukiem dopiero 14.V.64 r. Ten doniosły i bardzo na czasie dokument nosi tytuł *Instrukcja o historycznej prawdzie ewangelii*. Tekst ten został przyjęty z wielkim uznaniem i entuzjazmem nie tylko

²⁰ A. Romeo, *L'Enciclica „Divino Afflante Spiritu” e le „Opiniones Novae”*, Roma 1960, 18.26.52.60. Odpowiedź Papieskiego Instytutu Biblijnego pt. *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo, Verbum Domini*, 39 (1961) 3—17.

²¹ Por. L. Randellini, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 24.4.64*, Rivista Biblica 13 (1965) 255—263.

²² *La storicità dei Vangeli*, Roma 1962 (tekst powielony); w dwa lata później już po ukazaniu się Instrukcji Komisji Biblijnej praca ta ukazała się drukiem w Brescia 1964 r. Korzystam z wydania książkowego.

²³ Praca Kard. B. Alfrinka, w której wyraził swój pogląd na Formgeschichte ukazała się w jego słowie wstępnym do specjalnego Nr. Biblica 43 (1962) 254 n.

²⁴ *Orientations actuelles des études exégétiques sur la vie du Christ*, Roma 1962 (tekst powielony); Drukiem ukazał się w *Bulletin eccl. du diocèse de Strassburg* z 15.X.1962 r.

w świecie katolickim²⁵; zamykał on okres gorących i jakże niekiedy bolesnych polemik. Stał się wreszcie drogowskazem dla Komisji Teologicznej pracującej nad V Rozdziałem Konstytucji o Objawieniu, która przejęła cały szereg sformułowań tego dokumentu.

Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej nie poszła drogą proponowaną przez profesorów Lateranum, lecz drogą większości badaczy katolickich, którzy rozróżniali między elementami negatywnymi i pozytywnymi, wykorzystując nawet te ostatnie w swych badaniach. „Kiedy egzegecie nadarzy się sposobność, że będzie mógł zbadać, jakie zdrowe elementy mieści w sobie „metoda historii form”, może je odpowiednio wykorzystać do głębszego zrozumienia ewangelii”. Natychmiast przestrzega: „Postępowanie jednak jego musi być ostrożne, gdyż metoda ta często wiąże się z nie do przyjęcia zasadami filozoficznymi i teologicznymi, które w dziedzinie literackiej nierzadko wypaczają zarówno metodę jak i wnioski”. Dokument wylicza te błędne zasady, które można podzielić na dwie grupy. Pierwsze należą do klasycznych tez dziewiętnastowiecznego racjonalizmu odrzucają możliwość poznania istnienia porządku nadprzyrodzonego; odrzucają interwencję Boga osobowego w świecie przez fakt rzeczywistego objawienia; odrzucają możliwość i istnienie cudów. Druga grupa błędnych zasad Formgeschichte ma charakter historyczno-teologiczny: błędne pojęcie wiary, która — jak sądzą — nie dba o prawdę historyczną i nie może być z nią w zgodzie; negują historyczną wartość dokumentów objawienia; za bardzo wynoszą twórczą moc wspólnoty pierwotnej, lekceważąc przy tym autorytet Apostołów jako świadków.

Dokument nie wylicza w ten sam sposób zdrowych elementów Formgeschichte, ale, można je bez trudności odczytać w kontekście całej Instrukcji. Do zdrowych elementów należą następujące: 1) Istnienie w ewangeliiach różnych rodzajów literackich; nie przyjmuje jednak Instrukcja klasyfikacji tych rodzajów, dokonanej przez klasyków Formgeschichte. 2) Zasada „Sitz im Leben” może i powinna być wykorzystana przez egzegetę katolickiego. 3) Najbardziej doniosłym punktem Instrukcji jest rozróżnienie trzech etapów tradycji, „dzięki którym doszło do nas życie Jezusa i Jego nauka”. Jest to wykorzystanie zdrowych elementów Formgeschichte do badań nad formacją ewangelii i próba katolickiego ujęcia metody historii form, jako narzędzia pracy badawczej²⁶.

²⁵ Podkreślano to w komentarzach J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1965; E. Galbiati, *L'Istruzione sul valore storico degli Evangelii*, w: *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 233—245; N. Lohfink, *Die Evangelien und die Geschichte*, w: *Theologisches Jahrbuch* 1966, 240—248; A. Stöger, *Die historische Wahrheit der Evangelien. Kommentar zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21 April 1964*: w: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 113 (1965) 57—79; L. Raddellini, *Riflessioni ... art. cyt.*, 265—287.

²⁶ Por. E. Galbiati, *L'Istruzione ... art. cyt.*, 238 n. M. Zerwick, *Das „Neue“ in der katholischen Exegese*, *Der Seelsorger* 37 (1967) 91.

II. POWSTANIE I HISTORYCZNOŚĆ EWANGELII W DYSKUSJI SOBOROWEJ

Polemika rzymska o granicach i możliwościach stosowania Formgeschichte nie pozostała bez wpływu na prace nad redakcją paragrafu 19, poświęconego właśnie tej problematyce. Znajomość więc historii tego paragrafu ma zasadnicze znaczenie dla głębszego zrozumienia ostatecznej redakcji dokumentu. Z historii tej poznajemy poszczególne ujęcia całego schematu i poszczególnych jego paragrafów; widać jak z dyskusji na auli wyłaniają się nowe ujęcia; dowiadujemy się dlaczego wybierano jedne sformułowania, a odrzucono drugie, dlaczego walczone nawet o poszczególne słowa: jedne skreślając, a domagając się wprowadzenia innych²⁷. Dopiero po takiej analizie można przystąpić do komentowania formuły definitywnej.

a. Historyczność ewangelii w schemacie Komisji Przygotowawczej

Dnia 14.XI.1962 r. na 19 Kongregacji Generalnej przystąpiono do dyskusji nad schematem *De fontibus Revelationis* opracowanym przez Komisję Przygotowawczą. Dyskusja trwała do 21 listopada. W tym pierwszym schemacie Nowemu Testamentowi poświęcony był rozdział IV. Historyczność ewangelii sformułowana była w następujący sposób: „Ta sama święta Matka — Kościół silną i bardzo stanowczą wiarą wierzył i wierzy (firma et constantissima fide credidit et credit), że cztery wspomniane ewangelie w sposób niesfałszowany przekazują nam to, co Jezus, Syn Boży w czasie swego życia wśród ludzi rzeczywiście uczynił i nauczał dla wiecznego zbawienia wszystkich ludzi. I chociaż ewangelie nie we wszystkim zgadzają się z zasadami współczesnej historiografii, to jednak to, co utrwaliły one na piśmie ze słów i czynów pod natchnieniem Ducha św., dlatego utrwaliły, abyśmy poznali prawdę tych słów, o których zostaliśmy pouczeni przez tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (Łk 1, 2—4).

„Dlatego ten Święty Sobór Watykański potępia owe błędy ..., które zaprzeczają, lub osłabiają pierwotną, historyczną i obiektywną prawdę czynów życia Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak je referują owe święte ewangelie. Błędy te stają się jeszcze bardziej zgubne, gdy podają w wątpliwość te fakty, które dotyczą samej wiary jak

²⁷ Szczegółową historię prac nad schematem podają: E. Stake-meier, dz. cyt., 98—170. W obszernym dodatku podaje wybór ciekawych wypowiedzi Ojców. U. Betti, *Cronistoria della costituzione dogmatica „Dei Verbum”* w: *La Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione* (Collana Magistero Conciliare. wyd. A. Favale S.D.B.) Torino 1966, 11—50. Ks. E. Dąbrowski, dz. cyt., 99—275.

np.: dziecięstwo Jezusa, znaki i cuda Zbawiciela, Jego cudowne zmartwychwstanie i chwalebne wstąpienie do Ojca.”

„W ten sposób ten Święty Sobór Watykański potępia owe błędy, według których słowa Chrystusa przypisywane przez ewangelie Panu ... są po większej części nie słowami Chrystusa, lecz poglądem ewangelistów, lub — co jeszcze gorzej — Kościoła pierwotnego (*communitatis christianae primitivae*)”²⁸.

Sformułowanie to posiada charakter negatywny i polemiczny. Schemat u wielu Ojców wzbudził gwałtowny sprzeciw. Ujęcie historyczności ewangelii było również mocno atakowane; zarzucano mu sformułowanie negatywne, brak ducha ekumenicznego i niewykorzystanie osiągnięć współczesnej biblistyki. Na szczególną uwagę zasługuje wystąpienie bp. De Smedt dn. 19.XI.1962. Biskup mówił w imieniu Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijańskiej; w toku mowy wyznał, że Komisja Teologiczna odrzuciła proponowaną przez Sekretariat współpracę. „Wynik pracy (Komisji) nie oddaje żadnej usługi dialogowi ekumenicznemu. Schemat oznacza cofnięcie się wstecz, jest przeszkodą i stratą. Publikacja schematów teologicznych w formie proponowanego, unicestwiłaby nadzieję w to, że Sobór mógłby przyczynić się do zbliżenia rozdzielonych braci.”²⁹

Negatywnie również ocenili tekst bibliści, uważając go za cofnięcie się wstecz i zablokowanie nowych dróg. L. Randellini wyznał nawet, że „potępiając bez zastrzeżeń metody badawcze, stosowane w szkołach protestanckich i w niektórych katolickich, stwarzano, być może, nowy casus Galileusza, nie zdając sobie sprawy, że eliminuje się narzędzie pracy, dzięki któremu możliwy stał się dialog między katolikami a braćmi odłączonymi”¹⁰.

Prezydium Soboru, zdając sobie sprawę z trudnej sytuacji, dnia 20.XI.62 r., przed rozpoczęciem omawiania poszczególnych rozdziałów zwróciło się do całego zgromadzenia z pytaniem, czy schemat o źródłach Objawienia ma być dalej omawiany, czy nie; 1368 Ojców na pytanie to odpowiedziało negatywnie, a 822 pozytywnie. Przeciwnicy dalszego omawiania schematu nie osiągnęli żądanej przez regulamin, dwóch trzecich głosów. Jeszcze tego samego dnia rozpoczęto dalszą dyskusję, chociaż większość była temu przeciwna. Ten trudny problem rozstrzygnął papież Jan XXIII, wycofując schemat i powierzając go do nowego opracowania tzw. Komisji Mieszanej, w skład której — według życzeń papieża — weszło 10 członków Komisji Teologicznej, tyłuż z Sekretariatu Jedności Chrześcijan i 7 Kardynałów mianowanych przez papieża.

²⁸ Tekst podają za E. Stakemeierem, *dz. cyt.*, 105 n.

²⁹ Obszerne streszczenie mowy Bp. De Smedt podaje E. Stake-meier, *tamże*, 111 ns.

³⁰ L. Randellini, *Il Nuovo Testamento*, *dz. cyt.* 202; Zob. również mój artykuł *Konstytucja Dei Verbum w opinii biblistów*, Znak 18 (1967) 45—50.

b. Historyczność ewangelii w schemacie Komisji Mieszanej

Komisja Mieszana przystąpiła natychmiast do pracy. W kwietniu 1963 r. nowa wersja schematu była już gotowa: dnia 22.IV.63 tekst ukazał się drukiem, a następnego dnia Jan XXIII polecił rozśleść go Ojcom Soboru.

Rozdział IV poświęcony był Nowemu Testamentowi, a jego paragraf drugi historyczności ewangelii: „Święta Matka — Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane ewangelie w sposób prawdziwy (vere) podają to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście czynił i uczył (Dz 1, 1). Chociaż bowiem niekiedy rozbrzmiewają formą przepowiadania (quamvis enim formam praeconii aliquando resonent) i nie we wszystkim zgodne są z zasadami historiografii współczesnej, to jednak ewangelie podają nam prawdziwą (veram) i szczerą (sinceram) historię. W tej bowiem intencji zostały napisane, abyśmy poznali prawdę tych słów, o których zostaliśmy pouczeni czy to przez podanie (traditione) tych, którzy „od początku sami widzieli i byli sługami słowa”, czy to z pamięci i wspomnienia bliskich i uczniów Pana (Łk 1, 2—4)”³¹.

Nie trudno dostrzec różnice w porównaniu z wersją pierwszą. Znikły zupełnie akcenty polemiczne skierowane przeciw Formgeschichte; podkreślono mocno historyczność ewangelii; pojawiło się nowe sformułowanie: ewangelie posiadają formę przepowiadania. Słowa „przepowiadanie, przepowiadać” nie są tu użyte w znaczeniu potocznym tj. „przepowiadać przyszłość” lub „powtarzać w celu zapamiętania”, lecz w znaczeniu teologicznym jako uroczyste obwieszczenie, orędzie Dobrej Nowiny zbawienia, dokonanego przez Jezusa. W tekście wreszcie widać wyraźnie tendencję do pogodzenia dwu postaw, które zarysowały się przy dyskusji pierwszego schematu.

Ojcowie Soboru nadesłali 280 wniosków i poprawek, wiele z nich pochodziło od różnych Konferencji Biskupów. Niektórzy proponowali usunięcie słowa „alizuando” — „niekiedy”, ponieważ „forma przepowiadania” przenika wszystkie ewangelie i wszystkie ich części. Ewangelie są świadectwami historycznymi, ponieważ owo przepowiadanie jest głoszeniem rzeczywistych wydarzeń historii zbawienia. Sformułowanie budziło pewną dwuznaczność: w przekazie faktów i słów Jezusa tylko to jest historyczne, co nie ma formy przepowiadania. Twierdzenie takie jest nie do przyjęcia.

Schemat jeszcze nie był dojrzały i na tyle przepracowany, aby mógł być podany do dyskusji w czasie drugiej Sesji soborowej. Krą-

³¹ Tłumaczenie własne w oparciu o *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione* (sub secreto). Typis Pol. Vaticanis 1963, 13.

żyły nawet pogłoski, że dyskusja zostanie odłożona na czas nieokreślony³². Wątpliwości te rozwiął papież Paweł VI w przemówieniu na zakończenie drugiej sesji, wygłoszonym dn. 8. XII.1963 r. Mówiąc o wielkich problemach dalszych badań powiedział: „Takim jest np. zagadnienie o Bożym Objawieniu, na które Sobór udzieli z jednej strony odpowiedzi broniącej świętego depozytu prawd Bożych przeciwko błędom, nadużyciom i wątpliwościom, które chciałyby skompromitować jego obiektywną wartość, a z drugiej strony nada kierunek badaniom biblijnym, patrystycznym i teologicznym, które myśl katolicka — wierna Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i wchłaniająca równocześnie wszystko to, co jest dobre we współczesnej wiedzy naukowej — zechce z żarliwością i rozwagą poprzec”³³.

c. Paragraf 19 w schemacie Podkomisji

Poszerzona Komisja Teologiczna w dn. 7.III.1964 r. wyłoniła z siebie specjalną Podkomisję, polecając jej nowe rozpracowanie tekstu w oparciu o wypowiedzi Ojców. Podkomisji udostępniono również Instrukcję Papieskiej Komisji Biblijnej o *Historycznej Prawdzie* Ewangelii jeszcze przed jej ogłoszeniem drukiem. Instrukcja ta wywarła wielki wpływ na redakcję 19 paragrafu. Nowy schemat ukazał się drukiem 3.VII.1964 i z polecenia Pawła VI został rozesłany Ojcom Soboru. Ta trzecia wersja jest już bardzo zbliżona do tekstu definitywnego. A oto paragraf 19: „Święta Matka — Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane ewangelie podają prawdziwie (vere) to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście (reapse) uczynił i uczył (Dz 1, 1). Apostołowie po śmierci Pana to, co On powiedział i czynił przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami życia Chrystusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni. Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie; pewne zaś (wyjaśniają — mój dodatek) nawiązując do stanu swych Kościołów i zatrzymując formę przepowiadania tak jednak zawsze, że przekazują nam o Jezusie nie rzeczy fikcyjne, pochodzące z mocy twórczej pierwotnej wspólnoty, lecz rzeczy prawdziwe i szczerze (vera et sincera). W tej przeciwieństwie pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy „od po-

³² Por. U. Betti, *dz. cyt.*, 26

³³ Paweł VI, Przemówienie na zakończenie drugiej sesji 8.XII.1963, *Życie i Myśl* 14 (1964) 55.

czątku byli naocznymi świadkami i sługami słowa, byśmy poznali prawdę tych słów, które otrzymaliśmy” (Łk 1, 2—4)³⁴.

Tekst ten jest bardzo ciekawy, stwierdza bowiem wyraźnie wartość historyczną ewangelii, nie używa jednak wcale słowa „historia”, lub „historyczny”, które występowały we wszystkich dotychczasowych wersjach. Będzie to źródłem nowych polemik i propozycji. Podkreślając następnie historyczność ewangelii, równocześnie za Instrukcją Komisji Biblijnej uznano zdrowe elementy metody historii form. Połączono ściśle historyczność ewangelii z ich formacją. Dyskusja nad tekstem tym trwała przez tydzień, od 30 września do 6 października 1964 r. Ojcowie byli już dobrze przygotowani do takiej dyskusji. Dużo miejsca w niej poświęcono 19 paragrafowi. Omawianie rozdziałów III—IV rozpoczęło się dn. 2.X.64 r. relacją członka Komisji Teologicznej Bp. Jana van Dodewaard z Haarlem; zwrócił on uwagę na to, że wielkie znaczenie ma zmiana wprowadzona do paragrafu 19; uzgodniono go mianowicie z Instrukcją Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia*³⁵.

W dyskusji na auli soborowej ujawniły się dwie postawy. Jedni Ojcowie domagali się jeszcze wyraźniejszego i mocniejszego podkreślenia historyczności ewangelii i odrzucenia błędów, dotyczących tej sprawy. W tym duchu przemawiał 5.X.1964 r. bp W. Philbin w imieniu 30 biskupów Irlandii. Schemat — według niego — nie dość wyraźnie wyjaśnia historyczną prawdę ewangelii, ograniczając ją tylko do słów i czynów Jezusa, gdy tymczasem św. Łukasz rozciąga ją również na ewangelię dziecięctwa. Muszą więc zniknąć wszelkie wyrażenia słabe, aby zapobiec jakiegokolwiek możliwości zaprzeczenia historyczności ewangelii. Należy więc tekst na nowo sformułować³⁶. Mocniej jeszcze wyraził się Bp L. Carli (Włochy): piąty rozdział schematu nie odpowiada ani oczekiwaniom wiernych, ani duszpasterzy, ani nawet samego papieża. Brak tekstowi potrzebnej jasności w odrzucaniu błędów dotyczących historyczności ewangelii. Mówi on wyraźnie o historyczności czynów i słów Jezusa, ale z tego można by wyciągnąć wniosek, że historia dziecięctwa i wydarzenia sprzed narodzenia nie były historyczne³⁷. Taką samą orientację miało wy-

³⁴ *Schema Constitutionis de Divina Revelatione* (sub secreto), Typis Pol. Vaticanis 1964, 38. Tekst ten ukazał się z datą 3.VII.64 r. Obok tekstu opracowanego przez Podkomisję (textus emendatus) zawiera również formę poprzednią (textus prior) oraz relacje do każdego rozdziału.

³⁵ Magni momenti sunt quae in n. 19 de „Evangeliorum indole historica” dicuntur. Textus novus, praeparatus a submissione nostra mense aprilis 1964 nunc de facto consonat cum instructione *Sancta Mater Ecclesia Commissionis de studiis Biblicis diei 14 maii 1964*”. J. van Dodewaard, *Relationes super schema Constitutionis de Divina Revelatione*, Typis Pol. Vaticanis 1964, 16.

³⁶ Streszczenie mowy Bp. Philbina podaje E. Stakemeier, dz. cyt., 328.

³⁷ E. Stakemeier, tamże 333 n.

stąpienie P. Gasbarriego, Administratora Apostolskiego z Grosseto (Włochy). Za słabo — według niego — schemat podkreśla historyczność Ksiąg Pisma św. przeciw tym teoriom, które — jak Formgeschichte i Redaktionsgeschichte — stawiają pod znakiem zapytania natchnienie, bezbłędność i historyczność Pisma św. Arbp J. Cordeiro z Karachi postulował wyraźniejsze podkreślenie historyczności ewangelii, ale równocześnie podkreślił, że wzmianka o mocy twórczej „pierwotnej wspólnoty” wygląda na potępienie R. Bultmanna. Nie ma potrzeby tego czynić, gdyż nawet uczniowie Bultmanna odchodzą od tej nauki. We wszystkich tych wypowiedziach obok troski o jasne sprecyzowanie historyczności ewangelii przebijają nieufność do metody historii form, a nawet tu i ówdzie podnoszą się głosy domagające się potępienia.

Ojcowie reprezentujący drugą postawę wykazują również dużą troskę o jasne określenie historyczności, ale równocześnie z zaufaniem odnoszą się do nowych metod badawczych. Widzą w nich wiele zdrowych elementów, które powinny być wykorzystane przez egzegezę katolicką. Sobór winien wskazać drogę. Na 94 Kongregacji Generalnej dn. 5.X.64 r. w imieniu biskupów niemieckiej grupy językowej i w imieniu biskupów skandynawskich przemawiał Bp E. Schick sufragan z Fuldy. Rozdział piąty — mówił biskup — wykorzystuje mądrze Instrukcję *Santa Mater Ecclesia* Papieskiej Komisji Biblijnej... Instrukcja ta rozwija zdrowe zasady egzegezy świętych ewangelii. W ten sposób można nareszcie wykazać, że nowoczesne metody wyjaśniania Pisma nie są bynajmniej sprzeczne z wiarą chrześcijańską i katolicką, lecz użyte we właściwy sposób mogą raczej wesprzeć wiarę i ukazać ją w nowym świetle³⁸. Wystąpienie Bp. E. Schicka jest znamienne i z tej racji, że on jest autorem jednej z pierwszych katolickich, gruntownych monografii o Formgeschichte. Już 1940 r. publikując książkę, dostrzegal w metodzie historii form wiele pozytywnych elementów³⁹. W tym samym dniu przemawiał Bp J. Heuschen, sufragan z Lüttich. Przemówienie jego było małym traktatem o Formgeschichte w ujęciu katolickim. „Nie można już dzisiaj kwestionować, że tradycja zawarta w ewangelii była wcześniej nie tylko około 30 lat głoszona ustnie, ale również adaptowana była do sytuacji różnych Kościołów. Niepokończy to wielu ludzi, że wiara w historyczność ewangelii i w nieomylną historyczność Pisma św. jest przez to zagrożona”... Są wprawdzie — według Bp. J. Heuschena — egzegeci, którzy wykraczają poza właściwe granice w stosowaniu metody Formgeschichte, „nie zmienia to jednak faktu, że adaptacja tradycji miała rzeczywiście miejsce.” Tak właśnie stwierdza Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia*. Następnie wykazał

³⁸ Tekst przemówienia Bp. E. Schicka zob. E. Stakemeier, tamże 326 n.

³⁹ Por. dopisek 14.

Biskup na licznych przykładach, że „nasze ewangelie spisane, relacjonując czyny i słowa Jezusa wykazują równocześnie ich prawdziwe znaczenie i ich adaptację do życia Kościoła. zamiary ewangelii głoszonej żywym słowem nie były tylko czysto historyczne, lecz również i religijne. Ewangelia nie podaje nam tylko nagich czynów i słów Jezusa w porządku chronologicznym, lecz również wskazuje na ich prawdziwe znaczenie i moc religijną dla życia wiernych. Jest to zresztą zgodne z duchem samego Jezusa, który powiedział: *...Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem* (J 6, 63). Nie tylko jednak głosiciele ewangelii ustnej wyjaśniali i adaptowali, podobnie czynili również ci, którzy pod nachnieniem Ducha Św. spisali ewangelię głoszoną żywym słowem. Albowiem wnikliwe badania ich pracy wykazują, że każdy ewangelista przy redakcji swego dzieła ma swój specjalny cel, swój sposób opisu, przez co uwypukla swój własny teologiczny punkt widzenia... Ewangelie winny być w tym znaczeniu wykładane, w jakim zostały napisane”. Biskup J. Heuschen nie pominął nawet bardzo aktualnego we współczesnej biblistyce problemu interpretacji ewangelii dziecięctwa. „Komisja Dogmatyczna — mówił — celowo nie poruszyła tego problemu... Nie ma chyba takiego wśród egzegetów katolickich, który wątpiłby we właściwie pojętą prawdę historyczną pierwszych rozdziałów ewangelii Mateusza i Łukasza. Do tych rozdziałów również odnoszą się słowa paragrafu 19: „Ewangelieści przekazują nam o Jezusie „rzeczy prawdziwe i szczerze”. „Ewangelie dziecięctwa według powszechnej opinii egzegetów katolickich, zostały skomponowane w oparciu o zasady, które są specyfiką tych rozdziałów. Chcą one wykazać, że Bóg zrealizował swój plan zbawienia w Jezusie z Nazaretu, oczekiwanym Mesjaszu. Ten temat teologiczny został połączony przez ewangelistów z argumentacją, że w wydarzeniach narodzenia Jezusa wypełniły się zapowiedzi Starego Testamentu. Aby ten główny swój cel osiągnąć sięgną ewangelieści do relacji prawdziwych i historycznych wydarzeń, które przedstawiają w takiej formie, aby odpowiadała i samym wydarzeniom, jak również zamiarom ewangelistów. Egzegeci winni badać te specjalne cele ewangelii dziecięctwa i wyciągnąć stąd normy do osądzenia ich historycznej prawdy. Jest rzeczą zrozumiałą, że Sobór nie może wdrażać się w tego rodzaju problemy, ponieważ nawet badacze katoliccy nie doszli jeszcze do dojrzałego rozwiązania tego problemu⁴⁰. Na szczególną uwagę zasługuje jeszcze wystąpienie Dom. Ch. Butlera, opata angielskich Kongregacji Benedyktynskich. Butler jest z wykształcenia biblistą, przemawiał na 95 Kongregacji Generalnej dn. 6.X.1964 r. Dom Butler stwierdził, że „historyczność ewangelii może być z jednej strony rozpatrywana w świetle wiary — ewangelie są bowiem księgami natchnionymi. Z drugiej strony jed-

⁴⁰ Tekst przemówienia zob. E. Stakemeier, *dz. cyt.*, 328 ns.

nak trzeba zastosować do ewangelii, jak i do pozostałych ksiąg Pisma św., zasadę „rodzajów literackich”. Zasada ta zastosowana do Starego Testamentu pozwoliła rozwiązać wiele trudności, tak też może być i z Ewangelią. Historyczność ewangelii w ich szczegółach należy do praecambula fidei, jest to więc dziedzina apologetyki. Nie można jej więc zaliczać do dogmatów wiary. Dlatego też byłoby rzeczą bardzo pożałowania godną, gdybyśmy dawali pozor, że egzegeci katoliccy nie są wolni w swej pracy naukowej. Proponował również poprawienie następującego zdania „... tak jednak zawsze, że przekazują nam o Jezusie nie rzeczy fikcyjne, pochodzące z mocy twórczej pierwotnej wspólnoty...” Ani z wiary, ani z nauki — jego zdaniem — nie wynika — że ewangeliści nigdy nie stosowali takiego gatunku literackiego. Występuje on w Starym Testamencie, dlaczego więc nie może występować i w Nowym? Proponował więc takie brzmienie: „... nie rzeczy czysto fikcyjne, pochodzące jedynie z mocy twórczej ... zgodnie z rodzajem literackim ewangelii”. Na zakończenie swego ciekawego wystąpienia Dom Butler wyznał z pasją: „Na Soborze — co można by określić prawie jako cud — dokonaliśmy tak wiele, aby przezwyciężyć ducha strachu i przesadnej obawy, które tak często przeszkadzały nam w owocnej pracy. Dlatego więc mówię: Nie obawiajmy się również pracy naukowej i historycznej krytyki. Nie obawiajmy się, żeby naszym egzegetom brakło wierności dla Kościoła i dla przekazanej nauki. Pewnym jest w każdym razie: że albo istnieje wśród egzegetów międzynarodowe, lub nawet świat ogarniające sprzysiężenie dla pogrzebania chrześcijańskich prawd wiary — kto w to wierzy, ten uwierzy w każdy nonsens — albo też nasi egzegeci mają w swej pracy jako ideę przewodnią obiektywną i autentyczną prawdę, która została nam przekazana w ewangeliach. W badaniach tych są oni i wiernymi katolikami i krytycznymi badaczami, dla których pierwszym założeniem jest szczerłość badań”⁴¹.

Wszystkie uwagi Ojców wypowiedziane w auli soborowej, czy też przesłane na piśmie zostały przebadane przez specjalną Podkomisję, która w dniach 20—21.X.1964 r. poprawiła tekst. W dniach 10—11.XI.1964 r. został nowy tekst przedyskutowany przez Komisję Teologiczną, wydany drukiem i rozdany 20.XI.1964 r. Ojcom. Na tej jednak sesji brakło już czasu na dyskusję.

d. Praca nad czwartą wersją § 19 i interwencja Papieża

Czwarty poprawiony schemat rozdany został Ojcom na 130 Kongregacji Generalnej dn. 11.IX.1965 r. Głosowania zaś odbyły się w dniach 20—22 września. Tekst redakcji czwartej niewiele różnił

⁴¹ Tekst przemówienia E. Stakemeiera, *dz. cyt.*, 339 n.

się od poprzedniej: „Święta Matka — Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane ewangelie podają prawdziwie (vere) to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście (reapse) uczynił i uczył (Dz 1, 1). Apostołowie po śmierci Pana to, co On powiedział i czynił przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami życia Chrystusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni. Święci zaś autorowie napisali cztery ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazywanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie, lub wyjaśniają (explanantes), nawiązując do stanu Kościołów, zatrzymując wreszcie formę przepowiadania tak jednak zawsze, że przekazują nam o Jezusie rzeczy prawdziwe i szczere (vera et sincera). W tej przecież intencji pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa, byśmy poznali prawdę tych słów, które otrzymaliśmy Łk 1, 2—4)”⁴².

Poprawki wniesione do tego tekstu w porównaniu z jego formą poprzednią są już nieliczne. Najważniejszą zmianą było opuszczenie następującej frazy: „nie rzeczy fikcyjne, pochodzące z mocy twórczej pierwotnej wspólnoty (ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia)”. Jak wyjaśniono w relacji do tego punktu, uczyniono to dlatego, ponieważ słowa te oddają zbyt wielką cześć pewnej opinii, która już staje się przestarzała⁴³. W tej relacji wyjaśniono również, że pominięto słowo „historia”, które było w drugiej redakcji schematu (veram et sincerum historiam nobis tradunt), ponieważ w użyciu współczesnym jest ono wieloznaczne⁴⁴. Drugą godną uwagi zmianą jest dodanie słowa *explanantes* (wyjaśniający) do zdania: „nawiązując do stanu Kościołów.” Słowo to — jak wyjaśniono — wypadło przypadkowo; wprowadza się je za Instrukcją Komisji Biblijnej. Wreszcie wprowadzono kilka poprawek stylistycznych zmieniając gerundia: *seligendo*, *redigendo*, *retinendo* na imiesłowy: *seligentes*, *redigentes*, *retinentes*. Dzięki tym poprawkom paragraf 19 oczyszczony został z elementów polemicznych i negatywnych i bardziej jeszcze scharmoni-

⁴² Tekst podaje według *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Capita I, II, III, IV, V, VI* (Sub secreto), Typis Pol. Vaticanis, 1964⁴³. Wydanie to posiada taką formę jak poprzednie, podaje *textus prior* (III) i *textus emendatus* oraz relacje do poszczególnych rozdziałów.

⁴³ W relacji do rozdz. 5 n. 19 Bp Jan van Dodewaard mówił: *Phrasis „ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia” visa est non retinenda, quia verba haec nimium honorem tribuunt opinioni alicui in decursu obsoletae*. Tamże, 47.

⁴⁴ „Primum voces „historia” et „historice” vitantur ob ambiguitatem horum verborum apud modernos”, Tamże, 35.

⁴⁵ Por. E. Stakemeier, dz. cyt., 161 n. U. Betti, dz. cyt., 39 n.

zowany z Instrukcją Komisji Biblijnej. Ewangelieści — redaktorzy również wyjaśniali, interpretowali (*explanantes*), uwzględniając potrzeby Kościołów, do których adresowali swe dzieła.

Wynik głosowania, tak nad rozdziałem piątym, jako całością, jak i nad paragrafem 19, wykazał, że redakcja jego nie jest jeszcze zadawalająca i wymaga pewnych korektur. Właśnie punkt 19 otrzymał największą liczbę *non placet*, aż 61; *placet* 2162. Natomiast głosowania nad całym rozdziałem V dały następujące wyniki: *placet* 1850, *non placet* 4, *iuxta modum* 313. W tych 313 *iuxta modum* większość odnosiła się również do paragrafu 19⁴⁶. *Modi Ojcw* dotyczyły głównie historyczności ewangelii; postulowano znowu, aby historyczność tę wyrazić w sposób jasny i nie podlegający wątpliwości oraz aby rozciągnąć ją na całe życie Jezusa, również i na czas po zmartwychwstaniu. i tak wielu *Ojcw* domagało się, aby „koniecznie wprowadzić słowo „historyczny”, które często używane było przez Urząd Nauczycielski, aby w ten sposób okiełznać zuchwałość egzegetyczną. Dlatego właśnie 174 *Ojcw* prosi o dodanie: „według prawdy i wiary historycznej podają wszystkie czyny i słowa, które są w nich zawarte”. Wiele również poprawek odnosiło się do zakończenia paragrafu 19 a mianowicie do wyrażenia „*ut vera et sincera*” (prawdziwe i szczerze). Aby jeszcze lepiej uwypuklić historyczność ewangelii proponowano: 158 *Ojcw* żądało następującego sformułowania: „*vera et sincera de historia Jesu*” (prawdziwe i nieskażone z historii Jezusa), lub „*vere historicam narrationem*” (prawdziwie historyczny opis); 85 *Ojcw* postulowało następujący dodatek: „*ita tamen ut, quoad factorum historicitatem, obiectivam veritatem semper communicaverent*” (tak jednak, aby co do historyczności faktów podawały zawsze obiektywną prawdę). Nie wystarczy — motywowano — „*vera et sincera*”, ponieważ „prawda” według 12 paragrafu tego schematu oznacza to, co „*auctor asserere voluit*”. A więc prawdziwą mogłaby być i rzecz nierealna, którą autor zamierzał stwierdzić. Szczerłość zaś (*sinceritas*) czyli brak podstępu może być również w opowiadaniu fantastycznym⁴⁷.

Komisja zgodziła się na wyraźne rozciągnięcia historyczności ewangelii również i na okres po śmierci i zmartwychwstaniu, dodając do słów „czynił i uczył” następującą frazę: „aż do dnia, w którym wzięty był do nieba”⁴⁸. Jeżeli natomiast chodzi o wpro-

⁴⁶ „*Necessario indocendum est vocabulum „historicum”, quod a Magisterio saepis adhibitum est ut refrenetur audacia exegetica. Ideo 174. Patres petunt additionem: iuxta veritatem fidemque historicam tradere omnia facta et dicta quae in ipsis continentur*”; *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Modi a Patribus conciliaribus propo- siti a Commissione Doctrinali examinati*, Typis Pol. Vaticanis 1965, 52.

⁴⁷ *Modi ...*, dz. cyt., 53 n.

⁴⁸ „*Quapropter compleatur haec citatio in hunc modum: „...fecit et*

wadzenie słowa „historyczny”, oraz o poprawkę „vera et sincera”, Komisja nie uważała za konieczne uwzględnić propozycji niektórych Ojców. Pochodziło to głównie stąd, ponieważ słowa „historia” i „historyczny” we współczesnym użyciu są wieloznaczne; mogą oznaczać opis, rekonstrukcję rzeczywistych i obiektywnych faktów tzw. „historia opisana”, ale również mogą mieć znaczenie szersze, obejmujące znaczenie tych faktów, ich interpretację, tzw. „historia przeżyta”. Decyzję swoją Komisja poparła następującymi racjami: a) dodanie tu słowa „historyczny” nie osiągnęłoby oczekiwanego skutku; b) „prawdziwe” nazwane są te rzeczy, które zgadzają się z rzeczywistością faktu; c) zamieszanie jakie może powstać z wyrażenia „veritas seu id quod auctor asserere voluit” zostało usunięte przez zmianę tej właśnie ostatniej frazy; d) w końcu słowo „sincera” uzupełniało słowo „vera” jako element subiektywny, który dopełnia obiektywny⁴⁹.

Decyzja Komisji wraz z jej argumentacją zostały przedłożone Ojcu św., który prace te bardzo pilnie śledził i pragnął wnieść swój czynny wkład do udoskonalenia tak ważnego tekstu⁵⁰. Dnia 18.X. 1965 r. wysłał Papież list, podpisany przez sekretarza Stanu Kard. A. G. Cicognaniego, do przewodniczącego Komisji Teologicznej. Ojciec św. w sposób bardzo delikatny wzywa do rozważenia trzech spraw o wielkiej doniosłości doktrynalnej, proponując własne poprawki. Były to następujące sprawy: tradycja, bezbłądność biblijna i historyczność ewangelii. Ojciec św. postulował wyraźniejsze podkreślenie historyczności ewangelii przez wprowadzenie następującej formuły: „vera seu historica fide digna” (prawdziwe czyli godne historycznej wiary), zamiast dawnej „vera et sincera”. „Zdaje się — motywował papież — że pierwsza (tj. „vera et sincera”) nie gwarantuje realnej historyczności ewangelii, a co do tego punktu jest oczywiste, że Ojciec św. nie mógłby zaaprobować formuły, która pozwalałaby wątpić w historyczność tych świętych ksiąg”.

Następnego dnia zebrała się Komisja, w której na życzenie papieża, wziął udział również Kard. A. Bea. Kardynał w wystąpieniu swych wskazywał na nieodpowiedniość formy „vera et sincera” i opowiadał się za propozycją papieża. Inni członkowie Komisji byli jednak zdania, że nawet proponowana poprawka nie wyklucza wszystkich trudności i wątpliwości, ponieważ R. Bultmann i jego zwolennicy w sposób szczególnie rozumieją „fides historica”, iden-

docuit esque in diem qua assumptus est (cf Act 1, 1—2). His verbis ipse Lucas indicat totum contentum sui Evangelii” *Modi* ... 52.

⁴⁹ *Modi* ..., 54.

⁵⁰ Szczegółową relację o tej interwencji papieża wraz z fragmentami listu Ojca Św. podaje G. Caprile, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivellazione, La Civiltà Cattolica* 117 (1966) 228 n. Polskie tłumaczenie tego artykułu podaje ks. E. Dąbrowski, *dz. cyt.*, 240 n. Por. również U. Betti, *dz. cyt.*, 41 n.

tyfikując ją z aktem wierzącego, który rzutuje swoje doświadczenie egzystencjalne na opowiadanie fikcyjne; egzegeta następnie z opowiadania tego wyłączyć musi wszelki element mityczny. Zaproponowano więc, aby na początku paragrafu włączyć następującą frazę: „quorum historicitatem incunctanter affirmat” (których historyczność bez wahania stwierdza). Propozycja ta w istocie swej odpowiadała poprawce papieża; w jej świetle bowiem należy rozumieć i tłumaczyć „vera et sincera”. Następnie słowo „historicitas” nie jest wystawione na niebezpieczeństwo dwuznaczności⁵¹. W głosowaniu nad nową propozycją 26 głosów z Komisji opowiedziało się za, a tylko 2 przeciw. I w ten sposób zakończyła się długa i żmudna praca nad tekstem.

e. Definitywna forma paragrafu 19

Dnia 18.XI.1965 r. miało miejsce ostatnie głosowanie i promulgacja tekstu. Na 2350 głosujących, 2344 dało swoje placet, a 6 non placet. Po tym głosowaniu Paweł VI na mocy swej władzy apostołskiej, w zjednoczeniu z Ojcami Soboru, promulgował nowy dokument jako Konstytucję Dogmatyczną *Dei Verbum*. Osiągnięto przedziwną jedność, której nikt nawet nie przeczuwał w pierwszym okresie dyskusji. Jest ona dziełem wielkiej pracy, szczerych i otwartych dyskusji, wspólnoty w prawdzie i miłości, a przede wszystkim ukrytego wpływu Ducha św., który jest głównym źródłem jedności na Soborze i w Kościele. Definitywna forma paragrafu 19 przedstawia się następująco: „Święta Matka — Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane ewangelie, których historyczność bez wahania stwierdza, podają wiernie (fideliter)⁵² to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego zbawienia rzeczywiście uczynił i uczył aż do dnia, w którym wzięty był do nieba (por. Dz 1, 1—2). Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On powiedział i czynił przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnyimi wydarzeniami (życia) Chrystusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni. Święci zaś autorowie napisali cztery ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie, lub wyjaśniając, nawiązując

⁵¹ „Hodie tamen vox „historia” a pluribus sensu multo latiore adhibetur, v.g etiam pro rebus „supramundanis”, quae „fide” apprehenduntur. Vox „historia” vel per „Geschichte”, vel per „Historie” verti potest. Quapropter praeferendum visum est realitatem factorum seu eventuum modo concreto affirmare addendo in lin. 5 vocem „historicitatis” quae ambiguitati non exponitur ...” *Modi* ..., 52.

⁵² „Fideliter”, proponowane przez niektórych Ojców zostało przyjęte zamiast „vere” poprzedniej redakcji. *Modi* ..., 53.

⁵³ W redakcji poprzedniej było po „śmierci Pana”. *Modi* ... 53.

do stanu Kościołów, zatrzymując wreszcie formę przepowiadania tak jednak zawsze, że przekazują nam o Jezusie rzeczy prawdziwe i szczerze (vera et sincera). W tej przecież intencji pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa, byśmy poznali prawdę tych słów, które otrzymaliśmy” (Łk 1, 2—4)⁵⁴.

Zestawiając formę definitywną paragrafu 19 z formą pierwszego schematu, widać dopiero jak długą i trudną drogę przeszedł schemat o Objawieniu na tym właśnie odcinku. Tylko jedno niecałe i w wielu punktach poprawione zdanie pierwszej redakcji weszło do promulgowanej formy paragrafu 19. Już to samo ma wielką wymowę. W pierwszej redakcji podkreślono mocno historyczność ewangelii, ale równocześnie, potępiając bez żadnych rozróżnień niektóre kierunki badań nad ewangeliami, blokując przez to nowe drogi i stawiając czerwone światło biblistyce katolickiej. W redakcji definitywnej również zaakcentowano mocno historyczność ewangelii, lecz także idąc za Instrukcją Komisji Biblijnej, uznano zdrowe elementy w Formgeschichte i dozwolono na stosowanie tej metody w badaniach. Kościół aprobuje więc — pisze ks. K. Romanuk — w ten sposób liczne, niewątpliwie poważne osiągnięcia metody form literackich (formgeschichtliche Methode), metody, która przestała już być domeną krytyków wyłącznie racjonalistycznych i którą, jak się okazuje, można stosować w egzegezie ewangelii nie odmawiając im przy tym ich wartości historycznej”⁵⁵. I to właśnie trzeba uważać za otwarcie nowych dróg i za postawienie zielonych świateł egzezie katolickiej. Te długie i żmudne dyskusje nad historycznością ewangelii nie tyle dotyczyły samego faktu, ile raczej sposobu jego sformułowania.

Kielce

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

⁵⁴ Tekst łaciński Konstytucji *Dei Verbum* wraz z tłumaczeniem polskim podaje *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 19 (1966) 2—25. Opieram się w zasadzie na tym tłumaczeniu, wprowadzając jednak kilka poprawek dla większej wierności z oryginałem. Np. „chwalebnyymi wydarzeniami życia Chrystusa”, a nie Jezusa; zamiast „szczerą prawdę” — „rzeczy prawdziwe i szczerze” (vera et sincera), jak bowiem wynikało z wyjaśnień Komisji są to dwa określenia uzupełniające się wzajemnie.

⁵⁵ Ks. K. Romanuk, *Problemy egzegezy Nowego Testamentu w Konstytucji Dogmatycznej o Boskim Objawieniu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, t. XIV. z. 1 (1967) 16.

EKUMENIZM A BIBLIA ¹

Dzień 13.X.1962 r., w którym papież Jan XXIII przyjął około czterdziestu delegatów obserwatorów na I sesję II Soboru Watykańskiego przedstawiciele większości Kościołów odłączonych od Rzymu i siedząc w ich gronie na fotelu, a nie jak zwykle na tronie, rozmawiał z nimi z prostotą i bezpośredniością, był gestem, który stał się wydarzeniem w dziejach Kościoła. Od tej chwili poczęły się mnożyć otwarte w całym świecie nieśmiało przedtem nawiązywane kontakty i spotkania katolików z przedstawicielami różnych odłamów chrześcijaństwa oraz innych religii niechrześcijańskich. Dziś po upływie zaledwie kilku lat nie trudno zauważyć, że jeśli te ekumeniczne spotkania są dobrze przygotowane i nie ograniczają się do miłych słów i grzecznościowych uścisków dłoni, mają trzy zasadnicze cechy: 1° przy spokojnych i rzeczowych dyskusjach nie kryje się rzeczywistych i nieraz zasadniczych różnic, które dzielą, a które trzeba jakoś przezwyciężyć. 2° W szukaniu tego co łączy i co może stanowić solidną podstawę obopólnego dialogu, obydwie strony sięgają po Pismo św. uznając je za autentyczne Słowo Boże, skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli. 3° Widząc, że jedność wszystkich wyznań jest ponad możność ludzką, wszyscy jednomyślnie obstają przy konieczności modlitwy, opartej o wzory biblijne, jako tej jedynej siły, która może wyprścić światło ku znalezieniu drogi do jedności.

Poświęcając chwilę uwagi tematowi ekumenizmu współczesnego, pragnę się zastanowić nad tym jaką rolę odgrywa w nim Biblia i rozważyć dwa zagadnienia: w jakiej formie i w jakim stopniu Pismo św. jest obecne w dialogu katolików z różnymi wyznaniem

- ¹ Artykuł ten to referat wygłoszony na Sympozjum Naukowym o Ekumenizmie w nauczaniu teologicznym w Krakowie dnia 16.XI.1967 r. Poza oficjalnymi dokumentami Kościoła św. a zwłaszcza Konstytucją *Dei Verbum* i Dekretem o Ekumenizmie wykorzystano następujące artykuły: Y. M. J. Congar, *Vorschläge für den Dialog, Krygma und Dogma* 12 (1966) 181—186.
O. Cullmann, *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der Katholischen Kirche, Theologische Literaturzeitung* 92 (1967) 1—22.
L. Dequeker, *Bible et Oecumenisme, Collectanea Mechlinensia* 51, 6 (1966) 641—645.
M. Kiessing, *Autorität der Schrift — Autorität der Kirche, Una Sancta* 22 (1927) 148—160.
R. Marlé, *La Bible dans la division des Chrétiens, Études* 324 (1966) 630—640.
J. Peter, *Bases for Christian belief: a phase of the Catholic-Protestant dialogue, The Evangelical Quarterly* 39 (1967) 75—85.
P. Rossano, *La Bible et les religions non-chrétiennes, Secretariatus pro non Christianis. Bulletin* 1, 4 (1967) 18—28.

chrześcijańskimi i niechrześcijańskim oraz na czym się opiera ta właśnie jego obecność.

1. PISMO ŚW. JEST OBECNE W DIALOGU EKUMENICZNYM

Wszyscy chrześcijanie zawsze wierzyli, że Pismo św. jest słowem żyjącego Boga. Chrześcijanie dzisiejszych czasów doświadczają nadto jego zadziwiającej mocy odrodzenia i jednania. Był czas gdy katolicy i inne wyznania bardzo z sobą polemizowały i okazywały sobie wzajemnie wiele niechęci. Był czas ich wzajemnej nawet nieprzejdanej wrogości. Gdy protestanci na początku XIX w. powołali do życia tzw. Towarzystwo Biblijne, by szerzyć znajomość Pisma św. wśród wiernych i udostępnić jego czytanie w języku narodowym, katolicy nie tylko odmówili współpracy z tą akcją, ale czynniki oficjalne uznały tę akcję za przedwczesną i nieroztropną. Przeglądając *Enchiridion Symbolorum* (Denz 1602—1632) można zauważyć, że papieże swego czasu bardzo surowo oceniali działalność owych Towarzystw, a ich tłumaczenia Pisma św. na języki narodowe uważali za działalność szkodliwą. *Hostium nostrorum iniquitas eousque progreditur ut... in religionis detrimentum vertere nitantur etiam sacras Litteras ad religionis ipsius aedificationem divinitus nobis datas*. Na pewno w pierwszym rzędzie troska o dobro dusz, ale bez wątpienia również niechęć do odmiennych i niewypróbowanych metod duszpasterskich połączona z nieprzychylnym nastawieniem do wszelkich myśli nowatorskich spowodowały potępienie takich wypowiedzi jak: *Lectio Sacrae Scripturae est pro omnibus. Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum seu eis illud clausum tenere auferendo e: modum illud intelligendi est illis Christi os obturare* itp. (Denz 1429—1435). Dziś jesteśmy świadkami nowego klimatu. Wrogość i polemiki ustąpiły miejsca uznaniu i współpracy. Katolicy są świadomi tego, że swoją odnowę biblijną w dużej mierze zawdzięczają dynamice i oryginalności pracy protestantów. Protestanci zaś okazują dużo szacunku i uznania dla pracy biblijnej katolików. Współpraca biblistów wszystkich przekonań prawie od ćwierćwiecza powoli zaczyna zacierać granice wyznaniowe tak pod względem tematyki i problematyki, jak również metody pracy. Zresztą czasy współczesne bardzo złagodziły dawne problemy sporne, a narzuciły wszystkim wyznawcom nauki Jezusowej nowe problemy z zakresu wiary i teologii. Protestanci wszelkich odłamów odczuwają dziś potrzebę skąpania swej Biblii w rzeczywistości Kościoła, Tradycji i Liturgii w ujęciu katolickim. Katolicy zaś widzą konieczność przepojenia i ożywienia Pismem św. teologii dogmatycznej, moralnej, katechetyki, liturgii i sakramentów. Świadomość braterstwa wszystkich ludzi, ich godność osobista i ponad ludzkie wartości religii budzą u wszystkich wspólnot religijnych, nawet niechrześci-

jańskich, ową potrzebę i dążność do współpracy i wzajemnego zrozumienia. Gwarancją, że ów ruch zjednoczeniowy ma charakter poważny i głęboki jest fakt, że współpraca zaczyna się od podstaw, od wspólnego wydania tekstu Biblii, aby wszyscy wyznawcy nauki Jezusowej mieli do swej dyspozycji jednakowo brzmiący tekst Pisma św.

Dnia 23.IX.66 r. na posiedzeniu Konsultorów Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich zapadło postanowienie rozpoczęcia prac nad stworzeniem słownika biblijno-korańskiego (*Vocabulaire Bibli-co-Coranique*). W Antwerpii (Holandia) w roku 1962 ukazało się Pismo św. w serii *Phoenix Bijbelpockets*, do którego wstęp i komentarz redagowali przedstawiciele różnych wyznań. W 1965 r. w Paryżu wydano w trzech tomach Pismo św., zwane *La Sainte Bible, Edition Oecumenique* w zbiorze: *Le tresor spirituel de l'humanité*, w którym ukażą się również teksty święte, tradycje, czy dzieła sztuki bramanizmu, buddyzmu, starożytnego Iranu, Islamu, Chin, Europy przedchrześcijańskiej, Bliskiego Wschodu, Oceanii i Ameryki sprzed Kolumba. Gdy chodzi o Biblię, wstępy do poszczególnych ksiąg redagują: katolicy, protestanci, prawosławni i Żydzi.

Wydawnictwa *du Cerf* i *L'Alliance Biblique Universelle* przygotowują nowy przekład Pisma św. z komentarzem katolików, protestantów i prawosławnych. 16.I.1967 — w obecności Kard. J. M. Martin, ordynariusza z Rouen, pastora M. Boegniera i metropolity Meletiosa zaprezentowano z tej serii List do Rzymian. Wydanie nosi tytuł: *Traduction Oecumenique de la Bible*, czyli TOB. Skrót ten jest symboliczny, albowiem brzmi tak samo jak wyraz hebrajski: dobry, dobrze. Przedsięwzięcia te mają swoje blaski i mają swoje cienie. Z punktu katolickiego tego rodzaju wydania Pisma św. będą miały prawdopodobnie tylko ograniczony zasięg i będą mogły służyć ograniczonej, bardziej wyrobionej liczbie wiernych. Niemniej zmuszą one duchowieństwo do gruntownego przypomnienia sobie teologii a przede wszystkim do formowania nowego poglądu, gdy chodzi o stosunek do innych religii. Współpraca wszystkich wyznań nad wydaniem wspólnej Biblii jest poszukiwaniem autentyczności, a nie wyrazem synkretyzmu: jest objawem bardzo pozytywnym a nie fałszywie pojętym ekumenizmem, czy źle zrozumiałym irenizmem. Profesor Andrzej Zaoni, dyrektor Międzynarodowego Instytutu Studiów Żydowskich w Paryżu we wstępie do N. Testamentu w owej Biblii Ekumenicznej, w serii *Le Tresor spirituel* nie kryje się ze swoim krytycznym punktem widzenia co do godności mesjańskiej i synostwa Bożego Jezusa Chrystusa i uważa, że wiara chrześcijańska w tym punkcie jest nie do pogodzenia z monoteizmem dekalogu. Wypowiedź ta jest bolesna, bo zwraca uwagę, że harmonia obydwóch Testamentów, tak oczywista dla chrześcijan, jest obca dla potomków dawnego Przymie-

rza. Mimo wszystko w ich pojęciu jesteśmy jeszcze owymi dzikimi pędami oliwki św. Pawła (Rz 11, 17—24). Jednakowoż fakt, że na temat Nowego Testamentu wierzący Żyd w ogóle się wypowiada — jest już osiągnięciem. Świadczy to, że nawet niechrześcijanie pojmują dziś ekumenizm jako lojalny dialog, że nie ukrywa się różnic, ani nie łamie się trudnych problemów teologicznych w imię jakiegosć wspólnego frontu przeciw światu niewiary. Jest to niewątpliwie krok naprzód w kierunku wzajemnego zrozumienia się i poznania.

2. PRAWDY BIBLIJNE STANOWIĄ PODSTAWĘ DIALOGU

Na pewno dalekim od prawdy byłby ten, kto na podstawie dosłownie i bez kontekstu rozumianych wypowiedzi 2 J 9—11 i 1 Kor 10, 20, czy Pwt 7, 1—6, chciałby sądzić, że Pismo św. nie toleruje absolutnie żadnej obcej religii poza jahwizmem w St. Testamencie, a wiarą w Jezusa Chrystusa poprzez Kościół katolicki w Nowym Testamencie.

W rzeczywistości bowiem St. i Nowy Testament, potępiając błędne objawy kultu właściwego tym religiom, same religie toleruje i bojeje nad ich skażeniem (J 4, 22: Dz 17, 23). Walcząc z tym co w nich złe nie potępia religii jako takiej. Prorocy St. Testamentu, głosząc wyrocznie przeciw narodom, nie dotyczą samej religii. Nie oskarżają narodów o to, że mają niedokładny obraz idei Boga (Mdr 11, 23: Dz 14, 17), ale karzą ich zbrodnie społeczne, okrutności, pychę, niesprawiedliwość i egoizm. Hagiografowie N. Testamentu mają dla pogan szacunek jako dla ludzi religijnych (1 Kor 5, 13). Według Biblii szukanie Boga i posiadanie go przez religię jest czymś istotnym dla człowieka, jest skarbem ludzkiej natury, stworzonej na obraz Boży i to niezależnie od objawienia, poza Starym czy Nowym Przymierzem (Syr 17, 19 Mdr 13, 1—9: Rz 1, 19 n itd.). Człowiek bowiem od początku zwracał się do Boga już to jako jednostka (Rdz 4, 25), już to jako zbiorowość (Rdz 10 Dz 17, 26—28), zanim Bóg nawiązał z nimi miłościwy dialog i pouczył go o sobie oraz o swej woli zbawczej względem niego. Fakt zatem, że Pismo św. uznaje i proklamuje skarb religijności jako rzecz pozytywną, daną człowiekowi przez Boga, jest tym czynnikiem, który w dialogu katolików z wyznawcami jakiegokolwiek religii daje podstawę do kontaktu i zahaczenia o to, co we wszystkich religiach jest autentyczne i prawdziwie Boże. Biblia mówi, że człowiek był kiedyś w raju, oraz, że go utracił przez grzech. Tęsknota za istniejącą niegdyś harmonią między Bogiem a człowiekiem, czyli za utraconym rajem, lub jak go nazywają pogańscy pisarze złotym wiekiem, daje się zauważyć w wierzeniach prawie wszystkich ludów. Pismo św. mówi nam, że Bóg przez słowa i przez czyny, czyli osobistą inter-

wencję w historię ludzkości, pouczył ludzi o sobie i o drodze do Niego, tj. Jego zbawczej miłości względem rodzaju ludzkiego. Do przeprowadzenia tych zamiarów posłużył się Bóg Izraelem, a teraz posługuje się Kościołem.

Poprzez wybranie Abrahama i przymierze pod Synajem dał początek dziełu zbawienia i wskazał narodom gdzie tkwi źródło ich błogosławieństwa. Ostatecznie w Jezusie z Nazaretu naród wybrany otrzymał swego Mesjasza a poganie światło zbawienia. Parafrazując treść wizji z księgi Daniela (2, 31—35), miłość zbawcza Boga względem wszystkich ludzi była owym kamieniem, który bez udziału rąk ludzkich spadł z góry, uderzył w ludzkość, aby ją przeobrazić w nową jedność religijną i napelnić nią ziemię. A zatem z biblijnego punktu widzenia ludzkość, chociaż ma ten sam początek, tę samą naturę i ten sam cel, dzieli się na dwa obozy. Z jednej strony jest lud Boży (*am Laos*) wybrany, mający przymierze i obietnice, a z drugiej strony są poganie, narody (*goim, Ethne*), które nie znają prawdziwego Boga i nie uczestniczą w drodze ludu Bożego. Plany Boże cały czas pozytywnie wpływały na to, by wybrany lud Boży różnił się od narodów. Z drugiej strony te same plany Boże od początku miały na uwadze zbawienie wszystkich ludzi i zjednoczenie ich w Świętym Mieście — Jeruzalem. Tajemnica posłannictwa Izraela polegała na wierności swemu powołaniu i Przymierzu dla dobra własnego z perspektywą przyszłego zbawienia narodów. Stąd taka surowość prawodawstwa Mojżeszowego w stosunku do jakiegokolwiek synkretyzmu religijnego (Pwt 17, 2—5). Tajemnica zaś zbawienia w Kościele polega na wierności Ewangelii dla prowadzenia misji zbawczej wśród narodów (Mk 16, 15—16). Zatem według Pisma św. tak Izrael jak również Kościół miały do spełnienia względem narodów świata dwie ważne funkcje: Izrael rolę wybrańca i pośrednika, a Kościół funkcję świadka i misjonarza. Wszyscy bowiem ludzie za pośrednictwem Kościoła mają prawdziwego Boga poznać, Jemu należną cześć oddać, a przez to się zbawić (Jr 3, 17: Iz 56, 1—8: Zach 8, 20—23: Iz 4, 1: Ez 39, 21—29). Ze wszystkich kart Pisma św. tchnie wieść o ingerencji Bożej w dzieje narodu wybranego z uwagi na dobro całej ludzkości, w celu zbawienia wszystkich ludzi. Istotna treść Biblii wyraża się zatem w prawdzie, że Objawienie Boże, które ona głosi światu, było dane dla dobra wszystkich ludzi dobrej woli, a nie stanowiło wyłącznej własności jednego narodu.

Szczyt posłannictwa St. Testamentu mieści się w tekstach mejsjańskich i eschatologicznych. Na przestrzeni wieków szkicowały one z jednej strony postać przyszłego Mesjasza-Zbawcy, z drugiej zaś strony dawały zarys królestwa Bożego, które On miał zrealizować na ziemi. Obydwa te szkice były na tyle dokładne i na tyle czytelne, że gdy pojawił się Jezus z Nazaretu, można w Nim było poznać zapowiedzianego Mesjasza. Gdy zaś zaczął uczyć o królestwie

niebieskim wszyscy mogli łatwo zauważyć, że te same cechy miało mieć zapowiadane przez proroków królestwo Boże, które miał założyć na ziemi przysły Mesjasz-Zbawca. We wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa interwencja Boża osiągnęła swój szczyt i cel zarazem. Nic zatem dziwnego, że zdaniem wszystkich tych, którym drogą jest idea jedności chrześcijan, osoba Jezusa Chrystusa jest zasadniczą podstawą jedności. Do Niego zmierzało całe objawienie i w Nim znalazło swój doskonały wyraz. On jest centrum i celem całego chrześcijaństwa. Osoba Jezusa jest najistotniejszą więzią, która poprzez Pismo św. łączy wszystkich chrześcijan. Taką samą więzią jest założony przezeń Kościół. Biblia i Kościół mają ten sam Boży początek. Niekwestionowany autorytet jakim cieszy się Pismo św. u wszystkich chrześcijańskich wspólnot religijnych czyli Kościołów, polega na jego czasowym i ontologicznym pierwszeństwie w stosunku do Chrystusowego Kościoła. St. Testament istniał przed jego założeniem. A chociaż Nowy Testament, w którym Stary znajduje swój ostateczny sens, powstał w istniejącym już Kościele, to przecież i Kościół i Nowy Testament zawdzięczają swe powstanie i swoją formację temu samemu słowu Jezusa i Apostołów. Ustalając zaś Kanon Pisma św. Kościół nadał sobie najznakomitszą normę swojej wiary. Różnice co do rozumienia osoby Jezusa, Jego misji zbawczej realizowanej w Kościele są zawsze do przewyżczenia, gdyż poza dobrą wolą nieocenioną pomoc niosą Tradycja, wiara i rozum. Te trzy czynniki pomagają w Piśmie św. znaleźć odpowiedź na pytanie kim był Chrystus i co zdołał. Stary Testament jest ważny dla chrześcijaństwa, gdyż Jezus używał go w swym nauczaniu i w nim widział klucz do zrozumienia Jego posłannictwa i znaczenia Jego życia. Nowy Testament jest świadectwem o Jezusie tych, którzy z Nim *jedli i pili* (Dz 10, 41), którzy byli z Jezusem. Ale teksty mesjańsko-eschatologiczne i apokaliptyczne Pisma św. od chrztu Jana aż do Jego chwalebego wniebowstąpienia (Dz 1, 22) mają jeszcze inną wymowę. Posłannictwo powszechności przymierza w St. Testamencie było szczytem zapowiedzi prorocत्व mesjańskich i gdy w przepowiedniach proroków miało się ono urzeczywistnić „w owym dniu”, a więc w czasie bliżej nieokreślonym, po przyjściu Mesjasza było już wyraźnym i czasowo określonym rozkazem Jezusa: *Będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei i w Samarii aż po krańce świata* (Dz 1, 8; Mt 28, 19). Najbardziej jednak charakterystyczne jest to, że w całym objawieniu Bożym od Abrahama po św. Jana Apostoła u wszystkich proroków, u których idee mesjańskie są specjalnie żywe (Iz, Jr, Ez, Dn, Sf, Zach, w Psalmach) przewija się jedna bardzo zasadnicza myśl. Oto, że realizacja Nowego Przymierza dokona się na platformie „homo religiosus”. Przyjdzie czas, gdy ludy porzucą bałwany, gdy przestanie panować ciemność, gdy narody poznają prawdziwego Boga. Słowem: wówczas, gdy minie czas niewiedzy ludzkiej (Dz 17, 30). Nie-

świadomość ludzka, za którą kryje się ślad autentycznej religijności, stoi w jakimś określonym stosunku do czasu Bożej cierpliwości (Ez 18, 31—32). Potwierdzają to w całej pełni dzieje objawienia Bożego na kartach Pisma św. Objawienie Boże zostało zaszczerpione na lodydze religijności ludzkiej i często nabiera ono kształtów i kolorów religijności danego środowiska. Kosmogonia biblijna ma cechy mezopotamskie, a Przymierze zawiera w sobie wiele pierwiastków rytuału kananejsko-hetyckiego. Istota natomiast jest przepelniona ideą monoteizmu, jest inna, czysta, Boża. To samo gdy chodzi o modlitwę. Oranty-statuetki znalezione nie tak dawno w Sumerze mają na sobie wypisane takie modlitwy jak nasze psalmy. Nie ulega żadnej wątpliwości, że tak duchowe pojęcie jak wiara (*pistis*) Nowego Testamentu zaszczerpiona została na początkowych dyspozycjach bojaźni Bożej Starego Testamentu, a braterstwo, czy wspólnota (*koinonia*, *philadelphia*) wyrosły z udoskonalonej solidarności szczepowej. Przesadne tezy szkoły historii religii przysłoniły egzegetom i teologom prawdę, że w każdej religii są elementy ad Christum, a pozwalały im w nich widzieć tylko religię circa Christum, lub contra Christum. Tymczasem w obecnej nowej atmosferze trzeba to nastawienie zmienić. Jeśli Pismo św. dane jest jako model i źródło życia dla Kościoła, a wydarzenia, które ono zawiera są typiczne dla całej historii zbawienia, to spotkanie Kościoła z wielkimi religiami winno w Piśmie św. znaleźć i normę i zachętę do dialogu celem urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi. Wszystkie formy wyznaniowe, doświadczenia religijne wszelkich środowisk są jakimś opatrnościowym środkiem, jakąś przygotowaną drogą do akcji wszczepienia ich w żywy organizm Chrystusa, którym jest Kościół. I to jest jedna z wielkich lekcji, której udziela nam Pismo św. Perspektywa więc biblijna jest powszechna i zjednoczeniowa. Nie rozumieją jej jednak ci, którzy chcą osłabić różnice dzielące religię chrześcijańską od chrześcijaństwa, którzy w religiach niechrześcijańskich widzą anonimowe i nieświadome chrześcijaństwo, jakąś stworzoną przez Boga drogę do zbawienia, paralelną do Kościoła, równie dobrą choć niższą od niego. Tego rodzaju sposób myślenia jest nie do pogodzenia z perspektywami biblijnymi. Wszystkie religie w swych elementach autentycznych i prawdziwych są tylko opatrnościowym przygotowaniem do przyjęcia Chrystusa, w którym jest pełnia życia religijnego, w którym Bóg pojednał wszystkie rzeczy (Kol 1, 19—20). Mając jednak te cechy, żadna religia nie jest religią prawdziwą, Bożą, poza religią objawioną tą, dla której zaszczerpienia w sercu ludzkim Bóg przeprowadził miłościwy dialog z ludźmi. Każdy wyznawca religii nieobjawionej musi czekać na moment łaski, łaski wiary, łaski nawrócenia. Na tę chwilę, o której mówił prorok Sofoniasz: „Wtedy przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Jahwe i służyli mu jednomyślnie” (3, 9). Toteż potrzeba modlitwy o łaskę wiary, potrzeba modlitwy

żarliwej stanowi *conditio sine qua non* wszelkiego dialogu, który chce rzeczywiście przyspieszyć nadejście faktu jednej owczarni i jednego pasterza. Z analizy zatem tekstów mesjańskich Pisma św. wynika, że dialog ze wszystkimi jest nie tylko możliwy, ale konieczny. Jeśli zaś chcemy, żeby był bardziej owocny, musimy się starać, żeby był nie tylko intelektualny i teologiczny, ale żeby był duchowy i żeby się toczył w atmosferze modlitwy.

Wydaje mi się, że myśl wybudowania Instytutu Ekumenicznego na górze Tantura, między Betlejem a Jerozolimą nie jest pozbawiona pewnej symboliki. Z tego bowiem wzgórze z jednej strony w kierunku południa roztacza się wspaniały widok na okolicę, będące dziedzictwem patriarchów a zwłaszcza na tę okolicę, gdzie Abraham otrzymał obietnicę potomka, jako rękojmię prawdziwości słów Bożych, że w nim błogosławione będą wszystkie narody (Rdz 18, 18). Z drugiej strony wzrok przykuwa święte miasto Jerozolimę, miasto Dawida, miasto Zbawiciela, symbol niebieskiego Jerozolimę, oblubienicy Baranka, któremu przy końcu czasów będą składać hołd ludzie z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (Apok 5, 9). A u stóp tegoż wzgórze górze Tantura mieści się grób tej, która rodząc najmłodszego ze spadkobierców obietnic Bożego objawienia konała, szepcząc śmiertelnie białymi ustami: *benoni* = syn mojej boleści. *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis* (Mt 20, 28). Brak jedności jest wynikiem grzechu, dlatego *oikumene* w Chrystusie może przyjść tylko za cenę ofiary, cierpienia i modlitwy. Taką jest ekonomia Boża, ekonomia Zbawiciela, której świadectwem jest pisane Słowo Boże.

Tarnów

KS. JÓZEF HOMERSKI

Ks. Marian Filipiak, Poznań—Lublin

SPÓŁCZNO - PRAWNE ZNACZENIE ZŁORZECZEŃ W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Czytelnik Starego Testamentu musi sobie zadać pytanie: dlaczego znajduje się tutaj tyle przekleństw i złorzeczeń?¹ Rzuca się jednak wyraźnie w oczy, że przekleństwa w Piśmie Świętym zgrupowane są głównie tam, gdzie występują zbiory praw, co każe podejrzewać,

¹ Niektóre ze złorzeczeń biblijnych ujęte są w charakterystyczną, krótką formułę przekleństwa (np. Pwt 27, 26: *przeklęty kto nie zachowuje słów tego prawa i nie spełnia ich*), inne tej formuły nie posiadają, mają charakter złorzeczenia (np. Ps 39, 15: *Niech będą zawstydzeni i pohańbieni ci wszyscy, którzy szukają jak życie mi odebrać*), jeszcze inne są zwykłą zapowiedzią kar (np. Kpl 26, 22: *Ześlę na was dzikie zwierzęta...*).

że przekleństwa w Piśmie Św. Starego Testamentu mają jakiś związek z prawem. Szczególnie widać to w Kodeksach Prawnych Pięcioksięgu (w Kodeksie Przymierza: Wj 20, 22—23, 33 w Kodeksie Deuteronomicznym: Pwt 12—26 i w Kodeksie Świętości: Kpł 17—26), które kończą się całymi litaniami złorzeczeń.² Jednak również pojedyncze przekleństwa rozsiane w Biblii poza kodeksami prawnymi z reguły występują w kontekście jurydycznym (przysięga, przymierze itp.), który w Izraelu ma zawsze charakter religijny.³ Nawet przekleństwa czysto prywatne mają pewien charakter jurydyczny, stanowią bowiem apel do sprawiedliwości Bożej.

Wydaje się tedy, że aby zrozumieć fakt obecności złorzeczeń w Piśmie Świętym, w Słowie Bożym, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na ów kontekst jurydyczny, w którym one występują i odpowiedzieć na pytanie: na czym polega związek przekleństw z prawem?

Narody starożytne były przeświadczone, że kiedy ludzka sprawiedliwość nie dopisuje, wtedy wkraczają bóstwa, aby ukarać przestępcę. Świadectwem takiego przekonania jest wiara w przekleństwa jako skuteczne środki obrony. Lęk przed siłą słów przekleństwa w społeczeństwach starożytnego Wschodu mocniej poruszał ludzkie sumienia niż trzeźwe ustawy prawne. Nie ulega bowiem wątpliwości, że poglądy na przekleństwa w St. Testamencie mają jakiś związek z wiarą ludzi starożytności w skuteczność wypowiedzanego słowa.⁴ Stąd też przekleństwo, „słowo skuteczne”, służyło jako obrona przed wrogami, do zabezpieczania pism i dokumentów przed ich sfalszowaniem, do zabezpieczenia przywilejów przed ich lekceważeniem lub unieważnieniem, do ochrony świętych budowli i grobów przed ich profanacją, jako sankcja umów i praw.⁵ W ten sposób pojęte przekleństwo występowało w dwóch formach: jako bezwarunkowa kara za dokonanie czynu godzącego w zasadę sprawiedliwości i jako warunkowe zagrożenie mające powstrzymać przed złymi czynami.

² Kodeks Przymierza nie posiada wprawdzie formuł z przekleństwami, wynika to jednak stąd, że aktualny kontekst zakończenia tego kodeksu nie jest pierwotny i dlatego najprawdopodobniej zakończenie tego kodeksu stanowiły pierwotnie formuły przekleństw z Pwt 27.

Zob. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, s. 227—228 i 221—222.

³ F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des AT*, Evangelische Theologie 16 (1956) 67—70.

⁴ Por. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914³, s. 154—165. — Z wiary w skuteczność wypowiedzianego słowa wynika, że jakiegokolwiek znieważenie jakiejś osoby (nie koniecznie przeklinanie) faktycznie sprowadza na nią jakieś złe siły, które mogą sprowadzić nieszczęście. Stąd też wyrażenie qallēl, które oznacza „znieważać”, otrzymuje sens „przeklinać”. Por. J. Scharbert, *Fluch*, w: *Bibel-theologisches Wörterbuch*, Graz 1962², 355—363.

⁵ J. Scharbert, *Fluch*, dz. cyt. 359.

Przekleństwo jako kara mogło być wypowiedzane w poszczególnym wypadku przez pełnomocników społeczności⁶, albo też przez prywatne osoby, gdy została im wyrządzona krzywda. Na tym właśnie zastosowaniu przekleństw, jak stwierdza J. Hempel, polegało całe znaczenie starowschodniego prawa. Opieka prawna, jaką państwo dawało biednym była niewystarczająca.⁷ Wypowiedzi proroków wykazują, jak pod tym względem było źle w Izraelu. W przekleństwach mieli więc swój oręż niewolnicy (Przp 30, 10), głodni (Iz 8, 21), krzywdzeni przez lichwiarzy (Przp 11, 26). Wśród mieszkańców Palestyny panowało przekonanie, że Bóg szczególnie prędko wysłuchuje i spełnia przekleństwa ciemiężnych, wdów i sierot, dzieci i ślepych. Mówi się, że *nie ma zasłony przedzielającej niebo i przekleństwo krzywdzonych*.⁸ W ten sposób przekleństwo stało się bronią krzywdzonych przeciwko ich wrogom. Przekleństwo wymierza sprawiedliwość tam, gdzie ona została pogwałcona. Przekleństwo Joatama według relacji autora biblijnego spełnia się dosłownie: ogień niszczy Sychemitów, którzy domowi Gedeona nie dochowali wierności (Sdz 9, 19—20. 49. 56—57). Izraelita przeklina złoczyńcę, którego inaczej nie można było osiągnąć. Takie przekleństwo według Sdz 17, 2 wypowiedzi kobieta na złodzieja, który ukradł jej pieniądze. Użyty tutaj termin *'alah* określa przekleństwo warunkowe. W chwili wypowiedzenia jest ono tylko groźbą. Za takim rozumieniem tego terminu przemawia prawo zwyczajowe dzisiejszych beduinów, z którym biblijny zwyczaj zasygnalizowany w Sdz 17, 2 wykazuje wyraźne podobieństwo.⁹ Mianowicie — jeśli jakiś beduin coś utracił, wówczas ogłaszał to między znajomymi i sąsiednimi szczepami i dodawał groźbę, że przekleństwo dotknie tego, kto skradzionej czy znalezionej rzeczy nie odda.¹⁰ Odzyskaniu utraconej własności służyły również knydyjskie „tablice przekleństw”. Tablice te były wystawiane publicznie, najczęściej w świątyni. Groziły one przekleństwem bogów w wypadku, gdy złodziej zabranej rzeczy nie zwróci. Tablice te były więc rodzajem zawiadomienia o utracie pe-

⁶ Np. w Grecji kapłani przeklinali tego, kto dokonał jakiegoś przestępstwa przeciwko świątyni. Por. E. L a s a u l x, *Der Fluch bei den Griechen und Römern*, Würzburg 1843, s. 13.

⁷ *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, w: *Zeitschr. der deutschen morgendl. Gesellsch.* 79 (1925) 20—21.

Autor ten uważa, że przekleństwa Pwt 27 pochodzą właśnie z prawnie i państwowo niepewnych czasów sędziów. Art. cyt., s. 39, odn. 2. O związku przekleństw z prawną niemocą państwa zob. Latte, *Heiliges Recht*, Tübingen 1920, s. 69 n.

⁸ T. C a n a a n, *The Curse in Palestinian Folklore*, w: *Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935) 262. Przekleństwo jednak osoby, która niesłusznie sadi, że jest krzywdzona obróci się przeciwko niej samej. Art. cyt. s. 262.

⁹ J. S c h a r b e r t, *Fluchen und Segnen in AT*, *Biblica* 39 (1958) 3.

¹⁰ T. C a n a a n, art. cyt. s. 240.

wnej rzeczy wraz ze wskazaniem kar grożących za ten czyn.¹⁴ Tak więc przekleństwo służy obronie ludzi pozbawionych praw oraz tych, którzy na innej drodze nie mogą znaleźć sprawiedliwości. W tych wypadkach przekleństwo jest podporą prawa. Treść przekleństw odpowiadała przestępstwu, które przez to przekleństwo było karane. Temu kto rozerwał małżeństwo życzy się ruiny jego szczęścia małżeńskiego, złodziejowi utraty jego dóbr, mordercy śmierci.¹²

U podłoża tych praktyk leży przekonanie starożytnych, że przekleństwo jest środkiem, za pomocą którego bóstwo interweniuje w wypadku pogwałcenia sprawiedliwości.¹³

Szersze zastosowanie miało przekleństwo jako warunkowe zagrożenie. Formy zastosowania tego przekleństwa były bardzo różne. Poza Izraelem używane one były szczególnie do zabezpieczenia świątyń, pomników, dokumentów i zbiorów praw. Egipski król Seti I wydał dekret dla zabezpieczenia świątyni Ozyrysa w Abydos, a dobra świątyni zabezpieczył następującymi przekleństwami: „własność świątyni będzie go ściagać, jego żonę i dzieci, aby zetrzeć jego imię, aby jego życie zniszczyć i zgładzić, aż jego zwłoki spoczną w grobie.”¹⁴ Przekleństwa były wypisywane na grobach i sarkofagach broniąc ich w ten sposób przed profanacją. Szczególnie było to praktykowane u Egipcjan.¹⁵ Również pisarze egipscy zabezpieczali pisane przez nich papirusy za pomocą kolofonu zapowiadającego różne nieszczęścia na tych, którzy odważyli by się dane pismo zniszczyć lub ukraść.¹⁶

Podobne zwyczaje stwierdzić możemy również u królów akadyjskich. Hammurabi grozi temu, kto tych praw nie zachowa, kto je zmieni lub odwoła: *bogini Nintu niechaj go pozbawi dziedzictwa, niech mu nie da imienia, n'echaj nie spłodzi nasienia ludzkiego pośród swoich ludzi!*¹⁷ W ten sposób chronione były również prywatne dokumenty. W Babilonii w epoce Kasytów istniały kamienie graniczne, które ustalały prawo własności do jakiegoś określonego kawałka gruntu. Wypisane były na nich przekleństwa, które bóstwo — imiennie nazwane — ześle na tego, kto to prawo własności naruzy.¹⁸ Także babilońscy pisarze zabezpieczali swoje gliniane tabliczki

¹¹ J. Hempel, *art. cyt.* s. 38. E. Kagarow, *Griechische Fluchtafeln*. EOS Suppl. 4 (1929) 22 n.

¹² J. Hempel, *art. cyt.* s. 58—59.

¹³ J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*, Bonn 1958, s. 37.

¹⁴ F. L. Griffith, *The Abydos Decree of Seti I at Nuri*, w: *Journal of Egyptian Archeology*, 13 (1927) 193—206. ANET 327 n.

¹⁵ Heleek-Otto, *Kleines Wörterbuch der Agyptologie*, Paryż 1956, s. 131—132.

¹⁶ R. O. Faulkner, *The Bremner-Rhind Papyrus*, II, w: *Journal of Egyptian Archaeology* 23 (1937) 10—16.

¹⁷ J. Klim, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 118. ANET 180.

¹⁸ F. Steimetzner, *Die babylonische Kudurru als Urkundenform*, Paderborn 1922.

za pomocą kolofonów zawierających przekleństwa ostrzegające przed zniszczeniem tych tabliczek czy uznaniem ich za bezwartościowe.¹⁹ Podobne teksty znajdują się szczególnie często na pomnikach sławiących czyny króla oraz w świątyniach i pałacach. Ostrzegają one późniejszych władców, aby nie odważyli się używać imienia założyciela i umieszczać tam swego własnego imienia. Pewien tekst z Mari, słynnego miasta wykopalisk, wypisany z okazji założenia nowej świątyni zawiera również przekleństwa na tego, kto tę świątynię zniszczy, kto zaniedba kultu, kto zniszczy imię założyciela a umieści własne imię.²⁰

Formuły przekleństw Hetytów są bardzo zbliżone do cytowanych przekleństw egipskich. Przekleństwa mają tu zastosowanie jako sankcje przepisów służbowych. Szafarze kultu musieli wśród określonych obrzędów składać przysięgę, że nie targną się na dobra świątyni.²¹ Hetycki rytuał świąteczny przewidywał, że święta religijne należy obchodzić w określonych przez ten rytuał dniach i nie wolno ich przenieść pod sankcją przekleństwa.²²

Powyższe przykłady ilustrują, jak rzeczywiście szerokie zastosowanie miało przekleństwo w życiu społecznym jako środek zabezpieczający różnego rodzaju budowle, dokumenty, instytucje i zwyczaje kultowe. Przekleństwami obwarowane były również społeczne obowiązki członka danej społeczności. Szczególnie ciężkie przekleństwo sprowadzało krzywoprzysięstwo (por. Zach 5, 1—4). Także w prywatnym życiu miało przekleństwo liczne zastosowania. Przekleństwami karane było lekceważenie ogólnych praw ludzkich i ludzkich obowiązków takich jak udzielenie komuś wody czy ognia.²³ Groziły one za niespełnienie ostatniej woli umierających,²⁴ za występki dzieci wobec rodziców (Pwt 27, 16), za lekceważenie ludzi ułomnych (Pwt 17, 18), sierot i wdów (Pwt 27, 19), za przekupienie sędziów (Pwt 27, 25, por. Iz 1, 23 i 5, 23). W ten sposób sankcjonowane były prawa, których na zewnątrz nie można było wymusić. Przekleństwo było jedynym skutecznym środkiem prawnym przy wszystkich przestępstwach tajnych, ponieważ ludzka władza była tutaj bezsilna. Szczególne znaczenie miał ten problem w Izraelu, ponieważ przestępstwa tajne również naruszały zasady przymierza. Wydaje się, że o takie przestępstwa tajne dokonane w skrytości chodzi w cytowanych już wyżej przekleństwach (Pwt 27, 16—26).

¹⁹ G. Offner, *A propos de la sauvegarde des tablettes en Assyro-Babylonie*, w: *Revue d'assyriologie et d'archeologie orientale* 44 (1950) 153—143.

²⁰ G. Dossin, *L'inscription de Fondation de Jahrun-Lin, roi de Mari*, *Syria* 32 (1955) 1—28.

²¹ ANET 210.

²² Sturtevant, *A Hittite Text on the Duties of Priests and Temple Servants*, w: *Journal of the American Oriental Society*, 54 (1934) 74 n.

²³ F. Steinmüller, *Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz*, München 1909, s. 23.

²⁴ J. Pedersen, *dz. cyt.* s. 106 n.

Opisana tu „ceremonia przekleństw” ma charakter nie tylko karny, lecz również zabezpieczający, profilaktyczny. Lud odpowiadając „amen” na przekleństwa wypowiedane przez kapłanów przyjmuje te przekleństwa na siebie w wypadku gdyby zgrzeszył, a również skazuje ewentualnych przestępców na przekleństwo, które na siebie ściągnął. W ten sposób lud staje po stronie Jahwe i zabezpiecza się za pomocą przekleństwa przed Bożym przekleństwem.

W Izraelu nie spotykamy przekleństw użytych jako sankcji zabezpieczających budowę czy groby, tak jak to widzieliśmy u innych ludów starożytności. Wynika to z samego charakteru religii jahwistycznej, a z drugiej strony również z faktu, że podczas gdy inne ludy znały założycieli miast, świątyń i różnych budowli, Izrael mniej się tym interesował, przywiązywał za to dużą wagę do powiązań genealogicznych.²⁵

Szczególnego znaczenia nabrało przekleństwo wtedy, gdy otrzymało charakter niezmiennej, wiecznej sankcji moralnej. W ten sposób zarówno człowiek jak i bóstwo zostały pozbawione wszelkiej samowoli. Taki właśnie charakter ma przekleństwo w tekście Zach 5, 1—4. Podobnie w Pwt 11, 26—30 i 27, 11—26 cała historia Izraela ukazuje się jako Boży wyrok uzależniony całkowicie od samych Izraelitów. Wyrazem tego są błogosławieństwa i przekleństwa „umieszczone” na górach Garazim i Ebal, aby stamtąd promieniowały na cały kraj w zależności od stosunku narodu do swego Boga.²⁶ Ten pogląd na przekleństwo uformował drogę dla rozwinięcia się przysięgi. Między przysięgą a przekleństwem istnieje bardzo ściśle powiązanie, jest ona bowiem warunkowym przekleństwem samego siebie. Chociaż przekleństwo jest czymś niezależnym od przysięgi, to jednak nie może być przysięgi bez przekleństwa. Przekleństwo tak należy do przysięgi, jak do prawa zagrożenie karą. Takie właśnie przekleństwo samego siebie połączone z przysięgą ma zastosowanie w sądzie jako środek dowodowy. Przekleństwo takje może nałożyć na skarżonego oskarżyciel (1 Krl 8, 31 = 2 Krn 6, 22), sędzia (Lb 5, 21, *szebuat haalah*) albo też może z niego skorzystać sam świadek na poparcie swego zeznania. Przekleństwo samego siebie w przysiędze świadka może być nieraz nadużyte do fałszywego zeznania. Ilustruje to tekst Jb 31, 30. Job zapewnia, że on nigdy przez *alah* (*b(e)alah*) nie narażał życia bliźniego. *Alah* nie oznacza tutaj jakiegoś magicznego przekleństwa, przez które chce się kogoś szkodzić, lecz przekleństwo samego siebie, którego używa fałszywy świadek chcąc sprowadzić wyrok śmierci na niewinnego.²⁷

²⁵ J. Scharbert, *Solidarität*, s. 139.

²⁶ W późniejszym okresie spotyka się w miejsce przekleństw „wypowiedzianych” przekleństwa „zapisane”. Por. Zach 5, 1—4; Lb 5, 11—31. W ten sposób w tekście Lb 5, 23 woda będąca na usługach Bożego wyroku zostaje w jakiś sposób połączona z przekleństwem.

²⁷ Podobnie w Ps 10, 7 i 59, 13 oraz Oz 4, 2 (*alah*) chodzi o krzywo-przysięstwo. J. Scharbert, *Fluchen und Segnen im AT*, s. 4.

Przysięga w formie warunkowego przekleństwa używana jest w Biblii do odkrycia nieznanego złodzieja (Sdz 17, 1), jak również do ustalenia winy osoby podejrzanej o przestępstwo. Przykładem jest tzw. „prawo zazdrości” w Lb 5, 11—31. Kobieta oskarżona o cudzołóstwo musi wypić wodę, w której zanurzono zwój z wypisanymi na nim przekleństwami. W ten sposób wraz z wodą kobieta symbolicznie wchłania w siebie słowa przekleństwa. One jak gdyby wstępują do jej ciała, podobnie jak w wizji Zachariasza (5, 1—4) przekleństwo (*zot haalah*) z latającej księgi wchodzi do domu człowieka, który popełnił jakiś grzech i przynosi mu nieszczęście. Charakterystyczne pod tym względem są przekleństwa Pwt 27. Są to przekleństwa warunkowe, zaś odpowiedź ludu nadaje im charakter uroczystej przysięgi. Wyrażając na nie zgodę przez odpowiedź „amen” lud warunkowo bierze na siebie wszystko, cokolwiek jest zawarte w słowie *arur* — przeklęty. Podobne przysięgi przeznaczone do ustalania winy zawarte są w Wj 22, 7. 10. Trzeba stwierdzić, że przysięgi te mają zawsze kontekst sądowniczy lub religijny, i jak wynika z modlitwy Salomona na poświęcenie świątyni (1 Krl 8, 31) składano je w przybytkach Jahwe. W ten sposób sam Bóg został wprzgnięty do przysięgi jako ten, który zapewni przysiędźce skuteczność i przed którym jest odpowiedzialny przysięgający. Jest to widoczne w samej budowie przysięgi: składa się ona z warunku wprowadzonego *'im* = „jeśli”, lub: *'im l'o* = „jeśli nie” oraz z konkluzji, w której jest mowa o tym, że Jahwe ukarze kogoś, względnie apel do Jahwe o ukaranie kogoś. Np. Lb 5, 20—22: *Jeśli odstąpiłaś od męża twego i jeśli jesteś splugawiona (w. 20 a) ...niechaj cię Pan uczyni przekleństwem i przykładem dla innych wśród ludu swego (w. 21 a)...*

Z dokonanego przeglądu zastosowań przekleństw w różnych kontekstach prawnych wynika, że we wszelkiego rodzaju umowach szczególnie dużą rolę grało przekleństwo samego siebie. Przez tego rodzaju przekleństwo partnerzy zobowiązywali się uroczyście do wierności przyrzeczeniom i to nadawało umowie sens i moc zobowiązującą. Stąd też sama umowa jest nieraz krótko nazwana *'alah* (Rdz 26, 28; Ez 17, 13. 16. 18), a więc terminem, który określa przekleństwo. Umowę, w której ktoś wzywa Jahwe, że może go ukarać w wypadku złamania przysięgi, nazywa sam Jahwe w Ez 17, 19 *'alati*, co możemy przetłumaczyć: „przysięga z wezwaniem mojego imienia”. Ponieważ przymierze między Jahwe a Izraelem było pojmowane jako umowa, moc zobowiązującą dawało mu również przekleństwo. Przekleństwo to wyraża myśl, że Jahwe zerwanie przymierza zagroził przekleństwem (Pwt 29, 19—20; 30, 7; Iz 24, 6; 2 Krn 34, 24) oraz, że lud przez warunkowe przekleństwo samego siebie zobowiązał się do wierności przymierzowi (Ez 16, 59).

Mając na myśli przekleństwo jako sankcję prawną dołączoną do przymierza, można mówić o pozytywnym znaczeniu przekleństwa.

Byt Izraela i jego powodzenie nierozdzielnie były związane z przymierzem. Trwanie Izraela jako narodu opierało się na przymierzu z Bogiem. Bunt przeciw Bogu był złamaniem przymierza i naruszeniem tego, co stworzyło i podtrzymywało samodzielność narodową Izraela.²⁸ To samo można powiedzieć o wielu przekleństwach rozsianych w Biblii poza kodeksami prawnymi zawierającymi prawa przymierza: służyły obronie biednych, sierot i wszystkich krzywdzonych tam, gdzie prawo było bezsilne. Tak pojęte przekleństwo jest prawne i dozwolone, może się nawet stać częścią modlitwy. Wynika z tego, że przekleństw w Starym Testamencie nie możemy oceniać według dzisiejszych moralno-religijnych ocen, lecz musimy je rozpatrywać w kontekście ówczesnej sytuacji. Porządek prawny w społeczeństwach starożytnych nie był wystarczająco zabezpieczony przez skuteczną władzę sądowniczą, tak, że odkrycie i ukaranie przestępcy nie zawsze były możliwe. Władcy i wodzowie w ogóle nie byli związani prawem. Ale ten kto łamał prawo, niezależnie od tego jakie piastował stanowisko, bał się przekleństwa i ingerencji sił wyższych, jakie z nim były związane. Przekleństwo bowiem nie tylko było czymś niebezpiecznym samo w sobie, ale angażowało również bóstwa, które są zainteresowane, by ustanowiony porządek był przez ludzi zachowywany. W Babilonii i Asyrii, jak widzieliśmy, przekleństwo było ściśle związane z powszechnie przyjętymi instytucjami prawnymi i religijnymi i w ten sposób służyło temu samemu celowi, co prawo u ludów współczesnych. Działo ono jako środek karny, a równocześnie zachęcający do czynów dobrych, zgodnych z prawami przymierza.

Izrael również nie mógł zrezygnować z przekleństwa jako środka obrony przeciwko wrogom i przestępcom. Stąd zostały one zapożyczone z prywatnego życia poszczególnych ludzi i spożytkowane dla religijnego życia społeczności. Bóg posłużył się tymi środkami na korzyść swego ludu jako sankcją ustanowioną przez niego porządku i do karania przestępców. Wizja latającej księgi zapisanej przekleństwami przeciwko różnego rodzaju grzesznikom (Zach 5, 2) wyraża wiarę w wieczną sankcję prawa moralnego. Bóg tak ułożył porządek moralny, że uchybienie przeciwko niemu sprowadza przekleństwo. Uchybienie przeciwko Bożemu prawu zabezpieczonemu przez przekleństwo ma wpływ na los człowieka, ponieważ przez to Boży porządek, który jest identyczny z błogosławieństwem jest przez człowieka odrzucany. Człowiek sam otwiera wtedy i zapoczątkowuje stan nieporządku, buntu przeciwko Bogu, a ten nieporządek według starożytnych i biblijnych poglądów jest identyczny z chorobami, biedą i różnymi nieszczęściami.

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

²⁸ G. E. Wright, *The Book of Deuteronomy (The Interpreters Bible)*, New York 1954, s. 493—494.

CZYTANIE PISMA ŚW. W ŚWIELE SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II

Kościół nadal żyje Soborem i ogłoszoną na nim reformą. Doko-
nuje się obecnie szereg doniosłych zmian. Reorganizowana jest
praca duszpasterska m. in. w zakresie apostołatu biblijnego. Pismo
św. bowiem w świetle Vaticanum II jest najwyższym prawidłem
wiary, bo przekazuje niezmiennie słowo samego Boga. Ma ono zna-
czenie dominujące tak, że religia chrześcijańska ma się nim żywić
i kierować. Kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chře-
ścijańskie winno się Pismem świętym zasilać i przez nie doskonalić.
Wierni mają mieć do niego szeroki dostęp.¹

Spośród licznych problemów dotyczących Pisma św., którymi zaj-
muje się oficjalnie Sobór Watykański II wybieramy jeden bardzo
konkretny i praktyczny, to jest kwestię czytania Pisma św. Zagad-
nieniem tym zajmuje się Sobór Watykański II, przede wszystkim
w Konstytucji dogmatycznej *O Objawieniu Bożym*, w szóstym roz-
dziale, zatytułowanym: *O Piśmie św. w życiu Kościoła*. Znajdujemy
tam następujące zdania:

„Konieczną przeto jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza
kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zaj-
mują się prawowicie posługą słowa, wytrwałą lekturą i starannym
studiem tkwili w Piśmie św., by ktoś z nich nie stał się próżnym
głosicielem słowa Bożego na zewnątrz nie będąc wewnątrz jego
słuchaczem, podczas gdy winien z wiernymi sobie powierzonymi
dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego, szczególnie przy
Liturgii świętej.

Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich
wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czyta-
nie Pisma św. nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa (Fi-
lip 3, 8). Nieznajomość bowiem Pisma św. jest nieznajomością
Chrystusa. Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy
to przez świętą Liturgię, przepełnioną Bożymi słowami, czy przez
pobożną lekturę, czy przez stosowne do tego poczynania i inne
pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie
w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają. Niech jednak
o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pi-
sma św., by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. Gdyż
do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy
czytamy boskie wypowiedzi”.

Konstytucja kończy się zwrotem do biskupów, którym poleca
pouczać wiernych „o należytych korzystaniu z Ksiąg świętych
zwłaszcza z Nowego Testamentu, a przede wszystkim z Ewangelii.

¹ Por. Konstytucja dogmatyczna *De Divina Revelatione*, n. 21, 22, 23.

Mają to czynić przez przekłady zaopatrzone w konieczne i dostatecznie liczne objaśnienia, by synowie Kościoła mogli bezpiecznie i pożytecznie obcować z Pismem św. i przepoić się jego duchem". Mają być ponadto sporządzone wydania Pisma św. zaopatrzone w odpowiednio przypisy do użytku niechrześcijan, dostosowane do ich warunków.²

Treść dekretu nasuwa nam następujący podział omawianego zagadnienia o czytaniu Pisma św.:

1. Czytanie Pisma św. przez ministrów słowa. 2. Czytanie Pisma św. przez wiernych. 3. Warunki, jakim odpowiadać powinno czytanie Ksiąg św.

CZYTANIE PISMA ŚW. PRZEZ MINISTRÓW SŁOWA

Polecenia Soboru odnośnie czytania Pisma św. przez ministrów Słowa czyli głosicieli słowa Bożego, mają już swoje precedensy w encyklikach papieskich, szczególnie w encyklice *Spiritus Paracletus*³ czy też *Divino afflante Spiritu*⁴. W dokumencie soborowym zaznacza się jednak fakt konieczności ciągłego kontaktu z Pismem św. *In Scripturis haerere necesse est* — rzeczą konieczną jest tkwić w Piśmie św. Podkreślonym też zostaje tu sposób, w jakim ciągle kontakt z Księgami św. ma się odbywać. Ma to być mianowicie *assidua lectio sacra atque exquisitum studium* — wytrwała lektura i staranne studium.⁵

Zwróćmy tu od razu uwagę na to, że wyrażenie „*assidua lectio sacra*”⁶ przetłumaczono na język polski „wytrwała lektura” z opuszczeniem słowa „święta” a to właśnie określenie „święta” — *sacra* — zostało dodane specjalnie przez Ojców Soboru dla uwydatnienia konieczności medytacji przy tejże lekturze. *Lectio sacra* bowiem według tradycji patrystycznej oznacza medytację Pisma św. Już w tym miejscu przez określenie *lectio sacra* został zaznaczony obowiązek łączenia lektury Pisma św. z modlitwą, co wyraźnie będzie wyszczególnione w zdaniach następujących.

Wyrażenie „*assidua lectio* — wytrwała lektura, oznacza ciągły kontakt z Księgami świętymi. „*Exquisitum studium*” — doskonałe, staranne studium, wymaga w myśl Soboru czytania uważnego, połączonego z medytacją, czytania codziennego i pilnego. Jest rzeczą jasną, że nie można zadośćuczynić temu poleceniu prostą, zwyczajną

² Por. *tamże*, n. 25.

³ Por. EB 480—481; 484.

⁴ Por. EB 566.

⁵ Por. *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Revelazione*, Torino 1966, 298.

⁶ Por. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, 39; *relationes ad num. 25, s. 43.*

tylko lekturą biblijną lub chwilową, sporadyczną lekturą jakiegoś komentarza czy artykułu biblijnego.⁷

Aby jeszcze mocniej wystąpiła konieczność tkwienia w Piśmie św. u zajmujących się posługą Słowa Sobór podkreśla ważność tej sprawy wysuwając następujące motywy:

1. „by ktoś z nich nie stał się próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem”.

2. kapłan w szczególności powinien z wiernymi sobie powierzonymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego.⁸

Tę ostatnią myśl rozwija szeroko Papiież Paweł VI w *Ecclesiam suam*, gdy pisze, że zwłaszcza w obecnych czasach, głoszenie słowa Bożego zajmuje pierwsze miejsce między sposobami oddziaływania apostołskiego. Żaden bowiem inny sposób szerzenia myśli, nawet tak wydoskonalone techniczne środki jak prasa, radio, czy telewizja, mające wielki zasięg i siłę pociągającą w oddziaływaniu, nie zastąpią tego sposobu jakim jest głoszenie... Urząd posługiwania naszego jest przede wszystkim posługiwaniem słowa.⁹ Dlatego też Sobór Watykański II w innym dokumencie, mianowicie w dekrecie *O posłudze i życiu kapłańskim* poucza, że kapłani „będąc sługami słowa Bożego czytają codziennie i słuchają słowa Bożego, którego mają uczyć innych. A jeśli równocześnie starają się je przyjąć w samych siebie, stawać się będą z dnia na dzień coraz doskonalszymi uczniami według słów Apostoła do Tymoteusza: *Bacz na to i o to się troszcz, aby postęp twój był jawny dla wszystkich. Pilnuj samego siebie i nauki i w tym trwaj. Bo to czyniąc i samego siebie zbawisz i tych, którzy cię słuchają* (1 Tym 4, 15—16).¹⁰ „Wiedza szafarza świętości winna być święta, bo wzięta ze świętego źródła do świętego celu skierowana. Przede wszystkim więc czerpie się ją z czytania i rozważania Pisma św.”¹¹

Dadać tu należy, że brewiarz składający się głównie z tekstów biblijnych według poleceń Soboru będzie zreformowany tak, że czytania Pisma zostaną ułożone w ten sposób, by skarbiec słowa Bożego można było poznać łatwo w szerszym zakresie.¹² Sobór najusilniej zachęca odmawiających brewiarz, aby w czasie jego odmawiania, myśli ich odpowiadały słowom. Dla łatwiejszego osiągnięcia tego należy starać się o głębsze poznanie liturgii i Pisma św., zwłaszcza psalmów.¹³

Przypomnijmy wreszcie, że kwestię czytania Pisma św. przez

⁷ Por. *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, dz. cyt. 298.

⁸ Por. Konstytucja dogmatyczna *De Divina Revelatione*, n. 25.

⁹ Por. *Ecclesiam suam*, n. 98.

¹⁰ Por. *Presbyterorum Ordinis*, n. 13.

¹¹ Por. *tamże*, n. 19.

¹² Por. Konstytucja *De Sacra Liturgia*, n. 92.

¹³ *Tamże*, n. 90.

kleryków omawia już specjalna Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej wydana 13 maja 1950 roku, która lekturę biblijną ustala następująco: Klerycy winni mieć codzienne czytanie Pisma św. w wielkim szacunku. Odbywać je mają z pokorną wiarą i religijnym pietyzmem. Wykładowca Pisma św. zwraca uwagę na to, by lekturę Pisma św. kontynuowano przez cały czas studiów tak, by całe Pismo św. więcej razy systematycznie przeczytano. Codzienne czytanie Pisma św. nie powinno być opuszczane nawet w okresie ferii, owszem w tym czasie bardziej wolnym od zajęć ma ono odbywać się nawet gorliwiej. Czytanie takie będzie bardziej owocne — podaje Instrukcja — jeśli alumni już na początku studiów roztropnie będą pouczani i kierowani w należytych czytaniu Ksiąg świętych nawet przez podawanie im krótkiego streszczenia czy analizy poszczególnych Ksiąg, jak to się zwykło czynić w t.zw. introdukcji szczegółowej. Wierność w praktyce czytania pozwoli na coraz dogłębnierze poznanie Pisma św. i zasmakowanie w nim, przez co uwidoczni się miłość słowa Bożego i zdatność w podejmowaniu obowiązków kapłańskich.¹⁴

CZYTANIE PISMA ŚW. PRZEZ WIERNYCH

Nie tylko słudzy słowa Bożego — *ministri verbi Dei* — a więc kapłani, diakoni, katechiści i inni prawnie posługą słowa zajęcia, ale wszyscy wierni mają się zbliżyć do Ksiąg św. „Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina w wszystkich wiernych.”¹⁵ Słowa „usilnie i szczególnie upomina” *vehementer peculiariterque* — zjawiają się dopiero od trzeciej redakcji w schemacie soborowym, to jest od roku 1964.¹⁶ Wyrażone w nich zostało pewne naleganie, natarczywość, co uwidoczni się jeszcze silniej, gdy zestawimy powyższe słowa z tekstem poprzednim schematu, w którym jest wyrażone tylko życzenie, by wierni do tekstu świętego chętnie się zbliżali.¹⁷ Naleganie i natarczywość w obecnym sformułowaniu dekretu wynika ze skutków i następstw, jakie przynosi po myśli Soboru częsta lektura Pisma św., mianowicie „wzniosłe poznanie Je-

¹⁴ Por. *Instructio: Ad Exc-mos Ordinarios locorum et supremos Religionum Moderatores, Rev.-moś Seminariorum Rectores et Sacrae Scripturae Lectores: de Scriptura Sacra in Clericorum Seminariis et Religiosorum Collegii recte docenda*, EB 592.

¹⁵ W Schemacie z roku 1963, podobnie jak i w pierwszym, przed-soborowym znajdowały się dwa paragrafy oddzielne: jeden poświęcony lekturze Pisma św. kapłanów — n. 25, drugi lekturze biblijnej wiernych nr 26. W następnych formach Schematu dwa paragrafy zostały złączone w jeden tylko n. 25.

¹⁶ Por. *Schema Constitutionis dogmaticae De Divina Revelatione*, Typis Poliglottis Vaticanis 1964, 39.

¹⁷ Por. *Schema Constitutionis dogmaticae De Divina Revelatione*, Typis Poliglottis Vaticanis 1963; w numerze 26 czytamy: „Christifideles quoque ad sacrum ipsum textum libenter accedant”.

zusa Chrystusa”, podczas gdy nieznanomość Pisma św. jest nieznanomością Chrystusa.¹⁸ Słowo Boże w Piśmie św. „dla synów Kościoła jest utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”, gdyż tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga.¹⁹

Jakie możliwości korzystania z tekstu św. bierze pod uwagę Sobór? Konstytucja *Dei Verbum* wyszczególnia trzy sposoby czytania Pisma św.:

a. „per sacram Liturgiám” — przez świętą Liturgię; b. „per piam lectionem” — przez pobożne czytanie, lekturę prywatną, c. „per institutiones ad id aptas aliaque subsidia” — przez stosowne do tego poczynania i inne pomoce.

CZYTANIE PODCZAS LITURGII ŚW.

Konstytucja soborowa o Liturgii św. stwierdza, że „Pismo św. ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków.”²⁰

W rozdziale pierwszym traktującym o ogólnych zasadach odnowienia liturgii Konstytucja postanawia: „W obrzędach liturgicznych należy przywrócić czytanie Pisma św. dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane.”²¹

W rozdziale drugim teże Konstytucji, zatytułowanym *Misterium Eucharystii* czytamy: „Aby obficie zastawić dla wiernych stół Słowa Bożego szerzej należy otworzyć skarbiec biblijny tak, by w ustalonym przeciągu lat odczytać znaczniejszą część Pisma św.”²² „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu. Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię.”²³

Ogromne zatem znaczenie ma funkcja lektora w czasie nabożeństw. Lektor proklamuje słowo, czyni je aktualnym. Nie czyta tylko jakiegoś opisu historycznego, ale tekst Pisma św. przetwarza w żywe słowo, kierowane do wiernych. Wymaga to uprzedniego przeżycia słowa oraz koniecznym jest ze strony lektora czytanie powolne, dobitne, wyraźne z zastosowaniem dykcji, z namaszczeniem godnym słowa Bożego.²⁴ Toteż Sobór poucza, że i lektorzy

¹⁸ Por. *tamże*, n. 25.

¹⁹ Por. *tamże*, n. 21.

²⁰ Por. *De Sacra Liturgia*, n. 24.

²¹ Por. *tamże*, n. 35.

²² Por. *tamże*, n. 51.

²³ Por. *De Sacra Liturgia*, n. 33.

²⁴ Por. Ks. Józef Kudasiewicz, *O wigilii biblijnej*, art. w Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym 4 (1964) 172 n.

spełniają funkcję liturgiczną. Winni oni wykonywać „swoją służbę z taką szczerą pobożnością i dokładnością, 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 im czynności.”²⁵

Zalecane przez Sobór odprawianie t.zw. liturgii Słowa Bożego²⁶ daje wiernym nową okazję do czytania Pisma św. Nabożeństwo to odprawiane w podobny sposób jak Liturgia Słowa we Mszy świętej przewiduje m. in. czytanie lekcji i Ewangelii ze Mszy świętej danego dnia.²⁷

Bardzo ważną sprawą jest także prywatna lektura Pisma św. Prywatne, osobiste czytanie Pisma św. nie było nigdy powszechną praktyką w Kościele. Dawniej na przeszkodzie stała i nieumiejętność czytania i wysoka cena ksiąg.²⁸ Niektórzy obecni na soborze Trydenckim biskupi życzyli sobie, by dekretem soborowym zabronić wiernym czytania Pisma św. w języku ludowym, ale tego zbyt daleko idącego zamiaru nie zdołali przeprowadzić i Sobór nie wydał dekretu zabraniającego czytania Pisma św. w języku ojczystym. Po soborze Trydenckim wychodziły za niektórych papieży dekrety ograniczające czytanie Pisma św. w językach ludowych, choć nie miały wszędzie zastosowania. Dopiero od czasów Leona XIII zniknęły w Kościele wszelkie pod tym względem ograniczenia.²⁹ Postanowienia soborowe z Konstytucji *Dei Verbum* dotyczące czytania Pisma św. przez wiernych mogą być uważane jako *magna charta* lektury biblijnej w Kościele współczesnym.³⁰

Trzeci sposób czytania Pisma św. przez wiernych to wzmiankowane przez Sobór *institutiones aliaque subsidia* — różne akcje biblijne i wszelkiego rodzaju pomoce zmierzające do poznania Biblii przez wiernych. Akcje te i pomoce za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie rozpowszechniające się obejmują zapewne różne stowarzyszenia biblijne, grupy — kółka ewangelijne, kursy, konwersatoria i sesje biblijne, organizowanie dni, niedziel, tygodni biblijnych czy też rozpowszechnione na Zachodzie Godziny biblijne względnie Czuwania biblijne, dające okazję do bezpośredniego zetknięcia się z tekstem Pisma św. itp.

Warunki, jakim odpowiadać powinno czytanie Pisma św., da się

²⁵ Por. *De Sacra Liturgia*, n. 29.

²⁶ Por. *tamże*, n. 35.

²⁷ Por. Instrukcja dotycząca należytego zastosowania Konstytucji o Liturgii świętej, z dnia 26 IX 1964, n. 37.

²⁸ Por. Ks. Marian Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957, 46 n. Praktyczne uwagi o indywidualnym czytaniu Pisma św. znaleźć można w artykule Ks. Władysława Smereki, *RBiL* 2 (1952) 168 n.

²⁹ Por. Ks. Piotr Stach, *Sobór Trydencki a czytanie Pisma św. w języku ludowym*, *RBiL* (1948) 202 n.

³⁰ Por. *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* dz. cyt., 297.

sprowadzić do dwóch: 1. Modlitwa towarzysząca czytaniu i 2. Używanie tekstów świętych zaopatrzonych w konieczne i dostatecznie liczne objaśnienia.

„Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma św., by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem” — uczy Sobór.³¹ Zdanie to włączone zostało na żądanie Ojców Soboru w czwartą redakcję Schematu.³² Uzasadnienie tego znajdujemy w całej Konstytucji o Objawieniu Bożym, skoro jak uczy Sobór w tejże Konstytucji „Pismo św. jest mową Bożą utrwaloną pod natchnieniem Ducha św. na piśmie”³³ a „słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjmawszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi”³⁴. Z tego już wynika, że czytanie Pisma św. jest słuchaniem tegoż Słowa, któremu to słuchaniu winna towarzyszyć odpowiedź, w konsekwencji zaś powstaje rozmowa, kolokwium modlitewne między Bogiem, który mówi za pośrednictwem Ksiąg natchnionych a chrześcijaninem, który słucha i odpowiada, przyjmując z wiarą to co jemu jest komunikowane, z prośbą o łaskę potrzebną do postępowania zgodnego ze słowem Bożym, z dziękczynieniem itd.³⁵ Takie czytanie służy do kształtowania chrześcijańskiej postawy życiowej, odradzające skutki takiej lektury przejawiają się w całym życiu.³⁶

Drugi warunek lektury biblijnej, mianowicie używanie odpowiednich tekstów polecony został przez Sobór szczególnej trosce biskupów. Biskupi winni dbać o to, by wierni ich pieczy pasterskiej powierzeni byli odpowiednio pouczeni o należytm korzystaniu z ksiąg świętych zwłaszcza z Nowego Testamentu a przede wszystkim z Ewangelii.³⁷ Przekłady tekstów świętych z odpowiednimi objaśnieniami pozwolą wiernym bezpiecznie i pożytecznie czytać Pismo św. i przejąć się jego duchem.³⁸

³¹ Por. Konstytucja dogmatyczna *De Divina Revelatione*, n. 25.

³² Por. *Schema Constitutionis dogmaticae De Devina Revelatione*, Typis Vaticanis Poliglottis 1964, 39. Dodane zostały następujące słowa: „Meminerint autem orationem concomitari debere Sacrae Scripturae lectionem; nam „illum alloquimur, cum oramus, illum audimus, cum divina legimus oracula”.

³³ Por. Konstytucja dogmatyczna *De Divina Revelatione*, n. 33. Mamy tu definicję Pisma św.: „Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scriptio consignatur”.

³⁴ Por. *tamże*, n. 13.

³⁵ Por. *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione* dz. cyt., 301.

³⁶ Por. O. Augustyn Jankowski, *Pismo św. kształtuje chrześcijanina*, Znak 7—8 (1961) 918 n.

³⁷ W trzecim wydaniu Schematu włączono słowa: „praesertim Novi Testamenti et imprimis Evangeliorum” — por. *Schema Constitutionis* 1964, n. 25.

³⁸ Por. Konstytucja *De Divina Revelatione*, n. 25. W naszych warunkach — postuluje ks. E. Dąbrowski — należałoby tekst Pisma św.

Postanowienia soborowe dotyczące czytania Pisma św. zawarte zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym jak również w Konstytucji O Liturgii świętej, będą stanowiły poważny impuls dla ruchu biblijnego w Kościele i przyczynią się zapewne do jeszcze większego spopularyzowania lektury Pisma św. wśród kapłanów i wiernych.

Gdańsk—Oliwa

KS. TEOFIL HERRMANN CM

O. Franciszek Małaczyński OSB, Tyniec k.Krakowa

CHRZEST W ODRODZONEJ LITURGII WIELKIEGO TYGODNIA

Tradycyjną formą udzielania Sakramentu Chrztu jest noc Zmarłychwstania Pańskiego, w Polsce nazwana „Wielką Nocą”. Liturgia tej nocy zawiera najbogatsze pouczenia o sakramencie Chrztu, dlatego wszyscy zajmujący się liturgią Chrztu sięgają do tekstów Wigilii Wielkanocnej. Należy jednak pamiętać, że przygotowanie obrzędów Chrztu rozpoczyna się już w W. Czwartek konsekracją Olejów. Często zapominamy o tym znaczeniu konsekracji Olejów. Zapomnieli o nim nawet układający formularz mszalny dla rannej Mszy W. Czwartku w roku 1965.¹ W czytaniach położono akcent na namaszczenie chorych. Poświęcenie Oleju chorych nie ma ścisłego związku z liturgią W. Tygodnia i mogłoby się odbywać w każdej innej porze roku. Tymczasem W. Czwartek wybrano na konsekrację Olejów dlatego, że były potrzebne do udzielania sakramentów Chrztu i Bierzmowania w czasie Wigilii Wielkanocnej. Nowy formularz Mszy Krzyżma św. ogłoszony w r. 1965 wysławia Chrystusa jako Pomazańca Bożego, który odradza wiernych do nowego życia i daje im udział w swojej godności kapłańskiej, prorockiej i królewskiej².

Przed ofiarowaniem odbywa się procesjonalne przyniesienie Olejów przy śpiewie hymnu *O Redemptor*, który mówi o „uleczeniu zranionej godności ludzkiej przez omycie w świeżym zdroju i namaszczenie krzyżmem”. Podobne myśli zawiera prefacja mszalna, a rozwija je prefacja konsekracyjna. Wspomina się w niej dwa biblijne typy sakramentu Chrztu: potop oraz chrzest Chrystusa

liturgiczny, jak i dla celów szkolnych, przygotować dopiero po zakończeniu pracy nad neo-Wulgatą i po ustaleniu nowego układu biblijnych tekstów mszalnych, por. Ks. E. Dąbrowski, *Bibliotyka polska w okresie posoborowym*, art. w Tyg. Powszechnym 6 (1967).

¹ *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*, Editio typica 1956.

² *Variationem in Ordinem hebdomadae sanctae inducendae*, Città del Vaticano, 1965, s. 7 nn.

w Jordanie. Tok myśli jest następujący: Niegdyś wody potopu obmyły świat ze zbrodni, a gdy kara Boża ustała, gołębica przyniosła gałązkę oliwną, obecnie woda Chrztu zmywa grzechy, a następnie „namaszczenie olejem rozwesela i wypogadza oblicza”, to znaczy daje radość z przynależności do Boga. Słowa prefacji mogą się odnosić równocześnie do namaszczenia Krzyżem po Chrzcie i przy Sakramencie Bierzmowania.

Drugie porównanie: Chrystus został ochrzczony w Jordanie, a po Chrzcie zstąpił nań Duch Święty. Podobnie katechumeni otrzymują w Wielką Noc Chrzt, a potem Ducha Świętego przez namaszczenie Krzyżem. Teksty konsekracji Krzyżem przypisują wodzie negatywną stronę Chrztu, mianowicie oczyszczenie duszy z grzechów, natomiast namaszczenie Krzyżem wyraża stronę pozytywną: własnie łaski uświęcającej.

Ojcowie Kościoła Wschodniego, jak św. Cyryl Jerozolimski³ i św. Grzegorz z Nyssy⁴ mówią o realnej obecności Ducha Świętego w Krzyżmie. Nie można zestawiać jej z obecnością Chrystusa w Eucharystii, niemniej Kościoły wszystkich obrządków otaczają Krzyż-mo wyjątkową czcią.

Olej katechumenów nie jest materią żadnego sakramentu. Zasadnicze jego przeznaczenie to namaszczenie przygotowawcze przed Chrzt. Używa się go również dla podkreślenia drugorzędnych skutków innych sakramentów. Trzeba podkreślić, że obydwa oleje służą nie tylko do namaszczeń, lecz wlewa się je również do wody chrzcielnej. W ten sposób zaznacza się wpływ biskupa na szafowanie sakramentu Chrztu w całej diecezji.

Oleje uroczyste odniesione do zakrystii i rozdzielone parafiom diecezji oczekują zastosowania w czasie Wigilii Wielkanocnej.

Didascalia Apostolorum podają pierwotne elementy obchodu Zmartwychwstania. W Wielką Sobotę surowo poszczono, post kończył się nocnym zebraniem na modlitwę i Eucharystię. Z Tradycji Apostolskiej Hipolita napisanej w początkach 3 wieku dowiadujemy się, że w Rzymie w tych czasach Chrzt był już związany z Wigilią Wielkanocną i udzielany w nocy⁵. Tertulian w Traktacie o Chrzcie pisze, że Chrzt wycisnął piętno na Niedzieli Wielkanocnej⁶. Zwyczaj udzielania Chrztu w czasie Wigilii Wielkanocnej rozpowszechnił się w IV wieku. W końcu tego wieku narodziło się Orędzie Wielkanocne „Exultet”, które stało się nowym elementem Wigilii. Najprawdopodobniej autorem jego jest św. Ambroży. Zawsze

³ S. Cyrillus Hier., *Cat. mystag.*, P. G. 33, 1092.

⁴ S. Gregorius Nyss., *De baptisate Christi*, P. G. 46, 581.

⁵ B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster Westfalen 1963, s. 42.

⁶ Tertulianus, *Tractatus de Baptisate*, ed. Refoulè, Sources chrétiennes, 1952 s. 93.

jednak Wigilia Wielkanocy czyli czuwanie w oczekiwaniu Zmartwychwstania była nabożeństwem całej społeczności chrześcijańskiej, a nie tylko katechumenów. Wskutek rozpowszechnienia chrztu niemowląt udzielanego w ciągu całego roku oraz zmiany pory odprawiania, Wigilia Wielkanocna została usunięta w cień.

Nasze pokolenie doczekało się odrodzenia Wigilii Wielkanocnej. Przy opracowywaniu jej tekstów wzięto pod uwagę współczesną praktykę udzielania chrztu niemowlętom i przewidziano dla ludzi już ochrzczonych odnowienie obietnic złożonych na Chrzcie. W ten sposób przywrócono charakter chrzcielny całej ascezy wielkopostnej. Katechumeni przygotowują się do Chrztu, a ochrzczeni do odnowienia obietnic na Chrzcie złożonych. Wydaje się, że cała liturgia W. Postu zyskałaby na zwartości, gdyby pod tym kątem zrewidowano formularze niedzielne i przywrócono dawne, związane ze skrutyniami katechumenów.⁷

Wigilia Wielkanocna rozpoczyna się obecnie poświęceniem nowego światła i ogłoszeniem Zmartwychwstania. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa, elementy materialne, uwolnione od wpływów złego ducha, stają się narzędziami łaski. Kontrast ciemności i światła przypomina każdemu wierzącemu w Chrystusa, a więc i katechumenowi i ochrzczonemu, że wskutek grzechu pierworodnego od urodzenia należał do świata ciemności, lecz przez Boga został *wzwany z ciemności do przedziwnego światła*⁸. Płomień świecy i płomyki świec trzymany przez wiernych, to symbol nowego życia, które stało się naszym udziałem przez Chrzest. Tajemnice nowego życia wysławia Orędzie Wielkanocne, dzieło św. Ambrożego. Na podstawie analizy literackiej tekstu autorstwo ustalił ks. Karyłowski⁹. Na tym samym stanowisku stanął B. Capelle¹⁰.

Pełne poezji i lirycznego piękna Orędzie Wielkanocne jest zbyt skondensowane w swej treści i przesycone obrazami trudnymi do rozszyfrowania dla współczesnego człowieka. Samo wprowadzenie języków żywych nie rozwiąże tej trudności. Dlatego jest ogólne pragnienie, aby Orędzie Wielkanocne zostało skrócone i aby wierni brali w nim udział np. przez refren powtarzany po każdej strofie¹¹.

Drugi Sobór Watykański naucza w Konstytucji o liturgii, że „Chrystus jest obecny w swoim Kościele w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi. Jest

⁷ A. Nocent, *Contempler sa gloire*, 2. Carême, Paris 1963, s. 187.

⁸ 1 P 2 9.

⁹ T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Kraków 1923, s. 316 oraz *Przegląd Powszechny* 137 (1923) s. 221—241.

¹⁰ B. Capelle, *L'Exsultet pascal, oeuvre de saint Ambroise*, w: *Miscelanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1946, T. 1, s. 214—246.

¹¹ G. M. Nissim, *L'Exsultet, Un temps mort de la Vigile Pascale?* art. w *Paroisse et Liturgie* (1966) nr 2. s. 152—160.

obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: *Gdzie dwaj lub trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i ja jestem pośród nich* (Mt 18, 20)¹². Liturgia słowa, którą rozpoczyna się bezpośrednio przygotowanie do Chrztu w czasie Wigilii Wielkanocnej jest znakomitą ilustracją tej nauki. Rubryki nakazują czytać lekcje ze Starego Testamentu przed Paschalem, w jego świetle. W ten sposób uzewnętrznia się obecność nauczającego Chrystusa, w którego świetle zdarzenia Starego Testamentu nabierają pełnego znaczenia. Wierni przeniknięci przez słowo Boże wypowiadają swoją wdzięczność śpiewem kantyków i zanoszą odpowiednie prośby.

Wszystkie liturgie chrześcijańskie przewidują na Wigilii Wielkanocnej długie czytania z Pisma św. Np. Liturgia Bizantyńska 15 lekcji, liturgia koptyjska 19 lekcji, wśród nich jako pierwszą czyta się Ewangelię według św. Jana w całości¹³. B. Botte wykazał, że pierwotna Wigilia Wielkanocna w Rzymie obejmowała 6 lekcji, Sakramentarz gregoriański przewiduje 4 lekcje, gelazjański — 10 lekcji, później śpiewano 12 lekcji, z tem że w VII i VIII w. wykonywano je po grecku i po łacinie.¹⁴ Do Wigilii odrodzonej wcielono 4 lekcje, które łączą się z responsoriami. Zasada wyboru jest więc dyskusyjna, bez trudności można sobie wyobrazić lepszy dobór czytań. Z obecnych czytań najczęściej z Chrztym łączy się druga lekcja opowiadająca o przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone. Opowiadanie to nie jest ilustracją obrzędów Chrztu. Chrzt jest kontynuacją tego przejścia przez Morze Czerwone. Mówi o tym modlitwa „Wiemy, o Boże, że i w naszych czasach jaśnieją twoje pradawne cuda, ponieważ dla zbawienia wszystkich narodów działał przez wodę odrodzenia, to, co uczyniłeś dla jednego narodu wybawiając go mocą swojej prawicy z egipskiej niewoli, spraw, aby cała ludzkość została przemieniona w synów Abrahama i dziedziców godności Izraela”. Dzięki Chrystusowi, którego symbolizuje paschał, przeszłość staje się znów aktualna. Katechumeni słuchając tego czytania i modlitwy rozumieją lepiej, że są włączeni w dzieje zbawienia, które nadal trwają. Podobne zrozumienie z roku na rok pogłębia się u wiernych, którzy na nowo przeżywają swój Chrzt. Według pierwotnej tradycji rzymskiej używano przy Chrzcie wody bieżącej nie poświęconej. Dość wcześnie wprowadzono jednak poświęcenie. Doelger w dziele *Der Exorcismus in altchristlichen Taufritual*¹⁵ wskazuje, że poganie uważali wodę za siedlisko złych duchów. Św. Cyprian pisze w li-

¹² Konstytucja o Liturgii, art. 7.

¹³ A. Nocent, *Contemple sa gloire*, 3. *Semaine Sainte*, Paris 1965, s. 255—257.

¹⁴ B. Botte, *Le choix des lectures de la veille pascale w: Questiones liturgiques et paroissiales* 33 (1952) s. 65—70.

¹⁵ A. Nocent, *Semaine sainte*, dz. cyt. s. 235.

¹⁶ E. J. Doelger, *Der Exorcismus in altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, s. 162 i n.

ście 74: „Sama woda nie może oczyścić z grzechów i uświęcić człowieka, jeżeli nie otrzyma Ducha Świętego”¹⁷. W liście 70: „Woda musi być oczyszczona i poświęcona przez kapłana, aby mogła zmyć grzechy człowieka, który przyjmuje chrzest”¹⁸. Według nauki Ojców woda chrzcielna powinna być poświęcona, a samo poświęcenie powinno obejmować egzorcyzm oraz prośbę o poświęcenie wody i obecność Trójcy Przenajśw. W średniowieczu przy śpiewie litanii do Wszystkich Świętych udawano się do chrzcielnicy. Obecnie po odśpiewaniu pierwszej części litanii do WW. Świętych rozpoczyna się poświęcenie wody chrzcielnej. Celebrans śpiewa orację, która równocześnie jest pouczeniem dla obecnych: „Wszechmogący, wieczny Boże, bądź obecny w tych tajemnicach Twojej wielkiej dobroci, bądź obecny w sakramentach i ześlij Ducha przybrania, aby dać nowe życie ludowi, który się rodzi w źródle chrzcielnym. Spraw, aby poświęcenie, które ma się dokonać przez naszą niegodną posługę, otrzymało skuteczność dzięki Twojej mocy.”

Ostatnia część ma charakter tzw. apologii, charakterystycznej dla liturgii gallikańskiej.

Natomiast prefacja jest formą typowo rzymską, jakkolwiek nie można wykluczyć innych wpływów¹⁹.

Prefacja rozpoczyna się, jak zawsze, zwrotem do Boga i sławi Go za dzieła spełnione nad wodą i przez wodę w Starym Testamencie.

W samym zaraniu świata Duch Boży unosi się nad wodami i już wtedy woda otrzymała zaczątek mocy uzdrawiania, w czasie potopu woda stała się narzędziem oczyszczenia. Potop jako typ biblijny Chrzta, to ulubiony temat Ojców. Wiemy, że już w tygodniu sześćdziesiątnicy Kościół każe nam czytać o potopie, aby przygotować w ten sposób Wigilię Wielkanocną.

Liturgia przypominając wiernym grzech zawsze przedstawia go jako punkt wyjścia dla dzieła naprawy. W całej liturgii znajdujemy echo słów Orędzia Wielkanocnego: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*. Grzech jest zawsze widziany w pespektywie odkupienia, zniszczenie jest zawsze wstępem do odbudowy. Woda może niszczyć, lecz może również zbawić. Historię potopu można ująć skrótowo następująco: Ludzie grzeszyli, Bóg zesłał potop i zniszczył grzeszników, lecz zostawił małą resztkę jako zaczątek nowego ludu Bożego. Św. Piotr sam wyjaśnia związek między potopem a Chrystusem. Pisze o budowie arki, w której *osiem dusz zostało ocalonych przez wodę i dodaje Teraz również zgodnie z tym wzorem ratuje was ona we chrzcie*²⁰. Osiem osób ocalonych przez wodę... Woda, która zniszczyła grzeszników ocaliła

¹⁷ S. Cyprianus, *Epistola* 74, 5; CSEL 3, II s. 893.

¹⁸ S. Cyprianus, *Epistola* 70, 1; CSEL 3, II s. 767.

¹⁹ For. C. Mohlberg, *Sacramentarium gelasianum* I, 44, nr 444—448.

²⁰ 1 P 2, 30—21.

małą resztę. Potop jest więc typem chrztu. Typ to nie znaczy przykład, ilustracja. Typ biblijny to początek historii, gest zbawczy, który trwa, początek rzeczywistości, która osiąga w określonym przez Opatrzność czasie swoją pełnię²¹. Św. Justyn stwierdza: „W czasie potopu dokonuje się misterium zbawienia ludzi. Chrystus, pierworodny całego stworzenia, stał się w nowym znaczeniu głową nowej rasy, tej mianowicie, która została przez Niego odrodzona przez wodę i drzewo krzyża, podobnie jak Noe z rodziną został ocalony przez drzewo Arki i wodę, która ją unosiła”²².

Potop jest zatem typem chrztu, arka typem Kościoła, gołębicą typem Ducha Św. Dlatego następne zdania prefacji mówią o Kościele i Duchu Św.:

Respice Domine, in faciem Ecclesiae tuae et multiplica in ea regenerationes tuas, qui gratiae affluentis impetu laetificas civitatem tuam: fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis: ut tuae majestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto.

W dalszym ciągu prefacja odwołuje się do mistycznego związku Chrystusa z Kościołem:

Qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui numinis admixtione foecundet: ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novem renata creaturam, progenies caelestis emergat:

W tej części prefacji odnajdujemy doktrynę drogą papieżowi Leonowi Wielkiemu. Oto jego słowa: *Omni homini renascenti aqua baptismalis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu Sancto replente fontem, qui replevit et virginem*²³. *Originem quam sumpsit in utero virginis posuit in fonte baptismatis, — dedit aquae, quod dedit matri — virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus Sancti quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem*²⁴.

Następuje egzorcyzm wody w formie bardzo uroczystej. Jest to jedyny egzorcyzm śpiewany w całej liturgii i stanowi, jak się zdaje odbicie poglądów współczesnych autorów, że ulubionym miejscem przebywania szatana jest woda. Poglądy te pochodzące z czasów pogańskich znalazły potwierdzenie w pewnych słowach i scenach z Ewangelii.

Wreszcie od słów: *Unde benedico te* zaczyna się poświęcenie wody w ścisłym znaczeniu. Kapłan jeszcze raz wymienia pięć typów

²¹ A. Nocent, *Carême*, dz. cyt. s. 44.

²² S. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* 133, 1—2 cyt. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, s. 67.

²³ S. Leo, *Sermo in Nat. Dom.* 24, 3; PL 54, s. 206.

²⁴ S. Leo, *Sermo in Nat. Dom.* 25, 5; PL 54, s. 211.

biblijnych Starego Testamentu i pięć faktów Nowego Testamentu związanych z wodą. Ostatni z nich to polecenie dane Apostołom: Idźcie i nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.

Kulminacyjnym punktem poświęcenia wody jest epikleza — uroczyste wezwanie Ducha Świętego. Towarzyszy jej szereg gestów celebrans: tchnienie, trzykrotne zanurzenie paschału i drugie tchnienie w kształcie litery Ψ . Ten zwyczaj powstał wskutek zdeformowania przez kopistów znaku krzyża²⁵. Zanurzenie świec w wodzie przepisane jest w sakramentarzu gelazjańskim. Nie trudno dopatrzeć się w tych wszystkich gestach wpływów gallikańskich²⁶.

Po oddzieleniu wody przeznaczonej do kropienia wiernych, kapłan wlewa do wody chrzcielnej krzyżmo i olej katechumenów.

Teraz następuje chrzest. Podkreślić należy, że do obrzędów Wigilii Wielkanocnej należy tylko ostatnia część chrztu tj.: wyznanie wiary, udzielenie sakramentu, namaszczenie głowy krzyżmem i wręczenie oznak nowego życia. Obrzędy przygotowawcze powinny się odbyć wcześniej. Jeżeli chodzi o dzieci bez trudności może je odprawić inny kapłan w czasie liturgii słowa, lub sam celebrans przed zaczęciem Wigilii. Chrzest odbywany wobec całej rodziny parafialnej jest jak dawniej ośrodkiem Wigilii Wielkanocnej. Do niego cała Wigilia zmierza i dlatego nie należy zeń łatwo rezygnować.

Następuje procesjonalne odniesienie wody do chrzcielnicy przy śpiewie Responsorium: *Sicut cervus*. W dzisiejszej sytuacji należy to responsorium odnieść do wszystkich, którzy przyjmą chrzest w ciągu najbliższego roku, do nich należy również odnieść słowa modlitwy odmawianej w baptysterium.

Po powrocie procesji odbywa się odnowienie przymierza Chrztu świętego. Ten element wprowadzony przy reformie W. Tygodnia dobitnie świadczy o duszpasterskim jej celu. W oparciu o stare teksty stworzono ryt nowy, angażujący wszystkich ochrzczonych. Celebrans przypomina, że Kościół tej nocy obchodzi zmartwychwstanie Pana Jezusa, następnie używając słów św. Pawła przypomina jego naukę o tym, że przez chrzest stajemy się uczestnikami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i wzywa obecnych aby odnowili przyrzeczenia złożone przy chrzcie. Obrzęd kończy się odmówieniem „Ojcie nasz” i odpowiednio adaptowaną formułą, która towarzyszyła namaszczeniu głowy nowo ochrzczonego. Obrzęd odnowienia obietnic na chrzcie złożonych determinuje cel pracy duszpasterskiej W. Postu. Wysiłek ascetyczny wiernych ma być przygotowaniem do świadomego i publicznego zobowiązania się na nowo do życia prawdziwie chrześcijańskiego.

²⁵ A. Nocent, *Semaine sainte*, dz. cyt. s. 263.

²⁶ *Tamże*.

Po dokończeniu Litanii do WW. Świętych odprawia się Mszę rezurekcyjną, w czasie której Eucharystia pieczętuje odnowione przyzmięcie.

Przy reformie kodeksu rubryk polecono przed tą Mszą umieścić w mszale napis: *Tempus Paschale*. Ta rubryka spotkała zdecydowany sprzeciw liturgistów. *Pascha Domini* — przejście Chrystusa przez śmierć do nowego życia zaczyna się w Piątek i dlatego z punktu widzenia liturgicznego *Tempus Paschale* zaczyna się w W. Piątek. Jeżeli ktoś chciałby tym terminem dokładnie określić kiedy Kościół zaczyna obchód Zmartwychwstania, to znowu trzeba powiedzieć, że już *Exultet* jest ogłoszeniem Zmartwychwstania. Dlatego wydaje się, że mają rację autorzy mszalików francuskich i belgijskich, którzy jeszcze przed W. Piątkiem umieszczają napis: *Tempus Paschale*. Taką poprawkę należy postulować i w oficjalnym Mszale rzymskim. Z powyższych rozważań nasuwają się następujące wnioski:

1. Teksty Wigilii Wielkanocnej pozostają w znacznie ściślejszym związku z chrztem niż modlitwy, które były związane z katechumenatem. W nauczaniu kleryków i wiernych o chrzcie należy wykorzystywać teksty Wigilii Wielkanocnej.

2. Ze względu na ścisły związek egzegezy liturgicznej z teologią biblijną konieczne jest wprowadzenie wykładów z teologii biblijnej i uwzględnienie tematów występujących w liturgii. Również patrolog powinien mniej czasu poświęcać na życiorysy Ojców Kościoła i herezje, które zwalczali, a więcej na pozytywny wykład ich doktryny.

3. Przygotowując kleryków do funkcji komentatora nie wolno pominąć W. Tygodnia, który wskutek przełożenia liturgii na język narodowy zawsze będzie wymagał mądrego komentarza.

4. Także w seminarium życie duchowe w ciągu W. Postu powinno być przeniknięte elementem chrzcielny. Rocznicą święceń kapłańskich nie jest ważniejsza od rocznicy chrztu, który dla każdego chrześcijanina jest początkiem życia nadprzyrodzonego.

5. W duszpasterstwie W. Postu należy akcentować przygotowanie do odnowienia przymierza chrzcielnego, które nie ma być tylko piękną ceremonią, lecz głęboko przeżytym odnowieniem. Należy wyjaśniać związek sakramentu pokuty z chrztem, który jest pierwszym sakramentem pokuty t.j. nawrócenia i zapoczątkowaniem wysiłku trwającego przez całe życie.

6. Wierni na ogół nie obchodzą rocznicy własnego chrztu, dlatego wypada ich zachęcić, aby w W. Sobotę obchodzili wspomnienie własnego chrztu.

Ks. Stanisław Ziemiański SJ, Kraków

UDZIAŁ LUDU W ŚPIEWIE PROPRIUM MISSAE

Instrukcja o muzyce w Liturgii Świętej z 5 marca 1967 r.¹, precyzująca normy dotyczące wprowadzenia w życie założeń *Konstytucji o Liturgii* przynajmniej dziesięciokrotnie wspomina o udziale wiernych w śpiewie mszy św.² Nie powinien to być tylko śpiew z okazji mszy św. (tzw. śpiew religijny), ale śpiew ten powinien stanowić organiczną całość ze świętymi czynnościami oraz wyrażać żywy udział ludu w tajemnicy sprawowanej na ołtarzu (śpiew liturgiczny). Autorzy *Instrukcji* liczą się z trudnościami, na jakie napotykać mogą duszpasterze w związku z wprowadzeniem wiernych w aktywne uczestnictwo we mszy św. i dlatego przewidują trójstopniowe włączanie się ludu w śpiew liturgiczny. Lud powinien najpierw wyuczyć się aklamacji i prostszych śpiewów *Ordinarium Missae*, następnie śpiewów dłuższych i trudniejszych, a w końcu przystąpić do opanowania śpiewów procesyjnych i międzylekcyjnych.

Właśnie z tym trzecim stopniem włączania się ludu w śpiew mszy św. wiążą się największe trudności. Zwraca na nie uwagę ks. I. Pawlak w artykule pt. *Muzyka w liturgii* zamieszczonym w *Homo Dei* nr 4, r. 1967, uważając sprawę śpiewu części zmiennych mszy św. za kwestię palącą na terenie Polski (s. 241). Istnieją wprawdzie próby rozwiązania problemu tego przy pomocy tzw. recytatywów stosowanych do obecnie istniejących tekstów drukowanych w mszałach, lecz próby te, jak się wydaje, to próby połowiczne, rozwiązujące tylko część trudności. Recytatywy pozwalają wprawdzie na odśpiewanie dowolnych tekstów *Proprium*, lecz wymagają dobrego przygotowania, tak że powierzyć je można do wykonania tylko scholi lub kantorowi. Dla ogółu wiernych są za trudne, ponieważ podstawianie nieregularnych tekstów wymaga nie-małej wprawy, a konieczność powtórzeń czy opuszczania niektórych fraz jeszcze bardziej sprawę komplikuje. Tymczasem wykluczanie wiernych ze śpiewu *Proprium Missae* nie jest wskazane, a nawet wydaje się niezgodne z *Instrukcją*. *Instrukcja* bowiem mówi w n. 16 c, że „nie jest godnym uznania zwyczaj powierzania samej scholi śpiewaków śpiewu całego „*Proprium*” ... z całkowitym wykluczeniem ludu od uczestnictwa w śpiewie.”³

Przyczyna tych kłopotów nie leży oczywiście po stronie recyta-

¹ Zob.: *Notitiae*, nr 27, t. 3 (1967) s. 87—105.

² Numery: 7, 9, 10, 15, 16, 18, 20, 26, 33, 34 i inne.

³ Dlatego zdanie ks. I. Pawlaka w cytowanym artykule s. 240 i 241, że do zadań scholi należy wykonywanie zmiennych śpiewów mszalnych, należałoby uzupełnić uwagą, że nie jest to zadanie wyłącznie samej scholi.

tywów, lecz po stronie tekstów. Mogły one służyć za podstawy melodii gregoriańskich o bogatej melizmatyce i spełniały wtedy swą rolę. Dziś jednak, kiedy wierni mają być nie tylko biernymi słuchaczami, lecz aktywnymi uczestnikami w sprawowaniu Eucharystii, trzeba znaleźć sposób tego uczestnictwa zarazem godny, łatwy i przystępny. Melodie gregoriańskie przekazane nam przez tradycję mogą nadal stanowić podstawę śpiewu elitarnego w seminariach czy zakonach, dla ludu należy znaleźć sposób śpiewu prostszy i dostępniejszy. Recytatywy są tego rodzaju próbą. Ale i one nie mogą zaspokoić potrzeb masowego śpiewu ludu. Kamieniem, o który rozbija się cała sprawa, są teksty. Są one zbyt nieregularne, aby je można podciągnąć pod jakiś jednolity schemat.

Przełóżnijmy choć kilka formularzy mszalnych i porównajmy je z sobą, a zobaczymy, jaka się w nich kryje nieregularność form, jak różną zawierają ilość wersetów. Aklamacja *Alleluja* odznacza się jeszcze większą nieregularnością. *Alleluja* stoi czasem w połowie wiersza, czasem na końcu, często spotykamy dwa *Alleluja* razem, a niekiedy trzy. Najwięcej nieregularności mamy w tekstach formularzy mszy okresu Zmartwychwstania Pańskiego. Jedynie teksty gadałów posiadają względnie jednolitą formę, dlatego wydaje się że recytatywy najbardziej nadają się do śpiewów międzylekcyjnych. Może je wykonywać schola lub kantor, a lud powinien się włączać śpiewem *Alleluja*, z tym, że ostatnie *Alleluja* można śpiewać dwa razy podobnie jak pierwsze, aby uniknąć komplikacji. Gdy chodzi o inne śpiewy zmienne, pewne sugestie poddaje nam sama *Instrukcja*.

Otóż n. 33 *Instrukcji* mówi: „Wypada, żeby zgromadzenie wiernych, o ile to możliwe, brało udział w śpiewie *Proprium*, przede wszystkim przez łatwiejsze odpowiedzi lub stosowne melodie.” Także cytowany już n. 16, punkt a wyjaśnia, że śpiew ludu powinien m. in. obejmować „antyfony i psalmy oraz wiersze wtrącone czyli powtarzane odpowiedzi”. Wolno przypuszczać, że autorem *Instrukcji* chodziło o przywrócenie tej formy śpiewu psalmicznego, która była powszechnie stosowana w Kościele w w. IV tak na Wschodzie jak na Zachodzie. Wiadomo, że śpiew psalmów wyglądał wtedy w ten sposób, że kantor stojąc na podwyższeniu śpiewał wersety, a lud odpowiadał na nie albo powtarzając to samo, albo śpiewając refren, którym zwykle był jeden wiersz psalmu. (forma responsoryjna). Czasem lud dzielił się na dwa chóry: z jednej strony mężczyźni, z drugiej — kobiety i dzieci, odpowiadające nie tylko soliście, lecz i sobie nawzajem (forma antyfonalna). Tego rodzaju śpiew dobrze nadawał się do podkreślenia zewnętrznego splendoru liturgii i ukazywał doskonale organiczną strukturę zgromadzenia liturgicznego. Miał on zastosowanie przede wszystkim jako śpiew procesyjny w czasie procesji wejścia, procesji ofiarniczej i komunijnej. Z cza-

sem gdy procesje prawie całkowicie zanikły, śpiewy procesyjne skróciły się, znikła funkcja kantora, wersety psalmu zredukowano do minimum, antyfony zaś czy też refreny zostały rozbudowane, zwłaszcza pod względem melodycznym.⁴

Próby przywrócenia psalmodii responsoryjnej podejmowane na Zachodzie zostały zareprezentowane w adaptacji polskiej w formie projektu do dyskusji w pracy zbiorowej pod red. ks. J. Charytańskiego SJ, *Pascha Nostrum*, Poznań 1966. Być może i ten projekt stawia zbyt wygórowane wymagania, gdy chodzi o możliwości wykonawcze wiernych. Duża liczba podanych antyfon wymaga dość długiego ćwiczenia dla jednorazowego wykonania. Może na to sobie pozwolić schola, ale nie lud. Wydaje się, że wyjściem z impasu byłoby opracowanie krótkich antyfon, ile możliwości jednozdaniowych i to tego rodzaju, by można je było śpiewać na jedną melodię związaną z danym okresem roku liturgicznego. Tę antyfonę śpiewałby lud, schola natomiast miałaby za zadanie śpiewać wersety psalmów odpowiadających charakterowi danej mszy. Takie antyfony o jednej melodii byłyby łatwo przyswajalne i dostępne nawet dla dzieci. Można by używać dla ułatwienia śpiewu rzutników automatycznych z ekranem, na którym wystarczyłoby wyświetlić antyfonę z odpowiednimi podkreśleniami, aby mógł ją śpiewać cały kościół.

Warunkiem wprowadzenia tego sposobu śpiewania musiałyby być oczywiście rezygnacja z nienaruszalnych tekstów zmiennych części mszy św. drukowanych w mszałach. W przygotowaniu antyfon należałoby brać pod uwagę nie tylko aspekt muzyczny, a więc zgodność akcentów z melodią, odpowiednią długość fraz, lecz także takie momenty duszpasterskie, jak zrozumiałość myśli zawartej w antyfonie, jej wartość modlitewną i wychowawczą. Myśl powtarzana w refrenie powinna zapaść w duszę i towarzyszyć codziennym zajęciom spełniając rolę hasła, czy maksymy. Krótka i łatwa melodia sprzyja takiemu przyswojeniu sobie tekstu.

Sprawę śpiewu *Proprium Missae* można by rozwiązać radykalnie także w ten sposób, że istniejące obecnie śpiewy zastąpiłoby się po prostu pieśniami zawartymi w naszych śpiewnikach. Takie projekty są wysuwane nie tylko u nas, ale i w innych krajach, np. na Węgrzech, gdzie skarbiec pieśni jest bogaty i istnieje obawa, że na skutek wprowadzenia śpiewu psalmów pójdzie w zapomnienie wiele dobrych rodzinnych melodii. Episkopaty krajowe mają upoważnienie wprowadzania takich pieśni w miejsce dotychczasowych śpiewów *Proprium*. Jednakże i w takim wypadku rodzi się nie mniejsza obawa, że z kolei zatraci się to, co w dotychczasowej praktyce było wartościowe i wychowawcze, a mianowicie sięganie, choć w ograniczonej mierze, do skarbcza modlitw natchnionych przez

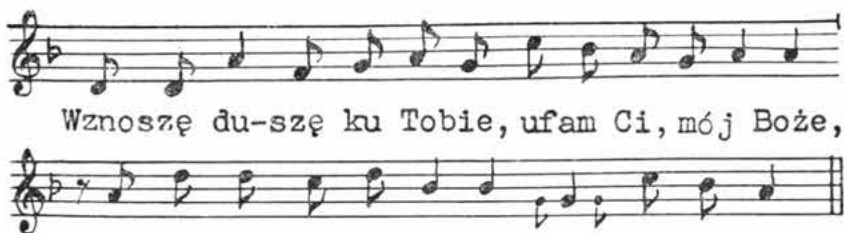
⁴ Zob. mój artykuł pt. *Śpiew psalmów w liturgii*, w pracy zbiorowej: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 497—503.

Boga, jakimi są psalmy. Byłaby dziwnym paradoksem taka ucieczka od Biblii w okresie nawrotu do Biblii. Byłoby to cofnięcie się do okresu sprzed odnowy liturgicznej. Najlepszą drogą byłoby rozwiązanie pośrednie, w którym obok śpiewów psalmowych byłyby też miejsce dla tradycyjnych pieśni.

Poniżej podaję przykładowo zastosowanie proponowanej formy psalmodii do niektórych śpiewów procesyjnych na okres Adwentu. Ta sama melodia z małymi wariantami służy dla większej ilości antyfon. Wersety psalmów (wystarczają cztery) odpowiadających danemu formularzowi mszy św. podaję w oparciu o cytowaną pracę *Pascha Nostrum*, s. 529—534.

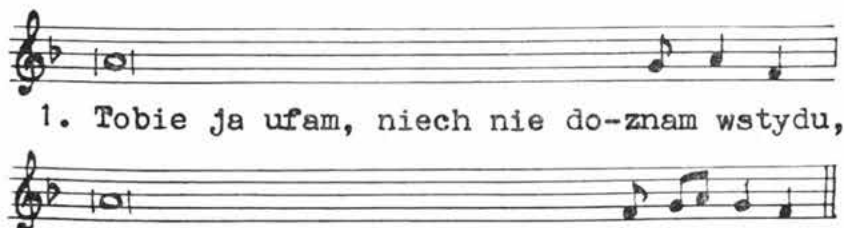
Introit Niedz. 1 Adw.:

Antyfona



Wznoszę du-szę ku Tobie, ufam Ci, mój Boże,
bo nikt nie dozna wstydu, kto zaufał Ci.

Ps. 24



1. Tobie ja ufam, niech nie do-znam wstydu,
Niech moi wrogowie nie tryumfują nade mną.

2. Wszyscy bowiem, co ufają Tobie, *
Wstydu nie doznają.

Antyfona.

3. Pokaż mi drogi Twoje, Panie *
A naucz mnie ścieżek Twoich.
4. Prowadź mnie według Twej prawdy i nauczaj *
Bo Tyś jest Bóg, mój Zbawca.

Antyfona.

5. Chwała Ojcu i Synowi
I Duchowi Świętemu,
6. Jak była na początku, teraz i zawsze *
I na wieki wieków. Amen.

Antyfona.

Antyfona na Komunię Niedz. 1 Adw.:

Oto Pan użył nam błogosławieństwa,
A cała nasza ziemia swój wyda plon. Ps. 84.

Antyfona na Introit 2 Niedz. Adw.:

Oto Pan przybędzie, by narody zbawić,
I wtedy serce wasze uraduje się. Ps. 79.

Antyfona na Komunię 2 Niedz. Adw.:

Powstań, ludu Boży i przygotuj serce,
I zobacz radość, którą da ci Twój Bóg. Ps. 84.

Antyfona na Introit 3. Niedz. Adw.:

O nic zbyt się nie troszczcie, w Panu się radujcie,
Raz jeszcze wam powiadam: Radujcie się; Ps. 84.

Antyfona na Komunię 3 Niedz. Adw.:

Oto Bóg przyjdzie, aby nas zbawić,
Powiedzcie bojaźliwym: Nie bójcie się! Ps. 79.

Antyfona na Komunię 4 Niedz. Adw.:

Oto Panna pocznie i porodzi Syna
I nazwie Go imieniem Emanuel. Ps. 84.

Jako antyfona na Introit 4 Niedz. Adw.: oraz antyfona mszy roratniej może służyć refren pieśni: „Niebioso, roś ślijcie nam z góry...” (Ks. W. Lewkowicz, *Śpiewnik parafalny*. Olsztyn 1965, s. 168). Łączy się ona w Niedz. 4 Adw. z psalmem 18, a we mszy roratniej z psalmem 84.

Kraków

KS. STANISŁAW ZIEMIAŃSKI SJ

Ks. Jan Kuś, Kraków

ZWIASTOWANIA W SZTUCE KOŚCIELNEJ

Zwiastowanie jest jednym z najbardziej popularnych i ulubionych obrazów w całej sztuce chrześcijańskiej. Stanowiło ono też przedmiot częstych badań naukowych.¹

¹ Zwiastowanie związane jest z miastem Nazaret, położonym około 140 km na północ od Jerozolimy, w północnej Galilei. W czasach Chrystusa była to zapadła i nieciekawa miejscina. Nazaret nie cieszyło się dobrą sławą, nie ma o nim żadnej wzmianki ani w Starym Testamencie,

Najstarszym znanym przedstawieniem Zwiastowania jest malowidło na sklepieniu cubiculum w katakumbach św. Pryscylii z początku drugiego wieku². Maria siedzi z rękami opartymi na krześle, przed nią stoi anioł bez skrzydeł w postaci młodzieńca ubranego w długą tunikę i palium z gestem prawej ręki wyobrażającym rozmowę.

Podobne to jest przedstawieniu w katakumbach P. Pietra i Marcellina z III wieku³. Oba przedstawienia cechuje prostota pełna uroczystego wyrazu. Niewątpliwie twórcy obu obrazów opierali się na tekście ewangelicznym. Z czterech ewangelistów jedynie św. Łukasz przedstawia to zdarzenie w 1, 28—38.

Sposób przedstawiania aniołów (arch. Gabriel) w obu wypadkach utrzymuje się przez cały okres starochrześcijański i bizantyjski. Zwyczaj przedstawienia aniołów uskrzydłonych pojawia się pod wpływem liturgii dopiero w IV wieku. Aniołów wyobrażano sobie zgodnie z Pismem Świętym i nauką najwybitniejszych teologów jako duchy przybierające postać młodzieńców w momencie zjawienia się ludziom⁴. Anioł zwiastujący ma na rękę zwykle laskę podróżną lub lilię.

Bardzo szeroko i dokładnie opisana przez apokryfy scena Zwiastowania rychło skłoniła malarzy do podobnego jej ujęcia. Przyjęli szczególnie z tzw. Protoewangelii Jakuba⁵, szczegóły dotyczące miejsca i czasu tego zdarzenia jak również liczne szczegóły z życia Marii i dzieciństwa Jezusa, powtarzane przez całe niemal średniowiecze.

Nawiązując do treści tego apokryfu malarze pierwszych okresów sztuki chrześcijańskiej oraz malarze późniejsi przedstawiają

ani u Józefa Flawiusza, ani w Talmudzie, a jedynie wspominają o nim Ewangelie (Jan 1, 46).

Przeprowadzone w Nazarecie badania archeologiczne oraz poszukiwania wokół świątyni Zwiastowania przyniosły odkrycie szeregu podziemnych grot. Groty te zapewne częściowo były zamieszkiwane, częściowo służyły jako magazyny. Wysokie położenie osiedla w stosunku do wschodniej równiny spowodowało zapewne, że nazwano je osiedlem Nasrath (lub Nasrah), co znaczyło pierwotnie „Strażnica”, „strzegąca”. Strzegąca źródła — gdyż stare osiedla w Palestynie napotkać można tam, gdzie znajdowało się źródło. Dziś źródło w Nazarecie nazywa się Fontanną Matki Bożej i oplecione jest licznymi legendami, opartymi głównie na apokryfach. W tym to mieście żyła Panna poślubiona mężowi, któremu było Józef z domu Dawidowego, a imię Panny Maria (Łk 1, 27).

² Por. K. Künstle, *Iconographie der Christlichen Kunst*, Freiburg i B. tom II 1926—1928 s. 241.

³ Por. K. Künstle dz. cyt. za Wilpertem.

⁴ Por. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokriphen in Deutschen Übersetzung und mit Einteilungen*, Tübingen und Leipzig 1900 s. 57.

⁵ Według tego apokryfu Zwiastowanie nastąpiło koło źródła w Nazarecie, gdy Maria czerpała zeń wodę (Prot. Jak. 11, 1), tutaj tkwi źródło tradycji Greków ortodoksyjnych, umieszczających scenę Zwiastowania obok studni nazaretańskiej.

często Marię przedającą w chwili Zwiastowania lub stojącą przy studni. Motywem dla przedstawień Zwiastowania Maryi Panny była także często przeróbka Protoewangelii Jakuba pt. Ewangelia Pseudo-Mateusza⁶.

Artyści przedstawiający scenę zwiastowania nie zawsze ograniczyli się do tekstu Ewangelii, ale wprowadzili do niej szczegóły i epizody nie odpowiadające rzeczywistości historycznej. Wspomniane wyżej najstarsze przedstawienie tego wydarzenia tj. malowidło u św. Pryscylli, świadczy jak widzimy, że artysta kierował się tekstem św. Łukasza. Scena przedstawienia nie zawiera żadnych detali, jak portyku, kądzieli, wazy, które stanowiły integralną część przedstawień Zwiastowania w dobie rozpowszechnienia się ewangelii apokryficznych.

Na łuku tęczy bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie wśród dziewięciu kompozycji znajduje się także scena Zwiastowania⁷. Mozaiki te powstały po roku 432 za Sykstusa III. Stanowią zwartą całość. Scena Zwiastowania przedstawia jak Maria zajęta tkaniem zasłony purpurowej dla świątyni siedzi na tronie, ubrana w bogatą tkaninę, suknia spięta klejnotem na piersi, diadem na głowie bez nimbu i kolczyka). Po lewej widać budynek z zamkniętą bramą. Maria otoczona jest trzema aniołami w długich tunikach i palium oraz w sandałach na nogach. Aniołowie gestykulują i żywo rozmawiają na temat cudownego zdarzenia. Nad Marią leci gołębicą jako symbol Ducha Świętego a z prawej zbliża się z chmur czwarty anioł (Gabryel). Jest to pierwsze monumentalne ujęcie Zwiastowania oparte o Protoewangelię Jakuba. Jedynie trzech aniołowie są tworem inwencji artysty. Jest rzeczą charakterystyczną, że częstsze są przedstawienia ze sceną tkania purpury niż przy źródle. Odmienne ujęcie Marii i przedstawienie jej jako osoby o królewskim charakterze jest przykładem dogmatycznego wyznania ustalonego na soborze Efeskim w roku 431, orzekającego, że Maria jest Matką Boga a nie tylko człowieka. Stąd postać Marii na mozaice jest przedstawiona w pozie hieratycznej i w szatach właściwych osobom dostojnym. Mimo pozorów i stylu kontynuacyjnego sceny te nie mają nic wspólnego z ujęciem historycznym, lecz wynikają z idei dogmatycznej⁸ ustalonej na wspomnianym soborze. Służy temu już sam wybór tematów, a dalej szczegółowe ułożenie kompozycji i jej elementy. Ma ona charakter reprezentacyjno-hieratyczny. Panna Maria w Zwiastowaniu jest typem bogatą dziewczycy. Oprócz trzech aniołów stanowiących jej otoczenie widzimy jeszcze czwartego najważniejszego, tj. archanioła Gabryela zbliżającego się do niej

⁶ Rozdz. IX, 1—2.

⁷ Por. W. Mole, *Historia sztuki starochrześcijańskiej i wczesnohistorycznej*, Lwów 1931 r., s. 229.

⁸ Por. Mole, dz. cyt., 228—232.

z obłoków, a nad nią unosi się w powietrzu biała gołębicą, symbol Ducha św.

Taki charakter ujęcia odpowiada ściśle duchowi dogmatu ustalonego na soborze. W kompozycji tej występują podobnie jak i w kilku innych, związki z ikonografią wschodnią zwłaszcza syryjską, natomiast Anioł Zwiastowania wzorowany jest na helenistycznej skrzydlatej Nike. Figury wyszły z głębi przestrzeniowej i ustawiły się frontalnie na samym przodzie na złotym tle i tylko ponad głowami widnieje jeszcze pas dawnego nieba z otokami. Całość nie ma już nic wspólnego z dawnym iluzjonizmem. Ten nowy monumentalny styl wynika ściśle z nowej treści i służy wyrażeniu ideologii dogmatycznej⁹. Podobnie hieratyczne i reprezentacyjne ujęcie Zwiastowania widzimy na ścianie absydy w Parenzie Istria — IV w. (mozaika)¹⁰. Na okładce z kości słoniowej widzimy Marię klęczącą u źródła, za nią stojącego anioła.¹¹ Nie można nic bliższego pod względem ikonograficznym powiedzieć o Zwiastowaniu zdobiącym bazylikę Santa Maria Antiqua w Rzymie, gdzie zachowała się świetnie malarsko głowa anioła oraz część Matki Bożej¹². Fresk ten pochodzi z czasu przed rokiem 649. Na bocznej ścianie słynnego sarkofagu Elizeja (rodziny Pignattów w Rawennie znajduje się wyobrażenie Zwiastowania według tekstu apokryficznego¹³. Maria siedzi na krześle bez oparcia zajęta tkaniem. Po prawej zjawia się anioł o długich skrzydłach, trzymając w lewej ręce laskę podróżną zaś prawa ręka podniesiona z gestem do mówienia¹⁴. Odmianami tego ujęcia są przedstawienia zdobiące puszkę na oliwę z Monzy, na dwóch płytkach z kości słoniowej ze zbiorów Trivulgio w Mediolanie, w ewangeliarzu Rabulcza we Florencji i na trzech rżniętych kamieniach z Gabinetu Medali w Paryżu. Różnicę stanowi poza Marii¹⁵.

Na słynnej Katedrze Maksymiliana w Rawennie (VI wiek) występuje także scena Zwiastowania. Oto Matka Moska siedzi przed domem i trzyma w lewej ręce wrzeczono¹⁶ będące motywem ikonograficznym wschodnim¹⁷ a anioł z berłem stoi przed nią. — Podobnie jest na mozaice w Bazylice św. Nereusza i Achillesa w Rzymie z czasów Leona III i na tabliczce z kości słoniowej w Suot Quensington — muzeum w Londynie¹⁸. Ujęcie hieratyczne monumentalne,

⁹ Por. Mole, dz. cyt. 269.

¹⁰ Por. Künstle, dz. cyt. 336.

¹¹ Por. Mole dz. cyt. 281—3.

¹² Por. Mole, dz. cyt. 281/2.

¹³ Por. Mole, dz. cyt. 350; Wulf O, *Altehrstliche und byxanische Kunst* I.

¹⁴ Por. Künstle, dz. cyt., 335.

¹⁵ Por. Künstle, dz. cyt. 12c.

¹⁶ Por. Mole, dz. cyt. 375.

¹⁷ Por. Künstle, dz. cyt. 336.

¹⁸ Por. Mole, dz. cyt. 395.

zapoczątkowane w mozaikach S. Maria Maggiore utrzymuje się do końca sztuki starochrześcijańskiej i przechodzi do sztuki bizantyńskiej. Zmieniają się tylko szczegóły. Widzimy to na tkaninie Santa Sanctorum w Rzymie. Maria uroczyście ubrana siedzi na wysadzonym drogimi kamieniami tronie przerwawszy zajęcie tkania, anioł pozdrawiający, trzyma w lewej ręce laskę. Całość ograniczona do dwóch postaci jasno zrozumiała ma charakter symbolu obrazowego.

Artyści bizantyńscy zachowali w zasadzie akcję w formie z okresu katakumb, przydając jej jednak przepych wschodniego kolorytu, symetrię gestów i niewyrazistość oblicza i dochodząc wreszcie do przekształcenia Marii w bóstwo o swoistej piękności, lecz o rysach sztywnych i twardych, o linii suchej i nieruchomym spojrzeniu. Jej nieśmiała słodycz zmienia się w zastygły wyraz wewnętrznego cierpienia. Dokoła Dziewicy wspaniałe złote tła świecą zimnym blaskiem. Tak mało królewski na fresku z katakumb tron jej staje się pysznym; klejnoty rozsiane są dokoła; świta aniołów poprzedza Zwiastuna, lub postępuje za nim. Jest to zwycięstwo wschodniego anty-klasycyzmu nad wschodnią klasycyzacją grecko-lacińską. W sztuce romańskiej Anioł i Maria tracą nieco ze swej sztywnej drewnianości, oraz bizantyńską najwyższą obojętność wyrazu, lecz jednocześnie z nabywaniem ruchu i gestu obie postacie stają się grube, pozbawione wszelkiej szlachetności, jak np. w płaskorzeźbie katedry w Fano, czy zawilej ornamentacji kapitelu drzwi w S. Andrea w Pisto. Wyjątek stanowi płaskorzeźba na chrzcielnicy z pierwszej połowy XII wieku w kościele S. Giovanni in Fante w Weronie, gdzie autor potrafił żywo udratyzować przestrach Marii i oddać z prawdziwą maestrią jej instynktowny, szybki ruch do ucieczki. W Zwiastowaniu Guida da Como w Pisto widzimy jakby pierwszy odruch, wyraźną obietnicę przebudzenia. W obrazach i freskach przebudzenie takie dokona się wolniej. W początkach gotyku włoskiego Maria, zupełnie już świadoma siebie, stanie się Panią Macierzyńskiej Radości, Królewską Oblubienicą Pana. W sztuce XIV i XV w. zmieni się ona w wyidealizowaną ziemską madonnę. Ale i Anioł ze skromnego wędrowca, z posłańca bez skrzydeł i aureoli przekształcać się będzie powoli, aż wreszcie stanie się jaśniejącym Gabrielem, o wielkich tęczowych skrzydłach, spływającym z niebios na ziemię. A jednak linia zasadnicza i centralna kompozycji niewiele się zmienia i przekazywana zostaje, jak zobaczymy w formie tradycyjnej, wedle nauki Kościoła.

Temat Zwiastowania, poprzez analizę dwóch swych postaci, ich przekształceń i ich wyrazu, otoczenia, motywów drugoplanowych i ich zmian pozwoli nam poznać fazy zgodności i niezgodności formy z tematem w przebiegu wieków, oraz zdradzi nam kiedy, gdzie i jak dzieło sztuki umiało wznieść się do wyżyn modlitwy, a kiedy zaczęło schodzić na inne tory.

Zwiastowanie jako temat malarski, wnosi ze sobą całą konwen-

cjonalną symbolikę dekoracyjną, mającą swoją historię i znaczenie. Jednym z najjaśniejszych symbolów w Zwiastowaniu, tym, który przemawia natychmiast do naszej wyobraźni jest niewątpliwie lilia w ręku Gabryela. Lilia ta stała się emblematem czystości Matki Bożej — żywym symbolem Jej niewinności. W interpretacji pierwszej epoki, oraz szczególnie epoki bizantyńskiej, anioł — zwiastun trzyma w ręku berło, oznakę władzy i królewskość posłannictwa niebieskiego, tak samo jak ze względów hagiograficznych, wkładano gałąź palmową w ręce osoby przedstawiającej męczennika. Królewskie berło bizantyńskie było rozszczepione u góry i kończyło się jak rozchylony cztero-listny pączek, tak właśnie jak wygląda kwiat lilii przed rozwinięciem. Czasami Anioł opierał się na lasce pielgrzymiej, symbolu podróżnika, przybywającego z daleka. I oto powoli, jakąś tajemniczą potęgą, pączek lilii zaczyna się na królewskim berle rozchyłać. Nawet laska pielgrzyma wypuszcza listki, zielenieje, żyje. Od tej chwili Anioł nie wypuści już z dłoni kwiatu chwały, który stanie się w kulcie ludowym symbolem Matki Najśw. Są i warianty. Simone Martini i Taddeo Bartoli m. in. włożyli w dłoń anioła ze swych Zwiastowań gałąź oliwną. Wówczas lilię znajdziemy w wazonie, który począwszy od XIV w. pojawia się między Aniołem a Marią.

Symbolika Zwiastowania prowadzi do ciekawszych jeszcze i bardziej nieoczekiwanych wniosków. Paris Bordon, uczeń Tycjana wprowadza do swego charakterystycznego Zwiastowania szczególnie nieoczekiwany, raczej wyglądający na kaprys dekoracyjny, niż na nawrót do jakiejś tradycji. To kołowrotek, wraz ze swym niskim stołeczkiem, ustawionym w środku wspaniałej marmurowej sali. Widać, że dopiero co odeszła od niego Maria, aby pogрузić się w modlitwie, jak ją zastanie nadlatujący Anioł. Jest to jednak tylko nowy, charakterystyczny dla malarza XVI w. sposób streszczenia powszechnej już od średniowiecza tradycji wyobrażania obok Marii, lub też w jej dłoni, czy to wrzeczona (a zwróćmy również uwagę na służebnicę podającą kłębki), czy też kądzieli, czy wrzeczcie pasma wełny lub purpury. Później spotykamy go jeszcze niekiedy, ale coraz rzadziej.

Innym jeszcze motywem jest dzban, przez niektórych malarzy umieszczony w dłoni Marii, lub obok niej. Jasna jest reminiscencja z wyżej wzmiankowanych pism apokryficznych Jakuba; „Maria zajęta była czerpaniem wody” — „Weszła do domu, postawiła dzban...”.

W Taskonii począwszy od XIII w. z całą pewnością znajdziemy w Zwiastowaniu między Marią a Aniołem wazon z kwiatem, najczęściej w formie dwuuszcznego dzbana; w nim zaś to lilię, to gałąź palmową, to znów gałązkę oliwną. Wazon zastępuje dzban. Pisma św. Jakuba przedstawiające wyżej omówione szczegóły, pozostały ślady w całym szeregu Zwiastowań, tak, że nawet i tam gdzie

w komnacie nie ma śladu dzbanka, czy wazonu, w głębi obrazu poprzez kolumnadę ujrzymy gdzieś w ogrodzie studnię, czy cysterne, czy źródło. Ten starożytny „motyw wody” znajduje się już w sarkofagu chrześcijańskim Adelfii, pochodzącym z syrakuzkańskich katakumb św. Jana, dziś w muzeum w Syrakuzach. Z lewej strony wieka ujrzymy tam Zwiastowanie z Marią przy studni, przedstawioną w postaci wielkiego ludzkiego oblicza. Starożytne Zwiastowanie przy studni, wyobrażone na wielkiej oprawie z kości słoniowej w katedrze mediolańskiej wzmiankowałem już wcześniej. Nawet i książka do modlitwy w rękach Marii lub obok niej, zaczerpnięta jest z tekstów apokryficznych, które opowiadają, iż Najśw. Panna oddawała się modłom od rana do godziny trzeciej, pracy ręcznej od trzeciej do dziewiątej zaś po dziewiątej wracała do modlitwy i rozmyślenia nad księgami praw. W późniejszych dopiero czasach ściany dostojnej komnaty rozstąpią się, otwierając widok na dalekie krajobrazy, płynące potoki, faliste linie gór, grę światła i cieni — zwycięstwo natury nad melancholijną symboliką starej tradycji, która jednak i wówczas nie zostanie całkowicie porzucona. Można powiedzieć w konkluzji, że przez cały wiek XIV i na ogół przez znaczną część XV-go, temat nasz nie posiada — nawet w szczegółach — elementów samorzutnych; mimo stopniowego wzbogacania się dekoracyjności, artyści stosują się przeważnie do interpretacji tekstów oraz do tradycji, aż do chwili, kiedy w ewolucji smaku i stylu, obce elementy poczynają się wyłaniać, a święta scena zaczyna się stawać powiewną legendą, pogodną baśnią, w której znajdują miejsce najróżnorodniejsze fragmenty z życia codziennego, a nawet i domowe zwierzęta wszelkiego gatunku.

Pomijając Pizę, która więcej i z większą zasługą tworzyła w rzeźbie, oraz pozostawiając specjalistom okresu prymitywów zagadnienia dotyczące powolnego rozwoju i związków szkół lukkijskiej i aretyńskiej z innymi szkołami tokańskimi, możemy powiedzieć, że Szkoła malarska Toskańska, w swej całości i różnorodności, realizuje się najzupełniej we Florencji i w Sienie. Szkoły florencka i sienieńska przyswajając sobie temat Zwiastowania, wykazują każda w innym duchu, dążność do najściślejszego opanowania postaci Marii. Rzeczywiście pozostaje ona istotą wybraną tej ziemi i tego ludu, pełną jego żywości i naturalności. Do sceny między Aniołem a Marią Toskania wprowadza wartości oddalające się od zwykłej tradycji sztuki dekoracyjnej a wyrażające tendencje właściwe swej szkole, epoce i rasie. Giotto (1267—1337) zostawił w Cappella degli Scrovegni w Padwie mistrzowską interpretację tego tematu; może największą jaką znamy, w której maestrii sztuki nie zostało podporządkowane znaczenie religijne i moralne dogmatu. Nie ma tu jakiegokolwiek dekoracyjnej symboliki. Matka Boża jest przede wszystkim głęboko ludzką Panią, silnie związaną ze swym pochodzeniem i naturą, lecz przez boski wybór podniesioną do nie-

bieskiego majestatu. Przez cały wiek XIV dwa są w Toskanii najpopularniejsze Zwiastowania. Florencja mało wzoruje się na interpretacji Giotto, po prostu dlatego, że nie było nikogo kto mógłby mu dorównać, lub choćby zbliżyć się do jego maestrii w realizacji walorów plastycznych! Lecz zobaczymy, że coraz bardziej ona wzmacnia swój styl, konkretyzując postacie a ograniczając elementy dekoracyjne. Natomiast w Sienie, bardziej skrepowanej tradycją bizantyńską i linijnymi rytмами gotyku, temat Zwiastowania wysubtelnia się w nastroju niezwyklej intymności poetyckiej, nieco ekskluzywnej, gdzie melancholia wyrazu zastępuje głębokość myśli, a wytworność i wiotkość zajmuje miejsce solidnej budowy brył.

Z biegiem czasu zamiast dwojga nieruchliwych aktów, przykładających się do recytacji przepisanych im z góry ról, mamy już teraz przed sobą dwie określone osobowości, obdarzone możliwością reakcji, działania i gestu, wolą i świadomością. Jest to świadomość ich własnej epoki, której odzwierciedlają one rozmaite oblicza: to pulsujące instynktem i patosem, to zamknięte w swym wybitnie ortodoksyjnym charakterze, nie dającym pola żadnej słabości liryzmu, jak u postaci Lorenza Monaco, to znów zatopione w mistycznym, klasztornym, lecz radośnie uśmiechniętym skupieniu, jak u subtelnych istot Fra Beato Angelico w San Marco. Masaccio (1401—1428 c.), o jedno stulecie oddalony od Giotto, obdarzwszy kregosłupem wszystkie te postacie z fantazji i poezji, którym poprzednik jego nadał formę i konsystencję, rozpoczyna triumfalny pochód wielkiego Odrodzenia.

Mocne teraz i wyraziste w budowie, obie postacie naszego tematu zrodzone w katakumbach Pryscylli, stwarzają już sobie inne wymagania, a wiedzione niespokojnym instynktem, który się w nich budzi, zdają się być poznać wszystko. Donatello złagodził dla nich swój surowy realizm, lecz Gabriel i Maria, zachowują majestaticzną pogodę, która jednak w niczym nie umniejsza naturalnego ożywienia sceny Zwiastowania w jej spontanicznym zdecydowaniu odruchów. Filippo Lippi, ze zwykłą swą uśmiechniętą obojętną dla wszelkich problemów choć trochę złożonych, czyni z nich dwie postacie codzienne i ludzi o prześlizniętej fakturze i „codziennej” elegancji. Piero dell Francesca przyda im olimpijskiego niemal majestatu w zupełnym unicestwieniu wszelkiego uczuciowego wyrazu. W Sanda Botticellego są oni pełni cierpienia i niepokoju, a wyrażają ten subtelny smutek i wytworny lęk wdziękiem pulsującej eurytmii.

Idąc śladem Lippi'ego, Ghirlandaio i Lorenzo di Credi mało, albo nic nowego nie dorzucają do dwóch naszych postaci. Stają się one u nich nie wiele czy więcej niż portretami osobistości z epoki artysty i to nie zawsze interesującymi. Aż wreszcie dochodzimy do jednej z najważniejszych zdobyczy techniki Odrodzenia tokańskiego, do Zwiastowania Leonarda da Vinci, który jako

rozwiązanie boskiej tajemnicy, napróżno przez tyle wieków odgadywanej, usta swej Marii pieczętuje nieokreślonym uśmiechem. Na wspaniałym tle tokańskiego horyzontu bogactwo i śmiałość kontrastów światła i cieni są prawdziwą rewelacją i mają niezwykłą wagę dla historii malarstwa europejskiego. Malarstwo tokańskie, a ściślej jeszcze florenckie zdołało utrzymać bezspornie swe przodujące miejsce w Italii, aż do pierwszej połowy XVI w. Aż do Leonarda było ono bez przerwy wierne swojej manierze, którą można było określić jako tradycję rysunku i linii, formy i ruchu zdobywane przez szereg pokoleń artystów i przechowywane z niezmiernym uporem. Ich zdobycze zostaną doprowadzone do ostatecznych konsekwencji przez Michała Anioła za pomocą wartościowania postaci ludzkiej w jego tytanicznych nagich ciałach. W swym „szkicu do Zwiastowania” Michał Anioł realizuje boską postać w gwałtownym ruchu, a jego Maria, przebóstwiona potomkami Dawida, zamyka statecznie parabolę rozpoczętą w katakumbach Pryscylii, której już nikt nie mógłby dalej poprowadzić w poszanowaniu dogmatu religijnego i malarskiej tradycji florenckiej. Fra Bartolomeo i Mariotto Albertinelli, których można by nazwać „malarzami Zwiastowania” ze względu na główne miejsce, jakie ten temat zajmuje w ich twórczości, odzwierciedlają wszystkie niepokoje pierwszych artystów XVI w., którzy ulegli wzorom „wielkich” i szukają w udręce oryginalności typów i otoczenia, deformując piękną tradycyjną syntezę.

Florencja wzięła od szkoły florenckiej więcej niż się ogólnie sądzi; niewątpliwie więcej niż platoniczną zachętę przy stawianiu pierwszych kroków. Na ogół jednak, jeśli potrzebowała czego, lub coś zapożyczyła zwracała się chętniej do innych szkół do Padwy i Verony, które co prawda otrzymały od Florencji za pośrednictwem Donatella swe najżywotniejsze cechy. Kiedy jednak u Giorgione określi ona już ściśle swe cele i obrachuje możliwości, wówczas nie potrzebuje już nikogo i dojdzie do wspaniałej sztuki Tycjana z szybkością kontrastującą ze żmudnymi poszukiwaniami malarzy florenckich, zada kłam wszystkim istniejącym teoriom, narzuci się swym współczesnym i przygotowuje dla przyszłych wieków podstawy malarskie nowoczesnej Europy.

Teoria barw, „kompozycji barwnej” przeciwstawia się zdecydowanie florenckiej teorii przewagi rysunku. Postać ludzka, tak jak sztuka wenecka XVI w. pojmuje ją i realizuje, jest obfita, kwitnąca i świadczy zdecydowanie o swej potrzebie życia wspaniałego nie w znaczeniu bohaterstwa, jak we Florencji, lecz radości życia, bez ograniczeń dla pragnień i instynktów. Roztargnione zamyślenie, zmęczone poddanie, rozlewna melancholia, to w malarstwie XVI w. najczęstsze wyrazy bólu, cierpienia, przerażenia. Orgiastyczne jest bogactwo tonów rozsianych na płótnach. Budzi harmonie wprost dźwiękowe; rozbrzmiewają, dźwięczą, grzmią echemi, które magię

jakąś biorą na się ludzkie postacie... Wenecja oddala się od tradycji i dogmatu. Jej sztuka jest nazbyt młoda i jest zbyt zdecydowanie sztuką bogatych i potężnych.

Kiedy Jacobo Bollini (1400—1470) kładzie fundamenty przyszłej szkoły weneckiej, od przeszło stu lat jest już w rozkwicie szkoła florencka, oparta na tradycjach sięgających korzeniami do samego serca średniowiecza. Wenecja woli patrzeć nie na siebie, ale przed siebie i dokoła siebie... Sztuka dostosowuje się tam do smaku i instynktu współczesnych, którzy rozpalają swe wyobrażenie na błyskotliwym przepychu wschodnim. XIV wiek w Wenecji, tak jak go nam opisuje historia i płótna malarzy, jest jednym błyskiem złota, jednym blaskiem brokatów.

Kiedy Tycjan maluje Zwiastowanie do katedry w Treviso zarówno ujęcie jak i czynniki wprowadzone wydadzą się nam nowe i nieznanne. Nerwowa siła budowy surowa, a pełna wdzięku prostota postaci florenckich zostały tu zastąpione triumfującą, bujną współczesnością.

Teoria Giorgiona zespolenia się postaci ludzkich z tłem natury wprowadza na scenę z dalekiego, szerokiego krajobrazu jakąś uroczystą i rozlewną głębołość. Zamiast promienia Ducha Świętego widać blask żywych promieni słonecznych, wytryskujących spoza gałęzi drzew. Anioł jest rozkazującym młodziankiem, który zjawia się biegnąc, zdaje się, jakby wcale nie chciał się zatrzymać. Nakazuje, żąda. Maria na klęczkach, to bujna, młoda niewiasta, jasna, spokojna, pełna skupienia, pogody i macierzyńskiej radości, która rozjaśnia się słodyczą na samą myśl swego ziemskiego macierzyństwa.

Psychologiczne tendencje przy studium nieco nieszczerych gestów, objawia płótno Lorenza Lotto (*Racanatì, Chiesa di S. Maria*), gdzie Anioł prawdziwy wicher wprowadza ze sobą do komnaty. Czuje się, że wszystko jest skłębione. A jakby nie wystarczył na pół pokorny, na pół przerażony odruch Marii, klęcząc plecami do wchodzącego Zwiastuna, przez komnatę przebiega pędem oszołomiony zjawieniem się Gabriela... kot domowy, cokolwiek tylko bardziej śmiały i przedsiębiorczy od pawia i gołębi na płótnie Vittorio Carpaccio, lub słynnego ślimaka i pieska u Francesco Cossa (*Zwiastowanie, Dreżno, Galeria*). Tintoretto znów daje nam niezwykle oryginalną i niepowtarzalną scenę Zwiastowania. Anioł wlatuje z szumem skrzydeł, na czele długiego orszaku cherubinów, poprzedzanego przez św. Gołębicę. Maria wydaje okrzyk i zakreśla szeroki gest gwałtownego zdumienia, jeżeli już nie prawdziwego przerażenia. A jednak mimo gwałtowności swej postawy, ani Anioł, ani Maria nie przykuwają naszej uwagi. Paolo Veronese przeciwstawia tragicznemu hieroizmowi Tintoretta pewny siebie spokój, przemyślane i rozważone poczucie ludzkości. Mniej jasny, lecz bardziej „skonstruowany” od Tycjana stwarza on w swych płótnach wizje szczerze i przystępniejsze. W jego Zwiastowaniu przeważa za-

miłowanie do teatralności kompozycji architektonicznej, zaś obie działające postacie rozmieszczone są w dwóch przeciwnych końcach sceny zajętej prawie całkowicie przez grę kolumn, arkad, portali, posągów, kapitelów i pilastrów. Na ziemi wytworny koszyczek do robót, na marmurowej balustradzie wysmukły kryształowy wazon. Symbole? — już nie symbole. Zaś posągowy Anioł cudnej piękności zjawia się ważąc się na skrzydłach, a mówiąc o tym, który go przysłała podnosi ku niebu wskazujący palec prawej ręki, w lewej lilia o pięciu płatkach rozchyła z apatyczną wspaniałością swój kielich. Maria ruchem zaledwie ożywionym, podnosi prawą rękę do piersi wskazując na siebie, jakby mówiła: „jam wybraną? czemu ja właśnie?” — lecz jasność twarzy zdradza wewnętrzne zadowolenie; ta próba skromności jest nieudana, a radość której nie może już opanować wybucha na oblicze.

Tak więc temat Zwiastowania przechodzi znaczne zmiany, od ujęcia ewangelicznego do apokryficznego, od liturgiczno-symbolicznego do dogmatyczno-symbolicznego. Co w sztuce ustalone w wieku IV przechodzi do sztuki późniejszej.

Pierwotne źródło, to jest ewangelia św. Łukasza nie wystarczało, stąd sięgnięto do apokryfów. Dla Zachodu oddawały charakterystyczne — bo przedstawienie Marii z purpurą, zaś dla Wschodu scena przy źródle.

Charakter dogmatyczny, silny po soborze Efeskim tłumii zrazu apokryficzność. Z biegiem czasu (V i VI wiek) ustępuje ujęciu historyczno-symbolicznemu: Scena wchodzi w skład cykli historycznych, ale szczegóły zachowała z ujęcia dogmatycznego, mające obecnie już tylko znaczenie znaków umownych dla widza.

Na przykładzie tego przedstawienia możemy wyraźnie obserwować zależność od kierunków doktrynalnych teologii i liturgii i ścisły wpływ na ikonografię oraz sztukę przedstawioną w ogóle wyrażającą się w charakterze treściowym, wyborze tematu, jego ujęcia oraz w samym stylu i formie.

Kraków

KS. JAN KUŚ

Ks. Zdzisław Oberłyński, Warszawa

BENEDICTIO PROPITIATORII W KRAKOWIE

Najnowsza instrukcja św. Kongregacji Rytów „Eucharisticum Mysterium” z dnia 25 maja 1967 o kulcie Eucharystii, uwzględnia też i podaje i podkreśla sposób jej przechowywania. Ma ona spoczywać w tabernakulum trwałym i nieruchomym, pośrodku ołtarza, w zasadzie ołtarza głównego. Lecz Wieki Średnie znały, jak wiadomo i stosowały, aczkolwiek nie ogólnie, tabernakulum przenośne, które nosiło nazwę *propitiatorium*, *arca* lub *scrinium*.

Była to czworoboczna skrzynka niewielkich rozmiarów, w kształcie domku czy świątynki, mniej lub więcej bogato zdobiona, z piramidalnym daszkiem. Drzwiczki, otwierane w dół, znajdowały się z tyłu. Zachowało się ich dotąd zaledwie kilka, mianowicie w skarbcu Santo Sepolcro w Barletta¹, w Bargello we Florencji, w Muzeum przemysłu artystycznego w Pradze, w Muzeum narodowym w Monachium, w skarbcu klasztoru Siegburg oraz w zbiorze Spitzer². Wszystkie one pochodzą z wieku XIII.

Jednak istniały te arki znacznie wcześniej. Przykładem jest miniatura ewangeliarza wyszehradzkiego z końca XI w., obecnie w bibliotece uniwersytetu w Pradze, gdzie widzimy arkę, ustawioną na ołtarzu,³ co jednak nie było regułą.

Były też te domki eucharystyczne obnoszone w procesjach teoforycznych. Przykład daje kodeks D. 2. 34 (dawniej 53), str. 57 Biblioteki Kapituły Metropolitalnej w Mediolanie. Jest to kopia z XI wieku — może rozszerzona — pontyfikału typu romano germańskiego z X wieku. Ceremonia liturgiczna na Gromniczną przewiduje tam procesję do trzech kolejno kościołów. Z pierwszego do drugiego idzie procesja z zapalonymi gromnicami, a dwaj kapłani niosą Sanc-tissimum: „accedant duo presbiteri et tollant archam”, wszystko przy śpiewie antyfony „Senex puerum portabat”. Jest to oczywiście od-tworzenie wnoszenia do świątyni Dzieciątka Jezus.⁴

Jednak arka eucharystyczna nie była ogólnie w użyciu w całym Kościele zachodnim, aczkolwiek nie jest ścisłym twierdzenie, że używanie jej było ograniczone jedynie do kilku miast Italii i Francji i to dopiero po r. 1000.⁵ Wprawdzie nie można przytoczyć innych zabytków poza wymienionymi powyżej, lecz można wy-kazać obrzęd jej poświęcenia i to już w X wieku, a poza Italią i Francją, mianowicie w Anglii. A skoro istniał w księgach litur-gicznych obrzęd jej poświęcenia, to musiał też istnieć i być w uży-ciu sam sprzęt. A z Zachodu trafił ten obrzęd także do Krakowa.

Znajduje się on w najstarszym naszym pontyfikale, w Bibliotece Jagiellońskiej MS. 2057, na kk.32^v—35^v. Rzadki ten obrzęd został,

¹ M. Salmi, *Il tesoro della chiesa del S. Sepolcro a Barletta*, art. w *Dedalo*, t. I (1923—1924), str. 96 n. — C. Enlart, *L'église du Saint Sépulcre de Barletta*, art. w *Revue de l'Orient Latin* I, str. 556 nn. — J. Braun, *Der christliche Altar* II, München 1924, str. 616 nn.

² Braun, j.w. — Od arki eucharystycznej odróżnić należy relikwia-rze o bardzo podobnym kształcie. Nie jest pewnikiem, czy były arką resztki emaliowanej skrzynki, znalezione w r. 1901 w Nikozji na Cyprze. Por. C. Enlart, *Les monuments des Croisés* I, Paris 1925, str. 194—7.

³ *Mitteilungen der k.u.k. Zentralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, t. V, Wien 1860, str. 16 cyt. u Braun, j.w.

⁴ Na interesujący ten rękopis zwrócił mi uwagę asystent kustosa działu rękopisów w British Museum w Londynie, D. H. Turner.

⁵ Tak mylnie sądzi Sergio Contran w art. w *Enciclopedia Cat-tolica*, t. V, kol. 777.

jak się wydaje, wzięty tam z odrębnego wzoru niż poprzedzająco obrzęd dedykacji kościoła i poświęcenia innych sprzętów liturgicznych. Kodeks sporządzony był przez kilku kopistów. Dwie ręce, które kopiowały dedykację kościoła — minuskułą karolińską, jak całość kodeksu — datuje znany paleograf Bernard Bischoff (München—Planegg), na lata 1050—1075, oczywiście z całą ostrożnością.

Formularz ten jest wprawdzie rzadkością, lecz nie jest unikatem. Miał on swoje wzory na Zachodzie, których udało mi się ustalić cztery. Wszystkie one są angielskie, dwa z nich pochodzą z dawnej biblioteki potężnego opactwa Jumièges w diecezji Rouen, w Normandii, „*monasterium Gemmeticense*”, posiadającego wówczas znaczne i sławne scriptorium.⁶ Kontakty tego klasztoru sięgały na kontynencie daleko, już od VIII wieku należał on do *confraternitas* opactwa Reichenau.⁷

Tym żywsze były związki Normandii z Kościołem anglosaskim, w szczególności za Edwarda Wyznawcy (1024—1066), i to właśnie opactwa Jumièges. Tamtejszy opat Robert de Champart został w r. 1044 biskupem Londynu, w r. 1051 arcybiskupem Canterbury, lecz już w r. 1052 został usunięty przez tamtejsze duchowieństwo. Po 8 latach pobytu w Anglii powrócił do Jumièges, gdzie zmarł w r. 1055. Przywiózł tam ze sobą zapewne liczne księgi. Po zdobyciu Anglii przez Wilhelma Zdobywcę (1066—1087) stali się normandy mniśi jako opaci angielskich klasztorów przede wszystkim budowniczymi, większość też bibliofilami. Ich opactwa ze znacznymi posiadłościami w uprawianych częściach kraju były siedzibami nauk, ale też potencjalnymi ośrodkami niezadowolenia duchowieństwa.⁸

Zaznaczyć jeszcze należy zaraz, że istniał jeszcze inny, odrębny formularz poświęcania arki, zapewne francuski. Jedyne opublikowany tekst znajdował się w kodeksie opactwa Saint Victor w Paryżu, pochodzącego z XII wieku dopiero. Miejsce powstania nie jest podane.⁹ Ten formularz nas tutaj nie obchodzi. Obchodzi nas tekst krakowski, opublikowany tutaj w całości po raz pierwszy.

Zanim podam poniżej oryginalny tekst krakowski i warianty

⁶ Por. P. Grammont, *Jumièges et Le Bec*, art. w dziele zbiorowym *Jumièges. Congrès scientifique du XIII-e centenaire I*, Rouen 1955, str. 209 nn. — Por. L. H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et des Prieurés*, Mâcon 1937, I, 1496—99.

⁷ MS. F. Hugonis Schmidfeld explanatio — *monasteriorum*, Biblioteka opactwa Einsiedeln, Cod. 27 (596), str. 32.

⁸ E. Knowles, *Les relations monastiques entre la Normandie et l'Angleterre*, art. w dziele zbior. *Jumièges j.w.* str. 262 n. — Marjorie Chibnall, *Les relations entre Jumièges et l'Angleterre du XI-e au XIII-e siècle*, tamże str. 271 n. — V. Leroquais, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France II*, Paris 1937, str. 8, 304, 338, nr 188. — D. Misonnne, art. w *Lexik. f. Theol. u. Kirche* t. 5², kol. 1206.

⁹ E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, wydanie zw. „weneckie”, Bassano 1788, t. II, str. 301.

w jego zachodnich wzorach i to według obowiązujących przepisów wydawniczych, a celem unikania niepotrzebnego balastu i powtarzań w przypisach, podaję ich hasła:

LANALET. Pontificale, Rouen, Bibliothèque Municipale, Cod. 368, wiek X—XI, zwane Pontificale Lanaletense, Pontificale z Lann-Aleth czyli z St. Germans in Cornwall, lub z St. Malo, lub Pontificale Monasterii Gemmeticensis (Jumièges), kopiowane prawdopodobnie ze wzoru z Winchester z X wieku, w latach 1009—1042 w opactwie Tavistock, gdy tamtejszym opatem i reorganizatorem był Lyving, poprzednio mnich w Winchester, późniejszy biskup i opat klasztoru Lann-Aleth czyli St. Germans w Kornwalii. — Wydali, często jedynie incipity: 1. G. H. Doble, *Pontificale Lanaletense, The St. Germans Pontifical, Henry Bradshaw Society*, vol 74, London 1937; — 2. V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, t. II, Paris 1937, nr 188. — Identyfikację podał: Dom Jean Stephan, *Tavistock et Jumièges, nouvel examen du Pontificale Lanaletense*, w dziele zbiorowym: *Jumièges, Congrès scientifique du XIII-e centenaire*, Rouen 1955, str. 309 nn.

SHERBORNE. Pontificale, Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 943, koniec X wieku, typowo angielskie, f.61ⁿⁿ. — Fotokopię zawdzięczam uczynności prof. dr Aleksandra Gieysztorą i prof. dr Stanisławy Sawickiej. — Tekst ogłosili: 1. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, wydanie zw. „weneckie”, Bassano 1788, t. II, str. 300, jako Pontificale Anglicanum monasterii Gemmeticensis. — 2. V. Leroquais, *j.w.* nr 93, jako Pontificale z Sherborne lub z St. Dunstan.

ROBERT. Pontificale, St. Gallen, Stadtbibliothek Cod. 369, Winchester, koniec X wieku. — Wydał H. A. Wilson, *The Benedictional of Robert, Archbishop of Canterbury, Henry Bradshaw Society*, vol. 24, London 1903. — Opisali: 1. V. Leroquais, *j.w.*, str. 8 i 300. — 2. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age I*, Louvain 1931, str. 324.

BENEDICTONALE. Benedictionale, London, British Museum, Cod. 28188, Anglia, koniec XI wieku, f.41ⁿⁿ.

BAINBRIDGE. Pontificale, wydał H. G. Henderson, *Liber pontificalis Christ. Bainbridge, archiepiscopi Eboracensis*, Surtees Society, vol. 61, Durham 1875.

A oto tekst krakowski i jego znalezione wzory oraz warianty: **BENEDICTIO SUPER PROPITIATORIUM ID EST ARCAM VEL SCRINIUM.**

Robert, str. 108 = Leroquais, str. 300. — Incipit benedictio scri-nii vel arcae: Lanalet, Doble, str. 128 = Leroquais, nr 188. — Item: Sherborne, f.61^r = Martène, str. 300 = Leroquais, nr 93, str. 7. — Ad scrinium vel arcam benedicendam: Benedictionale, f.41^v. — Wzmianka: Bainbridge, nr XVIII.

Primitus fiant letaniae, quas sequatur haec oratio:

Robert, str. 108. — Item Lanalet, Doble, str. 128 = Leroquais, nr 188. i str. 300. — Primitus dicantur laetaniae, quas sequatur oratio: Sherborne, f.61^r. = Martène, str. 300 = Leroquais, nr 93. Actiones nostras quæsumus domine et aspirando præveni et adiuvando proseguere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te cepta finiatur. Per.

Lanalet, Doble, str. 128 = Leroquais, nr 188. — Item Robert, str. 108 = Leroquais, str. 300. — Item Sherborne, f.61^r = Martène, str. 300 = Leroquais, nr 93. — Item Benedictionale, ff.41^v—42^r. — Oracja pospolita, spotykana w innych benedykcjach (por. A. d. Franz, *Die kirchlichen Benedictionem im Mittelalter*, Freiburg i.B. 1909, I, 631; II, 183), wzięta ze sobotniej mszy przed II niedzielą Postu, z Gelasianum lub Gregorianum n.p. K. Mohlb-berg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alaman-nischer Überlieferung*, Münster i.W. 1939, nr 312, str. 47 i H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster i.W. 1921, reedycja 1958, nr 44, str. 30.

Post hanc lavetur arca interius et exterius aqua exorcizata ab episcopo et tergatur a ministris.

Lanalet, Doble, str. 128. = Leroquais, nr 188. — Item: Robert, str. 108. — Item Sherborne, f.61^r = Martène, j.w. = Leroquais, nr 93.

Et haec sequatur oratio: Domine Deus omnipotens, qui Moysi famulo tuo in monten ascendere præcepisti, et cum inter immensa caelestium oracula misteriorum etiam arcam testamenti scriptura testante proprio ore preparae iussisti, cuius longitudinem et latitudinem nec non et altitudinem secundum præfinitam pietatis tuæ mensuram divino famine decrevisti, exaudi nos quæsumus indignos, qui super universa dignissimus a seculo solitus es etiam indignissimis auditum præbere et misereri, concede nobis obsecrantibus et hanc arculam in tui nominis impressione lavantibus et benedicientibus, ut sit in sancto nomine tuo † sanctificata, quatinus cunctorum hic precamina fundentium preces exaudiantur, ut a te pissimo renumeratore cunctorum squaloribus peccatorum purgati et in perpetuum tueri mereantur. Per.

Lanalet, Doble, str. 128—129 = Leroquais, nr 188. — Item Robert, str. 108—109. — Item Benedictionale, f.41^r. — Et sequatur haec oratio: — — divino famine discrevisti: Sherborne, f.61^{r-v} = Martène, j.w. = Leroquais, nr 93.

Hinc unguatur intrinsecus de chrismate in quatuor parietibus simili modo ut agitur in consecratione ecclesie et haec agantur ab episcopo.

Sacro intrinsecus crismate: Robert, str. 109. — Sacrosancto crismate: Lanalet, Doble, str. 129 = Leroquais, nr. 188. — Item Sherborne, f.61^v = Martène, j.w. = Leroquais, nr 93.

Sequitur oratio: Domine Deus universorum, in quo solo cęlestium machina ingeniorum atque terrestrium constat cunctorum, quique non solum angelicis creaturis divinarum rerum p̄sagia sed etiam humani ingenii divinitus afflata in huius vitę corruptela quod mirabilis est et misericordius nascentibus et manentibus largire dignatus es, qui etiam inter ceteros, quos in hoc mundi primordio in hanc horam variis et supplissimis ditasti ingeniis, Beseleel et Oliab discipulos famuli tui Moysi sapientia et intellectu in fabrefactis ad culturam Dei permanentibus et miro p̄ ceteris israheliticę plebis ingenio decorare dignatus es, in tantum ut etiam in p̄figuratione ecclesię tue de imputrescibili materia arca testamenti lignorum miro ingenio, prout pius famulo tuo Moysi propagasti componere merentur, exaudi nos deprecantis misericordiam tuam et inmitte super hanc arcam chrimatis unctioe in Christi nomine perunctam, serenissimam pietatis tuę † benedictionem, et ut nos qui in arca testamenti divini triplex legimus et credimus munus imponi et recondi, videlicet tabulas testamenti, urnam auream manna repletam et virgam disciplinę, te trinum in ecclesię legislatorem Deum incarnatum hominem, correctorem animarum credamus et confitemur, quatinus te confitentes et gloriantes panem vivum et verum manducare et imperpetuum tecum vivere mereamur in cęlis. Per.

Lanalet, Doble, str. 129 = Leroquais, nr. 188. — Item: Robert, str. 109 = Leroquais, str. 300. — Item Sherborne f.62^r = Martène j.w. = Leroquais nr. 93. — Item Benedictionale, ff.42^v—43^r.

Hic turis flagrantia odoretur intrinsecus et extrinsecus, quam fragrantiam subsequens ratio prosequatur:

Robert, j.w. = Leroquais, str. 300. — Expl.: Prosequatur ab episcopo: Lanalet, Doble, str. 130 = Leroquais, nr. 188. — Item Martène, j.w. = Leroquais, nr. 93.

Dominator domine Deus universarum cęlestium et terrestrium creaturarum, qui supernorum fragrantia odoramentorum solus sacerdos sacerdotum inter angelicas placaris naturas, p̄sta † benedictionem tuam super hanc arcam ad sanctimoniam tuam recondendam preparatam et thuris incensum per manus servorum tuorum redolatas et concede nobis misericordiam tuam poscentibus, ut quicumque ad hanc nomen sanctum tuum et tremendum adoramus, supernorum vasa aurea angelorum virtutum ornamus et sanctarum p̄cüm copiis replere mereamur et ab ęterno renumeratore domino nostro Jesu Christo coram conspectibus cęlestium et terrestrium universum mundum iudicante gaudia te miserante consequamur aeterna. Per dominum.

Lanalet, Doble, str. 130 = Leroquais, nr. 188. — Item: Robert, str. 109—110 = Leroquais, str. 300. — Item: Sherborne, j.w. = Martène, j.w. = Leroquais, nr. 93. — Item: Benedictionale, ff.43^r—^v

Formularz ten posiada, rzecz naturalna, niektóre cechy wspólne z innymi benedykcjami sprzętów liturgicznych. Ale też wykazuje szczególne podobieństwa z konsekracją kościoła względnie ołtarza. Zarówno przeznaczenie arki jak jej kształt skłaniał do tego. Mamy w nim więc litanie do WW. Świętych, następnie orację „*Actiones nostras*” (w dedykacji Kościoła „*Aufer a nobis*”). Obmycie arki wodą święconą, *aqua exorcizata ab episcopo*. Nie jest podany formularz tego poświęcenia wody, a było ich, jak wiadomo, dużo. Można by myśleć o wodzie gregoriańskiej, używanej przy dedykacji kościoła, więc z domieszką nie tylko soli, lecz popiołu i wina. Następnie namaszczenie chryzmem czterech ścian arki wewnątrz, dalej analogiczne okadzenie oraz oracje. Z nich pierwsza nawiązuje do ustawodawstwa możeszowego, jak w poświęceniu innych sprzętów i przyborów liturgicznych.

Dokładne ustalenie daty i miejsca powstania tego formularza nie jest znane, chyba nie da się ustalić ściśle. Wygląda to na Anglię i nie wcześniej jak wiek X.

Równie hipotetyczną jest droga, którą wzór ten trafił do Krakowa, albo powiedzmy, do scriptorium w Tyńcu. Przypuścić można, że przez Lotaryngię—Nadrenię, skąd musiała nastąpić imigracja mnichów do Polski, do Lotaryngii z Normandii, ściślej z Jumièges. Aczkolwiek wydaje się, że ręka, która kopiowała rubryki dedykacji kościoła, nie pochodzi zdaniem wymienionego już prof. Bernarda Bischoff z Lotaryngii, lecz raczej z północno wschodniej Francji. Możliwy więc myślę zarówno o imigracji wzorów, jak też niektórych mnichów z tamtejszego terytorium, może właśnie z samego opactwa Jumièges.

Inne pytanie, to czy umieszczenie w krakowskim pontyfikalie obrzędu poświęcenia arki jest dowodem, że w Krakowie była wówczas arka eucharystyczna w użyciu. Wszak wiadomo, że kopiści pontyfikałów umieszczali w nich teksty niepotrzebne, przynajmniej niepotrzebne lokalnie. Jednakowoż wydaje się, że w krakowskim pontyfikalie umieszczono ten obrzęd celowo. Wskazuje na to rzadkość obrzędu, lecz także jego umieszczenie po wszystkich innych licznych benedykcjach sprzętów liturgicznych, ostatnio dzwonu, nie zaś przy konsekracji ołtarza, kielicha lub korporału, jakby logicznie wypadalo. Jest więc wzięte z innego wzoru i raczej umyślnie i celowo wzięte. Istnienie arki eucharystycznej w Krakowie jest więc wówczas nie tylko możliwe, lecz więcej niż prawdopodobne.

UZUPEŁNIENIE

W miesiąc po wysłaniu powyższego artykułu do redakcji niespodzianie znalazłem jeszcze jeden tekst obrzędu poświęcenia arki, więc piąty. Jest to również rękopis angielski. Od krakowskiego różni się odrębnym układem, bogatszą rozbudową tekstów modlitewnych

a zwłaszcza rubryk, kilku dodatkowymi antyfonami i oracjami oraz tekstem osobnego poświęcenia wody. Jest ono wariantem i uzupełnieniem poświęcenia wody gregoriańskiej, umieszczonego w tymże rękopisie przy dedykacji kościoła i ołtarza.

Jak powiedziano już powyżej, obrzęd poświęcenia arki jest rzadkością. Niniejsza jego wersja obecnie ogłoszona po raz pierwszy. Jednakowoż nie przytaczam in extenso tekstów identycznych z krakowskimi, lecz jedynie odsyłam do nich, aby niepotrzebnie nie przedłużać artykułu. Tekst podaję według mikrofilmu ze zbiorów Henry Bradshaw Society w dziale rękopisów British Museum w Londynie. Udostępnił mi go kustosz D. H. Turner, któremu składam szczerze podziękowanie. Korzystam też z lokalizacji rękopisu w jego maszynopisie „*The Claudius Pontificals*”, przygotowanym do druku jako vol XCVII w Henry Bradshaw Society, str. XXVII.

Pontificale. Cambridge, Corpus Christi College, Cod. 44, p. 146—151, 2. poł. XI wieku, Canterbury lub raczej Christ Church (M. R. James, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College*, vol. part. I, Cambridge 1912 oraz D. H. Turner, j.w.).

AD SCRINIUM VEL ARCAM BENEDICENDAM. Primum laetantiae agantur, deinde dicat episcopus ter: Deus in adiutorium meum intende.

Postea facit exorcismus aquę ut supra usque: Quatinus consecrata sis aqua sancta et proficias ad dedicationem huius scrinii vel arce, ut per te et benedictionem divinam auxiliante domino sive per os sive per manus atque officium nostrum haec arca divinitus per gratiam Spiritus sancti consecretur et perpetualiter consecrata permaneat et Spiritus sanctus habitet in hoc scrinio vel in hac arca. Per eum qui venturus est.

Deinceps aspergat scrinium vel arcam cum aqua benedicta psalendo hanc antiphonam: Asperges me ysopo et mudabor, lavabis me et super nivem dealbabor.

Tunc dicat episcopus hanc orationem: Actiones nostras, j.w. w pontyfikale krakowskim.

Postmodum abstergatur scrinium vel arca cum lintheo canendo antiphonam: Qui habitat in adiutorio altissimi.

Sequitur oratio: Domine Deus omnipotens, qui Moysi famulo tuo, j.w. w pontyfikale krakowskim.

Deinde perungat episcopus scrinium vel arcam in circuitu faciens cum pollice crucem de sancto crismate, canendo hanc antiphonam: Haec aula accipiat a Deo gratiam benedictionis et misericordiam a Christo Jesu. Ps. Magnus dominus.

Sequitur oratio: Domine Deus universorum, j.w. w pontyfikale krakowskim, lecz explicit: Qui vivis et gloriaris Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Postea episcopus faciat crucem cum incenso super ipsum scrinium vel arcam fumigante turribulo, modulando hanc antiphonam: Domine, ad te.

Oratio. Dominator domine, Deus universorum, j.w. w pontyfikale krakowskim, lecz explicit: per eundem.

Tunc benedicatur scrinium dicente episcopo: Benedictio Dei patris omnipotentis, unigenitique Filii eius domini nostri Jesu Christi, sancti quoque Spiritus descendat super hoc scrinium et virtus altissimi maneat semper in hac arcula. Amen.

Warszawa

Ks. ZDZISŁAW OBERTYŃSKI

Felicja Żurowska, Kraków

PLĄCZ CHRYSTUSA NAD JEROZOLIMĄ

I. TEKST EWANGELII

„Skoro już był blisko, na widok miasta zapłakał nad nim i rzekł: „O, gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co jest ku pokojowi. Ale teraz zostało zakryte przed twoimi oczami. Bo przyjdą na ciebie dni, gdy twoi nieprzyjaciele otoczą cię walem, oblegną cię i ścisną zewsząd. Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu nawiedzenia swego” (Łk 19, 41—44).

II. ANALIZA TEKSTU

1. Typ tekstu: Przemówienie Pana Jezusa.
2. Temat: Ubolewanie Pana Jezusa nad Jerozolimą.
3. Czas przemówienia: Niedziela Palmowa, 2 kwietnia (9 nizan) 30 r., tj. na początku ostatniego tygodnia życia Pana Jezusa, tygodnia jego męki i śmierci. Rano.

4. Miejsce przemówienia: Góra Oliwna. Jest to wzniesienie, należące do pasma gór judzkich, 818 m wysokie, położone na północny-wschód od Jerozolimy, blisko miasta. Rozciąga się z niej przepiękny widok na stolicę Palestyny. Nazwę swą wzięła ona od licznych drzew oliwnych, ongiś na niej rosnących. Oddzielona ona jest od miasta potokiem Cedronu i doliną tejże nazwy. U dołu jej, na zboczu od strony miasta, znajdowały się groby zamożniejszych Żydów. Przez górę tę wiodła droga do położonej na szczycie wioski Betfage i do Betanii, położonej u stóp wschodniego zbocza, gdzie mieszkał Łazarz ze swymi siostrami. Na tej górze wygłaszał Chrystus liczne swe przemówienia, tu ułożył nieśmiertelne „Ojczy nasz!”, tu nocował podczas święta namiotów. Tędy chadzał z Jerozolimy do Betanii. Stąd też wstąpił po swym zmartwychwstaniu do nieba. Tu też właśnie, na kilka dni przed swą męką, zapłakał nad przyszłym losem Jerozolimy.

5. Słuchacze przemówienia: Uczniowie Pana Jezusa, lud żydowski i faryzeusze.

6. Okoliczności zdarzenia: Na sześć dni przed Paschą, w trzecim roku swego nauczania, przybył Chrystus z Jerycha do Betanii (gdzie przed dwoma tygodniami wskrzesił Łazarza). Szymon Trędowaty wydał na jego cześć ucztę, nazajutrz zaś ruszył Chrystus w stronę Jerozolimy. Po drodze kazał sobie przyprowadzić ze wsi Betfage oślątko, a gdy to uczyniono i gdy je okryto płaszczami, wsiadł na nie i dalszą drogę odbył wierzchem. Okolice Jerozolimy roiły się już od pielgrzymów z całego kraju, przybywających do tego miasta na święta Paschy. Lud ten znał Pana Jezusa bądź osobiście, bądź z opowiadania. Dowiedziawszy się, że Chrystus zdąży w stronę miasta, wylegli na jego spotkanie i wśród nieopisanego entuzjazmu, powiewając gałązkami palmowymi i ścieląc mu płaszcze pod stopy, towarzyszyli mu wraz z uczniami w triumfalnym pochodzie.

„Zapewne był to triumf bardzo skromny i zupełnie inny niż triumfy rzymskie. W Rzymie zwycięzca jechał na kwadrydze, za nim ciągnęły niezliczone legie, a na końcu wlekli się zakuci w kajdany — jeńcy. Fra Angelico świetnie uchwycił prostotę owego pochodu i jego majestatyczną łagodność. Chrystusowi wyznawcy, a także i ciekawi samorzutnie zorganizowali ten pochód. „Wielu zaś szło swe płaszcze na drodze, a inni rzucali zieleń, zerwaną z pól. Ci, którzy szli na przodzie i ci, którzy postępowali z tyłu, wołali głośno: „Hosanna! Błogosławiony ten, który przychodzi w imię Pańskie! Błogosławione królestwo, które przychodzi, ojca naszego Dawida. Hosanna na wysokościach!” Mk 11, 10. Skromne i woniejące zioła Judei, w kwietniu zielone i tłuste, zielone są gałęzie drzew pokoju — oliwek, palmy, w które lubi się stroić Kościół, obraz dobrych uczynków, które powinniśmy nieść przed Jezusem i słać mu do stóp. (Modlitwy z błogosławieństwa palm). Zwyczaj siania szat pod nogi tych, których się chce uczcić, ciągle jeszcze jest na Wschodzie aktualny. Wspomina o nim wiele bajek z „Tysiąca i Jednej Nocy”. Przed stu laty pewien konsul z Damaszku opowiadał, że gdy raz przejeżdżał przez Betlejem, wyszły na przeciw niego setki kobiet i mężczyzn i nagle przed kopytami jego konia zaczęły wszyscy rzucać ubrania, błagając by wstawił się za nimi do vicekróla Egiptu, którego gniew ściągnęli na siebie przez jakieś rozruchy.”¹

Ale i ten skromny triumf Pana Jezusa oburzał faryzeuszów, którzy lękali się stracić swój wpływ nad ludem na rzecz Chrystusa Pana. Toteż żądali od Pana Jezusa, aby zganił uczniów swoich, którzy jawnie wołali, że Pan Jezus jest królem i Mesjaszem. Chrystus jednak wystąpił w ich obronie słowami: „Powiadam wam, jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą!” (Łk 19, 40).

¹ Daniel-Rops: *Dzieje Jezusa*, t. II, ss. 116 n.

7. Treść przemówienia: „Na szczycie wzniesienia, tam, gdzie poprzez szeroki wąwóz droga wychodzi na zachodni stok góry i z którego gwałtownie opada w dół, Jezus zatrzymał się. Przed nim leżało miasto w całej swej prawdziwie królewskiej okazałości. Nie ma lepszego punktu, aby je zobaczyć, jak właśnie te stoki Góry Oliwnej, patrząc na nie widzimy, jak leży poza wgłębieniem potoku Cedron, masywne i ostre w liniach, rozłożone na pochyłości opadającej z zachodu ku wschodowi i mamy wrażenie, że umieściło się tam, by je podziwiać... Za czasów Jezusa musiała Jerozolima przedstawiać widok o wiele bardziej okazały. Tak jak dzisiaj była miastem z kamienia, miastem, któremu prawo dyktuje jedynie minerał... Ale jakże olśniewająca była ta stolica licząca tysiąc lat, świeżo odziana przez tyrana Heroda w nową szatę! Bloki, stanowiące podmurówkę cyklopicznych murów były białe, a fronton budowli, który Jezus miał przed oczyma, ociekał złotem. W samym sercu krajobrazu olbrzymia masa świątyni dźwigała ku górze swe regularnie w symbolicznej kolejności porozmieszczane dziedzińce, portyki, wieże. Na prawo rozsiadł się imponujący czworobok Antonii, koszary rzymskiej załogi. Wszędzie widniały pyszne pałace pobudowane przez arcykapłanów i tetrarchów, a w głębi — strzegąc bramy wiodącej ku morzu — wieża Dawida, odbudowana na fundamentach tych olbrzymich tarasów, na których król-poeta śpiewał ongiś Przedwiecznemu swe psalmy, dźwiga ku niebu niezdobytą basztę, gdzie w czterdzieści lat później ostatni obrońcy Izraela będą się opierać legiom Tytusa. I ten właśnie widok miasta, a także rysujący się w jego duszy, zamieszkałej przez Ducha Świętego, obraz wiszących nad nim gróźb, przepełniły serce Jezusa okropnymi przecuciami. Z tym krajem związane były wszystkie jego wspomnienia. Tu w tym miejscu trzykroć świętym panowali jego ojcowie, sypiali w głębi doliny rozciągającej się po lewej stronie, tam, pośród mnóstwa białych grobów i wśród czarnej szczotki cyprysów. On lepiej niż ktokolwiek rozumiał nadprzyrodzone znaczenie tej świątyni, jedyne miejsca na świecie, gdzie był czczony Bóg prawdziwy. Dlaczego teraz ten naród zabrnął w ślepą ulicę, dlaczegoż Opatrzność w swych nieprzeniknionych zamiarach zezwoliła na tyle zaślepienia, na ten opór? Jezus zapłakał, według silnego przez Łukasza po grecku użytego wyrażenia”.²

A co o tym wydarzeniu mówią inni ewangeliści? Opisują oni tylko triumf Chrystusa. O jego łzach — pisze jedynie św. Łukasz, który idąc trop w trop za Chrystusem po śladach jego miłosierdzia — musiał niechybnie i na to zdarzenie natrafić w tradycji pierwszych chrześcijan. Racjonalisci oczywiście sądzą, że fakt ten wcale się nie zdarzył, a uczuciowy Łukasz wymyślił go dopiero po zburzeniu Jerozolimy, by rzekomym proroctwem, które towarzyszyło

² Rops j.w. s. 117 n.

łzom, wywyższyć opiewanego przez siebie Mistrza. Ale gdyby tak było w istocie, byłby Łukasz niechybnie włożył w usta Chrystusa także i przepowiednię spalenia świątyni, tak drogiej sercu każdego Żyda, gdyż wiedziałby już wówczas, że i ona ulegnie zniszczeniu. Jednak nie uczynił tego, bo powtarzał wiernie tylko to, co Chrystus wówczas istotnie powiedział.

Chwila była niewypowiedziana. „Tu u stóp Góry Oliwnej zgromadził się dokoła Jezusa po raz pierwszy i ostatni cały lud izraelski. A Jezus płakał”.³

Jakąż jest przyczyna tych łez Jezusowych? Oto Chrystus wie, że mimo czci, jaką w tej chwili otacza lud żydowski, rośnie przeciwko niemu opozycja starszozyny żydowskiej. Nie chce go ona uznać ani za Boga, ani za Mesjasza, choć słyszeli nawoływania Jana Chrzciciela do pokuty⁴, choć poznali treść nauki Chrystusowych i byli świadkami jego cudów. Jeruzolima, jako polityczna i duchowa stolica Palestyny, była siedzibą władz żydowskich. Mogła ona zasłużyć sobie na najpiękniejsze przeznaczenie, gdyby była pochyliła głowę w czci przed Bogiem wcielonym, a tymczasem staje się ona symbolem wszystkiego tego, co wrogię Jezusowi mimo chwilowego porywu niedzieli palmowej. Więc chociaż w tej chwili lud go jeszcze okłaskuje, Jezus już wie, że go za trzy dni odtrąci. Toteż miasto czeka w przyszłości straszliwa zagłada.

Sercu Jezusowemu obce jest jednak wszelkie uczucie mściwości. O, to nie on przyzywa gromy na głowy swych wrogów, to karać będzie ręka Ojca, wobec wyroku którego — wyroku niestety jakże słusznego i nieodwołalnego, — on, Zbawiciel świata, może tylko boleć i płakać. Toteż w chwili, gdy lud szaleje na jego cześć, gdy uczniowie z zachwytem podziwiają panoramę miasta, Jezus przeżywa boleść tych, którzy za lat kilkadziesiąt przejdą przez straszliwą tragedię zniszczenia. „Jezusowi — powiada *La Grange* — obce jednak były uczucia antycznego triumfatora. Zstępując z Kapitolu zwycięzca uśmiercał zwyciężonych królów. To on miał być ofiarą, a wraz z nim to miasto, Jeruzolima, które przyszedł zbawić!”⁵

„O, gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co jest ku pokojowi. Ale teraz zostało zakryte przed twoimi oczami. Bo przyjdą na ciebie dni, gdy twoi nieprzyjaciele otoczą cię waleń, oblegną cię i ścisną zewsząd. Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu nawiedzenia swego!”

Monotonna kantylena zapoznanej miłości! Ty i ty i ciągle ty! Jezus nie szuka w Jeruzolimie miejsca, na którym musi umrzeć.

³ Franciszek Michał Willam: *Życie Jezusa na tle kraju i narodu żydowskiego*, s. 422.

⁴ Mt 3, 1—2; Mk 1, 4; Łk 3, 3.

Wzrok jego nie zatrzymuje się na placu Golgoty. To co myśl jego gnębi — to lud rozwścieczony, stronnictwa rozbite, jedność jednoliciowa w szale rozpaczki przeciwko wrogowi o zimnej krwi, który zaciska sieć posterunków, który idzie do ataku, to skarga dzieci, miażdżonych przez walące się kamienie, to pochodnia rzucona do świątyni i koniec kultu oddawanego Bogu w poświęconych dziedzińcach. Dziś, gdy staje się na tym miejscu, na którym Jezus płakał serce wybiega wprost ku Kalwarii, ale wzrok przyciągany jest nieustannie przez radosny meczet Omara, bezpieczny w swym ogrodzeniu, ufny w swą piękność. I nawet gdyby — rzecz nieprawdopodobna — wydany był on pod działanie destrukcyjnego młota Żydów, którzy pod jego murami wywodzą swe lamentacje i gdyby ich świątynia została odbudowana, nie ośmieliliby się oni wylewać w niej krwi w pobliżu Kalwarii, gdzie popłynęła Krew Tego, Którego zamordowali. Woły i barany nie potrzebują się niczego lękać. Ludzkość nie chce już innej ofiary, poza ofiarą krzyża.”⁶

Nie pierwszy to zresztą raz użala się Chrystus nad przyszłym losem Jerozolimy. Św. Mateusz i św. Łukasz uwiecznili jeszcze jedną wypowiedź Jezusową, która — acz nie zaprawiona widomymi łzami — pobrzmiewa łkaniem serca, wezbranego miłością i bólem: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zebrać twoje dzieci, jak kura swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście. Oto wasz dom zostanie wam pusty. Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!”⁷. Rozdzierająca to skarga, lecz ani ona, ani ta druga łzami oblana, nie wzruszyły kamiennego serca wrogów Jezusowych. Chrystus zawisnął na krzyżu — ale i z Jerozolimy nie pozostał kamień na kamieniu!

III. ROZMYŚLANIE

Wyruszając z Jezusem z Betanii idź z nim w myśli krok w krok po zboczach Góry Oliwnej w górę i w górę, wsłuchując się w radosną dokoła wrzawę mężczyzn, kobiet, dzieci, w zapał uczniów, którzy głusi na trzykrotną poprzednio zapowiedź męki, sądzą, że wreszcie wybiła godzina triumfu i że Mesjasz, którego odkryli w skromnym cieśli z Nazaretu, okrzyknięty zostanie królem Izraela, a oni zostaną jego ministrami. Wsłuchaj się w głuchy głos nienawiści, który idzie ku Jezusowi ze strony starszyny żydowskiej. Stań z Jezusem w miejscu, skąd ogarnia się jednym rzutem oka całe miasto.

⁵ M. J. Lagrange OP: *Vie de Jesus-Christ*, s. 428.

⁶ Lagrange j.w., s. 428.

⁷ Mt 23, 37—39; Łk 13, 34—35.

Obejmuj myślą duchową wielkość tego miasta, wyznaczoną długowieczną tradycją historii żydowskiej. Zdumiej się nad jego zaślepieniem. Czegóż je bowiem nauczyło doświadczenie pokoleń? Jakież było życie jego przywódców, że nie potrafili poznać Tego, na Którego wszakże czekali z utęsknieniem? Przejmij się do głębi straszliwą tragedią ludzi do tego stopnia zatokowanych własnymi poglądami, że głusi na głos Boży, który kołacze do ich wrót. Uświadam sobie jak wielką była miłość Jezusowa do ludzi, jeśli objął nią nawet tych, którzy tak nienawistnie odtrącili od siebie jego pełne miłości przyjdzie, choć spośród wszystkich ludzi na świecie byli mu najbliżsi pochodzeniem, mową, zwyczajami, tradycją. Wczuj się w ten wielki ból Jezusowy nad przyszłym losem Jerozolimy, ból, który mu wyrwał z oczu w chwili największego triumfu strumień łez, a z ust żalną przepowiednię. Wmyśl się w straszliwą ale jakże sprawiedliwą karę Bożą nad starszą żydowską, która odtrąca Jezusa, bo zagraża ich pysze i chęci władzy nad ludźmi, ale i w karę nad tymże ludem, że wydał z siebie i nie obalił w porę przywódców, którzy go wiedli na zatracenie.

IV. POSTANOWIENIA ZBIOROWE I INDYWIDUALNE

Szerzyć oświatę i wiedzę religijną i samemu się z nimi coraz lepiej zapoznawać. Strzec się uporów, zacietrzewienia, obstawania przy swoim zdaniu. Kontrolować krytycznie istotne racje swego postępowania.

Kraków

FELICJA ŻUROWSKA

Ks. Kazimierz Hoffmann, Warszawa

ELEMENTY EKUMENICZNE W MARIOLOGII SOBOROWEJ

(Komunikat, wygłoszony podczas Kongresu Mariologicznego na Jasnej Górze w Częstochowie dnia 5 sierpnia 1967 r.)

Cała mariologia, a tym samym również cała mariologia II Soboru Watykańskiego ma swój sens ekumeniczny, formaliter jednak elementy ekumeniczne w mariologii II Soboru Watykańskiego znajdują się w artykułach 15 i 69 Konstytucji Dogmatycznej II Soboru Watykańskiego *O Kościele* oraz w artykułach 14, 15 i 20 Dekretu II Soboru Watykańskiego *O Ekumenizmie*. Wymienione tu bowiem artykuły z punktu widzenia ekumenicznego dotyczą problematyki mariologicznej w pozakatolickich kościołach lub społecznościach chrześcijańskich. Zadanie zatem niniejszego komunikatu polega na tym, żeby należycie wyświetlić zasygnalizowanie ekumenicznej problematyki mariologicznej przez artykuły 15 i 69 Konstytucji Dogmatycznej II Soboru Watykańskiego *O Kościele* jak również przez artykuły 14, 15 i 20 Dekretu II Soboru Watykańskiego *O Ekumenizmie*, innymi słowy: zadanie niniejszego komunikatu polega na tym, by metodą dialogową naświetlić ekumeniczną problematykę mariologiczną, jaka istnieje między mariologią katolicką a prawosławną oraz między mariologią katolicką a protestancką.

Gdy chodzi o ekumeniczną problematykę mariologiczną między mariologią katolicką a prawosławną, to przede wszystkim należy stwierdzić, iż obie te mariologie są jak najbardziej do siebie zbliżone. Prawosławie uznaje wszystkie dogmaty maryjne za wyjątkiem dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i o Wniebowzięciu. Z drugiej jednak strony należy tu bardzo podkreślić, iż wiara w oba te dogmaty maryjne jest u prawosławnych bardzo głęboka. Prawosławie obu tych dogmatów maryjnych nie uznaje tylko ze względu na to, że dogmaty te ogłosił Kościół katolicki. Nas jednak interesuje tu bardziej wiara prawosławia w oba te dogmaty.

Otóż, już w XII wieku metropolita rosyjski Makariusz wyznaje swą wiarę w Niepokalane Poczęcie. W XVI, XVII i XVIII wieku tezę o Niepokalanym Poczęciu w sensie prawdy wiary głosiła prawosławna akademia teologiczna w Kijowie, zaś synod prawosławny w XVII wieku tezę tę w sensie prawdy wiary wyraźnie aprobował. Wprawdzie Kościół prawosławny nie uznał oficjalnie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, kiedy w XIX wieku dogmat ten ogłosił papież Pius IX i na tej podstawie mówić można o nieuznawaniu w prawosławiu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu w ogóle. Z drugiej jednak strony wypada tu zaznaczyć, że po ogłoszeniu przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu teologia prawosławna oficjalnie przeciw dogmatowi temu nigdzie nie protestowała.

Co więcej, po ogłoszeniu przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu pojawiły się w prawosławiu głosy, które zdogmatyzowanie Niepokalanego Poczęcia bardzo aprobowały. I tak rosyjski teolog prawosławny S w i e t ł o w po ogłoszeniu przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu podkreślił, iż żaden sobór nauki o Niepokalanym Poczęciu nie uznał za herezję i że nauka ta ma swe poważne uzasadnienie w źródłach wiary. Zaś grecki teolog prawosławny D a m a l a s po ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu stwierdził, że dogmat ten nie stanowi żadnej nowej nauki, gdyż nauka o Niepokalanym Poczęciu stanowiła przedmiot wiary już w chrześcijańskiej starożytności.

Z kolei wypada zwrócić uwagę na wiarę Kościoła prawosławnego w dogmat o Wniebowzięciu. Prawdę o Wniebowzięciu N. Maryi Panny z duszą i ciałem już w XVII wieku wyznaje synod prawosławny w Jeruzolimie.

Tak więc perspektywy ekumeniczne przy możliwości ekumenicznego dialogu mariologicznego między mariologami katolickimi a prawosławnymi istnieją bardzo poważne. Wypada tu też zakomunikować, iż polskim specjalistą mariologii chrześcijaństwa wschodniego, a więc tym samym także mariologii prawosławnej jest ks. biskup A. P a w ł o w s k i.

Drugą część niniejszego komunikatu stanowi naświetlenie ekumenicznej perspektywy mariologicznej między mariologią katolicką a protestancką. Klucz dla takiego naświetlenia stanowi teza słynnego teologa współczesnego, członka przygotowawczej komisji teologicznej do II Soboru Watykańskiego, którego niestety na skutek swej śmierci już on nie doczekał, ks. K. A d a m a. Tezę tą sformułował ks. K. Adam podczas jednego z wykładów ekumenicznych, jakie wygłaszał w ewangelickim kościele św. Marka w Stuttgarcie w 1947 r. Wykłady te ukazały się drukiem pt. *Una Sancta in katholischer Sicht*, Düsseldorf 1948. Otóż jest to teza, która głosi, że w teologicznej pracy ekumenicznej między teologią katolicką a protestancką należy przede wszystkim nawiązywać do najbardziej klasycznego źródła teologii protestanckiej, czyli do teologii Lutra. Według tej tezy ks. K. A d a m a przy takim nawiązywaniu do teologii Lutra okazuje się bowiem, iż w oparciu o teologię Lutra między teologią katolicką a protestancką istnieją bardzo poważne perspektywy ekumenicznych uzgodnień. Tezę swą streszcza ks. K. A d a m w haśle: *Zurück zum Luther*. Przy wyjaśnieniu swej tezy ks. K. A d a m zauważa, że zarówno kult marjny jak i spowiedz w teologii Lutra oraz w jego życiu religijnym zajmowały bardzo poczesne miejsce, a więc praktyki, które w dzisiejszym protestantyzmie uważa się za typowo katolickie. Ks. K. A d a m wspomina, iż przez całe swe życie Luter spowiadał się u swego przyjaciela Bugenhagena. W związku z tą tezą ks. K. A d a m a należy podkreślić, iż w pracy ekumenicznej między teologią katolicką a protestancką nie bardzo

nas obchodzą te poglądy protestanckie, które niezgodne są z protestantyzmem pierwotnym, szczególnie poglądy protestantyzmu liberalnego.

Dlatego też w mariologicznym dialogu ekumenicznym między teologią katolicką a protestancką należy przede wszystkim oprzeć się na mariologii Lutra, a poza tym także jeszcze na systemach mariologicznych dwu innych reformatorów, Zwingliego i Kalwina. Mariologię Lutra, Zwingliego i Kalwina wyczerpująco omawia w swym artykule pt.: *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores* ks. E. Stakemeier. Artykuł ten ukazał się w dziele zbiorowym *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, dziele, specjalnie poświęconym mariologii ekumenicznej i wydanym przez Papieską Akademię Mariąńską w Rzymie.

Gdy chodzi o mariologię Lutra, to przede wszystkim należy stwierdzić, iż jest ona bardzo zgodna z mariologią katolicką. Poza tym wypada zaznaczyć, iż w swym życiu religijnym Luter był głębokim czcicielem Matki Bożej. Luter wierzył głęboko w prawdy o Bożym Macierzyństwie, o Dziewictwie Najświętszej Maryi Panny, jak również o Niepokalanym Poczęciu. Luter uznawał też Najświętszą Maryję Pannę za ideał życia cnotliwego, a także wierzył głęboko, że wszyscy chrześcijanie winni do Najświętszej Maryi Panny zwracać się w swoich potrzebach, gdyż Ona za ludzkością szczególnie ośrodkuje u Boga.

Na temat prawdy o Bożym Macierzyństwie Luter twierdzi w swej pracy teologicznej pt.: *Von den Conciliis und Kirchen*, napisanej w r. 1539, czyli niedługo przed śmiercią, iż prawda ta jest należycie udokumentowana w Piśmie św. w kilku miejscach. W pracy tej Luter zaznacza także, iż Sobór Efeski, ogłaszając przeciw Nestoriuszowi dogmat o Macierzyństwie, oparł ten dogmat na powszechnej wierze chrześcijańskiej starożytności. Zaś w egzegezie do kantyku Magnificat, swej bardzo poważnej pracy mariologicznej, która w całokształcie mariologii chrześcijańskiej stanowi szczególnie cenną pozycję i którą Luter napisał w r. 1521, a w wydaniu weimarskim dzieł Lutra znajduje się ona w 7. tomie, Luter wyraża się pięknie, że gdyby nawet ktoś posiadał tyle języków, ile jest liści na drzewach, czy gwiazd na niebie lub piasku w morzu, nie mógłby o Najświętszej Maryi Pannie powiedzieć nic mocniejszego, aniżeli to, że jest Ona Matką Boga.

W swej mariologii Luter wierzy także mocno w Dziewictwo Najświętszej Maryi Panny i to w dziewictwo zarówno ante partum jak i in partu oraz post partum.

Co do prawdy wiary o Niepokalanym Poczęciu Luter uważa, że prawdę tą, podobnie, jak dogmat o Dziewictwie Najświętszej Maryi Panny, należy wydedukować z dogmatu o Bożym Macierzyństwie. Luter nie podziela tu opinii św. Tomasza z Akwinu, który prawdy o Niepokalanym Poczęciu nie uznawał.

Mariologia Zwingliego zasadniczo nie wiele się różni od mariologii Lutra, a główna różnica między poglądami mariologicznymi Lutra i Zwingliego polega jedynie na tym, że Zwingli podkreślał ważność znaczenia prawdy o Wniebowzięciu.

Wreszcie, gdy chodzi o mariologię Kalwina, to stwierdzić należy, iż również Kalwin wyznawał szereg prawd maryjnych, które są całkowicie zgodne z mariologią katolicką.

Ostatecznie trzeba tu także zaznaczyć, iż *Confessio Augustana*, symbol wiary ewangelickiej, który po dzień dzisiejszy obowiązuje u wielkiej ilości protestantów, w swym 3 artykule jako dogmat wymienia prawdę o narodzeniu Chrystusa Pana z Maryi Dziewicy.

Na podstawie więc powyższego naświetlenia na temat mariologii w protestantyzmie pierwotnym wypada stwierdzić, że istnieją bardzo poważne perspektywy uzgodnień między mariologią katolicką a protestancką.

Reasumując wszystkie refleksje niniejszego komunikatu trzeba podkreślić zasadnicze znaczenie tezy mariologicznej o zadaniu Najświętszej Maryi Panny, które polega na prowadzeniu całej ludzkości do Chrystusa Pana. Skoro bowiem najważniejszą podstawą wszelkiej działalności ekumenicznej jest Osoba i nauka Chrystusa Pana, to najważniejsze zadanie w życiu ekumenicznym przypada Najświętszej Maryi Pannie, gdyż Ona właśnie prowadzi w najbardziej pełnym tego słowa znaczeniu ludzkość do Swego Syna, Chrystusa Pana, a tym samym do jedności w Chrystusie Panu i do jedności w Mistycznym Ciele Chrystusa, czyli do jedności kościelnej.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ HOFFMANN

Ks. Bogumił Lewandowski, Rzym

ZAGADNIENIA LITURGICZNE NA PIERWSZEJ SESJI SYNODU BISKUPÓW

I. DYSKUSJA O LITURGII NA SYNODZIE

W miesiącu czerwcu 1967 r. Sekretariat Generalny Synodu Biskupów rozesłał z polecenia Ojca św. Konferencjom Biskupów poszczególnych krajów na całym świecie tzw. „Argumenta”, czyli krótkie przedstawienie zagadnień, które będą omawiane na pierwszej sesji Synodu Biskupów w miesiącu październiku w Rzymie.¹

¹ *Synodus Episcoporum, ARGUMENTA DE QUIBUS DISCEPTABITUR IN PRIMO GENERALI COETU SYNODI EPISCOPORUM*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967. W powyższym dokumencie przekazano Konferencjom Biskupów świata 5 problemów, które były rozważane na Synodzie Biskupów: 1 — zasady reformy prawa kanonicznego; 2 — reforma seminariów duchownych; 3 — dalsza reforma liturgii św.; 4 — o niebezpiecznych opiniach współczesnych, a szczególnie o ateizmie i 5 — o małżeństwach mieszanych.

Wśród 5 „Argumentów” umieszczono także zagadnienie dalszej reformy liturgicznej — „ARGUMENTUM DE SACRA LITURGIA”.² „Argument” ten został przygotowany przez Papieską Radę Liturgiczną,³ która na początku zaznajamia biskupów ze stanem reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim oraz podaje zasady dalszej reformy: mszału rzymskiego, brewiarza, pontyfikału i rytuału. Szczególnie dużo miejsca poświęcono brewiarzowi i reformie liturgii Mszy św., czyli tzw. Mszy św. „normatywnej”.

Omówieniu „Argumentu” o liturgii Ojcowie Synodu poświęcili ostatni tydzień obrad (21—26 października).

Dnia 21 października kard. Jakub Lercaro, Prezes Papieskiej Rady Liturgicznej przedstawił Ojcom Synodu w swej „Relacji”⁴ stan badań Komisji liturgicznych nad dalszą reformą liturgii, a szczególnie dotyczących reformy modlitw brewiarzowych i porządku Mszy św. (Ordo Missae) przedstawiając Ojcom szczegóły tzw. Mszy św. „normatywnej”. Kończąc Kardynał przypomniał Ojcom zasady reformy liturgicznej:

- nadanie liturgii charakteru przede wszystkim pastoralnego,
- wierność żywej tradycji Kościoła,
- „aggiornamento” liturgii zgodnie z wymogami i zasadami nakreślonymi przez II Sobór Watykański, szczególnie w Konstytucji o Liturgii św. i o Kościele.

Po „Relacji” Kardynała rozdano Ojcom „Supplementum”⁵ do tejże „Relacji o Liturgii św.”, zawierające tzw. „Quaesita Pontificia”, czyli 4 zapytania Ojca św. skierowane do Ojców Synodu dotyczące nowych form Modlitwy Eucharystycznej Kościoła.

Tego samego dnia rozpoczęła się dyskusja nad przedstawionymi problemami liturgicznymi. Zabrało głos 9 Ojców, którzy podkreślili: dotąd przeprowadzona reforma liturgiczna szczególnie rytów Mszy św. dała już owoce pastoralne: zwiększyła pobożność i czynny udział wiernych w liturgii. Dlatego prace Papieskiej Rady Liturgicznej rzędu Mszy św. (Ordo Missae), przedstawiając Ojcom szczegóły tzw. Mszy św. „normatywnej”. Lecz Ojcowie wyrazili pragnienie, by Papieska Rada Liturgiczna przed opublikowaniem nowych dokumentów dotyczących dalszej reformy, poinformowała biskupów i przekazała materiał jeszcze przed oficjalnym ogłoszeniem i wprowadzeniem w życie.⁶

² Por. *Ibidem*, str. 21—57.

³ Pełna nazwa brzmi: CONSILIIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA. Została ona powołana do życia przez Pawła VI w styczniu 1964 r. i składa się z 11 kardynałów, 36 biskupów, 1 opata oraz ponad 200 specjalistów liturgii z całego świata; por. *L'Osservatore Romano*, 23—24 ottobre 1967.

⁴ *Synodus Episcoporum, Relatio de Sacra Liturgia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1967, str. 17.

⁵ *Synodus Episcoporum, Supplementum ad Relationem „De Sacra Liturgia”*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967, str. 10.

⁶ Por. *Notitiae* 35 (1967) 353; *L'Osservatore Romano*, 22 ottobre 1967.

23.X. sekretarz specjalny Synodu od spraw liturgicznych O. Bugnini podał Ojcom wyjaśnienia dotyczące reformy modlitw brewiarzowych zgodnie z przekazany wzorem.⁷ Przemawiało 21 Ojców, którzy podkreślali następujące momenty reformy liturgicznej:

- moment intronizacji Pisma św. we Mszy św. uroczystej;
- pobożność wiernych ku Chrystusowi Eucharystycznemu (obecność rzeczywista Zbawiciela), ku Matce Bożej i Świętym;
- wprowadzenie tekstów Pisma św. do Sakramentu Pokuty;
- pozostawienie biskupom swobody wyboru lekcji we Mszy św. szczególnie na misjach;
- problem „typu” Mszy św. dla dzieci i młodzieży;
- konieczność reformy brewiarza;
- we Mszy św. „normatywnej” zachować proporcję między liturgią Słowa i Ofiary;
- słowa konsekracji Eucharystii powinny być identyczne w nowych Modlitwach Eucharystycznych, jak i w kanonie rzymskim;
- konieczność ściślejszych kontaktów Papieskiej Rady Liturgicznej z Konferencjami Biskupimi świata.⁸

24.X. Przemawiało 16 Ojców. Poruszano następujące problemy:

- uproszczenie rytów nie może prowadzić do całkowitej liberalizacji pod pretekstem „ducha” Soboru;
- większej swobody w tłumaczeniu tekstów liturgicznych;
- ryt Mszy św. nie może być „za bardzo prosty”;
- w wielkich miastach powinna być zawsze Msza św. w języku łacińskim, ze względu na obcokrajowców i turystów;
- Msza św. „normatywna” może być zatwierdzona, lecz nie wszystko może być śpiewane;
- utworzenie nowych formularzy mszalnych wotywnych ze specjalnymi lekcjami (np. dla dzieci, młodzieży, na szczególne uroczystości);
- konieczność gruntownej i poprawnej formacji liturgicznej⁹ w zakonach i zgromadzeniach zakonnych.

25.X. Zabrało głos 17 Ojców, którzy podkreślali:

- uproszczenie rytów Mszy św. powinno być zgodne z żywą tradycją Kościoła;
- Msza św. „normatywna” godna jest pochwały, lecz trzeba zachować należną proporcję między liturgią Słowa i Ofiary; Gloria powinno być śpiewane po Komunii św.;

⁷ Por. *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, SPECIMEN DIVINI OFFICII pro diebus a 12 ad 18 novembris 1967.*

⁸ Por. *L'Osservatore Romano*, 23—24 Ottobre 1967.

⁹ Por. *L'Osservatore, Romano* 25 ottobre 1967.

¹⁰ Por. *Synodus Episcoporum, Responsiones Em.mi Card. Iacobi Lercaro, Relatoris ad animadversiones circa quaestiones „De Sacra Liturgia”, Typis Polyglottis Vaticanas 1967.*

- zachować zawsze możliwość odprawienia Mszy św. w języku łacińskim i śpiew gregoriański;
- reforma modlitwy brewiarzowej powinna uwzględnić jej charakter pochwalny i przebłagalny;
- modlitwa brewiarzowa dla całego Kościoła — wszystkich wiernych: dla kapłanów obowiązkowa, dla świeckich dowolna;
- w reformie liturgii rzymskiej wykorzystać trzeba bogactwo liturgii wschodnich;
- w tekstach nowych Modlitw Eucharystycznych bardziej uwydatnić rzeczywistą obecność Chrystusa;
- przez reformę nie można dawać podstaw do liberalizmu i nadużyć;
- uwydatnić charakter teologiczny, pedagogiczny i pastoralny liturgii, a szczególnie liturgii Mszy św.;
- nadać liturgii charakter misyjny.

Tego samego dnia kard. Lercaro w „Responsiones”¹⁰ podziękował Ojcom za głosy w dyskusji oraz zapewnił, że myśli Ojców będą wzięte pod rozwagę przez Papieską Radę Liturgiczną w dalszej zamierzonej reformie, zaznaczając, że tak kapłani, jak i biskupi powinni być także przygotowani do dalszej reformy i okazać zaufanie organom Stolicy św. pracującym nad odnową liturgii. Biskupi będą powiadamiani wcześniej o zamierzonych reformach.

Ogólnie w dyskusji o liturgii zabrało głos 63 Ojców.

Następnie poddano głosowaniu Ojców „Zapytania”¹¹ Ojca św. dotyczące dalszej reformy.

24.X. Ojcowie zgromadzili się w Kaplicy Sykstyńskiej w Watykanie i uczestniczyli we Mszy św. „normatywnej”, potem wrócili do Auli Synodalnej i kontynuowano dyskusję liturgiczną.

Do kroniki liturgicznej Synodu Biskupiego należy zaliczyć jeszcze dwie konferencje prasowe przedstawicieli Ojców Synodalnych¹², którzy poinformowali dziennikarzy o przebiegu dyskusji nad dalszą reformą liturgii św.

II. DALSAZ REFORMA RYTÓW MSZY ŚW. „MISSA NORMATIVA”

Zgodnie z soborowymi wytycznymi zawartymi w Konstytucji o Liturgii św., a szczególnie w art. 50: „Układ Mszy (Ordo Missae) należy tak przerobić, aby jaśniej wystąpiło właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a pobożny i czynny udział wiernych stał się łatwiejszy” i w art. 34: „Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne bez nie-

¹² Por. *L'Osservatore Romano*, 23, 24. X. 1967: 26. X. 1967. „De Sacra Liturgia”, Typis Polyglottis Vaticanis 1967.

¹³ Por. *L'Osservatore Romano*, 23, 24. X. 1967: 26. X. 1967.

potrzebnych powtórzeń, dostosowane do pojętności wiernych, aby na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień." Papieska Rada Liturgiczna przedstawiła Ojcom Synodu zasady i wzór nowych reform dotyczących sprawowania Ofiary Eucharystycznej.

Przewidziane jest dalsze uproszczenie rytów Mszy św. ze względu na łatwiejszy udział wiernych i owocniejsze uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej Chrystusa i Kościoła. Tutaj podamy tylko zasady reformy rytów Mszy św. i wynik głosowania Ojców, a w dalszej części omówimy wzór nowych rytów, czyli tzw. Mszę św. „normatywną”.

Początkowe obrzędy Mszy św. przedstawiałyby się następująco:

- śpiew wiernych;
- kapłan przystępuje do ołtarza, całuje go i okadza;
- celebrans udaje się „ad sedem” i stojąc pozdrawia wiernych zgromadzonych w świątyni;
- następuje akt żalu, śpiew *Kyrie* lub *Gloria*;
- modlitwa mszalna.

Liturgia Słowa Bożego:¹³

- trzy lekcje: 1 — ze Starego Testamentu,
2 — z Nowego Testamentu,
3 — Ewangelia św.
- śpiew między lekcjami (na nowo rozpracowany);
- Wyznanie Wiary (tylko w niedziele i święta de praecepto);
- Modlitwa wiernych jest elementem strukturalnym we Mszy św. i zawsze obowiązuje.

Liturgia Ofiary:

1. Ofiarowanie: — przyniesienie darów do ołtarza;
 - celebrans składa ofiary na ołtarzu (z modlitwą lub bez);
 - modlitwa nad darami ofiarnymi.
2. Modlitwa Eucharystyczna:
 - prefacja;
 - kanon zakończony *Amen* po doksolgii.

¹³ Lekcja we Mszy św. mają być rozłożone według cyklu trzyletniego, *Synodus Episcoporum, Argumenta...*, str. 46.

¹⁴ Przewidziane są 4 Modlitwy Eucharystyczne:

1 — obecny kanon rzymski,

2 — krótsza, może być wzięta z Liturgii św. Hipolita pochodzącej z 216 r.,

3 — dłuższa ze specjalnymi prefacjami na wszystkie uroczystości,

4 — dłuższa ze stałą prefacją,

¹⁵ W nowych Modlitwach Eucharystycznych misterium Eucharystii ma być przedstawione w całokształcie historii zbawienia, ze szczególnym uwzględnieniem misterium paschalnego Chrystusa i działalności Ducha św. w Kościele.

3. Komunia św.:

- przygotowanie:
 - Ojciec nasz z modlitwą
 - *Pax*

Zakończenie Mszy św.:

- błogosławieństwo
- *Ite, missa est.*¹⁶
 - złamanie postaci chleba i zmieszanie postaci
 - śpiew Baranku Boży
- ryt Komunii św. jeszcze bardziej uproszczony
- po Komunii św. adoracja w ciszy lub śpiew dziękczynny.

26. X. odbyło się głosowanie nad przedstawionymi projektami dalszej reformy liturgicznej.

Na postawione Ojcom pytanie: „Czy podoba się Ojcom struktura Mszy św. „normatywnej” w ogólności?” 71 — odpowiedziało pozytywnie; 43 — negatywnie, a 62 — zaproponowało następujące uzupełnienia:

a) Msza św. „normatywna” w ogólności:

- Msza św. „normatywna” powinna być także dostosowana jako Msza św. czytana, a nie tylko śpiewana, by mogła być łatwiej wprowadzona na parafii;
- zostawić miejsce Konferencjom Biskupim na wprowadzenie pewnych koniecznych lub pożytecznych adaptacji, zgodnie z wymogami miejscowymi;
- cały schemat Mszy św. „normatywnej” powinien być bogatszy, gdy chodzi o gesty liturgiczne (znaki krzyża i przyklęnięcia, pokłony) zgodnie z życzeniami i potrzebami wiernych w poszczególnych narodach;
- modlitwy po cichu przez kapłana odmawiane winny być pozostawione, co więcej zwiększone, by kapłan mógł sam wybierać;
- nic nie zostawiać „ad libitum” kapłana, lecz wszystko ściśle określić, by nie było różnic pomiędzy kościołami i regionami;
- zachować właściwą proporcję między liturgią Słowa i Ofiary;
- Konferencjom Biskupim zostawić więcej miejsca w wyborze lekcji i modlitw, a nawet ich kompozycji;
- więcej momentów ciszy;
- nie zostawiać za dużo na zupełną ciszę, człowiek współczesny przyzwyczajony jest do aktywności w życiu.

b) początek Mszy św.:

- *Kyrie* zawsze powinno obowiązywać;
- *Gloria* — zachować jak dotąd;

¹⁶ Por. *Synodus Episcoporum, Argumenta...*, str. 42—48.

c) Liturgia Słowa Bożego:

- po liturgii Słowa zachować święte milczenie — czas na rozmyślenie;
- śpiewy po lekcjach bardzo krótkie lub znieść zupełnie;
- modlitwa wiernych nie wydaje się być konieczna we wszystkich Mszach św. i może być po Komunii św.

d) Liturgia ofiary — ryt ofiarowania:

- mniej zredukować ryt ofiarowania, pozostawić ryt dotychczasowy, a szczególnie wlanie wody do kielicha z modlitwą;
- modlitwy po cichu mówione przez kapłana powinny być obowiązkowe;
- zachować *Orate fratres* z odpowiedzią;
- Modlitwa Eucharystyczna:
- aklamacja wiernych po konsekracji powinna być zawsze obowiązkowa we wszystkich Modlitwach Eucharystycznych;
- zachować dotychczasową modlitwę przed *Pax*;
- modlitwy kapłana, przed i po Komunii św. powinny być zachowane, przynajmniej w „prywatnych” Mszach św. kapłana;
- sprawę Komunii św. pod dwiema postaciami pozostawić Konferencjom Biskupim lub biskupom;
- pozwolić na przyjmowanie Komunii św. z ręki;
- uroczyste błogosławieństwo na zakończenie Mszy św. zarezerwować biskupowi.

Drugie pytanie dotyczy aktu żalu na początku Mszy św.:

„Czy podoba się Ojcom, aby akt żalu zachowany był w każdej Mszy św. w różnych formach, zależnie od pory roku liturgicznego lub innych okoliczności, tak aby wszyscy w nim uczestniczyli?”.

108 Ojców wypowiedziało się za, przeciwko — 23, a 39 — proponowało następujące modyfikacje:

- akt żalu powinien być krótki, ściśle określony i jednakowy dla całego Kościoła; taki sam przez cały rok lub przynajmniej w podobnych formach;
- różne formy aktu żalu powinny być zostawione do decyzji Konferencjom Biskupim lub kapłanom;
- obecna absolucja po akcie żalu nie wydaje się być prawdziwą absolucją i może wiernych w błąd wprowadzić;
- co do miejsca: akt żalu może być albo na początku liturgii Słowa lub Ofiary;
- *Confiteor* powinno być zachowane w różnych jednak postaciach:
 - w formie skróconej odmawianej razem przez kapłana i wiernych;
 - pozostawić tylko pierwszą część;
 - zachować *Confiteor* co do istoty;
 - dodać słowa „i opuszczeniem” (et omissio);
- modlitwa końcowa może mieć różne formy.

Na pytanie trzecie: „Czy podoba się Ojcom, aby we Mszy św. były 3 lekcje, naprzód na czas próby, a potem zostanie ustalona ilość lekcji we Mszy św.”, 72 Ojców wypowiedziało się za; przeciwko — 59, a 41 za wprowadzeniem pewnych uzupełnień, które dotyczyły:

- „czas próby” nie wydaje się konieczny;
- „czas próby” może być tylko dla pewnych Konferencji i na określone miejsca;
- nie na długo rozciągać „czas próby” — np. nie dłużej niż dwa lata;
- trzy lekcje należy wprowadzić dopiero po okresie próby, jeżeli będzie pozytywny wynik;
- trzy lekcje mogą być obowiązkowe tylko we Mszy św. dla dorosłych;
- trzy lekcje nie powinny być obowiązujące, lecz zalecone (kapłan może wybrać jedną z dwu pierwszych);
- na misjach tylko jedna lekcja może być i to bardziej dostosowana do warunków;
- we Mszach św. „prywatnych” (sam kapłan) może być tylko jedna lekcja, we Mszach św. z udziałem wiernych: jedna, dwie lub trzy.

Czwarte pytanie dotyczy reformy śpiewów na wejście, na ofiarowanie i na Komunię i brzmi:

„Czy podoba się Ojcom, aby na wejście, na ofiarowanie i na Komunię wprowadzić inne odpowiednie śpiewy według uznania Konferencji Biskupich i aby nowe teksty śpiewów były zatwierdzone przez Konferencję?”.

126 Ojców wypowiedziało się pozytywnie, 25 — negatywnie, a 19 podało następujące uzupełnienia:

- konieczne jest zachowanie pewnego porządku w nowych tekstach;
- teksty powinny być tak wybrane przez Konferencję Biskupie, aby odpowiadały swemu celowi;
- części śpiewane przeznaczone dla wiernych, powinny być zupełnie opuszczone, jeżeli kapłan sam odprawia;
- należy uważać, aby teksty dotychczasowe, tchnące artyzmem i pobożnością nie poszły w zupełne zapomnienie¹⁷.

Z przedstawionego materiału i wypowiedzi Ojców możemy zauważyć:

- 1) wielką troskę biskupów świata o odnowienie liturgii św. w duchu wierności żywej tradycji Kościoła, ale i dostosowanie jej do potrzeb i wymogów Kościoła naszych czasów;

¹⁷ Opracowano na podstawie: *Synodus Episcoporum, Argumenta...*, str. 45—47; *Relatio De Sacra Liturgia*, str. 8—12; *Exitus manifestationis sententiae...*, str. 8—11; *Notitiae* 35 (1967) 359—361.

- 2) troska ta dotyczy szczególnie reformy rytów Mszy św., która ustawicznie uobecnia nam paschalne misterium Chrystusa;
- 3) udział wiernych w liturgii powinien być świadomy, czynny i owocny, dlatego zamierzona reforma powinna być stopniowa, by biskupi i kapłani mogli do tego przygotować swoich wiernych;
- 4) Papieska Rada Liturgiczna pragnie jak najwięcej korzystać z pomocy i doświadczenia biskupów w dalszej reformie liturgicznej¹⁸.

III. „PYTANIA” OJCA ŚW. SKIEROWANE DO OJCÓW SYNODU

Na wyraźne życzenie Ojca św. Ojcom Synodu zostały przedstawione tzw. „QUAESITA PONTIFICIA”, czyli pytania Ojca św. skierowane do Ojców Synodu, a dotyczące dalszej reformy Modlitwy Eucharystycznej Kościoła¹⁹.

Pytanie I dotyczy wprowadzenia trzech nowych Modlitw Eucharystycznych do rzymskiej liturgii Mszy św.:

„Czy ojcowie uważają za stosowne, by do liturgii rzymskiej wprowadzić trzy nowe modlitwy eucharystyczne poza obowiązującym kanonem rzymskim?”

Głosowało 183 Ojców. Za wprowadzeniem trzech nowych Modlitw Eucharystycznych do liturgii rzymskiej opowiedziało się 127 Ojców, 22 — przeciwko, a 34 — za wprowadzeniem z pewnymi uzupełnieniami. Poprawki, czyli tzw. modi brzmiały:

- 1) by obecny kanon rzymski Mszy św. cieszył się miejscem uprzywilejowanym wśród Modlitw Eucharystycznych i obowiązywał w niedziele i większe święta;
- 2) podać normy regulujące wybór odpowiedniego formularza Modlitwy Eucharystycznej;
- 3) by nowe Modlitwy Eucharystyczne były tylko dla pewnych grup wiernych dobrze przygotowanych;
- 4) przed wprowadzeniem oficjalnym do liturgii rzymskiej nowych form Modlitw Eucharystycznych przekazać je Konferencjom Biskupim do zapoznania się z nimi i pouczenia wiernych;
- 5) wprowadzić nie tylko trzy, ale więcej form Modlitw Eucharystycznych, przede wszystkim z liturgii wschodnich a Konferencjom Biskupim władzę układania nowych form Modlitwy Eucharystycznej;
- 6) także obecny kanon rzymski powinien być poprawiony, by można go z większą łatwością używać²⁰.

¹⁸ *Notitiae* 35 (1967) 365—370.

¹⁹ Por. *Synodus Episcoporum, Supplementum ad Relationem De Sacra Liturgia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967.

²⁰ Por. *Synodus Episcoporum, De Sacra Liturgia, Exitus manifestationis sentantiae cum recensione modorum propositorum circa quaesita in „Supplemento” Relationis contenta*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967, str. 5—7; *Notitiae* 35 (1967) 354—355.

Dwa następne pytania Ojca św. do Ojców Synodu dotyczą pewnej modyfikacji formy konsekracji chleba i wina, by słowa konsekracji bardziej odpowiadały tekstom biblijnym i powszechnej tradycji Kościoła.

Pytanie II dotyczy uzupełnienia słowami biblijnymi słów konsekracji chleba i brzmi:

„Czy ojcowie uważają za stosowne, by w nowych modlitwach eucharystycznych formuła konsekracji chleba: to jest ciało, które za was będzie wydane?”²¹.

183 Ojców oddało swoje głosy. 110 Ojców wypowiedziało się za nową formułą konsekracji chleba; 12 — przeciwko, a 61 zaproponowało pewne uzupełnienia, które dotyczyły:

- 1) aby dodane słowa *...quod pro vobis tradetur* weszły nie tylko do nowych Modlitw Eucharystycznych lecz także i do kanonu rzymskiego, a to ze względu na swoje znaczenie biblijne i teologiczne; podkreślają charakter prześlągalny ofiary Chrystusa,
- 2) słowo *tradetur* należy tłumaczyć nie w znaczeniu przyszłym „będzie wydane” lecz teraźniejszym zgodnie z innymi tekstami biblijnymi: „jest wydane”²².

Pytanie III dotyczy opuszczenia w formule konsekracji wina słów: „mysterium fidei — tajemnica wiary” i brzmi:

„Czy ojcowie uważają za stosowne, by w nowych modlitwach eucharystycznych formuła konsekracji wina była: to jest bowiem kielich krwi mojej, nowego i wiecznego przymierza, która będzie wyłana za was i za wielu na odpuszczenie grzechów, to znaczy tak jaka była dotąd z opuszczeniem słów tajemnica wiary?”²³.

Głosowało 183 Ojców. Z tego 93 opowiedziało się za nową formułą konsekracji wina; 48 — przeciwko; 42 Ojców zaproponowało pewne poprawki:

- 1) aby słowa „tajemnica wiary” opuścić także i w rzymskim kanonie;
- 2) aby słowa „tajemnica wiary” nie zostały zupełnie usunięte z liturgii, lecz by były przeniesione na inne miejsce: albo do słów aklamacji wiernych po konsekracji, albo do innej modlitwy następnej;
- 3) by łacińskie słowo *effundetur* tłumaczyć jako czynność teraźniejszą zgodnie z innymi tekstami biblijnymi²⁴.

Ostatnie pytanie papieża dotyczy udzielania Konferencjom Biskupim władzy wprowadzania do liturgii Mszy św. Składu Apostolskiego oprócz dotąd obowiązującego Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego. Pytanie to brzmi:

²¹ Por. *Synodus Episcoporum, Supplementum...*, str. 8.

²² Por. *Synodus Episcoporum, De Sacra Liturgia, Exitus manifestationis...*, str. 7—8; *Notitiae* 35 (1967) 355.

²³ Por. *Synodus Episcoporum, Supplementum...*, str. 8—9.

²⁴ Por. *Synodus Episcoporum, De Sacra Liturgia, Exitus manifestationis...*, str. 8; *Notitiae* 35 (1967) 356.

„Czy ojcowie uważają za stosowne, by konferencje biskupie posiadały władzę ustalania, aby we mszy św. poza symbolem wiary nicejsko-konstantynopolitańskim mógł być także używany symbol apostolski?”²⁵.

Głosowało 183 Ojców. Za wprowadzeniem do liturgii Mszy św. Symbolu Apostolskiego wypowiedziało się 142; przeciwko — 22, a 19 zaproponowało pewne poprawki, które dotyczyły:

- 1) by władzy wprowadzania udzielała tylko Stolica Apostolska i tylko w miejscach, gdzie wierni nie umieją czytać, oraz w ściśle określonych wypadkach;
- 2) czuwać należy, aby oba Symbole zawsze były używane, i aby Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański zawsze był używany we Mszach św. śpiewanych,
- 3) aby Symbol Apostolski wprowadzony był tylko we Mszach św. dla dzieci lub bez większej frekwencji wiernych np. w ciągu tygodnia, inne okazje;
- 4) aby dla łatwiejszego uczestnictwa wiernych każdy naród posiadał jednolite tłumaczenie Składu Apostolskiego;
- 5) czuwać nad tym, aby także Symbol Apostolski mógł być śpiewany;
- 6) wprowadzić tylko i wyłącznie Symbol Apostolski²⁶.

Rzym

KS. BOGUMIŁ LEWANDOWSKI

Ks. Roman Michałek, Ilówiec k.Poznań

KOMENTARZ PRAWNO - LITURGICZNY DO DRUGIEJ INSTRUKCJI O NALEŻYTYM WYKONANIU KONSTYTUCJI O ŚW. LITURGII

Instrukcja *Tres abhinc annos* z 4 V 1967 r., której urzędowy przekład ukazał się tego samego roku już w drugim numerze *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* na ss. 65—70, jest bez wątpienia jednym z ważnych etapów w dziele przeprowadzanej odnowy liturgicznej. Ponieważ Instrukcja ta wprowadza pewne zmiany do obrzędów Mszy św., dlatego dekretem z 18 V br. (a więc już po dwóch tygodniach) zatwierdzono i ogłoszono *Variationes in Ordinem Missae inducendae ad normam Instructionis S.R.C. diei 4 maii 1967* (Typis Polyglottis Vaticanis, pp. 40). Oba te dokumenty Kongregacji Obrzędów i Rady do wykonania Konstytucji o Liturgii obowiązują w całym Kościele Katolickim od dnia 29 czerwca 1967, z wyjątkiem tych postanowień, których wcielenie w życie zależy od Konferencji Episkopatu względnie od Biskupa rezydencjalnego. Oba realizują m. in.

²⁵ Por. *Synodus Episcoporum, Supplementum...*, str. 10.

²⁶ Por. *Synodus Episcoporum, De Sacra Liturgia, Exitus manifestationis...*, str. 9; *Notitiae* 35 (1967) 356.

niektóre postulaty, wysuwane jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Oba też uwzględniają moment pastoralny, mianowicie czynny udział ludu Bożego w liturgii. Ponadto *Variationes in Ordinem Missae* wyjaśniają wiele wątpliwości, jakie nasuwała Instrukcja „Tres abhinc annos”. Dalsze wyjaśnienia podaje cyt. posoborowa Rada w swoim organie *Notitiae* (np. w nr z lipca—września 1967 r. na ss. 300—304) oraz członkowie tejże Rady w komentarzach, jakie ukazały się w tychże *Notitiae* na ss. 170—194 oraz w *Ephemerides Liturgicae* 1967, 300—328. Jest rzeczą pożyteczną zapoznać zainteresowanych z wspomnianymi wyjaśnieniami, zwłaszcza najważniejszymi oraz dodać do nich dalsze, szczególnie te, o które pyta wielu liturgów.

I. WYBÓR FORMULARZY MSZALNYCH

Do nr 1 Instrukcji.

We Mszy o Świętym wspomnianym w Laudes mówi się *Gloria* (bo jest to Msza świąteczna w szerszym znaczeniu; por. Kodeks Rubryk nr 302 b oraz 431 b).

Mszę o Świętym wspomnianym w Laudes można odprawiać w odpowiadającym mu kolorze, lub w kolorze oficjum dnia, wg reguły podanej w nr 323 Kodeksu Rubryk. Reguła zaś ta postanawia, że:

a) jedynie w czytanych Mszach nie konwentualnych IV klasy (dotąd tylko wotywnych, obecnie także z przypadającego wspomnienia) można użyć albo koloru właściwego, albo koloru dnia;

b) w takich wypadkach koloru fioletowego używa się jedynie w tych Mszach, którym on z zasady przysługuje; dotąd klauzula ta dotyczyła tylko odnośnych wotyw (oraz dni powszednich Przedpościa); obecnie dotyczy ona także Mszy z dnia powszedniego Adwentu (do 16 XII włącznie) oraz wigilii (III klasy).

Do nr 2.

Dniami liturgicznymi II klasy, w które za zezwoleniem Konferencji Episkopatu wolno w lekcjach i ewangeliach stosować tzw. ciągłe czytanie Pisma Św. („*Lectio continua*”), są: a) dni powszednie Adwentu 17—23 grudnia, w które przypadają perykopy z poprzedniej niedzieli (por. *Notitiae* 1967, 172; *Eph. Lit.* 1967, 304; *La Maison Dieu* 1967, II, 23); b) trzy dni w oktawie B. Narodzenia, 29—31 XII (*Notitiae* 1967, 14; *Eph. Lit.* 1967, 145 oraz cyt. *La Maison Dieu*).

Gdy Msza ma tylko lekcję lub tylko ewangelię ściśle własną, wtedy wszystkie perykopy bierze się z Mszału, a nie z „*Lectio continua*” (*Notitiae* 1967, 172; *Eph. Lit.* 1967, 304).

Ściśle własna lekcja i ewangelia przypada w następujące uroczystości III klasy i wspomnienia: 24 I, 25 I, 11 II, 24 III, w Mszy o M.B. Bolesnej w piątek przed Niedzielą Palmową, 11 VI, 30 VI, 16 VII, 22 VII, 29 VII, 29 VIII, 2 X, 24 X.

Do nr 3.

Msze wotywne, z których wolno wziąć kolektę, modlitwę nad darami ofiarnymi i pokomunię zamiast odnośnych modlitw Mszy odprawianej z poprzedniej niedzieli, są podane w *Missale Romanum*, wydanym po Kodeksie Rubryk, w rozdziale „*Missae votivae ad diversa*” pod nr 15—29.

II. MODLITWY WE MSZY ŚW.

Do nr 4.

Przepis zawarty w tym nr znosi wszelkie wspomnienia, nie tylko zwykłe, lecz także uprzywilejowane (tzn. niedzieli, dnia liturgicznego I klasy, dnia w okwawie B. Narodzenia, Suchych Dni wrześnieowych, dni powszednich Adwentu i W. Postu, Litanii Większej); znosi on też modlitwy nakazane i wotywne (dowolne), a odmawianie modlitw pod jednym zakończeniem ogranicza do wypadków, które wylicza taksatywnie.

Dlatego nie mówi się odtąd (ani pod jednym ani pod drugim zakończeniem):

a) modlitwy Mszy wotywnej I i II klasy (np. w zewnętrzny obchód uroczystości Tytułu kościoła), która napotkała przeszkodę (por. K. R. nr 330 c, 343 c), chyba że chodzi o wotywę w dniu ślubów zakonnych lub „Za nowożeńców”;

b) wspomnienia o św. Pawle w Mszy o św. Piotrze i odwrotnie (por. K. R. nr 110); stąd np. 30 VI do Mszy z dnia dodaje się pod jednym zakończeniem modlitwę za Papieża, a opuszcza się wspomnienie o św. Piotrze (*La Maison Dieu* 1967, II, 25 n.);

c) modlitwy z Mszy „O rozkrzewienie wiary” w przedostatnią niedzielę października (por. K. R. nr 453); w każdym jednak kościele, w którym odbywają się specjalne nabożeństwa za misje, wolno odprawić (w kolorze fioletowym) jedną wotywę II klasy „O rozkrzewienie wiary”, z *Credo* i prefacją o Trójcy Przenajśw., bez wspomnienia niedzieli (por. K. R. nr 369 oraz *Ordo... pro A. D. ... 1968*, Roma, Edizioni Liturgiche, 150).

d) modlitwy o św. Anastazji podczas drugiej Mszy św. w uroczystość B. Narodzenia (por. cyt. *Ordo*, 172).

e) modlitwy o Najśw. Sakramencie w Mszach, które w czasie adoracji odprawiano (na podstawie indultu) przy ołtarzu wystawienia (por. K. R. nr 355); zresztą, bez względu na jakiegokolwiek tradycję i zwyczaj, nawet godne specjalnej wzmianki, Instrukcja Kongregacji Obrzędów z 25 V 1967 o czci Eucharystii („*Eucharisticum mysterium*”), która weszła w życie 15 VIII tegoż roku, w nr 61 zabroniła odprawiać Mszę nie tylko przy ołtarzu, lecz także w kościele, w którym jest wystawiony Najśw. Sakrament.

Mówi się natomiast:

a) modlitwę „nad ludem” odmawianą po pokomunii w dni powszednie W. Postu;

b) w Polsce (na mocy analogii z nr 4 b omawianej Instrukcji), w rocznicę zwycięstwa pod Chocimem 10 X 1621 r. modlitwy z wotywy „pro gratiarum actione” (por. Mszał Rz., rozdz.: *Missae votivae ad diversa*) pod jednym zakończeniem z modlitwami Mszy o św. Franciszku Borgiaszu W. (por. *Missae propriae dioecesium Poloniae a S.R.C. approbatae* 20 VI 1964, Roma, maszynopis, ss. 116; por. też *Mszał Rz.*, Poznań 1965, s. 1159 n.)

III. NIEKTÓRE ZMIANY WE MSZY ŚW.

Do nr 7.

W wypadku okadzania ołtarza, w którym jest przechowywany Najśw. Sakrament, przykłęka się przy każdym przechodzeniu przed Sanctissimum (*Notitiae* 1967, 177; *Eph. Lit.* 1967, 307); przed okadzeniem zaś krzyża celebrans nie przykłęka, lecz tylko czyni średni skłon ciała.

Ponadto nie przykłęka się (choćby w tabernakulum był Najśw. Sakrament) np.: po ustawieniu kielicha na mensie i po zejściu na posadzkę, a przed rozpoczęciem tzw. ministrantury, po słowach konsekracji chleba i wina (po konsekracji wina celebrans, nie stawiając kielicha na korporale, zaraz dodaje „Haec quotiescumque...” — por. cyt. *Variationes* nr 38), po odkryciu kielicha przed „Per ipsum”, po odkryciu i po przykryciu kielicha na „Pax Domini”, w Mszy „Za nowożeńców” przed i po modlitwach „Propitiare” i „Deus, qui potestate” (w wypadku gdy nowożeńcy podchodzą do ołtarza), po odkryciu kielicha przed spożyciem Krwi Pańskiej, przed przełożeniem nowokonsekrowanych komunikantów z korporalu na patenę, względnie po otwarciu puszek lub tabernakulum (*Notitiae* 1967, 184; *Eph. Lit.* 1967, 313).

Nowych zasad, ograniczających przykłęknięcia podczas Mszy św., należy przestrzegać analogicznie także w innych obrzędach (*Notitiae* 1967, 177; *Eph. Lit.* 1967, 307). Stąd np.: przy udzielaniu komunii poza Najśw. Ofiarą albo podczas nabożeństwa ekspozycyjnego powinno się przykłękać (poza dojściem i odejściem od ołtarza, przy którym jest Najśw. Sakrament) tylko po pierwszym otwarciu i przed ostatnim zamknięciem tabernakulum.

Do nr 8 (i 16).

Pod koniec Mszy św., po pokomunii, a przed „Dominus vobiscum”, celebrans całuje mensę także wtedy, gdy następuje jakaś liturgiczna procesja, albo absolucja przy katafalku (lub wreszcie uroczystsze i dłuższe wystawienie Najśw. Sakramentu — por. Instrukcja „Eucharisticum mysterium”, nr 60) i w związku z tym opuszcza błogosławieństwo, a zamiast „Ite, Missa est” mówi (zwrócony do ludu) „Benedicamus Domino” (por. *Variationes* nr 60; *Notitiae* 1967, 187; *Eph. Lit.* 1967, 315).

Nie całuje się zaś mensy: przed „Dominus vobiscum” poprzedzającym kolektę, modlitwę wiernych względnie antyfonę na przygotowanie darów ofiarnych (choćby Liturgia Słowa była sprawowana przy ołtarzu) i pokomunię, przed „Orate fratres”, podczas modlitwy „Te igitur” i „Supplices te rogamus”, przed pocałunkiem pokoju.

Do nr 9.

Jeżeli Liturgię Słowa odprawia się poza ołtarzem (co w Mszach dla ludu powinno być regułą), wtedy „Dominus vobiscum” poprzedzające modlitwę wiernych względnie antyfonę na przygotowanie darów ofiarnych mówi celebrans tam gdzie bezpośrednio przedtem był i dopiero potem idzie do ołtarza (por. „Variationes” nr 18).

Po wspomnianym „Dominus vobiscum” nigdy nie mówi się „Oremus” (por. *Variationes* nr 18; *Notitiae* 1967, 303; *Eph. Lit.* 1967, 321).

Jeżeli celebrans będzie konsekrował poza hostią także komunikanty nie umieszczone w puszcze, wtedy (po złożeniu pateny z hostią) zsuwa je z pateny na korporał (por. *Notitiae* 1967, 178; *Eph. Lit.* 1967, 309).

W czasie ofiarowania czyni się znak krzyża nad ampułką z wodą (z wyj. Mszy żałobnych) oraz nad darami ofiarnymi w modlitwie „Veni, sanctificator” (*Notitiae* 1967, 178; *Eph. Lit.* 1967, 308).

Do nr 10.

W każdej Mszy dla ludu wolno celebransowi mówić głośno (jeśli to jest wskazane) albo cały Kanon (tzn. od „Te igitur” do „Per quem haec omnia”), lub jego centralną część, tzn. od „Hanc igitur” do „Supplices te rogamus” włącznie (por. *Notitiae* 1967, 180; *Eph. Lit.* 1967, 310). Wypada jednak zaznaczyć, że głośne odmawianie Kanonu jest wskazane wtedy, gdy uczestnicy znają język łaciński, względnie gdy kompetentna władza na mocy nr 28 a omawianej Instrukcji pozwoliła na używanie w tej części Mszy św. języka ojczystego (por. *Notitiae* 1967, 179 n.; *Eph. Lit.* 1968, 309).

W Mszach zaś ze śpiewem wolno celebransowi śpiewać modlitwy Kanonu od „Hanc igitur” do „Supplices”, albo od „Qui pridie” do „Haec quotiescumque”, albo same słowa konsekracji (oczywiście wg melodii przeznaczonych dla Mszy koncelebrowanych).

Modlitwy poza Kanonem, które dotąd należało mówić po cichu, nadal trzeba tak mówić; należą do nich: „Aufer a nobis” i „Oramus”, „Munda cor” modlitwy na przygotowanie darów ofiarnych (od „Suscipe, sancte Pater” do „Suscipe, sancta Trinitas”), „Haec commixtio” i modlitwy na ucztę ofiarną, a więc: trzy przed komunią św., „Panem caelestem”, „Corpus Domini”, „Quid retribuam”, „Sanguis Domini”, „Quod ore”, „Corpus tuum” i — jeżeli nie ma komunikujących — „ut intres sub tectum meum” itd. *Variationes*; por. też *Notitiae* 1967, 180 i *Eph. Lit.* 1967, 310).

Warto jeszcze dodać, że na mocy Instrukcji o Muzyce w Św. Liturgii („Musicam sacram”) z 5 III 1967, która weszła w życie 14 maja tegoż roku:

a) w każdej Mszy ze śpiewem należy śpiewać aklamację przed ewangelią (choćby tę perykopę się czytało), a więc: „Pan z wami — I z duchem twoim. Słowa ewangelii wg świętego N. — Chwała Tobie, Panie”; celebrans zaś musi śpiewać razem z ludem (względnie z chórem) po prefacji „Święty...” (cyt. Instr. nr 29; por. też „Ritus... Missae” z 27 I 1965 r., nr 61), oczywiście wg melodii zatwierdzonej choćby przez jednego z Ordynariuszy (*Notitiae* 1966, 339); jeżeli jednak śpiew tej części „Ordinarium” jest długi, wtedy celebrans zaraz po prefacji mówi „Te igitur” (*Notitiae* 1965, 252);

b) gdy celebrans (względnie asystujący) nie jest dysponowany, a nie ma innego, wtedy jedną lub drugą trudniejszą część Mszy św., którą powinien odśpiewać (np. prefację), może głośno odmówić (por. nr 8 teże Instr.)

Do nr 11.

Kapłan rozpoczyna modlitwę „Te igitur” nie podnosząc i nie składając rąk, nie wznosząc wzroku, nie czyniąc żadnego skłonu (i nie całując ołtarza). Ręce składa dopiero przed znakiem krzyża nad darami ofiarnymi.

Całą modlitwę „Quam oblationem” i „Per quem haec omnia” odmawia się ze złożonymi, a „Unde et memores” z rozłożonymi rękoma, nie czyniąc żadnych znaków krzyża; znaki krzyża nad darami ofiarnymi opuszcza się też w modlitwie „Qui pridie”, „Simili modo” i „Supplices te rogamus”.

W modlitwie „Supplices, te rogamus” kapłan po wyprostowaniu żegna się na słowa „omni benedicatione caelesti et gratia repleamur”.

Całe „Libera nos, quaesumus” mówi celebrans bez przerwy, aż do „Amen” włącznie, na „Per eundem Dominum” składając ręce; dopiero potem odkrywa kielich (nie przyklękając) i nie czyści pateny, w milczeniu (*Eph. Lit.* 1967, 327) łamie Hostię, mówiąc „Pax Domini...” nie czyni znaków krzyża, wpuszcza cząsteczkę Hostii do kielicha mówiąc po cichu „Haec commixtio...” (i nie przyklęka; por. *Variationes* nr 47).

Do nr 12.

Ponieważ złączenie po konsekracji dużych i wskazujących palców obu rąk nie jest obowiązkowe, dlatego nie jest też obowiązkowe obmycie ich po komunii św., przemawiają za tym również względy higieniczne (*Notitiae* 1967, 304); zawsze jednak odmawia się modlitwę „Corpus tuum” i dwa razy puryfikuje się kielich.

Do nr 13.

Na komunię wiernych trzeba dzwonić przed „Baranku Boży”, by celebrans wiedział, jak dalej odprawiać Mszę św.

Jeżeli wierni przystępują do Stołu Pańskiego, wtedy celebrans zwraca się do nich trzymając w lewej ręce patenę, a nad nią w prawej ręce złożoną Hostię. Jeśli zaś wierni nie przystępują do Stołu Pańskiego, wtedy celebrans nie zwraca się do ludu i nie mówi „Oto Baranek Boży...”, lecz zachowuje dawne obrzędy, z tą tylko różnicą,

że nie czyni znaku krzyża ani Hostią ani Kielichem (i nie przykleka po jego odkryciu). W jednym i drugim wypadku nie zbiera też partykuł z korporału (*Variationes* nr 51 n.)

W Mszy dla ludu antyfonę na komunię odmawia się lub śpiewa zaraz po „Panje, nie jestem godzin...”, a więc w czasie spożywania przez celebransa Ciała i Krwi Pańskiej (*Variationes* nr 54).

Do nr 16.

Po pokonunii celebrans całuje ołtarz, zwrócony do ludu pozdrowia go słowami „Dominus vobiscum”, wznosi oczy, rozkłada, unosi i składa ręce oraz mówi głośno „Benedicat vos omnipotens Deus”, błogosławi wiernych mówiąc „Pater et Filius et Spiritus Sanctus” i zaraz po „Amen” dodaje „Ite, Missa est”, po czym odchodzi od ołtarza (*Variationes* nr 56—58).

W Mszy ze śpiewem słowa błogosławieństwa śpiewa się (*Notitiae* 1967, 186; *Eph. Lit.* 1967, 315 i *La Maison D'eu* 1967, II, 32) wg następujących melodii: jeżeli przy kolekcie, modlitwie nad darami ofiarnymi i pokonunii użyto tonu uroczystego lub powszedniego, wtedy przy błogosławieństwie używa się melodii przewidzianej na celebrę pontyfikalną (*Notitiae* 1967, 300 n.); gdy zaś wspomniane modlitwy śpiewa się w tonie starożytnym, wówczas błogosławieństwo śpiewa się na specjalną melodię podaną w tychże *Notitiae* na s. 302 n.

IV. NIEKTÓRE ZMIANY W BREWIARZU.

Do nr 19.

W dni liturgiczne I i II klasy, które mają Jutrznię o trzech Nokturnach, można mówić jeden z nich, trzypsalmy, dowolnie wybrany. W uroczystości, jeśli mówi się tylko I lub II Nokturn, wtedy po drugim responsorium dodaje się „Gloria Patri” i powtarza się drugą część tegoż responsorium, a bezpośrednio po trzeciej lekcji odmawia się „Te Deum” (*Notitiae* 1967, 189; *Eph. Lit.* 1967, 317). Trzy psalmy (dowolnie wybrane spośród dziewięciu podanych) wolno też mówić w każdą niedzielę (*Notitiae* 1967, 303).

Do nr 21 i 22.

Każdy duchowny zobowiązany do brewiarza, jeśli odmawia go lub śpiewa w języku ojczystym z grupą wiernych, wypełnia swój obowiązek, byleby tekst przekładu był zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu i Stolicę Apostolską (Konst. Lit. art. 101 § 3 i M. Pr. „Sacram Liturgiam” nr IX).

V. NIEKTÓRE ZMIANY W LITURGII ZA ZMARŁYCH

Do nr 23.

Kolor czarny przypomina przysłowiową czarną rozpacz po śmierci najbliższych, niezgodną z wiarą w życie przyszłe. Kolor fioletowy

wyraża pokutę w czyśćcu za popełnione grzechy oraz paschalny charakter śmierci chrześcijanina, a więc wiarę i nadzieję na przejście z życia doczesnego do szczęśliwego życia wiecznego.

VI. SZATY LITURGICZNE

Do nr 26.

Po absolucji przy katafalku, która następuje po Mszy św. i której wolno dokonywać w ornacie, pogrzeb odprawia się w kapie.

Ilówiec k. Poznań

KS. ROMAN MICHĄŁEK

Ks. Stanisław Burzawa, Paryż

ODNOWA LITURGII W KOŚCIELE FRANCUSKIM

15 czerwca 1967 r. Posoborowa Komisja Liturgiczna wystosowała list do przewodniczących Biskupich Konferencji Krajowych zarządzając przeprowadzenie ankiety mającej na celu zbadanie opinii tak duchownych jak i świeckich odnośnie do skutków reformy liturgicznej w duszpasterstwie.

Na polecenie Liturgicznej Komisji Episkopatu Francuskiego ankietę opracowało i przeprowadziło *Centre National de Pastorale Liturgique* a wyniki ogłoszono w *La Croix* z 4 stycznia br. W okresie przeprowadzania ankiety dyspozycje Soboru i Episkopatu były zrealizowane w zupełności; tekst kanonu w j. francuskim był przedstawiony do zatwierdzenia Kongregacji do nauki wiary¹. Ankietę przeprowadzono wśród księży, zakonnic i świeckich.

I. Odpowiedzi księży.

Na 2.000 księży, do których wysłano kwestionariusze (15—30 na diecezję; we Francji jest ok. 40 tys. księży) odpowiedziało 1.493.

Spośród tych, którzy nadesłali odpowiedzi:

3% powyżej 67 lat	46% pracuje w miastach
74% 37—67 lat	46% pracuje w środowisku wieskim
12% poniżej 37 lat	
11% nie podało wieku	8% nie podało miejsca pracy.

W ankiecie wzięli udział proboszczowie, wikarzy i kapelani różnych organizacji, szkół i szpitali.

W kwestionariuszu sformułowano sześć pytań:

- 1) Czy na skutek reformy zwiększyła się liczba uczestniczących we Mszy św.?

¹ Kongregacja do nauki wiary zatwierdziła przekład kanonu w j. francuskim dopiero za szóstym razem.

25⁰/₀ tak, 55⁰/₀ liczba nie uległa zmianie, 2,5⁰/₀ liczba uległa zmniejszeniu².

- 2) Czy wprowadzenie j. francuskiego przyczyniło się do bardziej świadomego i aktywniejszego uczestnictwa wiernych w obrzędach? 97⁰/₀ tak, 1⁰/₀ nie.
- 3) Czy śpiew i wspólne odpowiedzi mają pozytywny wpływ na jakość uczestnictwa? 93⁰/₀ tak, 3,3⁰/₀ ujemny wpływ, 2,8⁰/₀ żadnego wpływu.
- 4) Czy zmiany przyczyniły się do zwiększenia liczby przystępujących do Sakramentów św.? 58⁰/₀ tak, 3,3⁰/₀ do zmniejszania, 25,2 bez wpływu.
- 5) Czy udział w pogrzebach i ślubach oraz innych nabożeństwach liturgicznych uległ poprawie dzięki wprowadzeniu zmian? 81⁰/₀ tak, 12,8⁰/₀ żadnego wpływu, 2,6⁰/₀ uległ pogorszeniu.
- 6) Jak wierni przyjęli wprowadzenie j. ojczystego i uproszczenie obrzędów? 72⁰/₀ z zadowoleniem, 18⁰/₀ z obojętnością, 5⁰/₀ z niezadowoleniem.

Oprócz odpowiedzi na pytania zamieszczone w kwestionariuszu, podano wiele interesujących uwag, które rzucają pewne światło na dokonywanie odnowy liturgicznej, a oto niektóre z nich:

W 42 wypadkach zasygnalizowano istnienie grupy wiernych niezadowolonych z reformy. W 16 wypadkach zaznaczono że opozycja istniała, ale po pewnym czasie znikła.

Wśród pozytywnych skutków reformy często podkreślano lepsze uczestnictwo wiernych (548). Wprowadzenie j. ojczystego ułatwia wiernym zrozumienie Słowa Bożego (347), i przyczynia się do pogłębienia znajomości Pisma Św. W 33 wypadkach zaznaczono, że usunięcie j. łacińskiego narusza zewnętrzną jedność Kościoła. Istnieje pewna grupa wiernych zdezorientowanych przez reformę, którym się wydaje, że obecnie wszystko można kwestionować łącznie z zasadami moralnymi i dogmatami. Dotychczasowe zmiany wpłynęły dodatnio na obudzenie świadomości przynależności do wspólnoty, do Ludu Bożego. Zwiększyła się liczba przystępujących do Komunii św., ale zaznaczyło się niedoceniające Sakramentu Pokuty nawet u gorliwych katolików, którzy pozytywnie oceniają wspólne nabożeństwa pokutne. Wielu z księży podkreśla, że ta forma nabożeństw może się przyczynić do zaniku u wiernych poczucia grzechu. Lepiej i więcej uwydątniona została łączność i jedność wiernych uczestniczących z kapłanem celebrującym. Nastąpiło pogłębienie i lepsze przeżywanie wiary. Obowiązek zaangażowania się stał się oczywistym i łatwiej wierni dostrzegają łączność liturgii z ich życiem na codzień.

W wielu wypadkach krytykowano sposób przeprowadzenia reformy:

² Reszta nie dała odpowiedzi na pytanie; uwaga ta odnosi się też do wyników ankiety niżej podanych.

Za dużo etapów. Nieśmiało przeprowadzenie. Tempo za szybkie. Bez katechetycznego przygotowania. Samowola księży. Brak jedno-myślności wśród księży. Za duże wydatki na księgi liturgiczne, które w trzech ostatnich latach były wydawane kilka razy.

W odpowiedziach podali księża pewne sugestie: W tekstach liturgicznych użyć języka, któryby był zrozumiałym także dla najprostszych (112). Reforma zobowiązuje księży a także tych, którzy spełniają jakiegokolwiek funkcje w czasie nabożeństw do starannego przygotowania się (57). Zupełne wprowadzenie języka ojczystego (298). Dalsze uproszczenie obrzędów (158). W pewnych wypadkach zachować śpiew gregoriański (50). Ulepszyć przekłady i śpiewy w j. francuskim (210).

II. Odpowiedzi zakonnic.

W kwestionariuszu rozesłanym do zakonnic za pośrednictwem wyższych przełożonych zamieszczono sześć pytań. Otrzymano 3.271 odpowiedzi (115 tys. zakonnic we Francji).

- 1) Czy według mego zdania reforma liturgii przyczyniła się do zwiększenia liczby uczestniczących we Mszy św.
17^o/_o tak, 54^o/_o bez zmiany, 1,6^o/_o liczba uległa zmniejszeniu.
- 2) Jak przyjmę wprowadzenie j. ojczystego do liturgii?
79^o/_o z zadowoleniem, 1,3^o/_o z obojętnością, 0,7^o/_o z niezadowoleniem.
- 3) Czy jestem za wprowadzeniem j. francuskiego do Brewiarza?
71^o/_o tak, 1,4^o/_o z obojętnością, 1,3^o/_o przeciw.
- 4) Czy forma dialogu i śpiewy wpływają pozytywnie na jakość uczestnictwa?
72,7^o/_o tak, 5,7^o/_o bez wpływu, 0,4^o/_o wpływ ujemny.
- 5) Co należy czynić, gdy chodzi o reformę na przyszłość?
88,9^o/_o kontynuować, 6,2^o/_o zatrzymać się na etapie obecnym, 1,5^o/_o powrócić do stanu przed reformą.

III. Odpowiedzi świeckich.

Rozprowadzono 9.600 kwestionariuszy we wszystkich departamentach, na które otrzymano 3.117 odpowiedzi. Nadto w niedzielę 29 października rozdano na wszystkich Mszach św. kwestionariusze w trzech okręgach zróżnicowanych pod względem spełniania praktyk religijnych:

W mieście Angers (122 tys. mieszkańców) otrzymano 21.370 odpowiedzi. W wiosce Saint-Fulgent (Vendé), gdzie ludność praktykuje w 90^o/_o, otrzymano 2.838 odpowiedzi.

W wiejskim dekanacie w departamencie Aube, gdzie ludność praktykuje w 10^o/_o otrzymano 462 odpowiedzi.

Wysłano także list do ugrupowań, stowarzyszeń i organizacji. Akcja Katolicka Ośrodków Niezależnych w swym raporcie zaznacza m. in., że wprowadzenie języka ojczystego przyczyniło się do więcej świadomego i aktywniejszego uczestnictwa w liturgii. Śpiewy

w j. francuskim, choć pozostawiają wiele do życzenia ułatwiają udział... Do Komunii św. przystępuje się coraz częściej i liczniej, ale zmniejsza się ilość spowiadających się. Modlitwy i obrzędy ślubów i pogrzebów pozwalają na zetknięcie się z Dobrą Nowiną.

Sekretarz generalny Robotniczej Akcji Katolickiej Henryk Le Buan dodaje od siebie: „Od dłuższego czasu członkowie naszej organizacji pragnęli wyrazić życzenie jeśli chodzi o reformę liturgii; jeśli nie zabierali głosu, to należy rozumieć ich milczenie jako aprobatę reformy i zadowolenie z tego, co uczyniono w tej dziedzinie dotychczas.

W ankiecie tej nie można pominąć reperkusji jaką wywołała reforma liturgiczna wśród robotników, którzy nie wierzą lub nie praktykują. Bardzo często się zdarza, że z okazji chrztu, ślubu czy pogrzebu przychodzą do kościoła a później wyrażają podziw dla tego, czego dokonano, gdy chodzi o reformę liturgii, wówczas mają okazję zetknięcia się ze Słowem Bożym, które rozumieją”. Warto też przypomnieć, że 3 maja 1967 r. 40 organizacji świeckich katolików wystosowało list do wiceprzewodniczącego Konferencji Episkopatu Francuskiego, arcyb. Marty. W liście tym m. in. czytamy: „Wielką wagę przywiązujemy do reformy liturgicznej i doceniamy dzieło odnowy liturgii z wielu względów: Uważamy, że zasadniczym źródłem, z którego czerpiemy siły do naszej pracy apostołskiej, jest Msza św. a dzięki zmianom możemy w niej uczestniczyć lepiej; zmiany ułatwiają nam zaangażowanie się w misterium Chrystusa. Uważamy także, że przez liturgię, Kościół spełnia poważną pracę misjonarską gdy chodzi o niepraktykujących i niewierzących. Wyrażamy wdzięczność Ojcu Świętemu, Komisji Liturgicznej Posoborowej, Komisji Liturgicznej Episkopatu Francuskiego, oraz Centre National de Pastoraie Liturgique, gdyż uważamy, że chodzi o sprawę bardzo ważną. Zdają sobie z tego zgodnie sprawę księża jak i świeccy”.

Biorąc pod uwagę odpowiedzi świeckich, należy stwierdzić, że ok. 80% katolików francuskich przyjęło reformę liturgii z zadowoleniem. W pewnych wypadkach podkreślono, że powolna i przedłużająca się realizacja uchwał soborowych, może ujemnie wpłynąć na jej dynamizm. Z odpowiedzi świeckich wynika także, że nie dostrzegają oni łączności liturgii z ich życiem na codzień.

A oto jeszcze jedna wypowiedź a raczej pochwała liturgii posoborowej już nie kogoś z Kościoła Francuskiego, ale protestanckiego pastora, konsultora Ekumenicznej Rady Kościołów, obserwatora na III. Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich w Rzymie, Hansa Rudi Webera, który w przemówieniu na zakończenie kongresu m. in. powiedział: *Odniosłem wielkie wrażenie uczestnicząc w życiu liturgicznym Kongresu. 10 lat temu niemożliwością było dla mnie modlić się z wami. Żenował mnie nie tylko język, ale czułem się wykluczonym z uczestnictwa w kulcie; patrząc na ceremonie, w których brali udział biskupi i księża, uważałem się za obcego widza; wyda-*

wało mi się, że ceremonie te nie miały nic wspólnego ze współczesnym światem, który nas otacza i w którym żyjemy, jak też z problematyką poruszaną w czasie naszych debat. Tym razem nic nie zrobiło na mnie takiego wrażenia jak nasze nabożeństwa; podkreślałam „nasze” nabożeństwa, bo choć z żalem wyznaję, że nie mogliśmy przystąpić razem z wami do Komunii, to łączyliśmy się całym sercem z wami w śpiewach, modlitwach, czytaniach Pisma Świętego i byliśmy wśród was, podczas waszej modlitwy dziękczynnej po przyjęciu Ciała i Krwi Pana Jezusa. W czasie Kongresu odczuliśmy radość płynącą z uczestnictwa w liturgii Kościoła Chrystusowego.³

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

Ks. Roman Michałek, IIówiec k.Poznania

**WAŻNIEJSZE PRZEPISY ZAWARTE W INSTRUKCJI
ŚW. KONGREGACJI OBRZĘDÓW O KULCIE TAJEMNICY
EUCHARYSTYCZNEJ Z 25 V 1967 r.**

Na polecenie Ojca Św. Pawła VI Rada dla realizowania Konstytucji o św. Liturgii opracowała specjalną Instrukcję, której celem jest: całościowe uporządkowanie kultu Eucharystii w oparciu o wszystkie odnośne dokumenty urzędu nauczycielskiego Kościoła wydane zwłaszcza w ciągu ostatnich dwudziestu lat, podanie ogólnych zasad nauczania o Eucharystii oraz troska o stosowanie jak najbardziej zrozumiałych symboli przy sprawowaniu tego sakramentu, stanowiącego centrum liturgii oraz całego życia Kościoła (por. nr 1, 4 i 6 cyt. Instr.). Opracowany dokument został zatwierdzony przez Papieża 13.IV.1967 r., ogłoszony przez Kongregację Obrzędów w uroczystość Bożego Ciała, 25.V. i opublikowany w Osservatore Romano 31 tegoż miesiąca. Wszedł on w życie z dniem 15.VIII.1967. Rozpoczyna się od słów „Eucharisticum mysterium”, a oficjalny jego tytuł brzmi: „Instructio de cultu mysterii eucharistici”. Liczy aż 67 atykułów i dzieli się (poza wstępem) na trzy części. Wspaniały doktrynalny wstęp przypomina najnowsze dokumenty Kościoła, które mówią o Eucharystii (nr 1) oraz podaje główne punkty nauki o Najśw. Sakramencie, zawartej w tych dokumentach (nr 3). W części I (nr 5—15) są podane pewne zasady ogólne, które trzeba uwzględnić w nauczaniu wiernych. Warto tu przytoczyć np. ważne przypomnienie, że obowiązek uczestniczenia we Mszy św. dotyczy nie tylko Liturgii Eucharystycznej, lecz także Liturgii Słowa oraz, że podczas Mszy św. Chrystus jest obecny rzeczywiście (realiter) i to w czwo-

³ *Documentation Catholique*, 17.XII.1967, nr 1507, kol. 2164.

raki sposób: 1) w wiernych, którzy zgromadzili się w jego imię (por. Mt. 18, 20), 2) w słowie, gdy przemawia do nas podczas czytania i wyjaśniania Pisma św., 3) w osobie celebransa i 4) w sposób najwyższy (maxime), szczególny (modo singularii) i wybitny (per excellentiam), istotowo (substantialiter) i trwale (continenter) pod postaciami eucharystycznymi (nr 9 i 55). — Część II (nr 16—48) podaje najpierw ogólne zasady odprawiania Mszy dla ludu (nr 16—24), a potem zasady bardziej szczegółowe dotyczące Mszy niedzielnej i w dni powszednie (nr 25—30), komunii wiernych (nr 31—41) oraz Mszy w życiu i posługiwaniu Biskupa i kapłana (nr 42—48). — Część III wreszcie (nr 49—67) mówi o celach przechowywania Najśw. Sakramentu (którymi są: udzielanie wiatyku, udzielanie Komunii św. poza Mszą św. i adoracja — nr 49—51), o miejscu przechowywania Eucharystii (nr 52—57), o paraliturgicznych nabożeństwach eucharystycznych (nr 58), o procesjach teoforycznych (nr 59), o wystawieniu Najśw. Sakramentu (nr 60—66) oraz o kongresach eucharystycznych (nr 67).

Aby uniknąć rozbieżności w sprawowaniu liturgicznych obrzędów eucharystycznych Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła tłumaczenie omawianej Instrukcji, a 11 września 1967 r. uchwaliła odpowiednie Zarządzenie wykonawcze, obowiązujące w całym kraju.

W niniejszych wskazaniach są uwzględnione tylko te przepisy zawarte w Instrukcji i w Zarządzeniu, które w mniejszym lub większym stopniu stanowią pewną nowość w dziedzinie prawnoliturgicznej (a więc w konsekwencji wprowadzają pewne zmiany w formach czci Eucharystii) i które są najważniejsze. We wskazaniach tych uwzględniono też komentarz, opracowany przez trzech konsultorów Posoborowej Rady dla realizacji Konstytucji o Św. Liturgii i równocześnie współtwórców Instrukcji, wydrukowany w miesięczniku „Notitiae” 1967, 261—288 (który jest organem tejże Rady).

I. PRZEPISY OGÓLNO - KOŚCIELNE

(niezależnie od decyzji lokalnej Władzy Duchownej)

1. W tym samym kościele nie należy odprawiać równocześnie różnych czynności liturgicznych, które rozpraszają uwagę zebranych. Stąd:

a) jednocześnie z zapowiedzianą i odprawianą Mszą dla ludu nie powinno się np. odmawiać brewiarza (ani chórowo, ani wspólnie), mówić kazania, udzielać chrztu, błogosławić małżeństw (nr 17); powyższy zakaz nie dotyczy oczywiście kazania głoszonego po ewangelii, a przed dalszym ciągiem Mszy św., ani ślubu zawieranego po kazaniu, a przed kontynuacją Najśw. Ofiary;

b) w niedziele i święta obowiązujące podczas Mszy dla ludu nie powinno się odprawiać innych Mszy św. (można jednak je odpra-

wiać w oddzielnych kaplicach i bez udziału wiernych — *Notitiae* 1967, 272); tej samej zasady należy przestrzegać w miarę możliwości także w dni powszednie (nr 17);

c) wiernych trzeba usilnie zachęcać, by spowiadali się poza Mszą św., w której uczestniczą (nr 35):

2. W ciągu dnia należy odprawiać Msze św. o takiej porze oraz w takiej tylko liczbie, jakiej wymaga rzeczywista potrzeba wiernych i na jaką pozwalają możliwości kapłanów (nr 26).

3. Na mocy niniejszej Instrukcji wszystkim chorym oraz osobom w podeszłym wieku wolno udzielać Komunii św. o każdej porze dnia, choćby nawet ciężko nie chorowali ani nie groziło im niebezpieczeństwo śmierci (nr 40).

4. Wystawienie Najśw. Sakramentu. a) Jeśli wystawienie trwa krótko, wtedy monstrancję lub puszkę stawia się na mense; przy dłuższym zaś wystawieniu wolno używać tronu, byle nie był on umieszczony zbyt wysoko i daleko od ludu (nr 62);

b) Warunkiem kilkugodzinnego (lub kilkudniowego) wystawienia Najśw. Sakramentu w monstrancji (z okazji tzw. Wieczystej Adoracji lub Czterdziestogodzinnego Nabożeństwa) jest nie tylko zezwolenie Ordynariusza miejsca, lecz także obecność odpowiedniej ilości adorujących (nr 63 n.). Jeżeli zaś takiej liczby nie można zapewnić, wtedy zapowiada się jedną lub dwie przerwy w ciągu dnia w ustalonych z góry godzinach; w takim wypadku repozycji i ekspozycji można dokonać (bez śpiewu) w następujący sposób: celebrans ubrany w komżę i stułę po krótkiej adoracji chowa Najśw. Sakrament, a później go wystawia i znów odprawia krótką adorację (nr 65); wolno też dokonać ekspozycji i repozycji ze śpiewem i okadaniem, ale bez błogosławieństwa (*Notitiae* 1967, 288).

c) Bezwzględnie zabrania się wystawienia Najśw. Sakramentu po Mszy św. tylko dla udzielenia błogosławieństwa eucharystycznego (nr 66). Jeżeli zaś w związku z Mszą św. ma być uroczyste (w monstrancji) i dłuższe wystawienie, (np. procesja teoforyczna, urządzana zwyczajowo w Polsce podczas odpustów i świąt parafialnych — por. Zarządzenie nr 11), wtedy w czasie przeistoczenia konsekruje się dwie hostie (jedną z nich w kustodii), na końcu Mszy opuszcza się błogosławieństwo kapłańskie i mówi się „*Benedicamus Domino*” (nr 60), po czym drugą Hostię wystawia się, śpiewając odpowiednią pieśń i okadzając Najśw. Sakrament (*Notitiae* 1967, 287).

d) Bez względu na jakiegokolwiek tradycje i zwyczaje, nawet godne specjalnej wzmianki, zabrania się odprawiać Mszy św. nie tylko przy ołtarzu, lecz także w kościele, w którym jest wystawiony Najśw. Sakrament.

Gdy zaś wystawienie trwa cały dzień (lub kilka dni), wtedy na czas Mszy należy złożyć Najśw. Sakrament do tabernakulum (zachowując obrzędy podane w p. 4 nin. wskazań); wolno też w takim

wypadku odprawić Mszę św. w kaplicy oddzielonej od nawy wystawienia, byle pewna grupa ludzi adorowała wtedy Najśw. Sakrament (nr 61).

e) W kościołach i kaplicach należy utrzymać odprawianie np. w pierwsze piątki miesiąca jednej względnie dwóch Mszy św. wotywnych o Najśw. Sercu Jezusowym. Warunkiem ich celebry jest odmówienie w tym dniu specjalnych modlitw (pecularia pietatis exercitia) na cześć tegoż Najśw. Serca, nie koniecznie w łączności z wotywą (por. Kodeks Rubryk nr 385 a). Jeżeli jednak łączy się je ze Mszą św. i odprawia wobec wystawionej Eucharystii, ekspozycji wolno dokonać dopiero po ukończeniu Najśw. Ofiary (por. Zarządzenie nr 12).

II. PRZEPISY UWARUNKOWANE UCHWAŁĄ KONFERENCJI EPISKOPATU

1. Na mocy zlecenia udzielonego w Instrukcji, Konferencja Episkopatu Polski postanawia, że wierni mają przyjmować Komunię św. w pozycji klęczącej, z wyj. chorych, którym trudno stać oraz małych dzieci (por. Instr. nr 34 Zarządzenie nr 5).

2. Instrukcja przypomina, że znakiem obecności (signum praesentiae) Eucharystii w tabernakulum jest okrywające je konopeum, a lampka wieczna jest oznaką czci (signum honoris). Kompetentna Władza może jednak dopuścić inny sposób uwidaczniania wiernym obecności Najśw. Sakramentu. Na podstawie tego upoważnienia Konferencja Episkopatu Polski nakłada obowiązek używania konopeum względnie umieszczania na tabernakulum odpowiednich symbolów eucharystycznych (jak np. kłosa zboża i winogrona, baranek itp.) oraz stosowania czerwonej lampki wiecznej (por. Instrukcja nr 57) Zarządzenie nr 17).

3. Na mocy upoważnienia, zawartego w omawianej Instrukcji nr 62, Konferencja Episkopatu Polski zezwala na śpiewanie przed błogosławieństwem eucharystycznym albo „Przed tak wielkim”, albo innej krótkiej polskiej pieśni eucharystycznej. Pieśń tę (z następującym po niej werselem, responsorium i modlitwą) można opuścić w wypadku śpiewania przed błogosławieństwem hymnu „Ciebie, Boże chwalimy” oraz złączonych z nim wersetów i modlitwy (Zarządzenie nr 10).

III. PRZEPISY UWARUNKOWANE ZEZWOLENIEM LOKALNEJ WŁADZY DUCHOWNEJ

1. Udzielanie Komunii św. poza Mszą św.

Wiernym, którzy słusznie o to proszą, należy udzielić Komunii św. w godzinach popołudniowych, nawet poza Mszą św. (nr 33—czy nabożeństwem), byle by ogólnie na to zezwolił Biskup rezyden-

cialny względnie delegowany przezeń Biskup Sufragan albo Wika-riusz Generalny (na mocy Motu Proprio „Pastorale Munus” z 30 XI 1963, I, nr 4), albo Najwyższy Przełożony Zakonny (na mocy Reskryptu Pap. „Cum adnotae” z 6 XI 1964, I, nr 1). Omawiana Instrukcja zaznacza jednakże, że udzielanie Komunii św. w takich wypadkach można poprzedzić krótkim nabożeństwem Słowa Bożego, o którym mowa w Instr. „Inter Oecumenici” z 26 IX 1964 w nr 37—39.

Wymaganą słuszną przyczyną, uzasadniającą komunikowanie w godzinach popołudniowych poza Mszą św., a nawet poza nabożeństwem, jest m. in. niemożność lub trudność jego odprawienia, uczestniczenia w nim, albo przyjęcia Eucharystii w czasie wskazanym przez Kodeks Prawa Kan. względnie w ciągu 1 godziny po ostatniej Mszy wieczornej (np. z powodu choroby, pracy, lub podróży).

Przez godziny popołudniowe rozumie się czas od 13,30 do 24; do udzielania zaś Komunii św. po północy upoważnia kan. 867 §4 (ale tylko w poszczególnych wypadkach).

Do udzielenia nawet ogólnego zezwolenia na komunikowanie w związku z nabożeństwem popołudniowym w kościołach i kaplicach (szpitali, więzień, kolegiów), w których nie ma o tej porze Mszy św., upoważniła Ordynariuszy miejsca Kongr. Św. Oficjum już 21 III 1960 (por. np. Mies. Klny Archid. Pozn. 1960, 307—309).

Najwyższy Przełożony Zakonu lub Stowarzyszenia Kleryckiego na prawie papieskim (względnie subdelegowany przezeń Wyższy Przełożony) może (nawet ogólnie) zezwolić na udzielanie komunii św. poza Mszą i nabożeństwem o każdej porze dnia, ale tylko: a) w odniesieniu do kościołów i kaplic podległych sobie domów zakonnych (choćby kanonicznie nie erygowanych), b) swoim podwładnym, c) zakonnikowi, zakonnikom, (zakonnicom, które podlegają Przełożonemu zakonnemu) oraz wszystkim przebywającym przynajmniej przez jedną dobę w ich domach z racji gościny, choroby, studium lub służby.

Przez każdą porę dnia rozumie się czas od północy do północy (zgodnie z kan. 32 § 1).

Por.: B u j s: *Facultates et privilegia Episcoporum concessae Motu Proprio Pastorale Munus*, Roma 1964, 23—25; tenże: *Facultates Religiosorum concessae Rescripto Pontificio diei 6 XI 1964*, Roma 1967, 27—32; R o m i t a: *Facultates et privilegia a s. P. Paulo VI Episcopis concessa Litt. Ap. Pastorale Munus*, Roma, 30—32; *Ephemerides Liturgicae* 1964, 159; *Paroisse et Liturgie* 1964, 340; ks. T. P a w ł u k: *Uprawnienia Biskupów... zawarte w M. Pr. „Pastorale Munus”*, Studia Warمیńskie, t. II, 1965, 303—306.

Warto dodać, że w całej Polsce obowiązuje w tej dziedzinie na-

stępujące prawo partykularne, do dziś nieodwołane i niezależne od decyzji Władzy terytorialnej:

a) Kongr. Św. Oficjum 5 VI 1959 zezwoliła na udzielanie komunii św. w ciągu 1 godziny po ostatniej Mszy św. wieczornej i to nawet tym, którzy mogliby ją przyjąć w czasie przewidzianym przez K.P.K. lub w związku z Mszą św. popołudniową (albo w związku z popołudniowym nabożeństwem; por. np. Mies. Klny Archid. Pozn. 1959, 314 n.).

b) Ta sama Kongregacja 2 XII 1959 zezwoliła na udzielanie komunii św. w godzinach popołudniowych (niezależnie od nabożeństwa) tym, którzy nie mogą jej przyjąć ani w czasie przewidzianym przez K.P.K., ani podczas Mszy św. popołudniowej, ani w ciągu 1 godziny po ostatniej Mszy św. wieczornej (ani w związku z popołudniowym nabożeństwem; por. tenże Mies. Klny 1960, 30 nr., 315).

2. Udzielanie komunii św. pod obiema postaciami (nr 32).

Obrzęd udzielania komunii św. pod obiema postaciami, ogłoszony przez Kongregację Obrzędów 7 marca 1965 r., nr 1 wylicza w jedenastu punktach wiernych, którym (za zezwoleniem Biskupa rezydencjalnego) wolno w ten sposób przyjmować Eucharystię. Instrukcja z 25 maja 1967 r. powiększa grono uprawnionych do tego osób i dla większej jasności wylicza wszystkich taksatywnie. Wyliczenie to jest podane w dodatku do niniejszych wskazań., zawierającym przekład i komentarz do „Obrzędu udzielania komunii św. pod obiema postaciami”.

3. Komunia św. tylko pod postacią wina.

Tylko pod postacią wina wolno (w razie konieczności) udzielić Eucharystii tym, którzy nie mogą jej przyjąć pod postacią chleba, byle Biskup rezydencjalny na to zezwolił. W takim wypadku można też (za zgodą Ordynariusza miejsca) odprawić w domu chorego Mszę św. Jeżeli w jego domu Mszy św. się nie odprawia, wtedy przechowuje się Krew Pańską w kielichu odpowiednio przykrytym i umieszczonym w tabernakulum; do chorego zaś znosi się Postać Wina w naczyniu tak zamkniętym, by nie było niebezpieczeństwa rozlania (nr 41).

Eucharystii tylko pod postacią wina udziela się w jeden z najbardziej odpowiadających danej sytuacji sposobów podanych w „Obrzędzie... komunii pod obiema postaciami (albo wprost z naczynia, albo przez rurkę, albo przy pomocy łyżeczki; szczegóły por. cyt. Obrzęd nr 3 a. b, 5 c. d, 9 b, 11).

4. Koncelebra.

a) Kto w tym samym kościele pragnie odprawić Mszę św., wtedy kiedy ma być inna Msza dla ludu, niech ją koncelebruje, jeśli oczywiście jest na to zezwolenie (nr 17).

b) Kapłani, którzy koncelebrują z racji wspólnie prowadzonego życia, lub którzy pracują tam gdzie odbywa się zjazd kapłanów, niech zachęcają przybyłych konfratrów do koncelebry; kompetentni zaś Przełożeni niech w takich wypadkach na koncelebrę chętnie pozwalają, a nawet niech ją popierają (nr 17).

c) Kapłani, którzy biorą udział we Mszy św. (np. we W. Czwartek, albo podczas rekolekcji czy kongregacji dekanalnej), nie powinni przyjmować komunii św. tak jak świeccy, lecz powinni tę Mszę koncelebrować, jeśli oczywiście jest na to zezwolenie (nr 43; w W. Czwartek zezwolenia nie potrzeba).

IV. PRZEPISY UWARUNKOWANE ZEZWOLENIEM STOLICY APOSTOLSKIEJ

Tam, gdzie Stolica Apostolska zezwoliła, by przez udział we Mszy odprawianej w sobotę lub w dzień przed świętem obowiązującym zadośćuczynić drugiemu przykazaniu kościelnemu, należy tę Mszę celebrować wieczorem, o godzinie wyznaczonej przez Ordynariusza miejsca (nie wcześniej jak o 13,30), używając formularza niedzielnego (względnie świątecznego), wygłaszając homilię (oraz odmawiając modlitwę powszechną, jeśli ją wprowadziła Konferencja Episkopatu). W przeddzień jednak uroczystości Zesłania Ducha Św. bierze się w takim wypadku formularz z Wigilii, dodając „Credo”; podobnie w przeddzień Bożego Narodzenia bierze się formularz z Wigilii, dodając „Gloria”, „Alleluja” po graduale i „Credo”, mówiąc prefację z B. Narodzenia oraz używając szat białych; w Wigilię zaś Pchalną zachowuje się w takim wypadku wszystkie dotychczasowe przepisy.

Wierni, którzy w powyższy sposób wypełniają drugie przykazanie kościelne, podczas wspomnianej wieczornej Mszy św. mogą komunikować choćby nawet rano przystąpili do Stołu Pańskiego (nr 28).

Rówiec k. Poznania

KS. ROMAN MICHAŁEK

HEINRICH A. MERTENS, Handbuch der Bibelkunde, Düsseldorf 1966, Patmos-Verlag, s. 910.

Konstytucja dogmatyczna soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym mówi: *Niech studium Pisma świętego będzie jakby duszą teologii świętej. Tymże słowem Pisma świętego żywi się również korzystnie i przez nie święcie się rozwija posługa słowa czyli kaznodziejstwo duszpasterskie, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie* (n. 24). Heinrich Gross, profesor Starego Testamentu i pomocniczych nauk biblijnych w Trewirze, tak pisze w przedmowie do dzieła Mertensa: *po ukazaniu się tego podręcznika do nauczania Pisma świętego można prawie powiedzieć, że dzieło to zostało stworzone w tym celu, aby pomóc przeprowadzić i urzeczywistnić to soborowe polecenie, które jest chyba jedną z najtrudniejszych wypowiedzi Konstytucji.*

Autor omawianej książki jest świeckim teologiem katolickim. Dzieło, któremu poświęcił kilka lat żmudnej pracy, pomyślane jest przede wszystkim jako podręcznik do nauczania Pisma świętego dla niemieckich katechetów i kaznodziejów. Uwzględnia on w nim głównie istniejącą w NRF tzw. Biblię szkolną, czyli Biblię dla dziecka, która zawiera zestawienie ważniejszych tekstów Pisma świętego na temat całej historii zbawienia i której różne wydania, dostosowane do poziomu dzieci i młodzieży, są podstawą nauczania Pisma świętego w szkole. Nawiasem warto wspomnieć, że dzieci mają tam cztery godziny katechizacji w tygodniu, z których dwie poświęca się nauczaniu Pisma świętego.

Autor podzielił dzieło na dwie części, z których pierwsza, ogólna, omawia takie tematy jak historię literacką Biblii, historię czasów biblijnych, historię religii w Biblii, historię kultury biblijnej oraz podaje leksykon geograficzny. W drugiej części, szczegółowej, Mertens omawia poszczególne perykopy Biblii począwszy od opisu stworzenia aż do Apokalipsy włącznie. Ostatni zaś rozdział poświęca życiu i działalności świętego Pawła.

Niejednemu może się nasunąć pytanie, dlaczego Autor ujmuje Pismo święte w tak różnorodnych aspektach. Odpowiedź jest jedna. Biblię, jako historyczny dokument językowy należy badać głównie według podobnych praw, które stosuje się wobec innych dokumentów historycznych. Tak zwana metoda historyczna obejmuje takie dziedziny jak krytykę tekstu, krytykę literacką, historię rodzajów literackich, historię redakcji tekstów, archeologię itd. Nie można się wyrzec przygotowania historycznego tam, gdzie właściwie odczytanie treści Pisma świętego służy publicznemu przepowiadaniu, a więc także katechezie biblijnej. Skąd zapracowany katecheta lub kaznodzieja może zdobyć czas na wyszukiwanie materiału z wielu dzieł naukowych, aby się upewnić, jakie jest naświetlenie filozoficzno-historyczne tekstu, w którym zawiera się zarówno prawda objawiona jak i zagadnienie teologiczne. Niniejszy podręcznik przedkłada zebrany poglądowo materiał biblijny we wszystkich namyślnym uzależnionych od siebie aspektach. Jakby jednym ujęciem kamery filmowej obejmuje on problemy literackie, historii czasów, polityczne, społeczne, historii kultury, gospodarcze i geograficzne. Dzieło zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy szerszym opisem systematycznym a słownikiem (leksykonem). Każdy poszczególny temat związany jest z odpowiednimi miejscami w Biblii, na które rzuca nowe światło. Zapewne

dzieło Mertensa przyczyni się do urzeczywistnienia pragnień i przewidywań wielu uczonych. W związku z tym godna uwagi wydaje się wypowiedź znanego niemieckiego badacza Palestyny, Gustawa Dalmana, że mianowicie pewnego dnia wszystko, co widzieli i przeżyli uczeni, zostanie praktycznie i owocnie użytkowane w katechizacji i na ambonie.

Ten konkretny, katechetyczno-duszpasterski model podręcznika zasługuje na szczególną uwagę przede wszystkim w swej drugiej części, w której autor rozważa kolejno perykopy tzw. Biblii szkolnej. Większa część wywodów autora ma na celu przygotować pogłębione zrozumienie Pisma świętego przez naświetlenie różnorodnych warunków czasowo-przestrzennych, narodowych i ludzkich, w których Biblia powstawała i które przyczyniły się do jej powstania. Autor opracował przebogaty materiał. Stąd mamy tu do czynienia ze starannym i dojrzałym dziełem. W szczególności i w szerokiej opisie realiów Mertens kieruje się postulatami teologii biblijnej, czyli zacieśnia swoje studium do bezpośredniej zawartości ksiąg natchnionych i tak stara się być posłuszny ich własnemu głosowi, aby swoje rozważanie uczynić bezpośrednim echem Słowa Bożego. Dlatego też dzieło to ma posmak teologii biblijnej, chociaż autor we wprowadzeniu do niego słusznie się zastrzega, że nie zawiera ono całej kerygmatycznej treści Biblii. Zdaniem autora, podręcznik niniejszy ma za zadanie ułatwić kontakt z tą treścią kerygmatyczną, która zawiera się w samym tekście czytanej przez nas Biblii.

Przykładem takiego ułatwienia są między innymi rozważania Mertensa na temat perykopy o zbawieniu pierwszych ludzi i o ich życiu w raju. Opis ten może być właściwie rozumiany na tle kultury środkowego Wschodu. Otóż w religiach środkowego Wschodu życie bogów ukazywano przez porównanie ze sposobem życia władców tej ziemi. Bogowie, podobnie jak władcy, żyją zatem w rozkosznych połacach otoczonych ogrodami, wśród których tryskają źródła „wody życia” (tj. wody, która daje życie), gdzie wśród wielu cudownych drzew rośnie „drzewo życia”, którego owoce dają nieśmiertelność tym, którzy je spożywają.

Tymi obrazami oczyszczonymi z politeizmu posługuje się Biblia, która stosując konwencje antropomorfizmów, nie waha się nawet przedstawiać Boga jako „przechadzającego się” po swoim ogrodzie (Rdz 3, 8). Ta sama obrazowość została wprowadzona do opisu rozwoju historii zbawienia, a więc i do opisu określonego stanu, w którym Bóg stworzył pierwszych ludzi. Zasadził On dla nich ogród w Edenie (Rdz 2, 83). Życie w tym ogrodzie zawierało wprawdzie obowiązek pracy (2, 15), która nie zakłócała jednak idealnego szczęścia. Obraz ten przedstawia nam również wielką zażyłość człowieka z Bogiem, spokojne panowanie człowieka nad zwierzętami (2, 19), harmonijną jedność i miłość pierwszego małżeństwa (2, 18), niewinność moralną usymbolizowaną przez wolność od wstydlivości (2, 25, wolność od śmierci, która weszła dopiero na ziemię jako następstwo grzechu (3, 19). „Bóg nie ma żadnego upodobania w śmierci” tych, którzy należą do Niego (por. Ez 18, 32), nie stworzył człowieka, aby mu pozwolić umrzeć, lecz aby żył (por. Mdr 1, 13 n; 2, 23 n). Dla zapewnienia ludziom wiecznego życia, Bóg umieścił w Edenie drzewo życia (Rdz 2, 9; 3, 22). Na uwagę zasługuje także piękny wygląd ogrodu (Rdz 2, 9) oraz obfitość złota i innych bogactw (2, 10—14). Tak idealny ogród mógł stworzyć tylko Ten, który „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1, 32).

Po uświadomieniu sobie, że opis raju jest obrazem literackim, za pomocą którego autor święty przedstawia rzeczywisty stan człowieka przed grzechem, nie możemy już pytać, gdzie znajdował się Eden lub gdzie leżał ogród w Edenie. Zdaniem Mertensa, można by najwyżej zapytać, gdzie autor natchniony chciał umiejscowić raj ze względu na swego bezpośredniego czytelnika, aby mu w ten sposób możliwie najrealniej

przedstawić duchowy stan człowieka przed grzechem. Natomiast Mertens nie rozstrzyga czy autor natchniony — ograniczony w pewien sposób jak każdy człowiek — wierzył w lokalizację raju. W każdym razie jest wykluczone aby Pismo święte miało na celu podawać nam wiedzę z zakresu geografii lub innych nauk przyrodniczych, choćby sam autor natchniony wyraził na ten temat pogląd panujący w jego środowisku kulturowym. Po tej samej linii idzie nauka soboru Watykańskiego II. Konstytucja o Objawieniu Bożym poucza, że *księgi biblijne (...)* *podają prawdę, jaka z woli Bożej miała być Pismem świętem utrwalona dla naszego zbawienia* (n. 11). Zatem treścią tego obrazu biblijnego jest prawda, że człowiek od początku jest stworzony do życia wiecznego i do bezpośredniego posiadania Boga. Faktycznie nigdy nie istniał „stan natury czystej”. Człowiek jednak odpowiedział „nie!” Bogu. Cała historia ludzkości jest historią walki między „tak” i „nie” na to pełne łaski zaproszenie Boga, na które nie da się odpowiedzieć wymijająco.

W pierwszej części swej książki Mertens zatroszczył się nie tylko o przedstawienie współczesnego stanu badań, lecz także przedłożył nam pomoce do zrozumienia rzetelnie zreferowanych opinii. W ten sposób ułatwia on czytelnikowi uwolnienie się od przestarzałych koncepcji i otworzenie się na zrozumienie nowych. Wywody te dotyczą samego rdzenia zbawczego planu Bożego oraz urzeczywistnienia go w historii i z tego planu czerpią swój sens. Dzięki temu przyczyniają się one do oczyszczenia od niewłaściwej interpretacji wielu miejsc Biblii, które ciągle jeszcze są fałszywie rozumiane.

W rozdziałach, które należą do tej pierwszej części podręcznika, szczególnie zaś w rozdziałach na temat historii czasów biblijnych i geografii biblijnej autor postępuje zgodnie z formą leksykonów. Stąd te rozdziały są także doskonałą podręczną kopalnią szybkiej i niezawodnej informacji. W związku z tym Mertens przestrzega katechetę, że tylko wtedy podręcznik będzie dla niego użyteczny, jeśli nie wyciągnie on z tej różnorodnej informacji fałszywych wniosków. Gdyby mianowicie katecheta chciał użytkować wszystko w katechezie, co przeczytał w podręczniku, bez oglądania się na możliwości percepcyjne katechumenów, to mógłby przez to doprowadzić do zachwiania równowagi nie tylko swoich słuchaczy ale nawet samego siebie.

Wielką zaletą omawianej tu książki jest to, że autor i wydawnictwo nie szczędziły trudu, aby podwyższyć jej przejrzystość i przydatność przez fotografie i inne materiały ilustracyjne.

Wspomniany Heinrich Gros stwierdza, że w całości dzieła *autor stara się przy stawianiu zagadnień o pogłębienie problematyki teologicznej. Nie zadawała się pobieżnym przedstawieniem obrazów biblijnych, ale pozwala na pogłębienie i rozumienie sposobu przemówić Biblii z jej czasu i przestrzeni. Toteż dzieło Mertensa będzie służyć nie tylko katechetom i kaznodziejom. Będzie ono również szczególnie użytecznym narzędziem pracy dla wszystkich zainteresowanych głębszą znajomością Biblii teologów i świeckich. Mogą oni bez obawy dać mu się prowadzić w przystępowaniu do studium Pisma świętego.*

Zresztą podręcznik ten był użyteczny także dla teologów i katolików świeckich, którzy pragną pogłębić swą znajomość Pisma świętego, co jest z kolei warunkiem pogłębienia wiary, gdyż *nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa* (Wat. II, Konst. o Obj. n. 25).

WPROWADZENIE DO LITURGII, Poznań 1967, Księgarnia św. Wojciecha, ss. 696 (Praca zbiorowa).

Polska literatura teologiczna doby posoborowej wzbogacona została nową pozycją. Księgarnia św. Wojciecha wydała pracę zbiorową z dziedziny liturgii *Wprowadzenie do liturgii* liczącą 696 stron druku. Redakcja tego zbiorowego dzieła spoczywała w rękach kolegium w osobach Ks. Franciszka Blachnickiego, Ks. Wacława Schenka i Ks. Rudolfa Zielasko — wykładowców na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie. Natomiast artykuły zamieściło dwudziestu trzech autorów, specjalistów wielu dyscyplin teologicznych, pokrewnych liturgii a nawet całkiem odrębnych. Niektóre z nich opracowane zostały przez dwu lub trzech znawców stawianego problemu. Toteż już te tylko momenty są dobrym świadectwem powagi, z jaką inicjatorzy wydanego dzieła podszli do soborowej i posoborowej problematyki liturgicznej. Zresztą problematyka ta jest tak obszerna i wieloaspektowa, że jej uchwycenie i właściwe ukazanie przekracza siły jednego a nawet kilku specjalistów.

Przeznaczenie dzieła określa zamieszczona na jego wstępie nota „Od Redakcji”: „Dzieło jest przeznaczone przede wszystkim dla wykładowców i wychowawców seminaryjnych, następnie również dla kleryków oraz dla duchowieństwa pracującego w duszpasterstwie. Niektóre zagadnienia zainteresują zapewne również szersze kręgi wiernych, pragnących w bardziej świadomy sposób uczestniczyć w liturgii Kościoła”. Wydaje się, że nie tylko niektóre zagadnienia ale ich całość zawarta w książce powinna stać się przedmiotem zainteresowania szerszych kręgów wiernych, celem świadomego uczestnictwa w czynnościach liturgicznych. To jest chyba pragnieniem i dążeniem samych wiernych, liturgistów i Kościoła w Polsce. A przecież nie ma mowy o świadomym uczestnictwie tam, gdzie nie ma rozeznania istoty i znaczenia poszczególnych funkcji liturgicznych.

Całość tematyki *Wprowadzenia do liturgii* zawarta w sześciu częściach oraz w dodatku obudowana została wokół problematyki soborowej Konstytucji o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* oraz wokół Instrukcji posoborowych. Dla lepszego jednak zrozumienia istoty liturgicznej odnowy i zmian postulowanych przez Sobór Watykański II a wprowadzanych przez Posoborową Radę Liturgiczną, na której czele do niedawna stał Kard. Jakub Lercaro a po ostatnich posunięciach papieskich szwajcarski Benedyktyn Kard. Benno Gut, rzeczą konieczną było wyjaśnienie problemów podstawowych, jak i ukazanie całej liturgii i jej poszczególnych momentów na tle teologii w ogóle oraz w ich rozwoju historycznym. Te spontanicznie narzucające się problemy zostały uwzględnione zwłaszcza w pierwszej części książki a nawet w poszczególnych artykułach innych części — w tych ostatnich szczególnie aspekt historyczny. Wskazuje na to sam tytuł tej części „Zagadnienia podstawowe”. Do nich zaliczona została, zresztą bardzo słusznie, kwestia liturgiki — liturgii — kultu; sprawa konieczności odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji; zagadnienie Słowa — wiary — sakramentu; problem Kościoła i sakramentów; rzecz o liturgii a misterium paschalnym Chrystusa i wreszcie traktat o kapłaństwie hierarchicznym i kapłaństwie wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła. Rzeczą dyskusyjną jest czy właśnie te i tylko te zagadnienia są podstawowymi w stosunku do poruszanych w częściach następujących. Podkreślić jednak należy z uznaniem rzetelność w ich opracowaniu, co jest niewątpliwie zasługą teologów o znanych w polskiej literaturze kościelnej nazwiskach jak: Ks. Wacław Schenk czy Ks. Adam Ludwik Szafrański.

Przedmiotem rozważań części drugiej książki jest problem „Zgromadzenia liturgicznego”, począwszy od teologii tegoż zgromadzenia, poprzez

podział funkcji, jakie w nim są sprawowane oraz analizę funkcji komentatora, lektora, ministrantów, scholi, chóru kościelnego i organisty.

Nawet na pierwszy rzut oka narzuca się pytanie: jakimi kryteriami kierowali się redaktorzy dzieła, skoro w formie odrębnych artykułów potraktowane zostały funkcje podporządkowane czytających Słowo Boże i usługujących wiernych, natomiast pominięto próbę szczegółowego ukazania w nowym świetle funkcji głównej w zgromadzeniu, należącej do celebransa oraz podporządkowanej — usługujących kapłanowi. Skoro *Wprowadzenie do liturgii* ma być pomocne wykładowcom i alumnom, takie szczegółowe naświetlenie tych funkcji jest bardzo oczekiwane i pożądane. Wydaje się, że w części trzeciej nie znajduje się uzupełnienia dla tego braku. Natomiast część ta zatytułowana „Msza święta” swymi trzema początkowymi artykułami zadośćczyni i dobrze tłumaczy brak szczegółowej analizy udziału wiernych w liturgicznym zgromadzeniu. Artykuły te bowiem podejmują to zagadnienie w aspekcie historycznym, teologii współczesnej oraz w świetle struktury liturgicznej. Opracowanie tych, jak zresztą i następnych zagadnień a mianowicie: a) tekstu komentarza liturgicznego, b) homilii, c) oratio communis seu fidelium, d) doksolgii „per ipsum”, e) Komunii świętej pod dwiema postaciami, f) Mszy św. koncelebrowanej oraz g) Mszy św. w duszpasterstwie parafialnym, jest niewątpliwie rzetelne, choć nie wszechstronne, ze względu na rozległą problematykę zamieszczoną w książce. Niemniej jednak znowu nasuwa się pytanie o kryteria właśnie takiej problematyki. Szkoda, że wyjaśnienia dotyczące jej wyboru nie znalazły się w nocie „Od Redakcji”. Bez takiego wyjaśnienia można się tylko domyślać, że redaktorami kierowała albo obawa przed rozrostem dzieła, albo też brak specjalistów do opracowania poszczególnych zagadnień.

Część czwarta, „Sakramenty w duszpasterstwie parafialnym”, zawiera tylko jeden artykuł Ks. Wacława Schenka. Obejmuje on ciekawe refleksje duszpasterza na tematy związane z praktyką szafowania poszczególnych sakramentów świętych. Mocno skondensowane postulaty dają czytelnikowi wiele do myślenia. W czytelniku-duszpasterzu zaś budzą nowe inicjatywy stosownie do konkretnych możliwości.

Wiele ciekawych szczegółów, nieznanych dotychczas szerszym kręgiem w Kościele zawiera część piąta „Uświęcenie czasu”. Ich treść dotycząca roku kościelnego i brewiarza zaczerpnięta została nie tylko z Konstytucji o Liturgii świętej i najnowszych Instrukcji, lecz także z odpowiedzi kompetentnych czynników na kierowane pod ich adresem zapytania i wątpliwości oraz z opracowań i dyskusji w Komisji przygotowującej schemat *Sacrosanctum Concilium* i uwzględniającej tzw. „modi” a także z dyskusji na auli soborowej. Od strony metodologicznej trzeba jednak znowu wysunąć wątpliwości, czy poruszane w tej części zagadnienia nie powinny znaleźć się po problemach podstawowych, oczywiście w zmienionym układzie tematyki.

Truizmem jest podkreślanie ogromnej wagi śpiewu, muzyki i sztuki kościelnej w przeżyciach zgromadzenia liturgicznego. Toteż w ostatniej części „Wprowadzenia” znalazły się bardzo praktyczne i pożyteczne a równocześnie bardzo ciekawie ujęte zagadnienia funkcji śpiewu i muzyki w odnowionej liturgii z uwzględnieniem śpiewu psalmodycznego i pieśni ludowych, nowoczesnej sztuki kościelnej i jej przydatności duszpasterskiej z podkreśleniem wystroju wnętrza kościoła a nawet odnowy szat liturgicznych.

W dodatku redaktorzy książki zamieścili w polskim tłumaczeniu najnowsze dokumenty Stolicy Apostolskiej (w całości lub ich omówienie) dotyczące liturgii, które ukazały się po ogłoszeniu Konstytucji o Liturgii świętej do dn. 29.VI.1967 włącznie, jak też i samą Konstytucję.

Wartość i użyteczność dzieła współczesnej generacji liturgistów pol-

skich podnosi i czyni je jeszcze bardziej użytecznym dołączona krótka bibliografia najważniejszych dokumentów, encyklopedii, podręczników, monografii, czasopism i opracowań pastoralnych z zakresu liturgii a także i indeks rzeczowy i nazwisk w nim zawartych. Trzydzieści siedem rycin nowoczesnych kościołów, wystroju wnętrz, naczyń i szat liturgicznych, będących doskonałą ilustracją części ostatniej zamyka całość tej cennej pozycji, napisanej poprawną polszczyzną, w sposób jasny, przystępny i oryginalny. Jej wartości w niczym nie umniejszają poczynione uwagi krytyczne o charakterze metodologicznym. Przyczynić się one mogą do poczynienia uzupełnień na przypadek wznowienia nakładu.

Kraków—Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

CYRILLE VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1966, s. 385.

Autor omawia księgi, których używano przy sprawowaniu czynności liturgicznych w Średniowieczu na Zachodzie: sakramentarze, ordines, pontyfikały, lekcjonarze mszalne, antyfinarze i rytuały. Choć ks. Vogel zdaje sobie sprawę z tego, że czytania brewiarzowe, hymnologia, hagiografia, ikonografia i architektura stanowią niewyczerpane źródło dla historyka liturgii, teologa czy też historyka instytucji kościelnych, to ogranicza się jedynie do ksiąg liturgicznych wyżej wymienionych.

Analityczne badania liturgicznych kodeksów pozwalają nam poznać strukturę i treść liturgii danego Kościoła w określonej epoce. Badanie kodeksu należy przeprowadzić według pewnej metody, której pewne założenia przedstawia autor w kilku zdaniach: Zaden z liturgicznych kodeksów z wczesnego Średniowiecza nie reprezentuje czystej, jednolitej tradycji, ale w tym samym manuskrypcie spotykamy różne tradycje tak ze względu na położenie geograficzne jak i na czas. Trzeba więc odróżnić warstwy i elementy pochodzenia staro-rzymskiego od gallikańskich czy germańskich. Określenie autentyczności, wykrycie interpolacji i modyfikacji pozwoli na odpowiednie sklasyfikowanie manuskryptu i umieszczenie opisu zawartych w nim obrzędów w odpowiednim miejscu i czasie. Należy się też liczyć z możliwością koegzystencji liturgicznych ksiąg tego samego typu w jednym Kościele. Tak np. w Rzymie posługiwano się w tym samym czasie sakramentarem Gelazjańskim i Gregoriańskim, a na terenie dzisiejszej Francji w połowie IX w. był w użyciu sakramentarz Gelazjański dawny (Reg. 316) i sakramentarz Gelazjański z VIII w.; sakramentarz Gregoriański Paduense i Hadrianum.

Na pierwszym miejscu omawia autor sakramentarz Gelazjański dawny (Reg. 316), Gelazjański z VIII w. (sakramentarz Pepina Małego), sakramentarze Gregoriańskie (Paduense Hadrianum Immixtum, Hadrianum z dodatkami Alkuina) oraz sakramentarz Leoniański (Kolekcja z Weroni).

Sakramentarz jest liturgiczną księgą celebransa zawierającą euchologiczne formuły używane przy udzielaniu Sakramentów ^{św.}, przy sprawowaniu Eucharystii i innych obrzędów liturgicznych jak dedykacja kościoła, błogosławieństwo dziewic, pogrzeb itp.

Sakramentarz nie zawiera więc części wykonywanych zwyczajnie przez ministrów (perykop ewangelicznych, lekcji, śpiewów) ani też rubryk regulujących przebieg ceremonii. Chociaż przyjęto się nazywać sakramentarem także Kolekcję z Weroni, to jest to raczej prywatny zbiór formularzy. Odnośnie klasyfikacji i pochodzenia Leonianum autor przytacza hipotezy E. Bourque'a, A. Stuibera i A. Chavasse'a.

Epoka sakramentarzy kończy się z początkiem XII w. Przejście od sakramentarza do mszału powstałego ze złączenia sakramentarza z antyfonarzem i lekcjonarzem należy tłumaczyć nie tylko łatwością posługiwania się tą księgą, w której celebrans znajdował wszystkie części ani też Mszami odprawianymi prywatnie, ale tym, że pod koniec XI w. pojawia się przepis zobowiązujący celebransa do odmówienia tekstów, choć były one już odmówione przez ministrów czy też odśpiewane przez chór. Mszał powstał więc w następstwie zmiany w zapatrywaniu na Mszę św.; przestano mianowicie patrzeć na Najświętszą Ofiarę jako na czynność wspólną, w której celebrans, ministrowie, chórzyści i wierni uczestniczą czynnie, każdy na swój sposób. Od tego czasu sam celebrans spełnia funkcje, które w poprzednich wiekach spełniali różni ministrowie.

W drugiej części znajdujemy omówienie *Ordines Romani* i pontyfikału. W sensie liturgicznym *Ordines Romani* są opisami obrzędów, albo raczej zbiorami rubryk regulujących przebieg akcji liturgicznej. Dzięki *Ordines Romani* możemy odtworzyć strukturę obrzędów liturgicznych z epoki, w której *Ordines* zostały zredagowane i pozostawały w użyciu. Kodeksy liturgiczne kopiowano także w późniejszym czasie, ale po ustaleniu daty powstania kopii możemy być pewni, że spotykamy się z tradycją z czasu, w którym powstała kopia, gdyż jak zauważa ks. Vogel, manuskrypty liturgiczne kopiowano jedynie ze względów praktycznych. W *Ordines* podobnie jak w sakramentarzach spotykamy elementy różnego pochodzenia: rzymskiego, frankońskiego i germańskiego; elementy pierwotne i elementy dodane przy przepisywaniu. Wiadomo, że dany obrzęd przystosowywano z największą swobodą z inicjatywy nie tylko biskupa czy opata, ale także władzy świeckiej, jak to było w przypadku Karola Wielkiego. Choć historycy liturgii zajmowali się *Ordines*, to do dziś nie posiadamy ich opracowania krytycznego ani też pewnych tablic chronologicznych.

Ordines Romani stanowią zasadnicze źródło liturgii do X w. tzn. do ukazania się pierwszego pontyfikału; od tego czasu szczegółów kultu chrześcijańskiego należy szukać także w pontyfikale. Liturgiczny zbiór zwany pontyfikałem jest kombinacją *Ordines* i odpowiednich tekstów sakramentarzy; łatwiej było biskupowi posługiwać się jedną księgą, w której znajdowały się teksty modlitw i wskazania odnośnie do spełnianej funkcji. Z pewnością już przed najstarszym zachowanym Pontyfikałem Rzymsko-Germańskim (95S—960) usiłowano zestawić modlitwy z rubrykami, gdyż już w niektórych *Ordines* spotykamy rubryki i formuły modlitewne.

Trzecią część *Wprowadzenia do źródeł historii kultu chrześcijańskiego w Średniowieczu* poświęcił ks. Vogel zbiorom czytań liturgicznych i antyfonarzom. Powszechnie się przyjmuje, że do VI w. czytano Pismo Św. w sposób ciągły (*lectio continua*, *scriptura currens*), choć w większe święta dobierano teksty czytań lepiej harmonizujące z treścią obchodzonego święta. Do IV w. w czasie Mszy św. czytano także księgi niekanoniczne (Pasterz Hermasa, Apokalipsa św. Piotra, List Klemensa do Rzymian, Akta Męczenników), czego zabraniają sobory w Laodycei (372) i Hipponie (393). Gdy chodzi o ilość czytań to można powiedzieć, że powszechną była praktyka trzech lektur: Stary Test. (najczęściej prorok, Nowy Test. (tekst zaczerpnięty nie z Ewangelii) i Ewangelia.

Autor opisuje najstarsze zbiory czytań mszalnych z terenu Włoch, Francji, Hiszpanii i Niemiec oraz antyfonarze, po czym zamieszcza bibliografię i indeks wszystkich manuskryptów z podaniem biblioteki, w której dany manuskrypt jest przechowywany. Dwie pierwsze części solidnej, choć niekompletnej pracy ks. Vogela ukazują się po raz drugi, gdyż w formie artykułów zamieszczono je w *Studi Medievali* (3 seria t. III. 1962, ss. 1—98 oraz w t. IV. 1963, ss. 435—569). Warto przypomnieć, że

w 1963 r. ks. Vogel kontynuując pracę ks. Andrieu wydał wraz z prof. Uniwersytetu Berlińskiego R. Elze opracowanie Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego w dwóch tomach. Obydwie prace są podstawowymi, jeśli chodzi o historię kultu w Średniowieczu, a w wielu wypadkach odwoływano się do ich autora, gdy chodziło o prace mające na celu aktualną odnowę ksiąg liturgicznych.

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

Théologie et pratique de la Concélébration. Praca zbiorowa. Przekład z włoskiego. Wyd. Mame, Paris-Tours 1967, s. 326.

Soborowa Konstytucja Liturgiczna stanowi podstawę gruntownej reformy liturgii rzymskiej. Po trzech jednak latach od ogłoszenia Konstytucji niektórzy niecierpliwie się mówią, że zmiany dotyczą rzeczy mniej ważnych, drobiazgowych, niegodnych soboru powszechnego, nie mających większego znaczenia w życiu religijnym wiernych. Ci właśnie winni zrozumieć, że odnowę muszą poprzedzić staranne i głębokie badania teologiczne, historyczne i duszpasterskie, a to wymaga czasu, gdyż Konstytucja nakreśla jedynie ogólne ramy reformy i wskazuje w jakim kierunku ma się dokonywać planowana odnowa. Gdy się w dodatku weźmie pod uwagę, że liturgia nie jest zbiorem przepisów, rubryk, które z łatwością można zmieniać, ale zespołem znaków, w których aktualizują się zbawcze akty samego Chrystusa, poprzez które przekazywane są ludowi Bożemu bogactwa prawdy i łaski to nie będzie miejsca na zniecierpliwienie, uprzedzenie i pesymizm.

Jeśli chodzi o realizację uchwał soborowych to w dziedzinie liturgii dokonano wiele; świadczy o tym m. in. przywrócenie koncelebracji. Zagadnieniem koncelebracji interesowano się już przed Soborem, ale ograniczono się przeważnie do jej aspektu historycznego oraz podkreślano coraz to mocniej stosowność przywrócenia tego typu nabożeństwa w liturgii rzymskiej. Na temat koncelebracji eucharystycznej przed Soborem pisali m. in. Schultze, Botte, Hansens, Vandembroucke, Rahner. W książce *Théologie et pratique de la Concélébration* zestawiono interesujące prace poświęcone różnym aspektom koncelebracji:

Historia koncelebracji na Zachodzie — B. Neuhouser, Koncelebracja w tradycji Kościołów Wschodnich — E. Lanne, Aspekt teologiczny koncelebracji — V. Joannes, Koncelebracja w diecezji i parafii — L. della Torre, Koncelebracja we wspólnocie kapłańskiej — A. Franquesa, Koncelebracja z okazji zjazdów i zebrań księży — R. Falsini, Aspekt prawno-liturgiczny koncelebracji — F. dell'Oro, Praktyka koncelebracji i jej aspekt katechetyczny — V. Joannes.

Na szczególną uwagę zasługuje studium V. Joannesa, w którym przedstawiona została nie tylko teologia koncelebracji, ale umieścił autor koncelebrację w totalnym kulcie Nowego Przymierza. Mocno podkreślone zostały teologiczne wartości kultu chrześcijańskiego odzwierciedlające się w koncelebracji eucharystycznej i sakramentalnej: m. in. jedność Eucharystii, jedność kapłaństwa i jedność ludu Bożego.

Księża koncelebrujący z łatwością dostrzegają, że Msza św. nie jest osobistą, prywatną czynnością, ale wspólnym, publicznym aktem całego Kościoła, że uczestniczą w jednym kapłaństwie Chrystusa i pozostają w łączności z biskupem.

Przez przywrócenie koncelebracji chciano rozwiązać problem wielości Mszy odprawianych prywatnie, ale przede wszystkim kierowano się motywami doktrynami, jak to zaznaczono w dekrecie o przywróceniu tej

praktyki z 7 marca 1965 r. Wśród licznych problemów teologicznych, którymi się zajmuje *Joannes* nie znajdujemy omówienia koncelebracji w której wszyscy koncelebrujący wyciągaliby ręce nad darami, podczas gdy tylko główny celebrans wypowiadałby słowa konsekuracyjne *in persona summi Sacerdotis*. Wielu współczesnych teologów przyjmuje tą formę koncelebracji za równie sakramentalną jak i tą, w której wszyscy koncelebrujący wspólnie wypowiadają słowa konsekuracyjne. Tak np. w obrzędzie sakramentu kapłaństwa spotykamy się z kolektywnym włożeniem rąk, a słowa prefacji konsekuracyjnej wypowiada sam biskup.

Przy końcu rozprawy poświęconej teologii koncelebracji zamieszcza autor kompletną bibliografię.

Koncelebracja po Soborze nie jest przywróceniem obrzędu dawnego w ścisłym tego słowa znaczeniu ani też nie jest kopią praktyki Kościołów Wschodnich; jest to raczej obrzęd tradycyjny, ale odnowiony w swej strukturze i przystosowany do obecnych warunków i wymagań naszych czasów. Jako taki z zadowoleniem został przyjęty przez księży, wspólnoty zakonne i wiernych.

Książka o koncelebracji wyjaśnia wiele trudności łączących się z przywróceniem tego obrzędu, a może też służyć jako dobry przewodnik w dalszych badaniach w tej dziedzinie. Chociaż w niektórych wypadkach nie znajdziemy gotowych rozwiązań to jasność przedstawienia problemów ułatwi nam pracę. Treść książki doskonale harmonizuje z soborowymi wskazaniami, gdy chodzi o doktrynalną i duszpasterską odnowę zapoczątkowaną przez Sobór. Ogół poruszonych zagadnień uwydatnia ważność przywrócenia tej praktyki na Zachodzie, a pewne doświadczenia, konkretne sugestie i wskazania praktyczne mogą się bardzo przydać nie tylko specjalistom, ale także duszpasterzom.

Paryż

KS. STANISŁAW BURZAWA

CHORAŁ DO MODLITEWNIKÓW ŚLĄSKICH, część I, opracował Komitet Redakcyjny: Roman Dwornik i Józef Jakac pod przewodnictwem ks. dr Romualda Raka, Katowice 1966, str. VIII + 244 + 16*.

Nakładem Księgarni św. Jacka w Katowicach ukazało się towarzyszenie organowe do pieśni kościelnych pt. *Chorał do modlitewników śląskich*.¹ Dotychczas wyszła Chorału część I, zawierająca śpiewy i pieśni mszalne, nieszpory na niedziele i święta, litanie i nabożeństwa paraliturgiczne oraz pieśni roku kościelnego (adwentowe, bożonarodzeniowe, wielkopostne oraz wielkanocne).

Wprowadzenie akompaniamentu organowego do jednogłosowego śpiewu kościelnego na teornie Polski sięga dość odległych czasów.² Pierwsze jednak odrębne drukowane zbiory akompaniamentu organowego do pieśni kościelnych pojawiły się w Polsce dopiero z początkiem XIX w.³, a pełny okres rozkwitu osiągnęły w latach 1850—1870. W środowisku śląskim, oprócz krakowskiego, warszawskiego i poznańsko-pomorskiego, tego rodzaju opracowania były stosunkowo liczne, choć nie zawsze wartościowe pod względem muzycznym. Dotyczy to szczególnie towarzyszeń z pierwszej połowy XIX w., kiedy to muzyka kościelna w ogóle, a szczególnie

¹ Skarbiec modlitw i pieśni, Chwalcie Pana, Droga do nieba.

² Por. Ks. H. Feicht, *Muzyka liturgiczna w polskim średniowieczu*, w: *Musica Medii Aevi*, Kraków 1965, str. 41—45.

³ Por. Ks. K. Mrowiec, *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX w.*, Lublin 1964, str. 32.

w Polsce, przechodziła stan powszechnego upadku i zeświecczenia. Zaliczyć tu można zbiór ułożony przez J. Kotzolta pt. *Melodye do pieśni znajdujących się w księdze modlitewnej dla ludu pospolitego*,⁴ który ukazał się w Pruszkowie u G. Manjacka w 1823 r. Następnie dyletanckie wprost i pełne rażących błędów harmonicznych opracowanie zbioru G. E. Ronnego, wydane w Opolu w roku 1830 u A. Hruzika pt. *Melodye do książki modlitewnej i kancjonału dla pospolitego ludu katolickiego na potrzebę podczas nabożeństw w kościele, w domie i przy pogrzebach*. Dalej zbiór nieco już poprawniej opracowany przez E. F. W. Muthwillę, wydany w Głogówku nakładem H. Handla w 1847 r. Zbiór nosi tytuł: *Śpiewnik powszedni z dowodzącymi składami czyli melodye 'Cancjonał' zawierający w sobie pieśni na potrzebę podczas nabożeństw w kościele dla pospolitego ludu katolickiego ułożone*.

Towarzystwa organowe, które ukazały się na Śląsku w drugiej połowie XIX w., były już poprawniejsze. Najwybitniejszym spośród nich to *Chorał czyli dostateczny zbiór melodyj do przeszło 700 pieśni katolickich w języku polskim. Ułożony na cztery głosy do grania na organach i śpiewania*. Zbiór ten, opracowany przez J. Nachbar, został wydany w Berlinie w 1856 r. W roku 1890 ukazało się w Cieszynie towarzystwo organowe wielkiego krzewiciela pieśni polskiej ks. E. Schindlera. Nosi ono tytuł: *Chorbuch enthaltend die harmonisirten Melodien zu den Gesänge des Lehnernschen, Onderek'schen und Janusch'schen Kanzonale* i zawiera 275 polskich pieśni kościelnych, pochodzących ze zbioru ks. A. Janusza: *Praca codzienna, coroczna i całonocna każdego chrześcijanina katolika albo książka modlitewna i kancjonał dla katolików*. Zbiór ks. E. Schindler jest jednym z najlepszych nie tylko w środowisku śląskim, ale w ogóle wśród wszystkich zbiorów towarzyszeń organowych, jakie ukazały się w XIX w. w Polsce.

Z początkiem naszego wieku wielu kompozytorów i organistów ośrodka śląskiego nawiązało do dziesiętnastowiecznych tradycji towarzyszeń organowych. Wielkim propagatorem polskiej pieśni był R. Gillar. Wydał on w Bytomiu w 1903 r. opracowanie ok. 900 pieśni kościelnych pt. *Zbiór melodii dla użytku kościelnego i prywatnego*. Kilka lat później (w 1908 r.) ukazał się również w Bytomiu *Chorał polski* w opracowaniu T. Ciepłika, a w 1920 r. Karol Hoppe wydał *Chorał* w Raciborzu.

Chorał więc nawiązuje do dawnych tradycji i jest kontynuacją literatury dziesiętnasto- i dwudziestowiecznych towarzyszeń organowych ośrodka śląskiego. Czytamy zresztą w słowie wstępnym apel skierowany do organistów, *by podtrzymywali chlubne tradycje swych poprzedników w tej dziedzinie*. Muzykologa zatem w pierwszym rzędzie interesuje treść harmoniczna zbioru.

Harmonizacja pieśni zawartych w Chorale ma swoje plusy. Towarzystwa są utrzymane w czterogłosowości i tak pomyślane, aby można je było wykonywać zarówno na organach, jak i bez pedału (na fisharmonii), co jest niemałą zaletą zbioru. Stosowanie zboczeń i przesunięć modulacyjnych, śmiałe posługiwanie się dźwiękami obcymi, akordami pobocznymi i alterowanymi oraz ostrymi współbrzmieniami i dysonansami wynikającymi z użycia dźwięków obcych, stosowanie różnych odmian kadencji, a przede wszystkim zmiana treści harmonicznej przy powtarzających się odcinkach melodii, stwarza dużą barwność harmoniczną. Harmonia zasadniczo ma charakter diatoniczny, co nadaje całemu zbiorowi piętno poważnej i kościelnej muzyki.

⁴ Cytuję za: ks. W. Urban, *Rola kościelnych śpiewników i modlitewników w zachowaniu polskiego języka na Śląsku*, w: *Nasza przeszłość*, VIII (1958) 231—241.

Wartość jednak harmoniczna towarzyszeń organowych do poszczególnych pieśni nie jest jednolita. Poważna ilość towarzyszeń nie przekracza poziomu przeciętnej poprawności. Rażące nieporadności techniczne w harmonizacji, dotyczące szczególnie prowadzenia linii melodycznej basu, w poważnym stopniu obniżają wartość muzyczną Chorału. Nie wiele jest opracowań, które nosiłyby cechy harmonii przemyślanej, logicznej, uwzględniającej elementy stylistyczne poszczególnych pieśni. Całość zbioru pozbawiona jest jednolitego charakteru oraz metody w harmonizowaniu, która przy opracowaniach zbiorowych jest niezbędna.

Ale przejdźmy do szczegółów. Za harmonicznie przeciętne trzeba uznać te opracowania, w których ma miejsce błędne prowadzenie głosów o interwały zwiększone i w niedozwolonych odległościach, zdwajanie dysonansowych składników akordu, nieprawidłowe rozwiązywanie dysonansów (przede wszystkim septymy), pewna nieporadność techniczna, jeśli chodzi o linię melodyczną basu, niestosowanie elementarnych zasad teorii oraz naleciałości poprzednich pokoleń w postaci tzw. harmonicznych manier organistowskich.

Jest rzeczą zrozumiałą, że logiczne prowadzenie głosów oraz dobry wynik brzmienia usprawiedliwiają wszelkie ruchy melodyczne, zwłaszcza jeśli idzie o muzykę instrumentalną. Jednak w tego typu zbiorach jak Chorał pewnych reguł natury harmonicznej przekraczać nie należy. Brać organistowska pragnie przecież widzieć w Chorale szkołę poprawnego i wzorowego realizowania partii organowych. Dlatego należało respektować regułę, że *w żadnym głosie nie może mieć miejsca skok o septymę lub odległość większą od oktawy* oraz że *dwa skoki bezpośrednio po sobie następujące w jednym kierunku, które w sumie tworzą odległość setpymy lub większą od oktawy, są również niedozwolone*.⁵ Wobec tego za błędne trzeba uznać następujące miejsca: str. 22, Alleluja, takt 2 oraz ostatni (w basie). Str. 56, (Ofiarowanie), takt przedostatni (w basie). Str. 176, Przystąpmy do szopy, t. 2—3, 3—4, 6—7, 7—8 (w basie). Str. 173, Śliczna Panienska, t. 4 oraz ostatni (w basie). Str. 181, Witaj Jezu ukochany, t. 3—4 i 7—8 (w basie). Str. 188, Jakaż to gwiazda, t. 6—7 i 14—15 (w basie). Str. 195, Jezu Chryste, t. przedostatni (w basie). Str. 218, (Alleluja! Jezus żyje), t. 6—7 (w basie). Str. 8^o, W Ogrójcu Jezus kłęczy, t. 10—11 (w basie). Prócz tego w Chorale występuje szereg interwałów większych od oktawy (nony, undecymy, decymy), które jednak jako interwały martwe wywołują mniej sprzeciwu.

Inny zakaz dotyczy interwałów zwiększonych. *W żadnym głosie nie może mieć miejsca ruch o odległość zwiększoną oraz dwa skoki w jednym kierunku, które w sumie tworzą odległość zwiększoną, są niedozwolone*.⁶ Dlatego nie można uznać za poprawne następujących miejsc: str. 22, Alleluja, t. 1 (w basie). Str. 48, mel. II, t. 6—7 (w basie). Str. 70, Gloria, t. przedostatni (w tenorze). Str. 128, Litania, t. 3 (w basie). Str. 165, O gwiazdo betlejemka, t. 11—12 (c-dis! w alcie). Str. 191, „Walle” marny świecie, t. 9—10 (w basie). Str. 208, Wiatr w przelocie, t. 11—12 (w basie).

Przykro jest stwierdzić, że w Chorale mają miejsce błędne prowadzenia głosów w niedozwolonych odległościach. Trudno jest zaakceptować niczym nieusprawiedliwione czyste kwinty występujące w zbiorze. Ta na str. 179 (Triumfy Króla niebieskiego), t. 7, jest szczególnie rażąca, gdyż występuje między głosami skrajnymi (w sopranie: d—c, w basie: g—f). Nie mniejsze zdumienie wywołuje czysta kwinta na str. 11* (W dzień Bożego Narodzenia, t. 3—4), występująca między parą głosów.

⁵ Por. K. Sikorski, *Harmonia*, Kraków 1948, t. I, str. 80.

⁶ Por. K. Sikorski, *op. cit.*, str. 94—95.

Niewłaściwie też zostało potraktowane prowadzenie głosów w równoległych prymach. Poszczególne głosy zespołu wielogłosowego mogą oczywiście być zdwojone w oktawie (prymie). Takie jednak zdwojenie nie ma znaczenia równoległości, lecz jest jedynie wzmocnieniem oraz wzbogaceniem brzmienia jednego głosu. W żadnym jednak wypadku nie można uznać za wzmocnienie i wzbogacenie brzmienia, gdy dwa realne (samodzielne) głosy poruszają się w równoległych prymach. Stapiają się one bowiem w jeden głos, jeden z głosów przestaje być czynnikiem samodzielnym w stosunku do drugiego, zmniejsza się ilość realnych (samodzielnych) głosów, układ czterogłosowy staje się trzygłosowy. Wobec tego jako błędne trzeba sklasyfikować te miejsca, gdzie głosy są prowadzone w równoległych prymach. Str. 56 (Ofiarowanie), t. 5 (tenor i bas). Str. 68, Przed twym tronem upadamy, t. 9 (sopran i alt). Str. 137, (Antyfony), system pierwszy od góry (tenor i bass). Str. 138, Boże wieczny, Boże żywy, t. 5 (tenor i bas). Str. 140, Mądrości, która z ust, t. 1—2 (bas i tenor). Str. 144, Zdrowaś bądź Maryjo, t. 1 (tenor i bas). Str. 177, Rozkwitnęła się lilia, t. 5 (sopran i alt). Str. 196, Krzyżu Chrystusa, t. 2 i 6 (tenor i bas). Str. 203, Przystąpcie bliżej grzesznicy, t. 11 (tenor i bas). Str. 220, Chrystus zmartwychwstan jest, t. przedostatni (sopran i alt).

Zakazy dotyczące równoległego prowadzenia głosów w prymach, kwintach i oktawach są rygorystyczne. Do tego stopnia rygorystyczne, że równoległości tych nie usuwają nawet dźwięki obce (przejsięciowy, zamienny, wyprzedzający, pomocniczy, odrewany)⁷. Tym bardziej, jeśli dźwięków tych celowo używa się po to, aby „nie wyszły” równoległe kwinty lub oktawy. Oto niektóre spośród mnóstwa przykładów: str. 60, Na stopniach twego, t. 8—9 (tenor i bas). Str. 66, Nieogarniony, t. 2—3 i 12—13 (tenor i bas). Str. 89, Ktokolwiek jest z Boga, t. 10 (kwinty i oktawy!). Str. 149, (Boscy posłowie), t. 8 (sopran i alt). Str. 163, Narodził się Jezus, t. 9—10 (tenor i bas). Str. 171, Powitajmy Mesjasza, t. 11—12 (sopran i alt oraz tenor i bas). Str. 184, W żłobku na sianie, t. 3—4 (tenor i bas). Str. 201 (O Krwi najdroższa), t. 1 (tenor i bas). Str. 218 (Alleluja, Jezus żyje, On co), t. 7 (sopran i alt). Str. 219, (Alleluja, żyw już jest), t. 13—14 (sopran i alt).

Można by prócz tego wyliczyć jeszcze cały szereg równoległych kwint i oktaf ukrytych, których przy staranniejszym opracowaniu łatwo dałoby się uniknąć.

Oдноśnie dźwięków obcych szczególny sprzeciw musi budzić niewłaściwe prowadzenie dźwięku przejsięciowego. Wiadomo bowiem, że wejście dźwięku przejsięciowego na podwojony składnik akordu musi mieć miejsce w odległości najmniej oktawy, tj. z septymy lub nony na oktawę, w żadnym wypadku z sekundy na prymę. (Wyjście natomiast z prymy na odległość sekundy lub półton chromatyczny jest dobre). Wobec tego za błędy natury harmonicznego należy uznać następujące miejsca: str. 84, Duchu Święty, t. 8 (w basie). Str. 90, Błogosławieni są, t. 4 (w basie). Str. 130, Litania loretańska, mel. II, t. 3 (w basie). Str. 154, Dlaczego dzisiaj, t. 3 (w sopranie). Str. 193, Bolejąca Mątka Pana, t. 10 i 12 (w sopranie). Str. 194, Gdy ja sobie, t. 3 i 6 (w basie). Str. 200, O Krwi najdroższa, t. 1 i 2 (w basie). Str. 202, Panie Ty widział, t. 12 (w basie). Str. 219, (Alleluja), t. 2 (w basie). Str. 227, Złóćcie troski, t. 4 i 8 (w basie). Str. 14*, Lament serdeczny, t. 3—4 (w basie).

W Chorale da się zauważyć poważny brak jednolitości i metody w systemie notacyjnym, a w niektórych wypadkach jest on sprzeczny z ogólnie przyjętymi normami obowiązującymi w zapisie nutowym. Niewybaczalny jest zapis basu w pieśni „Jezus malusieńki” (str. 159, t. 1—2):

⁷ Por. K. Sikorski, *op. cit.*, t. II, str. 63—88.

skąd nagle w tonacji Fis-dur (modulacja z h-Fis) pojawił się w basie dźwięk f-Eis, a nie f!!! Bo na dodatek powstało jeszcze niedozwolone ukończe brzmienie półtonu między fis) a basem (f). Bas powinien postępować: h-d-e-eis (!)-fis, a nie: h-d-e-f (!)-fis. Ponadto: dźwięk przejściowy chromatyczny, znajdujący się pomiędzy dwoma dźwiękami oddalonymi o wielką sekundę, jest z reguły chromatycznym podwyższeniem, jeżeli ma kierunek wstępujący, lub chromatycznym obniżeniem przy kierunku zstępnym, pierwszego z dźwięków, pomiędzy którymi się znajduje. Dlatego należało (str. 124, Zastanów się o człowiecze, t. 6—7 i 14—15) prowadzić tenor: a-as-g (tak jak to zresztą zostało zapisane na st. 171, t. 11, tenor, gdzie właśnie jest pochod a-as-g), a nie: a-gis g. Natomiast na str. 171 (Pospieszcie pastuszki, t. 5—6) alt powinien postępować: e-dis-e, a nie: e-es-e (dis zamiast es jako pomocniczy dolny), oraz tenor: g-fis-g, a nie: g-ges g (fis jako pomocniczy dolny), gdyż es (w alcie) dąży do opadnięcia w dół i prawidłowego rozwiązania na d, a ges grawituje do przejścia na f. Tymczasem zupełnie niespodziewanie (i błędnie) es rozwiązuje się na e, a ges na g. Dlaczego na str. 170, t. 12, tenor ma: g-ges-f, natomiast 8 taktów dalej, w t. 20, alt ma: g-fis-f? Brak konsekwencji, przemyślenia, metody i jednolitości w zapisie notacyjnym.

Nie dobre wydają świadectwo Chorałowi przebrzmiałe już dawno tzw. organistowskie maniery harmoniczne oraz błędna prozodia.

Wspomniane maniery występują w Chorale jako nawiązanie do dawnych „międzygrywek” i wstawek, występujących tutaj w postaci wypełnienia pauzy jednogłosowym dźwiękiem przejściowym (str. 88, Msza Przy obchodzie, t. 8, lub st. 181, Witaj Jezu ukochany, mel. I. t. 2 i 4). Tego rodzaju „międzygrywki” już dawno uznano za obce śpiewowi polskiemu i w ogóle katolickim pieśniom kościelnym, gdyż są to naleciałości protestanckie⁸.

Trafiają się również w Chorale miejsca, które jeszcze z innej racji dowodzą wpływu tych manier. Zbędne, nagle, niczym nieuzasadnione pomnażanie ilości głosów z układu czterogłosowego na pięciogłosowy w jednym takcie czy nawet akordzie (str. 140, Mądrości, która z ust. t. 5) świadczy, że Chorał głęboko jeszcze tkwi w nienajlepszej tradycji ubiegłego wieku.

Również należycie nie został przemyślany problem prozodii pieśni. Stosunek akcentu słownego do akcentu muzycznego w pieśniach ludowych może być zgodny lub niezgodny. Swoboda pod tym względem jest cechą charakterystyczną muzyki ludowej. W pieśniach jednak kościelnych swoboda taka jest niedopuszczalna. Msza „W tej świątyni zgromadzeni” (str. 75) jest nie do przyjęcia, gdyż na skutek rażących niezgodności akcentu słownego z akcentem muzycznym, nie można jej wprost śpiewać. Nieco mniej sprzeciwu budzi msza „Co nam nakazuje nasza wiara”, mel. I (str. 51) oraz pieśń „Anioł Gabriel” (str. 137), choć i w tych wypadkach zgodność obu akcentów jest niezadowolająca.

Na zakończenie słów kilka o harmonizacji śpiewów gregoriańskich. Gloria ze Mszy VIII (str. 2—4) jest utrzymane w układzie trzygłosowym, przez co harmonia jest „cienka” i przejrzysta. Niepotrzebnie więc postługiwano się liniami pomocniczymi, by zaznaczyć kierunek głosu drugiego, który przechodzi raz z pięciolinii dolnej do górnej, raz z górnej do dolnej i jest stosunkowo łatwy do odczytania.

Harmonizacja Credo III (str. 4—8) jest gorsza. Błędnie mianowicie został potraktowany iktus kadencyjny. Odróżnić bowiem trzeba w utworze kadencję męską końcową od kadencji przy końcu odcinków melo-

⁸ Ks. K. Mrowiec, *op. cit.*, str. 38.

dycznych. Dla harmonizacji melodii jest to moment bardzo ważny. Kadencja odcinkowa ma charakter spoczynku chwilowego, po którym nastąpi dalszy przebieg melodii. Każdy następny odcinek ma na początku ictus stagnacyjny po kadencji. Nie ma po tej kadencji zmiany akordu. Pauza ósemkowa w melodii (a nie w akompaniamencie!) jest na oznaczenie całej kreski (dwóch kresek przy zmianie chóru), którą w akompaniamencie uważa się za jeden czas, czyli ósemkę. Ta pauza wraz ze szcążkową nutką arsychną następującą po niej tworzy jedną grupę dwójkową z ictusem domyślnym na pauzie. W harmonii w tym wypadku nic się nie zmienia. Powstaje zastój, stagnacja. Siła akordu kadencyjnego działa tu nadal. Rytm trwa, utwór nie jest skończony, pauza (w melodii, nie w akompaniamencie) należy ściśle do rytmu. Toteż trzeba uznać za elementarne uchybienie przeciwko prawom rytmiki gregoriańskiej, jeżeli na kadencji wewnętrznej, odcinkowej, następuje przerwanie akompaniamentu jak to uczyniono w harmonizacji Credo III. Wtłoczenie zaś swobodnej, wolnej formy rytmu gregoriańskiego (forma soluta) Credo III-go w miarę metronomu Maelzla przez podanie bezwzględnego czasu trwania (MM. = 144) świadczy o braku zrozumienia ducha i istoty śpiewu gregoriańskiego i dowodzi, że Chorał w Chorale został niewłaściwie potraktowany.

Jaki cel spełnia Chorał? Jest przecież rozproszony i poza granice ośrodka śląskiego. Na całą Polskę.

We wstępie czytamy, że jest on *nowoczesny w ujęciu, (...) a równocześnie jest w swym układzie tak łatwy, że nie powinien sprawić większej trudności nawet mniej wprawnym organistom*. Niestety, fakty mówią, że Chorał nie jest nowoczesny, a równocześnie w układzie harmonicznym jest tak mało jednolity, że może sprawić kłopoty nawet i wprawnym organistom. Chorał nie daje przykładów towarzyszeń organowych wzorowych, a przez swe rażące niepoprawności natury harmonicznnej szerzy dyletantyzem wśród rzeszy organistów, a budzi niesmak u fachowców. Miejmy nadzieję, że Komitet Redakcyjny dołoży więcej starań w poprawniejsze opracowanie następnych Chorału części.

Pieniężno — Olsztyn

KS. WŁADYSŁAW KOWALAK SVD